

EISSN: 2707-5192

ISSN: 2616-5864

الآداب



مجلة علمية فصلية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث الإنسانية

تصدر عن كلية الآداب - جامعة ذمار

دور مديري المدارس الابتدائية في التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي

أثر القيادة الإبداعية في التميز المؤسسي في جامعة ذمار من وجهة نظر القيادات الإدارية

تأثير تطبيق أبعاد التنمية المستدامة على الأداء المالي في بنك اليمن والخليج

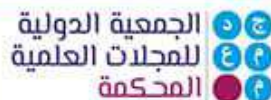
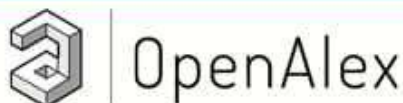
واقع تطبيق التطوير الذاتي المخطط للأخصائيين الاجتماعيين من وجهة نظرهم

واقع لغة الشباب الجامعي التواصلية من وجهة نظرهم بما يعزز الهوية العربية

المجلد 13 - العدد 3

الآداب

للدراستات والبجوت الإنسانيّة



SCREENED BY





الآداب

مجلة علمية فصلية محكمة – تعنى بالدراسات والبحوث الإنسانية -تصدر عن كلية الآداب

الإشراف العام:

أ.د. محمد محمد الحيفي

رئيس التحرير:

أ.د. محمد حزام صالح العماري

مدير التحرير:

أ.م.د. فؤاد عبد الغني محمد الشميري

المحررون:

أ.م.د. جمال نعمان عبدالله (اليمن)	أ.د. عارف أحمد محمد حسن الأمدل (السعودية)	أ.م.د. عصام حفظ الله واصل (اليمن)
أ.م.د. حسن محمد المعلي (اليمن)	أ.د. عبدالله عبدالسلام الحداد (السعودية)	أ.م.د. فهد محمد الضليحي (اليمن)
أ.م.د. سرمد جاسم الخزرجي (العراق)	أ.د. عبدالحكيم عبدالحق سيف الدين (قطر)	أ.د. غادة محمد عبدالرحيم (مصر)
أ.م.د. عبد الكريم إسماعيل زبيبة (اليمن)	أ.م.د. عبده سعيد الصنعاني (اليمن)	أ.م.د. نعمان أحمد سعيد (اليمن)
		أ.د. وديع محمد العززي (السعودية)

التصحيح اللغوي:

القسم العربي	القسم الإنجليزي
أ.م.د. عبدالله علي الغُبسي	د. محمد علي علي الخليدي



الهيئة العلمية والاستشارية:

أ.د. أحمد شجاع الدين (اليمن)	أ.د. عاطف عبدالعزيز معوض (مصر)
أ.د. أحمد سراج (المغرب)	أ.د. عبدالكريم مصلح أحمد البجلة (اليمن)
أ.د. أحمد مطهر عقبات (اليمن)	أ.د. عبدالحكيم شايف محمد (اليمن)
أ.د. بجاش سرحان المخلافي (السعودية)	أ.د. عبدالله سعيد الجعيدي (اليمن)
أ.د. توفيق محمد (جنوب أفريقيا)	أ.د. علي سعيد سيف (اليمن)
أ.د. الحاج موسى عوني (المغرب)	أ.د. فضل عبدالله الربيعي (اليمن)
أ.د. حسين عبدالله العمري (اليمن)	أ.د. فؤاد عبدالحاج البعداني (اليمن)
أ.د. حسن محمد علي شبالة (اليمن)	Prof. Leif Stenberg (UK)
أ.د. حسن ثابت فرحان (اليمن)	أ.د. محمد ابراهيم الصانع (اليمن)
أ.د. حمود محسن المليكي (اليمن)	أ.د. محمد حمزة إسماعيل الحداد (مصر)
أ.د. حمود محمد شرف الدين (اليمن)	أ.د. محمد معتمد مجاهد (مصر)
أ.د. ساجدة طه محمود الفهداوي (العراق)	أ.د. محمد محمد يحيى الرفيق (اليمن)
أ.د. سفيان عثمان المقرمي (اليمن)	أ.د. منير عبدالجليل العريقي (اليمن)
أ.د. عارف أحمد المخلافي (السعودية)	أ.د. نبيل صالح سفيان (السعودية)

الإخراج الفني	المسؤول المالي
محمد محمد علي سبيع	علي أحمد حسن البخراي



الآداب

مجلة علمية فصلية محكمة

تصدر عن كلية الآداب،

جامعة ذمار، ذمار،

الجمهورية اليمنية.

المجلد (13)

العدد (3)

سبتمبر 2025

ISSN: 2616-5864

EISSN: 2707-5192

الترقيم المحلي:

(2018 - 551)

هذه الدورية هي إحدى دوريات الوصول الحر، تتاح محتوياتها جميعًا مجانًا بدون أي مقابل للمستفيد أو الجهة المنتهي إليها، ويسمح للمستفيد بالقراءة والتحميل والنسخ والتوزيع والطباعة والبحث ومشاركة النص الكامل للمقالات، واستعمالها لأي غرض آخر قانوني دون الحاجة إلى تصريح مسبق من الناشر أو المؤلف. بموجب ترخيص: Commons Attribution 4.0 International License .

قواعد النشر

تصدر مجلة الآداب العلمية المحكمة، عن كلية الآداب، جامعة زمار، الجمهورية اليمنية، وتقبل نشر البحوث بالعربية والإنجليزية والفرنسية، وفقاً للقواعد الآتية:

أولاً: القواعد العامة لقبول البحث للتحكيم

- أن تتسم الأبحاث بالأصالة والمنهجية العلمية السليمة.
- أن لا تكون البحوث قد سبق نشرها أو تقديمها للنشر إلى جهة أخرى، ويقدم الباحث إقراراً خطياً بذلك.
- تكتب البحوث بلغة سليمة بصيغة (Word)، وتراعى فيها قواعد الضبط ودقة الأشكال -إن وجدت-.
- تكتب البحوث بخط (Sakkal Majalla) وبحجم (15)، بالنسبة إلى الأبحاث باللغة العربية، وبخط (Sakkal Majalla) وبحجم (13) بالنسبة إلى الأبحاث باللغتين الإنجليزية والفرنسية، وتكون العناوين الرئيسية بخط غامق، وبحجم (16). على أن تكون المسافة بين الأسطر (1,5 سم)، ومسافة الهوامش (2,5 سم) من كل جانب.
- لا يتجاوز البحث (7000) كلمة، ولا يقل عن (5000) كلمة، بما فيها الأشكال والجداول والملاحق، ويمكن تجاوز الزيادة حتى (9000) كلمة.
- على الباحث أن يتجنب الانتحال أو اقتباس عبارات الآخرين أو أفكارهم، دون الإشارة إلى المصادر الأصلية.

ثانياً: إجراءات التقديم للنشر

يلتزم الباحث بترتيب البحث وفق الخطوات الآتية:

- تحتوي الصفحة الأولى على العنوان بالعربية واسم الباحث ووصفه الوظيفي، والمؤسسة التي ينتهي إليها، وبريده الإلكتروني، ومن ثم الملخص بالعربية.
- تحتوي الصفحة الثانية على ترجمة إلى اللغة الإنجليزية لمحتويات الصفحة الأولى (العنوان واسم الباحث ووصفه... إلخ، والملخص والكلمات المفتاحية).
- يحتوي الملخصان بالعربية والإنجليزية على العناصر الآتية: (هدف البحث، المنهجية، والنتائج)، على ألا يتعدى كل منهما 170 كلمة، ولا يقل عن 120 كلمة، في فقرة واحدة، ويرفق معهما كلمات مفتاحية بحيث تتراوح بين 4-5 كلمات باللغتين.
- المقدمة: يحتوي البحث على مقدمة يستعرض فيها الباحث: نبذة عن الموضوع، الدراسات السابقة، الجديد الذي سيضيفه البحث في مجاله، إشكالية البحث، أهدافه، أهميته، ومنهجه، وخطته (تقسيمه)، على أن يكون ذلك في سياق الكلام دون أفراد عناوين داخل المقدمة.
- العرض: يتم عرض البحث وفقاً للمعايير والأصول العلمية المتبعة، والمباحث والمطالب المشار إليها، وبشكل مترابط ومتسلسل.

• النتائج: يتم عرض النتائج بشكل واضح ومتسلسل ودقيق.

• الجداول والهوامش والمراجع

يتم التوثيق بإحدى طريقتين:

الطريقة الأولى:

- يراعى في ضبط الجداول الدقة والتصميم وفق نظام APA الإصدار السابع.
- توثق الهوامش في متن البحث وفق نظام APA الإصدار السابع.
- ترتب المراجع في نهاية الأبحاث على وفق نظام APA الإصدار السابع. ويتم ترتيبها ألفبائياً (هجائياً)، على أن لا يدخل في الترتيب (أل، وأبو، وابن)، فابن منظور، مثلاً، يرتب في حرف الميم.

الطريقة الثانية:

- توثق الهوامش في نهاية الأبحاث على النحو الآتي:
- يكتفى في الهوامش بكتابة لقب المؤلف، عنوان البحث/الكتاب مختصراً، ومن ثم الجزء إن وجد فالصفحة. مثلاً: المقري، نفع الطيب: 100/1. وإذا لا يوجد جزء يكتب رقم الصفحة مباشرة، مثلاً: الباشا، الألقاب الإسلامية: 176.
- توثق بيانات المصادر والمراجع على النحو الآتي:
- أ- المخطوطات: لقب المؤلف، اسمه، عنوان المخطوط، مكان حفظه، رقمه. مثلاً: الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان، التيسير في القراءات السبع، دار المخطوطات المصرية، القاهرة، مجاميع (310)، رسالة (1)، رقم الميكروفيلم (4585).
- ب- الكتب: لقب المؤلف، اسمه، عنوان الكتاب، بلد النشر، ومكانه، وتاريخ النشر. مثلاً: المقري، أحمد بن محمد، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، 2008م.
- ج- الدوريات: لقب المؤلف، اسمه، عنوان البحث، اسم المجلة، الناشر، البلد، رقم المجلد، رقم العدد، تاريخه، المعرف الرقمي إن وجد. مثلاً: المخلافي، عارف أحمد إسماعيل، التاريخ المتجدد: مصطلح جديد لتأطير النتاج الفكري للمسلمين، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 11، ع2، 2023م، <https://doi.org/10.35696/v11i2.1533>
- د- الرسائل الجامعية: الكوماني، صلاح أحمد، مساجد مدينة ذمار حتى نهاية القرن 12هـ/ 18م: دراسة أثرية معمارية، رسالة ماجستير، قسم الآثار، جامعة صنعاء، اليمن، 2010م.
- ومن ثم يتم ترتيبها ألفبائياً (هجائياً)، على أن لا يدخل في الترتيب (أل، وأبو، وابن)، فابن منظور مثلاً يرتب في حرف الميم.
 - يقوم الباحث برومنة المراجع بعد اعتمادها وتدقيقها بشكلها النهائي من قبل هيئة تحرير المجلة.
 - ترسل الأبحاث بصيغتي Word و PDF باسم رئيس التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة:

artslinguistic@tu.edu.ye

• يتولى رئيس التحرير إبلاغ الباحث باستلام بحثه، وإجازته للتحكيم أو التعديل عليه قبل إجازته للتحكيم.

ثالثاً: إجراءات التحكيم والنشر

- بعد إجازة البحث للتحكيم من قبل رئيس التحرير أو نائبه أو مدير التحرير تتم إحالته إلى المحكمين.
- تخضع الأبحاث المقدمة للنشر في المجلة لعملية مراجعة المحكمين المزدوجة المجهولة.
- يصدر قرار قبول البحث للنشر من عدمه بناء على التقارير المقدمة من المحكمين، وتكون مبنية على أساس قيمة البحث العلمية، ومدى استيفاء شروط النشر المعتمدة والسياسة المعلنة للمجلة. وعلى مبادئ الأمانة العلمية وأصالة البحث وجدته.
- يتولى رئيس التحرير إبلاغ الباحث بقرار المحكمين حول صلاحيته للنشر من عدمه، أو إجراء التعديلات الموصى بها.
- يلتزم الباحث بالتعديلات التي يوصي بها المحكمون في البحث وفقاً للتقارير المرسله إليه، خلال مدة لا تتجاوز 15 يوماً.
- يعاد البحث إلى المحكمين عندما تكون التوصيات جوهرية؛ لمعرفة مدى التزام الباحث بما طُلب منه. وتتولى رئاسة/إدارة التحرير متابعة التقييم عندما تكون التوصية بإجراء تعديلات طفيفة، ومن ثم يتم التحقق النهائي، ويُمنح الباحث خطاب قبول بالنشر، متضمناً رقم العدد الذي سوف ينشر فيه وتاريخه.
- بعد التأكد من جاهزية المخطوطة بصورتها النهائية، يتم إرسالها إلى التدقيق اللغوي والمراجعة الفنية، ثم تحال إلى الإنتاج النهائي.
- يعاد البحث بصورته النهائية إلى الباحث قبل النشر للمراجعة النهائية وإبداء الملاحظات إن وجدت، وفق النموذج المعد لذلك.
- يتم نشر الأعداد إلكترونياً في موقع المجلة وفق الخطة الزمنية المحددة للنشر، ويُتاح تحميلها مجاناً ودون شروط فور نشرها.

رابعاً: أجور النشر

يدفع الباحثون الأجور المقررة على النحو الآتي:

- يدفع أعضاء هيئة التدريس في جامعة ذمار مبلغاً وقدره (15000) ريال يمني.
- في حين يدفع الباحثون من داخل اليمن (25000) ريال يمني.
- ويدفع الباحثون من خارج اليمن (150) دولاراً أمريكياً أو ما يعادلها.
- كما يدفع الباحثون أجور إرسال النسخ الورقية من العدد.
- لا يعاد المبلغ إذا رُفض البحث من قبل المحكمين.

للاطلاع على الأعداد السابقة يرجى زيارة موقع المجلة عبر الرابط الآتي:

<https://www.tu.edu.ye/journals/index.php/artsmain>

عنوان المجلة: كلية الآداب - جامعة ذمار، هاتف (00967509584).

العنوان البريدي: ص.ب (87246)، كلية الآداب - جامعة ذمار. ذمار، الجمهورية اليمنية.

المحتويات

- تصورات المشرفات التربويات في إدارة تعليم عسير لممارسات القيادات التربوية للاعتماد المدرسي وعلاقتها بالميزة التنافسية
فاطمة مرعي محمد آل عادي 9
- درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير في ظل التحوّل الرقمي من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين
نجلاء دخيل الله حمد السلي 44
- دور مديري المدارس الابتدائية في التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحوّل الرقمي
عباس القردي محمد الشمراي 78
- دور مهارات الاتصال في تعزيز إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود: دراسة ميدانية
عبد الله إبراهيم القحطاني 119
- الشيطان في التصور التربوي الإسلامي، بين مركزية التحذير وهامشية الحضور في الفكر التربوي الحديث
فهد عائض فهد القحطاني 156
- أثر القيادة الإبداعية في التميز المؤسسي في جامعة دمار من وجهة نظر القيادات الإدارية
محمد محمد ناجي النفيش، توفيق مصباح صالح السنباني 187
- تأثير القيادة الرقمية في تحقيق النجاح الإستراتيجي: دراسة ميدانية لآراء عينة من القيادات الإدارية في المؤسسة العامة للاتصالات اليمنية
عامر عبدالوهاب علي السنباني 209
- تأثير تطبيق أبعاد التنمية المستدامة على الأداء المالي في بنك اليمن والخليج
مروان محمد خالد محمد، ناصر صالح محمد نجاد 245
- واقع تطبيق التطوير الذاتي المخطط للأخصائيين الاجتماعيين من وجهة نظرهم
جميلة بنت جازع محمد الشهري 279
- واقع لغة الشباب الجامعي التواصلية من وجهة نظرهم بما يعزز الهوية العربية
عايدة البصلة، حمود بن محمد الرمي، أسماء أحمد عسيري 309
- العلاقة بين أسلوب النفي وأسلوب الاستثناء والتوكيد في آيات القرآن الكريم- دراسة نحوية دلالية
حسن علي ناصر جهلان 340
- كتاب الغنية عن الكلام وأهله: دراسة في معارضة الخطابي (ت: 388) لعلم الكلام
ياسرين ماطر الرويزن المطرفي 362
- التّصير بمن لِقِب من رجال الكتب الستة بالظّرير: جمع ودراسة وتحليل
يحيى بن عبدالله بن إبراهيم الفقيه 388
- استخدام الذكاء الاصطناعي في الإفتاء: دراسة فقهية ضابطة
هویدا بنت بخيت حميد اللهيبي الحربي 424
- الأحكام الفقهية المتعلقة بترحيل الحجّاج والمعتمريين بعد إحرامهم
محمد صقر إبراهيم الزعابي 449
- الأحكام الفقهية المتعلقة بغيبوبة الشُّكْرِي: دراسة فقهية مقارنة
أفنان بنت محمد ناجي شيخ 478
- استصحاب البراءة الأصلية عند الأصوليين وتطبيقها في المحاكم الجزائية السعودية
ريم عبد الله حمود اللهيبي 505
- تراحم الدّين مع العبادات المالية الواجبة: دراسة فقهية مقارنة
مريم بنت علي بن مكي الشمراي 524
- حسن الثقة بفضل الصدقة لأبي الحسن محمد البكرّي (ت: 952هـ): دراسة وتحقيق
نوال حمود حماد البلوي 557
- عدة المنسوخ من الحديث على ما أخبر به بعض أهل الحديث لابن الأهدل: دراسة وتحقيق
منيرة بنت هشيل بن شافي آل عياف القحطاني 600
- الشواهد الشعرية وأثرها في توجيه القراءات عند ابن زنجلة من خلال كتابه حجة القراءة: سورتا البقرة وآل عمران أنموذجًا
محمود بن كابر بن عيسى 644

- كتابا "الأزهار المتناثرة" للسيوطي و"نظم المتناثر" للكتاني في الحديث المتواتر: دراسة مقارنة
- 677..... علي مصلح محمد الزبيدي
- اللُّعْبة في الكلام على مَرزبة وُقفة الجمعة لتاج الدين الفُكَيْهاني: تحقيق ودراسة
- 704..... نوف بنت مسفر الودعاني
- المستند الشرعي للوقف المُبتكر وتطبيقاته في دولة الإمارات
- 733..... دانة علي شريجي
- مقصد طاعة النبي صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم: الأساليب والثمار
- 754..... عبدالله بن سالم بن يسلم بافروح
- المقاصد العقديّة لبناء أول بيت للناس
- 784..... عبد الرحمن بن عبد الرحيم بن عبد الله القرشي
- مكانة المرأة من خلال قصة امرأة عمران: دراسة قرآنية موضوعية
- 807..... نبيلة بنت حسن بن محمد بن عبد الله التركي
- منظومة في: ترجيح النص إذا زوحم بمثله لابن العماد: تحقيق ودراسة
- 830..... شذى بنت عبد الرحمن السيف
- نفاثس الجواهر الحسان الهمية في بيان أسرار معاني الآيات القرآنية للخديدي (سورة المنافقون): دراسة وتحقيق
- 851..... جمال محمد أحمد هاجر، جبر علي جرعون البصيري
- نقول القوم في جواز نكاح الأخت بعد موت أختها بيوم، للعمادي: دراسة وتحقيق
- 872..... عبد الرحمن بن محمد عفيفي
- نماذج من التوجيه الإشاري للقراءات القرآنية عند الإمام البقاعي في كتابه "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور": دراسة تحليلية تطبيقية
- 897..... محمد عبده نعمان العواضي
- وزأُن حياة الإنسان ومقوماته: دراسة موضوعية في ضوء القرآن الكريم
- 927..... علي بن محمد إبراهيم شهاب
- الأسس القانونية لتسيب أحكام التحكيم في النظام السعودي دراسة مقارنة مع التشريعات الدولية والفقهاء الإسلامي
- 944..... سلطان محمد عبدالله الشهراني
- الشبهة الطارئة وأثرها على العقوبة الجزائية-دراسة فقهية مقارنة بالقانون اليمني
- 977..... مطيع مثنى أحمد محمد الساروي
- العدالة الجنائية الدولية في القانون العام الدولي: دراسة مقارنة
- 1008..... خالد عبد الله السيقل
- زخارف السقف الخشي لمسجد الوحش بمديرية وصاب العالي (737هـ): دراسة فنية
- 1020..... صلاح أحمد صلاح الكوماني
- مسجد قرية مير بمديرية عتمه: دراسة أثرية فنية
- 1067..... فؤاد عبد الغني محمد الشميري، صلاح أحمد صلاح الكوماني
- دوافع الفتح الإسلامي: بين التأصيل الإسلامي والتأويل الاستشراقي
- 1116..... سُمية بنت عابد السفيناني
- مكافحة الغلاء في مصر في العصر المملوكي (648-923هـ/1250-1517م): دراسة تاريخية
- 1131..... عثمان إسماعيل الطل
- النشاط التجاري الحر في المكي بباب السلام في القرن الرابع عشر الهجري/العشرين الميلادي
- 1153..... أحلام علي أحمد أبوفايد
- النظام الأبوي والقبيلة في رواية وجدي الأهدل (بلاد بلا سماء)
- 1178..... ندى عز الدين العصيمي
- الأوضاع السياسية في شمال الجزيرة العربية وتأثيرها على تجارة اليمن القديم من القرن الرابع قبل الميلاد إلى القرن الثاني ميلادي
- 1193..... مجلي حمود الرعيبي



Educational Supervisors' Perceptions in the Asir Education Directorate Over Educational Leaders' Practices in School Accreditation Associated with Competitive Advantage

Fatimah Maree Mohammed Al Adey*

fmaladey@gmail.com

Abstract:

This study aimed to identify educational supervisors' perceptions in the Asir Education Directorate regarding educational leaders' practices in school accreditation in relation to competitive advantage. The correlational descriptive approach was adopted, utilizing a representative random sample selected through the Krejcie and Morgan formula, comprising (205) educational supervisors. A questionnaire instrument was employed for data collection. Analysis was done using the Statistical Package for the Social Sciences (SPSS). The study's key findings showed that the level of educational leaders' practices in school accreditation was high, and a strong positive correlation ($r = 0.85$) was found between these practices and competitive advantage. Results further indicated no statistically significant differences in perceptions regarding the degree of educational leaders' practices in school accreditation and their relationship to competitive advantage attributable to the variables of (educational qualification - years of service). However, significant differences were observed in favor of those with higher training course participation (three courses or more).

Keywords: Educational supervisors, Educational administration, Educational leaders, School accreditation, Competitive advantage.

* PhD Candidate in Educational Administration and Supervision, Department of Educational Administration and Supervision, College of Education, King Khalid University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al Adey, F. M. M. (2025). M Educational Supervisors' Perceptions in the Asir Education Directorate Over Educational Leaders' Practices in School Accreditation Associated with Competitive Advantage. *Journal of Arts*, 13(3), 9 – 43 <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2745>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



تصورات المشرفات التربويات في إدارة تعليم عسير لممارسات القيادات التربوية للاعتماد المدرسي وعلاقتها بالميزة التنافسية

فاطمة مرعي محمد آل عادي*

fmaladey@gmail.com

الملخص:

هدفت الدراسة إلى التعرف على تصورات المشرفات التربويات في إدارة تعليم عسير حول ممارسات القيادات التربوية للاعتماد المدرسي وعلاقتها بالميزة التنافسية. اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي الارتباطي، إذ تم اختيار عينة عشوائية ممثلة باستخدام معادلة كيرجيسي مورجان مكونة من (205) مشرفات تربويات. واستخدمت الدراسة أداة الاستبانة لجمع البيانات والمعلومات، وتم تحليل البيانات وفق البرنامج الإحصائي (SPSS)، وقد خلصت الدراسة إلى عدد من النتائج أهمها: أن مستوى ممارسات القيادات التربوية للاعتماد المدرسي جاءت بدرجة عالية، ووجود علاقة إيجابية (0.85)، وطردية بين كل من الممارسات والميزة التنافسية. كما أظهرت النتائج عدم وجود فروق دالة إحصائية حول درجة ممارسات القيادات التربوية للاعتماد المدرسي وعلاقتها بالميزة التنافسية من وجهة نظر المشرفات التربويات، تُعزى إلى متغيرات (المؤهل التعليمي- عدد سنوات الخدمة)، بينما أظهرت فروقاً لصالح الدورات التدريبية (3 دورات فأكثر).

الكلمات المفتاحية: المشرفات التربويات، الإدارة التعليمية، القيادات التربوية، للاعتماد المدرسي، الميزة التنافسية.

* طالبة دكتوراه في الإدارة والإشراف التربوي، قسم الإدارة والإشراف التربوي، كلية التربية، جامعة الملك خالد، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: آل عادي، ف. م. م. (2025). تصورات المشرفات التربويات في إدارة تعليم عسير لممارسات القيادات التربوية للاعتماد المدرسي وعلاقتها بالميزة التنافسية، مجلة الآداب، 13 (3)، 9-43 <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2745>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



إن القيادة عملية تتميز بفاعلية مستمرة، وهي تعبر عن علاقة شخص بآخر؛ فهي العلاقة القائمة بين الرئيس والمرؤوسين، التي بواسطتها يمكن للرئيس أن يؤثر تأثيرًا مباشرًا على سلوك الأفراد الذين يعملون معه. كما أن القيادة تهتم بمساعدة الآخرين وتحفيزهم، وتؤكد دائمًا على إحداث التغيير المستمر في الغايات والرؤى المشتركة بينهم، الذي يسهم في تحقيق أهداف المؤسسة.

وتعد القيادة المدرسية جوهر العمل الإداري؛ لأنها تمثل عاملاً مهمًا في نجاح الإدارة التعليمية، ولقد ذهب كثيرٌ من علماء الإدارة إلى القول إن القيادة جوهر العملية الإدارية وقلها النابض، وهي مفتاح الإدارة، وإن أهميتها ودورها نابعان من كونها تقوم بدور أساسي يؤثر في عناصر العملية الإدارية، فتجعل الإدارة أكثر ديناميكية وفاعلية، كما تعمل كأداة محركة لتحقيق أهدافها (الناصر، 2015، ص 56).

ويعد القائد المدرسي من أهم عناصر العملية التعليمية بما يمتلك من قدرة على التأثير في العاملين، وتوجيه أفكارهم وسلوكهم في سبيل تحقيق الأهداف التي تسعى إليها المؤسسة التربوية. ويتولى القائد كذلك مسؤولية تنظيم عمليات التفاعل بين العاملين والحفاظ على تماسكهم، والمبادرة لحل المشكلات الناجمة عن هذا التفاعل؛ فالقائد التربوي يمثل سمّة من سمات المدرسة الحديثة (الغامدي، 2019، ص 79).

وتتعدد معايير الاعتماد المدرسية، وأهم تلك المعايير: معيار القيادة المدرسية، وصياغة رؤية مشتركة للمدرسة بالتعاون مع العاملين فيها، واستخدام أساليب التكنولوجيا الحديثة في إدارة المدرسة وتحقيق رؤيتها، ودمج مجتمع المدرسة في تحقيق رؤيتها، وتوظيف موارد وإمكانيات المدرسة في تحقيق رؤيتها، وتقديم تغذية راجعة حول مدى صلاحية التشريعات والقوانين للتطبيق (إدريس، 2016، ص 63).

وتظهر أهمية الممارسات من خلال متطلبات معيار القيادة المدرسية في طبيعة النمط القيادي الذي يتبناه القائد ويمارسه، وتتفاوت المدارس فيما بينها في مستوى أداؤها وإنجازها تبعًا لمدى فاعلية هذا المعيار لمديريها. ولقد أصبح الاستثمار في التميز في التعليم أحد التوجهات الحديثة والمهمة في التعليم؛ لتحقيق الميزة التنافسية واستدامتها، وضمان مخرجات منسجمة مع المعايير المحددة بما فيها متطلبات سوق العمل التنافسية (أبو العلا، 2017، ص 142-143).

أما المتطلب الثاني فيتمثل في أن مدى توافر معيار القيادة المدرسية لدى قائدات المدارس والتنافس الدولي في مجال التعليم يتجلى في الأهمية المتزايدة للتصنيفات العالمية لمؤسسات التعليم، باعتباره مقياسًا لقدرة على إنتاج المعرفة واجتذاب الكفاءات، ودالة على التمكن في توظيف المعرفة ونشرها، كافتصاد جديد يتواكب مع التطور المعرفي العالمي. وهو ترتيب يعتمد على مؤشرات متعددة تختلف باختلاف الجهة المسؤولة عنه، والتي من بينها: جودة التعليم، وجودة هيئة التدريس بالمؤسسات التعليمية، وغيرها من المؤشرات التي تصف القدرة التنافسية على وجه التحديد (القحطاني، 2019، ص 103).

وقد أظهرت نتائج دراسة الوركان (2022) أن الاعتماد المدرسي يمكن أن يصبح مدخلًا قويًا إلى التنمية المهنية وإستراتيجية فعالة لتغيير وتطوير المدارس، كما أن الاعتماد المدرسي يساعد على تطوير المدارس وتحسين الإنتاجية التعليمية، وخاصة أنه مدخل للإصلاح منخفض التكلفة إذا قيس بغيره من المداخل الإصلاحية الأخرى.

وتوصلت دراسة رفائيل Rafael (2022) إلى أن تطبيق الاعتماد المدرسي يؤكد على أنه ليس طريقة عمل جديدة، ولكنه أحد أساليب القيادة وطريقة جديدة للتفكير تسمح للجميع بالعمل كفريق وتوزيع القيادة على الجميع. كما يحقق الاعتماد المدرسي وحدة البلاد بعد سنوات من الصراع العرقي، ولا سيما أنه تتشارك من خلاله الأطراف المعنية بالعملية التعليمية في صياغة الرؤية والرسالة.

كما أكدت دراسة رباح (2021) أن تحقيق الميزة التنافسية يساعد في تقديم منتج تعليمي وخدمة تعليمية بأعلى جودة ممكنة، ويساعد تحقيق الميزة التنافسية في إيجاد مزايا تنافسية استجابةً للتغيرات الاقتصادية والإدارية المتلاحقة والتطورات المتواكبة في البيئة التعليمية، كما تشجع الميزة التنافسية ثقافة الجودة على مستوى المنظمة، وذلك على شكل برنامج شامل تتكامل عناصره الأساسية من إدارة عليا، عاملين، عملاء، مسؤولية جماعية، تحسين مستمر، فيما بينها؛ للوصول إلى أجواء التميز والتفوق الدائم.

كما أوضحت نتائج دراسة الكحلوت (2020) أن تحقيق الميزة التنافسية في المؤسسات التعليمية يؤدي إلى تقديم كل ما هو جديد، وتحفيز روح الخلق والإبداع. كما يعطي المؤسسات التعليمية تفوقًا نوعيًا وكميًا وأفضلية على المنافسين، ومن ثم يتيح لها تحقيق نتائج أداء عالية.

كما أظهرت دراسة موين Moen (2019) وجود علاقة ارتباط إيجابية بين جميع ممارسات الميزة التنافسية وبين الزيادة في المنظمات، وأن هذا التطبيق يؤدي إلى تحقيق الميزة التنافسية لهذه المنظمات.

ولقد اهتمت المملكة العربية السعودية، ممثلة بوزارة التعليم، بمواكبة التغيرات العالمية في فلسفة التعليم، وركزت على دور قائد المدرسة كقائد للتغيير والتطوير. فالتعليم هو المحرك الأساسي في تطور الأمة، وبناء الحضارات لا يتم إلا ببناء الفرد وتنقيفه؛ فتطوير المعارف والمعلومات لا يتم إلا بالتطوير الذي ينهض بالأمة (وزارة التعليم، 1441، ص9).

وفي ظل هذه المتغيرات التي شكلت ضغوطاً على المؤسسات التعليمية وعلى العاملين؛ تبرز الحاجة لتحقيق الميزة التنافسية التي تؤدي إلى زيادة ثقة المرؤوسين بأنفسهم، مما يدفعهم إلى التقدم المستمر والتنمية الذاتية من خلال دفع الميزة التنافسية للعاملين نحو تحقيق أهداف المؤسسة التعليمية. ولذا تناول الباحثة في هذه الدراسة موضوع تصورات المشرفات التربويات في إدارة تعليم عسير لممارسات القيادات التربوية للاعتماد المدرسي وعلاقتها بالميزة التنافسية.

مشكلة الدراسة:

تُعد القيادة التربوية من الركائز الأساسية في نجاح المؤسسات التعليمية، حيث تمارس دورًا حيويًا في توجيه العمل التربوي، وتطبيق السياسات التعليمية، وبناء بيئة مدرسية فاعلة تدعم التحسين المستمر. وتتجلى أهمية القيادة المدرسية بوجه خاص في مدى قدرتها على قيادة المدرسة نحو تطبيق معايير الجودة، وتحقيق الاعتماد المدرسي، الذي يُعد إحدى الأدوات الرئيسية في تطوير الأداء المؤسسي وضمان جودته.

وفي ضوء سعي المملكة العربية السعودية إلى تعزيز جودة التعليم وتحقيق التميز المؤسسي في مدارسها، برز الاعتماد المدرسي كأحد المداخل التي تتبناها وزارة التعليم ضمن خططها لتجويد المخرجات التعليمية.

وقد أكدت دراسة الحميدي (2019)، التي هدفت إلى التعرف على مدى تطبيق الاعتماد المدرسي في مدارس "تطوير" بالمرحلة الثانوية في منطقة تبوك، وجود تفاوت في مستويات تطبيق مجالات الاعتماد المدرسي مثل: (القيادة، التخطيط، الموارد البشرية، المجتمع المحلي، المناهج، وشؤون الطلاب)، مما يشير إلى وجود تحديات في ممارسة القيادات التربوية لبعض الأبعاد الجوهرية للاعتماد، خاصة ما يتعلق بممارسات القيادة والإدارة.

وعلى الرغم من أهمية القيادة التربوية في تحقيق الاعتماد المدرسي، إلا أن الدراسات التي تناولت العلاقة بين ممارسات هذه القيادات وتحقيق الميزة التنافسية للمدرسة لا تزال نادرة خاصة على المستوى المحلي، وأن معظمها ركزت على تقييم مدى تطبيق الاعتماد المدرسي بصورة فردية، دون ربطه بمتغيرات أخرى. ومن هنا تنبثق مشكلة الدراسة متمثلة في ضرورة استكشاف تصورات المشرفات التربويات في إدارة تعليم عسير حول ممارسات القيادات التربوية لمتطلبات الاعتماد المدرسي، وتحليل علاقتها بتحقيق الميزة التنافسية، في ظل التوجه الوطني نحو تعزيز جودة التعليم والتميز المؤسسي.



أسئلة الدراسة

يمكن بلورة مشكلة البحث في السؤال الرئيس الآتي:

ما تصورات المشرفات التربويات في إدارة تعليم عسير لممارسات القيادات التربوية للاعتماد المدرسي وعلاقتها بالميزة

التنافسية؟

ويتفرع من هذا السؤال الرئيس مجموعة من الأسئلة الفرعية، وهي:

1. ما مستوى ممارسات القيادات التربوية للاعتماد المدرسي من وجهة نظر المشرفات التربويات؟
2. ما علاقة ممارسات القيادات التربوية للاعتماد المدرسي وعلاقتها بالميزة التنافسية؟
3. هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى $(\alpha \leq 0.05)$ بين متوسطات استجابات أفراد عينة الدراسة حول درجة ممارسات القيادات التربوية للاعتماد المدرسي وعلاقتها بالميزة التنافسية من وجهة نظر المشرفات التربويات تُعزى إلى متغيرات (المؤهل التعليمي - عدد سنوات الخدمة - الدورات التدريبية)؟

أهداف الدراسة

1. تحديد مستوى ممارسات القيادات التربوية للاعتماد المدرسي من وجهة نظر المشرفات التربويات.
2. التعرف على علاقة ممارسات القيادات التربوية للاعتماد المدرسي وعلاقتها بالميزة التنافسية.
3. الكشف عن وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة $(\alpha \leq 0.05)$ بين متوسطات استجابات أفراد عينة الدراسة حول درجة ممارسات القيادات التربوية للاعتماد المدرسي وعلاقتها بالميزة التنافسية من وجهة نظر المشرفات التربويات تُعزى إلى متغيرات (المؤهل التعليمي - عدد سنوات الخدمة - الدورات التدريبية).

أهمية الدراسة

تكمن أهمية الدراسة في جانبين رئيسيين، هما:

أ- الأهمية النظرية

- قد تُسهم الدراسة في سد فجوة معرفية في الأدبيات التربوية العربية، إذ إن البحوث التي تناولت العلاقة بين ممارسات القيادات التربوية والاعتماد المدرسي في ضوء الميزة التنافسية لا تزال محدودة، مما يجعل هذه الدراسة إضافة نوعية للمجال.

- تقدم الدراسة إطاراً نظرياً يساعد على فهم أعمق لكيفية تفاعل عناصر القيادة المدرسية مع سياسات الاعتماد والجودة، وهو ما يدعم تطوير نماذج نظرية مستقبلية تستند إلى نتائج البحث الميداني في السياق السعودي.

ب- الأهمية التطبيقية

- تمكن نتائج الدراسة القيادات التربوية والمشرفات من تطوير ممارسات إدارية تستند إلى معايير الاعتماد المدرسي بما يسهم في رفع جودة الأداء التعليمي.

- تُفيد الدراسة صُنَّاع القرار في وزارة التعليم والميدان التربوي في تبني سياسات تدعم التميز المؤسسي للمدارس، اعتماداً على مؤشرات واقعية ناتجة عن تحليل الممارسات القيادية.

- تسهم نتائج الدراسة في بناء إستراتيجيات عملية لتعزيز الاعتماد المدرسي، بما ينعكس إيجاباً على تحقيق المدارس لميزة تنافسية في بيئة التعليم المحلي والإقليمي.



مصطلحات الدراسة:

المشرفات التربويات:

المشرف التربوي هو فرد متخصص في مجال التعليم، يتولى مسؤولية توجيه ودعم المعلمين والكوادر التعليمية في المدارس. ويهدف المشرف التربوي إلى تحسين جودة التعليم من خلال تقديم المشورة، والتدريب، والتقييم، وضمان تطبيق المعايير التربوية الصحيحة لتحقيق الأهداف التعليمية (هاشم، 2017، ص 32).

ويقصد بهنّ في هذه الدراسة النساء العاملات في الإشراف التربوي بإدارة تعليم عسير، والمكلفات بمتابعة أداء المدارس وتطويره وفق معايير جودة التعليم. ويتم تحديد تصورهن من خلال استجاباتهن على أداة الدراسة (الاستبانة) التي تقيس ممارسات القيادات التربوية.

القيادات التربوية:

يعرف القائد التربوي بأنه: "ذلك القائد التربوي الذي يقف عند قمة النظام التعليمي بالمدرسة، والذي يتولى إدارة ومتابعة كل شيء يتعلق بالعملية الإدارية والتعليمية، داخل المدرسة" (وزارة التعليم، 1441هـ، ص 25).

وأما القيادات التربويات إجمالاً فهن: المديرات والوكيلات في المدارس التابعة لإدارة تعليم عسير، اللاتي يتولين مهام القيادة الإدارية والفنية.

الاعتماد المدرسي:

هو عملية تقييم منهجية تهدف إلى التأكد من أن المؤسسات التعليمية، مثل المدارس، تلي معايير الجودة المحددة من قبل هيئات أو مؤسسات معترف بها. ويشمل ذلك فحص الأداء الأكاديمي، وتوافر الموارد، والبيئة التعليمية، والعمليات الإدارية، وغيرها من الجوانب ذات الصلة التي تسهم في تحسين جودة التعليم (سبيتان، 2022، ص 19؛ Aben Ahmed, 2025).

والاعتماد المدرسي إجرائياً هو تطبيق المدارس لمجموعة من المعايير والإجراءات المؤسسية والتعليمية المعتمدة لضمان جودة المخرجات التربوية. ويُقاس في الدراسة من خلال مدى ممارسة القيادات التربوية لمتطلبات ومعايير الاعتماد كما تراها المشرفات.

الميزة التنافسية:

هي المهارة أو التقنية أو المورد المتميز الذي يتيح للمنظمة إنتاج قيم ومنافع للعملاء تزيد عما يقدمه لهم المنافسون، ويؤكد تميزها واختلافها عن هؤلاء المنافسين من وجهة نظر العملاء الذين يتقبلون هذا الاختلاف والتميز، حيث يحقق لهم المزيد من المنافع والقيم التي تتفوق على ما تقدمه غيرها من المؤسسات (العكيدي، 2019، ص 11).

والميزة التنافسية إجرائياً هي: الخصائص أو القدرات النوعية التي تمتلكها المدرسة وتجعلها أكثر جذباً وتميزاً عن المدارس الأخرى. وتُقاس في هذه الدراسة من خلال أثر ممارسات الاعتماد المدرسي على تميز المدرسة في البيئة التعليمية.

حدود الدراسة

- الحدود الموضوعية: اقتصرت الدراسة على تصورات المشرفات التربويات في إدارة تعليم عسير لممارسات القيادات التربوية للاعتماد المدرسي وعلاقتها بالميزة التنافسية.
- الحدود البشرية: اقتصرت الدراسة على المشرفات التربويات بإدارة تعليم عسير.
- الحدود المكانية: اقتصرت الدراسة على مقرات إدارة التعليم في مدينة عسير.
- الحدود الزمانية: تم تطبيق الدراسة في العام 1446هـ



أدبيات الدراسة

أولاً: الإطار النظري

المحور الأول: الاعتماد المدرسي

أولاً- مفهوم الاعتماد المدرسي

عرف المبعوث (2023، ص 93) الاعتماد المدرسي بأنه: اعترافٌ من هيئة الاعتماد باستيفاء المدرسة لمعايير ومواصفات مطلوبة محددة للمجالات العلمية والتعليمية، وهو يعد وسيلة للحكم على مستوى المدارس. ويهدف الاعتماد إلى تشجيع كافة الفئات المعنية للمشاركة في رفع مستوى المخرجات التعليمية وتحقيق مستويات متقدمة من الإنجاز وفق مواصفات علمية، وتحفيز المدرسة على التقييم الذاتي والتخطيط لمستقبلها بصورة مستمرة، وتشجيع التطوير المهني المستمر في المدرسة، وبناء المدرسة لإستراتيجيتها وفق الاحتياجات والتوقعات الحالية والمستقبلية.

وذكر الناصر (2015، ص 74) ثلاثة أنواع للاعتماد، وهي:

- الاعتماد المؤسسي، ويسمى بالاعتماد الأكاديمي أو التربوي، وهو اعتماد المؤسسة ككل وفقاً لمعايير محددة.
- الاعتماد البرامجي، ويقصد به تقييم البرامج لمؤسسة ما، والتأكد من جودة هذه البرامج ومدى مناسبتها لمستوى الشهادة الممنوحة.

• الاعتماد المهني، ويقصد به الاعتراف بالكيفية لممارسة مهنة معينة.

وأورد كافي (2009، ص 163-164) أن مجالات الاعتماد تختلف من هيئة إلى أخرى، ولكن من أهمها: الرسالة، القيم، الأهداف، القيادة التربوية الفعالة للمدرسة، الموارد البشرية، عمليات التعليم والتعلم، تقويم تعلم الطلاب وتحسين أدائهم، المنهج، تعليم ذوي الاحتياجات الخاصة، الخدمات الإرشادية وشؤون الطلاب، المباني المدرسية، المكتبة ومصادر التعلم، خدمات الصحة والسلامة، التعامل مع الطلاب والمجتمع المحلي، الإدارة المالية والتمويل، التخطيط للجودة والتحسين.

- وأورد القرني (2022، ص 85-86) أنه لكي تحصل المدرسة على الاعتماد يجب عليها أن تمر بالمراحل الآتية:
- التقييم الذاتي، وتقوم فيه المدرسة بإعداد دراسة تفصيلية شاملة، بأوضاعها الخاصة، بشكل متكامل.
 - التقييم الميداني الخارجي، ويقوم فيه الفريق الخارجي على تأكيد مصداقية ما جاء في التقييم الذاتي الذي قدمته المدرسة، وإجراء مقابلات مع القيادات وهيئة التدريس والطلبة؛ لمعرفة مدى تطابق ما ورد في الوثائق وما أسفرت عنه تلك اللقاءات، والتعرف على المشكلات الحقيقية التي لم ترد في الوثائق.
 - القرار النهائي، ويتم فيه منح الاعتماد لفترة محددة.
 - المتابعة، إذ تقوم الهيئة المانحة للاعتماد فيه بزيارات ميدانية شبه دورية؛ للتأكد من أن المدرسة محافظة على المعايير.

ثانياً: نشأة معايير الاعتماد المدرسي وتطورها

ذكر المبعوث (2023، ص 97-99) أن مدخل معايير الاعتماد بدأ يدخل إلى الساحة التربوية عالمياً وعربياً في سياق العولمة وفي إطار انتشار التنافس المعيارى العالمي. وتعد الولايات المتحدة الأمريكية من أوائل الدول التي ظهرت فيها حركة الاعتماد؛ حيث كانت بمثابة قوة دافعة جديدة نحو إصلاح واقع المدرسة من حيث المعلم، والمادة الدراسية، والإدارة المدرسية، حيث يتم نظام الاعتماد المدرسي في المدارس الأمريكية من خلال هيئات غير حكومية تقوم بالتقييم في ضوء معايير

محددة تمنح من خلالها الاعتماد المدرسي. ففكرة الاعتماد المدرسي قد تبلورت من تعاون تطوعي غير حكومي مشترك بين الجامعات والمدارس الثانوية بالولايات المتحدة الأمريكية بهدف تحسين الوضع التربوي، ومناقشة القضايا التربوية المهمة للطرفين، حيث بدأ التعاون بينها في عام 1871م بمبادرة من مجموعة من أعضاء هيئة التدريس بجامعة ميتشغان لزيارة المدارس الثانوية بالولاية؛ للتأكد من أن أداءها على قدر من الكفاءة والتميز، الذي يسمح بقبول خريجيها في الجامعات دون الخضوع لاختبارات القبول.

ثم قام المسؤولون عن المؤسسات التعليمية الثانوية في ولاية نيو إنجلاند وأقاليم أخرى بالشروع في تنظيم هيئات إقليمية للاعتماد؛ وذلك بهدف التغلب على مشكلات معايير القبول. وظهرت بعد ذلك أول مؤسسة في مجال الاعتماد عام 1885م، عرفت باسم New England Association of Colleges and Secondary School (NEASC). وبذلك انبثقت فكرة الاعتماد من تعاون تطوعي مشترك بين الجامعات والمؤسسات التعليمية؛ بهدف تحسين الوضع التربوي ومناقشة بعض القضايا المهمة. وكانت نتيجة هذا التعاون تطوره إلى إنشاء جمعيات إقليمية للاعتماد تشارك فيه أكثر من ولاية، فتأسست أول جمعية بولايات الوسط الأمريكي عام 1887م، ثم زاد العدد فيما بعد، وكان تركيزها على تقويم واعتماد برامج المؤسسات التعليمية الثانوية.

وذكر الغامدي (2019، ص42-44) أن الاعتماد تحول من بداية عام 1913م إلى تقويم واعتماد برامج مؤسسات التعليم العالي، ووضع المعايير التي تُستخدم في الحكم على كفاءة برامجها الأكاديمية. وفي العقد الأخير من القرن العشرين بدأت عدد من دول أوروبا الغربية في إدخال نظام الاعتماد؛ رغبة في إيجاد درجة من التوافق بين النظم التعليمية المختلفة، وذلك بعد إعلان بولونيا عام 1999م.

فالاعتماد كان في بداياته عملية اعتراف رسمي بالمؤسسات وبرامجها الأكاديمية، ولم يكن نظامًا لضبط الجودة لبرامجها؛ ونتيجة لذلك فقد تغير دور الاعتماد من أداة للتحكم والسيطرة، ومطالبة المؤسسات التعليمية بالإذعان لقرار السلطة، إلى أداة للتطوير والتحسين المستمر لهذه المؤسسات والبرامج التعليمية. كما أن الاعتماد نشأ في أحضان التعليم العام قبل التعليم العالي، ويؤكد ذلك ما ورد في الأدبيات السابقة من تاريخ النشأة، حيث تم تطوير الاعتماد بسبب حاجة مؤسسات التعليم الثانوي إلى التحسين والتنسيق والربط.

ثالثاً- أهمية الاعتماد المدرسي:

ذكر الناصر (2015، ص75-77) أن التعليم في الآونة الأخيرة أصبح مرتكزاً لكل البلدان التي تسعى إلى النهضة والتقدم؛ ولذا سعت معظم الدول إلى تجويد التعليم بما يمكن من الحصول على مخرجات تعليمية تمتلك القدرات والمهارات التي تؤهلها لمواصلة دراسة الجامعة أو الالتحاق بسوق العمل. ولقد أصبح مفهوم ضمان الجودة والاعتماد المدرسي من القضايا المهمة في التعليم على المستويين: الإقليمي والعالمي. وقد بينت تجارب الدول التي سبقتنا في ذلك أن تجويد التعليم يتطلب إدخال بعض التحسينات في أداء المدارس، مثل: تفعيل برامج التنمية المهنية للمعلمين والإداريين، وتحسين طرق التعلم والتعليم وأدوات التقويم، وكذلك تفعيل الشراكة بين المدارس ومنظمات المجتمع المتنوعة.

وقد ارتبط مفهوم ضمان الجودة بالطريقة التي يعمل بها العاملون في حقل التعليم، ومدى مساهمتهم في تحقيق معايير ضمان الجودة والاعتماد المدرسي، وبعد الاعتماد المدرسي أحد أشكال ضمان الجودة.

رابعاً- أهداف الاعتماد المدرسي:

ذكر سمارة (2017، ص49-50) أن أهداف الاعتماد المدرسي تتمثل فيما يأتي:



يُيجاد معايير للتقييم الداخلي في المدارس، التأكد من تحقق الحد الأدنى من الشروط والمواصفات في المدرسة، ضمان مستوى جيد من الأداء الأكاديمي والتربوي في البرامج المقدمة من قبل المدرسة، التأكد من وصول الطلبة وأولياء الأمور إلى المعلومات التي تبين كيفية حصول الطلبة على شهاداتهم بموجب معايير تربوية نوعية، تعريف أبناء المجتمع ومؤسساته وجهاته الرسمية بواقع مؤسسات التربية والتعليم من حيث كفاءتها ومستواها العلمي، خدمة المجتمع وذلك من خلال رفع كفاءة مؤسساته التعليمية وتحسين أدائها كنتيجة لعملية الاعتماد التربوي وذلك على المدى البعيد، ومساعدة المدرسة على معرفة الجوانب الإيجابية لديها.

بينما أورد هاشم (2017، ص 71-72) أن أهداف الاعتماد المدرسي تتمثل فيما يأتي: توافي ما هو سلمي، التأكد من أن المدرسة لديها أهداف مقبولة ومحددة، وتمتلك مصادر ووسائل مناسبة لتحقيق أهدافها المعلنة، وتعمل بشكل مستمر على تحقيقها، تشجيع التطور والنمو الذاتي من خلال التقويم المستمر، تشجيع التنوع والتجريب والابتكار ضمن حدود المعايير المتفق عليها لضمان المستوى العلمي المطلوب، التأكد من وجود إجراءات مناسبة للتحسين تتخذ عند وجود أي نقص في الالتزام بمعايير الجودة، تجنب وقوع عيوب في المنتجات أو الخدمات، تطوير المقررات الدراسية وإجراء مراجعات دورية للبرامج التربوية.

خامسا: معايير الاعتماد المدرسي

حدد كلٌّ من: أبو العلا (2017)، خوالدة (2018)، وهاشم (2017) معايير الاعتماد المدرسي، وذلك فيما يأتي:

معايير المؤسسة:

يجب أن تحدد المؤسسة رسالتها بوضوح، كما يجب أن تحدد بشكل ملائم أهدافها وأولوياتها الرئيسية، وتكون مؤثرة في توجيه التخطيط والعمل داخل المؤسسة. ويجب أن توفر إدارة المؤسسة التعليمية قيادةً فعالة لصالح المؤسسة ككل ولصالح عملائها، وذلك من خلال وضع سياسات وإجراءات للمساءلة. كما يجب أن يتراأس كبار المديرين الأنشطة التي تضطلع بها هذه المؤسسة على نحوٍ فعال في إطار هيكل توجيه واضح المعالم.

علاوة على ذلك، يجب أن تتسق أنشطتهم مع مستويات عاليةٍ من النزاهة والممارسات الأخلاقية، كما يجب أن تتم هذه الأنشطة ضمن إطارٍ من اللوائح والسياسات السليمة التي تضمن المساواة المالية والإدارية وتوفير توازن مناسب بين التخطيط المنسق والمبادرة المحلية (أبو العلا، 2017، ص 62-63).

ولا بد من الاعتراف بأن المساهمة في المجتمع من المسؤوليات المؤسسة المهمة. ويجب توفير المرافق والخدمات للمساعدة في تنمية المجتمع، والتعليم. كما يجب تشجيع الموظفين على المشاركة في المجتمع، فضلاً عن طرح معلومات عن المؤسسة ونشاطاتها للمجتمع من خلال وسائل الإعلام العامة وغيرها من الآليات المناسبة. إضافة إلى ذلك يجب رصد نظرة المجتمع للمؤسسة، وتبني إستراتيجيات مناسبة لتحسين التفاهم وتعزيز سمعتها (خوالدة، 2018، ص 102).

معايير البرنامج:

يجب أن تكون رسالة البرنامج متسقة مع رسالة المؤسسة، كما يتم تطبيقها بناءً على أهداف ومتطلبات محددة للبرنامج المعني. ويجب أن تحدد بوضوح وبشكل ملائم الأهداف والأولويات الرئيسية، وتكون مؤثرة في توجيه التخطيط والعمل. وإدارة البرنامج يجب أن تعكس توازناً مناسباً بين الخضوع للمساءلة أمام الإدارة العليا ومجلس إدارة المؤسسة، وبين المرونة اللازمة لتلبية المتطلبات المحددة للبرنامج المعني. ويجب إشراك الأطراف المعنية في عمليات التخطيط (مثل: الطلاب، والهيئات المتخصصة، وممثلي الصناعة، وأعضاء هيئة التدريس) وفي وضع الأهداف والغايات، واستعراض ما تحقق من



نتائج، والاستجابة لها. كما يجب رصد جودة المقررات والبرامج ككل، إضافة إلى التعديلات التي أدخلت على الفور؛ استجابة لردود الفعل والتطورات الحاصلة في البيئة الخارجية التي تؤثر في هذا البرنامج (هاشم، 2017، ص 183-184).
وينبغي تقديم مساهمات مناسبة وهامة للمجتمع الذي توجد فيه المؤسسة استناداً إلى معرفة وخبرة أعضاء هيئة التدريس واحتياجات المجتمع لهذه الخبرة. كما يجب أن تشمل مساهمات المجتمع الأنشطة التي شرع فيها والتي يقوم بها الأفراد، وزيادة برامج المساعدة الرسمية التي تنظمها المؤسسة أو ينظمها مديرو البرنامج. وينبغي أن يتم توثيق الأنشطة والتعريف بها في المؤسسة والمجتمع، كما ينبغي تقدير مساهمات الموظفين داخل المؤسسة بالشكل المناسب (أبو العلا، 2017، ص 64-65).

بينما حددت هيئة تقويم التعليم والتدريب في المملكة العربية السعودية ستة معايير رئيسة للاعتماد المدرسي، وهي:

- الرسالة والأهداف.
- إدارة البرنامج وضمان جودته.
- التعليم والتعلم.
- الطلاب.
- هيئة التدريس.
- مصادر التعلم والمرافق والتجهيزات (وزارة التعليم، 1441هـ، ص 5).

سادساً: مميزات الاعتماد المدرسي

حدد الناصر (2015، ص 37-38) مميزات الاعتماد المدرسي فيما يأتي:

- الجودة العالية لمستوى التعليم في المدرسة على المستويين: المحلي والإقليمي.
- التعلم الذاتي وتحسين المخرجات التعليمية في المدرسة.
- البيئة التعليمية المتميزة، وتقديم التجربة التعليمية عالية الجودة للطلبة.
- تحسين أداء الطلبة الأكاديمي، والمهني، والسلوكي، والقيادي.
- توفير فرص التنمية المهنية المستدامة للعاملين في المدرسة، وذلك من خلال الدورات، والمؤتمرات، وورش العمل المتعلقة بالجودة التعليمية والبيئة المدرسية.
- تأمين الموارد والمواد اللازمة لتعزيز جهود التحسين وتحقيق الجودة في التعليم.
- ضمان البيئة التعليمية المستدامة.
- التقييم الذاتي عملية رئيسة لضمان وإدارة الجودة.

سابعاً: دور هيئة تقويم التعليم والتدريب في تحقيق الاعتماد المدرسي بالمملكة العربية السعودية

تأسست هيئة تقويم التعليم والتدريب عام 1438هـ، وفق قرار مجلس الوزراء رقم 94 بوصفها جهة ذات شخصية اعتبارية ومستقلة ماليًا وإداريًا، ترتبط تنظيميًا برئيس مجلس الوزراء. كما صدر تنظيم الهيئة في كيانها الجديد عام 1440هـ، وفق قرار مجلس الوزراء رقم 108، بما يعزز رسالتها بوصفها جهة مختصة في المملكة بالتقويم والقياس، واعتماد المؤهلات في التعليم والتدريب في القطاعين: العام والخاص؛ لرفع جودتهما وكفايتهما ومساهمتها في خدمة الاقتصاد والتنمية الوطنية وفق رؤية المملكة 2030.



ويعد المركز الوطني للتقويم والاعتماد الأكاديمي واحدًا من المراكز التي تشرف عليها الهيئة، وهو امتداد لما كان يعرف سابقًا بالهيئة الوطنية للتقويم والاعتماد الأكاديمي التي تأسست بموجب الموافقة السامية الكريمة رقم 7/ب/6024، وتاريخ 9/2/1424هـ، بحيث تتمتع بالشخصية المعنوية والاستقلال الإداري والمالي، وتكون السلطة المسؤولة عن شؤون الاعتماد الأكاديمي، وضمان الجودة في مؤسسات التعليم فوق الثانوي (الحكومي والأهلي) (وزارة التعليم، 1441هـ، ص 9-10).

وتتحدد خدمات الاعتماد المدرسي ومهامه فيما يأتي:

تقويم واعتماد المدارس الأهلية والعالمية، متابعة أداء المدارس المعتمدة، تقديم الاستشارات في مجال الاعتماد المدرسي، تبادل التجارب والخبرات وتأسيس آليات التعاون مع الجهات المماثلة دوليًا، المساهمة في وضع اللوائح الخاصة بالجهات الوطنية والدولية المانحة للاعتماد المدرسي، تصنيف المدارس المعتمدة بشكل دوري، المشاركة في تأهيل أخصائيي التقويم والاعتماد للقيام بأعمال التقويم والاعتماد، وتطوير المتطلبات الفنية لإعداد أخصائيي الاعتماد المدرسي، والمشاركة في تأهيلهم. كما تتمثل منتجات الاعتماد المدرسي المقدمة فيما يأتي:

أطر الاعتماد المدرسي وأدواته، منصة إلكترونية للاعتماد المدرسي، وتقارير دورية عن اعتماد وتصنيف المدارس الأهلية والعالمية (موقع هيئة تقويم التعليم والتدريب: <https://www.etc.gov.sa/ar/Pages/default.aspx>).

ثامنا: معوقات تطبيق الاعتماد المدرسي

1. معوقات متعلقة بالإدارة التعليمية:

تشمل أبرز المعوقات ضعف التنسيق بين الأقسام المسؤولة عن التوجيه الفني والتطوير والإحصاء والاعتماد، مما يعيق الإعداد الجيد للمدارس. كما يُلاحظ ضعف تدريب المسؤولين الإداريين على المهام المالية والإدارية، وكثرة إشراك المديرين في الدورات الطويلة التي تعطل أعمالهم الميدانية. يُضاف إلى ذلك نقص الأدوات التعليمية، وقلة الاهتمام بالأنشطة التربوية كالموسيقى، وغياب الكوادر المتخصصة في إدارة الاعتماد، وضعف البنية المعلوماتية، فضلاً عن مقاومة التغيير من بعض القادة، وانتشار المحسوبية في التوظيف، وقلة الحوافز للعمل الفعال (الغامدي، 2019، ص 65-66).

2. معوقات متعلقة بالبيئة المدرسية:

تُعاني بعض المدارس من نقص البنية التحتية الملائمة، مثل غياب مختبرات الحاسوب وقاعات الإنترنت، وسوء تجهيزات المختبرات العلمية، خاصة في المدارس القديمة. كما يُلاحظ ضعف الصيانة للمباني المدرسية، وقلة الأنشطة التربوية، إلى جانب ضعف التوعية الصحية، والإرشاد النفسي، والتفاعل المجتمعي، وكذلك عدم الالتزام بالشروط الهندسية للمباني (الشراري، 2018، ص 17).

3. معوقات متعلقة بالمنهج الدراسية

تُعاني المناهج من اعتمادها الكبير على الحفظ والتلقين، وضعف التطبيقات العملية داخل الفصول، بالإضافة إلى ابتعاد محتوى المناهج عن واقع حياة الطالب، وعدم مواكبة متطلبات سوق العمل، مما يجعلها غير فعالة في تطوير المهارات الحياتية للمتعلمين (عبوي، 2017، ص 53).

4. معوقات متعلقة بالمعلم

تتضمن أبرز التحديات عدم التزام بعض المعلمين بحضور الدورات التدريبية، وعجزهم عن استخدام الوسائط والتقنيات الحديثة في التعليم، وضعف قدرتهم على التواصل الفعال مع الطلبة، إضافة إلى قلة الحماس تجاه مهنة التعليم (الغامدي، 2019، ص 68).



5. معوقات متعلقة بالطالب

تشمل هذه المعوقات ضعف دافعية الطالب نحو التعليم، وقلة مشاركته الصفية، وازدحام الفصول الدراسية، وارتفاع نسب الرسوب. كما يلاحظ قلة حضور أولياء الأمور لاجتماعات المدرسة، وضعف مشاركتهم في دعم الأنشطة التربوية داخل البيئة المدرسية (عبوي، 2017، ص 55).

المحور الثاني: الميزة التنافسية

أولاً- مفهوم الميزة التنافسية:

ذكر سمارة (2017، ص 146-147) أن الكتاب والباحثين تناولوا مفهوم الميزة التنافسية وتشخيصها من أجل تحديد أبعادها، فهناك من أشار إلى أنها تطبيق نظام معلومات تكنولوجية بقصد التقدم على المنافسين، ومنهم من نظر إليها ضمن المقدرة والجدارة، ويرى آخرون أنها الموارد والإمكانات التي تميز المنظمة عن منافسها، وذهب آخرون إلى أنها تمثل ميزة الكلفة وميزة التنوع.

لذا يمكن تعريف الميزة التنافسية في ضوء ما تقدم بأنها: الخاصية التي تنفرد بها المنظمة من أجل كسب الزبائن وإرضائهم، وتحقيق الريادة والتفوق في السوق على منافسها وفقاً لما تمتلكه المنظمة من قدرات ومهارات وإمكانات في السعر، والجودة، والتصميم، والتوزيع، وسرعة التسليم بطريقة تخلق قيمة إجمالية أكبر مما يفعله المنافسون. ومفهوم الميزة التنافسية يعتبر مفهوماً حديثاً، فقد نال اهتمام الكثير من الباحثين والكتاب والمهتمين في مجال الإدارة الإستراتيجية. ولقد تعددت التعريفات التي تناولت مفهوم الميزة التنافسية، وذلك كما يأتي:

عرف الغامدي (2019، ص 81) الميزة التنافسية بأنها: تطبيق نظام للمعلومات التكنولوجية بقصد التقدم على المنافسين. أي عدها وسيلة لحصول المنظمة على المعلومات التي تحتاجها لأجل بناء مزايا تنافسية تحقق التفوق على المنظمات المنافسة.

بينما عرف القرني (2022، ص 63) الميزة التنافسية بأنها: قدرة المنظمة وقابليتها للأداء بأسلوب واحد أو عدة أساليب لا يمكن للمنافسين اتباعها في الحاضر والمستقبل.

بينما عرف الشراي (2018، ص 117) الميزة التنافسية بأنها: المقدرة على تحقيق حاجات الزبون ومتطلباته، أو القيمة التي يتمنى الحصول عليها المستهلك من ذلك المنتج.

بينما عرف المصري (2020، ص 94) الميزة التنافسية بأنها: التفوق الناتج عن قدرة المنظمة على التفاعل مع البيئة للحصول على المدخلات وتحويلها إلى مخرجات ذات قيمة للزبون مقارنة مع المنافسين.

ثانياً: أهمية الميزة التنافسية

يرى إسماعيل (2020، ص 35-37) أن أهمية الميزة التنافسية تتمثل في تحديد مدى توافر عناصر النجاح الأساسية مقارنة بالمنافسين، وتمثل في أن المنظمة عليها أن تبني إستراتيجياتها اعتماداً على ميزة تنافسية لا تتوفر لدى المنافسين، كما أنها تتجنب الإستراتيجيات التي يتطلب نجاحها توافر نقاط قوة غير متوافرة لدى المنظمة.

وبذلك لا يمكن أن تنجح إستراتيجيات المنظمة إلا إذا كانت متناسبة مع الإمكانيات الداخلية لها، مما يحتم أن يتم تقييم تلك الإمكانيات بطريقة واقعية حتى تضع المنظمة إستراتيجياتها في حدود إمكانياتها الحقيقية: لأن الإستراتيجيات الجيدة الأساس فيها إدراك نقاط قوة المنظمة وضعفها للعمل في حدودها. إن مفتاح تطوير إستراتيجيات العمليات الفعالة يشير إلى فهم كيفية إيجاد قيمة مضافة للزبائن، تضاف من خلال الأسبقيات التنافسية أو الأسبقيات التي تم اختيارها لدعم الإستراتيجية المتخذة أو الإستراتيجية المعطاة.



وذكر زكريا (2015، ص 54-55) أن أهمية الميزة التنافسية تتحدد بوصفها هدفاً أساسياً وضرورياً تسعى إليه جميع المنظمات التي تريد التفوق والتميز، وبما أن اشتداد المنافسة يفرض توافر عناصر معينة للنجاح تتغير في كل مدة بحسب إستراتيجيات المنافسين، فإن قدرة المنظمة على استغلال الموارد والإمكانات يكمن في تحقيق موقع أفضل بين المنافسين والسعي لإرضاء الزبائن والتعرف على حاجاتهم ورغباتهم بطريقة يصعب على المنظمات الأخرى تقليدها. فعندما تحافظ المنظمة على ثبات أرباحها التي تتجاوز المعدل لصناعتها فإنها قد امتلكت ميزة تنافسية تفوق منافسها. لذا يتطلب الأمر التعرف على العوامل المؤثرة في تحقيق الميزة التنافسية ومصادرها وأبعادها ذات العلاقة المرتبطة بمدى أهمية القطاع الذي تعمل فيه المنظمة؛ كي تستطيع مواجهة التحديات التي تنتظرها من قبل المنظمات المنافسة في القطاع المعني.

ثالثاً: أنواع الميزة التنافسية

ذكر كلٌّ من: إدريس (2016)، وإسماعيل (2020)، وبغدادى (2022) أن أنواع الميزة التنافسية تتمثل فيما يأتي:

أ- ميزة التكلفة الأقل

يمكن لمنظمةٍ ما أن تحوز ميزة التكلفة الأقل إذا كانت تكاليفها المتراكمة بالأنشطة المنتجة للقيمة أقل من نظيرتها لدى المنافسين، ويتم ذلك من خلال قدرة المنظمة على مراقبة تكاليف مجموعة من العناصر والتحكم فيها جيداً مقارنةً بالمنافسين. وهذه العناصر هي:

- مراقبة الحجم: من خلال توسيع تشكيلة المنتجات، والحيازة على وسائل إنتاج جديدة، والتوسع في السوق، غير أن الحجم الذي يحكم التكاليف يختلف من نشاط إلى آخر ومن منطقة إلى أخرى.
- مراقبة التعلم: التعلم هو نتيجة الجهود المبذولة والمتواصلة من قبل الإطارات والمستخدمين على حدٍ سواء، فالمسيرون مطالبون بتحسين التعلم وتحديد أهدافه.
- مراقبة الروابط: إذا تمكنت المنظمة من التعرف على الروابط الموجودة والكامنة بين الأنشطة المنتجة للقيمة من جهة، ثم استغلالها من جهة أخرى فإنها تضمن التكلفة الأقل.
- مراقبة الرزنامة: بمعنى المفاضلة بين كون المنظمة السباقا لدخول قطاع النشاط أو انتظارها لمدة محددة قبل دخولها إليه، حيث تختلف الامتيازات في التكاليف الممنوحة لكل منها، فعادة ما تستفيد المنظمات السباقا إلى بعض القطاعات من ميزة التكلفة الأقل (إدريس، 2016، ص 41-42).
- مراقبة الإجراءات: تعتمد المنظمة على تطبيق إجراءات بصفة طوعية، لكن سرعان ما يكشف تحليل التكاليف عن ضرورة إلغاء أو تغيير بعض الإجراءات التي لا تساهم إيجاباً في ميزة التكلفة الأقل.
- مراقبة الإلحاق: وذلك بتجميع بعض الأنشطة المهمة والمنتجة للقيمة، بقصد استغلال الإمكانيات المشتركة.
- مراقبة التوزيع: التمرکز بالنسبة للأنشطة فيما بينها، أو بالنسبة للزبائن والموردين الذين لهم تأثير كبير على عناصر عدة كالأجور، وفعالية الإمداد وسهولة الوصول إلى الموردين بما من شأنه أن يقلص من التكاليف (بغدادى، 2022، ص 121-122).

ب- ميزة التميز

تتمثل في تميز المنظمة عن منافسها عندما يكون بمقدورها الحيازة على خصائص فريدة تجعل الزبون يتعلق بها. وحتى يتم الحيازة على ميزة التميز فإن ذلك يستند إلى عوامل التفرد، وهي:

- الإجراءات التقديرية: وهي خاصة بالنشاطات المرغوب في ممارستها، حيث تعتبر هذه الإجراءات عاملاً مهيماً على الفرد، وتتمثل في خصائص وكفاءة المنتجات المعروضة والخدمات المقدمة، كإجراءات خدمات ما بعد البيع.
- الروابط: تنبع خاصية الفرد من الروابط الكامنة بين الأنشطة أو من خلال الروابط مع الموردين، ومع قنوات التوزيع الخاصة بالمنظمة.
- التموضع: قد تحوز المنظمة خاصية الفرد، إذا ما أحسنت اختيار الموضوع الملائم لأنشطتها، وكذا المواقع التي تحتلها وحداتها الإنتاجية أو مراكز التوزيع التابعة لها (إدريس، 2016، ص 44-45).
- التعلم: تنجم خاصية الفرد لنشاط معين عندما يمارس التعلم بصفة جيدة، والتي تتجلى في تطوير الأداء إلى الأحسن، بفضل المعرفة التي يملكها الأفراد.
- الرزنامة: قد ترتبط خاصية الفرد بالتاريخ الذي بدأت فيه المنظمة في ممارسة نشاط معين لكونها السبابة في مجال نشاطها على منافسيها، في حين تحقق منظمة أخرى الريادة بسبب انطلاقتها المتأخرة، مما يسمح لها باستخدام التكنولوجيا لأنه يسمح باستعمال تكنولوجيا أكثر تطوراً.
- الإدماج: إن إدراج وإدماج أنشطة جديدة منتجة للقيمة يساهم في التنسيق بين هذه الأنشطة لزيادة تميز المنظمة.
- الحجم: قد يتناسب حجم النشاط إيجاباً أو سلباً مع عنصر التميز الخاص بالمنظمة، حيث يمكن أن يؤدي الحجم الكبير لنشاط معين إلى التميز الذي لا يمكن تحقيقه بالاعتماد على الحجم الصغير (إسماعيل، 2020، ص 37-38).

رابعاً: خصائص الميزة التنافسية

حدد شارما (Sharma, 2022, p 13) خصائص الميزة التنافسية فيما يأتي:

- أن الميزة التنافسية تدوم وتحقق الاستدامة على المدى الطويل وليس فقط على المدى القصير.
- أن الميزة التنافسية تتصف بالنسبية مع المنافسين، أي إنها تختلف بين فترات زمنية ولا تكون مطلقة.
- أنها ذات قيمة، بمعنى أنها توفر للمؤسسة القدرة على استغلال مواردها وقدرتها في استغلال الفرص التسويقية.
- لا بد للميزة أن تكون نادرة ومقصورة على المؤسسة، بما يجعلها متميزة بين منافسيها.
- يمكن وصف الميزة التنافسية عندما تكون صعبة الاستنساخ من قبل منافسين آخرين.

خامساً: فوائد الميزة التنافسية

- ذكرت أبو العلا (2017، ص 116-117) أن فوائد الميزة التنافسية تتمثل فيما يأتي:
- تعطي المنظمة تفوقاً نوعياً وكمياً وأفضلية على المنافسين، ومن ثم تتيح لها تحقيق نتائج أداء عالية.
 - تجعل من منظمة الأعمال متفوقة في الأداء أو في قيمة ما تقدمه للعملاء أو الاثنين معاً.
 - تساهم في التأثير الإيجابي في مدركات العملاء، وباقي المتعاملين مع المنظمة، وتحفيزهم لاستمرار وتطوير التعامل.
 - أن كون الميزات التنافسية تتسم بالاستمرارية والتجدد، فإن هذا الأمر يتيح للمنظمة متابعة التطور والتقدم على المدى البعيد.
 - نظرًا لكون الميزات التنافسية مستندة على موارد المنظمة وقدرتها وجدارتها، فإنها تعطي حركية وديناميكية للعمليات الداخلية للمنظمة.



سادسًا: العوامل المؤثرة في تحقيق الميزة التنافسية

حدد سبيتان (2022) والغامدي (2019) العوامل المؤثرة في تحقيق الميزة التنافسية فيما يأتي:
الأول: الكفاءة المقارنة، ويقصد بها أن المنظمة تستطيع أن تنتج السلع والخدمات بكلفة أدنى من كلفة إنتاج المنافسين لها، وهذا يتأثر بعوامل أخرى، وهي:

أ- الكفاءة الداخلية: التي تشير إلى مستوى التكاليف التي تتحملها المنظمة من الداخل.
ب- الكفاءة التنظيمية المتبادلة: التي يقصد بها التكاليف التي تتحملها المنظمة من خلال تعاملاتها مع المنظمات الخارجية الأخرى، وكيفية استخدام الشبكات العالمية في تخفيض كلفة الاتصالات الداخلية والخارجية (الغامدي، 2019، ص 102-103).

أما الثاني: فهو قوة المساومة، وهي التي تسمح للمنظمة بتحقيق حالات المساومة مع زبائنها ومجهزها لصالحها الخاص، وهذا الأمر يتأثر بعوامل أساسية أخرى، وهي:

أ- صفات المنتج الفريدة: وهي المميزات المختلفة للسلع والخدمات التي تجعلها مختلفة عن تلك التي يقدمها المنافسون.

ب- كلف التحويل: أي الكلف التي يتحملها الزبائن والمجهزون، وتستخدم هذه الإستراتيجيات بسبب الضرورة التنافسية (سبيتان، 2022، ص 118).

سابعًا: مصادر الميزة التنافسية

حدد كلٌّ من: المصري (2020) وإدريس (2016) مصادر الميزة التنافسية فيما يأتي:

أ- المصادر الخارجية (الرئيسة)

وتشمل أنشطة المنظمة في كلٍّ من البيئة العامة والبيئة الخاصة، ومتغيراتها، إذ تضمن وجود عوامل تؤثر في المنظمة سلبًا أو إيجابيًا، وهي:

- التوزيع المادي (الداخل): يتضمن مدخلات المنظمة بالموارد الملموسة وغير الملموسة، البشرية وغير البشرية (المادية والمالية)، وأن هذه الموارد ضرورية لتمكين المنظمة من إنتاج السلع وتقديمها، والخدمات لزبائنها، وتعد فعالية أساسية؛ كونها تمثل جهود المنظمة في تحويل المدخلات إلى قيمة مضافة.
- العمليات: وتتضمن جميع النشاطات والإجراءات التي بواسطتها يتم تحويل المواد الأولية والمكونات ومدخلات أخرى إلى منتجات نهائية.
- الإمداد الخارجي: ويشمل جميع أنشطة نقل المنتجات الجاهزة وخزن المخرجات وتسليمها وفق الجدولة في التسليم وبالوقت المحدد، وكل الأنشطة التي تتضمنها رحلة البضائع الجاهزة من أماكن إنتاجها إلى مراكز استهلاكها.
- التسويق والمبيعات: وتشمل تخطيط الأنشطة التسويقية وتنفيذها، لإجراءات البحوث التسويقية، وعمليات التسعير والترويج والإعلان، والبيع الشخصي وغير الشخصي، والتوزيع.
- الخدمات: وتشمل كل ما يقدم لدعم المبيعات وتقديم خدمات ما بعد البيع لتحقيق رضا الزبون (المصري، 2020، ص 125-126).

ب- الأنشطة الساندة (الداعمة)

تقسم الأنشطة الساندة إلى أربعة مجالات رئيسية، وهي:

- البنى الأساسية للمنظمة: وتمثل بالأنشطة الإدارية الإستراتيجية والتحويلية والقانونية والمحاسبية، والأنشطة الداعمة الأخرى كافة.
- الإمداد: ويشمل الأنشطة المتعلقة بتوفير المدخلات الضرورية وضمان استمرار تدفقها.
- تطوير التكنولوجيا: ويشمل الأنشطة التي تهدف إلى تحسين طريقة العمل وأساليبه، وأنظمة التصميم، والمدخلات التكنولوجية، والأجهزة والمعدات.
- الموارد البشرية: وتشمل أنشطة الاختيار والتعيين والتدريب والترقية، وتحديد المسار الوظيفي، والتحفيز، وهذه الأنشطة تتعلق بكل إجراءات المنظمة، ويحتمل أن تمثل نقطة قوة أو ضعف فيها (إدريس، 2016، ص 91-93).

ج- المصادر الداخلية

وتشمل هذه المصادر الموارد والأنشطة والمهارات، وذلك كما يأتي:

- الموارد: وتشمل كلاً من الأجهزة والمعدات، والأبنية، والمواد الأولية، والموارد البشرية، والعلامة التجارية، وكل ما تمتلكه المنظمة.
- الأنشطة والمهارات: تتمثل بشكل أساسي بإدارة المنظمة وأساليبها، والأنشطة التي تؤديها (المصري، 2020، ص 127-128).

ثامناً: أبعاد الميزة التنافسية

حدد كل من: طلق (2015)، العويلى (2018)، والغامدي (2019) أبعاد الميزة التنافسية، وذلك فيما يأتي:

أ- الكلفة

تُعد الكلفةُ البعدَ التنافسيَّ الأولَ الذي تطبقه الكثير من المنظمات عبر سعيها إلى تعزيز حصتها السوقية، ولذلك فإن الأسعار المنخفضة يمكن أن تزيد الطلب على المنتجات والخدمات، كما أنها تخفض الأرباح إذا لم يتم الإنتاج بكلفة أقل والتنافس على أساس الكلفة، فيجب على مديري العمليات تحديد تكاليف العمل، والمواد الأولية، والتالف، والتكاليف غير المباشرة المتعلقة بتصميم النظام الذي يخفض كلفة الوحدة الواحدة.

والكلفة هي أحد الأهداف التي يجب أن تعطى أهمية بالنسبة للمنظمات التي تتنافس مباشرة من خلال السعر، فالكلفة ستكون واضحة لأغراضها التشغيلية الرئيسية. ومهمة الحفاظ على تكاليف منخفضة هدف مرغوب فيه، ومنها تكاليف الكادر والتسهيلات والتكنولوجيا وتكاليف المواد، وهي المبالغ المصروفة على المواد المحولة من العمليات. والقيام بتخفيض التكاليف وتقليصها يتطلب استثمارات إضافية في التسهيلات الأولية والمعدات المؤتمتة (طلق، 2015، ص 114-115).

ب- الجودة

تتجلى أهمية الجودة من خلال النتائج الكبيرة والنجاحات التي حققتها المنظمات اليابانية وغيرها التي طبقت هذه الفلسفة، والجودة هي الأسبقية التنافسية الثانية. والمجال الأول للتقييم عالي الأداء قد يتضمن الخصائص المتميزة والتحميل القوي والمتانة الأقوى، والمجال الثاني المطابقة للمواصفات النوعية. وقد اختلف الكتاب والباحثون حول وضع تعريف للجودة؛ إذ إنها تحمل مفاهيم مختلفة، فهي درجة مطابقة منتج معين لتصميمه أو مواصفاته. والجودة مصطلح يتعلق بمعنى



الأشياء المختلفة لأناس مختلفين في أوقات مختلفة. لذا تعمل العديد من المنظمات على تحقيق الجودة العالية؛ لكي تبقى في سوق المنافسة (الغامدي، 2019، ص 73-74).

ج- المرونة

تعد المرونة أحد أهم أبعاد التنافس، وقد تناولها العديد من الكتاب والباحثين، فهي تعني مدى الاستجابة للتغيرات في تصميم المنتج أو مقدار الإنتاج أو المزيج الإنتاجي، إذ تعكس القدرة بشكل عام القابلية على تكيف مدى واسع من البيئات المحتملة. كما تعني قدرة النظام الإنتاجي على التكيف مع التغيرات الناجمة والمستجدة البيئية لأغراض مواجهة التغيرات في طلبات الزبون، وكذلك استخدام تقنيات جديدة لكي تحصل على ميزة تنافسية في أسواق معينة. وتعني القدرة على تغيير العملية بطريقة ما، وهذا يعني التغيرات في العملية، وكيف تؤدي، ومتى تنفذ، وخصوصاً عند حاجة الزبائن إلى تغير العمليات (العويبي، 2018، ص 79).

د- الإبداع

إن إحدى السمات المميزة للعالم المتطور اليوم هي نشوء الاقتصاديات المبنية على المعارف، فالإبداع هو استنباط فكرة جديدة بالنسبة لك. أما التفكير المبدع فهو موهبة فطرية يولد معها الإنسان مع مجموعة من المهارات، يتم اكتسابها وتطويرها واستخدامها من خلال حل المشاكل اليومية. وقد يؤدي الإبداع إلى تحقيق نوعٍ من التغير الذي تريده المنظمات، ومنها المساهمة في تحقيق الأرباح التي تنجم عن استخدام تكنولوجيا أو منتجات جديدة، فإن الإبداع قد يؤدي إلى تغير غير مرغوب فيه، ومثال ذلك: إذا كان التغير في مستوى التكنولوجيا جيداً أو إذا كان الزبائن غير راغبين بالمنتجات الجديدة، فإن ذلك يعرض المنظمة إلى تحمل تكاليف التغير وهي الموارد وغيرها (طلق، 2015، ص 116).

تاسعاً: إستراتيجيات تحقيق الميزة التنافسية في المؤسسات التعليمية

حدد كلٌّ من: إسماعيل (2020)، حازم (2023)، والعويبي (2018) إستراتيجيات تحقيق الميزة التنافسية في المؤسسات التعليمية، وذلك فيما يأتي:

أ- إستراتيجية قيادة الكلفة

إن كفاءة المنظمة في تحقيق الميزة التنافسية تتم من خلال تحقيق الكلفة الأقل على مستوى صناعتها، وتتمتع هذه المنظمة التي تبني هذه الإستراتيجية بمجال ومدى واسع من السلع والخدمات التي يجري تسويقها في أسواق متعددة، ويمكن تحقيق ذلك من خلال الاستثمار الأمثل للموارد، والإنتاج بمعايير مثالية، واستخدام بدائل للمواد الأولية، والاستفادة من اقتصاديات الحجم. وتسعى هذه الإستراتيجية إلى تحقيق تكلفة أقل مقارنة بالمنافسين، وتختلف الدوافع التي تجعل المنظمة تهدف إلى تحقيق تكلفة أقل، ومنها منحى الخبرة وتحسين الكفاءة، ومن ثم نجد مشترين واعين تماماً بالسعر (إسماعيل، 2020، ص 61).

ب- إستراتيجية التميز

يقصد بها تميز السلعة أو الخدمة المعروضة، فهي تختلف عن عرض وتقديم خدمات المنافسين الآخرين، وهناك عدد من مداخل تميز الخدمة وتقديم خدمات ممتازة، وتوفير الجانب الفني والتصميم الهندسي الذي يضمن الأداء والجودة العالية. وهذه الإستراتيجية لا تعني إغفال الكلف، ولكنها تعني تقديم المنظمة لمنتجات أو خدمة يُنظر إليها في نظر المستفيدين بأنها فريدة أو مميزة تخلق قيمة عالية لمستهلكها، وهذا ما يتيح للمنظمة المحافظة على نفسها من المنافسين في الصناعة، وقدرتها على تقليل حساسية الزبون إزاء الأسعار، فضلاً عن اعتمادها على النوعية. وينعكس ذلك على زيادة الحصة السوقية للمنظمة التي تساهم في زيادة الربحية، ويمكن للمنظمة أن تملك عوائق دخول تجعل من الصعب على الداخلين الجدد

الدخول للتنافس، مع السمعة والمهارة التي تمتلكها في السوق. ومن أهم مجالات التميز التي تحقق الميزة التنافسية هو التميز على أساس التفوق الفني، وعلى أساس الجودة، وتقديم خدمات أكبر للزبائن، والتميز في تقديم خدمة ذات قيمة أكبر للزبون مقابل المبلغ المدفوع (العويلى، 2018، ص 119-120).

ج- إستراتيجية التركيز

تقود إستراتيجية التركيز جهود المنظمة إلى مجال تنافسي ضيق أو محدود، أو جزء سوقي محدود لكي تحصل على مزايا تنافسية في ذلك الجزء المستهدف، ويكون التركيز إما من خلال الكلفة المنخفضة أو التركيز على التمايز من خلال منظمة مجددة. وتسعى هذه الإستراتيجية إلى بناء ميزة تنافسية والوصول إلى موقع أفضل في السوق من خلال إشباع حاجات خاصة لمجموعة معينة من المستهلكين، أو بواسطة التركيز على سوق جغرافي محدود أو استخدامات معينة للخدمة، فإستراتيجية التركيز تتخصص في خدمة معينة أو سوق معين ويتم تحقيق الميزة التنافسية (حازم، 2023، ص 82-83).

ثانياً: الدراسات السابقة

تقسم الباحثة الدراسات السابقة إلى محورين، هما: المحور الأول: الدراسات المتعلقة بالاعتماد المدرسي، والمحور الثاني: الدراسات المتعلقة بالميزة التنافسية. وتتناول الباحثة الدراسات السابقة مرتبة من الأحدث إلى الأقدم، وذلك كما يأتي:

المحور الأول: الدراسات المتعلقة بالاعتماد المدرسي

أجرت الوركان (2022) دراسة بعنوان: واقع دور الاعتماد المدرسي في التعليم الثانوي بدولة الإمارات العربية المتحدة. هدفت الدراسة إلى التعرف على واقع دور الاعتماد المدرسي في التعليم الثانوي بدولة الإمارات العربية المتحدة. وقد استخدمت الباحثة المنهج الوصفي المسحي، وأداتي: الاستبانة والمقابلة الشخصية. وقد بلغت عينة الدراسة (136) مدرساً من معلمي المرحلة الثانوية بمدينة العين الإماراتية.

وتوصلت الدراسة إلى نتائج مهمة، ومنها ما يأتي: أن الاعتماد المدرسي يمكن أن يصبح مدخلاً قوياً إلى التنمية المهنية وإستراتيجية فعالة لتغيير وتطوير المدارس، كما أن الاعتماد المدرسي يساعد على تطوير المدارس وتحسين الإنتاجية التعليمية، وخاصة أنه مدخل للإصلاح من خفض التكلفة إذا قيس بغيره من المداخل الإصلاحية الأخرى.

وأجرى رفائيل Rafael (2022) دراسة بعنوان: الاعتماد المدرسي مدخل تعليمي جديد بجنوب إفريقيا. هدفت الدراسة إلى توجيه نظر القائمين على السياسة التعليمية في جنوب إفريقيا إلى اعتماد استخدام الاعتماد المدرسي، كمدخل تعليمي جديد بدلاً من استخدامها بشكل فردي من قبل بعض مدارس المقاطعات الشمالية. وقد استخدم الباحث المنهج المسحي، وأداة الاستبانة. وطبق دراسته على (7) جامعات ومعاهد علمية في جنوب إفريقيا.

وقد توصلت الدراسة إلى نتائج مهمة، منها: أن تطبيق الاعتماد المدرسي يؤكد على أنه ليس طريقة عمل جديدة، ولكنه أحد أساليب القيادة وطريقة جديدة للتفكير تسمح للجميع بالعمل كفريق وتوزيع القيادة على الجميع. كما يحقق الاعتماد المدرسي وحدة البلاد بعد سنوات من الصراع العرقي، ولا سيما أنه تتشارك من خلاله الأطراف المعنية بالعملية التعليمية في صياغة الرؤية والرسالة.

وأجرى البشير (2021) دراسة بعنوان: الاعتماد المدرسي ودوره في تحقيق متطلبات التطوير التعليمي بمدارس التعليم الثانوي العام - دراسة ميدانية. هدفت الدراسة إلى التعرف على دور الاعتماد المدرسي ودوره في تحقيق متطلبات التطوير التعليمي بمدارس التعليم الثانوي العام. وقد استخدم الباحث المنهج الوصفي المسحي، كما استخدم أداة الاستبانة. وتمثلت عينة الدراسة في (118) من مديري ومديرات المدارس الثانوية بمدينة الخرطوم عاصمة السودان، تم اختيارهم بالطريقة العشوائية.



وقد توصلت الدراسة إلى نتائج مهمة، منها: لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات تقديرات عينة الدراسة لدور الاعتماد المدرسي في تحقيق متطلبات الجودة بمدارس التعليم الثانوي العام، تعزى لمتغير جنس مدير المدرسة، والمؤهل العلمي وسنوات الخدمة. ووجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات تقديرات عينة الدراسة، لدور الاعتماد المدرسي في تحقيق متطلبات الجودة بمدارس التعليم الثانوي العام تعزى لمتغير سنوات الخدمة.

وأجرى جورج George (2020) دراسة بعنوان: خطوات إرشادية لتطبيق الاعتماد المدرسي في مدارس لندن. هدف البحث إلى وضع تصور مقترح لتطبيق الاعتماد المدرسي في مدارس لندن. واتخذ الباحث معلمي ومعلمات المدارس الثانوية بضواحي لندن أنموذجاً لدراسته. وقد استخدم الباحث المنهج الوصفي المسحي، وأداة الاستبانة. وطبق دراسته على (85) من معلمي (6) مدارس من المدارس الثانوية بضواحي لندن وقراها، بالمملكة المتحدة.

وقد توصلت الدراسة إلى نتائج مهمة، منها: أن من الأسباب الداعية إلى ضرورة تطبيق الاعتماد المدرسي في مدارس لندن هو: تحسين مستويات تصورات واتجاهات هؤلاء المعلمين نحو تطوير ممارساتهم التدريسية نتيجة للمشاركة في التطوير المهني، والتأكيد على أن المعلمين يصبحون بالضرورة أكثر اهتماماً ومهارة في استخدام التكنولوجيا في التعلم نتيجة لكونهم أكثر قدرة وفاعلية في استخدامها وتطبيقها عملياً. ويقوم التصور المقترح على أساس دعم قدرة المؤسسة التعليمية على التحسين وقدرتها على بناء ودعم مجتمعات الممارسة.

وأجرى الحميدي (2019) دراسة بعنوان: مدى تطبيق الاعتماد المدرسي في مدارس تطوير المرحلة الثانوية في منطقة تبوك بالمملكة العربية السعودية من وجهة نظر المعلمين والمعلمات. هدفت الدراسة إلى معرفة مدى تطبيق الاعتماد المدرسي في مدارس تطوير المرحلة الثانوية في منطقة تبوك بالمملكة العربية السعودية من وجهة نظر المعلمين والمعلمات. ولتحقيق هدف الدراسة استخدم الباحث المنهج الوصفي، وأداة الاستبانة. وطبقت الدراسة على عينة عشوائية تكونت من (112) معلماً ومعلمة في مدارس تطوير بمنطقة تبوك في المرحلة الثانوية.

ومن أهم نتائج الدراسة: وجود درجات متفاوتة لجميع أبعاد الدراسة الستة: (التخطيط الإستراتيجي، شؤون الطلاب، القيادة والإدارة، الموارد البشرية، المجتمع المحلي، المناهج). وعدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية تعود لتأثير متغيرات (النوع الاجتماعي، والمؤهل العلمي، وسنوات الخبرة).

وأجرى ستيفن Stephen (2018) دراسة بعنوان: الدور التكميلي لتطوير التعليم، دعم متطلبات تحقيق الاعتماد المدرسي. هدفت الدراسة إلى توضيح أهمية الاعتماد المدرسي بولاية فرجينيا الأمريكية كمكمل لدور التنمية المهنية وليس بديلاً عنه. وقد استخدم الباحث المنهج الوصفي المسحي وشبه التجريبي، كما استخدم أداة الاستبانة. وقد طبق الباحث دراسته على (163) من معلمي المدارس الثانوية بمديني: ريتشموند وروانوك، بولاية فرجينيا.

وتوصلت الدراسة إلى نتائج مهمة، منها: هناك توجه بارز لدى عدد كبير من المعلمين المفحوصين نحو تطبيق الاعتماد المدرسي، وأن برنامج التدخل لتدعيم تطبيق الاعتماد المدرسي ومساعدة هؤلاء المعلمين يحقق نتائج كبيرة وفعالة في تدعيم كفاياتهم التكنولوجية.

وأجرى جيفيرسون Jefferson (2018) دراسة بعنوان: المفتشون المملكون يعتمدون ميزانية لتشجيع تطوير معايير الاعتماد المدرسي بمدارس ويلز. هدف البحث الذي قدم إلى مجلس العموم البريطاني إلى معرفة الأسباب التي جعلت مفتشي جلالة الملكة يعتمدون ميزانية تبلغ (3500000) جنيه إسترليني لتشجيع تطوير معايير الاعتماد المدرسي بمدارس ويلز. وقد استخدم الباحث المنهج الوصفي المسحي، وأداة الاستبانة. وطبق دراسته على (27) من معلمي مدرسة جون بريد بضاحية لندن الغربية بالمملكة المتحدة.

وقد توصلت الدراسة إلى نتائج مهمة، منها: أن من أبرز المشكلات التعليمية في كثير من مدارس لندن هي تقديم محتوى تعليمي تقليدي، كثرة شكاوى المعلمين من ضعف قدرات الطلاب في بعض المواد ولاسيما الرياضيات. وكذلك من أبرز دواعي دعم تطبيق معايير الاعتماد المدرسي بالمملكة ما أكدت عليه الدراسات حول دور معايير الاعتماد المدرسي في إظهار تقدم واضح في تحصيل التلاميذ، ويمكن قياسه ويوجد عليه أدلة واضحة للمعلمين.

المحور الثاني: الدراسات المتعلقة بالميزة التنافسية

أجرى رباح (2021) دراسة بعنوان: دور الميزة التنافسية في تحقيق أهداف المنظمات التعليمية. هدفت تلك الدراسة إلى التعرف على دور الميزة التنافسية في تحقيق أهداف المنظمات التعليمية. وقد استخدم الباحث المنهج الوصفي المسحي، وأداة الاستبانة. وطبق دراسته على عينة بلغ عدد أفرادها (216) من الإداريين العاملين في المدارس الابتدائية والمتوسطة بمدينة القاهرة بمصر.

وقد توصلت الدراسة إلى نتائج مهمة، منها: يساعد تحقيق الميزة التنافسية في تقديم منتج تعليمي وخدمة تعليمية بأعلى جودة ممكنة. يساعد تحقيق الميزة التنافسية في إيجاد مزايا تنافسية استجابةً للتغيرات الاقتصادية والإدارية المتلاحقة والتطورات المتواعدة في البيئة التعليمية. كما تشجع الميزة التنافسية ثقافة الجودة على مستوى المنظمة، وذلك على شكل برنامج شامل تتكامل عناصره الأساسية من إدارة عليا، عاملين، عملاء، مسؤولية جماعية، تحسين مستمر مع بعضها البعض للوصول إلى أجواء التميز والتفوق الدائم.

وأجرى إيسموند Esmond (2020) دراسة بعنوان: أثر الميزة التنافسية في تطوير أداء المؤسسات التعليمية في بولندا. هدفت الدراسة إلى التعرف على أثر الميزة التنافسية في تطوير أداء المؤسسات التعليمية في بولندا. وقد استخدم الباحث المنهج المسحي، وأداة الاستبانة. وطبق دراسته على عينة بلغ عدد أفرادها (89) من معلمي المدارس الابتدائية في مدينة وارسو. وقد توصلت الدراسة إلى نتائج مهمة، منها: وضوح معايير الميزة التنافسية ونشرها وتبنيها في المدارس الابتدائية؛ كونها تعبر عن ممارسات عملية في الإدارة وليست بدعة أو اتجاهًا وقتيًا غير مستمر. وضوح معايير الميزة التنافسية كفلسفة إدارية من حيث الممارسة، وضرورة ملحة لا بد منها في المنظمات التعليمية. أن الميزة التنافسية تعتبر تقنية تنظيمية فعالة للوصول إلى تغيير تنظيمي ناجح.

وأجرى الكحلوت (2020) دراسة بعنوان: مدى تطبيق معايير الميزة التنافسية في مدارس قطاع غزة. هدفت تلك الدراسة إلى التعرف على مدى تطبيق معايير الميزة التنافسية في مدارس قطاع غزة. وقد استخدم الباحث المنهج الوصفي المسحي، وأداة الاستبانة. وطبق دراسته على عينة بلغ عدد أفرادها (117) من معلمي المدارس في قطاع غزة. وقد توصلت الدراسة إلى نتائج مهمة، منها: أن المدارس في قطاع غزة قد طبقت معايير الميزة التنافسية بشكل إيجابي، وبدرجات ومستويات متفاوتة، فقد كان أعلى مستوى تطبيق التركيز على الاحتياجات الإدارية والتكنولوجية للمنافسة، ثم تلاه التركيز على العميل، ثم التركيز على تحسين العمليات، ثم التركيز على تلبية احتياجات العاملين الذي يعتبر أدنى مستوى تطبيق. أن مدارس قطاع غزة قد طبقت معايير الميزة التنافسية بطريقة غير منظمة، مما جعلها تبذل مجهودًا كبيرًا في مقابل تحقيق نتائج أقل. أن تطبيق معايير الميزة التنافسية في مدارس قطاع غزة يؤثر بشكل إيجابي على الأداء المؤسسي، والمتمثل في: تحسين مستوى رضا العملاء على الخدمات المقدمة لهم بصورة جيدة.

دراسة ناصر والخضيري (2019) بعنوان: متطلبات الريادة العالمية في الجامعات السعودية لتحقيق الميزة التنافسية في ضوء رؤية المملكة 2030. هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن متطلبات الريادة العالمية في الجامعات السعودية في ضوء رؤية المملكة (2030)، والوصول إلى مقترحات تساهم في تحقيق الميزة التنافسية، وتحقيق الريادة العالمية في الجامعات

السعودية في ضوء رؤية المملكة (2030). وتبرز أهمية هذه الدراسة من تناولها موضوع برنامج الريادة العالمية للجامعات السعودية، الذي أطلقته وزارة التعليم كأحد برامج الجودة النوعية في الجامعات السعودية، والذي يهدف إلى إخراج الجامعات السعودية ومؤسسات التعليم العالي السعودي من إطار المحلية في الفكر، والأداء، والتأثير، والعلاقات، للوصول إلى الأفاق العالمية.

كما أن هذه الدراسة تأتي استجابةً للرؤية المستقبلية لخطة التنمية العاشرة للتعليم العالي، بحيث يكون تعليمًا رياديًا، ويسهم في بناء المجتمع المعرفي، ويلبي متطلبات التنمية الاقتصادية والاجتماعية والبيئية. وخلصت الدراسة إلى عدد من النتائج، منها: تحويل دور الجامعة من التركيز على التوظيف إلى التركيز على مبدأ تهيئة فرص العمل، والشراكة الحقيقية مع أصحاب المصلحة من القطاعات العامة والخاصة والخريجين.

وأجرى موبين Moen (2019) دراسة بعنوان: الميزة التنافسية تدعم توجهات الحكومة الفيدرالية نحو تحسين مخرجات التعليم. هدفت الدراسة إلى التعرف على دور الميزة التنافسية في دعم توجهات الحكومة الفيدرالية في تحسين مخرجات التعليم بمدينة سياتل بولاية واشنطن الأمريكية. وقد استخدم الباحث المنهج المسحي، وتمثلت أداة الدراسة في أسلوب الملاحظة في جمع المعلومات والبيانات. وبلغت العينة (32) من مديري المدارس.

وقد توصلت الدراسة إلى نتائج عدة، من أهمها: وجود علاقة ارتباط إيجابية بين جميع ممارسات الميزة التنافسية وبين الزيادة في المنظمات، وأن هذا التطبيق يؤدي إلى تحقيق الميزة التنافسية لهذه المنظمات، ويوجد أثر ذو دلالة إحصائية لبعض ممارسات الميزة التنافسية على تحسين مخرجات التعليم عند مستوى دلالة أقل من (0.05)، في حين أظهرت بعض الممارسات أثرًا ذا دلالة إحصائية.

وأجرى إيداح (2018) دراسة بعنوان: واقع تطبيق الميزة التنافسية في ظل الثقافة التنظيمية السائدة في المدارس الأردنية. إذ هدفت الدراسة إلى التعرف على واقع تطبيق الميزة التنافسية في ظل الثقافة التنظيمية السائدة في المدارس الأردنية. وقد استخدم الباحث المنهج الوصفي المسحي، وأداة الاستبانة. وطبق دراسته على عينة بلغت (185) من معلمي ومديري المدارس في عمان العاصمة.

وقد توصلت الدراسة إلى نتائج مهمة، منها: أن هناك تبنيًا واضحًا لدى المدارس الأردنية لتطبيق الميزة التنافسية في ظل الثقافة التنظيمية السائدة. أن المدارس الأردنية قد طبقت الميزة التنافسية بدرجات متفاوتة فقد كان أعلى مستوى تطبيق هو التركيز على الاحتياجات الإدارية والتكنولوجية للمنافسة، وذلك من خلال التخطيط الإستراتيجي المستمر.

كما أجرى عبد القادر (2018) دراسة بعنوان: أثر تطبيق الميزة التنافسية على السياسات التنافسية في مؤسسات التعليم الجزائرية. هدفت تلك الدراسة إلى التعرف على أثر تطبيق الميزة التنافسية على السياسات التنافسية في مؤسسات التعليم الجزائرية. وقد استخدم الباحث المنهج الوصفي المسحي، وأداة الاستبانة. وتمثلت عينة الدراسة في عدد (146) من معلمي ومعلمات المدارس في مدينة الجزائر العاصمة. وقد توصلت الدراسة إلى نتائج مهمة، منها: أن هناك اهتمامًا من قبل إدارات المدارس موضع الدراسة بمعايير ومبادئ الميزة التنافسية المدرسية، وتطبيق أغلب هذه المبادئ بدرجات ومستويات إيجابية متفاوتة. أن هناك اهتمامًا كبيرًا من قبل هذه المؤسسات التعليمية بالسياسات التنافسية وتطبيقها بدرجات ومستويات إيجابية متفاوتة.

التعقيب على الدراسات السابقة:

بعد استعراض الدراسات السابقة، يتضح أن الدراسة الحالية تتفق معها في تناول موضوعي الاعتماد المدرسي والميزة التنافسية، لكنها تختلف عنها من حيث السياق والأهداف والمنهجية. فقد ركزت بعض الدراسات السابقة على تطبيق الميزة

التنافسية في مؤسسات تعليمية خارج المملكة، كما اعتمدت أغلبها على المنهج الكمي وأداة الاستبانة، في حين تستخدم الدراسة الحالية المنهج النوعي وأداة المقابلة، مما يمنحها عمقاً في فهم التصورات التربوية. كما تختلف من حيث العينة، إذ تستند إلى عينة قصدية من المشرفات التربويات في إدارة تعليم عسير، وهي زاوية لم تُتناول سابقاً.

وقد استفادت الباحثة من الدراسات السابقة في بناء الإطار النظري، وتحديد المفاهيم الأساسية، وتصميم أداة الدراسة وتحليل النتائج. وتتميز الدراسة الحالية بأنها تُعد الأولى – في حدود علم الباحثة – التي تستكشف تصورات المشرفات التربويات في السياق السعودي عن ممارسات القيادات المدرسية للاعتماد وعلاقتها بالميزة التنافسية، ما يمنحها بعداً تطبيقياً ومعرفياً مهماً.

منهجية الدراسة وإجراءاتها

أولاً- منهجية الدراسة

اتبعت الباحثة في هذه الدراسة المنهج الوصفي الارتباطي؛ لمناسبته طبيعة الدراسة الحالية.

ثانياً-مجتمع الدراسة:

مجتمع الدراسة الحالية يتكون من المشرفات التربويات التابعات لإدارة تعليم منطقة عسير، والجدول (1) يمثل عدد المدارس التابعة لمكتب تربية منطقة عسير.

جدول (1)

مجتمع الدراسة وفق المرحلة الدراسية

المرحلة الدراسية	العدد	النسبة
مشرفات المرحلة الابتدائية	142	41%
مشرفات المرحلة الابتدائية تحفيظ	16	5.5%
مشرفات المتوسطة	93	32%
مشرفات المتوسطة تحفيظ	10	3.4%
مشرفات المرحلة الثانوية	58	20%
المجموع	289	100%

ثالثاً: عينة الدراسة

تم حساب الحد الأدنى للعينة العشوائية الممثلة لمجتمع الدراسة باستخدام معادلة كيرجيسي مورجان Krejcie and Morgan، والتي تكتب على الصورة الآتية (Marguerite et al., 2006):

$$S = \frac{X^2 NP (1 - P)}{d^2 (N - 1) + X^2 P (1 - P)}$$

حيث S حجم العينة، و X^2 قيمة مربع كاي الجدولية عند درجة حرية واحدة ومستوى ثقة (0.05) وتساوي (3.841)، و N حجم المجتمع، و P تمثل نسبة توافر الخاصية المحايدة بالمجتمع وتساوي (0.5)، و d هي درجة الدقة وتساوي (0.05). وباستخدام معادلة كيرجيسي مورجان تبين أن الحد الأدنى للعينة العشوائية الممثلة لمجتمع الدراسة يبلغ (203). وقد قامت الباحثة بتوزيع الاستبانة إلكترونياً على مجتمع الدراسة المستهدف، مع مراعاة متغيرات وخصائص المجتمع الأصلي،

وحصلت على ردود من عينة قدرها (205) من المشرفات التربويات، بما يناظر نسبة معاينة قدرها (70.9%) من إجمالي مجتمع الدراسة، ويمكن وصف عينة الدراسة بحسب الخصائص الأولية للمجتمع (المؤهل التعليمي - عدد سنوات الخبرة في مجال التعليم- الدورات التدريبية في مجال القيادة المدرسية)، وذلك على النحو الموضح في الجدول (2) الآتي:

جدول (2):

وصف عينة الدراسة بحسب البيانات الأولية

المتغير	العدد	النسبة المئوية
المؤهل العلمي		
بكالوريوس	186	90.7%
ماجستير	19	9.3%
عدد سنوات الخدمة في مجال التعليم		
من 5 سنوات إلى 10 سنوات	55	26.83%
أكثر من 10 سنوات إلى 15 سنة	62	30.24%
أكثر من 15 سنة	88	42.93%
الدورات التدريبية في مجال القيادة المدرسية		
أقل من 3 دورات	76	37.1%
من 3 دورات فأكثر	129	62.9%
إجمالي عينة الدراسة	205	100.00%

رابعاً: أداة الدراسة الميدانية

استخدمت الدراسة الميدانية الاستبانة بغرض جمع البيانات من عينة الدراسة، وقد تم إعداد هذه الأداة في ضوء ما أسفر عنه الجانب النظري من عرض وتحليل للدراسات السابقة، والأدبيات العلمية المتخصصة في مجال الدراسة، ومن ثم قامت الباحثة بالتحقق من صلاحية الأداة، وذلك على النحو الآتي:

1- صدق أداة الدراسة

تم التأكد من صدق الاستبانة الظاهري من خلال عرضها على مجموعة من المحكمين ذوي الاختصاص والخبرة في مجال الدراسة. وقد طلب من المحكمين إبداء آرائهم وملاحظاتهم حول عبارات الاستبانة من حيث مدى ملاءمة العبارات لموضوع الدراسة، وصدقها في الكشف عن المعلومات المرغوبة للدراسة، وكذلك من حيث ارتباط كل عبارة بالمحور الذي تنتهي إليه، ومدى وضوح العبارات، وسلامة صياغتها، واقتراح طرق تحسينها بالإشارة بالحذف أو الإبقاء، أو التعديل للعبارات، والنظر في تدرج المقياس، ومدى ملاءمته، وغير ذلك مما يروونه مناسباً.

وبناءً على آراء المحكمين وملاحظاتهم تم إعداد الاستبانة في صورتها النهائية والمكونة من جزأين هما:

الجزء الأول: ممارسات القيادات المدرسية ويتضمن المحورين التاليين: (40) عبارة.

1-متطلبات تحقيق معيار القيادة المدرسية لدى مشرفات مدارس منطقة عسير، ويضم (20) عبارة.

2-درجة توافر معيار القيادة المدرسية لدى مشرفات مدارس منطقة عسير، ويضم (20) عبارة.

الجزء الثاني: المؤشرات الداعمة لتحقيق الميزة التنافسية لدى مشرفات مدارس منطقة عسير، ويضم (20) عبارة.

كما استخدمت الدراسة مقياسًا خماسيًا (موافق بشدة- موافق- محايد- غير موافق- غير موافق بشدة): للتعرف على درجة موافقة عينة الدراسة على توافر مؤشرات المحاور المذكورة من وجهة نظرهم.

2- الاتساق الداخلي لأداة الدراسة

يقصد بالاتساق الداخلي: مدى تمثيل عبارات المقياس تمثيلًا جيدًا للمراد قياسه (Creswell, 2022). فيعد التأكد من الصدق الظاهري لأداة الدراسة تم تطبيقها ميدانيًا على عينة استطلاعية مكونة من (55) من المشرفات التربويات التابعات لإدارة تعليم منطقة عسير، وتم التعرف على مدى اتساق أداة الدراسة من خلال حساب معاملات الارتباط بين درجة كل عبارة ودرجة المحور الذي تنتمي إليه باستخدام معامل ارتباط بيرسون (Pearson Correlation)، ويوضح الجدول (3) الآتي نتائج حساب الاتساق الداخلي لأداة الدراسة:

جدول (3):

الاتساق الداخلي لأداة الدراسة (ن=55)

الجزء: متطلبات تحقيق معيار القيادة المدرسية لدى مشرفات مدارس منطقة عسير			المحور الثاني: درجة توافر معيار القيادة المدرسية لدى مشرفات مدارس منطقة عسير			المحور الثالث: المؤشرات الداعمة لتحقيق الميزة التنافسية لدى مشرفات مدارس منطقة عسير		
م	العبارة	معامل الارتباط	م	العبارة	معامل الارتباط	م	العبارة	معامل الارتباط
1	نشر ثقافة تطوير الأداء المدرسي وتقويمه.	**0.42	1	تحمل قائدة المدرسة رؤية مستقبلية لتطوير المدرسة.	**0.44	1	تجري تقييمًا نقديًا عند حل المشكلات المدرسية.	**0.64
2	نشر معايير جودة القيادة المدرسية لهيئة تقويم التعليم.	**0.64	2	تُلم قائدة المدرسة بالسياسات واللوائح والأنظمة ذات الصلة بموقعها القيادي.	**0.73	2	تستخدم أسلوب الحوافز في دعم الميزة التنافسية بالمؤسسات التعليمية.	**0.86
3	تأمين الموارد المالية اللازمة لتطوير أداء القيادات التربوية.	**0.47	3	تمتلك قائدة المدرسة القدرة على تحديد الأهداف، ورسم سبل تحقيقها.	**0.79	3	تؤكد على أهمية الحيادية والموضوعية عند حل المشكلات المدرسية.	**0.57
4	تتبنى كل مدرسة رؤية واضحة منسجمة مع رؤية وزارة التعليم	**0.39	4	تمتلك قائدة المدرسة القدرة على الموازنة بين كثرة المتطلبات.	**0.82	4	تعمل على حسن إدارة الوقت في جمع البيانات المفصلة عند حل	**0.81

المحور الثالث: المؤشرات الداعمة لتحقيق الميزة التنافسية لدى مشرفات مدارس منطقة عسير			المحور الثاني: درجة توافر معيار القيادة المدرسية لدى مشرفات مدارس منطقة عسير			الجزء: متطلبات تحقيق معيار القيادة المدرسية لدى مشرفات مدارس منطقة عسير		
المشكلات المدرسية.						بالمملكة العربية السعودية.		
**0.79	5	تهتم بالنظر إلى الفوائد من القرارات التي تتخذها قيادة المدرسة.	**0.63	5	تتمتع قائدة المدرسة بالمرونة في التخطيط.	**0.58	5	تدعم الأنشطة والأساليب والأدوات التي تتجه بالمدرسة نحو التطوير والتحسين.
**0.76	6	تهتم بطرح بدائل متنوعة عند حل المشكلات المدرسية.	**0.84	6	تدرك قائدة المدرسة المواقف الجديدة، وما تتطلبه من تصرف.	**0.73	6	تبني السياسات المرنة القائمة على تفويض الصلاحيات لتمكين العاملين وظيفياً.
**0.84	7	تنعي التحدي وحرية الاكتشاف للوصول إلى حلول إبداعية للمشكلات.	**0.80	7	تبني قائدة المدرسة خططها التربوية والإدارية في ضوء الأنظمة والخطط والتعليمات.	**0.57	7	تشجيع مشاركة المجتمع المحلي في بناء وتنفيذ خطة المدرسة.
**0.85	8	ترشد لتجنب القفز إلى النتائج أو الخلط بين الفرضيات والحقائق.	**0.89	8	تمتلك قائدة المدرسة القدرة على حل المشكلات التعليمية والإدارية التي تواجه المدرسة.	**0.73	8	تشارك القيادات التربوية في التخطيط لاتخاذ القرارات على مستوى وزارة التعليم بالمملكة.
**0.95	9	تعمل على وجود ارتباط بين الأهداف المدرسية	**0.86	9	تقدم قائدة المدرسة حلاً للمشكلات	**0.78	9	تمنح المزيد من الصلاحيات للقيادات

الجزء: متطلبات تحقيق معيار القيادة المدرسية لدى مشرفات مدارس منطقة عسير	المحور الثاني: درجة توافر معيار القيادة المدرسية لدى مشرفات مدارس منطقة عسير	المحور الثالث: المؤشرات الداعمة لتحقيق الميزة التنافسية لدى مشرفات مدارس منطقة عسير					
10	تدريب الكادر التعليمي على مهارات التقويم الذاتي.	10	0.82**	10	0.87**	10	0.90**
11	تبنى إستراتيجية محددة لإعداد القيادات التربوية قبل وأثناء الخدمة.	11	0.82**	11	0.77**	11	0.79**
12	تفعيل الدور الاستشاري لكليات التربية كبيوت خبرة للقيادات المدرسية.	12	0.70**	12	0.81**	12	0.86**
13	تمنح المزيد من الحوافز المتنوعة للقيادات المدرسية.	13	0.67**	13	0.82**	13	0.85**
14	تطوير معايير اختيار القيادات التربوية.	14	0.79**	14	0.78**	14	0.86**

المحور الثالث: المؤشرات الداعمة لتحقيق الميزة التنافسية لدى مشرفات مدارس منطقة عسير			المحور الثاني: درجة توافق معيار القيادة المدرسية لدى مشرفات مدارس منطقة عسير			الجزء: متطلبات تحقيق معيار القيادة المدرسية لدى مشرفات مدارس منطقة عسير		
**0.82	15	تنمي ثقافة المناقشة والحوار والشفافية وتعميق المسؤولية والرقابة الذاتية.	**0.84	15	تمتلك قائدة المدرسة القدرة على تمثيل المدرسة في الاجتماعات التربوية والتعليمية.	**0.85	15	تطوير معايير تقويم الأداء المدرسي.
**0.91	16	تساعد على كشف جوانب معينة قد لا تلفت الانتباه أثناء اتخاذ القرارات.	**0.71	16	تسعى قائدة المدرسة للتخلي عن الشكل التقليدي للاتصالات بالمدرسة والتحول للاتصالات الإلكترونية.	**0.64	16	تعمل بمبدأ العلاقات الإنسانية في العمل القيادي بالمدرسة.
**0.86	17	تعمل على ترتيب أولويات العوامل المؤثرة في المشكلة عند التعامل مع المشكلات المدرسية.	**0.81	17	توظف قائدة المدرسة تقنية الحاسب في عملية الاتصالات الإدارية والمكتبية.	**0.71	17	تحقق قائدة المدرسة المساواة بين العاملين في المدرسة.
**0.71	18	تعزز تمكين العاملين لتحقيق الولاء التنظيمي بالمؤسسات التعليمية.	**0.85	18	تعمل قائدة المدرسة على رفع كفاءة إنتاجية العاملات بالمدرسة من خلال التقنيات الحديثة.	**0.76	18	توفير تغذية راجعة مستمرة لعملية تقويم الأداء المدرسي.
**0.65	19	تستخدم مقاييس وصفية أثناء تقييم منسوبي المدرسة.	**0.75	19	تمتلك قائدة المدرسة القدرة على التواصل مع	**0.77	19	تعزز التقويم الذاتي على كل المستويات في

الجزء: متطلبات تحقيق معيار القيادة المدرسية لدى مشرفات مدارس منطقة عسير	المحور الثاني: درجة توافر معيار القيادة المدرسية لدى مشرفات مدارس منطقة عسير	المحور الثالث: المؤشرات الداعمة لتحقيق الميزة التنافسية لدى مشرفات مدارس منطقة عسير
المدرسة.	منظمات المجتمع المدني.	
20 تتعامل باحترام مع قضايا منسوبات المدرسة.	20 تستخدم قائدة المدرسة مهارات التفويض بفاعلية.	20 تدريب الإداريين على استخدام أساليب جديدة في حل المشكلات المدرسية.
**0.70	**0.88	**0.74

** قيمة دالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.01).

يتضح من الجدول (3) أن جميع عبارات أداة الدراسة ترتبط بالمحور الذي تنتمي إليه بمعامل ارتباط دال إحصائياً عند مستوى الدلالة (0.01)، وهو ما يؤكد الاتساق الداخلي لأداة الدراسة.

3- ثبات أداة الدراسة

تم حساب الثبات Reliability بطريقة ألفا كرونباخ Cronbach's alpha، حيث يُعتبر معامل ألفا كرونباخ أنسب الطرق لحساب ثبات الاستبيانات/ مقاييس الاتجاه، إذ يوجد مدى محدد من الدرجات المحتملة لكل مفردة أو عبارة (أبو علام، 2018، ص 492). والجدول التالي يوضح ذلك:

جدول(4):

معاملات الثبات لأداة الدراسة (ن=55)

المحور	عدد العبارات	معامل ألفا كرونباخ	ألفا مستوى الدلالة
متطلبات تحقيق معيار القيادة المدرسية	20	0.95	دال عند 0.001
درجة توافر معيار القيادة المدرسية	20	0.97	دال عند 0.001
المؤشرات الداعمة لتحقيق الميزة التنافسية	20	0.97	دال عند 0.001
إجمالي الاستبانة	60	0.98	دال عند 0.001

يتضح من الجدول (4) أن قيمة معامل ألفا كرونباخ لثبات أداة الدراسة قد بلغت (0.98)، كما أن معاملات الثبات لمحاور أداة الدراسة وأبعادها الفرعية جاءت جميعها مرتفعة؛ حيث تراوحت بين (0.95) و (0.97)، ويشير تحليل الثبات إلى الثبات الجيد للأداة، ومن ثم الثقة في نتائج الدراسة الميدانية وسلامة البناء عليها.

خامساً: الأساليب والمعالجات الإحصائية

استخدمت الدراسة مجموعة من الأساليب الإحصائية الوصفية والاستدلالية لتحليل استجابات عينة الدراسة، شملت التكرارات والنسب المئوية لعرض خصائص العينة، والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتحديد اتجاهات

إجابات المشاركين. كما تم استخدام معامل ألفا كرونباخ (Cronbach's Alpha) لقياس ثبات أداة الدراسة، ومعامل ارتباط بيرسون (Pearson Correlation) للكشف عن العلاقة بين متغيرات الدراسة. كذلك تم تطبيق اختبار "ت" (t-test) للعينة الواحدة والعينتين المستقلتين والمتربطتين لتحليل الفروق ذات الدلالة الإحصائية، بالإضافة إلى تحليل التباين الأحادي (One Way ANOVA) لفحص الفروق بين أكثر من مجموعتين في بعض المتغيرات الديموغرافية.

نتائج الدراسة وتفسيرها

الهدف الأول - التعرف على مستوى ممارسات القيادة المدرسية للاعتماد المدرسي.

لتحقيق هذا الهدف اعتمدت الباحثة الاختبار "ت" لبيانات استبانة المشرفات التربويات بعد أن طبقت عليهم، وكانت

النتائج كما في الجدول (5).

جدول (5):

نتائج تطبيق معادلة الاختبار (ت)

العينة	المتوسط الفرضي	المتوسط التجريبي	الانحراف المعياري	درجة الحرية	درجة "ت" الدلالة	مستوى الدلالة	معنوية الدلالة
205	120	179.1	18.19	204	46.52	0.001	دالة

أظهرت نتائج اختبار "ت" أن قيمة الدرجة بلغت (46.52) وكانت دالة إحصائية عند مستوى (0.001)، مما يشير إلى وجود ممارسات عالية ودالة للمشرفات التربويات في مجال الاعتماد المدرسي. وتُعزى هذه النتيجة إلى أهمية القيادة المدرسية بوصفها الرابط الحيوي بين خطط المدرسة وتطلعاتها المستقبلية، والمسؤولة عن توجيه الطاقات، وحل المشكلات، وتحقيق التطوير المستمر داخل المؤسسة التعليمية. فالقيادة الفاعلة تخلق بيئة آمنة ومحفزة، وتسهم في تطبيق سياسات التعليم ومواكبة التغيرات.

كما تعكس النتائج دور المشرفات التربويات في دعم برامج التنمية المهنية، وبناء خطط تطوير طويلة الأجل، وقيادة عمليات التحسين في المدارس. وتتسق هذه النتائج مع ما أظهرته دراسة روزيلاند (2015) حول أهمية استجابة المؤسسات التعليمية لمتغيرات البيئة عبر إدارة التغيير الفعالة، وكذلك مع ما أورده دراسة عطية (2015) التي أكدت دور قادة المدارس في تعزيز استخدام المعرفة كمدخل للتحويل نحو بيئة تعليمية متطورة.

ولمعرفة هل هناك فروق في دلالة المحورين (متطلبات تحقيق معيار القيادة المدرسية ودرجة توافر معيار القيادة المدرسية) اللذين شملتهما استبانة الممارسات، اعتمدت الباحثة الاختبار التائي لعينتين مترابطتين وكانت النتائج كما في الجدول (6).

جدول (6):

نتائج تطبيق معادلة الاختبار (ت) لعينتين مترابطتين

العينة	متوسط المحور1	متوسط المحور2	متوسط الفروق	الانحراف المعياري	درجة "ت" الدلالة	مستوى الدلالة
205	89.57	89.55	0.01	7.94	0.02	غير دالة

من خلال الجدول نجد أن الدرجة "ت" بلغت (0.02) وهي غير دالة عند أي مستوى من مستويات الدلالة أي لا توجد فروق ذات دلالة بين المحورين، أي أن ممارسات الاعتماد المدرسية قد تحقق لها تلك المتطلبات بشكل يساوي توافر معيار



القيادة المدرسية للاعتماد المدرسي، وتفسر الباحثة ذلك بوجود علاقة طردية موجبة بين ممارسات الاعتماد المدرسية ومعيار القيادة المدرسية للاعتماد المدرسي.

وتتفق هذه النتيجة مع دراسة الناجي (2015) التي أوضحت نتائجها أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات تقديرات عينة الدراسة، لدور الاعتماد المدرسي في تحقيق متطلبات الجودة بمدارس التعليم الثانوي العام، تعزى لمتغير جنس مدير المدرسة، والمؤهل العلمي وسنوات الخدمة. ووجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات تقديرات عينة الدراسة، لدور الاعتماد المدرسي في تحقيق متطلبات الجودة بمدارس التعليم الثانوي العام، تعزى لمتغير سنوات الخدمة.

الهدف الثاني - التعرف على ممارسات القيادة المدرسية للاعتماد المدرسي وعلاقتها بالميزة التنافسية.

للتحقق من هذا الهدف استخرجت الباحثة العلاقة على بيانات العينة من خلال تطبيق معادلة بيرسون وكانت

النتائج كما في الجدول (7).

جدول (7):

معامل الارتباط بين الممارسات والميزة التنافسية

العينة	معامل الارتباط	مستوى الدلالة	معنوية الدلالة
205	0.855	0.001	دالة

من خلال الجدول نجد أن معامل الارتباط بمعادلة بيرسون بلغ (0.855) وهو دال عن مستوى دلالة (0.001) مما يشير إلى علاقة إيجابية طردية بين كل من الممارسات والميزة التنافسية، أي كلما زادت ممارسات القيادات التربوية للاعتماد المدرسي، زادت وبنفس الوقت الميزة التنافسية لها، والعكس صحيح، وتفسر الباحثة ذلك بأن الارتباط يسهم في تحسين المخرجات التعليمية من خلال تجويد العمليات التعليمية، والتطلع إلى المستقبل، والقدرة على التعامل مع متغيراته مع المحافظة على ثوابت الأمة وقيمها، وبناء الفرد بناء شاملاً للجوانب العقلية والوجدانية والمهارية والسلوكية، وإعداد المتعلمين لمواجهة التحديات الصعبة والمتغيرات المتلاحقة، وأن ذلك الارتباط يسهم في تحقيق ودعم المشاركة والمسؤولية المجتمعية، في تخطيط التعليم وإدارته، بما يضمن مبدأ تكافؤ الفرص التعليمية، بالإضافة إلى أهمية دور القيادة المدرسية في الاهتمام بالجانب العملي لتحقيق التطوير المدرسي والرؤية المستقبلية لمتطلبات التنمية.

الهدف الثالث- الكشف عن وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة ($0.05 \leq \alpha$) بين متوسطات

استجابات أفراد عينة الدراسة حول درجة ممارسات القيادات التربوية للاعتماد المدرسي وعلاقتها بالميزة التنافسية من وجهة نظر المشرفات التربويات تُعزى إلى متغيرات (المؤهل التعليمي - عدد سنوات الخدمة - الدورات التدريبية).

أ- للتعرف على الفروق في ممارسات القيادة للاعتماد المدرسي وفق نوع المؤهل العلمي طبقت الباحثة اختبار "ت" لعينتين مستقلتين وكانت النتائج كما في الجدول (8).

جدول (8):

نتائج الاختبار "ت" وفق نوع المؤهل العلمي

المؤهل العلمي	العينة	المتوسط	الانحراف المعياري	درجة "ت"	معنوية الدلالة
بكالوريوس	186	179.3	17.46	0.53	غير دالة
ماجستير فما فوق	19	177	18.29		



من خلال الجدول نجد أن درجة "ت" البالغة (0.21) كانت غير دالة عند أي مستوى من مستويات الدلالة الإحصائية وتشير هذه النتيجة إلى أنه لا توجد فروق في ممارسات القيادة المدرسية للاعتماد الأكاديمي سواء أكانت المشرفات من الحاصلات على درجة البكالوريوس أم من الحاصلات على درجة الماجستير، وتفسر الباحثة ذلك بشعور المشرفات التربويات بالمسؤولية تجاه الاعتماد الأكاديمي الذي يتميز بالجودة العالية لمستوى التعليم في المدرسة على المستويين: المحلي والإقليمي، والتعلم الذاتي وتحسين المخرجات التعليمية في المدرسة.

وتتفق هذه النتيجة مع دراسة الحميدي (2017) التي أوضحت نتائجها عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية تعود لتأثير متغيرات (النوع الاجتماعي، والمؤهل العلمي، وسنوات الخبرة).

ب- وللتعرف على الفروق في ممارسات القيادة للاعتماد المدرسي وفق عدد سنوات الخبرة استخدمت الباحثة تحليل التباين الأحادي وكانت النتائج كما في الجدول (9).

جدول (9):

نتائج اختبار "تحليل التباين الأحادي" لدلالة الفروق وفق متغير المستوى سنوات الخدمة

مصدر التباين	مجموع المربعات	درجة df	متوسط الفرق بين المربعات	قيمة F	مستوى الدلالة
بين المجموعات	763.69	2	381.86		
داخل المجموعات	66787.01	202	330.62	1.155	غير دال
المجموع		204			

من خلال الجدول أعلاه نجد أن الدرجة "ف" البالغة (1.155) كانت غير دالة عند أي مستوى من مستويات الدلالة أي لا توجد فروق في الممارسات وفق سنوات الخبرة، وتفسر الباحثة ذلك بإدراك عينة الدراسة أن أهداف الاعتماد المدرسي تتمثل في تلافي ما هو سلبي، والتأكد من أن المدرسة لديها أهداف مقبولة ومحددة، وتمتلك مصادر ووسائل مناسبة لتحقيق أهدافها المعلنة، وتعمل بشكل مستمر على تحقيقها، وتشجيع التطور والنمو الذاتي من خلال التقويم المستمر. وهذه النتيجة تتوافق مع دراسة رفائيل (Rafael, 2020) التي أوضحت نتائجها أن تطبيق الاعتماد المدرسي يؤكد على أنه ليس طريقة عمل جديدة، ولكنه أحد أساليب القيادة وطريقة جديدة للتفكير تسمح للجميع بالعمل كفريق، وتوزيع القيادة على الجميع. كما يحقق الاعتماد المدرسي وحدة البلاد بعد سنوات من الصراع العرقي، ولا سيما أنه تتشارك من خلاله الأطراف المعنية بالعملية التعليمية في صياغة الرؤية والرسالة.

ج- الفروق في ممارسات القيادة للاعتماد المدرسي وفق الدورات التدريبية.

وللتعرف على الفروق استخدمت الباحثة تحليل التباين الأحادي وكانت النتائج كما في الجدول (10).

جدول (10):

نتائج الاختبار "ت" وفق نوع الدورات

المؤهل العلمي	العينة	المتوسط	الانحراف المعياري	درجة "ت"	مستوى الدلالة	معنوية الدلالة
أقل من 3 دورات	76	174.78	18.24	2.65	0.01	دالة
3 دورات فأكثر	126	181.68	17.11			

من خلال الجدول أعلاه نجد أن درجة "ت" البالغة (2.65) كانت دالة عند (0.01) وتفسر على أنه توجد فروق وفق عدد الدورات. وللتعرف لصالح من هذه الفروق نقارن في المتوسطات فنجد أن متوسط الدورات (3 دورات فأكثر) قد بلغ (181.64) وكان أكبر من متوسط (أقل من 3 دورات) والبالغ (174.78)، وتفسر الباحثة هذا الفرق بإدراك عينة الدراسة بأن أهمية الميزة التنافسية تتحدد بوصفها هدفاً أساسياً وضرورياً تسعى إليه جميع المنظمات التي تريد التفوق والتميز، وبما أن اشتداد المنافسة يفرض توافر عناصر معينة للنجاح تتغير كل مدة بحسب إستراتيجيات المنافسين، فإن قدرة المنظمة على استغلال الموارد والإمكانات يكمن في تحقيق موقع أفضل بين المنافسين والسعي لإرضاء الزبائن والتعرف على حاجاتهم ورغباتهم.

وتتفق هذه النتيجة مع دراسة رباح (2022) التي أوضحت نتائجها أن تحقيق الميزة التنافسية يساعد في تقديم منتج تعليمي وخدمة تعليمية بأعلى جودة ممكنة، ويساعد تحقيق الميزة التنافسية في إيجاد مزايا تنافسية استجابةً للتغيرات الاقتصادية والإدارية المتلاحقة والتطورات المتواكبة في البيئة التعليمية، كما تشجع الميزة التنافسية ثقافة الجودة على مستوى المنظمة، وذلك على شكل برنامج شامل تتكامل عناصره الأساسية من إدارة عليا، عاملين، عملاء، مسؤولية جماعية، تحسين مستمر مع بعضها البعض للوصول إلى أجواء التميز والتفوق الدائم.

خلاصة نتائج الدراسة والتوصيات والمقترحات

أولاً: خلاصة نتائج الدراسة

توصلت الباحثة من خلال الدراسة إلى النتائج التالية:

1. تم التحقق من مستوى ممارسات القيادات التربوية للاعتماد المدرسي من خلال تطبيق معادلة الاختبار التائي لعينة واحدة وكانت درجة "ت" (46,52) وهي دالة عند مستوى (0,001) أي توجد ممارسات ذات دلالة عالية في الاعتماد المدرسي، كذلك تم التحقق من وجود فروق بين متطلبات تحقيق معيار القيادة المدرسية ودرجة توافر معيار القيادة المدرسية، فكشفت النتائج عن عدم وجود فروق، حيث بلغت "ت" (0,002)، وهي غير دالة عند أي مستوى من مستويات الدلالة.
2. التحقق من العلاقة بين ممارسات القيادات التربوية للاعتماد المدرسي وعلاقتها بالميزة التنافسية، حيث طبقت الباحثة معادلة بيرسون فكان معامل الارتباط (0,85) وهي دالة عند مستوى دلالة (0,001) مما يشير إلى وجود علاقة إيجابية وطردية بين كل من الممارسات والميزة التنافسية.
3. تم التحقق من إمكانية وجود فروق في درجة ممارسات القيادات التربوية للاعتماد المدرسي وعلاقتها بالميزة التنافسية وفق المؤهل التعليمي، فاستخدمت الباحثة اختبار "ت" وكانت درجتها (0,53) وهي غير دالة، أي لا توجد فروق في الممارسات وفقاً لنوع المؤهل، أما الفروق في عدد سنوات الخدمة فقد استخدمت الباحثة تحليل التباين الأحادي وكانت درجة "ف" (1,155) وهي غير دالة عند أي مستوى من مستويات الدلالة، أي لا توجد فروق وفق سنوات الخدمة، أما الدورات التدريبية فقد استخدمت الباحثة الاختبار التائي لعينتين مستقلتين فبلغت درجة "ت" (2,65) وهي دالة عند مستوى (0,01)، أي أنه توجد فروق، وكان الفرق لصالح الدورات (3) فأكثر.

ثانياً: توصيات الدراسة

في ضوء النتائج التي تم التوصل إليها، توصي الباحثة بما يأتي:

- إيجاد فهم مشترك لجهود التميز لخلق ثقافة عامة تقدر الاعتماد المدرسي، وهذا يؤكد ضرورة وجود نظم مكافآت عادلة شفافة، لتشجيع الإبداع في التعلم والتعليم.



- ضرورة استمرار جهود وزارة التعليم في المملكة العربية السعودية الخاصة بتحسين الجودة ومتابعتها، ولكن يلزم العمل باتجاهٍ أبعد مما هو قائم يستند على الاعتماد من خلال إجراءات توجيهية جديدة، ونظم مكافأة فعالة، تتجاوز في عملها الإجراءات النمطية فيما يتعلق بالاعتماد والجودة.
- ضرورة إجراء مسوحات شاملة حول خريجي المدارس تشتمل على مجالات فرص العمل، والمهارات، وتقييم المدرسة، وتقييم أرباب العمل؛ لأن هذا سيقدم مؤشرات دقيقة حول الخريجين، وسيساعد في تحقيق الميزة التنافسية، وإقامة رابط أكثر دقة حول علاقة إستراتيجيات الاعتماد مع المزايا التنافسية.
- نظرًا لأهمية التميز في التعلم والتعليم؛ هناك ضرورة لزيادة الجهود الرامية إلى تنفيذ برامج التميز، وتخصيص وقتٍ كافٍ لها، ومكافأة الجهود المتميزة أيضًا.
- هناك ضرورة لأن تسعى المدارس لتحقيق الميزة التنافسية واستدامتها، باستخدام الفلسفات العامة للميزة التنافسية، لكن بمحتوى إستراتيجي مختلف عما هو في القطاع التجاري الخاص، يعكس رسالة المدرسة وأهدافها، ويعتمد على إجراء تحسينات وتميز في العمليات التي تضمن سلامة مخرجاتها.

ثالثًا: الدراسات المقترحة

تقترح الباحثة إجراء الدراسات الآتية:

- معيقات تحقيق معايير الاعتماد الأكاديمي في مدارس التعليم العام بالمملكة العربية السعودية.
- مستوى تطبيق معايير ضمان الجودة والاعتماد الأكاديمي وعلاقته بالميزة التنافسية في مدارس المملكة العربية السعودية.
- تطوير معايير اعتماد مدارس التعليم العام بالمملكة العربية السعودية.

المراجع

- إدريس، هـ. (2016). الإدارة المدرسية والحاجة إلى فلسفة أخلاق بديلة. مكتبة عمان.
- إسماعيل، م. (2020). إدارة الجودة الشاملة في التعليم (ط2). دار النشر المغربية.
- إبداح، ب. (2018). واقع تطبيق الميزة التنافسية في ظل الثقافة التنظيمية السائدة في المدارس الأردنية [رسالة ماجستير غير منشورة]. الجامعة الأردنية.
- أبو العلا، ل. (2017). مفاهيم ورؤى في الإدارة والقيادة التربوية بين الأصالة والحداثة (ط2). مكتبة بيروت الحرة.
- بغدادى، منار محمد. (2022). تطوير التعليم في ضوء تجارب بعض الدول. بيروت: مكتبة دار الحكمة.
- الحميدي، خ. (2019). مدى تطبيق الاعتماد المدرسي في مدارس تطوير بالمرحلة الثانوية في منطقة تبوك بالمملكة العربية السعودية من وجهة نظر المعلمين والمعلمات [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة تبوك.
- حازم، إ. (2023). أضواء على واقع التعليم في الدول العربية. مكتبة بيروت الحرة.
- خوالدة، ن. (2018). الإصلاح والتطوير الإداري في المؤسسة التربوية. أكاديمية الخليج العربي للدراسات التربوية.
- الراشد، خ. (2017). التوأمة المهنية في المدارس الثانوية بدولة الإمارات العربية المتحدة: دراسة تقويمية [رسالة دكتوراه غير منشورة]. جامعة الإمارات.
- رباح، س. (2021). دور الميزة التنافسية في تحقيق أهداف المنظمات التعليمية [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة القاهرة.
- زكريا، م. (2015). قضايا تربوية معاصرة: بعض مشكلات تربية الأطفال والشباب. مكتبة مدبولي.

- سبيتان، ف. (2022). إستراتيجيات الإدارة المدرسية في ضوء الاتجاهات المعاصرة (ط2). مكتبة دار المعارف.
- سمارة، ف. (2017). أساسيات في الإدارة التربوية الحديثة. مكتبة الأنجلو المصرية.
- الشراري، خ. (2018). المشكلات التربوية التي تواجه أقطاب العملية التربوية. مكتبة دار القلم.
- طلق، م. (2015). التراكم المعرفي للعلوم الإدارية. مؤسسة الكويت للنشر.
- عبوي، ز. (2017). الإستراتيجية الحديثة في إدارة التخطيط والتطوير (ط2). مكتبة المتنبي.
- العويلي، م. (2018). التوجهات المعاصرة للتنمية المهنية القائمة على المدرسة وإمكانية الاستفادة منها بمؤسسات رياض الأطفال في مصر. مجلة دراسات في التعليم الجامعي. 13 (35)، 98-161.
- عبد القادر، ع. (2018). أثر تطبيق الميزة التنافسية على السياسات التنافسية في مؤسسات التعليم الجزائرية [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة الجزائر.
- العكيدي، و. (2019). رأس المال الفكري وأثره في تحقيق الميزة التنافسية المستدامة: دراسة تطبيقية. مكتبة الدار الحديثة.
- الغامدي، ع. (2019). مهارات الإدارة. مكتبة ابن تيمية للنشر.
- القرني، ع. (2022). دراسات في تطوير التعليم على ضوء التحديات المعاصرة. مكتبة المتنبي.
- كافي، م. (2009). التعليم الإلكتروني والاقتصاد المعرفي. مكتبة القلم الحر.
- الكحلوت، ع. (2020). مدى تطبيق معايير الميزة التنافسية في مدارس قطاع غزة [رسالة ماجستير غير منشورة]. الجامعة الإسلامية.
- المبعوث، م. (2023). التخطيط التربوي بين النظرية والممارسة: نحو تربية إسلامية عربية. مكتبة الكويت الوطنية للنشر والتوزيع.
- المصري، ن. (2020). القيادة الإدارية والمداخل الحديثة في التطوير الإداري. مكتبة مبارك.
- الناصر، ع. (2015). الإدارة والإشراف والتعليم الثانوي. مكتبة الكويت الوطنية للنشر والتوزيع.
- الناجي، أ. (2016). التنمية القائمة على المدرسة ودورها في تحقيق متطلبات الجودة بمدارس التعليم الثانوي العام: دراسة ميدانية [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة الخرطوم.
- البشير، م. (2021). الاعتماد المدرسي ودوره في تحقيق متطلبات التطوير التعليمي بمدارس التعليم الثانوي العام - دراسة ميدانية [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة الخرطوم.
- ناصر، ت. الخضيري، ف. (2019). متطلبات الريادة العالمية في الجامعات السعودية لتحقيق الميزة التنافسية في ضوء رؤية المملكة 2030. المجلة العلمية لجامعة أسيوط. 16 (24)، 51-93.
- هاشم، م. (2017). إعداد المعلم في ضوء تجارب بعض الدول. أكاديمية الخليج العربي للدراسات التربوية.
- الهيئة العامة للإحصاء. (1446هـ). موجز إحصاءات العام 1444-1445. مطابع الهيئة العامة للإحصاء.
- هيئة تقويم التعليم والتدريب. الموقع الرسمي: <https://www.etc.gov.sa/ar/Pages/default.aspx>
- الوركان، ه. (2022). واقع دور الاعتماد المدرسي في التعليم الثانوي بدولة الإمارات العربية المتحدة [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة الإمارات.
- وزارة التعليم. (1441هـ). الدليل الإرشادي للمدارس. مطابع وزارة التعليم.



- Esmond, G. (2020). The impact of competitive advantage on developing the performance of educational institutions in Poland. *Eric Digest*.No.(129). Ed:856932.
- Fisseler , J. (2019). Johannesburg schools become a knowledge society led by their managers. Retrieved from *Eric Digest*. No. (423). Ed:526932
- George, D. (2020). Instructive steps for implementing school accreditation in London schools. *An Electronic Journal of the U.S. Department of Educational Sciences*, 3(2).
- Jefferson, L. (2018). Royal inspectors approve a budget to encourage development of school accreditation standards for schools in Wales. Retrieved from *Eric Digest*. No.(148). Ed:958863.
- Josh, L. (2016). Royal inspectors are adopting a budget to encourage the development of professional learning communities in Wales schools. Retrieved from *Eric Digest*. No. (89). Ed:78511.
- Moen , N. (2019). The competitive advantage supports the federal government's approach to improving education outcomes. Retrieved from *Eric Digest*. No.(218). Ed:856931.
- Myron, Hunt (2016). *Counseling and educational research: Evaluation and application*. Retrieved from Eric Digest. No. (102). Ed:963376.
- Rafael, W. (2022). School accreditation, a new educational entry point in South Africa. Retrieved from *Eric Digest*. No. (263). Ed:598680.
- Sharma, U. (2022). Planning education for development: Models and methods for systematic planning of education. Retrieved from *Eric Digest*. (125). Ed:852016.
- Stephen, S. (2018). The complementary role for educational development, supporting the requirements for achieving school accreditation. Retrieved from *Eric Digest*. No. (284). Ed:536981.
- Ahmed, M. R. A. (2025). Accreditation and Quality Assurance: Exploring Impact and Assessing Institutional Change in the US and Saudi Arabian Higher Education Institutions. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 7(1), 626–639. <https://doi.org/10.53286/arts.v7i1.2419>





The Extent to Which Public School Principals in Makkah Al-Mukarramah Practice Change Leadership in Light of Digital Transformation from the Perspective of Teachers and Educational Supervisors

Njla'a Dakheel Allah Hamad Al-Salami*

Omhala1429@gmail.com

Abstract

This study explored how effectively public secondary school principals in Makkah Al-Mukarramah apply change leadership in response to digital transformation, based on perceptions from teachers and educational supervisors. Using a descriptive analytical method, the researcher developed a validated questionnaire covering five key areas with 57 sub-items, which was distributed to 91 participants. Findings indicated that principals demonstrated strong change leadership in administrative and academic domains, but only moderate effectiveness in technical areas. Challenges to digital leadership were found to be manageable but still required targeted organizational and training support. No significant differences in responses were linked to demographic factors such as gender, qualifications, experience, or training. Participants widely endorsed the study's proposed strategies for enhancing school leadership amid digital change.

Keywords: Change Leadership, Digital Transformation, Areas of Change, Secondary Schools, Educational Supervisors.

* PhD student in Educational Administration and Supervision, Department of Educational Leadership and Policies, College of Education, King Khalid University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Salami, N. D. H. (2025). The Extent to Which Public School Principals in Makkah Al-Mukarramah Practice Change Leadership in Light of Digital Transformation from the Perspective of Teachers and Educational Supervisors, *Journal of Arts*, 13(3), 44 -77. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2772>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير في ظل التحول الرقمي من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين

نجلاء دخيل الله حمد السلمي*

Omhala1429@gmail.com

الملخص:

هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير في ظل التحول الرقمي من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين. ولتحقيق ذلك وظّفت الباحثة المنهج الوصفي التحليلي، وقامت ببناء وتصميم استبانة شملت خمسة مجالات، تضمنت (57) عبارة فرعية، وبعد التحقق من صدق الأداة وثباتها، تم توزيعها إلكترونياً على عينة مكونة من (91) من المعلمين، والمشرفين. وتوصلت الدراسة إلى أن درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية في المرحلة الثانوية بمكة المكرمة لقيادة التغيير في ضوء التحول الرقمي جاءت بدرجات متفاوتة حسب المجال؛ إذ أظهرت النتائج ارتفاع مستوى الممارسة في المجال الإداري والأكاديمي، مقابل مستوى متوسط في المجال التقني. كما كشفت النتائج أن التحديات التي تواجه المديرين في قيادة التغيير الرقمي كانت بدرجة متوسطة، مما يشير إلى وجود معوقات تتطلب تدخلاً تنظيمياً وتدريبياً. ولم تُظهر النتائج فروقاً ذات دلالة إحصائية في آراء أفراد العينة تعزى إلى متغيرات (الجنس، المؤهل العلمي، سنوات الخبرة، عدد الدورات التدريبية). وأبدى أفراد العينة موافقة كبيرة على الخطط المقترحة من الدراسة، مؤكداً فاعليتها في تطوير أداء القيادات المدرسية في سياق التحول الرقمي.

الكلمات المفتاحية: قيادة التغيير، التحول الرقمي، مجالات التغيير، المدارس الثانوية، المشرفون التربويون.

* طالبة دكتوراه في الإدارة والإشراف التربوي، قسم القيادة والسياسات التربوية، كلية التربية، جامعة الملك خالد، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: السلمي، ن. د. ح. (2025). درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير في ظل التحول الرقمي من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين، *مجلة الآداب*، 13 (3)، 44-77 <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2772>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



شهد العالم خلال السنوات الأخيرة تطورات تقنية متسارعة أثرت في جميع القطاعات، وفي مقدمتها قطاع التعليم. وأصبح التحول الرقمي خيارًا إستراتيجيًا تفرضه متطلبات العصر، وليس مجرد ترف أو رفاهية تقنية، مما جعل المؤسسات التعليمية تسعى إلى توظيف التقنيات الرقمية في عملياتها الإدارية والتعليمية؛ لتواكب التحولات العالمية وتحقق الكفاءة والفاعلية. (Alshehri, 2022). وفي هذا السياق، لم تعد القيادة المدرسية مجرد إدارة روتينية، بل أصبحت محورًا أساسيًا في تحقيق التطوير النوعي، إذ يقع على عاتق قادة المدارس دور محوري في قيادة التغيير وتحقيق التكامل بين الإمكانيات التقنية والموارد البشرية.

وبما أن قيادة التغيير تُعدُّ إحدى أهم الكفايات القيادية في عصر التحول الرقمي؛ فهي لا تقتصر على تطبيق التغيير فحسب، بل تشمل رؤية مستقبلية واضحة، وتحليل الواقع، والتأثير على الأفراد داخل المؤسسة التعليمية لاحتضان التغيير والمشاركة فيه بإيجابية (Fullan, 2014).

وتزداد أهمية هذه القيادة في البيئة التعليمية بالمملكة العربية السعودية، خصوصًا في ضوء رؤية المملكة 2030، التي أكّدت على تطوير التعليم، والتحول إلى مجتمع معرفي رقمي، وتعزيز كفاءة الأداء في مؤسسات التعليم العام، من خلال توظيف التقنيات وتدريب القيادات التعليمية على إدارتها بفعالية.

وفي هذا الإطار، تحتل مدارس التعليم العام في مدينة مكة المكرمة موقعًا محوريًا، نظرًا لما تمثله المدينة من مكانة دينية وثقافية، إضافة إلى التوسع الكبير في عدد المدارس والطلاب والمعلمين فيها، مما يفرض تحديات تنظيمية وتقنية تحتاج إلى قيادة مدرسية قادرة على التغيير ومواجهة التحديات المرتبطة بالتحول الرقمي، مثل إدارة المنصات التعليمية، والتحول في أنماط التواصل والتقييم، وتطوير مهارات المعلمين التقنية.

ومن هذا المنطلق، تأتي هذه الدراسة لتسليط الضوء على درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير في ظل التحول الرقمي، من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين، نظرًا لما لهاتين الفئتين من اطلاع مباشر على أداء القادة، وقدرة على تقييم واقع القيادة المدرسية في الميدان التربوي. كما تسعى الدراسة إلى الكشف عن الفروق المحتملة في الممارسات القيادية وفقًا لاختلاف وجهات النظر، مما يسهم في تقديم توصيات عملية لتطوير مهارات القيادة المدرسية في ظل الثورة الرقمية.

مشكلة الدراسة:

يشهد العالم المعاصر موجة متسارعة من التحولات الرقمية التي أثرت بشكل مباشر في بنية مؤسسات التعليم وأنظمتها، مما فرض على القادة التربويين واقعًا جديدًا يتطلب إعادة تشكيل أدوارهم وأساليب إدارتهم. فقد أصبح التحول الرقمي في المدارس ليس مجرد توجه تقني، بل ضرورة إستراتيجية لتعزيز جودة التعليم، ورفع كفاءة الأداء الإداري، وتحقيق التنافسية والاستجابة لمتطلبات رؤية المملكة 2030، التي أولت التعليم الرقمي اهتمامًا كبيرًا.

ومن هذا المنطلق، برزت الحاجة إلى أن تتحول أدوار مديري المدارس من أدوار تقليدية تركز على الإدارة الروتينية إلى أدوار قيادية فاعلة قادرة على قيادة التغيير وتحفيز المعلمين والمشرفين على التفاعل الإيجابي مع مستجدات العصر الرقمي. ف"قيادة التغيير" لا تعني فقط إصدار الأوامر وتنفيذ التعليمات، بل تتطلب رؤية مستقبلية، وبناء ثقافة مدرسية داعمة، وتوظيف الأدوات الرقمية لتسهيل عمليات التعليم والإدارة، وتمكين الكوادر التربوية من التكيف مع الواقع الجديد (Fullan, 2014).



وعلى الرغم من الجهود الوطنية في تهيئة المدارس تقنيًا، إلا أن الدراسات والتقارير الحديثة تشير إلى وجود تفاوت كبير في قدرة مديري المدارس على قيادة التغيير ضمن بيئات رقمية، حيث لا يزال بعض القادة يتعامل مع التحوّل الرقمي بوصفه عبئاً إدارياً، لا فرصة للتطوير والابتكار. وقد أكد المؤتمر الدولي الأول للتحوّل الرقمي في التعليم (جامعة الملك سعود، 2022) أن من أبرز معوقات التحوّل الرقمي ضعف التأهيل القيادي في مجالات التغيير، وغياب التخطيط الاستراتيجي الرقمي في المدارس، وندرة النماذج القيادية القادرة على التكيف مع هذا التحوّل.

وفي السياق ذاته، كشف مؤتمر التحوّل الرقمي في أنظمة التعليم العربية (القاهرة، 2021) عن فجوة واسعة بين ما يتم توفيره من تقنيات رقمية في المدارس، وبين توظيفها الفعلي داخل البيئة المدرسية، وذلك بسبب افتقار بعض المديرين إلى الكفايات اللازمة لقيادة التغيير التقني، وضعف إشراك المعلمين والمشرفين في قرارات التطوير والتحديث الرقمي. وعليه، فإن مشكلة هذه الدراسة تتمثل في البحث عن مدى قدرة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة على ممارسة أدوارهم القيادية بفاعلية في ظل هذا التحوّل الرقمي، من خلال رصد وجهات نظر المعلمين والمشرفين التربويين، باعتبارهم شركاء مباشرين في تنفيذ سياسات المدرسة، وهم الأقدر على تقييم الأثر الواقعي لممارسات القادة على البيئة التعليمية.

وتتجلى أهمية هذه المشكلة بشكل خاص في مدينة مكة المكرمة، نظراً لخصوصيتها من حيث الكثافة السكانية وتنوع الخلفيات الثقافية والتربوية، ما يجعل من إدارة المدارس تحديًا يتطلب قيادة تغيير واعية وتمكنة تقنيًا. الأمر الذي يستوجب وجود قيادة قادرة على إدارة التغيير بفعالية وكفاءة.

وفي هذا السياق، يُعد مدير المدرسة أحد أهم عناصر القيادة التربوية المسؤولة عن تهيئة البيئة المدرسية، وتوجيه المعلمين والطلاب والإداريين نحو التكيف مع متطلبات التحوّل الرقمي، وتحقيق الأهداف المنشودة؛ غير أن الواقع الميداني يشير إلى وجود تفاوت في استجابة المدارس لهذا التحوّل، مما يثير التساؤل حول مدى ممارسة مديري المدارس لأدوارهم القيادية في قيادة هذا التغيير.

وتأتي هذه الدراسة استجابة لتوصيات عدد من الدراسات السابقة مثل دراسة كل من: (الحربي، 2025؛ العبدلي، 2025؛ أبو عاشور، وبرهم، 2025؛ مرسى، وقنديل، 2024).

وعليه، تتمثل مشكلة الدراسة الحالية في الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي: ما درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير في ضوء التوجه للتحوّل الرقمي من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين؟ ويتفرّع من هذا السؤال الأسئلة الفرعية الآتية:

أسئلة الدراسة:

1. ما درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير في المجال الإداري في ضوء التوجه للتحوّل الرقمي من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين؟
2. ما درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير في المجال التقني (الذي والبنية التحتية في ضوء التوجه للتحوّل الرقمي من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين؟
3. ما درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير في المجال الأكاديمي (العملية التعليمية والتعلمية) في ضوء التوجه للتحوّل الرقمي من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين؟
4. ما التحديات التي تواجه مديري المدارس الحكومية في مكة المكرمة لممارسة قيادة التغيير في ضوء التوجه للتحوّل الرقمي من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين؟



5. هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في درجة ممارسة مديري المدارس لقيادة التغيير تُعزى لمتغيرات (الجنس، المؤهل العلمي، طبيعة العمل، سنوات الخبرة، وعدد الدورات التدريبية) في التحول الرقمي من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين؟
6. ما خطط التحسين المستمرة لقيادة التغيير التي يمكن أن تسهم في تطوير دور مديري المدارس في ضوء التوجه للتحول الرقمي من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين؟

أهداف الدراسة:

هدفت هذه الدراسة إلى ما يلي:

1. الكشف عن درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير في المجال الإداري في ضوء التوجه للتحول الرقمي من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين.
2. الكشف عن درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير في المجال التقني (الفي والبنية التحتية) في ضوء التوجه للتحول الرقمي من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين.
3. الكشف عن درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير في المجال الأكاديمي (العملية التعليمية والتعلمية) من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين.
4. الكشف عن أبرز التحديات التي تواجه مديري المدارس الحكومية في مكة المكرمة لممارسة قيادة التغيير في ضوء التوجه للتحول الرقمي من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين.
5. معرفة الفروق ذات الدلالة الإحصائية في درجة ممارسة مديري المدارس لقيادة التغيير وفقاً لمتغيرات (الجنس، المؤهل العلمي، عدد سنوات الخبرة، وطبيعة العمل).
6. تقديم مقترحات لتحسين خطط المدارس لقيادة التغيير ضمن سياقات التحول الرقمي.

أهمية الدراسة:

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من عدة جوانب، أبرزها:

الأهمية النظرية:

قد تسهم في إثراء الأدبيات التربوية المتعلقة بمفهوم قيادة التغيير في البيئة المدرسية، في ظل التحول الرقمي المتسارع الذي يشهده التعليم. تقدم إطاراً نظرياً يمكن أن يُفيد الباحثين والممارسين التربويين في فهم العلاقة بين مهارات القيادة التربوية ومتطلبات التحول الرقمي.

اختبار مدى اتساق ممارسات مديري المدارس مع نماذج قيادة التغيير.

توسيع المفاهيم النظرية للقيادة الرقمية ضمن السياق المدرسي.

تقديم تصور متكامل لقيادة التغيير في ضوء التحول الرقمي من منظور العاملين بالميدان التربوي.

فتح آفاق نظرية جديدة للباحثين في مجال القيادة المدرسية في البيئة الرقمية.

الأهمية التطبيقية:

قد تساعد صناع القرار في وزارة التعليم وإدارات التعليم على تقييم واقع القيادة المدرسية في ضوء التحول الرقمي. تقدم نتائج وتوصيات قابلة للتطبيق من شأنها تحسين أداء مديري المدارس في قيادة التغيير وتحقيق التحول الرقمي بكفاءة.



قد تسهم في إبراز التحديات التي تعيق قيادة التغيير الرقمي، مما يتيح فرصاً لتصميم برامج تدريبية وتأهيلية للقيادات المدرسية.

حدود الدراسة:

أ. الموضوعية: اقتصرت هذه الدراسة على الموضوعات التالية: (المجال الإداري، والمجال التقني، والمجال الأكاديمي، ومجال التحديات ومعالجة مقاومة التوجه، ومجال التحسين المستمر) التي يقودها مديرو المدارس الحكومية، ومديراتها في مكة المكرمة لإحداث التغيير في ظل التحوّل الرقمي.

ب. البشرية: عينة من معلمي المرحلة الثانوية، ومعلماتها بالمدارس الثانوية في مكة المكرمة في المدارس الحكومية خلال فترة تطبيق الدراسة.

ج. المكانية: مكة المكرمة.

د. الزمانية: تم تنفيذ الدراسة خلال العام الدراسي 1447هـ - 2025م.

مصطلحات الدراسة الإجرائية:

درجة الممارسة:

يقصد بها في هذه الدراسة مجموع الممارسات الإدارية، والفنية، والأكاديمية، في مواجهة تحديات قيادة التغيير، والتطوير، والتحسين المستمر الذي يقوم به مدير/ة المدرسة في المدارس الحكومية بالمرحلة الثانوية بمكة المكرمة نحو التحوّل الرقمي. ويتم قياس مدى تحققه من خلال المقياس الذي تحدّد في هذه الدراسة (من إعداد الباحثة)، وتكون درجة الممارسة مقبولة إذا كانت أكبر من (من 1 من 3) كما ورد في جدول (4).

قيادة التغيير:

عرّفها القطيفان. (2020، 9) بأنها: (الإستراتيجيات المدروسة التي يتبعها القائد المؤسسة من خلال استغلاله للإمكانات المتاحة بشكل فعّال ومبتكر؛ لإحداث التغييرات اللاّزمة والوصول بالمؤسسة التعليمية للأهداف المنشودة، والقدرة على المنافسة في عصر تكنولوجيا المعلومات). كما عرّفها عماد الدين (2003)، كما وردت عند شريتح، وعدوان (2022) بأنها تعني:

(الجهد المخطّط والمنظّم؛ للوصول إلى تحقيق الأهداف المنشودة للتغيير من خلال التوظيف العلمي السليم للموارد البشرية، والإمكانات المادية، والفنية المتاحة للمؤسسة التعليمية، والقدرة على التأثير).

وتُعزّفها البحتة إجرائيًا في هذه الدراسة بأنها: مجموعة الممارسات الإدارية والقيادية التي يقوم بها مدير المدرسة بهدف إحداث تطوير وتحسين البنية التنظيمية والتربوية والتقنية للمدرسة، بما يواكب متطلبات التحوّل الرقمي، وتقاس من خلال استجابات عينة الدراسة على استبانة مُعدّة لهذا الغرض.

التحوّل الرقمي:

يُقصد به إجرائيًا: عملية دمج التقنيات الرقمية في مختلف العمليات التعليمية والإدارية داخل المدرسة، بما يشمل استخدام الأنظمة الإلكترونية، المنصات التعليمية، أدوات التواصل الرقمي، والتحوّل من الإجراءات الورقية إلى الرقمية.

مديرو المدارس الحكومية:

يُقصد بهم إجرائيًا: الأشخاص الذين يشغلون منصب مدير مدرسة أو قائدة مدرسة حكومية في المرحلة الثانوية التابعة لإدارة التعليم بمنطقة مكة المكرمة خلال العام الدراسي الحالي.



الإطار النظري والدراسات السابقة:

أولاً: الإطار النظري

التحوّل الرقمي في المؤسسات التعليمية:

مفهوم التحوّل الرقمي:

التحوّل الرقمي لا يقتصر على مجرد استخدام الأجهزة والبرمجيات، بل يتعدّى ذلك ليشمل التغيير الجذري في الثقافة، والعمليات، والنماذج الإدارية، والتواصل التربوي، مما يساهم في تحسين جودة التعليم والخدمات الإدارية (Westerman et al., 2014, p. 12).

وفي السياق التعليمي، يُعرّف التحوّل الرقمي بأنه: عملية توظيف التقنيات الرقمية لإحداث تغييرات نوعية في طرائق التعليم والإدارة المدرسية وبيئات التعلّم (Alenezi, 2020, p. 45).

أبعاد التحوّل الرقمي في التعليم:

تشمل أبرز أبعاد التحوّل الرقمي في التعليم ما يلي:

- البيئة التعليمية الرقمية: منصات التعلّم الإلكتروني، الفصول الافتراضية، التعليم المدمج.
- البنية التحتية التقنية: الإنترنت، الأجهزة، الدعم الفني.
- القيادة الرقمية: دور الإدارة في دعم الاستخدام الفعّال للتقنية.
- الثقافة التنظيمية الرقمية: القيم والاتجاهات الداعمة للتقنية.

أهمية التحوّل الرقمي في المدارس:

التحوّل الرقمي يساهم في:

- رفع كفاءة الأداء الإداري والتعليمي.
- تمكين التعلّم الذاتي والتفاعلي.
- تحقيق العدالة الرقمية في الوصول إلى المحتوى.
- بناء مجتمع مدرسي رقمي مستدام.

قيادة التغيير:

مفهوم قيادة التغيير:

قيادة التغيير تعني توجيه الأفراد والمنظمات نحو الانتقال من الوضع الراهن إلى حالة مستقبلية أفضل، عبر خطوات واعية ومدروسة لمواجهة التحديات وتحقيق الأهداف (Kotter, 2012, p. 18).

نماذج قيادة التغيير:

من أبرز النماذج النظرية:

أ. نموذج كوتر (Kotter's 8-Step Model, p. 37).

1. خلق الإحساس بضرورة التغيير.
2. تشكيل فريق قيادي داعم.
3. تطوير رؤية ورسالة.
4. توصيل الرؤية.
5. تمكين الأفراد.



6. تحقيق إنجازات قصيرة المدى.

7. تعزيز النجاحات.

8. ترسيخ التغيير في ثقافة المؤسسة.

ب. نموذج لوين (Lewin's Change Theory):

يتضمن ثلاث مراحل:

• إذابة الجليد (Unfreezing)

• التغيير (Changing)

• إعادة التجميد (Refreezing)

خصائص القائد الفعال في قيادة التغيير:

• امتلاك رؤية إستراتيجية.

• القدرة على التواصل الفعال.

• المرونة وسرعة التكيف.

• التمكين والمشاركة.

• اتخاذ القرار القائم على البيانات.

العلاقة بين التحول الرقمي وقيادة التغيير:

يمثل التحول الرقمي تغييرًا ثقافيًا وهيكليًا وتقنيًا عميقًا، ومن ثم فهو بحاجة إلى قيادة واعية ومؤهلة تقود هذا التغيير وتوجهه نحو النجاح. وتشير الدراسات إلى أن نجاح التحول الرقمي في المؤسسات التعليمية يعتمد بدرجة كبيرة على قدرة القائد على:

• دعم البنية التحتية الرقمية.

• تحفيز المعلمين والطلاب على استخدام التقنية.

• تجاوز مقاومة التغيير.

• تطبيق السياسات والأنظمة بمرونة وفعالية. (Hess et al., 2016, p. 203)

دور مدير المدرسة في قيادة التغيير في ظل التحول الرقمي:

يلعب مدير المدرسة دورًا مركزيًا في التحول الرقمي وقيادة التغيير، ويتجلى هذا الدور في عدة محاور رئيسية:

1. القيادة التشاركية

إشراك المعلمين والكوادر في اتخاذ القرارات المتعلقة بالتقنية يُعزز الانخراط الفعال ويخلق بيئة حوارية تدعم

الابتكار. (The importance of the school principal's role in the digital transformation of education, n.d., p. 4)

2. بناء ثقافة داعمة للتغيير

نشر ثقافة الابتكار، وتشجيع الاستخدام المسؤول للتقنية يساهم في جعل البيئة التعليمية أكثر استعدادًا لتبني

الحلول الرقمية. (Alenezi, 2021, p. 9; Sustainable Digital Transformation in Schools, 2021, p. 12)

3. التطوير المهني

توفير ورش عمل ودورات تدريبية للمعلمين في مجالات التقنية والتعليم الرقمي يساعد على رفع الكفاءة الرقمية

وتحقيق الاستفادة القصوى من الموارد التكنولوجية. (Røkenes & Krumsvik, 2014, p. 245; Almalki, 2023, p. 7)



4. ضمان البنية التحتية

التأكد من توافر الأجهزة، والبرمجيات، والدعم الفني المطلوب يُعتبر أساسًا لنجاح أي مبادرة تحول رقمي في المدرسة (Tondeur et al., 2019, p. 567, Ahmed, 2025).

5. إدارة التغيير

استخدام إستراتيجيات لخفض مقاومة التغيير والتعامل مع الضغوط الناتجة عن التحوّل الرقمي يُسهّل الانتقال إلى بيئة تعليمية حديثة. (Kotter, 2012, pp. 37-45; Almalki, 2023, p. 10)

التحديات التي تواجه قيادة التغيير الرقمي في المدارس:

من أبرز التحديات التي يواجهها مديرو المدارس:

- ضعف الكفاءة الرقمية لبعض الكوادر. (Røkenes , Krumsvik, 2014, p. 242).
- محدودية الميزانيات التقنية. (Global Partnership for Education, 2021, p. 5).
- مقاومة بعض المعلمين للتغيير. (Alenezi, 2021, p. 14).
- عدم وضوح الأدوار الرقمية. (Almalki, 2023, p. 11).
- غياب رؤية واضحة أو خطة إستراتيجية متكاملة. (Global Partnership for Education, 2021, p. 6).

ثانيًا: الدراسات السابقة

تناولت العديد من الدراسات السعودية، والعربية، والأجنبية موضوع قيادة التغيير في ضوء التحوّل الرقمي، ومن

أبرز هذه الدراسات:

أولاً: الدراسات العربية

دراسات في قيادة التغيير:

أجرى كل من: العنزي والشراري (2025) دراسة هدفها منها إلى الكشف عن واقع ممارسة معلمات التربية الإسلامية للمهارات الرقمية وعلاقتها باتجاهاتهن نحو الفصول الافتراضية، ولتحقيق ذلك تم استخدام المنهج الوصفي الارتباطي على عينة شاملة من (86) معلمة بعمر. أظهرت النتائج أن مستوى المهارات الرقمية كان عاليًا، والاتجاهات نحو الفصول الافتراضية إيجابية، ووجود علاقة ارتباطية دالة بين المهارات الرقمية والاتجاهات.

وهدف دراسة قشوع (2025) إلى التعرف على دور قيادة التغيير في تنمية مهارات الإبداع الإداري لدى مديري مدارس قلقيلية باستخدام المنهج النوعي ونظرية باسكال وروزمن، وشملت العينة 10 مديرين من أصل 81. وقد كشفت النتائج أن القيادة تدعم الإبداع عبر التشجيع على التواصل وتجاوز الإجراءات الشكلية، وأن المعوقات تتمثل في مركزية القرار وضعف المشاركة المجتمعية.

وهدف دراسة عرياس (2025): لمعرفة درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية لقيادة التغيير في ضوء التحوّل الرقمي في محافظة قلقيلية، وللوصول لأهداف الدراسة تمّ توظيف المنهج الوصفي التحليلي على عينة مكونة من (266) معلمًا ومعلمة. وأظهرت النتائج أن درجة الممارسة كانت مرتفعة (بمتوسط 3.88)، ولم تظهر النتائج فروقًا دالة إحصائيًا تعزى لمتغير الجنس أو الخبرة أو التخصص، بينما ظهرت النتائج فروقًا لصالح حملة البكالوريوس حسب المؤهل العلمي.

وهدف دراسة الخلف (2024) إلى معرفة درجة تمكّن مديري مدارس الرياض من مهارات إدارة التغيير والمعوقات التي تواجههم، وتمّ توظيف المنهج المسحي، من خلال توزيع استبانة على عينة بلغت (56) مشرفًا. وأظهرت النتائج أن التمكّن



من المهارات كان متوسطاً، وتفويض الصلاحيات وتوظيف التكنولوجيا من أبرز المهارات، كما أن كثرة الأعباء الإدارية والتعاميم كانت من أهم المعوقات.

وفي السياق أجرى كل من شريتح، وعدوان(2022) دراسة هدفت لمعرفة درجة ممارسة مديري المدارس لمهارات قيادة التغيير في مديرية يطا، ولتحقيق ذلك تم استخدام المنهج الوصفي التحليلي (كمياً وكيفياً) على عينة من (54) مديراً ومديرة، من خلال توظيف الاستبانة، والمقابلات وتحليل الخطط. وقد أظهرت النتائج أن درجة الممارسة كانت كبيرة جداً (متوسط 4.33)، وتصدرت المهارات التنظيمية ثم العلاقات الإنسانية، بينما كانت الرؤية المستقبلية الأقل ممارسة. ولم تظهر فروق دالة إحصائية تعزى لمتغيرات: النوع أو التخصص أو المؤهل....).

وأشارت دراسة الحربي، إيمان (2022) (أ) إلى أهمية تطوير برامج الإعداد القيادي التي تدمج بين مهارات القيادة التقليدية ومهارات القيادة الرقمية، مؤكدة أن نجاح مشاريع التحول الرقمي في المدارس يرتبط بشكل كبير بمستوى تبني القادة للابتكار والانفتاح على التغيير.

وهدفت دراسة العتيبي (2021) إلى الكشف عن واقع قيادة التغيير لدى مديري المدارس الثانوية في محافظة الطائف، ومدى استعدادهم للتحول الرقمي. وأظهرت النتائج أن الممارسة جاءت بدرجة متوسطة، مع وجود فروق ذات دلالة إحصائية تعزى إلى الخبرة الإدارية.
دراسات في الإدارة المدرسية الرقمية:

أجريت عدد من الدراسات في الإدارة الرقمية، فقد أجرى كل من: عاشور، وبرهم (2025) دراسة هدفت إلى معرفة واقع الإدارة المدرسية الرقمية ودورها في تحسين أداء المعلمين، باستخدام مقابلات مع (11) مديراً و(17) معلماً. أبرز النتائج: تحسين التعليم وسهولة الوصول إليه من مزايا الإدارة الرقمية، بينما تمثلت السلبيات في نقص الأجهزة وضعف البنية التحتية.

وقام العبدلي، وآخرون (2025): دراسة لتنمية الجدارات الرقمية لمديري المدارس في ضوء الذكاء الاصطناعي. وقد بينت النتائج ضرورة تطوير المهارات الرقمية، وتوفير البنية التحتية، ودمج الذكاء الاصطناعي في السياسات والتخطيط.
وقام الحربي، إيمان (أ) (2025): بدراسة تحديد دور الإدارة الرقمية في تعزيز الحوكمة بمدارس الرس من وجهة نظر (124) مديرة. أظهرت النتائج أن هناك تحققاً كبيراً لأبعاد الحوكمة (الشفافية، المساءلة، المشاركة، العدالة)، مع فروق لصالح المديرات الحاصلات على أكثر من 10 دورات رقمية.

وأجرى كل من: مرسي، وقنديل، وحنا: (2024) دراسة هدفوا منها معرفة دور المدارس الإعدادية في مصر في تنمية المواطنة الرقمية. وأظهرت النتائج أهمية المدرسة بكل مكوناتها في تعزيز هذه القيم، وقدمت تصوراً مقترحاً للتنمية.
وعكف كل من: (البناء، والقصري، وعبد القادر، 2025) على دراسة تناولت متطلبات تطبيق المدرسة الإلكترونية في التعليم قبل الجامعي بمصر، وحددت مجموعة واسعة من المتطلبات (ثقافية، إدارية، تعليمية، تقنية).

وفي السياق قام كل من: البناء، ومحمد، وجبالي: (2024) بإجراء دراسة هدفت إلى استعراض معوقات تطبيق الإدارة الرقمية في مصر، مثل ضعف التجهيزات وعدم تأهيل الكوادر، واقترحت تصوراً لمعالجة الهدر التربوي.
وهدفت دراسة كل من: (عبد المعطي، وأحمد، والمطيري: (2024) إلى تطوير التنمية المهنية لقادة التعليم قبل الجامعي في ضوء التحول الرقمي، واقترحت توصيات لدمج المهارات الرقمية والإشرافية.
وتناولت دراسة، محمد، وثابت، ونصر: (2023) متطلبات تطوير سياسات التعليم قبل الجامعي في ضوء التحول الرقمي، وأكدت على دور التحول الرقمي في رفع جودة التعليم وتحديث دور المعلم.



وفي السياق أجرى السميرات (2023): دراسة لمحركات القيادة الرقمية في الكرك، وأظهرت النتائج أثر الدعم الإداري والثقافة الرقمية على القيادة، دون تأثير ملحوظ للريادة والابتكار.

وقام الشهراني (2023): بدراسة سعت إلى تحديد دور مديرات مدارس أربها في استخدام التقنية في الإدارة. وقد أظهرت نتائج مرتفعة في التخطيط والتوجيه والتواصل، دون فروق حسب المتغيرات.

وأجرى كل من: عامر، وسهى، وخصيب (2022): دراسة بيّنت فاعلية الإدارة الرقمية في تنمية القيادة الإبداعية لدى مديري المدارس بفلسطين، مع اتفاق أكثر من 80٪ من العينة على فاعليتها في دعم المعلمين والطلبة.

وأجرى كل من: يونس، وأبو الوفا، وشعلان (2022): دراسة هدفت إلى رقمنة الإدارة التعليمية للمدارس الثانوية بمصر، وخلصت إلى أهمية التدريب وتوفير أدوات تقنية للتواصل والتعليم عن بعد.

وقام الشاربي، والصالح (2022): بدراسة هدفت لمعرفة علاقة الإدارة الرقمية بتنمية الإبداع لدى مديري المدارس الابتدائية بسكاكا، وأظهرت علاقة ارتباطية قوية (0.92) بين المتغيرين.

وقام خشان (2022): بدراسة أثر الاستعداد الرقمي للمديرين في قصبة عمان على إدارة المهام الإدارية، وتوصلت الدراسة إلى وجود أثر لإدارة المهام الإدارية، وبدرجة مرتفعة، في حين لم تكشف النتائج وجود فروق ذات دلالة إحصائية تعزى لمتغيرات (الجنس أو المؤهل العلمي).

وقام كل من: (الرشيدى، والعجبي، والطشة (2021): بدراسة ممارسة الإدارة الرقمية لدى المديرين المساعدين بالكويت، وخلصت إلى ممارستهم بدرجة متوسطة، ووجود فروق حسب الجنس والتخصص وسنوات الخبرة.

في حين هدفت دراسة العززي، والشمرى (2020) إلى بحث مستوى ممارسة مديري المدارس الابتدائية في منطقة الحدود الشمالية لمهارات القيادة التحولية، ومدى علاقتها بالتحول الرقمي. وبيّنت النتائج وجود علاقة طردية بين ممارسة القيادة التحولية وتبني التطبيقات الرقمية، خاصة في مجالي التخطيط والتواصل.

وهدف دراسة الحربي، حمود (ب) (2020) إلى تقديم تصور للقيادة الرقمية في إدارة الأزمات والتعليم عن بعد بمكة. وأظهرت الدراسة تفاوتاً في مدى موافقة المديرين على أبعاد القيادة الرقمية المختلفة.

وأجرى البقعاوي (2019): بدراسة قصد منها تعرّف دور الإدارة الرقمية في الاتصال الإداري بثانويات حائل، وكشفت النتائج عن أن ممارسة القيادات كانت متوسطة، في حين كانت المعوقات مرتفعة، كما كشفت النتائج عن وجود فروق ذات دلالة إحصائية تعزى لمتغيرات: المؤهل، والدورات في التحول الرقمي، ولم تكشف النتائج عن وجود فروق تعزى لمتغير سنوات الخبرة.

ثانياً: الدراسات باللغة الإنجليزية

أجرى كل من: Khaled, et al (2024) دراسة هدفت إلى تحديد العناصر الأساسية التي تساهم في التبنى الفعال للموارد الرقمية التعليمية في المدارس الثانوية بدولة الإمارات العربية المتحدة، مع التركيز على مديري المدارس وقياداتهم، من وجهة نظر تربوية إستراتيجية. ولتحقيق ذلك تم استخدام المنهج الوصفي المسحي، حيث بلغ حجم العينة (200) مدير مدرسة ثانوية. وكشفت النتائج أن العامل الأهم المؤثر على فعالية التحول الرقمي في المدارس هو مدى استفادة مديري المدارس من خدمات دعم التعلم الإلكتروني، والدعم الفني والخدمات المقدّمة لهؤلاء، والخلفية المهنية والشخصية لمدير المدرسة، وأن يكون مديرو المدارس عنصرًا أساسيًا في الخطط التعليمية للتحول الرقمي، ومراعاة عوامل مثل أعمارهم ومهاراتهم القيادية وخبرتهم في التدريس، والأخذ في الحسبان عوامل سياقية مثل حجم المدرسة وتعقيدها وثقافتها الرقمية. كما كشفت النتائج أن قدرة مدير المدرسة على تعزيز حوار مفتوح يُمكن المجتمعات التعليمية من اعتبار دمج سجلات التعلم الإلكتروني في



النماذج التربوية فرصة لتحسين النتائج المتوقعة ، كما يمكن أن تُسهّم في تحوّل الثقافة الرقمية، بدلاً من الاعتماد على سلطة المدير أو نفوذه البيروقراطي.

كما قام كل من: (Sullanmaa and et al (2024) بإجراء دراسة هدفوا منها إلى فحص إدراك معلمي التعليم الأساسي في تنفيذ وتطوير المنهج الوطني الأساسي بإدارة التغيير ومشاركة المعرفة بدولة فنلندا، ولتحقيق ذلك استُخدم المنهج الوصفي المسحي، وكانت أداة الاستبانة (N = 2447) وتم جمع البيانات الطولية في ثلاث نقاط زمنية خلال السنة الأولى من تنفيذ المنهج ، واستُخدم نموذج المسار المتقاطع لاستكشاف العلاقات الطولية بين المتغيرات. وأهم النتائج: اتضح وجود ممارسات لتبادل المعرفة وتأثيراتها المتبادلة على مدى السنة الأولى بين المعلمين، وجود تأثير واضح لتطوير المناهج مما يعزّز تأثير المدرسة من حيث التنمية الهادفة والتزام المعلمين، وتقدّم النتائج رؤى جديدة حول دعم تطوير المدارس بشكل هادف لإصلاح المناهج على نطاق واسع.

وفي السياق عكف كل من: (Yuliandari. et al (2023) على إجراء دراسة هدفت إلى الكشف عمّا توصلت إليه الأبحاث في مجال التحول الرقمي في المدارس الثانوية والمؤشرات الأساسية لإجراء التحول الرقمي بالمدارس الثانوية، وقد استخدم المنهج الوصفي التحليلي بالتركيز على أسلوب تحليل محتوى المقالات المنشورة في عامي (2012، 2023)، باستخدام نموذج (PSALSAR) لتحليل المحتوى، وقد اختيرت عينة التحليل من (65) ورقة مقالة لهذا الغرض، وكانت المعايير الحاكمة في نموذج (PSALSAR) تشمل ستة عوامل رئيسية تم تنفيذها بنجاح في التحول الرقمي، وهي: القيادة، الكفاءة الرقمية، التطوير المهني، الوصول إلى التكنولوجيا، تقييم المدرسة، وكفاءة المدرسة. وأهم النتائج: ضرورة تطوير إستراتيجيات التحول الرقمي وتحديدها بوضوح بالنظر إلى أهداف التحول، وتحديد أصحاب المصلحة المعنيين، ووضع جدول زمني للتنفيذ. إضافة إلى تضمين الإستراتيجية تقييماً للبنية التحتية الحالية لتكنولوجيا المعلومات في المدرسة وتحديد المتطلبات ضرورية، وتوفير تدريب كافٍ للمعلمين والموظفين، وتنفيذ التقييمات الرقمية عن طريق إشراك المعلمين والطلاب وأصحاب المصلحة في عملية التحول الرقمي لضمان نجاح التحول الرقمي في المدارس. ويشمل ذلك تتبعاً دقيقاً لتنفيذ واستخدام التكنولوجيا في الفصول الدراسية، وتقييم أداء الطلاب في التقييمات الرقمية، والحصول على ملاحظات من المعلمين والطلاب وأولياء الأمور لتحسين العملية بشكل مستمر.

وقام Love (2023) بإجراء دراسة قصد منها تطوير فهم عملية القيادة التكوينية في التغيير لمديري المدارس بالصف الثاني عشر في ولاية نيويورك بأمريكا خلال جائحة كوفيد-19. ولتحقيق ذلك استخدم المنهج الوصفي التحليلي المسحي، وكانت العينة مكونة من (15) مشرفاً، وبعد إجراء الدراسة تم التوصل إلى أهم النتائج التالية: أن نماذج القيادة في الأزمات ونظرية القيادة التكوينية في التغيير كانت غير كافية وغير متوافقة مع المعايير المطلوبة في الأداة المسحية، كذلك طورت الدراسة إطاراً نظرياً جديداً حول "القيادة في ظل التغيير القسري"، حيث ينتج عن القيادة التربوية أربعة مجالات رئيسية لممارسات المشرفين: (أ) التكيف وحل المشكلات، (ب) التعاون والعمل الجماعي، (ج) التواصل، (د) بناء المجتمع. يستند النموذج النظري المقترح إلى أدلة تجريبية، مما يجعله نموذجاً جديداً للقيادة التربوية يمكن ملاحظته ويركز على قيادة التغيير.

كما أجرى كل من (Shhadeh, Alhalalme (2022) دراسة هدفت إلى التحقيق في مدى ممارسة معلمي العلوم في المرحلة الأساسية العليا للأدوار المطلوبة في ضوء متطلبات عصر التحول الرقمي في ظل جائحة كوفيد-19 بالأردن. استخدم المنهج الوصفي المسحي، وكانت الأداة استبانة مكونة من (30) بنداً موزعة على (3) مجالات: التكنولوجيا والاجتماعية والبحثية، في شكل مقياس تم تطويره لجمع البيانات. واختيرت العينة من (143) معلماً ومعلمة للعلوم، وأهم النتائج: أن درجة ممارسة معلمي العلوم في المرحلة الأساسية العليا للأدوار المطلوبة في ضوء متطلبات العصر الرقمي في ظل جائحة كوفيد-19



كانت معتدلة. نال المجال التكنولوجي المرتبة الأولى بمتوسط (3.90) وحصل على درجة عالية. ونال المجال الاجتماعي المرتبة الثانية بمتوسط (3.31) بينما جاء المجال البحثي في المرتبة الأخيرة بمتوسط (2.54) وحصل كلاهما على درجة معتدلة. ولم تكشف النتائج عن وجود فروق ذات دلالة إحصائية في ممارسة معلمي العلوم المنسوبة إلى متغيرات الجنس والخبرة، وقطاع التعليم.

وقام (Saia (2022) بدراسة حول تقديم مقترح متنوع للتجارب الواقعية لهم في ممارساتهم في مدارسهم في ولاية مونتانا بالولايات المتحدة الأمريكية. وللوصول إلى ذلك استخدم المنهج الوصفي التحليلي المسحي، واستخدمت أكثر من أداة، شملت: المقابلات المنظمة، والمقابلات شبه المنظمة، وكتابة التقارير، والتفكير بصوت عالٍ، من خلال طرح أسئلة دقيقة وتفسير نصي مفصل. اختيرت العينة من (8) مديرين لمدرستين ثانويتين في ولاية مونتانا، وبعد إجراء الدراسة حصل الباحث على أهم النتائج التالية: أن تجارب الحياة لمديري المدارس تجارب فريدة في مجال القيادة التعليمية، كذلك تسليط الضوء على التجارب التي يواجهها الإداريون واستكشاف كيفية تشكيل تصوراتهم لهذه التجارب.

وأجرى (Powers (2021) دراسة هدف منها إلى فحص مواقف مديري المدارس بشأن استخدام نموذج التبني القائم على المخاوف (CBAM) وعملية التغيير الثلاثية جنباً إلى جنب لمعالجة ردود الفعل العاطفية للمعلمين تجاه التغيير. واستخدم المنهج الوصفي التحليلي بالتركيز على نموذج تسلسلي توضيحي مختلط، باستخدام أداة الاستبانة وهي عبارة عن نموذج مع عينة من معلمي مدارس التعليم العام، لاستطلاع آراء المعلمين عن سلسلة من برامج التطوير المهني المصممة لتزويد مديري المدارس بالأدوات العقلية لقيادة المعلمين وإدارة التغيير في وقت واحد، في 4 جلسات لورشة عمل موزعة على مدار شهرين. وتم إجراء تقييم لاحق بعد الانتهاء من الجلسة النهائية لورشة العمل حيث تم تحديد مدى التغيير في تعبيرات القلق لدى المديرين. كما استخدمت المقابلة الجماعية مع العينة نفسها لاستكشاف وتوضيح تصورات الإداريين حول غرس الضرورات الأخلاقية في الممارسات التنظيمية وتصوراتهم حول بناء القدرات للتغيير لدى المعلمين. وبعد إجراء الدراسة توصلت النتائج إلى: أن دمج CBAM وعملية التغيير الثلاثية يمكن للإداريين المدرسين استخدامه عند معالجة تعبيرات المعلمين عن القلق قبل وأثناء وبعد اعتماد مبادرات تحسين المدارس الجديدة.

كما قام (Hero (2020) بإجراء دراسة قصد منها إيجاد طريقة لفهم تأثير قيادة المدير التكنولوجية في كفاءة المعلمين التكنولوجية في مدارس التعليم العام بمنطقتي أوباندو، وبولاكان بدولة الفلبين. واستخدم المنهج الوصفي التحليلي الارتباطي، لإيجاد رابط بين المتغيرات. واختيرت عينة من (105) من معلمي المدارس الحكومية بالتعليم العام. وكانت الاستبانة أداة لجمع البيانات المطلوبة. وأهم النتائج: اتفق المعلمون على أهمية القيادة التكنولوجية وهي متوفرة لدى مديرهم. أظهر المعلمون براعة في استخدام التكنولوجيا في عملية التعليم والتعلم.

وهدفت دراسة (Ferrari (2018) إلى استكشاف سمات وسلوك وممارسات مديري المدارس الابتدائية والثانوية الفعالين بضواحي مدينة شيكاغو بالولايات المتحدة الأمريكية. استخدم منهج وصفي تحليلي مختلط، باستخدام نموذج (Essential5) لتحديد المديرين الفعالين، كذلك استخدمت أداة الاستبانة وهي مقياس للتفكير الذاتي حول مسؤوليات المديرين القيادية، كما استخدمت المقابلات وجهًا لوجه مع العينة نفسها من المديرين وقد استمرت ساعة وهي عينة اختيرت من (9) من مديري المدارس الابتدائية والثانوية بضواحي مدينة شيكاغو. وبعد تطبيق كل الأدوات، كانت أهم النتائج: الكشف عن كثير من القصص الغنية عن رحلات المديرين القيادية والتأثيرات والتجارب الرئيسية التي شكلت ممارساتهم القيادية، الكشف عن العديد من المسؤوليات القيادية الرئيسية في مجال بناء مجتمعات هادفة كانت واضحة في ممارساتهم، كذلك



الكشف عن روايات المديرين الشخصية عن قيمتهم في القيادة المشتركة ومعتقداتهم بأنهم -جنبًا إلى جنب مع أعضاء هيئة التدريس والموظفين- أقوى وأكثر قدرة على تلبية الاحتياجات المتطورة لطلابهم.

وأخر دراسة أجراها كل من: (Kin, Abdull Kareem (2018) وهدفا منها إلى المقارنة بين قيادة التغيير في المدارس الثانوية ذات الأداء العالي والمدارس الثانوية ذات الأداء المتوسط بدولة ماليزيا. واستخدم المنهج الوصفي التحليلي المسحي، واختيرت عينة عشوائية شملت (60) من مديري المدارس، و(120) من المساعدين الكبار، و(15) معلمًا من خمس مناطق لجمع البيانات من المدارس الثانوية ذات الأداء العالي (HPSS) والمدارس الثانوية ذات الأداء المتوسط (MPSS) في ماليزيا، وتمت المقارنة بين تلك الأداءات. وأهم النتائج: أظهرت نتائج اختبارات t أنه لم يكن هناك فرق لكفاءات قيادة التغيير وأبعادها بين الفئات الثلاث (المديرين، وكبار المساعدين، والمعلمين) بين المدارس حيث كانت جميع قيم p أكبر من 0.05. كما أظهرت نتائج تحليل التباين الأحادي الاتجاه أن الفرق لكفاءات قيادة التغيير وأبعادها بين المدارس في الفئات الثلاث (المديرين، وكبار المساعدين، والمعلمين) لم تكن ذات دلالة إحصائية حيث كانت جميع قيم p أكبر من (0.05).

التعليق على الدراسات السابقة، ومدى الاستفادة منها:

لقد استفادة الدراسة الحالية من هذه الدراسات في تحديد الثغرة البحثية التي يمكن الانطلاق منها، وهي عدم إجراء دراسة هدفت إلى الكشف عن درجة ممارسة قيادة التغيير في ظل التحوّل الرقمي في مكة المكرمة من وجهة نظر المعلمين، والمشرفين التربويين بالمرحلة الثانوية - في حدود علم الباحثة- فضلا عن الاستفادة من الدراسات السابقة في اختيار المنهج المناسب لطبيعة الدراسة الحالية، وبناء الأداة، وتوظيف نتائج الدراسات السابقة لدعم نتائجها.

الإجراءات المنهجية للدراسة:

منهج الدراسة:

وظّفت الباحثة المنهج الوصفي التحليلي كونه أنسب المناهج البحثية لطبيعة هذه الدراسة.

مجتمع الدراسة وعينتها:

تكونت عينة الدراسة الحالية من (91) معلمًا ومعلمة ومشرفًا ومشرفة من مجتمع الدراسة الكلي، تمّ اختيارهم بالطريقة العشوائية البسيطة، وقد توزعت العينة بحسب متغيرات (الجنس، المؤهل العلمي، طبيعة العمل، سنوات الخبرة، عدد الدورات التدريبية في التحوّل الرقمي)، كما يوضحها الجدول التالي:

جدول (1):

يوضح خصائص وصف أفراد عينة الدراسة وفقًا للخصائص الديمغرافية

المتغير	فئات المتغير	العدد	النسبة المئوية	المتغير	فئات المتغير	العدد	النسبة المئوية
المؤهل العلمي	ذكر	24	26.4%	دبلوم تربوي		10	11.0%
طبيعة العمل	أنثى	67	73.6%	بكالوريوس		64	70.3%
	معلم/ة	76	83.5%	دراسات عليا		17	18.7%
	مشرف/ة	15	16.5%	لم يتلق أي دورة تدريبية		26	28.6%
سنوات الخبرة	من 1-10 سنوات	16	17.6%	1-3 دورات تدريبية		35	38.5%
	من 11 سنة فأكثر	75	82.4%	أكثر من 3 دورات تدريبية		30	33.0%
	إجمالي	91	100%			91	100%



أداة الدراسة:

اعتمدت الباحثة في الدراسة الحالية على الاستبانة أداة رئيسية لجمع البيانات من عينة الدراسة، وتم تصميمها بدقة لتشمل المحاور الأساسية المرتبطة بموضوع الدراسة، وتم إعدادها بناءً على الرجوع إلى الدراسات السابقة وأدوات قياس معتمدة في الأدبيات المتعلقة بقيادة التغيير، مثل دراسة: قشوع، (2025)؛ وعرباس، (2025)؛ والحري، (2025) والخلف، (2024)؛ والشهري، (2023).

صدق أداة الدراسة:

للتحقق من الخصائص السيكومترية للبحث الحالي، اتبعت الباحثة الإجراءات الآتية:

أ- الصدق الظاهري للاستبانة: تم عرض الاستبانة بصورتها الأولية على (5) محكمين من المتخصصين في القيادة التربوية، وطلب منهم تحكيم الاستبانة من حيث انتماء العبارات للمجالات الموضوعية فيها، والوضوح والدقة، أو أهميتها، وفي ضوء ملحوظاتهم تم تعديل، وحذف، وإضافة عبارات، وتعديل صياغة بعض العبارات وفقاً لأراء المحكمين.

ب- صدق الاتساق الداخلي للاستبانة

تم التحقق من صدق الاتساق الداخلي لأداة الدراسة (الاستبانة) من خلال تطبيقها على عينة استطلاعية عشوائية مكوّنة من (25) فرداً من المعلمين والمعلمات، والمشرفين والمشرفات، وقد تم حساب معاملات الارتباط من نوع بيرسون (Pearson) بين درجة كل عبارة والدرجة الكلية للمجال الذي تنتهي إليه العبارة، وذلك بهدف التأكد من مدى ارتباط العبارات بالمجال وفاعلية كل فقرة في قياس السمة الذي صممت من أجله، وجاءت النتائج كما هو موضح في الجدول التالي.

جدول (2):

معاملات ارتباط بين درجة كل عبارة بدرجة المجال الكلية الذي تنتهي إليه

المجال الأول: الإداري		المجال الثاني: التقني		المجال الثالث: الأكاديمي	
م	درجة الارتباط	م	درجة الارتباط	م	درجة الارتباط
1	**0.878	9	**0.776	1	**0.694
2	**0.764	10	**0.648	2	**0.909
3	**0.837	11	**0.825	3	**0.934
4	**0.707	12	**0.869	4	**0.911
5	**0.697	5	**0.636	5	**0.851
6	**0.726	6	**0.732	6	**0.796
7	**0.788	7	**0.809	7	**0.859
8	**0.729	8	**0.799	8	**0.913

المجال الخامس: خطط التحسين المستمرة لقيادة التغيير

المجال الرابع: تحديات قيادة التغيير



م	درجة الارتباط	م	درجة الارتباط	م	درجة الارتباط	م	درجة الارتباط	م	درجة الارتباط
1	**0.818	5	**0.920	1	**912.	5	**917.	9	**894.
2	**0.896	6	**0.910	2	**828.	6	**938.	10	**907.
3	**0.835	7	**0.820	3	**955.	7	**775.	11	**865.
4	**0.759	8	**0.932	4	**896.	8	**903.		

اتضح من الجدول (3) أن معاملات ارتباط بيرسون بين درجة كل عبارة والدرجة الكلية للمجال الذي تنتمي إليه كانت جميعها موجبة ودالة إحصائيًا عند مستوى (0.01) في كافة المجالات الخمسة (الإداري، التقني، الأكاديمي، تحديات قيادة التغيير، وخطط التحسين المستمرة)، مما يشير إلى اتساق داخلي عالٍ بين عناصر الاستبانة ومجالاتها، ومع ذلك، لوحظ استثناء للعبارة رقم (8) التي نصها "يشجع المعلمين على التحضير الإلكتروني للحصص الدراسية"، حيث بلغ معامل الارتباط الخاص بها بالدرجة الكلية للمجال (0,316) مع قيمة إحصائية (0,124)، وهي قيمة غير دالة إحصائيًا، لذلك تم استبعاد هذه العبارة من الأداة، بناءً على ذلك، يمكن الاستنتاج أن الأداة تتمتع بصدق داخلي عالٍ وجيد في قياس ما أعدت لقياسه.

ج- ثبات الأداة

للتحقق من ثبات أداة الدراسة الحالية، قامت الباحثة بحساب معامل الثبات باستخدام معامل ألفا كرونباخ (Cronbach's Alpha)، وذلك من خلال تطبيق الأداة على عينة استطلاعية مكونة من (25) معلمًا/ة ومشرفًا/ة من مجتمع الدراسة. وقد تم احتساب معاملات ثبات الاستبانة، التي توزعت على خمسة مجالات رئيسية هي: الإداري، التقني، الأكاديمي، التحديات، وخطط التحسين المستمرة. كما تم احتساب معامل الثبات الكلي للاستبانة، وجاءت النتائج كما هو موضح في الجدول التالي:

جدول (3):

معاملات الثبات بطريقة ألفا كرونباخ

م	مضمون الأبعاد	عدد العبارات	معامل ثبات ألفا كرونباخ
1	المجال الأول: الإداري	16	0.955
2	المجال الثاني: التقني (الفنية والبنية التحتية)	12	0.940
3	المجال الثالث: الأكاديمي (العملية التعليمية والتعلمية)	8	0.945
	المجالات الثلاثة	36	0.978
4	المجال الرابع: التحديات التي تواجه قيادة التغيير	8	0.947
5	المجال الخامس: خطط التحسين المستمرة لقيادة التغيير	11	0.973
	الثبات الكلي للاستبانة	55	0.988

يتبين من جدول (3) أن قيمة معامل ألفا كرونباخ الكلي لأداة الدراسة بلغت (0.988)، وهي قيمة مرتفعة جدًا تدل على ثبات عالٍ للأداة. كما تراوحت معاملات الثبات لبقية المجالات بين (0.940) و(0.973)، وجميعها تقع ضمن الحدود المقبولة تربويًا (0.70 فأعلى)، مما يؤكد أن فقرات الاستبانة تقيس المفاهيم المقصودة بدرجة اتساق داخلي قوية، ويمكن الاعتماد على النتائج ذات الصلة بثبات الأداة في التحليل اللاحق.



الأساليب الإحصائية:

تم تحليل بيانات الدراسة باستخدام مجموعة من الأساليب الإحصائية المناسبة لطبيعة أهداف الدراسة وتسؤالاتها، وشملت: معامل الارتباط "بيرسون (Pearson Correlation)" لقياس صدق الاتساق الداخلي، ومعامل الثبات "ألفا كرونباخ" (Cronbach's Alpha) لقياس ثبات أداة الدراسة، بالإضافة إلى المتوسطات الحسابية (Mean) والانحرافات المعيارية (Standard Deviation) للإجابة على أسئلة الدراسة. كما تم استخدام اختبار كولموجوروف سميرونوف (Kolmogorov-Smirnova) للتحقق من التوزيع الطبيعي للبيانات وكذلك استخدام اختبار مان ويتني (Mann Whitney U)؛ واختبار كروسكال واليس (Kruskal Wallis Test) للتحقق من الفروق في درجة ممارسة قيادة التغيير وفق متغيرات (الجنس، المؤهل العلمي، طبيعة العمل، سنوات الخبرة، عدد الدورات التدريبية في التحول الرقمي).
محك تفسير نتائج الدراسة:

يتضمن هذا الجزء عرض نتائج الدراسة ومناقشتها وتفسيرها في ضوء أسئلتها، وربطها بنتائج الأدبيات السابقة، وقد تم تحديد درجة تقدير درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير والتحديات التي تواجههم وخطط التحسين بناءً على فئات الاستجابة وفق المحك، كما يوضحه الجدول (4):
جدول (4):

يوضح محك مدى المتوسطات الحسابية لتفسير النتائج:

كبير	متوسطة	ضعيفة	درجة الموافقة
من 2.34 إلى 3.00	من 1.67 إلى أقل من 2.34	من 1.0 إلى أقل من 1.67	مدى المتوسطات

عرض النتائج ومناقشتها وتفسيرها:

السؤال الرئيس: ما درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير في ضوء التوجه للتحول الرقمي من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين؟
وقد تمت الإجابة على هذا السؤال من خلال الأسئلة الفرعية الآتية:
الإجابة على السؤال الأول ونصه: ما درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير في المجال الإداري في ضوء التوجه للتحول الرقمي من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين؟
وللإجابة عن هذا السؤال، تم إيجاد المتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية لاستجابات أفراد عينة الدراسة على جميع عبارات ممارسة مديري المدارس لقيادة التغيير في المجال (الإداري) في ضوء التحول الرقمي؛ وجاءت النتائج كما يوضحها الجدول الآتي:
جدول (5):

يوضح المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات العينة درجة ممارسة مديري المدارس لقيادة التغيير في المجال الإداري في ظل التوجه للتحول الرقمي

م	العبارات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	درجة	الرتبة
1	يشكل فريق عمل الإدارة عمليات التحول الرقمي في المدرسة	2.27	0.746	متوسطة	13
2	يدير الشؤون المالية الخاصة بالمدرسة ببرامج محوسبة	2.04	0.729	متوسطة	16
3	يشرف على توفير قاعدة بيانات خاصة بالمعلمين لتحقيق التحول الرقمي	2.22	0.696	متوسطة	14



م	العبارات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	درجة الممارسة	الرتبة
4	يشرف على توفير قاعدة بيانات خاصة بالطلبة	2.30	0.707	متوسطة	11
5	يشرف على تنظيم دورات لتدريب المعلمين على استخدام التقنيات الحديثة	2.14	0.768	متوسطة	15
6	يُعد جداول توزيع الحصص إلكترونياً.	2.44	0.748	كبيرة	6
7	يوجه المعلمين للاستفادة من المنصات التعليمية مثل (مدرستي، وتطبيق تميز، وغيرهما) بصورة مثلى	2.67	0.559	كبيرة	3
8	يرسل التعليمات الإدارية جميعها للمعلمين باستخدام برامج خاصة محوسبة	2.38	0.711	كبيرة	10
9	يعد تقارير تقييم المعلمين باستخدام برنامج إلكتروني	2.52	0.621	كبيرة	4
1	يتابع بشكل دوري دخول المعلمين إلى المنصات التعليمية التي أطلقتها وزارة التعليم	2.75	0.550	كبيرة	1
1	يتواصل مع أولياء الأمور باستخدام منصات التواصل الاجتماعي (فيس، واتس، وتيليجرام)	2.67	0.597	كبيرة	2
1	يؤثّق الأنشطة الخاصة بالمعلمين بالأدوات الرقمية: البرامج، والصفحات الإلكترونية	2.46	0.655	كبيرة	5
1	يؤثّق الأنشطة الخاصة بالطلبة بالأدوات الرقمية: البرامج، والصفحات الإلكترونية	2.43	0.685	كبيرة	7
1	يواكب التطور المهني والتكنولوجي بالالتحاق بدورات المدرسة التدريبية وفق رؤية 2030	2.40	0.681	كبيرة	9
1	يعزّز مهارات التحول الرقمي لدى المعلمين بعقد الدورات الخاصة بهم بما يحقّق مستهدفات رؤية 2030 في التنمية البشرية	2.29	0.688	متوسطة	12
1	يعقد اجتماعات مدرسية خاصة مع المعلمين/المعلمات عبر منصات إلكترونية وقت الحاجة	2.40	0.697	كبيرة	8
	المجال الإداري ككل	2.40	0.508	كبيرة	

أظهرت النتائج في الجدول (5) أن المتوسط العام لاستجابة أفراد عينة الدراسة في المجال الإداري بلغ (2,40) وبانحراف معياري (0,508) وهي تشير إلى أن مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة يمارسون قيادة التغيير في المجال الإداري في ضوء التحول الرقمي بدرجة كبيرة.

وتفسّر الباحثة ذلك ربما لأن الخبرة العملية للعينة كما في الجدول (2)، خصائص عينة الدراسة كبيرة حيث إن 82,4%، تجاوزت خبرتهم ال(11) عاماً في المجال، كما يُظهر الجدول (5) أن درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير الإداري في ضوء التحول الرقمي جاءت كبيرة في عدد من العبارات، وهي: (6)، 7، 8، 9، 10، 11، 12، 13،



14، 16)، حيث تعكس هذه العبارات جوانب متعددة من استخدام الأدوات الرقمية والإشراف على تطبيقات التحول الرقمي داخل البيئة المدرسية.

ومن أبرز هذه العبارات، جاءت العبارة (10) "يتابع بشكل دوري دخول المعلمين إلى المنصات التعليمية التي أطلقتها وزارة التعليم" في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي بلغ (2.75)، تلتها العبارة (11) "يتواصل مع أولياء الأمور باستخدام منصات التواصل الاجتماعي (فيس، واتس، وتيليجرام)" في المرتبة الثانية بمتوسط (2.67)، ثم العبارة (7) "يوجه المعلمين للاستفادة من المنصات التعليمية مثل (مدرستي، وتطبيق تميز، وغيرهما) بصورة مثلى" في المرتبة الثالثة بمتوسط (2.67)، مما يعكس تركيز مديري المدارس على الجوانب التقنية المرتبطة بالتواصل والتوجيه المهني والاستفادة من المنصات الرقمية.

وتعزو الباحثة هذه النتيجة إلى درجة وعي عينة الدراسة بأهمية التحول الرقمي في عصر الرقمنة، والحوكمة. وفي المقابل، جاءت ممارسة مديري المدارس الحكومية لقيادة التغيير في المجال الإداري بدرجة (متوسطة) في العبارات: (1)، (2، 3، 4، 5، 15)، وهي عبارات ترتبط بالجوانب الإدارية الرقمية المتمثلة في تشكيل فرق العمل، وإدارة الشؤون المالية إلكترونياً، وتوفير قواعد البيانات، وتنظيم الدورات التدريبية، وتعزيز مهارات المعلمين، وقد جاءت أبرز الممارسات المتوسطة في العبارة (4) وهي "يشرف على توفير قاعدة بيانات خاصة بالطلبة" بمتوسط حسابي (2.30)، والتي حصلت على المرتبة الحادية عشرة، فيما حصلت العبارة (5) "يشرف على تنظيم دورات لتدريب المعلمين على استخدام التقنيات الحديثة"، والعبارة (2) "يدير الشؤون المالية الخاصة بالمدرسة ببرامج محوسبة" على أدنى متوسطات حسابية بين العبارات كافة، بمتوسط (2.14)، و(2.04)، وجاءتا في المرتبتين الخامسة عشرة والسادسة عشرة. وتفسر الباحثة ذلك بأن هذه المهام قد تتداخل فيها مع مديري ومديرات المدارس جهات أخرى في الوزارة.

وهذه النتائج اتفقت مع نتيجة دراسة عرباس (2025)؛ ودراسة (Shhadeh & Alhalalmeh (2022)؛ والعتيبي: (2021) Saia (2021) (2022)، وتختلف مع دراسة الخلف (2024).

الإجابة على السؤال الثاني، ونصه: ما درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير في المجال التقني (الفني والبنية التحتية) في ضوء التوجه للتحول الرقمي من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين؟ وللإجابة عن هذا السؤال، تم إيجاد التكرارات، والنسب المئوية، والمتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية لاستجابات أفراد عينة الدراسة على عبارات ممارسة مديري المدارس لقيادة التغيير في المجال التقني (الفني والبنية التحتية) في ضوء التحول الرقمي؛ وجاءت النتائج كما في الجدول الآتي:

جدول (6):

يوضح المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات عينة درجة ممارسة مديري المدارس لقيادة التغيير في المجال التقني (الفني والبنية التحتية) في ضوء التوجه للتحول الرقمي

م	العبارات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	درجة الرتبة
1	يدير عمليات التغيير بما يتلاءم مع الأنظمة الصادرة من وزارة التعليم في ضوء رؤية 2030	2.49	0.656	3 كبيرة
2	يبذل جهوداً لتوفير شبكة إنترنت في المدرسة.	2.24	0.794	4 متوسطة
3	يسعى لتوفير شاشات العرض الإلكترونية في الصفوف.	2.15	0.829	5 متوسطة
4	يحرص على توظيف فريق فني من المعلمين المتميزين للمساعدة في صيانة	2.08	0.833	7 متوسطة



م	العبارات	المتوسط الانحراف	درجة الرتبة	الحسابي المعياري	الممارسة
	أجهزة الحواسيب في المدرسة.				
5	يحث المعلمين على استخدام البرامج الحاسوبية فيما يخص العملية التعليمية.	2.58	0.668	كبيرة	1
6	يشجع الطلبة على استخدام البرامج الحاسوبية فيما يخص العملية التعليمية.	2.54	0.672	كبيرة	2
7	يعمل على توفير أجهزة حاسوبية للمعلمين.	1.86	0.851	متوسطة	10
8	يشرف على إعداد برامج إلكترونية خاصة بأنشطة المدرسة.	2.13	0.733	متوسطة	6
9	يعمل على توفير السبورة الذكية داخل الصفوف.	1.85	0.815	متوسطة	10
10	يستخدم نظام البصمة الإلكترونية لضبط دوام العاملين في المدرسة.	1.75	0.851	متوسطة	12
11	يوظف نظام الكاميرات الإلكترونية داخل المدرسة.	2.01	0.863	متوسطة	11
12	يخصّص ميزانية خاصة لدعم التحول الرقمي في المدرسة.	1.88	0.828	متوسطة	9
	المجال التقني ككل	2.13	0.590	متوسطة	

اتضح من النتائج في الجدول (6) أن المتوسط العام لاستجابات أفراد العينة تجاه مدى ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير في المجال التقني بلغ (2.13) بانحراف معياري (0.590)، وهو متوسط يقع ضمن مدى درجة الممارسة (متوسطة)، وهذه النتيجة تشير إلى أن مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة يمارسون قيادة التغيير في المجال التقني في ضوء التحول الرقمي بدرجة متوسطة.

وربما يعزى ذلك إلى كون طبيعة هذه المهام تقع تحت مسؤولية الجهات وفق الأنظمة الحاكمة في الوزارة مما يجعل دور المدير/ المديرية أقل، وهي نتيجة ينبغي الانتباه لها من قبل مديري، ومديرات المدارس.

كامل يُظهر الجدول (7) أن ممارسات مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة جاءت بدرجة كبيرة لقيادة التغيير في المجال التقني في ضوء التحول الرقمي، وتمثل ذلك في العبارة (5) ونصها "يحث المعلمين على استخدام البرامج الحاسوبية فيما يخص العملية التعليمية" بمتوسط (2.58)، وجاءت في المرتبة الأولى، تلتها العبارة (6) وهي "يشجع الطلبة على استخدام البرامج الحاسوبية فيما يخص العملية التعليمية" حيث حلت في المرتبة الثانية بمتوسط (2.54)، ومن ثم العبارة (1) وهي "يدير عمليات التغيير بما يتلاءم مع الأنظمة الصادرة من وزارة التعليم في ضوء رؤية 2030" والتي جاءت في المرتبة الثالثة بمتوسط (2.49). وتفسر الباحثة هذه النتائج بكونها تتسق تمامًا منطقيًا مع دور مدير/ة المدرسة.

وفي المقابل، جاءت درجة ممارسة مديري المدارس "متوسطة" في معظم العبارات، وهي: (2)، (3)، (4)، (7)، (8)، (9)، (10)، (11)، (12)، والتي تتعلق بمحاولات توفير خدمات الإنترنت، والأجهزة الحاسوبية، والسبورات الذكية، والبرامج الإلكترونية الخاصة بأنشطة المدرسة، وأنظمة البصمة والكاميرات، وتخصيص ميزانية للتحول الرقمي. وقد حصلت العبارة (2): "يبدل جهودًا لتوفير شبكة إنترنت في المدرسة" على أعلى متوسط بين هذه المجموعة بمتوسط (2.24) وجاءت في المرتبة الرابعة، تلتها العبارة (3): "يسعى لتوفير شاشات العرض الإلكترونية في الصفوف" في المرتبة الخامسة بمتوسط (2.15)، فيما جاءت أدنى العبارات العبارة (9): "يعمل على توفير السبورة الذكية داخل الصفوف" بمتوسط (1.85)، والتي حلت في المرتبة الحادية عشرة، والعبارة (10): "يستخدم نظام البصمة الإلكترونية لضبط دوام العاملين في المدرسة" بمتوسط (1.75)، والتي جاءت في المرتبة الثانية عشرة والأخيرة.



وتعزو الباحثة مجيء هذه الممارسات بدرجة متوسطة إلى أنه ربما يعتقد المدير، أو المديرية أن مثل هذه المهام ليست من اختصاصاته/ها؛ ومع افتراض ذلك فإنها نتيجة تستحق التوقف عندها، ومعالجتها، ومعرفة الأسباب التي أدت لمثل هذا الاعتقاد.

وتتفق نتائج هذه الدراسة مع دراسة كل من: قشوع: (2025)؛ والعززي، والشراري: (2025)؛ وعاشور، وبرهم: (2025)؛ والخلف: (2024).

وتختلف مع دراسة كل من: البتّا، وآخريّن: (2025)؛ والعبدلي، وآخريّن: (2024)؛ ومرسي، وآخريّن: (2024)؛ وثابت: (2023).

الإجابة على السؤال الثالث، ونصه: ما درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير في المجال الأكاديمي (العملية التعليمية والتعلمية) في ضوء التوجه للتحوّل الرقمي من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين؟

وللإجابة عن هذا السؤال، تم إيجاد التكرارات، والنسب المئوية، والمتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية لاستجابات أفراد عينة الدراسة على جميع عبارات ممارسة مديري المدارس لقيادة التغيير في المجال الأكاديمي (العملية التعليمية والتعلمية)؛ وجاءت النتائج كما يوضحها الجدول الآتي:

جدول (7):

يوضح المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات العينة درجة ممارسة مديري المدارس لقيادة التغيير في المجال الأكاديمي في ضوء التوجه للتحوّل الرقمي

م	العبارات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	درجة الرتبة
1	يعد برنامجًا إلكترونيًا خاصًا للتعامل مع مقتنيات المدرسة (أجهزة، أثاث، وقرطاسيات)	1.96	0.802	متوسطة 8
2	يشجع المعلمين على تبادل الخبرات في مجال التحوّل الرقمي بما يخدم العملية التعليمية.	2.48	0.639	كبيرة 2
3	يسهل التحاق المعلمين ببرامج التطوير المهني الخاص بالتحوّل الرقمي المقامة من وزارة التعليم.	2.49	0.656	كبيرة 1
4	يحرص على توفير احتياجات المعلمين فيما يتعلّق بتوظيف التكنولوجيا في التعليم.	2.35	0.736	كبيرة 6
5	يشجع المعلمين على إعداد أنشطة تعليمية محوسبة باستخدام قوالب إلكترونية.	2.44	0.718	كبيرة 3
6	يوفر برامج إلكترونية متخصصة لتحليل نتائج اختبارات الطلبة.	2.36	0.753	كبيرة 5
7	يشجع المعلمين على إعداد مسابقات ثقافية إلكترونية وتنفيذها في أوقات الفراغ فيما يخدم العملية التعليمية.	2.23	0.731	متوسطة 7
8	يشيد بالتجارب المميزة للمعلمين لتوظيفهم التكنولوجيا الحديثة في التعليم.	2.38	0.711	كبيرة 4
	المجال الأكاديمي ككل	2.34	0.600	كبيرة



كشفت النتائج في الجدول (7) عن أن المتوسط العام لاستجابات أفراد العينة في مجال ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير في المجال الأكاديمي بلغ (2.34) بانحراف معياري (0.600)، وهي قيمة تقع ضمن مدى درجة الممارسة "كبيرة"، مما يشير إلى أن مديري المدارس يمارسون بدرجة كبيرة أدوارًا فاعلة في دعم التحول الرقمي في المجال الأكاديمي، خاصة في تشجيع المعلمين وتيسير استخدام الأدوات التقنية في العملية التعليمية.

كما يُبيّن الجدول (7) أن غالبية العبارات المتعلقة بقيادة التغيير في المجال الأكاديمي جاءت بدرجة ممارسة كبيرة، وقد تجلّت أبرز هذه الممارسات في العبارة (3): "يسهل التحاق المعلمين ببرامج التطوير المهني الخاص بالتحول الرقمي المقامة من وزارة التعليم"، حيث حصلت على المرتبة الأولى بمتوسط حسابي بلغ (2.49)، تلتها العبارة (2): "يشجع المعلمين على تبادل الخبرات في مجال التحول الرقمي بما يخدم العملية التعليمية" في المرتبة الثانية بمتوسط (2.48)، ثم جاءت العبارة (5): "يشجع المعلمين على إعداد أنشطة تعليمية محوسبة باستخدام قوالب إلكترونية" في المرتبة الثالثة بمتوسط (2.44).

وتفسر الباحثة هذه النتائج بأن مديري المدارس ومديراتها لديهم وعي كبير بأهمية هذه الممارسات، ودورها في تحقيق أهداف العملية نحو التحول الرقمي الذي تتبناه وزارات التعليم في دول العالم، ومنها وزارة التعليم في المملكة العربية السعودية، لأن مثل هذه الممارسات، والأدوار الجديدة في العملية التعليمية مما تسهم بدرجة كبيرة في الاستفادة القصوى من الوقت، والتقليل من كفاءة الإنفاق.

وفي المقابل، ظهرت درجة الممارسة "متوسطة" في عبارتين فقط، هما: العبارة (1) وهي "يعد برنامجًا إلكترونيًا خاصًا للتعامل مع مقتنيات المدرسة (أجهزة، أثاث، وقرطاسيات)" بمتوسط (1.96)، والعبارة (7) ونصها "يشجع المعلمين على إعداد مسابقات ثقافية إلكترونية وتنفيذها في أوقات الفراغ فيما يخدم العملية التعليمية" بمتوسط (2.23)، وتُعد هذه الجوانب أقل ممارسة مقارنةً ببقية العبارات، وربما يعود ذلك إلى أولوية التركيز على الأنشطة الصفية التعليمية المباشرة وبرامج التطوير المهني أكثر من الجوانب الإدارية أو الثقافية التكميلية، كما قد يعزى إلى كثرة الأعباء الملقاة على عاتقهم مما يجعلهم يقللون التركيز على مثل هذه الممارسات، رغم أهميتها.

وتتفق نتائج هذه الدراسة مع دراسة كل من: قشوع: (2025)؛ والعنزي، والشراري: (2025)؛ وعاشور، وبرهم: (2025)؛ والخلف: (2024).

وتختلف مع دراسة كل من: البنا، وآخرين: (2025)؛ والعبدي، وآخرين: (2024)؛ ومرسي، وآخرين: (2024)؛ وثابت: (2023).

الإجابة عن السؤال الرابع، ونصه: ما التحديات التي تواجه مديري المدارس الحكومية في مكة المكرمة لممارسة قيادة التغيير في ضوء التوجه للتحول الرقمي من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين؟

وللإجابة عن هذا السؤال، تمّ إيجاد التكرارات، والنسب المئوية، والمتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية لاستجابات أفراد عينة الدراسة على جميع عبارات مجال التحديات التي تواجه مديري المدارس في ممارسة قيادة التغيير؛ وجاءت النتائج كما يوضحها الجدول الآتي:



جدول (8):

يوضح المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات العينة للتحديات التي تواجه مديري المدارس في ممارسة قيادة التغيير في ظل التحوّل الرقمي

م	العبارات	المتوسط الحسابي	الانحراف درجة التحدي	الرتبة
1	يتعاون مع الجهات المختصة في عقد دورات خاصة بالطلبة فيما يتعلّق 2.14	0.811	متوسطة 8	
	بالتحوّل الرقمي (برامج، وتقنيات، وأليات إلكترونية) فيما يخدم العملية التعليمية			
2	لديه/ها القدرة على التعامل مع مقاومة التغيير من بعض المعلمين 2.37	0.661	كبيرة 4	
3	يتخذ إجراءات للتغلب على الصعوبات التقنية التي تواجهه 2.30	0.707	متوسطة 5	
4	يواجه مشاكل ضعف البنية التحتية بفعالية 2.18	0.724	متوسطة 7	
5	يعمل على نشر ثقافة تقبل التغيير بين الكادر التعليمي في المدرسة 2.37	0.694	كبيرة 3	
6	يخصّص وقتاً وموارد لتطوير الكادر التعليمي لديه رقمياً 2.19	0.744	متوسطة 6	
7	يدعم استخدام المعلمين / المعلمات التقنيات الحديثة في التدريس 2.43	0.701	كبيرة 1	
8	يقدم دعماً معنوياً للمعلمين للتغلب على المشكلات التي تواجههم أثناء 2.41	0.730	كبيرة 2	
	التدريس.			
	مجال التحديات ككل	2.30	متوسطة	

أسفرت النتائج في الجدول (8) عن أن المتوسط العام لاستجابات أفراد العينة تجاه تحديات ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير بلغ (2.30) بانحراف معياري (0.626)، وهو متوسط يقع ضمن درجة التحدي "متوسطة"، ما يشير بصفة عامة إلى أن مديري المدارس يواجهون تحديات بدرجة متوسطة تعيق ممارستهم لقيادة التغيير الرقمي.

وتعزو الباحثة ذلك إلى التعاون الكبير بين الجهات المعنية سواء على مستوى المنطقة التعليمية، أو الجهات المتخصصة في الوزارة، وأنها تعمل بشكل متناغم لتحقيق متطلبات التحوّل الرقمي، وهو توجه مسنود وبشكل قوي من حكومة المملكة العربية السعودية التي لم تألُ جهداً في توفير البنية التحتية، وتذليل العقبات نحو التقدّم، والازدهار؛ وصولاً لمجتمع معرفي منتج، ومدرك لأدواره في ظل التحوّل نحو الاقتصاد المعرفي.

ويُظهر الجدول وجود تحديات بدرجة "كبيرة" تواجه مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة في ممارسة قيادة التغيير، تتعلق بتوفير الدعم والمساندة التقنية اللازمة للمعلمين، سواء على صعيد التدريس أو الجانب المعنوي أو من خلال تبني ثقافة التغيير، وتجلت أبرز تلك التحديات في العبارة (7) وهي "يدعم استخدام المعلمين / المعلمات التقنيات الحديثة في التدريس"، والتي جاءت في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي بلغ (2.43)، تلتها العبارة (8) وهي "يقدم دعماً معنوياً للمعلمين للتغلب على المشكلات التي تواجههم أثناء التدريس" في المرتبة الثانية بمتوسط (2.41).



في المقابل، تظهر النتائج تحديات بدرجة متوسطة، تتمثل في العبارات (1، 3، 4، 6) وهي تحديات تواجه مديري المدارس في ممارسة قيادة التغيير، وتتعلق بالبنية التحتية، وتخصيص الموارد، والتعاون مع الجهات ذات العلاقة، وتجاوز المقاومة من قبل بعض المعلمين. ومن أبرز هذه العبارات، جاءت العبارة (3) وهي "يتخذ إجراءات للتغلب على الصعوبات التقنية التي تواجهه" في المرتبة الخامسة بمتوسط (2.30)، والعبارة (4): "يواجه مشاكل ضعف البنية التحتية بفعالية" بمتوسط (2.18)، فيما كانت أدنى العبارات من حيث درجة التحدي هي العبارة (1): "يتعاون مع الجهات المختصة في عقد دورات خاصة بالطلبة فيما يتعلق بالتحول الرقمي" بمتوسط (2.14)، وجاءت في المرتبة الثامنة والأخيرة.

وتختلف مع دراسة كل من: البنا، ومحمد، وجبالي: (2024)؛ والرشيدي، والعجمي: (2021)؛ والبقعاوي (2019).

السؤال الخامس: ونصه: هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في درجة ممارسة مديري المدارس لقيادة التغيير تُعزى لمتغيرات (الجنس، المؤهل العلمي، وطبيعية العمل، سنوات الخبرة، وعدد الدورات التدريبية في التحول الرقمي) من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين؟

للإجابة على هذا السؤال، قامت الباحثة باستخدام اختبار مان-ويتني (Mann-Whitney U) للمقارنة بين مجموعتين مستقلتين، واختبار كروسكال-وليس (Kruskal-Wallis Test) للمقارنة بين ثلاث مجموعات أو أكثر، وذلك للتحقق من وجود فروق ذات دلالة إحصائية في رتب درجات استجابات أفراد العينة تعزى للمتغيرات المستقلة المشار إليها. وقد استندت الباحثة في اختيار هذه الاختبارات اللامعلمية إلى نتائج اختبار كولموجوروف-سميرنوف (Kolmogorov-Smirnov)، الذي أظهر أن بيانات استجابات العينة حول درجة ممارسة مديري المدارس لقيادة التغيير في المجالات الثلاثة (الإداري، التقني، والأكاديمي) لا تتبع التوزيع الطبيعي، وجاءت النتائج على النحو الآتي:

أولاً: الفروق وفق متغير (الجنس، طبيعة العمل، سنوات الخبرة)

جدول (9):

يوضح نتائج اختبار مان ويتني (Mann Whitney U) للعينات المستقلة لدلالة الفروق بين استجابات عينة الدراسة نحو درجة ممارسة مديري المدارس لقيادة التغيير وفقاً لمتغير (الجنس وطبيعة العمل وسنوات الخبرة)

المتغير	المجال	فئات المتغير	العدد	متوسط الرتب	مجموع الرتب	قيمة (Z)	قيمة (Sig)	الفرق الإحصائية
الجنس	المجال الإداري	ذكر	24	43.88	1053.00	0.461	0.645	غير دال إحصائياً
		أنثى	67	46.76	3133.00			
الجنس	المجال التقني	ذكر	24	52.63	1263.00	1.435	0.151	غير دال إحصائياً
		أنثى	67	43.63	2923.00			
الجنس	المجال الأكاديمي	ذكر	24	45.21	1085.00	0.172	0.863	غير دال إحصائياً
		أنثى	67	46.28	3101.00			
طبيعة العمل	المجال الإداري	معلم/ة	76	47.26	3592.00	1.030	0.303	غير دال إحصائياً
		مشرف/ة	15	39.60	594.00			
طبيعة العمل	المجال التقني	معلم/ة	76	46.07	3501.50	0.059	0.953	غير دال إحصائياً
		مشرف/ة	15	45.63	684.50			
المجال	المجال	معلم/ة	76	46.53	3536.00	0.430	0.667	غير دال إحصائياً
		مشرف/ة	15	39.60	594.00			



المتغير	المجال	فئات المتغير	العدد	متوسط الرتب	مجموع الرتب	قيمة (Z)	قيمة (Sig)	الفرق الإحصائية
	الأكاديمي	مشرف/ة	15	43.33	650.00			إحصائياً
	المجال الإداري	من 1-10 سنوات	16	36.91	590.50	1.521	0.128	غير دال
		من 11 سنة وأكثر	75	47.94	3595.50			إحصائياً
سنوات الخبرة	المجال التقني	من 1-10 سنوات	16	36.63	586.00	1.567	0.117	غير دال
		من 11 سنة وأكثر	75	48.00	3600.00			إحصائياً
	المجال	من 1-10 سنوات	16	39.78	636.50	1.044	0.297	غير دال
	الأكاديمي	من 11 سنة وأكثر	75	47.33	3549.50			إحصائياً

أظهرت نتائج اختبار مان-ويتني (Mann Whitney U) للعينات المستقلة - كما هو موضح في الجدول (10) - أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($0.05 \geq \alpha$) في متوسطات رتب استجابات أفراد عينة الدراسة لدرجة ممارسة مديري المدارس لقيادة التغيير في المجالات الثلاثة: (الإداري، التقني، والأكاديمي)، تعزى إلى متغيرات الجنس، وطبيعة العمل، وسنوات الخبرة؛ وذلك لأن القيمة المعنوية الإحصائية sig المرتبطة باختبار Z في جميع المتغيرات جاءت أكبر من مستوى الدلالة، ما يعني عدم وجود فروق دالة إحصائية، حيث بلغت القيم الإحصائية sig لدلالة الفروق وفق متغير الجنس (0.645، 0.151، 0.863) على التوالي، ولتغير طبيعة العمل بلغت (0.303، 0.953، 0.667)، فيما بلغت القيم المرتبطة بمتغير سنوات الخبرة (0.128، 0.117، 0.297) على التوالي، وهي قيم غير داله إحصائياً؛ لأنها أكبر من مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$). وتشير هذه النتائج إلى أن تقييم أفراد العينة من المعلمين والمشرفين لدرجة ممارسة مديري المدارس لقيادة التغيير في الجوانب الإدارية والتقنية والأكاديمية لا يختلف باختلاف الجنس أو طبيعة العمل أو سنوات الخبرة، مما يعكس قدرًا من الاتساق في إدراكهم لتلك الممارسات بغض النظر عن هذه الخصائص الشخصية أو المهنية. وتعزو الباحثة هذه النتيجة إلى طبيعة برامج الإعداد قبل الخدمة، وأثناءها بما يجعل الفروق الفردية بينهم غير بارزة، وربما يعود ذلك للخبرة الكبيرة التي تتمتع بها العينة كما اتضح من الجدول (2) خصائص عينة الدراسة. ثانياً: الفروق وفق متغير المؤهل العلمي والدورات التدريبية في التحول الرقمي:

جدول (10)

يوضح نتائج تحليل اختبار كروسكال ويلز (Wallis Kruskal T) لدلالة الفروق بين متوسطات رتب درجات استجابات عينة الدراسة نحو درجة ممارسة مديري المدارس لقيادة التغيير طبقاً لمتغير (المؤهل العلمي، والدورات التدريبية في التحول الرقمي)

المتغير	المجال	فئات المتغير	العدد	متوسط الرتب	قيمة كاي	درجة الحرية	قيمة (Sig)	الفرق الإحصائية
	المجال	دبلوم تربوي	10	63.95	5.217	2	0.074	غير دال
	الإداري	بكالوريوس	64	43.85				إحصائياً
		دراسات عليا	17	43.53				
المؤهل	المجال التقني	دبلوم تربوي	10	68.10	8.112	2	0.107	غير دال



المتغير	المجال	فئات المتغير	العدد	متوسط الرتب	قيمة كا ² Chi-Square	درجة الحرية	قيمة (Sig) الإحصائية	الفرق إحصائياً
العلمي	المجال الأكاديمي	بكالوريوس	64	43.98	5.259	2	0.072	إحصائياً
		دراسات عليا	17	40.62				
الدورات التدريبية في التحول الرقمي	المجال الأكاديمي	دبلوم تربوي	10	63.10	4.847	2	0.089	غير دال إحصائياً
		بكالوريوس	64	44.95				
الدورات التدريبية في التحول الرقمي	المجال الإداري	دراسات عليا	17	39.91	4.227	2	0.121	غير دال إحصائياً
		لم يتلق أي دورة تدريبية	26	42.87				
الدورات التدريبية في التحول الرقمي	المجال الإداري	1-3 دورات تدريبية	35	40.96	4.129	2	0.127	غير دال إحصائياً
		أكثر من 3 دورات تدريبية	30	54.60				
الدورات التدريبية في التحول الرقمي	المجال الأكاديمي	لم يتلق أي دورة تدريبية	26	42.21	53.97	30		
		1-3 دورات تدريبية	35	41.87				
الدورات التدريبية في التحول الرقمي	المجال الأكاديمي	أكثر من 3 دورات تدريبية	30	54.10				
		لم يتلق أي دورة تدريبية	26	41.71				
الدورات التدريبية في التحول الرقمي	المجال الأكاديمي	1-3 دورات تدريبية	35	42.36				
		أكثر من 3 دورات تدريبية	30	53.97				

كشفت نتائج اختبار كروسكال-ويلز (Kruskal-Wallis Test) كما هو موضح في الجدول (10)، أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($0.05 \geq \alpha$) بين متوسطات رتب استجابات أفراد عينة الدراسة نحو درجة ممارسة مديري المدارس لقيادة التغيير في المجالات الثلاثة: الإداري، التقني، والأكاديمي، تُعزى إلى متغيري المؤهل العلمي، وعدد الدورات التدريبية في التحول الرقمي.

فقد جاءت القيم الاحتمالية (Sig) لجميع المقارنات أكبر من مستوى الدلالة (0.05)، مما يشير إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية. فقد بلغت قيمة الدلالة الإحصائية (Sig) لدلالة الفروق بين متوسطات رتب استجابات أفراد عينة الدراسة وفق متغير المؤهل العلمي (0.074) في المجال الإداري، و(0.107) في المجال التقني، و(0.072) في المجال الأكاديمي، وهي جميعها أكبر من (0.05). كما بلغت قيم الدلالة الإحصائية لمتغير عدد الدورات التدريبية في التحول الرقمي (0.089) في المجال الإداري، و(0.121) في المجال التقني، و(0.127) في المجال الأكاديمي.

وتشير هذه النتائج إلى أن تقديرات أفراد العينة تجاه درجة ممارسة مديري المدارس لقيادة التغيير في الجوانب الإدارية والتقنية والأكاديمية لا تختلف باختلاف مؤهلاتهم العلمية أو عدد الدورات التدريبية التي حصلوا عليها في مجال التحول الرقمي، مما يعكس تقارباً في وجهات النظر نحو ممارسات قيادة التغيير الرقمية لدى مديري المدارس، بغض النظر عن مؤهلاتهم العلمية وعدد الدورات التدريبية.

وتعزو الباحثة هذه النتيجة إلى وحدة برامج الإعداد المبني الذي يخضع له، حيث يتم إعداد الجميع في كليات التربية، أو معاهد إعداد المعلمين، التي تنطلق من رؤية وزارة التعليم بما يضمن وحدة المخرجات.

وتتفق هذه النتائج مع دراسة كل من عرياس (2025)؛ والسميرات (2023)؛ وShhadeh , Alhalalmeh (2022)؛

وشرينج، وعدوان (2022)؛ وخشّان (2022)؛ وKin , Abdull Kareem (2018)؛



وتختلف مع دراسة كل من: الحربي (2025)، العتيبي (2021)؛ الرشيد، وآخرين (2021)؛ البقعاوي (2019). السؤال السادس، ونصه: ما خطط التحسين المستمرة لقيادة التغيير التي يمكن أن تسهم في تطوير دور مديري المدارس في ضوء التوجه للتحوّل الرقمي من وجهة نظر المعلمين والمشرفين التربويين؟ وللإجابة عن هذا السؤال، تم إيجاد التكرارات، والنسب المئوية، والمتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية لاستجابات أفراد عينة الدراسة على جميع عبارات مجال ممارسة مديري المدارس لخطط التحسين المستمرة لقيادة التغيير؛ وجاءت النتائج كما يوضحها الجدول الآتي:

جدول (11):

يوضح المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات العينة تجاه خطط التحسين المستمرة لقيادة التغيير

م	العبارات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	درجة الممارسة	الرتبة
1	يقيّم وبشكل مستمر أثر التحول الرقمي على الأداء المدرسي.	2.30	0.738	متوسطة	6
2	يستخدم نتائج التقييم لتحسين الخطط الرقمية.	2.33	0.700	متوسطة	5
3	ينقل التجارب الناجحة في التحوّل الرقمي للمدارس الأخرى.	2.23	0.700	متوسطة	10
4	يحرص على تطوير الأداء بناءً على بيانات ومؤشرات رقمية.	2.31	0.694	متوسطة	7
5	يستمتع لاقتراحات الكادر حول استخدام التقنية.	2.42	0.668	كبيرة	1
6	يشجع على تبني مبادرات رقمية من داخل المدرسة.	2.40	0.697	كبيرة	2
7	يشرك المعلمين/المعلمات في إعداد الخطط المستقبلية للتغيير	2.34	0.670	كبيرة	4
8	يحدد آلية (خطة) معينة للتوجه نحو التحوّل الرقمي.	2.21	0.738	متوسطة	11
9	ي طرح رؤية للاستفادة من تطبيقات الذكاء الاصطناعي في العملية التعليمية	2.29	0.735	متوسطة	8
10	يملك رؤية واضحة لتطبيق التحوّل الرقمي في المدرسة في ضوء رؤية 2030	2.25	0.676	متوسطة	9
11	يبدي حرصًا على تلقي التغذية الراجعة عن ممارسته الإدارية لتطويرها.	2.36	0.691	كبيرة	3
	مجال خطط التحسين المستمرة لقيادة التغيير ككل	2.31	0.621	متوسطة	

تبين من النتائج في الجدول (11) أن المتوسط العام لاستجابات أفراد العينة تجاه خطط التحسين المستمرة لقيادة التغيير بلغ (2.31) بانحراف معياري (0.621)، وهو متوسط يقع ضمن درجة الممارسة "متوسطة"، ما يشير إلى أن عينة الدراسة من المعلمين/المعلمات والمشرفين/المشرفات يرون أن خطط التحسين المستمرة لقيادة التغيير يمكن أن تسهم بدرجة متوسطة في تطوير دور مديري المدارس في قيادة التغيير في ضوء التوجه للتحوّل الرقمي.

وتظهر النتائج في الجدول (11) موافقة أفراد عينة الدراسة بدرجة كبيرة على أبرز خطط التحسين المستمرة التي تُسهم بفاعلية في تطوير دور مديري المدارس في قيادة التغيير في ضوء التوجه نحو التحوّل الرقمي. وتركزت أبرز هذه الخطط في العبارة (5) وهي "يستمتع لاقتراحات الكادر حول استخدام التقنية" في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي بلغ (2.42)، تلتها العبارة (6) وهي "يشجع على تبني مبادرات رقمية من داخل المدرسة" في المرتبة الثانية بمتوسط (2.40)، ثم العبارة (11) ونصها



"يبيدي حرصاً على تلقي التغذية الراجعة عن ممارسته الإدارية لتطويرها" في المرتبة الثالثة بمتوسط (2.36)، وأخيراً جاءت العبارة (7) وهي "يشرك المعلمين/ المعلمات في إعداد الخطط المستقبلية للتغيير" في المرتبة الرابعة بمتوسط (2.34). وتشير هذه النتائج إلى أن الاستمتاع لمقترحات الكادر التعليمي حول استخدام التقنية وإشراكهم في عمليات التخطيط المستقبلي، وتبني المبادرات الرقمية، إضافة إلى تفعيل آليات التغذية الراجعة تسهم بدرجة كبيرة في تطوير دور مديري المدارس في قيادة التغيير في ضوء التوجّه نحو التحوّل الرقمي، وتعزو الباحثة ذلك إلى درجة الانسجام، والتعاون بين العاملين في الحقل التعليمي، وهو مؤشر مهم جداً لتحقيق المقاصد الكبرى من العملية التعليمية التي تنشدها الدولة - حفظها الله -.

وفي المقابل، جاءت موافقة أفراد عينة الدراسة بدرجة متوسطة على "خطط التحسين المستمرة لقيادة التغيير"، وقد تمثلت هذه العبارات في: (1، 2، 3، 4، 8، 9، 10). ومن بين هذه العبارات، جاءت العبارة (2) وهي "يستخدم نتائج التقييم لتحسين الخطط الرقمية" كأعلى عبارة ضمن هذه المجموعة، بالمرتبة الخامسة بمتوسط حسابي بلغ (2.33)، بينما جاءت العبارة (8) وهي "يحدد آلية (خطّة) معينة للتوجه نحو التحوّل الرقمي" في المرتبة الحادية عشرة والأخيرة، بمتوسط بلغ (2.21). وهي مؤشرات تستحق التوقف عندها، والعمل على تلافيها في المستقبل.

وتتفق هذه النتائج مع دراسة كل من عرباس (2025)؛ والسمرات (2023)؛ ودراسة: Shhadeh, Alhalalmeh (2022)؛ وشريتح، وعدوان (2022)؛ وخشان (2022)، ودراسة (Kin, Abdull Kareem (2018)، وتختلف مع دراسة كل من: الحربي (2025)؛ العتيبي (2021)؛ الرشيدي، وآخرين (2021)؛ البقعاوي (2019).

أهم النتائج:

توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

1. المجال الإداري:
أظهرت نتائج الدراسة أن درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية في المرحلة الثانوية بمكة المكرمة لقيادة التغيير في المجال الإداري جاءت كبيرة من وجهة نظر كل من المعلمين والمشرفين التربويين، حيث بلغ المتوسط الحسابي لهذا المجال (2.40 من 3)، بانحراف معياري قدره (0.508)، مما يشير إلى فاعلية إدارية ملحوظة في التعامل مع متطلبات التحوّل الرقمي.
2. المجال التقني:
بيّنت النتائج أن المتوسط العام لاستجابات أفراد العينة حول مدى ممارسة مديري المدارس الحكومية بمكة المكرمة لقيادة التغيير في المجال التقني بلغ (2.13) بانحراف معياري (0.590)، وهي قيمة تقع ضمن مستوى الممارسة المتوسطة وفق معايير تفسير النتائج المعتمدة في هذه الدراسة، مما يدل على وجود مجال للتحسين في التمكين التقني للإدارة المدرسية.
3. المجال الأكاديمي:
أوضحت النتائج أن مستوى ممارسة مديري المدارس الحكومية لقيادة التغيير في المجال الأكاديمي جاء بدرجة مرتفعة، حيث بلغ المتوسط الحسابي (2.34) بانحراف معياري (0.600)، مما يعكس توجّهاً إيجابياً نحو دمج مفاهيم التحوّل الرقمي في الجوانب التعليمية والأكاديمية.
4. التحديات:
كشفت النتائج أن مديري المدارس يواجهون تحديات متوسطة في ممارسة قيادة التغيير في ضوء التحوّل الرقمي،



حيث بلغ المتوسط العام لاستجابات أفراد العينة نحو تلك التحديات (2.30) بانحراف معياري (0.626)، وهو ما يشير إلى وجود معيقات بدرجة متوسطة تتطلب معالجة للارتقاء بمستوى القيادة الرقمية في المدارس.

5. الفروق الدالة إحصائياً:

لم تظهر النتائج وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) في استجابات أفراد العينة تُعزى للمتغيرات الديموغرافية التالية: الجنس، المؤهل العلمي، سنوات الخبرة، وعدد الدورات التدريبية المرتبطة بالتحول الرقمي، مما يشير إلى تجانس التصورات بين مختلف فئات العينة.

6. الخطط المقترحة:

أظهرت النتائج توافقاً كبيراً من قبل أفراد العينة على فعالية الخطط المقترحة من قبل الدراسة، حيث تراوح متوسط تقييم نحو أربع عبارات في هذا المجال بين (2.42 – 2.34 من 3)، مما يدل على قناعة أفراد العينة بأهمية هذه الخطط في تعزيز دور مديري المدارس في قيادة التغيير الرقمي بصورة فعالة.

التوصيات:

1. الاستفادة من نتائج هذه الدراسة.
2. تعزيز الممارسات الإدارية الفعالة في قيادة التغيير الرقمي.
3. رفع كفاءة الجانب التقني لدى القيادات المدرسية.
4. تفعيل التكامل بين الجوانب الأكاديمية والتحول الرقمي.
5. مواجهة التحديات التنظيمية والتقنية المرتبطة بالتحول الرقمي.
6. توحيد فرص التطوير المهني للقيادات المدرسية.
7. اعتماد خطط التحسين المقترحة وتطبيقها ميدانياً.
8. تحفيز المبادرات المدرسية المتميزة في قيادة التغيير الرقمي.

المقترحات:

- تقترح الدراسة إجراء دراسات في الموضوعات الآتية:
1. إجراء دراسات مقارنة بين مراحل التعليم (الابتدائي، المتوسط، الثانوي) لرصد مدى ممارسة القيادات المدرسية لقيادة التغيير الرقمي، والتعرف إلى الفروقات في الممارسات والتحديات والاحتياجات التدريبية.
 2. إجراء بحوث تجريبية أو شبه تجريبية لقياس أثر البرامج التدريبية الخاصة بالتحول الرقمي في تحسين أداء القيادات المدرسية، سواء في الجوانب الإدارية أو الأكاديمية أو التقنية.
 3. إجراء دراسة لتحليل واقع القيادة الرقمية من منظور المعلمين والطلاب وأولياء الأمور.
 4. إجراء دراسة لاستكشاف دور الإشراف التربوي في دعم مديري المدارس نحو قيادة التغيير الرقمي.
 5. إجراء دراسة للتعرف على العوامل الشخصية والتنظيمية التي تؤثر في مدى انخراط المديرين في قيادة التحول الرقمي.
 6. إجراء دراسة لتحليل التحديات السيبرانية وتأثيرها على القيادة الرقمية في المدارس.

المراجع:

- أبو عاشور، م. وبرهم، أ. (2025). الإدارة المدرسية الرقمية لدى مديري المدارس في تربية قصبية إربد ودورها في تحسين الأداء التعليمي للمعلمين، *المجلة الدولية للبحوث النفسية والتربوية*. 4(1)، 102-123.



- البقعاوي، م. (2019). دور الإدارة الرقمية في تفعيل الاتصال الإداري لدى الإداريات في المرحلة الثانوية بمدينة حائل، *المجلة العربية للعلوم ونشر الأبحاث - مجلة العلوم التربوية والنفسية*. 3(24)، 1-25.
- جبالي، ص. البنا، أ. محمد، ر. (2024). تفعيل تطبيق الإدارة الرقمية لتقليل الهدر التربوي بالتعليم قبل الجامعي في مصر، *مجلة كلية التربية*. 6(1)، 145-183.
- الحربي، إ. (2025). دور الإدارة الرقمية في تعزيز مبادئ الحوكمة من وجهة نظر مديرات مدارس التعليم العام بمحافظة الرس. *بحوث عربية في مجالات التربية النوعية*. (37)، 285-322.
- الحربي، (أ)، إيمان، إ. (2025). متطلبات تفعيل دور الإدارة الرقمية في تعزيز مبادئ حوكمة مدارس التعليم العام بمحافظة الرس من وجهة نظر مشرفات الإدارة المدرسية، *إبداعات تربوية*. (32)، 43-56.
- الحربي، (ب)، حمود، ح. (2020). واقع توظيف القيادة الرقمية في التعليم عن بعد وإدارة الأزمات الطارئة لدى قادة المدارس الابتدائية في مدينة مكة المكرمة، *مجلة كلية التربية*. (112)، 147-178.
- الحربي، (أ)، إيمان، إ. (2022). الكفايات القيادية الرقمية اللازمة لمديري المدارس في ضوء التحول الرقمي. *المجلة العربية للتربية النوعية* 18(1)، 54-73.
- حنا، ك. مرسي، ع. قنديل، ث. (2024). تنمية المواطنة الرقمية لطلاب المدرسة الإعدادية. *مجلة كلية التربية*. 6(2)، 181-212.
- خشان، ب. (2022). الاستعداد الرقمي لدى مدرء المدارس بمديرية قصبة عمان وأثره في إدارة المهام الإدارية من وجهة نظر المعلمين. *مجلة كلية التربية*. 38(12)، 441-467.
- الخلف، ف. (2024). درجة تمكن مديري المدارس بمدينة الرياض من مهارات إدارة التغيير. *مجلة كلية التربية*. 6(3)، 27-65.
- الرشيدي، ف. والعجمي، ع. والطفة، غ. (2021). درجة ممارسة المدرء المساعدين في المدارس المتوسطة بدولة الكويت للإدارة الرقمية. *مجلة كلية التربية*. 37(3)، 57-80.
- السميرت، ب. (2023). محركات القيادة الرقمية لدى قادة المدارس في ظل التعلم عن بعد دراسة تطبيقية على قادة المدارس في محافظة الكرك. *مجلة كلية التربية*. 39(7)، 189-205.
- الشراي، ش. والصالح، م. (2022). دور الإدارة الرقمية في تنمية المهارات الإبداعية لمديري المدارس الابتدائية الحكومية في مدينة سكاكا من وجهة نظر المعلمين. *مجلة كلية التربية*. (195) 486-533.
- شريتج، ر. وعدوان، س. (2022). درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية لمهارات قيادة التغيير في مدارس مديرية تربية وتعليم بظا من وجهة نظرهم [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة الخليل كلية الدراسات العليا.
- الشهراني، س. (2023). استخدام قادة المدارس الثانوية بمدنية أبها الحضرية التقنيات الحديثة في تطوير العمليات الإدارية، *مجلة كلية التربية*. (198) 488-529.
- عامر، خ. وزيادة، س. وخصيب، ن. (2022). درجة فاعلية الإدارة الرقمية في تنمية القيادة الإبداعية لدى مديري المدارس المنتحقين في برنامج القيادة المدرسية للعام 2021-2022 م في فلسطين ودورها في دعم إبداع المعلمين والطلبة. *مجلة رابطة التربويين الفلسطينيين للآداب والدراسات التربوية والنفسية*. 5(2)، 60-88.
- عبد القادر، أ. البنا، أ. القصيري، ع. (2025). متطلبات تطبيق المدرسة الإلكترونية في التعليم قبل الجامعي في مصر على ضوء خبرات بعض الدول، *مجلة كلية التربية*. 7(1)، 117-152.



- العبدلي، س. الجيار، س. عتيبة، آ. العلوني، س. (2025). تنمية الجدارات الرقمية لمديري مدارس التعليم العام في المملكة العربية السعودية على ضوء متطلبات الذكاء الاصطناعي. *مجلة كلية البنات للآداب والعلوم والتربية*. 5(2)، 211-235.
- العتيبي، س. (2021). درجة ممارسة مديري المدارس الثانوية في محافظة الطائف لقيادة التغيير في ضوء التحول الرقمي. *مجلة كلية التربية*. 37(3)، 112-135.
- عرباس، ك. (2025). درجة ممارسة مديري المدارس الحكومية لقيادة التغيير في ضوء التحول الرقمي في محافظة قلقيلية. *مجلة كلية الأمة الجامعية للعلوم التربوية والنفسية*. 2(1)، 1-40.
- العنزي، م. الشمري، ن. (2020). دور القيادة التحويلية في دعم التحول الرقمي لدى مديري المدارس الابتدائية بمنطقة الحدود الشمالية. *مجلة جامعة الملك سعود للعلوم التربوية*. 32(2)، 87-105.
- العنزي، ن. الشراري، ع. (2025). ممارسة معلمات التربية الإسلامية بالمرحلة المتوسطة للمهارات الرقمية وعلاقتها باتجاهتهن نحو الفصول الافتراضية. *مجلة كلية التربية*. 41(1)، 241-270.
- قشوع، ع. (2025). دور قيادة التغيير في تنمية مهارات الإبداع الإداري لدى مديري مدارس محافظة قلقيلية. *مجلة جامعة فلسطين التقنية للأبحاث*. 13(1)، 59-77.
- القطيفان، ر. (2020). قيادة التغيير لدى مديري المدارس الخاصة في محافظة العاصمة عمان وعلاقتها بالقيادة الابتكارية من وجهة نظر مساعدي المديرين [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة الشرط الأوسط.
- المطيري، ع. عبد المعطي، أ. أحمد، ن. (2024). التنمية المهنية المستدامة لقيادات التعليم قبل الجامعي في ضوء تداعيات التحول الرقمي دراسة تحليلية. *مجلة كلية التربية*. 40(3)، 101-122.
- نصر، إ. محمد، ر. ثابت، ح. (2023). تطوير سياسات التعليم قبل الجامعي في ضوء منظومة التحول الرقمي. *مجلة كلية التربية*. 5(4)، 2-30.
- يونس، أ. أبو الوفا، ج. شعلان، ع. (2022). رقمنة الإدارة التعليمية لمدارس التعليم الثانوي العام المصري. *مجلة كلية التربية*. 130(1)، 272-294.

References

- Abdel Qader, A., Al-Banna, A., & Al-Qusayri, A. (2025). Requirements for implementing the electronic school in pre-university education in Egypt in light of the experiences of some countries. *Journal of the Faculty of Education*, 7(1), 117–152, (in Arabic).
- Abu Ashour, M., & Barham, A. (2025). Digital school administration among school principals in the Irbid Qasaba Directorate and its role in improving teachers' educational performance. *International Journal of Psychological and Educational Research*, 4(1), 102–123, (in Arabic).
- Ahmed, M. R. A. (2025). Accreditation and Quality Assurance: Exploring Impact and Assessing Institutional Change in the US and Saudi Arabian Higher Education Institutions. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 7(1), 626–639. <https://doi.org/10.53286/arts.v7i1.2419>
- Al-Abdali, S., Al-Jiyār, S., Otaiba, A., & Al-Alouni, S. (2025). Developing digital competencies of public school principals in Saudi Arabia in light of artificial intelligence requirements. *Journal of the Faculty of Girls for Arts, Sciences and Education*, 5(2), 211–235, (in Arabic).



- Al-Anzi, M., & Al-Shammari, N. (2020). The role of transformational leadership in supporting digital transformation among primary school principals in the Northern Borders Region. *Journal of King Saud University for Educational Sciences*, 32(2), 87–105, (in Arabic).
- Al-Anzi, N., & Al-Sharari, A. (2025). The practice of digital skills by female Islamic education teachers in middle schools and their relation to attitudes toward virtual classrooms. *Journal of the Faculty of Education*, 41(1), 241–270, (in Arabic).
- Al-Buq'awi, M. (2019). The role of digital administration in activating administrative communication among female administrators in secondary schools in the city of Hail. *Arab Journal of Science and Research Publishing – Journal of Educational and Psychological Sciences*, 3(24), 1–25, (in Arabic).
- Alenezi, A. (2020). Digital transformation in education: Role of school leadership. *Journal of Educational Technology Development and Exchange*, 13(1), 45–60.
- Alenezi, A. (2021). The role of school leaders in implementing digital transformation in education. *International Journal of Education and Practice*, 9(1), 8–16.
- Al-Harbi, E. (2025). Requirements for activating the role of digital administration in promoting governance principles of public schools in Al-Rass Governorate from the perspective of school administration supervisors. *Educational Creativity*, (32), 43–56, (in Arabic).
- Al-Harbi, E. (2025). The role of digital administration in promoting governance principles from the perspective of female principals of public schools in Al-Rass Governorate. *Arab Research in the Fields of Qualitative Education*, (37), 285–322, (in Arabic).
- Al-Harbi, F. (2022). Digital leadership competencies required for school principals in light of digital transformation. *Arab Journal of Qualitative Education*, 18(1), 54–73, (in Arabic).
- Al-Harbi, H. (2020). The reality of employing digital leadership in distance education and crisis management among principals of primary schools in the city of Mecca. *Journal of the Faculty of Education*, (112), 147–178, (in Arabic).
- Al-Khalaf, F. (2024). The degree of school principals' proficiency in Riyadh in change management skills. *Journal of the Faculty of Education*, 6(3), 27–65, (in Arabic).
- Almalki, A. (2023). Challenges of digital transformation in Saudi Arabian schools: The role of school principals. *Journal of Educational Leadership*, 12(2), 5–12.
- Al-Mutairi, A., Abdel-Mo'ty, A., & Ahmed, N. (2024). Sustainable professional development for pre-university education leaders in light of the implications of digital transformation: An analytical study. *Journal of the Faculty of Education*, 40(3), 101–122, (in Arabic).
- Al-Otaibi, S. (2021). The degree of practicing change leadership by secondary school principals in Taif Governorate in light of digital transformation. *Journal of the Faculty of Education*, 37(3), 112–135, (in Arabic).
- Al-Qutayfan, R. (2020). Change leadership among private school principals in the Capital Amman Governorate and its relationship to innovative leadership from the perspective of assistant principals [Unpublished master's thesis]. Middle East University, (in Arabic).
- Al-Rashidi, F., Al-Ajmi, A., & Al-Tasha, Gh. (2021). The degree of practice of digital administration by assistant principals in middle schools in Kuwait. *Journal of the Faculty of Education*, 37(3), 57–80, (in Arabic).
- Al-Shahrani, S. (2023). The use of modern technologies by secondary school principals in urban Abha in developing administrative processes. *Journal of the Faculty of Education*, (198), 488–529, (in Arabic).
- Al-Sharari, Sh., & Al-Saleh, M. (2022). The role of digital administration in developing creative skills among public elementary school principals in Sakaka City from teachers' perspectives. *Journal of the Faculty of Education*, (195), 486–533, (in Arabic).



- Alshehri, H. M. (2022). Digital transformation in Saudi educational institutions: Challenges and leadership practices. *International Journal of Educational Management*, 36(4), 789–805.
- Al-Sumairat, B. (2023). Drivers of digital leadership among school principals in the context of distance learning: An applied study on school principals in Karak Governorate. *Journal of the Faculty of Education*, 39(7), 189–205, (in Arabic).
- Amer, Kh., Ziyada, S., & Khaseeb, N. (2022). The effectiveness of digital administration in developing creative leadership among school principals enrolled in the School Leadership Program for the academic year 2021–2022 in Palestine and its role in supporting teachers' and students' creativity. *Journal of the Association of Palestinian Educators for Literature and Educational and Psychological Studies*, 5(2), 60–88, (in Arabic).
- Arabbas, K. (2025). The degree of practicing change leadership by public school principals in light of digital transformation in Qalqilya Governorate. *Journal of the Faculty of the Nation University for Educational and Psychological Sciences*, 2(1), 1–40, (in Arabic).
- Ferrari, J. (2018). Leading effective change in schools of the 21st century: The attributes, behaviors, and practices of effective school principals [Unpublished doctoral thesis]. Graduate School of Education, Chicago.
- Fullan, M. (2014). The principal: Three keys to maximizing impact. Jossey-Bass.
- Global Partnership for Education. (10 -12 December 2021). *Sustainable digital transformation in education: Policy brief*. Dubai.
- Hanna, K., Morsi, A., & Qandil, Th. (2024). Developing digital citizenship for preparatory school students. *Journal of the Faculty of Education*, 6(2), 181–212, (in Arabic).
- Hero, J.(2020). Exploring the principal's technology leadership: Its influence on teachers' technological proficiency. *International Journal of Academic Pedagogical Research*, 4(6), 4–10.
- Hess, T. Matt, C. Benlian, A. Wiesböck, F. (2016). Options for formulating a digital transformation strategy. *MIS Quarterly Executive*, 15(2), 123–139.
- Jabali, S., Al-Banna, A., & Mohammed, R. (2024). Activating the application of digital administration to reduce educational waste in pre-university education in Egypt. *Journal of the Faculty of Education*, 6(1), 145–183, (in Arabic).
- Khaled, K., Ahmed, S. Z., & Al-Nuaimi, H. (2024). The importance of the role of school principals in the digital transformation of the education sector. *International Journal of Comparative Education and Development*.
- Khashan, B. (2022). Digital readiness among school principals in the Qasaba Amman Directorate and its impact on managing administrative tasks from teachers' perspectives. *Journal of the Faculty of Education*, 38(12), 441–467, (in Arabic).
- Kin, T. Abdull Kareem, O. (2018). A comparative analysis on principal change leadership competencies in Malaysian high- and mediocre-performing secondary schools. *Asia Pacific Journal of Education*.38.394-413.
- King Saud University. (8-11/5-2022). Proceedings of the First International Conference on Digital Transformation in Education. Riyadh, Saudi Arabia.
- Kotter, J.(2012). Leading change (2nd ed.). Harvard Business Review Press.
- Love, T. (2023). Leading in forced change: Superintendent leadership during the COVID-19 pandemic [Unpublished doctoral thesis]. St. John Fisher University, Rochester.
- Nasr, E., Mohammed, R., & Thabit, H. (2023). Developing pre-university education policies in light of the digital transformation system. *Journal of the Faculty of Education*, 5(4), 2–30, (in Arabic).
- Powers, G. L. (2021). Leading teachers and managing change: Guidance for school administrators [Unpublished doctoral thesis]. Johns Hopkins University, Baltimore.
- Qashou, A. (2025). The role of change leadership in developing administrative creativity skills among school principals in Qalqilya Governorate. *Journal of Palestine Technical University Research*, 13(1), 59–77, (in Arabic).



- Røkenes, F. Krumsvik, R. (2014). Development of student teachers' digital competence in teacher education: A literature review. *Nordic Journal of Digital Literacy*, 9(4), 244–280.
- Saia, S. J. (2022). Leading change in today's educational climate: A phenomenological study of administrative experiences in pursuit of student achievement [Unpublished doctoral thesis]. Southern New Hampshire University, Manchester.
- Shhadeh, F Alhalalmeh, T. (2022). The degree to which science teachers in the upper basic stage practice the required roles in light of the digital age demands amidst COVID-19. *Pegem Journal of Education and Instruction*, 12(1), 149–158.
- Shreiteh, R., & Adwan, S. (2022). The degree of practicing change leadership skills among public school principals in Yatta Directorate of Education from their perspectives [Unpublished master's thesis]. Hebron University, Faculty of Graduate Studies, (in Arabic).
- Sullanmaa, J. Pyhältö, K. Pietarinen, J. Soini, T. (2021). Relationships between change management, knowledge sharing, curriculum coherence and school impact in national curriculum reform: A longitudinal approach. *International Journal of Leadership in Education*. 27,1395-1419. <https://doi.org/10.1080/13603124.2021.1972165>
- The importance of the school principal's role in the digital transformation of education. (n.d.). European Schoolnet.
- Tondeur, J., Scherer, R., Siddiq, F., & Baran, E. (2019). Enhancing pre-service teachers' technological pedagogical content knowledge (TPACK): A mixed-method study. *Educational Technology Research and Development*, 67, 567–591.
- Westerman, G., Bonnet, D., & McAfee, A. (2014). *Leading digital: Turning technology into business transformation*. Harvard Business Review Press.
- Younes, A., Abu El-Wafa, G., & Sha'lan, A. (2022). Digitization of educational administration in Egyptian general secondary schools. *Journal of the Faculty of Education, Benha University*, (130), 272–294, (in Arabic).
- Yuliandari, T. Putri, A. Rosman Syah, Y. (2023). Digital transformation in secondary schools: A systematic literature r





The Role of Primary School Principals in Teachers' Professional Development in Light of the Digital Transformation

Abbas Al-Qrede Mohammed Al-Shamrani *

Abbasqrede7@gmail.com

Abstract

This study explored the role of primary school principals in fostering teachers' professional development amid digital transformation, focusing on both their contributions and the challenges they encounter. Using a descriptive methodology, the researcher surveyed 104 principals in Al-Makhwah Governorate through a 24-item questionnaire organized into four thematic areas. Findings revealed that principals played a moderate role in creating a supportive environment, facilitating digital professional growth, providing technological infrastructure, and assessing the effectiveness of development programs. However, the study highlighted that the obstacles principals face in advancing digital professional development are significantly high.

Keywords: School Principals, Professional Development, Teacher Development, Digital Transformation, Primary Schools.

* PhD scholar in Educational Administration and Supervision, Department of Educational Leadership and Policies, College of Education, King Khalid University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Shamrani, A. A. M. (2025) **The Role of Primary School Principals in Teachers' Professional Development in Light of the Digital Transformation**, *Journal of Arts*, 13(3), 78 -118. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2782>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



دور مديري المدارس الابتدائية في التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي

عباس القردي محمد الشمراي*

Abbasqrede7@gmail.com

ملخص

هدف البحث إلى التعرف على دور مديري المدارس الابتدائية في التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي، والتحديات التي تواجههم في تعزيز التنمية المهنية للمعلمين، واستخدام الباحث المنهج الوصفي، من خلال تطبيق أداة الدراسة المتمثلة في استبانة مكونة من (24) عبارة، مقسمة إلى أربعة محاور، على عينة مكونة من (104) من مديري المدارس الابتدائية بمحافظة المخوأة، وتوصلت الدراسة إلى أن دور مديري المدارس الابتدائية في توفير البيئة الداعمة للتنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي جاءت بدرجة متوسطة، وجاء دور مديري المدارس في دعم بيئة التنمية المهنية الرقمية بدرجة متوسطة، وأما دور مديري المدارس في توفير البنية التحتية التكنولوجية فقد جاء بدرجة متوسطة، ودور مديري المدارس في تقييم أثر برامج التنمية المهنية جاء بدرجة متوسطة، كما توصل البحث إلى أن التحديات التي تواجه مديري المدارس في تعزيز التنمية المهنية الرقمية جاءت بدرجة مرتفعة.

الكلمات المفتاحية: مديرو المدارس، التنمية المهنية، تنمية المعلمين، التحول الرقمي، المدارس الابتدائية.

* طالب دكتوراه في الإدارة والإشراف التربوي، قسم القيادة والسياسات التربوية، كلية التربية، جامعة الملك خالد، المملكة العربية السعودية..

للاقتباس: الشمراي، ع. ا. م. (2025). دور مديري المدارس الابتدائية في التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي ، مجلة الآداب، 13 (3)، 78-118. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2782>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



بدأ القرن الحادي والعشرين بتغيرات جذرية درجت بين ثناياها العديد من المعطيات أهمها تعاظم أهمية التكنولوجيا الرقمية، مما ساهم بظهور التحول الرقمي كأحد التوجهات العالمية التي تسعى عموم الدول إلى تحقيقه للاستفادة من معطيات ثورة الاتصالات كونها أسرع وأنجح أدوات الحصول على المعرفة وإنتاجها، ونتج عن ذلك اختلاف مهارات العمل المطلوبة للمعلم بشكل خاص، فقد كان المعلم يحتاج إلى مهارات الشرح، والإلقاء، ووضع الاختبارات التحصيلية، والصرامة في ضبط الفصل، أما اليوم فالمعلم يحتاج إلى مهارات العمل الجماعي، وحل المشكلات، والتفكير الابتكاري، والتعامل مع الأجهزة الذكية بمختلف أنواعها وأشكالها؛ لأن دور المعلم تغير من المحاضر والملقن إلى الموجه التعليمي والمشرف التربوي.

فالتطور التكنولوجي يتطلب وجود معلم قادر على القيام بالممارسة التعليمية التي يستخدم فيها التكنولوجيا بفعالية متمثلة في التعلم الرقمي بكل أشكاله وأنواعه مثل التعلم التكييفي، التلعيب، تقنيات الفصول التفاعلية، الكتب الإلكترونية، والتعلم النقال مثل الهواتف وأجهزة الكمبيوتر المحمولة والواقع الافتراضي، والواقع المعزز (Davis, 2019).

وبعد هذه التطورات أصبحت التنمية المهنية للمعلم وفق أحدث الطرق ضرورة ملحة؛ لتعزيز قدرة المؤسسات التعليمية لمواجهة التحديات التي فرضتها التطورات العلمية والتكنولوجية، فالمعلم لا يستطيع أن يكمل حياته المهنية معتمداً على ما اكتسبه من معارف ومهارات في إعدادة قبل مزاولة المهنة (ميخائيل، 2021).

ويري خليل (2020) أنه لا يمكن أن تتحقق الأهداف التربوية المرجوة للنظام التربوي إلا بوجود معلم مؤهل مهنيًا وأكاديمياً حتى يتمكن من القيام بتنشئة تلاميذه، ولا يتم ذلك إلا بعد إخضاع المعلم لبرامج التنمية المهنية والدورات التدريبية التي تؤدي إلى إعدادة علمياً ومهنيًا وفق خطط وطرائق وإستراتيجية تربوية حديثة.

ويذكر عثمان (2017) أن التنمية المهنية للمعلم أثناء الخدمة تعد أهم الوسائل التي تكسب المعلم مهارات فعالة من خلال اكتساب المعلومات الجديدة ذات الصلة بتخصصه وتوفر له الفرصة لتطوير المهارات اللازمة للتعليم والتعلم بالإضافة إلى تحسين الأداء ومن ثم الارتقاء بمستوى المؤسسة التعليمية.

كما تزايد الاهتمام بالتحول الرقمي للمعرفة كأحد الموضوعات الحيوية التي توجب إعادة النظر في مجمل النظام التعليمي في ضوءها، وإحلال معظم وظائف الخدمات والتكنولوجيا المتقدمة محل الوظائف الروتينية والوظائف ذات المهارات المتدنية بالإدارات التعليمية والمدارس، وإحلال التكنولوجيا في جميع المستويات التنظيمية بالعملية التعليمية وفي كافة أنشطتها وخدماتها المتنوعة.

ويرتبط مفهوم التحول الرقمي بالاستخدام المكثف لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات في العملية التعليمية والعمليات الإدارية التابعة لها، واستبدال العناصر والعمليات المادية بأخرى افتراضية من جهة، ومن جهة أخرى ارتبطت بزيادة الإنتاجية وتقديم الخدمات كافة بصورة إلكترونية لزيادة قدرة المؤسسة التعليمية على المنافسة؛ وذلك من أجل الاستجابة لتغيرات البيئة والسوق العالميين وتحقيق التميز (عبد السلام، 2018).

وفهم من ذلك، أن نجاح التقنية في المؤسسات التعليمية يرتبط بالاهتمام بالعناصر المؤثرة في تقديم الخدمات مثل تطوير التقنية، والاهتمام بالموارد البشرية التي هي أساس تحسين مستوى الخدمات من خلال تدريب الأفراد وإكسابهم المهارات المختلفة في إطار الاستثمار الأمثل لرقمنة وتقنية المعلومات، بالإضافة إلى القيادة الفعالة وهي بمثابة العنصر الثالث الفعال؛ والذي إذا لم يراع تحسينه فإن تطبيق التقنية قد يصبح زيادة في العبء على العمل اليديوي (الألفي، 2019).

ونظراً لما للقيادة من أهمية في المجالات المختلفة، فقد حظيت باهتمام كثير من العلماء والمفكرين والباحثين منذ أقدم العصور، حيث تم وضع عدد من النظريات التي تناولت موضوع القيادة، بدءاً من نظرية السمات والرجل العظيم، مروراً



بالنظريات السلوكية والموقفية، وحتى النظريات الحديثة التي ظهرت في القرن العشرين، والتي أطلق عليها نظريات القيادة الجديدة (رشوان، 2010، 127).

وتعتبر القيادة المدرسية الجهة التنفيذية المسؤولة عن تطبيق سياسات التعليم وخططه وعن توجيه واستغلال الموارد المادية والبشرية نحو تحقيق الأهداف المحددة، وعلى قدر نجاح القيادة المدرسية تتحدد -وبدرجة كبيرة- كفاءة النظام التعليمي وفعالته، ولذلك حظيت موضوعات التنمية المهنية باهتمام وعناية العلماء والباحثين، وأثروا هذا الميدان بالبحوث والدراسات، وفي العصر الحديث اتسع مفهوم القيادة المدرسية ليشمل الجانبين الإداري والفني (الشاذلي، وماهر، 2021).

ويُعدّ مدير المدرسة أحد المحاور الأساسية في دعم التنمية المهنية المستدامة للمعلمين، حيث يضطلع بدور قيادي في توفير بيئة تعليمية محفزة تُمكن المعلمين من تطوير مهاراتهم وأدائهم داخل الصف وخارجه، حيث إن القيادة المدرسية الفعالة تُعزز من فرص التعلم المهني المستمر من خلال توفير البرامج التدريبية المناسبة، وتشجيع العمل التعاوني بين المعلمين، وتقديم التغذية الراجعة البناءة التي تُسهم في رفع مستوى الأداء التعليمي، كما أن دعم المديرين للمعلمين في تخطيط وتحليل الدروس ومتابعة تطبيق الإستراتيجيات الحديثة له أثر واضح في تحسين جودة التعليم (القحطاني، 2018).

وفي المملكة العربية السعودية، تأتي رؤية 2030 لتؤكد على أهمية التحول الرقمي في تحقيق التميز التعليمي، حيث تم إطلاق العديد من المبادرات الهادفة إلى تعزيز البنية التحتية الرقمية في المدارس، وتطوير المناهج الدراسية لتواكب التطورات التكنولوجية، وتمكين المعلمين من خلال برامج تدريبية متخصصة (وزارة التعليم السعودية، 2023)، ومع ذلك، فإن نجاح هذه المبادرات يتوقف إلى حد كبير على وجود قيادات تعليمية قادرة على تبني أساليب مبتكرة لتعزيز التنمية المهنية للمعلمين، وتمكينهم من توظيف التقنيات الرقمية بفاعلية في العملية التعليمية.

وبناءً على ما تقدم، يسعى هذا البحث إلى استكشاف دور مديري المدارس الابتدائية في التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي، الذي يعد أحد أبرز توجهات رؤية المملكة العربية السعودية 2030 لتطوير التعليم
مشكلة البحث:

يعد التعليم من أهم المجالات التي تخدمها الدراسات والخطط التطويرية في المملكة العربية السعودية حيث يشهد التعليم اليوم في إطار رؤية المملكة 2030 خططاً للتحول الرقمي لمختلف المؤسسات العامة والخاصة في جميع القطاعات، لما يوفره من سبل للتغلب على المعوقات التي يواجهها التعليم، وحثية إعادة النظر في كيفية تطبيق العملية التعليمية وتطويرها وحل مشكلاتها وإدارتها والإشراف عليها بشكل فعال من خلال التحول الرقمي للتعليم (الشمراي، 2019، ص119؛ المغربي، 2024).

وعلى الرغم من الجهود الكبيرة التي تبذلها المملكة العربية السعودية في إطار رؤية 2030 لتعزيز التحول الرقمي في قطاع التعليم، إلا أن هناك تحديات كبيرة تواجه المؤسسات التعليمية في تعزيز التنمية المهنية للمعلمين، حيث تشير الدراسات الحديثة إلى أن العديد من المعلمين في المملكة لا يزالون يعانون من نقص في المهارات الرقمية اللازمة لمواكبة متطلبات التحول الرقمي، مما يؤثر سلبيًا على جودة العملية التعليمية (القحطاني، 2022).

بالإضافة إلى ذلك، أظهرت دراسة أجراها العتيبي والمفز (2021) أن القيادات التعليمية في العديد من المدارس تفتقر إلى الإستراتيجيات الفاعلة لتعزيز الابتكار ودعم التنمية المهنية للمعلمين في البيئات الرقمية.

من ناحية أخرى، تشير الأدبيات العالمية إلى أن التحول الرقمي في التعليم يتطلب قيادات قادرة على تبني أساليب إدارية مبتكرة، وتوفير بيئة داعمة للتعلم المستمر، وتعزيز ثقافة الابتكار داخل المؤسسات التعليمية (Fullan, 2020; Ahmed, 2025).



ومع ذلك، فإن دراسة أجراها (Schleicher, 2019) أشارت إلى أن العديد من الأنظمة التعليمية حول العالم، بما في ذلك بعض الدول العربية، تواجه صعوبات في تطبيق نماذج التحول الرقمي للتعليم بسبب نقص التدريب المتخصص للقيادات التعليمية، وعدم توفر البنية التحتية التكنولوجية الكافية، وغياب الرؤية الإستراتيجية الواضحة لدمج التقنيات الرقمية في العملية التعليمية.

وفي السياق المحلي، أظهرت دراسة أجرتها وزارة التعليم السعودية (2023) أن 60% من المعلمين في المملكة يشعرون بأنهم غير مستعدين بشكل كافٍ لاستخدام التقنيات الرقمية في التدريس، وأن 45% من القيادات التعليمية لا يمتلكون المهارات اللازمة لقيادة التغيير في البيئات الرقمية. وهذه الفجوة بين التطلعات الإستراتيجية لرؤية 2030 والواقع الحالي تُعد مشكلة بحثية تحتاج إلى دراسة متعمقة لتحديد العوائق التي تحول دون تعزيز التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي.

وبناءً على ذلك، يمكن صياغة مشكلة البحث في التساؤل الرئيسي التالي:

ما دور مديري المدارس الابتدائية في التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي؟

وينبثق من السؤال الرئيس الأسئلة الفرعية التالية:

- 1- ما دور مديري المدارس الابتدائية في توفير البيئة الداعمة للتنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي؟
- 2- ما دور مديري المدارس الابتدائية في توفير البنية التحتية التكنولوجية التي تدعم التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي؟
- 3- ما دور مديري المدارس الابتدائية في تقييم أثر برامج التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي؟
- 4- ما التحديات التي تواجه مديري المدارس الابتدائية في تعزيز التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي؟

أهداف البحث:

يحاول البحث الحالي التعرف على:

- 1- دور مديري المدارس الابتدائية في توفير البيئة الداعمة للتنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي.
- 2- دور مديري المدارس الابتدائية في توفير البنية التحتية التكنولوجية التي تدعم التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي.
- 3- دور مديري المدارس الابتدائية في تقييم أثر برامج التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي.
- 4- التحديات التي تواجه مديري المدارس الابتدائية في تعزيز التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي.

أهمية البحث:

تنقسم أهمية البحث إلى أهمية نظرية (علمية) وأهمية تطبيقية (عملية)، وذلك كما يلي:

الأهمية النظرية:

- يُسهم البحث في إثراء الأدبيات التربوية المتعلقة بدور مديري المدارس الابتدائية في التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي.
- يوضح البحث العلاقة بين القيادة المدرسية الرقمية وفعالية برامج التنمية المهنية للمعلمين.
- يعزز الفهم النظري لكيفية توظيف أدوات وتقنيات التحول الرقمي في تطوير الأداء المهني للمعلمين.
- يضيف البحث بُعداً معرفياً جديداً حول ممارسات القيادة الرقمية في سياق التعليم العام.



- يتوافق البحث مع توجهات رؤية المملكة العربية السعودية 2030 التي تركز على تطوير التعليم والتحول الرقمي، مما يجعله مساهمة نظرية معاصرة.
الأهمية التطبيقية:
- يقدم البحث توصيات عملية يمكن أن يستفيد منها مديرو المدارس الابتدائية في دعم التنمية المهنية للمعلمين باستخدام التقنيات الحديثة.
- يساعد في تطوير إستراتيجيات القيادة الرقمية التي تسهم في رفع كفاءة المعلمين في استخدام الأدوات الرقمية داخل البيئة الصفية.
- يوفر إطارًا عمليًا لتصميم برامج تدريبية فعالة في مجال التنمية المهنية للمعلمين وفق متطلبات التحول الرقمي.
- يدعم صناع القرار في وزارة التعليم في وضع سياسات وخطط لتعزيز أدوار القيادة المدرسية في مجال التنمية المهنية الرقمية.
- يسهم في تحسين جودة التعليم في المدارس الابتدائية من خلال تمكين المعلمين من مواكبة التطورات التقنية الحديثة.

حدود البحث

تتمثل حدود البحث في الحدود التالية:

الحدود الموضوعية:

يقتصر البحث على دراسة دور مديري المدارس الابتدائية في التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي.

الحدود البشرية:

يقتصر تطبيق البحث على مديري المدارس الابتدائية في محافظة المخوة العاملين خلال العام الدراسي 1445-

1446هـ.

الحدود المكانية:

يتم تطبيق البحث على المدارس الابتدائية التابعة لإدارة التعليم في محافظة المخوة.

الحدود الزمانية:

يتم تطبيق البحث خلال الفصل الدراسي الثالث من العام الدراسي 1445-1446هـ.

مصطلحات البحث

التحول الرقمي

تشير العالول إلى أن عملية التحول الرقمي في التعليم بشكل عام يمكن تعريفها على أنها عملية التخلص من الطرق التقليدية لعملية التدريس واستخدام أحدث الصور والوسائل التي ظهرت مع تطور التكنولوجيا والتي تساعد الطالب على تفتح آفاق تفكيره وخضوعه للتعلم والتجربة. (العالول، 2021، ص4)

ويعرف الباحث التحول الرقمي للتعليم إجرائيًا في البحث الحالي بأنه انتقال العملية التعليمية من النمط التقليدي إلى نمط معتمد على الرقمنة والتكنولوجيا بشكل كامل بكل عناصرها، بحيث يتم التعليم والتعلم والتقويم بالاعتماد على تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في جميع مجالات العمل في العملية التعليمية بكافة جوانبها التعليمية والإدارية في المملكة العربية السعودية.



التنمية المهنية للمعلمين

عرفها كل من زينو وإسماعيل (2022، ص 86) بأنها " تلك العملية المنهجية التي تهدف إلى رفع مستوى كفاءة عضو هيئة التدريس وإكسابه المعارف والمهارات والقيم اللازمة لتطوير أدائه إلى الأفضل، من خلال مجموعة من السياسات والبرامج والممارسات".

ويعرفها الباحث إجرائيًا في البحث الحالي بأنها جميع الجهود والعمليات التي ينفذها مدير المدارس الابتدائية في محافظة المخوة خلال العام الدراسي 1445-1446هـ، والتي تهدف إلى رفع كفاءة المعلمين مهنيًا، من خلال تزويدهم بالمعارف والمهارات الرقمية والقيم الحديثة اللازمة لتحسين أدائهم التعليمي والتربوي، وذلك عبر سياسات وبرامج تدريبية وممارسات إشرافية متوافقة مع متطلبات التحول الرقمي.

الإطار النظري والدراسات السابقة

تمهيد

تشهد المنظومة التعليمية في العصر الحديث تحولات جوهرية متسارعة، فرضتها التغيرات التقنية المتلاحقة ومقتضيات التحول الرقمي الذي أصبح ضرورة لا خيارًا. وفي ظل هذه المتغيرات، برزت أهمية التنمية المهنية للمعلمين كأداة رئيسة لضمان جودة التعليم ورفع كفاءة الأداء التعليمي. ولما كان مدير المدرسة هو القائد التربوي الأول في الميدان، فإن دوره في دعم وتفعيل التنمية المهنية للمعلمين يُعد محوريًا، خاصة في ظل التحول الرقمي الذي يتطلب قيادة واعية قادرة على تبني التقنيات الحديثة وتوظيفها في تحسين العملية التعليمية.

وفي هذا السياق، يسعى هذا الإطار النظري إلى تسليط الضوء على المفاهيم الرئيسة المتعلقة بالتنمية المهنية للمعلمين، إضافة إلى استعراض التحول الرقمي وأبعاده في البيئة التعليمية، وذلك كما يلي:

المحور الأول التنمية المهنية للمعلمين

مفهوم التنمية المهنية للمعلمين

تُعد التنمية المهنية للمعلمين أحد المرتكزات الأساسية التي تقوم عليها العملية التعليمية؛ لما لها من دور فاعل في رفع كفاءة المعلمين وتطوير أدائهم بما يواكب التغيرات المتسارعة في الميدان التربوي. وقد تناولت العديد من الأدبيات التربوية مفهوم التنمية المهنية للمعلمين، ومن هذه التعريفات:

ما ذكره الدريج والجمال (2015، ص 71) بأنها "مجموعة الخبرات التعليمية والكفايات والمهارات التي يكتسبها الفرد والتي ترتبط بصورة مباشرة أو غير مباشرة بمهنته، وهي كل نشاط يزاوله الفرد، أو يتلقاه أو يشارك فيه، وتتجلى نتائجه بشكل إيجابي في اكتسابه لخبرة جديدة، أو تعديل سلوك، وتحديث خبرة سابقة لديه، وتطوير معارفه".

وعرّفها مصطفى وعبد النبي (2016، ص 50) بأنها "عمل مطور يهدف إلى تزويد الأفراد (المعلمين والمديرين) بقدر كبير من المعرفة والإبداع من خلال تعليم وتدريب ودعم مهني مستمر، يمكنهم من اكتساب رؤى وأساليب جديدة في العمل، ويساعدهم على أداء أعمالهم بكفاءة، مما ينعكس على تحقيق المستوى الأكاديمي المرغوب فيه للطلاب".

وعرّف عطوي (2016، ص 67) التنمية المهنية للمعلمين بأنها "مجموعة من العمليات والأنشطة المثمرة التي يمكن من خلالها إحداث التغييرات والتحسينات المطلوبة في اتجاهات المعلمين وسلوكياتهم ومهاراتهم، وإكسابهم كافة الخبرات والمعلومات التي يحتاجونها للقيام بعملهم بكفاءة وفاعلية".



يتضح مما سبق أن التنمية المهنية للمعلمين تُعد عملية شاملة ومستمرة تهدف إلى تطوير كفاءاتهم المعرفية والمهارية والسلوكية، كما أنها لا تقتصر على برامج وقتية، بل تمثل نهجاً إستراتيجياً طويل الأمد يسعى إلى تمكين المعلمين من أداء مهامهم بكفاءة عالية، ومواكبة التطورات التربوية، بما يساهم في تحسين جودة التعليم وتحقيق أهدافه المنشودة.

أهمية التنمية المهنية للمعلمين

يعد النظر إلى إعداد المعلم على أنه مرحلة تنتهي بالحصول على المؤهل العلمي أو الدرجة التي تتيح له مواصلة مهنة التعليم، أمراً خاطئاً، حيث إن التنمية المهنية للمعلم هي مسار مهني مستمر ومتجدد، وقد أدرك العلماء منذ القدم أهمية إعداد المعلم، وتنبع أهمية التنمية المهنية للمعلم من عدة جوانب أشار دليور، وآخرون (2021) إلى أبرزها فيما يلي:

- التغيرات السريعة التي يشهدها العالم، والتي أصبحت جزءاً لا يتجزأ من واقعنا، ومنها النمو المتسارع في المعرفة والفكر، والتقدم المذهل في الأساليب التقنية ونظم المعلومات.
 - التحول في فلسفة العلم وأهدافه، والإدراك المتزايد لأهمية الثروة البشرية بوصفها عنصراً أساسياً في عملية التنمية.
 - اتساع النظرة نحو بيئة الإنسان، حيث لم تعد مقصورة على الإطار المحلي فقط، بل امتدت لتشمل البعد العالمي.
 - إدراج التعليم ضمن إطار العمل المهني المنظم، ما يفرض ضرورة الإعداد المتقن والمستمر للعاملين في مهنة التعليم بمختلف تخصصاتهم ومستوياتهم، بالنظر إلى الأهمية الكبرى التي تمثلها هذه المهنة.
 - تعقد مهنة التعليم وتداخلها، إذ أصبحت تتطلب فهماً واسعاً لعدد من المبادئ التربوية والنفسية، مما يستلزم تنمية دائمة لمهارات المعلم.
 - التسارع المعرفي ومتطلبات العصر، حيث بات حجم المعرفة خارج أسوار المدرسة يفوق بكثير ما تحتويه داخلها، مما فرض الحاجة لتطوير المناهج بشكل دائم، وهذا بدوره يتطلب نوعية جديدة من المعلمين قادرين على التفاعل مع هذا الواقع المتغير.
- يتضح من ذلك أن التنمية المهنية للمعلمين تُعد ضرورة ملحة تفرضها طبيعة المهنة ومتغيرات العصر، إذ إن بقاء المعلم في دائرة التعلم والتطوير المستمر يعكس وعي المؤسسة التعليمية بأهمية الاستثمار في المورد البشري لضمان جودة المخرجات التعليمية. ومن هذا المنطلق، يرى الباحث أن التنمية المهنية ليست مجرد برامج تدريبية مؤقتة، بل هي عملية إستراتيجية طويلة المدى تساهم في رفع كفاءة المعلم، وتعزز من قدرته على التكيف مع المستجدات، وتدعم ممارساته التربوية بما يحقق الأهداف التعليمية المنشودة.

أهداف التنمية المهنية للمعلمين

ينظر إلى التنمية المهنية على أنها وسيلة تساهم بشكل رئيس في تطوير القطاع التعليمي كأداة تطويرية للسلوكيات والقيم المهنية لدى جميع العاملين بالقطاع التعليمي، وهذا حدد لها أهدافاً ينبغي أن تسعى لتحقيقها في هذا القطاع. حيث حدد بلاندفورد (Blandford, 2020) أهداف التنمية المهنية في الآتي:

- تطوير أداء المعلمين في ضوء خبراتهم وتعزيز قيم المشاركة وتكافؤ الفرص.
- متابعة الفكر التربوي المعاصر لتعزيز الممارسات الجيدة.
- زيادة معرفة القيادات في مجال التقنيات الحديثة ونظم المعلومات والاتصالات.
- تعزيز أداء الأفراد وتصحيح الممارسات غير الفعالة.



- تجديد التدريب وتعزيز الممارسة الجيدة وتحسين مهارات الاتصال مع الآخرين.
- تسهيل عملية التغيير وإقامة القاعدة اللازمة لتحديد الأهداف وتنفيذ السياسات.
- التفاعل مع المجتمع المحلي والمؤسسات الأخرى.

يظهر من ذلك أن أهداف التنمية المهنية للمعلمين تُعد انعكاسًا واضحًا للحاجة المستمرة إلى الارتقاء بجودة العملية التعليمية، إذ تسهم في بناء بيئة تعليمية محفزة تقوم على تحسين الكفاءة وتفعيل أدوار المعلمين بما يتماشى مع متطلبات العصر. وبرز من خلال هذه الأهداف التركيز على الجوانب التطبيقية والمهنية التي تدعم المعلم في أداء أدواره التربوية بفعالية، إضافة إلى تعزيز العمل الجماعي والتفاعل البناء مع المجتمع التعليمي والمحلي. كما تعكس هذه الأهداف إدراكًا لأهمية مواكبة التحولات التقنية والتربوية بما يضمن تحسين المخرجات التعليمية ودعم ثقافة التعلم المستمر.

مجالات التنمية المهنية للمعلمين

تتنوع مجالات التنمية المهنية للمعلمين تبعاً لاحتياجاتهم المتجددة وطبيعة المتغيرات في الميدان التربوي، إذ لم تعد التنمية المهنية تقتصر على جانب معرفي أو مهاري واحد، بل أصبحت تشمل أبعاداً متعددة، وقد أشار البوق (2023) إلى أهم مجالات التنمية المهنية للمعلمين كما يلي:

- التطوير والتجديد والتحديث في المجال الأكاديمي التخصصي.
- مجال العلاقات الإنسانية والإرشاد والتوجيه الطلابي والتفاعل والتواصل في المواقف التعليمية.
- مجال الأداء التدريسي واستخدام كل ما هو معاصر ومتطور في إيصال المعلومة.
- مجال البحث العلمي والإشراف الأكاديمي.
- مجال التنمية والتطوير الذاتي والتقييم والتقويم الذاتي.
- مجال توظيف تقنيات المعلومات والاتصالات في المجال التعليمي.
- مجال الالتزام بأخلاقيات المهنة وتعديل السلوكيات والاتجاهات في إطار العمل التربوي.
- مجالات تقييم وتقويم المتعلمين وتطبيق الحديث والمتطور في أساليب التقييم.
- مجالات تصميم المناهج التعليمية وتطويرها وفق المستجدات المعاصرة في المعرفة والمعلومة

تشير مجالات التنمية المهنية للمعلمين إلى مدى شمولية هذا المفهوم واتساعه ليغطي الجوانب المختلفة التي يحتاجها المعلم لممارسة دوره بفعالية في بيئة تعليمية متجددة. ويرى الباحث أن تنوع هذه المجالات يعكس وعياً متزايداً بأهمية إعداد المعلم إعداداً متكاملًا لا يقتصر على المعرفة التخصصية فقط، بل يشمل الجوانب التربوية والتقنية والبحثية والسلوكية، مما يسهم في تعزيز كفاءته المهنية والارتقاء بمستوى ممارساته التعليمية. كما أن هذا التنوع يفتح المجال أمام تخطيط برامج تنمية مهنية مرنة وموجهة تلبي احتياجات المعلمين المختلفة وفق متطلبات الواقع التعليمي المتغير.

متطلبات التنمية المهنية للمعلمين:

ليست التنمية المهنية للمعلمين مجرد أنشطة أو تدريبات تهدف إلى رفع كفاءتهم، بل هي عملية متكاملة تتم وفق فلسفة واضحة تبدأ بدراسة واقع المؤسسة التعليمية وتحديد نقاط القوة والضعف، ثم وضع الأهداف المناسبة، وتخطيط آليات التنفيذ والمدة الزمنية، مع توفير البيئة الملائمة، واختيار مدرّبين أكفاء، وتحديد محتوى علمي مناسب، إلى جانب التقويم المستمر والتغذية الراجعة، وقد أشار الطعاني (2017) إلى أن أبرز متطلبات التنمية المهنية للمعلمين تتمثل فيما يلي:

- اختيار الزمن الملائم لتنفيذ البرنامج خلال العام الدراسي.



- توفير مكان التدريب المناسب لجميع المتدربين.
- اختيار أفضل المعلمين وأكثرهم خبرة وكفاءة ليصبحوا مدربين.
- تركيز المدربين على تطوير خبرتهم.
- مراعاة عدد المتدربين في القاعة الواحدة ومستواهم التربوي ومؤهلاتهم الوظيفية ووظائفهم الحالية.
- تحديد أهداف البرنامج التدريبي وموضوعاته والإعلان عن برامج التنمية المهنية ومميزاتها في وقت سابق.
- التنوع في الأساليب التدريبية من ورش عمل وعروض ومناقشات ومحاضرات.

وهنا يتضح أن متطلبات التنمية المهنية للمعلمين تُعد عاملاً حاسماً في نجاح أي برنامج تدريبي، إذ إن توافر هذه المتطلبات يعكس التخطيط الجيد والرؤية الواضحة نحو تحقيق تنمية مهنية فاعلة ومستدامة. ويرى الباحث أن إغفال أي من هذه المتطلبات قد يؤدي إلى ضعف المخرجات وتقليل أثر التدريب في تحسين أداء المعلمين. لذا فإن الاهتمام بجودة التخطيط والتنفيذ، وتوفير البيئة المناسبة، والعناية بالفروق الفردية بين المعلمين، يعد من الأسس التي تضمن تحقيق أهداف التنمية المهنية بما ينعكس إيجاباً على العملية التعليمية ككل.

المحور الثاني: التحول الرقمي للتعليم

مفهوم التحول الرقمي:

تعرف اليونسكو (2019) التحول الرقمي بأنه "إنتاج مواد رقمية من مصادر مادية بواسطة كاميرات مسحة Scanners أو أجهزة إلكترونية أخرى، وكذلك تبادل المحتوى والوصول إليه بطريقة رقمية مثل شبكات الإنترنت والمكتبات الرقمية والتطبيقات"

كما عرفه دانيال وآخرون (Daniel, etl., p113,2018) (بأنه "عملية ميكنة وتحويل جميع القطاعات الاقتصادية والاجتماعية وربطها ببعض، وفي تعريف آخر عرفه بأنه استخدام التكنولوجيا لتحسين إمكانيات وأداء المؤسسة". كما عرفه موندر، وآخرون (2018, p 26) Feki, etal., على أنه "ظاهرة اجتماعية" كذلك عُرف على أنه "تطور ثقافي" وتم تعريفه على مستوى الأعمال على أنه "تطور أو خلق نموذج أعمال جديد".

وتشير العالول (2021، ص 4) إلى أن عملية التحول الرقمي في التعليم بشكل عام يمكن تعريفها على أنها "عملية التخلص من الطرق التقليدية لعملية التدريس واستخدام أحدث الصور والوسائل التي ظهرت مع تطور التكنولوجيا والتي تساعد الطالب على تفتيح آفاق تفكيره وخضوعه للتعلم والتجربة.

كما يشير المطرف (2020، ص 162) إلى التحول الرقمي في التعلم على أنه "الانتقال إلى الاعتماد التدريجي على التقنيات والتطبيقات في تحقيق الأهداف التعليمية التي وضعها القائمون على العملية التعليمية في شتى نواحي العملية التعليمية الإدارية منها والتعليمية".

ويعرفه صالح (2020، ص 4) بأنه "التحول المنظومي الشامل الذي يظهر كتغيير جذري على البنية والبيئة والأهداف ومواصفات الخريج ومهاراته".

من خلال التعريفات السابقة يتضح أن التحول الرقمي في التعليم اتجاه عالمي تسير فيه معظم دول العالم المتقدمة منها والنامية ويهدف إلى تحقيق الاستفادة القصوى من التقنيات الحديثة والتقدم في تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات وتحويل كل العناصر المشاركة في العملية التعليمية إلى الاعتماد على التكنولوجيا الرقمية، والأجهزة الإلكترونية والشبكات.



التعليم قبل التحول الرقمي وبعده:

يعد التعليم الرقمي أحد أشكال التعليم الفردي الحديثة المستخدمة في دول العالم حيث يساعد هذا التعليم على إيصال المعلومات للمتعلمين من خلال استخدام آليات الاتصال الحديثة كالحاسب الآلي، وشبكاته، ووسائطه المتعددة بأقصر وقت، وأقل جهد، وأكبر فائدة، ومن ثم أصبح التحول للتعليم الرقمي ضرورة ملحة في جميع دول العالم؛ نتيجة للتطور السريع الذي يشهده العالم بشكل عام والوطن العربي بشكل خاص، فقد أصبح من السهل نقل المعرفة إلى المتعلمين عبر الشبكات المحلية اللاسلكية أو غيرها عن طريق الوسائل التكنولوجية الحديثة (الزهراني، 2020).

ومما لا شك فيه أن المملكة العربية السعودية حريصة على مواكبة التطور العالمي المتسارع في جميع المجالات، حيث بدأت بإصلاحات شاملة طالت جميع القطاعات، وعلى رأس هذه القطاعات قطاع التعليم؛ فهو الأساس الذي يؤهل المواطنين ليكونوا فاعلين في مجتمعهم ويضعون بصمة في تطوير وازدهار الدولة، مواكبين بذلك التطور العالمي.

ومن هنا بدأت المملكة العربية السعودية في عملية التحول التدريجي من التعليم التقليدي إلى التعليم الرقمي، وذلك بغرض تدعيم التعليم التقليدي من خلال الاستفادة من مميزات التعليم الرقمي، حيث تم تدشين برنامج (بوابة المستقبل) في عام 2017م، وهي إحدى المبادرات التي تقوم بها وزارة التعليم بالتعاون مع شركة تطوير لتقنيات التعليم في إطار مرحلة التحول الوطني 2020، وضمن رؤية المملكة العربية السعودية ٢٠٣٠، وقد كان من أهم أهداف هذه البوابة تجهيز جيل للمستقبل قادر على تحليل المعلومات، والاكتشاف، والبحث، والتفكير بطريقة إبداعية، حيث لم يعد التعليم التقليدي منفرداً، مناسباً لهذا العصر، وأصبح الطلاب في حاجة إلى تنمية نواح مهمة كالتفكير، والتحليل، والتفسير، والبحث والاكتشاف، ولا يتم ذلك بالطرق التقليدية القائمة على تلقين المعلومات (الذويخ، 2020).

كذلك فقد كانت جائحة كورونا وانتشار فيروس (كوفيد - 19)، أحد الأسباب التي ساهمت بشكل كبير في إظهار أهمية التحول الرقمي للتعليم؛ فمع قرار حكومة المملكة العربية السعودية تعليق الحضور للدراسة في جميع المؤسسات التعليمية من مدارس وجامعات كإجراء احترازي للحد من انتشار فيروس كورونا؛ فعّلت وزارة التعليم منصة المدرسة الافتراضية (منظومة التعليم الموحدة)، وقامت الجامعات السعودية بتفعيل أنظمة إدارة التعلم مثل البلاك بورد وغيرها، كوسيلة تعليم عن بعد، تضمن استمرار التعليم خلال الجائحة، وكخدمة إلكترونية لإدارة ومتابعة جميع العمليات التي تتم في المؤسسات التربوية، ومساندة المعلمين في إعداد وتنفيذ المهام التعليمية بشكل إلكتروني (المفيز، 2020).

كما أتاحت المؤسسات التعليمية بمختلف مراحلها بدائل متعددة وقنوات متنوعة متزامنة وغير متزامنة لتمكين الطلبة من الاستمرار في التعلم ومواصلة مسيرتهم التعليمية وتقليل الفاقد التعليمي.

أهمية التحول الرقمي في التعليم:

برزت أهمية التحول الرقمي في التعليم وعالم تقنية المعلومات والتطبيقات الذكية في ظل جائحة كورونا (Covid-19) وما سببته من تحديات على جميع دول العالم للتصدي لآثارها السلبية من خلال ممارسة طرق مبتكرة للتواصل والقيام بالأعمال المدعومة بتقنية الاتصالات والمعلومات لتخطي هذه الأوضاع غير المسبوقة، فلم يعد التحول الرقمي مجرد رفاهية بل هو نموذج عمل للكثير من الأعمال والصناعات.

وتكمن أهمية التحول الرقمي في قدرته على الإسهام في حل مشكلات الإنسان من ناحية وفي تفعيل التنمية وتعزيز استدامتها من ناحية ثانية ويشمل ذلك جوانب اقتصادية واجتماعية وبيئية، بل وثقافية أيضاً وتأتي التقنية لتكون عاملاً مساعداً ومحفزاً في كل هذه الجوانب (المطرف، 2020).



كما تظهر أهمية التحول الرقمي في التعليم في جوانب متعددة منها ما أشار إليه عبد السلام (2013) من أن التحول الرقمي يعمل على إعادة تصميم المؤسسات التربوية وهياكلها التنظيمية؛ مما يقود إلى فعالية التنسيق بين وظائف المؤسسة التربوية وتعاملها؛ ويمنحها قدرًا من المرونة، مما يزيد من كفاءة وفاعلية عمليات اتخاذ القرار المعتمد على البيانات، ويسهم في نشر ثقافة مشاركة البيانات، واستخدام المعلومات، فضلاً عن دوره في تطوير الأنماط القيادية والإدارية.

فوائد التحول الرقمي للتعليم

تشير الحرون (2019) إلى فوائد التحول الرقمي في التعليم كما يلي:

- الاتصال والتعاون في كل مكان بين الطلاب والمعلمين يمكّنان الناس من تبادل الأفكار ومناقشة آخر التطورات في مجالات دراستهم وتطوير مجتمعات الممارسة المرتبطة بشكل متزايد.
- يُمكن للمعلمين والموجهين في مجال معين تدريس الفصول ومشاركة المعلومات في أي وقت، ومن أي مكان في العالم، وعلى أي جهاز.
- يمكن للمعلمين الآن أن يكونوا أكثر ابتكارًا، مما يسرع في تنفيذ أساليب التعلم الحديثة مثل الفصول الدراسية المقلوبة والتعلم القائم على المشاريع والتعلم الشخصي.
- يضمن الوصول غير المحدود إلى المعلومات وحصول المتعلمين على المزيد من فرص التعلم التي تلي احتياجاتهم.
- توفير تعليم ذي كفاءة أكبر باستخدام الموارد الخاصة بالمنهج الرقمية وقواعد بيانات المعلومات والمكتبات الرقمية والبرامج الأكاديمية والألعاب ومجموعة متنوعة من مصادر المعرفة.

مبررات التحول الرقمي للتعليم:

يتضح مما تم عرضه من فوائد التحول الرقمي أنه مطلب مهم على جميع المستويات، وبشكل خاص لدى المؤسسات والدول التي تسعى لتحقيق أعلى كفاءة وفاعلية؛ لما يوفره التحول الرقمي من سرعة إنجاز العمل، وتوحيد وتبسيط إجراءات العمل، والمساهمة في حفظ المعلومات وسهولة تخزينها واسترجاعها، وإتاحة الاطلاع عليها للجميع في أي وقت وأي مكان. تشير الشمري (2021) إلى أن العلم كان وما زال وسيبقى السر الكامن وراء تقدم الأمم وتفوقها، وتستمر المساعي حثيثة لإيصال العلم للمتعلمين وفق أفضل السبل والتقانات الممكنة، فقد أدت التقانة الرقمية إلى تطورات كبيرة في المجالات المختلفة، ويمكن وصف العصر الحالي بالعصر الرقمي، وأن التعليم في هذا العصر سيعتمد على الوسائل الإلكترونية، حيث إن التقانة الجديدة من الحواسيب والأجهزة المرتبطة بها والشبكات وخاصة الإنترنت ستكون أدوات شائعة، وستؤدي هذه التقانة إلى تغير جذري في العملية التعليمية.

كما يختصر البرقي (2009) دواعي إدخال التكنولوجيا الرقمية في التعليم والأخذ بخصائص التحول الرقمي فيما يلي:

1. اعتماد المؤسسات الإنتاجية والخدمية بشكل رئيس على تكنولوجيا المعلومات والاتصال، وبخاصة أجهزة الكمبيوتر، سواء كانت تمثل نهايات طرفية أم شبكات مركزية.
2. حدوث تغيرات أساسية في مجالات وأساليب العمل والإنتاج ومجالات العمل؛ نتيجة تطبيق واستخدام تكنولوجيا المعلومات والاتصال في مجالات الإنتاج والخدمات.
3. تعدد وتنوع البرامج والأساليب لتحقيق انتشار ديمقراطية تكنولوجيا المعلومات، حتى لا تكون سببًا في إحداث تفاوتات واضحة في البيئة الاجتماعية، وما يمكن أن يترتب عليه من تفاوتات في نوعية الوظائف والقوة والسلطة.
4. قيام كثير من مؤسسات التربية غير النظامية بأنشطة متعددة في مجال التعليم وإكساب مهارات مرتبطة بتكنولوجيا المعلومات والاتصال، وذلك في إطار برامج التربية المستمرة والمعرفة المجتمعية.



ويتضح من المبررات والدواعي السابقة أن ما تتميز به التكنولوجيا الرقمية من تنوع وانتشار وتطور مستمر؛ ساعدها في التأثير على كل مناحي الحياة بصورة كبيرة، فأصبحت أسهل وأسرع الطرق للحصول على المعرفة؛ مما يفرض تحديات كبيرة على نظم تدريب المعلمين بوصفهم المسئولين عن نقل المعرفة لطلابهم وتمكينهم من المهارات المطلوبة.

متطلبات التحول الرقمي

لإحداث التحول الرقمي للتعليم لا بد من توافر عدة متطلبات تتمثل في مصادر المعلومات والاتصالات التي تضم مجموعات ضخمة من الوسائط، كالفديو والصوت والصورة وغيرها، بالإضافة إلى مواقع الإنترنت وبيئات الشبكات وتواجد مساحات المعلومات الشخصية والجماعية (إبراهيم، 2020).

كما أشار البار (2018) إلى متطلبات التحول الرقمي كالتالي:

- التقنيات: يتم بناء التحول الرقمي باستخدام منظومة من الأجهزة، والبيانات، والتخزين، والبرمجيات التي تعمل ضمن بيئات تقنية ومراكز معلومات تسمح باستخدامها بكفاءة تشغيلية غير منقطعة.
 - البيانات: يفترض أن تقوم المؤسسات بجهود إدارة وتحليل البيانات بشكل منتظم وفعال، وذلك لتوفير بيانات نوعية موثوقة وكاملة مع توفير وتطوير أدوات مناسبة للتحليل الإحصائي والبحث عن البيانات والتنبؤ بالمستقبل.
 - الموارد البشرية: تشكل الموارد البشرية جانبًا حيويًا يصعب على المؤسسات تطبيق التحول الرقمي بدونه، إذ يتوجب توفير كوادر مؤهلة قادرة على استخدام البيانات وتحليلها لاتخاذ قرارات فعالة، كما تحتاج إلى كفاءات بشرية وخبرات علمية وعملية مع إيمان بالتغيير والتطوير.
 - البنية التحتية: وهي التي يتطلب توافرها لاستخدام التكنولوجيا المتطورة في الحصول على المعرفة، كأجهزة الكمبيوتر، وشبكات الإنترنت، والشبكات الداخلية، والقاعات المناسبة لاحتواء تلك الأجهزة، والتطبيقات الملائمة والأصلية التي تثبت على الأجهزة لتيسير الحصول على المعرفة.
 - المهارات التقنية: وهي التي يجب أن يتمتع بها المعلم والطلاب في استخدام جميع تلك الأجهزة والتعامل معها، واختيار أنسبها.
 - الرؤية المشتركة بين المعلم والطلاب والإدارة المدرسية، وأولياء الأمور، حول الاتجاهات الرقمية، وأهمية استخدامها، بما يسهم في اشترك مختلف الفئات في التطبيق والتنفيذ.
 - برامج للتنمية المهنية: وهي البرامج المستمرة للمعلمين لضمان تمكثهم من المهارات الأساسية للتعامل مع وسائل تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، والاتجاهات الرقمية.
 - نشر الثقافة الإلكترونية: بحيث يدرك جميع أعضاء المجتمع المدرسي من معلمين، وطلاب، وإداريين، وأولياء أمور، أهمية استخدام الاتجاهات الرقمية، وأنها مجرد وسيلة لتحقيق غاية أكبر، ألا وهي إنتاج المعرفة المتقدمة، وامتلاك عناصر القوة الخاصة بمجتمع اليوم والمستقبل.
 - توجيه الطلاب نحو البحث: حيث يوجه الطلاب للبحث عن المعلومات المفيدة، التي تثرى عقليتهم، وتبني خلفياتهم المعرفية، وتحفزهم على الاستغلال الأمثل لقدرتهم على التعامل مع التكنولوجيا في كل ما هو مفيد، وحظر المعلومات غير المفيدة التي لا تضيف إلى معارفهم مفاهيم ومفردات إيجابية، ولا تعمل على تعزيز التعلم لديهم.
- يتضح مما سبق، أن هناك عددًا من المتطلبات التي تسهم في توفير البيئة اللازمة لتطبيق التحول الرقمي، بحيث يصعب تطبيقه دون وجودها، فهي الأساس الذي لا يستقيم البناء إلا بوجوده، ويجب أن تتوافر تلك المتطلبات بالنظام



التعليمي، وهي مجموعة من العناصر البشرية (كالمعلمين والطلاب والإدارة والمدرسين)، والمادية (كالحجرات المخصصة للأجهزة والأجهزة ذاتها، وتجهيزات الشبكات، والبرمجيات). بالإضافة إلى المتطلبات التشريعية والإستراتيجية التي تنظم العمل في إطار قانوني ومعلن كوجود الرؤية المشتركة، والرسالة والأهداف المعلنة، والإطار القانوني.

تحديات ومعوقات التحول الرقمي:

قد تظهر بعض العقبات والتحديات عند تطبيق التحول للتعليم الرقمي، ومن تلك المعوقات ما ذكرته الجمعية

العامة للأمم المتحدة (2019)، كما يلي:

- نقص الخبرة لدى الأشخاص القائمين على التعليم الرقمي.
 - بعض المشكلات التقنية مثل: ضعف الخدمات المقدمة من شركة الاتصالات فالاحتياج أكبر بكثير من الخدمات المقدمة، بالإضافة إلى ارتفاع أسعار الاشتراك في خدمات الإنترنت، وعدم توفر الشبكات في بعض القرى والهجر في بعض الدول العربية، والانقطاع المفاجئ للشبكة نتيجة لضعف الإنترنت.
 - صعوبة جذب انتباه المعلمين طوال فترة الدرس والمحاضرة؛ لأنه سيشعر بالملل بعد خمس دقائق من بداية الدرس أو المحاضرة.
 - عدم ملاءمة هذا النوع من التعليم الرقمي لبعض الفئات كأصحاب الهمم (الاحتياجات الخاصة)، وذلك أن تعليمهم قائم على التدريب المباشر المتكامل، والتفاعلي باستخدام الوسائل التعليمية، والتعلم بالأقران، والنمذجة.
 - ارتفاع أسعار أجهزة الحاسب الآلي، وعدم قدرة بعض الأسر على توفيرها لأبنائهم.
 - مقاومة التغيير وصعوبة تأقلم المعلمين والمتعلمين على هذا النوع من التعليم لتعودهم على التعليم التقليدي.
- يتضح من ذلك أن التحديات المرتبطة بالتحول الرقمي للتعليم تُعد من القضايا الجوهرية التي يجب معالجتها لتحقيق استفادة فعالة من التقنيات الحديثة في تطوير العملية التعليمية، حيث تكشف هذه التحديات عن فجوات حقيقية في البنية التحتية الرقمية، والعدالة في الوصول إلى الموارد، والكفاءة البشرية في توظيف التقنية، مما يتطلب تضافر الجهود لتوفير الدعم الفني والتدريبي، وتعزيز الشمول الرقمي، وتطوير السياسات التعليمية بما يتناسب مع متطلبات التحول الرقمي ويضمن تكافؤ الفرص لجميع الفئات المستهدفة.

الدراسات السابقة

دراسات تناولت دور مديري المدارس

دراسة عباينة، وبني هاني (2024) بعنوان " دور مديري المدارس الأردنية في تحفيز المعلمين للاستفادة من أنظمة

التعليم العالمية"

هدفت الدراسة إلى الكشف عن دور مديري المدارس الأردنية في تحفيز المعلمين للاستفادة من أنظمة التعليم العالمية، ولتحقيق أهداف الدراسة قام الباحثان ببناء استبانة لقياس هذا الدور، طبقت الاستبانة على عينة عشوائية مكونة من (358) معلما ومعلمة، تم اختيارهم بالطريقة العشوائية من مجتمع الدراسة المكون من جميع المعلمين في قسبة إربد، وأشارت نتائج الدراسة إلى أن دور مديري المدارس جاء بدرجة متوسطة على الأداة ككل وعلى جميع المجالات باستثناء مجال إستراتيجيات التدريس والتقييم العالمية، وبلغ المتوسط الحسابي للأداة ككل (3.26) وبدرجة متوسطة. كما أشارت نتائج الدراسة إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية لجميع متغيرات الدراسة. وفي ضوء هذه النتائج، أوصى الباحثان بأهمية



تنظيم ورش عمل ودورات تدريبية تعرض للمعلمين أفضل الممارسات والتقنيات المتبعة عالميا في مجال التعليم، وأهمية تقديم دعم فني ومالي للمدارس لتطوير وتنفيذ مشاريع تعليمية مبتكرة تستند إلى مفاهيم ومناهج دولية، مما يعزز الرغبة والاستعداد للاستفادة منها.

دراسة مدخلي (2024) بعنوان " دور مديري المدارس في تنمية الإبداع لدى طلاب المدارس الابتدائية بمنطقة

نجران "

هدفت الدراسة إلى تصحي دور مديري المدارس في تنمية الإبداع لدى طلاب المدارس الابتدائية بمنطقة نجران، واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي، وتكونت عينة الدراسة من (١٧٩) مديرا ومديرة، طبقت عليهم استبانة تكونت من (٣٠) فقرة موزعة على محورين، وأظهرت نتائج الدراسة أن مديري المدارس يقومون بدور كبير في تنمية الإبداع لدى طلاب المرحلة الابتدائية بمنطقة نجران، كما أظهرت نتائج الدراسة أن موافقة أفراد عينة الدراسة على المعوقات التي تعيق المدير من تنمية الإبداع لدى الطلبة في المرحلة الابتدائية جاءت بدرجة كبيرة، كما كشفت نتائج الدراسة عن عدم وجود فروق دالة إحصائية بين متوسطات استجابة أفراد عينة الدراسة حول دور مديري المدارس في تنمية الإبداع لدى طلاب المرحلة الابتدائية بمنطقة نجران تعزى لمتغيرات الجنس، وسنوات الخبرة، والمؤهل العلمي. بينما أظهرت نتائج الدراسة وجود فروق دالة إحصائية بين متوسطات استجابة أفراد عينة الدراسة حول دور مديري المدارس في تنمية الإبداع لدى طلاب المرحلة الابتدائية بمنطقة نجران تعزى لمتغير الدورات التدريبية لصالح عينة الدراسة الحاصلين على دورات أكثر. وبناء على نتائج الدراسة أوصت الدراسة بعقد دورات تدريبية وورش عمل لتدريب الطلاب والمعلمين على تنمية الإبداع بالمدارس، واقترح الباحث إجراء دراسة حول دور الإبداع في تنمية التحصيل الدراسي لدى الطلاب.

دراسة عبدالحفيظ (2023) بعنوان " دور مديري مدارس التعليم الابتدائي في تحقيق الفعالية التعليمية: دراسة

ميدانية بمحافظة البحر الأحمر "

هدفت الدراسة إلى رصد واقع القيادة التعليمية لدى مديري مدارس التعليم الابتدائي كمدخل لتحقيق الفعالية التعليمية بمحافظة البحر الأحمر، واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي؛ واستخدمت استبانة مكونة من خمسة محاور (المتعلم - المعلم - المنهج - البنية التحتية - المشاركة المجتمعية). وطبقت على عينة قدرها (٨٠٠) من المعلمين والمعلمات بمدارس التعليم الابتدائي بمحافظة البحر الأحمر، بمناطق الغردقة، سفاجا، رأس غارب، القصير، مرسى علم. وكشفت نتائج الدراسة الميدانية عن أن درجة تحقيق الفعالية التعليمية بالمدارس الابتدائية بمحافظة البحر الأحمر في ضوء القيادة التعليمية جاءت بدرجة كبيرة من وجهة نظر عينة الدراسة من (المعلمين)، كما كشفت النتائج عن عدم وجود فروق ظاهرية بين المتوسطات الحسابية لدرجة تحقيق الفعالية التعليمية في المدارس الابتدائية في ضوء القيادة التعليمية بمحافظة البحر الأحمر لعينة الدراسة من المعلمين، تبعاً لمتغير النوع، وبتغير الدرجة الوظيفية والمؤهل الدراسي وعدد سنوات الخبرة.

دراسة زليعي (2023) بعنوان " دور مديري المدارس الثانوية بمنطقة جازان في تحسين الفعالية المدرسية: دراسة

ميدانية "

هدفت الدراسة إلى الكشف عن دور مديري المدارس الثانوية بمنطقة جازان في تحسين الفعالية المدرسية، ولتحقيق هذا الهدف استخدمت الدراسة المنهج الوصفي، بالاعتماد على الاستبانة التي طبقت على عينة قوامها (363) معلماً ومعلمة من تلك المدارس، وتوصلت الدراسة إلى أن ممارسة هؤلاء المديرين لدورهم في تحسين الفعالية المدرسية جاءت بدرجة متوسطة، كما توصلت الدراسة إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين استجابات أفراد العينة تعزى لمتغير النوع لصالح فئة الذكور، بينما لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين استجابات أفراد العينة تعزى لمتغير المؤهل الدراسي أو متغير



سنوات الخبرة، وفي ضوء الأسس النظرية للفعالية المدرسية وما أسفرت عنه نتائج الدراسة الميدانية، تم بناء تصور مقترح للارتقاء بدرجة ممارسة مديري المدارس الثانوية بمنطقة جازان لدورهم في تحسين الفعالية المدرسية.

دراسة حمادنة (2022) بعنوان " دور مديري المدارس الحكومية في زيادة دافعية معلمي الرياضيات نحو مهنة

التدريس في مديرية التربية والتعليم في لواء بني كنانة"

هدفت الدراسة إلى معرفة دور مديري المدارس الحكومية في زيادة دافعية معلمي الرياضيات نحو مهنة التدريس في مديرية التربية والتعليم في لواء بني كنانة بمحافظة إربد من وجهة نظر المعلمين أنفسهم، في ضوء بعض المتغيرات (الجنس، المؤهل العلمي، والخبرة التعليمية). تكونت عينة الدراسة من (55) من معلمي ومعلمات الرياضيات، واختيرت بأسلوب العينة العشوائية البسيطة، ولتحقيق أهداف الدراسة، تم تطوير استبانة تكونت بصورتها النهائية من (20) فقرة، وفق تدرج ليكرت الخماسي، وأظهرت النتائج أن المتوسطات الحسابية لدور مديري المدارس في زيادة دافعية معلمي الرياضيات نحو مهنة التدريس في لواء بني كنانة قد قدرت بدرجة (متوسطة)، وأظهرت النتائج وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha = 0.05$) تعزى لمتغيري (المؤهل العلمي، والخبرة التعليمية) ولصالح (الدراسات العليا، والخبرة التعليمية الأكثر من 10 سنوات) على الترتيب، وأوصت الدراسة بضرورة الإيعاز إلى مديري المدارس بضرورة زيادة دافعية معلمي الرياضيات نحو مهنة التدريس من خلال عقد ندوات ومؤتمرات وورش عمل في المديرية.

دراسة الشمراني (2022) بعنوان " دور مديرات المدارس الابتدائية بمحافظة بيشة في تفعيل المواطنة الرقمية

لدى الطالبات من وجهة نظر المعلمات"

هدفت الدراسة للتعرف على دور مديرات المدارس الابتدائية بمحافظة بيشة في تفعيل المواطنة الرقمية بأبعادها الثلاثة (الاحترام، والحماية، والتواصل مع الآخرين) لدى الطالبات، ولتحقيق أهداف الدراسة استخدمت الباحثة المنهج الوصفي المسحي اعتماداً على استبانة أعدتها الباحثة لهذا الغرض، وتمثل مجتمع الدراسة في جميع معلمات المرحلة الابتدائية بمحافظة بيشة، واختارت الباحثة منها عينة عشوائية بسيطة، تمثلت في (390) معلمة، وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، من أبرزها: حصول إجمالي الأبعاد على درجة تفعيل كبيرة، حيث حصل بُعد الاحترام على أعلى متوسط حسابي تلاه بُعد التواصل مع الآخرين، تلاه بُعد الحماية.

دراسات تناولت التنمية المهنية للمعلمين

دراسة البوق (2023) بعنوان " فاعلية توظيف التدريب الإلكتروني لتحقيق التنمية المهنية للمعلمين"

هدفت الدراسة إلى دراسة فاعلية التدريب الإلكتروني في تحقيق التنمية المهنية للمعلمين. ويعتبر التدريب الإلكتروني وسيلة مبتكرة ومرنة لتطوير مهارات المعلمين وتعزيز أدائهم التعليمي. يتم تحقيق هذا الهدف من خلال تحليل أداء المعلمين قبل وبعد التدريب الإلكتروني وتقييم تأثيره على تطور مهاراتهم ومعرفتهم المهنية. تشمل المنهجية المستخدمة في البحث جمع البيانات من عينة عشوائية من المعلمين واستخدام استبيانات ومقابلات لتقييم تأثير التدريب الإلكتروني. وتظهر النتائج تحسناً في مهارات المعلمين ومستوى معرفتهم المهنية بعد التدريب الإلكتروني. تساهم هذه الدراسة في توضيح فاعلية التدريب الإلكتروني للمعلمين وتوفير توصيات لتطوير برامج التدريب الإلكتروني المستدامة والفعالة في المستقبل. وتوظيف التدريب الإلكتروني يمكن أن يكون فعالاً في تحقيق التنمية المهنية للمعلمين بسبب توافر الموارد التعليمية حيث يتيح التدريب الإلكتروني للمعلمين الوصول إلى مجموعة واسعة من الموارد التعليمية، بما في ذلك الدروس المسجلة والمقالات والمنتديات النقاشية والمواد التعليمية التفاعلية.



دراسة زينو، وإسماعيل (2022) بعنوان " معوقات استخدام التكنولوجيا في التنمية المهنية للمعلمين: دراسة

ميدانية لواقع استخدام التكنولوجيا في التعليم في محافظة حماة"

هدفت الدراسة إلى التعرف على معوقات استخدام التكنولوجيا في تنمية الأداء المهني للمعلمين في مدارس التعليم الأساسي، إضافة إلى التعرف على أهم المشكلات والتحديات التي تحد من استخدام التكنولوجيا في التعليم من وجهة نظر المعلمين أنفسهم، ولتحقيق ذلك أجرت الباحثة الدراسة على عينة من معلمي التعليم الأساسي قوامها (100) معلم ومعلمة، وقد تم جمع البيانات باستخدام الاستبانة، ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث: - يعد إعداد المعلم وقدرته على التعامل بفاعلية مع تكنولوجيا التعليم من العوامل الجوهرية في نجاح دمج التكنولوجيا في التعليم، وهو ما يبرز أهمية التكنولوجيا كاحتياج تدريبي يجب الاهتمام به في برامج وخطط التنمية المهنية للمعلمين. - إن استخدام التكنولوجيا في التعليم يعد مطلباً اجتماعياً وتعليمياً ومهنياً. - إن أبرز المعوقات التي تحد من استخدام التكنولوجيا في التعليم هي ضعف الإعداد المهني للمعلم.

دراسة السلمي (2021) بعنوان " إسهام التعليم التطوعي عبر المنصات الافتراضية في التنمية المهنية للمعلمين"

هدفت الدراسة إلى الكشف عن واقع إسهام التعليم التطوعي عبر المنصات الافتراضية في التنمية المهنية للمعلمين، وتوضيح معوقات إسهام التعليم التطوعي عبر المنصات الافتراضية في التنمية المهنية للمعلمين، ووضع مقترحات لتعزيز إسهام التعليم التطوعي عبر المنصات الافتراضية في التنمية المهنية للمعلمين، والكشف عما إذا كانت توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين استجابات المعلمين حول دور التعليم التطوعي عبر المنصات الافتراضية في التنمية المهنية للمعلمين تعزى لمتغيرات: الجنس، العمر، التخصص، سنوات الخبرة، عدد مرات المشاركة في التعليم التطوعي في الفصل الدراسي. ومن خلال المنهج الوصفي بأسلوبه التحليلي والمسحي، قام الباحثان بتصميم استبانة مكونة من 3 محاور رئيسة و42 عبارة فرعية بهدف تحديد دور التعليم التطوعي عبر المنصات التعليمية في التنمية المهنية للمعلمين. وتم تطبيق الاستبانة على 380 معلماً من المملكة العربية السعودية. وأوضحت النتائج: أن هناك موافقة بدرجة كبيرة من المعلمين على أهمية إسهام التعليم التطوعي عبر المنصات الافتراضية في تنميتهم المهنية، وموافقة بدرجة كبيرة من المعلمين على أن هناك معوقات للتعليم التطوعي عبر المنصات الافتراضية في تنميتهم المهنية. وعلى ضوء هذه النتائج، اقترحت الدراسة العديد من المقترحات لتعزيز إسهام التعليم التطوعي عبر المنصات الافتراضية في التنمية المهنية للمعلمين.

دراسات تناولت التحول الرقمي في التعليم

دراسة الشمري (2021) بعنوان " تصميم بيئة تعلم إلكترونية لتنمية كفايات استخدام التحول الرقمي لدى

معلمات وزارة التربية بدولة الكويت"

هدفت الدراسة إلى قياس أثر تصميم بيئة تعلم إلكترونية لتنمية كفايات استخدام التحول الرقمي لدى معلمات وزارة التربية بدولة الكويت، واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي وكذا المنهج التجريبي من خلال التجريب على عينة عددها (43) معلمة من العاملات في منطقة مبارك الكبير بوزارة التربية في دولة الكويت، وأشارت نتائج الدراسة إلى تفوق أفراد العينة في المجموعة التجريبية الذين تم تدريبهم عن طريق بيئة تعلم إلكترونية على مهارات استخدام التحول الرقمي على أفراد العينة في المجموعة الضابطة، والذين تم تدريبهم بصورة تقليدية على مهارات استخدام التحول الرقمي. وفي ضوء هذه النتائج، قُدمت بعض التوصيات التربوية من أهمها استخدام بيئات التعلم الإلكترونية في تنمية المهارات الأدائية المتعلقة بتصميم عناصر التعلم المختلفة وكذلك في تنمية مهارات المعلمين بشكل عام.



دراسة التطوير في (2021) بعنوان "تحديات التحول الرقمي لتعليم اللغة العربية"

سعت الدراسة إلى استعراض أبرز التحديات التي تواجه تعليم اللغة العربية في ظل التحول الرقمي من خلال دراسة ثلاثة أبعاد هي معلم اللغة العربية بين التقليدية والرقمية، ومناهج اللغة العربية في ظل التحول الرقمي، ومتعلم اللغة العربية بين الضعف اللغوي والتمكن الرقمي، واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي، وتوصلت الدراسة إلى أن من أبرز التحديات التي تواجه تعليم اللغة العربية في ظل التحول الرقمي هي تدريب وتأهيل معلم اللغة العربية للتعامل مع المنصات الرقمية وتزويده بمهارات البحث عن المعلومات والاستفادة من المصادر الرقمية حيث إن تأهيل وتدريب المعلم ينعكس بشكل مباشر على تنفيذه للمنهج وعلى المستوى اللغوي للمتعلم.

دراسة إبراهيم (2020) بعنوان " رؤية مقترحة لتنمية المهارات التكنولوجية لمعلمي التعليم الأساسي بمصر في

ضوء متطلبات التحول الرقمي العالمي "

هدفت الدراسة إلى التعرف على مفهوم ومتطلبات وتحديات التحول الرقمي، وتحديد المهارات التكنولوجية اللازمة لتطوير معلمي التعليم الأساسي، بالإضافة إلى التعرف على واقع المهارات التكنولوجية لهم في ضوء متطلبات التحول الرقمي، واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي، وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها: أن تصميم تطبيقات ذكية لتسهيل التعاملات مع المدارس والمديرينات، وتوفير فريق عمل رقمي داخل المدرسة لوضع الرؤية الرقمية للمدرسة من أهم المتطلبات اللازمة للتحول الرقمي، كما أظهرت النتائج أن أهم المهارات التكنولوجية لمعلمي مرحلة التعليم الأساسي هي قدرتهم على تنمية التعلم التعاوني لدى التلاميذ من خلال تنشيط المهام الجماعية بينهم، وأكد معلمو التعليم الأساسي (عينة الدراسة) رغبتهم في التدريب على التفاعل مع المنصات التعليمية، وأن أكثر الوسائل التي يتم استخدامها للتفاعل مع التلاميذ رقميًا هي مجموعات الواتس أب، ومجموعات الفيسبوك، وأن أهم التحديات التي تواجه معلمي التعليم الأساسي بشأن التحول الرقمي هي عدم توافر الإنترنت في الفصول الدراسية، ومن أهم الاحتياجات التي تساعد معلمي التعليم الأساسي عينة البحث على استخدام التكنولوجيا للاستعداد للتحول الرقمي إقامة دورات تدريبية عن بعد للتأكيد على تنمية المهارات بشكل تطبيقي.

إجراءات البحث ومنهجه

يتناول هذا الفصل الخطوات والإجراءات التي اتبعتها البحث للإجابة عن أسئلته، وذلك من خلال عرض المنهج المستخدم، ومجتمع وعينة البحث، وإجراءات بناء وإعداد أداة البحث، وتقنين أداة البحث (الصدق والثبات)، والأساليب الإحصائية المستخدمة في معالجة البيانات وتحليلها.

أولاً- منهج البحث:

نظرًا لطبيعة البحث الحالي، ومن أجل تحقيق أهدافه: تم الاعتماد على المنهج الوصفي، والذي يُعرف بأنه "المنهج الذي يصف الظاهرة المدروسة وصفًا كميًا وكيفيًا من خلال جمع المعلومات وتصنيفها، ومن ثم تحليلها وكشف العلاقة بين أبعادها المختلفة من أجل تفسيرها تفسيرًا كافيًا، والوصول إلى استنتاجات عامة تسهم في معرفة واقع الظاهرة" (العساف، ٢٠١٦). وتم استخدام المنهج الوصفي والاعتماد على الاستبانة كأداة للبحث، وذلك للتعرف على واقع دور مديري المدارس الابتدائية في التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي.

ثانيًا- مجتمع البحث:

يتكون مجتمع البحث من جميع مديري المدارس الابتدائية بمحافظة المخوة، وذلك في الفصل الدراسي الثالث

1447/1444هـ



ثالثاً- عينة البحث

تمثلت عينة البحث في مجموعة من مديري المدارس الابتدائية بمحافظة المخوأة، وبلغ حجم العينة (104) مديرين، تم اختيارهم ليمثلوا فئة مديري المدارس الابتدائية في المحافظة.

رابعاً- أدوات البحث:

تحقيقاً لأهداف البحث وللإجابة عن أسئلته، صُممت استبانة تتكون من قسمين:

القسم الأول: البيانات الديموغرافية (العمر – المؤهل – سنوات الخبرة في الإدارة المدرسية)

القسم الثاني: محاور الاستبانة

المحور الأول: دور مديري المدارس الابتدائية في توفير البيئة الداعمة للتنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي.

المحور الثاني: دور مديري المدارس الابتدائية في توفير البنية التحتية التكنولوجية التي تدعم التنمية المهنية للمعلمين

في ضوء التحول الرقمي.

المحور الثالث: دور مديري المدارس الابتدائية في تقييم أثر برامج التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي.

المحور الرابع: التحديات التي تواجه مديري المدارس الابتدائية في تعزيز التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول

الرقمي.

وتم بناء وإعداد الاستبانة بعد الاطلاع على الأدبيات والدراسات التربوية السابقة ذات الصلة بموضوع الدراسة،

وكذلك في ضوء الإطار النظري للدراسة.

وسيكون مقياس الاستجابة على عبارات الاستبانة هو مقياس ليكترت الخماسي (Likert Scale) الذي حدد في

الخيارات المتمثلة في (أوافق بشدة، أوافق، محايد، لا أوافق، لا أوافق بشدة).

خامساً- تنفيذ البحث: تم تنفيذ البحث من خلال:

- الاطلاع على الأدبيات والدراسات السابقة ذات الصلة بمجال التنمية المهنية للمعلمين والتحول الرقمي للتعليم في

ضوء ذلك.

- إعداد أداة البحث (الاستبانة) بصيغتها الأولية في ضوء الأدبيات والبحوث والدراسات السابقة.

- عرض الاستبانة على مجموعة من المحكّمين المتخصصين للتحقق من الصدق الظاهري.

- إجراء التعديلات اللازمة بناءً على ملاحظات المحكّمين.

- تطبيق الاستبانة على عينة استطلاعية للتأكد من صدقها وثباتها.

- حساب الخصائص السيكومترية للاستبانة (الصدق – الثبات).

صدق الاتساق الداخلي:

بعد الانتهاء من تحكيم الاستبانة، تم تطبيقها على عينة استطلاعية بلغ عددها (36) مديرًا، ثم تم التأكد من

مؤشر الاتساق الداخلي لعبارات الاستبانة من خلال حساب معامل ارتباط بيرسون بين كل عبارة من العبارات والمحور الذي

تنتهي إليه، وجاءت النتائج كما هي موضحة على النحو التالي:



أ- معاملات ارتباط بين كل عبارة والدرجة الكلية للمحور الذي تنتهي إليه
جدول (1):

معاملات الارتباط بين كل عبارة والدرجة الكلية للمحور الذي تنتهي إليه

المحور	رقم العبارة	الارتباط بالمحور	المحور	الارتباط بالمحور	رقم العبارة	الارتباط بالمحور
المحور الأول	1	**0.658	المحور الثالث	13	**0.658	
	2	**0.779		14	**0.744	
	3	**0.603		15	**0.664	
	4	**0.665		16	**0.633	
	5	**0.725		17	**0.755	
	6	**0.645		18	**0.761	
المحور الثاني	7	**0.702	المحور الرابع	19	**0.706	
	8	**0.764		20	**0.632	
	9	**0.637		21	**0.725	
	10	**0.739		22	**0.783	
	11	**0.749		23	**0.755	
	12	**0.622		24	**0.622	

** دالة عند مستوى دلالة (0.01)

يتبين من جدول (1) أن قيم معامل ارتباط كل مفردة بالدرجة الكلية للمحور موجبة ودالة إحصائياً عند مستوى الدلالة (0.01)، مما يشير إلى أن فقرات الأداة تتمتع بدرجة اتساق داخلي جيد مما يدل على قوة الارتباط الداخلي بين فقرات الأداة؛ وعليه فإن هذه النتيجة توضح اتساق مفردات الأداة بشكل جيد، وصلاحيها للتطبيق.

ب- معاملات ارتباط بين كل محور والدرجة الكلية للاستبانة الذي تنتهي إليه
كما تم حساب معامل الارتباط بين درجة كل محور من محاور الاستبانة والدرجة الكلية للاستبانة، وجاءت النتائج كما يلي:

جدول (2):

قيم معاملات ارتباط بيرسون بين درجة كل محور والدرجة الكلية للاستبانة

المحور	معامل الارتباط
الأول	**0.824
الثاني	**0.765
الثالث	**0.744
الرابع	

** دالة عند مستوى دلالة (0.01)



يتضح من جدول (2) أن جميع المحاور دالة عند مستوى (0.01)، وأن قيم معاملات الارتباط مرتفعة، وهذا يعطي دلالة على ارتفاع معاملات الاتساق الداخلي، كما يشير إلى مؤشرات صدق مرتفعة، وكافية يمكن الوثوق بها في تطبيق البحث الحالي.

ثبات أداة الدراسة:

تم حساب الثبات باستخدام طريقة معادلة ألفا كرونباخ Cronbach's Alpha، وذلك من خلال حساب معامل ألفا كرونباخ لكل محور من محاور الاستبانة، وللإستبانة ككل، وكانت قيم معاملات الثبات كما هي مبينة بالجدول (3).

جدول (3):

قيم معاملات ثبات ألفا كرونباخ لمحاور الاستبانة والاستبانة ككل

معامل ألفا	عدد العبارات	محاور الاستبانة وأبعادها
0.820	6	المحور الأول
0.834	6	المحور الثاني
0.788	6	المحور الثالث
0.794	6	
0.789	24	معامل الثبات الكلي للاستبانة

من خلال جدول قيم معاملات ثبات ألفا كرونباخ، يظهر أن جميع محاور الاستبانة تحقق مستويات ثبات عالية، حيث تراوحت قيم معامل ألفا بين (0.788 و 0.834)، مما يدل على درجة عالية من الاتساق الداخلي بين المفردات في كل محور. كما أظهر معامل الثبات الكلي للاستبانة قيمة 0.789، وهي تشير إلى مستوى جيد من الثبات العام للاستبانة ككل، مما يعزز مصداقية نتائجها، ويُشير إلى صلاحية الأداة لتحقيق هدف البحث.

يتضح مما سبق تحقق الشروط السيكومترية (الصدق / الثبات) للاستبانة، وهذا يشير إلى صلاحيتها للتطبيق.

سادساً- الأساليب الإحصائية المستخدمة

تحقيقاً لأهداف الدراسة وتحليل البيانات التي تم جمعها، تم استخدام مجموعة من الأساليب الإحصائية المناسبة لطبيعة البحث وأهدافه، وذلك من خلال برنامج التحليل الإحصائي SPSS، على النحو التالي:

1- التكرارات والنسب المئوية لوصف عينة البحث.
2- المتوسطات الحسابية (Mean) والانحرافات المعيارية (Standard Deviation) لوصف استجابات أفراد العينة وتحليلها وصفيًا.

3- معامل الثبات كرونباخ ألفا (Cronbach's Alpha) لحساب معامل الثبات لأداة البحث (الاستبانة) والتأكد من اتساقها الداخلي.

4- معامل الارتباط بيرسون (Pearson Correlation) للكشف عن العلاقة بين أبعاد الاستبانة المختلفة.

نتائج البحث، ومناقشتها، وتحليلها، وتفسيرها

يستعرض هذا الفصل النتائج التي توصل إليها الباحث من خلال تحليل استجابات أفراد العينة على أداة البحث، المتمثلة في الاستبانة التي تم إعدادها وتطبيقها بهدف استقصاء آراء مديري المدارس الابتدائية حول دورهم في دعم التنمية



المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي. وقد تم تصميم هذه الاستبانة لتغطي أربعة محاور رئيسة تمثل الأبعاد الجوهرية لأهداف الدراسة، وهي: البيئة الداعمة، والبنية التحتية التكنولوجية، وتقييم الأثر، والتحديات المرتبطة بالتنمية المهنية. يُعنى هذا الفصل بعرض النتائج كما وردت من خلال المعالجة الإحصائية، مع تنظيمها وفق محاور الاستبانة، وتفسيرها في ضوء الإطار النظري والدراسات السابقة ذات الصلة. ويسعى إلى تقديم تصور واضح ومتكامل حول طبيعة الدور الذي يقوم به مديرو المدارس الابتدائية في سياق التحول الرقمي، ومدى مساهمتهم في تمكين المعلمين مهنيًا، وتوفير متطلبات البيئة التعليمية الحديثة، إضافة إلى تحديد أبرز التحديات التي قد تحول دون تحقيق التنمية المهنية المنشودة. كما يقدم الفصل عرضًا للمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لكل فقرة من فقرات الاستبانة، ثم يقوم بتحليلها على مستوى كل محور، مما يساهم في بناء تصور علمي شامل يمكن الاستناد إليه عند مناقشة النتائج في الفصل التالي، وتقديم التوصيات المناسبة استنادًا إلى ما تم رصده من مؤشرات واقعية من خلال آراء مديري المدارس أنفسهم. أولاً- مناقشة نتائج السؤال الأول وتفسيرها:

للإجابة على السؤال الأول، والذي ينص على: ما دور مديري المدارس الابتدائية في توفير البيئة الداعمة للتنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي؟ تم حساب التكرارات والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية، وتحديد الرتبة وواقع دور مديري المدارس الابتدائية في توفير البيئة الداعمة للتنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي. ولزيد من التفصيل حول هذا المحور، فقد تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لجميع عبارات المحور الأول، وفيما يلي تفصيل ذلك:

المحور الأول: دور مديري المدارس الابتدائية في توفير البيئة الداعمة للتنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول

الرقمي.

جدول(4):

التكرارات والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والترتيب لعبارات المحور الأول

م	العبارات	التكرارات						المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الرتبة	درجة الموافقة
		موافق بشدة	موافق	محايد	غير موافق	بشدة غير موافق	غير موافق				
1	أعمل على تشجيع المعلمين على المشاركة في البرامج التدريبية الرقمية	17	26	28	29	4	3.22	1.14	5	محايد	
2	أهيئ بيئة مدرسية محفزة للتعلم المهني المستمر.	25	21	35	16	7	3.40	1.20	3	موافق	
3	أشجع المعلمين على تبادل الخبرات باستخدام الوسائط الرقمية.	32	35	29	8	-	3.87	0.94	1	موافق	



م	العبارات	التكرارات						درجة الموافقة		
		موافق بشدة	موافق	محايد	غير موفق	بشدة غير موفق	متوسط الحسابي			
4	أوفر الدعم الإداري اللازم للمعلمين للمشاركة في التنمية المهنية الرقمية.	35	3	38	13	15	3.28	1.41	4	محايد
5	أشرك المعلمين في اتخاذ قرارات تتعلق بتطويرهم المهني.	23	4	45	22	10	3.13	1.44	6	محايد
6	أعمل على تحفيز المعلمين باستخدام أدوات التحفيز الرقمية (مثل الشهادات الإلكترونية والتقدير الرقمي).	42	4	32	18	8	3.52	1.37	2	موافق
المتوسط الحسابي العام		-	-	-	-	-	3.40	1.25	-	موافق

يتبين من النتائج الواردة في جدول (4) أن المتوسط الحسابي العام للمحور الأول المتعلق بدور مديري المدارس الابتدائية في توفير البيئة الداعمة للتنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي بلغ 3.40، في حين بلغ الانحراف المعياري العام 1.25، وذلك وفقاً لمقياس ليكرت الخماسي. ويشير هذا إلى أن أفراد عينة الدراسة يميلون إلى الموافقة على أن مديري المدارس الابتدائية يقومون بدور فاعل في تهيئة بيئة داعمة للتنمية المهنية للمعلمين في ظل التحول الرقمي، رغم وجود بعض التباين في الآراء كما تعكسه قيمة الانحراف المعياري.

وقد جاءت العبارة: "أشجع المعلمين على تبادل الخبرات باستخدام الوسائط الرقمية" في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (3.87)، مما يدل على إدراك عينة الدراسة لأهمية تبادل المعلمين للخبرات باستخدام الأدوات الرقمية، وهو مؤشر إيجابي يعكس وعي القيادات المدرسية بأهمية التعلم التعاوني والتشاركي في بيئة رقمية.

وجاءت العبارة: "أعمل على تحفيز المعلمين باستخدام أدوات التحفيز الرقمية (مثل الشهادات الإلكترونية والتقدير الرقمي)" في المرتبة الثانية بمتوسط حسابي (3.52)، وهو ما يشير إلى استخدام مديري المدارس أساليب حديثة لتحفيز المعلمين وتعزيز مشاركتهم في برامج التنمية المهنية، بما يتماشى مع التوجهات المعاصرة في التحفيز الرقمي.

أما العبارة: "أهني بيئة مدرسية محفزة للتعلم المهني المستمر" فجاءت في المرتبة الثالثة بمتوسط حسابي (3.40)، وهي تعكس حرص عدد من المديرين على توفير بيئة عمل مشجعة تدعم استمرارية التعلم، مما يدل على تبني ممارسات تنظيمية تحفز المعلمين على التطور المهني المستمر.

في المقابل، حصلت العبارة: "أشرك المعلمين في اتخاذ قرارات تتعلق بتطويرهم المهني" على أدنى متوسط حسابي (3.13)، تلتها عبارة "أعمل على تشجيع المعلمين على المشاركة في البرامج التدريبية الرقمية" بمتوسط (3.22)، مما قد يشير إلى



محدودية مشاركة المعلمين في اتخاذ القرارات المرتبطة بتنميتهم المهنية أو ضعف الدعم الإداري لتحفيزهم على المشاركة في البرامج التدريبية الرقمية، وهو ما يتطلب إعادة النظر في السياسات والممارسات الإدارية المرتبطة بالإشراك والتحفيز. وتتفق هذه النتيجة مع دراسة عبدالحفيظ (2023) التي أظهرت أن القيادة التعليمية في المدارس الابتدائية تلعب دورًا كبيرًا في تحقيق الفعالية التعليمية، حيث أظهرت النتائج تقديرًا مرتفعًا لدور المديرين في الجوانب المتعلقة بالمعلمين والبنية التحتية، بما ينسجم مع ما ورد في هذه الدراسة من قيام مديري المدارس بدور فاعل في تهيئة بيئة داعمة للتنمية المهنية في ظل التحول الرقمي. كما تتفق مع دراسة البوق (2023) التي أكدت على فاعلية التدريب الإلكتروني وأهمية البيئة الداعمة لتحقيق التنمية المهنية، وهو ما يتقاطع مع النتائج التي أشارت إلى استخدام أدوات التحفيز الرقمية والتشجيع على تبادل الخبرات عبر الوسائط الرقمية.

بينما تختلف هذه النتيجة مع دراسة عباينة، وبني هاني (2024) التي أظهرت أن دور مديري المدارس في تحفيز المعلمين للاستفادة من الأنظمة التعليمية العالمية جاء بدرجة متوسطة، مما يدل على ضعف نسبي في المبادرات التحفيزية من قبل المديرين مقارنة بما أظهرته نتائج الدراسة الحالية. كما تختلف أيضًا مع دراسة زينو وإسماعيل (2022) التي أوضحت وجود معوقات كبيرة في استخدام التكنولوجيا في التنمية المهنية، أبرزها ضعف الإعداد المهني للمعلمين، في حين تشير نتائج الدراسة الحالية إلى تبني عدد من مديري المدارس ممارسات داعمة في البيئة الرقمية، وإن كانت بدرجة متوسطة. وتعكس هذه النتيجة بشكل عام توجهًا إيجابيًا نحو دعم التنمية المهنية الرقمية، لكنها في الوقت ذاته تكشف عن الحاجة لتقوية جوانب معينة مثل مشاركة المعلمين في اتخاذ قراراتهم المهنية وتوفير حوافز أكثر فعالية للمشاركة في البرامج التدريبية الرقمية.

ثانيًا- مناقشة نتائج السؤال الثاني وتفسيرها:

للإجابة على السؤال الثاني، والذي ينص على: ما دور مديري المدارس الابتدائية في توفير البنية التحتية التكنولوجية التي تدعم التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي؟ تم حساب التكرارات والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية، وتحديد الرتبة وواقع دور مديري المدارس الابتدائية في توفير البنية التحتية التكنولوجية التي تدعم التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي.

ولمزيد من التفصيل حول هذا المحور، فقد تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لجميع عبارات المحور الثاني، وفيما يلي تفصيل ذلك:

المحور الثاني: دور مديري المدارس الابتدائية في توفير البنية التحتية التكنولوجية التي تدعم التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي

جدول (5):

التكرارات والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والرتب لعبارات المحور الثاني

م	العبارات	التكرارات						المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الرتبة	درجة الموافقة
		موافق بشدة	موافق	محايد	غير موافق	بشدة	غير موافق				
1	تتوفر في المدرسة أجهزة تقنية كافية لدعم التدريب	24	-	41	22	17	2.92	1.34	5	محايد	



م	العبارات	التكرارات						
		موافق بشدة	موافق	محايد	غير موافق بشدة	غير موافق	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
	المهني الرقمي.							
2	أحرص على صيانة وتحديث التجهيزات التقنية باستمرار.	27	6	37	19	15	3.11	1.37
3	يتم توفير شبكة إنترنت سريعة ومستقرة في المدرسة لدعم التدريب المهني الرقمي.	26	4	42	15	17	3.06	1.36
4	أعمل على توفير مصادر تعلم رقمية تساعد المعلمين في تطوير مهاراتهم.	7	52	30	-	15	2.55	0.97
5	أخصص وقتاً داخل الجدول المدرسي للتدريب المهني باستخدام التقنية.	18	1	45	40	-	2.97	1.04
6	أنسق مع جهات خارجية لدعم البنية التحتية الرقمية في المدرسة.	21	1	42	35	5	2.98	1.16
	المتوسط الحسابي العام	-	-	-	-	-	2.93	1.21

يتبين من النتائج الواردة في جدول (5) أن المتوسط الحسابي العام للمحور الثاني المتعلق بدور مديري المدارس الابتدائية في توفير البنية التحتية التكنولوجية التي تدعم التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي بلغ 2.93، بينما بلغ الانحراف المعياري العام 1.21، وذلك وفقاً لمقياس ليكرت الخماسي.

ويشير هذا المتوسط إلى أن درجة موافقة أفراد عينة الدراسة جاءت محايدة بشكل عام، وهو ما يعكس تبايناً في وجهات النظر حول كفاءة البنية التحتية الرقمية المتاحة في المدارس لدعم التنمية المهنية للمعلمين.

وقد حصلت العبارة: "أحرص على صيانة وتحديث التجهيزات التقنية باستمرار" على أعلى متوسط حسابي (3.11)، مما يشير إلى وجود اهتمام نسبي من قبل بعض مديري المدارس بمتابعة صيانة الأجهزة وتحديثها، رغم أن القيمة لا تزال تقع ضمن مستوى "محايد"، ما يعكس تفاوت الجهود المبذولة في هذا الجانب بين المدارس.

تلتها العبارة: "يتم توفير شبكة إنترنت سريعة ومستقرة في المدرسة لدعم التدريب المهني الرقمي" بمتوسط حسابي (3.06)، مما يدل على أن توفر الإنترنت لا يزال غير كافٍ أو متفاوتاً بين المدارس، وهو ما يمكن أن يشكل عائقاً أمام تنفيذ برامج التنمية المهنية المعتمدة على البيئة الرقمية.



كما جاءت عبارة "أنسق مع جهات خارجية لدعم البنية التحتية الرقمية في المدرسة" في المرتبة الثالثة بمتوسط حسابي (2.98)، مما يشير إلى وجود تنسيق جزئي مع الجهات الداعمة لتوفير متطلبات البنية الرقمية، لكنه لم يصل إلى مستوى الموافقة التامة، وقد يُعزى ذلك إلى غياب الشراكات الفعالة أو ضعف الدعم المؤسسي.

أما العبارة: "أخصص وقتًا داخل الجدول المدرسي للتدريب المهني باستخدام التقنية" فقد حصلت على متوسط (2.97)، مما يدل على أن هذا التخصيص غير مفعّل بشكل منهجي في أغلب المدارس، وربما يعود ذلك إلى ضغوط الجدول الدراسي أو ضعف التنظيم الإداري في هذا الجانب.

في المقابل، جاءت العبارة: "تتوفر في المدرسة أجهزة تقنية كافية لدعم التدريب المهني الرقمي" في المرتبة الخامسة بمتوسط (2.92)، مما يشير إلى عدم رضا المعلمين أو المديرين عن كفاية التجهيزات التقنية المتوفرة، وهو ما يشكل عائقًا أساسياً أمام أي برامج تدريبية رقمية فعالة. أما العبارة الأخيرة "أعمل على توفير مصادر تعلم رقمية تساعد المعلمين في تطوير مهاراتهم" فحصلت على أدنى متوسط حسابي (2.55)، وهي الوحيدة التي تقع ضمن فئة "لا أوافق"، مما يكشف عن قصور واضح في إتاحة أو توفير مصادر تعلم رقمية تدعم التطوير المهني، وقد يعكس ذلك غياب خطط إستراتيجية واضحة في هذا الجانب.

يتضح من نتائج هذه الدراسة، كما في الدراسات السابقة، أن هناك فجوة ملموسة بين التوجهات النظرية نحو التحول الرقمي في التعليم والممارسات الفعلية على أرض الواقع. فعلى غرار ما أظهرته دراسات مثل دراسة القحطاني (2018)، التي أشارت إلى وجود قصور في البنية التحتية الرقمية داخل المؤسسات التعليمية، تؤكد هذه النتائج أن جهود مديري المدارس في مجال توفير الدعم التقني والتنظيمي للتنمية المهنية لا تزال متذبذبة وتعاني من التفاوت. والنتيجة العامة المحايدة (2.93) تعكس استمرار هذا التردد في الممارسات الإدارية المتعلقة بالتحول الرقمي، وهو ما ينسجم مع ما توصلت إليه دراسة (الشهراني، 2025) التي وجدت أن القادة التربويين يواجهون تحديات جوهرية في تطبيق التحول الرقمي بالمدارس، أبرزها نقص التدريب المتخصص، وضعف البنية التحتية الرقمية، والمقاومة للتغيير.

كما أن تدني متوسط العبارة المتعلقة بتوفير مصادر التعلم الرقمية (2.55) يتماشى مع ما خلصت إليه دراسة العلوان (2022)، التي أوضحت ضعف الاستثمار في الموارد الرقمية التعليمية، سواء على مستوى المحتوى أو آليات الوصول والاستخدام من قبل المعلمين. ويُلاحظ أيضًا أن المتوسطات التي تميل إلى الحياد في بعض العبارات (مثل الصيانة، وتوفير الإنترنت، والتنسيق الخارجي) تعكس ما أشارت إليه دراسة البيحي (2020) من تفاوت كبير بين المدارس في تطبيق مفاهيم التحول الرقمي، نتيجة لاختلافات الموارد والدعم الإداري والتمويل.

بناء على هذه الملاحظات، يمكن القول إن نتائج الدراسة الحالية تنسجم مع التوجه العام في الأدبيات التربوية، والتي تؤكد على أن نجاح التحول الرقمي في دعم التنمية المهنية للمعلمين مرهون بتحسين البنية التحتية، وتعزيز الدور القيادي لمديري المدارس في التخطيط، والشراكة، وتوفير الموارد الرقمية الفعالة.

وبناءً على ذلك، تظهر الحاجة الماسة إلى إعادة النظر في تجهيزات المدارس بالبنية التحتية التكنولوجية وتوفير الدعم الكافي والمصادر الرقمية المناسبة، وكذلك تمكين مديري المدارس من بناء شراكات فاعلة لتعزيز فرص التدريب الرقمي المستدام.



ثالثاً- مناقشة نتائج السؤال الثالث وتفسيرها:

للإجابة على السؤال الثالث، والذي ينص على: ما دور مديري المدارس الابتدائية في تقييم أثر برامج التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي؟ تم حساب التكرارات والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية، وتحديد الرتبة وواقع دور مديري المدارس الابتدائية في تقييم أثر برامج التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي. ولمزيد من التفصيل حول هذا المحور، فقد تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لجميع عبارات المحور الثالث، وفيما يلي تفصيل ذلك:

المحور الثالث: دور مديري المدارس الابتدائية في تقييم أثر برامج التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي

جدول (6):

التكرارات والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والرتب لعبارات المحور الثالث

درجة الموافقة	الرتبة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	التكرارات					العبارات	م
				غير موافق بشدة	غير موافق	محايد	موافق	موافق بشدة		
محايد	4	1.23	3.04	9	-	25	46	24	1	أتابع تطبيق المعلمين للمهارات التي تم اكتسابها من البرامج الرقمية.
محايد	3	1.21	3.09	6	-	28	45	25	2	أقيم فاعلية البرامج التدريبية الرقمية بناءً على نتائج أداء المعلمين.
محايد	5	1.17	3.02	4	37	37	5	21	3	أشرك المعلمين في تقييم أثر البرامج التدريبية الرقمية على أدائهم.
محايد	1	1.28	3.21	6	29	36	3	30	4	أستخدم أدوات تقييم رقمية لقياس أثر التنمية المهنية.
محايد	6	1.46	2.98	17	31	22	5	29	5	أتابع مؤشرات التحسن في أداء الطلبة كنتيجة للتنمية المهنية الرقمية للمعلمين.
محايد	2	1.32	3.20	13	15	42	6	28	6	أقدم تقارير دورية عن نتائج تقييم برامج التنمية المهنية الرقمية.
محايد	-	1.28	3.09	-	-	-	-	-	-	المتوسط الحسابي العام



يتبين من النتائج الواردة في الجدول أن المتوسط الحسابي العام للمحور الثالث، الذي يتناول دور مديري المدارس الابتدائية في تقييم أثر برامج التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي، بلغ (3.09)، فيما بلغ الانحراف المعياري العام (1.28)، وذلك وفقاً لمقياس ليكرت الخماسي. ويشير هذا إلى أن أفراد عينة الدراسة يميلون إلى الحياد فيما يتعلق بممارسات تقييم أثر التنمية المهنية الرقمية، مع وجود تباين نسبي في الآراء، كما تعكسه قيمة الانحراف المعياري.

وقد حصلت العبارة: "أستخدم أدوات تقييم رقمية لقياس أثر التنمية المهنية" على أعلى متوسط حسابي (3.21)، ما يعكس إدراكاً نسبياً لدى بعض مديري المدارس بأهمية استخدام أدوات التقييم الرقمية، إلا أن درجة الموافقة ما زالت تقع ضمن الفئة "محايد"، مما يدل على ضعف الانتظام أو الانتشار المحدود لاستخدام هذه الأدوات.

وجاءت عبارة: "أقدم تقارير دورية عن نتائج تقييم برامج التنمية المهنية الرقمية" بمتوسط حسابي (3.20)، مما يشير إلى أن إعداد التقارير يتم إلى حد ما، لكنه قد لا يكون مؤسساً بشكل منتظم أو ضمن سياسة واضحة للتقييم المستمر، وهو ما يتطلب تعزيز ثقافة التوثيق والتقييم الدوري.

كما جاءت عبارة: "أقيم فاعلية البرامج التدريبية الرقمية بناءً على نتائج أداء المعلمين" في المرتبة الثالثة بمتوسط (3.09)، مما يدل على وجود محاولات لتقييم أثر التدريب على الممارسات الفعلية للمعلمين، ولكن قد تفتقر هذه التقييمات إلى أدوات معيارية أو مؤشرات أداء واضحة.

أما العبارة: "أتابع تطبيق المعلمين للمهارات التي تم اكتسابها من البرامج الرقمية" فحصلت على متوسط (3.04)، مما يعكس حرص بعض المديرين على المتابعة، لكنه لا يشير إلى ممارسة ممنهجة أو شاملة في جميع المدارس، خاصة في ظل وجود تباين واضح في الاستجابات.

بينما جاءت عبارة: "أشرك المعلمين في تقييم أثر البرامج التدريبية الرقمية على أداؤهم" بمتوسط (3.02)، وهي تدل على أن مشاركة المعلمين في عملية التقييم لا تزال محدودة، رغم أهميتها في تحسين جودة التدريب وإشراك المعلمين في اتخاذ قرارات تطويرية قائمة على احتياجاتهم.

أما العبارة الأخيرة: "أتابع مؤشرات التحسن في أداء الطلبة كنتيجة للتنمية المهنية الرقمية للمعلمين" فقد سجلت أدنى متوسط حسابي (2.98)، وهو ما يشير إلى ضعف الربط بين نتائج التدريب المهني ونواتج التعلم لدى الطلاب، رغم أن هذا الربط يمثل أحد المؤشرات الجوهرية لفعالية التنمية المهنية.

وتعكس نتائج هذا المحور اتساقاً واضحاً مع ما توصلت إليه مجموعة من الدراسات السابقة التي تناولت جوانب تقييم أثر التنمية المهنية الرقمية، حيث يظهر أن دور مديري المدارس في هذه العملية لا يزال محدوداً نسبياً وغير مؤسس بشكل منهجي.

فعلى سبيل المثال، أظهرت دراسة الشهراني (2025) أن التقييم الرقمي لبرامج التنمية المهنية غالباً ما يُمارس بصورة غير منتظمة، ويغيب عنه الاعتماد على أدوات معيارية دقيقة، وهي نفس الملاحظة التي تبرز في نتائج هذا المحور، وخصوصاً في العبارات المتعلقة بمتابعة تطبيق المهارات (متوسط 3.04) أو الربط بين التدريب وتحسن أداء الطلبة (2.98).

كما تلتقي هذه النتائج مع ما ورد في دراسة اليجي (2020)، التي أشارت إلى أن العديد من مديري المدارس يفتقرون إلى المهارات اللازمة لتحليل نتائج التقييم الرقمي واستخدامها في تحسين البرامج التدريبية، ما يفسر جزئياً انخفاض متوسطات بعض العبارات، كغياب الربط بين مخرجات التدريب ونواتج التعلم. كذلك، فإن النتيجة العامة المحايدة (3.09) تتفق مع ما جاء في دراسة القحطاني (2018)، والتي أكدت أن عملية تقييم أثر التنمية المهنية الرقمية غالباً ما تُعد شكلية أو تقليدية، ولا تستفيد من الأدوات الرقمية بشكل كافٍ، مما يُضعف من جدواها في دعم اتخاذ القرار وتحسين الأداء.



ومن جانب آخر، فإن قلة إشراك المعلمين في عملية التقييم (متوسط 3.02) يتطابق مع ما خلصت إليه دراسة العلوان (2022)، التي بينت أن التقييم الفعال يتطلب مشاركة المعلمين في التغذية الراجعة وتحديد فجوات الأداء، وهو ما لا يزال غائباً أو محدوداً في الكثير من الممارسات المدرسية.

في ضوء ذلك، تؤكد نتائج هذه الدراسة — كما في الأدبيات السابقة — على أهمية تطوير مهارات القيادات المدرسية في بناء نظم تقييم رقمية فاعلة، وتبني سياسات واضحة للتقييم المستمر، وإشراك المعلمين في تحليل نتائج التقييم وربطها بأداء الطلاب، لضمان تحقيق مردود حقيقي من برامج التنمية المهنية في سياق التحول الرقمي. وبناءً على ما سبق، تُظهر النتائج الحاجة إلى تعزيز آليات التقييم الرقمية داخل المدارس، وتطوير أدوات معيارية، وتدريب المديرين على توظيف البيانات التقييمية لقياس أثر التدريب وربطه بالأداء الفعلي للمعلمين والطلاب، بما يضمن تحسين فعالية التنمية المهنية في ضوء التحول الرقمي.

رابعاً- مناقشة نتائج السؤال الرابع وتفسيرها:

للإجابة على السؤال الرابع، والذي ينص على: ما التحديات التي تواجه مديري المدارس الابتدائية في تعزيز التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي؟ تم حساب التكرارات والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية، وتحديد الرتبة وواقع التحديات التي تواجه مديري المدارس الابتدائية في تعزيز التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي. ولمزيد من التفصيل حول هذا المحور، فقد تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لجميع عبارات المحور الرابع، وفيما يلي تفصيل ذلك:

المحور الرابع: التحديات التي تواجه مديري المدارس الابتدائية في تعزيز التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول

الرقمي

جدول (7):

التكرارات والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والرتب لعبارات المحور الرابع

درجة الموافقة	الرتبة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	التكرارات					العبارات	م
				غير موافق بشدة	غير موفق	محايد	موافق	موافق بشدة		
موافق	6	0.823	4.04	-	5	18	49	32	ضعف البنية التحتية التقنية يشكل عائقاً أمام التنمية المهنية الرقمية.	1
موافق بشدة	5	0.986	4.30	-	8	15	18	63	عدم توفر الوقت الكافي لدى المعلمين للمشاركة في البرامج الرقمية يمثل تحدياً.	2
موافق	2	0.891	4.46	1	3	13	17	70	مقاومة بعض المعلمين	3



م	العبارات	التكرارات						المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الرتبة	درجة الموافقة
		موافق بشدة	موافق	محايد	غير موافق	غير موافق بشدة	غير موافق				
	للتغيير تحد من فاعلية التنمية المهنية الرقمية.										بشدة
4	قلة الدعم المالي تمثل عائقاً لتوفير البرامج الرقمية.	78	8	8	8	2	4.47	1.05	1	موافق	بشدة
5	ضعف المهارات التقنية لدى بعض المعلمين يعيق استفادتهم من برامج التنمية المهنية.	70	11	18	5	-	4.40	0.940	4	موافق	بشدة
6	صعوبة مواكبة التحديثات التقنية تشكل تحدياً في تعزيز التنمية المهنية.	71	16	11	2	4	4.42	1.021	3	موافق	بشدة
	المتوسط الحسابي العام	-	-	-	-	-	4.35	0.95	-	موافق	بشدة

يتبين من النتائج الواردة في الجدول أن المتوسط الحسابي العام للمحور الرابع، الذي يتناول التحديات التي تواجه مديري المدارس الابتدائية في تعزيز التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي، بلغ (4.35)، وهو يقع ضمن مستوى "موافق بشدة"، بينما بلغ الانحراف المعياري العام (0.95)، وهو ما يشير إلى توافق مرتفع بين آراء أفراد العينة حول وجود تحديات حقيقية تواجه التنمية المهنية الرقمية للمعلمين، مع تباين طفيف في درجات الاتفاق على بعض العبارات. وقد حصلت العبارة: "قلة الدعم المالي تمثل عائقاً لتوفير البرامج الرقمية" على أعلى متوسط حسابي (4.47)، مما يشير إلى أن الجانب المالي يعد التحدي الأكبر الذي يواجه مديري المدارس، خاصة فيما يتعلق بتوفير بيئة تدريب رقمي مناسبة تتطلب تجهيزات تقنية وتمويل مستمر للبرامج المهنية. تلتها عبارة: "مقاومة بعض المعلمين للتغيير تحد من فاعلية التنمية المهنية الرقمية" بمتوسط (4.46)، وهو ما يؤكد أن الجانب الثقافي والسلوكي يشكل تحدياً لا يقل أهمية عن العوامل المادية، حيث لا تزال بعض فئات المعلمين غير متقبلة للتغيرات الرقمية، مما قد يعيق تطبيق البرامج بفاعلية. كما جاءت عبارة: "صعوبة مواكبة التحديثات التقنية تشكل تحدياً في تعزيز التنمية المهنية" بمتوسط (4.42)، وهو ما يشير إلى أن وتيرة التغير السريعة في المجال التقني تشكل ضغطاً على المدارس والمديرين والمعلمين في آن واحد، مما يتطلب استجابة مرنة وتدريباً مستمراً لتحديث المهارات.



أما عبارة: "ضعف المهارات التقنية لدى بعض المعلمين يعيق استفادتهم من برامج التنمية المهنية" فقد سجلت متوسطاً قدره (4.40)، مما يعكس تفاوتاً في الجاهزية التقنية للمعلمين، وهو ما قد يؤدي إلى تباين في الاستفادة من البرامج الرقمية، ويستدعي تصميم برامج تدريبية تأسيسية تراعي هذا التفاوت.

وجاءت عبارة: "عدم توفر الوقت الكافي لدى المعلمين للمشاركة في البرامج الرقمية يمثل تحدياً" بمتوسط (4.30)، مما يدل على أن العبء المهني والانشغالات اليومية للمعلمين يمثلان عقبة حقيقية أمام مشاركتهم الفعالة في التنمية المهنية الرقمية، وهو ما يتطلب إعادة النظر في تنظيم الجدول المدرسي وإتاحة وقت مخصص للتدريب.

بينما سجلت العبارة الأخيرة: "ضعف البنية التحتية يشكل عائقاً أمام التنمية المهنية الرقمية" متوسطاً أقل نسبياً (4.04)، رغم أنه ما يزال ضمن فئة "موافق"، مما يشير إلى وجود تحسن نسبي في البنية التحتية ببعض المدارس، ولكنها لا تزال غير كافية لتلبية احتياجات التحول الرقمي بالكامل.

تتسق نتائج هذا المحور مع ما أكدته العديد من الدراسات السابقة التي تناولت التحديات التي تعوق التنمية المهنية الرقمية للمعلمين، حيث تُظهر النتائج إدراكاً عالياً لدى أفراد العينة بوجود عوائق متعددة: مالية، تقنية، تنظيمية، وسلوكية. وهو ما تؤكد قيمة المتوسط المرتفعة (4.35) والانحراف المعياري المنخفض نسبياً (0.95)، ما يشير إلى اتفاق شبه جماعي على هذه التحديات.

فعلى سبيل المثال، أكدت دراسة الشهراني (2025) أن قلة التمويل تُعد من أبرز العوامل التي تحد من فعالية تطبيق برامج التدريب الرقمي، لا سيما في البيئات المدرسية التي تعاني من ضعف التجهيزات، وهو ما يتطابق تماماً مع حصول عبارة "قلة الدعم المالي" على أعلى متوسط (4.47) في هذا المحور.

كما أظهرت دراسة العتيبي والمفزع (2021) أن مقاومة المعلمين للتغيير تشكل عقبة ثقافية وسلوكية تعيق تبني ممارسات رقمية حديثة، وهي نتيجة تنسجم بشكل مباشر مع العبارة الثانية في الترتيب (4.46)، مما يشير إلى استمرار وجود فجوة بين متطلبات التحول الرقمي واستعداد بعض المعلمين للتكيف معها.

أما التحدي المتعلق بـ"صعوبة مواكبة التحديثات التقنية"، والذي جاء بمتوسط (4.42)، فيتفق مع ما خلصت إليه دراسة الخليفي (2020) التي أشارت إلى أن التسارع في التغييرات التقنية يفوق قدرة بعض المؤسسات التعليمية على التحديث المستمر، ما يؤدي إلى فجوة بين ما هو مطلوب تنفيذه وما هو متاح فعلياً على أرض الواقع.

كما تدعم دراسة السلمي (2020) ملاحظة أن "ضعف المهارات التقنية للمعلمين" يعد من أبرز العوائق التي تقلل من الاستفادة من البرامج التدريبية الرقمية، وهو ما يتكرر هنا بوضوح في متوسط (4.40)، مما يشير إلى الحاجة لبرامج تأسيسية تضمن شمولية الاستفادة.

وفيما يتعلق بـ"عدم توفر الوقت"، الذي جاء بمتوسط (4.30)، فإن دراسة العلوان (2022) بينت أن ضغوط الجداول الدراسية وانشغال المعلمين بمهام متعددة يقلص من فرص مشاركتهم في التنمية المهنية، خاصة إذا لم يتم تخصيص وقت رسمي لها داخل اليوم الدراسي.

أما العبارة الأخيرة حول "ضعف البنية التحتية" (4.04)، فهي تشير إلى وجود تحسن نسبي في بعض البيئات، وهو ما يتقاطع مع نتائج دراسة القحطاني (2018) التي لاحظت تفاوتاً بين المدارس من حيث جاهزية البنية التحتية، وهو ما يؤكد ضرورة اعتماد سياسات تمويلية مرنة تستجيب لاحتياجات كل مدرسة وفق واقعها الفعلي.

في المجمل، فإن هذه النتائج — المدعومة بالدراسات السابقة — تسلط الضوء على أهمية المعالجة المتكاملة للتحديات التي تواجه التنمية المهنية الرقمية، من خلال إستراتيجيات تشمل الجانب المالي، والتهيئة الثقافية، وبناء القدرات،



وتطوير البنية التحتية، إضافة إلى منح مديري المدارس الصلاحيات والدعم الفني اللازم للقيام بدورهم بفعالية في هذا التحول.

وبناءً عليه، تعكس النتائج ضرورة تبني إستراتيجيات شاملة لمواجهة هذه التحديات، تشمل توفير التمويل الكافي، وبناء ثقافة إيجابية نحو التغيير الرقمي، وتحسين المهارات التقنية لدى المعلمين، بالإضافة إلى دعم مديري المدارس بالأدوات والموارد التي تساعدهم في التغلب على هذه العقبات، لضمان نجاح مبادرات التنمية المهنية في ضوء التحول الرقمي.

وإجمالاً للنتائج، وللإجابة عن السؤال الرئيس: ما دور مديري المدارس الابتدائية في التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي؟ يوضح الجدول التالي المقارنة بين محاور الاستبانة والدرجة الكلية لإجمالي عبارات هذا المحور:
جدول (8):

يوضح المقارنة بين محاور الاستبانة والدرجة الكلية لإجمالي عبارات الاستبانة

المرتبة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	البعد
2	1.25	3.40	المحور الأول: دور مديري المدارس الابتدائية في توفير البيئة الداعمة للتنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي.
4	1.21	2.93	المحور الثاني: دور مديري المدارس الابتدائية في توفير البنية التحتية التكنولوجية التي تدعم التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي
3	1.28	3.09	المحور الثالث: دور مديري المدارس الابتدائية في تقييم أثر برامج التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي
1	0.95	4.35	المحور الرابع: التحديات التي تواجه مديري المدارس الابتدائية في تعزيز التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي
-	1.17	3.44	المتوسط العام للاستبانة ككل

يتبين من استقراء النتائج الواردة في الجدول أن المتوسط الحسابي العام للاستبانة ككل بلغ (3.44) بانحراف معياري قدره (1.17)، وهو ما يشير إلى أن أفراد عينة الدراسة يوافقون بدرجة متوسطة على محاور الاستبانة المتعلقة بدور مديري المدارس الابتدائية في التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي. وهذا يدل على وجود توجه إيجابي عام، لكنه لا يخلو من التباين في بعض المحاور.

وقد جاء المحور الرابع: التحديات التي تواجه مديري المدارس الابتدائية في تعزيز التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي، في المرتبة الأولى بمتوسط (4.35) وانحراف معياري (0.95)، ما يعكس موافقة شديدة على وجود تحديات حقيقية تؤثر في جهود التنمية المهنية الرقمية، ويعزز الحاجة إلى معالجتها بشكل منهجي وفعال.



بينما جاء المحور الأول: دور مديري المدارس الابتدائية في توفير البيئة الداعمة للتنمية المهنية، في المرتبة الثانية بمتوسط (3.40)، مما يشير إلى درجة موافقة معتدلة من قبل المشاركين على أن مديري المدارس يسهمون نسبياً في خلق بيئة داعمة، لكن لا تزال هناك مساحة لتحسين الممارسات والسياسات.

أما المحور الثالث: دور مديري المدارس الابتدائية في تقييم أثر برامج التنمية المهنية، فقد جاء في المرتبة الثالثة بمتوسط (3.09)، وهو يقع ضمن فئة "محايد"، مما يعكس وجود تفاوت أو محدودية في تطبيق آليات التقييم المنتظمة لقياس أثر التنمية المهنية على أداء المعلمين.

وقد جاء المحور الثاني: دور مديري المدارس في توفير البنية التحتية التكنولوجية، في المرتبة الأخيرة بمتوسط (2.93)، ما يدل على أن هذا الجانب يُعد من أضعف النقاط، ويعاني من ضعف في التجهيزات أو التمويل أو الإدارة، الأمر الذي يشكل عائقاً أمام التفعيل الكامل للتحويل الرقمي في برامج التنمية المهنية.

وإجمالاً: تشير النتائج إلى أن مديري المدارس الابتدائية يواجهون تحديات كبيرة في دعم التنمية المهنية الرقمية، خصوصاً فيما يتعلق بالبنية التحتية والتقييم، رغم وجود درجة من القبول لأدوارهم في تهيئة البيئة الداعمة. وتبرز الحاجة إلى خطط تطوير شاملة تعالج التحديات وتدعم المديرين بالأدوات والإمكانات اللازمة لتعزيز دورهم بفعالية في ضوء متطلبات التحويل الرقمي.

وتتفق هذه النتائج مع دراسة عباينة، وبي هاني (2024) التي أشارت إلى أن دور مديري المدارس الأردنية في تحفيز المعلمين للاستفادة من أنظمة التعليم العالمية جاء بدرجة متوسطة، وهو ما يعكس توجهاً إيجابياً عاماً، لكنه لا يخلو من التحديات. كما أن الدراسة أوصت بأهمية تقديم دعم فني ومالي، وتنظيم ورش تدريبية لتطوير الأداء التعليمي وفق النماذج العالمية، وهو ما يتقاطع مع التحديات التي أبرزتها هذه الدراسة فيما يخص ضعف البنية التحتية وصعوبة التقييم.

كما تتفق هذه النتائج مع ما توصلت إليه دراسة زيلعي (2023) من أن دور مديري المدارس الثانوية في تحسين الفعالية المدرسية جاء بدرجة متوسطة، مما يشير إلى وجود جهود قائمة ولكنها ليست كافية لتفعيل الأدوار القيادية في دعم التحويل الرقمي والتنمية المهنية. وأشارت الدراسة إلى ضرورة الارتقاء بالممارسات الإدارية لتحسين فعالية الأداء، وهو ما يتسق مع الحاجة إلى معالجة التحديات في محور التقييم والبنية التحتية.

كذلك تتفق مع دراسة حمادنة (2022) التي أظهرت أن دور مديري المدارس في زيادة دافعية معلمي الرياضيات جاء بدرجة متوسطة، وأوصت بضرورة عقد ورش ومؤتمرات لتعزيز الحافزية المهنية، وهي توصية تتماشى مع ما أشارت إليه هذه الدراسة من ضرورة تحسين البيئة الداعمة وتطوير آليات التقييم.

كما تختلف هذه النتيجة عن دراسة الشمراي (2022) التي أظهرت أن هناك تفعيلًا كبيراً لأبعاد المواطنة الرقمية من قبل مديرات المدارس في محافظة بيشة، ما قد يعكس فاعلية أكبر في أدوار الإدارة في سياقات معينة، أو اختلاف في التركيز على البعد الثقافي والقيمي مقابل الأدوار المهنية الرقمية.

وفي ضوء كل ما سبق، فإن النتائج الحالية تأتي ضمن إطار التأييد العام لأهمية الدور القيادي لمديري المدارس في دعم التنمية المهنية الرقمية، لكنها تبرز بوضوح جوانب القصور، لاسيما في البنية التحتية والتقييم، وتؤكد على الحاجة لتطوير سياسات وتدخلات موجهة تعزز من فعالية هذا الدور بما يتلاءم مع متطلبات التحويل الرقمي في البيئة التعليمية الحديثة.



ملخص نتائج البحث.

جاءت أهم نتائج البحث كالتالي:

- أن دور مديري المدارس الابتدائية في توفير البيئة الداعمة للتنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي جاءت بدرجة متوسطة.
 - أن دور مديري المدارس الابتدائية في توفير البنية التحتية التكنولوجية التي تدعم التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي جاءت بدرجة متوسطة.
 - أن درجة دور مديري المدارس الابتدائية في تقييم أثر برامج التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي جاءت بدرجة متوسطة.
 - أن التحديات التي تواجه مديري المدارس الابتدائية في تعزيز التنمية المهنية للمعلمين في ضوء التحول الرقمي جاءت بدرجة مرتفعة.
- توصيات البحث.

بناء على النتائج التي تم التوصل إليها؛ يوصي الباحث بالآتي:

- تعزيز دور مديري المدارس في دعم بيئة التنمية المهنية الرقمية من خلال تقديم ورش عمل وبرامج تدريبية خاصة بالقيادة الرقمية، وتمكينهم من مهارات التحفيز والمتابعة والتقييم المستمر لأداء المعلمين.
- تطوير البنية التحتية التكنولوجية في المدارس الابتدائية من خلال توفير الأجهزة والمعدات التقنية الحديثة، وتحديث شبكات الإنترنت، بما يضمن بيئة رقمية مناسبة تدعم التدريب المهني المستمر للمعلمين.
- تصميم أدوات ومعايير منهجية لتقييم أثر برامج التنمية المهنية الرقمية، وتدريب مديري المدارس على استخدامها بفاعلية، لضمان قياس أثر التدريب على أداء المعلمين ومستوى تحصيل الطلاب.
- العمل على مواجهة التحديات التي تعيق التنمية المهنية الرقمية من خلال تحسين الدعم المالي، وتوفير الوقت المناسب للمعلمين، وتعزيز تقبل التغيير، وتطوير المهارات التقنية لديهم، وضمان مواكبة التحديات التقنية.
- تفعيل الشراكة مع الجهات المعنية بالتعليم والتقنية، مثل إدارات التعليم، ومراكز التدريب، والجامعات، لتعزيز فرص الدعم الفني واللوجستي للمدارس في مجال التنمية المهنية الرقمية.
- تبني ثقافة التحول الرقمي كجزء من رؤية المدرسة ورسالتها، من خلال دمج التقنية في خطط التنمية المهنية السنوية، وجعلها أولوية في سياسات المدرسة التطويرية.

مقترحات البحث

بناء على النتائج والتوصيات يقترح الباحث -مستقبلاً- القيام بالآتي:

- دراسة تقويمية لبرامج التنمية المهنية الرقمية المقدمة للمعلمين في التعليم الابتدائي، من حيث مدى ملاءمتها لاحتياجاتهم المهنية ومستوى فاعليتها في تحسين الأداء التعليمي.
- دراسة حول كفاءة مديري المدارس في توظيف أدوات التحول الرقمي في عمليات الإشراف التربوي والتنمية المهنية.
- دراسة أثر البيئة التحتية الرقمية في المدارس على مدى مشاركة المعلمين في البرامج التدريبية الرقمية.
- دراسة مقارنة بين المدارس التي تطبق خططاً واضحة للتحول الرقمي وأخرى لا تطبقها، لقياس أثر ذلك على فاعلية التنمية المهنية للمعلمين.



- دراسة اتجاهات المعلمين نحو برامج التنمية المهنية الرقمية والعوامل المؤثرة فيها، من حيث الدافعية والمحتوى ومدى الدعم الإداري.
- دراسة التحديات التي تواجه إدارات التعليم في دعم مديري المدارس بمجال التحول الرقمي والتنمية المهنية، واقتراح حلول عملية لمعالجتها.
- دراسة حول فاعلية استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي في تصميم وتتبوع برامج التنمية المهنية للمعلمين في المرحلة الابتدائية.

المراجع:

- إبراهيم، ر. (2020). رؤية مقترحة لتنمية المهارات التكنولوجية لمعلمي التعليم الأساسي بمصر في ضوء متطلبات التحول الرقمي العالمي. *مجلة العلوم التربوية*. 28(3)، 323-407.
- الألفي، م. (2019). ديسمبر 9-12). *المحكمة الإلكترونية بين الواقع والمأمول* [بحث مقدم]. مؤتمر الحكومة الإلكترونية السادس، الإدارة العامة الجديدة والحكومة الإلكترونية، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، دبي.
- البار، ع. (2018). تقنيات التحول الرقمي. *مجلة كلية الحاسبات وتقنية المعلومات*. 15(1)، 1-7.
- البرقي، ن. (2009). رؤية مقترحة لتطوير إعداد معلم الكبار في ضوء معايير الجودة الشاملة [بحث مقدم]. المؤتمر السنوي السابع، إدارة تعليم الكبار في الوطن العربي، جامعة عين شمس - مركز تعليم الكبار والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة.
- البوق، ن. (2023). فاعلية توظيف التدريب الإلكتروني لتحقيق التنمية المهنية للمعلمين. *مجلة المعهد العالي للدراسات النوعية*. 3(11)، 2545 - 2595.
- الجمعية العامة للأمم المتحدة. (2016). *التقرير السنوي لمفوض الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان*. مجلس حقوق الإنسان.
- الحرون، م. (2019). *دراسة مقارنة إعداد وتدريب معلمات رياض الأطفال ذوي الاحتياجات الخاصة في مصر وبعض الدول المتقدمة* [رسالة دكتوراة غير منشورة]. جامعة المنصورة.
- حمادنة، ي. (2022). دور مديري المدارس الحكومية في زيادة دافعية معلمي الرياضيات نحو مهنة التدريس في مديرية التربية والتعليم في لواء بني كنانة. *مجلة اتحاد الجامعات العربية للتربية وعلم النفس*. 20(2)، 118-142.
- الخليفي، م. (2019). فجوة التحديث التقني في المؤسسات التعليمية: تسارع التقنية مقابل موارد المدارس. *مجلة الدراسات التربوية السعودية*. 15(2)، 123-140.
- خليل، إ. (2020). الاتجاهات التربوية الحديثة لإعداد وتدريب المعلم. *Journal of Historical & Cultural Studies*, جامعة أستراليا الغربية. 11(2)، 1-15.
- الدريج، م. وجمل، م. (2005). *التدريس المصغر التكويني والتنمية المهنية للمعلمين*. دار الكتاب الجامعي.
- دليور، ج. وعطايا، ع. وخاطر، ن. (2021). دراسة مقارنة بين واقع التنمية المهنية بمصر وواقع التنمية المهنية بدولة فنلندا. *مجلة التربية في القرن 21 للدراسات التربوية والنفسية*. 18(1)، 131 - 153.
- الدوخ، ن. (2020). فاعلية الصف المقلوب عبر بوابة المستقبل في استثمار حصص الانتظار لمقرر حاسب 2. *مجلة القراءة والمعرفة*. 225(2)، 165-194.
- رشوان، ح. (2010). *القيادة: دراسة في علم الاجتماع النفسي والإداري والتنظيمي*. مؤسسة شباب الجامعة.



- الزهراني، إ. (2020). التحول للتعليم الرقمي في القطاعات التعليمية بالمملكة العربية السعودية. *إثراء المعرفة للمؤتمرات والأبحاث*. 2(2)، 361-354.
- زليعي، غ. (2023). دور مديري المدارس الثانوية بمنطقة جازان في تحسين الفعالية المدرسية: دراسة ميدانية. *مجلة كلية التربية في العلوم التربوية*. 47(4)، 336-255.
- زينو، ص. وإسماعيل، م. (2022). معوقات استخدام التكنولوجيا في التنمية المهنية للمعلمين: دراسة ميدانية لواقع استخدام التكنولوجيا في التعليم في محافظة حماة. *مجلة جامعة البعث - سلسلة العلوم التربوية*. 44(20)، 96-77.
- السلي، س، والحارثي، ع. (2021). إسهام التعليم التطوعي عبر المنصات الافتراضية في التنمية المهنية للمعلمين. *مجلة جامعة الملك عبدالعزيز - الآداب والعلوم الإنسانية*. 29(3)، 229-195.
- الشاذلي، م. وماهر، أ. (2021). دور الإدارة المدرسية في تحقيق أهداف التنمية المهنية المستدامة لمعلمي التربية الرياضية في ضوء رؤية مصر 2030. *المجلة العلمية للتربية البدنية وعلوم الرياضة*. 2(93)، 40-1.
- الشمراي، ش. (2019). التعليم الرقمي في ضوء رؤية المملكة العربية السعودية 2030. *المجلة العربية للتربية النوعية*. 6(6)، 124-119.
- الشمري، ر. (2021). تصميم بيئة تعلم إلكترونية لتنمية كفايات استخدام التحول الرقمي لدى معلمات وزارة التربية بدولة الكويت. *مجلة الدراسات التربوية والإنسانية*. 113(1)، 61-27.
- الشهراني، ف. (2025). تحديات القيادة التربوية في ظل التحول الرقمي: دراسة ميدانية. *مجلة العصر للعلوم الإنسانية والاجتماعية*. 4(16)، 60-39.
- صالح، م. (2020). *تصميم التدريب الإلكتروني لدعم التحول الرقمي في ضوء رؤية المملكة 2030* [بحث مقدم]. ملتقى تقنيات التعليم في ضوء رؤية المملكة 2030، جامعة الملك سعود، الرياض.
- الطعاني، ح. (2020). *التدريب بمفهومه وفعاليتيه (ط.3)*. دار الشروق.
- الطويرقي، س. (2021). *تحديات التحول الرقمي لتعليم اللغة العربية*. [بحث مقدم]. مؤتمر مكة الدولي الثاني للغة العربية وأدائها: اللغة العربية والتعليم عن بعد: إثراء المعرفة للمؤتمرات والأبحاث، مكة المكرمة.
- العالول، ر. (2021). التحول الرقمي في التعليم في ظل جائحة كورونا وتجارب الجامعات الفلسطينية في مواجهة جائحة كورونا تجربة كلية الدراسات المتوسطة. *المجلة الدولية للذكاء الاصطناعي في التعليم والتدريب*. 7(1)، 16-1.
- عبابنة، ع. وبنو هاني، م. (2024). دور مديري المدارس الأردنية في تحفيز المعلمين للاستفادة من أنظمة التعليم العالمية. *العلوم التربوية*. 32(2)، 311-285.
- عبد الحفيظ، ه. (2023). دور مديري مدارس التعليم الابتدائي في تحقيق الفعالية التعليمية دراسة ميدانية بمحافظة البحر الأحمر. *مجلة العلوم التربوية بكلية التربية بالفردقة*. 6(4)، 61-29.
- عبد السلام، أ. (2013). التحول الرقمي بالجامعات المصرية: دراسة تحليلية. *مجلة كلية التربية*. 37(37)، 571-523.
- عبد السلام، أ. (2018). التحول الرقمي بالجامعات المصرية: دراسة تحليلية. *مجلة كلية التربية: جامعة عين شمس*. 2(37)، 277-212.
- العتيبي، س. والمفز، خ. (2021). حوكمة التحول الرقمي في الإدارات التعليمية بالمملكة العربية السعودية في ضوء الممارسات العالمية. *مجلة الفنون والآداب وعلوم الإنسانيات والاجتماع*. 6(66)، 216-192.



عثمان، إ. (2017). الواقع والمأمول في تدريب المعلمين بالسودان. مجلة جامعة البطانة للعلوم الإنسانية والاجتماعية. 5(1)، 19 - 45.

عطوي، ج. (2016). الإدارة المدرسية الحديثة مفاهيمها النظرية وتطبيقاتها العملية. دار الثقافة للنشر والتوزيع.
العلوان، أ. (2022). دور المعلمين في عملية التقييم التربوي: دراسة ميدانية على مدارس اليرموك. مجلة العلوم التربوية. 18(2)، 95-118.

القحطاني، ع. (2022). المهارات الرقمية اللازمة لمعلمي ومعلمات المرحلة الابتدائية لاستخدام منصة مدرستي ومستوى تمكثهم منها [رسالة ماجستير غير منشورة]. كلية الشرق العربي للدراسات العليا، المملكة العربية السعودية.
القحطاني، ن. (2018). دور القيادة المدرسية في التنمية المهنية لمعلمات العلوم الإدارية في المدارس الحكومية بمدينة الرياض. مجلة البحث العلمي في التربية. 13(19)، 299-319.

مدخلي، ج. م. وماهر، م. (2024). دور مديري المدارس في تنمية الإبداع لدى طلاب المدارس الابتدائية بمنطقة نجران. المجلة العربية للعلوم التربوية والنفسية، 8(4)، 147 - 184.

مصطفى، ع، وعبد النبي، س. (2016). آليات التنمية المهنية لمديري مدارس التعليم العام قبل الجامعي. المجموعة العربية للتدريب والنشر.

المطرف، ع. (2020). التحول الرقمي للتعليم الجامعي في ظل الأزمات بين الجامعات الحكومية والجامعات الخاصة من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس. مجلة كلية التربية. 36(7)، 157 - 184.

المغربي ع. ع. ص. (2024). التكنولوجيا المالية وأثرها في الخدمات المالية الإسلامية. مجلة الآداب، 12(3)، 391-413.
<https://doi.org/10.35696/arts.v12i3.2103>

المفيز، خ. (2020). جاهزية المدارس المطبقة لبوابة المستقبل للتحول الرقمي استجابة لجائحة كورونا بالمملكة العربية السعودية. مجلة العلوم التربوية جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز. 6(1)، 216-183.

ميخائيل، ط. (2021). التنمية المهنية للمعلمين في ضوء مجتمعات الممارسة بالولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا وإمكان الإفادة منها في مصر. المجلة التربوية لكلية التربية بسوهاج. 81(81)، 505-604.

وزارة التعليم السعودية. (2023). منجزات التعليم في رؤية 2030. متاح على الرابط:
<https://moe.gov.sa/ar/pages/default.aspx>

اليحيى، ع. (2020). التحول الرقمي في المدارس السعودية. مجلة التعليم والتقنية. 12(3)، 45-68.

References

- Ibrahim, R. (2020). A proposed vision for developing technological skills of basic education teachers in Egypt in light of the requirements of global digital transformation. *Journal of Educational Sciences*, 28(3), 323–407, (in Arabic).
- Al-Bar, A. (2018). Digital transformation technologies. *Journal of the Faculty of Computers and Information Technology*, (15), 1–7, (in Arabic).
- Al-Barqi, N. (2009). A proposed vision for developing adult teacher preparation in light of total quality standards [Conference paper]. *The Seventh Annual Conference: Adult Education Management in the*



- Arab World, Ain Shams University – Center for Adult Education and the Arab Organization for Education, Culture and Science, Cairo, (in Arabic).*
- Al-Buq, N. (2023). The effectiveness of employing e-training to achieve teachers' professional development. *Journal of the Higher Institute for Qualitative Studies, 3*(11), 2545–2595, (in Arabic).
- United Nations General Assembly. (2016). *Annual report of the United Nations High Commissioner for Human Rights*. Human Rights Council, (in Arabic).
- Al-Haroun, M. (2019). A comparative study of the preparation and training of kindergarten teachers of children with special needs in Egypt and some developed countries [Unpublished doctoral dissertation]. Mansoura University, (in Arabic).
- Hamadna, Y. (2022). The role of public school principals in increasing mathematics teachers' motivation toward the teaching profession in the Directorate of Education in Bani Kenana District. *Arab Universities Union Journal of Education and Psychology, 20*(2), 118–142, (in Arabic).
- Al-Khalifi, M. (2019). The technological modernization gap in educational institutions: Technological acceleration versus school resources. *Saudi Journal of Educational Studies, 15*(2), 123–140, (in Arabic).
- Khalil, I. (2020). Modern educational trends in teacher preparation and training. *Journal of Historical & Cultural Studies, University of Western Australia, 11*(2), 1–15, (in Arabic).
- Al-Dirij, M., & Jamal, M. (2005). *Micro-teaching: Teacher professional training and development*. University Book House, (in Arabic).
- Dalyour, G., Ataya, A., & Khater, N. (2021). A comparative study between the reality of professional development in Egypt and Finland. *Journal of Education in the 21st Century for Educational and Psychological Studies, (18)*, 131–153, (in Arabic).
- Al-Dhuwikh, N. (2020). The effectiveness of the flipped classroom through the Future Gate in investing waiting periods for Computer 2 course. *Journal of Reading and Knowledge, (225)*, 165–194, (in Arabic).
- Rashwan, H. (2010). *Leadership: A study in psychosocial, administrative, and organizational sociology*. Shabab Al-Jame'a Foundation, (in Arabic).
- Al-Zahrani, I. (2020). The shift to digital education in educational sectors in the Kingdom of Saudi Arabia. *Ithraa Knowledge for Conferences and Research, 2*(2), 354–361, (in Arabic).
- Zilai, G. (2023). The role of secondary school principals in Jazan region in improving school effectiveness: A field study. *Journal of the Faculty of Education in Educational Sciences, 47*(4), (in Arabic), 255–336.
- Zainu, S., & Ismail, M. (2022). Obstacles to using technology in teachers' professional development: A field study on the reality of technology use in education in Hama Governorate. *Al-Baath University Journal – Educational Sciences Series, 44*(20), (in Arabic), 77–96.



- Al-Sulami, S., & Al-Harhi, A. (2021). The contribution of voluntary education through virtual platforms in teachers' professional development. *King Abdulaziz University Journal – Arts and Humanities*, 29(3), 195–229, (in Arabic).
- Al-Shadhili, M., & Maher, A. (2021). The role of school administration in achieving sustainable professional development goals for physical education teachers in light of Egypt's Vision 2030. *Scientific Journal of Physical Education and Sports Sciences*, 2(93), 1–40, (in Arabic).
- Al-Shamrani, Sh. (2019). Digital education in light of the Saudi Vision 2030. *Arab Journal of Qualitative Education*, (6), 119–124, (in Arabic).
- Al-Shammari, R. (2021). Designing an e-learning environment to develop digital transformation competencies among female teachers of the Ministry of Education in Kuwait. *Journal of Educational and Human Studies*, (113), 27–61, (in Arabic).
- Al-Shahrani, F. (2025). Challenges of educational leadership in the era of digital transformation: A field study. *Al-Asr Journal of Humanities and Social Sciences*, 4(16), 39–60, (in Arabic).
- Saleh, M. (2020). Designing e-training to support digital transformation in light of Saudi Vision 2030 [Conference paper]. *Symposium on Educational Technologies in Light of Saudi Vision 2030, King Saud University, Riyadh*, (in Arabic).
- Al-Tu'ani, H. (2020). *Training: Its concept and effectiveness* (3rd ed.). Dar Al-Shorouk, (in Arabic).
- Al-Tuwaireqi, S. (2021). Challenges of digital transformation in teaching Arabic [Conference paper]. *The Second Makkah International Conference on Arabic Language and Literature: Arabic Language and Distance Education, Ithraa Knowledge for Conferences and Research, Makkah*, (in Arabic).
- Al-Aloul, R. (2021). Digital transformation in education during the COVID-19 pandemic: Experiences of Palestinian universities in facing the pandemic – The case of the College of Intermediate Studies. *International Journal of Artificial Intelligence in Education and Training*, 1(1), 1–16, (in Arabic).
- Ababneh, A., & Bani Hani, M. (2024). The role of Jordanian school principals in motivating teachers to benefit from global education systems. *Educational Sciences*, 32(2), 285–311, (in Arabic).
- Abdel Hafiz, H. (2023). The role of primary school principals in achieving educational effectiveness: A field study in the Red Sea Governorate. *Journal of Educational Sciences, Faculty of Education, Hurghada*, 6(4), 29–61, (in Arabic), (in Arabic).
- Abdel-Salam, A. (2013). Digital transformation in Egyptian universities: An analytical study. *Journal of the Faculty of Education*, (37), 523–571, (in Arabic).
- Abdel-Salam, A. (2018). Digital transformation in Egyptian universities: An analytical study. *Journal of the Faculty of Education, Ain Shams University*, 2(37), 212–277, (in Arabic).



- Al-Otaibi, S., & Al-Mofiz, Kh. (2021). Governance of digital transformation in educational administrations in Saudi Arabia in light of global practices. *Journal of Arts, Humanities, and Social Sciences*, (66), 192–216, (in Arabic).
- Othman, I. (2017). Reality and aspiration in teacher training in Sudan. *University of Butana Journal of Humanities and Social Sciences*, 5(1), 19–45, (in Arabic).
- Atwi, J. (2016). *Modern school administration: Theoretical concepts and practical applications*. Dar Al-Thaqafa for Publishing and Distribution, (in Arabic).
- Al-Alwan, A. (2022). The role of teachers in the educational evaluation process: A field study on Yarmouk schools. *Journal of Educational Sciences*, 18(2), 95–118, (in Arabic).
- Al-Qahtani, A. (2022). The digital skills required for elementary school teachers to use the “Madrasati” platform and their level of proficiency [Unpublished master’s thesis]. Arab East Colleges for Graduate Studies, Saudi Arabia, (in Arabic).
- Al-Qahtani, N. (2018). The role of school leadership in the professional development of administrative sciences teachers in public schools in Riyadh. *Journal of Scientific Research in Education*, 13(19), 299–319, (in Arabic).
- Madhkhali, J. M., & Maher, M. (2024). The role of school principals in developing creativity among primary school students in Najran region. *Arab Journal of Educational and Psychological Sciences*, 8(4), 147–184, (in Arabic).
- Mostafa, A., & Abdel-Nabi, S. (2016). Mechanisms of professional development for general education school principals. Arab Group for Training and Publishing, (in Arabic).
- Al-Mutraf, A. (2020). Digital transformation of university education during crises between public and private universities from the perspective of faculty members. *Journal of the Faculty of Education*, 36(7), 157–184, (in Arabic).
- Al-Maghribi, A. A. S. (2024). Financial technology and its impact on Islamic financial services. *Al-Adab Journal*, 12(3), 391–413, (in Arabic). <https://doi.org/10.35696/arts.v12i3.2103>
- Al-Mofiz, Kh. (2020). Readiness of schools implementing the Future Gate for digital transformation in response to the COVID-19 pandemic in Saudi Arabia. *Journal of Educational Sciences, Prince Sattam bin Abdulaziz University*, 6(1), 183–216, (in Arabic).
- Mikhail, T. (2021). Teachers’ professional development in light of communities of practice in the United States and Australia and the possibility of benefiting from them in Egypt. *Educational Journal of the Faculty of Education, Sohag University*, 81(81), 505–604, (in Arabic).
- Saudi Ministry of Education. (2023). *Achievements of education in Vision 2030*. Retrieved from, (in Arabic). <https://moe.gov.sa/ar/pages/default.aspx>



- Al-Yahya, A. (2020). Digital transformation in Saudi schools. *Journal of Education and Technology*, 12(3), 45–68, (in Arabic).
- Al-Maghribi, A. A. S. (2024). Financial Technology and Its Impact on Islamic Financial Services. *Journal of Arts*, 12(3), (in Arabic), 391–413. <https://doi.org/10.35696/arts.v12i3.2103>
- Ahmed, M. R. A. (2025). Accreditation and Quality Assurance: Exploring Impact and Assessing Institutional Change in the US and Saudi Arabian Higher Education Institutions. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 7(1), 626–639. <https://doi.org/10.53286/arts.v7i1.2419>
- Blandford, S. (2020). *Managing Professional Development in Schools* (2nd ed.). Routledge.
- Daniel, R. Schallmo. Christopher, A. (2018) .*Digital Transformation Now! Guiding the Successful Digitalization of Your Business Model* .Gwerbestrasse: Springer Nature.
- Davis, L. (2019). Digital Learning: What to Know in 2020. *Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat Teknologi dan Aplikasi*, 3(1), 13-2.
- Fullan, Michael. (2020). *Leading in a culture of change*. John Wiley & Sons
<https://www.almaany.com/ar/dict/arar/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%AD%D9%88%D9%84/>
- Feki, M. Boughzala ,I. Henriette,E. (2016). *Digital Transformation Challenges*. Association for Information Systems.Oxford University Press.
- Schleicher, A. (2019). Schools for 21st-Century Learners: Strong Leaders, Confident Teachers, Innovative Approaches. *International Summit on the Teaching Profession*, OECD Publishing.
- UNESCO. (2019). *Fundamental principles of digitization of documentary heritage*. available at: http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CI/CI/pdf/mow/digitization_guidelines_for_web.pdf
- Al-Alfi, M. (2019, December 9–12). The electronic court between reality and aspiration [Conference paper]. *The Sixth E-Government Conference, New Public Administration and E-Government, Arab Administrative Development Organization*, Dubai, (in Arabic).





The Role of Communication Skills in Enhancing Knowledge Access among Graduate Students at King Saud University: A Field Study

Dr. Abdullah Ibrahim Al-Qahtani^{*}
gahtania@hotmail.com

Abstract

The study investigated how communication skills contribute to improving knowledge accessibility among male graduate students at King Saud University, framing communication as a vital mechanism for knowledge dissemination. Using a descriptive survey method and a questionnaire distributed to a sample of 314 students, the research assessed various communication competencies. Findings revealed strong agreement regarding the importance of writing and expression skills (average 4.27) and speaking and talking skills (average 4.32), while reading and comprehension (4.09) and listening and attention (4.17) were also positively rated. Overall, communication skills were deemed effective in facilitating knowledge sharing and availability, with an average agreement score of 3.79.

Keywords: Communication Skills, Knowledge Access, Knowledge Sharing, Communication.

^{*} Assistant Professor of Knowledge Management, Department of Civil Studies, King Khalid Military College, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Qahtani, A. I. (2025) The Role of Communication Skills in Enhancing Knowledge Access among Graduate Students at King Saud University: A Field Study, *Journal of Arts*, 13(3), 119 -155. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2780>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



دور مهارات الاتصال في تعزيز إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود: دراسة ميدانية

د. عبد الله إبراهيم الفحطاني*

gahtania@hotmail.com

الملخص:

هدفت الدراسة إلى التعرف على دور مهارات الاتصال في تعزيز إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود، ويُعد التواصل جزءاً من نظام شامل لمشاركة المعرفة، لذا يمكن فهم التواصل على أنه عملية يتم بموجبها إتاحة المعرفة، وقد اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي المسحي، كما شمل مجتمع الدراسة طلاب الدراسات العليا الذكور بجامعة الملك سعود، وقد بلغ عدد أفراد عينة الدراسة النهائية المتاحة (314) طالباً، واعتمد الباحث أداة (الاستبانة) لجمع البيانات، وقد أشارت نتائج محور "مهارة الكتابة والتعبير" إلى أن المتوسط العام للموافقة على عبارات هذا المحور بلغ (4.27) بدرجة (موافق بشدة)، و"مهارات التحدث والكلام"، بلغ المتوسط العام للموافقة على عبارات هذا المحور (4.32) بدرجة (موافق بشدة). وبدرجة (موافق) لمحوري "مهارة القراءة والاطلاع" بمتوسط عام (4.09)، و"مهارة الاستماع والإنصات" بمتوسط عام (4.17)، كما جاءت نتائج محور "دور مهارات الاتصال نحو مشاركة المعرفة وإتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود" بمتوسط عام (3.79) بدرجة (موافق).

الكلمات المفتاحية: مهارات الاتصال، إتاحة المعرفة، مشاركة المعرفة، التواصل.

* أستاذ إدارة المعرفة المساعد، قسم الدراسات المدنية، كلية الملك خالد العسكرية، المملكة العربية السعودية..

للاقتباس: الفحطاني، ع. إ. (2025). دور مهارات الاتصال في تعزيز إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك

سعود: دراسة ميدانية، مجلة الآداب، 13 (3)، 119-155. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2780>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



شهد عالمنا اليوم العديد من التغيرات والتطورات التي أثرت في مختلف مجالات الحياة الجامعية، ولاسيما المجالات التي تتعلق بإتاحة المعرفة ومشاركتها، إذ أصبح إنتاج المعرفة وإتاحتها، وتوظيفها والاستفادة منها هي السمة الغالبة، وأحد أهم المؤشرات التي يمكن من خلالها أن يقاس مدى تقدم الجامعات، كذلك مهارات الاتصال التي تعد جزءاً محورياً في تعزيز إتاحة المعرفة، ووسيلة لتبادل المعلومات في ظل الاتجاهات السريعة في تقنيات الاتصال والتواصل، والقدرة على تكوين علاقات ناجحة.

إن الجامعات ينظر إليها على أنها تمثل الموارد المعرفية للمجتمع الذي يحتاج إلى موارد ومصادر لبناء كيانه المعرفي والفكري، وهذه هي وظيفة الجامعة، إذ تستمد هوية وجودها من خلال هذا الدور المهم الذي تقوم به في حياة المجتمع، لذلك تقع على عاتق الجامعات مسؤولية إثراء وتطوير وتنمية البناء المعرفي، والاستفادة من المعرفة وإتاحتها.

من المعروف أنه عندما يتوقف طلاب الدراسات العليا عن التواصل، يبدأ العمل الأكاديمي والبحثي لهم في الانحدار تدريجياً، إذ إن قدرتهم على إتاحة المعرفة والمعلومات مع الآخرين تستند على وجود العديد من الطرق التي يمكن للطلاب من خلالها التواصل اليومي، سواء بشكل فردي أو كمجموعات، فالواقع يقول إن التواصل لم يعد أكثر تعقيداً أو تحدياً، في ظل وجود مهارات الاتصال الرئيسية (التحدث، الكتابة، القراءة، والاستماع)، التي يجب أن يتمتع بها طلاب الدراسات العليا، وهي مهارات مهمة لتطوير وتبادل المعرفة لديهم، فضلاً عن أهميتها في التواصل المعرفي.

إن مهارات الاتصال تعد بوابة الولوج إلى إتاحة المعرفة بين الطلاب من خلال مشاركتهم المعارف الضمنية والصريحة. ولا شك أن عامل نقل المعرفة يتعاظم من خلال زيادة التواصل وجودته، وأن تمكين الطلاب من مهارات الاتصال، وتعريفهم بأساليب تنمية الاتصال، ابتداءً من الاتصال الذاتي، وانتهاءً بالآخرين، وتركيزهم على المهارات الاتصالية الأساسية ذات علاقة طردية مع المشاركة المعرفية.

ومن هنا يمكن القول إن تدفق المعرفة تعد وسيلة جيدة لتعزيز الكفاءة، وتحسين النتيجة النهائية لطلاب الدراسات العليا. كما تعزز بشكل كبير القدرة على التواصل ومشاركة المعرفة بطريقة بناءة؛ لذا من الضروري أن يكون طلاب الدراسات العليا قادرين على التواصل بشكل فعال بجميع أشكاله، بما في ذلك المهارات الكتابية واللفظية والاستماع والقراءة. ومن هذا المنطلق تحاول هذه الدراسة التعرف على دور مهارات الاتصال في تعزيز إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود.

مشكلة الدراسة:

إن نجاح طالب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود في تواصله مع الآخرين مرهون بقدرته على التواصل الجيد، ومعرفة كيف يكسبهم بمهارة اتصالية واضحة، ولا شك أن موضوع مهارات الاتصال حظي باهتمام كبير من الباحثين في الآونة الأخيرة؛ لما له من تأثير على العملية الأكاديمية والبحثية والحياة الاجتماعية بشكل عام، فاستخدام مهارات الاتصال الأساسية (الكتابة والقراءة والتحدث والاستماع) هي ما يضمن نجاح طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود في مشاركة معارفهم، ونقل تجاربهم، وتقاسم خبراتهم مع غيرهم، وهو ما يضمن استدامة المعرفة بنوعها الضمنية والصريحة. وتعد مهارة الاتصال لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود الأسلوب الأمثل، والعملية التي يراهن عليها في نجاح التواصل بينهم وبين أعضاء هيئة التدريس وزملائهم الطلاب، حيث إن اختيار الاتصال اللفظي أو غير اللفظي على حد سواء، وما يتماشى مع المواقف التي تصادف الطالب تمكنه من أسلوب المناقشة في الأمور الأكاديمية والبحثية.



إن الطلاب -وعلى وجه الخصوص- طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود هم محور العملية التعليمية والأكاديمية، الذين يجب أن يؤهلوا التأهيل الذي يساعدهم على مواكبة التغيرات السريعة، سواء كانت معرفية أو مهارية؛ ليحسنوا استخدامها وتوظيفها في العملية التعليمية، فعلى طالب الدراسات العليا اكتساب عدة مهارات من أهمها مهارات الاتصال الأساسية: (التحدث الكتابية القراءة والاستماع)؛ حتى يتمكنوا من استثمار تدفق المعارف الضمنية والصرحة التي سوف تثرى رصيدهم المعرفي، وتعزز من تطور الجانب الأكاديمي لديهم.

من هذا المنطلق جاء السؤال الرئيس لهذه الدراسة، وهو:

ما دور مهارات الاتصال في تعزيز إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود؟

أسئلة الدراسة:

في ضوء مشكلة الدراسة وضع الباحث مجموعة تساؤلات لمعرفة دور مهارات الاتصال في تعزيز إتاحة المعرفة لدى

طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود، أبرزها:

- ما دور مهارة الكتابة والتعبير في تعزيز إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا؟
- ما دور مهارات التحدث والكلام في تعزيز إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا؟
- ما دور مهارة القراءة والإطلاع في تعزيز إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا؟
- ما دور مهارة الاستماع والإنصات في تعزيز إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا؟
- ما دور مهارات الاتصال في مشاركة المعرفة، وإتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود؟
- ما آليات تفعيل إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود عبر مهارات الاتصال؟
- ما المعوقات التي تواجه طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود عند استخدام مهارات الاتصال؟

أهداف الدراسة:

إن الهدف الرئيس الذي سعت هذه الدراسة إلى تحقيقه هو:

التعرف على دور مهارات الاتصال في تعزيز إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود. وفي إطار

هذا الهدف الرئيس تبرز عدد من الأهداف الفرعية، يمكن تحديدها في الآتي:

- التعرف على مهارة الكتابة والتعبير في تعزيز إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا.
- التعرف على مهارة التحدث والكلام في تعزيز إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا.
- التعرف على مهارة القراءة والإطلاع في تعزيز إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا.
- التعرف على مهارة الاستماع والإنصات في تعزيز إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا.
- التعرف على دور مهارات الاتصال في مشاركة المعرفة، وإتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود.
- التعرف على آليات تفعيل إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود عبر مهارات الاتصال.
- التعرف على المعوقات التي تواجه طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود عند استخدام مهارات الاتصال.

أهمية الدراسة:

تستمد هذه الدراسة أهميتها من أهمية مهارات الاتصال التي تمثل عنصرًا أساسيًا في الحياة التعليمية والأكاديمية، لاسيما في مراحل الدراسات العليا، إذ يعتمد الطالب بشكل كبير على قوة التواصل الفعّال في تبادل المعرفة



وإتاحتها، أضيف إلى ذلك أن حاجة طلاب الدراسات العليا لمعرفة هذه المهارات أصبحت ضرورة لإنجاز أبحاثهم العلمية بكفاءة عالية. وتبرز أهمية هذه الدراسة أيضًا من جانبين:

• الجانب النظري:

تعد هذه الدراسة محاولة يؤمل الباحث منها تحقيق إضافة للإنتاج الفكري في تخصص الاتصال وعلم المعلومات في موضوع مهارات الاتصال، وإدارة المعرفة، وإيضاح ماهيتهما وأهميتهما لدى طلاب الدراسات العليا.

• الجانب التطبيقي:

يأمل الباحث أن تقدم هذه الدراسة رؤية واضحة عن واقع مهارات الاتصال لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود في تعزيز إتاحة المعرفة. كما يأمل أن تسهم نتائج هذه الدراسة في إعداد خارطة طريق للجامعة لتفعيل دور مهارات الاتصال لدى طلابها.

منهج الدراسة:

انطلاقاً من أهداف هذه الدراسة وأسئلتها التي سعت إلى الإجابة عنها اعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي، بوصفه المنهج الأنسب والأكثر ملاءمة في مثل هذه الدراسات.

عينة الدراسة:

قام الباحث بمسح مجتمع الدراسة الذي يشمل طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود (ذكورًا) باختلاف برنامجهم الدراسي (ماجستير، دكتوراه) ومتابعة ذلك متابعة دقيقة ومتكررة للحصول على أعلى استجابة من هذا المجتمع، الذي يعد مجتمعًا متجانسًا ليس فيه فروقات أو تباين، وقد بلغ عدد أفراد عينة الدراسة النهائية التي استجابت للاستبانة (341) طالبًا، تم استبعاد (27) من الإجابات؛ لعدم صلاحيتها للتحليل، وبلغ عدد أفراد عينة الدراسة المتاحة النهائية (314) طالبًا. وهذا هو العدد المتاح الذي تم الحصول عليه خلال فترة توزيع الاستبانة التي امتدت لقرابة الشهرين.

أداة الدراسة:

اختر الباحث أداة (الاستبانة للاعتماد عليها في تشخيص المشكلة وإجابة تساؤلات الدراسة. كما أن الاستبانة أكثر مناسبة لجمع البيانات من مجتمع هذه الدراسة؛ لتعدد محاورها وتنوع أسئلتها. وتكونت أداة الدراسة من ثمانية محاور، وهي على النحو التالي:

المحور الأول: المعلومات العامة.

المحور الثاني: مهارة الكتابة والتعبير، ويشمل سبع عبارات.

المحور الثالث: مهارة التحدث والكلام، ويشمل سبع عبارات.

المحور الرابع: مهارة القراءة والإطلاع، ويشمل سبع عبارات.

المحور الخامس: مهارة الاستماع والإنصات، ويشمل سبع عبارات.

المحور السادس: دور مهارات الاتصال في مشاركة المعرفة. وإتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود، ويشمل سبع عبارات.

المحور السابع: آليات تفعيل إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود عبر مهارات الاتصال، ويشمل سبع عبارات.

المحور الثامن: المعوقات التي تواجه طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود عند استخدام مهارات الاتصال، ويشمل سبع عبارات.



ويقابل كل فقرة من فقرات هذه المحاور قائمة تحمل العبارات التالية: (موافق بشدة - موافق - موافق إلى حد ما - غير موافق - غير موافق بشدة).

وقد تم إعطاء كل عبارة من العبارات السابقة درجات لتتم معالجتها إحصائيًا على النحو الآتي: موافق بشدة (5) درجات، موافق (4) درجات، موافق إلى حد ما (3) درجات، غير موافق (2) درجتين، غير موافق بشدة (1) درجة واحدة. صدق أداة الدراسة:

للتأكد من صدق أداة الدراسة وصلاحيتها، قام الباحث بالتحقق من صدق الاستبانة بطريقتين:
1-الصدق الظاهري:

للتحقق من صدق محتوى أداة الدراسة الظاهري، تم عرضها على مجموعة محكمين من ذوي الخبرة من الأساتذة لإبداء ملحوظاتهم عن مدى وضوح فقراتها، ودقتها، وشمولها.
2-صدق الاتساق الداخلي:

جرى التأكد من صدق الاتساق الداخلي من خلال إيجاد معامل الارتباط بيرسون بين درجة كل عبارة مع الدرجة الكلية للمحور الذي تنتهي إليه ومع الدرجة الكلية للاستبانة.
ثبات أداة الدراسة:

تم حساب ثبات أداة الاستبانة باستخدام معامل ألفا كرونباخ.
الأساليب الإحصائية:

تم تحليل البيانات التي تم تجميعها باستخدام برنامج (SPSS)، وذلك بعد ترميز وإدخال البيانات إلى الحاسب، حيث أعطيت الإجابة: موافق بشدة (5) درجات، موافق (4) درجات، موافق إلى حد ما (3) درجات، غير موافق (2) درجتين، غير موافق بشدة (1) درجة واحدة. ومن ثم قام الباحث بحساب المتوسط الحسابي، والانحراف المعياري لإجابات أفراد الدراسة. ولتحديد طول خلايا المقياس الخماسي (الحدود الدنيا والعليا) المستخدم في محاور الدراسة، تم حساب المدى (5-1=4)، ثم تقسيمه على عدد خلايا المقياس للحصول على طول الخلية الصحيح أي (5/4=0.80) بعد ذلك تم إضافة هذه القيمة إلى أقل قيمة في المقياس، وذلك لتحديد الحد الأعلى لهذه الخلية.
إجراءات تطبيق أداة الدراسة:

قام الباحث بالخطوات التالية لإجراءات تطبيق أداة الدراسة:

- تم توزيع الاستبانة على طلاب الدراسات العليا الذكور، بجامعة الملك سعود بالكلية الإنسانية والعلمية والصحية عبر الطرق الآتية:

الأولى: توزيع الاستبانة بشكل ورقي.

الثانية: رابط إلكتروني تم إرساله عبر الواتس آب والإيميل والتليجرام.

- عرض البيانات إحصائيًا بالأساليب المناسبة.

حدود الدراسة:

تتمثل حدود هذه الدراسة بالحدود الآتية:

الحدود الموضوعية: دور مهارات الاتصال في تعزيز إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود.

الحدود المكانية: جميع الكليات الإنسانية والعلمية والصحية بجامعة الملك سعود.

الحدود الزمنية: تم إجراء المسح الميداني، وجمع بيانات الدراسة خلال الفترة من 2024/12/2م إلى 2025/1/30م.



الدراسات السابقة

من خلال الاطلاع على عدد من مصادر الإنتاج الفكري العربي والأجنبي لموضوع مهارات الاتصال، ومشاركة المعرفة وإتاحتها اتضح أنّ عددا من الباحثين في تخصص الاتصال والإعلام وعلم المعلومات اتجهوا إلى دراسة هذا الموضوع من خلال عدة مداخل متنوعة، ولم يجد الباحث -على حد علمه- دراسات تناقش الموضوع بصورة مباشرة؛ لذا كان على الباحث أن يقارب بين طرح موضوع مهارات الاتصال ومشاركة المعرفة في البيئة الأكاديمية، وقد تمكن الباحث من الوصول إلى الدراسات التي لها علاقة بصورة أو بأخرى بمهارات الاتصال ودورها في مشاركة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا، وسيتم عرضها حسب تسلسلها الزمني من الأحدث إلى الأقدم.

أولاً-الدراسات العربية:

- 1- دراسة سليم (2021). هدفت الدراسة إلى التعرف على مهارات الاتصال لدى أعضاء الهيئة التدريسية من وجهة نظر طلاب كلية التربية البدنية وعلوم الرياضة وعلاقتها بالإدراك المعرفي. تم اختيار عينة البحث من طلاب السنة الرابعة الدراسية الرابعة في كلية التربية البدنية وعلوم الرياضة، جامعة صلاح الدين، بالطريقة العشوائية المنظمة، وبلغ عدد العينة (75) طالباً للعام الدراسي (2019_2020)، وتم التوصل إلى نتائج من أهمها: وجود علاقة معنوية بين كل من مهارات الاتصال لدى هيئة التدريس والإدراك المعرفي لدى الطلاب.
- 2- دراسة عباس (2018). هدفت الدراسة إلى تقصي فاعلية خرائط المفاهيم في تنمية مهارات التواصل واتخاذ القرار لدى طالبات جامعة سطاتم بن عبدالعزيز. استخدمت الباحثة المنهج شبه التجريبي، وتكونت عينة البحث من (70) طالبة من طالبات المستوى الثالث، وأسفرت الدراسة عن نتائج من أهمها: أن مهارات التواصل اللازم تنميتها لدى طالبات جامعة الأمير سطاتم بن عبدالعزيز هي: التحدث، الاستماع، الكتابة، القراءة، الحوار، والإقناع.
- 3- دراسة القرني (2020). هدفت الدراسة إلى التعرف على درجة تقييم اتجاهات طلاب وطالبات السنة التحضيرية في جامعة الملك عبدالعزيز نحو مادة مهارات الاتصال، خاصة على صعيد التحدث والإلقاء، والإنصات والحوار والإقناع، والقراءة، والكتابة. استخدم الباحث المنهج الوصفي المسحي، مع الاعتماد على الاستبانة. بلغ عدد أفراد العينة (1016) طالباً وطالبة في السنة التحضيرية في جامعة الملك عبدالعزيز، وكان من أبرز نتائج الدراسة: تقدير تقييم اتجاهات الطلاب والطالبات نحو مادة مهارات الاتصال بدرجة عالية، مع احتلال التحدث والإلقاء المرتبة الأولى في أكثر المهارات المستفاد منها خلال دراسة مادة مهارات الاتصال.
- 4- دراسة السلمان وآخرين (2022). هدفت الدراسة إلى تحديد الدور المختلف للتشارك المعرفي في سبيل تعزيز مهارات الاتصال الفعال لدى هيئة التدريس كما تمثلت مشكلة البحث بالتساؤل الرئيس: ما هو دور التشارك المعرفي في تحقيق تنمية مستدامة لمهارات الاتصال الفعال؟ وتم استخدام المنهج الوصفي التحليلي، أما العينة فكانت قصدية تستهدف هيئة التدريس في المعهد التقني بالبصرة. وتوصل البحث إلى نتائج من أهمها: أن الاتصال الذي يتم عن طريق التحدث (مهارة التحدث) هو أفضل الوسائل الاتصالية الممكن استعمالها، وأن الاتصال عن طريق مهارة الكتابة فعال لكن سلبياته تقف ضد عجلة السرعة.
- 5- دراسة المحمادي والقرني (2017). تهدف الدراسة إلى الوقوف على واقع ممارسة المشرفات التربويات بمكاتب التربية والتعليم بمدينة جدة لمهارات الاتصال الفعال، وتحليل أثر العوامل الديموغرافية (العمر - المؤهل العلمي التخصص - سنوات الخبرة - المركز الوظيفي) على تصور البحوثات نحو تقييم مهارات الاتصال الفعال في دعم عملية مشاركة المعرفة، ولتحقيق أهداف الدراسة استخدم الباحثان المنهج الوصفي المسحي، كما استخدم

الباحثان الاستبانة كأداة لجمع البيانات اللازمة للدراسة، وتمثل المجتمع الكلي للدراسة من المشرفات التربويات بمكاتب التعليم بمدينة جدة من (426) مشرفة تربوية، وزعت على (213) مشرفة تربوية، تم اختيارهن بالطريقة العشوائية، وقد توصلت الدراسة إلى أن مهارة القراءة تعد من أكثر مهارات الاتصال الفعال استخداما، وحصلت على أعلى متوسط حسابي، ثم مهارات التحدث، ثم مهارة الاستماع، وأخيرا مهارة الكتابة.

6- دراسة بني خلف (2023). هدفت الدراسة إلى الكشف عن درجة ممارسة أعضاء هيئة التدريس في جامعة حائل- فرع الشملبي؛ لمهارات الاتصال الفعال وأثرها على الأداء الوظيفي، والتعرف إلى مقترحات تطوير مهارات الاتصال الفعال. ولتحقيق أهداف الدراسة، تم استخدام المنهج الوصفي الكمي، واستخدم الباحث استبانة وُزعت على عينة مكونة من 263 من طالبات جامعة حائل. ومن أهم النتائج: تبين أن ممارسة أعضاء هيئة التدريس لمهارات الاتصال الفعال من وجهة نظر الطالبات جاءت بدرجة متوسطة، وتبين من تحليل التباين الثنائي واختبار المقارنات البعدية عدم وجود فروق في درجة ممارسة أعضاء هيئة التدريس لمهارات الاتصال الفعال تعزى لمتغير السنة الدراسية، ووجود فروق تعزى لمتغير التخصص، لصالح التخصص العلمي.

ثانياً- الدراسات الإنجليزية:

1- دراسة ياني (Yani,2022). تهدف هذه الدراسة إلى تحديد وتحليل تأثير مهارات الاتصال والقيادة التحويلية على أداء الموظفين مع تبادل المعرفة كمتغير تداخلي. هذا النوع من البحث المستخدم في هذه الدراسة هو البحث الكمي. كانت العينة في هذه الدراسة (75) موظفًا في متجر ماتاهاري جافا سوبر مول. وأظهرت النتائج أن مهارات الاتصال لها تأثير إيجابي كبير على تبادل المعرفة، والقيادة التحويلية لها تأثير إيجابي كبير على تبادل المعرفة، ومهارات الاتصال لها تأثير إيجابي وغير معنوي على أداء الموظفين، كما أن القيادة التحويلية لها تأثير إيجابي كبير على أداء الموظفين، والمعرفة، وأن المشاركة لها تأثير إيجابي كبير على أداء الموظفين، ومهارات الاتصال ليس لها تأثير غير مباشر على أداء الموظفين حيث إن تبادل المعرفة كمتغير تداخلي، والقيادة التحويلية لها تأثير غير مباشر على أداء الموظفين مع مشاركة المعرفة.

2- دراسة شريف وآخرين (Sharifirad, et al,2012). يعد الاتصال أهم جزء في أي عملية تعليمية، والهدف منه هو نقل أو تبادل الأفكار والآراء. وسوف يتم توفيره بشكل مناسب إذا كان لدى أعضاء الهيئة الأكاديمية مهارات الاتصال. ونظرًا للدور المهم الذي يلعبه أعضاء الهيئة الأكاديمية في العملية التعليمية، فقد تم في هذه الدراسة التحقيق في معرفة مواقف وأداء أعضاء الهيئة الأكاديمية في كلية الصحة بجامعة أصفهان للعلوم الطبية فيما يتعلق بمهارات الاتصال الفعالة. في هذه الدراسة الوصفية التحليلية، تمت دراسة جميع أعضاء الهيئة الأكاديمية في كلية الصحة العامة بجامعة أصفهان للعلوم الطبية. وتم جمع البيانات من خلال استبيان. أما متوسط درجات المعرفة للأشخاص المدروسين من حيث مهارات التواصل والموقف للمشاركين في هذه الدراسة من حيث مهارات التواصل فلم يكن كافيا، إلا أنهم بدوا يتمتعون بموقف إيجابي وأداء مقبول نسبيًا في مهارات التواصل.

3- دراسة أكسانا وآخرين (Iksana et al,2012). تعد مهارات الاتصال أحد عناصر المهارات العامة التي تعد ضرورية بين طلاب الجامعات. وخلال سنواتهم في الجامعة، تعرض الطلاب لمواقف، داخل وخارج قاعات المحاضرات، حيث يتعين عليهم استخدام مهارات الاتصال الخاصة بهم، ولذا فإن الهدف من هذه الدراسة هو التحقيق في مستوى مهارات الاتصال بين طلاب الجامعات. تم قياس مهارات الاتصال من خلال استبيان تم تطويره بناءً على الأدبيات المتوفرة حول مهارات الاتصال والمناقشات بين الباحثين. تم تحديد مفاهيم مهارات الاتصال (المهارات الشفهية



والمهارات الكتابية والمهارات الاجتماعية) وقام بتقييم عشرة عناصر في مهارات الاتصال، بما في ذلك السلوك الشفهي والمكتوب والاجتماعي. وكانت موثوقية الاستبيان جيدة. ووجدت نتائج هذه الدراسة أن طلاب الجامعات قد حققوا مهارات اتصال جيدة.

4- دراسة يحيى (Yahya,2010). تم تصميم الدراسة لاكتشاف العلاقة بين مهارات الاتصال ونقل المعرفة لدى المهندسين في الشركات الصغيرة والمتوسطة. وتشمل مهارات الاتصال المعنية مهارات الاستماع، وقدرات البحث وإبداء الملاحظات، وقدرات فهم الآخرين، وقدرات التأثير والتواصل، والمهارات الشفهية والكتابية. وتم جمع النتائج من خلال مسح عن طريق استبيان تم توزيعه على مسؤولي المهندسين. وتظهر النتائج أن العمال تحت إشراف المهندسين يشعرون بأن جميع سمات الاتصال مهمة، ويجب أن يتمتع بها المهندسون. ومع ذلك، فهناك نقص في مهارات الاتصال لدى المهندسين في توصيل المعرفة. وهذا بدوره سيؤثر على تلقي المعرفة في الطرف الآخر. ومن المنطقي أن يكون لهذا تأثير كبير على إنتاجية الشركات. وهذه الدراسة هي نهج أولي لتحديد العوامل التي تعزز نقل المعرفة في القطاعات الصناعية.

التعليق على الدراسات السابقة:

يرى الباحث من خلال الاطلاع على العديد من الدراسات ذات العلاقة أن التعليم الجامعي لطلاب الدراسات العليا على وجه التحديد يكون ذا صفة تفاعلية بالدرجة الأولى من خلال مشاركة الأفكار والمعرفة في البيئة التعليمية الأكاديمية، فمهارات الاتصال تقوم بدور نشط في بناء الرصيد المعرفي لدى الطلاب من خلال احتكاكهم ومناقشتهم لأعضاء هيئة التدريس. وأن مهارات الاتصال الأساسية باتت واحدة من أهم عوامل ونقاط القوة التي تمنح طلاب الدراسات العليا القدرة على التكيف مع مختلف الظروف التي تعرض أمام الطالب في مسيرته التعليمية والبحثية على وجه التحديد، وكان من أبرز النقاط التي تميزت بها الدراسات السابقة:

- أن العلاقة بين مشاركة المعرفة والاتصال ومهاراته علاقة طردية، كما أنها علاقة إيجابية. وكلما كان هناك جودة اتصال خلق ذلك معدلات عالية من مشاركة المعرفة والعكس صحيح.
- أن هناك نداءات من الطلاب بضرورة إدخال مهارات الاتصال كمنهج يدرس قبل المرحلة الجامعية لتأسيس ثقافة لمشاركة المعرفة قائمة على بيئة اتصالية فعالة.
- أن الطلاب يفضلون مهارات الاتصال التي تساعدهم على إتمام مهمتهم التي تحتاج إلى إدارة النقاشات والشرح والتبرير حيال الإقناع بموضوع بحثي، وكان التركيز بالدرجة الأولى على مهارة التحدث.
- أن مهارة التحدث تعد من أهم وأفضل وأسرع الوسائل الاتصالية التي تساعد الطلاب على إيجاد الحلول وسرعة طرح المواضيع، وإبداء وجهات النظر بعكس مهارة الكتابة التي تفقد عامل السرعة.
- أن مهارات الاتصال لها دور فاعل في تجاوز الطلاب مختلف المواقف داخل وخارج قاعات المحاضرات الدراسية ومساندتهم في مشوراهم التعليمي والبحثي؛ لذا يفضل الكثير دمج هذه المهارات في العملية التعليمية كمقرر أو برامج تدريبية.
- أخيرا تم التأكيد على أن نقص أو سوء استعمال مهارات الاتصال له تأثير كبير على إتاحة إنتاجية الطلاب، كما أن ذلك يؤثر سلبيًا على مشاركة المعرفة، والذي بدوره يكون أحد أهم معوقات التطوير والتقدم والنجاح، والحصول على الدرجة العلمية.



كما استفاد الباحث من الدراسات السابقة من خلال فهم التواصل على أنه عملية تبادل المعلومات والمعرفة. وبذلك فإن مشاركة المعرفة هي نظام من قنوات الاتصال، ومنها يُعد الاتصال جزءاً من نظام شامل لمشاركة المعرفة، فمهارات التواصل يمكن أن يؤدي ضعفها إلى العديد من المشاكل ومن ثم إلى تفاقمها. ومن ناحية أخرى قد تساعد مهارات التواصل في تجاوز المزيد من الأخطاء وتجاوز الكثير من العقبات التي تواجه عادة طلاب الدراسات العليا في الجامعات.

الجانب النظري للدراسة:

أولاً-الاتصال:

مفهوم الاتصال:

يعرف الاتصال اصطلاحاً بأنه: عملية نقل الأفكار والتجارب وتبادل المعارف والمشاعر بين الذات والأفراد والجماعات، وقد ينبني على الموافقة أو المعارضة والاختلاف، فالاتصال هو أساس كل تفاعل اجتماعي، فهو يمكننا من إتاحة معارفنا، ويسر التفاهم بين الآخرين، وهذا يشير إلى التفاعل والمشاركة حول معلومة أو فكرة أو سلوك أو خبرة معينة أو رأي، وذلك باستخدام مهارات الاتصال. (أبو النصر 2009، ص 19)

ولكي نفهم مفهوم التواصل بشكل أكثر وضوحاً، نشير إلى بعض التعريفات التي أوردها بيدنيكار (Pednekar,2021)

في هذا المجال:

1. يعرف قاموس ميريام وبستر التواصل على أنه: "عملية يتم من خلالها تبادل المعلومات والمعرفة بين الأفراد من خلال نظام مشترك من الرموز أو العلامات أو السلوك".
2. لويس ألين: "التواصل هو مجموع كل الأشياء التي يقوم بها شخص ما عندما يريد خلق التفاهم في ذهن شخص آخر. وهو ينطوي على عملية منهجية ومستمرة من التحدث والاستماع والفهم".
3. كونتز وويريتش: "التواصل هو نقل المعلومات والمعرفة من المرسل إلى المستقبل، بحيث يفهم المستقبل هذه المعلومات".
4. كاتز وكان: "التواصل هو تبادل المعلومات والمعرفة ونقل المعنى. إنه جوهر النظام الاجتماعي لمنظمة ما".
5. روبرت أندرسون: "التواصل هو تبادل الأفكار أو الآراء أو المعلومات والمعرفة بالكلام أو الكتابة أو الإشارات". (Pednekar 2021,p.3)

تسلط جميع التعريفات المذكورة أعلاه الضوء على حقيقة مفادها أن التواصل هو تفاعل مستمر وديناميكي ومنهجي يبدأ لغرض محدد. والغرض الرئيسي من التواصل هو نقل المعرفة بوضوح على الرغم من اعتبار التواصل عملية مستمرة ومتواصلة

ويعرف الاتصال كذلك بأنه: عملية اجتماعية تربية ثقافية تعليمية تدريبية، ذات اتجاهين تستهدف نقل الرسالة من المرسل إلى المستقبل والحصول على الاستجابة من المستقبل. لذا يتضح من ذلك أن الاتصال أو التواصل عبارة عن عملية إرسال واستقبال معلومات تستهدف تغيير السلوك أو إكساب المعرفة والتعليم، بشرط الفهم المتبادل بين أعضاء العلاقة. (مشاركة، 2013، ص 39).

الجوانب العملية للاتصال في البيئة الأكاديمية:

1. عملية تفاعلية: التواصل هو عملية تفاعلية يتم فيها نقل الأفكار أو الآراء أو الرسائل باستخدام العلامات والرموز والتعبيرات اللفظية وغير اللفظية لكل من المرسل والمستقبل. وهو يتطلب أكثر من شخصين.



2. عملية لا تنتهي: التواصل هو عملية مستمرة. يستمر من خلال الإشارات اللفظية وغير اللفظية في الحياة الشخصية والمهنية والأكاديمية، ويتم تبادل المعلومات والمعارف أو الرسائل بشكل مستمر لتعزيز التفاهم. ومن أجل تحقيق النتائج المرجوة، يتم تكرار التفاعل تلو الآخر، بوسائل مختلفة للتواصل.
3. ديناميكي: كلمة ديناميكي تعني التغير المستمر. ففي عملية الاتصال، يتم تبادل البيانات والمعلومات والمعرفة والتصورات والنتائج، وما إلى ذلك بين الأشخاص. يعتمد تبادل المعلومات واستلامها على مواقف المرسل والمستقبل. لذلك فإنه يستمر في التغير وفقاً لمتطلبات المواقف أو الوسيلة أو الأسلوب أو مزاج المستقبل والمرسل.
4. شامل: يحدث الاتصال على كل مستوى من الأسفل إلى الأعلى ومن الأعلى إلى الأسفل. كل فعل من أفعال الأشخاص ينقل شيئاً ما. حتى صمتنا يحمل أيضاً معاني رمزية في مواقف مختلفة. لذلك، يُعتبر الاتصال شاملاً. وبدون الاتصال، لا يمكن فعل أي شيء.
5. لفظي وغير لفظي: يتم الاتصال بطرق لفظية وغير لفظية. ففي الحياة اليومية، تُستخدم اللغة والإشارات غير اللفظية للتواصل. ومن ناحية أخرى، في البيئات المهنية والأكاديمية، يتم التواصل بطريقة استخدام الكلمات المناسبة، والنبرة المناسبة، والسرعة، والنطق. تحمل كل محاولة للتواصل هدفاً محدداً، ويتم أرشفتها باستخدام الإشارات اللفظية وغير اللفظية. (Pednekar 2021, p 4; Alasmari, 2023)

مهارات الاتصال:

إن مهارات الاتصال إلى جانب أنها موهبة، فإنها كذلك مهارات مكتسبة، وتلعب العوامل الثقافية والاجتماعية دوراً مهماً في درجة اكتساب الفرد، ومهارات الاتصال لا تكمن في الحركات واختلاف نبرات الصوت، بل يربط الحديث بالواقع، وهي ما يجب أن يتحلى بها أعضاء هيئة التدريس، فكلما نجحوا في إتقان هذه المهارات كانت درجة الاستجابة لدى الطلاب أكبر، وهو ما ينطبق كذلك على الطلاب، فكلما اتقن الطالب هذه المهارات نجح في استيعاب تخصصه (المفلاح 2015، ص 43؛ آل طلحان/2024؛ الهلالي، 2023).

التواصل هو عملية ديناميكية تتطلب مهارات لنقل الرسائل بطريقة فعالة، حيث تنجح عملية الاتصال عندما نقدم الرسالة بطريقة واضحة ومفهومة. ويحتاج التواصل الفعال إلى نقل وقبول رسالته في جميع أنواع المواقف والظروف. فالواقع يؤكد أن التواصل يعمل بفعالية أكثر إذا كان مع الآخرين، فكل طالب يمتلك خبرات ومعارف، فإذا ما تم تبادلها مع آخرين فسيكون أكثر فاعلية، فالدراسات تشير إلى زيادة تحصيل الطالب الذي يعمل مع مجموعة مع زملائه، لذا يطلب من الطالب زيادة التواصل والانفتاح مع الآخرين والاستماع وتبادل المعلومات والخبرات. (عبيدات وأبو السميد 2012، ص. 96)

أنواع مهارات الاتصال:

يعد التواصل الجيد أداة قوية الفعالية في البيئة الأكاديمية حيث إن هناك حاجة إلى مجموعة متنوعة من مهارات التدريس. لذا تأتي الإشارة إلى أنه من أجل التدريس الفعال يحتاج عضو هيئة التدريس والطلاب إلى مهارات اتصال جيدة مثل التواصل الجيد، والإدارة الجيدة للفصول الدراسية، وتحديث المعرفة، والحفاظ على الشخصية. (Khan2017,p.18)

وتتنوع مهارات الاتصال في المجالات المختلفة، ويمكن تقسيمها إلى مهارات إرسال ومهارات استقبال كالآتي:

- أ- مهارات الإرسال وهي: مهارات الكتابة والتعبير، ومهارات التحدث والكلام.
- ب- مهارات الاستقبال وهي: مهارات القراءة والاطلاع، ومهارات الاستماع والإنصات.



تعد مهارة التحدث من المهارات الأساسية بالنسبة لطلاب الدراسات العليا، فالمهارة تتعدى مدلولها البسيط الذي تدل عليه، بل إن كنه مهارة الحديث هي اختيار المحتوى المناسب الذي يتناسب مع الحدث والموقف والوقت والزمان لتوصيل ونقل ما يقصده الطالب بدقة ووضوح، ويتمكن المستقبل من استيعاب ذلك.

كما تدل مهارة القراءة على فهم وإدراك معاني النصوص المكتوبة من خلال تحفيز العقل على الربط بين دلالاتها، واستيعاب التفاعلات الذهنية الناتجة عن القراءة والاطلاع، وهي إحدى أهم مهارات الاتصال التي تأخذ جانبًا كبيرًا في مرحلة طالب الدراسات العليا، وتتطلب زيادة في الاطلاع، وبناء الرصيد المعرفي الذي يسهل عليه مرحلة الكتابة الجامعية. أما مهارة الكتابة، فهي إحدى وسائل التواصل الشائعة، التي ألفها طلاب الدراسات العليا لمناسبتها للواقع الذي يعيشونه من إنجاز التكاليف الدراسية والدراسات، والتقارير العلمية، وإعداد الخطط البحثية، وهذه تشكل حياة طالب الدراسات العليا.

وأما مهارة الاستماع، فهي من المهارات الأساسية لدى طلاب الدراسات العليا؛ لأن الجو العام الذي يعيشه طالب الدراسات العليا من محاضرات ولقاءات ومناقشات وجلسات العصف الذهني ومشاركته لزملائه الطلاب في مجتمعات الممارسة تتطلب أن يكون ذهن الطالب صافيًا لاستيعاب مضمون الرسائل المختلفة، التي تتدفق عليه من مصادر مختلفة. دور الاتصال ومهاراته في البيئة الأكاديمية:

تُعد المعرفة موردًا حيويًا يحفز التقدم في المجتمعات الأكاديمية، ويؤسس ذلك دور الاتصال والتواصل بين منسوبي المجال الأكاديمي المنتجين الرئيسيين لتلك المعرفة، حيث تنبع قدرهم من رصيد المعرفة التي لديهم، ومدى كفاءتهم في استخدام المعرفة التي لديهم، ومدى سرعة تعلمهم للمعرفة الجديدة وتطبيقها. ثم يتم تعزيز الإبداع من خلال التعلم الجماعي بين الأشخاص عندما يتعاونون معًا، ويشاركون المعرفة فيما بينهم.

ويدعم ذلك النظرية البنائية الاجتماعية ليفيجوتسكي، حيث يرى أن التفاعل الاجتماعي هو الجانب الأساسي في تنمية الجانب المعرفي، ويؤكد على أهمية الحوار والتفاعلات الاجتماعية الأخرى بين الطلاب والأخرين، وهذا لا يشير إلى أن الطالب يبني معرفته من خلال العوامل الخارجية فحسب، بل يجب أن تكون لدى الطالب القدرة أيضًا على بناء معرفته الخاصة من خلال الحوار الداخلي؛ لذلك فالتعلم يحدث سواء كان من خلال تفاعل الطالب بمصادر المعرفة في الإطار الاجتماعي، أو من خلال دوره النشط في بناء معرفته من خلال أفكاره الداخلية (ضيات، جديدي 2021، ص. 118)

يميل التواصل إلى أن يكون ضمن متطلبات المهارات الشخصية للطلاب، ولكن نادرًا ما يتم توضيح ما يُقصد بالتواصل بالإشارة بأنه القدرة على التعبير عن عمل الطالب شفويًا، أو من خلال الكتابة باستخدام أنواع مختلفة مناسبة لجمهور مختلف. إن تطوير مهارات الاتصال من خلال برامج دعم الاتصال ومهاراته، مثل الكتابة والتواصل الشفهي هي مفاهيم معقدة تحتاج إلى التدريس والتطوير واكتسابها تدريجيًا (Ardeljan2021,p.29)

ويعتقد أن مهارات الاتصال هي جوهر طريقة التدريس والتعلم؛ لذا تُعرّف مهارات الاتصال أحيانًا على أنها تفاعل يبني الانتماء بين الطلاب وأعضاء هيئة التدريس وزملائهم الطلاب الآخرين لمساعدتهم على فهم بعضهم البعض وتعزيز المصالح المشتركة. يكون روح التعلم لدى الطلاب في حاجة ماسة إلى التوجيه والإرشاد من المشرفين الأكاديميين. وتتخذ مهارات الاتصال الاتجاه الأكاديمي عدة صور، منها:

أ. مساعدة الطلاب في إعداد خطة الدراسة.

ب. مساعدة الطلاب في إعداد الأطروحة الجامعية من خلال تقديم التوجيه.

ج. مساعدة الطلاب في تحسين درجاتهم.



وسيكون الطلاب بالطبع أكثر نشاطاً في التواصل مع مشرفهم الأكاديميين أثناء إعداد مقترحات الأطروحات والرسائل الجامعية. وستكون عملية الاتصال أكثر جودة أثناء استشارة إعداد الأطروحة؛ لأن الأساتذة والطلاب يتفاعلون ويقدمون ملاحظات مباشرة. وعادة، سوف يستفسر الأستاذ عن حالة الاقتراح الذي يتم إعداده. وبالمثل، سيتواصل الطلاب مع مشرفهم بانتظام، حيث توجد رغبة قوية في إكمال الأطروحة في أقرب وقت ممكن. فإذا لم يكن الطلاب يتواصلون بنشاط في موقف مثل هذا، فلن يحصلوا على الروح المعنوية، ولن يتم تشجيعهم على إكمال المهمة النهائية في أقرب وقت ممكن. (Kartono & Novianty 2021:p320)

ثانياً-المعرفة:

ورد في معجم أودليس (Odlis) أن المعرفة: "هي تلك المعلومات التي تم الاستفادة منها، ومن ثم تقييمها على ضوء الخبرة، ودمجها في المعرفة الفكرية، لاستيعاب وفهم الموضوع" من هذا المنطلق تميزت المعرفة بعدة خصائص من أهمها:

أ- أن استخدام المعرفة ينمها ويطورها ولا يستهلكها.

ب- إمكانية مشاركة المعرفة، من حيث نشرها ونقلها عبر وسائل الاتصال المختلفة إلى العالم، إذا توافرت الوسائل والسبل اللازمة لذلك. (الملكاوي 2007، ص. 38)

سلوك إتاحة ومشاركة المعرفة في البيئة الأكاديمية:

إن سلوك مشاركة ونقل المعرفة يعني طريقة الطلاب لتبادل معرفتهم مع الآخرين لتحسين أداؤهم. وهناك العديد من العوامل التي تؤثر على سلوكيات تبادل المعرفة مثل الاستمتاع بمساعدة الآخرين والموقف تجاه تبادل المعرفة. Rashid et (al 2020,p.30)

كما أنها عملية منح الفرصة لطلاب الدراسات العليا، كي يصلوا إلى المعارف المخزنة، إضافة إلى تهيئة الظروف، والتخلص من العوائق التي تعيق سلامة الوصول للمعارف. لذا فإن المشاركة بالمعرفة ونقلها تعد عملية تفاعلية، يتم من خلالها إيصال المعارف الضمنية والصريحة من طالب إلى آخر أو آخرين، بطرق مختلفة وبوسائل اتصال مختلفة، ويدخل ضمن هذه العملية عمليتا نقل المعرفة وتبادلها (لقحطاني 2015، ص. 23)

إن المساهمة الرئيسية والغاية السامية للسلوك هي التعرف على إتاحة المعرفة من خلال دعم مهارات الاتصال التي تشجع طلاب الدراسات العليا على مشاركة معرفتهم بأفضل الطرق، وتحسين عملية التعلم لديهم بحيث يمكن الاستفادة من مشاركة الطالب من خلال مهارات الاتصال الرئيسية لأغراض أكاديمية، مثل تحسين مستويات التعليم من خلال مشاركة المعرفة بين الطلاب.

ووفقاً لجاينتي وساني (2007)، فإن الأسباب الرئيسية لتطبيق مشاركة المعرفة في مؤسسات التعليم العالي هي:

1. تمتلك جميع مؤسسات التعليم العالي بنية تحتية حديثة للمعلومات، ورصيداً معرفياً ضخماً.
2. تتم عادةً مشاركة المعرفة بين الأكاديميين والطلاب في جميع مؤسسات التعليم العالي.
3. بشكل عام يُنظر إلى البيئة الأكاديمية على أنها بيئة موثوقة.
4. تتطلع أي مؤسسة للتعليم العالي إلى موقعها الإستراتيجي المحدث في تصنيفاتها المستمرة من قبل الصحف والمجلات التجارية لتحقيق ميزة تنافسية.
5. تريد كل مؤسسة تحسين مستوى تبادل المعلومات والمعرفة. (Nassuora, 2011,p.3)



الجانب العملي للدراسة

المحور الأول-المعلومات العامة:

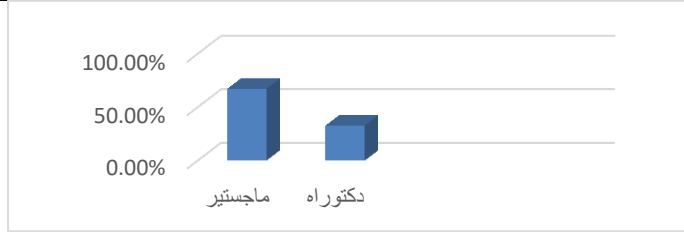
1-البرنامج الدراسي:

تم توزيع أفراد عينة الدراسة وفقاً لمتغير البرنامج الدراسي كما هو موضح في الجدول التالي:

جدول(1):

توزيع أفراد الدراسة وفقاً لمتغير البرنامج الدراسي

النسبة	التكرار	البرنامج الدراسي
%67.2	211	ماجستير
%32.8	103	دكتوراه
%100	314	المجموع



شكل(1): توزيع أفراد الدراسة وفقاً لمتغير البرنامج الدراسي

يتضح من جدول (1) والشكل (1) أن (67.2%) من إجمالي أفراد عينة الدراسة برنامجهم الدراسي ماجستير، وأن (32.8%) برنامجهم الدراسي دكتوراه. ويعكس هذا التوزيع تفاوتاً بين البرنامجين وهذا يؤكد تفاعل ونشاط طلاب برنامج الماجستير بخلاف طلاب برنامج الدكتوراه.

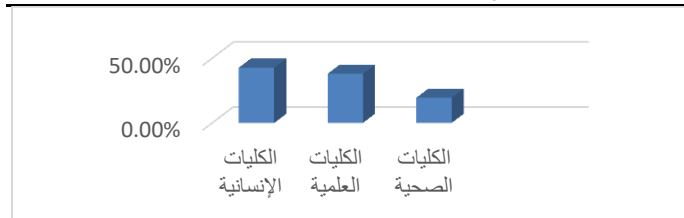
2-التخصص الأكاديمي:

تم توزيع أفراد عينة الدراسة وفقاً لمتغير التخصص الأكاديمي كما هو موضح في الجدول التالي:

جدول(2):

توزيع أفراد الدراسة وفقاً لمتغير التخصص الأكاديمي

النسبة	التكرار	التخصص الأكاديمي
%42.7	134	الكليات الإنسانية
%37.9	119	الكليات العلمية
%19.4	61	الكليات الصحية
%100	314	المجموع



شكل(2): توزيع أفراد الدراسة وفقاً لمتغير التخصص الأكاديمي

يتبين من جدول (2) والشكل (2) أن (42.7%) من إجمالي أفراد عينة الدراسة تخصصهم الأكاديمي علوم إنسانية، وأن (37.9%) تخصصهم الأكاديمي علوم علمية وتطبيقية، بينما الذين تخصصهم الأكاديمي علوم صحية بلغوا (19.4%).

3- مدى الوعي بمفهوم مهارات الاتصال:

تم توزيع أفراد عينة الدراسة وفقاً لمتغير مدى الوعي بمفهوم مهارات الاتصال كما هو موضح في الجدول التالي:

جدول (3):

توزيع أفراد الدراسة وفقاً لمتغير مدى الوعي بمفهوم مهارات الاتصال

هل لديك وعي بمفهوم مهارات الاتصال	التكرار	النسبة
نعم	314	100%
لا	0	0%
المجموع	314	100%

يوضح الجدول (3) أن (100%) من أفراد عينة الدراسة لديهم الوعي بمفهوم مهارات الاتصال: مما يدل على استيعاب مرتفع من قبل طلاب الدراسات العليا على الاستفادة من مهارات الاتصال في الحصول على المعارف العلمية التي يحتاجونها في دراستهم وبحوثهم الأكاديمية، كما تعكس هذه النتيجة عدم جدوى إيجاد أي فروض أخرى يمكن أن تُظهر أي فروقات أو تباين بين أفراد العينة، فالوعي هو القيمة المنشودة.

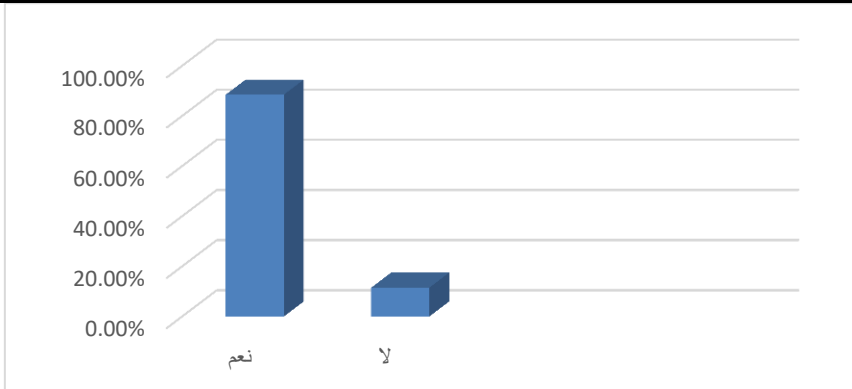
4- توفر فرصة حضور دورات مباشرة في مهارات الاتصال:

تم توزيع أفراد عينة الدراسة وفقاً لمتغير حضور دورات في مهارات الاتصال كما هو موضح في الجدول التالي:

جدول (4):

توزيع أفراد الدراسة وفقاً لمتغير توفر فرصة حضور دورات مباشرة في مهارات الاتصال

هل توفر لديك فرصة حضور دورات مباشرة في مهارات الاتصال؟	التكرار	النسبة
نعم	278	88.5%
لا	36	11.5%
المجموع	314	100%



شكل (3): توزيع أفراد الدراسة وفقاً لمتغير توفر فرصة حضور دورات مباشرة في مهارات الاتصال



يوضح الجدول (4) والشكل (3) أن (88.5%) من أفراد عينة الدراسة توفرت لديهم فرصة حضور دورات مباشرة في مهارات الاتصال، وأن (11.5%) لم تتوفر لديهم فرصة حضور دورات مباشرة في مهارات الاتصال. تبرز هذه النتيجة دور التعلم المستمر المتمثل بحضور الدورات التدريبية في تطوير مهارات الاتصال وتنمية الجوانب المعرفية لطلاب الدراسات العليا.

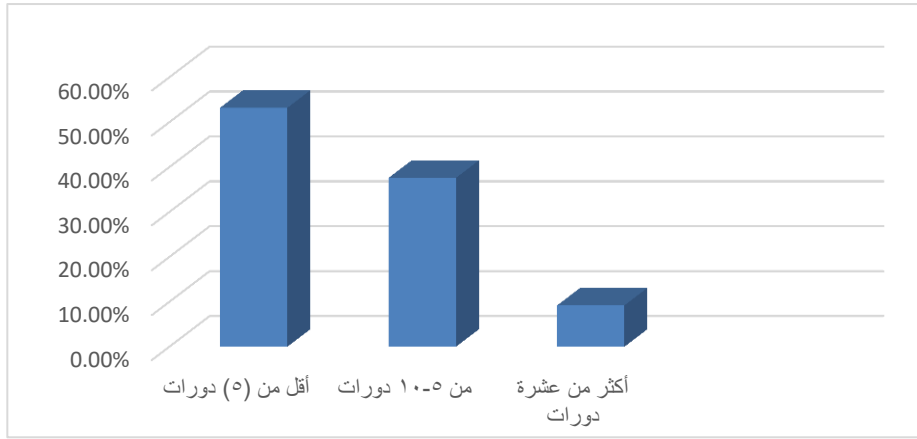
5- عدد دورات الحضور في مهارات الاتصال:

تم توزيع أفراد عينة الدراسة وفقاً لمتغير عدد دورات الحضور في مهارات الاتصال كما هو موضح في الجدول التالي:

جدول (5):

توزيع أفراد الدراسة وفقاً لمتغير عدد دورات الحضور في مهارات الاتصال

النسبة	التكرار	كم عدد الدورات التي حضرتها في مهارات الاتصال؟
53.2%	167	أقل من (5) دورات
37.6%	118	من 5-10 دورات
9.2%	29	أكثر من عشر دورات
100%	314	المجموع



شكل (4): توزيع أفراد الدراسة وفقاً لمتغير عدد دورات الحضور في مهارات الاتصال

يتبين من معطيات جدول (5) والشكل (4) أن (53.2%) من إجمالي أفراد عينة الدراسة حضروا أقل من خمس دورات تدريبية في مهارات الاتصال. وأن (37.6%) حضروا من خمس إلى عشر دورات تدريبية. بينما الذين حضروا أكثر من عشر دورات تدريبية بلغوا (9.2%).

المحور الثاني: مهارة الكتابة والتعبير

يركز هذا المحور على مهارة الكتابة والتعبير، وقد تم في هذا المحور حساب التكرارات، والنسب المئوية والمتوسط الحسابي، والانحراف المعياري، لإجابات أفراد الدراسة، وجاءت النتائج كما يوضحها الجدول الآتي:



إجابات أفراد الدراسة حول المحور الثاني " مهارة الكتابة والتعبير"

العبارة	درجة الموافقة												
	غير موافق بشدة		غير موافق		إلى حد ما		موافق		موافق بشدة		المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	درجة الموافقة
	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك			
1	1	0.3	6	1.9	41	13.1	112	35.7	154	49	4.31	0.79	موافق بشدة
2	2	0.6	8	2.5	35	11.1	115	36.6	154	49	4.31	0.82	موافق بشدة
3	1	0.3	9	2.9	41	13.1	113	36	150	47.8	4.28	0.82	موافق بشدة
4	1	0.3	10	3.2	40	12.7	112	35.7	151	48.1	4.28	0.83	موافق بشدة
5	1	0.3	10	3.2	42	13.4	107	34.1	154	49	4.28	0.84	موافق بشدة
6	2	0.6	8	2.5	46	14.6	112	35.7	146	46.5	4.25	0.84	موافق بشدة
7	1	0.3	11	3.5	48	15.3	110	35	144	45.9	4.23	0.86	موافق بشدة
											4.27	0.83	موافق بشدة

يتبين من خلال معطيات جدول رقم (6) ما يأتي:

أولاً: هناك دلالة إيجابية بين أفراد عينة الدراسة على جميع عبارات محور "مهارة الكتابة والتعبير"، إذ جاءت إجاباتهم على جميع الفقرات بدرجة (موافق بشدة)، وتراوحت درجة موافقتهم على العبارات التي اشتمل عليها هذا المحور ما بين (4.23-4.31)، وهي متوسطات تقع في الفئة الخامسة من فئات المقياس الخماسي للدراسة، التي تشير إلى درجة (موافق بشدة). ثانياً: تشير نتائج هذا المحور إلى أن هناك تقارباً كبيراً في إجابات عينة أفراد الدراسة، إذ بلغ المتوسط العام للموافقة على عبارات هذا المحور (4.27 درجة من 5) بدرجة (موافق بشدة).

ثالثاً: تظهر نتائج الجدول أن عبارات هذا المحور يمكن ترتيبها تنازلياً من وجهة نظر أفراد الدراسة أنفسهم، على النحو الآتي:

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن الفقرة رقم (1)، وهي (أستخدم أسلوباً سهلاً في الكتابة) في المرتبة الأولى بين العبارات المتعلقة بمهارة الكتابة والتعبير، وبدرجة موافق بشدة، وبمتوسط حسابي (4.31)، وانحراف معياري (0.79). وتُظهر هذه النتائج ميلاً عاماً لدى طلاب الدراسات العليا نحو مهارات الكتابة تحديداً، والتي تعد وسيلة التواصل الأولى في البيئة الأكاديمية، مما يعكس أسلوب كتابة الطالب الأكاديمية في مشاريعه البحثية.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن الفقرة رقم (2)، وهي (أعتمد على الكتابة الشمولية وعدم الاختصارات المخلة) في المرتبة الثانية، وبدرجة موافق بشدة، وبمتوسط حسابي (4.31)، وانحراف معياري (0.82). مما يعكس توجهاً واضحاً باعتماد الكتابة الموسعة والوافية، وألا يكتفي طالب الدراسات العليا بتقديم المعلومات بصورة مقتضبة، بحيث تغطي الكتابة الجوانب المختلفة للموضوع، أو الفكرة محل النقاش.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن الفقرة رقم (3)، وهي (أستخدم كلمات مألوقة ذات مدلولات علمية بحثية) في المرتبة الثالثة، وبمتوسط حسابي (4.28)، وانحراف معياري (0.82). وتعكس هذه النتيجة وجود إدراك ووعي لغوي من قبل طلاب الدراسات العليا، عبر تجنبهم اللغة العامية، واختيارهم الكلمات البحثية بناء على ما يناسب السياق الأكاديمي والعلمي. جاءت إجابات أفراد الدراسة عن الفقرة رقم (4)، وهي (أراعي قواعد اللغة بشكل مناسب أثناء الكتابة) في المرتبة الرابعة، وبدرجة موافق بشدة، وبمتوسط حسابي (4.28)، وانحراف معياري (0.83). يدل ذلك على التزام طلاب الدراسات العليا بسلامة الكتابة، وخلوها من الأخطاء اللغوية مما يعكس مهنية الطالب ومقدرته في التأثير على القارئ عبر جودة الإقناع، والطرح العلمي.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن الفقرة رقم (5)، وهي (خلو الكتابة من الأخطاء المطبعية) في المرتبة الخامسة، وبمتوسط حسابي (4.28)، وانحراف معياري (0.84). تعكس هذه النتيجة تقييد طلاب الدراسات العليا بتدقيق الأبحاث، والتأكد من عدم وجود أخطاء طباعية، والتي قد تؤثر على الجوانب اللغوية، ومضمون المحتوى المكتوب.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن الفقرة رقم (6)، وهي (أطرح أفكاراً بتسلسل منطقي يوصل إلى الهدف الرئيس) في المرتبة السادسة، وبدرجة موافق بشدة، وبمتوسط حسابي (4.25)، وانحراف معياري (0.84). تدل هذه النتيجة على التزام طلاب الدراسات العليا بمبدأ التعبير عن الأفكار بشكل مترابط، ومننظم عبر الانتقال التدريجي بين الأفكار دون التشتت وعدم الفهم.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن الفقرة رقم (7)، وهي (أستخدم الرموز والأشكال التوضيحية في كتاباتي) في المرتبة السابعة، وبمتوسط حسابي (4.23)، وانحراف معياري (0.86). وهي تعكس قدرة طلاب الدراسات العليا نحو تعزيز فهم وإدراك القارئ بدعم الكتابة بالأشكال، والرموز لتبسيط المعلومات، وإيصال المعنى بشكل أكثر وضوحاً ووعياً.



المحور الثالث: مهارة التحدث والكلام

يتناول هذا المحور مهارات التحدث والكلام، وقد تم في هذا المحور حساب التكرارات، والنسب المئوية والمتوسط الحسابي، والانحراف المعياري، لإجابات أفراد الدراسة، وجاءت النتائج كما يبيّنها الجدول الآتي:
جدول (7):

إجابات أفراد الدراسة حول المحور الثالث "مهارات التحدث والكلام".

درجة الموافقة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	درجة الموافقة										م	
			موافق بشدة		موافق		إلى حد ما		غير موافق		غير موافق بشدة			العبارة
			%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك		
موافق بشدة	0.79	4.39	54.1	170	33.4	105	9.9	31	2.2	7	0.3	1	1	أستخدم نبرات الصوت المناسبة وفقاً لنوع الحديث.
موافق بشدة	0.79	4.36	52.9	166	32.8	103	12.1	38	1.9	6	0.3	1	2	أحدد الغرض من الحديث بشكل مباشر.
موافق بشدة	0.79	4.34	50.3	158	36	113	11.1	35	2.2	7	0.3	1	3	أستخدم أسلوب الجمل القصيرة أثناء النقاش
موافق بشدة	0.80	4.33	50.6	159	34.7	109	12.1	38	2.2	7	0.3	1	4	أخذ بعين الاعتبار التغذية الراجعة.
موافق بشدة	0.79	4.31	49	154	35.7	112	13.1	41	1.9	6	0.3	1	5	أمتلك القدرة على الحوار وتبادل وجهات النظر
موافق بشدة	0.82	4.28	47.8	150	36	113	13.1	41	2.9	9	0.3	1	6	أبتعد عن أسلوب المراوغة.
موافق بشدة	0.84	4.25	46.5	146	35.7	112	14.6	46	2.5	8	0.6	2	7	أرتب عناصر الموضوع في نطاق منطقي متسلسل.
موافق بشدة	0.80	4.32												المتوسط الحسابي العام للمحور الثالث

يتضح من جدول رقم (7) ما يأتي:

أولاً: هناك دلالة إيجابية بين أفراد عينة الدراسة على جميع عبارات محور "مهارات التحدث والكلام"، إذ جاءت إجابهم بدرجة (موافق بشدة)، وتراوحت درجة موافقتهم على العبارات التي اشتمل عليها هذا المحور ما بين (4.25-4.39)، وهي متوسطات تقع في الفئة الخامسة من فئات المقياس الخماسي للدراسة، التي تشير إلى درجة (موافق بشدة).

ثانياً: تبين نتائج هذا المحور إلى أن هناك تفرقاً كبيراً في إجابات عينة أفراد الدراسة، إذ بلغ المتوسط العام للموافقة على عبارات هذا المحور (4.32 درجة من 5) بدرجة (موافق بشدة).

ثالثاً: تظهر نتائج الجدول أن عبارات هذا المحور يمكن ترتيبها من وجهة نظر أفراد الدراسة، على النحو الآتي:

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن الفقرة رقم (1)، وهي (أستخدم نبرات الصوت المناسبة وفقاً لنوع الحديث) في المرتبة الأولى بين العبارات المتعلقة بمهارات التحدث والكلام، وبدرجة موافق بشدة، وبمتوسط حسابي (4.39)، وانحراف معياري (0.79). مما يعكس تركيزاً واضحاً على مهارة الكلام والحديث التي من خلالها يمكن لطالب الدراسات العليا طرح التساؤلات والاشتراك في حلقات النقاش للخروج بمعارف نوعية جديدة.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن الفقرة رقم (2)، وهي (أحدد الغرض من الحديث بشكل مباشر) في المرتبة الثانية، وبدرجة موافق بشدة، وبمتوسط حسابي (4.36)، وانحراف معياري (0.79). وتعكس هذه النتيجة سمة من سمات التواصل الفعال لدى طلاب الدراسات العليا، عبر الاعتماد على الوضوح في التعبير، وقوة التأثير والإقناع، وتحقيق الأهداف المطروحة.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن الفقرة رقم (3)، وهي (أستخدم أسلوب الجمل القصيرة أثناء النقاش) في المرتبة الثالثة، وبمتوسط حسابي (4.34)، وانحراف معياري (0.79). وتدل هذه النتيجة على توظيف طلاب الدراسات العليا أسلوب التعبير الموجز والمركز، لرفع جودة التواصل والتفاعل، وجعل الحديث أكثر قوة، وبعيداً عن الملل والإسهاب المخل.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن الفقرة رقم (4)، وهي (أخذ بعين الاعتبار التغذية الراجعة) في المرتبة الرابعة، وبدرجة موافق بشدة، وبمتوسط حسابي (4.31)، وانحراف معياري (0.79). وتعكس هذه النتيجة استجابة طلاب الدراسات العليا الواعية للملاحظات والتعليقات التي يشارك بها الآخرون، واحترام الرأي الآخر، وبدل ذلك على النضج العلمي، والرغبة في تحسين الأداء الأكاديمي.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن الفقرة رقم (5)، وهي (أمتلك القدرة على الحوار وتبادل وجهات النظر) في المرتبة الخامسة، وبمتوسط حسابي (4.20)، وانحراف معياري (0.77). وتعد هذه النتيجة مؤشراً على النضج الفكري لطلاب الدراسات العليا، عبر التواصل الفعال، وبناء العلاقات الاجتماعية التي تساهم في فهم أفكار الآخرين وتوجهاتهم، وتقبل النقاش والرأي الآخر.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن الفقرة رقم (6)، وهي (أبتعد عن أسلوب المراوغة) في المرتبة السادسة، وبدرجة موافق بشدة، وبمتوسط حسابي (4.28)، وانحراف معياري (0.82). وتعكس هذه النتيجة إيماناً من طلاب الدراسات العليا بمبدأ الثقة والمصادقية، التي تجعل للحوار قيمة نوعية يتحقق من خلالها نتائج ذات جدوى علمية، وميزة تناقسية.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن الفقرة رقم (7)، وهي (أرتب عناصر الموضوع في نطاق منطقي متسلسل) في المرتبة السابعة، وبمتوسط حسابي (4.25)، وانحراف معياري (0.84). مما يدل على أن طلاب الدراسات العليا يتجاوزون مسألة التنسيق الشكلي للحديث، إلى تحقيق الفهم والإقناع والتأثير، عبر طرح الموضوعات في تدرج يعزز من جودة الفهم دون تشتت أو غموض.

المحور الرابع: مهارة القراءة والاطلاع

يوضح هذا المحور مهارة القراءة والاطلاع، وقد تم حساب التكرارات، والنسب المئوية والمتوسط الحسابي، والانحراف

المعياري، لإجابات أفراد الدراسة، وجاءت النتائج كما يوضحها الجدول الآتي:

جدول (8):

إجابات أفراد الدراسة حول المحور الرابع "مهارة القراءة والاطلاع".

م	العبارة	درجة الموافقة								الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي			
		غير موافق بشدة		غير موافق		إلى حد ما		موافق بشدة						
		ع	ج	ع	ج	ع	ج	ع	ج					
1	أمتلك الدراية الكافية عن أهمية القراءة.	4	1.3	8	2.5	54	17.2	106	33.8	142	45.2	0.90	4.19	موافق
2	أقرأ النص بلغة سليمة خالية من الأخطاء.	3	1	9	2.9	57	18.2	108	34.4	137	43.6	0.89	4.17	موافق
3	ألتزم بالسرعة المناسبة أثناء القراءة وفقاً لطبيعة النص.	3	1	10	3.2	72	22.9	94	29.9	135	43	0.93	4.11	موافق
4	أختصر المادة المكتوبة مع الحفاظ على المعارف المهمة.	3	1	11	3.5	68	21.7	101	32.2	131	41.7	0.92	4.10	موافق
5	أركز على الهدف الأساسي للمعارف عند القراءة.	3	1	13	3.8	81	25.8	90	28.7	127	40.4	0.96	4.04	موافق
6	أمتلك القدرة على فهم واستيعاب المعلومات والمعارف.	4	1.3	16	5.1	72	22.9	101	32.2	121	38.5	0.97	4.02	موافق
7	أمتلك القدرة على تحليل ونقد المعلومات والمعارف.	5	1.6	10	3.2	78	24.8	112	35.7	109	34.7	0.93	3.99	موافق
	المتوسط الحسابي العام للمحور الرابع											0.93	4.09	موافق

يتبين من معطيات الجدول (8) ما يأتي:

أولاً: هناك دلالة إيجابية بين أفراد عينة الدراسة على جميع عبارات محور "مهارة القراءة والاطلاع"، إذ جاءت إجاباتهم بدرجة (موافق)، وتراوحت درجة موافقتهم على العبارات التي اشتمل عليها هذا المحور ما بين (3.99-4.19)، وهي متوسطات تقع في الفئة الرابعة من فئات المقياس الخماسي للدراسة، التي تشير إلى درجة (موافق).

ثانياً: تشير نتائج هذا المحور إلى أن هناك تقارباً في إجابات عينة أفراد الدراسة، إذ بلغ المتوسط العام للموافقة على عبارات هذا المحور (4.09 درجة من 5) بدرجة (موافق).

ثالثاً: أظهرت نتائج الجدول أن عبارات هذا المحور يمكن ترتيبها من وجهة نظر أفراد الدراسة، على النحو الآتي: حظيت إجابات أفراد الدراسة على عبارة (أمتلك الدراية الكافية عن أهمية القراءة) بموافقة غالبية أفراد الدراسة، إذ جاءت في المرتبة الأولى، وبلغ المتوسط الحسابي (4.19)، وبانحراف معياري (0.90)، وتشير هذه النتيجة إلى أن هناك إدراكاً مرتفعاً من قبل طلاب الدراسات العليا، بدور القراءة والاطلاع على كل ما هو جديد في الإنتاج العلمي والبحثي في مجال تخصصاتهم، مما ينعكس على حداثة رصيدهم المعرفي.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن عبارة (أقرأ النص بلغة سليمة خالية من الأخطاء) في المرتبة الثانية بين عبارات هذا المحور إذ بلغ المتوسط الحسابي (4.17)، وبانحراف معياري (0.89). وتعكس هذه النتيجة الإعداد الجيد لطلاب الدراسات العليا، لاستيعاب النصوص، وتنمية المخزون المعرفي، مما يضمن الفهم السليم، ونقل المعنى بدقة وبصورة سليمة. جاءت إجابات أفراد الدراسة عن عبارة (ألتزم بالسرعة المناسبة أثناء القراءة وفقاً لطبيعة النص) في المرتبة الثالثة بين عبارات هذا المحور، إذ بلغ المتوسط الحسابي (4.11)، وبانحراف معياري (0.93). وتشير هذه النتيجة إلى وعي طلاب الدراسات العليا بأن القراءة العلمية تأتي من خلال استيعاب المعنى، وفهم المضمون عن طريق القراءة بتمعن، والبعاد عن السرعة وضياع الأفكار.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن عبارة (أختصر المادة المكتوبة مع الحفاظ على المعارف المهمة) في المرتبة الرابعة بين عبارات هذا المحور وبلغ المتوسط الحسابي (4.10)، وبانحراف معياري (0.92). وتعكس هذه النتيجة قدرة وعي طلاب الدراسات العليا على انتقاء المحتوى المكتوب، الذي يضمن تحقيق أكبر قدر من الفائدة بكلمات أقل، مع الحفاظ على قيمة المعرفة وأثرها العلمي.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن عبارة (أركز على الهدف الأساسي للمعارف عند القراءة) في المرتبة الخامسة بين عبارات هذا المحور، إذ بلغ المتوسط الحسابي (4.04)، وبانحراف معياري (0.96). وتدل هذه النتيجة على أن طلاب الدراسات العليا على وعي بمهارة القراءة الفعالة، التي تحقق الفهم والإدراك، وتحول محتوى النصوص المكتوبة إلى رصيد معرفي قابل للمشاركة، ويمكن توظيفه عملياً.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن العبارة (أمتلك القدرة على فهم واستيعاب المعلومات والمعارف) في المرتبة السادسة بين عبارات هذا المحور، إذ بلغ المتوسط الحسابي (4.02)، وبانحراف معياري (0.97). مما يشير إلى أن هناك اتفاقاً معتدلاً نسبياً من قبل طلاب الدراسات العليا، حول إدراك أن الفهم والاستيعاب هما بوابة اكتساب المعارف ومشاركتها الآخرين، وسبيل للتعلم وبناء الرصيد المعرفي.

جاءت إجابات عبارة (أمتلك القدرة على تحليل ونقد المعلومات والمعارف) في المرتبة السابعة بين عبارات هذا المحور، وبلغ المتوسط الحسابي (3.99)، وبانحراف معياري (0.93). وتعكس هذه النتيجة تقديراً جيداً من طلاب الدراسات العليا، حول القدرة على التحليل ونقد المعارف التي تعد حجر زاوية في مشاركة المعرفة ذات القيمة النوعية، والبحث العلمي.

المحور الخامس: مهارة الاستماع والإنصات

يركز هذا المحور على "مهارة الاستماع والإنصات"، وقد تم حساب التكرارات والنسب المئوية والمتوسط الحسابي، والانحراف المعياري، لإجابات أفراد الدراسة. وجاءت النتائج كما يبيتها الجدول الآتي:



إجابات أفراد الدراسة حول المحور الخامس "مهاراة الاستماع والإنصات"

درجة الموافقة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	درجة الموافقة										
			موافق بشدة					غير موافق بشدة					
			موافق		إلى حد ما		غير موافق		غير موافق بشدة		العبارة		
%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك		
موافق بشدة	0.83	4.27	48.4	152	33.4	105	15.6	49	2.2	7	0.3	1	1 أراعي الظروف المحيطة أثناء عملية الاستماع.
موافق	0.83	4.19	42.7	134	36.6	115	18.2	57	2.2	7	0.3	1	2 أنظر إلى زملائي بشكل مباشر لأشعرهم بالاهتمام.
موافق	0.83	4.18	42	132	36.3	114	19.4	61	1.9	6	0.3	1	3 أنصت بشكل جيد عند التحدث مع زملائي.
موافق	0.89	4.17	44.9	141	31.5	99	20.1	63	2.9	9	0.6	2	4 أدون الملاحظات أثناء إصغاني لحديث الزملاء.
موافق	0.87	4.15	38.2	120	44.9	141	12.1	38	3.2	10	1.6	5	5 أخص النقاط الأساسية التي يتحدث بها الزملاء.
موافق	0.86	4.14	41.1	129	34.7	109	21.3	67	2.5	8	0.3	1	6 أمتلك القدرة على فهم لغة الجسد.
موافق	0.92	4.13	43.3	136	32.2	101	19.7	62	3.8	12	1	3	7 أتقبل الانتقادات دون انفعال.
موافق	0.86	4.17	المتوسط الحسابي العام للمحور الخامس										

تشير معطيات الجدول (9) إلى ما يأتي:

أولاً: هناك دلالة إيجابية بين أفراد عينة الدراسة على جميع عبارات محور "مهاراة الاستماع والإنصات"، إذ جاءت إجابة أفراد عينة الدراسة على العبارة الأولى بدرجة (موافق بشدة)، وبمتوسط حسابي (4.27)، بينما جاءت إجاباتهم بدرجة

(موافق) على بقية العبارات التي اشتمل عليها هذا المحور ما بين (4.13-4.19)، وهي متوسطات تقع في الفئة الرابعة من فئات المقياس الخماسي للدراسة التي تشير إلى درجة (موافق).

ثانيًا: تشير نتائج هذا المحور إلى أن هناك تقاربًا في إجابات عينة أفراد الدراسة، إذ بلغ المتوسط العام للموافقة على عبارات هذا المحور (4.17 درجة من 5) بدرجة (موافق).

ثالثًا: أظهرت نتائج الجدول أن عبارات هذا المحور يمكن ترتيبها من وجهة نظر أفراد الدراسة، على النحو التالي: جاءت إجابات أفراد الدراسة عن العبارة رقم (1)، وهي (أراعي الظروف المحيطة أثناء عملية الاستماع) في المرتبة الأولى بين العبارات المتعلقة بمهارة الاستماع والإنصات، وبدرجة موافق بشدة، وبمتوسط حسابي (4.27)، وانحراف معياري (0.83). مما يدل على أن هناك اتفاقاً مرتفعاً بين طلاب الدراسات العليا، حول أهمية جودة البيئة المحيطة بالطالب، والتي سوف تنعكس على تحصيله العلمي.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن العبارة رقم (2)، وهي (أنظر إلى زملائي بشكل مباشر لأشعرهم بالاهتمام) في المرتبة الثانية، وبدرجة موافق، وبمتوسط حسابي (4.19)، وانحراف معياري (0.83). وتنعكس هذه النتيجة إيمان طلاب الدراسات العليا، بأن العلاقات في البيئة الأكاديمية يتم تعزيزها من خلال التواصل البصري، الذي يساهم في بناء الثقة، وإظهار الاحترام بين الزملاء.

أظهرت إجابات أفراد الدراسة عن العبارة رقم (3)، وهي (أنصت بشكل جيد عند التحدث مع زملائي) في المرتبة الثالثة، وبمتوسط حسابي (4.18)، وانحراف معياري (0.83). مما يدل على وعي طلاب الدراسات العليا، بأهمية الإنصات كسلوك يساعد في منع التسرع في الحكم على وجهات النظر الأخرى، ويقوي الجوانب الاجتماعية في بيئة العمل الأكاديمي التي يشارك فيها الطلاب.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن العبارة رقم (4)، وهي (أدون الملاحظات أثناء إصغائي لحديث الزملاء) في المرتبة الرابعة، وبدرجة موافق، وبمتوسط حسابي (4.17)، وانحراف معياري (0.89). وتنعكس هذه النتيجة توافقاً بين طلاب الدراسات العليا بأهمية التدوين وتوثيق الملاحظات، التي بدورها تجعل الطالب حاضر الذهن بعيداً عن التشتت.

أظهرت إجابات أفراد الدراسة عن العبارة رقم (5)، وهي (أُلخص النقاط الأساسية التي يتحدث بها الزملاء) في المرتبة الخامسة، وبمتوسط حسابي (4.15)، وانحراف معياري (0.87). وتنعكس هذه النتيجة أن طلاب الدراسات العليا، على قدر من الوعي بأهمية توثيق وتقييم ما يتم طرحه في مجال التخصص، لا سيما من المتخصصين أصحاب الخبرات لتثبيت المعرفة وحفظها.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن العبارة رقم (6)، وهي (أمتلك القدرة على فهم لغة الجسد) في المرتبة السادسة، وبدرجة موافق، وبمتوسط حسابي (4.14)، وانحراف معياري (0.86). وتدل هذه النتيجة على أن طلاب الدراسات العليا، قادرين على التفاعل مع تعابير الآخرين غير اللفظية التي تساعد في تحسين التواصل، وفهم المشاعر وصدق التعبير وتأثر ذلك على إتاحة المعرفة.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن العبارة رقم (7)، وهي (أقبل الانتقادات دون انفعال) في المرتبة السابعة، وبمتوسط حسابي (4.13)، وانحراف معياري (0.92). وتنعكس هذه النتيجة نضج طلاب الدراسات العليا، وتعد دليلاً على الثقة التي يتحلون بها، واستشعارهم بأن مرحلة الدراسات العليا لا تخلو من هذه الممارسات، وهي جزء من العملية التعليمية والمعرفية.

وأخيراً جاء ترتيب مهارات الاتصال الأساسية حسب ما ورد من استجابة أفراد العينة على النحو التالي:



1. مهارة التحدث والكلام بمتوسط حسابي بلغ (4.32).
2. مهارة الكتابة والتعبير بمتوسط حسابي بلغ (4.27).
3. مهارة الاستماع والإنصات بمتوسط حسابي بلغ (4.17).
4. مهارة القراءة والاطلاع بمتوسط حسابي بلغ (4.09).

يعكس هذا الترتيب النمط الشائع الذي يمكن أن يتشكل في ذهن الباحث حول ترتيب مهارات الاتصال ودورها في البيئة الأكاديمية والبحثية، فهذه النتيجة منطقية إلى حد كبير، فمهارة التحدث هي مفتاح أي حوار، أو نقاش، أو طلب توضيح، أو استفسار من طالب الدراسات العليا، وهذه المرحلة الدراسية قائمة بالدرجة الأولى على مثل هذه النشاطات الذهنية والمعرفية. ثم تأتي مهارة الكتابة التي هي أهم مخرج لطلاب الدراسات العليا بأشكالها المختلفة (رسائل جامعية أو بحوث تخرج)، وهي النتيجة المتوقعة من طالب الدراسات العليا التي تعكس تحصيله المعرفي الذي يتم ترجمته من خلال مهارة الكتابة الأكاديمية.

المحور السادس: دور مهارات الاتصال في مشاركة المعرفة وإتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة

الملك سعود

يبين هذا المحور "دور مهارات الاتصال في مشاركة المعرفة وإتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود"، وقد تم حساب التكرارات، والنسب المئوية والمتوسط الحسابي، والانحراف المعياري، لإجابات أفراد الدراسة، وجاءت النتائج كما يبيّنها الجدول الآتي:

جدول(10):

إجابات أفراد الدراسة حول المحور السادس "دور مهارات الاتصال في مشاركة المعرفة وإتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود".

درجة الموافقة	الاتصاف المعياري	المتوسط الحسابي	درجة الموافقة								م		
			موافق بشدة				غير موافق بشدة						
			ك	%	ك	%	ك	%	ك	%			
موافق بشدة	0.75	4.34	153	48.7	119	37.9	38	12.1	3	1	0.3	1	إرساء مجتمع المعرفة من خلال تبادل الأفكار والمعارف.
موافق بشدة	0.76	4.32	149	47.5	121	38.5	39	12.4	4	1	0.3	1	التأثير من خلال نقل الخبرات والمعلومات وتبادلها.
موافق	0.88	4.04	113	36	114	36.3	76	24.2	9	2	0.6	2	الثقة نحو المشاركة بالأفكار والخبرات لزيادة الرصيد المعرفي.



درجة الموافقة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	درجة الموافقة										م	
			موافق بشدة					غير موافق بشدة						
			%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك		
موافق	1.09	3.52	22	69	30.9	97	26.4	83	18.8	59	1.9	6	4	دمج المعارف الفردية مع الجماعية لضمان تدفق معرفة جديدة.
موافق	1.10	3.50	21.3	67	30.6	96	27.7	87	17.2	54	3.2	10	5	تحويل المعرفة الضمنية إلى صريحة وإنتاج محتوى معرفي مميز.
موافق	1.11	3.41	20.7	65	25.8	81	29.6	93	21.7	68	2.2	7	6	تنمية المعارف بناءً على الوعي والإدراك بالأفكار المضافة.
إلى حد ما	1.10	3.38	18.2	57	29.3	92	28.3	89	21	66	3.2	10	7	استنباط المعارف والأفكار واستثارة التفكير وشحن القدرات.
موافق	0.97	3.79	المتوسط الحسابي العام للمحور السادس											

يوضح الجدول (10) ما يأتي:

أولاً: هناك دلالة إيجابية بين أفراد عينة الدراسة على جميع عبارات محور "دور مهارات الاتصال في مشاركة المعرفة وإتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود"، حيث جاءت إجابة أفراد الدراسة على العبارتين (2،1) بدرجة (موافق بشدة)، حيث تراوح متوسطهما الحسابي ما بين (4.32-4.34)، وهذان المتوسطان يقعان في الفئة الخامسة من فئات المقياس المتدرج الخماسي، والتي تشير إلى خيار موافق بشدة على أداة الدراسة، في حين جاءت إجابات أفراد الدراسة على العبارتين (6،5،4،3) بدرجة (موافق)، حيث تراوحت متوسطاتها الحسابية ما بين (3.41-4.04)، وهذه المتوسطات تقع في الفئة الرابعة من فئات المقياس المتدرج الخماسي. وجاءت العبارة الأخيرة بدرجة (إلى حد ما)، وبمتوسط حسابي (3.38).

ثانياً: تشير نتائج هذا المحور إلى أن هناك تقارباً في إجابات عينة أفراد الدراسة، إذ بلغ المتوسط العام للموافقة على عبارات هذا المحور (3.79 درجة من 5) بدرجة (موافق).

ثالثاً: أظهرت نتائج الجدول أن عبارات هذا المحور يمكن ترتيبها من وجهة نظر أفراد الدراسة، على النحو الآتي:



حظيت إجابات أفراد الدراسة عن عبارة (إرساء مجتمع المعرفة من خلال تبادل الأفكار والمعارف) بموافقة غالبية أفراد الدراسة، إذ جاءت في المرتبة الأولى، وبلغ المتوسط الحسابي (4.34)، وانحراف معياري (0.75). مما يشير إلى وجود إدراك مرتفع لدى طلاب الدراسات العليا، في تكوين مجتمع المعرفة في البيئة الأكاديمية، التي تدفع طلاب الدراسات العليا لاتخاذ المواقف الإيجابية، وتضمن لكل طالب مكتسباته ونجاحاته السابقة، وتهيئ له عوامل التواصل والنجاح مع توافر المعارف الجديدة.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن عبارة (التأثير من خلال نقل الخبرات والمعلومات وتبادلها) في المرتبة الثانية بين عبارات هذا المحور إذ بلغ المتوسط الحسابي (4.32)، وانحراف معياري (0.76). وتعكس هذه النتيجة إيمان طلاب الدراسات العليا بتعزيز النمو المعرفي، والمجتمعات المعرفية، عبر مشاركة التجارب العلمية، والخبرات العملية، والدروس المستفادة. جاءت إجابات أفراد الدراسة عن عبارة (الثقة نحو المشاركة بالأفكار والخبرات لزيادة الرصيد المعرفي) في المرتبة الثالثة بين عبارات هذا المحور، إذ بلغ المتوسط الحسابي (4.04)، وانحراف معياري (0.88). وتدل هذه النتيجة على أن هناك اتفاقاً بين طلاب الدراسات العليا على أن الثقة، ومشاركة المعرفة عاملين من عوامل النجاح، يرتبطان بعلاقة طردية، فكلما زادت الثقة ارتفعت القدرة على التأثير بمشاركة المعرفة.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن عبارة (دمج المعارف الفردية مع الجماعية لضمان تدفق معرفة جديدة) في المرتبة الرابعة بين عبارات هذا المحور وبلغ المتوسط الحسابي (3.52)، وانحراف معياري (1.09). وتعكس هذه النتيجة إدراكاً نسبياً لطلاب الدراسات العليا حول جدوى مشاركة المعرفة الشخصية كحجر أساس، يتعاظم مع معارف الآخرين لضمان إنتاج معرفة ذات قيمة نوعية.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن عبارة (تحويل المعرفة الضمنية إلى صريحة وإنتاج محتوى معرفي مميز) في المرتبة الخامسة بين عبارات هذا المحور، إذ بلغ المتوسط الحسابي (3.50)، وانحراف معياري (1.10). وتدل هذه النتيجة على أن طلاب الدراسات العليا متفقون نسبياً على أهمية المعرفة الضمنية، وضرورة مشاركتها مع الآخرين، وتدوينها ليتم تداولها في أوساطهم الأكاديمية.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن عبارة (تنمية المعارف بناءً على الوعي والإدراك بالأفكار المضافة) في المرتبة السادسة بين عبارات هذا المحور، إذ بلغ المتوسط الحسابي (3.41)، وانحراف معياري (1.11). مما يدل على أن طلاب الدراسات العليا يتفقون على أهمية زيادة الرصيد المعرفي في هذه المرحلة الدراسية، والتي تمثل مرحلة بناء الجوانب المعرفية للطلاب القائمة على الفهم والمشاركة.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن عبارة (استنباط المعارف والأفكار واستثارة التفكير وشحن القدرات) في المرتبة السابعة بين عبارات هذا المحور، وبلغ المتوسط الحسابي (3.38)، وانحراف معياري (1.10). وتعكس هذه النتيجة توجهاً نسبياً لطلاب الدراسات العليا نحو التفكير، واستخلاص المعارف الجديدة، وأن الحاجة قائمة إلى تعزيز القدرات المعرفية لديهم.

المحور السابع: آليات تفعيل إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود عبر مهارات الاتصال.

يبين هذا المحور "آليات تفعيل إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود عبر مهارات الاتصال"، وقد تم حساب التكرارات، والنسب المئوية والمتوسط الحسابي، والانحراف المعياري، لإجابات أفراد الدراسة، وجاءت النتائج كما يلي الجدول الآتي:



جدول (11):

إجابات أفراد الدراسة حول المحور السابع "آليات تفعيل إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود عبر مهارات الاتصال".

درجة الموافقة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	درجة الموافقة										م	العبارة
			موافق بشدة		موافق		إلى حد ما		غير موافق		غير موافق بشدة			
			%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك		
موافق بشدة	0.74	4.36	50	157	37.6	118	11.1	35	1	3	0.3	1	1	الجوارات مع زملاء التخصص لمناقشة ما يستجد من موضوعات.
موافق بشدة	0.74	4.30	43.6	137	45.2	142	8.6	27	2.2	7	0.3	1	2	إقامة الاتصالات المباشرة وغير المباشرة مع الباحثين.
موافق	0.88	4.04	36	113	36.3	114	24.2	76	2.9	9	0.6	2	3	إقامة الندوات العلمية العامة والمتخصصة.
موافق	0.96	3.78	22.9	72	44.6	140	22.6	71	7.6	24	2.2	7	4	استثمار الساعات المكتبية والتواصل مع أعضاء هيئة التدريس.
موافق	1.10	3.50	21.3	67	30.6	96	27.7	87	17.2	54	3.2	10	5	تهيئة الفرص ومساحات النقاش للباحثين.
إلى حد ما	1.13	3.34	18.8	59	27.1	85	27.1	85	23.6	74	3.5	11	6	مشاركة الأقسام في إقامة الفعاليات العلمية ومناقشة الرسائل.
إلى حد ما	1.15	3.30	17.8	56	26.1	82	29.6	93	20.7	65	5.7	18	7	استثمار جلسات العصف الذهني مع المتخصصين.
موافق	0.96	3.80	المتوسط الحسابي العام للمحور السابع											

يوضح الجدول (11) ما يأتي:



أولاً: هناك دلالة إيجابية بين أفراد عينة الدراسة على جميع عبارات محور "آليات تفعيل إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود عبر مهارات الاتصال"، حيث جاءت إجابة أفراد الدراسة على العبارتين (2.1) بدرجة (موافق بشدة)، وتراوح متوسطهما الحسابي ما بين (4.36-4.30)، وهذا المتوسط يقع في الفئة الخامسة من فئات المقياس المتدرج الخماسي، التي تشير إلى خيار موافق بشدة على أداة الدراسة، في حين جاءت إجابات أفراد الدراسة على العبارات (5.4،3) بدرجة (موافق)، حيث تراوحت متوسطاتها الحسابية ما بين (4.04-3.50)، وهذه المتوسطات تقع في الفئة الرابعة من فئات المقياس المتدرج الخماسي. وجاءت العبارتان (7،6) بدرجة (إلى حد ما)، حيث تراوحت متوسطهما الحسابي ما بين (3.30-3.34).

ثانياً: تشير نتائج هذا المحور إلى أن هناك تقارباً في إجابات عينة أفراد الدراسة، إذ بلغ المتوسط العام للموافقة على عبارات هذا المحور (3.80 درجة من 5) بدرجة (موافق).

ثالثاً: أظهرت نتائج الجدول أن عبارات هذا المحور يمكن ترتيبها من وجهة نظر أفراد الدراسة، على النحو الآتي: جاءت إجابات أفراد الدراسة عن العبارة رقم (1)، وهي (الحوارات مع زملاء التخصص لمناقشة ما يستجد من موضوعات) في المرتبة الأولى بين العبارات المتعلقة بآليات تفعيل إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود عبر مهارات الاتصال، وبدرجة موافق بشدة، وبمتوسط حسابي (4.36)، وانحراف معياري (0.74). مما يدل على تقدير عالٍ من قبل طلاب الدراسات العليا لأهمية دور اللقاءات سواء الرسمية أو غير الرسمية مع زملاء التخصص، وهو ما يعكس جودة مشاركة المعرفة وتبادل الخبرات وعرض التجارب.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن العبارة رقم (2)، وهي (إقامة الاتصالات المباشرة وغير المباشرة مع الباحثين) في المرتبة الثانية، وبدرجة موافق بشدة، وبمتوسط حسابي (4.30)، وانحراف معياري (0.74). وتعكس هذه النتيجة إدراك طلاب الدراسات العليا لأهمية الاتصال بأشكاله المختلفة، ودوره في بناء المعارف، وتوسيع أفق التفكير، وتنوع مصادر المعرفة. جاءت إجابات أفراد الدراسة عن العبارة رقم (3)، وهي (إقامة الندوات العلمية العامة والمتخصصة) في المرتبة الثالثة، وبمتوسط حسابي (4.04)، وانحراف معياري (0.88). مما يدل على اتفاق طلاب الدراسات العليا على جدوى اللقاءات العلمية المتنوعة، وما يترتب عليها من التواصل مع الباحثين المتخصصين في مجالاتهم العلمية، وعقد جلسات النقاش. جاءت إجابات أفراد الدراسة عن العبارة رقم (4)، وهي (استثمار الساعات المكتبية والتواصل مع أعضاء هيئة التدريس) في المرتبة الرابعة، وبدرجة موافق، وبمتوسط حسابي (3.78)، وانحراف معياري (0.96). وتعكس هذه النتيجة وعياً من طلاب الدراسات العليا بجدوى الساعات المكتبية لأعضاء هيئة التدريس وطابعها غير الرسمي، التي تدعم تكامل العملية التعليمية والأكاديمية، وتعزز بناء العلاقات العلمية، ومناقشة الموضوعات البحثية.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن العبارة رقم (5)، وهي (تهيئة الفرص ومساحات النقاش للباحثين) في المرتبة الخامسة، وبمتوسط حسابي (3.50)، وانحراف معياري (1.10). وتعكس هذه النتيجة إدراك طلاب الدراسات العليا للقاءات العلمية المختلفة التي تفتح فضاءات النقاش ومحاورة الباحثين الآخرين، وبناء العلاقات المعرفية معهم، وسد الفجوات المعرفية التي تحصل أثناء النقاش.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن العبارة رقم (6)، وهي (مشاركة الأقسام في إقامة الفعاليات العلمية ومناقشة الرسائل) في المرتبة السادسة، وبدرجة إلى حد ما، وبمتوسط حسابي (3.34)، وانحراف معياري (1.13). مما يدل على أن هناك اتفاقاً معتدلاً عند طلاب الدراسات العليا حول الفعاليات العلمية التي تقيمها الأقسام، التي تعزز وتسهم في زيادة الوعي المعرفي لدى الطلاب في الجوانب الأكاديمية، وكيفية المشاركة فيها.



جاءت إجابات أفراد الدراسة عن العبارة رقم (7)، وهي (استثمار جلسات العصف الذهني مع المتخصصين) في المرتبة السابعة، وبمتوسط حسابي (3.30)، وانحراف معياري (1.15). وتعكس هذه النتيجة أن جلسات العصف الذهني ليست من أولويات طلاب الدراسات العليا، ولعل السبب يعود إلى أنها تحتاج إلى تنسيقات وإعداد مسبق.

المحور الثامن: المعوقات التي تواجه طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود عند استخدام مهارات الاتصال. يوضح هذا المحور "المعوقات التي تواجه طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود عند استخدام مهارات الاتصال"، وقد تم حساب التكرارات، والنسب المئوية والمتوسط الحسابي، والانحراف المعياري، لإجابات أفراد الدراسة، وجاءت النتائج كما يبيتها الجدول الآتي:

جدول (12):

إجابات أفراد الدراسة حول المحور الثامن "المعوقات التي تواجه طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود عند استخدام مهارات الاتصال".

درجة الموافقة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	درجة الموافقة										العبارة	م
			موافق بشدة		موافق		إلى حد ما		غير موافق		غير موافق بشدة			
			%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك		
موافق بشدة	0.56	4.57	60.2	189	36.3	114	3.5	11	0	0	0	0	1	عدم وجود الوعي بأهمية المعرفة الضمنية التي يمتلكها الباحثون.
موافق بشدة	0.58	4.56	59.6	187	37.3	117	2.5	8	0.6	2	0	0	2	عدم وجود منصة محددة لإتاحة المعرفة بين الباحثين.
موافق بشدة	0.59	4.56	59.9	188	36.3	114	3.5	11	0.3	1	0	0	3	عدم معرفة الطرق المناسبة لإتاحة المعرفة ونقلها بين الباحثين.
موافق بشدة	0.58	4.55	58.9	185	37.6	118	3.2	10	0.3	1	0	0	4	عدم وجود الوقت الكافي لإتاحة المعرفة بين الباحثين.
موافق بشدة	0.59	4.55	60.5	190	34.4	108	5.1	16	0	0	0	0	5	ضعف مهارات الاتصال

درجة الموافقة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	درجة الموافقة										العبارة	
			موافق بشدة		موافق		إلى حد ما		غير موافق		غير موافق بشدة			
			%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك		
موافق بشدة	0.60	4.54	58.9	185	35.7	112	5.4	17	0	0	0	0	6	والتواصل بين الباحثين. نقص القدرة الاستيعابية للباحثين في المعارف وتميز المهم منها.
موافق بشدة	0.58	4.53	57	179	39.2	123	3.5	11	0.3	1	0	0	7	اختلاف مستوى الخبرة وعدم وجود الحافز والرغبة بين الباحثين.
موافق بشدة	0.59	4.55	المتوسط الحسابي العام للمحور الثامن											

يتبين من معطيات الجدول رقم (12) ما يأتي:

أولاً: هناك دلالة إيجابية بين أفراد عينة الدراسة على جميع عبارات محور "المعوقات التي تواجه طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود عند استخدام مهارات الاتصال"، إذ جاءت إجاباتهم بدرجة (موافق بشدة)، وتراوحت درجة موافقتهم على العبارات التي اشتمل عليها هذا المحور ما بين (4.53-4.57)، وهي متوسطات تقع في الفئة الخامسة من فئات المقياس الخماسي للدراسة، التي تشير إلى درجة (موافق بشدة).

ثانياً: تشير نتائج هذا المحور إلى أن هناك تقارباً شديداً في إجابات عينة أفراد الدراسة، إذ بلغ المتوسط العام للموافقة على عبارات هذا المحور (4.55 درجة من 5) بدرجة (موافق بشدة).

ثالثاً: أظهرت نتائج الجدول أن عبارات هذا المحور يمكن ترتيبها من وجهة نظر أفراد الدراسة، على النحو الآتي: جاءت إجابات أفراد الدراسة عن العبارة (عدم وجود الوعي بأهمية المعرفة الضمنية التي يمتلكها الباحثون) بموافقة غالبية أفراد الدراسة، في المرتبة الأولى، وبلغ المتوسط الحسابي (4.57)، وانحراف معياري (0.56). وهي تعكس اتفاقاً مرتفعاً بين أفراد العينة حول قضية الوعي، وهذه نتيجة متوقعة عطفاً على نتيجة محور مدى الوعي بمفهوم مهارات الاتصال، التي بلغت نسبة تأييدها (100%) من قبل طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن عبارة (عدم وجود منصة محددة لإتاحة المعرفة بين الباحثين) في المرتبة الثانية بين عبارات هذا المحور إذ بلغ المتوسط الحسابي (4.56)، وانحراف معياري (0.58). وتعكس هذه النتيجة اتفاقاً مرتفعاً عند

طلاب الدراسات العليا حول أهمية التواصل المعرفي، الذي يسهم في بناء ومشاركة المعارف، بدعم من القنوات التقنية التي تتيح مثل هذه الخدمات.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن عبارة (عدم معرفة الطرق المناسبة لإتاحة المعرفة ونقلها بين الباحثين) في المرتبة الثالثة بين عبارات هذا المحور، إذ بلغ المتوسط الحسابي (4.56)، وانحراف معياري (0.59). وتعكس هذه النتيجة ضرورة رفع الوعي المعرفي لدى طلاب الدراسات العليا لتمكينهم من إدارة معارفهم بالأساليب التي تناسب قدراتهم.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن عبارة (عدم وجود الوقت الكافي لإتاحة المعرفة بين الباحثين) في المرتبة الرابعة بين عبارات هذا المحور وبلغ المتوسط الحسابي (4.55)، وانحراف معياري (0.58). مما يدل على أن إدارة الوقت عامل من عوامل نجاح طلاب الدراسات العليا يحتاج إلى إعطائه الأولوية.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن عبارة (ضعف مهارات الاتصال والتواصل بين الباحثين) في المرتبة الخامسة بين عبارات هذا المحور، إذ بلغ المتوسط الحسابي (4.55)، وانحراف معياري (0.59). وتدل هذه النتيجة على ضرورة تبني طلاب الدراسات العليا مهارات الاتصال كأحد أهم عوامل النجاح في البيئة الأكاديمية ولا يمكن الاستغناء عنه.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن عبارة (نقص القدرة الاستيعابية للباحثين في المعارف وتمييز المهم منها) في المرتبة السادسة بين عبارات هذا المحور، إذ بلغ المتوسط الحسابي (4.54)، وانحراف معياري (0.60). وتعكس هذه النتيجة إدراك طلاب الدراسات العليا لامتلاك الباحثين القدرة على استيعاب المحتوى، والقدرة على تنظيم وتصنيف المعارف حسب أهميتها للطلاب.

جاءت إجابات أفراد الدراسة عن عبارة (اختلاف مستوى الخبرة وعدم وجود الحافز والرغبة بين الباحثين) في المرتبة السابعة بين عبارات هذا المحور، وبلغ المتوسط الحسابي (4.53)، وانحراف معياري (0.58). مما يدل على أن الحوافز جزء مهم وعامل أساسي في أي مشروع يعتمد على مشاركة المعرفة لضمان نجاحه واستدامته.

عرض النتائج ومناقشتها:

- أن (67.2%) من إجمالي أفراد عينة الدراسة برنامجهم الدراسي ماجستير، وأن (32.8%) برنامجهم الدراسي دكتوراه. هذا مؤشر إلى أن مرحلة الماجستير هي أكثر تفاعلاً ونشاطاً من الدكتوراه التي تتسم بالعمق العلمي.
- أن (42.7%) من إجمالي أفراد عينة الدراسة تخصصهم الأكاديمي علوم إنسانية، وأن (37.9%) تخصصهم الأكاديمي علوم علمية وتطبيقية، بينما الذين تخصصهم الأكاديمي علوم صحية بلغوا (19.4%).
- أن جميع أفراد عينة الدراسة لديهم الوعي بمفهوم مهارات الاتصال، وهو مؤشر إيجابي يعكس دور الجامعة، ودور طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود في الاستفادة من القدرات المعرفية والعمليات العقلية التي تمكنهم من أداء نشاط علمي وبحثي مميز.
- أن (88.5%) من أفراد عينة الدراسة لديهم فرصة حضور دورات مباشرة في مهارات الاتصال، وأن (11.5%) ليس لديهم فرصة حضور دورات مباشرة في مهارات الاتصال. وتعكس هذه النتيجة إدراك طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود لأهمية حضور الدورات في مجال مهارات الاتصال، وتحديد تطوير المهارات والمعارف، وزيادة الثقة في القدرة على التحصيل العلمي والتميز البحثي.
- أن (53.2%) من إجمالي أفراد عينة الدراسة حضروا أقل من خمس دورات تدريبية في مهارات الاتصال، وأن (37.6%) حضروا من خمس إلى عشر دورات تدريبية، أما الذين حضروا أكثر من عشر دورات فقد بلغوا (9.2%).



- أشارت نتائج محور "مهارة الكتابة والتعبير" إلى أن هناك تقاربًا كبيرًا في إجابات عينة أفراد الدراسة، إذ بلغ المتوسط العام للموافقة على عبارات هذا المحور (4.27 درجة من 5) بدرجة (موافق بشدة)؛ مما يدل على أن مهارة الكتابة في مرحلة الدراسات العليا هي الوسيلة الأهم التي من خلالها يستطيع طالب الدراسات العليا توصيل معارفه وأفكاره للآخرين، والتعبير عنها بوضوح ودقة من خلال تحويل المعرفة الضمنية التي يحملها إلى معرفة صريحة يستطيع غيره الاطلاع عليها والاستفادة منها.
- تبين من نتائج محور "مهارات التحدث والكلام" أن هناك تقاربًا كبيرًا في إجابات عينة أفراد الدراسة، إذ بلغ المتوسط العام للموافقة على عبارات هذا المحور (4.32 درجة من 5) بدرجة (موافق بشدة)؛ مما يدل على تقدير عالٍ من قبل طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود لأهمية مهارات التحدث والكلام في هذه المرحلة الدراسية، وتحديدًا الدور الذي تقدمه من خلال بناء العلاقات الاجتماعية في البيئة الأكاديمية، وتحقيق النجاح في تجاوز المحطات والمواقف التي تعترض طالب الدراسات العليا، كما أنها المهارة الأساسية للتواصل والتعبير ومشاركة المعارف.
- أشارت نتائج محور "مهارة القراءة والاطلاع" إلى أن هناك تقاربًا في إجابات عينة أفراد الدراسة، إذ بلغ المتوسط العام للموافقة على عبارات هذا المحور (4.09 درجة من 5) بدرجة (موافق)؛ مما يشير إلى اتفاق معتدل نسبيًا من قبل طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود حول مهارة القراءة والاطلاع، مع العلم أنها من أهم مهارات الاتصال في هذه المرحلة التي تسهم في بناء الرصيد المعرفي لديهم.
- تبين من نتائج محور "مهارة الاستماع والإنصات" أن هناك تقاربًا في إجابات عينة أفراد الدراسة، إذ بلغ المتوسط العام للموافقة على عبارات هذا المحور (4.17 درجة من 5) بدرجة (موافق). وتعكس هذه النتيجة إدراك طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود لأهمية مهارة الاستماع والإنصات التي تتيح للطالب فهم محتوى المحاضرات أو اللقاءات العلمية، وجلسات العصف الذهني التي يشارك فيها، لتمكنه من المناقشة وإتاحة المعارف بين الطلاب لتعم الفائدة ويحصل الاستثمار.
- بينت نتائج محور "دور مهارات الاتصال نحو مشاركة المعرفة وإتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود" أن هناك تقاربًا في إجابات عينة أفراد الدراسة، إذ بلغ المتوسط العام للموافقة على عبارات هذا المحور (3.79 درجة من 5) بدرجة (موافق)؛ مما يعكس إدراك طلاب الدراسات العليا بأن مشاركة المعرفة وتبادل الخبرات والتجارب قائمة على جودة مهارات الاتصال الأساسية التي بموجبها يزيد الطالب من رصيده المعرفي.
- أشارت نتائج محور "آليات تفعيل إتاحة المعرفة لدى طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود عبر مهارات الاتصال" إلى أن هناك تقاربًا في إجابات عينة أفراد الدراسة، إذ بلغ المتوسط العام للموافقة على عبارات هذا المحور (3.80 درجة من 5) بدرجة (موافق). ويشير ذلك إلى معرفة طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود بأهمية الطرق والوسائل والقنوات التي يمكن من خلالها تنمية وبناء الجوانب المعرفية لديهم، ولعل مهارات الاتصال تعد أمرًا حاسمًا في هذه المرحلة، فعندما يتفاعل الطالب معها تمكنه من استثمار المعرفة كعائد يضمن بها قيمة نوعية وميزة تنافسية.
- تبين نتائج محور "المعوقات التي تواجه طلاب الدراسات العليا بجامعة الملك سعود عند استخدام مهارات الاتصال" أن هناك تقاربًا شديدًا في إجابات عينة أفراد الدراسة، إذ بلغ المتوسط العام للموافقة على عبارات هذا

المحور (4.55 درجة من 5) بدرجة (موافق بشدة). وتشير هذه النتيجة إلى أن وجود المعوقات في أي مشروع أو موضوع يعد أمراً غير مستغرب، بل لا تكاد توجد أعمال لا توجد بها عقبات أو صعوبات تواجه الممارسين. أظهرت نتائج الدراسة جلياً أن طلاب الدراسات العليا ذوي المهارات التواصلية العالية (مهارات القراءة والكتابة) يحتاجون إلى مزيد من الدعم في تطوير مهارات الاطلاع والإنصات التي ستسهم في تجاوز العقبات التي تواجه طلاب الدراسات العليا في الأوساط الأكاديمية؛ لذا يأتي التساؤل عما إذا كان طلاب الدراسات العليا يتلقون الدعم الكافي والمناسب في مجال التواصل من خلال برامج الدراسات العليا الخاصة بمفهوم مشاركة المعرفة والاستفادة من الفعاليات العلمية التي تقيمها الأقسام الأكاديمية والتي تضيف عدداً من المهارات للطلاب من خلال الاحتكاك بأعضاء هيئة التدريس أو الطلاب الآخرين وتشجيعهم على طرح التجارب العلمية وتقديم المشورة من خلال الخبرات المتراكمة عند الحضور. وأخيراً أوضحت الكثير من الدراسات أن النجاح الذي يحققه الإنسان في حياته يعتمد في (85%) منه على البراعة الاتصالية، و(15%) منه فقط على المهارات العملية أو المهنية المتخصصة، وانطلاقاً من هذا المبدأ تعد عملية الاتصال والتواصل مهمة جداً في النظام التعليمي لتحقيق أهدافه. (القميزي 2021: ص 89)

التوصيات:

- في ضوء نتائج الدراسة، توصلت الدراسة إلى التوصيات الآتية:
- التأكيد على عقد ورش عمل ولقاءات مستمرة لطلاب الدراسات العليا لتعريفهم بأهمية مهارات الاتصال، وأثرها على الأداء البحثي بصفة خاصة، وتوفير الأدوات والتقنيات التي من شأنها تسهيل وتطوير مهارات الاتصال بينهم وبين أعضاء هيئة التدريس.
- تعزيز آليات وأساليب التواصل لدى أعضاء الهيئات التدريسية في الجامعات وطلاب الدراسات العليا، وإرساء ثقافة التواصل الفاعلة ومشاركة المعرفة، ثم إتاحة هذه الآليات ضمن خطط الأقسام كجزء من المتطلبات، وإعادة تقييم هذه الأساليب، ومنها على سبيل المثال: (حلقات النقاش، جلسات العصف الذهني، مناقشة الخطط البحثية "السيمنار").
- تفعيل العوامل الفاعلة في مهارات الاتصال في مشاركة المعرفة، واستثمار قدرات طلاب الدراسات العليا في تطوير إمكاناتهم الاتصالية، وتعزيز المناخ الاتصالي المثمر لدعم العملية التعليمية والبحثية لديهم، والتي تؤسس الجانب الحيوي للطلاب في مرحلة إعداد الأطروحات الجامعية.
- دعم دور التواصل في نجاح مشاركة المعرفة، وذلك بدعم الممارسات التي تقدمها إدارة الجامعات من خلال طرح العديد من برامج التواصل والشراكات البحثية والعلمية، ونشر ثقافة مشاركة المعرفة بين طلاب الدراسات العليا، سواء على مستوى الطلاب أنفسهم، أو على مستوى الجامعة ومنسوبيها من أعضاء هيئة تدريس وعاملين.
- إدخال ثقافة مشاركة المعرفة ضمن مهام الجامعات الرئيسية وإعداد البرامج والوسائل التي تضمن نقل معارفها بشكل سليم وفعال، ليس فقط بين طلاب الدراسات العليا أنفسهم، بل نقلها بشكل غير مباشر إلى المجتمع الجامعي، للاستجابة للمتغيرات في البيئات الأكاديمية.
- تعزيز مستوى مهارات الاتصال والتركيز على المهارات الأساسية حسب ترتيبها الناتج عن الدراسة (التحدث، الكتابة، الاستماع) لدى طلاب الدراسات العليا، وذلك على أحدث السبل والأساليب المستخدمة في العملية الاتصالية ومشاركة المعرفة. ولعل من أهم هذه العوامل استحداث مناهج دراسية، أو برامج تدريبية تركز على هذه الجوانب.



إجراء المزيد من الدراسات المستقبلية ذات الارتباط بالدراسة الحالية كإجراء دراسة حول دور وسائل التواصل الاجتماعي، كرافد يتيح تطبيقات التواصل المختلفة الأتية (مجموعات الواتساب نموذجًا)؛ لتعزيز مشاركة المعرفة بين طلاب الدراسات العليا.

المراجع:

- بني خلف، م. (2023). ممارسة أعضاء هيئة التدريس في جامعة حائل فرع الشملبي لمهارات الاتصال الفعال وأثرها على الأداء الوظيفي من وجهة نظر الطالبات ومقترحات للتطوير. *دراسات: العلوم التربوية*. 50(4)، 514 – 528.
- السلمان، حسام، ع. وآخرون. (2022). استدامة تنمية مهارات الاتصال الفعال من منظور تبني استراتيجية التشارك المعرف: بحث تحليلي في المعهد التقني البصرة. *مجلة تسنيم الدولية للعلوم الإنسانية والاجتماعية والقانونية*. (1)، 83 - 105.
- سليم، ف. (2021). مهارات الاتصال لدى أعضاء الهيئة التدريسية من وجهة نظر طلاب كلية التربية البدنية وعلوم الرياضة وعلاقته بالإدراك المعرفي. *مجلة علوم التربية الرياضية*. 14(2)، 297 - 310.
- آل طلحان س. م. س. (2024). مستوى مهارات التفكير العلي لدى طلاب الصف الثاني المتوسط من وجهة نظر معلمي العلوم. *مجلة الآداب*. 12(3)، 135-171. <https://doi.org/10.35696/arts.v12i3.2095>
- ضيات، ج. جديدي، ع. (2021). تعليم مهارة القراءة في ضوء النظرية البنائية الاجتماعية ليفيجوتسكي لدى تلاميذ المرحلة الابتدائية. *مجلة الأثر للدراسات النفسية والتربوية، جامعة الجليلي*. 2(3)، 117-130.
- عباس، خ. (2018). فاعلية خرائط المفاهيم في تنمية مهارات التواصل واتخاذ القرار لدى طالبات جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز. *مجلة كلية التربية*. 34(12)، 147-206.
- عبيدات، ذ. أبو السميد، س. (2012). *مهارات الحياة الجامعية الاتصال، التعلم، التفكير، البحث*. دار الفكر ناشرون.
- القحطاني، ع. (2015). *تبني مفاهيم وعمليات إدارة المعرفة بالكليات العسكرية السعودية: دراسة حالة أعضاء هيئة التدريس بكلية الملك خالد العسكرية بالرياض*. [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة الملك سعود.
- القرني، س. (2020). اتجاهات طلاب وطالبات السنة التحضيرية في جامعة الملك عبدالعزيز نحو مادة مهارات الاتصال. *مجلة الحكمة للدراسات الإعلامية والاتصالية*. (23)، 70 – 42.
- القميبي، ح. (2021). *تقنيات التعليم ومهارات الاتصال*. مكتبة الشقري للنشر والتوزيع.
- المحمادي، ص. القرني، ع. (2017). واقع مهارات الاتصال الفعال الداعم لمشاركة المعرفة لدى المشرفات التربويات في مكاتب التعليم بمدينة جدة. *مجلة دراسات المعلومات*. (18)، 107 - 138
- مشاركة، ت. (2013). *مبادئ في الاتصال*. دار أسامة للنشر والتوزيع.
- المفلح، خ. (2015). *الاتصال المهارات والنظريات وأسس عامة*. دار حامد.
- الملكاوي، إ. (2007). *إدارة المعرفة الممارسات والمفاهيم*. دار الوراق للنشر والتوزيع.
- أبو النصر، م. (2009). *مهارات الاتصال الفعال مع الآخرين*. المجموعة العربية للتدريب والنشر.
- الهلالي، أ. ب. ع. (2023). خطاب المحتوى الأدبي لحساب وزارة الثقافة على منصة X دراسة اتصالية بلاغية. *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*. 5(3)، 336-376. <https://doi.org/10.53286/arts.v5i3.1567>

References

- Aal Talhan, S. M. S. (2024). Level of Scientific Thinking Skills Among Second Intermediate Grade Students from the Perspective of Science Teachers. *Journal of Arts*, 12(3), 135–171, (in Arabic). <https://doi.org/10.35696/arts.v12i3.2095>
- Abbas, K. (2018). The effectiveness of concept maps in developing communication and decision-making skills among female students at Prince Sattam bin Abdulaziz University. *Journal of the Faculty of Education*, 34(12), 147–206, (in Arabic).
- Abū al-Naşr, M. (2009). *Effective communication skills with others*. Arab Group for Training and Publishing.



- Alasmari, J. S. . (2023). The Dynamics of Verbal and Non-Verbal Linguistic Communication in The Saudi Sports Community. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 5(4), 539–569. <https://doi.org/10.53286/arts.v5i4.1676>
- Alhelali, A. B. I. . (2023). Informative Content Discourse of the Ministry of Culture's Account on Platform X: A Rhetorical Communicative Study. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 5(3), 336–376, (in Arabic). <https://doi.org/10.53286/arts.v5i3.1567>
- Al-Mahmādi, Ş., & Al-Qarnī, 'A. (2017). The reality of effective communication skills supporting knowledge sharing among female educational supervisors in the education offices of Jeddah. *Journal of Information Studies*, (18), 107–138, (in Arabic).
- Al-Mufliḥ, K. (2015). *Communication: Skills, theories, and general foundations*. Dār Ḥāmid, (in Arabic).
- Al-Mulkāwī, I. (2007). *Knowledge management: Practices and concepts*. Dār al-Warrāq li-al-Nashr wa-al-Tawzī', (in Arabic).
- Al-Qaḥṭānī, 'A. (2015). Adopting knowledge management concepts and processes in Saudi military colleges: A case study of faculty members at King Khalid Military College in Riyadh [Unpublished master's thesis]. King Saud University, (in Arabic).
- Al-Qarnī, S. (2020). Attitudes of preparatory year students at King Abdulaziz University toward the subject of communication skills. *Al-Ḥikma Journal for Media and Communication Studies*, (23), 42–70, (in Arabic).
- Al-Qumayzī, H. (2021). *Educational technology and communication skills*. Maktabat al-Shaqri li-al-Nashr wa-al-Tawzī', (in Arabic).
- Al-Salmān, H. A., et al. (2022). Sustainability of developing effective communication skills from the perspective of adopting the knowledge-sharing strategy: An analytical study at the Technical Institute of Basra. *Tasnim International Journal of Humanities, Social and Legal Sciences*, (1), 83–105, (in Arabic).
- Ardeljan, J. (2021) *Broadly-Based Graduate School Sponsored Communication Skills Programs: A Study In Three Essays of Programs And Perceptions of The Diversification of Career Pathways*[Unpublished doctoral thesis]. University Of New Hampshire.
- Bini Khalaf, M. (2023). Faculty members' practice of effective communication skills at the University of Hail, Al-Shamli branch, and their impact on job performance from the perspective of female students with suggestions for development. *Dirāsāt: Educational Sciences*, 50(4), 514–528, (in Arabic).
- Dayyāt, J., & Jadīdī, 'A. (2021). Teaching the skill of reading in light of Vygotsky's social constructivist theory among primary school pupils. *Al-Athar Journal of Psychological and Educational Studies, University of Djilali*, 2(3), 117–130, (in Arabic).
- Iksana, Z. (2012). Communication skills among university students. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*. (59), 71 – 76.
- Kartono & Novianty. (2021). Challenges in Building Interpersonal Communication Skills between Students with Academic Supervisor, *Journal Dakwa h dan Social*. 4(2),315-330.
- Khan, A. et al. (2017) Communication Skills of a Teacher and Its Role in the Development of the Students' Academic Success. *Journal of Education and Practice*, 8(1),18- .
- Mashāriqa, T. (2013). *Principles of communication*. Dār Usāma li-al-Nashr wa-al-Tawzī', (in Arabic).
- Nassuora, A. (2011) Knowledge Sharing in Institutions of Higher Learning, *American Academic & Scholarly Research Journal*. 1(1), .
- ODLIS. (20.12.2024) . *Online Dictionary for Library and Information Science*. <https://odlis.abc-clio.com/> . dated.
- Pednekar, S. et Al,. (2021). *Communication Skills, Institute Of Distance And Open Learning*, University Of Mumbai.
- Rashid. et al.. (2020). Knowledge Sharing Behavior among postgraduate students using Facebook: An Empirical Study of Iraq. *Journal of Basrah Researches- Sciences*. 46(2), 29-42
- Salim, F. (2021). Communication skills among faculty members from the perspective of students of the Faculty of Physical Education and Sports Sciences and their relationship to cognitive perception. *Journal of Physical Education Sciences*, 14(2), 297–310, (in Arabic).



- Sharifirad, G. et al. (2012). Knowledge, attitude and performance of academic members regarding effective communication skills in education. *Journal of Education and Health Promotion. 1*, 8-13.
- 'Ubaydāt, Dh., & Abū al-Samīd, S. (2012). *University life skills: Communication, learning, thinking, research*. Dār al-Fikr Nāshirūn, (in Arabic).
- Yahya, A. (2010). Communication Skills As An Enabler to Knowledge Transfer In SMEs. *Journal of Human Capital Development. 3*(2), 1-13.
- Yani, P. et al., (2022). The effect of communication skill and transformational leadership on employee performance with knowledge sharing as an intervening variable (case study: matahari department store java supermall semarang) .*International Journal of Management and Business Economics. 1*(1), 32-40.





The Devil in the Islamic Educational Concept, between the Centrality of Warning and the Marginal Presence in Modern Educational Thought

Dr. Fahd Aith Fahd Al-Qahtani*

faqhtani@uqu.edu.sa

Abstract

This study sought to articulate the educational concept of Satan as presented in the Holy Qur'an by examining his defining traits, origins, and the foundational conflict depicted in the story of Adam (peace be upon him), while also exploring Satan's principal methods of temptation and the Qur'anic strategies for protection. Structured into an introduction, three chapters, and a conclusion, the research first analyzed Satan's characteristics through Qur'anic verses, then outlined Islamic educational approaches to safeguarding against his influence—emphasizing not only caution but also practical tools for strengthening psychological and intellectual resilience. The final chapter contrasted these insights with modern educational and philosophical theories, highlighting their general disregard for metaphysical dimensions, including the concept of Satan. The study concluded that Satan employs diverse tactics such as embellishment, whispering, and social manipulation, and that Islamic protection is holistic, encompassing spiritual, emotional, cognitive, and social defenses—unlike contemporary thought, which tends to explain moral deviation through purely material or psychological frameworks.

Keywords: The concept of Satan, Educational thought, Methods of temptation, The metaphysical dimension.

* Associate Professor of Islamic Fundamentals of Education, Department of Educational Policies, College of Education, Umm Al-Qura University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Qahtani, F. A. F. (2025). The Devil in the Islamic Educational Concept, between the Centrality of Warning and the Marginal Presence in Modern Educational Thought, *Journal of Arts*, 13(3), 156-186. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2738>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



الشیطان في التصور التربوي الإسلامي، بين مركزية التحذير وهامشية الحضور في الفكر التربوي الحديث

د. فهد عائض فهد القحطاني*

faqhtani@uqu.edu.sa

ملخص:

هدفت الدراسة إلى بلورة تربية لمفهوم الشيطان في ضوء القرآن الكريم، عبر معرفة سماته العامة، وبداية نشأته، وملامح الصراع التي تشكلت في قصة آدم عليه السلام، ومن ثم تسليط الضوء على أبرز أساليبه في الغواية، وأبرز سبل الوقاية منه، وقد قسّمت الدراسة إلى: مقدمة وثلاثة مباحث ثم خاتمة، عني المبحث الأول بمفهوم الشيطان في ضوء القرآن الكريم، من خلال سمات الشيطان الواردة في القرآن الكريم، وفي المبحث الثاني تعرضت الدراسة إلى أساليب الوقاية من الشيطان في التربية الإسلامية التي لم تقتصر على التحذير من خطر الشيطان، بل تجاوزت ذلك إلى بيان سبل الوقاية العملية التي تُعزّز مناعة الإنسان النفسية والفكرية، وفي المبحث الثالث تم استعراض نموذج من الفلسفات والنظريات الإنسانية والتربوية، وقاعدتها الفلسفية، التي تبرز نظرتها للغيب عمومًا، وللحضور الشيطاني خصوصًا، وقد خلصت الدراسة إلى أن للشيطان أساليب متعددة في الغواية، منها: التزيين، التمني، الوسوسة، الاستدراج، العداوة الاجتماعية، وغيرها، وقد وردت مفصلة في النصوص الشرعية. الوقاية من الشيطان في التصور الإسلامي لا تقتصر على الاستعاذة بل هي وقاية متكاملة تشمل الجانب الإيماني، والفكري، والمشاعري، والاجتماعي. وقد اتفق الفكر التربوي الحديث، بمختلف مدارس، على إغفال الجانب الغيبي، وربما نفيه، بما في ذلك الشيطان، وفسّرت الانحرافات من منطلقات مادية، أو نفسية، أو معرفية فقط.

الكلمات المفتاحية: مفهوم الشيطان، الفكر التربوي، أساليب الغواية، البعد الغيبي.

* أستاذ الأصول الإسلامية للتربية المشارك، قسم السياسات التعليمية، كلية التربية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: القحطاني، ف. ع. ف. (2025). الشيطان في التصور التربوي الإسلامي، بين مركزية التحذير وهامشية الحضور في الفكر التربوي الحديث، مجلة الآداب، 13 (3)، 156-186. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2738>

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



يمثل الإيمان بالغيب ركيزة رئيسة في المنظومة العقديّة الإسلاميّة، تربط الإنسان بمصدر الوجود والمعنى والتكليف. وقد اتخذ القرآن الكريم من الإيمان بالغيب معياراً فارقاً بين المتقين وغيرهم، كما في قوله تعالى: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب﴾ [البقرة: ٢-٣] وهو ما يشير إلى أن الغيب ليس هامشاً في التصور الإسلامي، بل هو جزء بنيوي من تكوين المعرفة والوعي، فالإيمان بالغيب كما يذكر ابن قيم الجوزية (1991) أصل من أصول الإيمان، وقوام الدين، وأول صفات المتقين، وميزان السعادة والشقاء؛ فمن آمن بالغيب كان من المهتدين، ومن أعرض عنه كان من الضالين. ويُعدّ الشيطان في التصور الإسلامي كياناً حقيقياً حاضراً في دائرة الغيب، لا مجرد رمز فلسفي أو تصوير تجريدي كما يراه بعض المفكرين، بل هو وجود فعلي ذو تأثير بالغ في حياة الإنسان، فتأثيره لا يقتصر على الجانب العقدي، بل يمتد ليطال التكوين النفسي، والسلوكي، والتربوي للفرد، وقد أولت النصوص الشرعية اهتماماً بالغاً بشأنه، حتى ورد ذكره وما يتصل به في مئات المواضع من القرآن والسنة، مما يدل على مركزية دوره في منظومة الابتلاء والتكليف، وهذا يبرز أن معركة الإنسان في جوهرها لا تقتصر على صراعه مع شهواته، أو مع الظروف المحيطة به، بل تشمل أيضاً مواجهة عدو غيبي خبير في التزيين والتضليل والخداع.

من أجل ذلك وجب الإيمان به ضمن دائرة الإيمان بالغيب، والإيمان بأوصافه وأبعاد تأثيره كما أوردها الشارع الحكيم؛ ذلك أن الإيمان بالغيب أصل عظيم من أصول الدين، وهو ثمرة العقل والشرع، ومن لم يؤمن بالغيب فليس من أهل اليقين، إذ لا يتم الإيمان إلا بتصديق ما غاب عن الحواس، واعتمد فيه على خبر الصادق (الغزالي، 2005) فهنا يعكس الإمام الغزالي مصدر الإيمان بالغيب وأداته المعرفية وهي: الاعتماد على الخبر الصادق.

وهذا يقودنا إلى ما ذكره عبدالرحمن (2000) والذي ساهم بدوره في التمهيد بقيمة الخبر والغيب، حيث يقول: لقد أقصى الفكر الغربي الحديث كل ما لا يُدرك بالحس أو يُقاس بالتجربة من دائرة المعرفة العلمية، فاستبعد الغيب استبعاداً كلياً، وجعل العلم حكراً على ما تشهد به الحواس وتُقره التجربة. ومثل ذلك فعل بالخبر، فاعتبره ظنيّاً لا يُستند إليه في بناء المعرفة اليقينية، فضلاً عن أن يكون مصدراً للعلم.

وينسب باومان (2016) هذا التأثير إلى الحداثة التي أعادت تعريف المفاهيم بما فيها مفهوم العلم حيث يقول: إن الحداثة نزعت القداسة عن الكون، وأحلت العقل مكان الوحي، والتجريب مكان الإيمان، واعتبرت كل معرفة لا تمر عبر الحواس والتجربة ضرباً من اللاعقلانية.

لقد تعاملت كثير من العلوم الإنسانية، بما فيها علم النفس الغربي، مع الإنسان باعتباره كائنًا مكتفياً بوعيه الظاهر، متغافلة في الغالب عن الأثر الغيبي غير المرئي في تشكيل سلوكه ووعيه، وفي طليعة ذلك: دور الشيطان، ولا يُعزى هذا الإغفال إلى مجرد نقص في الأدلة أو تحيز منهجي، بل إلى أساس فلسفي ينكر ما لا يُدرك بالحس والتجربة، ومن هنا تتجلى الحاجة إلى استعادة البعد الغيبي ضمن الفهم التربوي، لا باعتباره عاملاً تفسيريّاً فحسب، بل كمصدر توجيهي وضابط سلوكي، خاصة في المنظور الإسلامي الذي يربط بين أفعال الإنسان ووساوس الشيطان، ويحثّ على مواجهتها عبر أدوات معرفية، وسلوكية.

وانطلاقاً من هذا التصور، تبرز الحاجة الملحة لتناول قضية الشيطان من زاوية تربوية تتجاوز مجرد سرد النصوص، إلى تحليل خطابه كما ورد في القرآن الكريم، والكشف عن آليات تأثيره في تشكيل الوعي الفردي، ورصد أنماط حضوره في النفس والمجتمع، كما يستدعي الأمر إبراز الدور التربوي المنوط بالمربين في تعزيز المناعة النفسية والإيمانية لمواجهة غوايته،



فالتحدي الحقيقي لا يكمن في وجود الشيطان، بل في غياب الوعي به في الفكر التربوي المعاصر، وفي تجاهل أدواته الخفية التي تمتد في حياة الإنسان من عالم الغيب.
مشكلة الدراسة:

رغم الحضور القوي والمتكرر لمفهوم الشيطان في القرآن الكريم والسنة النبوية، بوصفه عدوًا دائمًا يسعى لإضلال الإنسان عبر طرق خفية ودقيقة، إلا أن هذا المفهوم يكاد يغيب عن الطرح التربوي المعاصر، ففي السياقات الغربية، يهتمش الحديث عنه نتيجة الرؤية المادية التي تستبعد الغيب والخبر من مصادر المعرفة، وحتى في بعض المناهج الإسلامية، يُتناول الشيطان كموضوع عقدي نظري، دون إبراز أثره التربوي الفعّال، ودون تسليط الضوء على أبعاده النفسية والسلوكية والتكوينية في حياة الإنسان.

وُعدَّ تغييب الحديث عن الشيطان أمرًا مقلقًا من حيث أثره على وعي الأفراد، خصوصًا في ظل التمدد الخفي والمتزايد لوسائله في حياة الناس، وتراجع الحس التحذيري تجاهه وساوسه، فقد أغفل الخطاب التربوي السائد التعامل مع الشيطان كفاعل تربوي سلبي ينبغي رصده، وتحليل مداخله، واستنباط سبل الوقاية منه، ويتطلب ذلك العودة إلى الرؤية القرآنية الأصيلة التي تقدم الشيطان كعدو دائم، حاضر في النفس والمجتمع، كما يتطلب تربية واعية ويقظة تحصّن الإنسان من الوقوع في شركه.

وقد أخبر الله عز وجل في نهاية المطاف أن الشيطان قد أضل خلقًا كثيرًا بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [يس: 60] فبدل أن تكون العلاقة معه علاقة عداء، يخبرنا الله عز وجل أنها استحالت لدى الكثير علاقة عبودية، وهي طاعته واتباعه، ثم يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾ [يس: 62].
وعليه، فإن كثرة النصوص الشرعية التي تحذر من الشيطان تكشف بجلاء عن حجم حضوره وخطورته، مما يفرض ضرورة إعادة بناء مفهوم الشيطان داخل الحقل التربوي، تأصيلًا واستثمارًا، فليس الشيطان مجرد عنصر عقدي معزول، بل هو مكون جوهري في النظرية التربوية الإسلامية، يتداخل مع مفاهيم مركزية كالغفلة، الهوى، الوسوسة، الإضلال، التوبة، والمجاهدة، وله أثر مباشر في تشكيل الوعي، وتوجيه السلوك، وبناء المنظومة القيمية، وهذا ما تغفله نظريات التربية الغربية، رغم ما تبديه من اهتمام ظاهري بتكوين الذات وتنميتها.

هذا الإغفال قديم، إذ لاحظ ابن قيم الجوزية (1991) اعتناء أهل التربية والسلوك بما يتعلق بالنفس أكثر من عنايتهم بالشيطان، فقال في كتابه المختص بهذا الشأن: والمتأخرون من أرباب السلوك لم يعتنوا به اعتناءهم بذكر النفس وعبوبها وأفاتها، فإنهم توسعوا في ذلك، وقصروا في هذا الباب، ومن تأمل القرآن والسنة وجد اعتناءهما بذكر الشيطان وكيدته ومحاربتة أكثر من ذكر النفس، فإن مواطن النفس في القرآن محدودة، وأما الشيطان فذكر في عدة مواضع وأفردت له سورة تامة -سورة الجن- فتحذير الرب تعالى لعباده منه جاء أكثر من تحذيره من النفس.

من أجل ذلك تولد لدى الباحث سؤال رئيس وهو: ما التصور التربوي الإسلامي للشيطان وأثره؟

ينبتق عن هذا السؤال عدد من الأسئلة الفرعية وهي:

- 1- من هو الشيطان؟ وما أساليب غوايته في ضوء القرآن الكريم؟
- 2- ما الرؤية التربوية الإسلامية للوقاية من الشيطان؟
- 3- ما التصور السائد في الفكر التربوي الحديث عن الشيطان؟



أهداف الدراسة:

تسعى الدراسة إلى تحقيق هدف رئيس يتمثل في بناء تصور تربوي إسلامي عن الشيطان مبني على نصوص القرآن الكريم، بطابع يركز على الجانب التربوي، ولتحقيق هذا الهدف، ثمة أهداف تربوية فرعية تنبثق عنه وهي:

- 1- استقراء التصور التربوي الإسلامي للشيطان في ضوء القرآن الكريم.
- 2- بيان لأبرز أساليب الغواية الشيطانية.
- 3- تكوين رؤية تربوية إسلامية متكاملة للتعامل مع الشيطان.
- 4- توضيح التصور السائد في الفكر التربوي للحديث المتعلق بالشيطان.

أهمية الدراسة:

- 1- تستمد الدراسة أهميتها من مدى أهمية إطارها المرجعي وهو القرآن الكريم.
- 2- تساهم الدراسة في بلورة مفهوم تربوي لمهدد رئيس في الخطاب الشرعي وهو الشيطان.
- 3- الحاجة الملحة لتكوين قاعدة معرفية تربوية لألية التعامل مع الشيطان.
- 4- يأمل الباحث أن تفتح هذه الدراسة نوافذ للباحثين التربويين لتناول موضوعات منبثقة من الدراسة تساهم في زيادة بلورة هذا المفهوم.
- 5- يأمل الباحث أن تشكل الدراسة مادة علمية يمكن الاستعانة بها في برامج تدريبية أو تربوية أو إرشادية لنشر الوعي بمضمونها.

حدود الدراسة:

ليس للدراسة حدود زمانية أو مكانية، ولكن لها حدود موضوعية تتمثل في تكوين تصور تربوي إسلامي عن الشيطان وطرق التعامل معه في ضوء القرآن الكريم.

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي والتحليلي لتتبع وتحليل نصوص القرآن الكريم التي تناولت كل ما يتعلق بالشيطان وتأثيره.

مصطلحات الدراسة:

إبليس:

لغة: جاء في المعاجم: إبليس مشتقٌ من "أبْلَسَ"، أي يَيْسُ، فيُقَال: أبْلَسَ من رحمة الله، أي يئس منها وانقطع رجاؤه. وجاء فيها: "وأبْلَسَ: انقطع من الخير ويئس، وإبليس: اسم أعجمي لا اشتقاق له عند جماعة من أهل اللغة، وقال بعضهم: هو من الإبلاس وهو اليأس والحزن" (ابن منظور، 2003؛ الفيروز آبادي، 1998).

اصطلاحاً: هو علم مخلوق، خلقه الله تعالى من النار، وقام بعمله ما شاء الله أن يقوم، ثم عصى ربه واستكبر، فطرده من رحمته، فهبط إلى الأرض، وأصبحت الشيطنة صفة ملازمة له (الطبري، 2000).

الشيطان:

لغة: الشيطان في اللغة مأخوذ من الجذر (شَطَنَ)، وله معنيان أساسيان:

1- البُعد:

الشيطان مشتق من "شطن" بمعنى بُعِدَ، أي: بعد عن الخير، أو بعد عن طاعة الله.



قال ابن منظور: "الشَّيْطَانُ: كل عاتٍ متمردٍ من الجن والإنس والدواب وكل شيء، وقيل: شَيْطَانٌ مَنْ شَطَنَ إِذَا بَعُدَ؛ فهو بَعِيدٌ بطبعه من طباع البشر، وَبَعُدَ عن كل خير." (2003: 226/13).

2- الاحتراق

وقيل: من "شَيْطَ" أي احترق، وهو مأخوذ من النار أو محروق بها. قال الفيروز آبادي (1998): الشيطان: مأخوذ من شاط يشيط شَيْطاً إذا احترق، كأنه مُحْتَرِقٌ أو مُحْرِقٌ. ومنهم من رجَّح المعنى الأول (البُعد)، لأن الشيطان بعيد عن الخير، وهو الأليق بمقام العداوة. وفي الاصطلاح ثمة رابط مشترك بين تعريفاته، وهو ما بينه الراغب الأصفهاني (1992) والجرجاني (1403). من أنه: عبارة عن كل متمردٍ من الجن والإنس والدواب وكل ما عتا وطغى.

المبحث الأول: مفهوم الشيطان في ضوء القرآن الكريم

لا يمكن تصور الشيطان تصويراً يطابق أوصافه وأساليبه إلا عبر القرآن الكريم والسنة النبوية، فلا العلم يجيب عن هذا السؤال، ولا الكتب السماوية السابقة التي طالها التحريف، وقد قام الملاحمة (2016) بدراسة عنونها (الشيطان في التوراة والإنجيل والقرآن: دراسة مقارنة) هدف من خلالها إلى بيان مفهوم الشيطان وضرره ومصيره عبر القرآن الكريم والتوراة والإنجيل، وجعل ضابط النص في القبول أو الرد هو القرآن الكريم، وهدف من استعراض نصوص التوراة والإنجيل إلى معرفة الصورة الذهنية للشيطان التي تأثرت بها المجتمعات التي تؤمن بها، ولربما طال المسلمين شيء من ثقافتهم، واستخدم الباحث في دراسته المنهج التحليلي والمقارن، وخلص الباحث إلى عدد من النتائج ومن أبرزها: أن التوراة والإنجيل قد خالفت القرآن الكريم في مواطن عدة، حيث رأت أن للشيطان مطلق القدرة والسطوة بخلاف القرآن الكريم الذي وصف كيد الشيطان بأنه ضعيف، كما أن التحريف طال التوراة والإنجيل في تصوير الشيطان بأنه ملك مقرب، أو خازن للجنة، بعيداً عن رؤية القرآن الكريم التي وصفته بأنه من الجن وقد فسق عن أمر ربه.

وقد استقرأ الباحث لفظة الشيطان وتصريفاتها في القرآن الكريم حيث تكررت ثمانين مرة، بينما ورد ذكر إبليس في إحدى عشرة آية، وكان الهدف من ذلك تشكيل صورة قرآنية عن الشيطان، وتتبع سياقات ذكره، ومحاولة تصنيفها إلى مجالات عدة، ولربما اشتركت الآية الواحدة في عدد من المجالات وذلك بحسب تعدد الوجوه التي يشير لها سياق الآية، وسوف أخصص هذا المبحث للجانب الوصفي للشيطان الرجيم، وأجعل الآيات الواردة في سبل الحصانة منه ضمن مبحث آخر.

أولاً: سمات الشيطان الرجيم الواردة في القرآن الكريم

1- السمات الظاهرة

يبين الله عز وجل سمات هذا العدو بمختلف أنواعها، ليكون الإنسان على بينة من طبيعة عدوه الأزلي، فالشيطان من الجن، وقد ذكر الله عز وجل بعض الآيات التي يستنبط منها بعض خصائصهم، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: 179] فتبين من هذه الآية أن لهم قلوباً وأعيناً وآذاناً، وأنهم يستطيعون رؤية البشر دون أن يراهم البشر، قال تعالى: ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِمَّنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 27] وقال تعالى: ﴿وَاسْتَفْزِرْ مِنِّي اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجُلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [الإسراء: 64] فتبين من هذه الآية أن الشيطان يتكلم وله صوت، ولهم سرعة الانتقال التي لا تقارن

بالبشر، يتضح ذلك من قوله تعالى: ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾ [النمل: 39]، وكذلك قدرتهم على صعود السماء في قوله تعالى: ﴿وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُحْتَمَةً خَرسًا شَدِيدًا وَشَهْبًا﴾ [الجن: 8].

2- السمات الباطنة

اتسم الشيطان بعدد من سمات السوء، إلا أن السمة الأبرز هي الكفر، قال تعالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [ص: 74] وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُبْتَدِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ [الإسراء: 27]. ورغم كثرة التحذير من الشيطان وأساليب غوايته، إلا أن الله عز وجل قد أخبرنا عن سمة مهمة له، قال تعالى: ﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: 76]، فحتى لا يتصور البشر أنه يمتلك قدرات لا قدرة لهم عليها، بين الله تعالى أن كيده ضعيف لمن وعى عداوته، واستعاذ منه، واعتصم بربه، كما قد يظن البعض أن للشياطين قدرة على علم الغيب، نظرًا لسماتهم الخاصة، إلا أن الله تعالى يبين خلاف ذلك في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا فَصَّيْنَا عَلَيْهِ الْمُوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾ [سبأ: 14]. كما أن من سماته الملاصقة له الغرور، فسماه الله بذلك صراحة في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْرَتْكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّتْكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ﴾ [لقمان: 33] ويصف الله وعوده بالغرور، قال تعالى: ﴿يَعِدُّهُمْ وَيُمَتِّعُهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [النساء: 120].

وكذلك من طبيعته الخذلان، التي حكاها الله تعالى في قوله: ﴿لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا﴾ [الفرقان: 29] ويتضح الخذلان بالممارسة الفعلية في قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [الحشر: 16] وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ زَيْنٌ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفِئْتَانِ نَكَصَ عَلَىٰ عَقَبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَزَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الأنفال: 48] وهذا الخذلان هو المتوقع ممن وصمه الله بالتمرد في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا﴾ [النساء: 117].

ثانيًا: ذكر الشيطان في سياق قصة آدم عليه السلام

استحوذ موقف إبليس مع نبي الله آدم عليه السلام على شطر غير يسير من سياق الآيات التي تناولت قصته عليه السلام، وما ذلك إلا من صور العناية الفائقة من الله سبحانه للتحذير منه، ولإثبات عداوته الألفية، وسبل غوايته، وغايته التي صرح بها، وإن مما يثير التنبه إلى خطورة هذا العدو أن الله عز وجل حين خلق آدم عليه السلام وأسكنه الجنة؛ حذره من الشيطان على العموم، وحذره من أكل الشجرة على وجه الخصوص، وما كان من نبي الله آدم عليه السلام إلا أن امتثل إلى أمر ربه، حتى مارس معه الشيطان أساليب الغواية المتنوعة، التي حملته على ما كان، لحكمة إلهية مسبقة، جرى على إثرها بيان خطر العدو الأول، وسبل التوبة حال الوقوع في شركه.

إذ ينبغي أن يشكل هذا الحدث تأسيسًا لفهم تربوي عميق لطبيعة الصراع مع الشيطان، وتحفيز الإنسان - خاصة المرين والباحثين في مجال التربية - إلى تفعيل هذا الوعي في الخطاب التربوي، وجعله جزءًا من بنية التكوين النفسي والإيماني للأجيال.

وجدير بالذكر التفرقة بين الشيطان وإبليس بحسب ما ورد في القرآن الكريم، فقد هدفت دراسة الحمدو ويشار (2023) وعنوانها: "التحليل الدلالي والجوهري لمفاهيم الشيطان وإبليس في القرآن الكريم"، إلى تحليل مفهوم إبليس والشيطان، والفروق الدلالية والجوهريّة بينهما، من خلال تتبعها في سياقاتها في القرآن عبر المنهج الاستقرائي، كما هدفت إلى



فهم الأفعال والصفات المنسوبة إلى الشيطان بشكل أفضل والتي كانت سبباً في تسمية إبليس بالشیطان، وقد خلص البحث إلى عدد من النتائج من أبرزها: أن إبليس هو ذلك المخلوق الراض الذي أبى السجود لآدم عليه السلام، أما الشيطان فهو وصف لإبليس وعمله في غواية غيره بالشر والفساد والوسوسة.
الإعلان الأول للعداوة:

ابتدأت قصة العداوة بعد خلق الله تعالى لنبيه آدم عليه السلام، ثم أمر الله تعالى بالسجود إليه، سجد تكريم، فسجد الملائكة كلهم، ورفض إبليس أمر ربه، فأورد الله تعالى ذلك في عدد من الآيات، وتجلي من كل آية مضمون لوصف هذا العدو الأول، ونشير إلى ما يخدم سياق الدراسة، وإلا فمجمال القصة تحوي من التفاصيل التربوية الجديدة بالبحث والنظر. وهذا ما قام به حمائل (2014) في دراسته التي عنون لها بـ"الأسلوب القرآني بين التشابه والاختلاف في دلالات الألفاظ والمعاني من منظور تربوي: قصة خلق آدم عليه السلام ودور إبليس فيها كما وردت في القرآن الكريم-دراسة تحليلية-". وقد هدفت تلك الدراسة إلى تحليل الآيات الواردة في السور السبع المذكور فيها قصة آدم عليه السلام ودور إبليس، للتعرف على معاني الألفاظ المتشابهة ودلالاتها والاستدلال على التشابه والاختلاف فيها، وصولاً إلى استنباط الأساليب التربوية المنبثقة عن الأسلوب القرآني، وقد استخدم الباحث لذلك المنهج الوصفي التحليلي والمنهج الاستدلالي الاستنباطي، وخلص إلى عدد من النتائج، ومن أبرزها: استنباط الباحث من أجوبة إبليس عدداً من النقاط، منها: اعتراف إبليس بربه، وعجزه عن التصرف إلا بإذن ربه حال طلبه الإنظار، واعترافه باليوم الآخر، واستنناؤه للمخلصين الذين لن يقدر على غوايتهم، كما بين إبليس كافة الأسلحة التي سيستخدمها، والجهات التي سيأتي منها وليس من بينها الجهة العلوية خوفاً من الله، ولا السفلى التي تتناقض مع كبريائه وغروره.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ [الأعراف: 11] يتضح من الآية السابقة الإعلان الأول للعداوة، والتي تمثلت في رفض إبليس لأمر ربه بالسجود لآدم عليه السلام، ثم اتضحت العلة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 34] فهنا يتضح من الآية كبر إبليس وإعلانه للكفر، ثم يعلل إبليس رفضه للسجود وهو جوهر الكبر الذي ذكره الله، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ [الإسراء: 61] فهذا تصريح بالكبر، كما أنها اعتراض على خلق الله ومشيتته، وادعاء بالتركيبية وأن علمه يفوق علم الله الذي قال إنني أعلم ما لا تعلمون، فهو يبين عن ذلك بقبیح فاضح في قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [الأعراف: 12].

مآلات الرفض الإبلیسی:

بين الله عز وجل انطلاقاً من هذا الرفض والتعالي وإعلان العداوة الأول أن هذا سبب كفيل شرعاً وعقلاً لاتخاذ عداً، وفي اتخاذها ولياً من دون الله عجب وظلم، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف: 50]. ثم بين الله طبيعة العلاقة معه التي ترتبت على رفضه للسجود وعداوته لآدم وبنيه، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى ۖ فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾ [طه: 116-117] فنص الله عز وجل صراحة على عداوة إبليس، وأنه سيسعى جاهداً لإخراج آدم عليه السلام وزوجه من الجنة، وأنه سيصرف بني آدم عن الجنة.

كما ترتب على ذلك عقاب ولعنة لحقت بإبليس إلى يوم الدين، لتزيد من شؤمه وشؤم اتباعه، قال تعالى: ﴿قَالَ فَاحْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ 34 وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الحجر: 34-35] فاستوجب بذلك الرجم وهو الإبعاد عن كل خير، وكذلك اللعنة، كما وصمه الله تعالى بأنه من الصاغرين الأذلاء، قال تعالى: ﴿قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾ [الأعراف: 13]، وأنه ممقوت مطرود من رحمة الله، قال تعالى: ﴿قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَدْحُورًا لَنْ تَبْعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأعراف: 18]

وعلى إثر طرد الله تعالى لإبليس من رحمته، طلب من ربه أن ينظره، وعلل هذا الإنظار بأبرز غواياته التي يستهدف بها بني آدم، قال تعالى: ﴿قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ 14 قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ 15 قَالَ فِيمَا أُغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ 16 ثُمَّ لَأَنْبِتَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ [الأعراف: 14-17]

الغواية الأولى:

بعد أن رفض إبليس أمر ربه، وحقت عليه اللعنة والطرود، أسكن الله تعالى آدم وزوجه الجنة، وحذرهما من عدوهما بالعموم، ومن أكل الشجرة على وجه الخصوص، قال تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 35].

ثم بدأ إبليس بممارسة أولى غواياته التي نجحت، رغم تحذير الله تعالى لآدم عليه السلام، وتعيينه لخصوصية المحذور وهو أكل الشجرة، بل إن الزمن بين التحذير وأكلهما من الشجرة غير بعيد، والدليل قوله تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ﴾ قال ابن عاشور (1984): كانت وسوسة الشيطان بقرب نبي آدم عن الأكل من الشجرة، فعبر عن القرب بحرف التعقيب إشارة إلى أنه قرب قريب، لأن تعقيب كل شيء بحسبه.

غير أن قدر الله السابق قضى بذلك لحكمة بالغة، وفيها دلالة على خطورة هذا العدو، وتلون أساليبه، قال تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلَى 120 فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: 120-121].

ثم أخبرهما الله عز وجل بكلمات التوبة والاستغفار، لتكون منهجاً له ولبنيه من بعده، كلما استزلهم الشيطان، أو غلبتهم أنفسهم على المعصية، قال تعالى: ﴿فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 37] وفي سورة الأعراف يبين الله تعالى هذه الكلمات بقوله: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: 23].

ثم أمرهما الله تعالى بالهبوط إلى الأرض، في رحلة ابتلاء واختبار، هما وعدوهما، ولا تزال هذه العداوة مستمرة إلى قيام الساعة، قال تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ [البقرة: 36].

وقد سعى الباحثان السنجري وحسين (2022) لتحليل الخطابات التي أطلقها إبليس في سياق حديثه مع آدم عليه السلام، التي آلت إلى إخرجه مما كان فيه، وعنونا دراستهما بـ"دلالات أفانين خطاب إبليس لآدم عليه السلام في القرآن الكريم"، ومن ثم فإن تحليلها سيزيد من عمق فهم أساليب الشيطان، وخلصنا إلى عدد من النتائج من أبرزها: أن الخطاب كان متسلسلاً من ناحية ترتيب الأفكار، وناجع من ناحية النتائج، إذ إنه كان بجمل معدودة، استهلها باستفهام يشد السامع، وإغراء وقسم في سياق النصيحة.



ثالثاً: أساليب غواية الشيطان في القرآن الكريم

يمثل إبليس رأس جبهة العداء الأزلية للإنسان. وقد صرّح في القرآن الكريم بنيته الواضحة لإضلال بني آدم وصدّهم عن صراط الله المستقيم، فقال تعالى على لسانه: ﴿لَأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: 39]. ومن هنا، فإن فهم الأساليب التي يسلكها إبليس في غوايته لبني آدم ضرورة تربوية ملحة، إذ لا يمكن مواجهة هذا العدو إلا بإدراك دقيق لمنهجته، وخطابه، وأدواته في الإضلال.

وقد تنوعت أساليب الشيطان في ضوء ما ورد في نصوص الوحي بين الوسوسة والتزيين والتدرج والخداع والتلبس، وكلها تعمل في مسارات دقيقة تستهدف مكونات الإنسان الثلاث: العقل، والنفس، والسلوك. وتزداد خطورة هذه الأساليب حين تتقنع بقناع الخير، أو تتسلل من خلال العادات والبيئة، أو تتكى على دوافع داخلية، فيصعب تمييزها من ظاهرها، ويقع فيها الغافل.

وسعت المدبّش والعيسي (2021) في دراستهما المعنونة بـ"المضامين التربوية المستنبطة من حديث القرآن الكريم عن الشيطان الرجيم وتطبيقاتها في المجتمع"؛ إلى التعرف على المضامين التربوية والإيمانية والأخلاقية والاجتماعية من خلال آيات القرآن الكريم التي تحدثت عن الشيطان الرجيم، واعتمدت الباحثتان في دراستهما على المنهج الاستنباطي، وخلصت الدراسة إلى عدد من النتائج منها: أن العداء الأزلي بين الشيطان والإنسان هو جذر كثير من المشكلات التربوية والاجتماعية، وتزداد تعقيداً بقدر غفلة الفرد والمجتمع بمؤسساته عن إعطاء هذه القضية الاهتمام الذي أولاها الله تعالى إياه في كتابه، وحمل الإنسان مسؤوليتها.

ومن ثم فإن إدراك هذه الأساليب لا يندرج في باب المعرفة المجردة، بل هو شرط لازم لتحسين الذات وتربية الأجيال على الوعي العقدي والسلوكي، وهو ما يجعل دراسة أساليب غواية إبليس مدخلاً رئيساً لفهم منظومة التربية القرآنية، ومفتاحاً للنجاة من الفتنة التي جعلها الله فتنة اختبار وابتلاء، وتتمثل أساليبه فيما يلي:

1- الوسوسة

الوسوسة: هي الكلام الخفي الذي لا يسمعه إلا المداني للمتكلم، وسمي إلقاء الشيطان وسوسة: لأنه ألقى إليهما (آدم وحواء) تسويلاً خفياً كهيئة الغاش الماكر إذ يخفي كلاماً عن الحاضرين كيلا يفسدوا عليه غشه بفضح مضاره (ابن عاشور، 1984).

وكان هذا هو الأسلوب الأول الذي مارسه إبليس، والذي استخدمه مع آدم عليه السلام وزوجه، قال تعالى: ﴿فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْئَلُ﴾ [طه: 120].

وقد أنزل الله عز وجل سورة كاملة تتعلق بالوسوسة والاستعادة من الوسواس وهي سورة الناس، فاستهلها الله عز وجل بقوله: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ [الناس: 1] ثم بين أنه ﴿مَلِكِ النَّاسِ﴾ [الناس: 2] ثم أعقها بقوله: ﴿إِلَهِ النَّاسِ﴾ [الناس: 3] وفي ذلك حكمة ذكرها ابن عاشور (1984) فقال: وقد رتبت أوصاف الله بالنسبة إلى الناس ترتيباً مدرجاً، فإن الله خالقهم، ثم هم غير خارجين عن حكمه إذا شاء أن يتصرف في شؤونهم، ثم زيد بيانا بوصف إلهيته لهم ليتبين أن ربوبيته لهم وحاكميته فهم ليست كربوية بعضهم بعضاً وحاكمية بعضهم في بعض. وفي هذا الترتيب إشعار أيضاً بمراتب النظر في معرفة الله تعالى، فإن الناظر يعلن بادئ ذي بدء بأن له رباً بسبب ما يشعر به من وجود نفسه ونعمة تركيبه، ثم يتغلغل في النظر فيشعر بأن ربه هو الملك الحق الغني عن الخلق، ثم يعلم أنه المستحق للعبادة فهو إله الناس كلهم.

ثم قال تعالى: ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ [الناس: 4] والخناس الذي يخنس ويختفي، وقال ابن عباس عن اقتران الوسواس بالخناس: أن الشيطان جائم على قلب ابن آدم، فإذا سها وغفل وسوس، وإذا ذكر الله خنس (الطبري، 2000).

وهنا لطيفة يذكرها ابن قيم الجوزية (1410) في تفسيره حيث إن الله تعالى لم يقل: من شر وسوسته: لتعم الاستعاذة شره جميعه، فإن قوله: من شرِّ الوَسْوَاسِ يعم كل شره، ووصفه بأعظم صفاته وأشدّها شراً، وأقواها تأثيراً وأعمها فساداً، وهي الوسوسة التي هي مبادئ الإرادة، فإن القلب يكون فارغاً من الشر والمعصية فيوسوس إليه، ويخطر الذنب بباله، فيصوره لنفسه وبمنيه، ويشبهه، فيصير شهوة، ويزينها له ويحسنها، ويخيلها له في خياله، حتى تميل نفسه إليه فيصير إرادة. ثم لا يزال يمثل له ويخيل ويمني ويشهي وينسى علمه بضررها، ويطوي عنه سوء عاقبتها، فيحول بينه وبين مطالعته، فلا يرى إلا صورة المعصية والتداد به فقط، وينسى ما وراء ذلك، فتصير الإرادة عزيمة جازمة، فيشتد الحرص عليها من القلب.

وتأمل السر في قوله تعالى: ﴿الَّذِي يُؤَسُّوسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ [الناس: 5] ولم يقل: في قلوبهم والصدر: هو ساحة القلب وبيته. فمنه تدخل الواردات إليه، فتجتمع في الصدر ثم تلج في القلب، فهو بمنزلة الدهليز له، ومن القلب تخرج الأوامر والإرادات إلى الصدر، ثم تتفرق على الجنود، ومن فهم هذا فهم قوله تعالى: ﴿وَلِيَتَّبِعِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (ابن قيم الجوزية، 1410).

2- الأمانى

والتَّمَنَّى: الكَذِبُ، تَفَعَّلَ مِنْ مَتَى يَمْنِي إِذَا قَدَّرَ لَأَنَّ الكاذب يقدر في نفسه الحديث ثم يقولُهُ، ويقالُ للأحاديث التي تُتَمَنَّى الأمانى، واحِدَتُهَا أُمْنِيَةٌ؛ وَفِي قَصِيدِ كَعْبٍ:

فَلَا يَغُرُّنَكَ مَا مَنَّتْ وَمَا وَعَدَتْ إِنَّ الأمانى والأخلامَ تضليلُ

وَتَمَنَّى: كَذَبَ وَوَضَعَ حَدِيثًا لَا أَصْلَ لَهُ. وَتَمَنَّى الحديث: اخْتَرَعَهُ. وَقَالَ رَجُلٌ لِابْنِ دَأْبٍ وَهُوَ يُحَدِّثُ: أَهَذَا شَيْءٌ رَوَيْتَهُ أَمْ شَيْءٌ تَمَنَيْتَهُ؟ مَعْنَاهُ افْتَعَلْتَهُ وَاخْتَلَفْتَهُ وَلَا أَصْلَ لَهُ (ابن منظور، 2003).

تعرّف الأمانى في السياق القرآني بأنها تمنيات نفسية لا يصحبها جهد عملي أو التزام واقعي، وقد ورد هذا المفهوم في مواضع عديدة تشير إلى تسويق العمل وركون النفس إلى رجا كاذب، يفضي إلى الغفلة عن واجب الإصلاح، وهي إلقاء شيطاني يصرف عن العمل، وبعده بصاحبه عن الحقائق إلى الأوهام، قال تعالى: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: 123]، والمعنى في هذه الآية: أن الدين ليس بالتحلي ولا بالتمني، وليس كل من ادعى شيئا حصل له بمجرد دعواه، ولا كل من قال: إنه هو المحق سمع قوله بمجرد ذلك، حتى يكون له من الله برهان؛ ولهذا قال تعالى: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ أي: ليس لكم ولا لهم النجاة بمجرد التمني، بل العبرة بطاعة الله، واتباع ما شرعه على ألسنة رسله الكرام (ابن كثير، 2018).

ومن ثم فإن التمني وهم، والحقيقة أن من يعمل سوءا سوف يجزيه الله به، ولن يجد له من يقبه من عقوبة الله. وقد صرح الشيطان بهذه الوسيلة الإغوائية، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَأُضِلَّهُمْ ولَأُغْوِيَهُمْ ولَأُفْرِقَهُمْ فَلْيَبْكِكُنَّ أَذَانَ الأَنْعَامِ ولَأُفْرِقَهُمْ فَلْيَغْزِرُنَّ خَلَقَ اللَّهُ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا﴾ [النساء: 119] فهنا تحدث صراحة بإلقاء الأمانى والوعود الكاذبة التي تغر الإنسان وتصرفه عن البيئة، كما أنه ذكر أنه سيأمرهم بتغيير خلق الله، فقد حكى الطبري (2000) أنه تغييرهم لدين الله عز وجل إذ إنه الفطرة التي فطر الناس عليها، وتغييرها للكفر هو تغيير لخلق الله.

إلا أنه ظهر وجه آخر لهذه الآية في العصر الحديث فهو ليس مجرد تهديد عابر، بل هو منطلق تفسيري أصيل لفهم كثير من الانحرافات المعاصرة، وعلى رأسها الشذوذ، الذي يمثل أحد وجوه التمرد على خلق الله في الإنسان، فلئن كان قوم لوط قد مارسوا الشذوذ، فإننا في العصر الحديث نشهد فوق ممارسة الشذوذ التشريع له، وتغيير الجنس وجعله اختيارا



وحرية، والتأليب والتشجيع على من خالف ذلك، أو اعترض عليه، وهذه معضلة أخلاقية كبرى قل أن يلتفت لدور الشيطان في ترويجها رغم تصريحه بذلك.

ثم عقب الله عز وجل على هذه الأمانى بقوله تعالى: ﴿يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [النساء: 120]، فوعده ما يصل إلى قلب الإنسان، نحو: سيطول عمرك، وتنال من الدنيا إربك، وستعلو على أقرانك، والدنيا دول ستكون لك كما كانت لغيرك، ويطول أملة، وبعده بالحسنى على شركه ومعاصيه، ويمنيه الأمانى الكاذبة على اختلاف وجوهها، والفرق بين وعده وتمنيته أن الوعد في الخير والتمنية في الطلب والإرادة، فيعده الباطل الذي لا حقيقة له - وهو الغرور - ويمنيه المحال الذي لا حاصل له، ومن تأمل أحوال أكثر الناس وجدهم متعلقين بوعده وتمنيه وهم لا يشعرون أنه يعد الباطل، ويمنى المحال، والنفس المهينة التي لا قدر لها تغتذى بوعده وتمنيته (ابن قيم الجوزية، 1410).

ثم تتبين مآلات هذه الأمانى يوم القيامة، والتي بدأت بوعد كاذب وانتهت بعذاب مقيم، قال تعالى: ﴿يُنَادُوهُمْ فَيَقُولُ مَا كُنْتُمْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَكَيْفَ كُنْتُمْ فَنَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّبْتُمْ الْأَمَانِي حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَعَزَّكَم بِاللَّهِ الْغُرُورُ﴾ [الحديد: 14].

3-التزيين

يُعد التزيين من أقدم وأخبث وسائل الشيطان في الإغواء، إذ إنه استخدم جنبًا إلى جنب في خطاب إبليس لأدم عليه السلام، فقدم له أكل الشجرة المتمثل في معصية الله على أنه خلد وملك، وهو أسلوب يقوم على تقديم الباطل في صورة مقبولة، والمعصية في مظهر جذاب، والمنكر على هيئة معروف، حتى يقع الإنسان في الخطيئة دون مقاومة داخلية، بل أحيانًا وهو يظن أنه على صواب. وللتزيين صلة وثيقة بالتلاعب الإدراكي، إذ يسهم الشيطان في تشويه الإدراك الأخلاقي لدى الإنسان، فيزيق الحقائق، ويطوِّع المبررات.

ولأسلوب التزيين سياقات مختلفة، ومنها ما ذكره الله عز وجل في سياق هلاك المجتمعات، والذي يساهم فيه الشيطان بأسلوب التزيين الذي يبقي المجتمعات على أحوالها حتى لا تمارس التغيير الذي يدرأ عنها سنة الهلاك، قال تعالى: ﴿قُلُوبًا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسًا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٤٣ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِم أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾ [الأنعام: 43-44].

وقد يكون التزيين عقوبة من الله تعالى على يد الشيطان، نتيجة الكفر والإعراض، والنتيجة كما ذكرها الله تعالى هي سنة الهلاك، قال تعالى: ﴿وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمِّ قَدِ خَلَّتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ﴾ [فصلت: 25].

وعلى سياق سنة الهلاك واستخدام الشيطان لأسلوب التزيين قال تعالى: ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النحل: 63]، فطالما اتخذوا تزيين الشيطان معيارًا للتصويب والتخطئة، فقد استحقوا بذلك أن يكون وليهم، وبين الله تعالى اقتران هذين الأمرين ببعضهما في قوله تعالى: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنََّّهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: 30].

وكذلك استخدم الشيطان التزيين لهلاك الكافرين حتى يضمن استئصالهم على الكفر، وذلك في غزوة بدر، فحكى الله تعالى ذلك بقوله: ﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَآتِ الْفِيئَتَانِ نَكَصَ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بريءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أرى ما لا ترون إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الأنفال: 48].

وبلغ التزيين منتهاه حين لا يقف عند عدم الرغبة في تغيير الواقع، بل استحسانه واعتقاد قبح غيره من الحق، فذكر الله تعالى على هذا المعنى: ﴿أَفَمَنْ زَيَّنَ لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبُ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ

حَسَرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿8﴾ [فاطر: 8] فهم يعملون أعمالاً سيئة وهم في ذلك يعتقدون ويحسبون أنهم يحسنون صنعا، أي: أقمنا كان هكذا قد أضله الله، ألك فيه حيلة؟ لا حيلة لك فيه (ابن كثير، 2018).

وعلى ذات المعنى يحكي لنا ربنا هذا التحول المريع في سلوك الضالين الذين يرون فسادهم صلاحاً، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: 11] ثم يبين الله تعالى في الآية التي تليها غفلتهم عن غيهم وتبدل تصوراتهم: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: 12].

بل إن الله عز وجل قد جعل أولئك المزيف واقعهم، والملتبس عليهم الحق، والذين قد استحوذ الشيطان على تصوراتهم، بأنهم أخسر الناس، قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا 103 الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَخْشَوْنَ أَنَّهُمْ يُخْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: 103-104].

3- الاستدراج

يُعد الاستدراج من أبرز أساليب الشيطان في إغواء الإنسان، وهو أسلوب دقيق يعتمد على التدرج النفسي والسلوكي في الإيقاع بالإنسان، حيث لا يُسقطه فجأة في المعصية، وإنما يُمرره في سلسلة من التنازلات كالتزيين والتبرير، ثم ينتهي بالوقوع في المحذور.

وقد حدث هذا في قصة آدم عليه السلام مع إبليس، حيث ذكر الله عز وجل ما يدل على ذلك، قال تعالى: ﴿فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْتُ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُفَّاءٌ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [الأعراف: 22] استخدم القرآن لفظتين متقاربتين في اللفظ متعاكستين في المعنى وهما: أدلى ودلى، وأدلى تعني: في الأصل من أدليت الدلو إذا أرسلتها لتملأها (ابن منظور، 2003) وعادة إرسال الدلو فارغاً يكون دفعة واحدة، وفيه سرعة بخلاف دلى الدلو من البئر: جَذَبَهَا سَحَبَهَا لِيُخْرِجَهَا مَلَأَى فهذا الجذب يكون جذبة فأخرى، واستخدام هذا اللفظ في سياق الإغواء يوحي بالتدرج ومحاولة الإقناع حتى وصل لغايته وهو أكل الشجرة.

فنجد أن إبليس لم يأمر آدم عليه السلام بالأكل مباشرة من الشجرة، بل قال له: ﴿يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى﴾ [طه: 120]، ثم في آية أخرى قال تعالى: ﴿وَفَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُفَّاءٌ لِّمَن النَّاصِحِينَ﴾ [الأعراف: 21] فهنا نجد أن إبليس أقسم لهما أنه ناصح لهما، ثم بين الله عز وجل أنهما أكلا منها، ولربما بين ذلك تدرج آخر في الحوار، والشاهد هنا هو استدراج إبليس الذي يبدأ من نقطة المقبول وينتهي إلى أقصى ما يستطيعه من المحذور.

وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 182] قال القرطبي (2006) في بيان الاستدراج: هو الأخذ بالتدرج، منزلة بعد منزلة، فالاستدراج أن يحط درجة بعد درجة إلى المقصود.

واستدراج الله عز وجل له صور شتى، ولربما كان تسليط الله تعالى للشياطين وما يحملونه من أساليب الاستدراج إحدى هذه الصور، فالشيطان يزين ويملي، ويغري، ويقدم الوعود، ويأخذ بالإنسان خطوة تلو الأخرى، حتى يصل إلى غايته، وكما ذكر ابن قيم الجوزية (1429) عن الشيطان أنه يأتي العبد من باب صغير من أبواب الشر حتى يجره إلى باب عظيم منه، وقد كان يكرهه أول الأمر، فيسهل عليه شيئاً فشيئاً حتى يألفه.

وهذا الاستدراج تناولته الدراسات النفسية الحديثة، غير أنها تعزل من ذلك تأثير الشيطان، وتدرسه دراسة محايدة، ومن ذلك ما يسمى بالانحدار السلوكي التدريجي ضمن مدرسة علم النفس السلوكي، ويقصد به أن السلوك الإنساني قد يتلقى تدريجياً نحو الانحراف دون أن يدرك صاحبه، وقد بينت دراسة فريدمان وفريبر (Fraser, Freedman, 1966) أن الأفراد أكثر قابلية لقبول سلوك غير مقبول إذا تم عرضه عليهم بشكل تدريجي، بدءاً من طلب صغير حتى يتم تطبيع السلوك الأكبر لاحقاً.

وهذا بالضبط ما يتقنه الشيطان في إغواء الإنسان، كما ذكر ابن قيم الجوزية (1424): أن أول ما يطلب من العبد خطرة، فإن تمكن منها صار فكرة، ثم يولدها شهوة، ثم يقويها إلى إرادة، ثم إلى عزيمة، ثم يعملها، فإن لم يتداركه الله بالتوبة صارت عادة، فيصعب عليه مفارقتها.

4-الخوف والحزن

إن الخوف والحزن شعوران من أسوأ المشاعر التي تعتاد الإنسان، لا سيما إن كانت في نطاقها غير الطبيعي وغير الشرعي، فالحزن لها جانب طبيعي لا يفقد الإنسان تعلقه بربه، كحزن يعقوب عليه السلام لفقد ابنه يوسف عليه السلام، إذ إنه علق حزنه بالله تعالى فقال: ﴿إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: 86]، ودفعه الحزن إلى رجاء الله تعالى ودعائه فقال: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرًا جَمِيلًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [يوسف: 83]، وكذلك الخوف، فمنه جانب محمود كالخوف من الله عز وجل، وجانب طبيعي كالخوف من السقوط مثلاً ونحوه، وإنما الخوف المقصود هو ذلك الذي يحمل صاحبه على الشك في قدرة الله تعالى، أو اليأس منه، أو ضعف التوكل عليه.

قال تعالى: ﴿إنما النجوى من الشيطان ليحزن الذين آمنوا﴾ [المجادلة: 10] وذلك لأن الحزن يضعف القلب، ويوهن العزم، ويضر الإرادة، ولا شيء أحب للشيطان من حزن المؤمن، فالحزن مرض من أمراض القلب، يمنع من نهوضه وسيره وتشميره (ابن قيم الجوزية، 1410).

وعن الخوف قال الله تعالى: ﴿تَنَّمَا ذَلِكَ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا مِنِّي إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 175] فهنا يستخدم الشيطان شعور الخوف لبيته في قلوب المؤمنين، فيأمرهم الله تعالى بالأل يستجيبوا له، وأن يصرفوا الخوف لله عز وجل، وقال تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 268] وهنا كما يقول ابن كثير (2018): يخوف الشيطان المؤمنين من الفقر، ليصرفهم عن الإنفاق.

ونظراً لمركزية المشاعر في تكوين الإنسان، وفي تشكيل سلوكه، فقد كانت مستهدفاً من مستهدفات إبليس، وقد قام لوبون (2016) في سياق دراسته لمعتقدات الإنسان، بوضع عدد من الفرضيات تتعلق بالمشاعر، ونستطيع من خلالها أن نتبين قدرة المشاعر في التأثير على السلوك والمعتقدات، ومدى خطورة تدخل الشيطان من خلالها، وبهنا من مجمل فرضياته ثلاث منها، وهي:

1-عدم اتزان المشاعر يصنع فرداً تسهل قيادته.

2-المشاعر تولد أفكاراً تستدعي مشاعر مشابهة.

3-فوران المشاعر يجعلها تسيطر على السلوك، ويصعب تحكيم العقل حيالها.

فيري لوبون أن اختلال التوازن العاطفي يُنتج فرداً يسهل توجيهه، وهي رؤية تتناغم مع ما تقرره النصوص الشرعية من التحذير من استحواذ مشاعر الحزن والخوف على الإنسان، لا سيما إذا كان مصدرها الوسواس الشيطانية، ففي هذا السياق، لا يُعد الحزن مجرد شعور عابر، بل يتحول إلى أداة لإضعاف الإرادة وبثّ الوهن في النفس، وتشير هذه الفرضية إلى أن الإنسان إذا فقد توازنه الشعوري، أصبح أكثر عرضة للتأثر بالعوامل الخارجية، وأقل قدرة على ممارسة ملكته النقدية، مما يفتح الباب أمام الآخرين -ومتهم الشيطان- لتوجيه سلوكه، أو دفعه نحو ما يخالف فطرته السليمة.

ومن هنا تبرز أهمية الاتزان الشعوري، والانتباه لمصادر الحزن، والخوف كركيزتين من ركائز التربية الوقائية، التي تسهم في حفظ وعي الإنسان، وتحصّنه من الانقياد اللاواعي، أو الاستلاب الفكري، وهذا ما يبرز عمق الرؤية التربوية في الإسلام، وحرصها على بناء الإنسان المتماسك نفسيًا، الواعي فكريًا، والمحصّن سلوكيًا.

في الفرضية الثانية التي يطرحها لوبون تتجلى العلاقة التفاعلية بين العاطفة والفكر: إذ يمكن لمشاعر سلبية أولية، كالحزن أو الخوف، أن تفتح الباب أمام سلسلة من الأفكار التي تُغذي تلك المشاعر وتُضاعف أثرها، مما يؤدي إلى ترسيخ حالة ذهنية وسلوكية مأزومة. هذا التفاعل يُشكّل مدخلاً نفسياً خطيراً يستغله الشيطان، حيث يعمل على تضخيم هذه المشاعر وبناء بيئة داخلية مضطربة، تُهَيِّئ النفس لقبول وساوسه وتوجهاته.

أما الفرضية الثالثة، فتبرز آلية نفسية دقيقة؛ فحين تبلغ المشاعر ذروتها، يفقد الإنسان قدرته على التفكير المتزن والمنطقي، ويصبح أسيراً لانفعالاته، لا موجّهاً ببصيرته أو إرادته الواعية، وهذا المشهد النفسي يتقاطع بدقة مع أسلوب الشيطان في التأثير، إذ يستهدف الإنسان من خلال إثارة مشاعر الخوف والحزن، حتى يغيب عنه استحضر الإيمان بقدرته الله، ويضعف توكله عليه، مما يجعله أكثر عرضة للانقياد السلبي.

5-المسلك الاجتماعي

يُعدّ البناء الاجتماعي من الركائز الأساسية لاستقرار المجتمعات ونهضتها، وقد أولت الشريعة الإسلامية هذا الجانب عناية بالغة، لما تحقّقه الروابط الاجتماعية المتماسكة من ترسيخ للقيم، وتحصين للأفراد من مظاهر الانحراف والاضطراب، غير أن هذا البناء المتين ليس في مأمن من التهديد، ومن أبرز ما حدّر منه الوحي في هذا السياق: كيد الشيطان، الذي يُعدّ عدوّاً لدين الإنسان ودينه، فرداً كان أو مجتمعاً، فالشيطان يعمل على تقويض الأواصر الاجتماعية بكل وسيلة، فيُذكي نار العداوة والبغضاء، ويُحرّش بين القلوب، ويزرع الشك وسوء الظن، ويسعى إلى تفكيك الأسر، وبت الفساد في المجتمعات تحت شعارات مضلّلة تخدع الغافلين، ومن هنا، فإن الوعي بهذه المهددات يُعدّ جزءاً من البناء الوقائي الذي يُحصّن المجتمع ويصونه من التصدّع والانهياب.

وقد دلّت نصوص القرآن والسنة على أن الشيطان لا يدخر وسعاً في تقويض الروابط بين الناس، إذ قال تعالى: ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء﴾ [المائدة:91]. لقد بين الله عز وجل في مواطن عديدة في كتابه العزيز دور الشيطان في الفساد الاجتماعي، ومنها قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا بَنِيَّ إِنِّي أَخَافُ كَيْدَ الشَّيْطَانِ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [يوسف:5].

فهنا ينهى يعقوب ابنه يوسف عليهما السلام عن أن يقصص رؤياه على إخوته، حتى لا يتدخل الشيطان بينهم بإثارة الحسد، ويحملهم على أن يكيدوا له، ويتبين من هذه الآية كيف أن الشيطان قد يدخل بين الإخوة عبر أدنى سبب كالرؤيا التي تبشر بخير قادم، فكيف بتوفر أسباب أخرى تحفزه للإفساد بين الأسر، كالمشكلات الزوجية، أو غياب العدل بين الأبناء وغيرها.

وقال تعالى في ثانيا قصة موسى عليه السلام: ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يُفْتَنَانِ هَذَا مِنْ شَيْعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَعَاثَ الَّذِي مِنْ شَيْعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾ [القصص: 15]، فهذا خلاف مجتمعي، آل إلى قتل القبطي، وذكر الله تعالى على لسان موسى عليه السلام أنه نسب هذا القتل إلى غواية الشيطان، قال ابن عاشور (1984): قول موسى عليه السلام (هذا من عمل الشيطان) فيه إشارة إلى الضربة الشديدة التي تسببت في الموت، أو إلى الغضب الذي تسبب عليه موت القبطي، والمعنى: أن الشيطان أوقد غضبه حتى بالغ في شدة الوكز، ثم في قوله (إنه عدو مضل مبين) تعليل لكون شدة غضبه من عمل الشيطان، إذ لولا الخاطر الشيطاني لكفه الذي من شيعته، فلما كان الشيطان عدوّاً للإنسان وكانت له مسالك إلى النفوس استدل موسى بفعله المؤدي إلى قتل النفس أنه ناشئ عن وسوسة الشيطان وغوايته.



وقد يلج الشيطان في المسلك الاجتماعي عبر تقديس الإرث الاجتماعي، وما كان عليه الآباء والأجداد، ولو خالف ذلك شرع الله تعالى، فبين القرآن منهجًا سويًا بالألا يكون الاتباع إلا على بصيرة، ولا يحمد هذا الاتباع حين يكون الآباء مخالفين لطريق الحق، تابعين للشيطان، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ [لقمان: 21].

ومن ذلك أيضًا إفساد الشيطان للعلاقات الزوجية عبر السحر وغيره، إذ إن السحرة يتعلمون من الشياطين شروها عدة، فقد نص الله تعالى على التفرقة بين الزوجين من بينها، فقال تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَآئِرِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرُّوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 102].

وفي إطار الغواية الاجتماعية التي يُمارسها الشيطان، تبرز الفردانية كإحدى الأدوات المعاصرة الفاعلة في تفكيك الروابط الاجتماعية، وإضعاف الحسّ الجماعي، وتمهيش مشاعر الانتماء، فقد أصبحت العلاقات عند كثير من الناس قائمة على المصلحة الذاتية والمنفعة الفردية، بعد أن جُردت من أسسها القيمية والدينية. لقد نشأت هذه النزعة في أحضان الفلسفة الغربية الحديثة، التي رفعت من شأن "الذات الفردية" على حساب الجماعة، فأصبح الإنسان يقدم مصلحته الخاصة على مصالح غيره، مما أضعف روح الإيثار، وأسهم في تفكك الأسرة، وتراجع الشعور بالمسؤولية الاجتماعية والوطنية، وفي مثل هذا المناخ المضطرب، تهباً بيئة مثالية لسوء الظن، وقطيعة الأرحام، وغيرها من مظاهر التفكك الاجتماعي التي يجد فيها الشيطان ساحةً خصبةً لبثّ الفتنة والفساد. وربما على السياق الاجتماعي أيضًا كانت النسبية الأخلاقية إفرارًا من إفرازات الشيطان على هيئة مفهوم فلسفي، إذ إن محصلة هذه النسبية أن تلغي مرجعية الدين، وما يحويه من قيم مطلقة، وتجعل الأفراد والمجتمعات مصدرًا تحسين القيم وتبويبها، وهذه النسبية ستؤول بالضرورة إلى العدمية، وحالة من السيولة الأخلاقية والاجتماعية. فليس شرطًا أن يكون تدخل الشيطان عبر الوسوسة فقط، بل قد يؤز المفكرين والفلاسفة والمنظمات إلى إنتاج أفكار أو تشريعات تقوض النسيج المجتمعي، وتنشئ الفرقة، تحت شعارات فلسفية، أو أنظمة وتشريعات، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤْزُهُمْ أَزًّا﴾ [مريم: 83].

المبحث الثاني: أساليب الوقاية من الشيطان

إن التربية الإسلامية، بما تتسم به من شمولية وواقعية، لم تقتصر على التحذير من خطر الشيطان، بل تجاوزت ذلك إلى بيان سبل الوقاية العملية التي تُعزّز مناعة الإنسان النفسية والفكرية، وتبقيه متيقظًا في وجه وساوس الشيطان المتكررة، وفي هذا الإطار، يُعد التوجيه القرآني ركيزة أساسية في بناء أدوات الحماية الذاتية؛ إذ يبدأ بغرس الوعي بوجود هذا العدو الخفي، ويُرشد إلى جملة من الممارسات اليومية التي تُسهم في ترسيخ الشخصية المؤمنة، الواعية، والمستقرة، القادرة على التمييز بين الخير والشر، والفتنات في مواطن الفتنة والاضطراب.

ومن ثم فإن مفهوم الشيطان يعد مهددا تربويا ينبغي أن تُستمد أساليب الوقاية منه من القرآن والسنة، وهذا ما سعى له الحميد (2014) عبر دراسته المعنونة بـ(تربية الإنسان في القرآن الكريم: قصة آدم وحواء أنموذجًا)، والتي هدفت إلى: إبراز مفهوم التربية في القرآن بكل أساليبها، ومهدداتها التي يعد الشيطان أبرزها، مع استعراض هدايات القرآن الكريم المعينة لتجاوزها، وقد استخدم الباحث المنهج الاستقرائي والاستنباطي، وخلص الباحث في دراسته إلى مجموعة من النتائج من

أبرزها: أن القرآن الكريم استخدم في هذه القصة أكثر الأساليب التربوية تأثيرًا كأسلوب التربية بالممارسة، والتربية بالأحداث، كما أن تكريم بني آدم يقابله مسؤولية التكليف، ويزيد من تحديه تبرص إبليس، ومسؤولية الإنسان تكمن في المحافظة على موقعه المكرم عبر حمل أمانة التكليف.

وتتمثل أساليب الوقاية في المجالات التالية:

وقاية إيمانية:

تُعد الوقاية الإيمانية من الشيطان هي الركن الأبرز في حماية النفس من الغواية والانحراف، إذ تستمد قوتها من صلة العبد بربه، واستحضاره الدائم لمقامه وضعفه أمام فتنة الشيطان، وقد نص الله عز وجل على نفي سلطة الشيطان على المؤمنين المتوكلين وذلك في قوله تعالى عن الشيطان: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [النحل: 99]، فكل قرينة تعبدية، وكل ما من شأنه زيادة الإيمان، فذلك حصن من الشيطان.

وعلى رأس هذه الوقاية القرآن الكريم إذ منه تُستمد مضامين الوقاية المختلفة، ولا بد فيه من التدبر والتفكير حتى تُستقى منه كافة المفاهيم، فهو الجامع لكل ما فيه نجاة للمسلم من عدوه الأول، بدءًا من إعلانه للعداوة وقصته مع أبي البشرية آدم عليه السلام وما تجلى فيها من رمزيات وأساليب العدا، مرورًا بتبيان كافة أساليبه، وسرد حضوره مع الأمم عبر التاريخ، وصولًا إلى سبل الوقاية منه، غير أن تحصيل عمق هذا الوعي يتطلب تدبيرًا لكتاب الله عز وجل، وليس مجرد مرور عابر على آياته.

وقد بين الله عز وجل ذلك بربطه في ذات السياق بين غواية الشيطان وذكر القرآن، قال تعالى:

﴿تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَرِئِينَ لَهُمْ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النحل: 63] ثم ذكر الله عز وجل القرآن كسبيل للنجاة، يبين للناس الحقائق التي تزيل التزيين الذي تعرضت له الأمم الغابرة، قال تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: 64].

كما ذكر الله عز وجل اقترانًا مشابهاً، وذلك حين ذكر أنه سبحانه قبض للكافرين قرناء زينوا لهم الباطل، فقال تعالى: ﴿وَقَبَضْنَا لَهُمْ قُرْبَاءَ فَرِئَتُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ﴾ [فصلت: 25]

ثم ذكر قول أولئك الذين أملى عليهم قرناؤهم البعد عن كتاب الله الذي فيه نجاتهم، قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصلت: 26] وهذه شهادة من الأعداء، وأوضح الحق ما شهدت به الأعداء، فإنهم لم يحكموا بغلبتهم لمن جاء بالحق إلا في حال الإعراض عنه والتواصي بذلك، ومفهوم كلامهم: إنهم إن لم يبلغوا فيه، واستمعوا له، وألقوا أذنانهم: أنهم لا يغلبون، فإن الحق غالب غير مغلوب، يعرف هذا أصحاب الحق وأعداؤه (السعدي، 2000).

وكذلك تكرر الاقتران في سورة الأعراف حيث وردت آيتان تتعلقان بالشياطين وغوايتهم، تلتهما آيتان تتعلقان بالوحي واتباعه وتعظيمه، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ ﴿وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْبِرُونَ﴾ [الأعراف: 201-202] ثم قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بَآيَةٌ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْنَاهَا فَلَوْلَا إِنَّمَا اتَّبِعُ مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 203] ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: 204].

وقد خص الله تعالى قراءة القرآن بالأمر بالتعود بالله من الشيطان، فهو يتدخل بشكل مخصوص كلما أراد المسلم قراءة القرآن ليصرف عنه الانتفاع به، قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [النحل: 98]. لقد أمر الله بالاستعاذة من الشيطان عند قراءة القرآن، ذلك أن القرآن شفاء لما في الصدور فيذهب ما يلقيه الشيطان فيها من



الوساوس والشهوات والإرادات الفاسدة، فهو دواء لما أمره الشيطان فيها، كما أن الشيطان يجلب على القارئ بخيله ورجله حتى يشغله عن مقصود القرآن وهو تدبره وتفهمه ومعرفة ما أراد به المتكلم سبحانه، فيحرص بجهده على أن يحول بين قلبه وبين مقصود القرآن (ابن قيم الجوزية، 1410).

وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أذكراً في صباح المسلم ومسائه، وفي سائر تصرفاته من نوم وبقظة، ودخوله للخلاء وغيرها، وهي أذكاء من شأنها أن تربطه بالله عز وجل، وتديم صلته به، وتعيذه من الشيطان الرجيم، وقد قال الله تعالى: ﴿وَأذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: 24]. وأداة الشيطان لمنع المسلم من الذكر هي النسيان، قال تعالى: ﴿وَمَا أُنْسَانِيَهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ﴾ [الكهف: 63].

كما أن الدعاء يتضمن الارتباط بالله عز وجل، وطلب العون به، ليكون ملاذاً للمسلم من عدوه الذي يترصب به من كل مكان، وقد كان من الدعاء المحدد الذي أورده الله في كتابه على لسان امرأة عمران أنها تعيد ابنتها من الشيطان الرجيم، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذَرَيْتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [آل عمران: 36].

ومن الدعاء الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم، الذي ورد في مواطن كثيرة من كتاب الله عز وجل، أمر بها الله عز وجل قبل قراءة القرآن، وعند الغضب أو الخصومة، وعند الإحساس بنزغ الشيطان، لتشمل الاستعاذة كل شأن المسلم. وكذلك فإن الصلاة الخاشعة حصن من كل سوء بما في ذلك الشيطان، قال تعالى: ﴿إِن الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: 45]، وبضاعة الشيطان هي الأمر بالفحشاء والمنكر، لذلك كانت الصلاة وجاء من ذلك، وليس أدل على نفور الشيطان من الصلاة من قول النبي صلى الله عليه وسلم:

" إذا نودي بالصلاة أدبر الشيطان وله ضراط، فإذا قضي أقبل، فإذا ثوب بها أدبر، فإذا قضي أقبل، حتى يخطر بين الإنسان وقلبه، فيقول: اذكر كذا وكذا، حتى لا يدري أثلاثاً صلى أم أربعاً، فإذا لم يدر ثلاثاً صلى أو أربعاً، سجد سجدي السهو" (البخاري، 1400، ح 3285)، فهو مدبر من النداء لها والإقامة، ثم مقبل ليشوش على المسلم أكثر عبادة يتصل من خلالها بربه.

إن هذه الوسائل تمثل تربية إيمانية متكاملة، لا تقتصر على الممارسات الظاهرة، بل تغذي الوعي الإيماني العميق، وتبني حصانة داخلية تحمي النفس من تسلط الشيطان الخفي والمعلن.
وقاية مشاعرية:

اتضح فيما سبق أن من مسالك الغواية للشيطان الغواية على مستوى الشعور بين حزن وخوف، وقد بين الله عز وجل في ذات السياق دواء ذلك، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا مِنِّي إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 175].

ف نجد أن الله تعالى أمر بصرف الخوف من الشيطان أو مما يثيره الشيطان من مخاوف إلى الخوف من الله تعالى، ذلك أن الخوف من الله يشكل مفهوماً مركزياً في البناء التربوي الإسلامي، لما له من أثر وقائي داخلي يعزز مناعة النفس أمام المخاوف الزائفة، وعلى رأسها الخوف من الشيطان.

كما أن الخوف من الله يُعدّ من أعظم المقامات القلبية في التربية الإسلامية، وله أثر تربوي عميق في تقليل الخوف من الشيطان، وذلك لعدة أسباب تربوية وعقدية، وعلى رأسها: تقوية التوحيد وتعميق الاعتقاد بأن الضر والنفع بيد الله فقط، مما يُبطل أثر التهويل الشيطاني.

إن الخوف من الله حق مخافته يحمل صاحبه على دوام الذكر، والمحاسبة، وشدة المراقبة، والامتناع عن مواطن الزلل، وكل ذلك مما يقلل فرص تأثير الشيطان، التي يعد غياب واحدة منها بمثابة منفذ للشيطان. وعن سياق شعور الحزن يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزَنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيْسَ بِضَارِّهِمْ شَيْئًا إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [المجادلة: 10].

ذكر الله تعالى أن شعور الحزن الناجم عن النجوى هو غاية من غايات الشيطان، وذكر على إثره أمرين: الأول: أنه لن يضرهم إلا بإذن الله تعالى، فتقوية الاعتقاد بقضاء الله وقدره، وأنه لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مفتاح من مفاتيح الخروج من سطوة الحزن، ذلك الشعور الذي يرمي إليه الشيطان بمختلف السبل. الثاني: أمر الله عز وجل بالتوكل عليه، وقد قال صلى الله عليه وسلم: "إذا خرج الرَّجُلُ من بيته فقال بسم الله تَوَكَّلْتُ على الله لا حول ولا قوة إلا بالله، يُقال له: حَسْبُكَ هُدَيْتَ وَكُفَيْتَ وَوَقِيتَ وَتَنَحَّى عَنْهُ الشَّيْطَانُ" (المنذري، 1421، 2/378). وهذان الأمران متلازمان في إكساب الفرد انزاناً شعورياً يقاوم به شعور الحزن، حين يعلم أنه بقدر الله تعالى، ويتوكل عليه، إذ إنه مقدر الأقدار، وهو الذي بيده أن يكشفها، وقد ذكر الله عز وجل ذلك بقوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: 22] فهنا تبين تقديره لكل شيء، ثم قال تعالى: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: 23]. ويرى Ellis (1991) مؤسس المدرسة العقلانية الانفعالية السلوكية، أن المشاعر السلبية لا تنشأ مباشرة من الأحداث الخارجية، بل من تفسيرات الإنسان لهذه الأحداث، فالأفكار غير المنطقية هي التي تولد مشاعر مثل القلق والحزن والإحباط، وليس الحدث ذاته.

فنجد أن للشيطان منفذاً في بث التفسيرات التي تبعث على الخوف والحزن، بمعزل عن التوكل على الله، واستحضار الإيمان بقضائه وقدره، ونجد لذلك شاهداً في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: 173]. ونتيجة قراءتهم للحدث في إطار التوكل على الله، قال الله تعالى: ﴿فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةِ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمَسُّهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ﴾ [آل عمران: 174] ثم بين الله تعالى أن ذلك كله تم بفعل الشيطان، فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ذَلِكَ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا اللَّهَ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 175] وقاية اجتماعية:

إن تفريق لُحمة المجتمع عموماً، والأرحام خاصة، والأسرة والزوجين بشكل أخص؛ غاية من غايات الشيطان؛ ذلك أن الاجتماع والتعايش ينتج عنه ما لا يحصى من الطاعات والقربات، والتواصي بالحق، والتعاون على الصبر، بخلاف الفرقة التي ينشأ عنها عدد من الشرور، كالغيبة، والنميمة، والخوض في الأعراض، ومشاعر الحسد والبغض، من أجل ذلك صرح الله عز وجل بهذه الغاية الشيطانية، فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾ (المائدة: 91). وقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنه، عن أسى القربات الشيطانية التي يهدمها الشياطين لإبليس فقال: "إن إبليس يضع عرشه على الماء، ثم يبعث سراياه، فأدناهم منه منزلة أعظمهم فتنة، يعي أحدهم فيقول: فعلت كذا وكذا، فيقول: ما صنعت شيئاً، قال ثم يعي أحدهم فيقول: ما تركته حتى فرقت بينه وبين امرأته، قال: فيدنيه منه ويقول: نعم أنت" (مسلم، 1374، ح 2813).

ولا غرو في ذلك، إذ إن الأسرة تُشكل اللبنة الأساسية في بناء القيم، ونقل الهوية، وتعزيز الانتماء الديني والأخلاقي، من أجل ذلك عني الشيطان بفك هذا الميثاق الذي أسماه الله عز وجل في كتابه العزيز بالميثاق الغليظ.

وقدم القرآن الكريم منظومة من الوصايا القرآنية التي تُعدّ سياقًا تربويًا واجتماعيًا يحمي العلاقات الإنسانية من التفكك، ويُبطل مساعي الشيطان في إشاعة العداوة والبغضاء.

ومن أبرز وسائل الوقاية التي يُرشد إليها القرآن:

1- فصل القرآن الكريم في شأن الزواج أيما تفصيل، مبررًا كل ما تقوم به الأسرة، بل جعلها آية من الآيات الدالة عليه سبحانه، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: 21]، ثم بين ملامح الإصلاح الأسري حال نشوء الخلاف بين الزوجين وبين مراحل وتفصيله، ثم ذكر تفاصيل الحقوق والواجبات حال الطلاق أو حال موت الزوج، لتبقى قدسية مصونة حتى بعد الانفصال، بل ذكر الله تعالى في نهاية آيات الطلاق في سورة البقرة الوصية التي ينبغي أن يلزمها الزوجان بعد انفصالهما، قال تعالى: ﴿وَلَا تَسْأُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: 237].

2- عني القرآن الكريم بإبراز قيمة الوالدين، وإجلالهما، ووجوب برهما، وفي ذلك حصانة للأسرة، قال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [العنكبوت: 8]، فنجد أن الله تعالى أوصى ببرهما والإحسان إليهما، بل إن كفرهما لا يبيح عقوقهما، بل أمر الله بعدم الاستجابة لدعوتهما للكفر، والإحسان لهما رغم ذلك.

إن من إجلالهما أن جعل الله تعالى الإيصال بالإحسان إليهما معطوفًا على دعوته للتوحيد، وأي شيء أعظم من توحيد الله عز وجل، قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: 23] كل ذلك يعكس عناية الإسلام ببر الوالدين، الذي ينعكس بدوره على صيانة الأسرة.

3- إصلاح ذات البين: حيث تُعد من أعظم الثُّرَبَات، لأنها تُعيد اللحمة الاجتماعية وتمنع الشيطان من التغلغل. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ (الحجرات: 10)، فالخطاب هنا ليس مجرد توجيه أخلاقي، بل هو حصن اجتماعي من الفتنة والفرقة التي يستثمرها الشيطان، وقد نهى الله عز وجل عن الاعتداء، وأمر بالعدل والقسط بين الناس، كل ذلك لتعزيز هذه الأواصر التي تحصن المجتمع من داء الفرقة.

4- أمر الله عز وجل بحزمة من الأخلاق من شأنها أن تصون العلاقات بين البشر، ومنها: اجتناب الظن وسوء التأويل: لأن الشيطان يتسلل من باب التفسير السلي للنوايا. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات: 12]، فالظنون تفسد الثقة وتغذي الشك، وهي بيئة خصبة لنفخ الشيطان، وكذلك التجسس الذي يفتح باب العدا على مصراعيه والذي يقود المرء على إثره إلى الغيبة نتيجة ما تبدي من التجسس.

ومن هذه الحزمة الأمر بانتقاء الألفاظ بين البشر، وصرح الله عز وجل بعلّة ذلك، وهي أن الشيطان يستغل كل لفظة تقال ليجد من خلالها منفذًا يوغر الصدور، أو يوقظ الفتنة، فانتقاء الألفاظ يغلق هذا الباب دون الشيطان، قال تعالى: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ [الإسراء: 53].

5- أمر الله عز وجل برد السيئة بالحسنة: وهي وصية تربوية عليا، تكسر دائرة العداة قبل أن تستفحل. قال تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: 34]. ثم أعقب ذلك بالأمر بالاستعاذة وقيادة من الغضب والنزغ الذي قد يبطل الإصلاح فقال تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [فصلت: 36].

وعليه، فإن الوقاية الاجتماعية من غواية الشيطان في القرآن تقوم على تعميق مفهوم الزواج ابتداءً، وصيانة الأسرة، وغرس قيم الإصلاح، وحسن الظن، وكظم الغيظ، والدفع بالتالي هي أحسن، واللجوء إلى الله عند التوتر، وهذه ليست مجرد وصايا خلقية، بل أدوات منهجية لبناء مجتمع عصي على التفكك، مستعص على الشيطان. وقاية فكرية:

مع تطور الفكر الإنساني، وخصوصاً في المجال التربوي، ظهرت نظريات وفلسفات أسهمت في تشكيل الوعي المعاصر وتوجيه مفاهيم التربية والمجتمع والسلوك الإنساني، غير أن المتأمل في بعض هذه الطروحات لا يخفى عليه ما تحمله من مضامين تتقاطع -بصورة ظاهرة أو خفية- مع غايات الشيطان التي نبّه إليها الوحي، مثل الترويج للفردانية المفرطة، والتشكيك في الغيبيات، والدعوة إلى فصل الدين عن الحياة، وبالنظر إلى ما تثبته النصوص الشرعية من قدرة الشيطان على الإغواء والإلهام السلبي، لا يُستبعد أن يكون له يد في التأثير على صياغة بعض هذه الأفكار أو الترويج لها، بما يخدم هدفه الأساس في إضلال الإنسان عن سبيل الحق.

ومن هنا تبرز أهمية تنمية الوعي النقدي تجاه هذه النظريات والفلسفات، وتفكيك بنيتها الفكرية، وردّ شبهها، ووزنها بميزان الوحي، باعتبار ذلك من أبرز صور الوقاية الفكرية التي تحصّن الإنسان من الغواية المبطنّة، والتي كثيراً ما تتجلى في أطر فلسفية جذابة أو شعارات "تقدمية" براقّة، وقد أكدّ الوحي أن الشياطين يُوحون إلى أوليائهم بالجدل في الباطل، وبيّنون الأفكار المنحرفة من خلال البشر، فيُصبح الإنسان ناقلاً لفكر مصدره في الأصل شيطاني، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: 121].

ومن خلال ما سبق من أجزاء هذا البحث تبين أن للشيطان غاية عليا، هي: صرف الناس عن عبادة الله، ومن ثم ما دونها من الشك في الله، وضعف الإيمان بالغيب، وتمجيد النفس، والاتكال على ما دون الله، وكذلك بث العداوة والبغضاء والفرقة بين أفراد المجتمع، وإنك لتجد هذه الغايات الشيطانية قد تمثلت في شكل فلسفات إنسانية، يؤول مخرجها النهائي إلى ما يريده الشيطان.

ومن أبرز هذه الفلسفات المعاصرة: الفردانية، التي ترفع من شأن الاستقلال والحرية المطلقة، في مقابل إضعاف قيم التضحية والمسؤولية الجماعية. وقد أسهم هذا التوجّه في انتشار أنماط حياتية تقلّل من أهمية الروابط الأسرية، وتروج لفكرة أن الالتزامات العائلية تُقيّد حرية الفرد وتعيق نموه الذاتي، لكن هذه النزعة الفردانية لا تقف عند حدود الفرد، بل تمتد آثارها إلى البنية المجتمعية بأكملها؛ إذ تُقوّض نسيج العلاقات الاجتماعية، وتُضعف الانتماء، وتُهمّش المصلحة العامة لصالح النزعات الذاتية، مما يُهدد وحدة المجتمع وتماسكه الوطني، الذي يقوم أساساً على التكاتف والتعاون وتقديم الغير.

ومن الفلسفات البارزة التي أسهمت في صياغة الوعي المعاصر أيضاً: الفلسفة المادية، التي تختزل الوجود الإنساني في بُعد المحسوس، وتنفي ما وراء المادة من روح وغيب. هذه الرؤية تُضعف الصلة بين الإنسان وربّه، وتُحوّله إلى كائن محصور في عالم الظواهر، لا يرى من الوجود إلا ما تُدرّكه الحواس، وهذا الانحراف يتماشى تماماً مع غاية الشيطان، التي تتمثل في قطع الإنسان عن مصدر هدايته، وصرفه عن التأمل في الغيب، وعن إدراك البُعد الروحي الذي يربطه بالله تعالى، ويمنحه المعنى الحقيقي للوجود.

ومن الفلسفات المؤثرة في تشكيل الفكر المعاصر: الفلسفة البراغماتية، التي تربط بين "الحق" و"المنفعة"، فتجعل تحقيق النجاح العملي أو النفع المباشر مقياساً للصواب، بغضّ النظر عن جانبه الأخلاقي، فضلاً عن بعده الديني، وهذه إحدى صور التزيين التي يُوظّفها الشيطان لصرف الناس عن الحق، بإلباس الباطل ثوب النجاح والفاعلية.



أما الفلسفة الوجودية، فقد أسهمت في نشر الشك في الغاية من الوجود، وإنكار الثواب، والدعوة إلى حرية منفلة من كل قيد ديني أو أخلاقي، مما فتح الباب واسعاً أمام الحيرة والتهيه، وهي الحالة التي يسعى الشيطان إلى ترسيخها في النفس البشرية، لينقطع الإنسان عن ربه، وتضيق بوصلته في الحياة.

إن التلاقي الواضح بين أهداف الشيطان ومخرجات هذه الفلسفات الحديثة يُبرز خطورة الفكر المعاصر حين ينفصل عن الإيمان والفطرة، ويُظهر كيف يمكن للانحراف النظري أن يتحول إلى تهديد مباشر للقيم المجتمعية والروابط الإنسانية، ومن هنا تبرز أهمية الوعي بمصادر هذه الأفكار وخلفياتها الفلسفية، وتحليل أثرها الواقعي، لا سيما على الأسرة، التي تُعدّ الحصن الأخير في مواجهة موجات العبث الشيطاني والانحراف الفكري المتغلغل في كثير من التصورات الحديثة.

وتشمل التوعية الفكرية كذلك، أن يعي المجتمع بأن منتجات هذه الفلسفات ليست حبيسة الكتب، أو خلف أسوار مراكز الأبحاث والجامعات، فهي فلسفات تمتد تطبيقاتها لتصل إلى الهواتف في هيئة مقاطع مرئية، أو روايات أدبية، أو منشورات كتابية، وليس شرطاً أن من يروج لها يعي أبعادها الفلسفية، أو مآلاتها التربوية والفكرية، فربما يكون متأثراً بهذا المنتج الفلسفي، ولا يملك حصانة فكرية، إلا أن حسن النوايا لا يقلل من ضرر الفعل، فهذا الإفراز قد يُبث للمجتمعات عبر الصور الأنفة، وقد يُبث عبر رواد مواقع التواصل الاجتماعي، بعيداً عن مدى وعيهم بضرر محتوهم، ولذلك كان لزاماً ضمن الوقاية الفكرية أن يعي أفراد المجتمع بمآلات ما يتلقونه، بصرف النظر عن قائله، أو آلية طرحه التي تأخذ صوراً شتى.

ويدخل في هذه التوعية البعد عن مواطن الشبهات، التي قد يساوم الشخص فيها بدينه حين يغشاها بدون حصن وتأصيل، وهي مع الانفتاح الإعلامي باتت في متناول اليد، وقد حذر الله عز وجل من ارتياد هذه المجالس، وبيّن أن الشيطان هو من قد يُنسي الفرد ذلك النهي، قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام: 68]. ولئن كان التحذير يتعلق بالمجالسة، فإن ارتياد هذه المواطن إلكترونياً، ومتابعة من يبث هذا المحتوى، لتدخل في ذات النهي، لأن علة المجالسة هو محتواها، وهو عبر الإنترنت متحصل بأساليب أكثر جذباً.

المبحث الثالث: مفهوم الشيطان في ضوء الفكر التربوي الحديث

شهد الفكر التربوي الحديث تطوراً لافتاً خلال القرنين الأخيرين، متأثراً بجملة من التحولات الفلسفية الكبرى التي رافقت صعود الحداثة الغربية، ابتداءً من عصر التنوير، مروراً بموجات العقلانية والعلموية، وصولاً إلى تيارات ما بعد الحداثة. وقد اتسم هذا التطور بالانتقال التدريجي من التفسيرات الدينية والغيبية للسلوك الإنساني، إلى مقاربات عقلانية وتجريبية تعتمد على الملاحظة والتحليل العلمي، متأثرة بروح العصر ومناهجه المعرفية.

ويركز الفكر التربوي الحديث على فهم الإنسان وتشكيل سلوكه وتوجيهه استناداً إلى أسس علمية ونفسية واجتماعية قابلة للرصد والتقويم، مع إقصاء المرجعيات الدينية أو الغيبية عن مركز العملية التربوية، وقد نتج عن هذا التحول إعادة صياغة جذرية لمفاهيم التربية؛ إذ بات الإنسان يُنظر إليه ككائن قابل لإعادة التشكيل عبر تأثيرات البيئة والعوامل الخارجية، دون اعتبار لجوهره الروحي أو لعلاقته بخالقه في تفسير سلوكه وتفاعلاته.

كما أن الحداثة الغربية قامت على أساس مادي صلب، ينكر أي تأثير للعوامل الغيبية أو الروحية في تشكيل الواقع الإنساني، وقد أدى هذا المنظور إلى تفكيك الرؤية الشاملة للإنسان، وإلى فصل مفاهيم الخير والشر عن أي مرجعية ماورائية (المسيري، 2002).

وعلى الصعيد التربوي، أدى هذا التوجه المادي إلى نشوء نظريات تعليمية تُصوّر الإنسان باعتباره كائناً بيولوجياً واجتماعياً يخضع لقوانين "المثير والاستجابة"، دون أدنى اعتبار للعوامل الغيبية أو البعد الروحي والديني، وبهذا التوجه،

تقلّصت مساحة الغيب في التصورات التربوية الحديثة، بما في ذلك الإيمان بوجود الشياطين وأثرهم، بل تقلّصت مساحة الجانب المعنوي في فهم الإنسان بشكل عام، وقد بدأ هذا المسار مع الفلسفات الكبرى كالبراغماتية والوضعية، وامتد تأثيره إلى النظريات النفسية والتربوية، مثل التحليل النفسي والسلوكي، ثم تجلّى عملياً في التطبيقات التعليمية والمناهج الدراسية، التي تمحورت حول الأداء والمهارة دون ربطها بالقيم أو الغايات العليا للوجود الإنساني.

وقد تنبه Miller (2000) إلى تأثير ذلك على التربية المتكاملة التي تعنى بكل جوانب الإنسان، وإلى أن النظم التعليمية الغربية تعاني من قصور واضح في دمج البعد الروحي في العملية التعليمية، حيث يتم تقديم الأخلاق كقيم مجردة دون ربطها بأي مرجعية غيبية. وأوضح أن هذا النهج يخلق فراغاً وجودياً لدى المتعلمين.

ورغم ظهور بعض المحاولات المعاصرة لإعادة الروحانية إلى المجال التربوي، إلا أنها غالباً ما تُقدّم ضمن إطار عام ومُهم، بعيداً عن السياق الديني الواضح والصریح، حيث يُركّز على مفاهيم فضفاضة كـ"الطاقة الكونية" أو "القوة الداخلية"، دون أي إشارة إلى المفاهيم الدينية المحددة التي تشكّل وعي الإنسان بحقيقته، ومن ضمنها الإيمان بوجود الشيطان وأثره في حياة الفرد والمجتمع. وبهذا تصبح هذه الروحانية المعاصرة قاصرة عن بناء تربية متكاملة تربط الإنسان بخالقه وتُحصّنه من المؤثرات الخفية التي أشار إليها الوحي.

وينبغي الإشارة في هذا السياق إلى ملمح مهم وهو: أن التربية الإسلامية لا تنكر فضل العلم النافع، ولا تمنع من الاستفادة من النظريات النفسية والتربوية المعاصرة، بل تدعو إلى طلب الحكمة حيثما وُجدت، ومن هذا المنطلق، فإن الانفتاح على النظريات التربوية الحديثة لا يتعارض مع الرؤية الإسلامية، شريطة أن يتم بوعي نقدي وبصيرة منهجية.

فلا يُنكر أن كثيراً من النظريات التربوية الحديثة قد أسهمت في تطوير أساليب التعليم، وفهم مراحل النمو الإنساني، وتحسين آليات تعديل السلوك، وهذا فضل لا يُجحد، ولا ينبغي تجاهل أثره الإيجابي في الميدان التربوي، إلا أن الإشكال الجوهرى يكمن في أن غالب هذه النظريات نشأ في بيئات مادية علمانية، وأسس على تصوّرات جزئية لطبيعة الإنسان، لا تستوعب أبعاده الغيبية والروحية، ولا تنظر إليه كنفس ذات صلة بخالقها، وأمانة مكلّفة بالاختيار والهداية. كما أن هذه النظريات -في معظمها- تُغفل تماماً أثر الشيطان. ولا تعترف بوجوده كفاعل خفي يؤثر في النفس، ويوجّه السلوك عبر الوسوسة والتزيين، وهو غياب يُفقد العملية التربوية إحدى أهم زوايا الفهم الشامل لطبيعة الإنسان وصراعه الداخلي.

ومن هنا، فإن الهدف من هذا العرض ليس رفض هذه النظريات أو إنكار فوائدها، وإنما إبراز نواقصها العقدية والتفسيرية، وتنبيه المربي المسلم إلى ضرورة مراعاة ذلك عند التطبيق، حتى لا تُؤخذ النظريات الغربية كأنها حقائق مطلقة، أو تُطبّق بمعزل عن الثوابت الإيمانية.

وفيما يلي نستعرض نموذجاً من الفلسفات والنظريات الإنسانية والتربوية، وقاعدتها الفلسفية، التي تبرز نظرتها للغيب عموماً، وللحضور الشيطاني خصوصاً، وهذه النظريات تنعكس على ما لا يحصر من التطبيقات التربوية والمناهج التعليمية التي تأثرت بالضرورة بالمرجع النظري والفلسفي الذي قامت عليه:

1- الفلسفة الوضعية

نشأت هذه الفلسفة مع أوغست كونت، واعتبرت أن المعرفة العلمية وحدها هي المعرفة الصحيحة، وأقصت ما عداها من المعارف التأملية أو الدينية، واعتبرت الحديث عن الله أو الغيب أو الشيطان "بلا معنى" من وجهة نظر معرفية، ومن ثم فكل مبحث تربوي قائم على الغيب أصبح خارج دائرة الاعتبار.



وقد تأثرت الفلسفة الوضعية تأثرًا كبيرًا بالمدرسة الحسية التي أعادت النظر في نظرية المعرفة، وسعت إلى تحديد مصادرها وأدواتها بشكل صارم، وقد انتهى بها المطاف إلى قصر المعرفة على ما يُدرك بالحواس، وعلى الخبرة التجريبية المترتبة على هذا الإدراك، لتنكر بذلك كل مصدر معرفي لا يخضع للملاحظة الحسية، بما في ذلك الغيب والوحي، وقد بلغ ديفيد هيوم بهذه الفلسفة منتهاهما، مدفوعًا بخلفيته الإلحادية، حيث سعى إلى استخدام الوضعية كنظام مرجعي بديل عن الدين، يستبعد كل ما هو ميتافيزيقي من دائرة المعقول والمقبول، وبهذا تم استبعاد الإيمان والروح والغيب من بنية المعرفة، وهو ما أثر لاحقًا في بناء النظريات التربوية والنفسية التي اعتمدت هذه الفلسفة أساسًا لها.

ويوضح كونت (2020) تقسيمه الثلاثي لتطور الفكر البشري:

1. المرحلة اللاهوتية

يرى كونت أن البشرية في هذه المرحلة تحاول التعرف على ما يحيط بها، ويحاول فيها العقل البشري أن يبحث عن معنى الأشياء وطبيعتها، وكانت تُفسر الظواهر بقوى خارقة وغيبية، ومن ثم أوجدوا آلهة متعددة، كل إله مسؤول عن ظاهرة من هذه الظواهر، كإله النار، والهواء، والسماء وغيرها، ثم انتقلوا إلى توحيد الآلهة بإله واحد، وترى الفلسفة الوضعية أن هذه الحالة خيالية خرافية، ولو كانت مفيدة على مستوى عملي.

2. المرحلة الميتافيزيقية

حيث تُفسر بالكيانات المجردة، وتحيل علل الأشياء من علة مفارقة للطبيعة إلى علل موجودة في ذاتية الأشياء، وهذه العلة هي معان جسدها الخيالي، كالنفس والعقل والحرية والغاية...، ثم ذهب العقل إلى الإيمان بقوى متعددة تحتويها بواطن الأشياء، ولو كانت هذه القوى لا يمكن إدراكها في ذاتها، ثم انتقل العقل إلى قوة كلية موحدة تجمع هذه القوى وهي قوة الطبيعة.

3. المرحلة الوضعية

وهي مرحلة الرشد البشري، حيث تُفسر بالعلم والملاحظة والتجريب، إذ إن الإنسان أدرك أنه ليس بمقدوره أن يجد معارف مطلقة، ولذا فإن دوره يقتصر على التعرف والتحليل ومعرفة القوانين الحاكمة، وينتقل من السؤال عن حكمة الأشياء إلى السؤال عن كيفيةها، ومن ثم الاعتراف بكل شيء يخضع للملاحظة والتجربة فقط.

وقد عبّر عن رأيه بأن البشرية ينبغي أن تتجاوز المرحلتين الأولى، وتستقر في المرحلة الثالثة -الوضعية- باعتبارها الناضجة والعلمية، فنجد أن الوضعية قد رأت من خلال هذا التقسيم الثلاثي أن نفي الغيب وكل ما لا تطاله التجربة والحس، هو تطور بشري، ومرحلة من مراحل ترقى الفكر، وبهذه النتيجة فإنه نفي للغيب والشیطان وكل مؤثر متعال عن الطبيعة.

2- الفلسفة البرجماتية

تمحورت الفلسفة البرجماتية حول الخبرة المادية العملية، وجعلت من "المنفعة" و"النتائج الملموسة" مقياسًا وحيثًا للحقيقة، فليس للحديث عن الغيب أو الماورائيات قيمة تُذكر ما لم يكن لها تطبيق عملي مباشر ينعكس على الواقع، وبهذا التوجه، تم تقليص حضور القيم الثابتة، واستبدلت بقيم نفعية متغيرة تُقاس بمدى فائدتها الفورية، وفي هذا السياق أصبح الدين يُختزل إلى مجرد تجربة شخصية فردية، لا تتضمن التزامات موضوعية ولا أبعادًا غيبية، كما تم تهيمش العقائد الغيبية، كالإيمان بالشیطان، لأنها لا تخضع للملاحظة أو التجريب، ولا تدخل في دائرة "النافع القابل للقياس"، بحسب المعايير البرجماتية.

ويوضح جيمس (2014) أن المنهج البراغماتي هو في جوهره طريقة لحسم النزاعات الميتافيزيقية التي قد تكون بلا نهاية: هل العالم واحد أم متعدد؟ مقدّر أم حرّ؟ مادي أم روحي؟ هذه كلها مفاهيم يمكن أن تكون صادقة أو غير صادقة بالنسبة لنا، تبعًا للفروق العملية الملموسة التي تترتب على صدقها في حياتنا. ويقول جيمس (2014) أيضًا: إن البراغماتي لا يلتفت لعدد كبير من العادات والمفاهيم، إنه يتعد عن التجريد، ولا يلتفت للحلول الكلامية، وعن التعليقات التي تسبق التجربة، وعن القيم الثابتة، وعن أصناف المطلق، والأصول المزعومة، إنه يولي انتباهه إلى الاستنادية والمحسوسية والكفاية، وإلى الحقائق والوقائع والعمل والممارسة. في هذا النص، يضع وليام جيمس قيمة المفاهيم الغيبية والدينية، مثل: وجود الروح أو الغيب أو الشيطان موضع تساؤل إذا لم تؤثر تأثيرًا عمليًا مباشرًا في الحياة اليومية للإنسان. وعليه، فإن الشيطان -بوصفه مفهومًا غيبيا غير محسوس، ولا يمكن اختباره علميًا- لا يحظى بمكانة حقيقية في الفلسفة البراغماتية ما لم يترتب عليه أثر سلوكي أو عملي.

3- الفلسفة الوجودية

تعتبر الفلسفة الوجودية من الفلسفات الإلحادية التي أسس لها جان بول سارتر، وحاول من خلالها تقديم أدلة فلسفية على ما أسماه بموت الإله، وهي كما يقول وولف (2017) مدرسة فلسفية تعتمد على الخبرة الحدسية للظواهر، كبداية لفهمها، بمعنى ما تمثله هذه الظاهرة في وعينا وخبرتنا الذاتية، ثم نطلق من هذه الخبرة لنقوم بتحليل الظاهرة وأساس معرفتنا بها.

ونستنتج من هذا النص أن الوجودية ساهمت في الترويج للنسبية بمفهومها العام، والنسبية الأخلاقية بشكل خاص، والتي تؤول بالضرورة إلى العدمية، فالإغراق النسبوي الذي ينفي الثوابت، ويجرد المفاهيم من ذاتيتها ينتهي به المطاف إلى تعدد الأفهام اللامحدود، الذي لا يعني شيئًا غير العدمية، بل إن سارتر ذاته أقر بذلك حيال مفهوم الوجودية وتعدد استخداماتها، وكيف آل ذلك إلى تفرغها من معناها فهو يقول: "إن كلمة الوجودية تطبق الآن تطبيقًا عريضًا على أشياء عديدة ومتنوعة، بحيث أصبحت لا تعني شيئًا على الإطلاق" (سارتر، 1964، ص33).

ويقول أرزقان (1433): إن إنكار سارتر للإله، ووجود أسباب تقف وراء خلق الكون، هو ما جعله يؤسس أخلاقًا على منهج الفلسفة الوضعية، وأعني بذلك أخلاقًا لا تعتمد على الماورائيات والغيب، ويتعامل معها كشيء واقعي في الوجود الإنساني؛ ما جعله يرى أن الأخلاق منتج بشري صرف لا علاقة له بشيء غيبي.

ومن ثم، فإن الفلسفة الوجودية قامت في جوهرها على نفي الإله، متخذة من مقولة "موت الإله" حلًا لمعضلة الخلق والغاية، لتُعلن بذلك أن الإنسان هو البديل، وهو الصانع لمعنى هذا الوجود، فكل شيء يستمد قيمته من الوعي الإنساني، وأداته في ذلك: العقل والحواس.

وبناءً على هذا الأساس، تُنكر الفلسفة الوجودية وجود الغيب وما يحتويه، سواء كان إلهًا يُعبد أو شيطانًا يُحذر منه، وتجعل من الإنسان مركزًا للكون، ومصدرًا للمعنى، ومرجعية نهائية للحرية، دون قيد من وحي أو دين، وكل نظرية تأسست على قاعدة الفلسفة الوجودية قد أرسيت في عمقها مركزية الإنسان، وحرته المطلقة، ونفت كل مرجعية غيبية تتجاوز وجوده المحسوس، مما أدى إلى إقصاء التصور الإيماني عن مجالات الفكر والتربية والسلوك.

4- النظرية السلوكية

تُعد النظرية السلوكية من أبرز النظريات التي أثّرت في التربية الحديثة، حيث اهتمت بالسلوك البشري باعتباره محور التأثير والتغيير، متجاهلةً في المقابل أبعاد الإنسان الداخلية والروحية، وقد نشأت هذه النظرية في بيئة مادية علمانية خلال بدايات القرن العشرين، خصوصًا في الولايات المتحدة، على يد رؤاد مثل: جون واطسون، وبورهوس سكينر.



انطلقت السلوكية من فرضية مفادها أن السلوك الإنساني قابل للتفسير والتعديل بالكامل عبر البيئة الخارجية، دون الحاجة إلى الرجوع إلى المعتقدات أو القيم أو الوعي الغيبي؛ ولهذا، ركزت على ما هو مرصود ومحسوس وقابل للقياس، وأقصت كل ما لا يمكن إخضاعه للتجريب، كالروح، والضمير، والوساوس، حتى أثر الشيطان. وهذا التوجه، أغفلت النظرية السلوكية البعد الغيبي في فهم الإنسان، متجاهلة التحذير القرآني من وساوس الشيطان، التي تُعد من أعظم عوامل الانحراف الداخلي. فهي تردّ الانحرافات السلوكية إلى مثيرات خارجية واستجابات شرطية، دون أي إشارة إلى العداوة الشيطانية التي يشكّل تجاهلها ثغرة خطيرة في البناء التربوي والوقائي للإنسان. هذا الإغفال يجعل النظرية السلوكية **عاجزة** عن تفسير كثير من الظواهر السلوكية التي لا ترتبط بالمثيرات المباشرة، مثل حالات التمرد الأخلاقي، أو الانحراف نحو الباطل رغم غياب المحفز الظاهري، وتلك الظواهر هي التي يُفسّرُها المنظور الإيماني بأنها من وساوس الشيطان أو مداخله.

ولا عجب من نظرية نشأت في بيئة تعزز توجهاتها، وإشراف رواد لهم منطلقات تتفق مع هذه النظرية، غير أن الإشكال عند التعامل مع هذه النظريات دون الأخذ في الاعتبار إطارها الفلسفي، ودون محاولة تطويعها لواقعنا ومرجعيتنا. وبذلك، فإن الشريعة الإسلامية لا ترفض الاستفادة من أي نظرية أو منهج يخدم تطوّر الإنسان، ما دام لا يتعارض مع نصوص الوحي وثوابته، ومن هذا المنطلق، يمكن تقدير إسهامات النظرية السلوكية، التي أضافت للحقل التربوي كثيرًا من التطبيقات المفيدة، لا سيما في مجالي التعليم والتعلم، غير أن جوهر الإشكال لا يكمن في مضمون النظرية ذاته، بل في تبنيها الكامل، دون وعي نقدي أو محاولة لتطويعها لتنسجم مع فلسفتنا التربوية المستندة إلى الوحي، فاعتماد النظرية السلوكية كأساس تربوي منفصل عن البعد الشرعي والغيبي، يؤدي إلى خلل في بناء الوعي الوقائي لدى المتعلم، ويحرمه من إدراك أحد أخطر مصادر الانحراف، وهو الشيطان، الذي لا يُرصد بالحواس، لكنه حاضر في النصوص، ومؤثر في الواقع.

5-نظرية التحليل النفسي

تُعرف نظرية التحليل النفسي بـ"النظرية الثالثة" في علم النفس، وهي من أقدم المدارس النفسية التي كان لها تأثير بالغ في مجالي التربية والعلاج النفسي. وقد أسسها الطبيب النمساوي سيغموند فرويد في مطلع القرن العشرين، ليضع تصورًا جديدًا لفهم النفس البشرية وآليات السلوك.

وتنتقل هذه النظرية من أن السلوك الإنساني تحكمه دوافع لا شعورية، يغلب عليها الطابع الغريزي، وعلى رأسها الغريزة الجنسية، التي اعتبرها فرويد محورًا لفهم الانفعالات والاضطرابات النفسية، وقد سعى من خلال نظريته إلى تفسير تلك الاضطرابات على أساس الصراعات الداخلية بين مكونات النفس الثلاثة:

"الهو": موطن الغرائز والرغبات المكبوتة.

"الأنا": الجزء الواعي الذي يتعامل مع الواقع.

"الأنا الأعلى": الممثل للضمير والقيم المجتمعية.

ورغم أن هذه النظرية أخذت بعين الاعتبار الجانب الخفي غير المادي من الإنسان، عبر تركيزها على اللاوعي، وتأثير التجارب فيه، إلا أنها تخلو تمامًا من الإيمان بالغيبي، وتنكر وجود الشيطان أو دوره في الوسوسة والإغواء. بل إن فرويد نفسه كان مادي النزعة، وقد كتب في رسائله ومؤلفاته ما يؤكد رفضه لفكرة الوحي والشيطان والروح، بل اعتبر الدين ذاته نوعًا مما أسماه: الوهم الجمعي، وقال إن الدين وتصور الإله هو وهم يوافق رغباتنا الغريزية (فرويد، 1998).

وفي ضوء هذه الرؤية، فسّر فرويد الوسواس القهري والانحرافات السلوكية بأنها ناجمة عن كبت داخلي لصراعات لا شعورية، لا عن وسواس شيطانية أو مؤثرات غيبية. كما رفض فرويد مبدأ الخطيئة والذنب من منظور ديني، وعده انعكاسًا لسلطة الأنا الأعلى أو التربية المحافظة؛ مما أقصى تمامًا البعد الشرعي في تفسير الانحراف. وهذا يجعل نظرية التحليل النفسي، رغم اهتمامها بجوانب داخلية دقيقة، عاجزة عن تفسير الانحراف الأخلاقي بمعزل عن دور الشيطان، بل إن النظرية قد تُفسّر السلوك الشيطاني على أنه مجرد تعبير رمزي عن رغبات مكبوتة، مما يُفرغ التربية من بعدها العقدي والروحي، ويضعف الحس التحذيري من الغواية.

6- النظرية الإنسانية

تُعد النظرية الإنسانية من أبرز النظريات النفسية التي أثّرت في التربية المعاصرة، لا سيما في مجالات الإرشاد التربوي، وتنمية الذات، والتحفيز الداخلي، وقد ظهرت كرد فعل على النظريتين السلوكية والتحليلية؛ حيث اعتُبرت السلوكية اختزالية تهمش البعد الداخلي للإنسان، في حين ركّز التحليل النفسي على الجوانب المرئية والاضطرابات. ومن أبرز رواد هذه المدرسة: أبراهام ماسلو، وكارل روجرز، اللذان انطلقا من فكرة أن الإنسان كائن خيّر بطبعه، يملك بداخله القدرة على النمو والتوجيه الذاتي، إذا أُتيحت له الظروف المناسبة، وقد أولت هذه النظرية اهتمامًا كبيرًا بمفاهيم مثل: الذات، وتحقيق الذات، والحرية، والاستقلال، والمشاعر.

ورغم ما فيها من إيجابيات، كتأكيدا على كرامة الإنسان وضرورة تفهّم أبعاده الوجدانية، إلا أنها تخلو تمامًا من البعد الغيبي، ولا تعترف بأي مؤثر خارجي معنوي كأثر الشيطان في الانحراف أو الوسوسة، بل تنطلق من فرضية مفادها أن جذر المشكلة دائمًا في البيئة أو في صورة الذات السلبية، مما يُقصي التصور الإيماني الذي يُحمّل الإنسان مسؤولية الاستجابة للوسواس الشيطانية، ويُدكره بعداوة خفية لا يمكن رصدها بالحواس، لكنها شديدة الأثر في واقعه وسلوكه.

وقد صرح ماسلو بأن الإنسان في أصل طبيعته خيّر ومحيد، ولا يوجد ما يقتضي التفكير في الخطيئة أو الغواية، وأن كل ما يحتاجه هو تحقيق احتياجاته النفسية والفيزيولوجية وصولًا إلى تحقيق الذات (ماسلو، 2022). أما كارل روجرز فقد ذكر أن الإنسان إذا تُرك وشأنه، فإنه سيتجه إلى ما هو بناء ومفيد، ما يعني استبعاد فكرة وجود عدو خارجي يغويه أو يزّين له الباطل، كما هو الحال في التصور الإسلامي (روجرز، 2009).

ولم تهجم النظرية الإنسانية فكرة وجود خالق، أو بعد غيبي مثلما فعلت نظرية التحليل النفسي، أو الفلسفة المادية، إلا أن غياب هذا البعد في النظرية الإنسانية يجعلها غير كافية لتفسير السلوك السليبي أو الانحراف الأخلاقي، بل قد تُشجّع الفرد على إلقاء اللوم على القمع المجتمعي أو الحرمان العاطفي، دون إدراك للدور الخفي للشيطان في توجيه السلوك أو التزيين الباطني له، وهو ما يُضعف البعد التحذيري والوقائي في التربية.

7- النظرية المعرفية

لا تقل النظرية المعرفية أهمية عن سابقتها من النظريات النفسية، لا سيما فيما يتعلق بالجوانب النفسية والمعرفية، حيث تُعد من النظريات الأساسية التي كان لها أثر عميق في مجالات التربية والتعليم والإرشاد النفسي، وقد تطوّرت هذه النظرية في النصف الثاني من القرن العشرين، كردّ فعل على محدودية النظرية السلوكية التي اختزلت الإنسان في استجابات خارجية للمثيرات، متجاهلة العمليات العقلية الداخلية.

وقد ركّزت المدرسة المعرفية على العمليات الذهنية مثل: التفكير، التفسير، الإدراك، التذكّر، واتخاذ القرار، ومن أبرز روادها: آرون بيك، وألبرت إليس، اللذان أسهما في تطوير ما يُعرف اليوم بالعلاج المعرفي.



وتقوم النظرية المعرفية على أساس أن السلوك الإنساني لا تحدده فقط العوامل الخارجية، بل يتأثر أيضاً بالبيئتين المعرفية الداخلية، أي بالأفكار والمعتقدات والتصورات التي يحملها الفرد عن ذاته وعالمه؛ ولهذا أصبح تصحيح التفكير وتعديل المعتقدات المشوهة أو غير المنطقية هو الهدف المحوري في هذه المدرسة، من خلال إعادة بناء المنظومة الفكرية الداخلية للفرد.

ورغم أهمية هذا التوجه في إبراز دور الفكر في التوجيه السلوكي، إلا أن النظرية المعرفية في عمومها تغفل عن البعد الغيبي، ولا تتضمن في نماذجها النظرية أو العلاجية أي حديث عن الشيطان كوساس أو كمصدر للإيحاءات السلبية، بل تُرجع الأفكار المنحرفة إلى أخطاء معرفية ناتجة عن خبرات الطفولة أو التفسيرات الذاتية أو التفكير السليبي.

فعلى سبيل المثال، يرى Ellis (1991) مؤسس العلاج العقلاني الانفعالي أن مصدر الاضطرابات النفسية هو تبني الإنسان لأفكار غير عقلانية، مثل ضرورة رضا الآخرين، أو أن الفشل يعني انعدام القيمة، فهو لا يتحدث عما وراء الأفكار، ولا يعنى بها.

ومن ثم فإن قصر النظرية المعرفية على الأسباب النفسية الداخلية دون الاعتراف بالفاعل الغيبي -مثل الشيطان- يُعد من منظور إسلامي نظراً قاصراً واختزالياً، إذ يُضعف وعي الفرد بخطورة الغواية، ويجعل العلاج والتقييم مقصوراً على مهارات التفكير، دون بناء مناعة روحية تحذر من الوسواس الشيطانية.

النتائج:

1. التصور التربوي في الإسلام يُقرّ بوجود الشيطان كعدو دائم، وكمهدد تربوي ينفذ عبر سائر مهددات التربية.
2. للشيطان أساليب متعددة في الغواية، منها: التزين، التمني، الوسوسة، الاستدراج، العداوة الاجتماعية، وغيرها، وقد وردت مفصلة في النصوص الشرعية.
3. الوقاية من الشيطان في التصور الإسلامي لا تقتصر على الاستعاذة، بل هي وقاية متكاملة تشمل الجانب الإيماني، والفكري، والمشاعري، والاجتماعي.
4. الفكر التربوي الحديث -بمختلف مدارس- عمل على إغفال الجانب الغيبي، وربما نفيه، بما في ذلك الشيطان، وفسّر الانحرافات من منطلقات مادية، أو نفسية، أو معرفية فقط.
5. بعض النظريات التربوية والفلسفات الإنسانية تتوافق مع مقاصد الشيطان -بصرف النظر عن وعيها بذلك- سواء بإقصاء الغيب، أو تمجيد الذات ومركزية الإنسان في الكون، أو إضفاء النسبية على الأخلاق.

التوصيات:

- ضرورة إدماج التصور الإسلامي عن الشيطان في المناهج التربوية، لا سيما في مراحل التكوين المبكر، بهدف تعزيز وعي الناشئة بوجود هذا العدو الخفي، وأثره العميق على النفس والسلوك، وفق ما تقرره النصوص الشرعية.
- إعادة قراءة النظريات التربوية الحديثة قراءة نقدية في ضوء الرؤية الإسلامية للإنسان، وتحليل ما تتضمنه من تصورات جزئية أو منقوصة، قد تُقصي الأبعاد الغيبية أو تتعارض مع الفطرة.
- دعوة الباحثين في علوم النفس والتربية إلى تأصيل علمي لأساليب الشيطان كما وردت في القرآن والسنة، وربطها بالسلوكيات اليومية داخل السياقات التربوية، بما يعزز من فهم الظواهر السلوكية في ضوء التصور الإيماني.
- توجيه المؤسسات التربوية نحو تنمية الوقاية الفكرية من الشيطان، خاصة في ظل الانفتاح الإعلامي العالمي، والتأثير الثقافي المتزايد الذي قد يُضعف الوعي بخطر الغواية الشيطانية.



- إنتاج مواد تدريبية وإرشادية للمعلمين والمربين توضح كيفية تجلّي وساوس الشيطان في المواقف التربوية، وطرق التعامل معها بأساليب واعية تربويًا ومحصّنة إيمانًا.
- تشجيع مراكز البحث النفسية والتربوية الإسلامية على بناء نماذج تفسيرية تجمع بين المعطيات التربوية الحديثة، والتصور الشرعي للغواية الشيطانية، بما يُنتج إطارًا علميًا متكاملًا يربط بين الوعي والواقع التربوي.

المقترحات:

1. الشيطان في التصور التربوي الإسلامي، دراسة تحليلية في ضوء السنة النبوية.
2. الشيطان في القرآن الكريم: دراسة تحليلية في الوسوسة وتشكيل السلوك.
3. الوسواس الشيطانية في ضوء علم النفس الإسلامي: محاولة لدمج التفسير الغيبي والنفسي للسلوك.
4. بناء برنامج تربوي وقائي من الغواية الشيطانية في مرحلة المراهقة: تصور مقترح في ضوء التربية الإسلامية.
5. فاعلية التربية الروحية في تعزيز المناعة من الغواية الشيطانية لدى طلبة التعليم العام.
6. تصور الشر في علم النفس الحديث ومدى مقارنته لمقاصد الشيطان في الغواية.
7. بناء نظرية تربوية إسلامية متكاملة تعالج الغواية الشيطانية في ضوء القرآن والسنة.

المراجع

القرآن الكريم

- أرزقان، ع. (1433). *الاتجاه الفوضوي في فلسفة سارتر*. منشورات الضفاف.
- باومان، ز. (2016م). *الأخلاق في عصر الحداثة السائلة* (سعد البازعي، بثينة الإبراهيم، ترجمة). هيئة أبو ظبي للثقافة.
- البخاري، م. (1400). *صحيح البخاري* (محب الدين الخطيب، تحقيق). المكتبة السلفية.
- الجرجاني، ع. (1403). *التعريفات*. دار الكتب العلمية.
- جيمس، و. (2014م). *البراغماتية* (وليد شحادة، ترجمة). دار الفرقد.
- حمائل، ع. (2014). *الأسلوب القرآني بين التشابه والاختلاف في دلالات الألفاظ والمعاني من منظور تربوي: قصة خلق آدم عليه السلام ودور إبليس فيها كما وردت في القرآن الكريم - دراسة تحليلية*. مجلة جامعة القدس المفتوحة للبحوث الإنسانية والاجتماعية. (34). 11-52.
- الحمود، ر. يشار، ي. (2023). *التحليل الدلالي والجوهري لمفاهيم الشيطان وإبليس في القرآن الكريم*. مجلة نصار للدراسات الدينية. (3)، 113-129.
- الحميد، ح. (2014). *تربية الإنسان في القرآن الكريم: قصة آدم وحواء نموذجاً*. مجلة القلم. (2)، 71 - 97.
- الراغب الأصفهاني، ح. (1992). *المفردات في غريب القرآن* (صفوان داوودي، تحقيق). دار القلم.
- روجرز، ك. (2009). *أن تصير إنساناً* (أسامة القفاش، ترجمة). دار الكلمة للنشر والتوزيع.
- سارتر، ج. (1964). *الوجودية مذهب إنساني* (عبد المنعم الحنفي، ترجمة). مطبعة الدار المصرية.
- السعدي، ع. (2000). *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*. مؤسسة الرسالة.
- السنجري، ع. حسين، ل. (2022م). *دلالات أفانين خطاب إبليس لأدم "عليه السلام" في القرآن الكريم*. آداب الكوفة. (54) 14، 11-24.
- الطبري، م. (2000). *جامع البيان في تأويل آي القرآن*. (أحمد شاكر، تحقيق). مؤسسة الرسالة.
- ابن عاشور، م. (1984). *التحرير والتنوير*. الدار التونسية للنشر.



- عبد الرحمن، ط. (2000). *سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية*. المركز الثقافي العربي.
الغزالي، م. (2005). *إحياء علوم الدين*. دار الكتب العلمية.
فرويد، س. (1998م). *مستقبل وهم* (جورج طرايبيشي، ترجمة). دار الطليعة للنشر والتوزيع.
الفيروزآبادي، م. (1998). *القاموس المحيط*. دار الفكر.
القرطبي، م. (2006). *الجامع لأحكام القرآن* (عبدالله التركي، تحقيق). مؤسسة الرسالة.
ابن قيم الجوزية، م. (1410). *تفسير القرآن الكريم*. دار الهلال.
ابن قيم الجوزية، م. (1424). *الفوائد*. دار الكتب العلمية.
ابن قيم الجوزية، م. (1429). *إغائة اللفان من مصائد الشيطان* (مشهور آل سلمان، تحقيق). دار ابن الجوزي.
ابن قيم الجوزية، م. (1991). *إغائة اللفان من مصائد الشيطان* (محمد حامد الفقي، تحقيق). دار المعرفة.
ابن كثير، إ. (2018). *تفسير القرآن العظيم*. دار الكتب العلمية.
كونت، أ. (2020م). *دروس في الفلسفة الوضعية* (نبيل أبو مصعب، منصور الحجلي، ترجمة). دار الفرقد.
لوبون، غ. (2016). *الأراء والمعتقدات* (نبيل أبو الصعب، ترجمة). دار الفرقد.
ماسلو، إ. (2022م). *التحفيز والشخصية* (غلاء أنس، ترجمة). دار القلم العربي للنشر والتوزيع.
المديهي، ن. العيسى، إ. (2021م). *المضامين التربوية المستنبطة من حديث القرآن الكريم عن الشيطان الرجيم وتطبيقاتها في المجتمع*. مجلة القراءة والمعرفة. (241)، 79-104.
مسلم، ح. (1374). *صحيح مسلم* (محمد عبد الباقي). مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
المسيري، ع. (2002). *العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة*. دار الشروق.
الملاحمة، ع. (2016). *الشیطان في التوراة والإنجيل والقرآن: دراسة مقارنة*. مجلة المنارة للبحوث والدراسات. 22(4)، 73-137.
المنذري، ع. (1421). *التروغيب والترهيب* (إبراهيم شمس الدين، تحقيق). دار الفجر للتراث.
ابن منظور، م. (2003). *لسان العرب*. دار صادر.
وولف، أ. (2017م). *فلسفة المحدثين والمعاصرين* (أبو العلا العفيفي، ترجمة). آفاق للنشر والتوزيع.

References

The Holy Qur'an.

- Abd al-Rahman, T. (2000). *The Question of Ethics: A Contribution to the Ethical Critique of Western Modernity*. Arab Cultural Center, (in Arabic).
- Al-Bukhari, M. (1980/1400H). *Sahih al-Bukhari* (M. al-Khatib, Ed.). Al-Maktabah al-Salafiyyah, (in Arabic).
- Al-Firuzabadi, M. (1998). *Al-Qamus al-Muhit*. Dar al-Fikr, (in Arabic).
- Al-Ghazali, M. (2005). *Ihya' Ulum al-Din*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, (in Arabic).
- Al-Humaid, H. (2014). Human education in the Qur'an: The story of Adam and Eve as a model. *Al-Qalam Journal*, 2, 71–97, (in Arabic).
- Al-Jurjani, A. (1983/1403H). *Al-Ta'rifat*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, (in Arabic).
- Al-Malahima, A. (2016). Satan in the Torah, the Gospel, and the Qur'an: A comparative study. *Al-Manarah Journal for Research and Studies*, 22(4), 73–137, (in Arabic).
- Al-Misiri, A. (2002). *Partial Secularism and Comprehensive Secularism*. Dar al-Shuruq, (in Arabic).



- Al-Mudayhish, N., & Al-Issa, I. (2021). Educational values derived from the Qur'anic discourse on Satan and their applications in society. *Journal of Reading and Knowledge*, 241, 79–104, (in Arabic).
- Al-Mundhiri, A. (2000/1421H). *Al-Tarhib wal-Tarhib* (I. Shams al-Din, Ed.). Dar al-Fajr li-I-Turath.
- Al-Qurtubi, M. (2006). *Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an* (A. al-Turki, Ed.). Mu'assasat al-Risalah, (in Arabic).
- Al-Raghib al-Isfahani, H. (1992). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an* (S. Dawoudi, Ed.). Dar al-Qalam.
- Al-Sa'di, A. (2000). *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*. Mu'assasat al-Risalah, (in Arabic).
- Al-Sinjari, A., & Hussein, L. (2022). The rhetorical devices of Iblis' address to Adam (peace be upon him) in the Qur'an. *Adab al-Kufa Journal*, 14(54), 11–24, (in Arabic).
- Al-Tabari, M. (2000). *Jami' al-Bayan fi Ta'wil Ay al-Qur'an* (A. Shakir, Ed.). Mu'assasat al-Risalah, (in Arabic).
- Arzaqan, A. (2012/1433H). *Al-Ittijah al-Fawdawi fi Falsafat Sartre* [The Anarchist Trend in Sartre's Philosophy]. Dar al-Dhifaf, (in Arabic).
- Bauman, Z. (2016). *Morality in the Age of Liquid Modernity* (S. al-Bazai & B. al-Ibrahim, Trans.). Abu Dhabi Authority for Culture, (in Arabic).
- Comte, A. (2020). *Lessons on Positivist Philosophy* (N. Abu Mus'ab & M. al-Hijli, Trans.). Dar al-Farqad, (in Arabic).
- Ellis, A. (1991). *Reason and emotion in psychotherapy* (Rev. and updated ed.). Carol Publishing Group.
- Freedman, J. Fraser, S. (1966). Compliance without pressure: The foot-in-the-door technique. *Journal of Personality and Social Psychology*, 4(2), 195–202.
- Freud, S. (1998). *The Future of an Illusion* (G. Tarabishi, Trans.). Dar al-Tali'ah, (in Arabic).
- Hamayil, A. (2014). The Qur'anic style between similarity and difference in the meanings of words: An educational perspective on the story of Adam's creation and Iblis' role. *Al-Quds Open University Journal for Humanities and Social Research*, 34, 11–52, (in Arabic).
- Hamdou, R., & Yashar, Y. (2023). Semantic and essential analysis of the concepts of Satan and Iblis in the Qur'an. *Nisar Journal for Religious Studies*, 3, 113–129, (in Arabic).
- Ibn Ashur, M. (1984). *Al-Tahrir wal-Tanwir*. Tunisian Publishing House, (in Arabic).
- Ibn Kathir, I. (2018). *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, (in Arabic).
- Ibn Manzur, M. (2003). *Lisan al-'Arab*. Dar Sader, (in Arabic).
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. (1989/1410H). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Dar al-Hilal, (in Arabic).
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. (1991). *Ighathat al-Lahfan min Masayid al-Shaytan* (M. al-Faqi, Ed.). Dar al-Ma'rifah, (in Arabic).
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. (2003/1424H). *Al-Fawa'id*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, (in Arabic).
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. (2008/1429H). *Ighathat al-Lahfan min Masayid al-Shaytan* (M. al-Salman, Ed.). Dar Ibn al-Jawzi, (in Arabic).
- James, W. (2014). *Pragmatism* (W. Shahada, Trans.). Dar al-Farqad, (in Arabic).
- Le Bon, G. (2016). *Opinions and Beliefs* (N. Abu al-Sa'b, Trans.). Dar al-Farqad, (in Arabic).
- Maslow, A. (2022). *Motivation and Personality* (G. Anas, Trans.). Dar al-Qalam al-'Arabi, (in Arabic).
- Miller, J. (2000). *Education and the soul: Toward a spiritual curriculum*. State University of New York Press.
- Muslim, H. (1955/1374H). *Sahih Muslim* (M. Abd al-Baqi, Ed.). 'Isa al-Babi al-Halabi Press, (in Arabic).
- Rogers, C. (2009). *On Becoming a Person* (O. al-Qaffash, Trans.). Dar al-Kalimah, (in Arabic).
- Sartre, J.-P. (1964). *Existentialism is a Humanism* (A. al-Hanafi, Trans.). Egyptian Press, (in Arabic).
- Wolff, A. (2017). *Philosophy of Modern and Contemporary Thinkers* (A. al-'Afifi, Trans.). Afaq Publishing, (in Arabic).





The Impact of Creative Leadership on Institutional Excellence at Tamar University from the Perspective of Administrative Leaders

Dr. Mohammed Mohammed Naji Al-Nafeesh*

mohd3102030@gmail.com

Dr. Tawfiq Muslih Saleh Al-Sanbani**

Tawfiksan3@gmail.com

Abstract:

This study aimed to identify the impact of creative leadership - with its dimensions of *problem sensitivity*, *perseverance*, *initiative*, and *originality* - on institutional excellence at Tamar University from the perspective of administrative leaders. Additionally, it sought to assess the extent to which creative leadership is practiced and the level of institutional excellence achieved at Tamar University, as perceived by its administrative leadership. For the study purposes, analytical and survey-based descriptive approach was adopted. A questionnaire was used as the study tool for data collection from a population of 144 individuals. Due to the small population size, a comprehensive survey method was employed. The study key findings revealed that the level of creative leadership practice and institutional excellence at Tamar University, as perceived by administrative leaders, was moderate. Furthermore, the results indicated a statistically significant impact (at the $\alpha \leq 0.05$ level) of creative leadership in achieving institutional excellence at Tamar University.

Keywords: Creative leadership, institutional excellence, administrative leadership, rapid development.

* Assistant Professor of Business Administration, Department of Business Administration, Faculty of Administrative Sciences, Al-Razi University, Republic of Yemen.

** Associate Professor of Business Administration, Department of Business Administration, Faculty of Administrative Sciences, Tamar University, Republic of Yemen.

Cite this article as: Al-Nafeesh, M. M. Al-Sanbani, T. M. (2025). The Impact of Creative Leadership on Institutional Excellence at Tamar University from the Perspective of Administrative Leaders, *Journal of Arts*, 13(3), 187 -208.

<https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2769>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



أثر القيادة الإبداعية في التميز المؤسسي في جامعة ذمار من وجهة نظر القيادات الإدارية

د. توفيق مصالح صالح السنباني**

Tawfiksan3@gmail.com

د. محمد محمد ناجي النفيش*

mohd3102030@gmail.com

الملخص:

هدفت الدراسة إلى تحديد أثر القيادة الإبداعية بأبعادها: (الحساسية للمشكلات، المثابرة، المبادرة، الأصالة) في التميز المؤسسي في جامعة ذمار من وجهة نظر القيادات الإدارية، والتعرف على درجة ممارسة القيادة الإبداعية، ومستوى التميز المؤسسي في جامعة ذمار من وجهة نظر القيادات الإدارية فيها، ولتحقيق أهداف الدراسة اتبعت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي والمسحي، واستخدمت الاستبانة أداة لجمع البيانات من مجتمع الدراسة البالغ (144) عنصرًا، ولصغر حجم المجتمع تم استخدام أسلوب المسح الشامل، وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها: أن مستوى ممارسة القيادة الإبداعية والتميز المؤسسي في جامعة ذمار من وجهة نظر القيادات الإدارية كان بمستوى متوسط، كما أظهرت النتائج إلى وجود أثر ذو دلالة احصائية عند مستوى الدلالة ($0.05 \leq \infty$) للقيادة الإبداعية في تحقيق التميز المؤسسي في جامعة ذمار.

الكلمات المفتاحية: القيادة الإبداعية، التميز المؤسسي، القيادات الإدارية، التطور السريع.

* أستاذ إدارة الأعمال المساعد، قسم إدارة الأعمال، كلية العلوم الإدارية، جامعة الرازي، الجمهورية اليمنية.

** أستاذ إدارة الأعمال المشارك، قسم إدارة الأعمال، كلية العلوم الإدارية، جامعة ذمار، الجمهورية اليمنية.

للاقتباس: النفيش، م. م. السنباني، ت. م. (2025). أثر القيادة الإبداعية في التميز المؤسسي في جامعة ذمار من وجهة نظر

القيادات الإدارية، مجلة الآداب، 13 (3)، 187-208. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2769>

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



1-1 مقدمة

تواجه المنظمات عامةً والجامعات على وجه الخصوص، عالميًا ومحليًا، تحديات كثيرة، سواء على مستوى بيئاتها الداخلية أو الخارجية، والتي تتطلب منها مواجهتها والتغلب عليها، من خلال السعي نحو تطوير نفسها تنظيميًا، وأن تكون سريعة التكيف والاستجابة وأخذ زمام المبادرة حتى تستطيع أن تحافظ على استمراريتها، ومواكبة وتيرة التنافس في ظل البيئة المعاصرة التي تتميز بالتغير والتطور السريع.

تعد الجامعة من أبرز المؤسسات الرائدة التي تُجسّد حضارة المجتمعات، وتوجهها نحو الإبداع والتميز (المريخي، 2022)، ويات التميز المؤسسي مطلبًا رئيسًا لكل مؤسسة تهدف إلى تحقيق أعلى مستويات الأداء (المغربية، 2023)، وقد أوضحت معايير التميز المؤسسي تنصدر الأهداف التي تسعى المؤسسات إلى تحقيقها؛ لتمييز أداءها المؤسسي عن المؤسسات المنافسة (العلوي، 2023).

وتُعد القيادة الإبداعية من أبرز سمات التميز، وعاملاً رئيساً لخلق بيئة إبداعية تواكب المتطلبات والمتغيرات البيئية (الشهبان، 2019)، وتتجلى الحاجة إليها في كونها عاملاً مهمًا في بناء المؤسسات (عمر، ومحمد، 2017)، فضلاً عن أنها تمتلك حلولاً غير متوقعة لحل المشكلات التي تحول دون تحقيق الأهداف المنشودة (قنديل، 2014)، كما أنها تمثل محورًا هامًا للتغيير؛ لقدرتها على توفير مناخ يشجع على الإبداع، وخلق الأفكار الإبداعية، لتلبية متطلبات العصر الحديث، عصر الإبداع والتطور التكنولوجي، ومواجهة التحديات والتغيرات التي تواجه المؤسسات؛ ومن ثم فإن المؤسسة بدون قيادة إبداعية مألها الفشل (ولي، وحسن، 2021)، أيضًا القيادة الإبداعية هي القيادة القادرة على إدارة التغيير، واستحداث أساليب جديدة (Dysart, 2018). فضلاً عن أنها أصبحت تعبر عن الممارسة القيادية التي تعتمد على تحقيق أعلى معايير الجودة (العزاوي، 2016).

في ضوء ما تم توضيحه، ونظرًا لأهمية التميز المؤسسي والدور الذي يمكن أن تلعبه القيادة الإبداعية في تحقيقه؛ تأتي هذه الدراسة لمحاولة الكشف عن دور القيادة الإبداعية في تحقيق التميز المؤسسي في جامعة ذمار.

2-1 مشكلة الدراسة

تعاني الجامعات اليمنية ومنها جامعة ذمار بشكل واضح من العديد من المشكلات والسلبيات، نتيجة اتباعها أساليب الإدارة التقليدية، التي نتج عنها بقاؤها لعقود طويلة أسيرة المركزية الشديدة، وهرمية وتعدد مستوياتها الإدارية، وطول خطوط الاتصال الرسمية، مما أدى إلى ضعفها في أداء رسالتها العلمية (السنباني، 2014؛ المجلس الأعلى لتخطيط التعليم، 2014)، كما أنها ما زالت تواجه تحديات تقف عائقًا تجاه قياداتها في تحقيق التميز المؤسسي (زيد، والشجاع، 2021)، الذي أثبتت نتائج الدراسات المحلية أن مستوى تحقيقه في الجامعات اليمنية ومنها جامعة ذمار كان بمستوى متوسط (قدحه، 2023، ص 96)؛ (عطافي، 2022، ص 72)، وهذا ما جعل بعض الدراسات المحلية كدراسة (مغربية، وآخرون، 2024؛ التزيلي، 2021) تحث على ضرورة تعزيز التميز المؤسسي في الجامعات اليمنية.

إن جامعة ذمار كغيرها من الجامعات اليمنية، تحتاج إلى التأكيد على أهمية التميز المؤسسي، وإيجاد مناخ ملائم يشجع على التميز؛ الأمر الذي يحتم عليها تبني مفاهيم إدارية حديثة كالقيادة الإبداعية لتحفز التميز وتعتبره إحدى وسائل الريادة والمنافسة، وهذا ما تشير إليه دراسة (Al-Rashidi, 2019) من أن القيادة الإبداعية تقوم بدور رئيس في تحقيق التميز المؤسسي؛ من خلال قدرتها في التأثير في سلوك الآخرين، وتوجيههم نحو ترسيخ قيم التميز، وتؤكد بعض الدراسات كدراسة:

(Shamsiah, et al., 2015) و(Hernita, et al., 2021) على أن التميز المؤسسي قائم على الإجراءات التي تتخذها القيادات؛ من أجل التحفيز والتشجيع نحو الإبداع، إلا أنه وعلى الرغم من ذلك فقد لاحظ الباحثان وجود ندرة في الدراسات على المستوى المحلي التي تناولت التميز المؤسسي والقيادة الإبداعية؛ وبحسب اطلاع الباحثين لا توجد دراسة محلية ربطت بينهما أو أنه تم تطبيقهما في جامعة ذمار، وعليه جاءت هذه الدراسة كمساهمة متواضعة لتقليص الفجوة البحثية في هذا المجال. وبناءً عليه تتمثل مشكلة الدراسة في التساؤل الرئيس الآتي:

- ما أثر القيادة الإبداعية بأبعادها: (الحساسية للمشكلات، المناورة، المبادرة، الأصالة) في تحقيق التميز المؤسسي في جامعة ذمار؟

وينبثق عنه التساؤلات الفرعية الآتية:

1. ما مستوى ممارسة القيادة الإبداعية في جامعة ذمار من وجهة نظر القيادات الإدارية؟

2. ما مستوى التميز المؤسسي في جامعة ذمار من وجهة نظر القيادات الإدارية؟

3-1 أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة بشكل رئيس إلى قياس أثر القيادة الإبداعية بأبعادها: (الحساسية للمشكلات، المناورة، المبادرة، الأصالة) في التميز المؤسسي في جامعة ذمار، وذلك من خلال تحقيق الأهداف الفرعية الآتية:

1. قياس مستوى القيادة الإبداعية في جامعة ذمار.

2. قياس مستوى تحقيق التميز المؤسسي في جامعة ذمار.

4-1 أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في كونها من الدراسات القلائل التي تتناول الربط بين القيادة الإبداعية والتميز المؤسسي في الجامعات اليمنية-على حد علم الباحثين-ويمكن إيجاز الأهمية العلمية والعملية للدراسة في الآتي:

- الأهمية النظرية: وتتمثل في:

أ- حيوية الموضوع الذي تناولته الدراسة وتعلُّقه بمؤسسات خدمية مهمة وهي الجامعات؛ التي يجب أن توجه إليها الدراسات والبحوث.

ب- قلة الدراسات اليمنية التي بحثت في هذا الجانب، وندرتها على المستوى المحلي على الرغم من اهتمام الدراسات الأجنبية بهذا الموضوع.

ج- تعد إضافة علمية إلى المكتبة العربية واليمنية خاصة، التي تعاني من قلتها وندرتها، فيما يتعلق بالتعليم الجامعي.

- الأهمية التطبيقية: وتتمثل في:

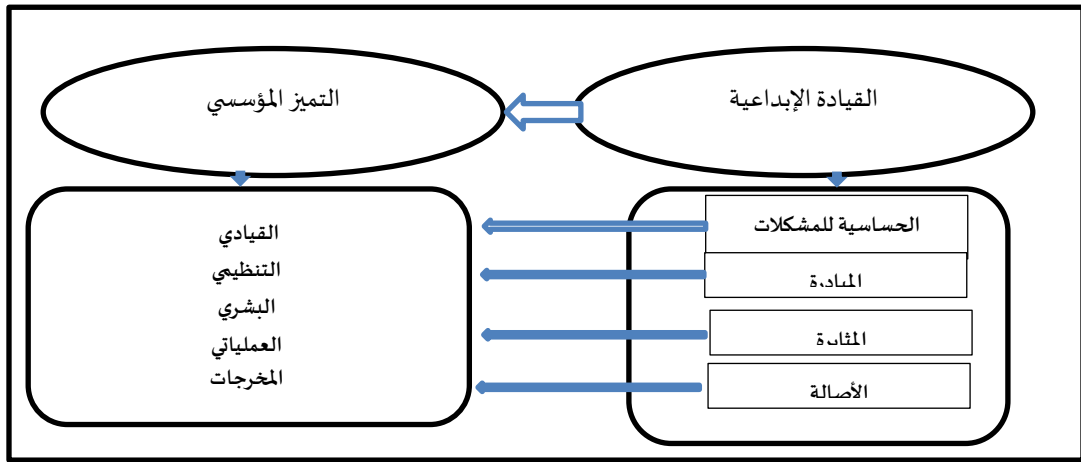
• كشف نقاط القوة والضعف في ممارسة القيادة الإبداعية وتحقيق التميز المؤسسي في جامعة ذمار.

• لفت أنظار أصحاب القرار إلى أهمية هذه الأساليب الإدارية الحديثة التي ثبت كفاءتها وفعاليتها عندما وضعت قيد التطبيق في الجامعات المتقدمة.

• قد تفيد نتائج هذه الدراسة في مساعدة قادة الجامعة على تطبيق أفكارهم الإبداعية في تحسين وتطوير البيئة الجامعية لتحقيق التميز المؤسسي.

5-1 أنموذج الدراسة المعرفي: تتضمن الدراسة متغيرين أساسيين هما:

- المتغير المستقل: القيادة الإبداعية، وتمثل أبعاده في: (الحساسية للمشكلات، المثابرة، المبادرة، الأصالة)، وقد تم تحديد أبعادها وفقاً لدراسة: (الشيخي، ومجلد، 2023، ص 19)؛ (الدوسري، 2022، ص 5-6)؛ (النفيش ب، 2022، ص 7).
- المتغير التابع: التميز المؤسسي الذي تتمثل أبعاده في: (القيادي، التنظيمي، البشري، العملياتي، المخرجات) وفقاً لدراسة: (مغرية، وآخرون، 2024: 471)؛ (قدحه، 2023، ص 81)؛ (الدوسري، 2022، ص 6-7)؛ (حسني، وضيدان، 2021، ص 179؛ عامر، والسنباني، 2023، ص 10)، و(صياحي، 2018: ش). والشكل (1) يوضح أنموذج الدراسة:



شكل (1) أنموذج الدراسة المعرفي

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على أدبيات الدراسة

6-1 فرضيات الدراسة:

- من خلال أنموذج الدراسة المعرفي، يمكن تحديد الفرضيات الآتية:
- الفرضية الرئيسية: يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى $(0.05 \leq \infty)$ للقيادة الإبداعية بأبعادها: (الحساسية للمشكلات، المثابرة، المبادرة، الأصالة) في التميز المؤسسي في جامعة ذمار.
- وينبثق عن الفرضية الرئيسية الفرضيات الفرعية الآتية:
- 1- يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى $(0.05 \leq \infty)$ للحساسية للمشكلات في التميز المؤسسي في جامعة ذمار.
 - 2- يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى $(0.05 \leq \infty)$ للمثابرة في التميز المؤسسي في جامعة ذمار.
 - 3- يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى $(0.05 \leq \infty)$ للمبادرة في التميز المؤسسي.
 - 4- يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى $(0.05 \leq \infty)$ للأصالة في التميز المؤسسي.

7-1 حدود الدراسة: تقتصر الدراسة على الحدود الآتية:

- الحدود الموضوعية: تتمثل في دراسة أثر القيادة الإبداعية بأبعادها: (الحساسية للمشكلات، المثابرة، المبادرة، الأصالة) في تحقيق التميز المؤسسي.

- الحدود المكانية: اقتصرَت الدراسة على جامعة دمار.
- الحدود البشرية: تتمثل في جميع القيادات الإدارية المتمثلة في: (رؤساء الأقسام، مديري الإدارات، المديرين/ الأمناء العامين)، في جامعة دمار.

8-1 الدراسات السابقة:

- 1- دراسة الزبيدي، (2024)، هدفت إلى معرفة أدوار القيادة الإبداعية بأبعادها: (إيجاد مصادر تمويلية، تطوير البرامج الداعمة للبحث العلمي، مرونة العقود البحثية، البنية التقنية التحتية، تحليلات البيانات البحثية، الشراكات البحثية، ومحفزات البحث العلمي) في تحسين الإنتاجية البحثية في جامعات منطقة مكة المكرمة، حيث تم استخدام المنهج الفينومينولوجي، كما تم الاعتماد على المقابلة في جمع البيانات، من (9) باحثين وفق عينة كرة الثلج، وقد توصلت إلى مجموعة من النتائج، أهمها أن للقيادة الإبداعية دوراً في تحسين الإنتاجية البحثية.
- 2- دراسة الشمري، (2024)، هدفت إلى معرفة أثر القيادة الإبداعية على تبني التحول الرقمي وتأثيره على الأداء المؤسسي في جامعة قطر، حيث تم استخدام المنهج الوصفي التحليلي، كما تم الاعتماد على الاستبانة في جمع البيانات، وذلك من (94) عضو هيئة تدريس وإداري، وقد توصلت إلى مجموعة من النتائج، أهمها: وجود علاقة إيجابية بين القيادة الإبداعية على تبني التحول الرقمي، فضلاً عن وجود علاقة إيجابية بين القيادة الإبداعية والأداء المؤسسي.
- 3- دراسة الدوسري، (2023)، هدفت إلى التعرف على مدى توافر أبعاد القيادة الإبداعية بأبعادها: (الحساسية بالمشكلات، المبادرة، المثابرة، المرونة، الأصالة) لدى مديري المدارس الثانوية بوادي الدواسر وعلاقتها بالتميز المؤسسي من وجهة نظر المعلمين، واتبعت الدراسة المنهج الوصفي الارتباطي، وتوصلت نتائج الدراسة إلى: أن درجة ممارسة القيادة الإبداعية بجميع أبعادها لدى مجتمع الدراسة كانت عالية، كما أظهرت النتائج أن مستوى التميز المؤسسي لدى مجتمع الدراسة كان عالياً، كما أظهرت النتائج وجود علاقة ارتباط قوية للقيادة الإبداعية بالتميز المؤسسي.
- 4- دراسة الشبيخي ومجلد، (2023)، هدفت إلى التعرف على دور القيادة الإبداعية بأبعادها: (الحساسية بالمشكلات، الطلاقة، المرونة، الأصالة) في تحقيق التميز المؤسسي بأبعاده: (القيادة، الموارد البشرية والعمليات)، في جامعة الملك عبدالعزيز بجدة، ولتحقيق هذا الهدف فقد استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، من خلال توزيع استبانة على عينة عشوائية بسيطة، وأظهرت نتائج الدراسة وجود دور للقيادة الإبداعية في كل بعد من أبعادها في تحقيق التميز المؤسسي.
- 5- دراسة الغمس والسياري، (2023)، التي هدفت إلى توضيح دور القيادة الإبداعية بأبعادها: (الحساسية بالمشكلات، المبادرة، المثابرة، الأصالة) في تحقيق الميزة التنافسية في الجامعات السعودية من وجهة نظر الخبراء القياديين فيها، الذين تم اختيارهم وفق العينة القصدية بواقع (11) خبيراً، حيث استخدمت المنهج الوصفي التحليلي والمنهج المستقبلي، وتم الاعتماد على الاستبانة في جمع البيانات وفق أسلوب دلفاي، وتوصلت إلى مجموعة من النتائج، أهمها: وجود علاقة طردية إيجابية بين القيادة الإبداعية في تحقيق الميزة التنافسية في الجامعات السعودية.



6- دراسة (Alharafsheh, et. Al., 2022) التي هدفت إلى التعرف على الدور الوسيط للثقافة التنظيمية في العلاقة بين القيادة الذكية وتحقيق التميز التنظيمي في الجامعات الأردنية، ولتحقيق هذا الهدف فقد استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، من خلال توزيع استبانة على عينة عشوائية بسيطة، على عدد (371) عضو هيئة تدريس في (33) جامعة، وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، منها: وجود دور للقيادة الذكية في تحقيق التميز التنظيمي في الجامعات الأردنية.

7- دراسة عطافي، (2022)، هدفت إلى كشف دور العدالة التنظيمية كمتغير وسيط في العلاقة بين إدارة التميز والأداء التنظيمي في الجامعات اليمنية، وقد اتبعت المنهج الوصفي التحليلي والإرتباطي، وتم الاعتماد على الاستبانة في جمع البيانات الأولية، التي وزعت وفق العينة العشوائية الطبقية، على عدد (348) من القيادات الإدارية والأكاديمية في الجامعات اليمنية، وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، منها: وجود تأثير لإدارة التميز في العدالة التنظيمية، فضلاً عن وجود تأثير لإدارة التميز في الأداء التنظيمي في الجامعات اليمنية.

من خلال استعراض الدراسات السابقة يتضح أنه تم تطبيقها في مجتمعات مختلفة، غير محلية، كما يتضح أيضاً اتفاقها على أهمية القيادة الإبداعية في المؤسسات التعليمية، فتارةً تسهم في تحقيق التميز المؤسسي، (الدوسري، 2023)؛ (الشيخي، ومجلد، 2023)، وتارةً أخرى تُسهم في تحقيق متغيرات أخرى، فهي تفق مع الدراسة الحالية في دراستها للمتغير المستقل بالإجماع، بيد أنها تختلف مع العديد من الدراسات في دراستها للمتغير التابع، كدراسة (الغمس، والسياري، 2023)، فضلاً عن دراسة (الشمري، 2024)، التي تناولت الأداء المؤسسي كمتغير تابع، كذلك دراسة (الزبيدي، 2024)، التي درست تحسين الإنتاجية البحثية كمتغير تابع، بالإضافة إلى دراسة (Alharafsheh, et. Al., 2022) التي درست التميز التنظيمي كمتغير تابع فقط، ولم تتطرق للمتغير المستقل (القيادة الإبداعية).

أما على مستوى الأبعاد الفرعية للمتغير المستقل فقد اتفقت الدراسة الحالية مع بعض المتغيرات المستقلة الفرعية لبعض الدراسات، كدراسة: (الدوسري، 2023، ص 5-6)؛ (الشيخي، ومجلد، 2023، ص 19)؛ (صبري، و ارزقات، 2024، ص 655) (روستم، وآخرون، 2024، ص 278)؛ (الغمس، والسياري، 2023، ص 16-17)، (الصبري، 2003، ص 13-19)، وقد تم مواءمتها بما يتناسب وبيئة هذه الدراسة وطبيعتها، واتفقت الدراسة مع معظم الدراسات في استخدام المنهج الوصفي التحليلي كدراسة: (الشمري، 2024؛ الشيخي ومجلد، 2023؛ الغمس والسياري، 2023؛ Alharafsheh, et. Al., 2022)، وقد استفادت الدراسة الحالية منها، في إعداد الإطار العام والنظري للدراسة، وبناء أداة الدراسة وتطويرها، ومناقشة الأسئلة.

أما ما يميز الدراسة الحالية فيتمثل في كونها تكاد تكون من الدراسات النادرة والقليلة – على حد علم الباحثين- التي تناولت الربط بين المتغيرين وتطبيقها في جامعة ذمار.

ثانياً: الإطار النظري للدراسة:

2-1 القيادة الإبداعية

1- مفهوم القيادة الإبداعية:

القيادة الإبداعية هي التي تُسهم في إيجاد شيء جديد، وإجراء التغييرات اللازمة لها. (عباس، 2004، ص 14)، وقد تعددت تعريف القيادة الإبداعية، فهناك من يعدها واسعة النطاق لتشمل عملية الابتكار، والإبداع، والرؤية، وصياغة الأهداف، ووضع الخطط الإستراتيجية، واستنهاض الهمم للعمل، والتنسيق بالمشاكل ووضع الحلول لها، وتحفيز الآخرين نحو التميز.

إذ نجد (الشهوان، 2019، ص 10) تعرفها بأنها ممارسة لمجموعة الأنشطة: (الحساسية للمشكلات، المثابرة، المجازفة، الأصالة، تحفيز الإبداع والإيثار)، كما يعرفها (Charalampos, et. Al, 2015, p 397) بأنها أسلوب القائد القيادي الذي يثير في مرؤوسيه مهارات التفكير الإبداعي، فضلاً عن تنمية مواهبهم نحو التغيير. (Harris, 2009, p 10)، ووفقاً ل (الزبيدي، 2024، ص 23) فإنها: بمثابة "قدرة المدير على إنتاج أفكار جديدة تتسم بالأصالة والطلاقة والمرونة بهدف تحسين الأداء، وتطوير أسلوب عمل إداري، واستحداث تقنيات حديثة تتفق مع متطلبات العمل البيئية، من خلال أساليب عمل مبتكرة".

كما تعرفها دراسة: (صبري و ارزىقات، 2024، ص 656) بأنها عملية تطوير مستمرة في أداء القائد ومهاراته؛ كي يؤثر في موظفيه، ويقنعهم بالعمل وفقاً للأسلوب الذي يحدده؛ وصولاً إلى أعلى مستويات الإبداع، وامتلاك المهارات التي تمكنهم من التجديد في الأفكار الأصيلة، والمرونة في العمل. ويتضح أن وجهات النظر المتعددة لمفهوم القيادة الإبداعية لا تعدو عن كونها مجموعة من المهارات العلمية والفنية الإبداعية، غير المألوفة، التي يتمتع بها القائد، لإثارة حماس مرؤوسيه، واستثارة أفكارهم الإبداعية، وتجسيدها في سلوكهم، بما يكفل إيجاد أساليب عمل جديدة، وتقنيات حديثة ملائمة للمتطلبات البيئية المتغيرة.

2- أهمية القيادة الإبداعية:

تحتل القيادة الإبداعية في المنظمات أهمية بالغة، تكمن في قدرتها على مواكبة التغيير وتطوير الأفكار الإبداعية للمرؤوسين، كما تُعد من أبرز ملامح المنظمة المعاصرة لإدارتها، بيد أن الدول النامية تُقلل من شأنها. (Salman & Auso, 2022, p 2)، حيث تؤكد دراسة ميلر (Miller, 2018) أنها تساعد على حل المشكلات بأساليب جديدة، وتسمح بالكشف عن فرص جديدة ومثيرة، يمكن استخدامها لابتكار تغييرات جديدة، ومثيرة لمساعدة المؤسسة على النمو والازدهار. كما تعزز مبدأ الشراكة بين منتسبي المؤسسة (العجوري، 2024: 100)، فضلاً عن علاقتها الإيجابية بالصراع التنظيمي. (الشهوان، 2019، ص 102)، كما أنها تساعدها على إيجاد مصادر تمويلية. (الزبيدي، 2024، ص 30)، بالإضافة إلى أثرها الإيجابي في تحقيق التسويق الريادي. (روستم، وآخرون، 2024، ص 277) والميزة التنافسية. (الغمس، والسياري، 2023، ص 13) كما تسهم في إدارة الأزمات (صبري، و ارزىقات، 2024، ص 652). فضلاً عن تحقيق التميز المؤسسي. (الدوسري، 2024، ص 1)؛ (الشيخي، 2024، ص 16)

3- خصائص القيادة الإبداعية:

يتمتع القادة المبدعون بصفات شخصية وعقلية ونفسية إبداعية فريدة، تميزهم عن غيرهم، وتقودهم إلى التميز (الغامدي، 2012)، ومن أهمها: الانفتاح نحو التغيير، والرغبة في التعرف على المشكلات والقضايا الداخلية، والقدرة على التحكم في المتغيرات البيئية، والثقة في قدرة غيره على الإنجاز وتحمل المسؤولية، واحترام اختيار الغير، والاتجاه نحو العلم واستخدام الثقافة، وتقدير إنجازات الآخرين، والتوجه نحو المستقبل، بالإضافة إلى القدرة على ترجمة المعرفة إلى اختيارات، والقدرة على التغيير والابتكار، كذلك القدرة على توليد أفكار تتسم بالحدثة والفائدة وتكون ذات صلة بحل المشكلات التي تعترض العمل (روستم، وآخرون، 2024، ص 280)؛ (العزبي، 2023، ص 205-206).

4- أبعاد القيادة الإبداعية:

تعددت الأبعاد التي قاست القيادة الإبداعية، وفق وجهة نظر الباحثين المتباينة، والبيئة التي تمت عملية البحث فيها، وقد تم اعتماد الأبعاد المُجمع عليها وبما يناسب هذا البحث، وفقاً للآتي:

- أ. الحساسية للمشكلات: وهي "القدرة على تحسس المشكلات وإدراك طبيعتها، والمبدع يلاحظ أن هناك شيئاً لا يلاحظه الآخرون، ويتمثل في قدرته على اكتشاف المشكلات المحيطة والمختلفة في المواقف المختلفة، فالشخص المبدع يستطيع رؤية كثير من المشكلات في الموقف الواحد". (الدوسري، 2022، ص 5)، كما يقصد بها "قدرة القائد على التفكير في إدخال تحسينات على الأنظمة التي تدار بها المنظمة". (الشيخي ومجلد، 2023، ص 20).
- ب. المثابرة: وهي "قوة العزيمة والإصرار على الإنجاز وتحمل المسؤولية والزيادة في النضج الانفعالي والاستمرار في العمل للوصول إلى حلول مبتكرة جديدة للمشكلات، والميل للأعمال التي فيها تحد وصبر". (الدوسري، 2022، ص 5).
- ج. المبادرة: وتعني القدرة على الإبداع والابتكار والتصرف الواعي والسريع في مختلف المواقف، وتظهر المبادرة في المناخ الصحي الذي يشجع العاملين ويحفزهم على المبادرات والمبادأة (الأقرع، 2022) والمبادرة هي "الأخذ بزمام المبادرة واستباق ما يمكن أن يحدث، وتحمل المخاطرة في العمل، ونبتد الخوف من الإخفاقات، سواء في تطبيق الأساليب الجديدة، أو غيرها". (النفديش ب، 2022، ص 327).
- د. الأصاله: ويقصد بها "قدرة القائد على التفكير والإبداع من أجل تحسين الأداء". (الشيخي، ومجلد، 2023، ص 20)، وتعني القدرة على إنتاج استجابات أصيلة، أي قليلة التكرار داخل الجماعة التي ينتمي إليها الفرد، ويعني هذا أنه، كلما قلت درجة شيوع الفكرة زادت درجة أصالتها بالجدة، وتتميز هذه الاستجابات أيضاً بالطرافة والقبول الاجتماعي". (الدوسري، 2022، ص 6).

3-1 التميز المؤسسي

1- مفهوم التميز المؤسسي:

يعد موضوع التميز من الموضوعات الهامة في مجال الإدارة، ويُعد مهمًا لكافة المؤسسات عامةً ومؤسسات التعليم على وجه الخصوص. (الدوسري، 2022، ص 6). فهو بمثابة "النتيجة النهائية لتحقيق الجودة في العمل". (عطافي، 2022، ص 77)، وقد تعددت التعريفات التي قُدمت لهذا المفهوم، حيث يُعرف بأنه "سعي المؤسسة لاستثمار مقدراتها ومواردها البشرية والمادية، لتحقيق التفرد والتميز في كافة جوانبها الإدارية والتنظيمية وتقديم خدمات للمستفيدين بجودة عالية". (قدحه، 2023، ص 80-81).

كما عرفته (عطافي، 2022: 76) بأنه "مدى توافر أبعاد إدارة التميز من حيث التوفر الفعلي لرؤية إستراتيجية واضحة، والممارسة الفعلية لسلوكيات قيادية، وتعزيز علاقات وشراكات مختلفة" متميزة، وإدارة ناجحة وإدارة عملية سليمة وواضحة، تحقيق أعلى مستويات الإنجاز سواء على المستوى الفردي أو الجماعي أو المؤسسي، وفق تخطيط إستراتيجي؛ لتحقيق أهدافها، وتوقعاتها المستقبلية بطريقة فعالة تجعل منها منظمة مميزة عن غيرها. (المغربية، 2023).

وقد اتفقت بعض الدراسات كدراسة: (الدغمي، 2019، ص 47): (علوان، وكاظم، 2019، ص 345)؛ على أن التميز المؤسسي يُعد بمثابة: "الاستخدام المنطقي لمبادئ إدارة الجودة المتكاملة في المؤسسة، وذلك بشكل إستراتيجي؛ لتحقيق التحسين المستمر والتفرد والتفوق في أدائها عن غيرها من المؤسسات؛ بما يكفل تحقيق مخرجات متميزة تفوق توقعات كافة الأطراف، ومن ثم تحقيق المؤسسة لأهدافها بصورة فعالة تميّزها عن باقي المؤسسات". بينما يرى (Jaroslav, David, & David, 2018) بأنه مجموعة من المعايير والعمليات والسلوكيات والمعارف المبتكرة المتبعة للتفاعل، والعمل على تحفيز الأفراد العاملين لتقديم منتجات تلي متطلبات العملاء ضمن توقعات العمل التي تضمن سير الأعمال داخل المؤسسة بشكل مثالي؛ مما يمكنه من تلبية متطلبات البيئة التنافسية.

وبناءً على ما تقدم يمكن تعريف التميز المؤسسي بأنه: مجموعة من المعايير الأكاديمية والإدارية المتبعة، والأطر التنظيمية التي تضبط سوئ القيادات، وسلوكيات مرؤوسهم، والعمل على تحفيزهم لممارسة أنشطتهم وتحقيق التحسين المستمر في أداءهم، بما يضمن سير الأعمال بشكل مثالي؛ لتقديم خدمات ترضي العملاء، وبصورة فريدة تفوق المنافسين.

2- أهمية التميز المؤسسي:

يُعد التميز المؤسسي أحد الموضوعات المهمة في علم الإدارة، إذ أصبح توجهاً رئيساً لكافة المنظمات في الوقت الراهن أيًا كانت طبيعة عملها؛ بما يعزز من قدرتها على مواجهة المنافسة المتزايدة. فضلاً عن أنه يعزز من القدرة على مواجهة التحديات والصعوبات. (صباحي، 2019، ص 99) كما تتجلى أهميته في تسهيل عملية استثمار موارد المنظمة وتوظيفها توظيفاً أمثل، ويعزز من سمعتها. (سليمان، 2023، ص 22)، كذلك يسهم في رفع قدرتها على مواجهة التحديات والأزمات، وقبول الأعمال الصعبة، وذلك من خلال سرعة التعلم، واستثمار فرص النمو، وتحسين العمليات (الدعبي، 2019)، كما يسهم في تحسين الأداء. (المدو، 2016، ص 368)، فضلاً عن أنه يساعد المنظمة على تحسين وتطوير جميع مجالاتها الداخلية، وتحقيق أهدافها. (عامر، و السنباني، 2023، ص 10).

3- أبعاد التميز المؤسسي:

تباينت أبعاد التميز المؤسسي وفق وجهات النظر المتعددة؛ وذلك بما يتناسب مع طبيعة كل دراسة، وظروفها البيئية، ونظراً لطبيعة هذه الدراسة، فقد تم اعتماد أبعاد التميز: (التميز القيادي، التميز البشري، تميز الهيكل التنظيمي، التميز الإستراتيجي تميز الأنشطة والمخرجات)، وسيتم توضيحها وفقاً للآتي:

أ- التميز القيادي: قدرة القيادة على تبني رؤى واضحة وإعداد نماذج يحتذى بها لتحقيق التطور المستمر. (زيد، والشجاع، 2021، ص 77)

ب- التميز البشري: المورد البشري هو مصدر التميز ومحور تكوين القيمة، خاصة في ظل التغييرات المتسارعة التي أصبحت تطبع بيئة الأعمال (صباحي، 2018، ص 110) لذا يجب تطوير مهاراتهم، وتمكينهم، وإشراكهم في عملية تبني إستراتيجيات المؤسسة. (زيد، والشجاع، 2021، ص 77).

ج- تميز الهيكل التنظيمي: إن الهيكل التنظيمي لا يعتبر غاية أساسية بالنسبة للمنظمة، بل يعد أحد أبرز الوسائل الإدارية التي تستخدم لتحقيق الأهداف الإستراتيجية لها، ويعد الوسيلة الوحيدة والفعالة لتحقيق الانسياب الدقيق والمنظم للأوامر، ويتطلب تصميمه الاستناد على أسس علمية تراعي خصوصية المنظمة كحجمها وطبيعة نشاطها وغيرها. (صباحي، 2018، ص 112).

د- التميز الإستراتيجي: تعتمد جميع المنظمات خلال نشاطها على تبني إستراتيجية واضحة تحدد من خلالها توجهها (صباحي، 2018، ص 114) ويجب على الإدارة العليا وضع أهداف أصحاب المصالح ضمن توجهها الإستراتيجي. (زيد، والشجاع، 2021، ص 77) لتتمكن الجامعة من التكيف مع المتغيرات البيئية الخارجية، والاستعداد للتحديات الجديدة بما يكفل تميزها المستدام. (مغربة، وآخرون، 2024، ص 472).

هـ- تميز الأنشطة والمخرجات: وهي عملية تحديد مساراتها العملية ضمن أولوياتها في الخطة الإستراتيجية (زيد، والشجاع، 2021، ص 77)

و- تميز الثقافة التنظيمية: الثقافة التنظيمية هي مجموعة العادات والتقاليد والأعراف والتوقعات والطقوس التنظيمية التي تصف مجتمعاً تنظيمياً، ويتوارثه أفرادها من جيل تنظيمي إلى جيل تنظيمي آخر (النفيش أ، 2013، ص 22)، ويجب أن تتمتع المنظمة بثقافة تنظيمية داعمة ومحفزة للتميز (صباحي، 2018).



ثالثًا: الإطار العملي للدراسة:

1-3 منهج الدراسة:

اتبعت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، الذي يعتمد على الدراسة الميدانية وجمع البيانات الأولية من العينة المستهدفة عبر استخدام الاستبانة المعدة لهذا الغرض، ويعطي تفسيرًا لهذه البيانات، بما يسهم بشكل كبير في وصف الظاهرة المدروسة، ويساعد على فهم الموضوع.

2-3 مجتمع الدراسة وعينتها:

يتمثل مجتمع الدراسة في جميع القيادات الإدارية في جامعة ذمار والبالغ عددهم (144) عنصرًا وذلك وفقًا لبيانات الخطة الإستراتيجية لجامعة ذمار (جامعة ذمار، 2022، ص32). ونظرًا لصغر حجم مجتمع الدراسة تم استخدام أسلوب المسح الشامل، وقد بلغت الاستبانات المستردة والصالحة للتحليل (144) استبانة بنسبة (100%) من الاستبانات الموزعة.

3-3 أداة الدراسة:

لغرض جمع بيانات الدراسة تم استخدام الاستبانة كأداة لذلك، والتي تم تصميمها وتطويرها في ضوء الدراسات السابقة ذات العلاقة كدراسة (إسماعيل، 2023)، ودراسة (الشيخي، ومجلد، 2023)، ودراسة (الدوسري، 2023)، ودراسة (الأقرع، 2022)، وتتكون الاستبانة من قسمين، الأول: في القيادة الإبداعية وعدد فقراته (27) فقرة، أما القسم الثاني: ففي التميز المؤسسي وعدد فقراته (17) فقرة وقد صمم مقياس الدراسة استنادًا على مقياس (Likert) الخماسي (موافق تمامًا، موافق، موافق إلى حد ما، غير موافق، غير موافق مطلقًا).

4-3 صدق وثبات أداة الدراسة:

تم التأكد من الصدق الظاهري للمقياس من خلال عرضه على مجموعة من المحكمين الخبراء في إدارة الأعمال للحكم على صلاحية المقياس، وقد أخذت ملاحظاتهم بعين الاعتبار، وتم بعد ذلك تطوير الاستبانة بشكلها النهائي، بعدها تم التحقق من صدق الاتساق الداخلي لكل فقرة من فقرات الاستبانة مع المجال والمحور الذي تنتهي إليه الفقرة، على النحو الآتي:

1- المحور الأول: القيادة الإبداعية: تم حساب معاملات ارتباط بيرسون لكل فقرات المجالات والدرجة الكلية لكل

مجال، على النحو الموضح في الجدول (1):

جدول (1):

معاملات الارتباط لفقرات المحور الأول (القيادة الإبداعية)

الفقرة	معامل الارتباط	الدلالة	الفقرة	معامل الارتباط	الدلالة
المجال الأول: الحساسية للمشكلات			المجال الثاني: المثابرة		
1	0.590**	0.000	1	0.655**	0.000
2	0.784**	0.000	2	0.550**	0.000
3	0.694**	0.000	3	0.598**	0.000
4	0.766**	0.000	4	0.572**	0.000



الفقرة	معامل الارتباط	الدلالة	الفقرة	معامل الارتباط	الدلالة
5	0.632**	0.000	5	0.622**	0.000
6	0.548**	0.000	6	0.575**	0.000
7	0.767**	0.000	7	0.607**	0.000
المجال الثالث: المبادرة			المجال الرابع: الأصالة		
1	0.632**	0.000	1	0.562**	0.000
2	0.652**	0.000	2	0.580**	0.000
3	0.535**	0.000	3	0.598**	0.000
4	0.573**	0.000	4	0.595**	0.000
5	0.724**	0.000	5	0.647**	0.000
6	0.596**	0.000	6	0.615**	0.000
7	0.557**	0.000			

يتبين من الجدول (1) أن قيم معاملات الارتباط لفقرات المجال الأول والدرجة الكلية للمجال دالة إحصائياً لجميع الفقرات حيث تراوحت بين (0.784-0.548)، بينما جاءت قيم معاملات الارتباط لفقرات المجال الثاني والدرجة الكلية للمجال دالة إحصائياً لجميع الفقرات حيث تراوحت بين (0.655-0.550)، وجاءت قيم معاملات الارتباط لفقرات المجال الثالث والدرجة الكلية للمجال دالة إحصائياً لجميع الفقرات حيث تراوحت بين (0.724-0.535)، في حين جاءت قيم معاملات الارتباط لفقرات المجال الرابع والدرجة الكلية للمجال دالة إحصائياً لجميع الفقرات حيث تراوحت بين (0.647-0.562)، وهذه القيم لمعامل الارتباط مقبولة وتدل على أن الفقرات صالحة لما وضعت لقياسه.

2- المحور الثاني: التميز المؤسسي: تم حساب معاملات ارتباط بيرسون لكل فقرة من فقرات المحور الثاني والدرجة الكلية للمحور، على النحو الموضح في الجدول (2):

جدول (2):

معاملات الارتباط لفقرات المحور الثاني (التميز المؤسسي)

الفقرة	معامل الارتباط	الدلالة	الفقرة	معامل الارتباط	الدلالة
1	0.652**	0.000	10	0.600**	0.000
2	0.616**	0.000	11	0.612**	0.000
3	0.542**	0.000	12	0.582**	0.000

الفقرة	معامل الارتباط	الدلالة	الفقرة	معامل الارتباط	الدلالة
4	0.544**	0.000	13	0.707**	0.000
5	0.553**	0.000	14	0.615**	0.000
6	0.602**	0.000	15	0.592**	0.000
7	0.584**	0.000	16	0.607**	0.000
8	0.593**	0.000	17	0.596**	0.000
9	0.596**	0.000			

يتضح من الجدول (2) أن معاملات الارتباط لفقرات المحور الثاني والدرجة الكلية للمحور دالة إحصائياً لجميع الفقرات حيث تراوحت معاملات الارتباط بين (0.542-0.707)، وهذا القيم مقبولة وتدل على أن فقرات هذا المحور صالحة لما وضعت لقياسه.

كما تم التأكد من ثبات أداة الدراسة، حيث تم حساب معامل الثبات ألفا كرونباخ لكل محور من محاور الأداة، وذلك على النحو الموضح في الجدول (3):

جدول (3):

معاملات الثبات لمحاور الأداة

م	المحور	عدد الفقرات	معامل ألفا كرونباخ
1	القيادة الإبداعية	27	0.710
2	التميز المؤسسي	17	0.767

لوحظ من الجدول (3) أن معامل ألفا كرونباخ للمحور الأول (0.710)، ومعامل ألفا كرونباخ للمحور الثاني (0.767)، ويستدل مما تقدم على أن هذا المقياس يتصف بالاتساق الداخلي، ويتمتع بدرجة عالية من الثبات.

3-5 الأساليب الإحصائية المستخدمة في تحليل البيانات:

من أجل الحصول على نتائج دقيقة قدر الإمكان، تم استخدام البرنامج الإحصائي (SPSS)، حيث تم استخدام الأساليب الإحصائية الوصفية والاستدلالية التالية: التكرارات والنسب المئوية للإجابات لتحليل المتغيرات الوظيفية لمجتمع الدراسة، معامل الارتباط بيرسون لحساب معاملات الارتباط وقياس صدق الاتساق الداخلي، معامل الاتساق الداخلي ألفا كرونباخ، المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والأهمية النسبية لوصف وتحليل فقرات الاستبانة، واختبار فرضيات الدراسة تم استخدام الانحدار الخطي البسيط.

3-6 عرض وتحليل ووصف متغيرات الدراسة واختبار فرضياتها ومناقشتها:

يتناول هذا الجزء من الدراسة عرضاً للإجابة عن تساؤلات الدراسة واختبار فرضياتها ومناقشتها وتفسيرها، فقد تم احتساب الأوساط الحسابية والانحرافات المعيارية لكل فقرة من الفقرات الواردة في الاستبانة، مع الأخذ بعين الاعتبار تدرج مقياس ليكرت الخماسي، الموضح في الجدول (4):

جدول (4):

مقياس الإجابة على الفقرات.

عبارات المقياس					
التصنيف	موافق تمامًا	موافق	موافق إلى حد ما	غير موافق	غير موافق مطلقًا
الدرجة	5	4	3	2	1

واستنادًا إلى الجدول (4) فإن قيم المتوسطات الحسابية التي وصلت إليها الدراسة تم توزيع مستويات الموافقة وفقًا لمتوسطاتها الحسابية من (1-5)، موزعة على خمسة خيارات من الموافقة ليصبح طول الفئتين يساوي (0.8)، وسيتم التعامل معها لتفسير البيانات باستخدام المحكات الآتية:

- من 1 إلى أقل من 1.80 منخفضة جدًا.
- من 1.80 إلى أقل من 2.60 منخفضة.
- من 2.60 إلى أقل من 3.40 متوسطة.
- من 3.40 إلى أقل من 4.20 مرتفعة.
- من 4.20 إلى أقل من 5 مرتفعة جدًا.

وبناءً على ما سبق، تم عرض إجابات أفراد المجتمع ومناقشتها على النحو الآتي:

7-3 عرض وتحليل ووصف متغيرات الدراسة:

1- عرض وتحليل النتائج المتعلقة بالإجابة على التساؤل الفرعي الأول:

والذي ينص على: "ما درجة ممارسة القيادة الإبداعية في جامعة دمار من وجهة نظر القيادات الإدارية؟" وللإجابة عن هذا التساؤل تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والنسب المئوية على مستوى الدرجة الكلية لمستوى القيادة الإبداعية في الجامعة وعلى مستوى أبعادها، وكانت النتائج كما في الجدول (5):

جدول (5):

نتائج تحليل إجابات أفراد مجتمع الدراسة حول مستوى القيادة الإبداعية في الجامعة

البيان	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	النسبة المئوية	رتبة المجال	التقدير
البعد الأول: الحساسية للمشكلات	2.93	0.602	58.68	1	متوسطة
البعد الثاني: المثابرة	2.52	0.546	50.43	4	متوسطة
البعد الثالث: المبادرة	2.92	0.545	58.45	2	متوسطة
البعد الرابع: الأصالة	2.77	0.511	55.46	3	منخفضة
القيادة الإبداعية على المستوى الكلي	2.78	0.551	55.75	-	متوسطة

يتضح من الجدول (5) أن درجة ممارسة القيادة الإبداعية في جامعة دمار من وجهة نظر القيادات الإدارية جاءت بشكل عام متوسطة وقريبة إلى المنخفضة، بمتوسط حسابي (2.78) وانحراف معياري (0.551)، ونسبة مئوية بلغت (%55.75).



وفي ضوء القصور الذي تظهره نتائج الدراسة للمتغير، يعزو الباحثان السبب في الدرجة المتوسطة لممارسة القيادة الإبداعية إلى قصور في ثقافة ممارسة القيادة الإبداعية، وإلى ضعف البحث والاطلاع من قبل قيادات الجامعة على آخر المستجدات والتطورات التي تساعد في تطوير أدائهم الإداري والفني والتزامهم بأنماط قيادية تقليدية وروتينية اعتادوا عليها، حيث يعتبر نمط القيادة الإبداعية من الأنماط القيادية الحديثة الفاعلة.

أما على مستوى المجالات فقد حصل المجال الأول (الحساسية للمشكلات) على الرتبة الأولى بين المجالات بدرجة ممارسة متوسطة ومتوسط حسابي قدره (2.93)، وحصل المجال الثالث (المبادرة) على الرتبة الثانية بين المجالات بدرجة ممارسة متوسطة ومتوسط حسابي قدره (2.92)، بينما حصل المجال الرابع (الأصالة) على الرتبة الثالثة بدرجة ممارسة متوسطة أيضاً ومتوسط حسابي قدره (2.77)، في حين حصل المجال الثاني (المثابرة) على الرتبة الرابعة والأخيرة بدرجة ممارسة متوسطة وقريبة إلى المنخفضة، وبمتوسط حسابي قدره (2.52).

2- عرض وتحليل النتائج المتعلقة بالإجابة على التساؤل الفرعي الثاني:

والذي ينص على: "ما مستوى تحقيق التميز المؤسسي في جامعة ذمار من وجهة نظر القيادات الإدارية؟" وللإجابة عن هذا التساؤل تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والنسب المئوية على مستوى التميز المؤسسي في الجامعة، كما يوضحها الجدول (6):

جدول (6):

نتائج تحليل إجابات أفراد مجتمع الدراسة حول مستوى التميز المؤسسي في الجامعة

البيان	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	النسبة المئوية	التقدير
التميز المؤسسي على المستوى الكلي	2.73	0.469	54.77	متوسطة

يتضح من الجدول (6) أن درجة مستوى تحقيق التميز المؤسسي في جامعة ذمار من وجهة نظر القيادات الإدارية جاءت بشكل عام متوسطة، بمتوسط حسابي قدره (2.73) وانحراف معياري (0.469)، ونسبة مئوية بلغت (54.77%). ويعزو الباحثان السبب في الدرجة المتوسطة لمستوى التميز المؤسسي في جامعة ذمار إلى ضعف الاهتمام بتطبيق التميز المؤسسي وضعف فناعة القيادات بأهمية وجدوى تحقيق التميز المؤسسي.

3-8 نتائج اختبار فرضيات الدراسة ومناقشتها:

تم اختبار هذه الفرضية على المستوى الكلي، والفرعي من خلال تجزئتها إلى أربع فرضيات فرعية، والتحقق من صحة ثبوتها باستخدام الانحدار الخطي البسيط، وذلك على النحو الآتي:

1- النتائج المتعلقة بالفرضية الرئيسية:

والتي تنص على: " يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى $(\alpha \leq 0.05)$ للقيادة الإبداعية بأبعادها: (الحساسية للمشكلات، المثابرة، المبادرة، الأصالة) في التميز المؤسسي في جامعة ذمار."

جدول (7):

نتائج اختبار الفرضية الرئيسية

الفرضية	معامل الارتباط R	معامل التحديد R ²	قيمة F	مستوى دلالة F	معامل الانحدار B	قيمة T	مستوى دلالة
يوجد أثر ذو دلالة إحصائية للقيادة الإبداعية في التميز المؤسسي	0.560	0.313	16.769	0.000	0.411	15.832	0.000

يتضح من نتائج الجدول (7) أن قيمة معامل الارتباط (R) بين القيادة الإبداعية والتميز المؤسسي طردية وتبلغ (0.560) كما أن القدرة التفسيرية لمعامل التحديد (R^2) تساوي (0.313) أي أن أبعاد القيادة الإبداعية تؤثر على التميز المؤسسي بمقدار (31.3%) في هذا النموذج، وأن هناك عناصر وأبعاداً أخرى لم تتضمنها الدراسة تؤثر بنسبة (68.7%)، وذلك بمستوى دلالة يساوي (0.000) وهي أقل من مستوى الدلالة (0.05)، وتؤكد معنوية هذه النتائج القيم المعنوية (Sig.) لكلٍ من المعنوية الكلية للنموذج (F) (0.000) والمعنوية الجزئية للقيادة الإبداعية (T) (0.000)، وهذا يعني توفر شروط المعنوية الكلية (F) والمعنوية الجزئية لأثر القيادة الإبداعية على التميز المؤسسي في جامعة دمار؛ الأمر الذي يعكس قبول الفرضية الرئيسية للدراسة التي تنص على: يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى ($\infty \leq 0.05$) للقيادة الإبداعية بأبعادها: (الحساسية للمشكلات، المثابرة، المبادرة، الأصالة) في التميز المؤسسي في جامعة دمار.

وتتفق هذه النتيجة مع نتيجة دراسة (الدوسري، 2023) ودراسة (الشيخي، ومجلد، 2023) اللتين توصلتا إلى أن هناك تأثيراً إيجابياً معنوياً للقيادة الإبداعية في تحقيق التميز المؤسسي.

2- النتائج المتعلقة بالفرضية الفرعية الأولى:

والتي تنص على: " يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى ($\infty \leq 0.05$) للحساسية للمشكلات في تحقيق التميز المؤسسي في جامعة دمار." وكانت النتائج كما يوضحها الجدول (8).

جدول (8):

نتائج اختبار الفرضية الفرعية الأولى

الفرضية	معامل الارتباط R	معامل التحديد R^2	مستوى دلالة F	معامل الانحدار B	قيمة T	مستوى الدلالة
يوجد أثر ذو دلالة إحصائية للحساسية للمشكلات في التميز المؤسسي	0.461	0.213	40.525	0.461	32.360	0.000

يتضح من نتائج الجدول (8) أن قيمة معامل الارتباط (R) بين بُعد الحساسية للمشكلات والتميز المؤسسي طردية وتبلغ (0.461) كما أن القدرة التفسيرية لمعامل التحديد (R^2) تساوي (0.213) أي أن الحساسية للمشكلات تؤثر على التميز المؤسسي بمقدار (21.3%) في هذا النموذج، وأن هناك عناصر وأبعاداً أخرى لم تتضمنها الدراسة تؤثر بنسبة (78.7%)، وذلك بمستوى دلالة يساوي (0.000) وهي أقل من مستوى الدلالة (0.05)، وتؤكد معنوية هذه النتائج القيم المعنوية (Sig.) لكلٍ من المعنوية الكلية للنموذج (F) (0.000) والمعنوية الجزئية للقيادة الإبداعية (T) (0.000)، وهذا يعني توفر شروط المعنوية الكلية (F) والمعنوية الجزئية لأثر بُعد الحساسية للمشكلات على التميز المؤسسي في جامعة دمار، الأمر الذي يعكس قبول الفرضية الفرعية الأولى للدراسة التي تنص على: يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى ($\infty \leq 0.05$) للحساسية للمشكلات في تحقيق التميز المؤسسي في جامعة دمار.

3- النتائج المتعلقة بالفرضية الفرعية الثانية:

والتي تنص على: " يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى ($\infty \leq 0.05$) للمثابرة في تحقيق التميز المؤسسي في جامعة دمار." وكانت النتائج كما يوضحها الجدول (9).



جدول (9):

نتائج اختبار الفرضية الفرعية الثانية

الفرضية	معامل الارتباط R	معامل التحديد R ²	معامل الانحدار B	قيمة F	معامل دلالة F	قيمة T	معامل دلالة
يوجد أثر ذو دلالة إحصائية لبعدها المتأثرة في تحقيق التميز المؤسسي	0.507	0.366	0.407	29.835	0.000	29.595	0.000

يتضح من نتائج الجدول (9) أن قيمة معامل الارتباط (R) بين بُعد المتأثرة والتميز المؤسسي طردية وتبلغ (0.507) كما أن القدرة التفسيرية لمعامل التحديد (R²) تساوي (0.366) أي أن بُعد المتأثرة تؤثر على التميز المؤسسي بمقدار (36.6%) في هذا النموذج، وأن هناك عناصر وأبعاداً أخرى لم تتضمنها الدراسة تؤثر بنسبة (63.4%)، وذلك بمستوى دلالة يساوي (0.000) وهي أقل من مستوى الدلالة (0.05)، وتؤكد معنوية هذه النتائج القيم المعنوية (Sig.) لكلٍ من المعنوية الكلية للنموذج (F) (0.000) والمعنوية الجزئية للقيادة الإبداعية (T) (0.000)، وهذا يعني توفر شروط المعنوية الكلية (F) والمعنوية الجزئية لأثر بُعد المتأثرة على التميز المؤسسي في جامعة ذمار، الأمر الذي يعكس قبول الفرضية الفرعية الأولى للدراسة التي تنص على: يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى (0.05 ≤ ∞) للمتأثرة في تحقيق التميز المؤسسي في جامعة ذمار.

4- النتائج المتعلقة بالفرضية الفرعية الثالثة:

والتي تنص على: "يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى (0.05 ≤ ∞) للمبادرة في تحقيق التميز المؤسسي في جامعة ذمار". وكانت النتائج كما يوضحها الجدول (10).

جدول (10):

نتائج اختبار الفرضية الفرعية الثالثة

الفرضية	معامل الارتباط R	معامل التحديد R ²	معامل الانحدار B	قيمة F	معامل دلالة F	قيمة T	معامل دلالة
يوجد أثر ذو دلالة إحصائية لبعدها المبادرة في تحقيق التميز المؤسسي	0.612	0.477	0.378	40.525	0.000	32.360	0.000

يظهر من نتائج الجدول (10) أن قيمة معامل الارتباط (R) بين بُعد المبادرة والتميز المؤسسي طردية وتبلغ (0.612) كما أن القدرة التفسيرية لمعامل التحديد (R²) تساوي (0.477) أي أن بُعد المبادرة يؤثر على التميز المؤسسي بمقدار (47.7%) في هذا النموذج، وأن هناك عناصر وأبعاداً أخرى لم تتضمنها الدراسة تؤثر بنسبة (52.3%)، وذلك بمستوى دلالة يساوي (0.000) وهي أقل من مستوى الدلالة (0.05)، وتؤكد معنوية هذه النتائج القيم المعنوية (Sig.) لكلٍ من المعنوية الكلية

للمنموذج (F) (0.000) والمعنوية الجزئية للقيادة الإبداعية (T) (0.000)، وهذا يعني توفر شروط المعنوية الكلية (F) والمعنوية الجزئية لُبعد المبادرة على التميز المؤسسي في جامعة دمار، الأمر الذي يعكس قبول الفرضية الفرعية الأولى للدراسة التي تنص على: يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى $(0.05 \leq \infty)$ للمبادرة في تحقيق التميز المؤسسي في جامعة دمار.

5- النتائج المتعلقة بالفرضية الفرعية الرابعة:

والتي تنص على: " يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى $(0.05 \leq \infty)$ للأصالة في تحقيق التميز المؤسسي في جامعة دمار". وكانت النتائج كما يوضحها الجدول (11).

جدول (11):

نتائج اختبار الفرضية الفرعية الرابعة

الفرضية	معامل الارتباط R	معامل التحديد R ²	قيمة F	مستوى دلالة F	معامل الانحدار B	قيمة T	مستوى دلالة
يوجد أثر ذو دلالة إحصائية لُبعد الأصالة في تحقيق التميز المؤسسي	0.593	0.351	13.123	0.000	0.306	2.776	0.000

يتضح من نتائج الجدول (11) أن قيمة معامل الارتباط (R) بين بُعد الأصالة والتميز المؤسسي طردية وتبلغ (0.593) كما أن القدرة التفسيرية لمعامل التحديد (R²) تساوي (0.351) أي أن بُعد الأصالة يؤثر على التميز المؤسسي بمقدار (35.1%) في هذا النموذج، وأن هناك عناصر وأبعاداً أخرى لم تتضمنها الدراسة تؤثر بنسبة (64.9%)، وذلك بمستوى دلالة يساوي (0.000) وهي أقل من مستوى الدلالة (0.05)، وتؤكد معنوية هذه النتائج القيم المعنوية (Sig.) لكلٍ من المعنوية الكلية للمنموذج (F) (0.000) والمعنوية الجزئية للقيادة الإبداعية (T) (0.000)، وهذا يعني توفر شروط المعنوية الكلية (F) والمعنوية الجزئية لُبعد الأصالة على التميز المؤسسي في جامعة دمار، الأمر الذي يعكس قبول الفرضية الفرعية الأولى للدراسة التي تنص على: يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى $(0.05 \leq \infty)$ للأصالة في تحقيق التميز المؤسسي في جامعة دمار.

الاستنتاجات والتوصيات

1- الاستنتاجات:

بناءً على النتائج التي توصلت إليها الدراسة يمكن استخلاص أهم الاستنتاجات على النحو الآتي:

- يتسم مجتمع الدراسة المتمثل بالقيادات الإدارية في جامعة دمار بضعف ثقتهم وإيمانهم بأهمية القيادة الإبداعية، مما جسّد ذلك في سلوكياتهم ومهاراتهم القيادية الإبداعية؛ وقد يكون ذلك ناتجاً عن ضعف تبني قيادة الجامعة للثقافة الإبداعية، وهذا ما يُعزز من أن درجة ممارسة القيادة الإبداعية في جامعة دمار من وجهة نظر القيادات الإدارية جاءت متوسطة قريبة إلى منخفضة.
- قد يُعد مدخل التميز المؤسسي أمراً حديثاً على جامعة دمار خاصة، والجامعات اليمينية على وجه العموم، ومن ثم لم يتسنَّ لها التطبيق الشامل للتميز المؤسسي بعد، وهذا يُعد مؤشراً هاماً يعكس المستوى المهاري المتوسط للقيادات الإدارية في جامعة دمار تجاه ممارسة متطلبات التميز المؤسسي في الجامعة.



ج. تحتل القيادة الإبداعية أهمية عالية في تحقيق التميز المؤسسي، من خلال خلق ثقافة إبداعية لتطبيق الشيء غير المألوف، وإدخال كل جديد على الجامعة، فضلاً عن أهمية المورد البشري الذي يُعد مصدراً إبداعياً رئيساً، حيث كان التأثير الأعلى لُبُعد المبادرة، يليه المثابرة، فالأصالة، وأخيراً الحساسية للمشكلات، وجميعها تعتمد بصورة أساسية على تبني ثقافة إبداعية تغرس في المورد البشري المبادرة والمثابرة والأصالة بعيداً عن الخوف من تحمل المخاطرة وتبعاتها، وعليه، فكلما زاد مستوى ممارسة القيادة الإبداعية زاد مستوى تطبيق التميز المؤسسي.

د. يُعد التميز مطلباً ومعياراً أكاديمياً معاصراً، وهذا يُعزز وجود القيادة الإبداعية لتحقيق التميز المؤسسي في جامعة ذمار.

2- التوصيات:

- توصي الدراسة -في ضوء الاستنتاجات التي توصلت إليها- بالآتي:
- أ. تعزيز ثقافة القيادة الإبداعية في الجامعة، والعمل على تشجيع وتنمية المهارات الإبداعية، والتفكير الإبداعي، وتشجيع وتنمية مهارات المبادأة والمبادرة والأصالة، والعمل بروح الفريق الواحد والمسؤولية الجماعية.
 - ب. تعزيز ثقافة التميز المؤسسي في الجامعة، مع ضرورة تعزيز الجامعة لجهودها في مجال التميز المؤسسي، وتوفير كافة المتطلبات اللازمة لتحقيقه.
 - ج. إقامة الندوات التوعوية والدورات والبرامج التدريبية المكثفة لتدريب قيادات الجامعة على مهارات القيادة الإبداعية والتميز المؤسسي.
 - د. تخصيص نظام للحوافز المادية والمعنوية؛ لتحفيز القيادة الإبداعية والتميز المؤسسي لدى القيادات بمختلف قطاعات الجامعة وكلياتها.
 - هـ. إدراج مادة التميز المؤسسي ضمن المقررات الجامعية.

المراجع

- إسماعيل، ر. م. (2023). أثر تنمية جدارات الموارد البشرية على تحسين التميز المؤسسي من خلال دور القيادة الإبداعية كمتغير وسيط: دراسة تطبيقية على شركات الحديد والصلب في مصر. *المجلة العربية للإدارة*، 47 (2)، 1-22.
- الأقرع، م. ص. (2022). دور القيادة الإبداعية في تعزيز التميز المؤسسي في وزارة التربية والتعليم في محافظة رام الله [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة القدس.
- جامعة ذمار. (2022). *الخطة الإستراتيجية لجامعة ذمار للعام (2022 – 2026)*. مركز التطوير الأكاديمي وضمان الجودة.
- حسني، س. ع. وضيدان، ع. ع. (2021). تأثير إعادة هندسة العمليات في التميز المنظمي، دراسة استطلاعية لآراء عينة من الأفراد العاملين في الشركة العامة لصناعة السيارات والمعدات. *المجلة العراقية للعلوم الإدارية*، 17 (69)، 164-184.
- الدغمي، ه. ر. (2019). أثر التمكين الإداري في التميز المؤسسي [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة آل البيت.
- الدوسري، م. ف. (2023). مدى توافر أبعاد القيادة الإبداعية لدى مديري المدارس الثانوية بوادي الدواسر وعلاقتها بالتميز المؤسسي من وجهة نظر المعلمين. *مجلة العلوم التربوية والنفسية*، 7 (8)، 1-21.
- روستم، ك. م. بيثران، ح. السعواي، ي. م. (2024). دور القيادة الإبداعية في التسويق الريادي، دراسة استطلاعية لآراء عينة من القيادات في مصنع أسمنت كركوك. *مجلة جامعة كويبة للعلوم الإنسانية والاجتماعية*، 7 (1)، 277-291.
- الزبيدي، ح. ذ. (2024). دور القيادة الإبداعية في تحسين الإنتاجية البحثية، تحليل نوعي لآراء الباحثين الأعلى تأثيراً في جامعة منطقة مكة المكرمة، *مجلة العلوم التربوية والإنسانية*، (38)، 17-35.



- زيد، ج. د، الشجاع، ح. ح. (2021). أثر التوجه الريادي في تحقيق التميز المؤسسي في الجامعات اليمنية الأهلية في العاصمة صنعاء، *المجلة العربية لضمان جودة التعليم الجامعي*، 14 (50)، 93-71.
- السنباني، ت. م. (2014). دور إدارة الجودة الشاملة في العملية التعليمية دراسة حالة جامعة صنعاء [اطروحة دكتوراه غير منشورة]. جامعة أم درمان الإسلامية.
- سليمان، إ. س. (2023). متطلبات هيكل التحالف الإستراتيجي لتعزيز التميز التنظيمي لمؤسسات التعليم قبل الجامعي، *مجلة كلية التربية*. 39(1)، 1-58.
- الشمري، ه. م. (2024). أثر القيادة الإبداعية على تبني التحول الرقمي وتأثيره على الأداء المؤسسي في جامعة قطر [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة قطر.
- الشهبان، د. م. (2019). القيادة الإبداعية لدى عمداء الكليات في الجامعات الأردنية في محافظة العاصمة عمان وعلاقتها بإدارة الصراع التنظيمي من وجهة نظر رؤساء الأقسام الأكاديمية [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة الشرق الأوسط.
- الشيخي، أ. ح. مجلد، أ. ع. (2023). دور القيادة الإبداعية في تحقيق التميز المؤسسي - دراسة ميدانية على جامعة الملك عبد العزيز بجدة *مجلة العلوم الاقتصادية والإدارية والقانونية*، 7(13)، 16-34.
- صبري، ص. ي. ارزيقا، س. (2024). أثر القيادة الإبداعية في إدارة الأزمات في وزارة التربية والتعليم الفلسطينية. *مجلة جامعة صنعاء للعلوم الإنسانية*. 1(2)، 651-679.
- صياحي، أ. (2018). دور القيادة التحولية في تحقيق التميز التنظيمي بالمؤسسة الاقتصادية، دراسة حالة مجمع كوندور ببحر بوعريخ [أطروحة دكتوراه غير منشورة]. جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.
- الصبري، م. ع. (2003). الإدارة الرائدة، دار صفاء للنشر والتوزيع.
- عامر، أ. ع. السنباني، ج. ع. (2023). أثر التوجه الريادي في التميز المنظمي في الجامعات اليمنية الأهلية، *مجلة جامعة صنعاء للعلوم الإنسانية*. 5(1)، 1-33.
- عباس، س. (2014). القيادة الابتكارية والأداء المتميز: حقيبة تدريبية لتنمية الإبداع الإداري (ط.1). دار وائل للنشر.
- العجوري، ص. ر. (2024). القيادة الإبداعية وعلاقتها بتعزيز الشراكة بين معلمي الصف التمهيدي والصف الأول في محافظة بيت [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة الخليل.
- العاوي، م. (2016). القيادة الإبداعية. مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية والإستراتيجية.
- العزيبي، ل. م. (2023). تصور مقترح لتحقيق القيادة الإبداعية لدى القيادات الجامعية في ضوء الاتجاهات المعاصرة، *مجلة رابطة التربويين الفلسطينيين للآداب والدراسات التربوية والنفسية*، 2(4)، 196-212.
- عطاوي، ج. ن. (2022). دور العدالة التنظيمية كمتغير وسيط في العلاقة بين إدارة التميز والأداء التنظيمي في الجامعات اليمنية، *مركز جزيرة العرب للبحوث والدراسات التربوية والإنسانية*، 2(15)، 72-92.
- علوان، ن. ع. كاظم، ه. ح. (2019). إعادة هندسة العمليات الإدارية وأثرها في تحقيق التميز المؤسسي: دراسة تطبيقية لآراء المدراء في عينة من فنادق الدرجة الممتازة والأولى لمدينة بغداد، *مجلة الإدارة والاقتصاد*، 42 (118)، 336-355.
- العلوي، ر. م. (2023). دور الموارد البشرية في تحقيق التميز المؤسسي: دراسة حالة الشركة العمانية الهندية للأسمدة [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة الشرقية.
- عمر، م. م. (2017). عناصر الإبداع الإداري ودورها في تحسين الأداء التنظيمي دراسة تحليلية على عينة من المصارف التجارية في مدينة دهوك. *المجلة الأكاديمية*. 6 (2)، 137 - 156.



- الغامدي، ف. (2012). درجات الممارسة العملية والاحتياجات التدريسية للقيادة الإبداعية كما يتصورها القادة الأكاديميون بجامعة الباحة [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة أم القرى.
- الغمس، و. م. السيارى، ن. ص. (2023). دور القيادة الإبداعية في تحقيق الميزة التنافسية في الجامعات السعودية: رؤية مستقبلية، مجلة منار الشرق للتربية وتكنولوجيا التعليم، 2(3)، 13-25.
- قدحه، م. ح. (2023). العلاقة بين الصحة التنظيمية والتمكين الإداري وأثرهما في تحقيق التميز المؤسسي في الجامعات اليمنية الحكومية من وجهة نظر القيادات الأكاديمية والإدارية، مجلة جامعة صنعاء للعلوم الإنسانية، 1(1)، 1-42.
- قنديل، ع. (2014). القيادة الإدارية وإدارة الابتكار (ط.2). دار الفكر للنشر والتوزيع.
- المجلس الأعلى لتخطيط التعليم. (2014). مؤشرات التعليم في الجمهورية اليمنية مراحل وأنواعه المختلفة للعام 2012 – 2013م. المجلس الأعلى لتخطيط التعليم.
- المدو، آ. (2016). أثر إدارة التميز في الأداء الجامعي، دراسة استطلاعية لعينة من الكليات الأهلية، مجلة دانابر، 9(9)، 368-386.
- المريخي، غ. ه. (2022). دور القيادة الإبداعية في تعزيز الريادة الإستراتيجية في الجامعات السعودية من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس، مجلة كلية التربية، 14(2)، 129-182.
- مغربة، ف. ص. السوداني، مبروك، ص. قحوان، م. ق. (2024) أثر التخطيط الإستراتيجي في تعزيز استدامة التميز المؤسسي لدى الجامعات الأهلية، مجلة جامعة المهرة للعلوم الإنسانية، 16(16)، 459-495.
- المغربية، ف. س. (2023). أثر ممارسات القيادة الإستراتيجية على التميز المؤسسي بالقطاع الحكومي في سلطنة عمان، مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث، 3(8)، 451-471.
- النزيلي، ج. ع. (2021). إستراتيجية مقترحة للتميز المؤسسي في الجامعات اليمنية في ضوء مدخل المنظمة المتعلمة [أطروحة دكتوراه غير منشورة] جامعة صنعاء.
- النفيش أ، م. م. (2013). دور الثقافة التنظيمية في تطبيق إدارة المعرفة في الجامعات اليمنية الحكومية: جامعة ذمار حالة دراسية [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة عدن.
- النفيش ب، م. م. (2022). أثر القيادة التحويلية في الإبداع الإداري، دراسة تطبيقية في القطاع المصرفي في الجمهورية اليمنية [أطروحة دكتوراه غير منشورة] أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية.
- ولي، أ.إ. حسن، م. ع. (2021). دور القيادة الإبداعية في الارتجال الإستراتيجي دراسة تحليلية لآراء عينة من مديري المصارف الحكومية في مدينة أربيل. مجلة تكريت للعلوم الإدارية والاقتصادية 17 (54)، 409-431.

References

- Al-Rashidi, H. S. (2019). Studying the Reality of Institutional Excellence in Jordanian Government Sector: Opportunities and Challenges. *International Journal of Human Resource Studie*. 9(2), 368-386.
- Charalampos. M. Olga. E. Ronit. K. (2015). Creative Leadership: A Multi-Context Conceptualization. *The Academy of Management Annal*. 9(1), 393–482
- Dysart, R. L. (2018). *Exploring leadership style and individual innovative behavior at a public university in Ohio*. [Doctoral dissertations Unpublished]. Indiana Wesleyan University].
- Harris, A. (2009). Creative leadership Developing future leaders. *British Educational Leadership, Management & Administration Society*. 23(1), 9–11. DOI: 10.1177/0892020608099076



- Hernita, H. Surya, B. Perwira, I. Abubakar, H. Idris, M. (2021). Economic Business Sustainability and Strengthening Human Resource Capacity Based on Increasing the Productivity of Small and Medium Enterprises (SMEs) in Makassar City, Indonesia. *Sustainability Journal*, 13(6).1-37.
- Jaroslav, N. David, V. David, W. (2018). Organizational Excellence: Approaches, Models and Their Use at Czech Organizations. *Quality Innovn Prosperit*. 22 (2). 47-64.
- Miller, L. (2018, February). *The Importance of Creative Leadership*. article online available on: <https://clutch.co/hr/resources>
- Salman, D. A. Auso. K. (2022). The Sequential Influence of Creative Leadership and Organizational Environment on Strategic Performance, *Journal of Environmental and Public Health*. (1) 1-8.
- Shamsiah, B. H. Saedah, S. Che, Z. S. (2015). The application of content analysis toward the development of spiritual intelligence model for human excellence (SIMHE). *Procedia - Social and Behavioral Sciences*. 172. 603-610.





The Impact of Digital Leadership on Achieving Strategic Success: A Field Study Based on Perspectives of Administrative Leaders at Yemen's Public Telecommunications Corporation

Dr. Amer Abdulwahhab Ali Al-Sanabani*

amerali286@tu.edu.ye

Abstract:

This study examines the impact of digital leadership—through its dimensions (*digital competence, digital vision, digital culture, digital strategy*)—on achieving strategic success at Yemen's General Telecommunications Corporation (Headquartered in Sanaa also known as Capital Secretariat). Employing a descriptive-analytical methodology, data were collected via questionnaires from a random sample of 156 employees. Key findings showed that respondents perceived high implementation levels of both digital leadership dimensions and strategic success. Multiple regression analysis revealed a statistically significant collective impact of digital leadership dimensions on strategic success ($*R^2 = .479*$), accounting for 47.9% of the variance in strategic success. All individual dimensions significantly influenced strategic success, ranked by impact magnitude: digital vision (strongest impact), Digital strategy, digital competence and digital culture (weakest impact)

Keywords: Digital Leadership, Strategic Success, Digital Competence, Digital Vision, Digital Culture.

*Assistant Professor of Business Administration, Department of Business Administration, Faculty of Administrative Sciences, Tamar University, Republic of Yemen.

Cite this article as: Al-Sanabani, A. A. A. (2025). The Impact of Digital Leadership on Achieving Strategic Success: A Field Study Based on Perspectives of Administrative Leaders at Yemen's Public Telecommunications Corporation *Journal of Arts*, 13(3), 209 -244. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2739>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



تأثير القيادة الرقمية في تحقيق النجاح الإستراتيجي: دراسة ميدانية لآراء عينة من القيادات الإدارية في المؤسسة العامة للاتصالات اليمنية

د. عامر عبد الوهاب علي السنباني*

amerali286@tu.edu.ye

الملخص:

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على تأثير القيادة الرقمية بأبعادها (الكفاءة الرقمية، الرؤية الرقمية، الثقافة الرقمية، الإستراتيجية الرقمية) في تحقيق النجاح الإستراتيجي للمؤسسة العامة للاتصالات السلكية واللاسلكية، المركز الرئيسي بأمانة العاصمة، ولتحقيق أهداف الدراسة تم اعتماد المنهج الوصفي التحليلي، واستخدمت الاستبانة أداة للحصول على بيانات الدراسة، وتم اختيار عينة الدراسة بأسلوب العينة العشوائية، إذ تكونت عينة الدراسة من (156) مفردة من موظفي المؤسسة العامة للاتصالات. وتوصلت الدراسة إلى عدة نتائج أهمها وجود مستوى مرتفع لتطبيق أبعاد القيادة الرقمية والنجاح الإستراتيجي من وجهة نظر المبحوثين. وبينت نتائج الانحدار المتعدد وجود تأثير دال إحصائياً للقيادة الرقمية بأبعادها مجتمعة على النجاح الإستراتيجي، إذ فسرت ما نسبته 47.9% من التباين في النجاح الإستراتيجي، كما أظهرت النتائج وجود تأثير دال لكل بعد من أبعاد القيادة الرقمية على النجاح الإستراتيجي، وكانت الرؤية الرقمية ذات التأثير الأكبر، تليها الإستراتيجية الرقمية، ثم الكفاءة الرقمية والثقافة الرقمية.

الكلمات المفتاحية: القيادة الرقمية، النجاح الإستراتيجي، الكفاءة الرقمية، الرؤية الرقمية، الثقافة الرقمية.

* أستاذ إدارة الأعمال المساعد، قسم إدارة الأعمال، كلية العلوم الإدارية، جامعة ذمار، الجمهورية اليمنية

للاقتباس: السنباني، ع. ع. ع. (2025). تأثير القيادة الرقمية في تحقيق النجاح الإستراتيجي: دراسة ميدانية لآراء عينة من القيادات الإدارية في المؤسسة العامة للاتصالات اليمنية، مجلة الآداب، 13 (3)، 209-244. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2739>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.

أولاً: المقدمة

شهد العالم ولا يزال تحولات كبيرة ومتسارعة في مختلف المجالات؛ الأمر الذي فرض على المنظمات كافة السعي نحو إحداث التغيرات اللازمة للتكيف مع التطورات المتلاحقة والتي من أهمها التخلي عن قوالب الإدارة النمطية وتبني أنماط إدارية جديدة وتطبيقها في المنظمات لمساعدتها على التعامل في الأوضاع الديناميكية سريعة التحول، وقد حظي موضوع الإدارة الرقمية بعناية بالغة من المتخصصين كافة، فالإدارة الرقمية نمط من الأنماط الإدارية القادرة على مواجهة كافة التحديات التي تواجه المنظمات بفاعلية والتكيف مع الأوضاع الجديدة سريعاً.

كما أصبح التحول الرقمي ضرورة حتمية لعمل المنظمات، وهذا يدعو المنظمات إلى تطبيق الأساليب الحديثة في الإدارة للتكيف السريع مع التغيرات التكنولوجية، ويرتبط هذا التحول بحاجة القادة إلى التغيير وتنمية مهاراتهم الرقمية حتى يكون لديهم إدراك للتحديات المستقبلية، واستباقية للتفاعل مع المتغيرات مثل: تحديد رؤية واضحة، والعمل بشكل أفضل، وتمكين رشاقة الأعمال، وعدم كفاية الوقت والمال، وإيجاد التقنيات المرنة. لذا يتعين على القادة بالمنظمات أن تتوافر لديهم مهارات القيادة الرقمية حتى يتمكنوا من التكيف مع البيئة الخارجية والداخلية وتوليد قيمة مضافة للمنظمة. وفي الوقت الحالي من الضروري على من يشغل مناصب ذات مستوى قيادي في القطاعات المختلفة أن يحقق الاستفادة القصوى من التقنيات الرقمية من أجل الوصول إلى المستخدمين والتأثير عليهم من خلال اتباع جملة من القواعد التي ترشّد سلوك العاميين داخل المنظمات، والقائد الإداري الناجح يجب أن يواكب التغير الرقمي في أساسيات العمل ليحقق الاستمرار والبقاء والنمو.

وفي عالم الأعمال المعاصر، أصبح التحول الرقمي حجر الزاوية في الإستراتيجية المؤسسية، مما يدفع الشركات إلى إعادة تعريف نماذج عملياتها. ويؤدي اندماج التكنولوجيا الرقمية مع تعزيز الكفاءة والابتكار إلى تمكين المنظمات من تحقيق التفوق السوقي (Purwoko, Rokhman, & Tobirin, 2022). كما تُعد القيادة الرقمية ضرورة حتمية لتوجيه تبني الأدوات الرقمية، حيث لا تُزوّد القادة بالمهارات اللازمة لمواكبة التعقيدات التكنولوجية فحسب، بل تعزز أيضاً ثقافة التعاون ومرونة الموظفين (Darmawan et al 2023).

ويتمثل دور القائد الرقمي في العمل كحلقة وصل بين التكنولوجيا ورأس المال البشري، عبر استخدام الأدوات الرقمية لتعزيز مشاركة الموظفين وإنتاجيتهم وسلاسة سير العمل. وذلك يتطلب تنسيق جهود الموظفين المتنوعة مع أهداف المنظمة، مما يُؤدّد طاقة دافعة لتحقيق النجاح الإستراتيجي للمنظمة (Turyadi, 2023). كما أن التطورات المتسارعة في مجال الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات وخصوصاً في البيئة اليمنية فرضت على المؤسسة العامة للاتصالات عملية التغيير والتطوير لمختلف أعمالها وأنشطتها لتواكب التطورات الحاصلة في هذا المجال وتحقيق النجاح الإستراتيجي.

وفي ضوء ما سبق يسعى هذا البحث إلى الكشف عن تأثير القيادة الرقمية في تحقيق النجاح الإستراتيجي لدى القيادات الإدارية في المؤسسة العامة للاتصالات اليمنية.

مشكلة الدراسة وتساؤلاتها:

كما يعد الاهتمام بالقيادة الرقمية وقياسها من القضايا المهمة التي تدعو الباحثين والمتخصصين في مجال الفكر الإداري والتنظيمي لدراستها بشكل معمق، بوصفها المعرفة التكنولوجية التي يمكن أن تعود بمنافع إستراتيجية على أغلب المنظمات في الألفية الثالثة، واتضح من خلال الدراسات السابقة التي تناولت متغيرات الدراسة، وجود فجوة بحثية تتمثل في عدم وجود دراسات سابقة تناولت متغيري الدراسة الحالية وربطت بينهما، وهما: أبعاد القيادة الرقمية كمتغير مستقل، والنجاح الإستراتيجي كمتغير تابع.



وتشير دراسة (Darmawan et al., 2023) إلى أن نجاح عمليات التحول الرقمي في المنظمات يتطلب قيادةً قادرةً على توجيه الاستفادة من إمكانيات التكنولوجيا الحديثة. إذ تُعتبر القيادة الرقمية عاملاً محوريًا في إدارة التغيير، وتأثير أداء الموظفين، وضمان النجاح الشامل للمؤسسة.

كما أشارت دراسة (Jyoti, & Kapur, 2024) إلى أن القيادة الرقمية القوية تلعب دوراً محورياً في نجاح وازدهار الأعمال بشكل عام، كما تستطيع المنظمات من خلال القيادة الرقمية الفعالة تحقيق نجاح مستدام عبر الاستخدام الأمثل للأدوات الرقمية. كما أظهرت دراسة (Z. Zulkifli, 2020) أن هناك علاقة مباشرة بين القيادة الرقمية وقدرة المنظمة على تحقيق النجاح وذلك من خلال تبني التقنيات الرقمية بشكل إستراتيجي.

وقد لاحظ (الورقي وآخرون، 2023) غياب إدارة كفاءة للمؤسسة العامة للاتصالات اليمنية وأنها لا تمتلك المهارات اللازمة لمواجهة تحديات المستقبل، وعدم قدرتها على التعامل مع المتغيرات الخارجية أو إدارة الموارد في المؤسسة وخاصة المورد البشري.

ومن خلال الدراسات السابقة التي تم الاطلاع عليها فقد تبين عدم وجود أي دراسة محلية أو عربية تناولت متغيري الدراسة -حسب علم الباحث - وهذا يمثل فجوة بحثية تتطلب دراسة واستقصاء، وخاصة في المؤسسة العامة للاتصالات اليمنية، ومن ثم فإن مشكلة الدراسة تتمحور في التساؤلات الآتية:

- 1- ما مستوى توافر أبعاد القيادة الرقمية (الكفاءة الرقمية، الرؤية الرقمية، الثقافة الرقمية، الإستراتيجية الرقمية) لدى المؤسسة العامة للاتصالات؟
- 2- ما مستوى توافر أبعاد النجاح الإستراتيجي لدى المؤسسة العامة للاتصالات؟
- 3- ما تأثير القيادة الرقمية بأبعادها (الكفاءة الرقمية، الرؤية الرقمية، الثقافة الرقمية، الإستراتيجية الرقمية) في النجاح الإستراتيجي لدى المؤسسة العامة للاتصالات؟

ثانياً: أهمية الدراسة

الأهمية العلمية:

- 1- يعد البحث إضافة علمية جديدة من خلال ربط القيادة الرقمية بالنجاح الإستراتيجي في المؤسسة العامة للاتصالات.
- 2- محاولة سد الفجوة البحثية الخاصة بندرة الدراسات المرجعية حول المتغيرين: القيادة الرقمية والنجاح الإستراتيجي.
- 3- تقدم الدراسة توضيحاً لأهم عناصر القيادة الرقمية؛ مما سيسهم في توضيح العلاقة بينها وبين النجاح الإستراتيجي في المنظمات.

الأهمية العملية:

- 1- أهمية المتغيرات المبحوثة والمتمثلة في القيادة الرقمية والنجاح الإستراتيجي بوصفهما من المتغيرات الحديثة والمعاصرة في الأدب الإداري مما يسهم في منح إضافة للقطاع محل الدراسة.
- 2- تساعد نتائج البحث في تقديم مقترحات تفيد صناع القرار في المؤسسة العامة للاتصالات لتفعيل دور القيادة الرقمية لتحقيق النجاح الإستراتيجي بالمؤسسة.
- 3- الإسهام في تحقيق النجاح الإستراتيجي بالمؤسسة محل الدراسة من خلال تبني مدخل القيادة الرقمية.

ثالثاً: أهداف البحث

- 1- التعرف على مستوى توافر القيادة الرقمية بأبعادها المختلفة في المؤسسة العامة للاتصالات محل البحث.
- 2- التعرف على مستوى توافر أبعاد النجاح الإستراتيجي في المؤسسة العامة للاتصالات محل البحث.

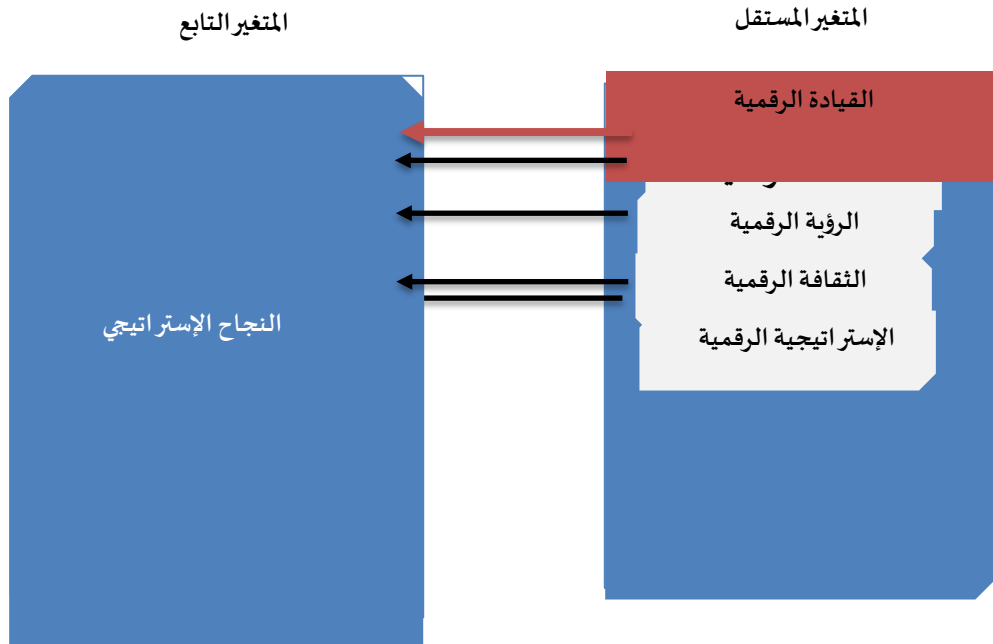
- 3- قياس تأثير القيادة الرقمية بأبعادها (الكفاءة الرقمية، الرؤية الرقمية، الثقافة الرقمية، الإستراتيجية الرقمية) في النجاح الإستراتيجي لدى المؤسسة العامة للاتصالات محل البحث.
- 4- تقديم بعض المقترحات والتوصيات للإدارة العليا ومتخذي القرار في المؤسسة العامة للاتصالات بصفة خاصة، ولجميع المنظمات الخدمية اليمنية بصفة عامة للاستفادة من القيادة الرقمية ودورها في تحقيق النجاح الإستراتيجي.

النموذج المعرفي ومتغيرات البحث:

يمكن تمثيل النموذج على النحو الذي يوضحه الشكل التالي:

شكل رقم (1)

النموذج المعرفي ومتغيرات البحث



يتضح من الشكل السابق متغيرات الدراسة وذلك على النحو التالي:

أولاً: المتغير المستقل ((Independent Variable)) القيادة الرقمية Digital Leadership بأبعادها (الكفاءة الرقمية- الرؤية الرقمية، الثقافة الرقمية- الإستراتيجية الرقمية).

ثانياً: المتغير التابع ((Dependent Variable)) النجاح الإستراتيجي Strategic Success. متمثلاً بأبعاده (النمو- التكيف-

البقاء).

سادساً: فرضيات الدراسة

الفرضية الرئيسية: يوجد تأثير ذو دلالة إحصائية للقيادة الرقمية بأبعادها (الكفاءة الرقمية، الرؤية الرقمية،

الثقافة الرقمية، الإستراتيجية الرقمية) في النجاح الإستراتيجي لدى القيادات الإدارية بالمؤسسة العامة للاتصالات.

ويتفرع منها الفرضيات التالية:



- 1- يوجد تأثير ذو دلالة إحصائية للكفاءة الرقمية في النجاح الإستراتيجي لدى القيادات الإدارية في المؤسسة العامة للاتصالات
- 2- يوجد تأثير ذو دلالة إحصائية للبصيرة الرقمية في النجاح الإستراتيجي لدى القيادات الإدارية في المؤسسة العامة للاتصالات.
- 3- يوجد تأثير ذو دلالة إحصائية للثقافة الرقمية في النجاح الإستراتيجي لدى القيادات الإدارية في المؤسسة العامة للاتصالات.
- 4- يوجد تأثير ذو دلالة إحصائية للإستراتيجية الرقمية في النجاح الإستراتيجي لدى القيادات الإدارية في المؤسسة العامة للاتصالات.

ثامنا: حدود الدراسة

1. الحدود الموضوعية: تناولت الدراسة موضوع: دور القيادة الرقمية في النجاح الإستراتيجي. وقد تناولت الدراسة القيادة الرقمية وفقا لأربعة أبعاد هي (الكفاءة الرقمية- الرؤية الرقمية، الثقافة الرقمية- الإستراتيجية الرقمية)، وكذلك النجاح الإستراتيجي
2. الحدود المكانية: تم إجراء هذه الدراسة في المركز الرئيسي للمؤسسة العامة للاتصالات، الكائن في أمانة العاصمة.
3. الحدود البشرية: اقتصرت الدراسة على قيادات المؤسسة العامة للاتصالات، في المركز الرئيسي، ممن يشغلون الوظائف التالية: (مدير عام – نائب مدير عام- مدير إدارة- نائب مدير إدارة – رئيس قسم).

التعريفات الإجرائية لمصطلحات البحث:

القيادة الرقمية: هي القيادة المعتمدة على التطبيقات الرقمية التي من خلالها يمكن تسهيل إجراءات العمل في المؤسسة العامة للاتصالات والحد من معوقات التواصل.

الكفاءة الرقمية: هي قدرة قيادة المؤسسة العامة للاتصالات على استخدام التقنيات الرقمية لتحقيق أقصى استفادة من الموارد المتاحة لتقديم خدمات بجودة عالية.

الرؤية الرقمية: هو التوجه الإستراتيجي الذي تتبناه قيادة المؤسسة العامة للاتصالات لجعل خدماتها أكثر تطورا واستجابة لاحتياجات المستخدمين.

الثقافة الرقمية: هي القيم والمعتقدات والمعايير الرقمية التي تؤثر على تطوير المهارات لدى القيادات في المؤسسة العامة للاتصالات.

الإستراتيجية الرقمية: هي الخطة الخاصة التي تمتلكها قيادة المؤسسة العامة للاتصالات والتي تسعى من خلالها إلى تقديم خدمات مواكبة للتطورات التكنولوجية.

النجاح الإستراتيجي: هو تبني المؤسسة العامة للاتصالات لإجراءات وأبعاد إستراتيجية بعيدة المدى توفر القدرة على تحقيق التميز والإبداع.

النمو: قدرة المؤسسة العامة للاتصالات على التوسع في الأعمال من خلال اتخاذ قرارات تزيد من قدرتها على مواجهة التهديدات والتحديات التي تحيط بالمؤسسة.

التكيف: قدرة المؤسسة العامة للاتصالات على الاستجابة السريعة لمختلف الظروف والمتغيرات البيئية والتنبؤ بالظروف والمشكلات الداخلية أو الخارجية.

البقاء: أحد العناصر الأساسية التي يجب على قيادات المؤسسة العامة للاتصالات الاهتمام بها من خلال الاهتمام بمصالح جميع الأفراد المرتبطين بالمنظمة من أجل الاستمرار.

ثانياً: أدبيات البحث

مفهوم القيادة الرقمية:

ظهرت أولى الدراسات حول القيادة الرقمية في القرن العشرين، وركزت على الفروق بين القادة والأتباع ثم تحولت بحوث القرن الحادي والعشرين إلى استكشاف تأثير التكنولوجيا على سلوك القادة والفاعلين في المؤسسات. ويرجع غياب إطار موحد لسلوكيات القيادة الرقمية إلى التطور السريع للأدوات الرقمية منذ أوائل الألفية الجديدة.

ووصف باحثون القيادة الرقمية بأنها تجمع بين مبادئ القيادة التقليدية وتقنيات التعليم الرقمي وتتطلب من المديرين ليس فقط إتقان التكنولوجيا بل تطوير رؤية مشتركة وتوفير فرص تعلم مستمرة للموظفين (الفهداوي، 2022، 245). ويرى (سهيل، 2019، 52) أن القيادة الرقمية هي قدرة القائد على إنجاز الأهداف الخاصة بالتنظيم التابع له من خلال الاعتماد على تكنولوجيا المعلومات والاتصالات وتكييف القدرات والمهارات والمعرفة والخبرة بالتحكم بالتكنولوجيا للوصول إلى اتخاذ القرار الأمثل، وتقليل المخاطر وزيادة عوائد المنظمة في ظل بيئة رقمية متطورة ومنافسة رقمية حادة.

وتعرف القيادة الرقمية بأنها مجموعة من السمات أو السلوكيات التي يستخدمها القادة للتأثير في رؤوسهم بهدف تحقيق أهداف المنظمة. كما يمكن القول إن أسلوب القيادة هو نمط من التصرفات والإستراتيجيات التي يفضلها القائد ويطبّقها بشكل متكرر. وينطبق ذلك أيضاً على كيفية استقبال المعلومات في ظل القدرات الإعلامية في العصر الرقمي، إذ أصبح من السهل على الجمهور الوصول إلى المعلومات بسرعة وبسر (Turyadi, 2023, 1672)

يشمل أسلوب القيادة الرقمية مجموعة من السمات والسلوكيات التي يستخدمها القادة لتوجيه فرقهم نحو تحقيق الأهداف التنظيمية. وفي ظل البيئة الرقمية المعاصرة، يتطلب النجاح في القيادة إتقان استخدام الأدوات والمنصات الرقمية لضمان التواصل الفعال، والتعاون السلس، واتخاذ القرارات بطريقة فورية. وفي الوقت نفسه، أحدثت الحقبة الرقمية ثورة في طريقة وصول الجمهور إلى المعلومات واستيعابها؛ فقد جعل انتشار الوسائط الرقمية نشر المعلومات سريعاً وشاملاً، مما أتاح للأفراد متابعة الأخبار والتطورات بسهولة غير مسبوقة (Jyoti, & Kapur. 2024 p 268)

مما سبق نستنتج أن القيادة الرقمية هي قدرة القائد على إنجاز أهداف المنظمة والتأثير والتفاعل مع الرؤوسين من خلال مجموعة متنوعة من التطبيقات الرقمية التي تؤدي إلى زيادة مستوى الاتصال والتواصل بينهم مما يساهم في بلوغ الرؤية المشتركة للمنظمة.

أهمية القيادة الرقمية:

تعتبر القيادة الرقمية عنصراً محورياً في تعزيز القدرات الابتكارية ضمن النموذج التشغيلي للمنظمات. كما يلاحظ تفاعل وثيق بين ممارسات القيادة الرقمية والتطورات التكنولوجية في قطاع الاتصالات، وهو ما يتوافق مع متطلبات العصر الرقمي الذي ترتبط فيه جميع العناصر بالإبداع؛ مما يمكن المنظمات من تبني آليات مبتكرة لتحليل تفاعلات العملاء وتدليل الصعوبات والتحديات.

وتفرض القيادة الرقمية على الفرد التغيير والإبداع لمواكبة تغييرات سوق العمل التي تحتاج لكفاءات عالية قادرة على المنافسة والتأقلم مع متغيرات العصر الرقمي، وتركز على إحدى الطرائق الرقمية المتمثلة في القيادة الرقمية وتأثيرها على تقنية المعلومات والاتصالات من خلال شبكة الإنترنت في الأعمال كأساس إستراتيجي لمواجهة تحديات العصر ومتطلباته،



وتأهيل نظم الأعمال المواكبة الحاجات القائمة والمستقبلية للمجتمع، والعمل على إعداد جيل من المديرين متمكن من مهارات العصر، وقادر على التأثير فيه (سهيل، 2019، ص 53).

وتستخدم القيادة الرقمية البيانات الرقمية للمؤسسة بشكل إستراتيجي لتحقيق أهداف العمل، ويمكن تطبيق القيادة الرقمية على المستويين التنظيمي والفردى حيث تحتاج المؤسسات إلى تغيير ممارساتها والاستمرار في التكيف مع التغييرات التي تحدث من أجل أن تكون فعالة في عصر الإنترنت. (Antonopoulou, et al, 2021, p 3)

أبعاد القيادة الرقمية:

1-الكفاءة الرقمية

أصبح استخدام الإنترنت والرقمنة واضحًا بشكل كبير، وجزء لا يتجزأ من الحياة، وبعد مفهوم الكفاءة الرقمية من المفاهيم الحديثة نسبيًا وأصبح استخدامه بشكل كبير لأن الكفاءة مفهوم أوسع وأعمق من المفاهيم الأخرى، فهي القدرة على الوصول إلى الوسائط الرقمية وتكنولوجيا المعلومات والاتصالات، لفهم الجوانب المختلفة لمحتويات الوسائط الرقمية ووسائل الإعلام وتقييمها بشكل فعال، والتواصل بفعالية في مجموعة متنوعة من السياقات (حسن، وحامد، 2022، 354). وتم تعريف الكفاءة الرقمية بأنها الاستخدام الموثوق والحاسم لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات من أجل التوظيف والتعلم والتنمية الذاتية والمشاركة في المجتمع، وتشمل الكفاءة الرقمية مزيجًا متكاملًا من المعارف والمهارات والاتجاهات اللازمة للتعلم والعمل بفاعلية في مجتمع المعرفة.

2-الرؤية الرقمية: عُدت الرؤية الرقمية أحد أهم الأساليب التي تنشئ الفرص في بيئة معقدة وأصبحت هذه الرؤية هي العملية الجديدة لعمل منظمات الأعمال في عالم يتسم بالغموض والتسارع في اتخاذ القرار بسبب التكنولوجيا المتطورة، وتستطيع المنظمات تحقيق التميز المؤسسي إذا ركزت على الرؤية لفهم تأثير القدرات العقلية الرقمية على العملاء. لذلك يركز المسوقون على بناء إستراتيجيات تسويق مبتكرة تجذب انتباه العملاء، إضافة إلى أن الرؤية تعتبر أساسية لإستراتيجيات المنظمات في بناء قيمة مستدامة كما تعزز قدرتها على تشكيل الإستراتيجيات المستقبلية بناء على البيانات والمعرفة الفريدة التي تمتلكها المنظمة عن عملائها (الحدراوي، وشاكر، 2023، ص 319).

3-الثقافة الرقمية: لقد نتج عن التكنولوجيا نوع جديد من المنظمات اصطلح على تسميتها المنظمات الرقمية التي لا تكون مرتبطة بأي موقع جغرافي، وهذا يعني أن المنظمات الرقمية بإمكانها التواصل مع الزبائن والمجهزين والمنافسين، فضلا عن تقديم خدماتها من خلال الشبكات والإنترنت، أما فيما يخص الثقافة الرقمية فعادة ما يرتبط ظهور الثقافة الرقمية بمجموعة من الممارسات القائمة على الاستخدام المكثف لتقنيات الاتصال والتكنولوجيا (الحدراوي، وشاكر، 2023، ص 320).

4- الإستراتيجية الرقمية: تشكل عادة جزءا من إستراتيجية الأعمال الشاملة وتتميز بتطبيق تقنيات جديدة في الأنشطة الحالية للمنظمة أو التركيز على تمكين القدرات الرقمية الجديدة في أعمالها، وتأتي هذه الإستراتيجية نتيجة للتطورات في التكنولوجيا الرقمية مثل الحواسيب والبيانات والاتصالات السلكية واللاسلكية والإنترنت وغيرها (كشكول وآخرون، 2024، ص 715).

كما أن ما يميز الإستراتيجية الرقمية هو تطبيق تقنيات جديدة لنشاط الأعمال الحالي والتركيز على تمكين القدرات الرقمية الجديدة في أعمالها (سهيل، 2019، ص 58).

النجاح الإستراتيجي

لقد احتل مفهوم النجاح الإستراتيجي مكانة هامة في العديد من الأبحاث والدراسات كما تطورت مفاهيمه من خلال الفكر التنظيمي، كما أن ظهور مفهوم النجاح مرتبط بالتكيف البيئي والنمو ومن ثم تحقيق البقاء (الجعيد، 2024، 109)،



ويعرف النجاح الإستراتيجي بأنه قدرة المنظمة على تحقيق الأهداف ومواكبة التطورات والتغيرات البيئية التي تؤثر على المنظمة والحصول على الخبرات والمعرفة الجيدة التي تؤدي إلى نجاح المنظمة (نعمة، 2023، ص 48).

ويعرف النجاح الإستراتيجي أيضا بأنه قدرة المنظمة على إنجاز أهدافها ذات الأمد البعيد، عبر التكيف مع المتغيرات البيئية وتلبية احتياجاتها بشكل فاعل (الوكيل، والصقال، 2024، ص 47) كما يشير النجاح الإستراتيجي إلى مدى قدرة المنظمة على البقاء والتكيف والنمو من أجل إحداث تغييرات تسهم في تحقيق الأهداف والنجاح المستمر لعملياتها الداخلية والخارجية (عأجل، 2021، ص 47).

مما سبق يستنتج الباحث أن النجاح الإستراتيجي هو نتيجة لمجموعة من الأنشطة التي تعمل على إعطاء المنظمة القدرة على المنافسة في البيئة التي تعمل بها، ومواجهة التحديات من خلال صياغة خطط طويلة الأجل واستغلال الموارد المتاحة، بالاعتماد على رأس المال البشري داخل المنظمة ونشر الثقافة التنظيمية وتحفيز الإبداع لدى العاملين وذلك لتحقيق الأهداف المنشودة للوصول إلى النمو والتقدم.

أهمية النجاح الإستراتيجي:

يعد النجاح الإستراتيجي من أهم أسباب بقاء واستمرار المنظمات، وعليه فإن جميع المنظمات تحرص على توفير وتحقيق متطلبات النجاح الإستراتيجي، إذ احتل مفهوم النجاح الإستراتيجي مكانة مهمة في الدراسات والبحوث؛ كونه أسهم في تطوير الفكر التنظيمي من خلال تحسين كفاءة وفاعلية المنظمة.

كما ينعكس النجاح الإستراتيجي من خلال قدرة المنظمة والتزامها بخدمة عملائها وتحقيق رضاهم بالإضافة إلى اهتمامها برأس المال الفكري الذي تمتلكه في سعيها للبقاء في موقع تنافسي والتكيف مع التحديات البيئية ومن ثم النمو والتفوق؛ لذا يمثل النجاح الإستراتيجي ضرورة أساسية لبقاء واستمرارية المنظمات.

كما تمس الحاجة لتحقيق النجاح الإستراتيجي للمنظمة؛ لفوائده الكثيرة التي من بينها إجراء التحليل البيئي الداخلي والخارجي للمنظمات وذلك للكشف عن الخطط الإستراتيجية التي تؤثر إيجابا أو سلبا في المستقبل، كما يمكن للمنظمات أن تعزز من كفاءتها وفعاليتها التنظيمية، حيث يعد النجاح التنظيمي معيارا مهما لتقييم مدى تنفيذ المنظمات لخططها وأعمالها وقراراتها الإستراتيجية.

أبعاد النجاح الإستراتيجي:

1- البقاء: يُعد البقاء من أهم أهداف المنظمات لضمان الاستمرار في بيئة أعمال شديدة المنافسة. ويتطلب ذلك

التجديد المستمر في المعارف والتقنيات، والاستفادة من الخبرات والمهارات المتاحة لتحقيق التميز واستقطاب العملاء عبر تلبية احتياجاتهم بمنتجات وخدمات عالية الجودة ومصداقية في التعامل (Jons, 2007, Aben Ahmed, 2025).

يُعتبر البقاء أيضا جوهر النجاح الإستراتيجي، حيث تواجه المنظمات تحديات بيئية متنوعة تتطلب منها التكيف السريع والتخطيط طويل الأمد لضمان الاستمرارية. ومع ذلك، لا تحقق جميع المنظمات النجاح بالمستوى ذاته، إذ يعتمد الأمر على مدى مرونتها وقدرتها على المواءمة بين مواردها الداخلية والتغيرات الخارجية. وهنا يظهر دور الإدارة الإستراتيجية في تحديد الأهداف وصياغة الخطط التي تضمن الوصول إلى النمو والبقاء في السوق.

2- التكيف: يعد التكيف من أهم قدرات الشركات في مواجهة التغيرات والظروف البيئية المختلفة، وذلك من خلال تلبية

متطلبات البيئة التي تعمل بها والاستجابة للتغيرات مع المحافظة على النمو والاستمرارية. وعلى عكس المرونة التي تعني القدرة على التعامل مع الظروف دون تغييرات جوهرية، فإن التكيف يتطلب تبني تقنيات وخطط قصيرة الأمد غالبا؛ بهدف الاستعداد للنمو المستقبلي (Daft, 2004).

تواجه الشركات قيودًا في قدرتها على التغيير، نتيجة استثماراتها الكبيرة في المصانع والتكنولوجيا والموارد البشرية، ما يجعل الاستجابة السريعة للتغيرات أمرًا بالغ الأهمية لضمان البقاء والمنافسة في السوق. وتشير الدراسات إلى أن التغيير المستمر، سواء عبر تحسينات نسبية أو تغييرات جذرية، أصبح ضرورة إستراتيجية للحفاظ على الميزة التنافسية.

وفي ظل بيئات متغيرة وغير مستقرة، يتطلب التكيف استخدام الابتكار والتكنولوجيا الحديثة وتطوير رأس المال الفكري والبشري من خلال برامج ودورات تدريبية، مما يساهم في تقديم منتجات وخدمات أفضل تلبي احتياجات المستهلكين المتزايدة، ويعزز قدرة الشركات على تحقيق أهدافها التنافسية. بذلك، يُعتبر التكيف معيارًا رئيسيًا للنجاح الإستراتيجي، ويعكس مدى التزام الشركات بثقافتها وقيمتها وأهدافها طويلة الأمد (محمد وعمر، 2018، ص 10).

ويعد التكيف محصلة من القدرات والأساليب والمهارات التي تستثمرها المنظمة من أجل إحداث تغييرات لأنشطة الشركة وأهدافها الإستراتيجية من أجل ضمان تحقيق التوازن في عملياتها الداخلية والخارجية (عاجل، 2021، ص 62).

3- النمو: يُعد النمو من المراحل الأساسية في دورة حياة الشركات، إذ يُساهم في تطوير المعارف والابتكارات والمهارات، مما يؤدي إلى خلق قيمة مضافة واكتساب موارد جديدة تعزز من الميزة التنافسية (Jones, 2007). يسمح النمو للمنظمة بالتوسع في تخصصاتها وأقسامها، ما يزيد من قدرتها على مواجهة التهديدات البيئية والتكيف مع المتغيرات. كما يُعتبر النمو هدفًا رئيسيًا تسعى إليه الشركات لتعزيز حجمها واستثماراتها وزيادة عوائدها، ومن ثم تحقيق مواقع متقدمة في السوق (حاتم وعلي، 2014).

وقد تناولت العديد من الدراسات مفهوم النمو باعتباره ظاهرة طبيعية معقدة، تؤدي إلى تغير جوهري في حجم المنظمة، سواء من حيث عدد الموظفين أو حجم الفروع والأقسام، وتشمل أشكال النمو التوسع الأفقي بدخول أسواق جديدة أو طرح منتجات جديدة، والتوسع العمودي عبر التحكم بسلسلة الإمداد مثل الحصول على المواد الأولية. ومن المهم التمييز بين النمو والتطور، إذ يُشير النمو إلى زيادة الحجم، في حين يُعبر التطور عن قدرة المنظمة على حل مشاكلها وتجديد ذاتها استنادًا إلى مواردها المتاحة (عاجل، 2021، ص 63).

العلاقة بين القيادة الرقمية والنجاح الإستراتيجي:

أظهرت الدراسات وجود علاقة وثيقة بين القيادة الرقمية ونجاح المنظمات. إذ تمكن القيادة الرقمية المنظمات من التكيف مع متغيرات السوق، ورفع كفاءتها، وتعزيز قدرتها على الابتكار واتخاذ قرارات أكثر فاعلية، ومن خلال تبني التقنيات الرقمية تتمكن المنظمات من التميز عن منافسيها وزيادة تفاعل الموظفين، وتعزيز رضا العملاء. إضافة إلى رفع الإنتاجية، وتقليل المخاطر، ولتوضيح دور القيادة الرقمية في تعزيز نجاح المنظمات، يمكن تلخيصه فيما يلي: (Jyoti, 2024 271- 272). (& Kapur):

- صياغة إستراتيجية واضحة للتحويل الرقمي: يضع القادة الرقميون أهدافًا ورؤى محددة للتحويل بما يضمن المرونة وسرعة الاستجابة للتحديات.
- بناء ثقافة التعاون الرقمية: من خلال استخدام الأدوات والمنصات الرقمية مما يساهم في تحسين التواصل والعمل المشترك بين الفرق والأقسام، وتحفيز مشاركة المعرفة والوصول إلى الأهداف بفاعلية أكبر.
- القدرة الفعالة على استشعار التغيير وإدارته: تتميز القيادة الرقمية باستشعار مؤشرات التغيير في بيئة الأعمال المتغيرة والقدرة على التكيف مع المستجدات مما يضمن بقاء المنظمة في موقع تنافسي.
- دعم الابتكار: يوفر القادة الرقميون بيئة تشجع الموظفين على الإبداع، واستكشاف أفكار جديدة، وتنفيذ حلول مبتكرة، مما يساعد المنظمات على تطوير منتجات وخدمات رائدة، ورفع معدلات الإنتاجية.



- الاعتماد على البيانات في صنع القرار: نظرا لأهمية البيانات كمورد إستراتيجي، يسعى القادة إلى توظيف التحليلات والبيانات في دعم اتخاذ القرارات، كما يعملون على تطوير مهارات الموظفين في تحليل البيانات، مما يجعل المنظمات تستطيع اكتشاف الفرص الجديدة، وتحسين العمليات، واتخاذ قرارات مبنية على أسس دقيقة.

الدراسات السابقة:

الدراسات المتعلقة بالقيادة الرقمية:

دراسة (Imran, et all, 2025) بعنوان تطور نمو المشاريع الصغيرة والمتوسطة عبر القيادة الرقمية، هدفت الدراسة إلى التحقق من دور القيادة الرقمية في استدامة المشاريع الصغيرة والمتوسطة بالإضافة إلى الدور الوسيط للتحويل الرقمي بين القيادة الرقمية واستدامة المشاريع في ماليزيا وبلغت عينة الدراسة (368) مفردة، وتوصلت الدراسة إلى عدة نتائج أهمها أن التحويل الرقمي يلعب دورا وسيطا إيجابيا ذا دلالة إحصائية بين القيادة الرقمية واستدامة المشاريع الصغيرة والمتوسطة، كما أن القيادة الرقمية تؤثر بشكل إيجابي في استدامة المشاريع.

دراسة (Antonopoulou, et all, 2025) بعنوان القيادة الرقمية والكفاءات الرقمية للمعلمين في التعليم الابتدائي، تستكشف هذه الورقة البحثية حالة القيادة الرقمية في مرحلة التعليم الابتدائي بناءً على كفاءات المعلمين الرقمية وأساليب قيادتهم في غرب اليونان. وبلغت عينة الدراسة (105) مفردات من معلمي المدارس الابتدائية. وأظهرت النتائج أن القيادة التحويلية تلعب دورًا محوريًا في تعزيز رضا المعلمين وتعزيز تبني ممارسات القيادة الرقمية، مما يُبرز أهميتها في دفع التحويل الرقمي بالمدارس.

دراسة (Hisni, et all 2025) بعنوان تأثير القيادة الرقمية والمرونة على نجاح أعمال النساء. هدفت الدراسة إلى الكشف عن تأثير القيادة الرقمية والمرونة على نجاح المشاريع المتناهية الصغر المملوكة للنساء في ماليزيا، وتم جمع البيانات من سيدات الأعمال في ماليزيا. وتوصلت الدراسة إلى نتائج أهمها أن القيادة الرقمية والمرونة عوامل حاسمة لتحقيق النجاح التجاري، كما أن المرونة تلعب دورا وسيطا في العلاقة بين القيادة الرقمية ونجاح الأعمال.

دراسة (العزب، 2025) بعنوان تأثير القيادة الرقمية على جودة الحياة الوظيفية والدور الوسيط للتفكير التسويقي الرشيق - دراسة تطبيقية على شركات الاتصالات بمحافظة الدقهلية، هدفت الدراسة إلى قياس تأثير القيادة الرقمية على جودة الحياة الوظيفية، مع دراسة الدور الوسيط للتفكير التسويقي الرشيق في شركات الاتصالات بمحافظة الدقهلية، وتكونت عينة الدراسة من (394) من العاملين في شركات الاتصال، وتوصلت الدراسة إلى نتائج أهمها وجود علاقة إيجابية ذات دلالة معنوية بين القيادة الرقمية وجودة الحياة الوظيفية، كما أن القيادة الرقمية تسهم بشكل إيجابي في تحسين بيئة العمل وتعزيز رفاهية الموظفين.

دراسة (عيد، 2024) بعنوان تأثير القيادة الرقمية على إدارة التغيير التنظيمي -دراسة ميدانية على مصلحة الجمارك المصرية هدفت الدراسة إلى تحليل العلاقة بين أبعاد القيادة الرقمية وبين إدارة التغيير التنظيمي وبلغت عينة الدراسة 370 مفردة من العاملين بمصلحة الجمارك المصرية، وتوصلت الدراسة إلى نتائج أهمها قصور مقومات القيادة الرقمية نتيجة لقصور فعالية قرارات القائد الرقمي وقصور مهارة الثقة الرقمية وضعف البعد التكنولوجي في مصلحة الجمارك.

دراسة (Wijaya, 2024) بعنوان تحديد أسبقيات القيادة الرقمية: العلاقة بين المهارة والدور والأسلوب. يهدف هذا البحث إلى تحديد القيادة الرقمية بناءً على الأسلوب والدور والمهارة وبلغت عينة الدراسة 527 مفردة في إندونيسيا من موظفين يعملون في مكان عمل رقمي وخضعوا لعملية التحويل الرقمي لقياس أبعاد القيادة الرقمية. وتوصلت الدراسة إلى

نتائج أهمها هناك ستة أبعاد للقيادة الرقمية هي المهارات الرقمية، تسهيل المعرفة الرقمية، الدعم، تبادل المعرفة، الانفتاح على عقلية النمو، والشفافية.

دراسة (جاسم، والكبيسي، 2024) بعنوان تأثير القيادة الرقمية في الاستشراف الإستراتيجي بحث ميداني في مصرف الرافدين. هدف البحث إلى دراسة تأثير القيادة الرقمية لمصرف الرافدين في تحقيق الاستشراف الإستراتيجي وقد شملت عينة البحث مديري الأقسام والفروع في بغداد والمحافظات وعددهم (133) مديرا. وأظهرت النتائج وجود تأثير للقيادة الرقمية في تعزيز الاستشراف الإستراتيجي.

دراسة (كشكول وآخرون، 2024)، بعنوان القيادة الرقمية ودورها في تعزيز ممارسات الاستدامة الموجهة نحو الإبداع - دراسة استطلاعية لآراء عينة من العاملين في مطاعم الدرجة الأولى في محافظات بغداد وكربلاء والنجف الأشرف، يهدف البحث إلى تحليل دور القيادة الرقمية في تحفيز وتعزيز ممارسات الاستدامة الموجهة نحو الإبداع في مطاعم الدرجة الأولى، و تم جمع البيانات من خلال استبانة وزعت على 188 عاملا في مطاعم الدرجة الأولى في محافظات بغداد وكربلاء والنجف). وتوصلت الدراسة إلى نتائج أهمها: أن القيادة الرقمية تلعب دورا حيويًا في تعزيز ممارسات الاستدامة والإبداع في مجال المطاعم. ويظهر ذلك من خلال تحفيز التفاعل الفعال مع التكنولوجيا وتبني الحلول الرقمية لتحقيق أهداف الاستدامة.

دراسة (عبيد، 2024) بعنوان تأثير القيادة الرقمية في أداء العمل الفردي: الدور التفاعلي لسلوك تشارك المعرفة- دراسة استطلاعية تحليلية لآراء عينة من أعضاء الهيئة التدريسية في بعض الجامعات والكليات الأهلية بمنطقة الفرات الأوسط، هدف البحث إلى اختبار ومعرفة الدور الذي تؤديه القيادة الرقمية في أداء العمل الفردي في إطار الدور التفاعلي لسلوك تشارك المعرفة، وتمثلت عينة الدراسة في أعضاء الهيئة التدريسية في عدد من الجامعات والكليات الأهلية في منطقة الفرات الأوسط. البالغ عددهم (312) فردا وتوصلت الدراسة إلى عدة نتائج أهمها: أن سلوك تشارك المعرفة في بعض الجامعات والكليات الأهلية عينة الدراسة، من الناحية الميدانية، من شأنه أن يعزز تأثير القيادة الرقمية في أداء العمل الفردي، وهذا يعني أن وجود سلوك تشارك المعرفة ميدانيًا بجانب القيادة الرقمية من شأنه أن يساهم في أداء العمل الفردي في هذه الجامعات الأهلية.

دراسة (Topcuoglu, et all, 2023) بعنوان تحسين دور القيادة الرقمية في تأثير التراخي الاجتماعي على الأداء التنظيمي، حيث ركزت الدراسة على القيادة الرقمية في مواجهة التراخي الاجتماعي، باعتباره أحد السلوكيات التنظيمية السلبية التي قد تؤثر سلبًا على كفاءة العمل، وتم قياس مدى تأثير القيادة الرقمية على فقدان الأداء الوظيفي الناتج عن هذا التراخي. وتم إعداد استبيانات وإرسالها إلى 308 أشخاص، وتم تحليل البيانات باستخدام برنامج Smart PLS. وأظهرت النتائج أن القيادة الرقمية لها تأثير معتدل على تأثير التراخي الاجتماعي على الأداء الوظيفي، ويمكن تفسير هذا التأثير وفقًا لنظرية التأثير الاجتماعي ونظرية الطبقة العليا ونظرية مجال العمل الإستراتيجي.

دراسة (الحدراوي، وشاكر، 2023) بعنوان دور القيادة الرقمية في تحقيق التفوق الإستراتيجي دراسة ميدانية في كلية الحلة الجامعة الأهلية، يهدف هذا البحث للتعرف على تأثير القيادة الرقمية في تحقيق التفوق الإستراتيجي. تم تطبيق البحث في كلية الحلة - الجامعة الأهلية في محافظة بابل، وبالاعتماد على العينة العشوائية تم توزيع 200 استبانة على أساتذة الجامعة في كليتها الواقعة في محافظة بابل، وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من الاستنتاجات أهمها وجود فجوة معرفية تتعلق بتحديد الدور الوسيط لرأس المال المعرفي بين القيادة الرقمية وتحقيق التفوق الإستراتيجي.

دراسة (جاسم، 2023)، بعنوان تأثير تبني القيادة الرقمية في التعافي الإستراتيجي بتوسيط الاستشراف الإستراتيجي - بحث تحليلي لعينة من الإدارات الوسطى في مصرف الرافدين. يهدف البحث عبر فصوله إلى تحديد مستوى المتغيرات

الرئيسة في المنظمة المبحوثة، واختبار تأثير القيادة الرقمية في التعافي الإستراتيجي من خلال الاستشراف، وشملت عينة البحث (133) مديرًا من مديري الأقسام والفروع في بغداد، ومن أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة هي: أن القيادة الرقمية لها تأثير فاعل ومعنوي في التعافي الإستراتيجي وأن هناك دورًا وسيطًا جزئيًا للاستشراف الإستراتيجي في تعظيم تأثير القيادة الرقمية لتعزيز التعافي الإستراتيجي.

دراسة (الفهداوي، 2022) بعنوان دور القيادة الرقمية في تحقيق التآلق التنظيمي دراسة تحليلية لآراء عينة من القيادات الإدارية في شركات الاتصالات المتنقلة العراقية، يهدف هذا البحث إلى تحديد دور القيادة الرقمية بأبعادها: الكفاءة الرقمية، البصيرة الرقمية، الثقافة الرقمية، الإستراتيجية الرقمية، في تحقيق التآلق التنظيمي في شركات الاتصالات العراقية زين العراق، آسيا سيل، كورك). وتمثلت عينة الدراسة في (102) من المديرين، وتوصل البحث إلى مجموعة من النتائج أبرزها أن ممارسات القيادة الرقمية في شركات الاتصالات المبحوثة تؤدي دورًا حيويًا في تآلق الشركة، وأصبحت قدرة الشركات على تحقيق الميزة التنافسية تعتمد على القائد الرقمي.

دراسة (الخفاجي، وآخرون، 2022) بعنوان القيادة الرقمية وتأثيرها على الإجهاد التكنولوجي في مكان العمل دراسة استطلاعية لآراء عينة من العاملين في قسم الحاسوب وشعبة الأرشيف الإلكترونية في المديرية العامة لتربية النجف الأشرف. الهدف من البحث هو دراسة العلاقة بين القيادة الرقمية والإجهاد التكنولوجي في مكان العمل ومعرفة مدى تأثير المتغير المستقل (القيادة الرقمية) بأبعاده الثلاثة: الابتكار والإقناع، والمعرفة، على المتغير التابع: الإجهاد التكنولوجي في مكان العمل، وتم الاعتماد على الاستبانة كأداة لجمع البيانات، وتم التوصل إلى عدة استنتاجات منها وجود علاقة ارتباط ذات دلالة إحصائية بين المتغير المستقل والمتغير التابع ووجود تأثير ذي دلالة إحصائية بين متغيرات البحث.

دراسة (سهيل، 2019) بعنوان إستراتيجية الأمواج المتداخلة كمتغير وسيط بين القيادة الرقمية وتسويق (Gamification) دراسة استطلاعية في عينة من المنظمات التسويقية الرقمية. تهدف هذه الدراسة للبحث في طبيعة العلاقات التي تربط ثلاثة متغيرات فيما بينها وهي: القيادة الرقمية، إستراتيجية الأمواج المتداخلة، تسويق (Gamification)، في الشركات والمنظمات الرقمية. تم تطبيق هذه الدراسة على عينة من القادة الرقميين تم اختيارهم عشوائيًا من خلال تقديم استبانة إلكترونية أعدت لهذا الغرض، وبلغت العينة (221) فردًا، وأظهرت النتائج التحليلية وجود نوعين من التأثير بين المتغيرات وهما التأثير المباشر وغير المباشر، وقد اتضح أن القيادة الرقمية تؤثر في تسويق (Gamification) بشكل مباشر وإيجابي، إلا أن التأثير يصبح أكثر قوة وأكثر تفضيلاً عند تبني إستراتيجية الأمواج المتداخلة كمتغير وسيط.

الدراسات المتعلقة بالنجاح الإستراتيجي:

دراسة (الوالي، 2025) بعنوان تأثير القيادة التحويلية في تحقيق النجاح الإستراتيجي- دراسة ميدانية في شركة الوحدة للإسمنت عدن/أبين - الجمهورية اليمنية. هدفت الدراسة إلى تحديد تأثير القيادة التحويلية بأبعادها في تحقيق النجاح الإستراتيجي بأبعاده في شركة الوحدة للإسمنت في عدن/ أبين وبلغت عينة الدراسة (64) مفردة، وتوصلت الدراسة إلى عدة نتائج أهمها وجود تأثير ذي دلالة إحصائية للقيادة التحويلية في تحقيق النجاح الإستراتيجي في شركة الوحدة للإسمنت.

دراسة (Jasim, 2025) بعنوان تأثير القيادة البارعة على النجاح الإستراتيجي دراسة تحليلية لآراء مجموعة من القادة الإداريين والموظفين في شركة الواحة. هدفت الدراسة إلى الكشف عن العلاقة بين القيادة البارعة والنجاح الإستراتيجي في شركة الواحة للمشروبات الغازية والعصائر والمياه المعدنية في محافظة بابل، وبلغت عينة الدراسة (100) مفردة، وقد توصلت الدراسة إلى عدة نتائج، أهمها: وجود علاقة ارتباطية إيجابية بين متغيرات الدراسة، إضافة إلى وجود تأثير مباشر، وذي دلالة إحصائية للقيادة البارعة على النجاح الإستراتيجي.

دراسة (Mhmoood, 2024) بعنوان تأثير اليقظة الإستراتيجية على النجاح الإستراتيجي: دراسة تحليلية لآراء عينة من المحاضرين في جامعة سامراء. يهدف البحث إلى قياس تأثير اليقظة الإستراتيجية من خلال أبعادها على النجاح الإستراتيجي بأبعاده (البقاء، النمو، التكيف)، وهدفت الدراسة إلى التعرف على الدور الذي يمكن أن تلعبه اليقظة الإستراتيجية في تحقيق النجاح الإستراتيجي. وبلغت عينة الدراسة (88) محاضرًا. وكان من أبرز هذه النتائج أن لليقظة الإستراتيجية تأثيرًا على النجاح الإستراتيجي.

دراسة (الجعيد، 2024)، بعنوان واقع الإدارة الرقمية وأهميتها في تحقيق النجاح الإستراتيجي من وجهة نظر قادة المنظمات الصغيرة والمتوسطة في مدينة الطائف. هدف البحث إلى معرفة واقع تطبيق أبعاد الإدارة الرقمية كنمط إداري في المنظمات الصغيرة والمتوسطة بمدينة الطائف وأهمية الإدارة الرقمية في تحقيق النجاح الإستراتيجي من وجهة نظر القادة أنفسهم، وتم التوصل إلى عدد من النتائج أهمها أن درجة تطبيق قادة المنظمات الصغيرة والمتوسطة لأبعاد الإدارة الرقمية جاءت متوسطة والأعلى تطبيقًا للإشراف كأحد أبعاد الإدارة الرقمية، في حين جاءت درجة أهمية الإدارة الرقمية في تحقيق النجاح الإستراتيجي من وجهة نظر قادة المنظمات الصغيرة والمتوسطة عالية.

دراسة (الوكيل، والصقال، 2024) الحساسية الإستراتيجية ودورها في تحقيق النجاح الإستراتيجي، بحث استطلاعي لآراء عينة من القيادات الإدارية في الجامعات والكليات الأهلية في بغداد، هدفت الدراسة إلى بيان طبيعة العلاقة بين الحساسية الإستراتيجية والنجاح الإستراتيجي في عينة من الجامعات والكليات الأهلية العراقية في محافظة بغداد. وتكون مجتمع الدراسة من القيادات الإدارية العاملة في هذه الكليات (عميد، معاون عميد، ورئيس قسم، ومقرر قسم)، وبلغ عدد أفراد العينة (180) فردًا، وتوصل البحث إلى مجموعة من الاستنتاجات من أبرزها وجود مستوى عالي من الحساسية الإستراتيجية في الكليات عينة البحث من وجهة نظر المحوئين، الأمر الذي يعكس تمتع إدارات الكليات والجامعات الأهلية بالسرعة في الكشف عن التغيرات ذات الصلة بتحركات المنافسين؛ بغية تحقيق البقاء والاستمرار في قطاع التعليم الأهلي، ويمكن أن يعزى ذلك إلى المنافسة الشديدة بين المنظمات التعليمية الأهلية وسعها لضمان حصة سوقية عالية.

دراسة (الدليبي، والناجي، 2024) بعنوان دور القيادة الإستراتيجية في تحقيق النجاح الإستراتيجي -دراسة تحليلية لآراء عينة من القيادات الإدارية العليا والوسطى في شركة الحفر العراقية- البصرة، هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على دور القيادة الإستراتيجية من خلال أبعادها في تحقيق النجاح الإستراتيجي من خلال أبعاده (البقاء، التكيف، النمو). تم تطبيق الدراسة على مجموعة القادة في المستويات العليا والوسطى في شركة الحفر العراقية - البصرة، وبلغت عينة الدراسة (253) مديرا في مختلف المستويات ومن ثم يعد المجتمع هو العينة المقصودة، وقد توصل الباحث إلى عدد من الاستنتاجات، أهمها أن متغير القيادة الإستراتيجية يؤثر في النجاح الإستراتيجي في شركة الحفر العراقية- البصرة وهذا يدل على أن اهتمام الشركة عينة الدراسة بأبعاد القيادة الإستراتيجية من شأنه أن يعزز نجاحها الإستراتيجي إيجابًا.

دراسة (عبدالله ومحمود، 2023) بعنوان دور الاستباقية في تحقيق النجاح الإستراتيجي دراسة استطلاعية لآراء عينة من القيادات الإدارية في شركات الاتصالات العراقية (أسياسيل، زين، كورك)، يهدف البحث للتعرف على دور الاستباقية في تحقيق النجاح الإستراتيجي في شركات الاتصالات العراقية والمتمثلة ب(أسياسيل، زين العراق، كورك) بوصفها ميدانا للدراسة، وقام الباحثان بتوزيع (184) استبانة على أفراد العينة المبحوثة، وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها: وجود علاقة ارتباط وتأثير ذات دلالة معنوية إحصائية بين المتغيرين (الاستباقية والنجاح الإستراتيجي) وبين كل بعد من أبعادها وهي علاقة ارتباط وتأثير إيجابية قوية جدًا.

دراسة (نعمة، 2023) بعنوان دور نظام التصنيع الهجين في تعزيز النجاح الإستراتيجي، دراسة استطلاعية تحليلية لآراء عينة من العاملين في الشركة العامة للصناعات المطاطية والإطارات في محافظة النجف الأشرف. هدفت الدراسة إلى بيان دور نظام التصنيع الهجين في تعزيز النجاح الإستراتيجي في الشركة العامة للصناعات المطاطية، وبلغت عينة الدراسة (172)، وتوصلت الدراسة إلى نتائج أهمها وجود علاقة ارتباط وتأثير ذات دلالة إحصائية بين نظام التصنيع الهجين والنجاح الإستراتيجي.

دراسة (القصير وعباس، 2023) بعنوان إدارة الموارد البشرية الرقمية ودورها في تعزيز النجاح الإستراتيجي: دراسة استطلاعية لآراء عينة من القيادات الإدارية في المديرية العامة لتربية نينوى، سعت الدراسة الحالية إلى تحقيق هدف رئيس يكمن في بيان دور إدارة الموارد البشرية الرقمية في تعزيز النجاح الإستراتيجي، وتم اختيار عينة مكونة من 38 موظفًا من القيادات الإدارية في المنظمة المبحوثة، وقد توصلت الدراسة لعدد من النتائج أهمها: أن هنالك علاقة ارتباط معنوية بين إدارة الموارد البشرية الرقمية والنجاح الإستراتيجي، وأن إدارة الموارد البشرية الرقمية تمارس تأثيرًا معنويًا في النجاح الإستراتيجي أي أنه يمكن تعزيز النجاح الإستراتيجي من خلال الإدارة الرقمية للموارد البشرية.

دراسة (الجميلي، 2023) بعنوان تأثير ممارسات القيادة الإستراتيجية في النجاح الإستراتيجي: دراسة تحليلية لآراء القيادات الإدارية في رئاسة جامعة تكريت، هدفت الدراسة إلى معرفة تأثير ممارسات القيادة الإستراتيجية في النجاح الإستراتيجي من خلال دراسة آراء القيادات الإدارية في رئاسة جامعة تكريت، وبلغت عينة الدراسة (99) فردًا، وقد استخدمت الدراسة طريقة العينة الشاملة لجمع البيانات، وأن أهم النتائج التي توصل اليها البحث وجود تأثير ذي دلالة إحصائية لأبعاد ممارسات القيادة الإستراتيجية على أبعاد النجاح الإستراتيجي لجامعة تكريت.

دراسة (الحدراوي، وحنوف، 2023) بعنوان دور القيادة الذكية في تحقيق النجاح الإستراتيجي (دراسة تحليلية لآراء عينة من القيادات الإدارية لمديرية التربية في محافظة النجف الأشرف)، سعت الدراسة إلى تحديد تأثير القيادة الذكية في تحقيق النجاح الإستراتيجي، وقد تم تطبيق البحث في المديرية العامة لتربية في محافظة النجف الأشرف، ولغرض تحقيق أهداف البحث تم اختيار عينة عشوائية بلغت (101) من أعضاء الإدارة العليا والوسطى، وتوصل البحث إلى جملة من الاستنتاجات أهمها: أن النجاح الإستراتيجي يُعد من أهم الأهداف الحرجة بالنسبة لمنظمات القطاع العام وذلك لتمامها المباشر مع المجتمع الذي يتطلب مجموعة من العناصر الأساسية التي تساهم في تحقيقه من خلال دعم القيادة الذكية.

مجالات الاستفادة من الدراسات السابقة:

- من خلال ما تم تقديمه من بعض الدراسات السابقة، يسعى الباحث إلى الاستفادة منها في متغيرات الدراسة (القيادة الرقمية والنجاح الإستراتيجي) لإغناء جوانب الدراسة نظريًا وفكريًا ومعرفيًا والارتكاز على الجوانب المستعرضة كأساس في منهجية الدراسة الحالية. ويمكن توثيق مكان الاستفادة من الدراسات السابقة على النحو الآتي:
- تنظيم الأفكار وبلورتها وفق الرؤى والمقاييس المستخدمة في المتغيرات الرئيسة قيد الدراسة في تلك الدراسات وبيان تأثيرها على واقع منظمات الأعمال.
- الاطلاع على الأبحاث والمجلات والدوريات التي انبثرت لدراسة المتغيرات الرئيسة لدراستنا الحالية وتتبع نتائجها للاستفادة منها في بناء الجانب النظري للدراسة.
- الاستفادة من الدراسات السابقة في تحديد النتائج التي سوف يتم التوصل إليها.



مجال التميز في الدراسة الحالية عن الدراسات السابقة:

من خلال مراجعة وتحليل جهود الباحثين تبين للباحث ندرة الدراسات التي تناولت المتغيرين الأساسيين اللذين تناولهما هذا البحث.

ثالثاً: منهجية البحث وإجراءاته

منهج البحث:

يلعب موضوع البحث والأهداف التي يسعى إلى تحقيقها دوراً مباشراً في اختيار منهجه، وتحديد الأساليب المناسبة لجمع البيانات والمعلومات الضرورية، وعلى ضوء الأهداف التي يسعى إليها البحث إلى تحقيقها وطبيعة المتغيرات التي يدرسها، فقد اعتمد الباحث المنهج (الوصفي التحليلي) الذي يفوق حاجز جمع المعلومات لوصف ظاهرة معينة، ليخوض في تفسيرها وكشف العلاقات التي تربط بينها.

مجتمع الدراسة:

يتمثل مجتمع الدراسة بالقيادات الإدارية في المركز الرئيسي للمؤسسة العامة للاتصالات السلكية واللاسلكية بأمانة العاصمة، ممن يشغلون المناصب الإدارية (: مدير عام- نائب مدير عام- مدير إدارة- نائب مدير إدارة- رئيس قسم) البالغ عددهم (270) فرداً وفقاً لإحصائيات إدارة شؤون العاملين.

عينة البحث:

اعتمد الباحث في تحديد العينة على المصدر الإحصائي (Krejcia & Morgan, 1970) لتحديد حجم العينة بناء على حجم المجتمع الكلي، لذلك فإن حجم العينة هو (159)، وباستخدام أسلوب العينة العشوائية الطبقية فقد تم توزيع (159) استبانة، استُرجع منها (139) استبانة، واستُبعد منها (7) استبانة غير صالحة للتحليل، ليبقى (132) استبانة صالحة للتحليل.

جدول رقم (1)

اختيار عينة الدراسة والاستبانات المستعادة والمستبعدة واستجابة المبحوثين

الاستبانات الخاضعة للتحليل		الاستبانات غير الصالحة للتحليل		الاستبانات غير المستعادة		الاستبانات المستعادة		الاستبانات الموزعة	
العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة
132	83.01%	7	4.40%	20	12.6%	139	87.4%	159	100%

مصادر جمع البيانات والمعلومات

1. المصادر الأولية: للحصول على البيانات المتعلقة بالجانب الميداني للدراسة، تم الاعتماد على أداة الاستبانة كأداة رئيسية، لجمع البيانات التي تم تصميمها وبنائها لأغراض الدراسة الحالية، حيث تم بناء الاستبانة بالاعتماد على بعض الدراسات السابقة التي تناولت متغيري القيادة الرقمية والنجاح الإستراتيجي، وذلك من خلال الاطلاع على عدد من المقاييس (الاستبانات) المستخدمة في الدراسات السابقة المرتبطة بموضوع الدراسة الحالية.

2. المصادر الثانوية: تم الاستعانة بعدد من المصادر العربية والأجنبية المتوفرة، والمتمثلة في الكتب، والمجلات العلمية المحكمة، والرسائل والأطروحات الجامعية، والدوريات، وشبكة المعلومات (الإنترنت)، التي تناولت موضوعي القيادة الرقمية والنجاح الإستراتيجي، والتي كان لها علاقة بموضوع الدراسة الحالية لتغطية الجانب النظري من الدراسة وكذلك دعم الجانب العملي بها.

أداة البحث: تتمثل أداة البحث في قسمين هما:

القسم الأول: يتضمن المعلومات المعبرة عن خصائص عينة الدراسة طبقاً للمتغيرات الديموغرافية وهي الجنس، المؤهل العلمي، الخبرة، العمر، المستوى الوظيفي.

القسم الثاني: يتضمن (35) فقرة للمتغير المستقل والتابع ضمن مقياس ليكرت (Likert) للخيارات المتعددة الذي يحتسب أوزان تلك الفقرات بطريقة خماسية على النحو التالي:

موافق جداً	موافق	محايد	غير موافق	غير موافق إطلاقاً
5	4	3	2	1

وقد توزعت الفقرات الـ(35) لتشمل المتغيرين (المستقل والتابع) بمختلف أبعادهما وهي:
- الفقرات من (1-20) وتقيس المتغير المستقل (القيادة الرقمية).
- الفقرات من 21-35 وتقيس البعد التابع (النجاح الإستراتيجي).

جدول رقم (2)

المتغير المستقل والتابع

المتغير المستقل	تسلسل الفقرات
القيادة الرقمية	1- 20
الكفاءة الرقمية	1- 5
الرؤية الرقمية	6- 10
الإستراتيجية الرقمية	11- 15
الثقافة الرقمية	16- 20
المتغير التابع	
النجاح الإستراتيجي	20- 35

وقد تم استخدام مقياس ليكرت الخماسي لقياس مدى استجابة أفراد العينة لفقرات الاستبانة حيث تراوح مستوى الإجابة بين منخفض جداً ومرتفع جداً وذلك كما يوضحها الجدول (3).

جدول رقم (3)

تصنيف طول الفئات وفقاً للوسط الحسابي

ت	طول الفئة	مستوى القبول
1	180	منخفض جداً
2	181-260	منخفض
3	261-340	متوسط
4	341-420	مرتفع
5	421-5	مرتفع جداً

صدق وثبات الأداة:

اعتمد الباحث للتأكد من صلاحية الاستبانة على (4) محكمين متخصصين في مجال الإدارة، وقد قاموا بتعديل الاستبانة من حذف وإضافة واستبدال لبعض فقراتها، وتم الأخذ بإرشاداتهم حيث تم تعديل الاستبانة بناء على هذه الملاحظات، إلى أن وصلت إلى صيغتها النهائية.



كما تم إجراء اختبار الثبات لمقاييس البحث باستخدام معامل ألفا - كرونباخ (Alpha Cronbch)، والذي بلغ (0.951) لإجمالي أبعاد القيادة الرقمية و (0.959) للنجاح الإستراتيجي وفقاً لاتجاهات عينة البحث، الأمر الذي انعكس تأثيره على الصدق الذاتي الذي يُمثل الجذر التربيعي للثبات. حيث بلغ (0.975) لإجمالي أبعاد القيادة الرقمية و (0.980) للنجاح الإستراتيجي، وأيضاً كانت قيم معاملات الثبات لأبعاد القيادة الرقمية كمتغير مستقل مرتفعة وتراوحت بين (0.844) حتى (0.921) وهي قيمة أكبر من (0.7)، مما يعني القدرة على الاعتماد على تلك المقاييس، ومن ثم يمكن القول بأن أداة البحث تتمتع بالثبات ويمكن الاعتماد عليها في تعميم النتائج على المجتمع ككل.

الجدول (4)

الثبات والصدق الذاتي لمتغيرات الدراسة باستخدام معامل ألفا-كرونباخ

م	المتغير	عدد الفقرات	معامل الثبات	معامل الصدق
	القيادة الرقمية	20	0.951	0.975
1	الكفاءة الرقمية	5	0.844	0.940
2	الرؤية الرقمية	5	0.859	0.926
3	الإستراتيجية الرقمية	5	0.851	0.922
4	الثقافة الرقمية	5	0.921	0.960
	النجاح الإستراتيجي	15	0.959	0.980
	البقاء	5	0.903	0.950
	التكيف	5	0.901	0.949
	النمو	5	0.911	0.974

الأساليب الإحصائية المتبعة:

لغرض الإجابة عن أسئلة الدراسة واختبار فرضياتها، فقد اعتمدت الدراسة على الرزمة الإحصائية (SPSS) في التحليل، فضلاً عن استخدام الأساليب الإحصائية الآتية:

لتحقيق أغراض هذه الدراسة تم اعتماد مجموعة من الأساليب الإحصائية الآتية:

- 1- مقاييس الإحصاء الوصفي (Descriptive Statistic Measures) وذلك لوصف خصائص عينة الدراسة، اعتماداً على النسب المئوية والإجابة عن أسئلة الدراسة.
- 2- اختبار الاعتمادية: Reliability وذلك باستخدام معامل Alfa Cronbach لاختبار ثبات استجابات العينة واختبار مدى إمكانية تعميم نتائجها على مجتمع الدراسة.
- 3- تحليل الانحدار المتعدد لاختبار تأثير المتغيرات المستقلة على المتغير التابع.
- 4- تحليل الانحدار البسيط (Simple Regression Analysis) لاختبار صلاحية النموذج واختبار تأثير كل متغير مستقل على حدة على المتغير التابع.

نتائج الدراسة الميدانية ومناقشتها:

خصائص عينة الدراسة: لمعرفة خصائص عينة الدراسة فقد تم استخدام التكرارات والنسب المئوية لتقدم إحصاء وصفياً للمتغيرات الديموغرافية لعينة الدراسة والمتمثلة في الجنس، العمر، المستوى الوظيفي، الخبرة، والمؤهل كما يوضح الجدول رقم (5):



خصائص عينة الدراسة في ضوء المتغيرات الديموغرافية

المتغيرات	الفئة	العدد	النسبة %
الجنس	ذكور	114	86.4
	إناث	18	13.6
	الإجمالي	132	100.0%
العمر	أقل من 30 سنة	45	34.1
	من 30 إلى أقل من 40 سنة	36	27.3
	من 40 إلى أقل من 50 سنة	29	22.0
	أكثر من 50 سنة	22	16.7
	الإجمالي	132	100.0
المستوى الوظيفي	مدير عام	14	10.61
	نائب مدير عام	13	9.8
	مدير إدارة	20	15.15
	نائب مدير إدارة	19	14.4
	رئيس قسم	66	50.0
	الإجمالي	132	100.0%
سنوات الخبرة	أقل من 5 سنوات	33	25.0
	من 5 إلى أقل من 10 سنوات	31	23.5
	من 10 إلى أقل من 15 سنة	37	28.0
	من 15 إلى أقل من 20 سنة	20	15.2
	أكثر من 20 سنة	11	8.3
المؤهل	الإجمالي	132	100.0
	ثانوية	25	18.9
	دبلوم	29	22.0
	بكالوريوس	71	53.8
	دراسات عليا	7	5.3
الإجمالي	132	100.0%	

يتضح من الجدول رقم (4) أن توزيع مفردات عينة الدراسة وفقاً لمتغير النوع يشير إلى أن الأغلبية من عينة البحث

من الذكور ويحوزون نسبة (86.4%) في حين بلغت نسبة الإناث (13.6%) وفقاً لردود أفراد عينة البحث.

أما ما يخص العمر فالفئة من 30 إلى أقل من 40 سنة والتي شكلت النسبة الأكبر حيث بلغت نسبتها (32.2%) تليها

الفئة (أقل من 30) حيث بلغت (34.1%) تليها الفئة من 30 إلى أقل من 40 سنة والتي شكلت (27.3%) في حين جاءت الفئة من

40 إلى أقل من 50 سنة في المرتبة الثالثة حيث بلغت (22%) وجاءت الفئة أكبر من 50 سنة في المرتبة الرابعة حيث شكلت (16.7%).

كما أن توزيع مفردات الدراسة وفقاً لمتغير المستوى الوظيفي يشير إلى أن الأغلبية من مفردات عينة الدراسة من رؤساء الأقسام حيث شكلت نسبة (50%) تليها فئة مدير إدارة حيث شكلت (15%)، وجاءت فئة نائب مدير إدارة في المرتبة الثالثة بنسبة (14.4%) في حين جاءت فئة مدير عام في المرتبة الرابعة بنسبة (10.61%) وفي المرتبة الأخيرة جاءت الفئة نائب مدير عام بنسبة (9.8%).

في حين كان توزيع مفردات عينة الدراسة وفقاً لمتغير سنوات الخبرة يشير إلى أن الأغلبية كانت من فئة من 10 إلى أقل من 15 سنة حيث شكلت نسبة (28%) تليها فئة أقل من 5 سنوات بنسبة (25%) تليها فئة من 5 إلى أقل من 10 سنوات بنسبة (23.5%) تليها فئة من 15 إلى أقل من 20 سنة بنسبة (15.2%) وأخيراً الفئة أكثر من 20 سنة بنسبة (8.3%).

أما ما يخص المؤهل العلمي فيلاحظ أن حاملي مؤهل البكالوريوس هم النسبة الأكبر حيث شكلوا نسبة (53.8%) من مفردات عينة الدراسة، يليهم حاملو مؤهل الدبلوم حيث شكلوا نسبة (22%)، أما الحاصلون على مؤهل الثانوية فيشكلون (18.9%)، وجاء أخيراً الحاصلون على مؤهل الدراسات العليا حيث شكلوا نسبة (5.3%).

التحليل الوصفي لمجاور الدراسة:

يتضح من الجدول (6) أن القيادة الرقمية لدى القيادات الإدارية في المؤسسة العامة للاتصالات جاءت متوسطة حيث بلغت (3.6159)، وبأهمية نسبية بلغت (72.32%)، كما أن أبعاد القيادة الرقمية جاءت بدرجة مرتفعة، وهي الأعلى في الأهمية عند المبحوثين بعد الكفاءة الرقمية، بمتوسط حسابي (3.6394) وبأهمية نسبية (72.80%)، ثم بُعد الرؤية الرقمية بمتوسط حسابي (3.6348) وبأهمية نسبية (72.68%) يليه بُعد الثقافة الرقمية بمتوسط حسابي (3.6121) وبأهمية نسبية (72.24%) وأخيراً بُعد الإستراتيجية الرقمية بمتوسط حسابي (3.5773) وبأهمية نسبية (71.54%)، وهذا يعني أن تصورات أفراد عينة البحث كانت أيضاً مرتفعة لكافة أبعاد القيادة الرقمية وهذا يدل على تبني المؤسسة العامة للاتصالات لأبعاد القيادة الرقمية بشكل إيجابي، ولكن ما يزال هناك مجال للتطوير وخصوصاً في بعدي الثقافة الرقمية والإستراتيجية الرقمية.

جدول رقم (6)

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لإجابات أفراد العينة على متغيرات القيادة الرقمية والنجاح الإستراتيجي

الترتيب	اسم المتغير	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	نسبة الموافقة	مستوى الموافقة
1	الكفاءة الرقمية	3.6394	.84761	72.8	مرتفع
2	الرؤية الرقمية	3.6348	.91918	72.68	مرتفع
3	الثقافة الرقمية	3.6121	.87606	72.24	مرتفع
4	الإستراتيجية الرقمية	3.5773	.96556	71.54	مرتفع
	المتوسط العام للقيادة الرقمية	3.6159	.79958	72.32	مرتفع
1	البقاء	3.7000	.94828	74	مرتفع
3	التكيف	3.5985	.94020	72	مرتفع
2	النمو	3.6045	.89901	72.1	مرتفع
	المتوسط العام للنجاح الإستراتيجي	3.6343	.87174	72.69	مرتفع

يلاحظ من الجدول السابق ارتفاع النجاح الإستراتيجي من وجهة نظر أفراد عينة البحث حيث بلغ المتوسط الحسابي (3.6343)، وبنسبة موافقة على مضمون هذه الفقرة بلغت (72.69%)، وهذا يدل على أن مستوى النجاح الإستراتيجي من وجهة نظر المبحوثين كان مرتفعاً.

المحور الأول: القيادة الرقمية: يهدف هذا المحور إلى معرفة مستوى القيادة الرقمية لدى أفراد العينة في المؤسسة العامة للاتصالات والذي وضعت له (20) فقرة توزعت إلى أربعة أبعاد، وذلك كما يلي:

الكفاءة الرقمية: وضعت لهذا البعد (5) فقرات لمعرفة مستوى الكفاءة الرقمية، حيث تم احتساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لإجابات أفراد العينة والموضحة في الجدول أدناه:

جدول رقم (7)

نتائج تحليل الفقرات المتعلقة بالكفاءة الرقمية

م	عبارات القياس المتعلقة بالكفاءة الرقمية	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	نسبة الموافقة %	مستوى الموافقة	الترتيب
1	لدينا القدرة على الوصول إلى الوسائط الرقمية لدعم إستراتيجيتنا	3.81	1.199	76.2	مرتفع	1
2	نوظف تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في تقديم خدماتنا لعملائنا.	3.60	0.972	72	مرتفع	3
3	نقدم خدماتنا للعملاء بثقة بفضل الكفاءة الرقمية التي نمتلكها	3.79	1.126	75.8	مرتفع	2
4	نعزز المعرفة والمهارات الإلكترونية بهدف التعامل بفعالية مع مجتمع المعرفة.	3.57	1.057	71.4	مرتفع	4
5	نوظف كفاءتنا الرقمية لبناء ولاء قوي ومستدام مع عملائنا.	3.43	1.035	68.6	مرتفع	5
	المتوسط الحسابي المرجح لإجابات أفراد العينة نحو الكفاءة الرقمية	3.64	0.848	72.8	مرتفع	

المصدر: من إعداد الباحث استناداً إلى مخرجات برنامج (SPSS)،

يتضح من النتائج الإحصائية الموضحة في الجدول أعلاه أن مستوى الموافقة على فقرات بعد الكفاءة الرقمية كانت في المستوى المرتفع حيث يؤكد على ذلك قيمة المتوسط الحسابي المرجح والذي بلغ (3.64) وبانحراف معياري (0.84761) كما تشير قيمة الانحراف المعياري المنخفضة إلى أن هناك اتفاقاً من قبل أفراد العينة على ما جاء في هذا البعد وهذا يشير إلى أن مستوى الكفاءة الرقمية عند أفراد العينة في المؤسسة العامة للاتصالات كان في المستوى المرتفع.

كما نلاحظ أن جميع الفقرات كانت في المستوى المرتفع، كما نجد أن الفقرة رقم (1) هي التي حصلت على أعلى نسبة موافقة وبمستوى مرتفع، حيث يؤكد على ذلك المتوسط الحسابي الذي بلغ (3.81) وبانحراف معياري (1.199) وهذا يدل على أن أفراد العينة يرون أن لدينا القدرة للوصول إلى الوسائط الرقمية لدعم إستراتيجيتنا، في حين نجد أن الفقرة رقم (5) هي التي حصلت على أقل نسبة موافقة وبمستوى مرتفع حيث يؤكد على ذلك قيمة المتوسط الحسابي الذي بلغ (3.43) وبانحراف معياري (1.035) ويشير ذلك إلى أن أفراد العينة يرون أن المؤسسة توظف الكفاءة الرقمية لبناء ولاء قوي ومستدام مع عملائنا.



البعد الثاني: الرؤية الرقمية

وضعت لهذا البعد (5) فقرات لمعرفة مستوى الرؤية الرقمية عند القيادات الإدارية في المؤسسة العامة للاتصالات، حيث تم احتساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لإجابات أفراد العينة الموضحة في الجدول أدناه:

جدول رقم (8)

نتائج تحليل الفقرات المتعلقة بالرؤية الرقمية

م	عبارات القياس المتعلقة بالرؤية الرقمية	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	نسبة الموافقة	مستوى الموافقة	الترتيب
1	نمتلك رؤية رقمية واضحة توجه وضع الخطط الإستراتيجية للمؤسسة	3.84	1.158	76.8	مرتفع	1
2	نخفض مستوى الغموض البيئي عبر تزويد العاملين ببصيرة رقمية دقيقة	3.62	1.245	72.4	مرتفع	3
3	نضع ضمن أهدافنا الأساسية الوصول إلى الرؤية الرقمية	3.74	1.130	74.8	مرتفع	2
4	نعتمد على رؤيتنا الرقمية وقدرتنا في مواجهة الأزمات التنظيمية	3.44	1.093	68.8	مرتفع	5
5	نجد قيمة لمؤسستنا من خلال بناء بصيرة رقمية للعميل وفقا للمعلومات التي نمتلكها	3.53	1.115	70.6	مرتفع	4
	المتوسط الحسابي المرجح لإجابات أفراد العينة نحو الرؤية الرقمية	3.63	0.919	72.6	مرتفع	

المصدر: من إعداد الباحث استناداً إلى مخرجات برنامج (SPSS).

يتضح من النتائج الإحصائية الموضحة في الجدول أعلاه أن مستوى الموافقة على فقرات بعد الرؤية الرقمية كانت في المستوى المتوسط حيث يؤكد على ذلك قيمة المتوسط الحسابي المرجح والذي بلغ (3.63) وبانحراف معياري (0.919).

وهذا يشير إلى أن مستوى الرؤية الرقمية من وجهة نظر أفراد العينة في المؤسسة العامة للاتصالات كان في المستوى المرتفع، كما نلاحظ أن مستوى إجابات أفراد العينة قد تركز في المستوى المرتفع لجميع الفقرات، حيث نجد أن الفقرة رقم (1) هي التي حصلت على أعلى نسبة موافقة وبمستوى مرتفع حيث يؤكد على ذلك المتوسط الحسابي الذي بلغ (3.84) وبانحراف معياري (1.158)، وهذا يدل على أن أفراد العينة يرون أن المؤسسة العامة للاتصالات تمتلك الرؤيا الرقمية في وضع الخطط الإستراتيجية، في حين نجد أن الفقرة رقم (4) هي التي حصلت على أقل نسبة موافقة وبمستوى مرتفع حيث يؤكد على ذلك قيمة المتوسط الحسابي الذي بلغ (3.44) وبانحراف معياري (1.093) ويشير ذلك إلى أن أفراد العينة يرون أن المؤسسة العامة للاتصالات تعتمد على الرؤية الرقمية وقدراتها في مواجهة الأزمات التنظيمية.

البعد الثالث: الثقافة الرقمية

وضعت لهذا البعد (5) فقرات لمعرفة مستوى الثقافة الرقمية عند القيادات الإدارية في المؤسسة العامة للاتصالات، حيث تم احتساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لإجابات أفراد العينة الموضحة في الجدول أدناه:

جدول (9):

نتائج تحليل الفقرات المتعلقة بالثقافة الرقمية

م	عبارات القياس المتعلقة بالثقافة الرقمية	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	نسبة الموافقة %	مستوى الموافقة	الترتيب
1	بإمكاننا تحقيق الهدف الإستراتيجي للوصول إلى منظمة رقمية	3.67	1.123	73.4	مرتفع	3
2	لدينا القدرة على التواصل الجغرافي مع العميل من خلال التعامل الرقمي	3.70	0.972	74	مرتفع	1
3	استطعنا إيجاد تواصل رقمي يميزنا عن باقي المنظمات	3.34	1.097	66.8	متوسط	5
4	استطعنا تطوير العادات والتقاليد وفق السياقات الرقمية عند التعامل مع العملاء	3.68	1.199	73.6	مرتفع	2
5	نجحنا في نشر ثقافة مؤسستنا رقمياً لشرائح مختلفة	3.67	1.129	73.4	مرتفع	4
	المتوسط الحسابي المرجح لإجابات أفراد العينة نحو الثقافة الرقمية	3.612	0.876	72	مرتفع	

المصدر: من إعداد الباحث استناداً إلى مخرجات برنامج (SPSS)

يتضح من النتائج الإحصائية الموضحة في الجدول أعلاه أن مستوى الموافقة على أغلب فقرات بعد الثقافة الرقمية كان في المستوى المرتفع حيث يؤكد على ذلك قيمة المتوسط الحسابي المرجح الذي بلغ (3.612) وبانحراف معياري (0.876) وهذا يشير إلى أن مستوى بعد الثقافة الرقمية من وجهة نظر أفراد العينة في المؤسسة العامة للاتصالات كان في المستوى المرتفع. كما نلاحظ أن مستوى إجابات أفراد العينة في فقرة واحدة كان في المستوى المتوسط، وفي أربع فقرات كانت بمستوى مرتفع حيث نجد أن الفقرة رقم (2) هي التي حصلت على أعلى نسبة موافقة وبمستوى مرتفع حيث يؤكد على ذلك المتوسط الحسابي الذي بلغ (3.70) وبانحراف معياري (0.972) وهذا يدل على أن أفراد العينة يرون أن لديهم قدرة على التواصل الجغرافي مع العميل من خلال التعامل الرقمي في حين نجد أن الفقرة رقم (3) هي التي حصلت على أقل نسبة موافقة وبمستوى متوسط حيث يؤكد على ذلك قيمة المتوسط الحسابي الذي بلغ (3.34) وبانحراف معياري (1.097) ويشير ذلك إلى أن أفراد العينة يرون أنهم يستطيعون إيجاد تواصل رقمي يميزهم عن باقي المنظمات.

البعد الرابع: الإستراتيجية الرقمية

وضعت لهذا البعد (5) فقرات لمعرفة مستوى الإستراتيجية الرقمية عند القيادات الإدارية في المؤسسة العامة للاتصالات، حيث تم احتساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لإجابات أفراد العينة الموضحة في الجدول أدناه:

جدول (10)

نتائج تحليل الفقرات المتعلقة بالإستراتيجية الرقمية

م	عبارات القياس المتعلقة بالإستراتيجية الرقمية	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	نسبة الموافقة %	مستوى الموافقة	الترتيب
1	وضعنا خطة مماثلة لعملنا التسويقي من خلال الإستراتيجيات الرقمية الخاصة بنا	3.71	1.142	74.2	مرتفع	1
2	استطعنا وضع الرؤية والرسالة رقمياً.	3.63	1.168	72.6	مرتفع	2
3	استطعنا تحقيق الأهداف الإستراتيجية الرقمية	3.56	1.127	71.2	مرتفع	3

م	عبارات القياس المتعلقة بالإستراتيجية الرقمية	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	نسبة الموافقة	مستوى الموافقة	الترتيب
4	لدينا الأفراد الماهرون في تنفيذ إستراتيجياتنا الرقمية	3.43	1.092	68.6	مرتفع	5
5	لدينا القدرة على وضع أكثر من إستراتيجية في وقت معين مع الحفاظ على المرونة	3.55	0.998	71	مرتفع	4
	المتوسط الحسابي المرجح لإجابات أفراد العينة نحو الإستراتيجية الرقمية	3.58	0.965	71.6	مرتفع	

المصدر: من إعداد الباحث استنادًا إلى مخرجات برنامج (SPSS).

يتضح من النتائج الإحصائية الموضحة في الجدول أعلاه أن مستوى الموافقة لجميع فقرات بعد الإستراتيجية الرقمية. كان في المستوى المرتفع حيث يؤكد على ذلك قيمة المتوسط الحسابي المرجح الذي بلغ (3.58) وبانحراف معياري (0.965) وهذا يشير إلى أن مستوى الإستراتيجية الرقمية من وجهة نظر أفراد العينة في المؤسسة العامة للاتصالات كان في المستوى المرتفع.

كما نلاحظ أن مستوى إجابات أفراد العينة في جميع الفقرات كان في المستوى المرتفع، حيث نجد أن الفقرة رقم (1) هي التي حصلت على أعلى نسبة موافقة وبمستوى مرتفع حيث يؤكد على ذلك المتوسط الحسابي الذي بلغ (3.71) وبانحراف معياري (1.142) وهذا يدل على أن أفراد العينة يرون أنهم يضعون خطة مماثلة للعمل التسويقي من خلال الإستراتيجيات الرقمية الخاصة بالمؤسسة في حين نجد أن الفقرة رقم (4) هي التي حصلت على أقل نسبة موافقة وبمستوى مرتفع حيث بلغ المتوسط الحسابي (3.43) وبانحراف معياري (1.092) ويشير ذلك إلى أن أفراد العينة يرون أن لديهم الأفراد الماهرين في تنفيذ الإستراتيجيات الرقمية..

المحور الثاني: النجاح الإستراتيجي

معرفة مستوى النجاح الإستراتيجي عند القيادات الإدارية في المؤسسة العامة للاتصالات، تم احتساب المتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية لإجابات أفراد العينة الموضحة في الجدول أدناه:

جدول (11)

نتائج تحليل الفقرات المتعلقة بالنجاح الإستراتيجي

م	عبارات القياس المتعلقة بالنجاح الإستراتيجي	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	نسبة الموافقة %	مستوى الموافقة	الترتيب
1	تسعى الإدارة في المؤسسة لتقديم أفضل الخدمات المواكبة للتطور التكنولوجي	3.660	1.157	73.2	مرتفع	6
2	تتقيد المؤسسة بالتقاليد التي تسود في هيكل المؤسسة	3.68	1.141	73.6	مرتفع	5
3	تشجع المؤسسة الثقة بالنفس بين جماعات العمل لممارسة الأعمال	3.88	0.957	77.6	مرتفع	1
4	يوصف المديرون في المؤسسة بالقدرة على التكيف مع البيئة المحيطة بالدائرة	3.56	1.219	71.2	مرتفع	13
5	تتابع المؤسسة وتبحث عن أفضل الوسائل وتقديم خدمات تحقق رضا المواطنين	3.72	1.093	74.4	مرتفع	2



6	المتوسط الحسابي المرجح لإجابات أفراد العينة نحو البقاء تسعى المؤسسة باستمرار للتكيف مع المستجدات الخدمية التي يحتاجها المواطنون	3.70	0.948	74	مرتفع
7	للمؤسسة القدرة على مواجهة الظروف المتغيرة	3.61	1.116	72.2	مرتفع
8	تهتم المؤسسة بمتابعة أحدث الطرق التي تتخذها الدول في تقديم الخدمات المرورية للمواطنين	3.70	1.055	74	مرتفع
9	تعمل المؤسسة على اعتماد تقنيات تكنولوجية متطورة في العمل	3.60	1.132	72	مرتفع
10	تهتم المؤسسة بإيجاد طرق جديدة لتخفيض تكاليف العمل والخدمات المقدمة للمواطنين	3.63	0.968	72.6	مرتفع
11	المتوسط الحسابي المرجح لإجابات أفراد العينة نحو التكيف تسعى المؤسسة إلى زيادة منافذ تقديم الخدمات	3.59	0.940	71.8	مرتفع
12	تهتم المؤسسة بدراسة الحاجات المتجددة لدى المواطنين وتحاول زيادة قدراتها لتلبيتها	3.65	0.973	73	مرتفع
13	تبحث المؤسسة باستمرار عن مجالات خدمة جديدة تضيفها لقائمة خدماتها المقدمة	3.69	1.092	73.8	مرتفع
14	تهتم المؤسسة بالموظفين ذوي الخبرات المتميزة وتعمل على زيادة إعدادهم بالمؤسسة	3.58	1.085	71.6	مرتفع
15	تنسق المؤسسة بين الأقسام لتنوع خدماتها	3.51	1.074	70.2	مرتفع
	المتوسط الحسابي المرجح لإجابات أفراد العينة نحو النمو	3.60	0.899	72	مرتفع
	المتوسط الحسابي المرجح لإجابات أفراد العينة نحو النجاح الإستراتيجي	3.634	0.872	72.6	مرتفع

المصدر: من إعداد الباحث استنادًا إلى مخرجات برنامج (SPSS)

يتضح من النتائج الإحصائية الموضحة في الجدول أعلاه أن مستوى الموافقة على فقرات محور النجاح الإستراتيجي كان في المستوى المرتفع حيث يؤكد على ذلك قيمة المتوسط الحسابي المرجح الذي بلغ (3.634) وبانحراف معياري (0.872) وهذا يشير إلى أن مستوى النجاح الإستراتيجي لدى أفراد العينة في المؤسسة العامة للاتصالات كان في المستوى المرتفع. كما نلاحظ أن مستوى إجابات أفراد العينة قد تركز في المستوى المرتفع لجميع الفقرات والأبعاد، حيث نجد أن الفقرة رقم (3) هي التي حصلت على أعلى نسبة موافقة وبمستوى مرتفع حيث يؤكد على ذلك المتوسط الحسابي الذي بلغ (3.88) وبانحراف معياري (0.957) وهذا يدل على أن المؤسسة تشجع الثقة بالنفس بين جماعات العمل لممارسة الأعمال، في حين نجد أن الفقرة رقم (6) هي التي حصلت على أقل نسبة موافقة وبمستوى متوسط حيث يؤكد على ذلك قيمة المتوسط الحسابي الذي بلغ (3.45) وبانحراف معياري (1.262) ويشير ذلك إلى أن المؤسسة تسعى باستمرار للتكيف مع المستجدات الخدمية التي يحتاجها المواطنون.

نتائج اختبار فرضيات الدراسة:
الفرضية الرئيسية:

يوجد تأثير ذو دلالة إحصائية للقيادة الرقمية بأبعادها المتمثلة في (الكفاءة الرقمية، الرؤية الإستراتيجية، الثقافة التنظيمية، والإستراتيجية الرقمية) في النجاح الإستراتيجي لدى القيادات الإدارية بالمؤسسة العامة للاتصالات.



تم استخدام اختبار تحليل الانحدار المتعدد لمعرفة وجود علاقة تأثير ذات دلالة إحصائية للقيادة الرقمية بأبعادها (الكفاءة الرقمية، الرؤية الرقمية، الثقافة الرقمية، الإستراتيجية الرقمية) في تحقيق النجاح الإستراتيجي في المؤسسة العامة للاتصالات
جدول رقم (12)

نتائج تحليل الانحدار للتأكد من صلاحية النموذج لاختبار الفرضية الرئيسية

المصادر	درجات الحرية	مجموع المربعات	متوسط المربعات	R	معامل التحديد R ²	قيمة F	مستوى الدلالة F=
الانحدار	4	47.712	11.928	0.692	0.479	29.222	0.000b
الخطأ المعياري	127	51.839	.408				
الكلية	131	99.551					

يتبين من الجدول (12) ثبات صلاحية النموذج لاختبار الفرضية الرئيسية استناداً إلى ارتفاع قيمة F المحسوبة والبالغة (29.222) من قيمتها الجدولية عند مستوى دلالة (0.05) ودرجات حرية (4، 127)، ويتضح من الجدول معنوية نموذج الانحدار حيث بلغت قيمة معامل الارتباط (0.692) والذي يدل على العلاقة الموجبة المرتفعة بين المتغير المستقل القيادة الرقمية والمتغير التابع النجاح الإستراتيجي، ويتضح من الجدول أن القيادة الرقمية تفسر (48.%) من التباين الحاصل في النجاح الإستراتيجي، وهي قوة تفسيرية جيدة نسبياً، مما يدل على وجود تأثير للقيادة الرقمية في النجاح الإستراتيجي.

جدول رقم (13)

نتائج تحليل الانحدار الخطي المتعدد لاختبار تأثير القيادة الرقمية بأبعادها الأربعة في النجاح الإستراتيجي

المتغير	B	الخطأ المعياري	Beta	قيمة T المحسوبة	مستوى الدلالة T
القيادة الرقمية	.118	.047	.178	2.531	.013
الرؤية الرقمية	.228	.048	.357	4.762	.000
الثقافة الرقمية	.106	.047	.166	2.270	.025
الإستراتيجية الرقمية	.173	.044	.271	3.977	.000

كما يلاحظ من الجدول (13) أن معامل الميل الحدي (B) بلغ (0.782) أي أن أي زيادة بمقدار وحدة واحدة في القيادة الرقمية فإن ذلك سيزيد من النجاح الإستراتيجي لدى أفراد العينة في المؤسسة العامة للاتصالات بمقدار (78.2%) وهو ما يؤكد صحة الفرضية.

وبناء على ذلك يمكن اختبار الفرضية من خلال الجدول رقم (13) حيث تشير نتائج الجدول إلى أن أبعاد القيادة الرقمية المتمثلة في (الكفاءة الرقمية، والرؤية الرقمية، والثقافة الرقمية، والإستراتيجية الرقمية) تؤثر في النجاح الإستراتيجي استناداً إلى قيم T المحسوبة والتي جاءت أكبر من قيمتها الجدولية عند مستوى دلالة (0.05)، حيث بلغت قيم (T) للأبعاد المذكورة (2.531)، (4.762)، (2.270)، (3.977) على التوالي، وكذلك قيم الدلالة الإحصائية لهذه الأبعاد، التي بلغت أقل من مستوى المعنوية (0.05)؛ مما يعني قبول الفرضية التي تنص على وجود تأثير ذي دلالة إحصائية للقيادة الرقمية بأبعادها في النجاح الإستراتيجي لدى القيادات الإدارية في المؤسسة العامة للاتصالات.

ويمكن تفسير ذلك بأن المحوئين يدركون أهمية الدور الذي تقوم به القيادة الرقمية في تحقيق أهداف المؤسسة الإستراتيجية ونجاحها.

الفرضية الفرعية الأولى: يوجد تأثير ذو دلالة إحصائية للكفاءة الرقمية في النجاح الإستراتيجي لدى القيادات الإدارية في المؤسسة العامة للاتصالات:

جدول رقم (14)

نتائج تحليل الانحدار للتأكد من صلاحية النموذج في اختبار الفرضية الفرعية الأولى

المصادر	درجات الحرية	مجموع المربعات	متوسط المربعات	R	معامل التحديد R2	قيمة F المحسوبة	F مستوى الدلالة = F
الانحدار	1	17.919	17.919	.424	.180	28.535	.000
الخطأ المعياري	130	81.632	.628				
الكل	131	99.551					

يتبين من الجدول (14) ثبات صلاحية النموذج لاختبار الفرضية الفرعية الأولى استناداً إلى قيمة F المحسوبة والبالغة (28.535) من قيمتها الجدولية عند مستوى دلالة (0.05) ودرجات حرية (1، 130)، ويتضح من الجدول معنوية نموذج الانحدار حيث بلغت قيمة معامل الارتباط (0.424) والذي يدل على العلاقة الموجبة المتوسطة بين المتغير المستقل الكفاءة الرقمية والمتغير التابع النجاح الإستراتيجي.

ويتضح من الجدول أن الكفاءة الرقمية تفسر (18%) من التباين الحاصل في النجاح الإستراتيجي، وبناء على ذلك يمكن اختبار الفرضية من خلال الجدول رقم (15)

جدول رقم (15)

نتائج تحليل الانحدار البسيط لاختبار تأثير الكفاءة الرقمية في النجاح الإستراتيجي

المتغير	B	الخطأ المعياري	Beta	قيمة T المحسوبة	مستوى الدلالة T
الكفاءة الرقمية	.281	.053	.424	5.342	.000

كما يلاحظ من الجدول (15) أن معامل الميل الحدي (B) بلغ (0.281) أي أن أي زيادة بمقدار وحدة واحدة في الكفاءة الرقمية فإن ذلك سيزيد من النجاح الإستراتيجي لدى أفراد العينة في المؤسسة العامة للاتصالات بمقدار (28%) وهو ما يؤكد صحة الفرضية.

كما تشير نتائج الجدول إلى أن الكفاءة الرقمية تؤثر في النجاح الإستراتيجي استناداً إلى قيم T المحسوبة والتي جاءت أكبر من قيمتها الجدولية عند مستوى دلالة (0.05) مما يعني قبول الفرضية التي تنص على: يوجد تأثير ذو دلالة إحصائية للكفاءة الرقمية في النجاح الإستراتيجي لدى القيادات الإدارية في المؤسسة العامة للاتصالات، ويعزو الباحث ذلك إلى امتلاك قيادات المؤسسة العامة للاتصالات للمهارات الرقمية الأساسية والتي تمكنهم من استخدام الأدوات الرقمية بفعالية.

الفرضية الفرعية الثانية: يوجد تأثير ذو دلالة إحصائية للرؤية الرقمية في النجاح الإستراتيجي لدى القيادات الإدارية بالمؤسسة العامة للاتصالات

جدول رقم (16)

نتائج تحليل الانحدار للتأكد من صلاحية النموذج في اختبار الفرضية الفرعية الثانية

المصادر	درجات الحرية	مجموع المربعات	متوسط المربعات	R	معامل التحديد R2	قيمة F المحسوبة	F مستوى الدلالة = F
الانحدار	1	32.869	32.869	.575	.330	64.079	.000



المصادر	درجات الحرية	مجموع المربعات	متوسط المربعات	R	معامل التحديد R2	قيمة F المحسوبة	مستوى الدلالة F=
الخطأ المعياري	130	66.682	.513				
الكلية	131	99.551					

يتبين من الجدول (16) ثبات صلاحية النموذج لاختبار الفرضية الفرعية الثانية استناداً إلى ارتفاع قيمة F المحسوبة وباللغة (64.079) من قيمتها الجدولية عند مستوى دلالة (0.05) ودرجات حرية (1، 130)، ويتضح من الجدول معنوية نموذج الانحدار حيث بلغت قيمة معامل الارتباط (0.57.5) والذي يدل على العلاقة الموجبة المتوسطة بين المتغير المستقل الرؤية الرقمية والمتغير التابع النجاح الإستراتيجي.

ويتضح من الجدول أن الرؤية الرقمية تفسر (33%) من التباين الحاصل في النجاح الإستراتيجي، مما يدل على تأثير هام للرؤية الرقمية في النجاح الإستراتيجي، وبناء على ذلك يمكن اختبار الفرضية من خلال الجدول رقم (17)

جدول رقم (17)
نتائج تحليل الانحدار البسيط لاختبار تأثير الرؤية الرقمية في النجاح الإستراتيجي

المتغير	B	الخطأ المعياري	Beta	قيمة T المحسوبة	مستوى الدلالة T
الرؤية الرقمية	.367	.046	.575	8.005	.000

كما يلاحظ من الجدول (17) أن معامل الميل الحدي (B) بلغ (0.367) أي أن أي زيادة بمقدار وحدة واحدة في الرؤية الرقمية فإن ذلك سيزيد من النجاح الإستراتيجي لدى أفراد العينة في المؤسسة العامة للاتصالات بمقدار (36.7%) وهو ما يؤكد صحة الفرضية.

وتشير نتائج الجدول إلى أن الرؤية الرقمية تؤثر في النجاح الإستراتيجي استناداً إلى قيم T المحسوبة والتي جاءت أكبر من قيمتها الجدولية عند مستوى دلالة (0.05) مما يعني قبول الفرضية التي تنص على: يوجد تأثير ذو دلالة إحصائية بين الرؤية الرقمية وبين النجاح الإستراتيجي لدى القيادات الإدارية في المؤسسة العامة للاتصالات. ويعزو الباحث ذلك إلى وجود رؤية رقمية لدى القيادات في المؤسسة تمكنهم من استشراف المستقبل الرقمي ورصد الفرص والتهديدات مما يدعم قدرتهم على النجاح الإستراتيجي.

الفرضية الفرعية الثالثة: يوجد تأثير ذو دلالة إحصائية للثقافة الرقمية في النجاح الإستراتيجي لدى القيادات الإدارية في المؤسسة العامة للاتصالات.

جدول رقم (18)

نتائج تحليل الانحدار للتأكد من صلاحية النموذج في اختبار الفرضية الفرعية الثالثة

المصادر	درجات الحرية	مجموع المربعات	متوسط المربعات	R	معامل التحديد R2	قيمة F المحسوبة	مستوى الدلالة F=
الانحدار	1	19.683	19.683	.445	.198	32.037	.000
الخطأ المعياري	130	79.868	.614				
الكلية	131	99.551					

يتبين من الجدول (18) ثبات صلاحية النموذج لاختبار الفرضية الفرعية الثالثة استناداً إلى ارتفاع قيمة F المحسوبة والبالغة (32.037) من قيمتها الجدولية عند مستوى دلالة (0.05) ودرجات حرية (1، 130)، ويتضح من الجدول معنوية نموذج الانحدار حيث بلغت قيمة معامل الارتباط (0.445) والذي يدل على العلاقة الموجبة المتوسطة بين المتغير المستقل الثقافة الرقمية والمتغير التابع النجاح الإستراتيجي.

ويتضح من الجدول أن الثقافة الرقمية تفسر (19.8%) من التباين الحاصل في النجاح الإستراتيجي، مما يدل على وجود تأثير للثقافة الرقمية في النجاح الإستراتيجي، وبناء على ذلك يمكن اختبار الفرضية من خلال الجدول رقم (19)

جدول رقم (19)

نتائج تحليل الانحدار البسيط لاختبار تأثير الثقافة الرقمية في النجاح الإستراتيجي

المتغير	B	الخطأ المعياري	Beta	قيمة T المحسوبة	مستوى الدلالة T
الثقافة الرقمية	.284	.050	.445	5.660	.000

كما يلاحظ من الجدول (19) أن معامل الميل الحدي (B) بلغ (0.284) أي أن أي زيادة بمقدار وحدة واحدة في الثقافة الرقمية فإن ذلك سيزيد من النجاح الإستراتيجي لدى القيادات في المؤسسة العامة للاتصالات بمقدار (28.4%) وهو ما يؤكد صحة الفرضية.

كما تشير نتائج الجدول إلى أن الثقافة الرقمية تؤثر في النجاح الإستراتيجي استناداً إلى قيم T المحسوبة والتي جاءت أكبر من قيمتها الجدولية عند مستوى دلالة (0.05) مما يعني قبول الفرضية والتي تنص على: يوجد تأثير ذو دلالة إحصائية بين الثقافة الرقمية وبين مستوى النجاح الإستراتيجي في المؤسسة العامة للاتصالات، ويعزو الباحث ذلك إلى وجود ثقافة تنظيمية في المؤسسة تشجع على الابتكار والتغيير مما ينعكس إيجاباً على قدرة المؤسسة في النجاح.

الفرضية الفرعية الرابعة: يوجد تأثير ذو دلالة إحصائية بين الإستراتيجية الرقمية وبين مستوى النجاح الإستراتيجي لدى القيادات الإدارية في المؤسسة العامة للاتصالات

جدول رقم (20)

نتائج تحليل الانحدار للتأكد من صلاحية النموذج في اختبار الفرضية الفرعية الرابعة

المصادر	درجات الحرية	مجموع المربعات	متوسط المربعات	R	معامل التحديد R ²	قيمة F المحسوبة	مستوى الدلالة F
الانحدار	1	21.027	21.027	.460	.211	34.811	.000
الخطأ المعياري	130	78.524	.604				
الكلية	131	99.551					

يتبين من الجدول (20) ثبات صلاحية النموذج لاختبار الفرضية الفرعية الرابعة استناداً إلى ارتفاع قيمة F المحسوبة والبالغة (34.811) من قيمتها الجدولية عند مستوى دلالة (0.05) ودرجات حرية (1، 130)، ويتضح من الجدول معنوية نموذج الانحدار حيث بلغت قيمة معامل الارتباط (0.46) والذي يدل على العلاقة الموجبة المتوسطة بين المتغير المستقل الإستراتيجية الرقمية والمتغير التابع النجاح الإستراتيجي.

ويتضح من الجدول أن الإستراتيجية الرقمية تفسر (21%) من التباين الحاصل في النجاح الإستراتيجي، مما يدل على تأثير للإستراتيجية الرقمية في النجاح الإستراتيجي، وبناء على ذلك يمكن اختبار الفرضية من خلال الجدول رقم (21)



نتائج تحليل الانحدار البسيط لاختبار تأثير الإستراتيجية الرقمية في النجاح الإستراتيجي

المتغير	B	الخطأ المعياري	Beta	قيمة T المحسوبة	مستوى الدلالة
الإستراتيجية الرقمية	.294	.050	.460	5.900	.000

كما يلاحظ من الجدول (21) أن معامل الميل الحدي (B) بلغ (0.294) أي أن أي زيادة بمقدار وحدة واحدة في الإستراتيجية الرقمية فإن ذلك سيزيد من النجاح الإستراتيجي لدى القيادات في المؤسسة العامة للاتصالات بمقدار (29.4%) وهو ما يؤكد صحة الفرضية.

كما تشير نتائج الجدول إلى أن الإستراتيجية الرقمية تؤثر في النجاح الإستراتيجي استناداً إلى قيم T المحسوبة والتي جاءت أكبر من قيمتها الجدولية عند مستوى دلالة (0.05) مما يعني قبول الفرضية التي تنص على: يوجد تأثير ذو دلالة إحصائية بين الإستراتيجية الرقمية وبين مستوى النجاح الإستراتيجي لدى القيادات الإدارية في المؤسسة العامة للاتصالات ويعزو الباحث ذلك إلى أن المؤسسة لديها خطة إستراتيجية رقمية واضحة تساعد في مواءمة أهداف المؤسسة مع التغييرات التقنية المتسارعة.

الاستنتاجات والتوصيات:

أولاً: الاستنتاجات

- تطبيق المؤسسة العامة للاتصالات القيادة الرقمية وأبعادها بدرجة مرتفعة، وقد كان بُعد الكفاءة الرقمية أعلى الأبعاد، يليه بعد الرؤية الرقمية، ثم بعد الثقافة الرقمية، وأخيراً بعد الإستراتيجية الرقمية.
- تتميز المؤسسة العامة للاتصالات بدرجة مرتفعة من النجاح الإستراتيجي، وأن بعد البقاء حل في الترتيب الأول، يليه بعد النمو، وأخيراً بعد التكيف.
- تعد القيادة الرقمية ركيزة أساسية لتحقيق النجاح الإستراتيجي في المؤسسة العامة للاتصالات.
- أظهرت الدراسة وجود تأثير ذي دلالة إحصائية للقيادة الرقمية بأبعادها المختلفة في تحقيق النجاح الإستراتيجي في المؤسسة العامة للاتصالات.
- القيادات الإدارية في المؤسسة لديهم وعي جيد بالقيادة الرقمية التي تسهم في النجاح الإستراتيجي للمؤسسة العامة للاتصالات.

ثانياً: التوصيات

التوصية	آلية التنفيذ	المسئول عن التنفيذ
تعزير القيادة الرقمية من خلال التدريب	من خلال ورش العمل ودورات تدريبية للمديرين في مجال القيادة الرقمية والتكنولوجيا الحديثة	إدارة الموارد البشرية - إدارة التدريب
تحسين الثقافة الرقمية في المؤسسة	إنشاء منصات رقمية تتيح التواصل الفوري وتبادل الأفكار والآراء	إدارة تكنولوجيا المعلومات - إدارة الموارد البشرية
التركيز على تطوير الكفاءة الرقمية لدى الموظفين	دورات تدريبية متخصصة وتمكينهم من	إدارة الموارد البشرية - إدارة

المستول عن التنفيذ	آلية التنفيذ	التوصية
البحوث والتطوير	الأدوات والمنصات الرقمية	
مدير - إدارة الموارد البشرية - مديرو الإدارات	من خلال ندوات ومحاضرات وفيديوهات قصيرة تشمل جميع الموظفين	بناء إستراتيجيات رقمية واضحة ومحددة تواكب التطورات التكنولوجية وتخدم رؤية المؤسسة
إدارة التدريب	عمل دورات تدريبية لجميع الموظفين لاكتساب المهارات الأساسية والمتقدمة	تعزيز المهارات الرقمية للموظفين
إدارة الجودة	مراجعة ربع سنوية لتحديث الخطط وفقا للتغذية الراجعة من العملاء	تطوير مؤشرات أداء رقمية لقياس مرونة المؤسسة في التكيف مع التحديات
إدارة التطوير	اعتماد شهادات في المهارات الرقمية كمعيار للتريقات	بناء نظام لتقييم كفاءة الموظفين في تنفيذ الإستراتيجيات الرقمية
إدارة تكنولوجيا المعلومات - إدارة الخدمات	دراسة فرص التوسع في تقديم الخدمات الرقمية وتبني تقنيات حديثة لوصول الخدمات إلى شريحة أوسع من المواطنين	توسيع وتنوع قنوات تقديم الخدمات
إدارة الموارد البشرية - إدارة التدريب	برامج تدريبية وورش عمل لتطوير مهارات العمل الجماعي والثقة بالنفس	تعزيز الثقة بالنفس والعمل الجماعي

المراجع:

- الخفاجي، ح. والحاتمي، و. وكاظم، س. (2022). القيادة الرقمية وتأثيرها على الإجهاد التكنولوجي في مكان العمل دراسة استطلاعية لآراء عينة من العاملين في قسم الحاسوب وشعبة الارشفة الإلكترونية في المديرية العامة لتربية النجف الأشرف، مجلة الغري للعلوم الاقتصادية والإدارية، 18، (عدد خاص) 707-728.
- عبيد، م. ح. (2024). تأثير القيادة الرقمية في أداء العمل الفردي: الدور التفاعلي لسلوك تشارك المعرفة- دراسة استطلاعية تحليلية لآراء عينة من أعضاء الهيئة التدريسية في بعض الجامعات والكليات الأهلية بمنطقة الفرات الأوسط [أطروحة دكتوراه غير منشورة]، جامعة كربلاء، العراق.
- الحدراوي، ح. وشاكر، م. (2023). دور القيادة الرقمية في تحقيق التفوق الإستراتيجي دراسة ميدانية في كلية الحلة الجامعة الأهلية، مجلة الغري للعلوم الاقتصادية والإدارية، 19، (4)، 309-333.
- الحدراوي، ح. وحنوف، ع. (2023). دور القيادة الذكية في تحقيق النجاح الإستراتيجي (دراسة تحليلية لآراء عينة من القيادات الإدارية لمديرية التربية في محافظة النجف الأشرف)، مجلة الغري للعلوم الاقتصادية والإدارية، 19، (3)، 157-172.
- كشكول، ح. والحمداني، م. وعلي، غ. والمالكي، ن. (2024). القيادة الرقمية ودورها نحو تعزيز ممارسات الاستدامة الموجهة نحو الإبداع - دراسة استطلاعية لآراء عينة من العاملين في مطاعم الدرجة الأولى في محافظ كربلاء والنجف الأشرف، المجلة العراقية للبحوث الانسانية والاجتماعية العلمية، (13)، 709-723.
- الدليبي، م. والناجي، ج. (2024). دور القيادة الإستراتيجية في تحقيق النجاح الإستراتيجي -دراسة تحليلية لآراء عينة من القيادات الإدارية العليا والوسطى في شركة الحفر العراقية- البصرة، مجلة أهل البيت، 19، (1)، 436-459.



- جاسم، ك. والكبيسي، ص. (2024). تأثير القيادة الرقمية في الاستشراف الإستراتيجي بحث ميداني في مصرف الرافدين، مجلة العلوم الاقتصادية والإدارية، 30(139)، 24-37.
- الوكيل، ع. والصفال، أ. (2024). الحساسية الإستراتيجية ودورها في تحقيق النجاح الإستراتيجي بحث استطلاعي لآراء عينة من القيادات الإدارية في الجامعات والكليات الأهلية في بغداد، مجلة كلية بغداد للعلوم الاقتصادية الجامعة، (76)، 41-59.
- العزب، ل. (2025). تأثير القيادة الرقمية على جودة الحياة الوظيفية الدور الوسيط للتفكير الإستراتيجي الرشيق: دراسة تطبيقية على شركات الاتصالات بمحافظة الدهقلىة، مجلة رايه الدولية للعلوم التجارية، 4(12)، 812-886.
- عبدالله، أ. ومحمود، ن. (2023). دور الاستباقية في تحقيق النجاح الإستراتيجي دراسة استطلاعية لآراء عينة من القيادات الإدارية في شركات الاتصالات العراقية (آسياسيل، زين، كورك)، مجلة اقتصاديات الأعمال للبحوث التطبيقية، 4(6)، 469-484.
- عيد، س. ف. (2024). تأثير القيادة الرقمية على إدارة التغيير التنظيمي (دراسة ميدانية على مصلحة الجمارك المصرية. المجلة العلمية للدراسات التجارية والبيئية، 15(4)، 1181-1211.
- القصير، خ. وعباس، س. (2023). إدارة الموارد البشرية الرقمية ودورها في تعزيز النجاح الإستراتيجي: دراسة استطلاعية لآراء عينة من القيادات الإدارية في المديرية العامة لتربية نينوى، مجلة وارث العلمية، (5)، 382-393.
- الحدادي، ح. وحونوف، ع. (2023). دور القيادة الذكية في تحقيق النجاح الإستراتيجي: دراسة تحليلية لآراء عينة من القيادات الإدارية لمديرية التربية في محافظة النجف الأشرف. مجلة الغري للعلوم الاقتصادية والإدارية، 19(3)، 157-172.
- الجميلي، س. ح. (2023). تأثير ممارسات القيادة الإستراتيجية في النجاح الإستراتيجي: دراسة تحليلية لآراء القيادات الإدارية في رئاسة جامعة تكريت، مجلة تكريت للعلوم الإدارية والاقتصادية، 19(62)، 279-298.
- سهيل، ك. (2019). إستراتيجية الأمواج المتداخلة كمتغير وسيط بني القيادة الرقمية وتسويق (Gamification) دراسة استطلاعية في عينة من المنظمات التسويقية الرقمية [أطروحة دكتوراه غير منشورة]، جامعة الكوفة، العراق.
- جاسم، ك. (2023). تأثير تبني القيادة الرقمية في التعافي الإستراتيجي بتوسيط الاستشراف الإستراتيجي: بحث تحليلي لعينة من الإدارات الوسطى في مصرف الرافدين [أطروحة دكتوراه غير منشورة]، جامعة بغداد، العراق.
- الجعيد، س. (2024). واقع الإدارة الرقمية وأهميتها في تحقيق النجاح الإستراتيجي من وجهة نظر قادة المنظمات الصغيرة والمتوسطة في مدينة الطائف. مجلة البحوث التجارية المعاصرة، 38(4)، 103-133.
- الفهداوي، م. (2022). دور القيادة الرقمية في تحقيق التآلق التنظيمي دراسة تحليلية لآراء عينة من القيادات الإدارية في شركات الاتصالات المتنقلة العراقية، مجلة جامعة الانبار للعلوم الاقتصادية والإدارية، 14(2)، 241-256.
- الوالي، م. (2025). تأثير القيادة التحولية في تحقيق النجاح الإستراتيجي- دراسة ميدانية في شركة الوحدة للإسمنت عدن/ابن الجمهورية اليمنية، مجلة الدراسات الاجتماعية، جامعة العلوم والتكنولوجيا، 31(1)، 29-59.
- نعمة، ه. (2023). دور نظام التصنيع الهجين في تعزيز النجاح الإستراتيجي، دراسة استطلاعية تحليلية لآراء عينة من العاملين في الشركة العامة للصناعات المطاطية والإطارات في محافظة النجف الأشرف [رسالة ماجستير غير منشورة]، جامعة كربلاء، العراق.
- عأجل أ. (2021). دور المعرفة الضمنية في النجاح الإستراتيجي، دراسة تحليلية لآراء عينة من الإداريين والفنيين في شركة الاتحاد للصناعات الغذائية [رسالة ماجستير غير منشورة]، جامعة القادسية.



حسن، ن. وحامد، س. (2022). دور القيادة الرقمية في اليقظة الإستراتيجية، *مجلة الدراسات الاقتصادية والإدارية*، (28)، 363-352.

الورقي، م. المتزوج، ز. والقرشي، ع. (2023). تأثير الذكاء الإستراتيجي في تطوير الأداء المنظمي: دراسة ميدانية لعينة من القيادات في المؤسسة العامة للاتصالات المركز الرئيسي، *مجلة جامعة البيضاء*، (4)5، 1273-1257.

References

- 16-Zulkifli, Z. (2020). Factors Determining Organizational Success in Digital Leadership. *JEMMA (Journal of Economic and Management)*, 3(2), 133–145.
- Abdullah, A., & Mahmoud, N. (2023). The role of proactivity in achieving strategic success: An exploratory study of the opinions of a sample of administrative leaders in Iraqi telecommunications companies (Asiacell, Zain, Korek). *Business Economics for Applied Research*, 4(6), 469–484, (in Arabic).
- Adie, B. U., Tate, M., & Valentine, E. (2024). Digital leadership in the public sector: A scoping review and outlook. *International Review of Public Administration*, 29(1), 42–58.
- Ahmed, M. R. A. (2025). Accreditation and Quality Assurance: Exploring Impact and Assessing Institutional Change in the US and Saudi Arabian Higher Education Institutions. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 7(1), 626–639. <https://doi.org/10.53286/arts.v7i1.2419>
- Ajal, A. (2021). The role of tacit knowledge in strategic success: An analytical study of the opinions of a sample of managers and technicians at Al-Ittihad Food Industries Company [Unpublished master's thesis]. University of Al-Qadisiyah, Iraq, (in Arabic).
- Al-Azab, L. (2025). The impact of digital leadership on job quality of life: The mediating role of agile strategic thinking—An applied study on telecommunications companies in Dhi Qar Governorate. *Raiyah International Journal of Commercial Sciences*, 4(12), 812–886, (in Arabic).
- Al-Dulaimi, M., & Al-Naji, J. (2024). The role of strategic leadership in achieving strategic success: An analytical study of the opinions of a sample of senior and middle management at the Iraqi Drilling Company—Basra. *Ahl Al-Bayt Journal*, 19(1), 436–459, (in Arabic).
- Al-Fahdawi, M. (2022). The role of digital leadership in achieving organizational brilliance: An analytical study of the opinions of a sample of administrative leaders in Iraqi mobile telecommunications companies. *University of Anbar Journal of Economic and Administrative Sciences*, 14(2), 241–256, (in Arabic).
- Al-Hadawi, H., & Hanouf, A. (2023). The role of smart leadership in achieving strategic success: An analytical study of the opinions of a sample of administrative leaders at the Directorate of Education in Najaf Al-Ashraf. *Al-Ghary Journal of Economic and Administrative Sciences*, 19(3), 157–172, (in Arabic).
- Al-Hadrawi, H., & Hanouf, A. (2023). The role of smart leadership in achieving strategic success: An analytical study of the opinions of a sample of administrative leaders at the Directorate of Education in Najaf Al-Ashraf. *Al-Ghary Journal of Economic and Administrative Sciences*, 19(3), 157–172, (in Arabic).



- Al-Hadrawi, H., & Shaker, M. (2023). The role of digital leadership in achieving strategic excellence: A field study at Al-Hilla Private University College. *Al-Ghary Journal of Economic and Administrative Sciences*, 19(4), 309–333, (in Arabic).
- Al-Juaid, S. (2024). The reality and importance of digital management in achieving strategic success from the perspective of leaders of small and medium enterprises in Taif City. *Contemporary Business Research Journal*, 38(4), 103–133, (in Arabic).
- Al-Jumaily, S. H. (2023). The impact of strategic leadership practices on strategic success: An analytical study of the opinions of administrative leaders at Tikrit University Presidency. *Tikrit Journal of Administrative and Economic Sciences*, 19(62), 279–298, (in Arabic).
- Al-Khafaji, H., Al-Hatami, W., & Kazem, S. (2022). Digital leadership and its impact on technological stress in the workplace: An exploratory study of the opinions of a sample of employees in the computer department and the electronic archiving division at the General Directorate of Education in Najaf Al-Ashraf. *Al-Ghary Journal of Economic and Administrative Sciences*, 18(Special Issue), 707–728, (in Arabic).
- Al-Qusair, K., & Abbas, S. (2023). Digital human resources management and its role in enhancing strategic success: An exploratory study of the opinions of a sample of administrative leaders at the General Directorate of Education in Nineveh. *Warith Scientific Journal*, 5, 382–393, (in Arabic).
- Al-Wakeel, A., & Al-Saqal, A. (2024). Strategic sensitivity and its role in achieving strategic success: An exploratory study of the opinions of a sample of administrative leaders in universities and private colleges in Baghdad. *Baghdad College Journal of Economic Sciences*, 76, 41–59, (in Arabic).
- Al-Wali, M. (2025). The impact of transformational leadership on achieving strategic success: A field study at Al-Wahda Cement Company, Aden/Abyan, Republic of Yemen. *Journal of Social Studies, University of Science and Technology*, 31(1), 29–59, (in Arabic).
- Al-Warqi, M., Al-Manzou', Z., & Al-Qurashi, A. (2023). The impact of strategic intelligence on developing organizational performance: A field study of a sample of leaders at the General Telecommunications Corporation, main headquarters. *University of Al-Bayda Journal*, 5(4), 1257–1273, (in Arabic).
- Antonopoulou, H., Halkiopoulos, C., Barlou, O., & Beligiannis, G. N. (2021). Transformational leadership and digital skills in higher education institutes: During the COVID-19 pandemic. *Emerging Science Journal*, 5(1), 1–15. <https://doi.org/10.28991/esj-2021-01252>
- Antonopoulou, H., Matzavinou, P., Giannoukou, I., & Halkiopoulos, C. (2025). Teachers' Digital Leadership and Competencies in Primary Education: A Cross-Sectional Behavioral Study. *Education Sciences*, 15(2), 215. <https://doi.org/10.3390/educsci15020215>



- Darmawan, D. et al. (2023). *Manajemen Sumber Daya Manusia Era Digital*. PT. Sonpedia Publishing Indonesia.
- Eid, S. F. (2024). The impact of digital leadership on organizational change management: A field study at the Egyptian Customs Authority. *Scientific Journal of Commercial and Environmental Studies*, 15(4), 1181–1211, (in Arabic).
- Hassan, N., & Hamed, S. (2022). The role of digital leadership in strategic vigilance. *Journal of Economic and Administrative Studies*, 28, 352–363, (in Arabic).
- Hisni, N. I. A., Aziz, N. N. A., Ramli, N. A., & Rahman, M. Z. A. (2025). Impact of digital leadership and resilience on women's business success. *International Journal of Research and Innovation in Social Science*, 9(1), 0212. <https://doi.org/10.47772/IJRISS.2025.9010212>
- Hussein, H., Albady, O. M., Mathew, V., Al-Romeedy, B. S., Alsetoohy, O., Abou Kamar, M., & Khairy, H. A. (2024). Digital leadership and sustainable competitive advantage: Leveraging green absorptive capability and eco-innovation in tourism and hospitality businesses. *Sustainability*, 16(13), 5371. <https://doi.org/10.3390/su16135371>
- Imran, M., Hamid, R. A., & Haque, A. u. (2025). Driving SME Growth Through Digital Leadership: Exploring Tenure and Transformation Dynamics. *Administrative Sciences*, 15(3), 104. <https://doi.org/10.3390/admsci15030104>
- Jasim, S. T. (2025). The impact of ambidextrous leadership on strategic success: An analytical study of the opinions of a group of administrative leaders and employees in Al-Waha Company. *Journal of Ecohumanism*, 4(1), 4254–4269. <https://doi.org/10.62754/joe.v4i1.6309>
- Jassim, K. (2023). The impact of adopting digital leadership on strategic recovery mediated by strategic foresight: An analytical study of a sample of middle management at Rafidain Bank [Unpublished doctoral dissertation]. University of Baghdad, Iraq, (in Arabic).
- Jassim, K., & Al-Kubaisi, S. (2024). The impact of digital leadership on strategic foresight: A field study at Rafidain Bank. *Journal of Economic and Administrative Sciences*, 30(139), 24–37, (in Arabic).
- Jyoti, & Kapur, S. (2024). Digital leadership unveiled: Elevating workforce performance and organizational success. *ShodhKosh: Journal of Visual and Performing Arts*, 5(5), 267–275. <https://doi.org/10.29121/shodhkosh.v5.i5.2024.3692>
- Kashkoul, H., Al-Hamdani, M., Ali, G., & Al-Maliki, N. (2024). Digital leadership and its role in enhancing sustainability practices oriented toward creativity: An exploratory study of the opinions of a sample of employees in first-class restaurants in Wasit, Karbala, and Najaf Al-Ashraf. *Iraqi Journal of Human and Social Scientific Research*, 13, 709–723, (in Arabic).



- Mhmoed, M. A. (2024). The impact of strategic vigilance on strategic success: An analytical study of the opinions of a sample of lecturers at Samarra University. *International Journal of Economics, Management and Accounting*, 7(4), 392–412. <https://doi.org/10.61132/ijema.v1i4.286>
- Ni'mah, H. (2023). The role of hybrid manufacturing systems in enhancing strategic success: An analytical exploratory study of the opinions of a sample of employees at the General Company for Rubber Industries and Tires in Najaf Al-Ashraf [Unpublished master's thesis]. University of Karbala, Iraq, (in Arabic).
- Obeid, M. H. (2024). The impact of digital leadership on individual work performance: The interactive role of knowledge-sharing behavior—An analytical exploratory study of the opinions of a sample of faculty members in some universities and private colleges in the Middle Euphrates region [Unpublished doctoral dissertation]. University of Karbala, Iraq, (in Arabic).
- Öngel, V., Günsel, A., Gençer Çelik, G., Altındağ, E., & Tatlı, H. S. (2024). Digital leadership's influence on individual creativity and employee performance: A view through the generational lens. *Behavioral Sciences*, 14(123), 1- 18.
- Sagbas, M., Oktaysoy, O., Topcuoglu, E., Kaygin, E., & Erdogan, F. A. (2023). The mediating role of innovative behavior on the effect of digital leadership on intrapreneurship intention and job performance. *Behavioral Sciences*, 13(874), 1- 20
- Suhail, K. (2019). The interlaced waves strategy as a mediating variable between digital leadership and gamification marketing: An exploratory study on a sample of digital marketing organizations [Unpublished doctoral dissertation]. University of Kufa, Iraq, (in Arabic).
- Topcuoglu, E., Kobanoglu, M. S., Kaygin, E., Karafakioğlu, E., Erdogan, S. U., Torun, B. T., & Oktaysoy, O. (2023). The improving role of digital leadership in the impact of social loafing on job performance. *International Journal of Organizational Leadership*, 12(1), 22-40. <https://doi.org/10.33844/ijol.2023.60347>
- Turyadi, I., Zulkifli, Z., Tawil, M. R., Ali, H., & Sadikin, A. (2023). The role of digital leadership in organizations to improve employee performance and business success. *Jurnal Ekonomi*, 12(2), 1671–1680.
- Wijaya, A. (2024). Determining the antecedents of digital leadership: The nexus of skill, role, and style. *International Journal of Economics and Business Administration*, 12(2), 161–175.





The Impact of Implementing Sustainable Development Dimensions on Financial Performance at Yemen and Gulf Bank

Dr. Marwan Mohammed Khaled Mohammed*

Marwankhiled@gmail.com

Nasser Saleh Mohammed Nejad**

nassernejad8886@gmail.com

Abstract:

This study aimed to investigate the implementation level of sustainable development dimensions (economic, social, environmental, and technological) and their impact on financial performance through a case study of Yemen and Gulf Bank. The study population comprised all bank employees (N=108), with 91 valid questionnaires retrieved for analysis. Employing an analytical-descriptive methodology using the Statistical Package for Social Sciences (SPSS v29), stepwise regression analysis was conducted to test the research hypothesis. Findings revealed a high implementation level across all four sustainable development dimensions. The analysis further demonstrated a statistically significant positive impact of the technological dimension on financial performance, as well as a combined statistically significant positive impact of the economic and technological dimensions on financial performance. However, results did not indicate a statistically significant positive impact of either the social or environmental dimension on financial performance.

Keywords: Economic Dimension, Environmental Dimension, Social Dimension, Technological Dimension, Banking Financial Performance.

* Assistant Professor of Business Administration, Department of Business Administration, Al-Sadah Qualitative College -, Ibb University, Republic of Yemen.

**PhD Candidate in Business Administration, Department of Business Administration, Faculty of Administrative Sciences, Thamar University, Republic of Yemen

Cite this article as: Mohammed, M. M. K. & Nejad, N. S. M. (2025). The Impact of Implementing Sustainable Development Dimensions on Financial Performance at Yemen and Gulf Bank, *Journal of Arts*, 13(3), 245 -278. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2743>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



تأثير تطبيق أبعاد التنمية المستدامة على الأداء المالي في بنك اليمن والخليج

د. مروان محمد خالد محمد*

ناصر صالح محمد نجاد**

nassernejad8886@gmail.com

Marwankhiled@gmail.com

الملخص:

هدفت هذه الدراسة إلى استكشاف مستوى ممارسة أبعاد التنمية المستدامة (الاقتصادية، والاجتماعية، والبيئية، والتكنولوجية) ومدى تأثيرها على الأداء المالي، من خلال دراسة حالة بنك اليمن والخليج. وقد شمل مجتمع الدراسة جميع موظفي البنك، وعددهم (108) موظفين، وبلغ عدد الاستثمارات المستردة والصالحة للتحليل (91) استبانة، واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي باستخدام الحزمة الإحصائية (SPSS29)، وتم إجراء تحليل الانحدار المتدرج (Stepwise): لاختبار فرضية الدراسة. وتوصلت إلى أن هناك مستوى مرتفعاً لممارسات أبعاد التنمية المستدامة (الأربعة)، كما أظهرت الدراسة وجود تأثير إيجابي ذي دلالة إحصائية للبعد الاقتصادي والتكنولوجي معاً على الأداء المالي، وكذلك وجود تأثير إيجابي ذي دلالة إحصائية للبعد الاجتماعي أو البيئي على الأداء المالي.

الكلمات المفتاحية: البعد الاقتصادي، البعد البيئي، البعد الاجتماعي، البعد التكنولوجي، الأداء المالي المصرفي.

* أستاذ إدارة الأعمال المساعد، قسم إدارة الأعمال، الكلية النوعية في السدة، جامعة إب، الجمهورية اليمنية.

** طالب دكتوراة في إدارة الأعمال، قسم إدارة الأعمال، كلية العلوم الإدارية، جامعة ذمار، الجمهورية اليمنية

للاقتباس: محمد، م. م، خ، نجاد، ن. ص. م. (2025). تأثير تطبيق أبعاد التنمية المستدامة على الأداء المالي في بنك اليمن والخليج، مجلة الآداب، 13 (3)، 245-278. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2743>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



1- المقدمة

في ظل التقلبات الاقتصادية والسياسية والبيئية المتسارعة، أصبحت المؤسسات المصرفية تواجه تحديات متزايدة تؤثر على استقرارها ونموها. ويُعد الأداء المالي مؤشراً محورياً يعكس قدرة البنوك على تحقيق الاستدامة من خلال توليد عوائد مستقرة ومواجهة المخاطر بفعالية. ومن هذا المنطلق، تزداد الحاجة إلى تحسين الأداء المالي عبر إدارة رشيدة للموارد، وتطبيق آليات رقابة متطورة تعزز من الكفاءة والتنافسية.

وقد برز مفهوم التنمية المستدامة بوصفه إطاراً إستراتيجياً متكاملاً يهدف إلى تحقيق التوازن بين الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والبيئية، متجاوزاً دوره الأخلاقي إلى كونه أداة عملية لتعزيز الثقة المؤسسية وتحقيق أداء طويل الأجل. وتشير الأدبيات الحديثة إلى وجود علاقة إيجابية بين تبني ممارسات الاستدامة وتحسين الأداء المالي، حيث تسهم هذه الممارسات في رفع الكفاءة التشغيلية، وخفض التكاليف، وتحقيق مزايا تنافسية مستدامة، فضلاً عن تعزيز صورة المؤسسة لدى المستثمرين والمجتمع.

وفي هذا السياق، أظهرت العديد من الدراسات نتائج متسقة تدعم هذا الاتجاه؛ فقد بينت دراسة غريب (2018) أن الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية تسهم إيجابياً في تحسين الأداء المالي في البنوك، فيما أكدت دراسة الحاج (2017) على أهمية الإفصاح عن تقارير الاستدامة في تعزيز مصداقية المعلومات المالية. وعلى المستوى الدولي، توصلت دراسة Labini et al (2025) إلى وجود علاقة إيجابية بين ممارسات الاستدامة والعوائد المالية في شركات التأمين، كما أظهرت دراسة Mondal et al (2024) أن تبني المحاسبة البيئية والإنتاج المستدام ينعكس إيجابياً على الأداء المالي. وأكدت دراسة Diez (2023) أهمية الأبعاد البيئية والاجتماعية في تعزيز الأداء المالي.

وانطلاقاً من هذه المعطيات، تسعى هذه الدراسة إلى تحليل أثر أبعاد التنمية المستدامة على الأداء المالي في بنك اليمن والخليج، وذلك بهدف بناء إطار نظري وتطبيقي يدعم تبني ممارسات مستدامة تسهم في تحسين الأداء المالي وتعزيز تنافسية القطاع المصرفي اليمني في ظل البيئة المعقدة التي يشهدها الاقتصاد الوطني.

1-1 مشكلة الدراسة

تواجه البنوك الأهلية اليمنية، وعلى رأسها بنك اليمن والخليج، تحديات متزايدة نتيجة التقلبات الاقتصادية والسياسية والبيئية، مما انعكس سلباً على مؤشرات الأداء المالي، خاصة انخفاض الربحية وارتفاع المديونية. وفي ظل هذه الظروف، يُنظر إلى تبني أبعاد التنمية المستدامة (الاقتصادية، الاجتماعية، والبيئية والتكنولوجية) كإستراتيجية محتملة لتحسين الكفاءة التشغيلية، وخفض التكاليف، وتعزيز ثقة المستثمرين.

وفي هذا السياق، أشار تقرير البنك المركزي اليمني (2024) إلى حدوث تراجع الائتمان الممنوح للقطاع الخاص بنسبة (6.9%)، وانخفاض ودائع الادخار بنسبة (13.8%)، مقابل ارتفاع محدود في إجمالي الودائع بنسبة (2.3%)، مما يعكس اضطراباً في مصادر التمويل البنكي، إلى جانب استمرار الضغوط التضخمية وتقلب سعر الصرف. كما أظهرت دراسة العزاني (2023) ضعف الأداء المالي للبنوك التجارية اليمنية رغم توافر السيولة وكفاية رأس المال، ويُعزى ذلك إلى انخفاض الربحية وارتفاع المخاطر المالية.

ورغم وجود دراسات دولية حول أثر التنمية المستدامة على الأداء المالي، فإن هذا الجانب لا يزال محدود البحث في السياق اليمني، خصوصاً في البنوك الأهلية. ومن هنا تنبع أهمية هذه الدراسة التي تسعى إلى تحليل أثر تبني أبعاد التنمية المستدامة على الأداء المالي في بنك اليمن والخليج، وذلك بهدف سد الفجوة المعرفية وتقديم توصيات عملية تسهم في تحسين الأداء والاستدامة المالية للمصارف ويمكن صياغة مشكلة الدراسة في التساؤلات الآتية:

- 1- ما مستوى تطبيق أبعاد التنمية المستدامة (الاقتصادي، الاجتماعي، البيئي، التكنولوجي) في بنك اليمن والخليج من وجهة نظر العاملين في البنك؟
- 2- ما مدى تطبيق مؤشرات الأداء المالي في بنك اليمن والخليج من وجهة نظر العاملين في البنك؟
- 3- ما تأثير تطبيق أبعاد التنمية المستدامة (الاقتصادي، الاجتماعي، البيئي، التكنولوجي) على الأداء المالي في البنك؟

2-1 أهداف الدراسة

في ضوء تساؤلات الدراسة فإنها تهدف إلى ما يلي:

- 1- قياس مستوى تطبيق أبعاد التنمية المستدامة (الاقتصادي، الاجتماعي، البيئي، التكنولوجي) في بنك اليمن والخليج.
- 2- تحديد مستوى تطبيق مؤشرات الأداء المالي في بنك اليمن والخليج من وجهة نظر العاملين في البنك.
- 3- قياس تأثير تطبيق أبعاد التنمية المستدامة (الاقتصادي، الاجتماعي، البيئي، التكنولوجي) على الأداء المالي في البنك.
- 4- تقديم التوصيات المقترحة لتطبيق أبعاد التنمية المستدامة (الاقتصادي، الاجتماعي، البيئي، التكنولوجي) في بنك اليمن والخليج، وتأثيرها على الأداء المالي.

3-1 أهمية الدراسة

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من تركيزها على العلاقة بين تطبيق أبعاد التنمية المستدامة والأداء المالي في القطاع المصرفي اليمني، خصوصاً في ظل التحديات الاقتصادية والسياسية التي تواجه البلاد. ويمكن تحديد أهمية الدراسة من خلال البعدين التاليين:

- 1- الأهمية العلمية: تساهم الدراسة في إثراء الأدبيات العلمية من خلال تقديم تحليل منهجي حول تأثير الأبعاد الاقتصادية، الاجتماعية، البيئية، والتكنولوجية للتنمية المستدامة على الأداء المالي للبنوك، كما تعمل على سد الفجوة البحثية في الدراسات السابقة، حيث تندر الأبحاث التي تتناول تطبيقات التنمية المستدامة في القطاع المصرفي اليمني وعلاقتها بالأداء المالي، ومن ثم تقدم إطاراً تحليلياً يمكن الاستفادة منه في دراسات مستقبلية تهدف إلى استكشاف تأثير التنمية المستدامة في القطاعات المالية الأخرى، مما يعزز من الفهم الأكاديمي لهذا المجال.
- 2- الأهمية العملية: تقدم الدراسة توصيات عملية للبنوك، بما فيها بنك اليمن والخليج، حول كيفية دمج مبادئ التنمية المستدامة في إستراتيجياتها التشغيلية لتعزيز الأداء المالي وتحقيق ميزة تنافسية، ويمكن أن تساعد على توعية إدارات البنوك بأهمية الاستدامة المالية والبيئية والاجتماعية، مما يساهم في تحسين استقرار القطاع المصرفي في اليمن، وتُمكن صناع القرار في المؤسسات المصرفية والجهات التنظيمية من تطوير سياسات تدعم الاستدامة في النظام المصرفي، بما ينعكس إيجابياً على الاقتصاد الوطني، ويعزز قدرة البنوك على التكيف مع التغيرات الاقتصادية والبيئية العالمية، مما يساهم في تحقيق استدامة طويلة الأجل واستقرار مالي أكبر.

4-1 حدود الدراسة

تقتصر هذه الدراسة في حدودها الموضوعية الزمانية والبشرية والمكانية على النحو الآتي:
الحدود الموضوعية: وتمثلت في تناول تأثير تطبيق أبعاد التنمية المستدامة على الأداء المالي في (المفهوم والأبعاد).
الحدود البشرية: جميع الموظفين العاملين في بنك اليمن والخليج وفروعه وعددهم (108).
الحدود المكانية: بنك اليمن والخليج المركز الرئيس لصناعات وفرعيه في: صنعاء، وعدن - الجمهورية اليمنية.

5-1 نموذج الدراسة:

يرتكز هذا البحث على بناء نموذج يوضح طبيعة العلاقة بين أبعاد التنمية المستدامة والأداء المالي في بنك اليمن والخليج، وذلك في إطار سعي البنك لتحقيق التوازن بين الأهداف البيئية والاجتماعية والاقتصادية، والتكنولوجية. وقد تم تحديد متغيرات الدراسة على النحو الآتي:

1- المتغير المستقل: يتمثل في التنمية المستدامة، التي تشمل أربعة أبعاد رئيسية تمثل الركائز الأساسية لأي نهج تنموي حديث، وهي:

البُعد الاقتصادي: ويتعلق بكفاءة استخدام الموارد الاقتصادية، وتعزيز النمو، ورفع كفاءة الأداء.
البُعد البيئي: ويشمل ممارسات الحفاظ على البيئة، وتقليل الآثار السلبية للأنشطة المالية والمصرفية على النظم البيئية.

البُعد الاجتماعي: ويركز على المسؤولية المجتمعية، وتحقيق العدالة الاجتماعية، ودعم المبادرات التي تساهم في تحسين رفاه المجتمع.

البُعد التكنولوجي: ويتعلق بتوظيف التكنولوجيا الحديثة والابتكار في تحسين العمليات المصرفية وتعزيز التنافسية والاستدامة.

2- المتغير التابع، وهو الأداء المالي للبنك، الذي يتم قياسه من خلال أربعة أبعاد رئيسية تعكس مستوى الكفاءة والقدرة المالية للمؤسسة، وهي:

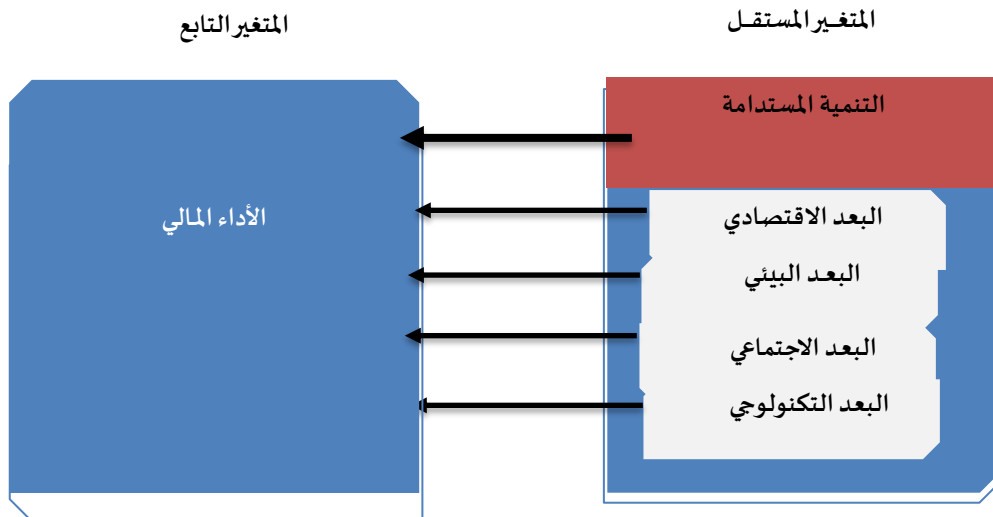
الربحية: كمؤشر على قدرة البنك على تحقيق العوائد من موارده.

السيولة: لقياس مدى قدرة البنك على الوفاء بالتزاماته قصيرة الأجل.

الكفاءة التشغيلية / النشاط: التي تعكس مدى فاعلية الأنظمة والإجراءات في تحقيق أهداف البنك.

إدارة المخاطر والاستقرار المالي: كمؤشر على قدرة البنك في مواجهة التحديات وضمان استمرارية الأداء بشكل

مستقر.



شكل رقم (1) يوضح نموذج الدراسة



6-1 فرضية الدراسة

وبناء على مشكلة الدراسة وأهدافها وعلى نتائج الدراسات السابقة تم صياغة الفرضية الرئيسية والفرضيات الفرعية على النحو الآتي:

الفرضية الرئيسية: يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى معنوية ($\alpha \leq 0.05$) للتنمية المستدامة (على الأداء المالي في البنك).

الفرضية الفرعية الأولى: يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى معنوية ($\alpha \leq 0.05$) للبعد الاقتصادي، على الأداء المالي في البنك.

الفرضية الفرعية الثانية: يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى معنوية ($\alpha \leq 0.05$) للبعد الاجتماعي، على الأداء المالي في البنك.

الفرضية الفرعية الثالثة: يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى معنوية ($\alpha \leq 0.05$) للبعد البيئي، على الأداء المالي في البنك.

الفرضية الفرعية الرابعة: يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى معنوية ($\alpha \leq 0.05$) للبعد التكنولوجي، على الأداء المالي في البنك.

7-1 الدراسات السابقة

1- دراسة (شدد، 2024)، بعنوان: "أثر المحاسبة البيئية في قياس الأداء المالي في الشركات الصناعية في جنوب الضفة الغربية"، هدفت هذه الدراسة لمعرفة أثر المحاسبة البيئية في قياس الأداء المالي في الشركات الصناعية في جنوب الضفة الغربية، وطبقت الدراسة على جميع الشركات الصناعية في جنوب الضفة الغربية كمجتمع للدراسة وتم اختيار عينة مكونة من 11 شركة، واستخدمت الاستبانة كأداة للقياس، وتوصلت الدراسة إلى أنه توجد علاقة إيجابية بين البعد البيئي والأداء المالي.

2- دراسة الحكيمي (2023)، بعنوان "دور تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في تحسين أداء البنوك اليمنية من وجهة نظر العملاء"، سعت هذه الدراسة إلى قياس أثر استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتصالات على تحسين أداء البنوك اليمنية، وذلك من وجهة نظر العملاء. استخدمت الباحثة المنهج الوصفي والتحليلي، وصممت استبانة وزعت على عينة مكونة من (450) عميلاً لبنوك مختلفة، كان معظمهم من محافظة تعز. وأظهرت نتائج الدراسة وجود علاقة ارتباطية طردية متوسطة وذات دلالة إحصائية بين أبعاد تكنولوجيا المعلومات والاتصالات وبين الأداء المصرفي للبنوك اليمنية. كما بينت النتائج ارتفاع معدل استخدام الصراف الآلي، وأن العملاء يميلون لتقييم الأداء المصرفي بشكل إيجابي عند توفر خدمات تكنولوجية فعالة.

3- دراسة شرهان وآخرين (2023)، بعنوان "تأثير أنظمة الدفع الإلكتروني في الأداء المالي في البنوك اليمنية: دراسة تطبيقية في البنوك العاملة في مدينة صنعاء"، هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على مدى تأثير أنظمة الدفع الإلكتروني على الأداء المالي في البنوك اليمنية، وذلك من خلال دراسة تطبيقية شملت عدداً من البنوك العاملة في مدينة صنعاء. اعتمد الباحثون على المنهج الوصفي والمنهج التحليلي، واستخدموا الاستبانة أداة رئيسية لجمع البيانات. وقد توصلت الدراسة إلى وجود تأثير إيجابي ذي دلالة إحصائية لأنظمة الدفع الإلكتروني – مثل بطاقات الدفع، والتحصيل الإلكتروني، والمحافظ الإلكترونية، والنقود الإلكترونية – على الأداء المالي للبنوك، حيث ساهمت



هذه الأنظمة في زيادة الربحية، وتقليل التكاليف، وتحسين إدارة السيولة، ورفع كفاءة العمليات الداخلية من خلال تسريع إنجاز المعاملات والاستجابة لمتطلبات العملاء.

- 4- دراسة (العبيدي، 2023)، بعنوان: "تقييم أداء المؤسسات المصرفية وتأثيره على تخفيض المخاطر المالية وتحقيق أبعاد التنمية المستدامة: دراسة تطبيقية على عينة من المصارف الخاصة"، هدفت هذه الدراسة إلى معرفة تأثير تقييم أداء المؤسسات المصرفية من خلال نموذج CAMELS كمتغير مستقل على تخفيض المخاطر المالية وتحقيق أبعاد التنمية المستدامة كمتغير تابع، وتحليل وقياس نوع التأثير بين المتغيرين المستقل والتابع، واستخدمت المنهج الوصفي التحليلي، وتمثل مجتمع الدراسة في البنوك التجارية الخاصة، ووقع الاختيار على (10) بنوك، للفترة من (2007-2020)، وتوصلت إلى مجموعة من النتائج أهمها: وجود تأثير إيجابي للأداء المالي على مستوى التنمية المستدامة ككل، وكذلك وجود تأثير إيجابي للأداء المالي على كل من البعد (الاقتصادي، والتكنولوجي، والاجتماعي).
- 5- دراسة (بن بعلق، 2023)، بعنوان: "أثر الإفصاح عن أبعاد التنمية المستدامة على الأداء المالي من وجهة نظر العاملين في المصارف الإسلامية بسوق الكويت المالي". هدفت الدراسة إلى معرفة دور الإفصاح عن أبعاد التنمية المستدامة (الاقتصادية والاجتماعية والبيئية والتكنولوجية) في تقاريرها المالية، والكشف عن أثر أبعاد التنمية المستدامة على الأداء المالي للمصارف الإسلامية من وجهة نظر العاملين فيها، ووزعت عشوائيًا على العينة التي بلغت (153) مديرًا ماليًا وإداريًا، ومعنيًا بالتقارير المالية والمحاسبية، وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، أهمها: أن درجة إفصاح المصارف الإسلامية الكويتية عن أبعاد التنمية المستدامة في التقارير المالية مرتفعة في البعد الاقتصادي والبعد الاجتماعي، والبعد البيئي، وأن درجة التقديرات منخفضة في البعد التكنولوجي، كما توضح أن هناك دلالة إحصائية لإفصاح المصارف الإسلامية الكويتية عن أبعاد التنمية المستدامة في التقارير المالية على الأداء المالي لديها في جميع الأبعاد.
- 6- دراسة (الفاخوري، والمطارنة، 2023)، بعنوان: "أثر الإفصاح عن الاستدامة الثلاثية في الأداء المالي: الدور المعدل، الجودة، التدقيق الداخلي". من أهم أهداف هذه الدراسة قياس أثر الإفصاح عن الاستدامة الثلاثية بأبعادها الثلاثة (الاجتماعية، البيئية، وحوكمة الشركات) في الأداء المالي في الشركات الصناعية المدرجة في بورصة عمان، وتم الاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي، وطبقت الدراسة على عينة مكونة من اثنين وثلاثين شركة صناعية أردنية، واستخدمت الاستبانة كأداة للقياس، ومن أهم نتائجها أن المتوسط العام للإفصاح عن الاستدامة الثلاثية في الشركات الصناعية المدرجة في بورصة عمان منخفض نسبيًا، وأن هنالك أثرًا للإفصاح عن الاستدامة الثلاثية في معدل العائد على السهم.
- 7- دراسة (الرحاحلة وبني خالد، 2023)، بعنوان: "الدور الوسيط لحوكمة الشركات في العلاقة بين الإفصاح عن تقارير الاستدامة والأداء المالي"، حيث هدفت الدراسة لبيان الدور الوسيط لحوكمة الشركات في العلاقة بين الإفصاح عن تقارير الاستدامة والأداء المالي، وتم استخدام المنهج الوصفي التحليلي، حيث تكوّن مجتمع الدراسة من البنوك التجارية المدرجة في بورصة عمان، وبلغ عددها 12 بنوكًا، ومن أبرز نتائج الدراسة: عدم وجود أثر إيجابي ذي دلالة إحصائية للإفصاح عن تقارير الاستدامة والأداء المالي.
- 8- دراسة (عطية، 2021) بعنوان: "أثر إعداد التقارير المالية لأغراض القياس والإفصاح عن التنمية المستدامة على الأداء المالي في منشآت الأعمال"، هدفت هذه الدراسة إلى توضيح الإفصاح المحاسبي للتنمية المستدامة في القوائم والتقارير المالية بمنظمات الأعمال، كما هدفت الدراسة إلى توضيح أثر تطبيق هذا المفهوم بمنظمات الأعمال من

ناحية القياس والإفصاح المحاسبي على الأداء المالي لها، ومن أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة أنه يمكن قياس التنمية المستدامة بمنظمات الأعمال، كما يمكن وضع إطار محاسبي للإفصاح عن التنمية المستدامة في القوائم والتقارير المالية، وكذلك أن الإفصاح عن أبعاد التنمية المستدامة بمنظمات الأعمال يؤدي إلى تحسين الأداء المالي لهذه المنظمات.

9- دراسة القرشي والدلاي (2020)، بعنوان "دور البنوك التجارية اليمنية في تحقيق التنمية المستدامة: دراسة تطبيقية". هدفت هذه الدراسة إلى تقييم دور البنوك التجارية اليمنية في تحقيق التنمية المستدامة، وبناء نموذج معياري يمكن استخدامه لتقييم هذا الدور. اعتمد الباحثان على المنهج الوصفي، واستخدما أداة الاستبانة لجمع البيانات من عينة عشوائية من العاملين في الإدارات العليا بالبنوك التجارية. كما استخدما بأساليب إحصائية متقدمة مثل تحليل المعادلات الهيكلية والنمذجة البنائية. وقد أظهرت النتائج أن النموذج المعياري يتكون من خمسة أبعاد رئيسية: الدور الاقتصادي، الإداري، القانوني، الاجتماعي، والبيئي. وتبين أن البنوك اليمنية تركز بشكل رئيسي على البعد الاقتصادي، يليه الإداري، ثم البيئي والاجتماعي، وأخيراً القانوني في تحقيق أهداف التنمية المستدامة.

10- دراسة (غريب، 2018)، بعنوان: "أثر تبني التنمية المستدامة على الأداء المالي من وجهة نظر العاملين في المصارف بمحافظة ظفار"، هدف هذا البحث إلى التعرف على أثر تبني التنمية المستدامة على الأداء المالي، ومدى تأثير أبعاد التنمية المستدامة البعد الاقتصادي، الاجتماعي والبعد البيئي على الأداء المالي، شملت عينة الدراسة 104 موظفًا من العاملين بعدد من البنوك بمحافظة ظفار، وقد أظهرت نتائج الدراسة وجود أثر ذي دلالة إحصائية عند (0.05) للتنمية الاقتصادية والتنمية الاجتماعية على تحسين الأداء المالي بالبنوك المبحوثة، وعدم وجود أثر للتنمية البيئية على الأداء المالي.

11- دراسة (الحاج 2017)، بعنوان: "الإفصاح المحاسبي عن تقارير التنمية المستدامة وأثره على تقويم أداء المنشآت". التي هدفت إلى وضع إطار نظري لمفهوم تقارير التنمية المستدامة، وقياس أداء المنشأة نحو هدف الاستدامة الاقتصادية والاجتماعية والبيئية. واعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي. وخلصت نتائج الدراسة إلى أن التنمية المستدامة تعتبر من المفاهيم التي نالت كثيرًا من الاهتمام سواء من الناحية الاقتصادية أو البيئية أو الاجتماعية من أجل تعظيم رفاهية الإنسان في الوقت الحاضر دون المساس بقدرة الأجيال المقبلة على تلبية احتياجاتها، وعدم إظهار تقارير التنمية المستدامة في القوائم المالية التي يترتب عليها عدم مصداقية القوائم المالية،

12- دراسة (الموسوي، وآخرون، 2015)، بعنوان: "تحليل العلاقة بين الإفصاح البيئي والأداء المالي للوحدات الاقتصادية دراسة تحليلية لعينة من الشركات الصناعية المدرجة في سوق عمان للأوراق المالية"، ومن أهم ما هدفت إليه الدراسة تحديد مدى تأثير الإفصاح البيئي بمستوياته المختلفة في التقارير المالية على الأداء المالي للوحدات الاقتصادية، وطبقت الدراسة في (28) شركة من الشركات الصناعية المدرجة في سوق عمان للأوراق المالية للمدة من 2009 - 2013، و من أهم الاستنتاجات: عدم وجود علاقة بين الإفصاح البيئي والأداء المالي.

13- دراسة (Labini, Di Biase, D'Apolito, 2025): بعنوان "Sustainability strategy and financial performance in the insurance company"، وقد هدفت هذه الدراسة إلى تحليل ممارسات الإدارة الموجهة نحو الاستدامة وتقييم تأثيرها على الأداء المالي لشركات التأمين، وطبقت في 167 شركة تأمين دولية خلال الفترة 2018-2022 للكشف عن العلاقة بين الاستثمارات في الاستدامة والعوائد الاقتصادية، ومن أهم النتائج وجود علاقة ارتباط إيجابية للاستثمارات في الاستدامة على أدائها المالي في شركات التأمين الأمريكية.

14- دراسة (Mondal, at, 2024): بعنوان " Nexus of environmental accounting, sustainable production, and financial performance: An integrated analysis using PLS-SEM, fsQCA, and NCA" الغرض من هذه الدراسة هو الكشف عن تأثير ممارسات المحاسبة البيئية، مثل محاسبة التكاليف البيئية، وإعداد تقارير الاستدامة على الأداء المالي، باستخدام منهجية شاملة تجمع بين نمذجة المعادلات الهيكلية للمربعات الصغرى (PLS-SEM)، والتحليل المقارن النوعي السريع (fsQCA)، وتحليل ظروف الاستدامة (NCA). وكشفت النتائج أن المحاسبة البيئية تؤثر إيجاباً على الأداء المالي، وأن الإنتاج المستدام يعد معززاً مباشراً للأداء المالي، ووسيطاً في العلاقة بين مبادرات المحاسبة البيئية والعوائد المالية.

15- دراسة (Al-Jazzazi & Al-Nimr, 2023): بعنوان "The Impact of the Characteristics of The Board of Directors on the Financial Performance of Jordanian Industrial Companies: The Mediating Role of Sustainability Performance Disclosure (Unpublished Master's Thesis) University Hashemite Blue Retrieved from" هدفت هذه الدراسة إلى توضيح أثر الإفصاح عن أبعاد التنمية المستدامة كوسيط بين خصائص مجلس الإدارة والأداء المالي في الشركات الصناعية في الأردن. تم استخدام منهجية تحليل المحتوى، بالاعتماد على عينة مكونة من 231 ملاحظة للشركات الصناعية الأردنية المدرجة في بورصة عمان للفترة 2015-2021، بالإضافة إلى الاعتماد على كل منهما (العائد على الأصول، مؤشر توبين) لقياس الأداء المالي. ومن أهم النتائج: وجود أثر إيجابي ذي دلالة إحصائية للتنمية المستدامة على الأداء المالي للشركات الصناعية الأردنية.

16- دراسة (Diez, 2023): بعنوان "Exploring the asymmetric impact of sustainability reporting on financial performance in the utilities sector: A longitudinal comparative analysis" هدفت هذه الدراسة إلى استكشاف التأثير الطولي للعوامل البيئية والاجتماعية والحوكمة (ESG) على الأداء المالي للشركات، مع التركيز على قيمة الشركة، وتم تطبيقها على عينة من 185 شركة عالمية مدرجة في قطاع المرافق بين 2018 و2021، ومن أهم نتائج الدراسة أن هنالك تأثيراً للأبعاد البيئية والاجتماعية والحوكمة، كل على حدة في الأداء المالي، كما أن البعدين البيئي والاجتماعي يعدان ركيزتين وعاملين حاسمين لتحقيق أداء مالي مرتفع.

17- دراسة (Aoraki at, 2022): بعنوان "Firms' sustainability, financial performance, and regulatory dynamics: Evidence from European firms" هدفت هذه الدراسة إلى دراسة العلاقة بين مخاطر السمعة البيئية والاجتماعية والحوكمة (ESG) والأداء المالي للشركات، مع أخذ تأثير التغيرات في السياسات التنظيمية للاتحاد الأوروبي وفترة كوفيد-19 في الاعتبار، وتم تحليل البيانات المالية لعدد 1816 شركة أوروبية مدرجة في الفترة من 2007 إلى 2021، وأظهرت النتائج أن الشركات التي تمتلك مخاطر سمعة منخفضة في مجال ESG تتمتع بأداء مالي أفضل، كما أن هنالك اختلافات كبيرة في مستويات مخاطر السمعة البيئية والاجتماعية والحوكمة وتأثيرها على الأداء المالي.

8-1 مناقشة الدراسات السابقة وموقع الدراسة الحالية منها:

تشير الدراسات السابقة إلى أن الإفصاح عن أبعاد الاستدامة يلعب دوراً إيجابياً في تحسين الأداء المالي، إذ تؤكد معظمها على أهمية الشفافية وتضمين الأبعاد البيئية والاجتماعية والحوكمة ضمن إستراتيجيات الشركات. ومع ذلك، تختلف النتائج تبعاً للقطاع المدروس والمنهجية المستخدمة؛ إذ تناولت بعض الدراسات الشركات الصناعية بينما ركزت أخرى على المؤسسات المصرفية أو شركات التأمين، واستخدمت أساليب تحليلية متنوعة مثل النمذجة، والمعادلات الهيكلية، والتحليل الطولي. كما لوحظ اختلاف في تأثير بعض الأبعاد، حيث لم يُظهر البعدان الاجتماعي

والبيئي تأثيرًا ذا دلالة في بعض السياقات، مما يبرز الحاجة إلى دراسة أعمق للمتغيرات الوسيطة وظروف التطبيق الخاصة بكل قطاع.

وفي هذا السياق، تتميز دراستنا الحالية بتركيزها على البنوك الأهلية اليمنية من خلال دراسة حالة بنك اليمن والخليج، حيث تم تحليل أبعاد الاستدامة الرباعية (الاقتصادية، الاجتماعية، البيئية، والتكنولوجية) وعلاقتها بالأداء المالي.

وقد أظهرت النتائج أن الأبعاد الاقتصادية والتكنولوجية لها تأثير ذو دلالة إحصائية، بينما لم يظهر التأثير الاجتماعي والبيئي دلالة مماثلة. وتعتمد الدراسة على تحليل الانحدار المتدرج لتحديد التأثيرات بدقة، مما يعكس أهمية تبني إستراتيجيات متوازنة تتماشى مع التطورات العالمية، وتقديم توصيات عملية لتعزيز الاستثمار في التكنولوجيا المالية وتطوير البنية الرقمية، إلى جانب دعم المشاريع البيئية والاجتماعية لتحقيق استدامة مالية طويلة الأجل.

2- الإطار النظري

1-2 التنمية المستدامة

1-1-2 مفهوم التنمية المستدامة:

ظهر مفهوم التنمية المستدامة أول مرة في تقرير "مستقبلنا المشترك"، الذي أعدته اللجنة العالمية للتنمية والبيئة عام 1987، برئاسة السيدة بروتلاند، الوزيرة السابقة في النرويج. وقد أُعد التقرير بعد بدء العمل عليه في عام 1983. وتُعرف التنمية المستدامة بأنها التنمية التي تلي احتياجات الحاضر دون التأثير على قدرة الأجيال القادمة في تلبية احتياجاتها. كما يمكن اعتبارها عملية تحويل تشمل استغلال الموارد وتوجيه الاستثمارات وتكييف التنمية التكنولوجية والتطوير المؤسسي، بشكل متكامل، مما يعزز من القدرات الحالية والمستقبلية لتلبية احتياجات الإنسان وطموحاته. (الرشيد، 2025، 526)

وتعرف التنمية المستدامة بأنها: عملية تلبية احتياجات الجيل الحاضر دون التضحية بحقوق الأجيال القادمة في تلبية احتياجاتها، مما يؤدي إلى تحسين حقيقي في حياة الإنسان (United Nations, 2015، 12).

كما تُعرف أيضًا بأنها: التنمية الشاملة التي تسعى إلى تحسين نوعية الحياة للأجيال الحاضرة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والبيئية والتكنولوجية، بما يضمن حقوق الأجيال المقبلة في تلبية احتياجاتها. (الحبسية، 2025، 175).

ويمكن تعريف التنمية المستدامة في هذا السياق بأنها: مجموعة من الأنشطة والعمليات المتواصلة التي تهدف إلى نقل المجتمع من ظروف الفقر والركود إلى حالة من التقدم والنمو، مستندةً إلى القدرات الكامنة والتوجه نحو الاستثمار في المشاريع البيئية، والاجتماعية، والاقتصادية ومواكبة التطور في التكنولوجيا المالية كمكوّن أساسي لتحقيق هذه الأهداف، وتمكين المجتمع من التغلب على التحديات والمعوقات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والبيئية، دون إلحاق الضرر بالموارد والبيئة والتراث، وضمان مستقبل أفضل للأجيال القادمة.

2-1-2 أبعاد التنمية المستدامة

تُعد التنمية المستدامة من أهم المفاهيم التي تناولتها الدراسات الحديثة في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والبيئية، وتهدف إلى تلبية احتياجات الجيل الحالي دون التأثير سلبيًا على قدرة الأجيال القادمة في تلبية احتياجاتها. ويرتكز مفهوم التنمية المستدامة على أربعة أبعاد رئيسية هي: البعد البيئي، البعد الاقتصادي، البعد الاجتماعي، والبعد التكنولوجي، ويُعتبر الحفاظ على التوازن بين هذه الأبعاد أمرًا حيويًا لتحقيق التنمية المستدامة.



- 1- البعد البيئي: يُعتبر البعد البيئي أحد الأبعاد الأساسية في مفهوم التنمية المستدامة، حيث يهدف إلى الحفاظ على البيئة وحمايتها من التدهور ويشمل هذا البعد استدامة الموارد الطبيعية مثل المياه والغابات، وتنظيم استخدامها بشكل يتناسب مع متطلبات الأجيال الحالية والمستقبلية دون استنزافها أو تدميرها. كما يركز على الحد من التلوث بأنواعه وتطوير إستراتيجيات التكيف مع آثار تغير المناخ. (عبد المقصود، 2024، ص 20)
 - 2- البعد الاقتصادي: يُعد البعد الاقتصادي أحد الدعائم الأساسية للتنمية المستدامة، حيث يشمل تحسين جودة الحياة الاقتصادية وتحقيق النمو الشامل والمستدام. يركز هذا البعد على الاستخدام الفعال للموارد الاقتصادية، والحد من الفقر، وتحقيق العدالة في توزيع الدخل مع الحفاظ على رأس المال الطبيعي. ويستلزم ذلك إدخال التقنيات الحديثة في العمليات الإنتاجية وتقليل الهدر الناتج عن الأنشطة الاقتصادية، مما يؤدي إلى تعزيز التنافسية وزيادة الإنتاجية (سعيد وآخرون، 2024، ص 56).
 - 3- البعد الاجتماعي: يركز البعد الاجتماعي في التنمية المستدامة على تحقيق العدالة الاجتماعية وتحسين نوعية حياة الأفراد في المجتمع، من خلال ضمان حقوق الإنسان الأساسية مثل التعليم والرعاية الصحية وتوفير فرص العمل المتكافئة. ويسهم هذا البعد في تعزيز التماسك الاجتماعي وضمان توزيع عادل للموارد والفرص بين جميع أفراد المجتمع، مما يساعد في مواجهة تحديات الفقر والبطالة. (العرباوي، 2024، ص 10).
 - 4- البعد التكنولوجي: يُعد البعد التكنولوجي من أهم أبعاد التنمية المستدامة في العصر الحديث، إذ يستغل التطور التقني لتحسين نوعية الحياة وحماية البيئة. يتضمن ذلك توظيف التقنيات النظيفة التي تقلل من الأثار البيئية للنشاط الصناعي، واعتماد تقنيات الطاقة المتجددة التي تحد من استهلاك الموارد الطبيعية. كما يشجع هذا البعد على الابتكار في مجال التكنولوجيا البيئية لتقليل النفايات والانبعاثات الضارة، مما يسهم في تطوير حلول مبتكرة للتكيف مع التغيرات البيئية (الجبسية، 2025، ص 177).
- ويرى الباحثان أن التنمية المستدامة تشكل إطاراً متكاملًا يسعى إلى تحسين نوعية الحياة وحماية البيئة من خلال موازنة الأبعاد البيئية والاقتصادية والاجتماعية والتكنولوجية، لتحقيق تنمية شاملة ومستدامة تضمن تلبية احتياجات الأجيال الحالية والمستقبلية.

3-1-2 أهداف التنمية المستدامة

تُعدُّ أهداف التنمية المستدامة لعام 2030 إطارًا عالميًا وضعته الأمم المتحدة لتحقيق تنمية شاملة تُغطي الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والبيئية والتكنولوجية. ويتألف هذا الإطار من 17 هدفًا تتناول مسائل مركزية مثل القضاء على الفقر والجوع، وتعزيز الصحة الجيدة والرفاهية، وضمان التعليم الشامل والمنصف، وتحقيق المساواة بين الجنسين، وتأمين المياه النظيفة وخدمات الصرف الصحي، وتوفير الطاقة المتجددة بأسعار معقولة، بالإضافة إلى دعم النمو الاقتصادي الشامل والابتكار الصناعي، والحد من عدم المساواة داخل المجتمعات، وتأسيس مدن مستدامة، وتشجيع نماذج الإنتاج والاستهلاك المسؤول، والتصدي لتغير المناخ، وحماية النظم البيئية البرية والبحرية، وتعزيز سيادة القانون وبناء مؤسسات قوية من خلال عقد شراكات إستراتيجية على المستويين المحلي والدولي. نقلًا عن (الأمم المتحدة، 2024)

ولتحقيق أهداف التنمية المستدامة، ينبغي اتخاذ مجموعة من الإجراءات والإستراتيجيات التي تعزز الوعي الجماعي وتشجع على المشاركة الفعالة من جميع الأطراف المعنية. وفيما يلي بعض الطرق الأساسية لتحقيق هذه الأهداف (عبد المقصود، 2024، ص 25):

- 1- زيادة الوعي المجتمعي: يُعد نشر الوعي حول التحديات العالمية وأهداف التنمية المستدامة خطوة أساسية. فيجب توعية جميع أفراد المجتمع بأهمية هذه الأهداف وسبل مواجهة التحديات من خلال وسائل الإعلام والتعليم المستمر. ويتعين أن يكون الجميع على دراية بكيفية تأثير أفعالهم على البيئة والمجتمع.
- 2- تعزيز التعاون بين المؤسسات: تحتاج التنمية المستدامة إلى تكاتف الجهود بين مختلف المنظمات والمؤسسات، سواء كانت حكومية أم غير حكومية. وينبغي توحيد هذه الجهود لتحقيق التنسيق الفعال، وتبادل الموارد والمعرفة بما يسهم في تسريع الوصول إلى الأهداف المنشودة.
- 3- تشجيع الشباب على المشاركة: يمثل الشباب عنصرًا أساسيًا في العملية التنموية نظرًا لإبداعهم وطاقة حركتهم العالية، من خلال تحفيزهم للمشاركة في الأنشطة والمبادرات المتعلقة بالتنمية المستدامة، ويمكن تحقيق التغيير بشكل أسرع وأكثر، فإشراكهم يساهم بشكل كبير في نجاح هذه المبادرات.
- 4- تعزيز مشاركة المجتمعات المحلية: لا يمكن تحقيق التنمية المستدامة بفعالية دون مشاركة المجتمعات المحلية، التي تمتلك المعرفة العميقة باحتياجاتها والتحديات التي تواجهها. إن تمكين هذه المجتمعات من المشاركة في اتخاذ القرارات وإيجاد الحلول المناسبة يعزز من فعالية المبادرات التنموية ويزيد من فرص نجاحها. ومن خلال تبني هذه الإجراءات، يمكن تسريع تحقيق التنمية المستدامة وإحداث تأثير إيجابي في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والبيئية.

2-2 الأداء المالي في القطاع المصرفي

يمكن تعريف الأداء المالي المصرفي بأنه: المؤشر الحيوي الذي يقيس قدرة المصرف على تحقيق أرباح مستدامة، من خلال الإدارة المثلى لموارده المالية والبشرية، مما يساهم في استمرارية نجاحه في بيئة اقتصادية متغيرة. إذ يركز الأداء المالي على تحقيق تدفقات نقدية إيجابية من العمليات التشغيلية، ويُعد ذلك نتاجًا لإدارة فعالة للأصول والمطلوبات وتنظيم توازن استحقاقها بما يضمن التوازن بين السيولة والملاءمة والربحية، إلى جانب الحفاظ على حقوق الملكية ومقابلة الإيرادات بالمصروفات بشكل متكامل. (الشحادات، ولافي، 2024، ص 254)

وتنبع أهمية الأداء المالي المصرفي من كونه المؤشر الأساسي الذي يعتمد عليه المستثمرون والدائنون لتقييم مدى استقرار المصرف وقدرته على توليد العوائد المرجوة. فالمصرف الذي يتمتع بأداء مالي قوي يعكس تحقيقه للربحية المطلوبة، مما يساهم في جذب الاستثمارات وتوفير مصادر التمويل اللازمة لتوسيع الأعمال وتحقيق النمو. كما أن الأداء المالي الجيد يساعد المصارف على مواجهة المخاطر الاقتصادية المحتملة والتأقلم مع التغيرات في السوق. (العجيلي، 2024، ص 434).

وتختلف مؤشرات الأداء المالي المصرفي وفقًا للزاوية التي يُنظر منها إلى الأداء، ويمكن تقسيمها إلى نوعين رئيسيين: المؤشرات المحاسبية والمؤشرات السوقية. فمن الجانب المحاسبي، تُستخدم النسب المالية على النحو الآتي:

نسب السيولة وتنقسم إلى نسب التداول والتداول السريع التي تعكس مدى قدرة المصرف على الوفاء بالتزاماته على المدى القصير، ونسب الربحية مثل معدل العائد على الأصول ومعدل العائد على حقوق الملكية، وحصص السهم العادي من الأرباح. وتعكس هذه النسب مدى قدرة المصرف في استخدام أصوله لتحقيق الأرباح وتوزيعها على المساهمين (السريحي والسلفي، 2019، 61). (صوان والزدام، 2024، ص 65).

أما من الجانب السوقي، فتُستخدم مؤشرات مثل عائد السهم، والعائد الإضافي للسهم، وسعر السهم، والقيمة السوقية للأصول مقارنةً بالقيمة الدفترية. وتعكس هذه المؤشرات توقعات المستثمرين بشأن قدرة المصرف المستقبلية على توليد الأرباح (صوان والزدام، 2024).



من الناحية العملية، تُعد عملية التقييم المالي خطوة أساسية في تحسين الأداء العام للمصارف، إذ توفر للإدارة رؤية شاملة عن الوضع المالي القائم، مما يساعدها في صياغة إستراتيجيات مستقبلية لتجاوز التحديات وتحقيق المزيد من الربحية. كما أن تحليل النسب المالية، مثل نسب السيولة التي تقيس قدرة المصرف على الوفاء بالتزاماته قصيرة الأجل، ونسب النشاط التي توضح استخدام الموارد، ونسب الربحية التي تعكس مستوى العائد على الاستثمارات، كلها أدوات ضرورية لاتخاذ قرارات إستراتيجية مدروسة. (سديري، وسليم، 2024، 35-36).

ويرى الباحثان أن الأداء المالي المصرفي يشكل العمود الفقري لإستراتيجيات الإدارة المالية للمصارف، إذ يُساعد على تحديد مستوى الكفاءة والفعالية في استغلال الموارد المتاحة، ويوجه عملية اتخاذ القرارات بما يتماشى مع تحقيق الأهداف المالية المنشودة. لذا، فإن فهم وتقييم الأداء المالي يُعدّ خطوة أساسية نحو تحقيق الاستدامة والنمو في بيئة مالية تتسم بالتنافسية الشديدة.

3-2 العلاقة بين أبعاد التنمية المستدامة (الاقتصادي، الاجتماعي، البيئي، التكنولوجي) والأداء المالي

تُعتبر العلاقة بين أبعاد التنمية المستدامة (الاقتصادي، الاجتماعي، البيئي، التكنولوجي) والأداء المالي في البنوك موضوعاً بالغ الأهمية يتطلب دراسة معمقة لفهم كيفية تأثير هذه الأبعاد على الأداء المالي للبنوك. وتساهم الدراسات السابقة في تقديم رؤى شاملة حول هذا الموضوع، مع تسليط الضوء على التأثيرات المتبادلة بين الأبعاد المختلفة وأدائها المالي في القطاع المصرفي على النحو التالي:

- 1- البُعد الاقتصادي: يعتبر البُعد الاقتصادي أحد الأبعاد الرئيسية التي تؤثر بشكل كبير على الأداء المالي للبنوك. فالبنوك التي تعتمد إستراتيجيات اقتصادية مستدامة، مثل تحسين الكفاءة التشغيلية، وزيادة التنوع في مصادر الدخل، وتمويل المشروعات الاقتصادية ذات العوائد الطويلة الأجل، تكون أكثر قدرة على تحقيق نتائج مالية متميزة. أظهرت دراسة العبيدي (2023) أن الأداء المالي الإيجابي للبنوك يعزز بشكل مباشر من استدامة الأبعاد الاقتصادية. كما أكدت دراسة عطية (2021) على أن الإفصاح المحاسبي عن أبعاد التنمية المستدامة في القوائم المالية للبنوك يساهم في تحسين الأداء المالي من خلال تعزيز الشفافية وعميق ثقة المستثمرين. وومن جهة أخرى، فقد أشارت دراسة Al-Jazzazi & Al-Nimr (2023) إلى أن الإفصاح عن أبعاد التنمية المستدامة يساهم في تحسين الأداء المالي للبنوك، حيث يكون لهذا الإفصاح دور وسيط في تعزيز قدرة البنوك على التأقلم مع التغيرات الاقتصادية. وأما دراسة القرشي والدلاي (2020) فأظهرت أن البنوك التجارية اليمنية تركز بشكل رئيسي على البُعد الاقتصادي لتحقيق أهداف التنمية المستدامة، حيث تساهم إستراتيجياتها في تعزيز الكفاءة الاقتصادية والتوسع في تمويل المشاريع الاقتصادية المستدامة. يليه البُعد الإداري، ثم البيئي والاجتماعي، وأخيراً القانوني. وهذا يعكس اهتمام البنوك اليمنية بتحقيق استدامة اقتصادية من خلال تبني إستراتيجيات اقتصادية مستدامة.
- 2- البُعد الاجتماعي: يمثل أحد المحركات الأساسية التي تساهم في تحسين الأداء المالي للبنوك، من خلال تعزيز سمعة البنك وبناء علاقات قوية مع المجتمع. ويشمل هذا البُعد التزام البنك بالمسؤولية الاجتماعية، مثل دعم المشاريع الاجتماعية، وتوفير فرص العمل، والمساهمة في رفاهية المجتمع. فقد أظهرت دراسة بن بعلق (2023) أن المصارف الإسلامية في الكويت التي تتمتع بمستوى عالٍ من الإفصاح الاجتماعي تُظهر تحسناً ملحوظاً في أدائها المالي. كما أن دراسة غريب (2018) أشارت إلى أن البُعد الاجتماعي له تأثير إيجابي مباشر على الأداء المالي في البنوك، حيث يساهم في تعزيز سمعة البنك وجذب المزيد من العملاء.

وأكدت دراسة القرشي والدلاي (2020) أن البنوك اليمنية تبدي اهتمامًا بالبعد الاجتماعي من خلال الالتزام بالمسؤولية الاجتماعية ودعم المشاريع الاجتماعية. وعلى الرغم من أن البُعد الاجتماعي يأتي في الترتيب الرابع في أولويات البنوك اليمنية بعد البُعد الاقتصادي والإداري، إلا أن الدراسة أظهرت أنه لا يزال هناك تأثير إيجابي على سمعة البنك من خلال تلك المبادرات الاجتماعية، مما يعزز ولاء العملاء ويحسن الأداء المالي على المدى الطويل.

3- البُعد البيئي: يُعد البُعد البيئي من الأبعاد التي تشهد اهتمامًا متزايدًا في عصرنا الحالي، خاصة في ظل تزايد الوعي البيئي والضغط الاجتماعي والمهنية لتبني ممارسات صديقة للبيئة. فالبنوك التي تُظهر التزامًا قويًا بالاستدامة البيئية، مثل الاستثمار في الطاقة المتجددة وتقليل الانبعاثات الكربونية، تحقق نتائج مالية إيجابية على المدى الطويل. فقد أظهرت دراسة الموسوي وآخرين (2015) أن الإفصاح البيئي له تأثير إيجابي على الأداء المالي في بعض الشركات الصناعية، وهو ما يمكن أن ينطبق على البنوك التي تعتمد إستراتيجيات بيئية فعالة. كذلك، فإن دراسة شُدّد (2024) أشارت إلى أن البنوك التي تدعم المبادرات البيئية من خلال التبرعات والمشاريع المستدامة تظهر تحسُّنًا في أدائها المالي، حيث يعزز هذا التوجه من الثقة في البنك ويسهم في استقطاب المزيد من الاستثمارات. وأظهرت دراسة القرشي والدلاي (2020) أن البنوك اليمنية تولي اهتمامًا متزايدًا بالبُعد البيئي، حيث أشار الباحثان إلى أن البنوك تركز على تبني إستراتيجيات بيئية فعالة، مثل دعم المبادرات البيئية وتقليل التأثيرات البيئية من خلال العمليات المصرفية المستدامة.

4- البُعد التكنولوجي: يعد من العوامل الرئيسية في تحسين الأداء المالي للبنوك. حيث إن الابتكارات التكنولوجية مثل تطوير الأنظمة المصرفية الرقمية، وتعزيز الأمن السيبراني، وتقنيات الدفع الإلكتروني، تُسهم في تقليل التكاليف التشغيلية، وتحسين كفاءة الخدمات، مما ينعكس إيجابًا على الأداء المالي للبنك. فقد أظهرت دراسة Labini et al (2025) أن البنوك التي تتبنى إستراتيجيات تكنولوجية مستدامة تحقق أداء ماليًا أفضل، حيث تساهم تقنيات المعلومات في تحسين عمليات التشغيل وتقديم خدمات مالية أكثر فعالية. كما أكدت دراسة Mondal et al (2024) أن المحاسبة البيئية وممارسات الاستدامة التكنولوجية تؤدي إلى تحسين الأداء المالي للبنك، من خلال تعزيز الشفافية والموثوقية في التقارير المالية.

وفي السياق المحلي، تناولت دراسة الحكيمي (2023) التي بعنوان "دور تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في تحسين أداء البنوك اليمنية من وجهة نظر العملاء" أثر تطبيق تقنيات المعلومات والاتصالات على أداء البنوك اليمنية. وقد أظهرت النتائج وجود علاقة ارتباطية طردية متوسطة وذات دلالة إحصائية بين استخدام التكنولوجيا والأداء المصرفي، كما كشفت عن ارتفاع معدل استخدام الصراف الآلي، وأن العملاء يميلون لتقييم الأداء المصرفي بشكل إيجابي عند توفر خدمات تكنولوجية فعالة.

كذلك، توصلت دراسة شرهان وآخرين (2023) المعنونة بـ "تأثير أنظمة الدفع الإلكتروني في الأداء المالي في البنوك اليمنية" إلى أن أنظمة الدفع الإلكتروني، مثل بطاقات الدفع والتحويل الإلكتروني والمحافظ الإلكترونية، تؤثر إيجابيًا على الأداء المالي للبنوك اليمنية. فقد ساهمت هذه الأنظمة في زيادة الربحية، وتقليل التكاليف التشغيلية، وتحسين إدارة السيولة، ورفع كفاءة العمليات من خلال تسريع المعاملات وتحقيق رضا العملاء. إن هذه النتائج مجتمعة تشير إلى أن البُعد التكنولوجي ليس مجرد أداة مساعدة، بل يمثل أحد الركائز المحورية لتحسين الأداء المالي، وتحقيق ميزة تنافسية في القطاع المصرفي، سواء في السياق الدولي أو المحلي.



5- التفاعل بين الأبعاد الأربعة: تؤكد الدراسات الحديثة على أن التفاعل بين الأبعاد الأربعة للتنمية المستدامة - الاقتصادية، الاجتماعية، البيئية، والتكنولوجية- يشكل إطاراً متكاملًا يعزز من الأداء المالي للبنك بشكل شامل. فقد أظهرت دراسة Diez (2023) أن الأبعاد البيئية والاجتماعية تُعد الركيزتين الرئيسيتين لتحقيق أداء مالي مرتفع في البنوك، حيث تساهم هذه الأبعاد في تعزيز الاستقرار المالي من خلال تحسين السمعة وبناء الثقة مع أصحاب المصلحة.

ويرى الباحثان أن الأدلة المستخلصة من الدراسات السابقة تشير إلى أن الأبعاد الأربعة للتنمية المستدامة تؤثر بشكل إيجابي على الأداء المالي للبنوك. هذه الأبعاد تعمل معًا لتوفير إطار شامل يعزز من قدرة البنوك على التكيف مع التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والبيئية، مما يؤدي إلى تحسين الأداء المالي على المدى الطويل. فالبنوك التي تلتزم بتطبيق استراتيجيات مستدامة في هذه الأبعاد تحقق تحسناً ملحوظاً في كفاءتها التشغيلية، ويزيد لديها مستوى الشفافية والموثوقية، مما يعزز من قدرة البنوك على جذب الاستثمارات وتحقيق العوائد المالية المستدامة.

3- الإطار العملي للدراسة ومنهجية الدراسة

1-3 منهجية وإجراءات الدراسة

اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي في معالجة مشكلة الدراسة.

2-3 أداة جمع البيانات

بعد الاطلاع على الأدبيات والدراسات السابقة، تم بناء أداة الدراسة (الاستبانة) لتحديد معايير أبعاد التنمية المستدامة التي ينبغي على بنك اليمن والخليج الأخذ بها. تكونت الاستبانة من عدة عبارات موزعة على ثلاثة محاور، تناول المحور الأول المتغيرات الشخصية، وتمثلت في: (المؤهل، والتخصص، وسنوات العمل بالبنوك). وتناول المحور الثاني أبعاد التنمية المستدامة وتمثلت في: البعد الاقتصادي: تم قياسه من خلال (10) عبارات. والبعد البيئي: تم قياسه من خلال (10) عبارات، والبعد الاجتماعي: تم قياسه من خلال (10) عبارات، والبعد التكنولوجي: تم قياسه من خلال (10) عبارات، فيما تناول المحور الثالث الأداء المالي وتم قياسه من خلال (14) عبارة.

3-3 مجتمع الدراسة وأسلوب الحصر

1-3-3 مجتمع الدراسة

يتكون مجتمع الدراسة من جميع الموظفين العاملين في بنك اليمن والخليج، ويبلغ عددهم (108) موظفين. ولغرض جمع البيانات، تم استخدام أسلوب الحصر الشامل من خلال توزيع الاستبانة على كافة أفراد المجتمع المستهدف تقريباً، حيث تم توزيع (106) استبانات، واستُرُجعت (98) منها. وبعد عملية المراجعة، استُبعدت (7) استبانات لعدم صلاحيتها للتحليل الإحصائي، ليكون عدد الاستبانات الصالحة للتحليل (91) استبانة، كما يوضحها الجدول رقم (1).

جدول رقم (1):

بيانات توزيع الاستبانات واسترجاعها وتحليلها

الاستبانة	العدد	نسبة (%) من إجمالي المجتمع (108)	النسبة (%) من الاستبانات الموزعة (106)
إجمالي عدد موظفي المجتمع	108	100	
الموزعة	106	98.1	100

الاستبانة	العدد	نسبة (%) من إجمالي المجتمع (108)	النسبة (%) من الاستبانات الموزعة (106)
المستلمة	98	90.7	92.5
غير الصالحة للتحليل الإحصائي	7	6.5	6.6
الصالحة للتحليل الإحصائي	91	84.3	85.9

ومن الجدول رقم (1) يتضح الآتي:

- 1- تمثيل مجتمع الدراسة: تمثل الاستبانات الصالحة للتحليل (91 استبانة من أصل 108 موظفين) بنسبة (84.3%) من إجمالي مجتمع الدراسة. تُعتبر هذه النسبة مرتفعة، مما يعزز دقة النتائج وقابليتها للتعميم على المجتمع الأصلي. كما أن توزيع الاستبانات على (106 من أصل 108 موظفين) بنسبة (98.1%) يعكس شمولية عالية في جمع البيانات، مما يقلل من احتمالية وجود تحيز في العينة.
- 2- الاسترجاع وجودة البيانات: تم استرجاع (98 استبانة من 106 موزعة)، أي بنسبة (92.5%)، وهي نسبة مرتفعة جداً، مما يدل على استجابة قوية من المبحوثين ويقلل من تأثير التحيز غير الاستجابي (Non-response Bias). أما عدد الاستبانات غير الصالحة، الذي بلغ (7 استبانات فقط بنسبة 6.6%)، فيُعد منخفضاً، مما يشير إلى جودة عالية للبيانات وإمكانية الاعتماد عليها في التحليل الإحصائي.
- 3- أثر حجم العينة على التحليل الإحصائي: وفقاً للنظريات الإحصائية، فإن العينة التي تمثل أكثر من 30% من المجتمع تُعتبر عينة كبيرة نسبياً. وتمثل العينة هنا (84.3%) من إجمالي المجتمع، مما يعزز قوة التحليل الإحصائي ويدعم موثوقية الاستنتاجات المستخلصة.

كما تشير هذه النسبة أيضاً إلى أن الخطأ العشوائي سيكون ضئيلاً، وأن النتائج ستكون أكثر دقة. إذ إن وجود عينة تمثل أكثر من 80% من المجتمع يقلل من احتمالية التحيز في التقدير الإحصائي.

2-3-3 وصف بيانات الحصر

نظراً لاستخدام الباحثين أسلوب الحصر الشامل، فإن البيانات التي تم جمعها من (91) استبانة صالحة للتحليل الإحصائي تمثل وصفاً شاملاً لخصائص الموظفين في بنك اليمن والخليج. ويعرض الجدول رقم (2) توزيع أفراد المجتمع وفقاً لعدد من المتغيرات الديموغرافية مثل: المؤهل العلمي، والتخصص الأكاديمي، وسنوات الخبرة في القطاع المصرفي. جدول رقم (2):

التوزيع الوصفي لمجتمع الدراسة وفقاً للمتغيرات الديموغرافية

المتغير	الفئة	العدد	النسبة %
المؤهل	دبلوم بعد الثانوية	12	13.2
	بكالوريوس	71	78
	ماجستير	8	8.8
التخصص	علوم مالية ومصرفية	6	6.6
	محاسبة	31	34.1
	إدارة أعمال	14	15.4



المتغير	الفئة	العدد	النسبة %
	اقتصاد	2	2.2
	غير ذلك	38	41.8
سنوات العمل	5 سنوات فأقل	39	42.9
بالبنوك	(6-10) سنوات	19	20.9
	(11-15) سنة	11	12.1
	(16-20) سنة	11	12.1
	(21-25) سنة	8	8.8
	26 سنة فأكثر	3	3.3
المجموع		91	100

يتضح من الجدول رقم (2) ما يلي:

- 1- المؤهلات الأكاديمية: يظهر المجتمع تنوعًا واضحًا في المؤهلات الأكاديمية، حيث إن (78%) من الأفراد يحملون شهادة بكالوريوس، بينما (13.2%) يحملون (دبلوم بعد الثانوية) و(8.8%) لديهم شهادة ماجستير. ويُظهر هذا التوزيع أن المجتمع يتكون في الغالب من أفراد ذوي مؤهلات أكاديمية متوسطة إلى عالية، مما قد يساهم في رفع جودة العمل داخل البنك، حيث إن نسبة البكالوريوس المرتفعة تعكس تأهيلًا أكاديميًا جيدًا للموظفين، ما يعزز قدرتهم على فهم وإدارة الأعمال المصرفية.
- 2- التخصصات الأكاديمية: يُظهر المجتمع توازنًا جيدًا في تمثيل التخصصات الأكاديمية، حيث إن المحاسبة وإدارة الأعمال هما الأكثر تمثيلًا، حيث يشكل (34.1%) من الأفراد في المجتمع تخصص المحاسبة و(15.4%) لديهم تخصص إدارة الأعمال، مما يعكس أهميتهما البالغة في القطاع المصرفي، وهذا التوزيع يعكس أن معظم الموظفين في البنك ينتمون إلى تخصصات قريبة من مجال العمل المصرفي، وهو ما يساهم في رفع الأداء في المجالات ذات الصلة مثل المحاسبة والإدارة. وبذلك، فإن هذه التخصصات تُعتبر أساسية لنجاح بيئة العمل داخل البنك.
- 3- سنوات الخبرة العملية: تُظهر البيانات أن (42.9%) من الأفراد لديهم 5 سنوات أو أقل من الخبرة في البنك، ما يعني أن غالبية الموظفين في المجتمع هم من ذوي الخبرة المحدودة، أما الذين يمتلكون خبرة بين (6-10 سنوات) فيمثلون (20.9%)، و(11-15 سنة) و(16-20 سنة) من الخبرة، وكل منها يمثل (12.1%). بينما فئة أكثر من 26 سنة من الخبرة تمثل (3.3%) فقط، وهذا يعكس أن الأغلبية من الموظفين في البنك يتمتعون بخبرة محدودة نسبيًا، مما قد يعكس الحاجة إلى تدريب وتطوير مستمرين. في المقابل، تُظهر النسبة الأقل من الموظفين ذوي الخبرة الطويلة مدى التنوع في الفئات العمرية والخبرات المتاحة داخل المؤسسة.
- 4- تأثير الخبرة على الأداء المصرفي: بناءً على البيانات الواردة، يُمكن الاستنتاج أن الخبرة العملية تُعد من العوامل المهمة التي قد تؤثر على أداء الموظفين في البنك، حيث إن (42.9%) من الأفراد في المجتمع لديهم خبرة 5 سنوات أو أقل، والمحتمل أن يكون للموظفين ذوي الخبرات الأقل حاجة أكبر للتوجيه والتدريب مقارنة بالموظفين ذوي الخبرات الأكبر؛ لذا، فإن وجود فئات متعددة من الخبرات داخل البنك يمكن أن يساهم في تعزيز التفاعل وتبادل المعرفة بين الموظفين من مختلف الفئات.



4-3 ثبات أداة البحث

تم حساب ثبات أداة البحث باستخدام معامل ألفا كرونباخ (Cronbach's Alpha)، ومعامل دونالد أوميجا (McDonald's ω)، والجدول رقم (3) يوضح ذلك. جدول رقم (3):

يوضح معامل ألفا كرونباخ (Cronbach's Alpha) ومعامل دونالد أوميجا (McDonald's ω) لإيجاد ثبات أداة البحث

م	البعد	معامل ألفا كرونباخ (Cronbach's Alpha)	معامل ماكدونالد أوميجا (McDonald's Omega)
1	البعد الأول: الاقتصادي	0.83	0.83
2	البعد الثاني: الاجتماعي	0.91	0.91
3	البعد الثالث: البيئي	0.89	0.88
4	البعد الرابع: التكنولوجي	0.92	0.92
5	أبعاد التنمية المستدامة ككل	0.96	0.96
6	الأداء المالي	0.94	0.94

- من خلال نتائج جدول ثبات أداة البحث باستخدام معامل ألفا كرونباخ ومعامل أوميجا، يمكن استخلاص التالي:
- 1- الثبات العام للأداة: تشير النتائج إلى أن أداة البحث تتمتع بثبات مرتفع، حيث تراوحت قيمة معامل ألفا كرونباخ بين (0.83) و (0.96)، مما يعني أن الأداة قوية في قياس الأبعاد المستهدفة في الدراسة. كما أن قيمة معامل أوميجا كانت متقاربة للغاية مع ألفا كرونباخ، مما يثبت أن الثبات متناسق بين كلا المعاملين.
 - 2- البعد الاقتصادي: حقق البعد الاقتصادي قيمة (0.83) في معامل ألفا كرونباخ و (0.83) في معامل أوميجا، ما يشير إلى أن البعد الاقتصادي يتمتع بثبات مقبول ومناسب.
 - 3- البعد الاجتماعي: حصل البعد الاجتماعي على قيمة (0.91) في معامل ألفا كرونباخ و (0.91) في معامل أوميجا، مما يعكس ثباتاً مرتفعاً للغاية ويعزز دقة القياس في هذا البعد.
 - 4- البعد البيئي: سجل البعد البيئي (0.89) في معامل ألفا كرونباخ و (0.88) في معامل أوميجا، وهو أيضاً ثبات قوي يعكس دقة في القياس.
 - 5- البعد التكنولوجي: كان البعد التكنولوجي أعلى الأبعاد من حيث الثبات، حيث سجل (0.92) في معامل ألفا كرونباخ و (0.92) في معامل أوميجا، مما يشير إلى ثبات عالٍ جداً.
 - 6- أبعاد التنمية المستدامة ككل: أبعاد التنمية المستدامة ككل سجلت أعلى قيمة، حيث بلغت (0.96) في معامل ألفا كرونباخ و (0.96) في معامل أوميجا، ما يدل على أن أداة البحث تتمتع بثبات ممتاز في قياس أبعاد التنمية المستدامة.
 - 7- الأداء المالي: الأداء المالي حقق أيضاً (0.94) في معامل ألفا كرونباخ و (0.94) في معامل أوميجا، مما يعكس ثباتاً عالياً، ويعزز من مصداقية قياس الأداء المالي في البحث.



5-3 تفرغ وتحليل البيانات

قام الباحثان بتفرغ بيانات الأداة ومن ثم تحليلها باستخدام البرنامج الإحصائي (SPSS) حيث تم استخدام محك قُسمت فيه المتوسطات إلى خمس فئات متقاربة في الطول كون الأداة خماسية، وحُد مدى تلك المتوسطات لهذه الفئات كما هو مبين في الجدول (4).

جدول رقم (4):

محك الحكم لدرجة الموافقة لكل فقرة من فقرات الأداة حسب المتوسطات الحسابية

مستوى الممارسة	البديل	الحدود الحقيقية للمتوسط الحسابي		قيمة البديل
		الحد الأدنى	الحد الأعلى	
منخفض جداً	غير موافق بشدة	1	1.80	1
منخفض	غير موافق	1.81	2.60	2
متوسط	موافق إلى حد ما	2.61	3.40	3
مرتفع	موافق	3.41	4.20	4
مرتفع جداً	موافق بشدة	4.21	5.00	5

6-3 عرض نتائج الدراسة ومناقشتها:

6-3-1 عرض النتائج المتعلقة بإجابة السؤال الأول من أسئلة البحث ومناقشتها والذي نص على: - ما مستوى ممارسة المصارف اليمنية لأبعاد التنمية المستدامة (الاقتصادي، الاجتماعي، البيئي، التكنولوجي) من وجهة نظر العاملين فيها؟ وللإجابة عن هذا السؤال تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمحور أبعاد التنمية المستدامة من خلال أبعادها الأربعة (الاقتصادي، الاجتماعي، البيئي، التكنولوجي) بأداة البحث بناءً على استجابات عينة البحث، ومن ثم ترتيبها تنازلياً وفقاً للمتوسط الحسابي، والجدول (5) يوضح ذلك:

جدول رقم (5):

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمستوى ممارسة أبعاد التنمية المستدامة

الترتيب م	البعد	المتوسط	الانحراف المعياري	مستوى الممارسة
1	البعد الأول: الاقتصادي	4.01	0.46	مرتفع
2	البعد الرابع: التكنولوجي	3.85	0.67	مرتفع
3	البعد الثالث: البيئي	3.84	0.54	مرتفع
4	البعد الثاني: الاجتماعي	3.81	0.66	مرتفع
	أبعاد التنمية المستدامة ككل	3.88	0.51	مرتفع

- من خلال الجدول (5) الموضح لمستوى ممارسة أبعاد التنمية المستدامة ككل ولكل بعد من أبعادها الأربعة (الاقتصادي، الاجتماعي، البيئي، التكنولوجي) في بنك اليمن والخليج يلاحظ الآتي:
- 1- حصلت أبعاد التنمية المستدامة على متوسط حسابي تراوح بين (4.01، 3.81)، بانحراف معياري تراوح بين (0.67-0.46)، وبمستوى ممارسة مرتفع للأبعاد الأربعة، ويُظهر البنك مستوى ممارسة مرتفعا لأبعاد التنمية المستدامة، ولكن بدرجات متفاوتة بين الأبعاد المختلفة.
 - 2- البعد الاقتصادي حصل على أعلى متوسط حسابي (4.01)، مما يشير إلى أن المصرف يركز بشكل كبير على تحقيق الاستدامة الاقتصادية وتعزيز الأداء المالي. ويعكس هذا الاهتمام جهود البنك في تحسين كفاءته التشغيلية وتعزيز إيراداته المالية، كما أن الانحراف المعياري (0.46) يشير إلى اتفاق واسع بين المشاركين حول مستوى ممارسة هذا البعد، بما يحقق أعلى مستوى ممارسة، مما يعكس تركيز البنك على تعزيز كفاءته المالية وضمان استدامته الاقتصادية.
 - 3- البعد التكنولوجي جاء في المرتبة الثانية بمتوسط حسابي (3.85)، مما يدل على أن البنك يعتمد بشكل واضح على التكنولوجيا في عملياته المصرفية لتعزيز استدامته. يظهر هذا الاهتمام في اعتماد أنظمة مصرفية حديثة وتطبيقات إلكترونية تسهل المعاملات المالية. ومع ذلك، فإن الانحراف المعياري (0.67) يشير إلى تباين في وجهات نظر المشاركين حول مدى توفر وتطبيق الحلول التكنولوجية في البنك، ويحتل البعد التكنولوجي مرتبة متقدمة، مما يدل على اعتماد البنك على التكنولوجيا في عملياته، رغم وجود تباين في آراء المشاركين حول مدى استخدامه الفعلي.
 - 4- البعد البيئي جاء في المرتبة الثالثة، حيث بلغ متوسطه الحسابي (3.84)، مما يعكس اهتمام البنك بالمعايير البيئية مثل تقليل استهلاك الطاقة واستخدام الموارد المستدامة. إلا أن الانحراف المعياري (0.54) يدل على تقارب آراء المشاركين حول مدى التزام البنك بالممارسات البيئية، ويتم تطبيق هذا البعد بمستوى مرتفع، مما يشير إلى أن البنك يهتم بالممارسات البيئية، لكن بدرجة أقل من الجوانب الاقتصادية والتكنولوجية.
 - 5- البعد الاجتماعي حصل على أدنى متوسط حسابي بين الأبعاد الأربعة، حيث بلغ (3.81)، ورغم أنه لا يزال ضمن مستوى الممارسة المرتفع، إلا أن ذلك يشير إلى أن البنك قد يولي اهتماماً أقل للجوانب الاجتماعية مثل المساهمة في تنمية المجتمع، والبرامج الاجتماعية، والمسؤولية المجتمعية مقارنةً بالجوانب الأخرى. كما أن الانحراف المعياري (0.66) يدل على تباين آراء المشاركين حول مستوى تطبيق هذا البعد، لذلك يأتي البعد الاجتماعي في المرتبة الأخيرة، مما يعكس الحاجة إلى مزيد من التركيز على الأنشطة الاجتماعية والمساهمات المجتمعية.
 - 6- المستوى العام لممارسة أبعاد التنمية المستدامة جاء بمتوسط حسابي (3.88)، مما يعكس مستوى ممارسة مرتفعا في البنك. ويشير هذا إلى أن المصرف يسعى إلى تحقيق الاستدامة في عملياته، لكن مع وجود تفاوت في التركيز على كل بعد. كما أن الانحراف المعياري العام (0.51) يدل على درجة عالية من الاتفاق بين أفراد المجتمع حول تقييمهم لمستوى الممارسة في المصرف.
- 2-6-3 عرض النتائج المتعلقة بأهمية الفقرات لكل بعد من أبعاد التنمية المستدامة على حدة، قام الباحث بحساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية ومستوى التطبيق لفقرات كل بعد على حدة وترتيبها تنازلياً وفقاً لتقديرات أفراد عينة البحث على النحو التالي:



1- عرض النتائج المتعلقة بالبعد الأول (الاقتصادي): بناءً على استجابات عينة البحث، وبعد تفرغ وتحليل البيانات ومن ثم ترتيبها تنازلياً وفقاً للمتوسط الحسابي والخاصة بالبعد الأول (الاقتصادي) أظهر الجدول (6) ما يأتي:
جدول رقم (6):

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد المجتمع لمستوى ممارسة مؤشرات البعد الاقتصادي

الترتيب	م	الفقرة	المتوسط	الانحراف المعياري	مستوى الممارسة
1	8	تبنى إدارة البنك برامج تدريبية لتطوير العاملين بما يساهم في تحقيق الأهداف الاقتصادية للتنمية المستدامة.	4.32	0.63	مرتفع جداً
2	1	عملت إدارة البنك على تعديل الخطة الإستراتيجية (رؤية، رسالة، أهداف) مما يحقق أبعاد التنمية المستدامة.	4.31	0.63	مرتفع جداً
3	5	جميع أنشطة البنك وحملاته الترويجية موجهة لرفع وعي العملاء بأن الخدمات التي يقدمها تحقق أهداف البعد الاقتصادي للتنمية المستدامة.	4.15	0.71	مرتفع
4	6	يسعى البنك إلى تحقيق الأهداف الاقتصادية للعملاء بما يتناسب مع البعد الاقتصادي للتنمية المستدامة.	4.14	0.59	مرتفع
5	7	تحرص الإدارة على عقد اتفاقيات شراكة دائمة مع الجهات التي تشاطرها الالتزامات الاقتصادية الهادفة إلى تحقيق التنمية المستدامة.	4.05	0.74	مرتفع
6	9	يحرص البنك على تحليل وتقييم أنشطته بين فترة وأخرى لقياس الأنشطة الاقتصادية ومعرفة قدرتها على تحقيق التنمية المستدامة.	3.96	0.70	مرتفع
7	4	تبنى تسويق فعال لجلب مدخرات الأفراد والمؤسسات على شكل ودائع	3.95	0.74	مرتفع
8	2	تبنى تمويل المشاريع الصغيرة والمتوسطة التي تحد من البطالة والفقر	3.90	0.86	مرتفع
9	10	يتم الإفصاح عن الأنشطة الاقتصادية التي تتعارض مع أهداف التنمية المستدامة.	3.75	0.84	مرتفع
10	3	من سياسات البنك قرض الأفراد ذوي الأفكار الاستثمارية الجيدة لمساعدتهم على إخراجها بفوائد ميسرة	3.59	0.87	مرتفع
		البعد الأول: الاقتصادي	4.01	0.46	مرتفع

من خلال الجدول (6) الموضح لمستوى ممارسة مؤشرات البعد الاقتصادي، يُلاحظ ما يلي:

- بلغ المتوسط الحسابي العام لهذا البعد (4.01)، مما يشير إلى مستوى ممارسة مرتفع، مع انحراف معياري (0.46)، مما يعكس درجة من التوافق في آراء أفراد المجتمع حول المؤشرات الاقتصادية.
- تراوحت المتوسطات الحسابية لفقرات هذا البعد بين (3.59-4.32)، بينما تراوح الانحراف المعياري بين (0.59-0.87)، مما يدل على تباين نسبي في مستويات الممارسة، حيث حصلت جميع الفقرات على مستوى ممارسة مرتفع، باستثناء الفقرتين (8، 1) اللتين سجلتا مستوى ممارسة مرتفعاً جداً، مما يعكس أولوية خاصة لهذين المؤشرين ضمن إستراتيجية البنك.
- سجلت الفقرة (8) أعلى متوسط حسابي (4.32)، مما يدل على اهتمام البنك الكبير بتطوير مهارات العاملين من خلال برامج تدريبية موجهة لتحقيق الأهداف الاقتصادية للتنمية المستدامة. ويُعزى هذا المستوى المرتفع إلى إدراك الإدارة لأهمية الاستثمار في الموارد البشرية كعامل رئيسي في تعزيز الأداء الاقتصادي.
- في المقابل، حصلت الفقرة (3) على أدنى متوسط حسابي (3.59)، مما قد يشير إلى وجود تحديات أو محدودية في تطبيق سياسة البنك المتعلقة بمنح القروض للأفراد ذوي الأفكار الاستثمارية الجيدة بفوائد ميسرة. وربما يعود ذلك إلى معايير الإقراض الصارمة أو مخاطر التمويل المرتبطة بهذه القروض، مما يؤثر على مدى انتشارها واستفادة المستهدفين منها.
- 2- عرض النتائج المتعلقة بالبعد الثاني: (الاجتماعي): بناءً على استجابات عينة البحث، وبعد تفرغ وتحليل البيانات ومن ثم ترتيبها تنازلياً وفقاً للمتوسط الحسابي الخاص بالبعد الثاني (الاجتماعي) أظهر الجدول (7) ما يأتي:

جدول رقم (7):

يوضح المتوسطات الحسابية المعيارية لتقديرات أفراد المجتمع لمستوى ممارسة مؤشرات البعد الاجتماعي والانحرافات

الترتيب	م	الفقرة	المتوسط	الانحراف المعياري	مستوى الممارسة
1	14	يلتزم العاملون بأخلاقيات المهنية في جميع أنشطتهم	4.24	0.72	مرتفع جداً
2	12	يلتزم البنك بتقديم خدمات تتناسب مع ثقافة المجتمع.	4.04	0.73	مرتفع
3	13	من سياسات البنك عدالة التوزيع والمشاركة المجتمعية.	3.82	0.75	مرتفع
4	18	يواكب البنك التغيرات الاجتماعية والثقافية التي قد تسهم في تطبيق التنمية المستدامة.	3.82	0.97	مرتفع
5	15	يفصح البنك عن إجراءات التعيين والترقية بما يحقق العدالة الاجتماعية	3.81	0.84	مرتفع
6	17	تقوم الإدارة بأجراء دراسات اجتماعية لمعرفة مدى تحقق أهداف التنمية المستدامة.	3.74	0.94	مرتفع
7	11	خدمات البنك تلي متطلبات واحتياجات أفراد المجتمع.	3.71	1.02	مرتفع



مرتفع	0.91	3.70	ينفذ البنك برامج اجتماعية تساهم في تحقيق التنمية المستدامة.	19	8
مرتفع	0.92	3.67	يساهم البنك في تقديم المساعدات والتبرعات الخيرية للأفراد والمؤسسات الخيرية	16	9
مرتفع	1.08	3.51	تلتزم إدارة البنك بالعمل على تحسين رفاهية الفرد والمجتمع	20	10
مرتفع	0.66	3.81	البعد الثاني: (الاجتماعي)		

وفقاً للنتائج الواردة في الجدول أعلاه:

- فقد بلغ المتوسط العام لمؤشرات البعد الاجتماعي (3.81) بانحراف معياري (0.66) مما يدل على مستوى ممارسة مرتفع لهذا البعد. وتراوحت المتوسطات الحسابية للعناصر بين (4.24) و(3.51)، حيث حصلت معظم الفقرات على مستوى ممارسة مرتفع، فيما جاءت الفقرة (14) بمستوى مرتفع جداً.
- الفقرة (14): التي تنص على "يلتزم العاملون بأخلاقيات المهنية في جميع أنشطتهم" حصلت على أعلى متوسط حسابي (4.24). ويعزو الباحثان ذلك إلى وعي العاملين في المصارف بأهمية الالتزام بالأخلاقيات المهنية، والذي ينعكس إيجاباً على جودة الخدمات وبناء الثقة مع العملاء، بالإضافة إلى تأثير البرامج التدريبية والتوجيه المهني في تعزيز هذا السلوك.
- الفقرة (20): التي تنص على "تلتزم إدارة البنك بالعمل على تحسين رفاهية الفرد والمجتمع" حصلت على أدنى متوسط حسابي (3.51). وربما يعود السبب في ذلك إلى ضعف التنفيذ العملي أو عدم وضوح الآثار المباشرة للسياسات الموجهة لتعزيز رفاهية الفرد والمجتمع، مما يستدعي مراجعة الإستراتيجيات وتكثيف الجهود لتفعيل البرامج الاجتماعية بشكل يحقق تأثيراً أكبر.

3- عرض النتائج المتعلقة بالبعد الثالث (البيئي)

بناءً على استجابات عينة البحث، وبعد تفرغ وتحليل البيانات ومن ثم ترتيبها تنازلياً وفقاً للمتوسط الحسابي الخاص بالبعد الثالث (البيئي) أظهر الجدول (8) ما يأتي:

جدول رقم (8):

يوضح المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد المجتمع لمستوى ممارسة مؤشرات البعد البيئي

الترتيب	م	الفقرة	المتوسط	الانحراف المعياري	مستوى الممارسة
1	30	يعمل البنك على الصعيد الإقليمي للانخراط في مبادرات التنمية المستدامة	4.08	0.73	مرتفع
2	28	تقوم الإدارة بعملية البحث والتطوير من أجل تقديم خدمات صديقة للبيئة.	3.92	0.76	مرتفع
3	25	يشارك البنك في عملية توعية العملاء من أجل تحسين سلوكياتهم لحماية البيئة.	3.90	0.79	مرتفع
4	23	يسعى البنك إلى تنمية وتطوير البيئة المحيطة به.	3.85	0.79	مرتفع



الترتيب	م	الفقرة	المتوسط	الانحراف المعياري	مستوى الممارسة
5	22	يعمل البنك على توظيف الموارد الطبيعية دون إحداث خلل في مكونات البيئة.	3.81	0.68	مرتفع
6	27	يشارك البنك في برامج حماية البيئة مع الجهات ذات العلاقة.	3.81	0.73	مرتفع
7	26	يحرص البنك على الاستثمارات طويلة الأجل المتعلقة بحماية البيئة.	3.80	0.73	مرتفع
8	24	يساهم البنك في الحفاظ على الموارد المتجددة وغير المتجددة وعدم استنزافها.	3.79	0.82	مرتفع
9	29	يسعى البنك للحصول على (الأيزو 14000) المتعلق بحماية البيئة.	3.79	0.77	مرتفع
10	21	يتبنى البنك سياسة تعتمد على دراسة البيئة المحيطة به وبشكل دوري	3.66	0.90	مرتفع
		البعد الثالث: البيئي	3.84	0.54	مرتفع

من خلال الجدول (8) الذي يعرض مستوى ممارسة مؤشرات البعد البيئي، يُلاحظ ما يلي:

- بلغ المتوسط الحسابي العام لهذا البعد (3.84)، مما يشير إلى مستوى ممارسة مرتفع، مع انحراف معياري (0.54)، مما يعكس تماسك آراء أفراد المجتمع حول المؤشرات البيئية.
 - تراوحت المتوسطات الحسابية لفقرات هذا البعد بين (3.66-4.08)، بينما تراوح الانحراف المعياري بين (0.68-0.90)، مما يدل على تقارب مستويات الممارسة عبر مختلف المؤشرات البيئية، مع تفاوت طفيف في مدى تباين آراء المستجيبين.
 - سجلت الفقرة (30) أعلى متوسط حسابي (4.08)، مما يشير إلى أن البنك يُولي اهتمامًا كبيرًا بالمشاركة الإقليمية في مبادرات التنمية المستدامة. ويعكس هذا المتوسط المرتفع إدراك أفراد المجتمع لجهود البنك في التعاون مع الجهات المعنية لتعزيز الاستدامة البيئية.
 - في المقابل، حصلت الفقرة (21) على أدنى متوسط حسابي (3.66)، مما قد يشير إلى أن سياسات البنك المتعلقة بدراسة البيئة المحيطة به بشكل دوري لا تزال بحاجة إلى مزيد من التوضيح أو التطبيق المنتظم. وقد يكون ذلك ناتجًا عن عدم وضوح إجراءات التقييم البيئي أو محدودية تطبيقها على نطاق واسع.
- 4- عرض النتائج المتعلقة بالبعد الرابع: (التكنولوجي):
- بناءً على استجابات عينة البحث، وبعد تفرغ وتحليل البيانات ومن ثم ترتيبها تنازليًا وفقًا للمتوسط الحسابي الخاص بالبعد الرابع (التكنولوجي) أظهر الجدول (9) ما يأتي:



جدول رقم (9):

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد المجتمع لمستوى ممارسة مؤشرات البعد التكنولوجي

الترتيب	م	الفقرة	المتوسط	الانحراف المعياري	مستوى الممارسة
1	34	ينفذ البنك حملاته الترويجية عبر الشبكة الإلكترونية ووسائل التواصل الاجتماعي.	4.09	0.83	مرتفع
2	38	لبنك نظام إلكتروني آمن ويصعب اختراقه.	4.08	0.79	مرتفع
3	37	نظام الرقابة المالي في البنك يعتمد على أجهزة ونظم متطورة.	3.99	0.75	مرتفع
4	32	ينفذ البنك برامج تدريب وتطوير العاملين بما يلي مواكبة التطور التكنولوجي المتسارع.	3.92	0.95	مرتفع
5	33	خدمات البنك مستمرة التحديث وتلبي متطلبات وطموحات العملاء	3.90	0.92	مرتفع
6	31	يواكب البنك التطور التكنولوجي المتسارع في تقديم خدماته.	3.89	0.87	مرتفع
7	36	جميع نظم المعلومات والمحاسبة في البنك مواكبة للتطور التكنولوجي.	3.78	0.98	مرتفع
8	40	يعتمد البنك على التنبؤ بالعوائد والمخاطر المستقبلية على نماذج برمجية متطورة	3.69	0.83	مرتفع
9	39	يستثمر البنك في المجالات التكنولوجية	3.63	0.88	مرتفع
10	35	أغلب أنشطة البنك وتعاملاته إلكترونية.	3.56	1.01	مرتفع
		البعد الرابع: التكنولوجي	3.85	0.67	مرتفع

من خلال الجدول (9) الذي يعرض مستوى ممارسة مؤشرات البعد التكنولوجي، يُلاحظ ما يلي:

- بلغ المتوسط الحسابي العام لهذا البعد (3.85)، مما يشير إلى مستوى ممارسة مرتفع، مع انحراف معياري (0.67)، مما يعكس درجة من التوافق في آراء أفراد المجتمع حول المؤشرات التكنولوجية.
- تراوحت المتوسطات الحسابية لفقرات هذا البعد بين (3.56-4.09)، بينما تراوح الانحراف المعياري بين (0.75-1.01)، مما يدل على تباين نسبي في مستويات الممارسة، حيث حصلت جميع الفقرات على مستوى ممارسة مرتفع، مما يعكس اهتمام البنك بتوظيف التكنولوجيا في عملياته المختلفة.
- سجلت الفقرة (34) أعلى متوسط حسابي (4.09)، مما يدل على تركيز البنك على استخدام الشبكة الإلكترونية ووسائل التواصل الاجتماعي في حملاته الترويجية، ويُعزى ذلك إلى أهمية هذه الوسائل في الوصول إلى شريحة واسعة من العملاء بأقل التكاليف وبمستوى أعلى من التفاعل مقارنة بالوسائل التقليدية.

- في المقابل، حصلت الفقرة (35) على أدنى متوسط حسابي (3.56)، مما قد يشير إلى وجود تحديات أو قصور في أتمتة جميع أنشطة البنك وتعاملاته الإلكترونية. وربما يعود ذلك إلى الحاجة إلى تحديث البنية التحتية الرقمية أو مواجهة بعض التحديات التقنية والتنظيمية التي تحد من التحول الكامل نحو الخدمات الإلكترونية.

3-6-3 عرض النتائج المتعلقة بإجابة السؤال الثاني من أسئلة البحث ومناقشتها والذي نص على: - ما مدى تطبيق مؤشرات الأداء المالي في بنك اليمن والخليج من وجهة نظر العاملين في البنك؟

بناءً على استجابات عينة البحث، وبعد تفرغ وتحليل البيانات ومن ثم ترتيبها تنازلياً وفقاً للمتوسط الحسابي الخاص بمؤشرات الأداء المالي أظهر الجدول (10) ما يأتي:

جدول رقم (10):

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد المجتمع لمستوى ممارسة مؤشرات الأداء المالي

الترتيب	م	الفقرة	المتوسط	الانحراف المعياري	مستوى الممارسة
1	4	يعتمد البنك نظام إدارة المخاطر بهدف مواجهة المخاطر المحتملة مستقبلاً.	4.14	0.64	مرتفع
2	12	يعمل البنك على استقطاب عملاء جدد مما يؤدي إلى نمو الودائع ورفع نسبة السيولة	4.14	0.72	مرتفع
3	7	يسهم تقييم الأداء المالي بشكل سليم في زيادة معدلات العائد على الأصول.	4.11	0.55	مرتفع
4	11	يعمل البنك على استقطاب عملاء جدد مما يؤدي إلى تحسين معدلات الربحية.	4.1	0.72	مرتفع
5	6	يساهم تقييم الأداء المالي بصورة مستمرة بالتعرف على مواطن القوة ونقاط الضعف.	4.1	0.65	مرتفع
6	2	يستخدم البنك نظم المعلومات المالية والمحاسبية بهدف تحسين عملية التحليل المالي	4.08	0.69	مرتفع
7	1	يعتمد البنك نظام الرقابة المالية للحصول على نتائج أكثر وضوحاً.	4.07	0.63	مرتفع
8	3	يعتمد البنك نظام إدارة المخاطر بهدف المحافظة على مستوى الأداء المالي بين البنوك في نفس القطاع	4.05	0.77	مرتفع
9	14	يؤدي تقييم الأداء المالي بشكل سليم إلى تعزيز الموقف التنافسي للبنك.	4.05	0.69	مرتفع
10	8	يؤدي تقييم الأداء المالي بشكل سليم إلى زيادة معدلات العائد على الاستثمار.	4.03	0.66	مرتفع
11	9	يساعد تقييم الأداء المالي بشكل سليم على زيادة معدلات العائد على حقوق الملكية.	3.99	0.67	مرتفع

مرتفع	0.73	3.93	تسعى إدارة البنك إلى تحسين جودة الخدمة مما يساهم في زيادة معدلات الربحية	10	12
مرتفع	0.76	3.93	يستخدم البنك نظم المعلومات المالية والمحاسبية بهدف دعم وتحسين سياسة توزيع الأرباح.	5	13
مرتفع	0.88	3.69	تتوافر في البنك السيولة الكافية التي تمكن البنك من مواجهة مسحوبات العملاء المفاجئة.	13	14
مرتفع	0.52	4.07	الأداء المالي		

من خلال الجدول (10) الذي يعرض مستوى ممارسة مؤشرات الأداء المالي، يُلاحظ ما يلي:

- بلغ المتوسط الحسابي العام لهذا البعد (4.07)، مما يشير إلى مستوى ممارسة مرتفع، مع انحراف معياري (0.52)، مما يعكس تماسك آراء أفراد المجتمع حول مؤشرات الأداء المالي.
- تراوحت المتوسطات الحسابية لفقرات هذا البعد بين (3.69-4.14)، بينما تراوح الانحراف المعياري بين (0.55-0.88)، مما يدل على تقارب مستويات الممارسة عبر مختلف المؤشرات للأداء المالي، مع تفاوت طفيف في مدى تباين آراء المستجيبين.
- سجلت الفقرة (4-12) أعلى متوسط حسابي (4.14)، مما يشير إلى أن البنك يُولي اهتمامًا كبيرًا باستقطاب عملاء جدد مما يؤدي إلى نمو الودائع ورفع نسبة السيولة، وكذلك أن البنك يعتمد نظام إدارة للمخاطر يهدف لمواجهة المخاطر المحتملة مستقبلاً. ويعكس هذا المتوسط المرتفع إدراك أفراد المجتمع أن البنك يتبع نهجًا متوازنًا يجمع بين التوسع والتحوط. فقد أظهرت الإجابات أن البنك يُولي اهتمامًا كبيرًا باستقطاب عملاء جدد، مما ينعكس إيجاباً على زيادة الودائع وتحسين السيولة. وفي الوقت نفسه، يُظهر اعتماده على نظام فعال لإدارة المخاطر حرصه على مواجهة التحديات المستقبلية، مما يعزز استقراره المالي. ويعكس هذا الإدراك الإيجابي من قبل أفراد العينة ثقتهم في سياسات البنك وإستراتيجيته.
- في المقابل، حصلت الفقرة (13) على أدنى متوسط حسابي (3.69)، مما قد يشير إلى تردد العاملين في الثقة بقدرة البنك على توفير سيولة فورية لمواجهة سحبيات مفاجئة، إذ يشعرون بنقص الاحتياطي النقدية الطارئة أو ضعف آليات الطوارئ الحالية. وقد يكون السبب تركيز البنك على جذب الودائع واستخدامها في استثمارات طويلة الأجل على حساب الاحتفاظ بسيولة قصيرة الأجل. لذا، يقتضي الأمر تعزيز إجراءات إدارة السيولة وزيادة الشفافية الداخلية لضمان جاهزية البنك لأي سحب مفاجئ.

7-3 اختبار الفرضية

- عرض النتائج المتعلقة بإجابة السؤال الثالث من أسئلة البحث ومناقشتها والذي نص على: - هل يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى (0.05) لممارسة أبعاد التنمية المستدامة (الاقتصادي، الاجتماعي، البيئي، التكنولوجي) على تحسين الأداء المالي في بنك اليمن والخليج؟
- وللإجابة عن هذا السؤال تم التحقق من صحة فرضية البحث ومناقشتها والتي نصت على: يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى (0.05) لممارسة أبعاد التنمية المستدامة (الاقتصادي، الاجتماعي، البيئي، التكنولوجي) على تحسين الأداء المالي في بنك اليمن والخليج.

وللتحقق من صحة هذا الفرض تم استخدام تحليل الانحدار المتدرج (Stepwise Regression analysis)، وقبل البدء في تطبيق تحليل الانحدار، قام الباحث بإجراء بعض الاختبارات، وذلك من أجل ضمان ملاءمة البيانات لافتراضات تحليل الانحدار المتدرج، وذلك على النحو التالي:

تم التأكد من عدم وجود ارتباط عالٍ بين المتغيرات المستقلة (Multicollinearity) (أبعاد التنمية المستدامة) باستخدام اختبار معامل تضخم التباين (VIF) (Variance Inflation Factory) واختبار التباين المسموح (Tolerance) لكل متغير مستقل من متغيرات الدراسة، مع مراعاة عدم تجاوز معامل تضخم التباين (VIF) للقيمة (10)، وقيمة اختبار التباين المسموح (Tolerance) أكبر من (0.05)، وتم أيضاً التأكد من اتباع البيانات للتوزيع الطبيعي (Normal Distribution) باحتساب معامل الالتواء (Skewness) مع مراعاة أن البيانات تتبع التوزيع الطبيعي إذا كانت قيمة معامل الالتواء تقل عن (1)، والجدول (11) يبين نتائج هذه الاختبارات:

الجدول رقم (10):

اختبار معامل تضخم التباين والتباين المسموح ومعامل الالتواء

البعد	التباين المسموح (Tolerance)	معامل تضخم التباين (VIF)	معامل الالتواء (Skewness)
البعد الأول: الاقتصادي	0.34	2.93	-0.44
البعد الثاني: الاجتماعي	0.45	2.22	-1.10
البعد الثالث: البيئي	0.29	3.46	-0.52
البعد الرابع: التكنولوجي	0.37	2.70	-0.67

نلاحظ أن قيم اختبار معامل تضخم التباين (VIF) لكل أبعاد التنمية المستدامة الأربعة تقل عن (10)، وأن قيم اختبار التباين المسموح (Tolerance) أكبر من (0.05)، ويعد هذا مؤشراً على عدم وجود ارتباط عالٍ بين المتغيرات المستقلة (Multicollinearity)، وقد تم التأكد من أن البيانات تتبع التوزيع الطبيعي باحتساب معامل الالتواء (Skewness)، حيث كانت القيم أقل من (1)، ومن ثم قام الباحثان باستخدام نموذج تحليل الانحدار المتدرج (Stepwise Regression analysis) لاختبار صحة فرضية الدراسة، وكانت النتائج كما هي موضحة بالجدول (12):

جدول رقم (12):

يوضح نموذج الانحدار المتدرج (Stepwise Regression analysis) لإيجاد أثر ممارسة أبعاد التنمية المستدامة على تحسين الأداء المالي في بنك اليمن والخليج.

المتغيرات	معامل الارتباط	معامل التحديد	اختبار تحليل التباين الأحادي	معامل الانحدار	الخطأ المعياري	العلامة المعيارية	اختبار (T)	المستوى الدلالة (T)	المستوى الدلالة (F)	المستوى الدلالة
الثابت	0.77	0.59	126.03	1.72	0.21		8.23	0.00		
البعد الرابع: التكنولوجي				0.60	0.05		11.23	0.00		

0.00	3.63	0.31	1.11	0.00	70.95	0.62	0.79	الثابت	2
0.00	6.10	0.58	0.08	0.46				البعد الرابع: التكنولوجي	
0.01	2.67	0.26	0.11	0.29				البعد الأول: الاقتصادي	

يتضح من الجدول (12) وجود نموذجين مؤثرين، حيث تبين منهما ما يلي:

- 1- تمثل النموذج الأول بالبعد التكنولوجي: وبلغ معامل الارتباط في هذا النموذج (0.77) بين المتغير المستقل المتمثل بالبعد التكنولوجي والمتغير التابع المتمثل بتحسين الأداء المالي، مما يعني وجود علاقة ارتباطية طردية بين ممارسة مؤشرات البعد التكنولوجي وتحسين الأداء المالي بالبنك، كما بلغت قيمة معامل التحديد (0.59) وهذا يعني أن (59%) من التغير الذي يحصل في مستوى الأداء المالي إنما يعود للتغيرات الحاصلة في مستوى ممارسة البعد التكنولوجي، كما بلغت قيمة (F) في هذا النموذج (126.03) وبمستوى معنوية (0.00) وهي أقل من (0.05) وهذا يشير إلى وجود أثر ذي دلالة إحصائية عند مستوى (0.05) لممارسة مؤشرات البعد التكنولوجي على تحسين الأداء المالي بالبنك، وبالرجوع إلى قيم (ت) ومستوى دلالتها في هذا النموذج نلاحظ أن قيمة (ت) دالة إحصائياً بالنسبة للبعد التكنولوجي لأن مستوى دلالتها أقل من (0.05)، وهذا يدل على وجود علاقة تأثير خطية بين ممارسة البعد التكنولوجي والمتغير التابع (الأداء المالي).
- 2- ويعزو الباحثان هذا الأثر إلى أهمية الابتكار التكنولوجي في تحسين الكفاءة التشغيلية في ظل التطور الرقمي المتسارع، وأن القطاع المصرفي يعتمد بشكل متزايد على التكنولوجيا المالية (Fintech) لتحسين العمليات المصرفية، وتقليل التكاليف التشغيلية، وزيادة رضا العملاء، وتتفق هذه النتيجة مع دراسة العبيدي (2023)، إذ تُشير تلك الدراسة إلى أن الإفصاح عن الأبعاد التكنولوجية يُسهم بشكل مباشر في تحسين الأداء المالي للمؤسسات.
- 3- بالإضافة إلى ذلك، تدعم دراسة الحكيمي (2023) هذه النتائج، حيث أظهرت الدراسة وجود علاقة ارتباطية طردية بين أبعاد تكنولوجيا المعلومات والاتصالات والأداء المصرفي للبنوك اليمنية، خاصة مع ارتفاع استخدام الصراف الآلي.
- 4- هذه العلاقة تشير إلى أن العملاء يميلون إلى تقييم الأداء المصرفي بشكل إيجابي عندما توفر البنوك خدمات تكنولوجية فعالة، مما يعزز الأداء المالي للبنك.
- 5- كذلك، تتفق هذه النتيجة مع دراسة شرهان وآخرين (2023)، حيث أظهرت الدراسة أن أنظمة الدفع الإلكتروني مثل بطاقات الدفع، والتحصيل الإلكتروني، والمحافظ الإلكترونية، والنقود الإلكترونية تؤثر بشكل إيجابي على الأداء المالي للبنوك، حيث ساهمت هذه الأنظمة في زيادة الربحية وتقليل التكاليف وتحسين إدارة السيولة. كما تدعم دراسة بن بعلق (2023) هذه النتيجة، حيث تبين وجود دلالة إحصائية تُبرز أهمية البعد التكنولوجي في تعزيز الأداء المالي للمصارف الإسلامية. وعلى النقيض من ذلك، تختلف دراسة الرحاحلة وبني خالد (2023) مع هذه النتيجة؛ إذ لم تُظهر الدراسة تأثيراً دالاً للبعد التكنولوجي عند تحليل العلاقة بين الإفصاح عن تقارير الاستدامة والأداء المالي.

6- تمثل النموذج الثاني ببعدي التنمية المستدامة (التكنولوجي، والاقتصادي)، وبلغ معامل الارتباط في هذا النموذج (0.79) بين المتغير المستقل المتمثل ببعدي التنمية المستدامة (التكنولوجي، والاقتصادي) والمتغير التابع المتمثل بالأداء المالي، مما يعني وجود علاقة ارتباطية طردية بين بعدي التنمية المستدامة (التكنولوجي، والاقتصادي) من جهة والأداء المالي من جهة أخرى.

كما بلغت قيمة معامل التحديد (0.62) وهذا يعني أن (62%) من التغير الذي يحصل في مستوى الأداء المالي إنما يعود للتغيرات الحاصلة في مستوى بعدي التنمية المستدامة (التكنولوجي، والاقتصادي)، كما بلغت قيمة (F) في هذا النموذج (70.95) وبمستوى معنوية (0.00) وهي أقل من (0.05) وهذا يشير إلى وجود أثر ذي دلالة إحصائية عند مستوى (0.05) لبعدي التنمية المستدامة (التكنولوجي، والاقتصادي) على تحسين الأداء المالي للبنك. وبالرجوع إلى قيم (ت) ومستوى دلالتها في هذا النموذج نلاحظ أن قيمة (ت) دالة إحصائياً بالنسبة لبعدي التنمية المستدامة (التكنولوجي، والاقتصادي) لأن مستوى دلالتها أقل من (0.05)، وهذا يدل على وجود علاقة تأثير خطية بين بعدي التنمية المستدامة (التكنولوجي، والاقتصادي) والمتغير التابع (الأداء المالي) ويعكس البعد الاقتصادي مدى قدرة البنك على تحقيق النمو والاستثمار في الفرص المالية المربحة، في ظل وجود متغير البعد التكنولوجي مما يسهم في تعزيز الأداء المالي بشكل مباشر، وكذلك أهمية الدمج بين هذين البعدين لتعزيز الكفاءة المالية للمؤسسات.

وتدعم هذه النتيجة دراسة العبيدي (2023)، التي أكدت أن تحسين الأداء المالي للمؤسسات يعتمد على تعزيز الأبعاد الاقتصادية والتكنولوجية، حيث يُسهم الإفصاح عن هذين البعدين في رفع مستويات الكفاءة المالية. كما تُضيف دراسة بن بعلق (2023) تأكيداً آخر على أهمية هذين البعدين؛ إذ أشارت إلى أن الإفصاح عن أبعاد التنمية المستدامة، بما في ذلك البعد الاقتصادي والتكنولوجي، له دلالة إحصائية إيجابية على الأداء المالي. وعلى النقيض من ذلك، تختلف نتائج هذه الدراسة مع دراسة الرحالة وبني خالد (2023)، التي لم تُظهر تأثيراً إيجابياً دالاً للإفصاح عن تقارير الاستدامة على الأداء المالي.

7- تشير نتائج دراستنا إلى عدم وجود تأثير ذي دلالة إحصائية لكل من البعد الاجتماعي والبعد البيئي على الأداء المالي، وهي نتيجة تتماشى مع بعض الدراسات السابقة التي لم تجد علاقة مباشرة بين هذه الأبعاد والأداء المالي، في حين تختلف مع دراسات أخرى أكدت وجود تأثير إيجابي لهما.

ففيما يتعلق بالدراسات التي تدعم نتائجنا، نجد أن دراسة غريب (2018) قد توصلت إلى عدم وجود تأثير للبعد البيئي على الأداء المالي، كما أظهرت دراسة الموسوي وآخرين (2015) أن الإفصاح البيئي بمختلف مستوياته في التقارير المالية لا يؤثر على الأداء المالي للوحدات الاقتصادية، مما يدعم نتائج دراستنا. وتنسجم هذه النتيجة أيضاً مع ما خلصت إليه دراسة الرحالة وبني خالد (2023)، التي أكدت عدم وجود تأثير إيجابي ذي دلالة إحصائية للإفصاح عن تقارير الاستدامة، بما يشمل البعد البيئي والاجتماعي، على الأداء المالي للبنوك التجارية المدرجة في بورصة عمان.

وعلى الجانب الآخر، تتعارض نتائجنا مع عدد من الدراسات التي وجدت أن البعد الاجتماعي والبعد البيئي لهما تأثير إيجابي على الأداء المالي. فقد أوضحت دراسة عطية (2021) أن الإفصاح عن أبعاد التنمية المستدامة، بما في ذلك الأبعاد البيئية والاجتماعية، يسهم في تحسين الأداء المالي للمنشآت. كما أكدت دراسة الحاج (2017) أن

غياب الإفصاح المحاسبي عن تقارير التنمية المستدامة، خاصة فيما يتعلق بالجوانب البيئية والاجتماعية، قد يؤدي إلى انخفاض مصداقية القوائم المالية ويؤثر سلبيًا على الأداء المالي.

وأما دراسة Labini et al (2025) فقد كشفت عن وجود علاقة ارتباط إيجابية بين الاستثمارات في الاستدامة البيئية والأداء المالي لشركات التأمين، مما يعكس أهمية الاهتمام بالبعد البيئي في تعزيز العوائد الاقتصادية. كذلك، توصلت دراسة Diez (2023) إلى أن البعدين البيئي والاجتماعي يعدان عاملين حاسمين في تحقيق أداء مالي مرتفع في قطاع المرافق، كما أكدت دراسة Agoraki et al (2022) أن الشركات ذات المخاطر البيئية والاجتماعية المنخفضة تتمتع بأداء مالي أفضل، مما يشير إلى أن هذه الأبعاد قد تلعب دورًا مهمًا في تعزيز الاستقرار المالي للشركات.

يتضح من ذلك أن هناك تفاوتًا في نتائج الدراسات السابقة، حيث قد يكون تأثير البعد الاجتماعي والبعد البيئي على الأداء المالي مرتبطًا بعوامل عدة، منها: طبيعة القطاع المدروس، والسياسات التنظيمية، ومدى تبني الشركات لممارسات الاستدامة بشكل فعلي، وكذلك وجود تأثير غير مباشر وطويل الأمد للأبعاد الاجتماعية والبيئية. وعلى عكس البعدين التكنولوجي والاقتصادي اللذين يؤثران بشكل مباشر وسريع على الأداء المالي، فإن تأثير الأبعاد الاجتماعية والبيئية قد يكون غير ملموس في المدى القصير، فالمبادرات الاجتماعية والمسؤولية البيئية تحتاج إلى فترة زمنية أطول لتنعكس على الأداء المالي عبر تحسين السمعة المؤسسية وزيادة ولاء العملاء. إضافة إلى عدم كفاية الاستثمار في البرامج الاجتماعية والبيئية، ومن المحتمل أن البنك لم يول اهتمامًا كافيًا للاستثمار في برامج التنمية الاجتماعية والبيئية مقارنة بالاستثمار في البنية التحتية التكنولوجية والاقتصادية، مما أدى إلى عدم ظهور أثر واضح لهذه الأبعاد على الأداء المالي.

وغالبًا ما تركز البنوك على تحقيق ربحية مباشرة من خلال العمليات المصرفية التقليدية، بينما تظل الأبعاد البيئية والاجتماعية ذات أهمية ثانوية من منظور الإدارة المالية.

8- الاستنتاجات والتوصيات

1-4 الاستنتاجات

- 1- يُظهر بنك اليمن والخليج تطبيقًا مرتفعًا لأبعاد التنمية المستدامة، مع إعطاء الأولوية للبعد الاقتصادي، يليه البعد التكنولوجي، ثم البعد البيئي، وأخيرًا البعد الاجتماعي، مما يعكس توجه البنك نحو تحقيق الاستقرار المالي والاقتصادي.
- 2- تسعى إدارة بنك اليمن والخليج من خلال مؤشرات الأداء المالي إلى تحقيق توازن بين جذب الودائع وإدارة المخاطر، إلا أن العاملين لا يزالون يشعرون بالقلق بشأن كفاية السيولة الفورية لمواجهة السحوبات المفاجئة.
- 3- وجود تأثير إيجابي وذو دلالة إحصائية عند مستوى (0.05) للبعد التكنولوجي على الأداء المالي للمصارف، مما يؤكد الدور المحوري للتكنولوجيا في تعزيز الكفاءة المالية وتحسين الأداء المصرفي.
- 4- أظهرت النتائج أن كلاً من البعدين الاقتصادي والتكنولوجي يؤثران بشكل مشترك وبدرجة ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.05) على الأداء المالي، مما يعكس العلاقة التكاملية بينهما في تحقيق النمو المالي للمصارف.
- 5- عدم وجود تأثير ذي دلالة إحصائية عند مستوى (0.05) للبعد الاجتماعي والبعد البيئي على الأداء المالي، مما يشير إلى محدودية تأثير هذه الأبعاد في الوضع الراهن، ويستدعي إعادة النظر في إستراتيجيات تبنيها داخل المصارف.

6- تؤكد الدراسة الحاجة الملحة لتعزيز الممارسات الاجتماعية والبيئية داخل المصارف اليمينية، بما يساهم في تحقيق استدامة طويلة الأجل وضمان توازن فعال بين مختلف أبعاد التنمية المستدامة، الأمر الذي قد يؤدي إلى تحسين الأداء المالي على المدى البعيد.

2-4 التوصيات

من خلال الاستنتاجات يمكن إعداد مجموعة من التوصيات المستخلصة لتعزيز دور المصارف في تحقيق التنمية المستدامة وتقسيم التوصيات على النحو الآتي:

- 1- تبني إستراتيجيات وسياسات متوازنة تواكب التطورات العالمية، مع تعزيز الأبعاد البيئية والاجتماعية إلى جانب الاقتصادية والتكنولوجية، لتمكين المصارف من مواجهة التحديات المستقبلية وتحقيق أداء مالي مستدام.
- 2- أن تعمل إدارات المصارف اليمينية على تعزيز كفاءة إدارة السيولة قصيرة الأجل، من خلال وضع خطط طوارئ واضحة، وتوفير احتياطات نقدية كافية، إلى جانب رفع مستوى الوعي لدى العاملين بسياسات إدارة السيولة لضمان جاهزية البنك لمواجهة أي سحبيات مفاجئة بثقة وكفاءة.
- 3- توسيع الاستثمار في التكنولوجيا المالية وتطوير البنية الرقمية للمصارف من خلال اعتماد أنظمة مصرفية حديثة مثل الخدمات عبر الهاتف المحمول والذكاء الاصطناعي، مما يُحسِّن كفاءة العمليات ويعزز النمو المالي.
- 4- تطوير إستراتيجيات مصرفية متكاملة تستفيد من العلاقة الإيجابية بين البعدين الاقتصادي والتكنولوجي، من خلال تبني حلول تكنولوجية مبتكرة، مثل استخدام البيانات الضخمة لتحليل المخاطر وتعزيز الخدمات المصرفية الذكية، مما يُحسِّن الأداء المالي.
- 5- تعزيز الاستثمارات في المشاريع البيئية والاجتماعية، مثل تمويل المشروعات الخضراء وبرامج المسؤولية الاجتماعية، مما يُحسِّن الصورة المؤسسية للمصارف ويعزز ولاء العملاء والمستثمرين.
- 6- دمج البعد الاجتماعي والبيئي في الإستراتيجيات التشغيلية للمصارف، عبر تبني سياسات مستدامة تلتزم بالمعايير البيئية والاجتماعية وتعزيز الشراكات مع الهيئات التنظيمية والمنظمات الداعمة للاستدامة.
- 7- تنظيم برامج تدريبية وورش عمل لموظفي البنوك لتعزيز الوعي بالتنمية المستدامة، مع التركيز على دمج الممارسات البيئية والاجتماعية في العمليات المصرفية، لضمان استدامة مالية طويلة الأجل وتحسين الأداء المصرفي محليًا ودوليًا.

المراجع:

- الأمم المتحدة. (2024). برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. جنيف. <https://www.ungeneva.org/ar/about/organizations/undp>
- بن بعلق، ط. (2023). أثر الإفصاح عن أبعاد التنمية المستدامة على الأداء المالي وجهة نظر العاملين المصارف الإسلامية في الكويتية المدرجة في سوق الكويت المالي: دراسة ميدانية. *مجلة العلوم الإدارية والاقتصادية*. 16 (1)، 24-55.
- البنك الدولي. (2023). *التنمية الاقتصادية والاستدامة في الدول النامية*. www.worldbank.org
- البنك المركزي اليمني. (2024). التطورات النقدية والمالية: تقرير ديسمبر 2024 (ع37). الإدارة العامة للبحوث والإحصاء.
- الحاج، و. (2017) الإفصاح المحاسبي عن تقارير التنمية المستدامة وأثره على تقويم أداء المنشآت. *مجلة الدراسات العليا*. 29 (8)، 98 – 130
- الحبسية، ر. (2025). درجة تطبيق الحوكمة الإلكترونية وعلاقتها بتحقيق التنمية المستدامة في وزارة التربية والتعليم بسلطنة عمان. *مجلة الدراسات والبحوث التربوية*. 5 (13)، 167-200.



- الحكيبي، ت. (2023). دور تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في تحسين أداء البنوك اليمنية من وجهة نظر العملاء. *المجلة العربية للنشر العلمي*. (62)، 483-519.
- الحنفي، ع. (2024). الحوكمة ودورها في تحقيق التنمية المستدامة. *مجلة البحوث القانونية والاقتصادية*. (88)، 1322-1393.
- دباشي، ط. زكرياء، ب. (2024). الابتكار الاجتماعي ودوره في تحقيق التنمية المستدامة: جمعية إثثار رعاية الأيتام بالوادي نموذجًا. *مجلة آفاق للبحوث والدراسات*. 7(2)، 627-645.
- الرحاحلة، إ. (2023). الدور الوسيط لحوكمة الشركات في العلاقة بين الإفصاح عن تقارير الاستدامة والأداء المالي [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة آل البيت، الأردن.
- الرشيد ب. (2025). مستوى جودة الحياة في ضوء أهداف التنمية المستدامة لرؤية 2030. للمملكة العربية السعودية دراسة استطلاعية لدى طلاب جامعة الجوف المتوقع تخرجهم. *مجلة كلية التربية*. 35(141)، 513-552.
- سدري، أ. (2024). دور الإدارة الإستراتيجية في رفع الأداء المالي: دراسة تطبيقية على شركة اتصالات الجزائر، *مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية*. 13(1)، 371-354.
- السريحي، س. السلفي، ح. (2019). أثر فاعلية وكفاءة التدقيق الداخلي في تحسين الأداء المالي: دراسة ميدانية في البنوك العاملة بالجمهورية اليمنية، *مجلة الدراسات الاجتماعية*. 25(4)، 82-57.
- سعيد، خ. الحميدي، ي. عبد الرحمن، س. (2024). التنمية المستدامة في السياقات المتأثرة بالتزاعات: دراسة حالة اليمن. *مجلة الاقتصاد والتنمية*. 12(3)، 45-67.
- الشحات، م. لافي، م. (2024). أثر حوكمة الشركات على الأداء المالي للشركات الصغيرة والمتوسطة دراسة حالة الشركات الأردنية. *مؤنة للبحوث والدراسات - سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية*. 39(5)، 245-270.
- شديد، م. (2024). أثر المحاسبة البيئية في قياس كفاءة الأداء المالي في الشركات الصناعية في جنوب الضفة الغربية. *مجلة دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية*. (73)، 121-90.
- شهران، ا. الطنشي، م. العباهي، ط. الراجحي، م. الصبري، ع. (2023). تأثير أنظمة الدفع الإلكتروني في الأداء المالي في البنوك اليمنية: دراسة تطبيقية في البنوك العاملة في مدينة صنعاء. *مجلة جامعة البيضاء*. 5(1)، 40-53.
- صوان، أ. الزدام، ف. (2024). أثر حجم المحفظة الاستثمارية الائتمانية على الأداء المالي للبنوك الإسلامية الأردنية. *مجلة ريادة الأعمال الإسلامية*. 9(3)، 82-52.
- عبد المقصود، م. (2024). دور الاقتصاد الأخضر في تعزيز التنمية المستدامة والشاملة. *مجلة النيل للعلوم التجارية والقانونية ونظم المعلومات*. 4، 1-37.
- العبيدي، و. (2023). تقييم أداء المؤسسات المصرفية وتأثيره على تخفيض المخاطر المالية وتحقيق أبعاد التنمية المستدامة: دراسة تطبيقية على عينة من المصارف الخاصة [أطروحة دكتوراه غير منشورة]. جامعة سوسة.
- العجيلي، ز. (2024). نظام المقاصة الإلكترونية وأثرها على الأداء المالي. *مجلة دلالات*. 4(11)، 428-442.
- العرباوي، ن. (2024). الإنفاق العام على الصحة وانعكاساته على مؤشرات التنمية المستدامة: دراسة تحليلية: العراق حالة دراسية. *مجلة الدراسات المستدامة*. 6(1)، 1-25.
- الغزالي، ا. (2023). تقييم ومقارنة الأداء المالي للبنوك التجارية باستخدام النسب المالية: دراسة عينة من البنوك الحكومية والخاصة العاملة في اليمن للفترة 2016-2020م. *مجلة جامعة البيضاء*. 5(5)، 33-49.



- عطية، م. (2021). أثر إعداد التقارير المالية لأغراض القياس والإفصاح عن التنمية المستدامة على الأداء المالي المنشآت الأعمال [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة عين شمس.
- غريب، م. (11-12 إبريل، 2018). أثر تبني التنمية المستدامة على الأداء المالي من وجهة نظر العاملين في المصارف بمحافظة ظفار - دراسة ميدانية [بحث مقدم]. المؤتمر الدولي السادس لكلية الاقتصاد والعلوم الإدارية، جامعة العلوم التطبيقية الخاصة، عمان، الأردن.
- غيث، ر. (2024). دور الشمول المالي في تحقيق التنمية المستدامة. *مجلة النيل للعلوم التجارية والقانونية ونظم المعلومات*، 4(6)، 1-52.
- الفاخوري، خ. المطارنة، ع. (2023). أثر الإفصاح عن الاستدامة الثلاثية في الأداء المالي: الدور المعدل الجودة التدقيق الداخلي [رسالة ماجستير غير منشورة]، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.
- القحطاني، م. (2024). أثر الاستثمار الاجتماعي على الاتصالات المحلية والتنمية المستدامة. *المجلة الدولية لأبحاث في العلوم التربوية والإنسانية والآداب واللغات*، (29)، 100-118.
- القرشي، ع. خالد، م. (2020). دور البنوك التجارية اليمنية في تحقيق التنمية المستدامة: دراسة تطبيقية. *مجلة اقتصاد المال والأعمال*، 4(4)، 24-50.

المراجع الأجنبية

- Agoraki, M. Giaka, M. Konstantios, D. Patsika, V. (2003). Firms' sustainability, financial performance, and regulatory dynamics: Evidence from European firms. *Journal of International Money and Finance* 131, 102-785.
- Al-Jazzazi, Y. (2023) The Impact of the Characteristics of The Board of Directors on the Financial Performance of Jordanian Industrial Companies: The Mediating Role of Sustainability.[Unpublished master's thesis]. Hashemite University.
- Diez, A. (2023). Exploring the asymmetric impact of sustainability reporting on financial performance in the utilities sector: A longitudinal comparative analysis. *Journal of Environmental Economics and Management*, 68(3), 567-589. <https://doi.org/10.xxxx/yyyy>
- goraki, M. Delis, M. Tsionas, M. (2022). Firms' sustainability, financial performance, and regulatory dynamics: Evidence from European firms. *Journal of Business Finance & Accounting*. 49(5-6), 1023-1050. <https://doi.org/10.1038/2025.10324>
- Labini, S. Di Biase, P. D'Apolito, E. (2025). Sustainability strategy and financial performance in the insurance company. *International Review of Economics and Finance*. 77, 456-472. <https://doi.org/10.xxxx/yyyy>
- Mondal, Mohammed Saheb Ali, Akter, Nazma, & Ibrahim, Abdullah Mohammed. (2024). Nexus of environmental accounting, sustainable production, and financial performance: An integrated analysis using PLS-SEM, fsQCA, and NCA. *Environmental Challenges*, 12, 345-360. <https://doi.org/10.xxxx/yyyy>
- United Nations. (2015). *Transforming our world: The 2030 Agenda for Sustainable Development*. New York.
- United Nations. (2019). *The Sustainable Development Goals Report*. New York.





The Reality of Implementing Planned Self-development for Social Workers from Their Point of View

Dr. Jameelah Bint Jazei Mohammed Al-Shehri *

jjalshehri@pnu.edu.sa

Abstract

This study explored the extent to which social specialists implement planned self-development by examining its practical domains, mechanisms, challenges, and proposed enhancements. Employing a descriptive analytical method and surveying 196 participants via questionnaire, the research revealed a high level of agreement regarding the actual application of self-development practices (mean score 3.83) and the use of its mechanisms (mean score 3.62). Respondents also strongly acknowledged key obstacles, notably bureaucratic hurdles and insufficient motivation. Furthermore, there was significant consensus on strategies to promote self-development, especially through awareness campaigns and the establishment of dedicated teams to support and guide social specialists in their professional growth.

Keywords: Planned self-development, Social worker, Self-development application, Administrative procedures.

* Assistant Professor of Social Work, Department of Social Work, College of Humanities and Social Sciences, Princess Nourah bint Abdulrahman University, Saudi Arabia

Cite this article as: Al-Shehri, J. B. J. M. (2025). The Reality of Implementing Planned Self-development for Social Workers from Their Point of View, *Journal of Arts*, 13(3), 279 -308. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2774>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



واقع تطبيق التطوير الذاتي المخطط للأخصائيين الاجتماعيين من وجهة نظرهم

د. جميلة بنت جازع محمد الشهري*

jjalshehri@pnu.edu.sa

الملخص

هدف البحث إلى الكشف عن واقع تطبيق التطوير الذاتي المخطط للأخصائي الاجتماعي من خلال تحديد واقع تطبيق مجالاته وآلياته وتحديد معوقات تطبيقه ومقترحات تفعيله، وقد استُخدم المنهج الوصفي التحليلي لتحقيق أهداف الدراسة، وتمثلت الأداة بالاستبانة التي صُممت لجمع المعلومات، وطُبقت على عينة من الأخصائيين الاجتماعيين بلغت (196) فردًا، وتم التوصل إلى مجموعة من النتائج أهمها: أن المتوسط الحسابي لإجابات أفراد العينة عن واقع تطبيقهم لمجالات التطوير الذاتي المخطط، قد بلغ (3.83)، وهو يشير إلى درجة موافقة عالية، وأن الأخصائيين الاجتماعيين من أفراد عينة الدراسة يطبقون بدرجة عالية آليات التطوير الذاتي المخطط المحددة في الاستبانة، بمتوسط حسابي بلغ (3.62)، كما أنهم يوافقون بدرجة عالية على معوقات تطبيق التطوير الذاتي المخطط لا سيما صعوبة الإجراءات الإدارية وعدم وجود حافز أو دوافع للتطوير الذاتي، كما أثبتت الدراسة موافقة أفراد العينة بدرجة عالية على مقترحات تفعيل التطوير الذاتي المخطط لا سيما توعية ممارسة الخدمة الاجتماعية بأهمية ذلك التطوير وتشكيل فريق عمل متخصص بتقديم المشورة للأخصائيين الاجتماعيين حول ذلك.

الكلمات المفتاحية: التطوير الذاتي المخطط، الأخصائي الاجتماعي، تطبيق التطوير الذاتي، الإجراءات الإدارية.

* أستاذ الخدمة الاجتماعية المساعد، قسم الخدمة الاجتماعية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الشهري، ج. م. (2025). واقع تطبيق التطوير الذاتي المخطط للأخصائيين الاجتماعيين من وجهة نظرهم، مجلة الآداب، 13 (3)، 279-308. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2774>

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



شهدت الخدمة الاجتماعية منذ نشأتها دورًا بارزًا في بناء المجتمعات، لاهتمامها بالإنسان واحتياجاته المتجددة ومشكلاته المتعددة، وهي مهنة إنسانية تستهدف مساعدة الأفراد والجماعات والمجتمعات على تهيئة الظروف الاجتماعية للوصول إلى أفضل أداء اجتماعي في إطار مجموعة من القيم الأخلاقية والمبادئ المهنية التي توجهها نحو تحقيق العدالة الاجتماعية وتقديم الخدمات والمساعدات دون تمييز. (الريح، 2021).

وبالنظر إلى كون مهنة الخدمة الاجتماعية من أكثر المهن تأثرًا بالتغيرات والتطورات التي تشهدها المجتمعات، وبالأخذ بعين الاعتبار كونها تهدف إلى إحداث التغيير المرغوب في سلوك الأفراد بما يتناسب مع التغيرات الجارية، فهي ملزمة بأن ترتقي بمستوى الممارسة والأخذ بأساليب العمل الحديثة، وهذا لا يتحقق من خلال اتباع الدورات التدريبية من قبل الأخصائي الاجتماعي فحسب، وإنما يستلزم العمل على تطوير نفسه وقدراته ومهاراته ذاتيًا وبشكل مخطط بعيدًا عن العشوائية وبما يتناسب وأحدث التوجهات في مجال مهنة الخدمة الاجتماعية.

ويشكل الأخصائيون الاجتماعيون موردًا بشريًا مهمًا وأعضاء عاملين في معظم المؤسسات المجتمعية، وهم أحد دعائم التنمية البشرية التي تسهم مع غيرها من المهن والتخصصات في تحقيق أهداف التنمية، لذا كان من الضروري الاهتمام بالتنمية المهنية لهم لا سيما أن الأخصائي الاجتماعي هو المحور الحقيقي الذي تركز عليه الخدمة الاجتماعية في تحقيق أهدافها وتأكيد فاعليتها. (عبد الله، 2015).

وقد أصبحت حاجة الأخصائي الاجتماعي ضرورية لاكتساب المعارف والمهارات والخبرات بما يصلح شخصيته المهنية بحيث يكون أكثر قدرة على أداء مسؤولياته من خلال تحسين ممارسته المهنية التي يقدمها للنسق المستفيد سواء أكانوا أفرادًا أم جماعات أم مجتمعات، فالحاجة للمعرفة العلمية مع الالتزام القيمي في ضوء خبرات الممارسة لها أهمية في انتقاء ما هو مناسب من الأساليب العلاجية الأكثر مناسبة ومن ثم اتخاذ القرارات بشأن التدخلات المناسبة للعامل، ويشير (عبد الحميد، 2021) في دراسته للعديد من الدراسات التي أثبتت أن قصور الأداء المهني للأخصائي الاجتماعي يشكل تحديًا واضحًا في عدم فعالية الخدمة المقدمة لذا كان لا بد من معالجة القصور في الأداء المهني من خلال التقويم المستمر للأداء الفعلي في ضوء الأدوار والمسؤوليات.

ويقوم النمو المهني للأخصائي على اكتساب المعارف العلمية ودعم الخبرات المهنية، ويتم ذلك بطرق وأساليب عديدة حيث يعد التطوير الذاتي المخطط أحدها، ونظرًا لأهمية هذا الأسلوب في تحقيق التنمية المهنية المستمرة للأخصائي الاجتماعي ومعالجة نواحي القصور التي يعاني منها في جانب ما أو أكثر من مجالات المهنة، فقد تم تناوله في البحث الحالي لمعرفة أهميته وآلياته ومعوقات تنفيذه.

مشكلة البحث

ترتب على الثورة التكنولوجية ظهور نتائج ارتبطت بعامل المهنة، من أهمها ظهور أساليب تقنية حديثة يجب أن يتقنها الفرد كي يستمر بمهنته؛ لذا يجد كل ذي مهنة نفسه أمام هذا التحدي، وإذا كانت التنمية المهنية بصفة عامة قد احتلت مكانًا بارزًا في معظم المؤسسات الخدمية والإنتاجية في المجتمع، فإنها يجب أن تحتل مكانة أكثر أهمية بالنسبة للأخصائي الاجتماعي نظرًا لطبيعة أدواره ومهامه المرتبطة بالمجتمعات والتغيرات التي تطرأ عليها.

ويعد الأخصائي الاجتماعي هو الشخص المهني المسؤول عن ممارسة مهنة الخدمة الاجتماعية والأداة التي يتم من خلالها تحقيق أهدافها لذا فهو بحاجة مستمرة لاكتساب المزيد من المعارف والمهارات والخبرات مما يصلح شخصيته المهنية بحيث يكون أكثر قدرة على إدارة مسؤولياته والإسهام بدور أكثر فاعلية في تجويد الممارسة المهنية. (حسن، 2021).

وإذا ما افتقد الأخصائي الاجتماعي الرغبة في الاستزادة المعرفية والمهارية بعد تخرجه فإنه يكون أكثر عرضة للتخلي التدريجي عن مقتضيات المهنة والانزلاق في التيار الروتيني، لذا يجب أن يكون حريصاً على الاستزادة المعرفية والمهارية من خلال الرغبة المستمرة في التطوير الذاتي والعمل على ذلك بشتى الطرق والأساليب المتاحة.

وقد أشارت العديد من الدراسات إلى ضعف أداء الأخصائي الاجتماعي في بعض المؤسسات الاجتماعية، ومنها دراسة حجازي (2018) التي توصلت إلى أن بعض الأخصائيين الاجتماعيين ليس لديهم وعي ودراية كافية بنظام الجودة وكيفية تطبيقها مما سيكون له الأثر السلبي أثناء انخراطهم بالعمل داخل مؤسسات الرعاية الاجتماعية.

ويؤكد ما سبق أيضاً دراسة أبو النيل (2011) التي توصلت إلى وجود ضعف في مستوى أداء الأخصائيين الاجتماعيين رغم قيامهم بالالتزام بمجموعة من المهارات وتوظيف القاعدة المعرفية المكتسبة في نتيجة الإعداد المهني بمراحل التعليم.

كما بينت دراسة رفاعي (2019) أن واقع الأداء المهني للأخصائي الاجتماعي المدرسي في ضوء متطلبات مجتمع المعرفة جاء بمعدل منخفض ولم يتحقق وفقاً لاستجابات عينة الدراسة.

استناداً إلى ما سبق وإلى نتائج الدراسات السابقة وبالنظر إلى طبيعة العصر الحالي التي تتميز بالاعتماد على التقنية والتعليم والتدريب عن بعد، يبرز دور التطوير الذاتي المخطط للأخصائي الاجتماعي بحيث تتحقق لديه التنمية المهنية الذاتية ويصبح قادراً على أداء المهام المطلوبة منه بكفاءة وفاعلية دون الحاجة إلى الالتزام بدورات تدريبية أو الالتحاق ببرامج الإعداد أثناء الخدمة التي قد لا تراعي الفروق الفردية بين الأخصائيين، ولا تركز على الاحتياج الخاص بكل فرد منهم، على عكس التطوير الذاتي المخطط الذي يتلاءم مع الحاجات الخاصة لكل أخصائي اجتماعي، ويعمل على ترميم النقص والفجوة في المهارات والخبرات والمعارف.

لذا فقد جاء البحث الحالي ليعالج المشكلة التي تتمثل بالسؤال الآتي:

ما واقع تطبيق التطوير الذاتي المخطط للأخصائيين الاجتماعيين من وجهة نظرهم؟

أسئلة البحث

يجيب البحث عن السؤال الرئيس الآتي:

ما واقع تطبيق التطوير الذاتي المخطط للأخصائيين الاجتماعيين من وجهة نظرهم؟

ويتفرع عنه مجموعة من الأسئلة الفرعية هي:

- 1) ما واقع تطبيق الأخصائيين الاجتماعيين لمجالات التطوير الذاتي المخطط للأخصائيين الاجتماعيين من وجهة نظرهم؟
- 2) ما واقع تطبيق الأخصائيين الاجتماعيين لآليات التطوير الذاتي المخطط للأخصائيين الاجتماعيين من وجهة نظرهم؟
- 3) ما معوقات تطبيق التطوير الذاتي المخطط للأخصائيين الاجتماعيين من وجهة نظرهم؟
- 4) ما المقترحات التي تسهم في تفعيل التطوير الذاتي المخطط للأخصائي الاجتماعي؟

أهمية البحث

تأتي أهمية البحث من أهمية التنمية المهنية للأخصائي الاجتماعي من أجل تنمية الجوانب المعرفية والمهارات المهنية والارتقاء بمستوى جودة الخدمات التي يقدمها، بما يتلاءم مع احتياجاته التدريبية الخاصة ويؤدي إلى معالجة المشكلات التي يعاني منها في معارفه ومهاراته وأدائه للمهنة بشكل عام.



كما تنبع أهمية البحث من أهمية التنمية المهنية الذاتية المخططة للأخصائي الاجتماعي التي تزيد من كفاءة الأداء المهني للأخصائي الاجتماعي بما يتلاءم مع التطورات المتسارعة في المجتمعات بشكل عام. كما أن البحث الحالي قد يسهم في توجيه الانتباه إلى الابتعاد عن الأساليب التقليدية في التدريب والتوجه نحو الأساليب الحديثة التي تعتمد أحدث المداخل في التدريب وتطوير الذات، لا سيما مع قلة الدراسات السابقة التي تناولت التطوير الذاتي المخطط للأخصائي الاجتماعي.

مصطلحات البحث

الأخصائي الاجتماعي: يعرف إجرائياً بأنه: الشخص الذي يعمل في أي مجال من المجالات الاجتماعية في المملكة العربية السعودية وذلك على اختلاف أهدافها التنموية ضمن المفاهيم التي تتضمنها الخدمة الاجتماعية ووفق الأنظمة المعمول بها في المملكة.

التطوير الذاتي المخطط:

يعرف إجرائياً بأنه: مجموعة العمليات والأنشطة التي يقوم بها الأخصائي الاجتماعي بنفسه وبدافع ذاتي، لإحداث تطوير إيجابي في اتجاهاته ومعارفه ومهاراته المتعلقة بمهنة الخدمة الاجتماعية.

الإطار النظري

مفهوم التطوير الذاتي المخطط

لم يعد مفهوم التدريب قاصراً على تنظيم الدورات التدريبية التقليدية، بل أصبح خياراً إستراتيجياً في منظومة استثمار الموارد البشرية، فهو عملية مخططة ومستمرة تسعى إلى إكساب الفرد المعارف والمهارات والاتجاهات المرغوب فيها والتي بدورها تحسن أداءه وتزيد فاعليته وتغير اتجاهاته وتطور مهاراته بهدف الوصول إلى أداء أكثر فاعلية يجعله قادراً على مزاولته عمله بكفاءة وفعالية (أبو اللبن، 2011).

ولعل مهنة الأخصائي الاجتماعي من أكثر المهن التي يجب أن تسعى إلى الأخذ بأساليب التحديث للوصول إلى الجودة العالية في نوعية الأداء المهني له، في ظل التغيرات المتسارعة التي تتعرض لها المجتمعات، ولذا يجب الاهتمام بالتطوير المستمر للأخصائي الاجتماعي حتى يستطيع أن يساير تلك التطورات ويرتفع بمستوى الممارسة المهنية محققاً أهداف المهنة كما تتطلبها طبيعة العمل في مجالات الممارسة المختلفة (عبد الحميد، 1437).

فالأخصائي الاجتماعي هو المهني المسؤول عن ممارسة الخدمة الاجتماعية في مجالاته المختلفة، والأداة التي يتم من خلالها تحقيق أهدافها، من خلال الالتزام بفلسفتها ومبادئها وأساليبها العلمية ومن ثم يسهم مع غيره من المهنيين في تحقيق التنمية المهنية المرغوبة في المجتمع، ولعل تنمية قدراته وإمكاناته كأحد المهنيين العاملين في المجتمع تأخذ بعداً هاماً من حيث الحاجة إلى الاهتمام بها حيث تلعب شخصية الأخصائي الاجتماعي دوراً هاماً في أدائه لعمله المهني؛ لأن الخدمة الاجتماعية ما زالت تتسم بالطابع الفني (المهاري) الذي يعتمد في أدائه على شخصية الأخصائي الاجتماعي نفسه (عبد الله، 2020).

ومن هنا جاءت أهمية التطوير الذاتي لقدرات الأخصائي الاجتماعي مع التركيز على أن التطوير الذاتي لا بد أن يكون عملية مخططة ومقصودة حتى لا تحدث بصفة عشوائية وهذا ما يميز التنمية المهنية الذاتية عن عملية النمو المهني التي تتم بصفة عفوية وتلقائية من قبل الأخصائي الاجتماعي.

ومن ثم يمكن القول إن التطوير الذاتي المخطط هو مجموعة الجهود التي يقوم بها الأخصائي الاجتماعي للارتقاء بمعلوماته ومهاراته وأساليبه، معتمداً على نفسه بصفة أساسية، وبناء على رغبة حقيقية نابعة من داخله ومن إيمانه بأهمية هذا التطوير وضرورته.



ومن أهم سمات التنمية المهنية الموجبة ذاتياً: المبادرة، والاستقلالية، والمثابرة في التعلم، والثقة بالنفس، والقدرة على التنظيم الذاتي للتعلم، وتحمل مسؤولية التعلم الخاص والرغبة القوية في التعلم والتغيير، إضافة إلى التعامل مع المشكلات على أنها تحديات وليست عقبات، والقدرة على استخدام مهارات الدراسة وتنظيم الوقت بشكل جيد، وتحديد معدل التقدم في التعلم بشكل مناسب. (العتيبي، 2015).

ومن خلال مراجعة الأدب النظري المتعلق بالتنمية المهنية الذاتي بشكل عام يمكن القول إن التطوير الذاتي المخطط للأخصائي الاجتماعي يجب أن يشتمل على العناصر الآتية:

- الدافع الداخلي والرغبة الذاتية لديه التي تدفع بجهوده في التطوير إلى الأمام وتكسب عملية التطوير صفة الاستمرارية.

- التخطيط الذاتي لعملية التطوير بما يكفل الدقة في صياغة أهدافه وتحديد احتياجاته المهنية الخاصة به بدقة.

- تحديد الهدف من التطوير الذاتي المخطط والمتمثل في الارتقاء بالممارسات المهنية وتحقيق أعلى مستوى ممكن من الأداء المهني.

أهمية التطوير الذاتي المخطط للأخصائي الاجتماعي

تنطلق أهميته من النقاط الآتية: (صالح، 2016؛ الشاوش، 2021؛ عبد الحميد، 2021)

- حاجة المجتمع إلى الأخصائي الاجتماعي لا سيما مع ارتفاع مستوى الحياة وتعقد أساليبها.

- التنافس بين الفلسفات والأنظمة الاجتماعية المختلفة في مجال العلوم الاجتماعية، مما دفع بالأخصائي الاجتماعي إلى البحث عن أساليب لتنمية قدراتهم ليتسنى لهم تقديم الخدمات المناسبة التي تساعد على تنمية هذه الثروة البشرية إلى أقصى حد ممكن، وبالشكل الذي يساعدهم على أداء رسالتهم على أكمل وجه.

- مواكبة حركة التغير المستمرة التي تحدث في المجتمع لمعالجة المشكلات الناشئة التي تفرضها الظروف باستمرار.

- المسؤولية المهنية للخدمة الاجتماعية في التعامل مع المشكلات التي تواجه الفرد وتوقه عن تحقيق أهدافه.

- الممارسة المهنية للخدمة الاجتماعية تتطلب وجود الأخصائي الاجتماعي المعد إعداداً مهنيًا وميدانيًا لممارسة الطرق والأساليب المختلفة للمهنة لتطبيقها في المجالات المختلفة.

- ظهور أساليب جديدة في الخدمة الاجتماعية ومنها تلك المعتمدة على العلاج الإلكتروني، والتي أصبحت واقعاً فرضته الظروف المستجدة في المجتمعات، ومثالها انتشار فيروس كورونا مما أرغم الأخصائيين على استخدام التقنيات الإلكترونية للعلاج عن بعد، مما أدى إلى ظهور الحاجة إلى تدريب وتنمية وتطوير مهارات الأخصائيين في استخدام تقنيات العلاج عن بعد.

مجالات التطوير الذاتي المخطط للأخصائي الاجتماعي

يمكن تحديد المجالات التي يتناولها التطوير الذاتي المخطط للأخصائي الاجتماعي بما يأتي: (البادي، 2014؛ عبد

الحميد، 1437: 2016؛ Ring, 2014؛ Minzhanov, et, al., 2016؛ Skills for Care, 2014)

- مجال المعرفة: وتتعلق بالمعارف الأساسية المرتبطة بممارسة الخدمة الاجتماعية ونظريات ومداخل العلاج في

خدمة الفرد، إضافة إلى عمليات ومراحل وخطوات التدخل المهني.



- مجال المهارات المهنية: وتعد حجر الزاوية في ممارسة الخدمة الاجتماعية بصفة عامة وخدمة الفرد بصفة خاصة، حيث لا يمكن للأخصائي أن يؤدي دوره كما ينبغي بكفاءة ومقدرة متميزة إلا من خلال مهاراته الفنية التي تساعده في تحقيق أهداف الخدمة الاجتماعية، ويتعلق هذا المجال بقدرته على إعداد خطة العمل وأساليب التخطيط للخدمات والبرامج التوجيهية، وأساليب جمع المعلومات، وإعداد الاختبارات والمقاييس المستخدمة في عملية التوجيه والإرشاد، وإجراء الدراسات والأبحاث وتوظيف نتائجها في مجال عمله، إضافة إلى مهارة التقييم المستمر لعمله، والتوثيق المهني في السجلات. ويمكن تحديد أهم المهارات التي يحتاج الأخصائي الاجتماعي إلى تطويرها لديه بما يأتي:

- مهارات التواصل اللفظي وغير اللفظي
 - مهارات ملاحظة السلوك اللفظي وغير اللفظي
 - مهارات الاستماع والإنصات.
 - مهارات تكوين العلاقة العلاجية والمحافظة عليها.
 - مهارات استخدام الوقت.
 - مهارات إعادة الصياغة والتلخيص.
 - مهارات التعاطف والمعونة النفسية
 - مهارات توجيه الأسئلة وطلب المعلومات.
 - مهارات بناء الجلسة العلاجية
 - مهارات إجراء عملية التشخيص
 - مهارات استخدام التقنيات العلاجية
 - مهارات تقديم البدائل والاقتراحات
 - مهارات التشجيع
 - مهارات المواجهة
 - مهارات الكشف عن الذات
 - مهارات تقديم النصح.
- مجال السمات الشخصية: من حيث المظهر العام، والتسامح والمرونة في العمل، والتعاون، والالتزان والنضج الانفعالي، وسعة الاطلاع وحب العمل، والاحترام والقدرة على الاتصال والتواصل.
- مجال القيم: ويقصد بها مجموعة من المبادئ الأخلاقية الأساسية التي يجب على الأخصائي الاجتماعي أن يلتزم بها في الممارسة، وتمثل القيم الإطار الأخلاقي الذي يتحكم في أدوار الأخصائي الاجتماعي والأسلوب الذي يستخدمه في تقديم الخدمات للعميل.

ويمكن تحديد أهم تلك القيم فيما يأتي:

- مسؤولية الأخصائي الاجتماعي تجاه عملائه ومهنته وزملائه ومجتمعه.
- الالتزام بأهمية الأفراد في المجتمع.
- احترام العلاقات المهنية مع العملاء.
- إحداث التغييرات لمواجهة احتياجات العملاء.



- فصل الاحتياجات الشخصية عن العلاقات المهنية.
- احترام الفروق الفردية بين العملاء.
- الالتزام بتطوير قدرة العملاء في الاعتماد على النفس.
- الحرص على تقديم الخدمة للعملاء مهما كانت الصعوبات.
- الالتزام بتحقيق العدالة والمساواة الاجتماعية لجميع الأفراد.

مجال المعايير المهنية والأخلاقية في الخدمة الاجتماعية:

التي يمكن الاستفادة منها في التقييم الذاتي للأخصائي الاجتماعي لتحديد نقاط قوته وتحديد احتياجاته التعليمية واهتماماته للبدء بوضع خطة تطوير ذاتي له، ومن أهم تلك المعايير: (Ontario College of Social Workers, 2017):

- العلاقة مع العملاء
- الكفاءة والنزاهة
- المسؤولية تجاه العملاء
- سجل العمل الاجتماعي والخدمة الاجتماعية
- السرية
- الرسوم
- الإعلان
- الوثائق المطلوبة

آليات التطوير الذاتي المخطط:

بعد اطلاع الباحثة على عدد من المراجع المتعلقة بالتنمية المهنية الذاتية على اختلاف التخصصات ولا سيما ما يتعلق بمهنة التعليم، تمكنت من استخلاص الآليات الآتية للتطوير الذاتي المخطط التي تنطبق على الأخصائي الاجتماعي وما يتعلق بتخصصه ومهنته: (Tsui, 2015؛ الخولي، 2015؛ أسود، 1437، السرحاني، 2018؛ 2017؛ Ontario College of Social Workers).

1- إعداد خطة تطوير ذاتية: أي أن يقوم كل أخصائي بوضع خطة خاصة باحتياجاته المهنية التي يرغب بتطويرها، ويحدد أهدافه من التطوير، وكذلك أدوات التقييم الذاتي للممارسات المهنية والفعاليات والأنشطة التي يرغب القيام بها والجدول الزمني لذلك، وهنا لا بد من إلمام الأخصائي بالمعايير المهنية للخدمة الاجتماعية بما يساعده في رسم خطة التطوير المهني بناء على المتطلبات المتضمنة في كل معيار.

2- تكوين ملف الإنجاز المهني: لا بد أن يقوم الأخصائي الاجتماعي بتكوين ملف الإنجاز المهني وتفعيله كأداة لتقويم أدائه وتنميته، حيث يمكن أن يكشف له عن مدى التطور في أدائه المهني عبر الزمن، ويعينه على تحسين أساليبه وممارساته المهنية وربط خبراته السابقة باللاحقة، بما يتفق مع المستجدات المهنية، ولا بد أن يشتمل ملف الإنجاز المهني للأخصائي الاجتماعي على ثلاثة أقسام هي: القسم العام والقسم الشخصي والقسم المهني، وأن يحتوي على مجموعة من الشواهد والأدلة التي ترصد إنجازاته في تحقيق المعايير المهنية.

3- تفعيل التأمل المهني الذاتي: ويمكن أن يتم ذلك باتباع الخطوات الآتية:

- تكوين ملف إنجاز مهني
- تصميم أدوات تقييم الأداء المهني وفق المعايير المهنية للخدمة الاجتماعية



- تطبيق وسائل مختلفة للتعرف على الجوانب التي تحتاج لتحسين في الأداء المهني المتعدد الجوانب.
- رسم خطة مفصلة للتطوير الذاتي بشكل مستمر مع وضع أهداف محددة منها.
- اختيار أساليب تطوير ذاتي مناسبة لتلبية الاحتياجات الفعلية للأخصائي الاجتماعي
- مشاركة الزملاء في عقد اللقاءات التطويرية للاستفادة من تجارب الآخرين.
- الحرص على تقييم الأداء المهني باستمرار.
- 4- تخصيص وقت للقراءة: لا بد للأخصائي الاجتماعي أن يقرأ في الأدب النظري المتعلق بمهنة الخدمة الاجتماعية والنظريات والاتجاهات المعاصرة في مجال عمله، مع التعرف إلى الأساليب الحديثة في التطوير الذاتي وتحسين الممارسات المهنية والقراءة الإلكترونية وكل المنشورات والتعميمات الصادرة عن الوزارة المختصة بمجال عمله.
- 5- الكتابة المهنية: من خلال كتابة المذكرات اليومية التي تيسر للأخصائي الاجتماعي توثيق أفكاره والبحث عن إجابات مناسبة لتساؤلاته، وكتابة المدونات والمقالات المهنية لعرض تجاربه وخبراته والحصول على التغذية الراجعة من الزملاء، إضافة إلى كتابة التقارير الذاتية عن الأداء المهني.
- 6- إجراء البحوث الميدانية التي تعالج المشكلات المهنية التي يواجهها الأخصائي ليصل إلى الحلول المناسبة بطريقة علمية منهجية، مع الاستفادة أيضاً من تلك البحوث للوصول إلى البدائل المهنية الأنسب لتنمية الأداء المهني وتحسين الممارسات المهنية.
- 7- استخدام التدريب عن بعد: من خلال الاستعانة بالإنترنت وما يحتويه من الشبكات المهنية للأخصائيين الاجتماعيين ومواقع الخبراء في هذا المجال، والفصول الافتراضية والبرامج والوسائط التعليمية وما توفره من الوقت والجهد في اكتساب المعرفة المهنية.
- 8- الحقيبة التعليمية أو التدريبية: حيث تشكل الحقيبة التدريبية نظاماً متكاملًا للتدريب، وهي وحدة تعليمية متكاملة تتيح للفرد التعلم بشكل فردي ذاتي من خلال مجموعة أنشطة متنوعة وتسمح له بتقويم نتائج تعلمه ذاتياً، وتعد الحقائب التدريبية الإلكترونية من الاتجاهات الحديثة التي تعزز فكرة التعلم الذاتي والتطوير الذاتي والتعلم القائم على مبدأ التعلم المستمر مدى الحياة وتساعد الفرد على تطوير نفسه مهنيًا.
- 9- المشاركة في ورش العمل والمؤتمرات المحلية والدولية أو الافتراضية التي تعقد عبر الإنترنت ويمكن للأخصائي الاجتماعي المشاركة فيها أو يكتفي بالحضور والإطلاع على المستجدات في مجال تخصصه.
- 10- المشاركة في مجتمعات التعلم المهنية التي لها التأثير الكبير في تحسين الممارسات المهنية حيث إنها تعزز النقد والتقويم الذاتي والجماعي والتفكير الناقد والتأمل الواعي لجميع جوانب الخدمة الاجتماعية، ويمكن الاستفادة من مجتمعات التعلم المهنية في تحسين الأداء المهني بشكل أكبر لدى الأفراد الذين لا يمتلكون مهارات التعلم الذاتي، لا سيما إذا كان البيئة مساندة وساد جو من الحماس والمتعة في التعلم.
- 11- توظيف التقنيات الحديثة لا سيما الهواتف الذكية والحاسوب وبرامجه التعليمية وشبكة الإنترنت وأدواتها المتعددة ووسائل التواصل الاجتماعي والبريد الإلكتروني للاتصال مع المختصين من مختلف دول العالم، والاستفادة من خبراتهم وأبحاثهم، والاتصال بقواعد المعلومات وتبادل الخبرات والتجارب، وتكوين مجتمعات التعلم المهنية والمشاركة في الحوارات والنقاشات المهنية أو التسجيل في المنتديات المتخصصة بالخدمة الاجتماعية.



12- الالتحاق ببرامج الدراسات العليا من خلال اختيار ما يناسب الأخصائي الاجتماعي من البرامج المتنوعة التي تقدمها بعض الجامعات سواء المحلية أو العربية عن بعد.

وسائل التطوير الذاتي المخطط للأخصائي الاجتماعي:

ظهرت مع التطور التكنولوجي العديد من الوسائل التي يمكن للأخصائي الاجتماعي الاستفادة منها في التطوير الذاتي المخطط، ونذكر منها:

- الحاسوب

- الإنترنت

- شبكة الاجتماع بالفيديو عن بعد

- تقنية الواقع الافتراضي التي تقوم على المزج بين الخيال والواقع من خلال خلق بيئات حية تخيلية قادرة على تمثيل الواقع الحقيقي.

- الفيديو التفاعلي الذي يمزج بين الحاسوب والفيديو.

معوقات التطوير الذاتي المخطط:

هناك عدد من المعوقات التي تحول دون تحقيق التطوير الذاتي المخطط للأهداف المرجوة منه، ومنها: (القحطاني واليحيى، 2017).

- معوقات مؤسسية: تتعلق بضيق الوقت وكثرة الأعمال وقلة أو عدم وجود حوافز أو دوافع، وكثرة متطلبات العمل وصعوبة الإجراءات الإدارية وضعف الدعم المادي وطول ساعات العمل والظروف الأسرية.

- معوقات تعود للشخص نفسه: مثل الملل السريع والكسل وقلة التشجيع والتحفيز من المختصين، وعدم القدرة على وضع خطة زمنية لتطوير الذات، وقلة الأصدقاء الذين لديهم رغبة في التنمية المهنية أو المشجعين لها.

- معوقات خارجية: مثل تراكم المعرفة وتزايدها باستمرار وبشكل كبير جداً، وتسارع التكنولوجيا. ويمكن إضافة المعوقات الآتية:

- كثرة الأعمال التي يكلفها الأخصائي الاجتماعي ولا سيما الإدارية منها التي تحول دون توفر الوقت الكافي للتطوير الذاتي المخطط.

- تقصير الأخصائي الاجتماعي في فهم الأدوار المهنية المطلوب منه تأديتها على الوجه الأمثل.

الدراسات السابقة:

اطلعت الباحثة على عدد كبير من الدراسات السابقة المتعلقة بمهنة الخدمة الاجتماعية بشكل عام، ولم تعثر على أي دراسة تناولت التطوير الذاتي المخطط للأخصائي الاجتماعي، لذا ستقوم بعرض الدراسات الأقرب لموضوع ورقة العمل، التي ركزت في معظمها على الاحتياجات التدريبية أو الأداء المهني للأخصائي الاجتماعي، والتي يمكن الاستفادة منها في البدء بعملية التطوير الذاتي المخطط:

• دراسة إبراهيم (2011) بعنوان: تحديد مستوى جودة الأداء المهني للأخصائيين الاجتماعيين: وقد هدفت إلى تحديد مستوى جودة الأداء المهني للأخصائيين الاجتماعيين، وتوصلت الدراسة إلى التزام الأخصائيين الاجتماعيين بالمباديء



المهنية للممارسة التي أقرها الميثاق الأخلاقي للأخصائيين الاجتماعيين والنفسيين لدى نسبة غير قليلة من الأخصائيين الاجتماعيين العاملين على برنامج الطوارئ بدائرة الإغاثة والخدمات الاجتماعية، وقد بلغ متوسط هذه النسبة (64.1%).

• دراسة عبد الله (2014) بعنوان: دور التدريب الإلكتروني في تحقيق التنمية المهنية للأخصائي الاجتماعي المدرسي، وقد سعت إلى الكشف عن دور التدريب الإلكتروني في تحقيق التنمية المهنية للأخصائي الاجتماعي المدرسي، وتنتهي هذه الدراسة إلى نمط الدراسات الوصفية التحليلية وقد اعتمدت على منهج المسح الاجتماعي الشامل لجميع الأخصائيين الاجتماعيين العاملين بالمجال التعليمي بمحافظة قنا، الذين حصلوا على دورات التدريب الإلكتروني، وتمثلت أداة الدراسة بمقياس التنمية المهنية للأخصائي الاجتماعي المدرسي، وقد أظهرت نتائج الدراسة أن للتدريب الإلكتروني دوراً في تحسين مستوى الأداء المهني للأخصائي الاجتماعي المدرسي من خلال: تنمية المهارات المهنية للأخصائي الاجتماعي المدرسي، وتنمية معارف ومعلومات الأخصائي الاجتماعي المدرسي وتنمية الاتجاهات المهنية للأخصائي الاجتماعي المدرسي، كما أظهرت النتائج العامة للدراسة أن للتدريب الإلكتروني دوراً في تحقيق التنمية الذاتية للأخصائي الاجتماعي المدرسي، وأن للتدريب الإلكتروني دوراً في تحقيق التنمية التكنولوجية للأخصائي الاجتماعي المدرسي، إضافة إلى تحديد آليات لتفعيل دور التدريب الإلكتروني في تحقيق التنمية المهنية للأخصائي الاجتماعي المدرسي.

• دراسة (Asano, 2015) بعنوان: Professional learning as a way of being a social worker: Post-qualifying learning among Japanese social workers : التعلم المهني كطريقة لكونك أخصائياً اجتماعياً: التعلم بعد التأهيل بين العاملين الاجتماعيين اليابانيين : وقد تمثل الغرض الرئيسي لها في المساهمة في فهم أفضل للتعلم المهني للأخصائيين الاجتماعيين في سياق عملهم، وذلك لتزويدهم بالدعم اللازم لمواصلة التعلم طوال مسيرتهم المهنية كمارسين في الخطوط الأمامية، وتعزيز ممارستهم المهنية، ويتركز الموضوع العام للدراسة في: كيف يمكن تصميم بيئة تعليمية مثالية تُمكن الأخصائيين الاجتماعيين من مواصلة تطويرهم المهني في سياق عملهم الحالي؟ ولتحقيق أهداف الدراسة تم اختيار إستراتيجية بحث نوعية لأنها تسمح باستكشاف أفكار ووجهات نظر وتجارب المشاركين في الدراسة حول التعلم المهني بعمق أكبر، مما هو ممكن باستخدام أساليب مثل البحث المسحي . وتستند الدراسة إلى الأساليب التالية: 6 مجموعات تركيز: مقابلات فردية مع 16 مشاركاً؛ والملاحظات، بالإضافة إلى المقابلات النوعية. بلغ عدد المشاركين في الدراسة 26 أخصائياً اجتماعياً من ذوي الخبرة في مجموعة من وكالات ومؤسسات العمل الاجتماعي، والذين اكتسبوا حوالي عشر سنوات من الممارسة بعد تأهيلهم، و أظهرت نتائج الدراسة أن الحديث عن تجارب التعلم الفعلية - التي اعتبرها المشاركون قد أثرت عليهم بشكل كبير - دفعهم إلى التفكير في هويتهم المهنية كأخصائيين اجتماعيين، أو إلى تذكر تأملاتهم السابقة فيها . ومن خلال المقابلات، تحدث العديد منهم عن التحديات والصعوبات التي واجهوها بطرق مختلفة وقد كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بهويتهم المهنية كأخصائيين اجتماعيين، وقد اعتبر المشاركون تعلمهم بمثابة تغيير في فهمهم بطرق مختلفة. كما تم تحديد ثلاثة مكونات للتعلم المهني - والتي يمكن أن تؤدي إلى مثل هذه التغييرات في فهمهم: الخبرة؛ الفرصة؛ التأمل.

• دراسة أبو هريرة (2016) بعنوان: الممارسة الرقمية وتصور لبرنامج مقترح لتدريب الأخصائيين الاجتماعيين على استخدام تكنولوجيا المعلومات الرقمية في تنمية قدرتهم على الممارسة المهنية الرقمية: وقد هدفت إلى الكشف عن واقع الممارسة الرقمية وتصور لبرنامج مقترح لتدريب الأخصائيين الاجتماعيين على استخدام تكنولوجيا المعلومات الرقمية في تنمية قدرتهم على الممارسة المهنية الرقمية. استخدم البحث منهج المسح الاجتماعي. وتكونت مجموعة البحث من (85) أخصائياً اجتماعياً بإدارة الجيزة التعليمية والإدارة العامة للدفاع الاجتماعي بمحافظة الجيزة. وتمثلت أداة البحث في استبيان للتعرف على واقع الممارسة الرقمية وتصور لبرنامج مقترح لتدريب الأخصائيين الاجتماعيين. وتوصلت نتائج البحث إلى وجود علاقة بين

التعامل مع تكنولوجيا المعلومات الرقمية لدى الأخصائيين الاجتماعيين وبين استخدامهم للوسائل المادية لتكنولوجيا المعلومات الرقمية في الممارسة المهنية، وكذلك استخدامهم للتطبيقات التكنولوجية للمعلومات الرقمية في الممارسة المهنية. كما تبين عدم وجود فروق جوهرية ذات دلالة إحصائية بين مهارات التعامل مع تكنولوجيا المعلومات الرقمية لدى الأخصائيين الاجتماعيين وبين استخدامهم لمصادر تكنولوجيا المعلومات الرقمية في الممارسة المهنية لمهارات التعامل مع تكنولوجيا المعلومات الرقمية لدى الأخصائيين الاجتماعيين وبين استخدامهم للوسائل المادية لتكنولوجيا المعلومات الرقمية في الممارسة المهنية، وكذلك استخدامهم للتطبيقات التكنولوجية للمعلومات الرقمية في الممارسة المهنية عند مستوى (0.01)، وقدم البحث مجموعة من التوصيات، ركزت في مجملها على ضرورة مواكبة الأخصائيين الاجتماعيين للمستجدات في مجال النظريات المهنية الحديثة وتعلمها والعمل على تطبيقها لتحقيق الفعالية في الممارسة المهنية. والعمل على ترسيخ مبدأ التعلم المستمر والتعلم مدى الحياة عند الأخصائيين الاجتماعيين والاعتماد على أساليب التعلم الذاتي.

• دراسة إبراهيم (2016) بعنوان: فاعلية استخدام تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات في التنمية المهنية للأخصائيين الاجتماعيين في مجال رعاية الشباب: وقد هدفت إلى الكشف عن فاعلية استخدام تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات في التنمية المهنية للأخصائيين الاجتماعيين في مجال رعاية الشباب. استخدم البحث منهج المسح الاجتماعي. وتكونت مجموعة البحث من (68) أخصائيا اجتماعيا من جميع الأخصائيين الاجتماعيين العاملين بأجهزة رعاية الشباب بكليات جامعة الفيوم والإدارة العامة لرعاية الشباب. كما تمثلت أدوات البحث في استمارة استبيان عن مدى فاعلية استخدام تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات في التنمية المهنية. وجاءت نتائج البحث مؤكدة على مدى فاعلية استخدام تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات في تنمية وتحديث المعارف المهنية للأخصائيين الاجتماعيين العاملين بأجهزة رعاية الشباب الجامعي. كما أظهرت النتائج أن هناك معوقات تحول دون استخدام الأخصائيين الاجتماعيين لتكنولوجيا الاتصالات والمعلومات في مجال الشباب، ومنها: عدم وجود الوعي لدى الأخصائيين الاجتماعيين بأهمية تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات في مجال عملهم. وقدم البحث مجموعة من التوصيات، ركزت في مجملها على: إقناع الأخصائيين الاجتماعيين بأهمية استخدام تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات في مجال عملهم. وأخيراً ضرورة وجود الحافز المادي والمعنوي للحاصلين على دورات تدريبية في مجال تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات.

• دراسة حجازي (2018) بعنوان: متطلبات تفعيل التنمية المهنية للأخصائيين الاجتماعيين في ضوء معايير ضمان الجودة والاعتماد: وقد هدفت إلى تحديد متطلبات تفعيل التنمية المهنية للأخصائيين الاجتماعيين في ضوء معايير ضمان الجودة والاعتماد، وتوصلت الدراسة إلى عدد من النتائج أهمها: من المتطلبات المعرفية للأخصائيين الاجتماعيين: المعرفة المتخصصة بالمرحلة العمرية، والمعرفة حول أنماط الاتصال مع الطلاب، والمعارف المرتبطة بالموارد المتاحة، في حين أن المتطلبات المهنية هي: إجراء البحوث والدراسات الخاصة بالطلاب، والمهارة في التسجيل المهني لمشكلات الطلاب، والتعاون مع التخصصات الأخرى، وتقييم الخدمات التي يقدمها المعهد.

• دراسة أبو الحسن وآخرين (2019) بعنوان: تطوير الأداء المهني للأخصائي الاجتماعي بالمعاهد الثانوية الأزهرية في ضوء معايير الجودة والاعتماد، وقد سعت إلى التعرف على الأداء المهني للأخصائي الاجتماعي، والأدوار التي فرضتها معايير الجودة والاعتماد عليه في المعاهد الثانوية الأزهرية في المشاركة المجتمعية، ولتحقيق ذلك استخدم الباحث المنهج الوصفي وباستخدام أداة الاستبانة، وطبقت الأداة على عينة قوامها (260) من المعلمين وشيوخ المعاهد الأزهرية والأخصائيين الاجتماعيين العاملين بالوادي الجديد، وتوصلت الدراسة إلى: -التأكيد على دور الأخصائي الاجتماعي في نشر ثقافة المشاركة المجتمعية ودورها في تطوير المؤسسة التعليمية. -ضرورة تدعيم الصلة بين المدرسة والأسرة بجميع الوسائل الممكنة والتي من

أهمها مجالس الآباء والمعلمين، والاستفادة من النمو واستقرار التجارب الناجحة في التنمية المهنية. كما أوصت بالآتي: - العمل على تحقيق التعاون بين الأخصائيين الاجتماعيين والعاملين في المؤسسات التربوية المختلفة. - دعم العمل على تفعيل الشراكة المجتمعية مع مؤسسات المجتمع المحلي من خلال شبكات التوصل الاجتماعي.

• دراسة عبد الله (2020) بعنوان: تقدير احتياجات الأخصائيين الاجتماعيين بمديرية التضامن الاجتماعي بالبحيرة كآلية لتحسين أدائهم المهني، وقد هدفت إلى التعرف على العلاقة بين إشباع احتياجات الأخصائيين الاجتماعيين بمديرية التضامن الاجتماعي وتحسين أدائهم المهني، وتوصلت الدراسة إلى وجود علاقة بين إشباع احتياجات الأخصائيين الاجتماعيين في الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية والخدمية والإنسانية والمعرفية وأدائهم المهني، حيث تعمل المديرية على إشباع عدد من تلك الاحتياجات في حين هناك مجموعة أخرى تحتاج لبذل المزيد من الجهد لإشباعها.

• دراسة (Moore, 2020) بعنوان: The Emotional Experience of Continuing Professional. Development for Social Workers: التجربة العاطفية للتطوير المهني المستمر للعاملين الاجتماعيين، وقد التي سعت إلى فهم سبب ارتباط بعض الأخصائيين الاجتماعيين وتفاعلهم بانفتاح مع فرص التطوير المهني المستمر، بينما يبدو أن لدى آخرين علاقة أكثر تضاربًا مع تعلمهم. وباستخدام مقابلات سردية ذات ترابط حر، مُستندة إلى التحليل النفسي، مع ثمانية أخصائيين اجتماعيين، تكتشف الدراسة التجربة العاطفية للمشاركين في التطوير المهني المستمر. ويتم تحليل البيانات باستخدام "نهج متطور" حيث يتم فحصها بحثًا عن أفكار جديدة وتنظيمها في مواضيع. وتشير النتائج إلى بُعد علائقي واضح للتعلم لدى الأخصائيين الاجتماعيين، ويقدم الباحث نموذج استجابة التعلم كمنتج للدراسة يتمثل في: أن نموذج سرد سيرة ذاتية لمنهجية التطوير المهني المستمر يوفر طريقة لفهم كيفية تأثر نهج الأخصائي الاجتماعي تجاه التطوير المهني المستمر بتجربة تيسير التعلم في مرحلة الطفولة المبكرة. ويشير النموذج إلى أن سيناريو المشاركة المستقبلية للأخصائيين الاجتماعيين في التعلم قد تم تحديده في هذه المرحلة، وأنهم سيكررون استجاباتهم المبكرة في تعلمهم للبالغين. لكن الدراسة تُحدد أيضًا عوامل وتجارب تعويضية ظاهرة، ويبدو أن هذه العوامل تُمكن الأخصائيين الاجتماعيين من إعادة صياغة نهجهم تجاه التطوير المهني المستمر.

• دراسة يمني (2020) بعنوان: برنامج تدريبي مقترح لتنمية الأداء المهني للأخصائي الاجتماعي في العمل مع جماعات النشاط المدرسي، وقد هدفت إلى تحديد برنامج تدريبي لتنمية الأداء المهني للأخصائي الاجتماعي لدى جماعات النشاط المدرسي، وتوصلت إلى تحديد العلاقة بين العوامل الشخصية والمهنية والمجتمعية وبين الأداء المهني وتحديد المعوقات التي تواجه الأداء المهني، والتوصل إلى المقترحات لزيادة الأداء المهني ومنها: الحوافز المادية والمعنوية وتنظيم الندوات والمحاضرات ووجود الممارسة المهنية للخدمة الاجتماعية بشكل واضح وفعال داخل المدرسة.

• دراسة عبد الحميد (2021) بعنوان: متطلبات تطوير الأداء المهني للأخصائيين الاجتماعيين لتطبيق العلاج الإلكتروني في العمل مع الحالات الفردية، وقد هدفت إلى تحديد متطلبات تطوير الأداء المهني للأخصائيين الاجتماعيين لتطبيق العلاج الإلكتروني في العمل مع الحالات الفردية، وتوصلت إلى أن أهم تلك المتطلبات هي: المتطلبات المعرفية والمهارية والقيمية ومتطلبات التقنية، وكان مستوى هذه المتطلبات مرتفعًا، وقد وضعت الدراسة برنامجًا مقترحًا لتطوير الأداء المهني للأخصائيين الاجتماعيين لممارسة العلاج الإلكتروني في العمل مع الحالات الفردية.

• دراسة (Mariël van Pelt, et, al., 2022) بعنوان: Dream ore reality? The presence of Social Practice Development in social work practice : تطوير الممارسة الاجتماعية في ممارسة العمل الاجتماعي: التي استكشفت مدى تطبيق الأخصائيين الاجتماعيين لتطوير الممارسة الاجتماعية (SPD)، وهو نهج مُقتبس من التمريض، لتعزيز تحسين الممارسة في العمل الاجتماعي. وقد طُلب من خريجي برامج البكالوريوس في العمل الاجتماعي إكمال استبيان إلكتروني حول

تطوير الممارسة الاجتماعية. واستنادًا إلى تحليلات العوامل الاستكشافية وتحليلات البنود، فقد حُسب متوسط الدرجات والانحرافات المعيارية لأنشطة تطوير الممارسة الاجتماعية التي أجراها الأخصائيون الاجتماعيون. وأظهرت النتائج أن الأخصائيين الاجتماعيين يعتبرون تطوير الممارسة الاجتماعية جزءًا من ممارساتهم اليومية، ويجرون حوالي 60% من أنشطة تطوير الممارسة الاجتماعية التي تم قياسها بانتظام. ويجب بذل المزيد من الجهود، لا سيما فيما يتعلق بمهارات البحث، وتطبيق النظريات، والمواءمة مع السياق التنظيمي الأوسع. ومن خلال التركيز على أنشطة تطوير الممارسة الاجتماعية هذه، يمكن لبرامج ماجستير العمل الاجتماعي أن تلعب دورًا هامًا في تعزيز تطوير الممارسة الاجتماعية، ومن ثم تعزيز تحسين الممارسات في العمل الاجتماعي.

• دراسة الرنتيسي وحرب (Al Rantisi, & Harb, 2024) بعنوان: The Relationship Between Professional, Self-Care and Career Development for Social Workers in Palestine. العلاقة بين التطوير المهني والرعاية الذاتية والتطوير الوظيفي للعاملين الاجتماعيين في فلسطين، وقد هدفت إلى التحقق من العلاقة بين التطور الوظيفي للأخصائيين الاجتماعيين والرعاية الذاتية والمهنية المقدمة لهم، وقد جمعت عينة قصديّة مكوّنة من (84) أخصائيا اجتماعيا في مديريات التنمية الاجتماعية بقطاع غزة. وطبقت طريقة نمذجة المعادلة الهيكلية للمربعات الصغرى الجزئية PLS-SEM، وتمّ فحص العلاقة بين الرعاية الذاتية والمهنية والتطور الوظيفي للأخصائيين الاجتماعيين باستخدام بعض الافتراضات، وتدعم هذه الدراسة وجود علاقة ذات دلالة إحصائية بين الرعاية الذاتية والمهنية للأخصائيين الاجتماعيين والتطور الوظيفي؛ حيث تؤدي زيادة الرعاية الذاتية والمهنية إلى ارتفاع مستوى التطور الوظيفي بين الأخصائيين الاجتماعيين.

• دراسة عبد العال وآخرين (2024) بعنوان: التنمية المهنية الرقمية مدخلًا لتطوير الأداء المهني للأخصائيين الاجتماعيين بإدارات رعاية الشباب بجامعة المنوفية: وقد هدفت إلى وضع آليات مقترحة للتنمية المهنية الرقمية للأخصائيين الاجتماعيين بإدارات رعاية الشباب بجامعة المنوفية في ضوء التحول الرقمي، واستخدم البحث المنهج الوصفي مستعينًا بالاستبيان، وتألّف المجتمع الأصلي للبحث الحالي من الأخصائيين الاجتماعيين بجامعة المنوفية وعددهم (270) أخصائيا اجتماعيًا، وقد تم تطبيق الأداة على مجتمع البحث كاملاً لعدد (248) أخصائيا اجتماعيا، وذلك بعد استبعاد الاستبيانات غير مكتملة الإجابة وغيرها، وقد توصل البحث إلى عدة نتائج تعلقّت بدور إدارات رعاية الشباب للأخصائيين الاجتماعيين في تطوير أدائهم المهني في ضوء التحول الرقمي بجامعة المنوفية، وكان من أهمها: وجود قصور في واقع قيام إدارات رعاية الشباب بدورها في تطوير الأداء المهني للأخصائيين الاجتماعيين في ضوء التحول الرقمي في كل ما يتعلق بمتطلبات التحول الرقمي (تخطيط أداء المهام- ومتابعة الحالات الطلابية- وتنفيذ الأنشطة الطلابية- وتهيئة البيئة التنظيمية الدافعة- ونشر ثقافة جودة الأداء والتدريب المهني المستمر- وتبادل الخبرات والنماذج المهنية - وتعزيز التميز الطلابي)، كما وجدت فروق ذات دلالة إحصائية في استجابات عينة البحث حول مدى قيام إدارات رعاية الشباب بدورها في تطوير الأداء المهني للأخصائيين الاجتماعيين في ضوء التحول الرقمي، وقدم البحث آليات مقترحة للتنمية المهنية الرقمية لتحسين قيام إدارات رعاية الشباب للأخصائيين الاجتماعيين بدورها في تطوير أدائهم المهني بجامعة المنوفية.

• دراسة حامد (2024) بعنوان: الاحتياجات التدريبية للأخصائيين الاجتماعيين العاملين مع جماعات الشباب: دراسة مطبقة على مراكز الشباب بمحافظة القاهرة: وقد هدفت إلى تحديد الاحتياجات التدريبية للأخصائيين الاجتماعيين العاملين مع جماعات الشباب، وتحديد المعوقات التي تواجه الأداء المهني للأخصائيين الاجتماعيين العاملين مع جماعات الشباب، وقد استخدم منهج المسح الاجتماعي، وقد تمثلت أداة الدراسة بالاستبانة التي وزعت على عينة من الأخصائيين



الاجتماعيين العاملين بمراكز الشباب بمحافظة القاهرة بلغ عددهم (80) أخصائيا اجتماعيا، وتوصلت الدراسة إلى تحديد عدد من الاحتياجات المعرفية والمهارية والقيمية للأخصائيين الاجتماعية، وإلى وجود عدد من المعوقات التي تواجه الأداء المهني لهم، ومن هذه المعوقات: قلة وقت الشباب، وقلة الموارد المالية، وتعقد اللوائح والقوانين المرتبطة بممارسة البرامج، وتحديد مقترحات تفعيل الأداء المهني للأخصائيين الاجتماعيين العاملين مع جماعات الشباب ومن هذه المقترحات: تخفيف الأعباء الإدارية عن كاهل الأخصائيين الاجتماعيين. وتوفير الموارد والإمكانيات اللازمة، واهتمام المسؤولين بالتنمية المهنية لقدرات الأخصائيين الاجتماعيين.

التعقيب على الدراسات السابقة:

يلاحظ أن معظم الدراسات السابقة أثبتت حاجة الأخصائي الاجتماعي لبعض المتطلبات اللازمة لتطوير أدائه المهني، وهذا يعزز الحاجة إلى التطوير الذاتي المخطط، واعتماد آلياته من قبل المختصين وتوعية ممارسي الخدمة الاجتماعية لأهميته.

استفادت الباحثة من الدراسات السابقة في الاطلاع على المنهجية المستخدمة، ومراجعة الأدب النظري الخاص بالموضوع والتوصل إلى مجموعة من الاستنتاجات المتعلقة بتفعيل آليات التطوير الذاتي المخطط لدى الأخصائي الاجتماعي. منهج الدراسة:

استُخدم المنهج الوصفي التحليلي لدراسة الظاهرة، لكونه أكثر المناهج استخدامًا في دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، ولأنه يناسب وصف الظاهرة موضوع الدراسة كما هي موجودة في الواقع، والعلاقة بين مكوناتها، والوقوف على العوامل المؤثرة فيها دون التدخل فيها، والآراء التي تُطرح حولها، ويعرف المنهج الوصفي بأنه: أحد أشكال التحليل والتفسير العلمي المنظم لوصف ظاهرة أو مشكلة محددة، وتصويرها كميًا عن طريق جمع بيانات ومعلومات مقننة عن الظاهرة أو المشكلة وتصنيفها وتحليلها وإخضاعها للدراسة الدقيقة (سليمان، 2014، ص131).

وفي الدراسة الحالية فإن الظاهرة المراد وصفها هي واقع التطوير الذاتي المخطط للأخصائيين الاجتماعيين. مجتمع الدراسة والعينة:

يتكون مجتمع الدراسة من جميع الأخصائيين الاجتماعيين في المملكة العربية السعودية وعددهم (3500) أخصائي. وقد تم اختيار عينة عشوائية من المجتمع الأصلي، بلغ عددها (196) فردًا، بنسبة تمثيل للمجتمع الأصلي بلغت (5.6%) وهي موزعة وفق متغيرات الدراسة على النحو الآتي:

1- وفق متغير الجنس

جدول (1) توزيع أفراد العينة حسب متغير الجنس

الترميز	الجنس	المستجيبون	النسبة %
1	ذكر	152	77.55
2	أنثى	44	22.44
	المجموع	196	100

يلاحظ من الجدول السابق أن الأخصائيين الاجتماعيين قد توزعوا إلى (152) ذكرًا بنسبة (77.55%)، و(44) أنثى بنسبة بلغت (22.44%).



2- وفق متغير عدد سنوات الخبرة:

جدول (2): توزع أفراد العينة حسب متغير عدد سنوات الخبرة

النسبة %	المستجيبون	سنوات الخبرة	الترميز
27.55	54	أقل من 5 سنوات	1
48.46	95	من 5-10 سنوات	2
23.97	47	أكثر من 10 سنوات	3
100	196	المجموع	

يتضح من الجدول السابق أن نسبة الأخصائيين الاجتماعيين ممن لديهم (أقل من 5 سنوات خبرة) قد بلغت (27.55%)، ونسبة من لديهم من (5-10 سنوات) خبرة قد بلغت (48.46%)، ونسبة من لديهم (أكثر من 10 سنوات) خبرة قد بلغت (23.97%).

3- وفق متغير المؤهل العلمي

جدول (3) توزع أفراد العينة حسب متغير المؤهل العلمي

النسبة %	المستجيبون	الفئة	الترميز
12.24%	24	دراسات عليا	1
79.59%	156	بكالوريوس	2
8.16%	16	أقل من بكالوريوس	3
100	196	المجموع	

يلاحظ من الجدول السابق أن ما نسبته (12.24%) من الأخصائيين الاجتماعيين يحملون شهادة دراسات عليا، وأن ما نسبته (79.59%) منهم يحملون شهادة البكالوريوس، وما نسبته (8.16%) يحملون شهادة أقل من بكالوريوس.

أداة الدراسة:

لجمع المعلومات اللازمة للإجابة عن أسئلة الدراسة استلزم الأمر بناء استبانة وفق الخطوات الآتية:

- تحديد الهدف من الاستبانة: يتحدد الهدف منها في معرفة واقع تطبيق التطوير الذاتي المخطط من قبل الأخصائيين الاجتماعيين.

- الاطلاع على الدراسات السابقة والأدب النظري المتعلق بموضوع الدراسة.

- تحديد مكونات الاستبانة.

وبناء على ما سبق تم تحديد مكونات الاستبانة في جزأين:

الجزء الأول: المعلومات الأولية

تشمل مقدمة الاستبانة والتعريف بالهدف منها وطريقة الإجابة عن بنودها، والتأكيد على أن الإجابات سرية ولن تستخدم إلا لأغراض البحث العلمي، ثم البيانات الأولية للمستجيبين في الدراسة الحالية.

الجزء الثاني: محاور الاستبانة والعبارات

تكونت الاستبانة من أربعة محاور رئيسة هي:

المحور الأول: مجالات التطوير الذاتي المخطط



المحور الثاني: آليات التطوير الذاتي المخطط للأخصائي الاجتماعي

المحور الثالث: معوقات التطوير الذاتي المخطط

المحور الرابع: مقترحات تسهم في تفعيل التطوير الذاتي المخطط للأخصائي الاجتماعي

ثم اشتقاق العبارات في كل محور من المحاور السابقة، وبذلك فقد تكونت الاستبانة من (39) عبارة في مجموعها الكلي موزعة على المحاور الأربعة، والجدول الآتي يوضح توزيع البنود على المحاور:

جدول (4): توزيع بنود الاستبانة على المحاور

عدد البنود	المحور
5	المحور الأول
14	المحور الثاني
10	المحور الثالث
10	المحور الرابع
39	المجموع الكلي لعبارات الاستبانة

وقد تم استخدام مقياس ليكرت الخماسي للإجابة عن عبارات الاستبانة، كما تم إعطاء وزن للبدائل (درجة عالية جدًا=5، درجة عالية=4، درجة متوسطة=3، درجة ضعيفة=2، درجة ضعيفة جدًا=1)، ثم تم تصنيف تلك الإجابات إلى خمسة مستويات متساوية المدى من خلال المعادلة الآتية:

$$\text{طول الفئة} = (\text{أكبر قيمة} - \text{أقل قيمة}) \div \text{عدد بدائل الأداة} = 5 - 1 = 4 \div 0.8$$

جدول (5) توزيع الفئات وفق التدرج المستخدم في أداة الدراسة

مدى المتوسطات	درجة الموافقة
أعلى من 4.2	درجة عالية جدًا
أكبر من 3.4 حتى 4.2	درجة عالية
أكبر من 2.6 حتى 3.4	درجة متوسطة
أكبر من 1.8 حتى 2.6	درجة ضعيفة
من 1.00 إلى 1.8	درجة ضعيفة جدًا

التحقق من الخصائص السيكومترية للاستبانة
الصدق الظاهري:

تم ذلك من خلال توزيع الاستبانة في شكلها الأولي على مجموعة من المحكمين الخبراء المتخصصين في مجال الدراسة لإبداء آرائهم حولها ومناسبتها للهدف منها، ومدى ارتباط كل عبارة بالمحور الذي تنتمي إليه، إضافة إلى مدى كفاية المحاور والعبارات بشكل عام وقدرتها على قياس ما وضعت لقياسه، وقد قدم الخبراء مجموعة من الملاحظات تمثلت في مناسبة الأداة للهدف منها، وضرورة إعادة صياغة بعض العبارات لتصبح مفهومة أكثر وحذف أو إضافة بعض العبارات.

الاتساق الداخلي:

تم التحقق من الاتساق الداخلي باستخدام معامل ارتباط بيرسون لحساب معاملات الارتباط بين درجة كل عبارة من عبارات الاستبانة في المحاور المختلفة مع الدرجة الكلية للمحور المنتمية إليه العبارة ومع الدرجة الكلية



للاستبانة ككل، للتأكد من مدى تماسك عبارات كل محور وتجانسها فيما بينها، وقد جاءت نتائج حساب معامل الارتباط بيرسون وفق الآتي:

نتائج معاملات الارتباط لعبارات الاستبانة وفق المحاور الأربعة:
جدول (6):

معاملات الارتباط بين درجات عبارات الاستبانة في المحاور الأربعة مع الدرجة الكلية لكل محور وللاستبانة ككل

المحور	م	معامل الارتباط مع المحور	معامل الارتباط مع الاستبانة	م	معامل الارتباط مع المحور	معامل الارتباط مع الاستبانة	م	معامل الارتباط مع المحور	معامل الارتباط مع الاستبانة
المحور الأول	1	0.877	0.722	3	0.891	0.717	5	0.823	0.697
	2	0.845	0.649	4	0.822	0.691	-	-	-
المحور الثاني	6	0.824	0.776	11	0.799	0.852	16	0.927	0.890
	7	0.831	0.778	12	0.864	0.834	17	0.898	0.866
	8	0.891	0.842	13	0.869	0.836	18	0.872	0.888
	9	0.917	0.887	14	0.888	0.843	19	0.852	0.869
	10	0.866	0.840	15	0.925	0.890	-	-	-
	20	0.902	0.882	24	0.911	0.853	28	0.924	0.923
	21	0.904	0.859	25	0.931	0.875	29	0.897	0.874
	22	0.806	0.859	26	0.920	0.869	-	-	-
	23	0.920	0.872	27	0.922	0.867	-	-	-
	30	0.880	0.874	34	0.880	0.866	38	0.924	0.892
المحور الرابع	31	0.825	0.788	35	0.910	0.862	39	0.888	0.856
	32	0.876	0.857	36	0.869	0.822	-	-	-
	33	0.851	0.855	37	0.897	0.869	-	-	-

يلاحظ من الجدول السابق أن جميع قيم معاملات الارتباط بين درجات عبارات كل محور والدرجة الكلية للمحور المنتمية له والدرجة الكلية للاستبانة هي معاملات ارتباط مرتفعة وموجبة ودالة إحصائيًا عند مستوى 0.01 وهو ما يؤكد اتساق البنود وتجانسها وتماسكها فيما بينها.

كما تم حساب معاملات الارتباط بين الدرجة الكلية للمحور والدرجة الكلية لمجموع الاستبانة ككل، وكانت النتائج

وفق الجدول الآتي:



جدول (7):

معاملات الارتباط بين درجات كل محور والمجموع الكلي للاستبانة

المحور	قيمة معامل الارتباط مع المجموع الكلي للاستبانة
المحور الأول	.778
المحور الثاني	.560
المحور الثالث	.791
المحور الرابع	.685

يلاحظ من الجدول السابق أن جميع قيم معاملات الارتباط بين مجموع درجات كل محور والدرجة الكلية لمجموع عبارات الاستبانة كاملة هي معاملات ارتباط مرتفعة وموجبة ودالة إحصائيًا عند مستوى 0.01 وهو ما يؤكد اتساق البنود وتجانسها مع المجموع الكلي للاستبانة.

- ثبات الاستبانة

تم التحقق من ثبات درجات محاور الاستبانة باستخدام معامل الثبات ألفا كرونباخ (Cronbach Alpha)، وذلك من خلال نتائج تطبيق الاستبانة. وجاءت النتائج وفق الجدول الآتي:

جدول (8) معامل ثبات الاستبانة بطريقة ألفا كرونباخ

المحور	ألفا كرونباخ
المحور الأول	0.901
المحور الثاني	0.794
المحور الثالث	0.794
المحور الرابع	0.902

يتبين من الجدول أن جميع معاملات الارتباط بطريقة ألفا كرونباخ للمحاور الفرعية هي قيم مقبولة لإجراء التطبيق

النهائي.

وبناء على ما سبق تم وضع الاستبانة في صورتها النهائية.

إجراءات تطبيق الدراسة: تم اتباع الإجراءات المنهجية الآتية للوصول إلى النتائج والإجابة عن أسئلة الدراسة:

- تحديد مشكلة الدراسة وأسئلتها.
- الاطلاع على الأدب النظري والدراسات السابقة المتعلقة بالموضوع وأبعاده المختلفة.
- اختيار المنهج المناسب لطبيعة الدراسة الحالية.
- تحديد المجتمع الأصلي واختيار العينة.
- تصميم أداة الدراسة وهي الاستبانة والتحقق من خصائصها السيكومترية.
- الحصول على الموافقات اللازمة لتطبيق الدراسة.
- تطبيق الاستبانة على عينة الدراسة.
- تفرغ بيانات نتائج تطبيق الاستبانة وتحليلها وفق برنامج SPSS
- تفسير النتائج ومناقشتها.
- تقديم التوصيات والمقترحات في ضوء النتائج التي تم التوصل إليها.



الأساليب الإحصائية المستخدمة في الدراسة:

تم استخدام العديد من الأساليب الإحصائية باستخدام الحزمة الإحصائية في العلوم الاجتماعية SPSS، وفق ما يأتي:

- التكرارات والنسب المئوية للتعرف على خصائص عينة الدراسة وفق البيانات الشخصية لها.
- معامل ثبات ألفا كرونباخ للتحقق من ثبات الاستبانة.
- المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية للإجابة عن أسئلة الدراسة.
- معامل ارتباط بيرسون للتأكد من صدق الاتساق الداخلي للاستبانة.

نتائج الدراسة وتحليلها ومناقشتها:

نتائج الإجابة عن السؤال الأول: ما واقع تطبيق الأخصائيين الاجتماعيين لمجالات التطوير الذاتي المخطط للأخصائي الاجتماعي من وجهة نظرهم؟

تمت الإجابة عن هذا السؤال من خلال حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لكل عبارة من عبارات الاستبانة في المحور الأول، وفيما يأتي نتائج هذا المحور موضحة في الجدول الآتي:

جدول (9): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لإجابات أفراد العينة عن المحور الأول من الاستبانة

م	العبارة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الدرجة	الترتيب
1	أقوم بممارسة التطوير الذاتي المخطط في مجال المعارف المرتبطة بممارسة الخدمة الاجتماعية	3.89	1.125	عالية	2
2	أستفيد من التطوير الذاتي المخطط في مجال المهارات المهنية الخاصة بممارسة الخدمة الاجتماعية	3.83	1.149	عالية	3
3	أطبق التطوير الذاتي المخطط في مجال السمات الشخصية للأخصائي الاجتماعي	3.73	1.054	عالية	5
4	أقوم بممارسة التطوير الذاتي المخطط في مجال القيم والمبادئ الأساسية التي يجب على الأخصائي الاجتماعي الالتزام بها	3.79	1.096	عالية	4
5	أطبق التطوير الذاتي المخطط في مجال المعايير المهنية الأخلاقية في الخدمة الاجتماعية	3.91	1.063	عالية	1
	الإجمالي	3.83	0.934	عالية	

يلاحظ من الجدول السابق أن المتوسط الحسابي لإجابات أفراد العينة عن واقع تطبيقهم لمجالات التطوير الذاتي المخطط، قد بلغ (3.83)، وهو يشير إلى درجة موافقة عالية، أي أن الأخصائيين الاجتماعيين من أفراد عينة الدراسة يطبقون بدرجة عالية التطوير الذاتي المخطط وفق المجالات المحددة في الاستبانة.

وفيما يتعلق بالعبارات في هذا المحور، نجد أن المتوسطات الحسابية لها قد تراوحت بين القيمتين (3.91) و(3.73)، وهي كلها تقابل درجة موافقة (عالية)، وفيما يأتي ترتيب المراتب الثلاث الأولى لتلك العبارات وفق قيم متوسطاتها الحسابية:



فقد جاءت في المرتبة الأولى عبارة (أطبق التطوير الذاتي المخطط في مجال المعايير المهنية الأخلاقية في الخدمة الاجتماعية) بمتوسط حسابي بلغ (3.91) ودرجة موافقة عالية، وفي المرتبة الثانية جاءت العبارة (أقوم بممارسة التطوير الذاتي المخطط في مجال المعارف المرتبطة بممارسة الخدمة الاجتماعية) بمتوسط حسابي قدره (3.89)، ودرجة موافقة (عالية)، وجاء في المرتبة الثالثة عبارة (أستفيد من التطوير الذاتي المخطط في مجال المهارات المهنية الخاصة بممارسة الخدمة الاجتماعية) بمتوسط حسابي قدره (3.83) ودرجة موافقة بمستوى عال.

ويمكن تفسير النتائج السابقة باهتمام الأخصائيين الاجتماعيين بالمعايير المهنية الأخلاقية للخدمة الاجتماعية، وهذا نابع من تفهمهم لطبيعة مهنتهم وخصوصيتها لا سيما من ناحية التعامل مع المشكلات التي تواجه الأفراد في المجتمع، والمسؤولية الأخلاقية التي تقع على عاتقهم تجاه ذلك، إذ تمثل تلك المعايير الأخلاقية المبادئ الأساسية التي يجب أن يلتزم بها الأخصائي الاجتماعي في الممارسة، وهي الإطار الذي يتحكم في أدواره والأسلوب الذي يستخدمه مع العميل. كما يمكن تفسير النتائج السابقة بأن المعارف والمهارات والقيم هي كل متكامل لا ينفصل في أي مهنة أو عمل يمارسه الإنسان إن أراد النجاح فيه وتنفيذه بمهنية عالية، وهذا ينطبق على مهنة الخدمة الاجتماعية أيضاً التي يحتاج فيها الأخصائي الاجتماعي إلى كل من (المعرفة والمهارة والقيم) التي تمكنه من أداء الواجبات المترتبة عليه بفعالية وأمانة. وهذا ما يتفق مع نتائج دراسة عبد الحميد (2021) التي توصلت إلى أن متطلبات تطوير الأداء المهني للأخصائي الاجتماعي تتمثل في (المتطلبات المعرفية والمهارة والقيمية).

يتفق ما سبق مع نتائج دراسة أبو هريرة (2016) التي أوصت بضرورة مواكبة الأخصائيين الاجتماعيين للمستجدات في مجال النظريات المهنية الحديثة وتعلمها والعمل على تطبيقها لتحقيق الفعالية في الممارسة المهنية. والعمل على ترسيخ مبدأ التعلم المستمر والتعلم مدى الحياة عند الأخصائيين الاجتماعيين والاعتماد على أساليب التعلم الذاتي. نتائج الإجابة عن السؤال الثاني: ما واقع تطبيق الأخصائيين الاجتماعيين لآليات التطوير الذاتي المخطط للأخصائي الاجتماعي من وجهة نظرهم؟

تمت الإجابة عن هذا السؤال من خلال حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لكل عبارة من عبارات الاستبانة في المحور الثاني، وفيما يأتي نتائج هذا المحور موضحة في الجدول الآتي:

جدول (10):

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لإجابات أفراد العينة عن المحور الثاني من الاستبانة

م	العبارة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الدرجة	الترتيب
6	أقوم بإعداد خطة تطوير خاصة باحتياجاتي المهنية التي أرغب بتطويرها.	3.84	1.028	عالية	1
7	أقوم بتكوين ملف إنجاز مهني كأداة لتقويم أدائي وتنميته	3.73	1.087	عالية	2
8	أصمم أدوات تقييم الأداء المهني وفق المعايير المهنية للخدمة الاجتماعية	3.50	1.238	عالية	14
9	أختار أساليب تطوير ذاتي مناسبة لتلبية احتياجاتي الفعلية	3.58	1.256	عالية	10



م	العبارة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الدرجة	الترتيب
10	أشارك الزملاء في عقد اللقاءات التطويرية للاستفادة من تجارب الآخرين	3.53	1.291	عالية	13
11	أخصص وقتا للقراءة في كل ما يتعلق بمهنة الخدمة الاجتماعية	3.72	1.184	عالية	3
12	أقوم بكتابة مذكراتي اليومية كنوع من التوثيق للأفكار	3.67	1.162	عالية	4
13	أقوم بكتابة المقالات المهنية لعرض تجاربي وخبراتي على الزملاء	3.59	1.171	عالية	8
14	أقوم بكتابة التقارير الذاتية عن الأداء المهني	3.53	1.250	عالية	12
15	أجري البحوث الميدانية التي تعالج المشكلات المهنية التي أواجهها في عملي	3.58	1.176	عالية	9
16	أستفيد من التقنيات والتكنولوجيا في التدريب عن بعد لاكتساب المعرفة والمهارة المهنية	3.64	1.144	عالية	7
17	أشارك في ورش العمل والمؤتمرات التي تعقد في مجال عملي وتخصصي	3.66	1.164	عالية	5
18	أشارك في مجتمعات التعلم المهنية لتحسين أدائي المهني	3.64	1.108	عالية	6
19	التحقت بأحد برامج الدراسات العليا التي تناسب التطور المهني في مجال عملي وتخصصي	3.57	1.185	عالية	11
الإجمالي		3.62	1.026	عالية	

يلاحظ من الجدول السابق أن المتوسط الحسابي لإجابات أفراد العينة عن واقع تطبيقهم لآليات التطوير الذاتي المخطط، قد بلغ (3.62)، وهو يشير إلى درجة موافقة عالية، أي أن الأخصائيين الاجتماعيين من أفراد عينة الدراسة يطبقون بدرجة عالية آليات التطوير الذاتي المخطط المحددة في الاستبانة.

وفيما يتعلق بالعبارات في هذا المحور، نجد أن المتوسطات الحسابية لها قد تراوحت بين القيمتين (3.84) و(3.50)، وهي كلها تقابل درجة موافقة (عالية)، وفيما يأتي ترتيب المراتب الثلاث الأولى لتلك العبارات وفق قيم متوسطاتها الحسابية: فقد جاءت في المرتبة الأولى عبارة (أقوم بإعداد خطة تطوير خاصة باحتياجاتي المهنية التي أرغب بتطويرها) بمتوسط حسابي بلغ (3.84) ودرجة موافقة عالية، وفي المرتبة الثانية جاءت العبارة (أقوم بتكوين ملف إنجاز مهني كأداة لتقويم أدائي وتنميته) بمتوسط حسابي قدره (3.73)، ودرجة موافقة (عالية). وجاء في المرتبة الثالثة عبارة (أخصص وقتا للقراءة في كل ما يتعلق بمهنة الخدمة الاجتماعية) بمتوسط حسابي قدره (3.72) ودرجة موافقة بمستوى عال.

ويمكن تفسير النتائج السابقة بطبيعة عمل الأخصائي الاجتماعي التي تفرض عليه مواكبة التغيرات المتسارعة للارتقاء بمستوى ممارسته المهنية؛ لذا فهو يسعى بكل الأساليب لتحقيق ذلك لا سيما من خلال معرفة احتياجاته المهنية بنفسه وبناء خطة لتلبية تلك الاحتياجات، وكذلك القراءة وكتابة المذكرات اليومية والمشاركة في ورش العمل والتدريب عن



بعد من خلال الاستفادة من التقنيات والتكنولوجيا الحديثة وغيرها من الأساليب، ولعل ذلك ما يحقق له تحسين أدائه ويزيد من فاعليته وتطوير مهاراته ليصل إلى الأداء الأكثر فاعلية بما يمكنه من الاستمرار في مزاولة عمله بكفاءة وفعالية. وتتفق النتيجة السابقة مع نتائج دراسة عبد الله (2014) التي توصلت إلى أن للتدريب الإلكتروني دورا في تحقيق التنمية التكنولوجية للأخصائي الاجتماعي المدرسي، وأوصت بضرورة تحديد آليات لتفعيل دور التدريب الإلكتروني في تحقيق التنمية المهنية للأخصائي الاجتماعي المدرسي. كما تتفق مع نتائج دراسة (Moore, 2020) التي توصلت إلى أن نموذج سرد سيرة ذاتية لمنهجية التطوير المهني المستمر يوفر طريقة لفهم كيفية تأثر نهج الأخصائي الاجتماعي تجاه التطوير المهني المستمر. كما تتفق النتائج السابقة مع نتائج دراسة (Mariël van Pelt, et, al., 2022) التي توصلت إلى أن الأخصائيين الاجتماعيين يعتبرون تطوير الممارسة الاجتماعية جزءا من ممارساتهم اليومية، ويجرون حوالي 60% من أنشطة تطوير الممارسة الاجتماعية التي تم قياسها بانتظام.

نتائج الإجابة عن السؤال الثالث: ما معوقات تطبيق التطوير الذاتي المخطط للأخصائي الاجتماعي من وجهة نظرهم؟

تمت الإجابة عن هذا السؤال من خلال حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لكل عبارة من عبارات الاستبانة في المحور الثالث، وفيما يأتي نتائج هذا المحور موضحة في الجدول الآتي:

جدول (11):

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لإجابات أفراد العينة عن المحور الثالث من الاستبانة

م	العبارة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الدرجة	الترتيب
20	ضيق الوقت نتيجة طول ساعات العمل	3.61	1.106	عالية	6
21	عدم وجود حوافز أو دوافع للتطوير الذاتي	3.65	1.147	عالية	2
22	صعوبة الإجراءات الإدارية لتطبيق التطوير الذاتي المخطط	3.67	1.201	عالية	1
23	عدم القدرة لدي لوضع خطة زمنية لتطوير ذاتي	3.60	1.153	عالية	8
24	كثرة الأعمال المنوط بي القيام بها	3.54	1.212	عالية	10
25	ضعف قدرتي على فهم الأدوار المهنية المطلوب مني تأديتها	3.56	1.191	عالية	9
26	ضعف الدعم المادي لمقدم للأخصائي الاجتماعي	3.61	1.134	عالية	7
27	الظروف الأسرية غير المساعدة على تطبيق التطوير الذاتي المخطط	3.64	1.117	عالية	3
28	قلة الأصدقاء الذين لديهم رغبة في التطوير الذاتي المخطط	3.61	1.101	عالية	5
29	تسارع التكنولوجيا المستمر وتراكم المعرفة بشكل يصعب اللحاق بها	3.64	1.125	عالية	4
	الإجمالي	3.613	1.037	عالية	

يلاحظ من الجدول السابق أن المتوسط الحسابي لإجابات أفراد العينة عن معوقات التطوير الذاتي المخطط، قد بلغ (3.613)، وهو يشير إلى درجة موافقة عالية، أي أن الأخصائيين الاجتماعيين من أفراد عينة الدراسة يوافقون بدرجة عالية على معوقات تطبيق التطوير الذاتي المخطط المحددة في الاستبانة.

وفيما يتعلق بالعبارات في هذا المحور، نجد أن المتوسطات الحسابية لها قد تراوحت بين القيمتين (3.67) و(3.54)، وهي كلها تقابل درجة موافقة (عالية)، وفيما يأتي ترتيب المراتب الثلاث الأولى لتلك العبارات وفق قيم متوسطاتها الحسابية:

فقد جاءت في المرتبة الأولى عبارة (صعوبة الإجراءات الإدارية لتطبيق التطوير الذاتي المخطط) بمتوسط حسابي بلغ (3.67) ودرجة موافقة عالية، وفي المرتبة الثانية جاءت العبارة (عدم وجود حوافز أو دوافع للتطوير الذاتي) بمتوسط حسابي قدره (3.65)، ودرجة موافقة (عالية)، وجاء في المرتبة الثالثة عبارة (الظروف الأسرية غير المساعدة على تطبيق التطوير الذاتي المخطط) بمتوسط حسابي قدره (3.64) ودرجة موافقة بمستوى عال.

ويمكن تفسير النتائج السابقة بشعور الأخصائيين الاجتماعيين بالحاجة إلى مزيد من التسهيلات التي تفعل تطبيق التطوير الذاتي الفعال على الوجه الأمثل؛ لذا فقد جاءت موافقتهم على المعوقات بدرجة عالية، لا سيما ما يتعلق بالإجراءات الإدارية والظروف الأسرية، لا سيما أن مهنة الخدمة الاجتماعية من أكثر المهن التي تتأثر بالتطورات والتغيرات التي تطرأ على المجتمعات؛ لذا كان من الضروري أن يواكب الأخصائي الاجتماعي تلك التغيرات في عمله والارتقاء بمستوى ممارسته من خلال التطوير الذاتي المخطط وهذا يستلزم إزالة كل المعوقات والعقبات التي يمكن أن تعيق ذلك التطور.

وتتفق النتيجة السابقة مع نتائج دراسة (Asano, 2015) التي توصلت إلى عدد من التحديات والصعوبات التي واجهها الأخصائيون الاجتماعيون بطرق مختلفة وقد كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بهويتهم المهنية كأخصائيين اجتماعيين، كما اعتبر المشاركون تعلمهم بمثابة تغيير في فهمهم بطرق مختلفة. كما تتفق مع نتائج دراسة يماني (2020) التي توصلت إلى عدد من المعوقات التي واجهت الأداء المهني ومنها الحوافز المادية والمعنوية وتنظيم الندوات والمحاضرات ووجود الممارسة المهنية للخدمة الاجتماعية بشكل واضح وفعال داخل المدرسة.

نتائج الإجابة عن السؤال الرابع: ما المقترحات التي تسهم في تفعيل التطوير الذاتي المخطط للأخصائي الاجتماعي؟

تمت الإجابة عن هذا السؤال من خلال حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لكل عبارة من عبارات الاستبانة في المحور الرابع، وفيما يأتي نتائج هذا المحور موضحة في الجدول الآتي:

جدول (12):

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لإجابات أفراد العينة عن المحور الرابع من الاستبانة

م	العبارة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الدرجة	الترتيب
30	تقديم التسهيلات المادية التي تساعد على تطبيق التطوير الذاتي المخطط	3.63	1.127	عالية	6
31	تشكيل فريق عمل متخصص بتقديم المشورة للأخصائيين الاجتماعيين حول التطوير الذاتي المخطط	3.71	1.129	عالية	2
32	توعية ممارسي الخدمة الاجتماعية بأهمية التطوير الذاتي المخطط	3.72	1.093	عالية	1



م	العبارة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الدرجة	الترتيب
33	تقديم التسهيلات الإدارية للأخصائيين الاجتماعيين لتطبيق التطوير الذاتي المخطط	3.62	1.146	عالية	7
34	توفير التقنيات والتكنولوجيا المساعدة لتطبيق التطوير الذاتي المخطط	3.65	1.110	عالية	5
35	اعتماد معايير مهنية ثابتة ليتم الرجوع إليها عند تحديد الاحتياجات التدريبية من قبل الأخصائي الاجتماعي	3.68	1.204	عالية	4
36	تأسيس شبكة تعلم مهنية على الإنترنت خاصة بالأخصائيين الاجتماعيين	3.49	1.345	عالية	10
37	تقديم الحوافز المعنوية للأخصائيين الاجتماعيين لتحفيزهم على التطوير الذاتي	3.58	1.163	عالية	9
38	إجراء تقييم موضوعي مستمر للأخصائيين الاجتماعيين من قبل جهات خارجية لتشجيعهم على التطوير الذاتي المستمر	3.69	1.140	عالية	3
39	تنظيم ورش عمل وندوات علمية باستمرار حول آليات تطبيق التطوير الذاتي المخطط	3.62	1.190	عالية	8
	الإجمالي	3.641	1.025	عالية	

يلاحظ من الجدول السابق أن المتوسط الحسابي لإجابات أفراد العينة عن المقترحات التي تسهم في تفعيل التطوير الذاتي المخطط، قد بلغ (3.641)، وهو يشير إلى درجة موافقة عالية، أي أن الأخصائيين الاجتماعيين من أفراد عينة الدراسة يوافقون بدرجة عالية على مقترحات تفعيل التطوير الذاتي المخطط المحددة في الاستبانة. وفيما يتعلق بالعبارة في هذا المحور، نجد أن المتوسطات الحسابية لها قد تراوحت بين القيمتين (3.72) و(3.49)، وهي كلها تقابل درجة موافقة (عالية)، وفيما يأتي ترتيب المراتب الثلاث الأولى لتلك العبارات وفق قيم متوسطاتها الحسابية: فقد جاءت في المرتبة الأولى عبارة (توعية ممارسي الخدمة الاجتماعية بأهمية التطوير الذاتي المخطط) بمتوسط حسابي بلغ (3.72) ودرجة موافقة عالية، وفي المرتبة الثانية جاءت العبارة (تشكيل فريق عمل متخصص بتقديم المشورة للأخصائيين الاجتماعيين حول التطوير الذاتي المخطط) بمتوسط حسابي قدره (3.71)، ودرجة موافقة (عالية)، وجاءت في المرتبة الثالثة عبارة (إجراء تقييم موضوعي مستمر للأخصائيين الاجتماعيين من قبل جهات خارجية لتشجيعهم على التطوير الذاتي المستمر) بمتوسط حسابي قدره (3.69) ودرجة موافقة بمستوى عال.

ويمكن تفسير النتائج السابقة بحاجة أفراد عينة الدراسة من الأخصائيين الاجتماعيين إلى مزيد من التوعية حول أهمية التطوير الذاتي المخطط ودوره في تحقيق التنمية المهنية الفعلية لهم، وحاجتهم الفعلية إلى من يقدم لهم المشورة حول تطبيقه بالشكل الأمثل وآليات ذلك، لا سيما عند قيام الجهات المختصة بإجراء تقييمات دورية لهم مما يحفزهم على تطوير



ذاتهم باستمرار وتنمية معارفهم ومهاراتهم المتعلقة بعملهم، ولعل أنسب أسلوب لتحقيق ذلك هو التطوير الذاتي المخطط الذي يؤمن لهم التنمية المهنية المستمرة وبمبادرة ذاتية منهم.

وتتفق النتيجة السابقة مع نتائج دراسة حجازي (2018) التي أثبتت أن بعض الأخصائيين الاجتماعيين ليس لديهم وعي ودراية كافية بنظام الجودة وكيفية تطبيقها؛ مما سيكون له الأثر السلبي أثناء انخراطهم بالعمل داخل مؤسسات الرعاية الاجتماعية، كما تتفق مع توصيات دراسة إبراهيم (2016) التي أوصت بضرورة وجود الحافز المادي والمعنوي للحاصلين على دورات تدريبية في مجال تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات.

نتائج الدراسة

توصل البحث إلى النتائج الآتية:

- بلغ المتوسط الحسابي لإجابات أفراد العينة عن واقع تطبيقهم لمجالات التطوير الذاتي المخطط (3.83)، وهو يشير إلى درجة موافقة عالية، أي أن الأخصائيين الاجتماعيين من أفراد عينة الدراسة يطبقون بدرجة عالية التطوير الذاتي المخطط وفق المجالات المحددة في الاستبانة.

- بلغ المتوسط الحسابي لإجابات أفراد العينة عن واقع تطبيقهم لآليات التطوير الذاتي المخطط (3.62)، وهو يشير إلى درجة موافقة عالية، أي أن الأخصائيين الاجتماعيين من أفراد عينة الدراسة يطبقون بدرجة عالية آليات التطوير الذاتي المخطط المحددة في الاستبانة.

- بلغ المتوسط الحسابي لإجابات أفراد العينة عن معوقات التطوير الذاتي المخطط (3.613)، وهو يشير إلى درجة موافقة عالية، أي أن الأخصائيين الاجتماعيين من أفراد عينة الدراسة يوافقون بدرجة عالية على معوقات تطبيق التطوير الذاتي المخطط المحددة في الاستبانة.

- بلغ المتوسط الحسابي لإجابات أفراد العينة عن المقترحات التي تسهم في تفعيل التطوير الذاتي المخطط (3.641)، وهو يشير إلى درجة موافقة عالية، أي أن الأخصائيين الاجتماعيين من أفراد عينة الدراسة يوافقون بدرجة عالية على مقترحات تفعيل التطوير الذاتي المخطط المحددة في الاستبانة.

التوصيات والمقترحات

- العمل على زيادة الحوافز المادية والمعنوية التي تشجع الأخصائي الاجتماعي وترفع من كفاءته وتجعله في سعي دائم نحو تطوير ذاته.

- تنظيم الورش والندوات العلمية التي تزيد من وعي الأخصائيين الاجتماعيين بأهمية التطوير الذاتي المخطط وآلياته وطرائقه.

- اعتماد معايير عمل مهنية خاصة بالخدمة الاجتماعية ليتمكن الأخصائي الاجتماعي من التقييم الذاتي وبناء خطة تطوير ذاتي بناء على نتائج التقييم.

- إجراء تقييم موضوعي مستمر للأخصائيين الاجتماعيين من قبل المؤسسة التي يعملون بها أو من قبل وزارة العمل والتنمية الاجتماعية؛ من أجل تشجيعهم على تطوير معارفهم ومهاراتهم المهنية باستمرار.

- العمل على تطوير المهارات التقنية للأخصائيين الاجتماعيين لتمكينهم من توظيف شبكة الإنترنت في التطوير الذاتي المخطط المستمر.



- تشجيع الأخصائيين الاجتماعيين على وضع الخطط الفردية للتطوير الذاتي المخطط والمستمر في ضوء احتياجاتهم الخاصة، والاستفادة من المعايير والأدوار المطلوبة من الأخصائي الاجتماعي.
- تأسيس شبكة تعلم مهنية على الإنترنت خاصة بالأخصائيين الاجتماعيين، تهتم بتطوير قدراتهم وكفاياتهم المهنية، تحت إشراف أساتذة مختصين بمجال الخدمة الاجتماعية.
- إجراء دراسة تهدف إلى معرفة أثر التطوير الذاتي المخطط للأخصائي الاجتماعي على تنمية مهاراته أو كفاياته المهنية.
- إجراء دراسة تهدف إلى استطلاع آراء الأخصائيين الاجتماعيين واتجاهاتهم نحو التطوير الذاتي المخطط ومعوقاته من وجهة نظرهم.

المراجع

- إبراهيم، ق. (2011). تحديد مستوى جودة الأداء المهني للأخصائيين الاجتماعيين. *مجلة جامعة أم القرى للعلوم الاجتماعية*، 3(1)، 270 – 297.
- ابراهيم، م. (2016). فاعلية استخدام تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات في التنمية المهنية للأخصائيين الاجتماعيين في مجال رعاية الشباب. *مجلة الخدمة الاجتماعية*، 5(56)، 383-427.
- أبو الحسن، أ؛ عامر، ن؛ بهرام، ه. (2019). تطوير الأداء المهني للأخصائي الاجتماعي بالمعاهد الثانوية الأزهرية في ضوء معايير الجودة والاعتماد. *المجلة العلمية لكلية التربية*، 29(29)، 148-181.
- أبو اللين، س. (2011). *برنامج المدرب المعتمد*. شركة كفاءة الدولية للتنمية والتدريب.
- أبو النيل، م. (2011). دور الممارسة العامة في الخدمة الاجتماعية في تحقيق معايير جودة المدرسة الفعالة. *مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية، العلوم الإنسانية، جامعة حلوان*، 3(30)، 1370 - 1424.
- أبو هريرة، م. (2016). تكنولوجيا المعلومات الرقمية كمتغير في تنمية قدرة الأخصائيين الاجتماعيين على الممارسة المهنية الرقمية: واقع الممارسة الرقمية وتصور لبرنامج مقترح لتدريب الأخصائيين الاجتماعيين على استخدام تكنولوجيا المعلومات الرقمية في تنمية قدرتهم على الممارسة المهنية الرقمية. *مجلة الخدمة الاجتماعية*، 55(55)، 68-141.
- أسود، م. (1437هـ، ربيع الآخرة 23-25). *إعداد المعلم الاتجاهات والأساليب والمؤسسات المعاصرة* [ورقة عمل مقدمة]. مؤتمر إعداد وتدريب المعلم في ضوء مطالب التنمية ومستجدات العصر، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
- البادي، ع. (2014). *بعض سمات الشخصية وعلاقتها بفاعلية الذات لدى الأخصائيين الاجتماعيين في مدارس سلطنة عمان*. [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة نزوى.
- حامد، ح. (2024). *الاحتياجات التدريبية للأخصائيين الاجتماعيين العاملين مع جماعات الشباب: دراسة مطبقة على مراكز الشباب بمحافظة القاهرة*. *مجلة مستقبل العلوم الاجتماعية*، 17(1)، 59-88.
- حجازي، ص. (2018). *متطلبات تفعيل التنمية المهنية للأخصائيين الاجتماعيين في ضوء معايير ضمان الجودة والاعتماد*. *مجلة كلية الخدمة الاجتماعية للدراسات والبحوث الاجتماعية*، 10(10)، 49-91.
- حسن، أ. (2021). *برنامج إرشادي انتقائي في خدمة الفرد لإكساب الأخصائي الاجتماعي مهارات التعامل مع المظاهر السلوكية اللاتوافقية المرتبطة بالتنمر المدرسي*. *مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية*، 2(50)، 308-354.
- الخولي، ص. (2015). *الاتجاهات المعاصرة في نظم تدريب المعلمين*. دار العلم والإيمان.



- رفاعي، ع. (2019). واقع الأداء المهني للأخصائي الاجتماعي المدرسي في ضوء متطلبات مجتمع المعرفة. *مجلة التربية*. 3(181)، 461 – 512.
- الرميح، ح. (2021). متطلبات تطوير جودة أداء الأخصائيين الاجتماعيين في مؤسسات الرعاية الاجتماعية. *مجلة القرطاس*. 12(12)، 319-342.
- السرحاني، ف. (2018). معوقات التنمية المهنية الذاتية لدى معلمات المرحلة الابتدائية بمدينة الرياض من وجهة نظرهن. *مجلة البحث العلمي في التربية*. (19)، 497-571.
- الشاوش، ر. (2021). المشكلات التي تواجه الأخصائي الاجتماعي في أداء دوره المهني بمجال التضامن الاجتماعي وصندوق التقاعد. *مجلة كليات التربية*. (22)، 280-302.
- صالح، ص. (2016). *بناء قدرات الأخصائي الاجتماعي المدرسي*. دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر.
- عبد الحميد، ع. (1437). الاحتياجات التدريبية للأخصائيين الاجتماعيين المرتبطة بالعمل مع حالات التلاميذ ذوي الإعاقة بمدارس الدمج الشامل. *مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية*. (39)، 89-156.
- عبد الحميد، ع. (2021). متطلبات تطوير الأداء المهني للأخصائيين الاجتماعيين لتطبيق العلاج الإلكتروني في العمل مع الحالات الفردية. *مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية*. 2(54)، 266-313.
- عبد العال، م؛ بدوي، م؛ علي، أ. (2024). التنمية المهنية الرقمية مدخلاً لتطوير الأداء المهني للأخصائيين الاجتماعيين بإدارات رعاية الشباب بجامعة المنوفية. *مجلة كلية التربية*. 39(عدد خاص)، 247-292.
- عبد الله، ح. (2014، مارس 12-13). *دور التدريب الإلكتروني في تحقيق التنمية المهنية للأخصائي الاجتماعي المدرسي* [بحث مقدم]. المؤتمر العلمي الدولي السابع والعشرين للخدمة الاجتماعية، جامعة حلوان، مصر.
- عبد الله، ح. (2015). التمكين وعلاقته بالرضا الوظيفي للأخصائي الاجتماعي المدرسي. *مجلة الخدمة الاجتماعية، الجمعية المصرية للأخصائيين الاجتماعيين*. (53)، 127-184.
- عبد الله، ن. (2020). تقدير احتياجات الأخصائيين الاجتماعيين بمديرية التضامن الاجتماعي بالبحيرة كآلية لتحسين أدائهم المهني. *مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية*. (49)، 2، 521-558.
- القحطاني، ع، اليحيى، م. (2017). واقع شبكات التواصل الاجتماعي في التنمية المهنية الذاتية للمعلمين من وجهة نظر معلمي المرحلة الثانوية في مدينة الدمام. *مجلة جامعة الفيوم للعلوم التربوية والنفسية*. (7)، 4، 109-142.
- يماني، شيرين (2020). برنامج تدريبي مقترح لتنمية الأداء المهني للأخصائي الاجتماعي في العمل مع جماعات النشاط المدرسي. *مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية*. (51)، 137-180.

References

- 'Abd al-'Al, M., Badawi, M., & 'Ali, A. (2024). Digital professional development as an approach to improving social workers' professional performance in youth welfare administrations at Menoufia University. *Journal of the Faculty of Education*, 39(Special Issue), 247–292, (in Arabic).
- 'Abd al-Hamid, 'A. (1437 AH). Training needs of social workers related to working with students with disabilities in inclusive schools. *Journal of Humanities and Social Sciences*, (39), 89–156, (in Arabic).
- 'Abd al-Hamid, 'A. (2021). Requirements for developing the professional performance of social workers to apply e-therapy in individual casework. *Journal of Studies in Social Work*, 2(54), 266–313, (in Arabic).
- 'Abd Allah, H. (2014, March 12–13). The role of e-training in achieving professional development for the school social worker [Conference paper]. *27th International Scientific Conference on Social Work*, Helwan University, Egypt, (in Arabic).



- 'Abd Allah, H. (2015). Empowerment and its relation to job satisfaction among school social workers. *Journal of Social Work, Egyptian Association of Social Workers*, (53), 127–184, (in Arabic).
- 'Abd Allah, N. (2020). Estimating social workers' needs in the Directorate of Social Solidarity in Beheira as a mechanism to improve professional performance. *Journal of Studies in Social Work and Humanities*, (49) 2, 521–558, (in Arabic).
- Abu al-Hasan, A., 'Amir, N., & Bahram, H. (2019). Developing the professional performance of the social worker in Al-Azhar secondary institutes in light of quality and accreditation standards. *Scientific Journal of the Faculty of Education*, (29), 148–181, (in Arabic).
- Abu al-Laban, S. (2011). *Certified Trainer Program*. Kifa'ah International Company for Development and Training, (in Arabic).
- Abu al-Nil, M. (2011). The role of general practice in social work in achieving the standards of an effective school. *Journal of Social Work Studies, Humanities, University of Helwan*, 3(30), 1370–1424, (in Arabic).
- Abu Hurjah, M. (2016). Digital information technology as a variable in developing social workers' ability for digital professional practice: Reality and a proposed program. *Journal of Social Work*, (55), 68–141, (in Arabic).
- Al Rantisi, A . Harb, S. (2024). The Relationship Between Professional, Self-Care and Career Development for Social Workers in Palestine. *Journal of Al-Quds Open University for Humanities and Social Studies*, 5(65). 1-11. Retrieved from <https://journals.qou.edu/index.php/jrresstudy/article/view/4728>
- al-Badi, 'A. (2014). Some personality traits and their relationship to self-efficacy among social workers in schools in the Sultanate of Oman [Unpublished master's thesis]. University of Nizwa, (in Arabic).
- al-Khouli, S. (2015). Contemporary trends in teacher training systems. Dar al-'Ilm wa-al-Imān, (in Arabic).
- al-Qaḥṭānī, 'A., & al-Yuḥayyā, M. (2017). Reality of social media networks in self-professional development of teachers from the perspective of secondary school teachers in Dammam. *Journal of Fayoum University for Educational and Psychological Sciences*, (7) 4, 109–142, (in Arabic).
- al-Rumayḥ, H. (2021). Requirements for developing the quality of social workers' performance in social care institutions. *Al-Qirtās Journal*, (12), 319–342, (in Arabic).
- al-Sarḥānī, F. (2018). Obstacles to self-professional development among primary school female teachers in Riyadh from their perspective. *Journal of Scientific Research in Education*, (19), 497–571, (in Arabic).
- al-Shāwush, R. (2021). Problems facing social workers in performing their professional role in social solidarity and pension fund fields. *Journal of Faculties of Education*, (22), 280–302, (in Arabic).
- Asano, T. (2015). *Professional learning as a way of being a social worker: Post-qualifying learning among Japanese social workers*. [Unpublished doctoral dissertatio]. UNIVERSITY OF YORK Social Policy and Social Work.
- Aswad, M. (23–25 Rabi' al-Ākhir 1437 AH). Preparing the teacher: Trends, methods, and contemporary institutions [Conference paper]. *Conference on Teacher Preparation and Training in Light of Development Demands and Contemporary Updates*, Umm al-Qurā University, Mecca, Saudi Arabia, (in Arabic).
- Hamid, H. (2024). Training needs of social workers working with youth groups: A study applied to youth centers in Cairo Governorate. *Future Journal of Social Sciences*, 17(1), 59–88, (in Arabic).
- Hassan, A. (2021). A selective guidance program in individual service to equip social workers with skills to deal with maladaptive behaviors related to school bullying. *Journal of Studies in Social Work and Humanities*, 2(50), 308–354, (in Arabic).
- Hegazy, S. (2018). Requirements for activating professional development of social workers in light of quality assurance and accreditation standards. *Journal of Faculty of Social Work for Social Studies and Research*, Fayoum University, (10), 49–91, (in Arabic).



- Ibrahīm, M. (2016). Effectiveness of using ICT in the professional development of social workers in youth care. *Journal of Social Work*, 5(56), 383–427, (in Arabic).
- Ibrahīm, Q. (2011). Determining the level of professional performance quality of social workers. *Umm al-Qurā University Journal of Social Sciences*, 3(1), 270–297, (in Arabic).
- Mariël, V, Peter, S. Rudi, R. Giel, H. (2022). Dream ore reality? The presence of Social Practice Development in social work practice, *European Journal of Social Work*, 25(3), 391-405, DOI: 10.1080/13691457.2021.1964444
- Minzhanov, N. Ertysbaev, G. Abdakimova, M. I. Pirmagambet, Z. (2016). Professional Training of Social Workers: Development of Professionally Significant Qualities in the Future Social Workers. *International Journal Of Environmental & Science Education* . 11(10), 3746-3754.
- Moore, T. (2020). *The Emotional Experience of Continuing Professional Development for Social Workers*. [Unpublished doctoral dissertatio]. Care Tavistock and Portman NHS Foundation Trust University of Essex.
- Ontario College of Social Workers and Social Service Workers.(2017). *Continuing Competence Program 2017 Self-Assessment Tool and Professional or* ccp@ocswssw.org
- Rifā'ī, 'A. (2019). Reality of professional performance of the school social worker in light of the requirements of the knowledge society. *Journal of Education*, 3(181), 461–512, (in Arabic).
- Ring, C. (2014). Social Work Training or Social Work Education? *Social Work Education*, 33(8), 1101-1108.
- Şalih, S. (2016). *Building the capacities of the school social worker*. Dar al-Wafā' li-Dunyā Printing and Publishing, (in Arabic).
- Skills for Care. (2014). *Developing social workers' practice: Core principles for employers providing a flexible CPD approach for social worker*. (Leeds, 2014) www.skillsforcare.org.uk
- Tsui, M. (2015). Education and training for professional practice. *China Journal of Social Work*, 8(2), 91-92.
- Yamāni, Sh. (2020). Proposed training program for developing the professional performance of social workers in school activity groups. *Journal of Studies in Social Work and Humanities*, (51), 137–180, (in Arabic).





The Reality of University Students' Communicative Language in Enhancing Arabic Identity: A students'-based perspective

Dr. Aida Al-Basalah*

asalbasalah@pnu.edu.sa

Dr. Hamood Mohammed Al-Rumhi**

hamood@squ.edu.om

Asma Ahmed Al-Asiri***

aaaseri@pnu.edu.sa

Abstract:

The aim of this study is to analyze the reality of university students' communicative language from their own perspective, emphasizing its role in reinforcing Arabic identity, focusing on female students at Princess Nourah bint Abdulrahman University in Riyadh. Adopting a descriptive-analytical approach, a questionnaire was administered to a sample of 150 students. Data was analyzed qualitatively and quantitatively using SPSS software. The findings reveal a partial correlation between intensive use of foreign or hybrid languages and a decline in students' awareness of linguistic identity. Academic discipline and educational level were shown to significantly influence language-use patterns. Hybrid language usage was primarily motivated by functional or social factors rather than a rejection of the mother tongue. Variations in students' awareness of language's impact on identity were observed across disciplines, with Arabic language and humanities students exhibiting higher awareness compared to their counterparts in scientific and technical fields. Conclusions highlighted the limited use of Standard Arabic in daily life, the influential role of media and technology in shaping linguistic practices, and an absence of institutional programs supporting linguistic identity - despite students' growing awareness of the need to preserve Standard Arabic in college life.

Keywords: Linguistic globalization, linguistic identity, hybrid language, English language, communication practices.

* Professor of Arabic Linguistics, Department of Arabic Language, College of Humanities and Social Sciences, Princess Nourah bint Abdulrahman University, Kingdom of Saudi Arabia.

**Assistant Professor of Linguistics, Department of Arabic Language and Literature, College of Arts and Social Sciences, Sultan Qaboos University, Sultanate of Oman.

***PhD Candidate in Literature and Criticism, Department of Arabic Language, College of Humanities and Social Sciences, Princess Nourah bint Abdulrahman University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Basalah, A & Al-Rumhi, H. M. & Al-Asiri, A. A. (2025). The Reality of University Students' Communicative Language in Enhancing Arabic Identity: A students'-based perspective, *Journal of Arts*, 13(3), 309 -339. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2756>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



واقع لغة الشباب الجامعي التواصلية من وجهة نظرهم بما يعزز الهوية العربية

د. حمود بن محمد الرمحي**

hamood@squ.edu.om

د. عايدة البصلة

asalbasalah@pnu.edu.sa

أسماء أحمد عسيري***

aaaseri@pnu.edu.sa

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تقديم قراءة جديدة لواقع لغة الشباب الجامعي التواصلية، من وجهة نظرهم، بما يعزز الهوية العربية، من خلال دراسة حالة لطالبات جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن) بمدينة الرياض. واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي، باستخدام الاستبانة الإلكترونية أداة لجمع البيانات من عينة مكونة من (150) طالبة، وحُلَّت البيانات كميًّا باستخدام برنامج SPSS، من خلال اختبارات إحصائية متنوعة، مثل: مُعامل Cronbach's alpha للقياس الإحصائي، واختبار مقارنة توزيع المجتمع الإحصائي Kolmogorov-Smirnov test، بالإضافة إلى تحليل نوعي للأسئلة المفتوحة. وقد أظهرت النتائج أن هناك علاقة جزئية بين كثافة استخدام اللغة الأجنبية، أو الهجينة، وتراجع وعي الطالبات بالهوية اللغوية، وأن التخصص الأكاديمي والمرحلة الدراسية يؤثران بشكل واضح في أنماط الاستخدام اللغوي. كما بيّنت الدراسة أن استخدام اللغة الهجينة غالبًا ما يكون بدافع وظيفي أو اجتماعي، وليس تعبيرًا عن قطيعة مع اللغة الأم. كذلك وُجدت تفاوت في وعي الطالبات بتأثير اللغة في الهوية تبعًا لتخصصاتهن، إذ أبدت طالبات اللغة العربية والتخصصات الإنسانية وعيًا أعلى مقارنة بزميلاتهن في التخصصات العلمية والتقنية، وتوصلت الدراسة إلى: ضعف استخدام اللغة العربية الفصحى في الحياة اليومية، وتأثير وسائل الإعلام والتكنولوجيا في تشكيل أنماط اللغة، وغياب البرامج المؤسسية التي تدعم الهوية اللغوية، رغم وجود وعي متنامٍ لدى الطالبات بضرورة المحافظة على الفصحى في الحياة الجامعية.

الكلمات المفتاحية: العولمة اللغوية، الهوية اللغوية، اللغة الهجينة، اللغة الإنجليزية، لغة التواصل.

* أستاذ اللسانيات العربية، قسم اللغة العربية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن، المملكة العربية السعودية.

** أستاذ اللسانيات المساعد، قسم اللغة العربية وأدائها، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان.

*** طالبة دكتوراه تخصص الأدب والنقد، قسم اللغة العربية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: البصلة، ع. والرمحي، ح. م. وعسيري، أ. أ. (2025). واقع لغة الشباب الجامعي التواصلية من وجهة نظرهم بما يعزز

الهوية العربية، مجلة الآداب، 13 (3)، 309-339. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2756>

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



تُعَدُّ اللغة من أبرز مقوّمات الهوية الثقافية، وأداةً أساسيةً في تشكيل وعي الأفراد وانتمائهم الحضاري، فهي الوسيلة التي تُعَبِّرُ من خلالها المجتمعات عن قيمها، وتاريخها، وذاكرتها الجماعية، كما أنها الحامل الرئيس للمعرفة، ووسيلة التفاعل الاجتماعي. ومن هذا المنطلق، فإن العلاقة بين اللغة والهوية تُعَدُّ علاقة عضوية متبادلة التأثير؛ إذ لا يمكن فهم الهوية الثقافية دون إدراك عميق لدور اللغة في بنائها واستمراريتها (العسّاف، 2016). ومع تصاعد تأثير العولمة وانتشار الوسائط الرقمية الحديثة، شهدت اللغة العربية -وخاصة في أوساط الشباب الجامعيين- تحولات ملحوظة أثارت قلق العديد من الباحثين والمهتمين بالشأن اللغوي والثقافي.

فلقد أصبح الفضاء الرقمي من أبرز ساحات التفاعل اللغوي في الوقت الراهن، وهو ما أدى إلى بروز ظواهر لغوية جديدة؛ مثل: "الازدواجية اللغوية"، و"التهجين اللغوي"؛ إذ تميل فئة من الشباب إلى مزج الفصحى بالعامية، أو إدخال مفرداتٍ أجنبية في خطاباتهم اليومية؛ سواء أكان ذلك في التواصل الشفهي أو الكتابي، خصوصًا على منصات التواصل الاجتماعي.

وهذا التداخل اللغوي لا يعكس تفاعلًا مع العصر فقط، بل يكشف أيضًا عن صراع داخلي بين الحفاظ على الهوية والانجذاب إلى الحدائث العالمية (الربيع، 2020). وقد بيّنت دراسات عديدة أن هذه التحولات لا تنفصل عن سياقات اجتماعية وثقافية أوسع، يتداخل فيها النفوذ اللغوي الأجنبي، والتكنولوجيا، والإعلام، إلى جانب التفاعل مع الثقافة العالمية (النشوان، 2008؛ خورشيد، 2022؛ موسى، ل. 2025).

وفي هذا السياق، يُعَدُّ الشباب الجامعي فئة محورية؛ إذ يتمتعون بوعي لغوي متقدّم نسبيًا، كما أنهم من أكثر الفئات استخدامًا للغة في سياقاتٍ متعددة؛ سواء أكانت تلك السياقات أكاديمية، أم اجتماعية، أم رقمية. وتُظهِر العديد من الدراسات أن الشباب يعيدون تشكيل خطابهم اليومي بما يتماشى مع حاجاتهم للتعبير، والانتماء، والتميّز (قزح، 2021؛ عنيزان، 2019-2020). ورغم أن هذا التكيّف اللغوي قد يبدو طبيعيًا في ظل تطورات العصر، إلا أن القلق يكمن في مدى تأثير اللغة العربية بهجمات العولمة اللغوية بوصفها رمزًا للهوية والانتماء.

فالعولمة الثقافية لها روافد متشعبة تركت رواستها على العربية بشكل ظاهر، وآخر مغمور، بوصفها تحديات تتزايد بسبب التغيّرات المنهجية للعولمة اللغوية، ونقص التنفسي تنافس الدول المتقدمة التي تمتلك السيطرة على العالم من خلال التكنولوجيا والاقتصاد والإعلام في نشر لغاتها، والترويج لها عن طريق الاختراعات والابتكارات التي غيرت وجه التواصل والخطاب الشفهي والكتابي، فتقدمت اللغة التي سادت في برمجياتها، وفي التقنيات التي تتبارى وتتنافس في بيعها، وتروج لها وسائل إعلامها؛ إذ تنافست اللغات في سلم المراتب والمصالح، وسعت كل لغة إلى الصدارة، فظهر ما يعرف بصراع اللغات، فصنفت اللغة الإنجليزية على أنها الأولى عالميًا من حيث الانتشار الجغرافي، وعدد مستعمليها، وبانتشارها انحسرت اللغات الأخرى، أو قلّ عدد مستخدميها، أو مدة استخدامها، بوصفها لغة أصلية (أم) بين شعوبها.

وهذا ما حدث بالنسبة للعربية؛ إذ تراجعت وانحسر عدد المتحدثين بها من الشباب، ومال كثير منهم إلى استخدام مصطلحات وألفاظ إنجليزية في التواصل والتعامل والتفاعل، وهذا الاستعمال ليس لأغراض تعليمية بحتة، ولكن لأسباب أحصتها العديد من الدراسات السابقة. ومما يدعو للأسف أن ذلك يحدث بالرغم من أن الدول العربية -وخصوصًا دول الخليج- لو نفذت السياسة اللغوية المخطط لها، لكانت مرتعًا غنيًا في مجال الاستثمار اللغوي، ومنجمًا ثريًا في مجال دعم الاقتصاد اللغوي، عن طريق الاستقطاب الهائل للشباب العاملين من الجنسين في مختلف مجالات الحياة.

وتنبع أهمية هذه الدراسة من سعيها إلى تقديم قراءة جديدة لواقع لغة الشباب الجامعي التواصلية من وجهة نظرهم بما يعزز اللغة العربية والهوية؛ وذلك من خلال استكشاف وجهات نظر الطالبات في جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن بالرياض؛ لفهم أنماط تواصلهن اللغوي، وموقفهن من اللغة العربية، وعلاقتها بالهوية الثقافية في ظل مؤثرات العصر الحديث؛ من عولمة، ووسائل إعلام، وتقنيات وتكنولوجيا دخلت حياتهم للتعليم والتواصل والترفيه. كما تهدف إلى تحليل تمثيلات الهوية اللغوية لدى الطالبات في ضوء التحديات المعاصرة، وطرح رؤى تربوية وثقافية يمكن أن تسهم في تعزيز مكانة اللغة العربية في الخطاب التواصلية الشبابي.

الدراسات السابقة:

شهدت السنوات الأخيرة ازديادًا ملحوظًا في الدراسات التي تناولت تأثير العولمة ووسائل التواصل الحديثة والتكنولوجيا في اللغة العربية، وخصوصًا في أوساط الشباب. فسُلطت عدة دراسات الضوء على التحولات اللغوية في أوساط الشباب الجامعي، وتحديداً فيما يتعلق باستخدام اللغة العربية وتداخلها مع العامية واللغات الأجنبية. وقد توزعت هذه الدراسات ما بين مناقشة أبعاد اللسانيات الاجتماعية (Sociolinguistics)، والتأثيرات الثقافية، وأثر العولمة، ولغة الشباب الاستعمالية المهجنة، وصولاً إلى دراسة الواقع اللغوي في السياقات الجامعية. ومن أبرز تلك الدراسات ما يلي:

- كتبت التركي (2001) تحقيقاً صحفياً بعنوان: (اللغة الأجنبية بين الحاجة والانهار)، تساءلت فيه عن دوافع استخدام المفردات الأجنبية، معتبرة أن بعضها يعود إلى الشعور بالنقص، أو الانهار بالحضارة الغربية. ففيه تقول (التركي): "هل هو شعور بالدونية؟ أم تظاهر بالتحضر؟ لماذا يمزجون لغتنا الجميلة بالمفردات الأجنبية؟ وتجب: إما لشعور بالتقدم والدونية، أو لمحاكاة من ينتمون ويدعون للتحضر والفوقية وهم ليسوا كذلك، أو لانهارهم بالحضارة الغربية، فيمنج البعض حديثه بجمل ومفردات أجنبية؛ ليوهم السامع أنه على قدر من الوعي والثقافة، وليُشيع فراغ نفسه وعقله؛ لأن الوهم قدر يصور له أن ذلك يكمل شخصيته". فهي هنا تسلط الضوء على أسباب استعمال المصطلحات الأجنبية لدى الشباب، محاولة طرح المشكلة أمام الباحثين من محبي العربية؛ لدراستها.

- بيّن القحطاني (2005) في دراسته التي جاءت بعنوان: (تحليل اللغة العربية بوساطة الحاسوب)، مستهدفة بيان علاقة العولمة اللغوية بالتكنولوجيا، أن الاعتماد على الحواسيب والهواتف جعل اللغة العربية مهمشة؛ لغياب آليات موحدة لتعريب المصطلحات الجديدة، مما يعرض اللغة العربية للانكماش أمام السيادة الرقمية الأجنبية.

- أشار السلامة (2006) في دراسته التي جاءت بعنوان: (اللغة العربية وتحديات العولمة: دراسة في أثر التكنولوجيا والوسائط الحديثة) إلى أن التطور التكنولوجي أسهم في توفير حصيلة لغوية كبيرة للمتلقين، إلا أن هذا التطور تم توظيفه غالباً لصالح لغات أجنبية بصفته وسيطاً تعليمياً وترفهيّاً، مما أضعف حضور اللغة الأم. وقدم عدداً من النتائج التي نهت على ضرورة الحد من خطر التطور التكنولوجي على مستعملي اللغة العربية، واقترح عدداً من التوصيات لحل هذه الظاهرة.

- حاول وطفة (2007) في دراسته التي جاءت بعنوان: (التربية العربية والعولمة) معرفة تأثير العولمة في اللغة العربية وتربية الأبناء؛ إذ وجد انتشاراً كبيراً لبعض الكلمات الأجنبية على حساب اللغة العربية، وأشار إلى أن الأدهى من ذلك انتشار الأسماء الأجنبية على واجبات المحلات التجارية، كما أفاد أن اللغة العربية يجري إزاحتها من الحياة اليومية لصالح اللغة الإنجليزية؛ سواء في الكلام، أو في وسائل الإعلام، أو حتى في لغة التعليم، وفي مجال التوظيف، وفي مجالات كثيرة أخرى.

- أشار النشوان (2008) في دراسته التي جاءت بعنوان: (العولمة والتخطيط اللغوي للغة العربية في مواجهة العولمة) إلى ضرورة الاهتمام بالتخطيط اللغوي لمواجهة العولمة. وهدفت دراسته إلى بيان تأثير العولمة في الهوية اللغوية، وضرورة



تفعيل التخطيط اللغوي لحماية اللغة العربية من التحديات التربوية والثقافية المحيطة بها. كما بين أن مفهوم العولمة شغل أفكار رجال السياسة والفكر والاقتصاد والإعلام والتربية، بشكل انعكس أثره بالعديد من التساؤلات التي تثير قلق بعضهم، وتعد بالآمال والطموحات لدى البعض الآخر. وكانت الدراسة محاولة من الباحث لبيان تأثير العولمة في الهوية اللغوية، وبيان التحديات التي تلقي بظلالها على المجال التربوي، وتقديم الحلول المناسبة؛ للحد من تلك الآثار.

-وضَّح Haanani (2009) في دراسته التي جاءت بعنوان: (Language shift and identity among Arab youth) أثر تعليم اللغات الأجنبية في العربية الأم؛ إذ هدفت دراسته إلى بيان مدى تأثير إتقان اللغة الإنجليزية في استخدام اللغة العربية. وخلصت إلى أن إتقان اللغة الإنجليزية يزيد من الاستخدام المكثف للإنجليزية على حساب العربية، وعلى حساب الموقف من استعمالها وتعلمها أيضاً، وقد يؤدي ذلك الاستعمال المسهب للغة الإنجليزية إلى زوال الهوية اللغوية للشباب العربي، وخاصة في سياق التعليم والعمل، وخلص إلى ضرورة الاهتمام بوضع الحلول؛ للحد من الأثر السلبي.

-فصلت المنصور (2009) في دراستها التي جاءت بعنوان: (نظرات في اللغة المعاصرة: جوانب متغيرة واستعمالات خاصة) أنواع العولمة، وذكرت من تلك الأنواع: العولمة الاقتصادية، والسياسية، والثقافية، وقالت: إن هذه الأخيرة تمهد للعولمة اللغوية، وتشكل تهديداً صريحاً لها؛ فهي عندها تعني محاولة دولية، تسعى فيها دولة ما لتعميم نموذجها الثقافي على الدول والمجتمعات الأخرى. وذهبت إلى أن العولمة اللغوية هي انتقال اللغة المحلية الإقليمية إلى العالمية متجاوزة كل الحدود الجغرافية؛ ليتحدث بها العالم كله على اختلاف لغاته الأصلية، وثقافته الأصيلة.

-استعرضت دراسة (العقيدى والنورسي، 2014)، التي جاءت بعنوان: (مظاهر العولمة اللغوية في التعليم) كيفية تأثير العولمة في اللغة العربية ضمن السياق التعليمي؛ وهدفت إلى تحليل ذلك التأثير مستعرضة مظاهر العولمة اللغوية، مثل: انتشار اللغات الأجنبية في المؤسسات التعليمية، وتأثيرها في مكانة اللغة العربية. كما ناقشت الدراسة التحديات التي تواجه اللغة العربية في ظل هذه التغيرات العالمية في طرق التدريس ووسائله ومناهجه، وقدمت توصيات للحفاظ على الهوية اللغوية والثقافية، وبينت أن التوسع في تعليم الإنجليزية دون توازن يهدد اللغة العربية في مستوياتها الصوتية، والتركيبية، والدلالية. كما أن ضعف المناهج التعليمية الخاصة بالعربية، وتعقيد النحو، يعزز من رغبة الطلبة في التخلي عنها.

-أشارت دراسة القببسي (2015) التي جاءت بعنوان: (دور ألعاب الفيديو في تعلم اللغات) إلى دور الألعاب الإلكترونية-الفيديو- في تعلم اللغات، وقد سلط الباحث الضوء على التأثير الإيجابي للألعاب الرقمية في اكتساب اللغة، خاصة لدى فئة الشباب؛ إذ يشير إلى أن العديد من ألعاب الفيديو تحتوي على حوارات وتعليمات باللغة الإنجليزية أو بلغات أجنبية أخرى؛ مما يعزز من التعرض المتكرر لتلك اللغات. كما يؤكد أن البيئة التفاعلية للألعاب تخلق سياقاً محفزاً لتعلم اللغة دون وعي مباشر، من خلال القراءة، والاستماع، والمشاركة في الحوارات مع لاعبين آخرين من ثقافات مختلفة.

وناقشت الدراسة أيضاً ما رصدته من أن بعض الألعاب تقدم محتوى تعليمياً صريحاً يدعم تعلم المفردات والقواعد، وأن الاستخدام المتكرر لهذه الألعاب يمكن أن يؤدي إلى تحسن ملحوظ في مهارات الاستماع، والقراءة، والكتابة. كما أشارت إلى أن هذا النوع من التعلم يتسم بالطوعية، مما يجعله أكثر فاعلية من الطرق التقليدية في بعض الأحيان، ولكنه يؤثر في العربية واستعمالها؛ لأن الاستعمال المكثف للغات الأجنبية يقف حاجزاً أمام التمسك باستعمال اللغة العربية.

-أكدت دراسة عبد الله، محمود (2015)، التي جاءت بعنوان (الإعلام وإشكاليات العولمة) أن العولمة منظومة متكاملة، وأن الإعلام بأنواعه كافة يُعد شكلاً من أشكال العولمة، فمتى ما رأينا صوراً لعولمة ثقافية أو سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، فسنجزم بأنها جاءت محمولة عبر آلية إعلامية. فالدراسة هدفت إلى بيان دور الإعلام في توطيد جذور العولمة، وخصوصاً اللغوية، وخلصت إلى ضرورة تقنين ما يتم طرحه في وسائل الإعلام، إذ يكون مساعداً في الحفاظ على اللغة والهوية.

-دراسة ابن عريبة (2016) التي جاءت بعنوان: (العولمة وأثرها في اللغة العربية)، وهدفها تحليل مدى تأثير الاضطراب النفسي وفقدان الثقة بلغة الضاد في التواصل الفعّال لدى مستعملي اللغة العربية، مع غياب الرغبة في الالتزام بقواعد اللغة الأصيلة. وخلصت إلى أن عملية التواصل في عصرنا الحالي أضحت متذبذبة، في ظل التضارب النفسي وعدم الاستقرار في الاعتقاد الكامل بأصالة اللغة وارتباطها بالفكر، وأن هذه العوامل أدت إلى ضعف في التواصل الفعّال، وغياب الرغبة في الالتزام بقواعد اللغة العربية الأصيلة.

- بيّن (Alnofaie 2017) في دراسته التي جاءت بعنوان (Globalization and language attitudes)، والتي هدفت إلى دراسة العولمة وأثرها في التعليم من زاوية إيجابية، أن للعولمة دورًا مهمًا في تعليم اللغات الثانية. وخلص إلى أن العولمة قد تحفز الطلبة لتعلم لغات جديدة، مما يوسع آفاقهم الفكرية، ولكن يجب أن يكون التعلم مشروطًا بضوابط وأسس تحمي اللغة الأم، وهو هنا يتفق مع دراستنا في أن العولمة ساعدت في مجال تعليم اللغات، ولكن لها دورًا سلبيًا على اللغة الأم، فقد بحثَ الأثر الإيجابي دون أن ينفي أثرها السلبي في اللغة الأم.

-ركزت دراسة (عقيب والرازي (2018-2019)، التي جاءت بعنوان: (أثر الألعاب الإلكترونية على المراهقين) على عدد من الجوانب المؤثرة في المراهقين، وهدفها تسليط الضوء على الجوانب النفسية والاجتماعية والسلوكية المرتبطة بممارسة الألعاب الإلكترونية، ولاحظت أن الاستخدام المفرط لها يمكن أن يؤدي إلى عزلة اجتماعية، كما أبرزت الدراسة بعض الجوانب الإيجابية؛ مثل: تحسين بعض المهارات الإدراكية والانتباهية، خاصة عند استخدام الألعاب التعليمية أو الإستراتيجية. وخلصت إلى أن الألعاب التعليمية تعزز المهارات اللغوية، لكنها في الوقت نفسه تُعد وسيلة غير مباشرة لتعزيز اللغة الإنجليزية، بحكم هيمنتها على محتوى الألعاب.

- ناقشت دراسة (العناني، 2019) التي جاءت بعنوان: (الثنائية اللغوية وأثرها في اكتساب اللغة العربية)، مفهوم الثنائية اللغوية في السياق العربي، ولا سيما التباين بين اللغة العربية الفصيحة واللهجات العامية، وتأثير هذا التباين في عملية اكتساب اللغة العربية لدى الناشئة. وتمثلت أبرز النتائج في أن الثنائية اللغوية تسببت في إضعاف قدرة الطالب العربي على التمييز بين الفصحى والعامية، وأن ضعف الفصحى يعود إلى قلة التعرض لها خارج المدرسة، مقارنةً بالعامية التي تحيط بالطفل في كل مناحي الحياة، وكذلك الحاجة إلى مراجعة مناهج التعليم؛ لتقريب الفصحى من المتعلم بطريقة تواصلية.

- عملت عنيزان (2019-2020) في دراستها التي جاءت بعنوان: (العولمة اللغوية وآثارها على اللغة العربية) على كشف الخطر المحدق باللغة العربية نتيجة امتصاصها من قبل "اللغة العالمية"، فهدفت إلى بيان أثر العولمة في اللغة، معتبرةً أن المشكلة لا تكمن في العولمة فقط، بل في "الانهزام النفسي" لأبناء اللغة أمام اللغات الأخرى. وأضافت أنه: "نظرًا لأهمية اللغة في حياة الأمم، حرصت القوى الكبرى التي تبنت مشروع العولمة على أن تجعل للغاتها السبق والتميز على غيرها من اللغات؛ فاللغة تقوم بدور جد خطير في قضية العولمة؛ لأنها الأداة التي يتحقق بها الامتزاز المتنوع الذي تهدف إليه العولمة" (عنيزان، ص 201).

-تناولت دراسة العمري (2020) التي جاءت بعنوان: (اللغة والهوية الثقافية: منظور سوسبولساني) العلاقة بين اللغة والهوية الثقافية من ذلك المنظور، وهدفت إلى دراسة تفصيل العلاقة، مشيرة إلى أن تراجع استخدام الفصحى لدى مستعملي اللغة يُعد مؤشرًا على تراجع ارتباطهم بالهوية العربية. وأوصت الدراسة بضرورة دعم اللغة العربية في المؤسسات التعليمية.

- ناقشت حاكم (2020) في دراسته التي جاءت بعنوان: (اللغة العربية في وسائل الإعلام: الواقع والمأمول) تحديات اللغة العربية أمام الإعلام في ظل العولمة ومجتمع المعرفة؛ إذ هدفت الدراسة إلى تسليط الضوء على الأثر السلبي للقنوات الإعلامية على لغة الشباب التواصلية، وبيّنت التحديات التي تواجه العربية، ومنها: أنها تسرع من هيمنة اللغة الأقوى عبر



وسائل الإعلام والتقنيات الحديثة، وتُضعف اللغة العربية من حيث الانتشار الرقمي. ورُكِّز على نتيجة مفادها أن غياب البرامج الإعلامية العربية الفصيحة يفضي إلى ضعف لغوي بين الشباب في تواصلهم اللغوي وسيادة المصطلحات الأجنبية. - كما بيّن معصوم بالله (2021) في دراسته التي جاءت بعنوان (العولمة اللغوية: تحدياتها وتبعاتها السلبية على لغة الضاد)، والتي أزال فيها الستار عن لغتنا التواصلية بشكل شمولي، أن العولمة اللغوية سعت إلى فرض نمط لغوي موحد تقوده اللغة الإنجليزية؛ مما أدى إلى تراجع اللغة العربية وتهميشها، لا سيّما في المجالات التقنية والتعليمية والإعلامية.

فالشباب يستخدم على منصات وسائل الاتصال، والمدونات والمنتديات الإلكترونية، وفي تعامله اليومي "لغة غريبة" تتحرف عن القواعد، لا يفهمها إلا الشباب. وهذه "اللغة" لها عدد لا يستهان به من الكلمات الغريبة، والاختصارات العجيبة، والمصطلحات المضحكة، كما تتميز باستبدال الحروف العربية بأرقام أو رموز يصعب فهمها للقارئ العادي.

وعلى سبيل المثال، يستبدلون الرقم الإنجليزي "3" بحرف ال "ع"، والرقم الإنجليزي "7" بحرف ال "ح"، والرقم "2" بال "ء"، ويستعملون "Hello" بدلاً من "السلام عليكم" أو "مرحباً"، و"Ok" بدلاً من "أوافق" أو "حسناً"، و"Bye" بدلاً من "إلى اللقاء" أو "مع السلامة"، واستهانوا بالأمر ولم يُتعبوا أنفسهم باستخدام الكلمات المعربة التي أقرتها الجامعات العربية، فمجدوا الألفاظ الأجنبية حتى بلغ بهم الأمر أنهم يفضلون ألفاظ اللغة الأجنبية على الألفاظ العربية، كاستخدامهم لفظ "تلفون" بدلاً من "هاتف" وكذلك "موبايل" بدلاً من "جوال" و"راديو" بدلاً من "مذياع"، و"كمبيوتر" بدلاً من "حاسوب"، و"كوبري" بدلاً من "جسر". وعول أيضاً على رصد دور الإعلام وأثره في استعمال اللغة، وخلص إلى عظم المشكلة، وتنامي التحديات بشكل يدق ناقوس الخطر، مُنذراً بانحسار استعمال العربية الفصيحة بين هذا الجيل.

- سلطت دراسة خورشيد (2022) التي جاءت بعنوان: (الهوية اللغوية والفضاء الرقمي في الوطن العربي) الضوء على أسباب انتشار اللغة الإنجليزية في العالم العربي، وأكدت أن الشباب يتأثرون بالثقافة العملية والممارسات اللغوية الحديثة، مما ينعكس على سلوكهم اللغوي اليومي؛ كما ذكرت أن محنة العربية لا تتمثل في حشود الألفاظ والمصطلحات الوافدة من عالم الحضارة المعاصرة، ولا من التيار الجارف للعولمة التي سعت إلى تنميط اللسان اللغوي بلغة العالم الجديد المهيمن، ولا إلى عالمها الذي يبدو متخلفاً، بل إن محنتها الحقيقية تتمثل في انهزام أبنائها نفسياً أمام الزحف اللغوي الدايم، واستسلامهم في مجال العلوم للغات الأجنبية... وعلى ضوء ذلك، فإن العيب في أبناء اللغة وليس في اللغة، فهم أصحابها وحماها. وأوصت بضرورة توجه الجهات المعنية في الوطن العربي لاتخاذ الإجراءات اللازمة للمحافظة على الهوية العربية.

- كما بينت الصويان (2022) في دراستها التي جاءت بعنوان: (عولمة اللغة أم لغة العولمة؟) واقع اللغة العربية، وهدفت من دراستها إلى وضع وصف شامل للغة الشباب التواصلية. وتوصلت من خلالها إلى أن لغة الشباب تميل إلى السخرية والمرح، وخلق تعابير جديدة تعكس التمرد على القواعد التقليدية؛ مما يدعو إلى احتضان هذا التنوع، وفهمه ثقافياً واجتماعياً، وأوصت بتفهم احتياجات الشباب والعمل على تلبيةها.

- وسعى أجدو (2022) في دراسة بعنوان: (استخدام العريزي في شبكات التواصل الاجتماعي الرقمية) إلى تحليل تأثير شبكات التواصل الاجتماعي في السلوك اللغوي العربي عبر وسائل التواصل، مع التركيز على ظاهرة استخدام "العريزي"، وهي كتابة اللغة العربية باستخدام الحروف اللاتينية والأرقام. وخلصت إلى أن شبكات التواصل الاجتماعي ساعدت على تكوين لغة شبابية جديدة تتسم بالهجينة والرمزية، واستخدام الرموز والأرقام، ما جعلها لغة غريبة عن النسق العربي التقليدي. ووجدت الدراسة أن شبكات التواصل الاجتماعي تعد جزءاً رئيساً في صناعة اللغة الشبابية الجديدة؛ إذ لم تقتصر على الأحرف اللاتينية أو العربية، ولكن ظهرت تنوعات في أسلوب عرض الحوار، وعدد الكلمات، وحرية تناول، والبعد

النفسي والاجتماعي. وهو الأمر الذي أفرز لغة هجينة، أو خليطاً من لغات مختلفة، وأحرفاً متنوعة بل ورموزاً وأرقاماً، أطلق عليها تسميات عديدة: «العريزية الشبائية، الفيس بوكية، الفرانكوآراب، والشغابيا»، وغيرها.

-أما رضا (2021) في دراسته التي جاءت بعنوان: (اللغة العربية في زمن العولمة: الحال والحلول)؛ فقد هدف إلى دراسة التحديات التي تواجه اللغة العربية في ظل العولمة، والتي جاءت لتقدم تشخيصاً للواقع اللغوي العربي مع اقتراحات لحلولٍ ممكنة. وخلصت الدراسة إلى أن العولمة تُعد من أبرز التحديات التي تواجه اللغة العربية؛ إذ تسهم في تعزيز هيمنة اللغة الإنجليزية على حساب اللغات الأخرى، بما في ذلك العربية. ويُعزى ذلك -من وجهة نظره- إلى التطور السريع في وسائل الإعلام والاتصال، مما يؤدي إلى تنميط اللغة والثقافة ضمن نموذج غربي موحد، كما أن الدراسة تُبرز أن هذا التوجه يُضعف من مكانة اللغة العربية، ويُهدد تنوعها الثقافي واللغوي؛ لذا يجب اتخاذ التدابير اللازمة للحد منه.

-وتطرق موسى، س. (2020) في دراستها التي جاءت بعنوان: (واقع اللغة العربية في ظل تحدي العولمة)، إلى تسليط الضوء على واقع اللغة العربية في ظل تحديات العولمة، مركزة على تأثير هذه الظاهرة في الهوية الثقافية واللغوية للأمة العربية، وعلى تحليل واقع اللغة العربية في الوقت الراهن. وكان من أهم نتائج الدراسة أن العولمة تشكل تحدياً كبيراً للغة العربية؛ إذ تؤثر العولمة في مكانتها بوصفها لغة ثقافة وهوية. وأبرزت الدراسة أهمية الحفاظ على اللغة العربية، وتعزيز استخدامها في مختلف المجالات لمواجهة تأثيرات العولمة.

والدراسات السابقة جميعاً تلتقي مع دراستنا في إيمانها بأن اللغة مصدر فخر واعتزاز لشعوبها وأقوامها، وبأن العولمة بأنواعها المختلفة لعبت دوراً محورياً في تنحي العربية عن الصدارة عند مستعملها، ناهيك عن دورها في ظهور لغات هجينة شبائية تعبر عن واقع مؤسف فقد فيه الشباب العربي جزءاً كبيراً من الانتماء والولاء للهوية العربية. فبرصد الواقع، وجدت بعض الدراسات ضعفاً في وعي الشباب الجامعي بأهمية اللغة والهوية في حياته وفي مصيره، في ضوء الانفتاح الثقافي المعرفي. وأما الدراسات التي تناولت لغة الشباب والطلبة في الجامعات وتأثيراتها فيهم بشكل خاص، فمنها ما يلي:

- دراسة العزة (2017) التي جاءت بعنوان: (تأثير وسائل الإعلام الحديثة على اللغة العربية لدى الشباب الجامعي)، والتي أظهرت أن للإعلام دوراً كبيراً في ظهور لغة الشباب المهجنة، وهدفت إلى دراسة تحول أنماط اللغة المستخدمة لدى الشباب الجامعي، وخلصت إلى أن هناك تحولاً في أنماط اللغة المستخدمة لدى الشباب الجامعي؛ إذ برز استخدام اللهجات المحلية واللغات الأجنبية على حساب اللغة العربية الفصيحة؛ وأكدت الدراسة أن التكنولوجيا الحديثة أسهمت في تعزيز هذا التحول بشكل كبير وخطير.

-دراسة الروقي (2018) التي جاءت بعنوان (تأثير وسائل التواصل الاجتماعي على لغة الشباب الجامعي)، والتي هدفت إلى دراسة واقع لغة الشباب في وسائل التواصل الاجتماعي، ومدى تأثير تلك الوسائل في لغتهم. وقد خلصت من الدراسة إلى أن لغة الشباب في وسائل التواصل الاجتماعي تعكس تأثراً بالعولمة، وخصوصاً الثقافية واللغوية التي تهدد اللغة العربية، مشدداً على ضرورة توعية الشباب بدور اللغة في تعزيز الهوية.

- دراسة الشعلان (2019) التي جاءت بعنوان (ضعف أداء الطلبة في اللغة العربية: الأسباب والحلول المقترحة)، والتي هدفت إلى دراسة أداء الطلاب باللغة العربية في سياقات التواصل، وخلصت إلى أنه يوجد ضعف ملحوظ في أداء الطلاب باللغة العربية في سياقات التواصل الرسمي وغير الرسمي، نتيجة ضعف تدريس اللغة في مختلف مراحل التعليم العام، وأوصت بضرورة تطوير برامج تعليمية ومناهج لغوية تعزز من مكانة العربية الفصحى بين الطلبة.

- دراسة الزهراني (2019) التي جاءت بعنوان (ضعف أداء الطلبة في اللغة العربية: الأسباب والحلول المقترحة)، والتي هدفت إلى دراسة أثر وسائل الإعلام والانفتاح الثقافي في لغة الطالبات الجامعيات، وخلصت إلى أن وسائل الإعلام والانفتاح



الثقافي العالمي كان لها أثر كبير في اللغة التي تستخدمها الطالبات الجامعيات في تفاعلاتهن اليومية؛ إذ يتم المزج بين العامية واللغة الإنجليزية بصورة تعكس تأثيراً مباشراً من العولمة، وأوصت بضرورة نشر الوعي بين الطلبة بخطر هذه الممارسات على اللغة الأم.

- دراسة قزع (2021) التي جاءت بعنوان: (لغة الشباب وتحديات التعبير المعاصر)، والتي هدفت إلى دراسة تطور "لغة الشباب الخاصة" وأسبابها؛ فقد أكدت أن الشباب يطورون "لغتهم الخاصة" لأغراض التميز، والتعبير عن الذات، والاحتجاج، متأثرين بعوامل اجتماعية ونفسية وتكنولوجية. كما ناقشت تأثير الأقران والضغط المجتمعية، والبيئة الإعلامية في الشباب؛ مما يدفعهم إلى تبديل الشفرة اللغوية، والتخلي عن لغتهم العربية الأم، وأوصت بضرورة وعي الشباب العربي بالخطر المحدق بلغتهم.

-دراسة الخضراء (2020) التي جاءت بعنوان "واقع اللغة العربية لدى طلبة الجامعات الأردنية"، وهدفت من خلالها إلى رصد لغة الشباب الجامعي التواصلية، وخلصت إلى أن الطلبة يميلون إلى استخدام اللغة العامية بنسبة 60%، فيما كانت نسبة استخدام اللغة الإنجليزية 25%؛ مما يشير إلى ضعف استخدام اللغة العربية الفصيحة عندهم. ونهت على خطر هذا الاستعمال؛ نظراً لارتفاع نسب ذلك الاستعمال الذي يرسم صورة قاتمة لمستقبل اللغة العربية.

-دراسة المثلا (2020) التي جاءت بعنوان: (لغة الشباب المعاصر بين الابتكار والانحراف)، والتي هدفت إلى دراسة اللغة الجديدة الخارجة عن سياقات الفصحى، والتي أفادت أن اللغة الجديدة تخرج عن سياقات الفصحى وتتميز بعدم الاستقرار، بسبب اعتمادها على التشفير والنحت والاستعارة من لغات متعددة. ومما زاد الأمر تعقيداً، أن اللغة الشبكية لم تُعد مقتصرة على الشبكات الاجتماعية، بل امتدت إلى الحياة اليومية بين فئات الشباب.

كما أن اللغات السرية ظاهرة طبيعية وسط المتحدثين في العالم الناطق بالعربية، وهي ظاهرة وسط مجموعات اجتماعية مختلفة؛ مثل: الأقليات الدينية، والمجموعات المهنية، ومجموعات الشباب، وغيرهم. وخلصت إلى أن اللغة الشبكية أفسدت الذوق العربي الأصيل، وأوصت بضرورة اتخاذ الحذر، واستعمال السبل السليمة التي تحمي لغة الشباب من الانحراف الموصل للفقدان.

- دراسة (Manfredi & Pereira, 2013) التي جاءت بعنوان: (Secret languages among Arabic-speaking youth)، والتي هدفت إلى تحليل اللغات السرية التي يستخدمها الشباب الناطقون بالعربية، والتي تُعرف بـ "اللغات الشبابية السرية". فسعى الباحثان من خلالها إلى فهم كيفية تكوين هذه اللغات، والوظائف الاجتماعية التي تؤديها، والعوامل التي تسهم في نشأتها وانتشارها بين فئات الشباب في المجتمعات العربية. وتوصلت الدراسة إلى أن اللغات السرية بين الشباب الناطقين بالعربية تُستخدم بوصفها وسيلة للتواصل الحصري داخل مجموعات معينة؛ مما يعزز من هويتهم الجماعية، ويميزهم عن الأجيال الأكبر سناً، أو الفئات الاجتماعية الأخرى. كما أوضحا أنها لغات عربية تتميز بأنها "لغات هجينة"؛ إذ تمزج بين لغات عربية ولهجات متعددة، وتستخدم الرموز والأرقام والشفرات؛ مما يجعلها تختلف عن النسق العربي التقليدي.

كما أشار الباحثان إلى أن هذه الظاهرة ليست مقتصرة على منطقة معينة، بل تنتشر في مختلف المجتمعات العربية، مع اختلافات بسيطة في الأساليب والمصطلحات المستخدمة. وهذه اللغة وصفها بأنها لغة مشوّمة هجينة، انحدرت من تكون لغات مختلفة ولهجات متعددة، كما اعتمدت على الجمع بين الأحرف والرموز والأرقام؛ مما أفسد الذوق العربي الأصيل، وخلصا إلى ضرورة وضع حلول للحيلولة دون استمرارها ونموها.

- دراسة الموسى (2021) التي جاءت بعنوان: (اللغة في البيئة الجامعية: بين الواقع والتحديات)، والتي هدفت إلى تسليط الضوء على واقع اللغة الجامعية في البيئة الأكاديمية، وكشفت عن أن ثمة استخداماً واسعاً للهجين اللغوي بين

الطالبات، وهذا الاستعمال ناتج عن تأثير الإعلام الرقمي والتواصل الاجتماعي، مع غياب الوعي الكافي بأهمية اللغة العربية-أو اللغة الأم- للمتعلمين في تشكيل الهوية الثقافية. وأوصت بضرورة تكثيف الجهود لوضع حلول ناجعة تقف في وجه هذه التحديات، وتسمو بلغة البيئة الجامعية عن هذا الواقع المرير.

-دراسة الحربي (2021) التي جاءت بعنوان: (وعي الشباب الجامعي بعلاقة اللغة بالهوية الثقافية)، والتي هدفت إلى تسليط الضوء على مدى وعي الشباب الجامعي بعلاقة اللغة العربية بالهوية العربية والثقافة والحضارة، وأظهرت في نتائجها أن فئة واسعة من العينة ترى في اللغة أداة تواصل فقط؛ مما يعكس الحاجة إلى رفع مستوى الوعي الثقافي واللغوي في البيئة الجامعية بعلاقة اللغة بالهوية، وبارتباطهما بالريادة والسيادة والقوة. وأوصت بضرورة تكثيف الجهود؛ لنشر الوعي بين الشباب بعلاقة اللغة العربية بالهوية والثقافة والانتماء.

-وفي سياق مشابه، هدفت دراسة الشمري (2022) التي جاءت بعنوان: (تحليل طبيعة لغة التواصل لدى الطالبات الجامعيات في ضوء التأثير الثقافي المعاصر) إلى تسليط الضوء على تحليل طبيعة لغة التواصل بين الطالبات الجامعيات في منطقة الرياض، في ظل التأثيرات الثقافية المتسارعة. وقد كشفت الدراسة عن واقع ملموس، كما في دراستنا، وهو كثرة استخدام مفردات هجينة بين الطالبات في تواصلهن العلمي واليومي، مما يعكس تأثراً واضحاً بالمحتوى الغربي. وأوصت الباحثة بضرورة تصميم برامج توعوية وتربوية؛ لتعزيز استخدام اللغة العربية الفصيحة، بما يسهم في الحفاظ على الهوية اللغوية.

-أما دراسة المطيري (2022) التي جاءت بعنوان: (تأثير المحتوى الرقمي على مفردات الطالبات الجامعيات في السعودية)، والتي هدفت إلى تسليط الضوء على العلاقة بين استهلاك المحتوى الرقمي وتغير المفردات اللغوية لدى الطالبات الجامعيات، خاصة في منطقة جدة؛ فقد كشفت عن وجود تأثير واضح للمحتوى الرقمي في مفردات الطالبات، إذ أصبحت المصطلحات الأجنبية جزءاً من الخطاب اليومي لهن. وأوصت الدراسة بدمج اللغة العربية مع المحتوى التقني والإعلامي بما يعزز من جاذبيتها لدى الشباب، لا سيما الشباب الجامعي، ويسهم في ترسيخ الهوية الثقافية واللغوية عند مستعملي العربية. نخلص من استعراض الدراسات السابقة إلى أن العولمة اللغوية أثرت في الشفرة اللغوية عند الشباب فأنشأوا لغة جديدة باستخدام التبديل الإزدواجي (الشفرة اللغوية) بين العربية والإنجليزية، فأنجوا اللغة الهجينة (العربيزي) وألفاظ (الروشنة) (لغة العصر الحديث المتجددة بوجود التكنولوجيا)، واستخدموا نوعين من اللغات في المحادثة الواحدة، وهذا ما يعرف بظاهرة التحول اللغوي، التي تُدمج فيها لغات عدة.

فمن أكثر الظواهر اللغوية انتشاراً على مواقع التواصل "ظاهرة الكتابة بالحروف اللاتينية واستعمال الرموز"، وهذا يعكس الواقع الأليم للغة العربية على هذه المواقع، وكيف أن وجودها أصبح مهدداً من قبل هذه الأشكال اللغوية الدخيلة، التي استطاعت أن تستقطب عددًا غير قليلٍ من مستخدمي هذه المواقع بمن فهم الطلبة الجامعيون (عوماري، ورزوقي، 2019).

فالظاهرة في حال استمرارها وعدم التصدي لها، ستؤدي تدريجيًا -وبلا شك- إلى إلغاء المعجم اللغوي العربي، وأعني به (المخزون اللفظي الذاتي من اللغة الأم) عندهم، إذ تقوم ملكة اللغة على مبدأ وجود رصيد إثرائي لمفردات اللغة التواصلية عند الأفراد في مجتمع لغوي معين، فيعمل الذهن على عملية حصرها، وتثبيتها في حافظه اللغة (خزينته): لاستعمالها وقت التواصل. وفي ظل العولمة، وتضارب تيارات الإحلال اللغوي في ذهن الفرد، فإن ذلك سيؤثر في ألفاظه الموسومة بالأصالة فيُفقد الحافظة على جذور العربية، وسيُحل مكانها ألفاظاً جديدة تستولي على ذهنه، وتُمثل جزءاً فعلياً في عملية التواصل، فما دام المستخدم قد تحول إلى منتج للمعنى عبر امتلاك الوسيط، فمن المنتظر منه أن يتمرد على اللغة النخبية المستوفية



شروط الفصاحة والجزالة (العبيد، 2014).

كما تبين لنا مدى تأثير إتقان الشباب العربي للإنجليزية في استخدامهم للعربية وموقفهم منها، ومدى احتمالية أن يؤدي الاستخدام المكثف للإنجليزية إلى فقدان العربية (Haanani, 2009)، بالإضافة إلى دور الإعلام والتكنولوجيا وألعاب التعليم والترفيه، والثورة المعرفية اللغوية على اللغة العربية.

وقد تبين لنا مما سبق أنه ليس من الحكمة أن نتعامل مع ذلك الواقع اللغوي الهزيل المخجل للغة الشباب العربي بالتجاوز أو التغافل؛ لذا فقد حاولنا في هذه الورقة تسليط الضوء على لغة الشباب بوصفها ظاهرة ضمت بين جنباتها عدداً من الأسباب والقضايا والمؤثرات التي أدت إلى تفشيها بينهم، وحاولنا الإحاطة بكل أنواعها وأشكالها ومظاهرها؛ ليكون هذا الإلمام وجه الاختلاف والتمايز بين تلك الدراسات وبين دراستنا، فالدراسات السابقة لم تسلط الضوء بشكل شمولي على الظاهرة، بل تناولت جانباً أو أكثر من جوانبها دون الإلمام بها إلماماً كلياً. أما دراستنا؛ فقد راعينا فيها الشمول، فأحطنا بالظاهرة كاملة، ووضعناها للطلّابات بوصفها مشكلة تواجه لغتَهن وهويتَهن، وقدمنا لهن الحلول التي تهدف إلى الحد من تفاخرهن بلغتَهن المستحدثة، ومن استعمالها، ثم قمنا بعرضها على العينة؛ للوقوف على تلك المتغيرات بين مجموعة من طالبات اللغة العربية -جامعة الأميرة نورة للعام 2023-2024- وهن اللواتي يدرسن بها، ونشرن الوعي بأهميتها.

وذلك لتزود رأيهم فيما قُدم من أسباب، وعقبات، وآثار، وحلول؛ إيماناً منا بأنه: "لم يكن للعوامة أن تفتك بنا وتخرق ثقافتنا، لولا الخوّاء الثقافي الذي تعيشه الأمة. ولعل الآلية الواعدة المنتظرة التي تختزل فيها المسافات... تتطلب منا -معشر المربين والمعلمين والأكاديميين- دوراً فاعلاً، ومشاركةً إيجابيةً، نبدأ من خلالها مسيرة الانطلاق، متخذين من العوامة محرّضاً حضارياً نحو الخروج من شرنقة الاتباع؛ لنبدأ مسيرة الإبداع" (الصويان، 2022، ص 1143).

هذا مع إدراكنا أن للعوامة أثراً إيجابياً في الشباب من حيث بناء مواقف إيجابية، وتحفيزهم لتعلم اللغات الأجنبية (Alnofaie, 2017)، وأنها لن تتمكن من القضاء على الظاهرة بشكل سريع وكلي، ولكن علينا أن نتواصل بالارتقاء بالاستعمال اللغوي، فنقبل جمالياتها مسابرةً، ونصوّب الخطأ منها لزاماً، ونضع المشتق الجديد على ميزانه الصحيح، وفق قواعد العربية وأقيستها، ووفق ما قبلته وأقرته مجامعها اللغوية؛ فمثلاً: "كبر دماغك" في بعض السياقات، فيها سمة من سمات اللغة الفصيحة؛ إذ معناها: اجعل دماغك كبيراً؛ لكيلا تناقشني في التفاصيل. وعبارة "هات من الآخر"، بمعنى: اختصر، تُعد فصيحاً، و"الزبدة" التي تعني خلاصة الكلام؛ قد تكون مناسبة. وعلينا أيضاً أن نضع لهذه الألفاظ والعبارات قوانين ضابطة؛ فكلمة "رؤسنة" نابعة من صيغة صرفية شائعة في توليد مفردات عربية حديثة على وزن (فَعْلَنَة) القياسي، وهو من أوزان العربية الذي أقره مجمع اللغة العربية مثل: عَقْلَنَة المسألة من العقل، وَرُوحَنَة من الروح، وشَخْصَنَة من الشخص، وَأَنْسَنَة من الإنسان، وَجَسَدَنَة من الجسد (الأقطش، 2010).

وقبل أن نخوض غمار البحث، يجب علينا فهم كيفية صناعة الشباب للغتهم؛ لأن الحديث مع الشباب لم يعد مفهوماً، بل يجب على المتلقي من غير جيلهم أن يُمخّص كلامهم كثيراً؛ حتى يعرف مغزى المصطلحات التي يطلقونها، فلكل جملة كلمة تختصرها، ولكل شفرة معناها الحديث المنوط بها.

الفجوة البحثية (Gap in Research):

وعلى الرغم من تعدد الدراسات السابقة التي تناولت التحولات اللغوية لدى الشباب الجامعي في ضوء العوامة والرقمنة، فإن أغلبها ركّز على التحليل البنوي أو الثقافي للظاهرة، دون استقصاء عميق لتجارب الطالبات الجامعيات أنفسهن؛ بوصفهن مستخدمات أساسيات لهذا النمط اللغوي؛ كما أن هناك ندرة في الدراسات التي تدمج بين اللغة



التواصلية الشبابية الجامعية، والهوية العربية، من منظور ذاتي يعكس وعي الطالبات وسلوكهن اللغوي داخل بيئات تعليمية عربية محافظة.

تُبرز هذه الفجوة الحاجة إلى دراسة نوعية – كمية تستقصي:

1. التمثلات الذاتية للطالبات حول لغتهن التواصلية.
 2. الأنماط اللغوية الهجينة المستخدمة (مثل العريزي، النحت، التحول اللغوي).
 3. ارتباط استخدام هذه الأنماط بتراجع أو تعزيز الهوية اللغوية.
 4. خصوصية التجربة الجامعية النسائية في جامعة الأميرة نورة بوصفها حالة تحليلية.
- لذا، تسعى الدراسة الحالية لسد هذه الفجوة، من خلال تقديم قراءة جديدة لواقع اللغة التواصلية من الداخل، واستشراف سبل تعزيز الهوية اللغوية العربية بناء على وعي الشريحة المستهدفة.

مشكلة الدراسة (Problem Statement):

تتمثل مشكلة الدراسة في التراجع الملحوظ لاستخدام اللغة العربية الفصحى في التواصل اليومي لدى الطالبات الجامعيات، مقابل تنامي الاعتماد على اللغة العامية والمفردات الأجنبية والأنماط الهجينة؛ مما قد يؤدي إلى ضعف الانتماء اللغوي والثقافي.

ويُعزى هذا التحول إلى عوامل متعددة لم تُدرس بعمق من منظور الطالبات أنفسهن، مما يَحُدُّ من فاعلية المعالجات الأكاديمية. وعليه، تسعى هذه الدراسة إلى تفكيك هذا الواقع اللغوي وتحليله من الداخل؛ للكشف عن علاقته بالهوية العربية، وسبل تعزيزها.

سؤال الإشكالية الرئيس:

ما واقع اللغة التواصلية لدى الطالبات الجامعيات من وجهة نظرهن؟ وكيف يمكن تعزيز الهوية العربية من خلال هذا الواقع؟

الأسئلة الفرعية:

1. ما السمات اللغوية البارزة في لغة التواصل اليومي لدى الطالبات الجامعيات؟
2. ما العوامل التي تؤثر في اختيار الطالبات لنمط لغوي معين (فصحى، عامية، أجنبية، هجينة)؟
3. ما مدى وعي الطالبات بعلاقة اللغة بالهوية العربية؟
4. ما المقترحات التي تراها الطالبات مناسبة لتعزيز الهوية اللغوية، والحد من التأثير السلبي للتحولات اللغوية المعاصرة؟

فرضيات الدراسة (Hypotheses):

1. توجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين كثافة استخدام اللغة العامية أو الأجنبية، وانخفاض وعي الطالبات بالهوية اللغوية العربية.
2. تختلف أنماط استخدام اللغة بين الطالبات باختلاف التخصص الأكاديمي أو المرحلة الدراسية.
3. تلجأ الطالبات إلى استخدام اللغة الهجينة بشكل مقصود لأهداف اجتماعية أو تقنية، وليس بدافع القطيعة مع اللغة الأم.
4. هناك تفاوت في وعي الطالبات بتأثير اللغة التواصلية في الهوية، يتناسب مع مدى تخصصهن في اللغة العربية، أو قربهن من التخصصات الإنسانية.



أهداف الدراسة (Study Objectives):

1. معرفة السمات اللغوية المستخدمة في تواصل الطالبات الجامعيات من وجهة نظرهن.
2. تحليل العوامل الاجتماعية والتعليمية والثقافية المؤثرة في اختياراتهن اللغوية.
3. قياس مستوى وعي الطالبات بالعلاقة بين اللغة والهوية الثقافية.
4. رصد تأثير استخدام اللغة الهجينة في الهوية اللغوية العربية.
5. اقتراح آليات عملية لتعزيز الهوية العربية في ظل التحولات المستحدثة في لغة الشباب.

الإطار النظري:

يُعدُّ الإطار النظري من الأسس المحورية في بناء الدراسات العلمية؛ إذ يقدِّم الخلفية المعرفية التي تنطلق منها الدراسة، ويوضح المفاهيم والنظريات المرتبطة بالموضوع محل البحث. وترتكز هذه الدراسة على ثلاثة محاور نظرية رئيسة:

1. نظرية الهوية الثقافية واللغوية:

تُشير نظرية الهوية الثقافية إلى أن اللغة ليست مجرد وسيلة تواصل، بل هي حامل للهوية والانتماء. يرى هال (Hall، 1996) أن الهوية اللغوية تتكوّن من خلال التفاعل الاجتماعي والتاريخي، وأنها عرضة للتغير بفعل العوامل الثقافية والسياسية. وفي السياق العربي، تتعرض الهوية اللغوية لضغوط متزايدة نتيجة العولمة والانفتاح الإعلامي والثقافي؛ مما يُضعف من مركزية اللغة العربية الفصحى في وجدان الشباب (موسى، 2020؛ رضا، 2021).

2. اللسانيات الاجتماعية (Sociolinguistics):

ينطلق هذا المجال من دراسة العلاقة بين اللغة والمجتمع، ويركز على كيفية تغير استخدام اللغة وفق المتغيرات الاجتماعية؛ مثل: السن، الطبقة، النوع، والمكان. وقد أوضحت دراسات أن الشباب الجامعي يستخدمون أنماطاً لغوية هجينة، تجمع بين الفصحى والعامية والأجنبية؛ تعبيراً عن الذات، أو لمجاراة بينتهم (قرع، 2021؛ الصويان، 2022).

3. نظرية التبادل الرمزي في التواصل:

تعتمد هذه النظرية على أن الأفراد يستخدمون الرموز (ومنها اللغة) للتعبير عن معانٍ وبناء علاقات، وأن اللغة أداة تفاوض بين الهويات في المجتمع. ومع تزايد استخدام الإنجليزية والمصطلحات الأجنبية، تصبح اللغة أداة لإبراز "الحدائث"، أو "التميز الطبقي" (خورشيد، 2022؛ التركي، 2001).

أسباب ظهور لغة الشباب الجامعي التواصلية:

في هذا القسم من الإطار النظري، يتم تحليل الأسباب والدوافع التي أدت إلى نشوء لغة مميزة لدى الشباب الجامعي، خصوصاً في السياق السعودي والبيئة الجامعية لطالبات جامعة الأميرة نورة. وفيما يلي أبرز هذه الأسباب:

1. اللغة الشبابية بوصفها "احتجاجاً لغوياً"، أو رمزاً للفصل الاجتماعي:

يرى بورديو أن اللغة أداة قوة، وأن الشباب يطورون "لغة خاصة"؛ لتمييز أنفسهم عن لغة السلطة (المدرسين، الآباء،

المؤسسات) (Bourdieu، 1982).

في الواقع السعودي: قد يستخدم بعض الطلاب مصطلحات خاصة؛ للتعبير عن رفضهم للضغوط الاجتماعية، أو

رفضهم للغة الفصحى التي يرونها "لغة رسمية لا تعبر عنهم". مثال ذلك: استعمال كلمات مثل: "كرنج"، أو "فلت"، أو "توكسك"؛ وهذا يُظهر استيعاباً للغة متميزة عن لغة الجيل الأكبر.



2. اللعب اللغوي وحب التميز:

يُقبل الشباب على تشكيل لغة مميزة فيها قدر كبير من الإبداع، والتلاعب بالألفاظ والرموز، بوصفها وسيلة للتعبير عن الذات والتميز. وفي الجامعات: تُستخدم كلمات ذات معنى ساخر، أو تُختصر العبارات، مثل "تي إل دي آر (TLDR = Too Long; Didn't Read)". ويؤكد علماء النفس أن هذا الاستخدام يمنحهم إحساسًا بالاستقلال والانتماء (المنصور، 2014).

3. إثبات الذات والاستقلالية:

يميل الشباب لا سيما الجامعيين منهم إلى استخدام لغة جديدة؛ ليشعروا بتميزهم عن الآخرين، وبأن لهم صوتهم الخاص؛ فاختيارهم لألفاظ غير مألوقة يعكس رغبة في الهوية الفردية (عنيزان، 2019-2020). وفي الواقع السعودي: تلجأ الطالبات الجامعيات لاستخدام رموز وألفاظ غير مألوقة؛ لمقاومة القوالب اللغوية التقليدية.

4. ضغط الأقران والتأثير الجماعي:

يتأثر الشباب بعضهم لبعض، ويستخدمون اللغة بوصفها وسيلة للاندماج ضمن "الشلة" أو المجموعة؛ ما يجعلهم يكررون أنماطاً لغوية حتى لو لم يكن لديهم وعي بها ومن ذلك قولهم: "هاي كواليتي"، أو "أوف سايد"، وهي تنتشر بسرعة داخل المجموعات الطلابية (قزع، 2021).

5. أسباب نفسية واجتماعية واقتصادية:

-نفسية: فاستخدام كلمات مضحكة أو رمزية يخفف من التوترات النفسية.
-اجتماعية: كالتفاخر، إثارة الإعجاب.
-اقتصادية: كالانفتاح الطبقي، والتفاوت في القدرات التعليمية والإلكترونية بين الطلبة (الفخراني، 2000؛ الحميد،

2014).

6. السرعة والتكنولوجيا والعريزي:

أدى استخدام الهواتف ومواقع التواصل إلى تطور لغة مختصرة وسريعة، مثل استخدام الحروف اللاتينية لكتابة العربية (عريزي، "3arabi"، e.g.). وفي البيئة الجامعية: يلاحظ هذا النمط في المراسلات النصية، أو الشفوية أحياناً (الغامدي، 2014؛ السلطان وحراق، 2014).

7. الإعلام والعولمة اللغوية:

أدت كثافة المحتوى الأجنبي في الإعلام والمنصات الرقمية إلى شيوع ألفاظ للغات أجنبية على ألسنة الناشئة والشباب؛ ولذلك تجد كلمات مثل "ديب"، "فايب"، "إنرجي"، "أوكيه"، "ستوب إت" أصبحت شائعة (Fedaadeen, 2025).

8. السياسات التعليمية والثنائية اللغوية:

يؤدي تدريس بعض التخصصات باللغة الإنجليزية إلى دخول مصطلحات إنجليزية في الحديث اليومي، وفقدان الألفة مع العربية الفصحى (العناني، 2019؛ وزارة التعليم، 2024).

ونخلص من الأسباب أعلاه إلى أن لغة الشباب الجامعي في السعودية ليست مجرد تطور طبيعي، بل تعكس تفاعلات نفسية، اجتماعية، إعلامية، وتربوية معقدة، تتقاطع مع الهوية والحداثة والتميز. لذلك، فإن فهم هذه الأسباب يعزز قدرة البحث على رصد الواقع اللغوي، وتحليل انعكاساته على الهوية.

- الآثار المترتبة على ظهور لغة الشباب الجامعي التواصلية: أدى انتشار لغة الشباب الجامعي التواصلية إلى بروز مجموعة من الآثار اللغوية والثقافية والاجتماعية، التي باتت موضع اهتمام الباحثين واللغويين والمجتمعات التعليمية. ومن أبرز هذه الآثار:



1. التأثير في بنية اللغة الأم: تمثل لغة الشباب، التي تتسم بالاختزال والرمزية واستخدام الألفاظ الأجنبية، تهديدًا لتماسك اللغة العربية الفصحى في وعيم التداولي؛ إذ تصبح المفردات الدخيلة والاختصارات المستقاة من لغات أجنبية أكثر تداولًا في الخطاب اليومي (الناصر، 2017).
 2. تشويش الهوية اللغوية والثقافية: نظرًا لأن هذه اللغة كثيرًا ما تتضمن كلمات إنجليزية، أو ألفاظًا مشوهة عن اللغة الأصلية، فإنها قد تُضعف الانتماء اللغوي والثقافي، خصوصًا عندما تغيب الفصحى عن الاستخدام اليومي بين فئة الشباب؛ مما ينعكس على مدى ارتباطهم بهويتهم العربية (الهاشمي، 2020).
 3. صعوبة التواصل بين الأجيال: يُلاحظ أن لغة الشباب تخلق فجوة تواصلية مع الأجيال الأكبر سنًا؛ مما يحد من فعالية الحوار الأسري والمجتمعي، بسبب استخدام مفردات وتراكيب غريبة عن السياق المألوف (الموسى، 2019).
 4. تأثيرها في العملية التعليمية: من الملاحظ أن تداخل هذه اللغة مع الخطابات الأكاديمية لدى بعض الطلبة يؤدي إلى ضعف في التعبير العلمي، وفي استخدام اللغة الرسمية في البحوث والتقارير، وقد ينعكس ذلك سلبًا على أدائهم الكتابي والشفهي في السياق الجامعي (الخطيب، 2021).
 5. تكوين هوية فرعية: من جهة أخرى، يرى بعض الباحثين أن هذه اللغة تُشكّل نمطًا من "الهوية الجماعية الفرعية"؛ إذ يستخدمها الشباب للتعبير عن انتمائهم لجيل رقي عالي، ما يمنحهم شعورًا بالتميز والخصوصية داخل المجتمع الجامعي (عبد الله، 2018).
- وبينما تتفاوت وجهات النظر حول هذه الآثار، بين من يراها تهديدًا للهوية اللغوية ومن يراها تعبيرًا عن التفاعل الطبيعي مع التحولات الثقافية، تبقى الحاجة قائمة إلى تقويم هذا الواقع من داخل البيئة الجامعية، كما تفعل هذه الدراسة؛ لفهم كيفية موازنته بما يعزز الهوية العربية الأصيلة.

التعريفات الإجرائية:

1. اللغة التواصلية:

هي اللغة التي يستخدمها الشباب الجامعي في التفاعل اليومي؛ سواء في الحرم الجامعي أو عبر وسائل التواصل الاجتماعي، وتشمل: الفصحى، والعامية، والمفردات الأجنبية المستخدمة. وتعني أيضًا مجمل الأساليب والتراكيب والمفردات التي تستخدمها الطالبات الجامعيات في تفاعلهن اليومي؛ سواء داخل الحرم الجامعي أو عبر وسائل التواصل الاجتماعي، بما يشمل الفصحى، والعامية، والمصطلحات الأجنبية (قزع، 2021؛ عنيزان، 2019-2020).

2. الهوية العربية:

تشير الهوية العربية إلى وعي الأفراد بانتمائهم الثقافي واللغوي إلى الأمة العربية، ويتجلى ذلك في ارتباطهم باللغة العربية، وتفضيلهم لاستخدامها في مختلف السياقات، لا سيما الرسمية واليومية، بوصفها أداة تعبير عن الذات والانتماء الجمعي. وقد أكدت الدراسات أن اللغة تُعدّ مكونًا مركزيًا في بناء الهوية الثقافية والحفاظ عليها (الضبيب، 2006؛ الصويان، 2022).

3. الشباب الجامعي:

يقصد بالشباب الجامعي في هذه الدراسة فئة الطالبات المنتسبات لجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن، واللاتي يمثلن شريحة من جيل الشباب المعاصر، المتأثر بمظاهر العولمة الثقافية واللغوية، بما في ذلك وسائل الإعلام والتعليم والفضاء الرقمي؛ مما يجعلهن نموذجًا ملائمًا لدراسة التحولات في أنماط التواصل والهوية (Haanani، 2009؛ الصويان، 2022).



4. العولمة:

ترجع بدايات استخدام مصطلح "العولمة" إلى كتابين صدرا عام 1970م؛ فمنذ السبعينيات شاع استخدام مصطلح العولمة بعد التطور المتسارع في تقنيات الاتصال وشبكاتها الدولية، حتى صار اليوم على كل شفة ولسان (الجميل، 1998، ص 29). ويرى (الخولي، 1998) "أن كلمة "عولمة" تشتق من الفعل "عولم" يُعُولَم، وهي على وزن حَوْسَبَ ورَقَمَن، وهي تدل على تحويل شيء إلى وضعية أخرى". وقد أجاز مجمع اللغة العربية بالقاهرة استعمال العولمة بمعنى جعل الشيء عالمياً. "وجاء في معجم (Webster) أن العولمة: إكساب الشيء طابع العالمية، وبخاصة جعل نطاق الشيء أو تطبيقه عالمياً" (ص 26). وأما اصطلاحاً؛ فهي "عملية يتم بمقتضاها إلغاء الحواجز بين الدول والشعوب، فتنقل فيها المجتمعات من حالة الفُرقة والتجزئة إلى حالة الاقتراب والتوحد، ومن الصراع إلى التوافق، ومن التباين والتمايز إلى التجانس والتمائل" (جاد الكريم، 2015، ص 3) وهي: "تعني جعل الشيء على مستوى عالمي؛ أي: نقله من مراقبة المحدود إلى اللامحدود الذي ينأى عن كل مراقبة" (بن نصر، 2014، ص 19). ولقد ميز الجابري بين العولمة والعالمية؛ فالعالمية تفتُح على العالم والثقافات الأخرى، مع الاحتفاظ بالاختلاف الثقافي والاختلاف الأيديولوجي. أما العولمة؛ فهي نفي للآخر وإحلال للآخر، والاختراق الثقافي هو محمل الصراع الأيديولوجي. (الجابري، 1997) و(القطار، 2002).

5. العولمة اللغوية:

تشير العولمة اللغوية إلى انتشار لغة أو لغات معينة على حساب لغات أخرى، نتيجةً للهيمنة الاقتصادية والثقافية والتكنولوجية للدول المتقدمة؛ مما يؤدي إلى تراجع استعمال اللغات المحلية أو القومية في مجالات التعليم، والإعلام، والعمل، والتواصل اليومي. وتُعد اللغة الإنجليزية أبرز مظاهر هذه العولمة؛ إذ تُفرض بوصفها لغة مشتركة في مجالات عدة، مما يؤثر في التنوع اللغوي والهوية الثقافية للشعوب (الضبيب، 2006؛ Phillipson، 2009).
منهجية الدراسة:

أولاً: منهج الدراسة ونوعها

اتبعت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي بمدخل كمي - نوعي؛ وذلك لاستكشاف واقع اللغة التواصلية لدى الطالبات الجامعيات من وجهة نظرهن، وتحليل أنماط الاستخدام اللغوي والعوامل المؤثرة فيه، وربطها بمستوى الوعي بالهوية اللغوية والثقافية. وقد مكّن الجمع بين المنهجين الكمي والنوعي من تقديم صورة شاملة ومعقدة للظاهرة المدروسة، بما يجمع بين التحليل الإحصائي للبيانات الكمية المستخلصة من الاستبانات، والتحليل الموضوعي للإجابات المفتوحة، التي تعكس التصورات الذاتية للطالبات.

ثانياً: مجتمع الدراسة وعينتها

تمثّل مجتمع الدراسة في طالبات جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن بمدينة الرياض، وقد تم اختيار عينة قصدية مكونة من (150) طالبة من تخصصات مختلفة؛ وذلك لضمان تنوع التمثيل الأكاديمي، ودرجات الوعي اللغوي. وقد تم جمع البيانات باستخدام استبانة إلكترونية مصمّم بعناية؛ لقياس أنماط الاستخدام اللغوي، ومدى الوعي بالهوية العربية، والدوافع النفسية والاجتماعية المرتبطة باستخدام اللغات الهجينة والأجنبية.

ثالثاً: أداة الدراسة ومكوناتها

تكونت أداة الدراسة من استبانة إلكترونية اشتملت على محورين رئيسين:

1. الجانب الكمي: تضمّن أسئلة مغلقة بنظام الاختيار من متعدد؛ لتحديد أنماط الاستخدام اللغوي، وأسبابها، ودرجة التفضيل بين العربية واللغات الأخرى.



2. الجانب النوعي: اشتمل على أسئلة مفتوحة تهدف إلى استكشاف رؤى الطالبات الذاتية حول أسباب الاستخدام، وعلاقة اللغة بالهوية، ومقترحاتهن لحماية اللغة العربية وتعزيز حضورها في الحياة اليومية. رابعاً: الأساليب الإحصائية: حُلِّت البيانات باستخدام برنامج SPSS، وفق ما يلي:

- اختبار ألفا كرونباخ (Cronbach's alpha) لقياس موثوقية المقياس (Connelly, 2011; Forero, 2024).
- تحليل التكرارات والنسب المئوية Frequencies and Percentages للسمات العامة للظاهرة.
- تحليل نوعي للإجابات المفتوحة باستخدام الترميز الموضوعي (Subject Code): للوصول إلى مضامين ودلالات لغوية- ثقافية ذات صلة.

خامساً: حدود الدراسة

الحدود المكانية: اقتصرت على طالبات جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن بالرياض؛ فقد تم دراسة حالة: طالبات جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن في مدينة الرياض في المملكة العربية السعودية. الحدود الزمانية: جُمعت البيانات خلال العام الجامعي 2023-2024م. الحدود البشرية: اقتصرت على الطالبات الجامعيات دون الذكور؛ مما قد يحد من تعميم النتائج. الحدود الموضوعية: ركزت على الجانب اللغوي دون التوسع في الجوانب النفسية، أو التربوية، أو الاقتصادية.

سادساً: تقييم أدوات الدراسة

يقصد بتقييم أدوات القياس، قياس صدق أو صلاحية أداة القياس وقدرتها على قياس ما صُممت من أجله. والصلاحية التامة تعني خلو الأداة من أخطاء القياس؛ سواء كانت عشوائية، أم منتظمة. تم إجراء اختبار صدق المحتوى للعبارة الواردة في الاستبانة من خلال تقييم صلاحية المفهوم التي قد ترجع إلى اختلاف المعاني، وفقاً لثقافة مجتمع وعينة الدراسة. وبدايةً، تم عرض الاستبانة على عدد (6) من المحكمين المختصين في موضوع الدراسة؛ للتحقق من ملاءمتها لموضوع الدراسة ومجتمعه، وكذلك لتحليل مضامين عبارات المقياس، وتحديد مدى التوافق بين العبارات المعيرة عن كل سؤال. ووفقاً لرأي المحكمين، فقد تم قبول بعض العبارات واقتراح تعديل بعضها الآخر. وبعد استعادة الاستبانة من المحكمين، ثم إجراء التعديلات التي اقترحت عليه، وقد أسهم تنوع تخصصات المحكمين في الإضافة العلمية للاستبانة، وبذلك تمَّ تصميم الاستبانة في صورتها النهائية. اختبار الاتساق والثبات الداخلي للمقياس المستخدمة في الدراسة، يُقصد به الثبات واستقرار المقياس وعدم تناقضه مع نفسه؛ أي أن المقياس يعطي النتائج نفسها إذا أُعيد تطبيقه على العينة نفسها. ومن ثم فهو يؤدي إلى الحصول على النتائج نفسها، أو نتائج متوافقة في كل مرة يتم فيها إعادة القياس. وكلما زادت درجة الثبات واستقرار الأداة، زادت الثقة فيه.

وهناك عدة طرق للتحقق من ثبات المقياس، منها طريقة التجزئة النصفية Split-Half لتقدير ثبات الاختبار إلى نصفين متكافئين ثم حساب معامل الارتباط بين درجات الأفراد في هذين النصفين (Chakrabarty, 2013; Parsons, 2021)، وطريقة ألفا كرونباخ Cronbach's alpha للتحقق من الاتساق الداخلي للمقياس. وقد تم استخدام معامل ألفا كرونباخ، الذي يأخذ قيماً تتراوح بين الصفر والواحد الصحيح، فإذا لم يكن هناك ثبات في البيانات فإن قيمة المعامل تكون مساوية للصفر. وعلى خلاف ذلك، إذا كان هناك ثبات تام في البيانات، فإن قيمة المعامل تساوي الواحد الصحيح؛ أي أن زيادة معامل ألفا كرونباخ تعني زيادة مصداقية البيانات بما يعزز من استخدام النتائج المستنبطة من العينة على مجتمع الدراسة. كما أن انخفاض القيمة دليل على انخفاض الثبات الداخلي.

والجدول التالي يوضح تحليل الثبات لمقاييس الدراسة، مبيئاً قيم معامل ألفا كرونباخ لمحاور الدراسة:

جدول رقم (1):

يوضح تحليل ألفا كرونباخ Cronbach's alpha

عدد العبارات	معامل Cronbach's alpha	الاستبانة الكلية
19	0.795	

من الجدول أعلاه يتضح ارتفاع قيمة ألفا كرونباخ التي تساوي (0.795) مما يؤكد درجة ثبات عالية للاستبانة. وهي أعلى من القيمة الحدية (0.62).

سابعاً: التوزيع التكراري لعبارات الاستبانة

المحور الأول: أنماط استخدام اللغة لدى الطالبات

فيما يلي، الإجابات عن الأسئلة المتعلقة بالمحور؛ وقد كانت خيارات الإجابة عن السؤالين الأول والثاني هي: (العربية الفصيحة، العامية، الإنجليزية، مزيج (عربي/ إنجليزي)، وتم ترميزها في الجدول من الرقم (1-4) بالترتيب. أما خيارات الإجابة عن السؤال الثالث؛ فكانت: (المحادثات اليومية، الدراسة، وسائل التواصل الاجتماعي، التسوق، الألعاب الإلكترونية)، وتم ترميزها بالأرقام (1-5) في الجدول.

جدول رقم (2):

أنماط استخدام اللغة لدى الطالبات.

5	4	3	2	1	
	18	15	71	46	العدد
	12.3	10.0	47.2	30.5	النسبة
	29	15	42	49	العدد
	19.2	20.2	27.9	32.7	النسبة
	15	15	33	27	العدد
	10	10	22	18	النسبة

أوضحت البيانات أعلاه أن نسبة (47.2%) من الطالبات يفضلن الحديث والكتابة باللغة الإنجليزية، في حين فضّل (42.5%) استخدام اللغة العربية.

أما أكثر لغة يفضلن استخدامها في كتابة الرسائل أو المحادثات النصية؛ فهي لغة هجينة (عربي/ رموز/ اختصارات) بنسبة 32.7%، ثم العامية 27.9%، ثم العربية 20.2%، ثم الإنجليزية 19.2%.

عبر (40%) من الطالبات عن استخدامهن للتعبير الأجنبية والمستحدثة والهجينة في الخطاب اليومي، يلجأ الاستخدام في وسائل التواصل الاجتماعي بنسبة 22%.

كشفت الأسئلة المفتوحة عن أن الإنجليزية هي اللغة الثانية الأكثر استخداماً، تلها التركية (نتيجة تأثير المسلسلات المدبلجة)، ثم اليابانية.



تحليل:

تعكس هذه النتائج تحولاً واضحاً في نمط استخدام اللغة؛ إذ تحتل اللغة الإنجليزية مركز الصدارة في الممارسات التواصلية اليومية، وهو ما قد يعكس تراجعاً في مكانة اللغة العربية الفصيحة في أوساط الشباب الجامعي. كما تشير النتائج إلى وجود علاقة بين المضمون الإعلامي والترفيهي وميول الطالبات اللغوية.

المحور الثاني: الدوافع والتصورات

تم تقسيم المحور الثاني وفق مقياس ليكرت الخماسي (أوافق بشدة - أوافق - محايد - لا أوافق - لا أوافق بشدة)، وتم قياس درجة الاستجابات المحتملة على الفقرات بالتدرج الخماسي حسب مقياس ليكرت الخماسي، الذي يتراوح بين أوافق بشدة ولا أوافق بشدة، كما هو موضح في الجدول رقم (3).

جدول رقم (3):

مقياس درجة الموافقة

الدلالة الإحصائية	المتوسط المرجح	الوزن النسبي	درجة الموافقة
درجة موافقة عالية جداً"	5 - 4.21	5	أوافق بشدة
درجة موافقة عالية	4.20 - 3.41	4	أوافق
درجة موافقة متوسطة	3.40 - 2.61	3	محايد
درجة موافقة منخفضة	2.60 - 1.81	2	لا أوافق
درجة موافقة متعدمة	1.80 - 1	1	لا أوافق بشدة

وقد تم حساب المقياس المستخدم من الدرجة الكلية للمقياس وهو مجموع درجات المفردة مقسومة على عدد

عبارات الموافقة

$$(5+4+3+2+1)/5 = (15/5) = 3$$

تمثل القيمة المحسوبة للمتوسط (3) الوسط الفرضي للدراسة، وعليه إذا زاد متوسط العبارة على الوسط الفرضي (3)، دل ذلك على موافقة أفراد العينة على العبارة. والجدول التالي يوضح القيمة المحسوبة للمتوسط لعبارات أسئلة الاستبانة، والانحراف المعياري المقابل لكل قيمة، ودلالة القيمة المحسوبة، وترتيب العبارات حسب حصولها على أعلى درجة توافق من أفراد العينة، كما يوضح مستوى توافق أفراد العينة حول عبارات المحور الثاني.

جدول رقم (4):

الدوافع والتصورات

المتوسط المرجح	لا أوافق	محايد	أوافق	أوافق بشدة	العدد	التفسير
28	41	53	28	العدد	أستخدم اللغة الأجنبية؛ لأن العاملين	
3.62	18.7	27.3	35.3	النسبة	في المؤسسات يستخدمونها.	
4.19	2	39	64	العدد	أستخدم اللغة الأجنبية؛ لأنها لغة	
1.3	26.0	42.7	30	النسبة	النخبة أولغة المثقفين.	
14	43	61	32	العدد	أستخدم اللغة الأجنبية؛ في حالات	

المتوسط المرجح	لا أوافق	محايد	أوافق بشدة	أوافق	النسبة	الضرورة، وللسهولة في التعبير.
3.88	9.3	28.7	40.7	21.3	النسبة	استخدام اللغة الهجينة يساعدني على التواصل الفعال مع أقراني.
3.76	12.0	18.0	51.3	18.7	النسبة	أستخدم هذه اللغة الشبابية الهجينة دون وعي؛ لأنها أصبحت عادة.
3.51	15.3	22.7	48.0	14.0	النسبة	

سيتم اعتماد الإجابات (أوافق بشدة، وأوافق)، ونلاحظ عدم وجود إجابات (لا أوافق بشدة) لجميع العبارات، إذ: أشار (54%) من الطالبات إلى أن استخدامهن للتعبيرات الأجنبية نابع من كونها اللغة المستخدمة في المؤسسات والمرافق العامة (مطاعم، مستشفيات، جامعات)، بوسط حسابي (3.62)، وهو الذي يعد موافقة عالية. ويبن (72.7%) أنهن يستخدمن تلك التعبيرات؛ لأنها لغة النخبة أو المثقفين، بوسط حسابي (4.19)، وهو الذي يعد موافقة عالية. وأفاد (60%) أنهن يستخدمنها للضرورة أو للسهولة في التعبير فقط، بوسط حسابي (3.88)، وهو الذي يعد موافقة عالية. وأفاد (70%) أن استخدام اللغة الهجينة يساعد على التواصل الفعال مع الأقران، بوسط حسابي (3.76)، وهو الذي يعد موافقة عالية. وأفاد (62%) أنهن يستخدمن هذه اللغة دون وعي؛ لأنها صارت عادة، بوسط حسابي (3.51)، وهو الذي يعد موافقة عالية. كما أشارت إجابات الأسئلة المفتوحة إلى أن الطالبات لا يشعرن دائمًا بوعي لغوي عند الاستخدام، وإنما ينخرطن في هذه الممارسة بوصفها جزءًا من اللغة السائدة في مجتمعاتهن المصغرة.

تحليل:

تُظهر هذه النتائج أن استخدام اللغة الأجنبية، أو الهجينة، محكوم بعوامل نفسية واجتماعية وثقافية، وليس بالضرورة نتيجة ضعف في العربية. كما يُلاحظ حضور ما يسمى بـ "الضغط الاجتماعي اللغوي"؛ إذ يتماهى الأفراد مع الجماعة من خلال اللغة.

المحور الثالث: العلاقة بين اللغة والهوية الثقافية

تمثلت الأسئلة المتعلقة بهذا المحور في الآتي:

1. هل ترين أن استخدام اللغة الأجنبية يؤثر في الهوية العربية؟
2. كيف تصفين علاقتك الشخصية باللغة العربية؟
3. ما مدى وعيك بأنماط التغيير اللغوي في المجتمع الجامعي؟

أوضح (45.9%) من المشاركات أن استخدام اللغة الأجنبية يؤثر في الهوية العربية، وأنهن لا يفضلن الأشخاص الذين يُفَرطون في استخدام المصطلحات الأجنبية أو المستحدثة. في حين عبّر (31.1%) من العينة عن تأييدهن لذلك. وأما ما نسبته



(23.1%)، فلم يرين فارقاً. وتباينت نسب الوعي بتأثير اللغة في الهوية بحسب التخصص الأكاديمي؛ إذ أبدت طالبات أقسام اللغة العربية وعياً أكبر من غيرهن.

تحليل:

يشير هذا المحور إلى وجود وعي جزئي، لكنه غير متكافئ، بتأثير التحولات اللغوية في الهوية، كما توضح النتائج الحاجة إلى برامج توعية لغوية أكثر ارتباطاً بالهوية الثقافية في الجامعات.

المحور الرابع: استخدام اللغة في سياقات رقمية واجتماعية

الأسئلة المتعلقة بالمحور:

1. في أي سياق تستخدم اللغة الأجنبية أو الهجينة (وسائل التواصل، التعليم، المحادثات اليومية)؟

2. هل تفضلين الكتابة أو الحديث بلغة هجينة في التطبيقات الاجتماعية؟

3. كيف ترين اللغة السائدة في المحيط الجامعي؟

أشار أكثرهن إلى استخدامهن التعبيرات الأجنبية والمهجنة في المحادثات الرقمية والألعاب الإلكترونية، وتطبيقات التسوق والتجميل.

وذكرت المشاركات أن اللغة الإنجليزية تفرض نفسها في هذه السياقات؛ بسبب كونها لغة التعليم، والعمل، والتقنية. كما عبّر عدد من الطالبات في الأسئلة المفتوحة عن أن استخدام اللغة الأجنبية في هذه السياقات أصبح "عادة"، وليس بالضرورة خياراً واعياً.

تحليل:

يُظهر هذا المحور دور العوامل الرقمية والتقنية في نشر اللغة الهجينة، وهو ما يتطلب إستراتيجيات لتعزيز استخدام العربية ضمن هذه الفضاءات.

الاستنتاج العام:

تكشف المحاور الأربعة عن تعايش غير متكافئ بين اللغة العربية واللغات الأجنبية أو الهجينة، في تواصل الطالبات الجامعيات. فبينما يبدو أن اللغة الأجنبية تفرض حضورها لأسباب اجتماعية، وثقافية، ومؤسسية، فإن هذا لا يعني غياب الوعي اللغوي؛ بل يتطلب تنمية هذا الوعي وتأطيره ضمن رؤية تعزز الهوية العربية.

مناقشة فرضيات الدراسة:

استناداً إلى نتائج التحليل الكمي والنوعي للبيانات، يمكن مناقشة فرضيات الدراسة على النحو الآتي:

الفرضية الأولى: "توجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين كثافة استخدام اللغة العامية أو الأجنبية، وانخفاض وعي الطالبات بالهوية اللغوية العربية".

أظهرت النتائج أن نسبة كبيرة من الطالبات يفضلن استخدام اللغة الأجنبية أو الهجينة في التواصل اليومي، في حين عبّر عدد ملحوظ منهن عن إدراكهن لتأثير هذا الاستخدام في الهوية اللغوية والثقافية. ورغم أن هذا يدل على وجود علاقة بين كثافة الاستخدام وتراجع الوعي، إلا أن العلاقة لا تبدو مطلقة؛ إذ تلعب عوامل أخرى دوراً في تشكيل هذا الوعي؛ مثل: الخلفية الأكاديمية، والبيئة الاجتماعية. وعليه، فإن هذه الفرضية مدعومة جزئياً، وتدل النتائج على وجود ارتباط دالٍ، لكنه غير شامل.

الفرضية الثانية: "تختلف أنماط استخدام اللغة بين الطالبات باختلاف التخصص الأكاديمي، أو المرحلة الدراسية".

دعمت نتائج الدراسة هذه الفرضية بوضوح؛ إذ أظهرت أن طالبات التخصصات الأدبية، ولا سيما أقسام اللغة العربية، يملكن وعياً أعلى بأنماط التغيير اللغوي وتأثيراتها الهوياتية، وذلك مقارنة بطالبات التخصصات العلمية أو التقنية. ويتجلى هذا الفرق في اختياراتهن اللغوية في المحادثات اليومية، وفي تقييمهن لاستخدام اللغة الأجنبية؛ مما يؤكد صحة الفرضية.

الفرضية الثالثة: "تلجأ الطالبات إلى استخدام اللغة الهجينة بشكل مقصود لأهداف اجتماعية أو تقنية، وليس بدافع القطيعة مع اللغة الأم".

دعمت البيانات النوعية والكمية هذه الفرضية بشكل قوي؛ فقد تبين أن استخدام اللغة الهجينة يرتبط غالباً بأهداف تتعلق بسهولة التعبير، أو بمجازاة السياق الاجتماعي، أو بالانسجام مع متطلبات التقنية والعمل. كما أظهرت المشاركات في الأسئلة المفتوحة أن هذا الاستخدام لا يُعبر عن رفضٍ مقصود للغة العربية، وإنما هو استجابة لسياقات تفرض نمطاً معيناً من التواصل. ويعكس ذلك غلبة الدوافع الوظيفية والاجتماعية على الدوافع الهوياتية.

الفرضية الرابعة: "هناك تفاوت في وعي الطالبات بتأثير اللغة التواصلية في الهوية، يتناسب مع مدى تخصصهن في اللغة العربية، أو قربهن من التخصصات الإنسانية".

أثبتت نتائج الدراسة صدق هذه الفرضية، إذ برز تفاوت واضح في وعي الطالبات بالتغيرات اللغوية وأثرها في الهوية تبعاً للتخصص الدراسي. فقد عبّرت طالبات أقسام اللغة العربية والتخصصات الإنسانية عن إدراك أعلى لأهمية اللغة في بناء الهوية الثقافية، في حين أظهرت طالبات التخصصات العلمية أو التقنية وعياً أقل نسبياً. وهذا يدعم الفرضية، ويؤكد دور التكوين الأكاديمي في تنمية الوعي اللغوي.

فيما يلي مناقشة نتائج الدراسة بالمقارنة مع ما توصلت إليه الدراسات السابقة التي وردت سابقاً:

أولاً: التوافق مع الدراسات السابقة

1. تأثير العولمة في الهوية اللغوية:

اتفقت نتائج هذه الدراسة مع نتائج دراسة رضا (2021)، والنشوان (2008)، ومعصوم بالله (2021) في أن العولمة من خلال أدواتها الاقتصادية والتكنولوجية والإعلامية، تشكل تهديداً مباشراً على الهوية اللغوية للشباب العربي، وتُضعف استخدام الفصحى لصالح الإنجليزية أو اللهجات الهجينة.

ومن مناقشة النتائج في ضوء الدراسات السابقة، نخلص إلى أن نتائج هذه الدراسة أظهرت توافقاً واضحاً مع عدد من الدراسات السابقة التي تناولت موضوع اللغة والهوية لدى الشباب الجامعي في سياق العولمة، إذ بينت أن العولمة اللغوية - بما تحمله من هيمنة للغة الإنجليزية، ومن انتشار للمحتوى الرقمي الأجنبي- أسهمت في إضعاف حضور اللغة العربية الفصيحة في الخطاب اليومي للطالبات، وأثرت في شعورهن بالانتماء اللغوي، كما رصدت أثر العولمة في زعزعة الهوية الثقافية واللغوية العربية.

وأضافت الدراسة هذه أيضاً، أن اللغة لم تُعد وسيلة تواصل فقط، بل أصبحت مؤشراً على الانتماء الثقافي، وهو ما يتقاطع مع ما أشار إليه العمري (2020).

2. لغة الشباب وتغيير السلوك اللغوي:

بينت نتائج هذه الدراسة أن الطالبات يستخدمن مزيجاً من العربية والإنجليزية وكذلك الرموز، مما يتفق مع ما طرحه الزهراني (2019)، والموسى (2021)، والصويان (2022)، والشمرى (2022)؛ إذ تؤكد النتائج كذلك ما أشارت إليه فزع



(2021) وعنيزان (2019- 2020) من أن الشباب يستخدمون "لغة خاصة" بدوافع اجتماعية ونفسية، ورغبة في التميز والتمرد.

3. ضعف اللغة الفصحى في السياقات الجامعية:

أوضحت هذه الدراسة أن الفصحى لم تُعد الخيار الأول في التواصل اليومي بين الطالبات؛ إذ تنوعت مشارب لغتهن التواصلية، وهو ما يتماشى مع نتائج دراسات كلٍّ من: المطيري (2022)، والخضراء (2020)، والشعلان (2019).
4. دور الإعلام والتكنولوجيا:

أظهرت هذه الدراسة أثر الإعلام والمحتوى الرقمي في تغيير نمط الخطاب الجامعي، وكذلك ما يتعلق بتأثير وسائل الإعلام والتكنولوجيا الحديثة، فقد بيّنت النتائج أن المحتوى الرقمي والإعلامي الغربي يُعد من أبرز مصادر التأثير في لغة الطالبات وهويتهم، بالإضافة إلى أن الإعلام يُعد إحدى أدوات العولمة التي تسهم في طمس الخصوصيات اللغوية. وهذا ما ينسجم مع ما توصل إليه معصوم بالله (2021)، ورضا (2021)، والسلامة (2006)، وقحطاني (2007).
الثنائية اللغوية والتعليم:

دعمت نتائج الدراسة ما جاء في دراسات العناني (2019) والعقدي والنورسي (2014) حول التأثير السلبي لتعليم الإنجليزية دون توازن في اللغة الأم، إضافة إلى ضعف المناهج المخصصة للعربية.
ثانياً: الإضافة العلمية للدراسة (مقارنة بالفجوة البحثية).

1. نظرة الطالبات أنفسهن للهوية اللغوية:

تميزت هذه الدراسة بأنها ركّزت على وجهة نظر الطالبات أنفسهن، وليس من منظور الباحثين فقط؛ مما أتاح رصداً مباشراً للوعي اللغوي لديهن، وهو ما لم يتم التركيز عليه بهذا الشكل في الدراسات السابقة.
2. تحليل سلوك لغوي واقعي داخل بيئة جامعية خليجية نسائية:

إن هذه الدراسة تشكّل إضاءة لواقع اللغة في بيئة محافظة وخليجية (جامعة الأميرة نورة)، وهو ما لم تتناوله أكثر الدراسات بشكل ميداني، بل كانت نظرياتها أوسع، أو كانت في مجتمعات مختلطة، أو عربية عامة.
3. ربط ظاهرة اللغة الشبابية بأثر العولمة في الهوية الثقافية بشكل شمولي:

ربطت هذه الدراسة بين التحولات اللغوية الشبابية وبين التحديات الهوياتية العميقة، بخلاف بعض الدراسات التي اكتفت بوصف الظاهرة دون تحليل أثرها في الانتماء.

كما جاءت نتائج هذه الدراسة متقاربة مع ما ذكرته الصويان (2022)، والشمري (2022)، والموسى (2021)، والزهراني (2019)، من أن الشباب الجامعيين يستخدمون أنماطاً لغوية هجينة، تمزج بين العربية والإنجليزية والرموز التعبيرية في سياقات التواصل المختلفة، سواء الواقعية أو الرقمية، وهو ما أكدته بيانات الطالبات في هذه الدراسة بوصفها مظهرًا من مظاهر الرغبة في التميز، أو التمرد، أو التكيف مع متغيرات العصر. وبالقدر ذاته توافقت النتائج مع ما توصلت إليه دراسات كلٍّ من: المطيري (2022)، والخضراء (2020)، والشعلان (2019) حول ضعف استخدام الفصحى في البيئات الجامعية، وغياب السياسات اللغوية التي تدعم تعزيزها في الحياة اليومية الأكاديمية والاجتماعية.

وتُعد هذه الدراسة متميزة عن الدراسات السابقة في عدة جوانب، أهمها: تركيزها على رؤية الطالبات أنفسهن لواقع اللغة والهوية، واستنادها إلى بيانات ميدانية مباشرة من داخل جامعة سعودية نسائية، إضافة إلى ربطها بين التغيرات اللغوية والسلوكيات الهوياتية بشكل متكامل، في حين ركزت معظم الدراسات السابقة على التحليل النظري أو العام.



وبذلك، تُسهم هذه الدراسة في سد فجوة بحثية تتعلق بفهم الجِراك اللغوي عند الفتيات الجامعيات في سياق العولمة من منظورهن الذاتي، وتُقدّم عددًا من التوصيات التي تنسجم مع ما نادى به الدراسات السابقة من ضرورة حماية الفصحى وتعزيزها في البيئات التعليمية والإعلامية.

النتائج والتوصيات:

بالاعتماد على سياق الدراسة "واقع لغة الشباب الجامعي التواصلية من وجهة نظرهم بما يعزز الهوية العربية"، سنستعرض فيما يلي النتائج، والتوصيات، والخاتمة:

أولاً: النتائج

تكشف هذه الدراسة عن واقع لغوي معقّد تعيشه الطالبات الجامعيات؛ إذ تتقاطع المؤثرات الخارجية مع غياب السياسات اللغوية المؤسسية؛ لتنتج خطابًا تواصليًا متعدد الطبقات، تغيب فيه الفصحى لصالح اللهجات والإنجليزية. وقد توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج المهمة، التي تعكس واقع اللغة التواصلية لدى الطالبات الجامعيات في ظل تأثير العولمة، ومن أبرزها:

1. ضعف استخدام اللغة العربية الفصحى: أظهرت البيانات أن نسبة كبيرة من الطالبات لا يستخدمن الفصحى في تفاعلاتهن اليومية؛ سواء داخل الجامعة أو خارجها، ويفضّلن اللهجات المحلية أو الإنجليزية، أو مزيجًا منهما.
2. تأثير الإعلام والتكنولوجيا: أكدت المشاركات أن وسائل التواصل الاجتماعي والمحتوى الرقمي، خصوصًا اللغة الإنجليزية، تؤثر بشكل كبير في طريقة تعبيرهن وسلوكياتهن اللغوية؛ مما أدى إلى إدماج مفردات إنجليزية بشكل ملحوظ.
3. استخدام اللغة بوصفها لغة هوية بديلة: أظهرت بعض الطالبات ميلًا لاستخدام اللغة الإنجليزية بوصفها لغة "حدائث" أو "مكانة اجتماعية"؛ مما يشير إلى تحولات في فهم الهوية اللغوية لدى جيل الشباب.
4. غياب الدعم المؤسسي للهوية اللغوية: بينت النتائج أن الطالبات لا يشعرن بوجود برامج واضحة، أو توجهات جامعية ملموسة، تعزز استخدام اللغة العربية الفصحى أو تربطها بالهوية.
5. الوعي بمشكلة التغير اللغوي: على الرغم من هذه التحولات، فقد عبّرت نسبة كبيرة من الطالبات عن قلقهن تجاه تراجع الفصحى، وأبدين رغبة في المحافظة على الهوية العربية اللغوية في حال توافر الدعم والتوجيه.
6. أن العولمة -وبالرغم من تحدياتها- تحمل في طياتها فرصًا يمكن تسخيرها لخدمة اللغة العربية، من خلال التقدم المعلوماتي المتسارع، وتكنولوجيا التواصل الحديثة، التي يمكن أن تكون أدوات فعالة في نصرة العربية وتعزيز حضورها.

ثانيًا: التوصيات

بناءً على نتائج الدراسة، تُقدّم التوصيات التالية:

1. إطلاق مشروع لغوي عربي طموح يركّز على سياسات واضحة تحفّز إنتاج المحتوى العربي الرقمي والعلمي.
2. تعزيز المحتوى الفصحى داخل الحرم الجامعي من خلال الندوات، والملصقات، والأنشطة التي توظف الفصحى بصورة إبداعية وجاذبة.
3. دمج مقررات لغوية معاصرة في الخطط الدراسية، تعالج علاقة اللغة بالهوية وتساعد الطالبات على فهم التغيرات اللغوية الحاصلة.



4. إنشاء حملات توعوية إعلامية داخل الجامعة، تسلط الضوء على مخاطر طغيان اللغات الأجنبية، وأهمية حماية الهوية العربية.
5. تشجيع المبادرات الطلابية التي توظف الفصحى في الفنون والأنشطة الطلابية، مثل: المسرح، والكتابة الإبداعية، والإعلام الجامعي.
6. إعداد دليل لغوي رقمي للطلبة؛ يقدم لهم إرشادات تواصلية تحفز على الاستخدام الواعي والمتوازن للفصحى. وبالرغم من ذلك، فإن وعي الطالبات بهذه التحولات، ورغبتهم في تعزيز حضور العربية الفصيحة، يؤشر إلى إمكانيات واعدة يمكن البناء عليها لصياغة مشروع لغوي يوازن بين الحدائث والهوية. وتسهم الدراسة في تسليط الضوء على صوت الطالبات بوصفهن فاعلات لغويات في فضاء اجتماعي معولم، وتفتح الباب أمام مزيد من الدراسات التي تربط بين اللغة والهوية في ظل التحولات الرقمية والثقافية.

المراجع:

- أجقو، ع. (2022). استخدام العريزي في شبكات التواصل الاجتماعي الرقمية (RSN): أي تأثير على المستوى اللغوي للشباب العربي؟. *مجلة تجسير للأبحاث والدراسات متعددة التخصصات*. 2(1)، 6-46. تاريخ الاسترجاع: 2025/07/09
<https://doi.org/10.59791/tmsr.v2i1.238>
- الأقطش، ع. س. (2010). التوليد اللغوي على وزن (فعلنة) في الاستعمال العربي المعاصر. *مجلة مجمع اللغة العربية الأردني*. 75-49، (79)، 34.
- بن عربية، ر. (2016). العولة وأثرها في اللغة العربية. *الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم العلوم الاجتماعية*. 16(1)، 3-17.
- بن نصر، م. (2014). *العولة والتحدي الثقافي*. جامعة تشرين.
- التركي، ه. (2001). اللغة الأجنبية بين الحاجة والانهار. *مجلة اللغة والمجتمع*. 2(3)، 15-30.
- الجابري، م. (1997). *العرب والعولة- العولة والهوية الثقافية* (ط.2). مركز دراسات الوحدة العربية.
- جاد الكريم، ح. (2015). اللغة العربية وترويض العولة. *مجلة اللغة والمجتمع*. 12(3)، 45-63.
- الحربي، ن. (2021). *وعي الشباب الجامعي بعلاقة اللغة بالهوية الثقافية* [رسالة ماجستير غير منشورة]، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية.
- الحמיד، ع. (2014). *الشباب واللغة: مشكلة اللغة الهجين*. مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية.
- الخضراء، س. (2020). *واقع اللغة العربية لدى طلبة الجامعات الأردنية* [رسالة ماجستير غير منشورة]، جامعة اليرموك، الأردن.
- الخطيب، س. (2021). اللغة الشبابية وتأثيرها في الأداء اللغوي الأكاديمي. *مجلة العلوم التربوية*. 3(28)، 201-222.
- خورشيد، ر. (2022). الهوية اللغوية والفضاء الرقمي في الوطن العربي. *المجلة العربية للعلوم الاجتماعية*. 18(2)، 44-65.
- الخولي، أ. (محرر). (1998). *العرب والعولة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية*. ط. 1. بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الربيع، ع. (2020). الهوية اللغوية في زمن العولة الرقمية: قراءة في خطاب الشباب السعودي على تويتر. *مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية*. 33(1)، 155-180.

- رضا، س. (2021). تأثير وسائل الإعلام والعمولة على اللغة العربية. *مجلة الدراسات اللغوية*، 11 (1)، 31-52.
- رضا، م. أ. (2021). اللغة العربية في زمن العمولة: الحال والحلول. *مجلة جيل العلوم الإنسانية والاجتماعية*، (79)، 129-138.
- الروقي، م. (2018). *تأثير وسائل التواصل الاجتماعي على لغة الشباب الجامعي: دراسة في ضوء العمولة اللغوية* [رسالة ماجستير، غير منشورة] جامعة الملك سعود، السعودية.
- الزهراني، ن. (2019). تأثير وسائل الإعلام والانفتاح الثقافي على لغة الطالبات الجامعيات: دراسة ميدانية [رسالة ماجستير غير منشورة]، جامعة أم القرى، السعودية.
- السلامة، م. (2006). اللغة العربية وتحديات العمولة: دراسة في أثر التكنولوجيا والوسائط الحديثة. *مجلة جامعة دمشق*، 22 (3)، 113-140.
- السلمان، ع، وحرار، ف. إ. (2014). *العربيزي من منظور حاسوبي. لغة الشباب العربي في وسائل التواصل الحديثة*، مباحث لغوية (1). مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية. ط1، الرياض. 47-58.
- الجميل، س. (1998). (تعقيب) على بحث السيد ياسين- في مفهوم العمولة، العرب والعمولة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية. 38-43.
- الشعلان، ف. (2019). *ضعف أداء الطلبة في اللغة العربية: الأسباب والحلول المقترحة* [ورقة عمل مقدمة في مؤتمر اللغة العربية في التعليم العام]، الرياض، السعودية.
- الشمري، ر. (2022). *تحليل طبيعة لغة التواصل لدى الطالبات الجامعيات في ضوء التأثير الثقافي المعاصر* [رسالة ماجستير غير منشورة]، جامعة حائل، السعودية.
- الصويان، نورة. (2022). *عمولة اللغة أم لغة العمولة؟* كتاب المؤتمر الدولي للغة العربية. المجلس الدولي للغة العربية.
- الضبيب، أ. (2006). *اللغة العربية في عصر العمولة*، مكتبة العبيكان للنشر.
- عبد الله، ر. (2018). الهوية الثقافية واللغة: الشباب الجامعي نموذجًا. *مجلة الدراسات الثقافية*، 10 (2)، 45-61.
- عبد الله، م. (2015). *الإعلام وإشكاليات العمولة* (ط2). دار أسامة للنشر والتوزيع.
- العبيد، ب. ع. (2014). *توثير السعودية وما يسطرون*، المملكة العربية السعودية، مباحث لغوية، (1). 285-327.
- العزة، م. (2017). تأثير وسائل الإعلام الحديثة على اللغة العربية لدى الشباب الجامعي. *المجلة العربية للعلوم الإنسانية*، 35 (2)، 123-147.
- العسّاف، س. (2016). اللغة والهوية: دراسة في المفهوم والتفاعل. *مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية*، 42 (2)، 99-120.
- العطار، ع. (2002). *العمولة والنظام العالمي الجديد* (ط1). دار العلوم العربية للطباعة والنشر.
- عقيب، ب، ولرازي، ف. (2018-2019). *أثر الألعاب الإلكترونية على المراهقين، دراسة ميدانية على عينة من تلاميذ ثانوية الكندي- حجيج* [رسالة ماجستير غير منشورة]، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد الصديق بن يحيى، الجزائر.
- العقيدى، ع، والنورسي، م. (2014). *الثنائية اللغوية وأثرها على بنية اللغة العربية لدى الطلبة الجامعيين*. *مجلة العلوم التربوية والنفسية*، 16 (1)، 55-78.
- العمرى، س. (2020). اللغة والهوية الثقافية: منظور سوسيولساني. *المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية*، 9 (4)، 205-228.
- العناني، أ. (2019). *الثنائية اللغوية وأثرها في اكتساب اللغة العربية*. دار الفكر العربي.
- عنيزان، ف. (2019-2020). *الشباب واللغة: بين التأثيرات الاجتماعية والإعلامية*. جامعة الملك سعود.



- عوماري، أ.، وزروقي، ع. (2019). واقع استعمال اللغة العربية في مواقع التواصل الاجتماعي. [رسالة ماجستير غير منشورة]، كلية اللغات والآداب، جامعة أحمد دريا، الجزائر.
- الغامدي، ح. ب. (2014). الشباب السعودي يغرد بالعريزي! ما الدوافع؟. *لغة الشباب العربي في وسائل التواصل الحديثة*، مباحث لغوية (1). مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية. ط1، الرياض. 229-257.
- الفخراي، أ. أ. (2000). أثر اللغات الأجنبية على العربية المعاصرة، *مجلة الآداب والترجمة*، 25(1)، 11-52.
- فداء الدين، يحيى. (2025، مايو 3). هل تُترجم الهوية؟ تاريخ الاسترجاع: 2025/07/09. <https://www.youtube.com/watch?v=TRcFIUSH1TU>
- القيسي، بدر. (2015). دور ألعاب الفيديو في تعلم اللغات. *مجلة القافلة*، 64(4)، 70.
- القحطاني، س. ب. هـ. (2005). تحليل اللغة العربية بوساطة الحاسوب. *مجلة مجمع اللغة العربية الأردني*، (11)، 243-249.
- قزح، س. (2021). *لغة الشباب وتحديات التعبير المعاصر*، مركز دراسات اللغة والمجتمع.
- المثلا، م. (2020). لغة الشباب المعاصر بين الابتكار والانحراف. *مجلة الثقافة الجديدة*، 35(4)، 55-78.
- المطيري، أ. (2022). تأثير المحتوى الرقمي على مفردات الطالبات الجامعيات في السعودية. *مجلة الإعلام واللغة*، 5(1)، 29-54.
- معصوم بالله، م. (2021). *العولمة اللغوية: تحدياتها وتبعاتها السلبية على لغة الضاد*. تاريخ الاسترجاع: 2025/07/09. [/https://naqeebulhind.hdcid.in](https://naqeebulhind.hdcid.in)
- المنصور، ع. (2009). العولمة والخيارات العربية المستقبلية. *مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية*، 25(2)، 559-581.
- المنصور، و. (2014). نظرات في اللغة المعاصرة: جوانب متغيرة واستعمالات خاصة. *لغة الشباب العربي في وسائل التواصل الحديثة*، مباحث لغوية (1). مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية. ط1، الرياض. 151-160.
- موسى، س. ح. (2021). واقع اللغة العربية في ظل تحدي العولمة. *أوراق ثقافية مجلة الآداب والعلوم الإنسانية*، السنة الثانية. (8). 77-97.
- موسى، ل. (2025). اللغة والهوية في عصر العولمة: قراءة في التحديات الراهنة. *المجلة الدولية للغات والثقافة*، 6(1)، 23-40.
- الموسى، م. (2019). التواصل بين الأجيال ولغة الشباب: دراسة اجتماعية لغوية. *مجلة العلوم الاجتماعية*، 45(1)، 66-85.
- الموسى، ن. (2021). اللغة في البيئة الجامعية: بين الواقع والتحديات. *المجلة التربوية السعودية*، 27(3)، 177-198.
- حاكم، ع. (2020). اللغة العربية في وسائل الإعلام: الواقع والمأمول. *مجلة الدراسات المستدامة*، 2(1)، 136-152.
- الناصر، هـ. (2017). اللغة العربية وتحديات الاستخدام الشبابي المعاصر. *المجلة العربية للعلوم الإنسانية*، 35(4)، 150-172.
- النشوان، أ. م. (2008). العولمة والتخطيط اللغوي اللغة العربية في مواجهة العولمة. *مجلة العلوم الشرعية*، 2(2)، 262-332.
- الهاشمي، ن. (2020). الهوية اللغوية العربية في ظل العولمة. *المجلة الدولية للغة العربية*، 12(2)، 87-104.
- وزارة التعليم السعودية. (2024). الموقع الرسمي لوزارة التعليم، تاريخ الاسترجاع: 2025/07/09. <https://www.moe.gov.sa>
- وظيفة، ع. أ. (2007). التربية العربية والعولمة: بنية التحديات وتقاطع الإشكاليات. *مجلة عالم الفكر*، 36(2)، 325-362.

References

Abdullah, M. (2015). Media and globalization issues (2nd ed.). Osama Publishing and Distribution, (in Arabic).



- Abdullah, R. (2018). Cultural identity and language: University youth as a model. *Journal of Cultural Studies*, 10(2), 45–61, (in Arabic).
- Ajjo, A. (2022). The use of Arabizi in digital social networking (RSN): What is its impact on the linguistic level of Arab youth? *Tajseer Journal for Multidisciplinary Research and Studies*, 2(1), 6–46, (in Arabic).
<https://doi.org/10.59791/tjrs.v2i1.238>
- Al-'Anani, A. (2019). Bilingualism and its impact on Arabic language acquisition. Dar Al-Fikr Al-Arabi, (in Arabic).
- Al-'Ubaid, B. A. (2014). Saudi Twitter and what they write. Saudi Arabia, linguistic studies, (1), 285–327, (in Arabic).
- Al-'Uqaydi, A., & Al-Nursi, M. (2014). Bilingualism and its impact on the Arabic language structure among university students. *Journal of Educational and Psychological Sciences*, 16(1), 55–78, (in Arabic).
- Al-Aqtash, A. S. (2010). Linguistic derivation on the pattern (fa'alnah) in contemporary Arabic usage. *Journal of the Jordanian Arabic Language Academy*, 34(79), 49–75, (in Arabic).
- Al-Assaf, S. (2016). Language and identity: A study on concept and interaction. *Journal of Humanities and Social Sciences*, 42(2), 99–120, (in Arabic).
- Al-Attar, A. (2002). Globalization and the new world order (Vol. 1). Dar Al-Uloom Al-Arabia, (in Arabic).
- Al-Dhabib, A. (2006). Arabic language in the era of globalization. Obekan Publishing, (in Arabic).
- Al-Fakharani, A. A. (2000). The impact of foreign languages on contemporary Arabic. *Al-Adab wa Al-Tarjama Journal*, 25(1), 11–52.
- Al-Ghamdi, H. B. (2014). Saudi youth tweeting in Arabizi! What are the motives? In *Arab youth language in modern social media, linguistic studies (1)*, King Abdullah Bin Abdulaziz International Center for Arabic Language Service, Riyadh, 1st ed., 229–257, (in Arabic).
- Al-Hamid, A. (2014). *Youth and Language: The Problem of Hybrid Language*. King Abdullah Bin Abdulaziz International Center for Arabic Language Service, (in Arabic).
- Al-Harbi, N. (2021). University students' awareness of the relationship between language and cultural identity [Unpublished master's thesis]. Imam Muhammad ibn Saud Islamic University, Saudi Arabia, (in Arabic).
- Al-Hashimi, N. (2020). Arabic linguistic identity in the era of globalization. *International Journal of Arabic Language*, 12(2), 87–104, (in Arabic).
- Al-Izza, M. (2017). The impact of modern media on the Arabic language among university youth. *Arab Journal of Humanities*, 35(2), 123–147, (in Arabic).
- Al-Jabri, M. (1997). *Arabs and Globalization – Globalization and Cultural Identity* (2nd ed.). Center for Arab Unity Studies, (in Arabic).
- Al-Jameel, S. (1998). (Commentary) on Sayyid Yassin's research – On the concept of globalization. In *Arabs and globalization: Researches and discussions of the intellectual symposium organized by the Center for Arab Unity Studies* (Vol. 1, pp. 38–43). Beirut, Lebanon: Center for Arab Unity Studies, (in Arabic).
- Al-Khadra, S. (2020). The state of the Arabic language among university students in Jordan [Unpublished master's thesis]. Yarmouk University, Jordan, (in Arabic).



- Al-Khatib, S. (2021). Youth language and its impact on academic linguistic performance. *Educational Sciences Journal*, 28(3), 201–222, (in Arabic).
- Al-Khouli, A. (Ed.). (1998). *Arabs and globalization: Researches and discussions of the intellectual symposium organized by the Center for Arab Unity Studies* (Vol. 1). Center for Arab Unity Studies, (in Arabic).
- Al-Mansour, A. (2009). Globalization and Arab future choices. *Damascus University Journal of Economic and Legal Sciences*, 25(2), 559–581, (in Arabic).
- Al-Mansour, W. (2014). Perspectives on contemporary language: Changing aspects and special usages. In *Arab youth language in modern social media, linguistic studies (1)*, King Abdullah Bin Abdulaziz International Center for Arabic Language Service, Riyadh, 1st ed., 151–160, (in Arabic).
- Al-Mousa, M. (2019). Intergenerational communication and youth language: A sociolinguistic study. *Journal of Social Sciences*, 45(1), 66–85, (in Arabic).
- Al-Mousa, N. (2021). Language in the university environment: Between reality and challenges. *Saudi Journal of Educational Sciences*, 27(3), 177–198, (in Arabic).
- Al-Mutairi, A. (2022). The impact of digital content on female university students' vocabulary in Saudi Arabia. *Journal of Media and Language*, 5(1), 29–54, (in Arabic).
- Al-Muthalla, M. (2020). Contemporary youth language: Between innovation and deviation. *Al-Thaqafa Al-Jadida Journal*, 35(4), 55–78, (in Arabic).
- Al-Nashwan, A. M. (2008). Globalization and language planning: Arabic in the face of globalization. *Journal of Sharia Sciences*, (2), 262–332, (in Arabic).
- Al-Nasser, H. (2017). Arabic language and contemporary youth usage challenges. *Arab Journal of Humanities*, 35(4), 150–172, (in Arabic).
- Alnofaie, H. (2017). Globalization and language attitudes: Saudi and Syrian students' attitudes toward English. *Language and Intercultural Communication*, 17(4), 322–337. <https://doi.org/10.1080/14708477.2017.1301263>
- Al-Omari, S. (2020). Language and cultural identity: A sociolinguistic perspective. *International Journal of Social Sciences*, 9(4), 205–228, (in Arabic).
- Al-Qahtani, S. B. H. (2005). Computer-assisted Arabic language analysis. *Journal of the Jordanian Arabic Language Academy*, (11), 243–249, (in Arabic).
- Al-Qubaisi, B. (2015). The role of video games in language learning. *Al-Qafila Journal*, 64(4), 70, (in Arabic).
- Al-Rabie, A. (2020). Linguistic identity in the age of digital globalization: A reading of Saudi youth discourse on Twitter. *Journal of Imam Muhammad ibn Saud Islamic University*, 33(1), 155–180, (in Arabic).
- Al-Rouqi, M. (2018). The impact of social media on the language of university youth: A study in light of linguistic globalization [Unpublished master's thesis]. King Saud University, Saudi Arabia, (in Arabic).
- Al-Salama, M. (2006). The Arabic language and the challenges of globalization: A study on the impact of technology and modern media. *University of Damascus Journal*, 22(3), 113–140, (in Arabic).



- Al-Salman, A., & Harraq, F. I. (2014). Arabizi from a computational perspective: Arab youth language in modern social media, *linguistic studies* (1). King Abdullah Bin Abdulaziz International Center for Arabic Language Service, Riyadh, 1st ed., 47–58, (in Arabic).
- Al-Sawyan, N. (2022). Language globalization or the language of globalization? In *International Conference on the Arabic Language*. International Council for the Arabic Language, (in Arabic).
- Al-Sha'lan, F. (2019). Weak performance of students in the Arabic language: Causes and proposed solutions [Paper presented at the Arabic Language in General Education Conference, Riyadh, Saudi Arabia], (in Arabic).
- Al-Shammari, R. (2022). Analysis of communication language among female university students in light of contemporary cultural influence [Unpublished master's thesis]. University of Hail, Saudi Arabia, (in Arabic).
- Al-Turki, H. (2001). Foreign languages between necessity and fascination. *Language and Society Journal*, 2(3), 15–30, (in Arabic).
- Al-Zahrani, N. (2019). The impact of media and cultural openness on the language of female university students: A field study [Unpublished master's thesis]. Umm Al-Qura University, Saudi Arabia, (in Arabic).
- Anizan, F. (2019–2020). Youth and language: Between social and media influences. King Saud University, (in Arabic).
- Aqib, B., & Larazi, F. (2018–2019). The impact of electronic games on adolescents: A field study on a sample of secondary school students in Al-Kindi – Hajil [Unpublished master's thesis]. Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Mohamed Sadik Ben Yahia, Algeria, (in Arabic).
- Bin Aribah, R. (2016). Globalization and its impact on the Arabic language. *Academy for Social and Human Studies, Department of Social Sciences*, (16), 3–17, (in Arabic).
- Bin Nasr, M. (2014). Globalization and the cultural challenge. Tishreen University, (in Arabic).
- Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*. Fayard.
- Chakrabarty, S. N. (2013). Best split-half and maximum reliability. *IOSR Journal of Research & Method in Education*, 3(1), 1-8.
- Connelly, L. M. (2011). Cronbach's alpha. *Medsurg nursing*, 20(1), 45-47.
- Fidaa Al-Din, Y. (2025, May 3). Does identity get translated? Retrieved July 9, 2025, (in Arabic). from <https://www.youtube.com/watch?v=TRcFIUSH1TU>
- Forero, C. G. (2024). Cronbach's alpha. In *Encyclopedia of quality of life and well-being research* (pp. 1505-1507). Cham: Springer International Publishing.
- Haanani, R. (2009). *Language shift and identity among Arab youth*. Oxford University Press.
- Hakim, A. (2020). Arabic language in the media: Reality and aspirations. *Journal of Sustainable Studies*, 2(1), 136–152, (in Arabic).
- Hall, S. (1996). *Who needs identity?* (In S. Hall & P. du Gay Eds.), *Questions of cultural identity* (pp. 1–17). SAGE.
- Hanani, F. (2009). Impact of English on young Arabs' use of Arabic in the UAE (Master's thesis, American University of Sharjah, Sharjah, UAE). American University of Sharjah.
- Jad al-Karim, H. (2015). The Arabic language and taming globalization. *Language and Society Journal*, 12(3), 45–63, (in Arabic).



- Khorshid, R. (2022). Linguistic identity and the digital space in the Arab world. *Arab Journal of Social Sciences*, 18(2), 44–65, (in Arabic).
- Ma'soum Billah, M. (2021). Linguistic globalization: Challenges and negative implications for Arabic. Retrieved July 9, 2025, (in Arabic). from <https://naqeebulhind.hcdcd.in/>
- Manfredi, S., & Pereira, C. (2013, July 5–6). *Secret languages among Arabic-speaking youth*. Paper presented at the International Conference on Arabic Sociolinguistics, Cairo, Egypt.
- Ministry of Education, Saudi Arabia. (2024). Official website of the Ministry of Education. Retrieved July 9, 2025, (in Arabic). from <https://www.moe.gov.sa>
- Musa, L. (2025). Language and identity in the age of globalization: A reading of current challenges. *International Journal of Languages and Culture*, 6(1), 23–40, (in Arabic).
- Musa, S. H. (2021). The reality of the Arabic language under the challenge of globalization. *Cultural Papers, Journal of Humanities and Social Sciences*, 2(8), 77–97, (in Arabic).
- Oumari, A., & Zarrouqi, A. (2019). The reality of Arabic language usage on social media [Unpublished master's thesis]. Faculty of Languages and Literature, Ahmed Draia University, Algeria, (in Arabic).
- Parsons, S. (2021). Split half: Robust estimates of split half reliability. *Journal of Open-Source Software*, 6(60), 3041.
- Phillipson, R. (2009). *Linguistic imperialism continued*. Routledge.
- Qaza', S. (2021). Youth language and contemporary expression challenges. Center for Language and Society Studies, (in Arabic).
- Reda, M. A. (2021). The Arabic language in the age of globalization: Status and solutions. *Generation of Humanities and Social Sciences Journal*, (79), 129–138, (in Arabic).
- Reda, S. (2021). The impact of media and globalization on the Arabic language. *Journal of Linguistic Studies*, 11(1), 31–52, (in Arabic).
- Watfa, A. A. (2007). Arabic education and globalization: Structure of challenges and intersection of issues. *Alam Al-Fikr Journal*, 36(2), 325–362, (in Arabic).





The Relationship between Negation and the Constructions of Exception and Emphasis in the Verses of the Holy Qur'an: A Grammatical-Semantic Study

Dr. Hassan Ali Nasser Jahlan^{*}

hassan.jahlan@tu.edu.ye

Abstract:

This study fundamentally aims to identify the Quranic verses in which the construction of negation occurs in conjunction with the constructions of exception and emphasis. It elucidates the nature of the relationship arising among these constructions and their impact on the intended meaning. The study is structured into an introduction and two sections, concluding with some significant findings. The introduction provides an exposition the conceptual foundations of negation, exception, and emphasis, alongside selected grammatical rulings pertinent to these constructions. Section one focuses on the relationship between the construction of negation and the construction of exception. Section two addresses the relationship between the construction of negation and the construction of emphasis. Key findings indicate that the three grammatical constructions - negation, exception, and emphasis - are all attested within the Holy Qur'an. However, certain particles specific to particular constructions are absent therein. Furthermore, a demonstrable and intricate relationship exists between the construction of negation and those of exception and emphasis when they co-occur within Qur'anic verses. This relationship yields a profound effect and carries significant semantic implications for clarifying the objective and intended signification of the verse.

Keywords: Construction, Semantics, Negation, Exception, Emphasis.

^{*} Assistant Professor of Linguistics, Department of Arabic Language, Faculty of Arts, Thamar University, Republic of Yemen.

Cite this article as: Jahlan, H. A. N. (2025). The Relationship between Negation and the Constructions of Exception and Emphasis in the Verses of the Holy Qur'an: A Grammatical-Semantic Study, *Journal of Arts*, 13(3), 340 -361. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2760>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



العلاقة بين أسلوب النفي وأسلوب الاستثناء، والتوكيد في آيات القرآن الكريم- دراسة نحوية دلالية

د. حسن علي ناصر جهلان*

hassan.jahlan@tu.edu.ye

ملخص:

يرمي هذا البحث بصورة أساسية إلى تتبع الآيات القرآنية التي ورد فيها أسلوب النفي مقترناً بأسلوب الاستثناء والتوكيد، وبيان مدى العلاقة الناشئة بين هذه الأساليب، وأثر ذلك في الدلالة على المعنى المراد. وتم تقسيم البحث على مقدمة وتمهيد ومبحثين، ثم ذيلته بخاتمة لخصت فيها أهم ما توصلت إليه من نتائج البحث. التمهيد: وتحدثت فيه عن مفهوم أساليب النفي والاستثناء والتوكيد وبعض أحكام هذه الأساليب. المبحث الأول: العلاقة بين أسلوب النفي وأسلوب الاستثناء. المبحث الثاني: العلاقة بين أسلوب النفي وأسلوب التوكيد. وتوصل البحث إلى أن الأساليب النحوية الثلاثة: النفي والاستثناء والتوكيد قد وردت جميعها في القرآن الكريم، إلا أن هناك بعض الأدوات التي تخص بعض الأساليب لم ترد في القرآن الكريم، وأن ثمة علاقة وثيقة بين أسلوب النفي وأسلوب الاستثناء والتوكيد عند ورودهما بصورة مجتمعة في آيات القرآن الكريم، ولهذا العلاقة أثر بليغ ودلالة عظيمة في بيان هدف الآية وإيضاح مغزاها. الكلمات المفتاحية: الأسلوب، الدلالة، النفي، الاستثناء، التوكيد.

* أستاذ اللغويات المساعد، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة ذمار، الجمهورية اليمنية..

للاقتباس: جهلان، ح. ع. ن. (2025). العلاقة بين أسلوب النفي وأسلوب الاستثناء والتوكيد في آيات القرآن الكريم- دراسة نحوية دلالية، مجلة الآداب، 73 (3)، 340-361. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2760>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



إنَّ القرآن الكريم معجزة الإسلام الخالدة، ودراسة النحو من خلاله، وفهْم التراكيب والمعاني النَّحْوِيَّة لآياته ترشِّدنا إلى مواطن الجمال البلاغي، والسحر البياني فيه وتذوقه، والإيمان بإعجازه؛ ولأجل ذلك فضَّلْتُ أن أقوم بدراسة نحوية من خلاله.

وبعد مدَّة من التفكير والبحث والتأمُّل في القرآن الكريم لاحظت ورود الأساليب النحوية بمختلف أنواعها في آياته وبصورة شائعة من شرط واستفهام ونفي واستثناء وتوكيد... وغيرها من الأساليب، إلا أن الذي لفت انتباهي هو ورود أسلوبين نحويين أو أكثر بصورة مجتمعة في آية واحدة دون أن يكون بين هذه الأساليب أدنى تعارض أو تناقض، وإنما يسهم كلُّ منها مع الآخر في الدلالة على المعنى؛ وهذا ما دفعني إلى تناول هذه القضية بالبحث والدراسة.

ولأنَّ دراسة الأساليب النحوية بأنواعها المختلفة يتطلب دراسة واسعة ومستفيضة، فقد قصرت البحث على دراسة ثلاثة أساليب نحوية فقط، وهي أسلوب النفي وأسلوب الاستثناء وتوكيد؛ حرصاً مني على الإلمام بكل جوانبها من ناحية، وألا يطول البحث ويخرج عن مواصفاته العلمية المشروطة من ناحية أخرى، فحمل البحث عنوان: (العلاقة بين أسلوب النفي وأسلوب الاستثناء والتوكيد في آيات القرآن الكريم- دراسة نحوية دلالية).

ويهدف هذا البحث إلى تتبع الآيات القرآنية التي ورد فيها أسلوب النفي مقترناً بأسلوب الاستثناء أو أسلوب التوكيد، وبيان مدى العلاقة الناشئة بين هذه الأساليب، وأثر ذلك في الدلالة على المعنى المراد، وذلك من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- 1 - هل استعمل القرآن الكريم الأدوات الدالة على النفي والاستثناء جميعها، أو أن بعضها لم يرد في القرآن؟
- 2 - هل استعمل القرآن الكريم التوكيد اللفظي، وهل استعمل التوكيد المعنوي بكل ألفاظه؟
- 3 - ما مدى العلاقة الناشئة بين أسلوب النفي وأسلوب الاستثناء إذا وردا بصورة مجتمعة في آيات القرآن الكريم؟ وما أثر ذلك في الدلالة على المعنى؟ والأمر نفسه مع أسلوب التوكيد.

وهذا كلُّه حَتَمَ عليَّ تقسيم البحث على مبحثين بعد المقدمة والتمهيد فجاء على النحو الآتي:

المقدمة: وفيها ذكرت أسباب اختيار الموضوع، وأهداف البحث ومنهجيتُه.

التمهيد: وتحدثت فيه عن مفهوم أساليب النفي والاستثناء والتوكيد وبعض أحكام هذه الأساليب.

المبحث الأول: العلاقة بين أسلوب النفي وأسلوب الاستثناء.

المبحث الثاني: العلاقة بين أسلوب النفي وأسلوب التوكيد.

ثم ذيلتُ البحث بخاتمة لخصتُ فيها أهم ما توصَّلتُ إليه من نتائج عن البحث ممَّا يخدم الأهداف المرجوة منه.

وختمتُ البحث بقائمة المصادر والمراجع.

أمَّا المنهج الذي اتبعته في هذه الدراسة فهو "المنهج الوصفي التحليلي"، لأنَّه أنسب المناهج لمثل هذه الدراسة، وقد تجلَّى ذلك من خلال الآتي:

- 1 - ذكرت نبذة موجزة عن الأساليب النحوية موضع الدراسة، وفيها معظم الأحكام المتعلقة بها.
- 2 - ركَّزتُ في الأمثلة التي استشهدتُ بها عند التحليل على ما كان منها قضية خلافية، فاستعرضتُ آراء المفسرين والمعربين والنحويين في تخرُّج وتوجيه الآيات القرآنية التي تناولتها بالدراسة، والتي ورد فيها أسلوب النفي مقترناً بأسلوب الاستثناء أو أسلوب التوكيد، محاولاً تلك الآراء والخروج بأيسر الوجوه وأقربها إلى الدلالة المقصودة بالاستناد إلى الحجج والشواهد لدعمها وتقويتها.



ومن ذلك أنني أبين مدى العلاقة الناشئة بين الأسلوبين الواردين في الآية موضع الدراسة، وأثر تلك العلاقة في الإبانة عن معنى الآية والكشف عن مغزاها. على أنه لا بد من الإشارة هنا إلى أن الآيات التي تناولتها بالدراسة هي آيات مختارة؛ لأنه من الصعب تناول كل الآيات التي اقترن فيها أسلوبان نحويان؛ لكثرتها.

أما الدراسات السابقة لهذه الدراسة فكان مما وقفت عليه منها الدراسات الآتية:

1 - بنية الأساليب النحوية في الأداء القرآني- دراسة وصفية تحليلية في القرآن الكريم وقراءاته: عبد الله محمد خلف القرارة: جامعة مؤتة، 2013م. (دكتورا).

2 - أسلوب التوكيد في اللغة العربية وتطبيقه في سورة النساء: تنكو نور عاشقين: الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، 2006م. (ماجستير).

3 - النفي في النحو العربي وتطبيقه على القرآن الكريم: توفيق جمعات: جامعة قاصدي مرباح ورقلة: الجزائر، 2006م. (ماجستير).

4 - أساليب النفي في القرآن الكريم: أحمد ماهر البقري، مطابع دار الناشر الجامعي، الإسكندرية، 1980م. وعلى الرغم مما قدمته هذه الدراسات السابقة المشار إليها من محاولات جادة في دراسة بعض الأساليب النحوية في النص القرآني، فقد اقتصرت في الجانب التطبيقي على تناول الأساليب النحوية من جانب واحد، ولم تتطرق إلى دراسة العلاقة بين الأساليب النحوية إذا ورد منها أكثر من أسلوب وبصورة مجتمعة في آيات القرآن الكريم. أما الجديد في هذه الدراسة فيتمثل في تتبع الآيات القرآنية التي ورد فيها أسلوب النفي مقترناً بأسلوب الاستثناء أو أسلوب التوكيد، وبيان مدى العلاقة الناشئة بين هذه الأساليب، وأثر ذلك في الدلالة على المعنى المراد؛ لذا تختلف هذه الدراسة عن تلك الدراسات في الرؤية والهدف.

التمهيد:

مفهوم أساليب النفي والاستثناء والتوكيد وبعض أحكامها:

أولاً: أسلوب النفي

النفي: أسلوب لغوي تحدده مناسبات القول، وكثيراً ما تصادفنا لفظة (الجحد) في كتب النحو، أو اللغة أو غيرها، فهل النفي والجحد بمعنى واحد؟ أو بينهما فرق؟ لمعرفة ذلك يجب أن نستعرض ما تعنيه هاتان اللفظتان في المعجمات اللغوية، وكتب النحو والتفسير.

ف(الجحد) في اللغة: معناه: الإنكار والمنع، جاء في (مختار الصحاح): "الجحد: الإنكار مع العلم" (الرازي، 1995، ص

5).

أما (النفي) فهو كما تذكره المعاجم اللغوية: يفيد معنى الطرد والإخراج، يُقال: نفيته أنفيه نفيًا إذا أخرجته من البلد وطردته" (ابن منظور، د.ت: 337/15)، وقد يُقصد بالنفي أيضًا الجحد والإنكار، جاء في (لسان العرب): "يقال: نفى الشيء نفيًا: جرده، ونفى ابنة جده" (ابن منظور، د.ت: 337/15)، أي: أنكر نسبته إليه ثم أنكر حقه عليه (البقري، 1980، ص 12).

أما في كتب النحو: فكثيراً ما نجد كلمة (الجحد)، ويقصد بها النفي، كالذي ورد - مثلاً - في كتاب (الجمل) للخليل بن أحمد الفراهيدي: "و «لا» للجحد، نحو قوله تعالى: {وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَأَبْعَثَنَّ اللَّهُ مَن يَمُوتُ} [النحل: 38] رفع يبعث؛ لأنه فعل مستقبل، وهو جحد" (الفراهيدي، 1995، ص 313، 314)، وقال أبو جعفر النحاس: "وأدوات الجحد ما، ولا، ولم، ولن، وليس" (النحاس، 1421: 211/2).

وكذلك نجد هذا المعنى عند المفسرين، فمثلاً يقول الطبري: "وفي «ما» التي في قوله: {فَمَا تُغْنِي التُّدْرُ} [القمر: 5] وجهان: أحدهما: أن تكون بمعنى الجحد فيكون - إذا وُجِّهَتْ إلى ذلك - معنى الكلام: فليست تغني عنهم النذر" (الطبري، 2000: 89/27).

أما في القرآن الكريم فقد وردت لفظة (الجحد) في اثني عشر موضعاً (عبد الباقي، 1371، ص 208، 209)، تلحظ فيها جميعاً أن حرف الجر بعد الفعل هو (الباء)، والمجرور بها كلمة (آيات الل)، أو الضمير العائد عليها، إلا في آية واحدة كان المجرور بها «نعمة الله»، قال تعالى: {وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ} [العنكبوت:49]، وقال: {أَقْبِنِعْمَةَ اللَّهِ يَجْحَدُونَ} [النحل:71]، ويُقصد بها إنكارك بلسانك ما تستيقنه نفسك (البقري، 1980، ص 10).

أما كلمة (النفى) فلم ترد في القرآن الكريم غير مرة واحدة بصيغة الفعل المضارع المسند إلى ضمير الجمع (عبد الباقي، 1371، ص 828)، وذلك في قوله تعالى: {أَوْ تُقَطِّعْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفِقُوا مِّنَ الْأَرْضِ} [المائدة:33]. وقد فُهِمَ النفي في الآية على أنه الحبس (الرازي، 1420:11/171؛ ابن كثير، 1419:2/52؛ بشارات، 2023).

وإذا رجعنا إلى ما تعنيه مادة (نفي) في المعاجم اللغوية نجد أنها تعني: الطرد والإخراج؛ لذا أرى أن هذا المعنى هو المعنى الأصلي لهذه اللفظة، أما (الحبس) فيبدو لي أنه معنى جاء نتيجة تطور دلالي للمعنى الأصلي لهذه اللفظة عن طريق المجاز، فقد أُستعيرت للدلالة على الحبس على سبيل المجاز المرسل لعلاقة المشابهة؛ لأنَّ المحبوس قد يُسمى منفياً من الأرض؛ لأنه لا ينتفع بشيءٍ من طبيبات الدنيا ولذاتها، ولا يرى أحداً من أحبائه، فصار منفياً عن جميع اللذات والشهوات والطيبات، فكان كالمفني حقيقة (الرازي، 1420:11/171).

وإذا رجعنا أيضاً إلى لفظي (الجحد، والنفى)، وما تحملاه من دلالة لغوية، تبادر إلى الذهن أنهما يتشابهان من ناحية المعنى والدلالة، وما أراه أن ثمة فرقاً في الدلالة بين لفظي الجحد، والنفى، فالجحد: إنكار مع العلم، أما النفي: فهو إنكار بعلم، أو بغير علم، أو أنّ الجحد إنكار باللسان دون القلب، والنفى يكون باللسان والقلب. قال الراغب الأصفهاني: "الجحد: نفي ما في القلب إثباته، وإثبات ما في القلب نفيه... والجحد: يُقال فيما يُنكر باللسان لا بالقلب" (الراغب الأصفهاني، 2005، ص 95). وهذا ما يعنيه النفي في الاستعمال اللغوي.

أما تعريف النفي في اصطلاح النحويين فيُعرّف بأنه: "أسلوب نقض وإنكار يُستخدم لدفع ما يتردد في ذهن المخاطب" (المخزومي، 1986، ص 246).

وللنفي أدوات كثيرة هي: لم - لما - لن - ليس - ما - إن - لا - لات - غير (ابن قنبر، 1988، 1/98، 3/135، 5/8، 8/115؛ ابن يعيش، 2001، 5/31؛ المرادي، 1992، ص 266، 270).

وفيما يخص ورود أسلوب النفي وأدواته في القرآن الكريم فقد تبين لنا أنّ القرآن الكريم قد استعمل أسلوب النفي بكل طرده وأشكاله، وأنّ أدوات النفي قد وردت جميعها فيه.

ثانياً: أسلوب الاستثناء: جاء في اللغة بمعنى الرد، والكف، والصرف. جاء في المصباح المنير: "الاستثناء استفعال من ثبتت الشيء أثنيه ثنياً من باب رمى إذا عطفته ورددته" (الفيومي، د.ت، 85/1)، "وثناه أيضاً: كَفَّه، وثناه: صرفه عن حاجته" (الرازي، 1995، ص 50؛ الأزهري، 1399، ص 417).

أما في الاصطلاح: فيحدُّ النحويون الاستثناء بأنه: "الإخراج (بإلا) أو إحدى أخواتها لما كان داخلًا أو منزلاً منزلة الداخل" (ابن عيسى، 2/502/1998؛ ابن أجيروم، د.ت، ص 55؛ الأنصاري، 1411، ص 84)، أو هو: "صرف اللفظ عن عمومته بإخراج المستثنى من أن يتناول الأول" (ابن يعيش، 2001: 2/46). ويحدّه بعضهم بأنه: "اسم منصوب بفعل محذوف تقديره (أُسْتُثِنِي)، يُذكر بعد أداة استثناء، مخالفاً في الحكم ما قبلها نفيًا وإثباتًا" (مغالسة، 2001، ص 438، العليوي، 2019).



والاستثناء - كما هو ظاهر من الحد - له أدوات هي: إلّا - غير - سوى - حاشا - عدا - خلا - ليس - لا يكون (ابن قنبر، 1988، 309/2، 310؛ المبرد، د.ت، 391/4؛ ابن العربي، 1999، ص 84؛ الشامي، 2020).

وللاستثناء أركان ثلاثة: مستثنى منه وهو ما يقع قبل أداة الاستثناء، وأداة الاستثناء، ومستثنى ويقع بعد أداة الاستثناء (الأسترباذي، 1996: 63/2، 64؛ الراجحي، 1988، ص 300؛ مغالسة، 2001، ص 438؛ شوك، 2022).

والاستثناء ب(إلا) على أقسام: تام، وناقص، ومفزع، وينقسم التام على: متصل ومنقطع (ابن قنبر، 1988: 319/2، 325؛ ابن هشام، 1990، ص 244؛ السامرائي، 2003: 212/2؛ مصلح، 2020).

وفيما يخص أدوات الاستثناء في القرآن الكريم، فلم يرد في القرآن الاستثناء ب(سوى) الاستثنائية أو الظرفية، ولا ب(خلا، وعا) الاستثنائيتين أيضاً، وقد جاءت (حاشا) التزهيبية في آيتين، الأولى قوله تعالى: {وَقُلْنَا حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ} [يوسف: 31]، والثانية قوله تعالى: {قُلْنَا حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ} [يوسف: 51]، فهي لم تدل على الاستثناء. وكذلك لم ترد في القرآن الكريم (ليس- ولا يكون) الاستثنائيتان (عضيمة، 2004: 212/1/1؛ المقوشي، 2021)، بل اقتصر استعمال القرآن الكريم لأسلوب الاستثناء على أداتين هما (إلا)، و (غير).

ثالثاً: أسلوب التوكيد

والتوكيد في اللغة: يُعنى به إحكام الشيء وتوثيقه، أو شدّه. وهو ب(الواو) أفصح من التأكيد (ابن منظور، د.ت، 466/3 وكذ: الفيروزآبادي، 2003، ص 327).

أما في الاصطلاح: فهو "لفظ يتبع المؤكّد لرفع اللبس وإزالة الآساع" (ابن جني، د.ت، ص 84). ويقول مهدي المخزومي: "التوكيد: تثبيت الشيء في النفس، وتقوية أمره" (المخزومي، 1986، ص 234).

والتوكيد على قسمين: لفظي ومعنوي. فالمعنوي هو: "التابع الراجع احتمال غير إرادة الظاهر" (ابن عيسى، 1998: 334/2)، "أو هو التابع الراجع احتمال تقدير إضافة إلى المتبوع، أو إرادة الخصوص بما ظاهره العموم" (السامرائي، 2003: 114/4). وللتوكيد المعنوي ألفاظ أشهرها: نفس - عين - كلا - كلتا - كل - جميع - عامة مضافة إلى ضمير المؤكّد (ابن قنبر، 1988، 377/1، 11/2، 12، 203/3، 202؛ ابن عيسى، 1998، 334-338؛ ابن هشام، 1990، ص 320-321).

أما التوكيد اللفظي: فهو تكرار اللفظ الأول بعينه اعتناءً به (العكبري، 1995، 394/1؛ ابن مالك، 1985، 214/3)، أو تقويته بمرادفه معنى، وقد يؤتى بموازنه مع اتفاقهما في الحرف الأخير ويسمى اتباعاً. فمن تقويته بمرادفه معنى قولنا: جاء قدم محمد، ومن الإتيان بموازنه لفظاً قولهم: جئنا نافع، عطشان نطشان، ويسمى اتباعاً سواء أكان للكلمة المتبوعة معنى أم لم يكن، ومن إعادة اللفظ الأول قولنا: أقبل محمد محمد (ابن السراج، 1996، 32/2؛ الأسترباذي، 1996، 293/2-297؛ السامرائي، 2003، 129/4).

وثمة أدوات نحوية تفيد التوكيد، لا يذكرها النحويون - ولا سيّما القدماء - عند حديثهم عن التوكيد، بل يذكرونها في أماكن متفرقة لارتباطها بأدوات أخرى لا تفيد التوكيد، ومن هذه الأدوات، ما هو مختص بالاسم، نحو: (إنّ)، وقد تقوى بمؤكّد آخر هو (للا) وحدها، أو (اللام ولفظ القس)، ومنها ما هو مختص بالفعل وهو: نونا التوكيد الخفيفة والثقيلة، ومنها ما يتصل بالأسماء والأفعال وهما: أداتا القصر (إنما)، و(ما، وإلا). ومن الأدوات التي تستخدم لتوكيد الكلام وتقويته (الباء - ومن - وإنّ)، وتأتيها التوكيد يقوم على زيادتها بعد حروف النفي غالباً... وغير ذلك من أدوات التوكيد وطرقه الكثيرة (الزركشي، 1975، 405/2، 421؛ المخزومي، 1986، ص 237-243؛ المؤيد، 2003، ص 73-76).

أما ما يخص أساليب التوكيد في القرآن الكريم فقد جاء معظمها فيه وأمثلة ذلك كثيرة، إلا أنه لم يقع التوكيد ب(النفس والعين) في القرآن الكريم (عضيمة، 2004: 5/4/3). كما أن التوكيد ب(كلا أو كلتا) لم يقع كذلك في القرآن الكريم،

وقد جاء التوكيد اللفظي في القرآن الكريم بالمفرد، وبالفاعل، وبالجار والمجرور، والحرف والجملة (عزيمة)، 2004: 14/3/4-17.

والقسم نوع من أنواع التوكيد؛ لأنه تقرر أن الغرض من القسم توكيد الكلام وتقويته، شأنه شأن أدوات التوكيد الأخر (ابن قنبر، 1988: 104/3؛ ابن جني، د.ت، ص 183).

الجدير بالذكر أن أسلوب النفي قد ورد بصورة مجتمعة مع أسلوب الاستثناء، وورد كذلك بصورة مجتمعة مع أسلوب التوكيد في آيات كثيرة من القرآن الكريم، فما مدى العلاقة الناتجة بين هذه الأساليب؟ وما أثر تلك العلاقة في الإفصاح والإبانة عن معنى الآية ودلالاتها؟ هذا ما سيسعى الباحث إلى بيانه والكشف عنه في غضون صفحات هذا البحث إن شاء الله.

المبحث الأول: العلاقة بين أسلوب النفي وأسلوب الاستثناء

لقد تبين لنا من خلال البحث أن أسلوب النفي قد ورد بصورة مجتمعة مع أسلوب الاستثناء في آيات متعددة من القرآن الكريم، وكان بينهما علاقة متينة أسهمت في الكشف عن دلالة الآية ومغزاها، ومع كثرتها فسكتفي الباحث بإيراد نماذج منها كأمثلة على ذلك.

فمن ذلك قوله سبحانه وتعالى: {لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ} [النساء: 114].

في هذه الآية اجتمع أسلوبان، نفيٌّ ب(لا)، واستثناءٌ ب(إلا)، وذكر المفسرون والمعرِّبون في محل المستثنى (مَنْ) في هذه الآية وجوهًا متعددة، وتلك الوجوه مبنية على معنى (النجوى) في هذه الآية: فإذا جُعِلت (النجوى) بمعنى المناجاة كان (مَنْ أَمَرَ) في موضع نصب على الاستثناء المنقطع (ابن عطية، 1422: 112/2، 325؛ أبو حيان، 1420: 494/3).

وإن جُعِلت (النجوى) بمعنى الجماعة الذين يتناجون كان (مَنْ) في موضع جر على البدل من (الهاء) و(الهي) في (نجواه)، وهو بدل بعض من كل (القيسي، 1405: 208/1؛ أبو السعود، د.ت: 232/2).

وكان (العكبري) أكثر توضيحًا في إعراب (مَنْ)، إذ يقول: "وفي (النجوى) وجهان: أحدهما: هي (التناجي) فعلى هذا يكون في قوله: «إلا مَنْ أمر» وجهان: أحدهما: هو استثناء منقطع في موضع نصب؛ لأن (مَنْ) للأشخاص، وليست من جنس التناجي، والثاني: أن في الكلام حذف مضاف تقديره: «إلا نجوى مَنْ أمر». فعلى هذا يجوز أن يكون في موضع جر بدلًا من (نجواه)، وأن يكون في موضع نصب على أصل باب الاستثناء، ويكون متصلًا. والوجه الآخر: أن النجوى (القوم الذين يتناجون)، ومنه قوله: ﴿وَإِذْ هُمْ نَجْوَى﴾ [الإسراء: 47]، فعلى هذا فالاستثناء متصل، فيكون أيضًا في موضع جر أو نصب على ما تقدم" (العكبري، 1995: 389/1).

والنجوى: هي السر بين اثنين، يُقال: نجوته نجوا، أي: سارته، وكذلك ناجيته، والاسم النجوى (ابن منظور، د.ت: 308/15). "فالنجوى: المُسَاوَّة مصدر، وقد تسمى به الجماعة" (القرطبي، 1964: 382/5).

وهذان المعنيان ذكرهما كل مَنْ تناول إعراب الآية، ولا أرى فرقًا بين المعنيين من حيث الدلالة، أما من الناحية الإعرابية ففيهما خلاف، وذلك أن (مَنْ أمر) إذا كانت مستثناة من جماعة المتناجين كان الاستثناء متصلًا، وفي هذه الحال يجوز في المستثنى بعد (إلا) إن كان الكلام منفياً إعراباً؛ النصب على الاستثناء، والإتيان بما قبله، وفي هذه الآية يكون (مَنْ أمر) بدلًا من (الهاء والهي) في (نجواه) فيكون في محل جر. وإذا كانت (النجوى) مصدرًا، فيكون (مَنْ أمر) استثناءً منقطعًا عن المستثنى منه، وهذا لا يجوز فيه إلا النصب على رأي الجمهور، وبنو تميم يُجْرُونَه (المبرد، د.ت: 414/4؛ ابن يعيش، 2001:



(57-54/2)، ويستدلون بقول الشاعر (الذبياني، 1977، ص 14، 15؛ ابن قنبر، 1988: 321/2؛ ابن منظور، د.ت: 126/3 جلد):

وقفتُ فيها أصيلاً أسائلها عَيْتُ جَوَابًا وما بالرَّغْمِ مِنْ أَحَدٍ
إِلَّا أَوَارِيُّ لِأَيِّ مَا أُبَيِّئُهَا وَالتُّؤْيِي كَالْحَوْضِ بِالْمُظْلَمَةِ الْجَلْدِ

وقد أنشده (سيبوي) برفع (أواري) على البديل من موضع (أحد) (ابن قنبر، 1988: 321/2)؛ لأن موضعه رفع اسم (ما) العاملة عمل (ليس)، و(من) في (من أحد) زائدة، وقال سيبويه: "وأهل الحجاز ينصبون" (ابن قنبر، 1988: 321/2). ويكون المعنى على الإعراب الأول: لا خير في كثير من المسارة، لكن مَنْ أمر بصدقة أو معروف ففي نجواه خير (النحاس، 1421: 189/2؛ الزمخشري، 2001: 597/1). وعلى الوجه الثاني: لا خير في كثير من المتناجين إلا مَنْ أمر بصدقة أو معروف ففي نجواه خير (الطبري، 2000، 277/5).

والذي يبدو لي أن كون الاستثناء متصلًا، وأن في الكلام حذف مضاف، والمعنى؛ إلا نجوى مَنْ أمر بصدقة، هو أقرب الوجوه إلى التحقيق؛ لأن فيه دلالة على الحث والترغيب في فعل هذه الأشياء الثلاثة، أي: الصدقة، والأمر بالمعروف، والإصلاح بين الناس، وفيه تحريض للأمر بها على فعلها، وإشارة إلى الأمر بها (أبو السعود، د.ت: 232/2)، ويكون المراد من الآية: لا خير فيما يتناجى فيه الناس ويخوضون فيه من الحديث إلا ما كان من أعمال الخير.

وذكر تعالى هذه الأقسام الثلاثة؛ لأن عمل الخير إما أن يكون بإيصال المنفعة، أو بدفع المضرة، أما إيصال الخير، فإما أن يكون من الخيرات الجسمانية، وهو إعطاء المال، وإليه الإشارة بقوله: «إلا مَنْ أمر»، وإما أن يكون من الخيرات الروحانية، وهو عبارة عن تكميل القوة النظرية بالعلوم، أو تكميل القوة العملية بالأفعال الحسنة، ومجموعها عبارة عن الأمر بالمعروف، وإليه الإشارة بقوله: «بصدقة أو معروف»، أما إزالة الضرر فإليها الإشارة بقوله: «أو إصلاح بين الناس» (الرازي، 1995: 33/11).

فالنفي قد حكم بعدم حصول الخير في كثير من النجوى، ولمّا لم يكن النفي مستغرقًا للنجوى كلها فمعنى ذلك أن ثمة خيرًا في القليل من النجوى.

ولحرص القرآن الكريم على بيان ذلك الخير وتحقيقه، فقد استعمل أسلوب الاستثناء؛ لبيان مواضع الخير الذي قد يكون في النجوى، وهو التنجى في تقديم الصدقات، أو أعمال الخير، أو الإصلاح بين الناس، ومن خلال ذلك يتضح أثر علاقة هذين الأسلوبين ببعضهما في تحديد المعنى، وتوضيحه، وتفصيله.

ومنه أيضًا قوله تعالى: {قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ} [النمل: 65].

بدأت الآية الكريمة السابقة بالنفي ثم جاء بعده استثناء، وذلك قوله تعالى: إلا الله، والمستثنى هنا جاء مرفوعًا؛ لذا اختلف أهل العربية في وجه هذا الرفع على أقوال:

فقال بعضهم: إن الاستثناء في الآية متصل، واختلف في هذا على أقوال:

فقال: إن قوله: «في السماوات» متعلق بفعل كون خاص غير (استقر) من الأفعال المنسوبة حقيقة إلى الله تعالى، وإلى المخلوقين ك(ذكر، ويُذكر) ونحوه، كأنه قيل: لا يعلم مَنْ يُذكر في السماوات والأرض الغيب إلا الله (الخضري، 2006: 415/1؛ الألوسي، 1415: 20/10)، ويجوز تعليق (في) ب(استقر) مستندًا إلى مضاف حُذِف وأقيم المضاف إليه مقامه،

والأصل: لا يعلم مَنْ استقر ذكره في السماوات الغيب إلا الله، ثم حذف الفعل والمضاف، واستتر المضمر لكونه مرفوعاً (ابن قيم الجوزية، د.ت: 62-63/3: الألويسي، 1415: 20/10).

ورَدَّ هذا: بأن "حذف عامل الظرف لا يجوز إلا إذا كان كوتماً عامّاً، أو استقراراً عامّاً، فإذا كان استقراراً أو كوتماً خاصّاً لم يجب حذفه، وعلى هذا جاء مصرحاً به في قوله تعالى: {فَلَمَّا رَأَهُ مُسْتَقِرّاً عِنْدَهُ} [النمل: 40]؛ لأن المراد به الاستقرار الذي هو الثبات واللزوم، لا مطلق الحصول عنده، فكيف يسوغ حذف عامل الظرف في موضع ليس بمعهود حذفه فيه" (ابن قيم الجوزية، د.ت، 63/3-64).

وأما على أن عامل الظرف استقرار مضاف إلى ذكر محذوف استغنى به عن المضاف إليه، والتقدير: استقر ذكره، فقد رُدَّ أيضاً: بأن "هذا لا نظير له، وهو حذف لا دليل عليه، والمضاف يجوز أن يُستغنى به عن المضاف إليه بشرطين: أن يكون مذكوراً، وأن يكون معلوم الوضع مدلولاً عليه لئلا يلزم اللبس، وأما ادعاء إضافة شيء محذوف إلى شيء محذوف، ثم يضاف المضاف إليه إلى شيء آخر محذوف من غير دلالة في اللفظ عليه فهذا مما يُصان عنه الكلام الفصيح فضلاً عن كلام رب العالمين" (ابن قيم الجوزية، د.ت: 63/3).

وقيل: هو متصل، بناءً على أن قوله: «إلا الله» مندرج في مدلول (مَنْ) فيكون (في السماوات والأرض) ظرفاً حقيقياً للمخلوقين فيهما، ومجازياً بالنسبة إليه تعالى، أي: هو فيهما بعلمه (الزمخشري، 2001: 382/3: أبو حيان، 1420: 117/7: عزيمة، 2004: 302/1/1).

وأنكر هذا الوجه أبو حيان؛ لأن في ذلك جمعاً بين الحقيقة والمجاز، وأكثر العلماء ينكر ذلك، وجعل قول مَنْ أجاز ذلك أن يكون عنده استثناءً متصلاً، وارتفع على البديل أو الصفة (أبو حيان، 1420: 117/7).

ورَدَّه آخرون؛ لأنه يلزم عليه التسوية بينه تعالى وبين غيره في إطلاق لفظ واحد (الألويسي، 1415: 20/10)، ففيه إيهام تسوية، والإيهامات مزالة عنه وعن صفاته تعالى (الزمخشري، 2001: 382/3): لقوله - ﷺ - لِمَنْ قَالَ: وَمَنْ يَعِصْهُمَا فَقَدَ غَوَى: "بئس خطيب القوم أنت، قل: وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" (مسلم، د.ت، 594/2: النسائي، 1986، 90/6) وكلاهما من حديث عدي بن حاتم: أن رجلاً خطب عند النبي - ﷺ - فقال: مَنْ يَطْعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدَ رَشِدَ، وَمَنْ يَعِصْهُمَا فَقَدَ غَوَى، فقال النبي - ﷺ -: "بئس خطيب القوم أنت، قل: وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ".

وقيل: (مَنْ) مفعول، و(الغيب) بدل منه، و(إلا الل) هو الفاعل، أي: لا يعلم غيب مَنْ في السماوات والأرض إلا الله، أي: الأشياء الغائبة التي تحدث في العالم، وهم لا يعلمون بحدوثها، أي: لا يسبق علمهم بذلك (الشوكاني، د.ت، 147/4)، واستحسنه أبو حيان (أبو حيان، 1420، 118/7).

وقيل: هو استثناء منقطع جاء مرفوعاً على لغة بني تميم (الزركشي، 1975، 286/1: أبو السعود، د.ت، 296/6)، واختاره الزمخشري، فقال شارحاً مفصلاً: "فإن قلت: ما الداعي إلى اختيار المذهب التميمي على الحجازي؟ قلت: دعت إليه نكتة... حيث أخرج المستثنى مخرج قوله: إلا العياض، بعد قوله: ليس بها أنيس؛ ليؤول المعنى إلى قولك: إن كان الله مَمَّنْ في السماوات والأرض، فهم يعلمون الغيب، يعني: أن علمهم الغيب في استحالة كاستحالة أن يكون الله منهم، كما أن معنى ما في البيت مراده قول الشاعر (التميري، 1982، ص 97):

وبلدة ليس بها أنيسُ إلا العياضُ وإلا العيسُ

إن كانت العياض أنيساً، بناءً للقول بخلوها من الأنيس" (الزمخشري، 2001: 382/3).

وما اختاره الزمخشري هو الراجح فيما يبدو لي، أي: بكونه استثناءً منقطعاً، وجاء مرفوعاً على لغة بني تميم؛ لكونه أبلغ في المعنى، وأقرب تحقيقاً في بيان دلالة الآية ومغزاها؛ لأنه لو نُصِبَ لكان مندرجاً تحت المستثنى منه، وإذا رُفِعَ كان بدلاً،



والمبدل منه في نيّة الطرح فصار العامل كأنه مُفَرَّغ له؛ لأنّ البديل على نيّة تكرار العامل، فكأنه قيل: قل لا يعلم الغيب إلا الله. فالله تعالى لما نفى علم الغيب عن كل أحد، حصره به بقوله: إلا الله على سبيل الاستثناء المنقطع، تأكيداً وحصرًا وإثباتاً بأنه هو المختص بعلم الغيب المنفرد به لا غيره، ومبالغة في نفي علم الغيب عمّن في السماوات والأرض بتعليق علمهم إياه بما هو بين الاستحالة من كونه تعالى منهم، فبان بذلك مدى العلاقة بين هذين الأسلوبين، وأثر تلك العلاقة في الدلالة على المعنى المراد وشرحه وتوضيحه.

• ومنه قوله تعالى: {لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ • إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ • فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ} [الغاشية: 22-24].

تباينت الآراء حول الاستثناء الوارد في هذه الآية، وحول الدلالة الناتجة عن علاقته بأسلوب النفي على أقوال: فذهب بعض المفسرين إلى القول: بأنه استثناء منقطع، و(إلا) بمعنى (لكن) (القرطبي، 1964، 37/20؛ الزركشي، 1975، 236/4؛ أبو السعود، دت، 151/9)، والتقدير: "لست بمسؤول عليهم، ولكن مَنْ تولى وكفر منهم فإن الله الولاية والقهر فهو يعذبه العذاب الأكبر الذي هو عذاب جهنم" (الزمخشري، 2001، 747/4).

وقيل: المستثنى فيه جملة، ف(مَنْ) مبتدأ، و(يعذبه الل) الخبر، والجملة في موضع نصب على الاستثناء المنقطع (ابن هشام، 1985، 558/2؛ ابن قيم، الجوزية، دت، 65/3).

وقيل: بل هو استثناء متصل من قوله: لست عليهم بمسيطر، أي: لا تسلط إلا على مَنْ تولى وكفر (الكلبي الغرناطي، 1416، 196/4؛ أبو حيان، 1420، 653/8)، أو على أن المعنى: لست بمسلط إلا على مَنْ تولى وكفر فأنت مسلط عليه بالجهاد والله يعذبه بعد ذلك العذاب الأكبر (القرطبي، 1964، 37/20).

وقيل: هو متصل من (فذكر)، والمعنى: فذكر إلا مَنْ انقطع طمعك من إيمانه وتولى فاستحق العذاب الأكبر، وما بينهما اعتراض (أبو حيان، 1420، 653/8؛ الشوكاني، دت، 431/5).

والذي يبدو لي أن كون الاستثناء متصلاً من قوله: لست عليهم بمسيطر، وأن المعنى: لست بمسلط إلا على مَنْ تولى وكفر فأنت مسلط عليه بالجهاد والله يعذبه بعد ذلك العذاب الأكبر، هو أرجح الأقوال؛ لأن الاستثناء المتصل هو ما كان بعضاً مما قبله، أو ما كان داخلاً في المتعدد الأول قبل الاستثناء (الأسترابادي، 1996، 62/2؛ الخضري، 2006، 412/1).

وقوله تعالى: «مَنْ تولى وكفر» داخلٌ في المتعدد الأول وهو قوله: «عليهم»، وليس خارجاً عنه، ثم إن هذا الوجه أبلغ في الدلالة، وأنسب في توضيح معنى الآية من الوجوه الأخر، وبيان ذلك: أنه تعالى لما طلب من رسوله محمد - ﷺ - أن يُذَكِّر الناس ويعظهم، وينذرهم، وقصره على فعل ذلك بقوله: فذكر إنما أنت مذكر، أي: ليس عليك إلا البلاغ والموعظة والتذكير فقط، فلست مسؤولاً عنهم متسلطاً عليهم، فمَنْ أطاعك دخل الجنة ومَنْ عصاك دخل النار (ابن قيم الجوزية، دت، 69/3؛ الشوكاني، دت، 431/5)، أورد بعده النفي بقوله: «لست عليهم بمسيطر» تقريراً لهذا الإنذار وتحقيقاً لمعناه (أبو السعود، دت، 151/9)، ونفي أن يكون الرسول مسؤولاً، أو متسلطاً على أحد من الناس أو قاهراً لهم. ولكنه تعالى لما علم أن الناس عندما يسمعون التذكير والموعظة، فمَنْ مِنْ سَيِّئِينَ، ومنهم مَنْ سَيِّئِينَ على كفره ويعرض عن الموعظة، جاء بأسلوب الاستثناء؛ ليكون أمراً منه تعالى لرسوله ألا يكون تسلطه إلا على هؤلاء، وهو أن يقوم بجهادهم وقتالهم في الدنيا، وبعد موتهم سينالون من الله العذاب الأكبر، وهو عذاب جهنم. أما مَنْ آمَنَ وَاتَّبَعَ الموعظة فلا يكون هناك عليه تسلط أو قتال أو سيطرة. وعليه يجمع هذا الوجه بين معنيين، فكأنه تعالى أوعدهم بالجهاد في الدنيا وعذاب النار في الآخرة، فيكون بذلك عذاب الكفار أشد. وهذا هو الأثر الدلالي الناتج عن علاقة أسلوب النفي والاستثناء في هذه الآية، والذي أدى إلى بيان مقصد الآية وتوضيح مغزاها، والله تعالى أعلم.

أما على اعتبار كون الاستثناء منقطعاً فيه إشكال؛ لأن المستثنى المنقطع هو المذكور بعد (إلا) غير مُخْرَج من متعدد قبله لعدم دخوله فيه؛ بمعنى أنه لا يكون داخلياً في المتعدد الأول قبل الاستثناء، نحو: «جاءني القوم إلا حملاً» (الأستريادي، 1996، 62/2-63؛ الألوسي، 1415، 118/30)، وليس قوله تعالى: «مَنْ تولى وكفر» خارجاً عن قوله: «عليهم»، وإنما هو داخلٌ فيه فهو بعض منه.

ومنه أيضاً قوله تعالى: «يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَى عَنْ مَوْلَى شَيْئاً وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ • إِلَّا مَنْ رَجَمَ اللَّهُ» [الدخان: 41-42]. فقوله تعالى: «يوم لا يغني مولى عن مولى شيئاً»، يقول: لا يدفع ابن عم عن ابن عم، ولا صاحب عن صاحبه شيئاً من عقوبة الله التي حلت بهم. «ولا هم يُنصرون»، يقول: ولا ينصر بعضهم بعضاً فيستعيدوا ممن نالهم الله بعقوبة كما كانوا يفعلون في الدنيا (الطبري، 2000: 130/25).

ثم جاء قوله تعالى: «إلا مَنْ رحم» على سبيل الاستثناء، وقد اختلف أهل العربية في موضع (مَنْ) المذكورة بعد (إلا) فذكروا في ذلك وجهين: الرفع والنصب، فالرفع من ثلاثة أوجه:

الأول: أن يكون مرفوعاً على البديل من المضمر في (ينصرون)، وتقديره: ولا يُنصَر إلا مَنْ رحم الله (النحاس، 1421، 133/4)، أو على تقدير: ولا يُنصَر من العذاب إلا مَنْ رحم الله وذلك بالعفو عنه وقبول الشفاعة فيه (الزمخشري، 2001، 283/4؛ الألوسي، 1415، 657/25).

الثاني: أن يكون بدلاً من (مولى) الأولى، وتقديره: يوم لا يغني إلا مَنْ رحم الله (القيسي، 1405: 657/2). واستحسنه النحاس (النحاس، 1421: 134/4).

الثالث: على الابتداء، والخبر مضمر، وتقديره: إلا مَنْ رحم الله فمغفور له، أو فيغني عنه ويشفع وينصر (الطبري، 2000، 130/25؛ الثعلبي، 2002: 355/8).

والنصب على الاستثناء المنقطع، وهو قول الكسائي (الكلبي الغرناطي، 1416، 36/4؛ الألوسي، 1415، 131/25). ويكون المعنى الدلالي في النصب على الاستثناء المنقطع: لكن مَنْ رحم الله لا ينالهم ما يحتاجون فيه إلى مَنْ يغنيهم من المخلوقين (أبو حيان، 1420، 57/8؛ الشوكاني، د.ت: 578/4).

وجوّز بعضهم أن يكون الاستثناء متصلًا، والمعنى: لا يغني قريب عن قريب إلا المؤمنين، فإنه يؤذن لهم في الشفاعة بعضهم لبعض (القرطبي، 1964: 148/16).

والذي يبدو لي أن الرفع على البديل أجود من النصب؛ لأن الرفع مطابق لدلالة الآية في اللفظ والمعنى، والنصب على الاستثناء إنما هو للمعنى دون اللفظ، وبيان ذلك: أنك لو قلت: «جاء إخوتك إلا زيد»، و(زيد) أحد أخوتك، أو وقعت عند السامع من قبل الاستثناء أنه فيمن جاء، فإذا قلت: «إلا زيداً»، فإنما وقعت في موضع: لا أعني زيداً منهم، أو استثنى زيداً منهم، فهذا معنى. وإذا قلت: «ما جاءني أحدٌ إلا زيداً» فإنما رفعت، وإنما نَحَيْت (أحدًا) عن الفعل وأحللت (زيداً) بعد الاستثناء محلّه فصار التقدير: «ما جاءني إلا زيداً» فكل موضع صلح فيه البديل فهو الوجه، وإذا لم يصلح البديل لم يكن إلا النصب، ويجوز فيما صلح فيه البديل النصب على الاستثناء (المبرد، د.ت، 397/4).

وعليه يكون معنى الرفع على البديل في الآية: "يوم لا يغني مولى عن مولى شيئاً إلا مَنْ رحم الله منهم، فإنه يغني عنه بأن يشفع له عند ربه" (الطبري، 2000، 130/25). فلا يستطيع أحد أن يمنع عذاب الله عز وجل؛ لأن أحدًا من الخلق لا يملك من الأمر شيئاً إلا مَنْ رحم الله فإنه هو الذي ينتفع ويرتفع برحمة الله تعالى التي تسبب إليها وسعى لها سعيها في الدنيا.

وإذا أردنا أن نتبين الأثر الدلالي الناتج عن اجتماع أسلوب النفي والاستثناء في هذه الآية، ومدى العلاقة الوثيقة بينهما، وكيف أسهما معاً في توضيح معنى الآية وبيان مغزاها، فبيانها: أنه تعالى لما نفى أن يكون في مقدور أي إنسان أن

يشفع لأي إنسان آخر أو يمنع منه عذاب الله، بدلالة النفي الوارد في أول الآية، أراد سبحانه أن يبين أن العفو، وقبول الشفاعة، أو المنع من العذاب لا يكون إلا بقدرته تعالى ورحمته؛ فجيء بقوله: «إلا مَنْ رَحِمَ»؛ للدلالة على انحصار العفو وقبول الشفاعة على مَنْ رَحِمَهُ اللهُ تعالى بسبب عمله للخير في الدنيا، فهو الذي يعفو عنه ويقبل الشفاعة فيه، أما الذي لم يتغشَّه اللهُ برحمته فلا يغفر الله له، ولا يقبل له شفاعة، ولا يمنع أحد عنه عذاب الله تعالى - والله أعلم-.

ومنه أيضاً قوله تبارك وتعالى: {اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ} [البقرة:255].

فلفظ الجلالة (الل): مبتدأ أول، و(لا إله): مبتدأ ثان، وخبره محذوف (لا إله معبود إلا هو)، والمبتدأ الثاني وخبره خبر عن المبتدأ الأول (القيسي، 1405، 136/1؛ ابن عطية، 1422، 340/1).

هذا إجمال ما ذُكر في إعراب هذه الآية، إلا أن المعربين والمفسرين ذكروا في الضمير (هو) وجهين: الأول: أنه ضمير مرفوع على البديل من موضع (لا إله).

الثاني: أنه مرفوع؛ لأنه خبر (لا إله) (ابن عطية، 1422، 340/1؛ القرطبي، 1964، 270/3).

ورجَّح الألويسي الوجه الأول بقوله: "والأول هو الجاري على ألسنة المعربين" (الألويسي، 1415، 3/5). وزاد القيسي على هذين الوجهين وجهًا ثالثًا، وهو النصب على الاستثناء (القيسي، 1405، 136/1)، ولا أراه صوابًا؛ لأن موضع المستثنى نصب فيكون المناسب (إلا إيا)، ولم أجد فيما وقفت عليه أحدًا من القراء قرأ بذلك.

والمعنى على الوجه الأول: الله هو الحي القيوم؛ لأن البديل على نية حذف المبدل منه (ابن قيم الجوزية، دت، 60/3). أما على الوجه الثاني فيكون المعنى: لا إله معبود بحق إلا هو (القرطبي، 1964، 270/3؛ ابن هشام، 1985، 745/1)، على اعتبار أن (لا) نافية غير عاملة فعندما دخلت عليها (إلا) ألغت عملها، وكذلك (لا) ألغت عمل (إلا)، وصارت (إلا) أداة حصر لا عمل لها.

وعلى الرغم من ترجيح الألويسي للوجه الأول، فأني أرى أن الوجه الثاني هو الأرجح؛ لأنه أوضح في الدلالة، وأبلغ من جهة المعنى، فمعناه: لا إله معبود بحق إلا هو، أي: إن المعنى: الله إله معبود بحق هو، ولكنه تعالى لما أراد أن ينفي أي معبود غيره يُعبد بحق، استعمل أسلوب النفي فقال: «لا إله»، أي: لا إله معبود بحق، ولما أراد أن يحصر صفة العبودية له تعالى، وأنه هو الإله المعبود بحق لا غيره، استعمل أداة الاستثناء (إلا) والتي تعني الحصر هنا؛ لحصر هذه الصفة له، وتأكيد كونه الإله الحق المستوجب العبادة الحقَّة؛ لأن هناك آلهة تُعبد ولكنها تُعبد بباطل، والله تعالى أعلم.

المبحث الثاني: العلاقة بين أسلوب النفي وأسلوب التوكيد

تحدثنا في المبحث السابق عن علاقة أسلوب النفي بأسلوب الاستثناء، وبيننا مدى الدلالة التي يؤديها اجتماع الأسلوبين معًا في آيات القرآن الكريم، وفي هذا المبحث سنتحدث عن علاقة أسلوب النفي بأسلوب التوكيد؛ لمعرفة العلاقة بين هذين الأسلوبين عند ورودهما مجتمعين في آيات القرآن الكريم، وأثر تلك العلاقة في الدلالة على المعنى الذي ترمي إليه الآية.

ومن ذلك قوله تعالى: {وَأَتَقُوا فِتْنَةً لِّأَنْصِبِينَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً} [الأنفال:25].

فقوله تعالى: «لا تصيبين» فعل مضارع مؤكد بالنون الثقيلة بعد (لا) النافية، وعليه فقد اختلف النحويون والمفسرون في (لا) الداخلة على المضارع المؤكد بالنون الثقيلة على قولين:

الأول: أنها ناهية، والأصل: لا تتعرضوا للفتنة فتصيبكم، لأن الإصابة مسببة عن التعرض، وأسند هذا المسبب إلى فاعله، وعلى هذا فالإصابة خاصة بالمتعرضين، وتوكيد الفعل بالنون واضح لاقرانه بحرف الطلب مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا﴾ [إبراهيم:42] (ابن هشام، 1985، 325-324/1؛ عزيمة، 2004، 395/3/1). والجمله صفة ل(فتنة)

ولكن وقوع الطلب صفة للنكرة ممتنع، فوجب إضمار القول، كأنه قيل: واتقوا فتنة مقولاً فيها لا تصيبن (الزمخشري، 2001، 201/2؛ ابن هشام، 1985، 325/1).

والقول الثاني: أنها نافية. واختلف القائلون بذلك على قولين:

أولهما: أن الجملة صفة لفتنة، ولا حاجة إلى إضمار قول؛ لأن الجملة خبرية، وعلى هذا فيكون دخول النون شاذاً، وجوّز هذا الوجه لتشبيهه (لا) النافية بـ(لا) الناهية. وعلى هذا الوجه تكون الإصابة عامة للظالم وغيره، لا خاصة بالظالمين (ابن عطية، 1422، 611/4؛ ابن هشام، 1979، 103/4؛ ابن هشام، 1985، 324/1).

والثاني: أن الفعل جواب الأمر، وعلى هذا فيكون التوكيد أيضاً خارجاً عن القياس شاذاً. وممّن ذكر هذا الوجه الزمخشري، قال: "والتقدير: إن أصابتكم لا تصيب الظالم منكم خاصة، ولكنها تعمكم" (الزمخشري، 2001، 201/2). وهذا مردود؛ لأن الشرط إنما يُقدّر من جنس الأمر، لا من جنس الجواب، ألا ترى أنك تُقدّر في: «اتني أكرمك» إن تأتي أكرمك» (ابن هشام، 1979، 325/1).

والذي يبدو لي راجحاً قول مَنْ قال: إن (لا) نافية دخلت على الفعل المضارع المؤكد بنون التوكيد الثقيلة، وأن الجملة صفة ل(فتنة)، وبديل على جواز هذا الوجه أنّ عليه بعض النحويين، وأنه قد ورد ذلك على لسان العرب، كقول الشاعر (لم أعر على قائل البيتين، وقد استشهد بهما أبو حيان والسيوطي بلا نسبة (أبو حيان، 1420، 611/4؛ السيوطي، دت، 614/2). من الطويل:

فلا إذا نعيمٍ يُتْرَكُ لنعيمِهِ وإن قال قِرْظَنِي وخذ زَشْوَةَ أْبَى

ولا إذا بئْسِي يُتْرَكُ لبؤْسِهِ فينفعه شكوى إليه إن اشتكى

فهذا الشاهد قد وردت فيه (لا) النافية، وجاء بعدها الفعل المضارع مؤكداً بنون التوكيد الثقيلة مع الفصل بينها وبين الفعل بفواصل، وفي الآية السالفة الذكر وردت بدون فاصل، فلأن يلحقه مع غير الفصل أولى (ابن عطية، 1422، 611/4؛ السيوطي، دت، 614/2). هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذا الوجه أبلغ من ناحية المعنى إذ إن ورود الفعل (تصيبن) المؤكد بنون التوكيد الثقيلة بعد (لا) النافية يدل على أن الإصابة مؤكدة ومحقة، وأنها تعم الجميع الظالم وغير الظالم إذا لم يتقها الناس. فالناس إذا رأوا المنكر ولم يغيروه عمهم الله بالعذاب صالحهم وطالحهم بدليل قوله ﷺ: "إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقابهم" (الترمذي، دت، 467/4؛ ابن ماجه، دت، 1327/2؛ البيهقي، 1994، 91/10). فتكون الفائدة التي يمكن أن نجنيها من هذا الوجه هي التحذير من الفتنة واتقاؤها (الجصاص، 1405، 228/4؛ ابن عطية، 1422، 515/2).

وهذا يتبين لنا العلاقة الحاصلة بين أسلوب النفي وأسلوب التوكيد في اجتماعهما مع بعضهما في هذه الآية، وأثر تلك العلاقة في الدلالة على المعنى المراد.

أما الوجه الأول: أعني على اعتبارها ناهية، فهو وإن كان راجحاً من حيث القياس، إلا أنه يُضعف بوقوع الطلب صفة للنكرة؛ لأن ذلك ممتنع عند النحويين (ابن هشام، 1979، 325/1). ثم إنه يؤدي إلى تقدير قول محذوف، وفي هذا التقدير تكلف واضح، أما كونها نافية فلا يحتاج إلى إضمار، أو تكلف، أو تقدير، فيرجح سلامته من التقدير إذ عدم التقدير أولى.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: {قَالُوا لَنْ نُؤْتِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ} [طه: 72]. يخبر الله - تبارك وتعالى - في هذه الآية بأن السحرة قالوا لفرعون لما توعدهم بما توعدهم به «لن نُؤْتِرَكَ على ما جاءنا من البيّنات»، يعني: من الحجج والأدلة على حقيقة ما دعاهم إليه موسى (الطبري، 2000، 189/16). فنفي السحرة تفضيل



فرعون على ما رأوا من حجج الله وآياته البينات، ثم دخل على هذا النفي أسلوب توكيد عن طريق القسم، وذلك قوله تعالى: «والذي فطرنا»، وقد ذكر المفسرون والنحويون أن الاسم الواقع بعد (الواو) الدالة على القسم في موضع جر من وجهين: أحدهما: أن يكون مجرورًا بالعطف على قوله: «ما جاءنا»، والمعنى أي: على الذي جاءنا وعلى الذي فطرنا (ابن عطية، 1422: 53/4؛ أبو السعود، دت، 30/6).

والثاني: أن يكون مجرورًا على القسم، وجوابه محذوف لدلالة ما تقدم عليه (الأنباري، 2006، 149/2؛ الكلبي الغرناطي، 1416، 16/3). وقال ابن عباس: لن نؤثرك على ما جاءنا من اليقين والعلم، وقال عكرمة وغيره: لما سجد السحرة أراهم الله في سجودهم منازلهم في الجنة فقالوا: «لن نؤثرك...» (القرطبي، 1964، 11/225). والمعنى على الوجه الأول: لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات وعلى الله عز وجل (النحاس، 1421، 3/50). وعلى الوجه الثاني: لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات والله الذي فطرنا، أي: نحلف بالله (الطبري، 2000، 189/16).

و(الواو) الدالة على القسم اشترط النحويون فيها أن يأتي لها جواب (ابن هشام، 1979، 1/473)، وقد حدده الألويسي بقوله: وجوابه محذوف لدلالة المذكور عليه (الألويسي، 1415، 16/232)، ويقصد به: وحق الذي فطرنا لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات (أبو السعود، دت، 30/6).

ويرى الباحث أن هذا الرأي هو أرجح الوجهين؛ وذلك لمناسبته لسياق الآية، ولأنه يؤدي مع النفي الموجود في أول الآية إلى بيان المعنى المراد، وتوضيح مغزى الآية ودلالاتها، وبيان ذلك أنه لما كان نفيهم واردًا بالأداة (لن) التي تدل على القطع والبيات (الخطيب، 1995، ص 13)، وأنهم لن يتراجعوا عن قرارهم مهما عمل فرعون بهم، ومهما حصل لهم من عذاب، أكدوا كلامهم هذا بالقسم الذي يدل على شدة الجواب وقوته، أي: قوة العزيمة في الإيمان الذي أنساهم قوة فرعون وبطشه بقولهم: فاقض ما أنت قاضٍ. أما دلالة العطف فلا تضيف زيادة في المعنى؛ لأن البينات هي الآيات التي جاء بها موسى، والدالة في قوله: «والذي فطرنا» على عظمة الخالق جل في علاه؛ لذا لا يضيف عطف «والذي فطرنا» على قوله: «ما جاءنا من البينات» معنى جديدًا للآية، والله تعالى أعلم.

ومنه كذلك قوله جل في علاه: {وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ} [إبراهيم: 46].

في هذه الآية اجتمع أسلوبان، نفي بـ(إن)، وتوكيد عن طريق (لام الجحود) الداخلة على الفعل (تزول)، إلا أن أهل التفسير اختلفوا في ذلك على أقوال:

فالأكثر: أن (إن) نافية بمعنى (ما)، و(اللا) للجحد أداة توكيد، والمعنى: ما كان مكرهم لتزول منه الجبال (النحاس، 1421، 2/372؛ الثعلبي، 2002، 5/326). والجبال ههنا مثلٌ لأمر النبي ﷺ وأمر دين الإسلام (الرازي، 1420، 114/19).

واستشكل هذا الرأي ابن هشام بقوله: وفيه نظر؛ لأن النافي على هذا غير (ما) و(ل) ولاختلاف فاعلي (كان) و(تزول)، ورأى أن (اللا) في (لتزول) لام (كي)، وأن (إن) شرطية، أي: وعند الله جزء مكرهم وهو مكرٌ أعظم منه، وإن كان مكرهم لشدته معدًا لأجل زوال الأمور العظام المشبهة في عظمها بالجبال، كما تقول: أنا أشجع من فلان وإن كان معدًا للنوازل (ابن هشام، 1985، 1/279).

وقيل: إن (إن) مخففة من الثقيلة، و(اللا) فارقة للتوكيد (الزجاجي، 1985، ص 160؛ العكبري، دت، 2/774)، والمعنى: كان مكرًا عظيمًا تزول منه الجبال (القرطبي، 1964، 9/381).

وهذا الرأي فيه ضعف؛ لأنه لو كانت (إن) مخففة، و(اللا) فارقة؛ لصار المعنى إلى: وقد كان مكرهم تزول منه الجبال. ولو كانت زالت لم تكن ثابتة، وفي ثبوتها على حالتها ما يبين عن أنها لم تنزل (الطبري، 2000، 246/13).

وما يراه الباحث راجحاً أن (إن) نافية، و(اللا) للجحود، وقصد ب(اللا) التوكيد، إذ إن مجيء لام الجحود في جواب (إن) النافية فيه دلالة بليغة تكشف القصد عن معنى الآية، فالسياق لما كان يتحدث عن المكر العظيم للكفار الذي استعملوا فيه كل حيلهم، واستفرغوا فيه كل جهدهم أراد الله تعالى أن يخبر بأن هذا المكر العظيم لا يستطيع أن يزيل أمر النبي ﷺ وأمر دين الإسلام؛ لأن هذه الأمور ثابتة وراسخة وقوية كالجبال الراسية فاستعمل أداة النفي (إن) التي تستخدم فيما هو أشد وأكد (السامرائي، 2000، 172/4). ثم جاء الجواب مؤكداً بلام الجحود التي تدل على نفي الإرادة والتهيئة (عضيمة، 2004، 378/2/1)، توكيداً لهذا النفي وأنه مستحيل، أي: لا يستطيع مكرهم هذا لعظمته أن يزيل دين الله، وأمر نبيه محمد ﷺ.

ولهذا فإن توكيد النفي عن طريق (لام الجحود) يؤدي إلى معنى بليغ لا يؤديه غيره، إذ يكون المعنى على ذلك: ومحال أن تزول بمكرهم آيات الله وشرائعه؛ لأنها بمنزلة الجبال الراسية ثباتاً وتمكناً (الزمخشري، 2001، 530/2). فأفادت استحالة زوال أمر الله ودينه مهما عظم مكر الكفار أو كبر؛ لأنه في ذاته مكر حقير.

وينصر هذا الوجه قراءة ابن مسعود فقد قرأ: ما كان مكرهم (الزمخشري، 2001، 530/2)، أما على اعتبار أن (إن) شرطية فلا يخفى ما فيه من التكلف من خلال التقدير البعيد عن دلالة الآية، والله تعالى أعلم.

• ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: {لَا أَقْسِمُ بِبِئُومِ الْقِيَامَةِ} [القيامة: 1].

في الآية الكريمة اجتمع أسلوبان نفي ب(لا)، وتوكيد بالقسم عن طريق الفعل (أقس)، إلا أن المفسرين والمعربين اختلفوا في (لا) التي تدل على النفي على أقوال:

الأول: أنها صلة أو زائدة، والمعنى: أقسم بيوم القيامة (النحاس، 1421، 77/5؛ الدمياطي، 1998: 310/1)، قالوا: ونظيره قوله تعالى: {لِنَلَّا يَعلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ} [الحديد: 29]، وقوله تعالى أيضاً: {مَا مَنَعَكَ لَأَلَّا تَسْجُدَ} [الأعراف: 12]، وهو شائع كقول امرئ القيس (امرئ القيس، د.ت، ص154؛ الأصفهاني، د.ت، 85/9، 87):

لَا وَابْيَعُكَ ابْنَةُ الْعَمَامِرِي
لَا يَدْعِي الْقَوْمُ إِلَيَّ أَقْرَ

واعترض على هذا القول: بأن (لا) لا تزداد في أول الكلام، وإنما تزداد في وسطه (ابن السراج، 1996، 401/1؛ السمعاني، 1997: 102/6).

وأجيب: بأن القرآن كله كالسورة الواحدة متصلًا ببعضه ببعض، والدليل أنه قد يُذكر الشيء في سورة، ثم يجيء جوابه في سورة أخرى، كقوله تعالى: {وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ} [الحجر: 6]، ثم جاء الجواب في سورة أخرى، وهو قوله تعالى: {مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ} [القلم: 2]، وإذا كان كذلك كان أول هذه السورة جاريًا مجرى وسط الكلام (القرطبي، 1964: 91/19؛ ابن زنجلة، 1982: 735/1).

والاعتراض صحيح؛ لأنه وإن كان القرآن الكريم كله في حكم السورة الواحدة كما قالوا، إلا أن ما استشهدوا به من قول الشاعر: لَا وَابْيَعُكَ... إلخ، فيه نظر، فقول الشاعر: «لا وبيعك» قسم عن النفي، وقوله تعالى: «لا أقسم» نفي للقسم، فتشبيه أحدهما بالآخر غير جائز، والدليل على هذا القول: أن قوله تعالى: لا أقسم، على وزن قولنا: لا أقتل، لا أضرب، لا أنصر، ومعلوم أن ذلك يفيد النفي. والدليل عليه أنه لو حلف ب(لا يقس) كان البر بترك القسم، والحنت بفعل القسم، فظهر أن البيت المذكور ليس من هذا الباب (الرازي، 1420: 189/30).



القول الثاني: ما نُقِلَ عن الحسن، وابن كثير، وقنبل، أنهم قرأوا: «لأقسم» على أن (للا) للابتداء، و«أقسم»: خبر مبتدأ محذوف معناه: «لأنا أقسم»، قال الحسن: معنى الآية أي أقسم بيوم القيامة (ابن زنجلة، 1422، 1/356؛ الداني، 1984، 1/216؛ الزمخشري، 2001، 4/660).

وطُعن في هذه القراءة بأنه لو كان المراد هذا لقال: «لأقسمنَّ»؛ لأن العرب لا تقول: «لأفعل كذا»، وإنما يقولون: «لأفعلنَّ كذا» (ابن عطية، 1422: 5/402). والحق أنه لا يجوز تضعيف هذه القراءة؛ لأنها لقراء مشهورين، وهي قراءة قويمه لا يضعفها عدم نون التوكيد مع (للا)؛ لأن المراد ب(أقس) فعل الحال، وقد قيل: إن الفعل إذا كان للحال لا يجوز توكيده (المرادي، 1992، ص 142؛ ابن هشام، 1979: 4/95). هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فلأن الاعتماد على المعنى، ولأن خبر الله تعالى صدق، فجاز أن يأتي من غير توكيد (العكبري، د.ت: 2/1253).

والقول الثالث: أنها نافية، واختلفوا في هذا النفي على أقوال:

فمنهم من قال: إنها وردت نفيًا لكلام دُكر قبل القسم، كأنهم أنكروا البعث، فقيل: لا ليس الأمر على ما ذكرتم، ثم قيل: أقسم بيوم القيامة (الطبري، 2000: 29/173؛ ابن العربي، 1999: 4/393). واستشكله بعضهم؛ لأنه أعاد حرف النفي مرة أخرى في قوله: «ولا أقسم بالنفس اللوامة» (الألوسي، 1415: 29/136). وقيل: إن (لا) ههنا للنفي، لكن لا لنفي الإقسام، بل لنفي ما ينشأ عنه من إعظام المقسم به وتفخيمه (الشوكاني، د.ت: 5/335)، واختاره الزمخشري، قال: "فكأنه بإدخال حرف النفي يقول: إن إعظامي له بإقسامي به كلا إعظام، يعني أنه يستأهل فوق ذلك" (الزمخشري، 2001: 4/660).

وبناء على ما قدمناه من تعليقات، أرى أن ما اختاره الزمخشري هو الراجح؛ وذلك لأن اجتماع النفي مع القسم دلالة قوية تسهم في توضيح معنى الآية وبيان مغزاها، ففي القسم قوة وتأكيد، وفي إدخال حرف النفي على فعل القسم لقصد إعظام المقسم به، فكأنه قال: أنا لا أعظمه بالقسم فهو معظم بغير القسم (السامرائي، 2003: 4/147)، وهذا الوجه على سهولته يمكن تقديره على وجوه أخر:

أحدها: كأنه تعالى يقول: لا أقسم بهذه الأشياء على إثبات هذا المطلوب، فإن هذا المطلوب أعظم وأجل من أن يُقسم عليه بهذه الأشياء، ويكون الغرض من هذا الكلام تعظيم المقسم عليه، وتفخيم شأنه.

وثانيها: كأنه تعالى يقول: لا أقسم بهذه الأشياء على إثبات هذا المطلوب، فإن إثباته أظهر وأجلى وأقوى وأحرى من أن يحاول إثباته بمثل هذا القسم، ثم قال بعده: {أَيُحْسِبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ} [القيامة: 3]، أي: كيف خطر بباله هذا الخاطر الفاسد مع ظهور فساده.

وثالثها: أن يكون الغرض منه الاستفهام على سبيل الإنكار، والتقدير: ألا أقسم بيوم القيامة، ألا أقسم بالنفس اللوامة، على أن الحشر والنشر حق (الرازي، 1420: 30/190).

يتبين من خلال ما سبق أن اقتران أسلوب النفي بأسلوب التوكيد في آيات القرآن الكريم له أثرٌ كبيرٌ في الكشف عن دلالات الآيات التي اقترنا فيها، وأنه إذا ورد هذان الأسلوبان مقترنين في آيات القرآن الكريم فإن كلاً منهما له علاقة بالآخر، ويسهم معه في إيضاح الدلالة التي ترمي إليها الآية، وبيان المغزى الذي تهدف إليه دونما تعارض أو اضطراب، فجاء من أنزل هذا القرآن، وجل من قائلٍ عليم.

النتائج:

توصل البحث إلى النتائج الآتية:

- 1- ورد أسلوب النفي وأدواته جميعها في القرآن الكريم، وقد استعمل القرآن هذا الأسلوب بكل طرقه وأشكاله.
- 2- لم يرد في القرآن الكريم الاستثناء ب(سوى) الاستثنائية، ولا ب(إلا، وعدا) الاستثنائيتين أيضاً. كذلك لم ترد في القرآن الكريم (ليس، ولا يكون) الاستثنائيتين، بل اقتصر استعمال القرآن الكريم في أسلوب الاستثناء على أداتين فقط هما: (إلا، و(غير).

- 3- ورد أسلوب التوكيد في القرآن الكريم بنوعيه المعنوي واللفظي، كما أن أدوات التوكيد قد وردت جميعها في القرآن، إلا أنه لم يقع التوكيد (بالنفس والعين) في القرآن الكريم. كما أن التوكيد (بكلا أو كلتا) لم يقع كذلك في القرآن، وقد جاء التوكيد اللفظي في القرآن الكريم بالمفرد، وبالفعل، وبالجار والمجرور، والحرف والجملة.
- 4- ثمة علاقة وثيقة بين أسلوب النفي وأسلوب الاستثناء والتوكيد عند ورودهما بصورة مجتمعة في آيات القرآن الكريم، ولهذا العلاقة أثر بليغ ودلالة عظيمة في بيان هدف الآية وإيضاح مغزاها.
- 5- لقد كان للقراءات القرآنية دورٌ كبيرٌ في توجيه معاني الآيات القرآنية الكريمة بما تحتمله هذه القراءات من وجوه إعرابية متعددة.

المراجع:

القرآن الكريم.

- ابن أجيروم، م. (د.ت). *متن الأجرومية في علم العربية* (أحمد زيني دحلان، شرح). مكتبة الإرشاد.
- الأزهري، م. (1399). *الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي* (محمد جبر الألفي، تحقيق). وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
- الأسترباذي، م. (1996). *شرح الرضي على الكافية المعروف بشرح كافية ابن الحاجب* (يوسف حسن عمر، تحقيق). جامعة قار يونس.
- الأصفهاني، أ. (د.ت). *الأعاني* (تح. سمير جابر). دار الفكر.
- الألوسي، م. (1415). *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني* (علي عبد الباري عطية، تحقيق). دار الكتب العلمية.
- الأنباري، ع. (2006). *البيان في غريب إعراب القرآن*. (طه عبد الحميد طه، تحقيق). الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الأنباري، ع. (161). *الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين* (محمد محيي الدين عبد الحميد، تحقيق). دار إحياء التراث العربي.
- الأنصاري، ز. (1411). *الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة*. (مازن المبارك، تحقيق). دار الفكر المعاصر.
- بشارت، أ. م. (2023). *الوظيفة الإسنادية لـ"أداة النفي" في الجملة العربية سياق النفي في التواصل الفعلي: الأدب للدراسات اللغوية والأدبية، 25*، 147-181. <https://doi.org/10.53286/arts.v5i2.1497>
- البقري، أ. (1980). *أساليب النفي في القرآن الكريم*. مطابع دار الناشر الجامعي.
- البيهقي، أ. (1994). *سنن البيهقي الكبرى* (محمد عبد القادر عطا، تحقيق). مكتبة دار الباز.
- الترمذي، م. (د.ت). *سنن الترمذي* (أحمد محمد شاكر، وآخرون، تحقيق). دار إحياء التراث العربي.
- الثعلبي، أ. (2002). *الكشف والبيان (تفسير الثعلبي)* (أبي محمد بن عاشور، تحقيق). دار إحياء التراث.
- الخصاص، أ. (1405). *أحكام القرآن* (محمد الصادق قمحاوي، تحقيق). دار إحياء التراث العربي.
- ابن جني، ع. (د.ت). *اللمع في العربية* (فائز فارس، تحقيق). دار الكتب الثقافية.
- أبوحيان، م. (1420). *البحر المحيط في التفسير* (صديقي محمد جميل، تحقيق). دار الفكر.
- ابن خالويه، ح. (1401). *الحجّة في القراءات السبع* (عبد العال سالم مكرم، تحقيق؛ ط.4). دار الشروق.
- الخضري، م. (2006). *حاشية الخُضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك* (يوسف الشيخ محمد البقاعي، تحقيق). دار الفكر للطباعة والنشر.
- الخطيب، م. (1995). *دُرّة التنزيل وعُزّة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز*. برواية: ابن أبي الفرج الأردستاني. دار الكتب العلمية.



- الداني، ع. (1984). *التيسير في القراءات السبع* (أوتو تريزل، تحقيق). دار الكتاب العربي.
- الدمياطي، أ. (1998). *إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر*. (أنس مهرة، تحقيق). دار الكتب العلمية.
- الذبياني، ز. (1977). *ديوان النابغة الذبياني* (محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق). دار المعارف.
- الراجحي، ع. (1988). *التطبيق النحوي*. دار النهضة العربية.
- الرازي، م. (1420). *مفاتيح الغيب - التفسير الكبير*. دار إحياء التراث العربي.
- الرازي، م. (1995). *مختار الصحاح* (محمود خاطر، تحقيق). مكتبة لبنان ناشرون.
- الراغب الأصفهاني، ح. (2005). *المفردات في غريب القرآن* (محمد خليل عيتاني، تحقيق). دار المعرفة.
- الزجاجي، ع. (1985). *اللامات (مازن المبارك/، تحقيق)*. دار الفكر.
- الزركشي، م. (1957). *البرهان في علوم القرآن*. (محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق). دار إحياء الكتب العربية.
- الزخشري، م. (2001). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل* (عبد الرزاق المهدي، تحقيق). دار إحياء التراث العربي.
- ابن زنجلة، ع. (1982). *حجة القراءات*. (سعيد الأفغاني، تحقيق؛ ط.2). مؤسسة الرسالة.
- السامرائي، ف. (2003). *معاني النحو*. دار الفكر.
- ابن السراج، م. (1996). *الأصول في النحو*. (عبد الحسين الفتلي، تحقيق). مؤسسة الرسالة.
- أبو السعود، م. (د.ت.). *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*. دار إحياء التراث العربي.
- السمعاني، م. (1997). *تفسير القرآن*. (ياسر بن إبراهيم، غنيم بن عباس، تحقيق). دار الوطن.
- السيوطي، ع. (د.ت.). *مع الهوامع في شرح جمع الجوامع*. (عبد الحميد هندواوي، تحقيق). المكتبة التوقيفية.
- السيوطي، ع. (1996). *الإتقان في علوم القرآن* (سعيد المندوب، تحقيق). دار الفكر.
- الشمي، أ. أ. (2021). *الاستثناء المنقطع في القرآن الكريم: دراسة دلالية الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*. 1 (8)، 308-351. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i8.298>
- شوك، م. ع. (2022). *قراءة في تركيب (لاسيما) مع تحقيق رسالة "كشفا العما عن معاني لاسيما" للمؤرخ الجاهلي (ت.1265هـ)*. *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*. 1 (13)، 7-45. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i13.823>
- الشوكاني، م. (د.ت.). *فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير*. دار الفكر.
- الطبري، م. (2000). *جامع البيان في تأويل القرآن* (تج. أحمد محمد شاکر). مؤسسة الرسالة.
- عبد الباقي، م. (1371). *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم*. (منصور فهسي، تحقيق). انتشارات إسلامي.
- ابن العربي، أ. (1999). *المحصول في أصول الفقه*. (حسين علي اليدري، تحقيق). دار البيارق.
- عزيمة، م. (2004). *دراسات لأسلوب القرآن الكريم*. دار الحديث.
- ابن عطية، ع. (1422). *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز* (عبد السلام عبد الشافي محمد، تحقيق). دار الكتب العلمية.
- العكبري، ع. (د.ت.). *التبيان في إعراب القرآن* (علي محمد البجاوي، تحقيق). مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- العكبري، ع. (1995). *اللباب في علل البناء والإعراب* (عبد الإله النيمان، تحقيق). دار الفكر.
- العلوي، ص. ب. أ. ب. س. (2021). *أثر السياق في التوجيه البلاغي. الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*. 1 (1)، 170-210. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i1.228>
- ابن عيسى، ع. (1998). *شرح الأشموني على ألفية ابن مالك* (حسن حمد، تحقيق). دار الكتب العلمية.



- الفراهيدي، خ. (1995). *الجمال في النحو* (فخر الدين قباوة، تحقيق). د. ن. الفيروز آبادي، م. (2003). *القاموس المحيط*. دار إحياء التراث العربي. الفيومي، أ. (د.ت). *المصباح المنير*. المكتبة العلمية.
- القرطبي، م. (1964). *الجامع لأحكام القرآن - تفسير القرطبي* (أحمد البردوني، تحقيق). دار الكتب المصرية. ابن قنبر، ع. (1988). *الكتاب كتاب سيويه* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق). مكتبة الخانجي.
- ابن قيم الجوزية. (د.ت). *بدائع الفوائد*. (محمد منير عبده آغا، تحقيق). دار الفكر. القيسي، م. (1405). *مشكل إعراب القرآن*. (حاتم صالح الضامن، تحقيق). مؤسسة الرسالة.
- ابن كثير، إ. (1419). *تفسير القرآن العظيم - تفسير ابن كثير* (محمد حسين، تحقيق). دار الكتب العلمية الكلي، م. (1416). *التسهيل لعلوم التنزيل* (عبد الله الخالدي، تحقيق). دار الأرقم.
- امرئ القيس، أ. (د.ت). *ديوان امرئ القيس*. (عمر فاروق الطباع، تحقيق). دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر. ابن ماجه، م. (د.ت). *سنن ابن ماجه*. (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق). دار الفكر.
- ابن مالك، م. (1985). *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك* (محمد محي الدين عبد الحميد، تحقيق). دار الفكر. المبرد، م. (د.ت). *المقتضب* (محمد عبد الخالق عزيمة، تحقيق). عالم الكتب.
- المخزومي، م. (1986). *في النحو العربي نقد وتوجيه*. دار الرائد العربي. المرادي، ح. (1992). *الجنى الداني في حروف المعاني* (فخر الدين قباوة، محمد نديم فاضل، تحقيق). دار الكتب العلمية.
- مسلم ح. (د.ت). *صحيح مسلم* (تح. محمد فؤاد عبد الباقي). دار إحياء التراث العربي. مغالسة، م. (2001). *النحو الشافي*. مؤسسة الرسالة.
- المقوشي، ع. ب. ع. (2021). *توكيد الفعل المضارع بالنون. الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، 1(11)، 123-158*. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i11.577>
- ابن منظور، م. (د.ت). *لسان العرب*. دار صادر المؤيد، أ. (2003). *القرآن المُفسَّر بإعرابٍ مُيسَّر*. دار الملاك للطباعة والنشر.
- النَّحَّاس، أ. (1421). *إعراب القرآن* (عبد المنعم خليل إبراهيم، تحقيق). دار الكتب العلمية. النسائي، أ. (1986). *المجتبى من السنن - سنن النسائي*. مكتب المطبوعات الإسلامية.
- النميري، ع. (1982). *ديوان جران العود النميري*. صنعة أبي جعفر محمد بن حبيب. رواية: أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري (نوري حمودي القيسي، تحقيق). منشورات وزارة الثقافة والإعلام بالعراق.
- ابن هشام، ع. (1985). *معنى اللبيب عن كتب الأعاريب* (مازن المبارك، محمد علي حمد الله، تحقيق). دار الفكر. ابن هشام، ع. (1990). *شرح قطر الندى وبل الصدى* (محمد معي الدين عبد الحميد، تحقيق). دار الخير للطباعة، مكتبة طبية للنشر والتوزيع.
- ابن هشام، ع. (1979). *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك* (محمد محي الدين عبد الحميد، تحقيق). دار الجيل. ابن يعيش، م. (2001). *شرح مفصل الزمخشري* (إميل بديع يعقوب، تحقيق). دار الكتب العلمية.

References

The Holy Qur'an.

'Abd al-Baqi, M. (1952/1371 AH). *Al-Mu'jam al-mufahras li-alfaz al-Qur'an al-karim* (Manşur Fahmî, Ed.). Intisharât Islâmi.



- Abū al-Su'ūd, M. (n.d.). *Irshād al-'aql al-salīm ilā mazāyā al-kitāb al-karīm*. Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Abū Ḥayyān, M. (1999/1420 AH). *Al-Baḥr al-muḥīṭ fī al-tafsīr* (Şidqī Muḥammad Jamīl, Ed.). Dār al-Fikr.
- Al-'Akbarī, 'A. (1995). *Al-Lubāb fī 'ilal al-binā' wa-al-'irāb* ('Abd Allāh al-Nabhān, Ed.). Dār al-Fikr.
- Al-'Akbarī, 'A. (n.d.). *Al-Tibyān fī 'irāb al-Qur'ān* ('Alī Muḥammad al-Bajāwī, Ed.). Maṭba'at 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakā'uh.
- Al-Alaiwi, S. B. A. B. S. A. S. (2021). The impact of context on rhetorical guidance. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 1(1), 170–210. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i1.228>
- Al-Ālūsī, M. (1994/1415 AH). *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'azīm wa-al-sab' al-mathānī* ('Alī 'Abd al-Bārī 'Aṭīyyah, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Anbārī, 'A. (2006). *Al-Bayān fī gharīb 'irāb al-Qur'ān* (Ṭaha 'Abd al-Ḥamīd Ṭaha, Ed.). Egyptian General Book Authority.
- Al-Anbārī, 'A. (n.d./161 AH?). *Al-Inṣāf fī masā'il al-khilāf bayna al-naḥwiyyīn: al-Baṣriyyīn wa-al-Kūfiyyīn* (Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Ed.). Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Anṣārī, Z. (1991/1411 AH). *Al-Ḥudūd al-aniqah wa-al-ta'rīfāt al-daḥiqah* (Māzin al-Mubārak, Ed.). Dār al-Fikr al-Mu'āṣir.
- Al-Astarābādī, M. (1996). *Sharḥ al-Raḍī 'alā al-Kāfiyah, ma'rūf bi-Sharḥ Kāfiyah Ibn al-Ḥājib* (Yūsuf Ḥasan 'Umar, Ed.). University of Qaryūnis.
- Al-Azharī, M. (1979/1399 AH). *Al-Zāhir fī gharīb alfāz al-Shāfi'i* (Muḥammad Jabr al-Alfi, Ed.). Ministry of Awqāf and Islamic Affairs, Kuwait.
- Al-Baqarī, A. (1980). *Asālib al-nafi fī al-Qur'ān al-karīm*. Maṭabī' Dār al-Nāshir al-Jamī'i.
- Al-Bayhaqī, A. (1994). *Sunan al-Bayhaqī al-kubrā* (Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Ed.). Maktabat Dār al-Bāz.
- Al-Dānī, 'A. (1984). *Al-Taysīr fī al-qirā'āt al-sab'* (Otto Pretzl, Ed.). Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Al-Dhubayānī, Z. (1977). *Dīwān al-Nābighah al-Dhubayānī* (Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Ed.). Dār al-Ma'ārif.
- Al-Dimyāṭī, A. (1998). *Ittiḥāf fuḍalā' al-bashar fī al-qirā'āt al-arba'a 'ashar* (Anas Mahrah, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Farāhidī, Kh. (1995). *Al-Jumal fī al-naḥw* (Fakhr al-Dīn Qabāwah, Ed.). n.p.
- Al-Fayyūmī, A. (n.d.). *Al-Miṣbāḥ al-munīr*. Al-Maktabah al-'Ilmiyyah.
- Al-Firūzābādī, M. (2003). *Al-Qāmūs al-muḥīṭ*. Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Iṣfahānī, A. (n.d.). *Al-Aghānī* (Samīr Jābir, Ed.). Dār al-Fikr.
- Al-Jaṣṣās, A. (1985/1405 AH). *Aḥkām al-Qur'ān* (Muḥammad al-Şādiq Qamḥāwī, Ed.). Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Kalbī, M. (1995/1416 AH). *Al-Tashīl li-'ulūm al-tanzīl* ('Abd Allāh al-Khālīdī, Ed.). Dār al-Arqaṃ.
- Al-Khaṭīb, M. (1995). *Durrah al-tanzīl wa-ghurrah al-ta'wīl fī bayān al-āyāt al-mutashābihāt fī kitāb Allāh al-'azīz*. Narrated by Ibn Abī al-Faraj al-Ardīstānī. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Khuḍarī, M. (2006). *Ḥāshiyat al-Khuḍarī 'alā Sharḥ Ibn 'Aqīl 'alā Alfīyyat Ibn Mālik* (Yūsuf al-Shaykh Muḥammad al-Biqā'ī, Ed.). Dār al-Fikr li-al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.
- Al-Makhzūmī, M. (1986). *Fī al-naḥw al-'Arabī: Naqd wa-tawjīh*. Dār al-Rā'id al-'Arabī.
- Al-Maqushi, O. B. A. . (2021). Present Tense Verb Affirmation with Nūn. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 1(11), 123–158. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i11.577>



- Al-Mu'ayyad, A. (2003). *Al-Qur'an al-mufassar bi-i'rab muyassar*. Dār al-Malak li-al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.
- Al-Mubbarrad, M. (n.d.). *Al-Muqtaḍab* (Muḥammad 'Abd al-Khāliq 'Uḍaymah, Ed.). 'Ālam al-Kutub.
- Al-Murādī, Ḥ. (1992). *Al-Jinā al-dānī fi ḥurūf al-mā'ānī* (Fakhr al-Dīn Qabāwah & Muḥammad Nadīm Faḍīl, Eds.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Naḥḥās, A. (2000/1421 AH). *I'rab al-Qur'an* ('Abd al-Mun'im Khalīl Ibrāhīm, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Nasā'ī, A. (1986). *Al-Mujtabā min al-sunan – Sunan al-Nasā'ī*. Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah.
- Al-Numayrī, 'A. (1982). *Diwān Jarrān al-'ūd al-Numayrī*. Compiled by Abū Ja'far Muḥammad ibn Ḥabīb. Narrated by Abū Sa'īd al-Ḥasan ibn al-Ḥusayn al-Sukkarī (Nūrī Ḥammūdī al-Qaysī, Ed.). Publications of the Ministry of Culture and Information, Iraq.
- Al-Qaysī, M. (1985/1405 AH). *Mushkil i'rab al-Qur'an* (Ḥātim Ṣāliḥ al-Ḍāmin, Ed.). Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Qurṭubī, M. (1964). *Al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'an – Tafsīr al-Qurṭubī* (Aḥmad al-Bardūnī, Ed.). Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.
- Al-Rāghib al-Iṣfahānī, H. (2005). *Al-Mufradāt fi gharīb al-Qur'an* (Muḥammad Khalīl 'Itānī, Ed.). Dār al-Ma'rifah.
- Al-Rājihī, 'A. (1988). *Al-Taṭbīq al-naḥwī*. Dār al-Naḥḍah al-'Arabiyyah.
- Al-Rāzī, M. (1995). *Mukhtār al-ṣaḥāḥ* (Maḥmūd Khāṭir, Ed.). Maktabat Lubnān Nashirūn.
- Al-Rāzī, M. (1999/1420 AH). *Mafāṭih al-ghayb – al-Tafsīr al-kabīr*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Sam'ānī, M. (1997). *Tafsīr al-Qur'an* (Yāsir ibn Ibrāhīm & Ghunaym ibn 'Abbās, Eds.). Dār al-Waṭan.
- Al-Samirā'ī, F. (2003). *Ma'ānī al-naḥw*. Dār al-Fikr.
- Al-Shami, A. E. (2021). Detached Exclusion in the Holy Quran: A semantic Study. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 7(8), 308–351. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i8.298>
- Al-Shawkānī, M. (n.d.). *Fath al-qadir al-jāmi' bayna fannay al-riwāyah wa-al-dirāyah fi 'ilm al-tafsīr*. Dār al-Fikr.
- Al-Suyūṭī, 'A. (1996). *Al-Itqān fi 'ulūm al-Qur'an* (Sa'īd al-Mandūb, Ed.). Dār al-Fikr.
- Al-Suyūṭī, 'A. (n.d.). *Hama' al-hawāmi' fi sharḥ jam' al-jawāmi'* ('Abd al-Ḥamīd Hindāwī, Ed.). Al-Maktabah al-Tawqifiyyah.
- Al-Ṭabarī, M. (2000). *Jāmi' al-bayān fi ta'wil al-Qur'an* (Aḥmad Muḥammad Shākīr, Ed.). Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Tha'labī, A. (2002). *Al-Kashf wa-al-bayān (Tafsīr al-Tha'labī)* (Abī Muḥammad ibn 'Āshūr, Ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth.
- Al-Tirmidhī, M. (n.d.). *Sunan al-Tirmidhī* (Aḥmad Muḥammad Shākīr et al., Eds.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Zajjājī, 'A. (1985). *Al-Lāmāt* (Māzin al-Mubārak, Ed.). Dār al-Fikr.
- Al-Zamaksharī, M. (2001). *Al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwil fi wujūh al-ta'wil* ('Abd al-Razzāq al-Mahdī, Ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Zarkashī, M. (1957). *Al-Burhān fi 'ulūm al-Qur'an* (Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Ed.). Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Basharat, A. M. (2023). Predication Function of the Negation Article in the Arabic Sentence: Negation Context in Verbal Communication. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 5(2), 147–181. <https://doi.org/10.53286/arts.v5i2.1497>
- Ibn Ājurrūm, M. (n.d.). *Matn al-Ājrumiyyah fi 'ilm al-'Arabiyyah* (Aḥmad Zaynī Daḥlān, Commentary). Maktabat al-Irshād.



- Ibn al-'Arabī, A. (1999). *Al-Maḥṣūl fī uṣūl al-fiqh* (Ḥusayn 'Alī al-Yadrī, Ed.). Dār al-Bayārīq.
- Ibn al-Sarrāj, M. (1996). *Al-Uṣūl fī al-naḥw* ('Abd al-Ḥusayn al-Fatī, Ed.). Mu'assasat al-Risālah.
- Ibn 'Atīyyah, 'A. (2001/1422 AH). *Al-Muḥarrar al-wajiz fī tafsīr al-kitāb al-'aziz* ('Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi Muḥammad, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Hishām, 'A. (1979). *Awḍaḥ al-masālik ilā Alfīyyat Ibn Mālik* (Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Ed.). Dār al-Jīl.
- Ibn Hishām, 'A. (1985). *Mughnī al-labīb 'an kutub al-a'arīb* (Māzin al-Mubārak & Muḥammad 'Alī Ḥamd Allāh, Eds.). Dār al-Fikr.
- Ibn Hishām, 'A. (1990). *Sharḥ Qaṭr al-nadā wa-ball al-ṣadā* (Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Ed.). Dār al-Khayr li-al-Ṭibā'ah, Maktabat Ṭaybah li-al-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Ibn 'Īsā, 'A. (1998). *Sharḥ al-Ashmūnī 'alā Alfīyyat Ibn Mālik* (Ḥasan Ḥamad, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Jinnī, 'A. (n.d.). *Al-Luma' fī al-'Arabīyyah* (Fā'iz Fāris, Ed.). Dār al-Kutub al-Thaqāfiyyah.
- Ibn Kathīr, I. (1998/1419 AH). *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm – Tafsīr Ibn Kathīr* (Muḥammad Ḥusayn, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Khālawayh, Ḥ. (1981/1401 AH). *Al-Ḥujjah fī al-qirā'āt al-sab'* ('Abd al-'Āl Sālim Makram, Ed.; 4th ed.). Dār al-Shurūq.
- Ibn Mājah, M. (n.d.). *Sunan Ibn Mājah* (Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Ed.). Dār al-Fikr.
- Ibn Mālik, M. (1985). *Sharḥ Ibn 'Aqīl 'alā Alfīyyat Ibn Mālik* (Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Ed.). Dār al-Fikr.
- Ibn Manzūr, M. (n.d.). *Lisān al-'Arab*. Dār Ṣādir.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (n.d.). *Badā'i' al-fawā'id* (Muḥammad Munīr 'Abduh Āghā, Ed.). Dār al-Fikr.
- Ibn Qunbur, 'A. (1988). *Al-Kitāb (Kitāb Sibawayh)* ('Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Ed.). Maktabat al-Khānjī.
- Ibn Ya'ish, M. (2001). *Sharḥ Mufaṣṣal al-Zamakhsharī* ('Imil Badī Ya'qūb, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Zanjalah, 'A. (1982). *Ḥujjat al-qirā'āt* (Sa'īd al-Afghānī, Ed.; 2nd ed.). Mu'assasat al-Risālah.
- Imru' al-Qays, A. (n.d.). *Dīwān Imru' al-Qays* ('Umar Fārūq al-Ṭabbā', Ed.). Dār al-Arqam ibn Abī al-Arqam li-al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.
- Mughālisah, M. (2001). *Al-Naḥw al-shāfi*. Mu'assasat al-Risālah.
- Muslim, Ḥ. (n.d.). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- 'Uḍaymah, M. (2004). *Dirāsāt li-usbūb al-Qur'ān al-karīm*. Dār al-Ḥadīth.





The Book *Al-Ghunyah 'an Al-Kalam wa Ahlul-Kalam*: A Study of Al-Khattabi's (d. 388) Opposition to Theology

Yasir Bin Mater Al-Rowaizin Al-Matrafi*

Yasir10001@gmail.com

Abstract

This research critically examines Imam Al-Khattabi's book *Al-Ghunyah 'an Al-Kalam wa Ahlul-Kalam*, treating it as a complex theological text that has sparked diverse interpretations. It proposes a fresh analytical lens, suggesting that the book represents a nuanced alternative to dominant debates on the legitimacy of theology—neither fully endorsing nor outright rejecting it. The study reveals that Al-Khattabi's critique extends beyond Mu'tazilite thought to include Sunni perspectives, and argues that a complete understanding of his theological stance requires engagement with his broader corpus. By incorporating previously unexamined texts, the research offers new insights into Al-Khattabi's evolving views, showing that while his position developed after writing *Al-Ghunyah*, he did not abandon its foundational ideas.

Keywords: Theology, Criticism of Theology, *Al-Ghunyah 'an Al-Kalam wa Ahlul-Kalam*, Legitimacy of Theology.

* M.A. in Contemporary Doctrine and Sects, Department of General Studies, Faculty of Arts and Humanities, King Abdulaziz University (Jeddah), Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Matrafi, Y. B. M. A. (2025). The Book *Al-Ghunyah 'an Al-Kalam wa Ahlul-Kalam*: A Study of Al-Khattabi's (d. 388) Opposition to Theology, *Journal of Arts*, 13(3), 362-387. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2770>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



كتاب الغنية عن الكلام وأهله: دراسة في معارضة الخطابي (ت: 388) لعلم الكلام

ياسرين ماطر الرويزن المطرفي*

Yasir10001@gmail.com

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى تحليل أطروحة كتاب الغنية عن الكلام وأهله للإمام الخطابي (ت: 388هـ) تجاه علم الكلام، ويتعامل معه باعتباره كتاباً إشكالياً تسببت أطروحته في فهمه فهما متفاوتا. يقدم البحث نهجاً تفسيرياً مختلفاً للكشف عن مقاصده، قائماً على فرضية أن كتاب الغنية ينبغي أن يُفهم باعتباره خطاباً بديلاً عن المواقف السائدة المتنازعة حول مشروعية علم الكلام، حيث يتجاوز موقف القبول المطلق أو الرفض القاطع. ويثبت البحث أن الخطاب النقدي في الغنية لا يقتصر على الكلام المعتزلي فقط، بل يشمل كذلك الكلام السني. كما يحاج بأن كتاب الغنية لا يكفي وحده لإعطاء تصور كامل عن موقف الخطابي تجاه الكلام، بل يحتاج إلى الاستعانة بنصوص الخطابي الأخرى لفهم مواقفه بشكل أكثر تكاملاً. ويستخدم البحث في ذلك مصادر جديدة للخطابي لم تُستثمر سابقاً في الكشف عن مقاصد الغنية وقد أتاحت بعداً جديداً في إعادة قراءة الكتاب. ويرهن البحث أيضاً على أن موقف الخطابي من علم الكلام قد شهد تطوراً بعد تأليفه الغنية، دون أن يعني ذلك أنه تراجع عن جوهر مواقفه الواردة فيه.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام، نقد علم الكلام، كتاب الغنية عن الكلام، مشروعية علم الكلام.

* ماجستير تخصص عقيدة ومذاهب معاصرة، قسم المواد العامة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبد العزيز (جدة)، المملكة العربية السعودية..

للاقتباس: المطرفي، ي. ب. م. ا. (2025). كتاب الغنية عن الكلام وأهله: دراسة في معارضة الخطابي (ت: 388) لعلم الكلام، مجلة الآداب، 13 (3)، 362-387. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2770>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



تُعدُّ قضية مشروعية علم الكلام من أبرز القضايا التي شغلت حيزًا واسعًا في تاريخ الجدل الكلامي، مما جعلها موضوعًا رئيسيًا في مقدمات كتب المتكلمين. وقد ظلَّت هذه النقاشات حتى القرن الرابع منحصرة أساسًا بين تيارين رئيسين: أحدهما مدافع عن علم الكلام، والآخر معارض له. وفي ظلِّ هذه الهيمنة لهذين الموقفين، ألف أبو سليمان الخطابي (ت: 388 هـ) كتابه الغنية عن علم الكلام وأهله، وهو أقدم كتاب معروف خصَّصَ لمناقشة هذا الموضوع، قدَّم فيه معالجة مغايرة لما كان رائجًا في عصره.

وعلى الرغم من أن إسهامات الخطابي البارزة في علوم الحديث والفقه واللغة، التي تجلت في مؤلفاته الشهيرة كغريب الحديث، وأعلام الحديث، ومعالم السنن، قد حظيت باهتمام كبير من العلماء قديمًا وحديثًا، فإن الجانب الكلامي في فكره لم يأخذ العناية الكافية من قِبل الباحثين. ومع ذلك يواجه الباحث في فكر الخطابي الكلامي تحديًا يتمثل في فقدان معظم مؤلفاته في هذا المجال، إذ لم يبق منها سوى نصوص متفرقة حفظتها بعض المصادر.

ورغم أنَّ كتبه غير الكلامية تتضمن إشارات يمكن الاستفادة منها، فإن أهم ما وصل إلينا -كما سُحِّل إليه في مواضيع لاحقة من البحث- هو أجزاء من الرسالة الناصحة ومسألة الغنية عن الكلام وشعار الدين. وهذه النصوص، بخلاف مؤلفاته الأخرى التي لا تعرف عنها سوى العناوين، تُعدُّ كافية لإبراز موقفه من علم الكلام. ورغم صعوبة تقدير حجم المفقود من هذه المؤلفات، فإن طبيعة النصوص الباقية، ولا سيما في مسألة الغنية وشعار الدين، تتيح إمكانية تتبُّع معالجة الخطابي لهذه القضية.

يحتاج هذا البحث ضدَّ الصورة النمطية التي رسَّخها عنوان الغنية، بما يوحي به من عزوفٍ صريحٍ ونقدٍ مباشرٍ لعلم الكلام، وهو ما جعل الكتاب يُدرج تاريخيًا ضمن المواقف المعارضة السائدة آنذاك. غير أنَّ تحليل نص الغنية ومقارنته بنصوص أخرى للخطابي يكشف عن صورةٍ أكثر تعقيدًا مما يوحي به عنوانه أو ما شاع عنه تاريخيًا.

ومن هنا يتبلور السؤال المركزي لهذا البحث؛ فبدلًا من الصياغة المألوفة للسؤال الإشكالي: ما موقف الخطابي من علم الكلام؟ -وهي صياغة تقريرية قد تبدو وكأنها لا تحمل جديدًا في ظلِّ التصوُّر السائد- كان الأنسب إعادة طرحه بصيغة أعمق وأكثر إشكالية: هل كان الخطابي ضدَّ علم الكلام في كتابه الغنية؟ إذ تتيح هذه الصياغة مجالًا أوسع لتحليل متعدد الأبعاد يجعل المسألة موضوعًا للنقاش والتفكير، بدلًا من حسمها منذ البداية كما قد توحي به الصياغة الأولى.

يستمد البحث في كتاب الغنية عن علم الكلام وأهله مشروعيته من كونه نصًّا إشكاليًّا واجه، منذ وقت مبكر، إشكالات في فهمه وتلقيه. وقد أدت طبيعة طرحه، التي خالفت الأطروحات السائدة في عصره، إلى جعله عرضة لتعدد التأويلات، وهو ما انعكس في تفاعلات متباينة تشير إلى وجود التباس في إدراك مقاصده. ويُعدُّ الكتاب منذ ظهوره موضعًا للتباس والجدل استدعى الحاجة إلى توضيح مقاصده حتى من مؤلفه نفسه، الذي ألحق بكتابه شعار الدين بيانًا يشرح فيه ما أراد بالغنية⁽¹⁾. كما أثار مواقف متباينة: فاعترض بعض العلماء على منهجه في الاستدلال كما يحكي ذلك أبو يعلى⁽²⁾، بينما رأى ابن رجب أنه يمثل تراجعًا عن مواقفه الكلامية السابقة⁽³⁾، في حين فضل ابن تيمية أطروحته في الغنية على ما ورد في شعار الدين⁽⁴⁾. وقد أبدى السبكي تحفظًا واضحًا على قيمة معرفة الخطابي الكلامية، فيما يبدو إلى الغنية، مقارنةً بإهاها بمكانته المتميزة في بقية العلوم⁽⁵⁾. وتُظهر هذه التفاعلات المتعاقبة الطابع الإشكالي للكتاب، الذي جعل تلقيه عرضة للتأويل والنقد وتوظيفه في سياقات متعددة.

أما تاريخيًا، فقد استُقبل النص بصفة أساسية في أوساط مخالفي الكلام، ولا سيما الحنابلة ومن تأثر بهم. وكان من أوائل من اعتمد عليه أبو يعلى الحنبلي (ت: 458 هـ) الذي استشهد به في كتبه الكلامية⁽⁶⁾، ثم أبو المظفر السمعاني (ت: 489 هـ).



هـ) الذي نقله في الانتصار لأهل الحديث⁽⁷⁾، ومحمد بن طاهر المقدسي (ت: 507 هـ) الذي وظّفه في الحجّة على تارك المحجّة⁽⁸⁾. وبعد ذلك أدرجه أبو القاسم التبيي (ت: 535 هـ) في الحجّة في بيان المحجّة مخصّصاً له فصلاً كاملاً⁽⁹⁾، قبل أن يستشهد به ابن الجوزي (ت: 597 هـ) في أخبار الصفات.

وفي القرن 7 هـ أولى ابن تيمية (ت: 728 هـ) الكتاب عناية خاصة، فناقش مضامينه مطوّلاً في درء تعارض العقل والنقل وغيره⁽¹⁰⁾. أما الذهبي (ت: 748 هـ) فقد استثمر نصوص الغنية في كتبه مثل العلو والعرش⁽¹¹⁾، ثم جاء ابن رجب الحنبلي (ت: 795 هـ) فنظر إلى الكتاب على أنه يمثل مرحلة تراجع لدى الخطابي كما أشرت قبل قليل. وأخيراً، استشهد جلال الدين السيوطي (ت: 911 هـ) بنصوصه في صون المنطق في سياق نقده لعلم الكلام⁽¹²⁾. ولم يُعرف عن الاتجاهات الكلامية الأخرى -وفي مقدمتها الأشعرية التي يُعدّ الخطابي منسوباً إليها- أنها أولت الغنية عناية تُذكر، باستثناء السيوطي، الأمر الذي يكشف عن فهم سائد لمقاصد الكتاب جعله يُوظّف في الغالب ضد علم الكلام.

يقدم هذا البحث نهجاً مختلفاً لفهم أطروحة الخطابي، يعتمد على قراءة الغنية باعتباره خطاباً علمياً بديلاً تشكل داخل إطار خطابات علمية سائدة ومهيمنة تتنازع فيما بينها حول الموقف من علم الكلام، ويعتبر هذا النهج نموذجاً تفسيريّاً صالحاً لاستيعاب مضمون الكتاب وفهمه بشكل أعمق.

يُقصد بالخطاب البديل هنا ذلك الذي يقترح مخرجاً علمياً مغايراً للخطابات المتنازعة السائدة، من غير أن يكون جديداً كلياً؛ فكلّ بديل فيه قدرٌ من الجِدّة، لكن ليس كلّ جديد بديلاً. ولم يكن الخطابي -كما سيُبين البحث- أول من نقد علم الكلام من داخل المدارس المؤمنة به؛ فقد سبقته -وإن ندرت- ممارسات نقدية مهذّبة لبناء خطابه. ومع ذلك يجادل هذا البحث بأن ما قدّمه يُعدّ أقدم محاولة نقدية اتّسمت بخصائص «الخطاب البديل»: جمعت بين نقد السائد واقتراح بديلٍ استدلالياً مكانه.

ويقارب هذا النموذج تاريخياً كتاب الرسالة للشافعي؛ لا من جهة تأسيس علمٍ جديد كأصول الفقه، إذ لم يؤسّس الخطابي علماً، بل من جهة طرح نهجٍ بين مدرستين (الحديث والرأي). وعلى هذا النسق قدّم الخطابي خطاباً علمياً بديلاً يتجاوز الانقسامات التقليدية حول الكلام.

يفترض هذا النهج أنّ الخطابات البديلة في السياقات التراثية المبكّرة تواجه عادةً صعوبات وضوح وتلقّي في عصرها وما بعده، فتغدو أكثر عرضة لتعدّد التأويل والغموض وسوء الفهم؛ وهذا ما يقع -في تقدير هذا البحث- في الغنية. ويُعزى ذلك إلى سلوكه طريقاً لم تُعبّد معالمه بعد، بخلاف الخطابات السائدة التي نضجت بالتداول والتراكم داخل جماعاتها العلمية. ومن ثمّ فطبيعتها الناشئة وغير المكتملة تجعلها تمرّ بمراحل تطوّر قبل تبلور ملامحها النهائية؛ لا بمعنى خلوّ السائد من الإشكالات، بل لكون البديل أكثر عرضة لهذه التحديات مع محاولته إعادة تشكيل موقفٍ ضمن خطاباتٍ مهيمنة أقوى منه.

ولا يعني هذا أنّ الخطاب البديل منبثٌّ عن جذورٍ أقدم؛ فهو غالباً يستند إليها. غير أنّ ثمة فارقاً بين الارتكاز إلى جذورٍ سابقة وبين وعي الخطاب بذاته بوصفه «بديلاً» يعرض حلاً لجذورٍ قائمة. ويجادل هذا البحث بأن الخطابي كان واعياً بشقّ طريقٍ مختلف وتقدّم أطروحةٍ غير مألوفة لبيئته العلمية.

والخلاصة أنّ الغنية يمثّل طريقاً بديلاً في التعامل مع الكلام -معتزليّه وسنّيّه- لا يصطّفّ معه تماماً ولا يعارضه جذريّاً، بل يتجاوز ثنائية القبول والرفض مقترحاً «طريقاً ثالثاً». وسنحلّل فيما يأتي معالم هذا النهج في نقد الغنية لعلم الكلام، تمهيداً للإجابة عن السؤال المركزي: هل تعبّر أطروحته عن معارضةٍ قاطعة للكلام -كما يوحي العنوان- أم عن موقفٍ أشدّ تركيباً وتعقيداً؟

يدفعنا هذا النهج إلى التركيز على نص الغنية، ليس فقط لفهم ما تقوله نصوصه الصريحة، بل لاستكشاف ما لا تقوله أيضاً، أي ما قد يكون مسكوتاً عنه داخل هذا النص، ولأنه خطاب بديل نشأ على أرضية متنازع عليها بين اتجاهات مختلفة تجاه الكلام، سئى ما إذا كان كافياً ليقدم جميع الأجوبة عن تلك الإشكالات، أم أنه بحاجة إلى الاستعانة بمصادر أخرى لتكميل أطروحته والبناء عليها.

ونظراً لأن تحليل نصوص الغنية يشكل العمود الفقري لهذا البحث، فقد حرصت على إدراج نصوص الخطابي الأصلية أثناء التحليل، لإشراك القارئ بشكل مباشر في عملية الفهم والتفسير. كما عمدت، في بعض الحالات، إلى دمج عباراته داخل سياق الشرح، بهدف إبراز المعنى بوضوح ودقة أكبر، بدلاً من إعادة صياغتها. وميّزت هذه العبارات عن النص التحليلي بوضعها بين قوسين واستخدام خط عريض (bold)، مُشيراً إلى أنها مقتبسة مباشرة من حروف الخطابي نفسه. وسنعمد في هذا البحث على نص الغنية كما نقله السيوطي في صون المنطق، لكونه المصدر الأكثر اكتمالاً في حفظ الكتاب. فقد ظلت نصوص الغنية متداولة عبر ما حفظته مصادر لاحقة مثل التبيي وابن تيمية والسيوطي، وهي النصوص التي سبق التنويه إلى مواضعها آنفاً، إلى أن قام بعض الباحثين في العصر الحديث بجمع هذه النقول وإخراجها في كتاب مستقل، من غير الاعتماد على نسخة أصلية. انظر مثلاً: نشرة دار المنهاج (2004).

أما النص المتعلق بمسألة الصفات في الغنية، فقد أورده أبو يعلى في إبطال التأويلات، وابن تيمية في الحموية، وغيرهما، وذلك على نحو ما أُحيل إلى نصوصهم أعلاه. وسيُحال هنا إلى رواية ابن تيمية في الحموية، إذ لم يورده السيوطي في صون المنطق، ولا التبيي في نقوله، ويُحتمل أن يكون سبب ذلك أنّ المقطع لم يكن ذا صلة مباشرة بموضوع علم الكلام، وهو المجال الذي شكّل موضع عنايتهم الأساس عند الاستشهاد بالكتاب.

يتوزع هذا البحث على ستة مباحث، يتكامل كل منها مع الآخر في صياغة الحُجّة المركزية، وهي:

المبحث الأول: الغنية بوصفه مواجهةً للتيار السائد

المبحث الثاني: الغنية بوصفه خطاباً بديلاً

المبحث الثالث: الغنية بوصفه نقدًا لظاهرة كلامية

المبحث الرابع: ما يقوله كتاب الغنية.. مقاصده وحججه

المبحث الخامس: المسكوت عنه في الغنية

المبحث السادس: هل تراجع الخطابي عن الغنية؟

المبحث الأول: الغنية بوصفه مواجهةً للتيار السائد

يتأسس فهم خطاب الغنية على فرضية أنه نقد موجه لتيار سائد وواسع الانتشار، وليس لفئة هامشية أو محدودة التأثير. ومن هذا المنطلق، تقتضي أولى خطوات تحليل نص الغنية البدء باستكشاف طبيعة البيئة الكلامية التي أُلّف فيها. وفي ذلك يشير الذهبي (ت: 748) إلى أن الغنية أُلّف في نيسابور ضمن فترة إقامة الخطابي فيها، مع كتب كغريب الحديث ومعالم السنن⁽¹³⁾. غير أنّ تاريخ دخوله نيسابور ومدة مقامه غير محددين: فقد وُلد ببست، ورحل إلى بغداد قبل العشرين⁽¹⁴⁾، وإلى مكة قبل الحادية والعشرين⁽¹⁵⁾، ثم إلى نيسابور قبل 346هـ وعمره دون السابعة والعشرين⁽¹⁶⁾. ويقيد الحاكم (ت: 405) بأنه أقام بنيسابور سنوات وحدّث فيها، من غير تحديدٍ للمدة⁽¹⁷⁾.

لكن تعيين نيسابور مكاناً لتأليف هذه المجموعة من الكتب، كما ذهب إليه الذهبي، يظلّ غير محسوم؛ إذ دلّت مقدمة أعلام الحديث على أن معالم السنن أُملي ببلخ الخراسانية⁽¹⁸⁾، ونصّت مقدمة غريب الحديث على تأليفه ببخارى



وإبتدائه سنة 359هـ وعمر المؤلف أربعون سنة، أي بعد دخوله نيسابور بنحو أربعة عشر عاماً⁽¹⁹⁾، مما يُضعف الجزم بنسبة تأليف الغنية إلى نيسابور.

ومع ذلك، يوفر لنا إسناد كتاب الغنية، الذي رواه محمد بن طاهر المقدسي، معلومة تفيد بأن الخطابي قد أُملي الكتاب في مدينة هراة الخراسانية⁽²⁰⁾. وعلى الرغم من أننا لا نعرف تاريخ هذه الإقامة بدقة، مما يجعل من الصعب تحديد تاريخ إملائه للكتاب، إلا أن هذا الإسناد يؤكد أنه قد أُملي هناك. كما يفيد الإسناد نفسه أن كتاب الغنية استمر تداوله في نيسابور، حيث سمعه ابن طاهر من شيخه، تلميذ الخطابي، أبي سعيد مسعود بن ناصر السجزي (ت: 477) في نيسابور. وإذا كان كتاب الغنية قد أُملي وتُدوّل في البيئة الخراسانية، فإن نص الكتاب يكشف عن طبيعة السياق الذي ظهر فيه. فقد أشار السائل الذي بعث بسؤاله إلى الخطابي إلى انتشار واسع لعلم الكلام وصعود تأثيره في منطقته، وهو ما يعكسه الخطابي في قوله: "وقفت على مقالك أخي، وليك الله بالحسنى، وما وصفته من أمر ناحيتك، وما ظهر بها من مقالات أهل الكلام وخوض الخائضين فيها، وميل بعض منتجلي السنة إليها، واعتذارهم في ذلك بأن الكلام وقاية للسنة وجنة لها يُدب به عنها ويذاد بسلاحه عن حريمها"⁽²¹⁾.

ورغم أننا لا نعرف هوية السائل أو المنطقة التي يشير إليها، إلا أن تأكيد الخطابي لوصف انتشار هذا التيار بقوله: "إن هذه الفتنة قد عمت اليوم، وشملت وشاعت في البلاد واستفاضت، فلا يكاد يسلم من رهج غبارها إلا من عصمه الله تعالى"⁽²²⁾، يدل بوضوح على امتداد علم الكلام وتأثيره في البيئة التي أُملي فيها الخطابي الغنية.

وتتكرر الملاحظة نفسها عند الخطابي في كتابه الآخر، معالم السنن، الذي أملاه في مدينة بلخ الخراسانية، مما يشير إلى أنها ملاحظة مترسخة في ذهن الخطابي، حيث يصف انتشار الميل إلى علم الكلام بين فقهاء زمنه، فيقول: "هذا وقد دس لهم الشيطان حيلة لطيفة وبلغ منهم مكيدة بليغة. فقال لهم هذا الذي في أيديكم علم قصير وبضاعة مزجاة لا نفي بمبلغ الحاجة والكفاية فاستعينوا عليه بالكلام وصلوه بمقطعات منه واستظفروا بأصول المتكلمين يتسع لكم مذهب الخوض ومجال النظر، فصدق عليهم ظنه وأطاعه كثير منهم واتبعوه إلا فريقاً من المؤمنين"⁽²³⁾.

إن هذا يوضح أن الخطابي كان مدرّكاً لصعود حالة الإعجاب بعلم الكلام في البيئة الخراسانية. ولذلك يجب أن يُفهم كتاب الغنية في سياق مواجهة صعود تيار سائد، شمل البلاد وشاع فيها، بمعنى أنه لم يكن محصوراً في دائرة ضيقة من المشتغلين بعلم الكلام، بل امتد ليشمل شرائح واسعة، "لا يكاد يسلم من رهج غبارها إلا من عصمه الله تعالى".

تؤكد دلالات النص، أن نقد الخطابي في الغنية موجه بالدرجة الأولى إلى المعتزلة، باعتبارهم أئمة هذا الشأن، كما يظهر ذلك في قوله: "ولما رأوا كتاب الله تعالى ينطق بخلاف ما انتحلوه، وبشهادتهم بباطل ما اعتقدوه، ضربوا بعض آياته ببعض، وتأولوها على ما سنع لهم في عقولهم واستوى عندهم على ما وضعوه من أصولهم. ونصبوا العداوة لأخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم ولسنته المأثورة عنه، وردوها على وجوهها، وأسأوا في نقلها القالة، ووجهوا عليهم الظنون، ورموهم بالترندق، ونسبواهم إلى ضعف المنة وسوء المعرفة لمعاني ما يروونه من الحديث، والجهل بتأويله"⁽²⁴⁾. فهذه الأوصاف غالباً ما استخدمها خصوم المعتزلة للإشارة إليهم باعتبارهم معادين للسنة ولرواها، ومن المستبعد أن يكون هذا النقد من الخطابي موجهاً إلى المنتسبين للسنة.

ومع ذلك فإن هذا لا يعني أن خطاب الغنية مقتصر عليهم، وهذا ما يُميّز أطروحة الغنية، حيث يتضمن النص إشارات أخرى توضح أن النقد في خطاب الغنية يشمل أيضاً بعض متكلمي أهل السنة، ويمكن الاستدلال على ذلك بأربعة أمور:

1. وصف السائل: حيث أشار إلى أن الحالة التي يتحدث عنها شملت "بعض منتحلي السنة"، مما يدل على أن بعض أهل السنة كانوا ضمن من يشملهم خطاب الغنية.
2. تبرير مشروعية الكلام: فالتبرير الذي قدمه المدافعون عن علم الكلام، كما أورده الخطابي، والذي يتمثل في "اعتذارهم في ذلك بأن الكلام وقاية للسنة وجُنّة لها يذب به عنها"⁽²⁵⁾؛ هو تبرير من الواضح أنه موضوع على لسان متكلمي أهل السنة، فهم الذين يُعبرون بهذا التعبير في تبرير مشروعية علم الكلام، باعتباره علمًا يُنافح به عن السنة.
3. خلفية السائل: فالذي يظهر من خطاب السائل أنه ينتهي إلى السياق السني، فهو يشكو من صعوبة الامتناع عن حضور مجالس هؤلاء المتكلمين، يقول الخطابي في وصف حاله: "وفهمت ما ذكرته من ضيق صدرك بمجالسهم، وتعذر الأمر عليك في مفارقتهم"⁽²⁶⁾، ومن المستبعد أن يكون السائل يميل إلى المعتزلة أو أن تكون شكواه من صعوبة ترك مجالسهم؛ ولذلك فالظاهر أن هذه المجالس تخص طائفة قريبة منه فكريًا.
4. المضامين الكلامية المتقدمة: المواضيع التي ينتقدها الخطابي، مثل دليل الأعراس، هي قضايا موجودة في الكلام المعتزلي والسني أيضًا، خاصة في الحقبة التي ظهر فيها الغنية.

ونخلص من ذلك إلى أن البيئة الكلامية التي ينتقدها الخطابي، والتي وصفها بـ"الفتنة" التي شملت وشاعت في البلاد واستفاضت"، تشمل طيفًا واسعًا وسائدًا من المتكلمين، سواء من داخل دائرة المنتسبين إلى أهل السنة أو خارجها. ومع ذلك، يبقى تحديد مقصوده الدقيق (بالفتنة المنتحلة للسنة) أمرًا مسكوتًا عنه في الغنية، مما يفتح المجال للتأويل. وسنرى لاحقًا إذا ما كان بالإمكان العثور على إجابة أو توضيح لهذا التساؤل في نصوص الخطابي.

في نهاية المطاف، يؤكد الخطابي لسائله أن موقفه الذي يسجله في الغنية في مواجهة هذا التيار السائد في أطيافه المتعددة يضعه وسائله في حالة من الغربة، ويرى في ذلك تحقيقًا و"مصادقًا لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (إن الدين بدأ غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ فطوبى للغريب)". ثم يذكّر السائل بقوله: "فنحن اليوم في ذلك الزمان وبين أهل، فلا تُنكر ما نُشاهده منه"⁽²⁷⁾.

المبحث الثاني: الغنية بوصفه خطابًا بديلاً

إلى جانب كونه نقدًا للخطاب الكلامي السائد، يقدم الغنية تصورًا بديلاً يتجاوز المواقف التقليدية المتنازعة حول الكلام، سواء المؤيدة أو المعارضة، فلا يكرر المواقف المعروفة بل يسعى لتأسيس رؤية بديلة. واستكشاف هذا البعد ضروري لفهم مقاصد الكتاب.

ولفهم ذلك ينبغي النظر في طبيعة الخطابات السابقة لعصر الخطابي؛ إذ اقتضت غالبًا على مرويات مختصرة من علماء الحديث، دون أن تتبلور في مناقشات عقلية متوسعة ضد المدافعين عن الكلام، ويُفسّر ذلك بنفرتهم من الجدل العقلي. في المقابل حرص المدافعون على تبرير مواقفهم، فكتب بشر بن المعتمر المعتزلي (ت 210) الردّ على من عاب الكلام⁽²⁸⁾، والجاحظ (ت 255) صناعة الكلام⁽²⁹⁾، ثم أبو الحسن الأشعري (ت 324) رسالته استحسان الخوض في علم الكلام، ليمثل ذلك أقدم دفاع يصدر من المنتسبين إلى أهل الحديث.

ومع ذلك ظلّ المعارضون حتى عصر الخطابي يكتفون بالتحذير وسرد المرويات، كما في الشريعة للأجري (ت 360) والإبانة الكبرى لابن بطة (ت 387)⁽³⁰⁾. وفي خراسان ألف أبو عبد الرحمن السلمي (ت 412) كتابه الرد على أهل الكلام (مفقود)، وقد تبين من انتقاء تلميذه أبي الفضل المقرئ (ت 454) أنّه اقتصر فيه على سرد المرويات بلا نقاش عقلي.

وقد لاحظ ابن تيمية لاحقاً طبيعة هذا المسلك وبيّن أن هؤلاء العلماء أُلّفوا كتباً يوردون فيها وجوب الاعتصام بالكتاب والسنة وأقوال السلف، لكنهم إنما يستدلون بالقرآن من جهة الأخبار دون براهينه العقلية الدالة على التوحيد والنبوة والمعاد، ولهذا سمّوا كتبهم أصول السنة والشريعة، فذمّوا لتركهم بيان الأصول الدالة على صدق الرسول⁽³¹⁾. ويكتسب هذا التقييم أهمية خاصة لكونه صادراً من داخل نفس المدرسة، وليس تحيزاً ضدها.

في هذا السياق الذي يكاد يخلو من حجاج عقلي ضد الكلام، جاء سائل كتاب الغنية طالباً لخطابٍ بديلٍ عن الخطابين السائدين. فقد وجد نفسه في حالة تردد بين موقفين: أحدهما يدعو للقبول، والآخر يدعو للرفض. وهنا يصف الخطابي حاله بقوله: "لأن موقفك بين أن تسلم لهم ما يدعونه من ذلك فتقبله، وبين أن تقابلهم على ما يزعمونه فترده وتكره، وكلا الأمرين يصعب عليك." ويشرح الخطابي سبب حيرته فيقول: "أما القبول فلأن الدين يمنعك منه، ودلائل الكتاب والسنة تحول بينك وبينه. وأما الرد والمقابلة، فلأنهم يطالبونك بأدلة العقول، ويؤاخذونك بقوانين الجدل، ولا يقنعون منك بظواهر الأمور"⁽³²⁾.

تعكس هذه الحيرة التي يبديها هذا السائل أن الخطاب المدافع عن علم الكلام يتقوى على نقاده بأنهم لا يقدمون حجاجاً عقلياً في نقدهم، وأنصار الكلام لا يقبلون بـ"ظواهر الأمور" ومن الواضح أنه يشير هنا إلى الخطاب الذي يكفي فقط بسرد ظواهر المرويات في النبي عن الكلام.

وقد فهم الخطابي أن السائل يريد جواباً يتضمن حججاً عقلياً يزيل عنه تلك الحيرة، كما هو واضحٌ في طلبه، حيث يقول الخطابي بأنه طلب مني "أن أسلك طريقة لا يمكنهم دفعها، ولا يسوغ لهم من جهة العقل جردها وإنكارها"⁽³³⁾. وهكذا فإنه يطلب منه بوضوح أن يجترح له طريقاً يخرج من هذه الحيرة، ولقد كان الخطابي على استعداد لتقديم هذا الخطاب، ورأى أن تقديمه لذلك واجب ديني يقع على عاتقه، فقال: "فرايت إسعافك به لازماً في حق الدين... وواجب النصيحة لجماعة المسلمين، فإن الدين النصيحة"⁽³⁴⁾.

يتضح من تحليل طلب سائل الغنية وتفاعل الخطابي معه أن الكتاب جاء ليقدّم خطاباً بديلاً يتجنب الانحياز التام لأي من المواقف السائدة، سواء تلك المؤيدة أو المناهضة.

المبحث الثالث: الغنية بوصفه نقداً لظاهرة كلامية

بعد أن تأكدت طبيعة الخطاب البديل والنقدي الذي يقدمه كتاب الغنية تجاه الرؤى السائدة حول علم الكلام، فإن نصوصه تُظهر لنا أهمية بُعد آخر في الكتاب، وهو تعامله مع الكلام بوصفه ظاهرة، أي أنه يتجاوز مجرد كونه نقداً للأدلة الكلامية إلى نقده للظاهرة الكلامية نفسها. وهو ما يؤكد مرة أخرى أن الخطابي لا يعيد إنتاج ذات الخطابات السائدة، وإنما يقدم شيئاً مغايراً ومختلفاً عنها. وينعكس هذا بوضوح في تأملاته التي ذكرها لتفسير أسباب ظاهرة الميل إلى طريقة أهل الكلام، وتحليله لظاهرة الجدل الكلامي وتقييمه لجدواها.

1. أسباب ظاهرة الميل والإعجاب بطريقة المتكلمين

أحد الجوانب التي تدعم القول بأن الغنية يمثل تحليلاً لظاهرة "شملت وعمت البلاد" هو إلقاء الخطابي الضوء على أسباب الميل إلى طريقة المتكلمين والإعجاب بها. وفي هذا السياق، يشير الخطابي إلى سببين رئيسيين وراء هذه الظاهرة: الأول: سبب نظري، وهو اعتقاد أهل الكلام أن طريقة المتكلمين هي الطريقة الوحيدة للرد على مخالفهم، ويعزو ذلك إلى ضعف تأملهم في حقائق الوحي، والتي تتضمن طرقاً أخرى في الرد عليهم، وهذا ما سيقوم الخطابي بكشفه لاحقاً، يقول في تحليله لهذا السبب: "فلما تأخر الزمان بأهله وفترت عزائمهم في طلب حقائق علوم الكتاب والسنة وقلّت عنايتهم بها، واعترضهم الملحدون بشبههم، والمتحذلقون بجدلهم، حسبوا أنهم إن لم يردوهم عن أنفسهم بهذا النمط من الكلام، ولم

يدافعونهم بهذا النوع من الجدل، لم يقوؤهم، ولم يظهرها في الحجاج عليهم"، ويصف الخطابي هذا الموقف بكونه: "ضلَّه" الرأي، غُبَّتْ منه، وخُدَعَتْ من الشيطان"⁽³⁵⁾.

وهذا السبب هو الذي ذكره السائل في سؤاله عندما نقل تصور "بعض منتحلي السنة" عن علم الكلام، وأنه يمثل "وقاية للسنة، وجنة لها يُذَب بها عنها، ويزاد بسلاحه عن حرمة"⁽³⁶⁾. لكن الخطابي وصف ذلك بأنه خطاب اعتذاري يبررون به خوضهم في علم الكلام، وأنه يعكس نوعاً من الاعتزاز بهذا العلم.

الثاني: سبب نفسي، حيث لم يقتصر الخطابي على السبب النظري السابق، بل يذهب بتأمله في هذه الظاهرة إلى وجود دافع نفسي أعمق يقف خلف الانسياق والإعجاب بعلم الكلام. ويتمثل هذا الدافع في نظرة تبجيلية ترفع من شأن أهل الكلام، باعتبارهم أكثر ذكاءً وفهماً من غيرهم. يقول الخطابي في ذلك: "ثم إنني تدبرت هذا الشأن، فوجدت عظم السبب فيه: أن الشيطان صار اليوم بلطيف حيلته، يسول لكل من أحس من نفسه بزيادة فهم وفضل ذكاء وذهن، ويوهمه أنه إن رضي في عمله ومذهبه بظاهر من السنة، واقتصر على واضح بيان منها كان أسوة للعامة، وعدَّ واحداً من الجمهور والكافة، فإنه قد ضل فهمه، واضمحل لفظه وذهنه. فحركهم بذلك على التنطع في النظر والتبدع لمخالفة السنة والأثر، ليبينوا بذلك من طبقة الدهماء، ويتميزوا في الرتبة عن يرونة دونهم في الفهم والذكاء"⁽³⁷⁾.

بإمكاننا أن نلاحظ هنا اللغة التأملية الواضحة التي يكتب بها الخطابي هذه الأسباب، حيث يورد ذكر السبب الأول في سياق تأمل تاريخي، ويورد السبب الثاني في سياق تدبر ذاتي، يفتتحه بعبارة "إنني تدبرت هذا الشأن"، وهو ما يؤكد أنه يتعامل مع ظاهرة استحققت منه التدبر والتمعن في دوافعها.

ولا يترك الخطابي ذلك دون أن يُبدي نقده ضد هذه النظرة التبجيلية لعلم الكلام، موضحاً أن امتناع السلف الأوائل عن "هذا النمط من الكلام وهذا النوع من النظر" لم يكن بسبب عجز في العقول أو قلة في المعرفة، ف"قد كانوا ذوي عقول وافرة، وأفهام ثاقبة".

وعلى الرغم من أنه "قد كان وقع في زمانهم هذه الشبه والآراء وهذه النحل والأهواء"، إلا أنهم امتنعوا عنها لسببين:

أولاً: أنهم أحجموا و"أضربوا عنها لما تحققوا من فتنتها، وحذروه من سوء مَعَبَّتها".

وثانياً: لأنهم "رأوا أن فيما عندهم من علم الكتاب وحكمته، وتوقيف السنة وبيانها، غناءً، ومندوحة عما سواهما، وأن الحججة قد وقعت بهما والعلة أزيحت بمكانهما"⁽³⁸⁾.

وهو هنا يختلف مع التبرير المشهور في كتب الكلام لعدم دخول السلف الأوائل في علم الكلام، وأن ذلك بسبب عدم حدوث تلك البدع في زمانهم، حيث يرى الخطابي أنه قد وجد في زمانهم شُبه ونحل وأهواء، لكنهم لم ينخرطوا في تلك الطرق الكلامية؛ لأنهم كانوا يرون أنها في نفسها فتنة، وأن لديهم من الأدلة الشرعية ما يكفي لرد تلك البدع.

2. جدوى الجدالات الكلامية

ذكر سائل الغنية بشكل صريح حيرته تجاه حضور المجالس الكلامية، وصعوبة مفارقتها لها، وهو الأمر الذي يُفسر نقاش الخطابي لظاهرة الجدل الكلامي، فالخطابي بعد أن حذّر هذا السائل من الاعتزاز بالكلام، قائلاً: "فلا تشتغل رحمك الله بكلامهم، ولا تغتر بكثرة مقالاتهم، فإنها سريعة التهافت، كثيرة التناقض"⁽³⁹⁾، انتقل بعد ذلك لبيان إشكالية الردود والجدالات التي يتسم بها علم الكلام، مما يعكس مرة أخرى تأملات الخطابي التحليلية باعتباره نظراً في ظاهرة.

فالخطابي يُشكك في فائدة الجدل ويرى: "أن الجدل لا يُبين به حق. ولا تقوم به حجة"⁽⁴⁰⁾، وأنه وإن كان يفيد في دحض قول الخصوم؛ إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة أن الجدل يقود إلى إثبات صحة قول الطرف الآخر. ووفقاً للخطابي: "قد يكون الخصمان على مقالتين مختلفتين. كلتاها باطلة، ويكون الحق في ثالثة غيرهما"⁽⁴¹⁾.

ويشرح الخطابي سبب ذلك بقوله: "وإنما كان الأمر كذلك، لأن واحداً من الفريقين لا يعتمد في مقالته التي ينصرها أصلاً صحيحاً، وإنما هو أوضاع وآراء تتكافأ وتتقابل. فيكثر المقال ويدوم الاختلاف، ويقال الصواب. قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ ، فأخبر سبحانه أن ما كثر فيه الاختلاف فإنه ليس من عنده. وهذا من أدل الدليل على أن مذاهب المتكلمين فاسدة"⁽⁴²⁾.

والأمر الثاني الذي يشير إليه الخطابي هو مآلات هذا الجدل، حيث يرى أن هذه الجدالات تُفضي إلى التكفير والتضليل. ويعزو ذلك إلى: "كثرة ما يوجد فيها (أي الأدلة الكلامية) من الاختلاف المفضي بهم إلى التكفير والتضليل، وذلك صفة الباطل الذي أخبر الله سبحانه عنه"⁽⁴³⁾.

وثالثاً: يطرح الخطابي تحليله لأسباب الغلبة في تلك الجدالات، فإذا كانت لا تفضي -عند الخطابي- إلى الحق، ومن ثم لا تُحقق جدواها المرجوة منها، فكيف يُفسر الخطابي الغلبة والانتصارات التي تحدث في تلك المناظرات؟ يرى الخطابي أن هذه الغلبة و"تقدم الواحد منهم، وפלجه على خصمه" إنما يعود:

إلى قدرته البلاغية و"حظه من البيان".

وإلى إتقانه و"حذقه في صنعة الجدل والكلام"⁽⁴⁴⁾.

ويضيف أمراً ثالثاً وهو نوعية الحجج الجدلية، حيث يرى الخطابي أن أكثر ما تكون الغلبة في هذه الجدالات يعود سببه إلى طبيعة الحجة الجدلية التي تعتمد على طريقة الإلزام ومطالبة الخصم بالاطراد على أصوله، حتى لو كانت هذه الأصول ليست صحيحة. فإن لم يطرد عليها صاحبها وصفوه بالانقطاع عن الجدل وحكموا على قوله بالطلان. يقول في ذلك: "أكثر ما يظهر به بعضهم على بعض إنما هو إلزام من طريق الجدل على أصول مؤصلة، ومناقضات على مقالات حفظوها عليهم، فهم يطالبونهم بعودها وطردها، فمن تقاعد عن شيء منها سموه من طريق الجدل منقطعاً، وجعلوه مبطلاً، وحكموا بالفالج لخصمه عليه"⁽⁴⁵⁾.

يتضح من خلال هذين الجانبين أن نقد الغنية لا يقتصر على تناول الأدلة الكلامية - والتي سيتم تناولها في الفقرة التالية - بل يمتد ليشمل الظاهرة الكلامية بأبعادها الأوسع، من خلال تحليل أسبابها وجدوى الانخراط في جدالاتها. وهذا يبرز طبيعة خطاب الغنية بوصفه نقداً أشمل من مجرد انتقاد للأدلة الكلامية السائدة بل يتعدى ذلك لنقد الظاهرة الكلامية.

المبحث الرابع: ما يقوله كتاب الغنية.. مقاصده وحججه

عقب تحديد الخطابي لطبيعة أطروحته وموقعها بين الخطابات السائدة، طرح تساؤلاً محورياً جعله مدخلاً لنقد الخطاب الكلامي السائد وتقديم أطروحته البديلة، وجاء هذا التساؤل في صيغة اعتراض يتلخص في القول بأن إنكار علم الكلام يستلزم إنكار أدلة العقل، وهو ما يترتب عليه غياب الأسس العقلية لتأصيل الاعتقاد.

يعرض الخطابي هذا الاعتراض على لسان خصمه قائلاً: "فإن قال هؤلاء القوم: فإنكم قد أنكرتم الكلام ومنعتم استعمال أدلة العقول، فما الذي تعتمدون في صحة أصول دينكم؟ ومن أي طريق تتوصلون إلى معرفة حقائقها؟ وقد علمتم أن الكتاب لم يُعلم حقاً، وأن الرسول لم يُثبت صدقه إلا بأدلة العقول، وأنتم قد نفيتموها؟"⁽⁴⁶⁾.

إن افتتاح الخطابي لنقاشاته بهذا الاعتراض هو إدراكٌ منه لطبيعة اللبس الذي تقدمه أطروحته في نقد تيار سائد ومهم في علم الكلام، ولذلك استبق النقاشات التي سيقدمها بدحض وتبديد هذا الاعتراض الذي قد يُشوش على أطروحته.

وكما هو واضح، فإن هذا الاعتراض يعتمد على مقدمتين رئيسيتين:

الأولى، أن إنكار الكلام يلزم منه منع استعمال أدلة العقول.



أما المقدمة الثانية، فتفترض أن أصول الدين، في أصلها، تثبت بالعقل، كما يقول: "وقد علمتم أن الكتاب لم يُعلم حقًا، وأن الرسول لم يُثبت صدقه إلا بأدلة العقول". ومن ثم فإذا أنكرتم علم الكلام: "فما الذي تعتمدون عليه في صحة أصول دينكم؟ ومن أي طريق تتوصلون إلى معرفة حقائقها؟".

في جوابه، يُسلم الخطابي بصحة المقدمة الثانية، وهو تصرّح مهم يضعه على مسافة واضحة من أولئك الذين لا يقرّون بهذا المبدأ. لكنه في الوقت نفسه، يرفض صحة المقدمة الأولى، قائلاً: "إننا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف". ويرى أن الوصول إلى هذه المعارف لا يتطلب بالضرورة اتباع الطرق الكلامية الشائعة. حيث يقول: "ولكننا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر، وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع"⁽⁴⁷⁾.

يوضح هذا الاعتراض طبيعة النظرة الشائعة لدى المدافعين عن علم الكلام، إذ يعدّون نقده رفضًا للاستدلال العقلي. وقد ساعد على ذلك افتقار خطاب معارضيه للاحتجاج العقلي، كما أشار ابن تيمية، مما قد يشوّش على فهم نقد الخطابي. كما يكشف الاعتراض عن التحدي الذي يواجهه الخطاب البديل حين يُنظر إليه امتدادًا لخطاب آخر لاشتراكيهما في بعض المقدمات؛ فرفض الخطابي لعلم الكلام قد يُفهم أنه انحياز للتيار المحافظ الذي لا يعتمد في خطابه على أدلة العقول، بينما إقراره بوجود تأسيس أصول الدين على الأدلة العقلية قد يجعله محسوبًا على أهل الكلام. لكن خطابه هنا يؤكد أنه يسلك مسارًا ثالثًا يتوسط بين من لا يولي أهمية للعقل في استدلاله ومن يحصر الاستدلال به في أدلة بعينها.

وهذا التمهيد يفتح الخطابي الباب لنقد الخطاب الكلامي السائد مبررًا عيوبه، ومقترحًا بديلاً استدلالياً يراه خاليًا من تلك النقائص. ويقدم ذلك في سياق مقارن لا يقتصر على الترجيح بين أدلة متقابلة، بل يتناول خصائص الخطابين ومقارنة سماتهما، لينتقل النقاش من مستوى الأدلة إلى مستوى الخطاب ذاته.

وقد شكّلت مسألة الأدلة الكلامية الإشكالية الرئيسية التي تناولها الخطابي في الغنية، والتي جعلها محور نقاشه الأساسي⁽⁴⁸⁾، وهو ما سنقف عنده هنا من خلال عرض نقده لها وبيان أطروحته البديلة.

1. الأطروحة الكلامية السائدة حول الأدلة الكلامية

بدأ الخطابي بتحليل الأدلة التي يعتمد عليها الخطاب الكلامي السائد، محدّدًا في البدء مصدر تلك الأدلة الكلامية وأنها مأخوذة من الفلاسفة⁽⁴⁹⁾، ثم وضح السبب الذي دفع الفلاسفة إلى سلوك هذا المسلك، واعتماد الأدلة الكلامية، مثل دليل الأعراض، ولماذا يجب على أهل الإسلام تجنب هذه الطريقة؟

فبيّن أن الأساس الذي جعل الفلاسفة يسلكون هذا الطريق، هو: "أنهم لا يُثبتون النبوات، ولا يرون لها حقيقة، فكان أقوى شيء عندهم في الدلالة على إثبات هذه الأمور، ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء". وإذا كان الأمر كذلك، فلا مبرر لميل المتكلمين لهذه الطريقة، لأنهم يثبتون النبوة، ف"مثبتو النبوات قد أغناهم الله تعالى عن ذلك وكفاهم كلفة المؤونة في ركوب هذه الطريقة المنعرجة التي لا يؤمن العنت على راعيها، والانقطاع على سالكيها"⁽⁵⁰⁾.

ينتقل الخطابي بعد ذلك إلى بيان السبب الذي يدفع المتكلمين إلى اعتماد هذه الأدلة، رغم كونهم من مثبتي النبوات. وهو أنهم يرون تعذر الاستدلال "على معرفة الصانع وإثبات توحيده وصفاته.. إلا من الوجه الذي يذهبون إليه، ومن الطريقة التي يسلكونها"⁽⁵¹⁾. وينتج عن ذلك التشكيك في إيمان من لم يسلك هذا الطريق، ف"من لم يتوصل إليه من تلك الوجوه كان مقلدًا غير موحد على الحقيقة"⁽⁵²⁾.

يعكس هذا السبب طبيعة نظرة هؤلاء المتكلمين إلى تلك الأدلة الكلامية، وتساعدنا هذه النظرة في تحديد المقصودين بخطاب الغيبة النقدي، أي أنهم الذين يتبنون هذه النظرة المغالية تجاه تلك الأدلة الكلامية. ولكن، هل يعني ذلك أن الخطابي يقصر نقده لعلم الكلام على هذه الفئة؟ هذا أحد الجوانب المسكوت عنها في خطاب الغيبة، والذي سيأتي الحديث عنه لاحقاً. ويجادل الخطابي ضد هذا التصور، مستنداً بأن الرسول قد بلغ أمته بكل ما يحتاجونه في دينهم، وأن الله تعالى يقول: ﴿أَيُّوهَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: 3]. ومن ثم، لم يترك النبي: "شيئاً من أمر الدين، قواعده وأصوله وشرائعه وفصوله، إلا بينه وبلغه على كماله وتمامه، ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إليه، إذ لا خلاف بين فرق الأمة أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال. ومعلوم أن أمر التوحيد وإثبات الصانع لا تزال الحاجة ماسة إليه أبداً في كل وقت وزمان، ولو أخر عنه البيان، لكان التكليف واقعاً بما لا سبيل للناس إليه، وذلك فاسد غير جائز"⁽⁵³⁾. ويخلص من هذا الاستدلال إلى القول: "إذا كان الأمر على ما قلناه، وقد علمنا يقيناً أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يدعهم في أمر التوحيد إلى الاستدلال بالأعراض، وتعلقها بالجواهر، وانقلابها فيها، إذ لا يمكن أحداً من الناس أن يروي في ذلك عنه، ولا عن أصحابه من هذا النمط حرفاً واحداً فما فوقه، لا من طريق تواتر ولا أحاد، علم أنهم قد ذهبوا خلاف مذهب هؤلاء وسلوكوا غير طريقهم"⁽⁵⁴⁾.

يبني الخطابي استدلاله هنا على مقدمتين: الأولى: هي كمال تبليغ النبي ﷺ لأمته، والثانية: هي عدم ذكره لهذه الأدلة الكلامية (الأعراض والجواهر).

ويضيف الخطابي أمراً آخر، وهو أن غياب المتكلمين بين الصحابة رغم وجود القراء والزهاد والفقهاء دليل لديه على أن هذا النوع من الكلام محدث. ولو أنهم اشتغلوا بهذا النوع من الأدلة: "العدوا في جملة المتكلمين، ولنقل إلينا أسماء متكلمهم، كما نقل أسماء فقهاءهم وقراءهم وزهادهم. فلما لم يظهر ذلك، دل على أنه لم يكن لهذا الكلام عندهم أصل"⁽⁵⁵⁾. ويختلف الخطابي في هذه النقطة مع أطروحة معاصره العالم الأشعري أبي منصور البغدادي، الذي ذكر عدداً من أسماء الصحابة وعدهم ضمن طبقات المتكلمين⁽⁵⁶⁾. وهي أطروحة معتزلية أيضاً نجدها عند معاصر الخطابي القاضي عبد الجبار⁽⁵⁷⁾.

2. الأطروحة البديلة للأدلة الكلامية

تبعاً لنقده للاستدلالات الكلامية، قدم الخطابي الاستدلالات التي يراها مشروعة وصحيحة بدلاً عنها. وقد حددها في طريقتين:

- الطريقة الأولى: هي الاستدلال على التوحيد بإثبات النبوة، والتي تثبت عن طريق:
- معجزة القرآن، الذي "قد أعياهم أمره وأعجزهم شأنه، وقد تحداهم به، وبسورة من مثله، وهم العرب الفصحاء والخطباء والبلغاء، فكلُّ عَجَزَ عنه، ولم يقدر على شيء منه بوجه"⁽⁵⁸⁾.
 - معجزات النبي الحسية، و"ما شاهدوه من آياته وسائر معجزاته المشهورة عنه الخارجة عن رسوم الطبايع الناقضة للعادات، كتسبيح الحصى في كفه، وحنين الجزع لمفارقة..."⁽⁵⁹⁾.
- النتيجة من هذين الاستدلالتين، كما يقول الخطابي، هي: "لما استقر بما شاهدوه من هذه الأمور في نفوسهم، وثبت ذلك في عقولهم، صحت عندهم نبوته"، وبناءً عليه: "وجب تصديقه على ما أنبأهم عنه من الغيوب، ودعاهم إليه من أمر وحدانية الله تعالى، وإثبات صفاته"⁽⁶⁰⁾.
- الطريقة الثانية: هي الاستدلال على توحيد الله بالكون المشاهد عند عموم الناس، و"ما وجدوه في أنفسهم، وفي سائر المصنوعات، من آثار الصنعة، ودلائل الحكمة الشاهدة على أن لها صانعاً حكيمًا عالماً خبيرًا، تام القدرة، بالغ الحكمة"⁽⁶¹⁾.

ويرى الخطابي أن القرآن الكريم قد نبّه إلى هذا النوع من الاستدلال ودعا إلى تدبره، بقوله تعالى: ﴿ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [الذاريات: 21]، وقوله: ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْرِيلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ [وَالِى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿ ١٣ ﴾ وَآلِ الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿ ١٤ ﴾ وَآلِ الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿ ١٥ ﴾] [الغاشية: 17-20].

والنتيجة من هذا الاستدلال، كما يوضح الخطابي، أنه "عن هذه الوجوه ثبت عندهم أمر الصانع وكونه، ثم تبينوا وحدانيته وعلمه وقدرته بما شاهدوه من اتساق أفعاله على الحكمة، واطرادها في سبلها، وجريها على إدلالها. ثم علموا سائر صفاته توقيفًا عن الكتاب المنزل الذي بان حقه، وعن قول النبي -صلى الله عليه وسلم- المرسل الذي قد ظهر صدقه"⁽⁶²⁾. وفي سبيل استكمال استدلاله، دافع الخطابي أيضًا عن هذه الأدلة ضد الاعتراضات المحتملة، وناقش في ذلك اعتراضين، هما:

الاعتراض الأول: أن دلائل المعجزات (غير القرآن) منقولة عن طريق الأحاد، ومن ثم موثوقيتها ظنية بسبب احتمال الخطأ أو الكذب من الرواة. يصوغ الخطابي هذا الاعتراض على النحو التالي: "فإن قيل: إن دلائل النبوة ومعجزات النبي -صلى الله عليه وسلم- ما عدا القرآن إنما نقلت إلينا من طريق الأحاد دون التواتر، والحجة لا تقوم بنقل الأحاد على من كان في الزمان المتأخر لجواز وقوع الغلط فيها واعتراض الآفات من الكذب وغيره عليها"⁽⁶³⁾. وخلاصة جوابه عن ذلك، أن هذه الأدلة "وإن لم يثبت التواتر في كل واحد منها نوعًا نوعًا فقد ثبت التواتر في جنسها، فقد حصل من جملتها العلم الصحيح" بإثبات أصل المعجزات للنبي"⁽⁶⁴⁾. والاعتراض الثاني: هو قول الخصم بأنه "يجب على هذه المقدمة التي قدمتموها: أن لا يكون الإيمان بالله، ولا معرفة وحدانيته واجبًا على من يعقل قبل أن يبعث إليه رسول، وأن لا يكون بتركته مؤاخذًا وعليه معاقبًا"⁽⁶⁵⁾. وقد أقر الخطابي بهذا الاعتراض، وأكد أن العذاب والعقاب لا يقعان إلا بعد بلوغ النبوة، مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [١٥]. ومن ثم: "فلو كانت الحجة لازمة بنفس العقل، لم تكن بعثة الرسل شرطًا لوجوب العقوبة"⁽⁶⁶⁾.

3. الموازنة بين الأطروحتين

مع اختتامه لنقد الأدلة الكلامية، وفي أعقاب عرضه للاستدلالات البديلة، قام الخطابي بمقارنة لأهم الفوارق بين هذين النمطين من الأدلة، وهي مقارنة تتعلق بطبيعة الخطاب، كما بيّنا من قبل، فلخص انتقاداته لـ"هذا النمط من الكلام" في أمرين:

الأول، أن الاستدلال بهذه الأدلة الكلامية "عسير" ومعقد في ذاته"⁽⁶⁷⁾. الثاني، أن دحض الاعتراضات على هذه الأدلة وتصحيح الدلالة منها أمر عسير، حيث يقول: "تصحيح الدلالة من جهتها عسير متعذر، وذلك أن اختلاف الناس قد كثر فيها... فالاستدلال بها والتعلق بأدلتها لا يصح إلا بعد التخلص من تلك الشبه والافتكالك عنها"⁽⁶⁸⁾. تشكل هاتان النقطتان أهم معايير نقد الخطابي لعلم الكلام في الغنية، وتبرز في المقابل تميز الأدلة التي يطرحها في خطابه البديل. فإذا كانت الأدلة الكلامية تعاني من تلك العيوب والإشكالات، فإن استدلالاته البديلة التي قدمها تتسم بميزتين تضادان تلك العيوب، وهما:

- أنها واضحة وسهلة الفهم: فهي "مكونة من جلال الأدلة، وظواهر الحجج التي يدركها كافة ذوي العقول، وعامة من يلزمه حكم الخطاب".

- أنه يصعب إثارة التشكيكات حولها، لأنها تعتمد على معانٍ تُدرَك بالحس وبمقدمات من العلم مركبة عليها لا يقع الخُلف في دلالتها⁽⁶⁹⁾.

واستنادًا إلى ما سبق، يمكن القول إن الخطابي قد وفي بوعده لسائله؛ فلم يكتف بمجرد النبي عن الكلام، بل قدّم خطابًا نقديًا عقلانيًا للخطاب الكلامي السائد، إلى جانب تقديمه نموذجًا بديلاً مؤسسًا على دلائل عقلانية. واستند في ذلك إلى دليل الأعراض، الذي اعتبره مثالاً نموذجيًا يمثل مركز الأدلة الكلامية وأقواها، كما ينقل الخطابي عن المتكلمين. ومع ذلك، يبقى موقف الخطابي من عموم مسائل الكلام أحد الجوانب المسكوت عنها في خطاب الغنية، والتي سنحاول استكشاف ما يقوله الخطابي عنها في المبحث التالي.

المبحث الخامس: المسكوت عنه في الغنية

يمكن القول باطمئنان إن الغنية أثبت تميزه عن الخطابات السائدة في نقد الكلام، فهو يطرح خطابًا بديلاً يؤكد ضرورة تأسيس الاعتقاد على أسس عقلية، دون أن يربط ذلك حصراً بالأدلة الكلامية التي اعتمدها المتكلمون. ومع ذلك يبقى السؤال: هل عكس الغنية كامل مقاصد الخطابي في موقفه من الكلام، أم ظلّت فيه جوانب بحاجة إلى كشف؟ فيما سبق أشرنا إلى بعض المسكوت عنه في الغنية، وهي مسائل لم يقدم النص فيها إجابات قاطعة، بل تركها للتأويل. في مقدمتها موقف الخطابي من العلاقة بين الاستدلال العقلي وعلم الكلام. فقد رفض الربط بين إنكاره لعلم الكلام وإنكار أدلة العقول، مميّزًا بين نقده للكلام وقبوله للعقل، وهو ما يثير تساؤلاً مفاده: هل يفصل بين المجالين فعلاً بحيث يرى الكلام غير الاستدلال العقلي؟ ويبرز الإشكال ذاته في أدلته البديلة، إذ تقوم على العقل، مما يثبت أنه لا يعارضه، لكن يبقى السؤال: هل يعدّها جزءاً من الكلام أم منظومة منفصلة خارجه؟

النصوص المتوفرة في الغنية قد تحمل إشارات ضمنية إلى موقف الخطابي. على سبيل المثال، يستخدم الخطابي عبارات مثل "هذا النمط من الكلام" و"هذا النوع من النظر" و"هذا النوع من الجدل"، مما قد يوحي بوجود نماذج أخرى قد تكون مشروعة. ومع ذلك، لا يمكن الجزم بهذا الاستنتاج، لا سيما أن الخطابي في مواضع أخرى من الغنية يطلق أحكاماً عامة على علم الكلام دون تمييز. لذا، يبقى هذا الجانب أحد الجوانب المسكوت عنها في الغنية.

يتعلق جانب آخر بحدود نقد الخطابي لعلم الكلام والفئة المستهدفة في الغنية. فقد شغل نقده لدليل الأعراض حيزاً معتبراً من الكتاب، وهو مفهوم نظراً لمكانة هذا الدليل كأحد أعمدة الكلام، حتى إن بعض المتكلمين عدّوا الإيمان متوقفاً عليه. لكن يبقى السؤال: هل يقتصر نقد الخطابي على هذا الدليل ومن رفعه إلى هذه المنزلة، أم يتسع لقضايا كلامية أخرى، ليشمل متكلمين آخرين يتبنون مواقف غير تلك المغالية في الأدلة الكلامية؟

لا يقدم الغنية جواباً حاسماً عن هذه المسائل المسكوت عنها، غير أن إدراكها ضروري لفهم أطروحة الكتاب وسياقه العلمي. ولعل الخطابي نفسه شعر بحاجة الغنية إلى مزيد من البيان، فكتب الملحق الذي أدرجه في نهاية شعار الدين، وحُفظت منه نصوص مهمة تُعدّ بمثابة توضيح لمقاصده في الغنية. وسنعرض في هذا الجزء أبرز ما تضمّنه هذا الملحق، لننظر هل قدّم توضيحاً كافياً لتلك الإشكالات أم تركها بلا حسم.

يحدد الخطابي في هذا الملحق رؤيته في تقرير أصول المعرفة، فيرى أن: "الأصل في مذاهب الناس كلهم ثلاث مقالات:

القول بالحس حسب، وهو مذهب الدهرية، فإنهم قالوا بما يدركه الحس، ولم يقولوا بمعقول ولا خبر.

وقال قوم بالحس والمعقول حسب، ولم يقولوا بالخبر، وهو مذهب الفلاسفة، لأنهم لا يثبتون النبوة.

وقال أهل المقالة الثالثة بالحس والنظر والأثر، وهم جماعة المسلمين، وهو قول علمائنا وبه نقول⁽⁷⁰⁾.

وفيما يتعلق بما يتضمنه الوحي من مسائل أصول الدين، فإن الخطابي يُقسّم ما يرد فيه إلى قسمين:

"قسم يُمكن استدراكه وتثبيتته حقيقة.

وقسم لا يُعلم إلا ظاهره، ولا يُتعرض لعلم باطنه وطلب كلفيته".

وفيما يخص القسم الثاني، يرى الخطابي أن العلماء: "انتهوا في ذلك إلى ما نطق به الكتاب، وهو قوله سبحانه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾، يجعلون الوقف عند قوله: {إلا الله}، ويستأنفون الكلام فيما بعده، وهو مذهب الصحابة، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وعائشة، وابن عباس، قالوا: وقد حجب عنا أنواع من العلم، كعلم قيام الساعة، وكعلم الروح، حين يقول: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾، وقال تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ بُدِّ لَكُمْ سَسْؤُكُمْ﴾، وقال: ﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾⁽⁷¹⁾.

وبناءً على هذين القسمين، ونهي العلماء عن الخوض في القسم الثاني، ينتهي الخطابي إلى تقسيم علم الكلام إلى

قسمين:

القسم الأول هو: أن "الكلام المكروه الذي زجر عنه العلماء وعابوه، هو التجرد في مذهب الكلام، والتعمق فيه على الوجه الذي يذهب المتكلمون. وذلك أنهم ادعوا الوقوف على حقائق الأمور من جهة العقول، وزعموا أن شيئاً من المعلومات لا يذهب عليهم علمه، ولا يعجزهم إدراكه، على سبيل التحديد والتحقيق"⁽⁷²⁾.

ضمن هذا القسم يُدخل الخطابي عدداً من الموضوعات التي اعتادت كتب الكلام مناقشتها، ويرى أنها من التعمق المنهي عنه. فيقول ناقدًا لذلك: "لم ينته أهل التعمق من المتكلمين حتى تكلموا في الروح، وتكلموا في القدر، والتعديل والتجوز، وتكلموا في النفس والعقل وما بينهما، وتكلموا في أشياء لا تعنيهم ولا تجدي عليهم شيئاً، كالكلام في الجزء والطفرة وما أشبه ذلك من الأمور التي لا طائل لها، ولا فائدة فيها. فزجر العلماء عن الخوض في هذه الأمور، وخافوا فتنها، والخروج منها إلى ما يفضي بالمرء إلى أنواع من المكروه: من الأقوال الشنعة، والمذاهب الفاسدة، ورأوا أن يقتصروا من الكلام على ما انتهى إليه بيان الدين، وتوقيف الشريعة"⁽⁷³⁾.

يجيب هذا النص عن أحد الجوانب المسكوت عنها في الغنية، فهو يُفسر نوعية الكلام المكروه عند الخطابي، ويبين حدود نقده لعلم الكلام، وأنه لا يقتصر على مجرد دليل الأعراس، مما يدل على أن تركيزه على مناقشة هذا الدليل في الكتاب كان بمثابة التمثيل باعتباره دليلاً مهمًا في الخطاب الكلامي السائد لمسألة مركزية وهي إثبات الصانع.

يضيف النص أمراً آخر يتعلق بأسباب النهي عن علم الكلام المكروه، إلى جانب السببين المذكورين في الغنية، وهو أن

العلماء نهوا عن تلك المسائل بسبب:

- أنها تعمق في أشياء لا تجدي شيئاً ولا فائدة من وراءها.

- الخوف من فتنه هذه المسائل وإفضائها إلى أقوال مبتدعة.

ومن ثم لا تقتصر أسباب النهي عن علم الكلام عند الخطابي على عسر الأدلة الكلامية، وصعوبة دفع الاعتراضات

عنها، أي تلك التي ذكرها في الغنية.

وحتى يتضح مدى اختلاف رؤية الخطابي في مقارنة علم الكلام عن غيره، يمكننا استعراض رؤيتين متميزتين بشأن

إدراج تلك المسائل ضمن علم الكلام المكروه:

الرؤية الأولى: هي تلك التي عبر عنها أبو الحسن الأشعري في مقدمة رسالة الحث، حيث وصف مقولة أهل التقليد،

الذين كتب رسالته ردًا عليهم: "وطعنوا على من فتش في أصول الدين، ونسبوه إلى الضلالة، فزعموا أن الكلام في الجسم

والعرض والحركة والسكون والألوان والجزء والطفرة وصفات البارئ تعالى بدعة وضلالة"⁽⁷⁴⁾.



إن الأشعري يصنف هؤلاء الذين ينقدون الاشتغال بهذه المسائل ضمن أهل التقليد، وهو أمر يُبين الإشكالية التي قد تقع في فهم نقد الخطابي للكلام، والتي من خلالها قد يُجرَّ خطابها إلى دائرتها؛ لأن هذا النوع من النقد غالبًا لا يصدر إلا عن لا يؤمن بعلم الكلام جملة وتفصيلاً.

أما الرؤية الثانية: فتتمثل في نقد ابن تيمية للخطابي في هذا الموقف، حيث قال: "وأما قوله: (وتكلموا في الروح، والقدر، والتعديل والتجويز، والعقل والنفوس)، فقد يُظن أن الكلام في هذا مذموم مطلقاً، وليس كذلك. بل الكلام في ذلك وغيره بالحق النافع لا يُذم، وإنما يُذم الكلام الباطل، والكلام بلا علم، والكلام الحق لمن يعجز عن معرفته"⁽⁷⁵⁾. فعلى الرغم من أن ابن تيمية لا ينتهي إلى التيار الأشعري، إلا أنه كان منخرطاً في تلك المسائل الكلامية، ولذا رأى في توسيع الخطابي لدائرة نقده بهذا الشكل نقداً لا نشغاله أيضاً، فبادر بهذا الاستدراك على كلامه.

وهاتان الرؤيتان تُعززان فهمنا لأطروحة الخطابي، وتوضحان أنها لا تقتصر على نقد الكلام المعتزلي، بل تتسع لتشمل دائرة أوسع من المشتغلين بعلم الكلام والمنخرطين في التعمق في هذه المسائل. وبالاعتماد على ما قدمه الخطابي في ملحق شعار الدين، وما ورد في كتاب الغنية، يمكننا القول إن مراد الخطابي بعبارة "بعض منتحلي السنة" التي أشار إليها في الغنية⁽⁷⁶⁾، يشمل بعض متكلمي الأشعرية/الكلاية، الذين كانوا الأقرب إلى بيئة الخطابي في خراسان حيث أملى كتابه الغنية⁽⁷⁷⁾، ولاحظ فيها تمدد الظاهرة. إضافة إلى أنه ليس هناك ما يمنع من أن يشمل نقده متكلمي حنفية أهل السنة في بلاد ما وراء النهر (وهم المعروفون لاحقاً بالماتريديّة)، حيث عاش الخطابي جزءاً من حياته، واختلط ببيئتها، وأنتج فيها عدداً من مؤلفاته المهمة.

والخلاصة أن المسائل والدلائل التي تناولها بالنقد في كل من الغنية وملحق شعار الدين هي قضايا مشتركة بين الكلام المعتزلي والكلام السني (الأشعري/الماتريدي) في وقته. وعلى الرغم من أن نقد الخطابي -كما أشرنا سابقاً- يبدو في بعض المواضع موجهاً أساساً إلى المعتزلة، فإن خطابه يتسع في مواضع أخرى ليشمل هؤلاء وغيرهم من متكلمي التيارات المختلفة.

والملاحظة الأخرى التي تجعل من نقد الخطابي نمطاً مختلفاً، هو أنه في جميع المآخذ التي يسجلها على أدلة المتكلمين وطريقتهم في التعمق في مسائل يراها عديمة الجدوى، لا يتطرق بشكل مباشر إلى بطلان تلك الأدلة في ذاتها، وإن كان في نفس الوقت ينهي عنها، وهو جانب مسكوت عنه عن قصد -هذه المرة- من الخطابي، لأنه لا يرى بطلانها في نفسها، وقد أشار ابن تيمية بذلك إلى هذه النقطة، مع مخالفته للخطابي في ذلك⁽⁷⁸⁾. وهذه الملاحظة تجعله على مسافة واضحة من التيار المتحفظ تجاه علم الكلام، الذي يربط بشكل عام بين نهيه عن هذه الطرق وبطلانها في نفسها. وهو أمر سيتجلى بشكل أكثر وضوحاً في نقاشات الفقرة الثامنة.

أما القسم الثاني من أنواع الكلام، فهو ما يُعرف بالكلام المشروع، والذي يعرفه الخطابي بقوله: "هو الاستدلال بمعقول أصول الدين، التي مرجعها إلى علوم الحس ومقدماتها، والنظر المتعلق بالأصول التي هي الكتاب والسنة الصحيحة التي ينقطع العذر بها"⁽⁷⁹⁾.

يُقدّم هذا القسم إجابة واضحة عن التصور المسكوت عنه في الغنية بشأن موقع الأدلة العقلية التي طرحها الخطابي من علم الكلام. فهو يصرّح هنا بأنها تندرج ضمن دائرة الكلام المشروع. ووصولاً إلى هذا التصور، نقرب من الإجابة على السؤال المركزي في هذا البحث: كيف يمكننا تحديد موقع خطاب كتاب الغنية ضمن هذا الإطار الذي يُقسم الكلام إلى مكروه ومشروع؟

لقد أفصح الخطابي في هذا الملحق عن موقع كتاب الغنية، بما يُزيل الالتباس المرتبط به، حيث يقول: "إن كان الذي عيناه في مسألة الغنية عن الكلام هو المذهب الآخر الذي تقدم ذكرنا له، وهو مذهب الغلو والإفراط، وما يقابله من مذاهب

من يرى التقليد، ولا يقول بحجج العقول، فهو في التفريط والتقصير مواز لمذاهب المتكلمين في الغلو والإفراط. والطريقة المثلى هي القصد والاعتدال، وهو ما نختاره ونذهب إليه⁽⁸⁰⁾.

من خلال هذا النص، يحدد الخطابي موقفه بوضوح، سواء تجاه علم الكلام بشكل عام أو تجاه الغنية على وجه الخصوص، حيث يجعل موقفه (موقف القصد والاعتدال) بين موقفين سائدين: الأول التقليد، وعدم الاهتمام بالأدلة العقلية (التفريط والتقصير)، والثاني الخوض في علم الكلام على طريقة المتكلمين (الغلو والإفراط)، مما يؤكد من جديد أن الخطابي يتبنى خطابًا مختلفًا عن الخطابات السائدة.

كما يوضح النص أيضًا أن خطاب الغنية كان مركزًا على نقد اتجاه واحد فقط، وهو اتجاه الغلو والتعمق في علم الكلام، دون الاتجاه الآخر، هذا التركيز هو أحد الأسباب التي نرى أنها قادت إلى الالتباس في فهم أطروحة الغنية، إذ فهمت من البعض أنها رفض مطلق لعلم الكلام، بينما كانت موجهة أساسًا لنقد نوع معين منه.

النتيجة التي نستخلصها هي أن كتاب الغنية لا يرفض علم الكلام رفضًا مطلقًا، وإنما توجّه خطابها لفئة محددة من المتكلمين ونمط معين من الكلام. هذا التوضيح يُضفي وضوحًا أكبر على العبارات المجملّة التي وردت فيه، مثل: "هذا النمط من الكلام"، فمن خلال هذا التحديد، يتضح أن الخطابي كان يشير بذلك إلى نمط الغلو والإفراط في علم الكلام، وليس إلى الكلام المشروع المبني على القصد والاعتدال، وهو المفهوم الذي ستتجلى أبعاده بشكل أكثر في الفقرة التالية.

المبحث السادس: هل تراجع الخطابي عن الغنية؟

يضيف وجود كتاب شعار الدين بُعدًا جديدًا لإشكالية فهم موقف الخطابي من علم الكلام، وي طرح تساؤلًا قد يعيد صياغة فهمنا لأطروحة الغنية، إذ يُقدم فرضية مغايرة لما ذكرناه في مقدمة هذا البحث، والتي أوردها ابن رجب الحنبلي، عندما اعتبر أن الغنية يمثل تراجعًا من الخطابي عن آرائه الكلامية الأخرى. الفرضية الجديدة هنا أن الخطابي ربما تراجع عن الغنية نفسها. وهي تستند إلى تحليل النصوص المتبقية المحفوظة من كتاب شعار الدين. ويُعد الكتاب أحد المؤلفات المهمة التي طرح فيها الخطابي خلاصة فكره الكلامي، وقد وصفه ابن الصلاح (ت: 643) بأنه من التصانيف الجليلة البديعة⁽⁸¹⁾.

ثمة دلائل تدعم مشروعية طرح هذه الفرضية من خلال مقارنة ثلاث قضايا رئيسية تناولها الخطابي في الغنية بما ورد في نصوص شعار الدين، بهدف تحديد ما إذا كان هذا الأخير يمثل تراجعًا عن أطروحات الغنية:

القضية الأولى تتعلق بنقد الخطابي في الغنية للانشغال بعلم الكلام. ومع ذلك، فإن المحتوى العام لكتاب شعار الدين، كما تعكس مقدمته، يشير بوضوح إلى أنه كتابٌ يتناول الموضوعات الأساسية الكبرى في علم الكلام. يقول الخطابي في ذلك: "أما بعد، فإن أحمًا من إخواني سألني بيان ما يجب على المسلمين علمه ولا يسعهم جهله من أمر الدين وشرح أصوله في التوحيد وصفات الباري تعالى والكلام في القضاء والقدر والمشيمة، والدلالة على نبوة محمد -صلى الله عليه وسلم- وبيان إعجاز القرآن، والقول في ترتيب الصحابة -رضي الله عنهم أجمعين- وما يتصل به من الكلام"⁽⁸²⁾.

يتضح من هذا النص أننا أمام كتاب في علم الكلام، مما يثير تساؤلًا حول تأليف الخطابي لكتاب كلامي وهو نفسه الذي ألف الغنية عن الكلام. فهل يعكس هذا تناقضًا -أو تراجعًا على أقل تقدير- في موقفه من علم الكلام؟ أم أن مضمون طرح شعار الدين يندرج ضمن إطار الكلام المشروع الذي أشار إليه في ملحق الكتاب نفسه؟ سنؤجل الإجابة عن ذلك حتى نستكمل عرض القضايا الأخرى.

القضية الثانية التي أثارها الخطابي في الغنية هي نقده الحاد لاستخدام دليل الأعراس، الذي جعله المثال الرئيسي في نقد طريقة المتكلمين. ومع ذلك، يبدو أن الخطابي قد خفف من موقفه هذا في شعار الدين، حيث يقول: "وقد أبي متكلمو زماننا هذا إلا الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها، وزعموا أنه لا دلالة أقوى من ذلك ولا أصح منه. ونحن



وإن كنا لا ننكر الاستدلال بهذا النوع من الدلالة، فإن الذي نختاره ونؤثره هو ما قدمنا ذكره لأنه أدلة اعتبار طريق السلف من علماء أمتنا⁽⁸³⁾.

وقد لاحظ ابن تيمية هذا التفاوت بين التقريرين في كلا الكتابين، ومع معرفته بأن الغنية متقدم على كتاب شعار الدين إلا أنه مال إلى أن ما ذكر الخطابي في كتاب الغنية أسدُّ مما في كتاب شعار الدين، فقال: "فالخطابي في هذه الطريق ذكر أن طريقة الأعراض غير منكرة عنده، ولكنه كرهها ورغب عنها إلى ما ذكره أنه طريق السلف لأنها بدعة ولأن فيها آفات. وقد قال في رسالته في الغنية عن الكلام وأهله كلامًا أسد من هذا، وبين أنها محرمة"⁽⁸⁴⁾.

القضية الثالثة تتعلق بمسألة تأويل الصفات، حيث اقتصر الخطابي في الغنية على تقرير عام يتلخص في أن: "مذهب السلف إثباتها وإجراؤها على ظواهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها"⁽⁸⁵⁾، ولذلك استشهد أبو يعلى بهذا النص في سياق فصل خاص حول "الدلالة على أنه لا يجوز الاشتغال بتأويلها وتفسيرها"⁽⁸⁶⁾. ومع ذلك، فإن الخطابي في شعار الدين قدّم موقفًا أكثر تفصيلًا، حيث أقر بإمكانية التأويل عند الضرورة، وهو ما لم يرد إطلاقًا في الغنية.

يقول الخطابي في شعار الدين: "والأصل أن الخطاب في الكتاب والسنة وبين الشريعة محمول على ما تعقله العرب وتستعمله في كلامها، فإن الله تعالى لم يخاطبنا بما لا نعقله ولا نفهمه. إلا أننا لا ننكر التأويل في بعض ما تدعو إليه الحاجة من الكلام، والعدول عن ظاهر اللفظ وموضوعه لقيام دليل يوجبه أو ضرورة تلجئ إليه"⁽⁸⁷⁾.

ومع ما تثيره هذه الأمثلة من تساؤلات، فإن الخطابي وضع في ملحقه بكتاب شعار الدين موقع هذا الكتاب، تمامًا كما فعل مع الغنية، فقد وضعه في موقع لا يتناقض مع الغنية. فإذا كان الأخير ركز فيه الخطابي على نقد اتجاه الغلو والإفراط، فإنه يضع كتاب شعار الدين بوضوح -وبما لا يدع مجالاً للتأويل- ضمن مفهوم علم الكلام المشروع. فهو بعد أن أورد تعريف هذا القسم المشروع -الذي ذكرناه سابقًا- قال: "ونحن لم نعد فيما أوردنا من الكلام في كتاب شعار الدين هذه الجملة"⁽⁸⁸⁾.

من الواضح أن الخطابي أراد بهذا الملحق إزالة الالتباس عن الكتابين معًا، حتى لا تُفسر مواقفه بالتناقض، أو على أقل تقدير بالتراجع. وهذا ما توجي به دلالة كلامه في ختام هذا الملحق، حيث يقول: "وسبيل ما نأتيه ونذره من هذا الباب سبيل القياس، فإننا نستعمله في مواضع ونأباه في مواضع، فلا يكون ذلك منا مناقضة. وكذلك ما نطلقه من جواز الكلام في موضع، وكرهته في موضع آخر"⁽⁸⁹⁾.

في هذا النص ينفي الخطابي التناقض عن نفسه، مؤكدًا إقراره بأطروحة الغنية وشعار الدين معًا، وأنهما يعبران عن رؤيته العامة؛ مما يرجح أن شعار الدين يمثل تطورًا في خطابه حول علم الكلام، إذ أفصح فيه عن أفكاره بوضوح وتفصيل أكبر. فقد بدت لغته فيه أقل جزمًا وأكثر تدقيقًا، بينما ظل موقفه الجوهرية ثابتًا، وهو: التحفظ على علم الكلام، نقد دليل الأعراض، واعتبار التأويل استثناء لا يلجأ إليه إلا للضرورة. هذا الثبات في الجوهر مع تطور التفاصيل يوحي بأن شعار الدين ليس تراجعًا عن الغنية، بل مرحلة أكثر نضجًا في أطروحته.

كما أن كتاب شعار الدين يمثل دليلًا إضافيًا على طبيعة الخطاب البديل الذي يقدمه الخطابي في موضوع علم الكلام، فقد صيغ ليكون كتابًا كلاميًا يتوسط الخطابين السائدين أيضًا، أي الذي يعرض أصول الدين دون اهتمام بالأدلة العقلية، والآخر الذي يتعمق فيها على طريقة المتكلمين، ويبدو ذلك واضحًا من طبيعة الطلب الذي جاء للخطابي، إذ كُتب شعار الدين استجابة لطلب سائل يحكي الخطابي عنه قائلًا: "وطلب إليّ أن أورد في كل شيء منها أوضح ما أعرفه من الدلالة وأقربها من الفهم لينتفع به من لا يرضى بالتقليد فيما يعتقد من أصول الدين، وكان مع ذلك ممن لا يحب النظر في الكلام ولا يجرّد القول على مذهب المتكلمين"⁽⁹⁰⁾.

يدل هذا الطلب على أن شعار الدين -شأنه شأن الغنية- جاء ليقدم خطاباً عقلانياً بديلاً عن كتب الكلام السائدة. فبينما مثل الغنية بديلاً عن الخطاب المحافظ الذي يرفض الكلام دون حجج عقلية، قدم شعار الدين طرحاً لا يغوص في دقائق علم الكلام ولا يترك القضايا بلا براهين. ويبرز هنا التشابه بين طلي الكاتبين: إذ اشترك السائلان في تحفظهما على الكلام، وسعيهما إلى خطاب بديل لا يقتصر على الرواية بلا استدلال، ولا يتبنى طريقة المتكلمين المتعمقة في الجدل. إنهما أرادا خطاباً ثالثاً وسطاً، ووجدوا بغيتهما عند الخطابي.

والسؤال: هل كان الخطابي معروفاً بهذا الموقف المتحفظ فقصده السائلان، أم أن طلب شعار الدين جاء رجوع صدى للتفاعل مع طرح الغنية؟ وأياً كان التفسير، فإن هذه المعطيات تؤكد أن الخطابي سعى في إنتاجه الكلامي إلى بناء "طريق ثالث"، يجمع بين الوفاء للأصول العقلية دون الانغماس في الجدل الكلامي المعقد.

النتائج:

من خلال النقاشات التي تناولناها في هذا البحث، يتضح أن الغنية كُتبت بهدف نقد ظاهرة الكلام المكروه، بينما كُتبت شعار الدين لتقديم تصور عن الكلام المشروع. وبناءً على ذلك، لا يصح أن يُفسر كتاب الغنية على أنه ضد الكلام بشكل عام، كما يفترض خصوم الكلام، ولا يمكن حصره في نقد الكلام المعتزلي وحده، كما يظن أنصاره. بل إنه يُعتبر عن رؤية بديلة تمثل اتجاهاً ثالثاً في التعامل مع علم الكلام.

يختلف الخطابي عن الاتجاه المناصر لعلم الكلام في أمرين، يُميزان تصوره لعلم الكلام المشروع، وهما:

- 1- الوضوح والجلاء، حيث يرى أن دلائل ومساائل علم الكلام ينبغي أن تتسم بالوضوح وتبتعد عن الغموض، لأن الغموض عند الخطابي يتنافى مع مقاصد البلاغ، ومع حاجة الناس إلى الاعتقاد. وهذا أمر أساسي ينقد الخطابي فيه طريقة المتكلمين، التي يرى أنها معقدة وغامضة، ما يجعلها لا تحقق الغايات المرجوة من علم الكلام.
- 2- الاقتصاد وعدم التعمق، حيث يذم الخطابي التعمق الزائد في القضايا الكلامية، التي يرى أنه بلا جدوى، وهذا يعني أن نقده لا يقتصر على مجرد الأدلة الكلامية التي يصفها بالغموض والتعقيد، بل يتعدى ذلك إلى الموضوعات التي يعتبر أنها "لا طائل لها، ولا فائدة فيها".

وإذا كانت هاتان هما السمتين الأساسيتين لعلم الكلام المشروع، فإن الكلام المكروه عنده هو ما فقد أحد هاتين السمتين.

أما مصادر علم الكلام المشروع، فهي تلك التي "مرجعها إلى علوم الحس ومقدماتها، والنظر المتعلق بالأصول التي هي الكتاب والسنة الصحيحة التي ينقطع العذر بها"، بخلاف الكلام المكروه الذي يستمد أصوله من الفلاسفة ويقوم على مقولاتهم.

من جانب آخر، يختلف موقف الخطابي عن خصوم علم الكلام التقليديين في نقطتين أساسيتين:

1. التفريق بين أنواع الكلام: حيث يرى الخطابي أنه ليس هناك حكم واحد مطلق تجاه علم الكلام، بل يتفرع إلى مشروع ومكروه، ولكل منهما حكمه وسماته.
2. الكلام المكروه ليس باطلاً بالضرورة: حيث يوضح الخطابي أن الكلام المكروه لا يعني أنه باطل في ذاته، ولكنه يشدد على ضرورة تجنبه، نظراً لما قد يؤدي إليه من الانزلاق إلى "الأقوال الشنعة، والمذاهب الفاسدة".

أخيراً، تتميز أطروحة الخطابي عن غيرها في جانبين أساسيين:

- الوعي بأنه خطاب بديل عن السائد: أدرك الخطابي طبيعة خطابه بصفته خطاباً مغايراً لما كان سائداً في عصره، ووعي بكونه يقدم تصوراً بديلاً يختلف عن الاتجاهات التقليدية. ورغم وجود علماء سبقوه أو عاصروه ممن نقدوا



علم الكلام، إلا أننا -في حدود ما وصلنا من التراث- لا نجد أطروحة تتسم بالمواصفات المنهجية ذاتها التي اجتمعت في خطابه، وميّزت رؤيته عن غيره.

- الجمع بين النقد والبناء: لم يقتصر الخطابي على نقد علم الكلام فحسب، بل ألف كتابًا متكاملًا في هذا العلم، ليزر تميزه عن غيره بتقديم خطاب نقدي وبنائي في آن واحد، وليقدم بذلك علم كلام، ولكن على غير هدي المتكلمين.

الهوامش والإحالات:

- (1) الخطابي، شعار الدين (ضمن درء التعارض): 332/7.
- (2) ابن تيمية، درء التعارض: 351/8.
- (3) ابن رجب، فتح الباري: 237/7.
- (4) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية: 144/2.
- (5) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 283-282/3، 290/3.
- (6) أبو يعلى، إبطال التأويلات: 71.
- (7) نقل السيوطي نصه في كتابه صون المنطق: 210-207، 228، 229، 231.
- (8) المقدسي، الحجة على تارك المحجة: 411-402.
- (9) التبيي، الحجة في بيان المحجة: 376-371/1.
- (10) ابن تيمية، الحموية، 173، 368-361، مناظرة الواسطية، ضمن مجموع الفتاوى، 167/3.
- (11) كتاب العرش: 458/2، العلو 236، الأربعين في صفات رب العالمين، 93.
- (12) السيوطي، صون المنطق، 147-137.
- (13) الذهبي، تذكرة الحفاظ، 149/3.
- (14) سمع في هذه الزيارة من شيخه أبي جعفر الرزاز، والذي توفي 339. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 386/15.
- (15) سمع في هذه الزيارة من شيخه أبي سعيد أحمد بن الأعرابي، والذي توفي 340. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 410/15.
- (16) سمع في هذه الزيارة من أبي العباس الأصبم، والذي توفي 346. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 460/15.
- (17) السمعاني، الأنساب، 145/5، ابن نقطة، التقييد لمعرفة رواة السنن، 254.
- (18) الخطابي، أعلام الحديث، 101/1.
- (19) الخطابي، غريب الحديث، 51/1.
- (20) ابن طاهر المقدسي، الحجة على تارك المحجة، 403/2.
- (21) الخطابي، الغنية عن الكلام (ضمن صون المنطق)، 138-137.
- (22) المرجع السابق، 138.
- (23) الخطابي، معالم السنن: 5/1.
- (24) الخطابي، الغنية عن الكلام (ضمن صون المنطق)، 139.
- (25) المصدر السابق، 138.



- (26) المصدر السابق، 137-138.
- (27) المصدر السابق، 138.
- (28) النديم، الفهرست، 569/1.
- (29) الجاحظ، رسالة صناعة الكلام (ضمن رسائل الجاحظ)، 241/4.
- (30) انظر: الأجرى، الشريعة: 431/1؛ ابن بطّة، الإبانة الكبرى: 483/2.
- (31) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 159-161/19.
- (32) الخطابي، الغنية عن الكلام (ضمن صون المنطق): 138.
- (33) نفسه، والصفحة نفسها.
- (34) نفسه، والصفحة نفسها.
- (35) نفسه: 139.
- (36) نفسه: 141.
- (37) نفسه: 138-139.
- (38) نفسه: 139-140.
- (39) نفسه: 145.
- (40) الخطابي، الغنية عن الكلام (ضمن صون المنطق): 145. يتشابه هذا الموقف مع موقف المحاسبي (ت: 243) من جدوى المناظرات الكلامية، والذي يقول فيه: "ومع ذلك أنه لو كانت المجادلة من السنة ولم أكن أشتغل بها عن العمل لأخرتي، وأمنت الخطأ في حجاجي لما كان لكلامهم موضع فيه بر وخير في آخرتي، إذا لم أر أحدا منهم رجع عن قوله ولا تاب من بدعته"، المحاسبي، الرعاية لحقوق الله: 461، وكذلك مع موقف الغزالي الذي يقول: "ولذلك لا ترى مجلس مناظرة للمتكلمين ولا للفقهاء ينكشف عن واحد انتقل من اعتزال أو بدعة غيرها.. وتجري هذه الانتقالات بأسباب أخرى". الغزالي، فيصل التفرقة: 97.
- (41) نفسه: 145.
- (42) نفسه: 146.
- (43) نفسه، والصفحة نفسها.
- (44) نفسه: 145.
- (45) نفسه، والصفحة نفسها.
- (46) الخطابي، الغنية عن الكلام (ضمن صون المنطق): 140.
- (47) نفسه، والصفحة نفسها.
- (48) الإشكالية الثانية التي تعرض لها الخطابي بإيجاز هي إشكالية التأويل الكلامي. وعند تحليل معالجته لها يظهر أنها تخضع للمنهج ذاته الذي اعتمده في إشكالية الأدلة الكلامية، من حيث طبيعة الخطاب وأسلوب المناقشة، انظر كلامه في الغنية عن الكلام (ضمن الحموية)، 363-365.
- (49) الخطابي، الغنية عن الكلام (ضمن صون المنطق)، 140.
- (50) المصدر السابق، 140-141.
- (51) المصدر السابق، 141.



- (52) نفسه، والصفحة نفسها.
(53) نفسه: 141.
(54) نفسه: 142.
(55) نفسه، والصفحة نفسها.
(56) البغدادي، أصول الدين: 307.
(57) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال: 214.
(58) الخطابي، الغنية عن الكلام (ضمن صون المنطق): 142.
(59) نفسه، والصفحة نفسها.
(60) نفسه: 143.
(61) نفسه، والصفحة نفسها.
(62) نفسه: 144.
(63) نفسه، والصفحة نفسها.
(64) نفسه: 146.
(65) نفسه: 147.
(66) نفسه، والصفحة نفسها.
(67) نفسه: 144.
(68) نفسه، والصفحة نفسها.
(69) نفسه، والصفحة نفسها.
(70) الخطابي، شعار الدين (ضمن درء التعارض): 332/7.
(71) نفسه: 327/7.
(72) نفسه: 317-316/7.
(73) نفسه: 329/7.
(74) الأشعري، رسالة في الحث على البحث، (ضمن مراجعات بحثية): 329.
(75) ابن تيمية، درء التعارض: 330/7.
(76) الخطابي، الغنية عن الكلام (ضمن صون المنطق): 138-137.
(77) وفقا للمقدسي فإن الأشعرية قد غلبت في هذا الوقت على الكلايية، انظر: المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم: 37.
(78) ابن تيمية، درء التعارض: 312/7.
(79) الخطابي، شعار الدين (ضمن درء التعارض): 332-331/7.
(80) نفسه، والصفحة نفسها.
(81) ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية: 469/1.
(82) الخطابي، شعار الدين (ضمن بيان تلبيس الجهمية): 141/2.



(83) نفسه: 142/2.

(84) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية: 144/2.

(85) الخطابي، الغنية عن الكلام (ضمن الحموية): 362.

(86) أبو يعلى، إبطال التأويلات: 71.

(87) الخطابي، شعار الدين (ضمن بيان تلبيس الجهمية): 235/6.

(88) الخطابي، شعار الدين (ضمن درء التعارض): 332/7.

(89) نفسه، والصفحة نفسها.

(90) نفسه، والصفحة نفسها.

المراجع

- الأجري، م. (1999). *الشريعة* (عبد الله بن عمر الدميحي، تحقيق؛ ط.2). دار الوطن.
- الأنصاري، س. (2010). *الغنية عن الكلام* (مصطفى عبد الهادي، تحقيق؛ ط.1). دار السلام.
- ابن بطة، ع. (2008). *الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة* (رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف النصر، وحمد التوبجيري، تحقيق؛ ط.1). دار الزاوية للنشر والتوزيع.
- البغدادي، ع. (2002). *أصول الدين*، (أحمد شمس الدين، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- البيهقي، أ. (1970). *مناقب الشافعي* (السيد أحمد صقر، تحقيق؛ ط.1). مكتبة دار التراث.
- التبسي، إ. (1999). *الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة* (محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، محمد بن محمود أبو رحيم، تحقيق؛ ط.2). دار الازاوية.
- ابن تيمية، أ. (1426). *بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية* (مجموعة باحثين، تحقيق؛ ط.1). مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن تيمية، أ. (1991). *درء تعارض العقل والنقل* (محمد رشاد سالم، تحقيق؛ ط.2). جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ابن تيمية، أ. (1999). *التسعينية* (محمد بن إبراهيم العجلان، تحقيق؛ ط.1). مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.
- ابن تيمية، أ. (2003). *مجموع الفتاوى* (عبد الرحمن بن قاسم، جمع وترتيب، ط.1). مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن تيمية، أ. (2004). *الفتاوى الحموية الكبرى* (حمد بن عبد المحسن التوبجيري، تحقيق؛ ط.2). دار الصميبي.
- الجاحظ، ع. (1964). *رسائل الجاحظ* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الخانجي.
- الحموي، ي. (1993). *معجم الأدياء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب* (إحسان عباس، تحقيق؛ ط.1). دار الغرب الإسلامي.
- الخطابي، ح. (1932). *معالم السنن "شرح سنن أبي داود"* (محمد راغب الطباخ، تحقيق؛ ط.1). المطبعة العلمية.
- الخطابي، ح. (1976). *بيان إعجاز القرآن - ضمن كتاب: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن* (محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، تحقيق؛ ط.3). دار المعارف.
- الخطابي، ح. (1988). *إصلاح غلط المحدثين* (حاتم الضامن، تحقيق؛ ط.2). مؤسسة الرسالة.
- الخطابي، ح. (1988). *أعلام الحديث "شرح صحيح البخاري"* (محمد بن سعد آل سعود، تحقيق؛ ط.1). جامعة أم القرى.



- الخطيب البغدادي، أ. (2002). *تاريخ بغداد* (بشار عواد معروف، تحقيق، ط.1). دار الغرب الإسلامي.
- ابن الخمار، ح. (1977). *مقالة في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً، ضمن كتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب* (عبد الرحمن بدوي، نشر). وكالة المطبوعات.
- الذهبي، أ. (1413). *كتاب الأربعين في صفات رب العالمين* (عبد القادر بن محمد عطا صوفي، تحقيق؛ ط.1). مكتبة العلوم والحكم.
- الذهبي، أ. (1985). *سير أعلام النبلاء* (شعيب الأرنؤوط، حسين الأسد، تحقيق؛ ط.3). مؤسسة الرسالة.
- الذهبي، أ. (1988). *تذكرة الحفاظ* (زكريا عميرات، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- الذهبي، أ. (2003). *العرش* (محمد بن خليفة التميمي، تحقيق؛ ط.2). الجامعة الإسلامية.
- البرقي، ع. (2022). *التسديد في شرح التمهيد* (حمزة النهيري، تحققي؛ ط.1). دار الفتح.
- ابن حجر، أ. (2002). *لسان الميزان* (ط.1). دار البشائر الإسلامية.
- ابن رجب، ع. (1996). *فتح الباري شرح صحيح البخاري* (محمود بن شعبان بن عبد المقصود، وآخرون، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الغرياء الأثرية.
- ابن رجب، ع. (2005). *الذيل على طبقات الحنابلة* (عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، تحقيق؛ ط.1). مكتبة العبيكان.
- ابن رجب، ع. (2008). *جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم* (ماهر ياسين الفحل، تحقيق؛ ط.1). دار ابن كثير.
- السالمي، ي. (2022). *التقليد والاجتهاد في أصول الدين*. مركز نماء للبحوث.
- السبكي، ع. (1413). *طبقات الشافعية الكبرى* (محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، تحقيق؛ ط.2). هجر للطباعة والنشر.
- السمعاني، ع. (1979). *الأنساب* (عبد الرحمن المعلم؛ ط.1). محمد أمين دمج.
- السيوطي، ع. (1964). *صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام* (علي سامي النشار، سعاد علي عبد الرازق، تحقيق؛ ط.1). مجمع البحوث الإسلامية.
- ابن الصلاح، ع. (1992). *طبقات الفقهاء الشافعية* (محيي الدين علي نجيب، تحقيق؛ ط.1). دار البشائر الإسلامية.
- الغزالي، م. (2017). *فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة*. دار المنهاج.
- القاضي عبد الجبار، أ. (1986). *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة* (فؤاد سيد، تحقيق؛ ط.2). الدار التونسية للنشر.
- المحاسبي، ح. (د.ت). *الرعاية لحقوق الله* (عبد القادر أحمد عطا، تحقيق؛ ط.4). دار الكتب العلمية.
- المقدسي، م. (1991). *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم* (ط.3). دار صادر.
- المقدسي، م. (2008). *الحجة على تارك المحجة* (عبد العزيز بن محمد بن عبد الله السدحان، تحقيق؛ ط.1). دار عالم الكتب.
- ابن النديم، م. (2014). *الفهرست* (أيمن فؤاد سيد، تحقيق؛ ط.2). مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.
- ابن نقطة، م. (1408). *التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد* (كمال يوسف الحوت، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- النيسابوري، س. (د.ت). *في التوحيد، ديوان الأصول* (محمد عبدالهادي، تحقيق). المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.



أبو يعلى، م. (2013). *إبطال التأويلات لأخبار الصفات* (محمد بن حمد الحمود النجدي، تحقيق؛ ط.1). غراس للنشر والتوزيع.

References

- Al-Ajurri, M. (1999). *Al-Shari'ah* ('Abd Allah b. 'Umar al-Dumayji, Ed.; 2nd ed.). Dar al-Watan.
- Al-Ansari, S. (2010). *Al-Ghunya' an al-Kalam* (Mustafa 'Abd al-Hadi, Ed.; 1st ed.). Dar al-Salam.
- Ibn Battah, 'A. (2008). *Al-Ibanah 'an Shari'at al-Firqah al-Najiyah wa-Mujanabat al-Firaq al-Madhmumah* (Rida Mu'ti, 'Uthman al-Athiyubi, Yusuf al-Wabil, al-Walid b. Sayf al-Nasr, & Hamad al-Tuwayjri, Eds.; 1st ed.). Dar al-Rayah.
- Al-Baghdadi, 'A. (2002). *Usul al-Din* (Ahmad Shams al-Din, Ed.; 1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Bayhaqi, A. (1970). *Manaqib al-Shafi'i* (al-Sayyid Ahmad Saqr, Ed.; 1st ed.). Maktabat Dar al-Turath.
- Al-Taymi, I. (1999). *Al-Hujjah fi Bayan al-Muhajjah wa-Sharh 'Aqidat Ahl al-Sunnah* (Muhammad b. Rabi' b. Hadi 'Umair al-Madkhali & Muhammad b. Mahmud Abu Rahim, Eds.; 2nd ed.). Dar al-Rayah.
- Ibn Taymiyyah, A. (2005/1426 AH). *Bayan Talbis al-Jahmiyyah fi Ta'sis Bida'ihim al-Kalamiyyah* (Research team, Ed.; 1st ed.). King Fahd Complex for Printing the Holy Qur'an.
- Ibn Taymiyyah, A. (1991). *Dar' Ta'arud al-'Aql wa-al-Naql* (Muhammad Rashad Salim, Ed.; 2nd ed.). Imam Muhammad b. Saud Islamic University.
- Ibn Taymiyyah, A. (1999). *Al-Tis'inyyah* (Muhammad b. Ibrahim al-'Ajlan, Ed.; 1st ed.). Maktabat al-Ma'arif.
- Ibn Taymiyyah, A. (2003). *Majmu' al-Fatawa* ('Abd al-Rahman b. Qasim, Comp. & Ed.; 1st ed.). King Fahd Complex.
- Ibn Taymiyyah, A. (2004). *Al-Fatwa al-Hamawiyyah al-Kubra* (Hamad b. 'Abd al-Muhsin al-Tuwayjri, Ed.; 2nd ed.). Dar al-Sumay'i.
- Al-Jahiz, 'A. (1964). *Rasa'il al-Jahiz* ('Abd al-Salam Muhammad Harun, Ed.; 1st ed.). Maktabat al-Khanji.
- Al-Hamawi, Y. (1993). *Mu'jam al-'Udaba': Irshad al-Arib ila Ma'rifat al-Adib* (Ihsan 'Abbas, Ed.; 1st ed.). Dar al-Gharb al-Islami.
- Al-Khattabi, H. (1932). *Ma'alim al-Sunan: Sharh Sunan Abi Dawud* (Muhammad Raghib al-Tabbakh, Ed.; 1st ed.). al-Matba'ah al-'Ilmiyyah.
- Al-Khattabi, H. (1976). *Bayan l'jaz al-Qur'an* in Thalath Rasa'il fi l'jaz al-Qur'an (Muhammad Khalaf Allah & Muhammad Zaghlul Salam, Eds.; 3rd ed.). Dar al-Ma'arif.
- Al-Khattabi, H. (1988). *Islah Ghalat al-Muhaddithin* (Hatim al-Damin, Ed.; 2nd ed.). Mu'assasat al-Risalah.
- Al-Khattabi, H. (1988). *A'lam al-Hadith: Sharh Sahih al-Bukhari* (Muhammad b. Sa'd Al Saud, Ed.; 1st ed.). Umm al-Qura University.
- Al-Khatib al-Baghdadi, A. (2002). *Tarikh Baghdad* (Bashar 'Awwad Ma'ruf, Ed.; 1st ed.). Dar al-Gharb al-Islami.
- Ibn al-Khammar, H. (1977). *Maqalah fi anna Dalil Yahya al-Nahwi 'ala Huduth al-'Alam Awla bi-l-Qabul min Dalil al-Mutakallimin Asla*, in Neo-Platonism among the Arabs ('Abd al-Rahman Badawi, Ed.). Kuwait Agency for Publications.
- Al-Dhahabi, A. (1992/1413 AH). *Kitab al-Arba'in fi Sifat Rabb al-'Alamin* ('Abd al-Qadir b. Muhammad 'Ata Sufi, Ed.; 1st ed.). Maktabat al-'Ulum wa-al-Hikam.



- Al-Dhahabi, A. (1985). *Siyar A'lam al-Nubala'* (Shu'ayb al-Arna'ut & Husayn al-Asad, Eds.; 3rd ed.). Mu'assasat al-Risalah.
- Al-Dhahabi, A. (1988). *Tadhkirat al-Huffaz* (Zakariya 'Umayrat, Ed.; 1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Dhahabi, A. (2003). *Al-'Arsh* (Muhammad b. Khalifah al-Tamimi, Ed.; 2nd ed.). Islamic University.
- Al-Rab'i, 'A. (2022). *Al-Tasdid fi Sharh al-Tamhid* (Hamzah al-Nahiri, Ed.; 1st ed.). Dar al-Fath.
- Ibn Hajar, A. (2002). *Lisan al-Mizan* (1st ed.). Dar al-Bashair al-Islamiyyah.
- Ibn Rajab, 'A. (1996). *Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari* (Mahmud b. Sha'ban b. 'Abd al-Maqsud et al., Eds.; 1st ed.). Maktabat al-Ghuraba' al-Athariyyah.
- Ibn Rajab, 'A. (2005). *Al-Dhayl 'ala Tabaqat al-Hanabilah* ('Abd al-Rahman b. Sulayman al-'Uthaymin, Ed.; 1st ed.). Maktabat al-'Ubaykan.
- Ibn Rajab, 'A. (2008). *Jami' al-'Ulum wa-al-Hikam fi Sharh Khamsin Hadithan min Jawami' al-Kalim* (Maher Yasin al-Fahl, Ed.; 1st ed.). Dar Ibn Kathir.
- Al-Salmi, Y. (2022). *Al-Taqlid wa-al-Ijtihad fi Usul al-Din*. Nama' Center for Research.
- Al-Subki, 'A. (1992/1413 AH). *Tabaqat al-Shafi'iyyah al-Kubra* (Mahmud Muhammad al-Tanahi & 'Abd al-Fattah Muhammad al-Hilw, Eds.; 2nd ed.). Hajr Publishing.
- Al-Sam'ani, 'A. (1979). *Al-Ansab* ('Abd al-Rahman al-Mu'allim, Ed.; 1st ed.). Muhammad Amin Damaj.
- Al-Suyuti, 'A. (1964). *Sawn al-Mantiq wa-al-Kalam 'an Fannay al-Mantiq wa-al-Kalam* ('Ali Sami al-Nashshar & Su'ad 'Ali 'Abd al-Raziq, Eds.; 1st ed.). Islamic Research Academy.
- Ibn al-Salah, 'A. (1992). *Tabaqat al-Fuqaha' al-Shafi'iyyah* (Muhyi al-Din 'Ali Najib, Ed.; 1st ed.). Dar al-Bashair al-Islamiyyah.
- Al-Ghazali, M. (2017). *Faysal al-Tafriqah bayn al-Islam wa-al-Zandaqah*. Dar al-Minhaj.
- Al-Qadi 'Abd al-Jabbar, A. (1986). *Fadl al-'itizal wa-Tabaqat al-Mu'tazilah* (Fu'ad Sayyid, Ed.; 2nd ed.). al-Dar al-Tunisiyyah li-al-Nashr.
- Al-Muhasibi, H. (n.d.). *Al-Ri'ayah li-Huquq Allah* ('Abd al-Qadir Ahmad 'Ata, Ed.; 4th ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Maqdisi, M. (1991). *Ahsan al-Taqasim fi Ma'rifat al-Aqalim* (3rd ed.). Dar Sader.
- Al-Maqdisi, M. (2008). *Al-Hujjah 'ala Tarik al-Muhajjah* ('Abd al-'Aziz b. Muhammad al-Sadahan, Ed.; 1st ed.). Dar 'Alam al-Kutub.
- Ibn al-Nadim, M. (2014). *Al-Fihrist* (Ayman Fu'ad Sayyid, Ed.; 2nd ed.). Al-Furqan Islamic Heritage Foundation.
- Ibn Nuqta, M. (1987/1408 AH). *Al-Taqqid li-Ma'rifat Ruwat al-Sunan wa-al-Masanid* (Kamal Yusuf al-Hut, Ed.; 1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Naysaburi, S. (n.d.). *Fi al-Tawhid: Diwan al-Usul* (Muhammad 'Abd al-Hadi, Ed.). Egyptian General Organization for Authorship and Publishing.
- Abu Ya'la, M. (2013). *Ibtal al-Ta'wilat li-Akhbar al-Sifat* (Muhammad b. Hamad al-Humud al-Najdi, Ed.; 1st ed.). Ghiras Publishing.





Insight into the Men Who Were Called Blind in the Six Books: Collection, Study, and Analysis

Dr. Yahya Bin Abdullah Bin Ibrahim Al-Faqeeh*

Yalfakeeh@ub.edu.sa

Abstract

This study investigates individuals referred to as "Al-Dharir" (the blind) among the transmitters of the six canonical Hadith collections—*Sahih al-Bukhari*, *Sahih Muslim*, *Sunan Abi Dawud*, *Sunan al-Tirmidhi*, *Sunan al-Nasa'i*, and *Sunan Ibn Majah*—using an inductive approach that draws from these texts, biographical dictionaries, historical sources, and works on Hadith causality. The research comprises an introduction, a preface discussing the concept and significance of nicknames, three chapters categorizing narrators nicknamed "Al-Dharir" based on their presence in the two *Sahihs*, the Four *Sunans*, or mistaken attribution to the six books, and concludes with key findings. Among these, the study identifies 27 narrators bearing the epithet: ten appear in both *Sahihs* and other collections, fifteen are exclusive to the Four *Sunans*, and two were erroneously considered among the transmitters of the six books due to misattribution.

Keywords: The Six Books, Prophetic Hadith, Hadith Narrators, Narration of the Two Sahihs.

* Assistant Professor of Hadith and its Sciences, Department of Islamic Culture, Faculty of Education, University of Bisha, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Faqeeh, Y. A. I. (2025). Insight into the Men Who Were Called Blind in the Six Books: Collection, Study, and Analysis, *Journal of Arts*, 13(3), 388-423. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2736>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



التَّبصِيرُ بِمَنْ لُقِّبَ مِنْ رِجَالِ الْكُتُبِ السِّتَةِ بِالضَّرِيرِ : جَمْعٌ وَدِرَاسَةٌ وَتَحْلِيلٌ

د. يحيى بن عبدالله بن إبراهيم الفقيه*

Yalfakeeh@ub.edu.sa

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى جمع وتحديد وتعيين من لُقِّبَ بالضَّرِيرِ، من رواة رجال الكتب الستة (صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن أبي داود، وسنن الترمذي، وسنن النسائي، وسنن ابن ماجه)، ولتحقيق ذلك وظَّفَ الباحث المنهج الاستقرائي، من خلال تتبُّع الكتب الستة، وكتب التراجم، والمراجع من كتب، التاريخ، والعلل، وما يُحتاج إليه من دواوين السنة. يتكون البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، التمهيد: تعريف اللقب، ومدشؤه، والغرض منه، وفائدة معرفته. المبحث الأول: من لُقِّبَ بالضَّرِيرِ، من رجال الصحيحين. المبحث الثاني: من لُقِّبَ بالضَّرِيرِ من رجال السنن الأربعة، وليست له رواية في الصحيحين. المبحث الثالث: من لُقِّبَ بالضَّرِيرِ، ونُسب إلى رجال أحد الكتب الستة وهو ليس منهم. وتوصل البحث إلى جملة من النتائج، ومنها: أمكن حصر عدد من لُقِّبوا بالضَّرِيرِ، وأنهم لم يتجاوزوا (27) راويًا، عشرة منهم؛ لهم رواية في الصحيحين وغيرهما، وخمسة عشر راويًا لهم رواية في السنن الأربعة دون الصحيحين، وراويان لُقِّبَا بالضَّرِيرِ، وليس من رجال الكتب الستة، وإنما توهم من جعلهما من رجالها.

الكلمات المفتاحية: الكتب الستة، الحديث النبوي، رواة الحديث، رواية الصحيحين.

* أستاذ الحديث وعلومه المساعد، قسم الثقافة الإسلامية، كلية التربية، جامعة بيشة، المملكة العربية السعودية..

للاقتباس: الفقيه، ي. ع. (2025). التَّبصِيرُ بِمَنْ لُقِّبَ مِنْ رِجَالِ الْكُتُبِ السِّتَةِ بِالضَّرِيرِ: جَمْعٌ وَدِرَاسَةٌ وَتَحْلِيلٌ، *مجلة الآداب*، 13 (3)، 388-423. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2736>

© نُشِرَ هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



الحمد لله رب العالمين، ولا عدوان إلا على الظالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، ورضي عن أصحابه الغرِّ الميامين، وعمّن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فلا يخفى على كل عاقل أهمية الاسم لكل مُسَمَّى، وأنه كلما ازداد الإنسان معرفة بالأسماء ازداد شرفه، وعلا مقامه، قال الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ 31 قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ 32 قَالَ إِنَّ آدَمَ أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنْني أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ 33﴾ [البقرة: 33].

وإنما تميز الموجودات من خلق الله بالأسماء، سواء كان المخلوق ملكًا، أو إنسانًا، أو جانًا، أو حيوانًا، أو جمادًا، أو غير ذلك مما خفي على العباد من خلق الله، وفي الغالب فإنه لا يُعرف المُسَمَّى إلا بالاسم.

وقد يُصاحب هذه الأسماء ألقابٌ تُلازم صاحبها، وقد يكون هذا اللقب هو ما يُميّز صاحبه، فلا يُعرف ابتداءً إلا به، وأحيانًا يغلب اللقب على الاسم، فلا يُعرف الاسم إلا باللقب فيصبح أشهر منه أو مُلازمًا له.

ولقد يسّر الله لي وطالعت كتابا بعنوان: "تسمية من لُقّب بالطويل"، وأعجبتني الفكرة، فالذي يبحث في الجمع والدراسة في الرسائل العلمية ممن تخصصه في الحديث النبوي وعلومه، يجد مشقة في تمييز الرواة الذين اتحدت ألقابهم، فأنت هنا فكرة اختيار لقب الضرير، رغبة مني في بيان أحد هذه الألقاب في الكتب الستة.

أسباب اختيار البحث وأهميته:

- 1/ أهمية معرفة لقب الضرير لطالب علم الحديث، وأهمية الاهتمام بالألقاب التي لم تُدرس كلقب الضرير.
- 2/ أهمية رفع الجهالة عن الراوي المُلقّب بالضرير بتمييزه، لمعرفته بعينه، وتحديد ذاته. ومنع التباسه بغيره.
- 3/ في هذا البحث جمع مُتفرقي، وشرح مُهم، للقب الضرير، واتباع فعل من صنف في ألقاب أخرى.
- 4/ إكمال فنّ حصر أصحاب الألقاب الذي بدأه بعض العلماء، ولكنهم لم يذكروا لقب الضرير، في كتبهم.
- 5/ عدم وجود دراسات سابقة بهذا العنوان.
- 6/ العمل على خدمة السنة النبوية.

الدراسات السابقة:

بالبحث في وسائل البحث الإلكترونية ومحركات البحث، ومراجعة المراكز البحثية، وبعض الأقسام العلمية المتخصصة في السنة وعلومها، لم أجد بحثًا، أو كتابًا بهذا العنوان، الذي يتعلّق بمن لقب بالضرير، واستفدت من بعض المؤلفات التي كتبت في الألقاب من الأئمة المتقدمين وغيرهم، وهي كثيرة ومادتها مفيدة، ككتاب "فتح الباب في الكنى والألقاب" لابن منده، وكتاب "المقدمة، ذات النقاب في الألقاب" للذهبي، إلا أنها لم يُذكر فيها لقب الضرير أيضًا، ووجدت كتابًا للأستاذ د. يحيى بن عبدالله البكري تناول فيه من لُقّب بالطويل، واستفدت منه في التمهيد⁽¹⁾.

مشكلة البحث وأسئلته:

- 1/ من هم رواة الكتب الستة الذين وصفوا بالضرير؟ وهل بالإمكان حصرهم؟
- 2/ هل في إطلاق لقب الضرير استنقاص لصاحبه؟ وهل يصح استعمال هذا اللقب على الراوي؟
- 3/ هل من الممكن معرفة من لُقّب بالضرير من رجال صحيح البخاري ومسلم؟
- 4/ هل من الممكن معرفة كل من لُقّب بالضرير من رجال السنن الأربعة؟



5/ هل ألحق بالكتب الستة من لُقّب بالضّرير وهو ليس منهم؟

أهداف البحث:

- 1/ جمع وحصر الرواة الذين لُقّبوا بالضّرير، من رجال الكتب الستة.
- 2/ معرفة من لُقّب بالضّرير وله رواية في الصحيحين أو أحدهما، وغيرهما، ودراسة أحوالهم.
- 3/ معرفة من لُقّب بالضّرير وله رواية في السنن وليست له رواية في الصحيحين، ودراسة أحوالهم.
- 4/ معرفة من ألحق برجال الكتب الستة مَن وصف بالضّرير وهو ليس منهم، ودراسة أحوالهم.
- 5/ الخروج بنتائج للبحث صحيحة، تكون مرجعا لمن أراد معرفة هذا الموضوع.

حدود البحث:

من لُقّب بالضّرير في تهذيب الكمال للمزي، وكان من رجال (رواة) الكتب الستة فقط.

المنهج المتبع:

المنهج الاستقرائي، والتحليلي.

ومما عملته في البحث:

- 1/ تم ترتيب الأسماء في كل مبحث أبجدياً على حروف الهجاء.
- 2/ جمعت جميع ما يتعلق بالتعريف بالراوي: من اسم كامل، وكنية أو كنى، ولقب واحد أو عدة ألقاب، ونسبة مهما تعددت، وسنة وفاته، وسنة ولادته إن وُجدت، وذلك من مصادر الترجمة.
- 3/ ذكرت من روى عنهم الراوي الضّرير، من رجال الكتب الستة، ولا أزيد في الغالب عن أربعة.
- 4/ ذكرت من روى عن الراوي الضّرير؛ ممن سمعوا منه سواء من أصحاب الكتب الستة، أو من فوقهم.
- 5/ جمعت أقوال الأئمة النُقّاد في تعديل أو جرح المترجم له، والخروج بخلاصة في عدالته، أو فيما يجرحها، وإن اتفقوا على عدالته، أكتفي بالإشارة إليه، ولا أذكر كلام الأئمة النُقّاد إذا سلم الراوي من التجريح.
- 6/ بيان الطعون التي قد يُرمى بها الراوي، مع بيانها وبيان حالها، والرد عليها إن أمكن، أو الجمع إن أمكن، خاصة من كانت له رواية في الصحيحين، فالأمر متأكد فهما أكثر، كأبي معاوية الضّرير.
- 7/ أخرج في الغالب بحكم على الراوي لبيان حاله.
- 8/ أبين من روى له من أصحاب الكتب الستة، إذا كانت أحاديث الراوي قليلة: أربعة فأقل، فإني أذكر في الحواشي تخريج أحاديثه ومواضعها في مصادرها، وذلك لتتم الفائدة، وليلعلم مكان الإسناد والمتن.
- 9/ أذكر سنة وفاة الراوي الضّرير، ومكان وفاته إن عُلم، وما يتعلق بالوفاة.
- 10/ أذكر من لقبه بالضّرير، وأبدأ بأصحاب الكتب الستة، ثم أذكر من لقبه ممن ترجم له.
- 11/ محاولة ذكر جميع الأعلام والأسماء وتجديدهم، بما لا يلبس بغيرهم، وذلك في الغالب.
- 12/ الرواة الضعفاء تكثر ألقابهم، ونسبتهم لأكثر من موطن، وذلك لتدليس من روى عنهم تدليس الشيوخ، فالعمل على بيان حالهم أكثر من غيرهم.
- 13/ تم ترتيب مصادر الترجمة بحسب تاريخ وفاة المصنف، وترتيب التوثيق كما يلي: الرقم الأول بعد اسم الكتاب هو رقم الجزء والصفحة (/) والرقم وحده بين قوسين هو رقم الصفحة () حين يكون الكتاب بدون أجزاء، ثم رقم الترجمة إن وجدت.

14/ أُخْرِجَ الحديث تخريجًا كاملاً عند إيرادِه في أيّ موضع من البحث، وذلك على النحو التالي: اذكر اسم المصدر المُخْرَج منه الحديث، ثم رقم الجزء والصفحة أو رقم الصفحة إذا لم يكن للمصدر أجزاء، ثم رقم الكتاب وترجمته، ثم رقم الباب وترجمته، ثم رقم الحديث.

15/ الرموز الواردة في تخريج الحديث كما يلي: (/): رقم الجزء والصفحة، () بدون شرطة مائلة: رقم الصفحة، ك: رمز لكلمة كتاب، ب: رمز لكلمة باب، ح: رمز رقم الحديث.

15/ عند بداية كل ترجمة من المبحث الثاني نجد رقما في المبحث الأول بين معكوفتين [] هو رقم ترجمة الراوي، وفي المبحثين الثاني والثالث نجد رقمين اثنين بين معكوفتين []، الرقم الأول هو رقم الترجمة في البحث، والرقم الثاني هو رقم اسم الراوي في المبحث الذي ذُكر فيه.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهارس.

التمهيد: تعريف اللقب، ومنشئه، والغرض منه، وفائدة معرفته.

المبحث الأول: من لُقِبَ بالضَّرِير، من رجال الصحيحين.

المبحث الثاني: من لُقِبَ بالضَّرِير من رجال السنن الأربعة، وليست له رواية في الصحيحين.

المبحث الثالث: من لُقِبَ بالضَّرِير، ونُسب إلى رجال أحد الكتب الستة وهو ليس منهم.

الخاتمة وفيها: أهم النتائج، والتوصيات.

ثبت المصادر والمراجع.

التمهيد: تعريف اللقب، ومنشئه، والغرض منه، وفائدة معرفته

الألقاب لا يكاد يسلم منها أحد، وأحياناً يغلب اللقب على الاسم، لأن اللقب قد يختص بصاحبه فلا يكاد يفارقه، وأصبحت بعض الألقاب أشهر من الأسماء فتعامل معاملة الأسماء في الاستعمال، كالصديق أبي بكر، فكثيرٌ هم الذين لا يعرفون اسمه وذلك لغلبة الكنية، ولقب الصديق عليه.

وأحياناً يُطلق اللقبُ فلا ينصرف الذهنُ إلا إلى شخص واحد في العالمين، مثل لقب الخليل لإبراهيم، ولقب الكليم لموسى، ولقب المسيح لعيسى؛ عليهم جميعاً السلام. فأصبح اللقب يدلُّ على معيّن بعينه، وأحياناً يغلب اللقب على الاسم فلا يُحتاج معه إلى ذكر الاسم، بل ربما يُعرّف الاسم باللقب لقوته عليه.

(أ) تعريف اللقب لغة واصطلاحاً

اللقبُ في اللغة: النَّبْزُ، وَلَقَبَهُ بِكذا، فَتَلَقَّبَ بِهِ. وَالنَّبْزُ اللَّقْبُ، وتنازروا بالألقاب لُقِبَ بعضهم بعضاً⁽²⁾.

وفي الاصطلاح: ما يُسَمَّى به الإنسانُ بعد اسمه العَلَمُ، من لفظٍ يدلُّ على المدح أو الذمِّ لَمَعْنَى فِيهِ⁽³⁾.

وقد تتعدد الألقاب لمناسبات لها عند إطلاقها.

(ب) منشأ الألقاب:

عوامل نشوء الألقاب كثيرة، فمصدرها معنى زائد عند صاحب اللقب، ويمكن ذكر الأهم منها، ومن ذلك:

1/ لقبٌ بالنسبة إلى قبيلة بالأصالة أو بالولاء، فيقال: قرشي، خزرجي، وإن كان مولى لهم قَيْدَ بقول: مولاهم.

2/ لقبٌ بالنسبة إلى أسرة بالأصالة أو بالولاء، فيقال: هاشمي، مخزومي، وإن كان مولى لهم قَيْدَ بمولاهم.

3/ لقبٌ بالنسبة إلى حلف يجمع عدة أطراف، فيقال مثلاً: أنصاري، نسبة إلى من نصرُوا المسلمين في المدينة.

4/ اللقبُ بسبب حرفة وصناعة، أو مهنة وعمل، فيقال: النَّجَّار، الكسائيّ، الحداد، البزاز، الحطَّاب.

- 5/ اللُّقْب لأمر معنوي تميّز به صاحبه عن أهل زمانه، كالصديقي، والفاروق، وذي النورين، وذي الفقار.
7/ اللُّقْب لأمر في خُلقة صاحب اللُّقْب عن غيره، فيقال: الأعمى⁽⁴⁾، الضير، الأصم، الأعرج، الأشل.
9/ اللُّقْب لصفة معنوية تميّز بها صاحب اللُّقْب عن غيره، فيقال: الشهم، الكريم، اللئيم، الحقير، الذليل.
10/ اللُّقْب لصفة حسية تميّز بها صاحب اللُّقْب عن غيره، فيقال: الطويل، القصير، ذو اليدين⁽⁵⁾.
(ج) الغرض من اللُّقْب:

دلالة اللُّقْب على صاحبه قد تكون دلالة لازمة لا يشاركه فيها أحد، وقد تكون دلالة عارضة، لأمر عارض يزول، واكتسب منه صاحب اللقب لقباً بدوم، ومن أغراض الألقاب ما يلي:

- 1/ التعيين: فاللُّقْب أحياناً يدل على صاحبه مباشرة فيتميز عند ذكر لقبه عن غيره ومنهم: الكوسج⁽⁶⁾، وأحياناً يشترك في اللقب جماعة؛ كالضير، والقصير، والطويل، ونحوهم.
2/ التشريف: فيكون اللُّقْب تكريماً لصاحبه لأمر زائد فيه، ومن ذلك أمين الأمة⁽⁷⁾، وذو الشهادات⁽⁸⁾.
3/ الإهانة والتحقير: وهذا هو الذي نهانا الله عنه في كتابه فقال: ﴿وَلَا تَنَابَرُوا بِاللُّقْبِ بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْقَلِيلُونَ 11﴾ [الحجرات: 11].
4/ التحبب والتودد: كلقب الجاموس⁽⁹⁾، لحفص بن عمر، أبي عمر الدورّي المقرئ، من شيوخ القراءات.
5/ التمييز: فقد يشترك في الاسم جماعة ولا يتم التمييز إلا باللُّقْب فمثلاً: حميد الطويل، وحميد الأعرج.
(د) فائدة معرفة الألقاب في علوم الحديث

الحاجة قائمة لتعيين صاحب اللُّقْب، ومعرفته بعينه، فقد يُترجم له في أكثر من موضع باسمه مرة، وبلقبه مرة أخرى، ومثاله: أبو عبد الرحمن السلمي، ترجم له العجلي مرتين⁽¹⁰⁾، وقد يُجهل الراوي في أحد مواضع ترجمته بلقب لم يُعلم أنه له، بينما هو مُعدّل ومعروف عند من جهل لقبه ومثاله: أبو معاوية الضير، فهو ثقة وحديثه في الصحيحين، إلا أن له لقب لا يُعرف به وهو: "فأفاه"، وقيل: "فأفاه"، وقد ترجم له ابن حبان في موضعين لأجل هذا اللُّقْب⁽¹¹⁾.
فجمعُ تراجم الراوي، والبحث عن ألقابه فيها، وفي أسانيد المتون، تصل بالباحث إلى نتيجة سليمة، خالية من اللبس.

(هـ) طرق معرفة الألقاب

هناك عدّة طرق لمعرفة لقب الراوي الذي عُرف به، وأحياناً قد يحتاج الباحث إلى إعمالها كلها لمعرفة الألقاب المتعدّدة لشخص واحد من رواة الحديث مثلاً، ومن هذه الطرق:

1/ بالشهرة والاستفاضة: فيكون اللقب ملازماً لصاحبه، كاسمه وربما أشد، ولربما نشأ معه من صغره كالضير، والأعمش، والأحول، واللُّقْب الذي بالشهرة والاستفاضة لا يمكن الانفكاك منه غالباً، بل قد يقوم مقام الاسم، ويُعامل معاملته، فيرضى به صاحبه ولو كان اللُّقْب غير محمود.

2/ التراجم: بتتبع ترجمة الراوي في مصادرها، فكل من ترجم لراوٍ يذكر ما يتعلّق به، ومنه الألقاب التي لُقِب بها، وقد تتعدّد الألقاب لراوٍ واحد، كيحيى بن محمد المحاربي، فمن ألقابه: أبو زكير، والمؤدّب، والمؤدّن⁽¹²⁾.

3/ بجمع طرق الحديث، فإذا جمع الناقد طرق أي حديث، ربما وجد ألقاباً لراوي غير مشهورة، ولولا جمع الطرق لما علم بها، بل ربما لم تُذكر في تراجمه، بينما هي ألقاب تعود لراوٍ واحد.

(و) هل يجوز أن يُدعى الرجل أو يُعرّف باللُّقْب الذي يكرهه

الألقاب التي يكرهها أصحابها، قد لا يتبيّن الراوي ولا يُحدد إلا بها، فيضطر إليها المعرّف بصاحب اللقب، لا للانتقاص، والازدراء، وإنما لبيان صفته، قال أبو حاتم: "إذا أراد صفته ولم يُرد عيبه فلا بأس"⁽¹³⁾ وقال الأثرم: "سمعت أبا

عبدالله يُسأل عن الرجل يُعرفُ بَلَقِيهِ؟ فقال: "إذا لم يُعرف إلا به، الأعمش إنما يعرفه الناس هكذا" قال الأثرم: فَسَهَّلَ في مثل هذا إذا شَهِرَ به⁽¹⁴⁾. وسُئل ابن مهدي هل فيه غيبَةٌ؟ فقال: "لا"⁽¹⁵⁾.

وكان الشافعي يتحرَّز من ذلك أحياناً، قال ابن حجر: "وسلك الشافعي مسلكاً حسناً فكان يقول: أخبرني إسماعيل الذي يقال له: ابن عُليَّة، فجمع بين التعريف والتَّبرُّي من التَّلقيب، رحمه الله"⁽¹⁶⁾. وقد كان إسماعيل بن إبراهيم يكره أن ينادى بذلك، قال الذهبي: "قال ابن عُليَّة: من قال ابن عُليَّة فقد اغتابني"، وقال الذهبي: "شيء قد غلب عليه، فما الحيلة؟ وقد دعا النبي ﷺ غير واحد من الصحابة بأسمائهم مضافاً إلى الأم، كالزبير ابن صفية، وعمار ابن سمية"⁽¹⁷⁾. علماً بأن الشافعي أطلق على الرواة ألقابهم في مصنفاته، ومنهم ابن عُليَّة.

والخلاصة: الألقاب قد تغلب على أصحابها، والتحرَّز منها عزيز، والحاجة إليها ماسة للتعريف بصاحبها، وإزالة الجهالة عنه عند تعيينه، لا لانتقاصه، وقد يكون اللقب بذاته تعديلاً لصاحبه لشهرة اللقب كالأعمش.

المبحث الأول: من لُقِب بالضَّرير، من رجال الصحيحين

[1] بشر بن آدم الضَّرير، أبو عبدالله البغدادي، بصريُّ الأصل، وسكن مدينة بغداد، ولد سنة (150). وهو الأكبر⁽¹⁸⁾ قال الذهبي: بشر بن آدم الكبير؛ قديم تفرَّد بَلَقِيهِ البخاري⁽¹⁹⁾.

روى عن: علي بن مسهر، وعيسى بن يونس، وجريز بن عبد الحميد، وأبي عوانة، وغيرهم.

وروى عنه: محمد بن يحيى الذهلي ومن طريقه ابن ماجه، والبخاري، وإسحاق بن راهويه، وغيرهم.

قال محمد بن سعد: "سمع سماعاً كثيراً، ورأيت أصحاب الحديث يتقون حديثه، والكتابة عنه".

قال أبو حاتم: "صدوق". وذكره ابن حبان في الثقات وقال: "يسكن مدينة أبي جعفر، وكان مكفوفاً".

وقال الذهبي: "ثقة من طبقة عفان"، وقال أيضاً: "بغدادي ثقة". وقال الذهبي وابن حجر: "صدوق".

قلت: هو ثقة، وأما كلام ابن سعد، فلعله أراد بشر بن آدم الضَّرير ابن أزهري، وتوهم فيه، كما توهم من ظنَّ أنَّ

الدارقطني أراد بكلامه بشرَ الأكبر، وعند الرجوع إلى مصدر كلام الدارقطني، اتضح أن مراده: بشر الأصغر ابن أزهري⁽²⁰⁾. قال

الخطيب البغدادي: "وفي البصريين شيخ يقال له: "بشر بن آدم، إلا أنه دون هذا في الطبقة، وهو ابن بنت أزهري بن سعد بن السَّمَّان، يروي عن جده أزهري"⁽²¹⁾.

وقال ابن عدي: "بشر بن آدم بالبصرة اثنان، هذا أحدهما وأقدمهما بشر بن آدم بصري، والثاني بشر بن آدم ابن

بنت أزهري السمان"⁽²²⁾. وقال الباجي: ويُشبهه أن يكون هو الذي يروي عنه البخاري⁽²³⁾.

روى له البخاري في صحيحه حديثين⁽²⁴⁾، وروى له ابن ماجه حديثاً واحداً⁽²⁵⁾، ولم يلقباه بالضَّرير، مات في شهر ربيع

الأول، سنة (218) وله (68) سنة⁽²⁶⁾.

ولُقِّبَه بالضَّرير: الكلاباذي، والبيهقي⁽²⁷⁾، والخطيب البغدادي، والمزي، والذهبي، ومغلطاي، وابن حجر. ولُقِّبَه ابن

حبان: بالمكفوف.

فائدة: اشتبه بشر بن آدم البصري الضَّرير الأكبر، ببشر بن آدم البصري الأصغر، وفرَّق بينهما لقب الضَّرير، وإلا

فقد اشتبه الأمر على بعض المحدثين، وتقدَّم كلام الباجي.

[2] حُصَيْن بن نَمَيْر الواسطي، مولى همدان، أَبُو مُحْصَن الضَّرير، وقال ابن حبان: "أبو عمر". كوفيُّ الأصل، نزيل قرية

يقال لها المبارك، قال حصين: كنت في الكوفة حين جاءنا خبر مقتل الحسين. وقال أحمد بن حنبل: طلبت الحديث، وحصين

حي، كان بالمبارك يُقرأ عليه الحديث وهو يُصغي.

روى عن: حُصَيْن بن عبد الرحمن السُّلعي، وحسين بن قيس الرِّحَبي، وسفيان بن حسين، وغيرهم.

روى عنه: مُسَدَّد بن مسرهد، وحُميد بن مسعدة، والحسن بن قَزَعَة، وعلي بن المديني، وغيرهم.
قال عنه العجلي وأبو زرعة: "ثقة" وقال ابن معين، وأبو حاتم: "صالح"، وقالوا أيضًا: "ليس به بأس".
وقال ابن معين: "ليس بشيء". وقال الحاكم: "ليس بالقوي عندهم". وقال الذهبي: "ثقة".
وقال ابن حجر: "لا بأس به". رُمي بالنصب، قال أبو خيثمة: "أُتيتُه فإذا هو يحمل على علي، فلم أعد إليه".
قلت: هو ثقة كما قال من وثَّقه، ويُحمل قولهم: صالح، على صلاح الديانة، ولو أرادوا الحديث: لقيده به⁽²⁸⁾. وقولهم:
ليس به بأس، ولا بأس به؛ فذلك توثيق⁽²⁹⁾. وقولهم: ليس بشيء، المراد به أنه قليل الحديث⁽³⁰⁾، وأما النصب فأحاديثه عند من
خرَّج له من أصحاب الكتب الستة؛ ليست في بدعته، وتُوع في أحاديثه عندهم⁽³¹⁾.
روى له البخاري حديثًا واحدًا: في موضعين⁽³²⁾.
وروى له أبو داود، والترمذي، والنسائي، وجميعهم لم يلقوه بالضَّير، مات قبل سنة (190)⁽³³⁾.
لقَّبه بالضَّير: ابن الأثير⁽³⁴⁾، والمزي، والذهبي، وابن حجر.
[3] زَادَانُ، أَبُو عَمْرٍو وقيل: أَبُو عَبْدِ اللَّهِ⁽³⁵⁾ الكندي، مولا هم، الكوفي، الضَّير، البَرَّاز، ولد في حياة النبي ﷺ، وشهد
خطبة عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ بالجابية، قال عطاء بن السائب: "كان زاذان إذا جاءه رجل يشتري الثوب نشر الطرفين، وسامه سومة
واحدة"، وقيل: "أراه شر الطرفين وسامه سومة واحدة"، مات سنة (82) بالكوفة بعد وقعة أم الجماجم⁽³⁶⁾.
روى عن: علي بن أبي طالب، وعبدالله بن عمر، والبراء بن عازب، وسلمان الفارسي، وغيرهم.
وروى عنه: ذكوان أبو صالح السَّمَّان، وعمرو بن مُرَّة، والمهال بن عمرو، وعطاء بن السائب، وخلق.
وثَّقه ابن سعد، ويحيى بن معين، والعجلي، وابن شاهين، والخطيب، والذهبي، وقال النسائي: "ليس به بأس"، ومعلوم
تشدد النسائي.
رُمي زاذان بكثرة الخطأ، قال ابن حبان: "كان كثير الخطأ". ورُمي بالإرسال، قال ابن حجر: "صدوق يُرسل"، ورمي
بالتشيع قال ابن حجر: "وفيه شيعية".
والخلاصة: أحاديث زاذان قليلة، قال ابن سعد: "وكان ثقة قليل الحديث". ولعل الخطأ خطأ من روى عنه، قال ابن
عدي: "أحاديثه لا بأس بها إذا روى عنه ثقة". وقال: "وإنما رماه من رماه لكثرة كلامه". ولعل ابن عدي أخذ من كلام الحكم بن
عُتَيْبَةَ الكندي حين قال عن زاذان: "كان كثير الكلام".
وأما الإرسال فلم أُرَ من وصفه به غير ابن حجر، والتشيع الذي وصفه به ابن حجر، لا يقدح في عدالته، فمعلوم ميل
أهل الكوفة لآل البيت، والتشيع عند أهل الكوفة في زمانهم ليس التشيع المذموم.
قلت: هو ثقة، قال ابن معين: "ثقة ولا تسأل عن مثله"، وقال الذهبي: "أحد العلماء الكبار، وكان ثقة قليل الحديث".
روى له مسلم والأربعة، مات قبل سنة (90)⁽³⁷⁾ ولم يلقَّبه أحد منهم بالضَّير.
لقَّبه بالضَّير: الحاكم⁽³⁸⁾، والمزي، والذهبي، والعييني، وابن حجر.
[4] عبد الله بن حَبِيب بن زُبَيْعَة بالتصغير، أبو عبد الرحمن السلمي، الضَّير الكوفي، القارئ المقرئ، مشهور بكنيته،
وهو من كبار التابعين، ولأبيه صحبه، مقرئ الكوفة بلا منازع، قرأ القرآن على: عثمان رضي الله عنه، وعلي رضي الله عنه، وابن مسعود رضي الله عنه، وأقرأ
القرآن في المسجد بالكوفة أربعين سنة.
روى عن جمع من الصحابة رضي الله عنهم ومنهم: عمر رضي الله عنه، وعثمان رضي الله عنه، وعلي رضي الله عنه، وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.
وروى عنه: سعد بن عُبيدة، وسعيد بن جبیر، وعلقمة بن مرثد، وأبو حصين الأسدي، وغيرهم.

تابعي إمام ثبت، مُجمَعٌ على توثيقه، روى له أصحاب الكتب الستة، ولم يصفه أحد منهم بالضَّير، مات سنة (72) أو (73) أو (74) زمن ولاية بشر بن مروان على الكوفة، وهو ابن (90) سنة⁽³⁹⁾.

وغالب من ترجم له لم يلقبه بالضَّير، ولقَّبه بالضَّير: العجلي، وأبو أحمد الحاكم، وقال الذهبي في تاريخه: يقال إنه أُضِرَّ بِأَخْرَةٍ. ولقَّبه بالأعمى: أبو حصين عثمان بن عاصم الأسدي⁽⁴⁰⁾، والعجلي، وأبو داود، وابن منجويه، كلهم قالوا: "كان أعمى".

[5] عبدة بن مُعْتَبٍ بكسر المثناة الثقيلة بعدها موحدة، الضَّيبي، أبو عبد الكريم⁽⁴¹⁾ الكوفي الضَّير.

روى عن: إبراهيم النخعي، وعامر الشعبي، وشقيق بن سلمة، وعاصم بن همدان، وغيرهم.

وروى عنه: وكيع بن الجراح، وعلي بن مسهر، وشعبة بن الحجاج، وهشيم بن بشير، وغيرهم.

متفق على تضعيفه، وُرمي بأمر منها:

1/ رُمي بالضعف، ضعّفه ابن المبارك، ويحيى القطان، وعبد الرحمن بن مهدي، وابن سعد، وأحمد، وابن معين،

ومسلم، وأبو زرعة، وأبو حاتم، وأبو داود السجستاني، والنسائي، وغيرهم.

ذكره ابن المبارك فيمن يُترك حديثه، وكان يحيى القطان وعبد الرحمن بن مهدي لا يحدثان عن عبدة الضبي، ويهونون عن كتابته حديثه، قال ابن سعد: "كان ضعيفاً جداً". وقال أحمد: "ترك الناس حديث عبدة الضبي". وقال ابن معين والنسائي: "ضعيف". وقال أبو زرعة: "ليس بشيء". وقال أبو حاتم: "ضعيف الحديث". وقال محمد بن المثنى: "كان عبدة الضبي سيئ الحفظ، ضريباً، متروك الحديث". وقال ابن حبان: "بطل الاحتجاج به". وقال ابن خزيمة: "ولا يجوز الاحتجاج به". وقال ابن عدي: "وهو مع ضعفه يُكتب حديثه".

2/ وُرمي بالاختلاط، اختلط بأخره، قال شعبة: "أخبرني عبدة قبل أن يتغير". وقال النسائي: "وكان قد تغيّر". وقال

ابن حبان: "اختلط بأخره، ولم يتميز حديثه القديم من حديثه الجديد فبطل الاحتجاج به".

وقال ابن حجر: ضعيف، واختلط بأخره.

3/ وقيل: إنه يروي عن إبراهيم النخعي، ما لم يسمع منه، قال له يوسف بن خالد: "هذا الذي ترويه عن إبراهيم

سمعتك كله منه؟" فقال: "منه ما سمعته، ومنه ما لم أسمعته؛ أقيس عليه".

قلت: يكتب حديثه للاعتبار كما قال ابن عدي، وقد روى له البخاري في التعليقات، ولا يحتج به كما قال ابن خزيمة

وابن حبان، وكذلك من روى له من أصحاب الكتب الستة روى له في المتابعات⁽⁴²⁾.

مات قبل سنة (150)، روى له البخاري في الأضاحي حديثاً واحداً معلقاً⁽⁴³⁾، وروى له أبو داود حديثاً واحداً، عن

محمد بن المثنى⁽⁴⁴⁾، وروى له الترمذي حديثين⁽⁴⁵⁾، وروى له ابن ماجه حديثاً واحداً⁽⁴⁶⁾.

ولقَّبه بالضَّير: محمد بن المثنى، وعمرو بن علي الفلاس⁽⁴⁷⁾، وابن حجر. وقال ابن سعد: "وكان مكفوفاً".

[6] علي بن زيد بن عبدالله بن أبي مُليكة بن عبدالله بن جُدعان التيمي القرشي، أبو الحسن البصري، تابعي نزل

البصرة وأصله حجازي، لُقِّب بالمكفوف، وبالأعمى، وبالضَّير، وُلد أعمى.

روى عن: أنس بن مالك، وسعيد بن المسيب، وأبي عثمان النهدي، وغيرهم

وروى عنه: حمَّاد بن سلمة، وحمَّاد بن زيد، وسفيان الثوري، وشعبة، وخلق.

قال شعبة: "علي بن زيد كان رفيعاً" يعني: يرفع الحديث. وكان يحيى القطان يتَّقِي حديث علي بن زيد بن جُدعان. وقال

حمَّاد بن زيد: "كان يُقَلَّب الحديث". وقال أيضاً: "كان علي بن زيد يحدثنا اليوم بالحديث، ثم يحدثنا غداً فلنكأنه ليس ذلك"

وكان يحيى القطان يتقي الحديث عن علي بن زيد.

ضعفه ابن عينة، ويحيى القطان، وأحمد، وابن معين، والبخاري، والنسائي، وأبو حاتم، والسعدي، والقصار، والدارقطني. قال يحيى بن معين: "علي بن زيد، ضعيف في كل شيء". وقال مرة: "علي بن زيد ليس بشيء". وقال: "ضعيف". وقال أحمد بن حنبل: "ليس هو بالقوي". وقال مرة: "ضعيف الحديث". وقال أبو حاتم: "ليس بقوي، يكتب حديثه، ولا يحتج به"⁽⁴⁸⁾. وقال الدارقطني: "لا يزال عندي فيه لين". وقال السعدي: "واهي الحديث". وقال السعدي والقصار: "لا يحتج بحديثه". وقال الذهبي: أحد الحفاظ وليس بالثبوت، سمع سعيد بن المسيب، وجماعة. وقال ابن حجر: ضعيف. رماه شعبة بالاختلاط فقال: "حدثنا علي بن زيد قبل أن يختلط"، ونفى ابن معين اختلاطه فقال: "ما اختلط علي بن زيد قط".

قلت: ضعيف ولا يُحتج به كما قال الأئمة، ويُعتبر بحديثه، ولا يُقبل تفرد، ولعل اختلاطه كان بأخرة وخفي اختلاطه على ابن معين، ورجعت إلى تاريخ ابن عساكر وتهذيب الكمال فإذا الناقل عن ابن معين رجل مهم. روى له مسلم مقرونا بثابت البناني، وروى له الأربعة، مات بالبصرة بالطاعون، سنة (131)⁽⁴⁹⁾. لقبه بالضَّير: أبو حاتم الرازي فقال: "علي بن زيد كان ضيرا"⁽⁵⁰⁾. والذهبي. ولقبه بالأعمى: البخاري، وابن أبي حاتم، وابن حبان، وابن منجويه، وابن عساكر. ولقبه بالملكوف: سفيان بن عيينة، والمزي.

[7] محمد بن حازم المنقري، الجَماني، السَّعدي مولا هم، التميمي الكوفي، أبو معاوية الضَّير، وأُلقب كذلك بالملكوف وبفاه⁽⁵¹⁾، ولد سنة (113)، وأصابه العمى وهو ابن أربع أو ثمان سنين، نزل بغداد وحدث بها. روى عن: الأعمش، وأبي إسحاق الشيباني، وهشام بن عروة، وغيرهم. وروى عنه: مسدد بن مسرهد، وشيبان بن معاوية النحوي، وأبو كريب محمد بن العلاء، وغيرهم. وثَّقَه محمد بن سعد، ويحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، ويعقوب بن شيبة، والعجلي، وابن حبان، والحاكم، والدارقطني، وابن الأثير، والذهبي، وابن حجر.

قال الذهبي: "ثقة ثبت، ما علمت فيه مقالاً يوجب وهنه مطلقاً"⁽⁵²⁾. وقال أيضاً: "أحد الأئمة الأعلام الأتبات، لم يتعرَّض إليه أحد"⁽⁵³⁾.
رُوي بأمر أربعة هي:

- 1/ رُوي أبو معاوية الضَّير بالاضطراب في بعض حديثه عن هشام بن عروة، والحق أنه تُوبع فيها كلها حتى في المخالفة، إلا أحاديث قليلة لا تتجاوز الخمسة تقريباً، وقد يكون الشك من هشام حين كان في العراق.
 - 2/ ورُوي بإرجاء الفقهاء المشهور في عهده عند أهل الكوفة وغيرها، وإرجاؤه لا يضره في روايته⁽⁵⁴⁾.
 - 3/ ورماه بالتشيع الحاكم وابن الأثير⁽⁵⁵⁾، وهو التشيع الذي لا يضر صاحبه إن عُرف صدقه، وأبو معاوية الضَّير عُرف بصدقه في التحديث، ولا يخفى على أحد ميل أهل الكوفة لآل البيت.
 - 4/ ورُوي بالتدليس وعدّه ابن حجر في المرتبة الثانية ممن احتمل الأئمة تدليسهم لندرته مع إمامتهم وجلالهم⁽⁵⁶⁾.
- قلت: متفق على توثيقه في الأعمش، وهو ثقة في غيره، وأحاديثه مبثوثة في الصحيحين، توفي سنة (195)، وله (82) سنة⁽⁵⁷⁾. وجميع من ترجم له، أو روى عنه، لُقِّبَ بالضَّير، إلا البخاري، ومسلم، والترمذي، وابن ماجه: ذكروه بكنيته في مصنفاتهم.

[8] محمد بن المنهال التميمي، المجاشعي، أبو جعفر، وقيل: أبو عبدالله، الضَّير، البصري، كان حافظاً، وقال عن

نفسه: "كتابي في صدري"⁽⁵⁸⁾.

روى عن: يزيد بن زُرَّيع، وأبي داود الطيالسي، ومحمد بن عبد الرحمن الطفاوي، وغيرهم.
وروى عنه: البخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، وغيرهم.
متفق على توثيقه، مات في شهر شعبان، سنة (231) (59) في السنة التي مات فيها هارون بن معروف. روى عنه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، ولقبوه بالضَّرِير إلا البخاري ذكره باسمه، واسم أبيه.
وكذلك من ترجم له: لُقَّبَه بالضَّرِير، ولُقَّبَه البخاري في تاريخه: "بالضَّرِير وبالأعشى" (60).
[9] هارون بن معروف المَرْوَزِيُّ البغدادي، أبو علي الخَزَّاز - بمعجمات ثلاث- الضَّرِير، مروزي الأصل، وسكن بغداد، كان خَزَّازًا وأضَّرَ بأخرة، أصابه العمى قبل سنة (215) (61).
روى عن: عبدالله بن وهب المصري، ويحيى بن زكريا بن أبي زائدة، وأنس بن عياض، وغيرهم.
وعنه: محمد بن عبد الرحيم البزَّاز، ومسلم، وأبو داود، وسمع منه أبو حاتم بعدما أضَّرَ، وغيرهم.
قلت: متفق على توثيقه، وإمامته.
روى عنه مسلم، وأبو داود، وروى له البخاري حديثًا بواسطة محمد البزاز، وذكره باسمه وباسم أبيه، ولعلَّ روايتهم عنه كانت قبل إصابته بالعمى، مات في آخر رمضان سنة (231)، وله (74) سنة (62).
وممن لُقَّبَه بالضَّرِير: البغوي (63)، والمزي، والذهبي، وابن حجر، ووصفه ابن أبي حاتم بالعمى.
[10] يحيى بن محمد بن قيس المحاربي المدني، المؤدَّب، وقيل: المؤدَّن (64)، أبو محمد الضَّرِير، وغلب عليه لقبه أبو زَكَيْرٍ بالتصغير (65)، أصله من المدينة، ونزل البصرة، مؤدب بني جعفر بن سليمان الهاشمي.
روى عن: العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب، وزيد بن أسلم، وسهيل بن أبي صالح، وغيرهم.
وعنه: عقبة بن مُكرم العَبَّيُّ، وعمرو بن علي الفلاس، ومحمد بن بشار بُنْدَار، وغيرهم.
قال ابن معين: "أبو زَكَيْرٍ ضعيف". وقال العقيلي: "لا يُتابع على حديثه عن هشام بن عروة".
وقال ابن حبان: "كان ممن يُقَلِّب الأسانيد، ويرفع المراسيل من غير تعمُّد، فلما كثُر ذلك منه صار غير محتج به، إلا عند الوفاق، وإن اعتبر بما لم يخالف الأثبات في حديثه فلا ضير".
وقال أبو حاتم: "يُكتب حديثه". وقال عمرو بن علي الفلاس: "ليس بمتروك".
وقال أبو زرعة: "أحاديثه متقاربة إلا حديثين حدَّثَ بهما". وقال ابن عدي: "ليس بمتروك، وعامةُ أحاديثه مستقيمة إلا هذه الأحاديث التي بينتها". وقال الساجي: "صدوق، بهم، وفي حديثه لين".
وقال الخليلي: "شيخ صالح". وقال الذهبي: "صالح الحديث" (66). وقال: "ثقة مشهور" (67). وقال: "صدوق" (68) وقال ابن حجر: "صدوقٌ يخطئ كثيرًا".
والخلاصة: هو مقارب الحديث، يُعتَبَرُ بحديثه ولا يُحتمل تفرُّده، ولم يُردِّ حديثه على الجملة، وإنما قيد باثنين من شيوخه كما عند العقيلي، وخمسة أحاديث ذكرها ابن عدي.
روى له مسلم حديثًا في المتابعات (69)، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، مات قبل سنة (200) (70).
لُقَّبَه بالضَّرِير: ابن أبي حاتم، والمزي، والذهبي، وابن حجر.
المبحث الثاني: من لُقَّبَ بالضَّرِير من رجال السنن الأربعة، وليست له رواية في الصحيحين:
[1/11] بِشَّر بن مُعَاذ العَمَدِيُّ، أبو سهل البصري، الضَّرِير.
روى عن: حماد بن زيد، ويزيد بن زريع، وبشر بن المفضل، وإبراهيم بن أبي محذورة، وخلق.
وروى عنه: الترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وأبو حاتم الرازي، وغيرهم.

قال مسلمة الأندلسي: "بشر بن معاذ صاحب يزيد بن زريع، ثقة صالح"، وقال مرة: "بصري صالح".
وقال أبو حاتم الرازي: "صالح الحديث صدوق". وقال النسائي: "صالح"⁽⁷¹⁾.. وذكره ابن حبان في الثقات. وروى عنه
ابن خزيمة وأخرج له في صحيحه، ومن طريقه وطريق غيره أخرج له ابن حبان في صحيحه.
والخلاصة: بشر بن معاذ في أعلى درجات الصدق وهو إلى الثقة أقرب، ومعلوم تشدد أبي حاتم والنسائي في التوثيق،
ولم يُذكر بشرٌ بجرح، وروى عنه الأئمة كابن خزيمة وغيره، وثقه الألباني⁽⁷²⁾.
روى له الترمذي⁽⁷³⁾، والنسائي، وابن ماجه، ومات سنة (145)⁽⁷⁴⁾، وقد جاوز التسعين من عمره⁽⁷⁵⁾.
ولقبه بالضَّير: ابن ماجه، وابن أبي حاتم، وابن الأثير الجزري، والمزي، والذهبي، وابن حجر.
[2/12] ثابت بن موسى بن عبد الرحمن بن سلمة الضَّير، أبو يزيد الكوفي، وقيل: أبو إسماعيل الشيباني، الضَّير
العابد، صاحب حديث: "مَنْ كَثُرَتْ صَلَاتُهُ بِاللَّيْلِ، حَسُنَ وَجْهُهُ بِالنَّهَارِ".
روى عن: شريك بن عبدالله النخعي، والثوري، وأبي داود سليمان بن عمرو النخعي، وغيرهم.
روى عنه: إسماعيل بن محمد الطَّلحي، وهناد السري، ومحمد بن عبيد المحاربي، وغيرهم.
قال مطين⁽⁷⁶⁾: كان ثقة يخضب. وسمع منه أبو زرعة الرازي وأبو حاتم، وأمسكا عن الرواية عنه لضعفه.
وقال أبو حاتم: "ضعيف الحديث". وقال العقيلي: "حديثه باطل، ليس له أصل، ولا يتابعه عليه ثقة".
وقال ابن معين: "ثابت أبو يزيد كذاب". وقال أبو حاتم: "ضعيف". وقال ابن حبان: "كان يخطئ كثيراً، لا يجوز
الاحتجاج بخبره إذا انفرد". وقال: "أدرج ثابت بن موسى في الخبر، وجعل قول شريك كلام النبي ﷺ".
وقال ابن عدي: "روى عن شريك حديثين منكرين، بإسناد واحد، ولا يُعرف الحديثان إلا به".
وقال أيضاً: "ولثابت غير هذين الحديثين عن شريك، مقدار خمسة أحاديث، وكلها معروفة غير هذين الحديثين".
وقال: "سأله إبراهيم الصواف عن حديث حدّث به فقال: لا أعرفه".
وقال الذهبي: "واه". وقال أخرى: "متفق على ضعفه". وقال ابن حجر: "ضعيف الحديث".
والخلاصة: متفق على تضعيفه كما قال الذهبي، وأما توثيق مطين فغير مفسر، ولعله قبل معرفته، كما فعل الرازيين
حين سمعا منه ثم أمسكا، روى له ابن ماجه حديثاً واحداً⁽⁷⁷⁾، مات سنة (229)⁽⁷⁸⁾.
لقبه بالضَّير: العقيلي، ومحمد القضاعي⁽⁷⁹⁾، والخطيب البغدادي⁽⁸⁰⁾، والمزي، والذهبي، وابن حجر.
[3/13] حفص بن عُمَر، أَبُو عُمَر الضَّير الأكبر⁽⁸¹⁾، البَصْرِيّ، قيل: وُلد وهو أعمى.
روى عن: حماد بن سلمة، وجريير بن حازم، وحماد بن زيد، وحماد بن واقد، وغيرهم.
وروى عنه: أبو داود، وأبو زرعة الرازي، وأبو حاتم الرازي، ويعقوب بن أبي شيبة، وخلق.
قال أبو حاتم: "كتبته عنه وهو صدوق، صالح الحديث"⁽⁸²⁾، عامّة حديثه يحفظها. وقال الساجي: "كان يحفظ
الحديث". وقال ابن حبان: "كان من علماء أهل البصرة". وقال في موضع آخر: "عالم بالفقه والفرائض والشعر وأيام الناس".
وقال الدارقطني: "ثقة، ثقة". وقال الذهبي في ميزانه: "وهو صدوق حافظ من كبار العلماء المتفنين". وقال ابن حجر: "وذكروا
أن حماد بن سلمة كان يستذكره الأحاديث وهو حدث، وكان غاية في السنّة، وله موضع بالبصرة من العلم". وقال في التقريب:
"صدوق عالم".

قلت: هو ثقة، وتعبير الرازي بالصدوق غالباً يقصد به التوثيق⁽⁸³⁾، وأبو داود لا يروي إلا عن ثقة.

روى عنه أبو داود أثراً واحداً⁽⁸⁴⁾، مات في شهر شعبان بالبصرة سنة (220) جاوز السبعين من عمره⁽⁸⁵⁾.

قلت: وسئل ابن معين عن حفص بن عمر الضَّيِّير فقال: لا يُرضى⁽⁸⁶⁾، فلعن في الأمر وهم في تنزيل القول على أبي عمر الضَّيِّير الأكبر، ولقد ناقش هذا الأمر الذهبي في ميزانه⁽⁸⁷⁾.

لقَّبَه بالضَّيِّير: أحمد⁽⁸⁸⁾، والعقيلي، وأبو داود، وابن أبي حاتم، وابن حبان، والمزي، والذهبي، وابن حجر، وغيرهم.

[4/14] حفص بن عمر بن عبد العزيز بن صُهَيْب أو صُهَيْبان الأزدِي، الضَّيِّير الأصغر⁽⁸⁹⁾، أبو عمر الدوري المقرئ، من شيوخ القراءات وهو صاحب الكسائي، سكن سامراء، ومن ألقابه: الجاموس⁽⁹⁰⁾.

روى عن: زيد بن الحباب، وعبد الرحمن بن عثمان البكراوي، ووكيع بن الجراح، وغيرهم.

وروى عنه: ابن ماجه، وابو حاتم الرازي، وأبو زرعة الرازي، وخلق.

قرأ القرآن الكريم على: الكسائي، وإسماعيل بن جعفر، وسليم الحنفي، وشجاع الخرساني، وغيرهم. وكان يقول: "القرآن كلام الله غير مخلوق". قال ابن سعد: "كان عالماً بالقرآن وتفسيره".

قال الذهبي: "صنَّف في القراءات وهو ثقة، وعاش دهرًا، وفي آخر عمره ذهب بصره، وكان ذا دين"⁽⁹¹⁾.

قال أبو حاتم الرازي: "صدوق". وقال أبو داود: "رأيت أحمد بن حنبل يكتب عن أبي عمر الدوري".

وقال الدارقطني: "وأبو عمر الدوري أيضًا يقال له: الضَّيِّير وهو ضعيف".

وقال الذهبي في سيره: "وقول الدارقطني: ضعيف؛ يريد في ضبط الآثار، أما في القراءات فنبت إمام". وقال في ميزانه: "نبت في القراءة، وليس هو في الحديث بذلك". وقال ابن حجر: "لا بأس به".

والخلاصة: هو في الآثار في مرتبة الصدوق كما قال أبو حاتم وابن حجر، فقلوه: لا بأس به، بمرتبة الصدوق، وأما كلام الدارقطني والذهبي فمحمول على أنه ليس هو في الحديث كدرجته في القراءات.

روى عنه ابن ماجه ثلاثة أحاديث⁽⁹²⁾ ولد بعد سنة (150) ومات في شوال سنة (246) وقيل: (248)⁽⁹³⁾.

لقبه بالضَّيِّير: ابن ماجه، وابن أبي حاتم، والخطيب البغدادي، والمزي، والذهبي، وابن حجر، وغيرهم.

[5/15] سَلَام بن سُلَيْمان بن سَوَّار الثقفي مولاهم، أبو العباس المدائني، الدمشقي الضَّيِّير، وهو ابن أخي شباية بن سَوَّار، أصله خرساني وسكن دمشق بأخْرَجَة، وقد يُنسب إلى جده كما فعل ابن ماجه.

روى عن: كثير بن سليم، وإسرائيل بن يونس، وجريز بن عبد الحميد، وخلق.

وروى عنه: هشام بن عمار، وأبو حاتم الرازي، وعباس بن الوليد بن مزيد، وعثمان الدارمي، وخلق.

قال العباس بن الوليد بن مزيد⁽⁹⁴⁾: "سَلَام بن سليمان ثقة مدائني، مات بدمشق، أبو العباس".

سمع منه أبو حاتم الرازي وقال: "ليس بالقوي". وقال العقيلي: "في حديثه عن الثقات مناكير".

وقال ابن حبان: "لا يتابع على حديثه، ولا يجوز الاحتجاج به إذا انفرد، لا يوافق حديثه حديث الثقات، بل يباين حديث الأثبات".

وقال ابن عدي: "هو عندي منكر الحديث، وعامة ما يرويه حسان إلا أنه لا يُتابع عليه".

وقال الذهبي: "له مناكير". وقال ابن حجر: "ضعيف".

والخلاصة: متفق على توثيقه، وأما قول العباس بن الوليد بن مزيد؛ بأن سَلَام ثقة، فلم يقل به أحد غيره، ولعله قال ذلك أول الأمر ولم يكن اطلع على حال المُعَدَّل عنده.

روى له ابن ماجه حديثًا واحدًا⁽⁹⁵⁾، مات بدمشق سنة (210)، وقيل بعدها، وقد عُمر⁽⁹⁶⁾.

لقبه بالضَّيِّير: ابن أبي حاتم، وابن عدي، والخطيب البغدادي، والمزي، والذهبي، وابن حجر.



[6/16] عبد الحميد بن سُليمان الخزازي الأنصاري، أبو عُمَر المدني، الأسلمي الضَّير، نزيل بغداد، وهو أخو فُلَيْح بن سُليمان المدني، وكان أصغر منه بكثير.⁽⁹⁷⁾

روى عن: أبي حازم سلمة بن دينار، ومحمد بن عجلان، وأبي الزناد، وغيرهم.
وروى عنه: سعيد بن سليمان الواسطي، وقتيبة بن سعيد، ومحمد بن عبدالله بن سابور الرقي، وغيرهم.
قال ابن معين: "ليس بشيء". وقال: "لم يكن بثقة". وقال: لا يحل لأحد أن يروي عنه؛ كان لعنة".
وقال علي بن المديني والنسائي: "ضعيف". وقال النسائي مرة: "ليس بثقة". وقال أبو داود: "غير ثقة".
وقال أبو زرعة الرازي وصالح الأُسدي والدارقطني: "ضعيف الحديث". وقال أبو حاتم: "ليس بقوي". وسئل أحمد بن حنبل عن حديثه فقال: "ما أدري". وقال ابن حبان: "عبد الحميد لا شيء".
وقال الذهبي: "ضعفه جداً". وقال ابن حجر: "ضعيف".
والخلاصة: اتفقوا على تضعيفه، وقد يكتب حديثه للاعتبار، قال ابن عدي: "هو ممن يُكتب حديثه. ولعلّ العلة في ضيفه فقط". قال أحمد بن حنبل: "ما كان أرى به بأساً وكان مكفوفاً ينزل مدينة بغداد".
روى له الترمذي حديثين⁽⁹⁸⁾، وابن ماجه حديثين⁽⁹⁹⁾، مات ما بين سنة (171) وبين سنة (180)⁽¹⁰⁰⁾.
ولقبه بالضَّير: المزي، والذهبي، وابن حجر، ولقبه أحمد بن حنبل بالمكفوف.

[7/17] عبد الملك بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الملك بن مسلم البصري، أبو محمد الرقاشي، أبو قلابة الضَّير، كان يُكنى أبا محمد، فُكِّيَ بأبي قلابة وغلبيت عليه، كان من أهل البصرة فانتقل عنها وسكن بغداد وحدث بها إلى حين وفاته، قال أحمد بن كامل القاضي (وقد روى عنه): يُحكى أنه يُصلي في اليوم والليلة أربعمئة ركعة، وأنه حدث من حفظه بستين ألف حديث. قال الذهبي في تاريخه: الذي كان يصلي أربعمئة ركعة هو والده فيما حكى عنه أحمد العجلي، فلعلّه فعل كأبيه.

روى عن: عبد العزيز بن الخطاب، ومُعَمَّر بن محمد بن عبيد الله بن أبي رافع، ويزيد بن هارون، وخلق.
وروى عنه: ابن ماجه، وأبو بكر عبدالله بن أبي داود، وأبو بكر بن محمد بن خزيمة، وخلق.
وثقه أبو داود، وابن الأعرابي، ومسلمة الأندلسي، وذكره ابن حبان في الثقات.
قال أبو داود: "رجل صدوق أمين مأمون كتب عنه بالبصرة". وقال ابن جرير: "ما رأيت أحفظ منه".
وقال ابن الأعرابي: "ما رأيت أحفظ منه، وكان من الثقات". وقال ابن حبان: "كان يحفظ أكثر حديثه".
وقال مسلمة بن قاسم الأندلسي: "كان راوية للحديث متقناً، يحفظ حديث شعبة كما يحفظ السورة".
وقال أبو القاسم بن منيع: "كان يحدث من حفظه فكثرت الأوهام منه".
وقال الدارقطني: "كان مُجاب الدعوة، صدوقاً، كثير الخطأ في الأسانيد والمتون، لا يُحتج بما انفرد به.
قال الخطيب: كان مذكوراً بالصلاح والخير".
وقال الذهبي: "صدوق يخطئ". وقال في الميزان: "مكثُر، صاحب حديث وفضل".
وقال ابن حجر: "صدوق يخطئ تغَيَّر حفظه لما سكن بغداد".
قلت: رُمي بالاختلاط، قال ابن خزيمة: "حدثنا أبو قلابة بالبصرة، قبل أن يختلط ويخرج إلى بغداد"⁽¹⁰¹⁾.
وقال العراقي: "وظاهر كلام ابن خزيمة أن من سمع منه بالبصرة، قبل أن يخرج إلى بغداد؛ فسماعه صحيح، وأن من سمع منه ببغداد فهو بعد الاختلاط ومشكوك فيه، فمن سمع منه بالبصرة: أبو داود السجستاني، وابن ماجه، وأبو مسلم الكجي، وأبو بكر بن أبي داود، ومحمد بن إسماعيل الصاغاني، وأبو عروبة الحسين بن محمد الحراني"⁽¹⁰²⁾.

والخلاصة: أنه صدوق حسن الحديث؛ فيما حدّث به قبل الاختلاط حين كان بالبصرة، وعلى ذلك يُحمل قول من وثقهُ وأثنى عليه في حفظه، وأمّا ما حدّث به بعد الاختلاط في بغداد، فإنه لا يُحتج بما انفرد به، وقد بيّن العراقي في التقييد والإيضاح من حدّث عنه قبل الاختلاط، وبعد الاختلاط.

روى عنه ابن ماجة حديثين⁽¹⁰³⁾، وذلك قبل اختلاطه، ولد سنة (190) ومات ببغداد، في شوال سنة (276) وله (86) سنة⁽¹⁰⁴⁾.

لقبه بالضرير: المزي، والذهبي، وابن حجر، والعيني، وابن الكيال.

[8/18] عبّيد بن عقيل بن صبيح الهلالي، أبو عمرو البصري، الضرير، المقرئ، المؤدب، المعلم، جد محمد بن عبدالله

بن عبّيد بن عقيل. روى عن: شعبة بن الحجاج، وهارون الأعور، ومصعب بن ثابت، وغيرهم.

وروى عنه: حفيده محمد بن عبدالله، ومحمد بن يحيى القطيعي، وأبو قلابة عبد الملك الرقاشي، وغيرهم.

قال أبو داود: "هو في الحديث لا بأس به". وقال أبو حاتم الرازي والذهبي وابن حجر: "صدوق". وذكره ابن حبان في

الثقات، وقال الأجرى: "وذكر أبو داود شيئاً من أمر الغيبة".

قلت: هو صدوق وحديثه في أعلى الحسن، ولم يُذكر بجرح، وما ذكره الأجرى فغير مُفسّر، والله أعلم.

روى له أبو داود حديثين⁽¹⁰⁵⁾، وروى له النسائي ثلاثة أحاديث⁽¹⁰⁶⁾، مات في شعبان سنة (207)⁽¹⁰⁷⁾.

قال ابن حجر: علّق البخاري أثرًا هو فيه، رواية نصر بن علي الجهضمي، عن عبّيد بن صبيح⁽¹⁰⁸⁾.

لقبه بالضرير: المزي، والذهبي، والصفدي، وابن حجر.

[9/19] عُمر بن رِيّاح العبدي، أبو حفص البصري، الضرير، ويقال له: السعدي، والباهلي، وهو: عمر بن أبي عمر

العبدى، مولى عبدالله بن طاووس، عداده في أهل البصرة. وروى عن أهلها.

روى عن: عبدالله بن طاووس، ومهز بن حكيم، وثابت البناني، وهشام بن عروة، وغيرهم.

وروى عنه: أيوب بن محمد الهاشمي، ويحيى بن يحيى النيسابوري، ويحيى التميمي، وغيرهم.

قال عمرو بن علي الفلاس: "هو زَد". وقال مرة: "دَجَال". وقال النسائي والدارقطني: "متروك".

وقال العقيلي: "روى عن عبدالله بن طاووس، وهشام بن عروة، لا يُتابع عليهما، ولا يُعرفان إلا به".

قال أبو زكريا يحيى الساجي: "عمر بن رِيّاح أبو حفص مولى باهلة، يُحدّث ببواطل ومناكير، وسمعت الصّالحي يُحدّث

عنه بمناكير؛ فتحصّلنا على أنّه يُنسب ألوانًا: عبدي، وسعدي، وباهلي".

وقال ابن حبان: "كان ممن يروي الموضوعات عن الأثبات، لا يحل كتابته حديثه إلا على جهة التعجب".

وقال ابن عدي: "يروي عن ابن طاووس بالبواطل ما لا يتابعه أحد عليه والضعف بين على حديثه".

وقال أبو أحمد الحاكم: "ذاهب الحديث؛ وذكره ابن الجوزي في كتابه الضعفاء والمتروكين".

وقال الذهبي: "تركوه". وقال في الميزان: "له خبر باطل". وقال ابن حجر: "متروك وكذّبه بعضهم".

قلت: مجمع على تركه، ويُنسب العبدي والبصري والسعدي والباهلي، لئدّسه بعض من روى عنه. روى له ابن ماجة

حديثًا واحدًا⁽¹⁰⁹⁾، مات ما بين سنة (171) وسنة (180)⁽¹¹⁰⁾.

لقبه بالضرير: البخاري، وابن أبي حاتم، والعقيلي، وابن حبان، وابن عدي، وابن الجوزي، والمزي، والذهبي، وابن

حجر، وغالب من ترجم له.

[10/20] مُحَمَّد بن إبراهيم بن سُلَيْمان بن مُحَمَّد بن أسباط الكِنْدِي الأَسْباطِي، أَبُو جَعْفَر الكوفي، البراز الضرير،

نزّل مصر. روى عن: أبي نعيم الفضل، وعبد الرحيم بن سليمان، وعبد السلام بن حرب، وغيرهم.



وروى عنه: أبو داود، وأبو حاتم الرازي، وأبو بكر بن أبي داود، وغيرهم.
قال عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي: "سمع منه أبي بمصر، وروى عنه، وسألته عنه؟ فقال: صدوق". وذكره ابن حبان في الثقات. وقال الحاكم: "محمد بن إبراهيم الكوفي عدّله أبو إسماعيل الترمذي"⁽¹¹¹⁾.
وقال مسلمة بن قاسم الأندلسي: "حدّثنا غير واحد عنه وكان ثقة". وقال الذهبي وابن حجر: "صدوق".
والخلاصة: هو في أعلى مراتب الصدوق، فلم يُذكر فيه جرّ، وروى عنه جمع من الثقات، وعدّه ابن حبان في ثقافته، ووثّقه مسلمة بن قاسم، وروى عنه أبو حاتم، وقال: "صدوق"، وهو تعبير يستعمله كثيراً لشيوخه الثقات الذين يروى عنهم. مات سنة (248)⁽¹¹²⁾، روى له أبو داود ثلاثة أحاديث فقط⁽¹¹³⁾.

لقبه بالضَّير: ابن أبي حاتم، والمزي، والذهبي، وابن حجر.
[11/21] محمد بن إسماعيل بن البخَّريّ، أبو عبدالله الحَسَّاني الوَاسِطِيُّ الضَّير، سكن بغداد وقيل: سامراء.
روى عن: وكيع، وحمّاد بن أسامة، وأبي معاوية الضَّير، ويزيد بن هارون، وغيرهم.
وروى عنه: الترمذي، وابن ماجه، وأبو يعلى الموصلي وأبو حاتم الرازي، وغيرهم.
قال أبو حاتم: "صدوق". وقال أحمد بن سنان: "صدوق عندنا ليس به بأس". وذكره ابن حبان في الثقات.
وقال الباغدندي: "كان خيراً مرضياً صدوقاً". وقال الدارقطني والذهبي: "ثقة". وقال ابن حجر: "صدوق".
قال الخطيب البغدادي: "ويقال إن الحَسَّاني عبيّ في آخر عمره" قلت هو: ثقة كما قال الدارقطني والذهبي.
روى له الترمذي ثلاثة أحاديث⁽¹¹⁴⁾، وروى له ابن ماجه حديثين⁽¹¹⁵⁾، مات سنة (258)⁽¹¹⁶⁾.
لقبه بالضَّير⁽¹¹⁷⁾: ابن أبي حاتم، وابن حبان، والمزي، والذهبي، وابن حجر.

[12/22] محمد بن خالد بن خِدَاش بن عجلان المُهَلَّبِيّ الزهراني، مولاهم، الأزدي الضَّير، أبو بكر البصري، سكن بغداد⁽¹¹⁸⁾.

روى عن: إسماعيل بن عليّة، وعبد الرحمن بن مهدي، وعن أبيه خالد بن خدّاش، وغيرهم.
وروى عنه: ابن ماجه، وأبو بكر محمد بن خزيمة، وأبو بكر عبدالله بن أبي داود، وغيرهم.
ذكره ابن حبان في كتابه الثقات وقال: "ربما أغرب عن أبيه". وقال ابن حجر في التقريب: "صدوقٌ يُغرب"⁽¹¹⁹⁾.
والخلاصة: هو صدوق، روى عن الثقات، وروى عنه الأئمة، وذكره ابن حبان في الثقات، وإغرابه قليل.
روى له ابن ماجه⁽¹²⁰⁾، مات في حدود سنة (250). قال الذهبي: توفي في حدود الخمسين ومائتين.
لقبه بالضَّير: المزي، والذهبي، وابن حجر، والخزرجي.

[13/23] مُحَمَّد بن مُبَسَّر الجعفي، أبو سعد الصَّاعِغاني، البَلْخِي الضَّير، السَّيناني، نزيل بغداد، ويقال له: محمد بن

أبي زكريا. روى عن: الثوري، وأبي الأشهب العطاردي، وأبي جعفر الرازي، وغيرهم.
وروى عنه: أحمد بن منيع، وأحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، وغيرهم.
قال أحمد: "صدوق، ولكن كان مرجئاً"⁽¹²²⁾. وقال أبو زرعة: "كان مرجئاً، ولم يكن يكذب".
وقال ابن معين: "كان مكفوفاً، وكان جهميّاً، وليس بشيء، كان شيطاناً من الشياطين".
وقال في موضع آخر: "جهيٌّ خبيث، عدو الله، قد كتبت عنه حديثاً كثيراً". وقال مرة: "ضعيف".
وقال البخاري: "فيه اضطراب". وقال النسائي: "متروك الحديث، ليس بثقة، ولا مأمون".
وقال الدارقطني: "ضعيف". وقال ابن عدي: "والضعف بين على رواياته". وقال ابن حبان: "مضطرب الحديث، ممن كان يقلب الأسانيد".

وقال الذهبي: "ضعفوه ورُمي بالتَّجْهُم". وقال ابن حجر: "ضعيفٌ، ورمي بالإرجاء".
والخلاصة: اتفقوا على تضعيفه، وقد يُعتبر بما وافق فيه الثقات، قال ابن حبان: "لا يجوز الاحتجاج به إلا فيما وافق الثقات، فيكون حينئذٍ كالمستأنس به، دون المحتج بما يرويه"⁽¹²³⁾.
روى له الترمذي حديثين⁽¹²⁴⁾، مات بين سنة (201) وسنة (210)⁽¹²⁵⁾.
لقبه بالضَّير: البخاري، وابن حبان، وعبيد الله بن أبي سمرة، والمزي، والذهبي، وابن حجر.
ولقبه بالمكفوف: العقيلي، وابن معين، وابن عدي. ولقبه الخطيب البغدادي بالأعشى.
[14/24] يَحْيَى بن الْمُتَوَكِّل العُمَرِي المدني، أَبُو عَقِيل الكوفي، الضَّير الحذاء، صاحب هَيْبَةٍ، مولى العُمَرِيين، مولى القاسم ابن عُبَيْد اللَّهِ بن عَبْدِ اللَّهِ بن عَمْرٍ، كوفي قدم بغداد ومات بها.
روى عن: هَيْبَةٍ⁽¹²⁶⁾، والقاسم بن عبيدالله العمري، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وغيرهم.
وروى عنه: موسى بن إسماعيل، وهاشم بن القاسم، ووكيع بن الجراح، وغيرهم.
ضعفه ابن المبارك، وأحمد، ويحيى بن معين، وابن المديني، وأبو زرعة، وأبو حاتم، وعثمان الدارمي، والنسائي، وابن حبان، وابن عدي، وعمرو بن علي الفلاس، والجوزجاني، والذهبي، وابن حجر.
قال ابن معين: "ليس حديثه بشيء". وقال أحمد بن حنبل: "وا، واه". وقال أبو زرعة: "لبن الحديث". وقال ابن حبان: "منكر الحديث، ينفرد بأشياء ليس لها أصول من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا يسمعها الممعن في الصناعة إلا لم يرتب أنها معمولة". وقال في ثقاته: "ضعيف"⁽¹²⁷⁾. وقال ابن عدي: "كان ضعيفاً". وقال ابن عبد البر: "هو عند جميعهم ضعيف".
والخلاصة: متفق على تضعيفه، مات ببغداد سنة (167)⁽¹²⁸⁾. روى له أبو داود حديثاً واحداً⁽¹²⁹⁾.
لقبه بالضَّير: الدارقطني⁽¹³⁰⁾، والخطيب، والمزي، والذهبي، وابن حجر.
ولقبه بالمكفوف: البخاري، والعقيلي، وابن أبي حاتم، وابن حبان.
[15/25] يزيد بن بَيَانَ العُقَيْلِيُّ الجُرَشِيُّ البصري، أبو خالد الضَّير، المُعَلِّم المؤدِّن، كان مؤدِّن مسجد مُطْرِف بن عبدالله بن الشَّخِير.
روى عن: أبي الرَّحَّال الأنصاري.
وروى عنه: محمد بن المثنى، ومحمد بن بشار بُندار، وعبدالله بن عبد الرحمن الدارمي، وغيرهم.
أثنى عليه: عمرو بن علي الفلاس خيرا. وقال البخاري: "فيه نظر"⁽¹³¹⁾.
وقال العقيلي: "لا يتابع على حديثه، ولا يعرف إلا به". وقال محمد بن حبان البستي: "كان ممن ينفرد بالمناكير، التي إذا سمعها من الحديث صناعته؛ لا يشك أنها معمولة، أو مقلوبة، لا يجوز الاحتجاج به". وقال الدارقطني: "ضعيف". وقال ابن عدي عن حديثه عن أنس: "منكر".
وقال الذهبي: "بصري واه". ونقل في الميزان تضعيف النُّقَاد ليزيد بن بيان. وقال ابن حجر: "ضعيف".
والخلاصة: متفق على تضعيفه، وأما ثناء عمرو بن علي الفلاس، فعامٌّ لا ينهض لمعارضة كلام من جرحه جرحاً مفسِّراً كما تقدّم. وأما قول الذهبي: "حسن الترمذي له"⁽¹³²⁾، فلعله وهم، والله أعلم.
روى له الترمذي حديثاً واحداً⁽¹³³⁾، ومات ما بين سنة (201) وسنة (210)⁽¹³⁴⁾.
لقبه بالضَّير: البيهقي⁽¹³⁵⁾، والمزي، والذهبي، وابن كثير، وابن حجر.

المبحث الثالث: من لُقِب بالضَّير، ونُسب إلى رجال أحد الكتب الستة وهو ليس منهم:
[1/26] حجاج الضَّير، أبو محمد الواسطي⁽¹³⁶⁾، روى عن: عمرو بن عون⁽¹³⁷⁾، ولم أجد له شيخًا غيره.
وروى عنه: أبو سعيد أحمد بن زياد بن بشر بن الأعرابي⁽¹³⁸⁾، ولم أجد من روى عنه غيره.
وشكَّ المزيُّ في رواية أبي داود عن حجاج الضَّير فقال: "روى عنه أبو داود من رواية أبي سعيد بن الأعرابي هكذا
وجدته في بعض النسخ، وما أظنه إلا من زيادات أبي سعيد بن الأعرابي، عن حجاج الضَّير، فإنه قد روى عن حجاج الضَّير
في معجمه، وأما أبو داود فلا نعلم له رواية عن حجاج هذا، ولا وجدنا أحدًا ذكره في شيوخه، والله أعلم"⁽¹³⁹⁾.
ووافقه الذهبي فقال: "حجاج الضَّير، عن عمرو بن عون، وعنه أبو داود من رواية ابن الأعرابي، كذا وجدته، وأظنه
من زياداته عن حجاج هذا، فإنه قد روى عنه في معجمه"⁽¹⁴⁰⁾، ورجَّح في الكاشف فقال: "وعنه أبو داود، أو ابن الأعرابي، وهو
الراجح"⁽¹⁴¹⁾. فالظاهر أن حجاجًا الضَّير ليس من شيوخ أبي داود.
والإشكال: أن ابن حجر نقل كلام المزي ولم يبين رأيه فيه⁽¹⁴²⁾ وجزم أيضًا⁽¹⁴³⁾ برواية أبي داود عن حجاج الضَّير،
فقال ابن حجر: "مقبول، من الثانية عشرة"⁽¹⁴⁴⁾. والراجح ما رجحه المزي والذهبي، والله أعلم.
قلت: لم أجد لحجاج الضَّير إلا حديثين فقط هما:
الأول: رواه ابن الأعرابي في معجمه⁽¹⁴⁵⁾ عن أبي محمد حجاج الضَّير الواسطي، عن عمرو بن عون، عن أبي شهاب،
عن كثير النواء، عن إبراهيم بن الحسن بن الحسين بن علي، عن أبيه، عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: «يَأْتِي قَوْمٌ قَبْلَ قِيَامِ
السَّاعَةِ يُسَمُّونَ بِالرَّافِضَةِ بَرُّنُوا مِنَ الْإِسْلَامِ»⁽¹⁴⁶⁾
والحديث الثاني: ما رواه أبو سعيد ابن الأعرابي، عن أبي داود، عن حجاج الضَّير، عن عمرو بن عون، عن حماد بن
زيد، عن أيوب، عن أبي قلابة، عن أبي أسماء، عن ثوبان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ سَأَلْتُ زَوْجَهَا
الطَّلَاقَ فِي غَيْرِ مَا بَأْسٍ، فَخَرَّامٌ عَلَيْنَا رَائِحَةُ الْجَنَّةِ»⁽¹⁴⁷⁾
وعند تتبع هذا الحديث وجدت أنه زوي من طريق حماد بن زيد، عن أربعة عنه، وهم:
1/ سليمان بن حرب، عن حماد بن زيد⁽¹⁴⁸⁾، به.
2/ محمد بن الفضيل، عن حماد بن زيد⁽¹⁴⁹⁾، به.
3/ عبد الرحمن بن مهدي، عن حماد بن زيد⁽¹⁵⁰⁾، به.
4/ عبد الله بن عبد الوهاب الحجبي البصري، عن حماد بن زيد⁽¹⁵¹⁾، به.
ويأتي السؤال المهم: هل حجاج الضَّير من رجال أبي داود في سنته؟
ابن حجر جعله من رجال أبي داود فقال: حجاج الضَّير: مقبول، من الثانية عشرة روى له أبو داود⁽¹⁵²⁾.
وعند تتبع كلام ابن حجر نحتاج إلى وقفات مع كلامه، رحمه الله:
أولاً: قوله: "مقبول" لحجاج الضَّير، فيه نظر! لأن المقبول عند ابن حجر هو: "من له القليل من الحديث، ولم يثبت
فيه ما يترك حديثه لأجله"⁽¹⁵³⁾، وبعد تتبع روايات حجاج الضَّير: نجد أنه لم يرو عن حجاج الضَّير إلا ابن الأعرابي فقط؛
ولم يوثقه أيضًا، ولم يذكره أحد غير ابن الأعرابي.
ومن ترجم لحجاج الضَّير، كالمزي، والذهبي، وابن حجر؛ وجعلوه من رجال أبي داود، فبناءً على رواية ابن الأعرابي
لسنن أبي داود، والأولى أن حجاج الضَّير مجهول؛ كما هي القاعدة عند ابن حجر حيث قال: "من لم يرو عنه غير واحد، ولم
يُوثق، وإليه الإشارة بلفظ: مجهول"⁽¹⁵⁴⁾.

وأيضًا: لم يُتابع أبو سعيد ابن الأعرابي في روايته لسنن أبي داود عن حجاج الضَّير، والثابت عند أبي داود روايته للحديث عن سليمان بن حرب كما تقدّم في تخريجه.

وكذلك: لم يُتابع حجاج الضَّير في عمرو بن عون، في روايته عنه في الحديثين المذكورين، في ترجمته كما تقدّم. ثانياً: جعل ابن حجر، حجاجًا الضَّير من الطبقة الثانية عشرة، وفي المقابل جعل ابن حجر أبا داود من الطبقة الحادية عشرة⁽¹⁵⁵⁾، بل وروى الترمذي عن أبي داود⁽¹⁵⁶⁾، والترمذي من الطبقة الثانية عشرة، كما في ترجمته عند ابن حجر⁽¹⁵⁷⁾.

وعليه فمن الممكن ومن المحتمل أن يكون حجاج الضَّير من أقران أبي داود وطبقته، إن لم يكن أقل، وهذا فيه دلالة -ولو ضمنية- على أنه لا مشيخة لحجاج الضَّير على أبي داود.

والخلاصة: حجاج الضَّير ليس من رجال الكتب الستة، وليس من شيوخ أبي داود، وإنما روى عنه ابن الأعرابي في معجمه، فلعلّ ابن الأعرابي وهمّ فزاده في روايته لسنن أبي داود، وجعله من شيوخ أبي داود، وهو ليس من شيوخه، وليس لأبي داود رواية عن حجاج الضَّير؛ لا في السنن، ولا في الزهد، ولم يُذكر في شيوخه عند من ترجم له، وتقدّم كلام المزي في ذلك.

فالظاهر: جحان ما رجّحه المزي والذهبي، بأن حجاجًا الضَّير ليس من شيوخ أبي داود، وعليه: فليس من رجال الكتب الستة، وليس من حدود هذا البحث، وإنما جرى ذكره للتنبية عليه، والله أعلم.

[2/27] عيسى بن شُعيب بن إبراهيم النُّحوي، أبو القُضْل البصري، الضَّير. روى عن: زُفْع بن القاسم، وسعيد بن أبي عروبة، وعَبَّاد بن منصور وغيرهم. وروى عنه: عمرو بن علي الصَّيرَفِي الفلاس، ومحمد بن المثنى، وعقبة العَتيّ، وغيرهم. قال عمرو بن علي الفلاس: "بصري صدوق". وقال ابن حبان: "كان ممن يخطئ؛ حتى فَحَشَ خَطْؤُهُ، فلما غلبت الأوهام على حديثه: استحق الترك". وقال ابن حجر: "صدوق له أوهام".

وقال ابن حجر في تهذيبه بعد أن أورد حديثًا متروِّكًا له: "وشيخه ضعيف مجهول وليس إصاق الوهن به أولى من إصاق الوهن بالآخر، وشيخ شيخه ضعيف أيضًا". فكأنه يخفف من قول ابن حبان فيه.

والخلاصة: روى له النسائي في كتابه "عمل اليوم والليلة"، ولم يرو له في السنن الصغرى (المجتبى). فليس عيسى بن إبراهيم النُّحوي من رجال الكتب الستة، وإنما وهمّ أحد المحققين فجعله من رجال النسائي بوضع الرمز "س" عند ترجمة ابن حجر لعيسى في تقريب التهذيب⁽¹⁵⁸⁾، وإنما هو من رجال النسائي في كتابه "عمل اليوم والليلة"، وأخرج له حديثًا واحدًا فقط⁽¹⁵⁹⁾، ولم يترجم له الذهبي في الكاشف، فهو ليس على شرطه⁽¹⁶⁰⁾، مات عيسى بن شعيب النُّحوي الضَّير، قبل سنة (200)⁽¹⁶¹⁾.

ولقبه بالضَّير: الدولابي، والمزي، والذهبي، وابن حجر.

النتائج:

توصل البحث إلى الآتي:

- 1/ عدد من لُقِّبوا بالضَّير من رجال الكتب الستة (27) راويًا، منهم (10) لهم رواية في الصحيحين وغيرهما، ومنهم (15) روايتهم في السنن الأربعة أو بعضها، وليست لهم رواية في الصحيحين، ورواياتهم أُلْحِقوا برجال الكتب الستة وليسوا منهم.
- 2/ أهمية الألقاب في تمييز أصحابها، حتى وإن كان كرهها بعضهم في أول أمرهم.
- 3/ تَسَلُّلُ كثير من أهل العلم في جواز إطلاق اللُّقْب إن كرهه صاحبه، إذا كان المراد تعيينه بصفته، لا عيبه.
- 4/ أهمية الرجوع إلى مصادر أقوال الأئمة النُّقَّاد، فإن كثيرًا من ألفاظهم تغيرت؛ مع كثرة نُقْلٍ من أتى بعدهم.



- 5/ استعمل الأئمة الأربعة (مسلم، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه) لقب الضيرير، في مصنفاتهم.
 - 6/ البخاري والترمذي لم يُطلقا لقب الضيرير على أحد من رجالهما.
 - 7/ استعمل البخاري والترمذي، ألقابًا كالأعمى والأعمش، والأحول، والأعرج، وغيرها.
 - 8/ لو أطلق البخاري لقب الضيرير على بشر بن آدم، لزال الالتباس باشتباهه ببشر بن آدم ابن بنت أزهري.
 - 9/ أبو عمر الضيرير، الذي روى عنه أبو داود، هو غير أبي عمر الضيرير، الذي روى عنه ابن ماجه.
 - 10/ الضعفاء أكثر الرواة ألقابًا، لتدليس من روى عنهم تدليس الشيوخ؛ وذلك لأجل إخفاءهم.
 - 11/ من رجال الكتب الستة من أُضِرَّ قبل أن يسمع منه الرواة، فيكون أُضِرَّ أول حياته كأبي معاوية محمد بن خازم؛ أُضِرَّ وهو ابن أربع سنوات، أو يكون ولد وهو أعمى مثل: حفص بن عمر الأكبر.
 - 12/ من رجال الكتب الستة من أُضِرَّ في آخر حياته، وسمع منه الرواة قبل ضرره، ومنهم: أبو عبد الرحمن السلمي، وهارون بن معروف المروزي البغدادي، ومحمد بن إسماعيل بن البخاري.
- التوصيات:

- 1/ الاهتمام بجمع ألقاب الرواة، وهي ميثوثة في أسانيد متون السنة، وفي كتب تراجم الرواة، والتاريخ، وغيرها.
 - 2/ لو تبيّن أحد أقسام السنة مشروع أبحاث تكملية، لتمييز أصحاب الألقاب، وبيان المتشابه منها، وتحديد أعيانها، خاصة مع كثرة كتب السنة، وكتب التراجم والطبقات، لكان في ذلك خير كثير.
- الهوامش والإحالات:

- (1) البكري، تسمية من لقب بالطويل: 21.
- (2) الرازي، مختار الصحاح: 562، مادة "ل ق ب"، 600، مادة (ن ب ز).
- (3) الجرجاني، التعريفات: 273..
- (4) قال تعالى: (أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى) [عبس: 2]، والمراد به هنا عبد الله بن أم مكتوم.
- (5) هو: عبد عمرو بن نضلة الخزاعي، لقب بذي اليمين لطول في يديه، وذكره النبي ﷺ بلقبه فقال: ((مَا يَقُولُ ذُو الْيَمِينِ؟)) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة، ح (1288).
- (6) إسحاق بن منصور بن هيرام، الكوسج، أبو يعقوب التميمي ثقة ثبت. ينظر: ابن حجر، تقريب التهذيب: 82، رقم (384)؛ ابن حجر، نزهة الألباب في الألقاب: 129/2، رقم (2415).
- (7) قال النبي ﷺ في قصة أهل نجران: ((قُمْ يَا أَبَا عُبَيْدَةَ بْنَ الْجَرَّاحِ))، فَلَمَّا قَامَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((هَذَا أَمِينٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ)). أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 794، كتاب المغازي، باب قصة أهل نجران، ح (4380).
- (8) هو خزيمه بن ثابت الأنصاري قال فيه النبي في قصة ﷺ: ((مَنْ شَهِدَ لَهُ خُزَيْمَةٌ أَوْ شَهِدَ عَلَيْهِ فَحَسْبُهُ)). أخرجه: المستدرک: 22/2، كتاب البيوع، ح (2188)، ح (2187)، وفي صحيح البخاري قول زيد بن ثابت في جمعه للقرآن الكريم: "فَلَمْ أَجِدْهَا إِلَّا مَعَ خُزَيْمَةَ بْنِ ثَابِتِ الْأَنْصَارِيِّ، الَّذِي جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ شَهَادَتَهُ شَهَادَةَ رَجُلَيْنِ" صحيح البخاري: 464، كتاب الجهاد والسير، باب (مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رَجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَن قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَن يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَلُوا تَبْدِيلًا) [الأحزاب: 23] ح (2807).
- (9) قال ابن حجر: "الجاموس هو: أبو عمر الضيرير، واسمه: حفص بن عمر المقرئ، لقبه بذلك عبدالرحمن بن مهدي؛ لأنه كان جسيما". ابن حجر، نزهة الألباب في الألقاب: 160/1، رقم (545).
- (10) فمثلا: أبو عبدالرحمن السلمي: ترجم العجلي له في ثقاته مرتين، مرة باسمه وقال: "وكان أعمى"، ومرة باسمه وكنيته وقال: "الضيرير المقرئ"، فجعله اثنان وهما واحد، فلعله وهم منه، والله أعلم. العجلي، معرفة الثقات: 26/2، رقم (870) و (871).



- (11) ترجم ابن حبان في ثقافته لفافاه ولم يعرفه، فقال: "فافاه، شيخ يروي عن الأعمش" ابن حبان: الثقات: 325/7، لقب فافاه، مع أنه ترجم له في ثقافته باسمه وكنيته ولقبه الضير، وهنا تظهر فائدة معرفة الألقاب المتفرقة، يُنظر ترجمة أبي معاوية الضير.
- (12) يحيى بن محمد بن قيس المُحَارِبِي، ذكر الذهبي أن من ألقابه "المؤذن" ذكره الدولابي في الكنى والأسماء، وتابعه الذهبي في المقتنى في سرد الكنى.
- (13) ابن حجر، نزهة الألباب في الألقاب: 45/1.
- (14) الأثرم، سؤالات الأثرم لأحمد بن حنبل: 65، رقم (12).
- (15) ابن حجر، نزهة الألباب في الألقاب: 45/1.
- (16) نفسه، والصفحة نفسها.
- (17) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 108/9، في ترجمة ابن عليّة، رقم (38).
- (18) تمييزاً له عن الأصغر: بشر بن آدم بن يزيد البصري، أبو عبدالرحمن ابن بنت أزهَر السَّمَّان، صدوق فيه لين، مات سنة (254) روى له أبو داود والترمذي وابن ماجّة. ابن حجر، تقريب التهذيب: 112، رقم (675).
- (19) الذهبي، تاريخ الإسلام: 92/19، في ترجمة بشر بن آدم بن يزيد، رقم (123)، وقال: "بشر بن آدم بن يزيد، أبو عبدالرحمن البصري، وهو بشر بن آدم الصغير، وأما الكبير فقد تفرّد بلقبه البخاري".
- (20) قال الحاكم: "قلت: بشر بن آدم؟ قال: ليس بالقوي، قلت له: عن أزهَر غير شيء؟ قال: نعم". الحاكم، سؤالات أبي عبدالله الحاكم النيسابوري للإمام أبي الحسن الدارقطني: 133، رقم (298). وبشر بن آدم البصري ابن بنت أزهَر بن سعد.
- (21) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال (16/2) برقم (252).
- (22) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 530/7.
- (23) الباجي، التعديل والتجريح: 418/1، رقم (139).
- (24) البخاري، صحيح البخاري: 173، كتاب سجود القرآن، باب ازدحام الناس إذا قرأ الإمام السجدة، ح (1076)؛ 903، كتاب فضائل القرآن، باب من لم ير بأساً أن يقول سورة البقرة، وسورة كذا وكذا، ح (5042).
- (25) ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 79، كتاب الطهارة، باب ما جاء في المسح على الجوبين والنعلين، ح (560)، عن الذهلي كما تقدم.
- (26) مصادر الترجمة: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 360/9، رقم (4408)؛ البخاري، التاريخ الكبير: 70/2، رقم (1721)؛ ابن المنذر، الجرح والتعديل: 351/2، رقم (1331)؛ ابن حبان، الثقات: 142/8، رقم (12649)؛ الكلاباذي، رجال صحيح البخاري: 107/1، رقم (125)؛ ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 16/2، رقم (252)؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 530/7، رقم (3468)؛ الباجي، التعديل والتجريح: 418/1، رقم (139)؛ المزي، تهذيب الكمال: 93/4، رقم (678)؛ الذهبي، الكاشف: 267/1، رقم (570)؛ الذهبي، المغني في الضعفاء: 165/1، رقم (890)؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 362/8، رقم (1183)؛ البكري، إكمال التهذيب: 389/2، رقم (721)؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 404/1، رقم (728)؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 112، رقم (676)؛ ابن حجر، هدي الساري: 1029/2، فصل (9).
- (27) البيهقي، شعب الإيمان: 204/8، ح (3965).
- (28) قال ابن حجر: "من عادتهم إذا أرادوا وصف راوي بالصلاحية في الحديث، قيدوا ذلك فقالوا: صالح الحديث، فإذا أطلقوا الصلاح فإنما يريدون به في الديانة". ابن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح: 277.
- (29) قال ابن معين: "إذا قلت: ليس به بأس، فهو ثقة"، ابن الصلاح، علوم الحديث: 77.
- (30) قال أبو الحسن ابن القطان: "وإذا وجدت فيه عن ابن معين أنه قال: ليس بشيء فإنما معناه أنه قليل الرواية" ابن القطان، بيان الوهم والإيهام: 377/5.
- (31) يُنظر ابن حجر، هدي الساري لابن حجر: 1238/2، فصل في تمييز أسباب الطعن.



- (32) البخاري، صحيح البخاري: (573) كتاب أحاديث الأنبياء، باب وفاة موسى عليه السلام وذكر بعدُ، ح(3410)، 1015، كتاب الطب باب من لم يَرق، ح(5752)، 1133، كتاب الرقاق، باب يدخل الجنة سبعون ألفاً بغير حساب، ح(6541)، قال ابن حجر: أخرج له البخاري في أحاديث الأنبياء، وفي الطب، حديثاً واحداً، تابعه عليه عنده، هشيم ومحمد بن فضيل، ابن حجر، هدي الساري: 1/1046.
- (33) مصادر الترجمة: ابن معين، تاريخ ابن معين براوية الدوري: 348، رقم(3131)، 452، رقم(4475): العجلي، معرفة الثقات: 1/307، رقم(322): البخاري، التاريخ الكبير: 10/3، رقم(37): ابن المنذر، الجرح والتعديل: 197/3، رقم(859): ابن حبان، الثقات: 208/8: ابن شاهين، تاريخ أسماء الثقات: 1/107، رقم(249): الباجي، التعديل والتجريح: 533/1، رقم(293): المزني، تهذيب الكمال: 546/6، رقم(1375): الذهبي، الكاشف: 339/1، رقم(1134): الذهبي، ميزان الاعتدال: 554، رقم(2099): ابن حجر، تهذيب التهذيب: 2/352، رقم(1462): ابن حجر، تقريب التهذيب: 192، رقم(1389).
- (34) ابن الأثير، جامع الأصول: 527/9.
- (35) الغساني، تقييد المهمل وتمييز المشكل: 280/1، ذكره بالكنيتين الغساني وعند المزني.
- (36) ابن خياط، تاريخ خليفة خياط: 287.
- (37) مصادر الترجمة: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 298/8، رقم(2931)، من كلام: ابن معين، تاريخ ابن معين برواية ابن طهمان: 60، رقم(155): الجنيدي، سؤالات الجنيدي ليحيى بن معين: 121، رقم(291): العجلي، معرفة الثقات: 366/1، رقم(488): البرديجي، الأسماء المفردة: 76، رقم(213): العقيلي، الضعفاء: 452/2، رقم(554): ابن المنذر، الجرح والتعديل: 614/3، رقم(2781): ابن حبان، الثقات: 265/4: ابن شاهين، تاريخ أسماء الثقات: 139، رقم(426): الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 9/515، رقم(4556): الغساني، تقييد المهمل وتمييز المشكل: 280/1: المزني، تهذيب الكمال: 263/9، رقم(1945): الذهبي، الكاشف للذهبي: 400/1، رقم(1603): الذهبي، تاريخ الإسلام: 934/2، رقم(30): الذهبي، سير أعلام النبلاء: 280/4، رقم(102): ابن حجر، تقريب التهذيب: 257، رقم(1976)، العيني، مغاني الأختيار: 324/1، رقم(687).
- (38) الحاكم، المستدرک: 298/1، ح(670) في سياق أحد الأسانيد قال الحاكم: "حدثنا عبد الله بن أيوب بن زاذان الضَّير".
- (39) مصادر الترجمة: البخاري، التاريخ الكبير: 72/5، رقم(188): العجلي، معرفة الثقات: 26/2، رقم(870) و(871): ابن المنذر، الجرح والتعديل: 37/5، رقم(165): الثقات: 9/5، رقم(3574): الحاكم، الأسامي والكنى: 369/5: ابن منجويه، رجال مسلم: 358/1، رقم(774): الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 88/11، رقم(5001): المزني، تهذيب الكمال: 408/14، رقم(3222): الذهبي، الكاشف: 544/1، رقم(2681): الذهبي، تاريخ الإسلام: 556/5، رقم(274): الذهبي، سير أعلام النبلاء: 267/4، رقم(97): ابن حجر، تهذيب التهذيب: 164/5، رقم(3380): ابن حجر، تقريب التهذيب: 390، رقم(3271)، ترجم العجلي له في ثقاته مرتين، مرة باسمه وقال: "وكان أعمى"، ومرة باسمه وكنيته وقال: "الضَّير المقرئ"، فجعله اثنان فلعله وهُم منه، والله أعلم.
- (40) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 267/4.
- (41) قال الترمذي: "وعبيدة هو ابن معتب الضبي الكوفي يكنى أبا عبد الكريم" وهو كذلك في المؤلف والمختلف للدارقطني، وفي التهذيبين وغيرهما، ووقع في التقريب أبو عبد الرحيم: وأظنه وهم، والله أعلم.
- (42) مصادر الترجمة: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 474/8، رقم(3402): ابن معين، تاريخ يحيى بن معين برواية الدوري: 209، رقم(1507): ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال: 549/2، رقم(3602): البخاري، التاريخ الكبير: 127/6، رقم(1925): مسلم، مقدمة صحيح مسلم: 18- المقدمة، رقم(92): ابن المنذر، الجرح والتعديل: 94/6، رقم(486): العقيلي، الضعفاء: 878/3، رقم(1116): ابن حبان، المجروحين: 163/2، رقم(795): ابن عدي، الكامل: 353/5، رقم(1512): الدارقطني، المؤلف والمختلف: 1500/3: المزني، تهذيب الكمال: 273/19، رقم(3760): الذهبي، الكاشف: 694/1، رقم(3651): الذهبي، ميزان الاعتدال: 25/3، رقم(5459): ابن حجر، تهذيب التهذيب: 77، رقم(4576): ابن حجر، تقريب التهذيب: 519، رقم(4416).

- (43) البخاري، صحيح البخاري: 988، كتاب الأضاحي باب قول النبي ﷺ لأبي بردة: "ضح بالجذع من المعز...." قال البخاري: "تابعه عبيدة عن الشعبي وإبراهيم، وتابعه وكيع عن حريث عن الشعبي"، قال ابن حجر: "ما له في البخاري سوى موضع واحد معلق في الأضاحي"، ابن حجر، هدي الساري: 1235/2.
- (44) أبو داود، سنن أبي داود: 190، كتاب التطوع، باب الأرع قبل الظهر وبعدها، ح(1270)، قال أبو داود: بلغني عن يحيى بن سعيد القطان، قال: لو حدثت عن عبيدة بشيء لحدثت عنه بهذا الحديث، قال أبو داود: عبيدة ضعيف، قلت: وله شاهد عن أم المؤمنين أم حبيبة.
- (45) الترمذي، سنن الترمذي: 22، كتاب الطهارة باب ما جاء في الوضوء من لحم الإبل، ح(81) قال الترمذي: "وروى عبيدة الضبي، عن عبد الله بن عبد الله الرازي، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن ذي الغرة"، وقال: والصحيح عن عبد الله بن عبد الله الرازي، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن البراء، وقال: "وفي الباب عن جابر بن سمرة، وأسيد بن حضير". وقال: "قال إسحاق: أصح ما في هذا الباب حديثان عن رسول الله ﷺ حديث البراء، وحديث جابر بن سمرة". وقال ابن أبي حاتم: "عبيدة الضبي عن عبد الله بن عبد الله الرازي، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن ذي الغرة، خطأ، والصواب: عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء بن عازب"، ابن المنذر، الجرح والتعديل: 447/3، رقم(2027). قلت: ذو الغرة يعيش الجني، وقيل: الطائي، وقيل: الهلالي. يُنظر: ابن الأثير، أسد الغابة: 23/2، رقم(1549)، ابن الأثير، جامع الأصول: 568، كتاب صفة القيامة، ح(2496)، قال الترمذي: "هذا حديث حسن"، وقال: "وقد زوى عن عبد الله بن عبد الله الرازي، عبيدة والحجاج بن أرطاة، وغير واحد من كبار العلماء"، قلت: وهنا يظهر لنا أن الترمذي روى له في المتابعات.
- (46) أخرجه: ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 162، كتاب إقامة الصلاة باب في الأرع الركعات قبل الظهر، ح(1157)، قلت: للحديث شاهد عن أم المؤمنين عائشة.
- (47) ابن المنذر، الجرح والتعديل: 94/6، رقم(487) قال الفلاس: "كان عبيدة الضبي ضريرا".
- (48) ابن المنذر، الجرح والتعديل: 186/6، رقم(1021).
- (49) مصادر الترجمة: ابن معن، تاريخ ابن معين برواية الدوري: 132، رقم(472)؛ ابن معين، تاريخ ابن معين برواية الجنيد: 210، رقم(787)؛ البخاري، التاريخ الكبير: 275/6، رقم(2389)؛ ابن المنذر، الجرح والتعديل: 147/1، رقم(52)، 186/6، رقم(1021)؛ ابن حبان، المجروحين: 78/2، رقم(669)؛ ابن منجويه، رجال مسلم: 56/2، رقم(1138)؛ ابن عساكر، تاريخ دمشق: 489/41، المزي، تهذيب الكمال: 434/20، رقم(4070)؛ الذهبي، ميزان الاعتدال: 127/3، رقم(5844)؛ الذهبي، الكاشف: 40/2، رقم(3916)؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 552، رقم(4734).
- (50) ابن المنذر، الجرح والتعديل: 187/6، رقم(1021).
- (51) له أحاديث بلقب (فافاه عن الأعمش) ومنها ما رواه ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال: 179/3، رقم(4783ج)، وترجم ابن حبان في ثقافته لفافاه ولم يعرفه، فقال: "فافاه، شيخ يروي عن الأعمش" ابن حبان، الثقات: 325/7، وترجم لأبي معاوية، وربما شاركه غيره في اللقب ينظر: ابن ماكولا، الإكمال: 162/1، باب باباه وفافاه، وقال الذهبي: قال أحمد بن عبد الرحمن الشيرازي في كتاب الألقاب: وفافأة هو أبو معاوية الضريبر" الذهبي، سير أعلام النبلاء: 573/18.
- (52) الذهبي، ميزان الاعتدال: 533/3، رقم(7466).
- (53) نفسه: 575/4، رقم(10618).
- (54) قال أبو الصلت الهروي: "لم يكن إرجاؤهم هذا المذهب الخبيث، بل كان إرجاؤهم أنهم يرجون لأهل الكباير الغفران ردا على الخوارج"، المزي، تهذيب الكمال: 111/2، وقال الذهبي: "الإرجاء مذهب لعدة من جلة العلماء، لا ينبغي التحامل على قائله"، الذهبي، ميزان الاعتدال: 99/4. وقال أبو الحسن اللكنوي عمّن فهم معنى الإرجاء عند المحدثين بأنه الإرجاء المذموم قال: "ومنشأ ظنهم غفلتهم عن أحد قسمي الإرجاء، وسرعة انتقال ذهنهم إلى الإرجاء الذي هو ضلال عند العلماء"، الرفع و: ابن كثير، التكميل في الجرح والتعديل: 149، 150.



- (55) ينظر: الذهبي، ميزان الاعتدال: 4/575؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ: 5/379.
- (56) ينظر: ابن حجر، طبقات المدلسين: 36، رقم(61).
- (57) مصادر الترجمة: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 8/515، رقم(3547)، ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال: 1/378، رقم(726)؛ البخاري، التاريخ الكبير: 1/74، رقم(191)؛ العجلي، معرفة الثقات: 2/236، رقم(1589)، ابن المنذر، الجرح والتعديل: 7/246، رقم(1360)؛ ابن حبان، الثقات: 7/441، رقم(10830)؛ فتح الباب في الكنى والألقاب: 254، رقم(2158)، ذكره بلقبه في روايته عن غيره. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 3/134، رقم(756)؛ ابن ماكولا، الإكمال: 1/162؛ المزي، تهذيب الكمال: 25/124، رقم(5173)؛ الذهبي، الكاشف: 2/167، رقم(4816)؛ الذهبي، ميزان الاعتدال: 2/533، رقم(7466)؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 9/116، رقم(6090)؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 667، رقم(5841)؛ ابن حجر، نزهة الألباب في الألقاب لابن حجر: 2/66، رقم(2131).
- (58) العجلي، معرفة الثقات: 255/2.
- (59) مصادر الترجمة: البخاري، التاريخ الكبير: 1/247، رقم (786)؛ العجلي، معرفة الثقات: 2/255، رقم(1652)؛ ابن حبان، الثقات: 9/85؛ المزي، تهذيب الكمال: 26/509، رقم(5633)؛ الذهبي، الكاشف: 2/224، رقم(5171)؛ الذهبي، المعين في طبقات المحدثين: 91، رقم(1012)؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 9/409، رقم(6619)؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 718، رقم(6328).
- (60) البخاري، التاريخ الكبير: 1/247، رقم(786).
- (61) قال ابن أبي حاتم: "سمع منه أبي ببغداد في سنة خمس عشرة ومائتين بعدما عمي من حفظه". ابن المنذر، الجرح والتعديل: 9/96.
- (62) مصادر الترجمة: البخاري، التاريخ الكبير: 8/226، رقم(2811)؛ العجلي، معرفة الثقات: 2/323، رقم(1875)؛ الأجرى، سوالات الأجرى لأبي داود: 217، رقم(1414)؛ ابن المنذر، الجرح والتعديل: 9/96، رقم(398)؛ ابن حبان، الثقات: 9/239؛ ابن منجويه، رجال مسلم: 2/324، رقم(1790)؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 16/19، رقم(7302)؛ المزي، تهذيب الكمال: 30/107، رقم(6526)؛ الذهبي، الكاشف: 331، رقم(5919)؛ الذهبي، تاريخ الإسلام: 17/386، رقم(466)؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 11/12، رقم(7561)؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 811، رقم(7242).
- (63) البغوي، شرح السنة: 5/15، ح(1244).
- (64) قال الدولاقي: "أبو محمد يحيى بن قيس مُؤذَن بني جعفر، ويقال له: أبو زكير" الدولاقي، الكنى والأسماء: 2/207، باب الياء، وتابعه على ذكر هذا اللقب: الذهبي، المقتنى في سرد الكنى: 1/249، رقم(2363).
- (65) قال ابن كثير في التكميل: "أبو زكير البصري الضَّير، كنيته أبو محمد، وأبو زكير لقب": 2/275، رقم(1331).
- (66) الذهبي، ميزان الاعتدال: 4/525، رقم(102001).
- (67) الذهبي، المغني في الضعفاء: 2/412، رقم(7043).
- (68) الذهبي، من تكلَّم فيه وهو موثق أو صالح الحديث: 548، ح(381).
- (69) مسلم، صحيح مسلم: 47، كتاب الإيمان، باب خصال المنافقين، ح(213)، محمد بن جعفر بن أبي كثير المدني وهو ثقة، تابع الحاربي، عن العلاء بن عبد الرحمن.
- (70) مصادر الترجمة: العقيلي، الضعفاء: 4/1535، رقم(2059)؛ ابن المنذر، الجرح والتعديل: 9/184، رقم(764)؛ ابن حبان، كتاب المجروحين: 3/119؛ ابن عدي، الكامل: 7/242، رقم(2141)؛ ابن منجويه، رجال مسلم: 2/350، رقم(1853)؛ المزي، تهذيب الكمال: 31/524، رقم(9614)؛ الذهبي، الكاشف: 2/375، رقم(6241)؛ الذهبي، ميزان الاعتدال: 4/405، رقم(9616)؛ الذهبي، المقتنى في سرد الكنى: 1/285، رقم(2363)؛ ابن كثير، التكميل: 2/275، رقم(1331)؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 11/239، رقم(7960)؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 850، رقم(7639).
- (71) النسائي، تسمية مشايخ النسائي: 84، رقم(48).
- (72) قال الألباني: بشر بن معاذ العقدي وهو ثقة. الألباني، السلسلة الصحيحة: 5/23، الألباني، إرواء الغليل: 1/89.

- (73) روى عنه الترمذي أكثر من عشرة أحاديث، وابن ماجه قرابة العشرة أحاديث.
- (74) قال ابن حبان: "مات سنة خمس وأربعين ومئتين، أو قبلها، أو بعدها بقليل"، ابن حبان، الثقات: 144/8.
- (75) مصادر الترجمة: الجرح والتعديل (368/2) رقم (1417)، الثقات لابن حبان (144/8)، ابن الأثير، جامع الأصول: 344/9؛ المزي، تهذيب الكمال: 146/4، رقم (706)؛ الأنصاري، تهذيب تهذيب الكمال: 32/2، رقم (708)؛ الذهبي، الكاشف: 269/1، رقم (593)؛ الذهبي، تاريخ الإسلام: 184/18، رقم (107)؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 418/2، رقم (755)؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 115، رقم (702).
- (76) مُطَبَّن لَقَبَهُ بِذَلِكَ أَبُو نَعِيمٍ وَهُوَ: أَبُو جَعْفَرٍ، مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلِيمَانَ الْحَضْرَمِيِّ، مَحْدَثُ الْكُوفَةِ، صَنَفَ فِي التَّارِيخِ. يُنْظَرُ: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 41/14، رقم (15).
- (77) ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 188، كتاب الصلوات، باب ما جاء في قيام الليل، ح (1329) ومثنته: "مَنْ كَثُرَتْ صَلَاتُهُ بِاللَّيْلِ، حَسُنَ وَجْهُهُ بِالنَّهَارِ".
- (78) مصادر الترجمة: العقيلي، الضعفاء: 193/1، رقم (221)؛ ابن المنذر، الجرح والتعديل: 458/3، رقم (1850)؛ ابن حبان، كتاب المجروحين: 239/1، رقم (172)؛ ابن عدي، الكامل: 99/2، رقم (317)، ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكين: 159/1، رقم (613)؛ المزي، تهذيب الكمال: 377/4، رقم (832)؛ الذهبي، الكاشف: 283/1، رقم (699)؛ الذهبي، ميزان الاعتدال: 367/1، رقم (1375)؛ الذهبي، المغني في الضعفاء: 187/1، رقم (1044)؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 14/2، رقم (884)؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 129، رقم (831).
- (79) قال أبو عبدالله القضاعي: "ثابت بن موسى الضبي، هو: أبو يزيد الضَّيْرِيُّ". القضاعي، مسند الشهاب: 151/1، رقم (408).
- (80) قال الخطيب: "ثابت بن موسى أبو يزيد الضَّيْرِيُّ". الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 197/2، في ترجمة محمد الخطاب، رقم (208).
- (81) لُقِبَ بِالْأَكْبَرِ تَمِيْزًا عَنِ الْأَصْغَرِ الَّذِي شَارَكَهُ فِي اسْمِهِ وَاسْمِ أَبِيهِ، وَفِي الْكُنْيَةِ وَاللَّقَبِ، وَالْأَصْغَرُ هُوَ: أَبُو عَمْرِو الدَّوْرِيِّ الضَّيْرِيُّ الْمَقْرئُ صَاحِبُ الْكِسَائِي، يُنْظَرُ تَرْجَمَتُهُ التَّالِيَةَ.
- (82) قال ابن حجر: "من عادتهم إذا أرادوا وصف راوي بالصلاحية في الحديث، قيدوا ذلك فقالوا: صالح الحديث، فإذا أطلقوا الصلاح فإنما يريدون به في الديانة". ابن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح: 277.
- (83) قال أبو عبد الرحمن: "ومهم الصدوق في نقله، الورع في دينه، الحافظ لحديثه، المتقن فيه، فذاك العدل الذي يُحْتَجُّ بِدِينِهِ، وَيُوثَقُ فِي نَفْسِهِ". ابن المنذر، الجرح والتعديل: 10/1، المقدمة.
- (84) أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود: 658، كتاب السنة، باب في الخلفاء، ح (4656).
- (85) مصادر الترجمة: ابن المنذر، الجرح والتعديل: 183/3، رقم (787)؛ ابن حبان، الثقات: 199/8؛ الحاكم، سؤالات الحاكم للدارقطني: 135، رقم (304)؛ المزي، تهذيب الكمال: 45/7، رقم (1406)، الذهبي، الكاشف: 342/1، رقم (1160)؛ الذهبي، ميزان الاعتدال: 565/1، رقم (2150)؛ الذهبي، تاريخ الإسلام: 124/15، رقم (98)؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 370/2، رقم (1494)؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 195، رقم (1421).
- (86) كتاب العقيلي، الضعفاء: 272/1، رقم (337) قال العقيلي: حدثنا محمد بن عبد الحميد السهبي، قال حدثنا أحمد بن محمد الحضرمي، قال سألت يحيى بن معين عن حفص بن عمر الضَّيْرِيُّ، فقال: "لا يرضى".
- (87) الذهبي، ميزان الاعتدال: 565/1، رقم (2150).
- (88) ابن حنبل، المسند: 80/25، ح (21143).
- (89) لُقِبَ بِالْأَصْغَرِ تَمِيْزًا عَنِ الْأَكْبَرِ الَّذِي شَارَكَهُ فِي اسْمِهِ وَاسْمِ أَبِيهِ وَالْكُنْيَةِ وَاللَّقَبِ، تَقْدِمَ فِي التَّرْجَمَةِ السَّابِقَةَ.
- (90) قال ابن حجر: "الجاموس هو: أبو عمر الضَّيْرِيُّ، واسمه: حفص بن عمر المقرئ، لَقِبَهُ بِذَلِكَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَهْدِيٍّ: لِأَنَّهُ كَانَ جَسِيمًا". ابن حجر، نزهة الألباب في الألقاب: 160/1، رقم (545).
- (91) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 541/11، رقم (159)..



- (92) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، الأول: 195، كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في الصلاة بين المغرب والعشاء، ح(1374) عنه عن زيد بن الحباب. الثاني: 271، كتاب النكاح، باب صداق النساء، ح(1888) عنه عن وكيع. الثالث: 633، كتاب الزهد، باب صفة الجنة، ح(4335) عنه عن عبدالرحمن بن عثمان. وللإفادة: في بعض نسخ ابن ماجه المطبوعة، هناك أحاديث رواها ابن ماجه عن أبي عمر حفص بن عمرو بن الربّالي، وجُعلت في بعض النسخ عمر بدل عمرو، وليس لابن ماجه رواية عن أبي عمر الضَّير عن ابن مهدي، يُنظر المزي، تهذيب الكمال: 52/7، رقم (1413)، وكذلك مصادر ترجمة أبي عمر الدوري، المذكورة في الحاشية التالية، والله أعلم بالصواب.
- (93) مصادر الترجمة: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 368/9، رقم(4442)؛ ابن المنذر، الجرح والتعديل: 183/3، رقم(792)؛ ابن حبان: (200/8)؛ الحاكم، سؤالات الحاكم للدارقطني: 135، رقم(304)؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 89/9، رقم(4271) المزي، تهذيب الكمال: 34/7، رقم(1401)؛ الذهبي، الكاشف: 342/1، رقم(1155)؛ الذهبي، تاريخ الإسلام: 248/18، رقم(166)، ابن حجر، تهذيب التهذيب: 367/2، رقم(1489)، ابن حجر، تقريب التهذيب: 194، رقم(1416).
- (94) العباس بن الوليد بن مَزَيْد العُدْرِي، ابو الفضل البيروتي من بيروت، ثقة، روى عنه النسائي، وأبو داود مات سنة (270هـ) وقد جاوز (100) عام ينظر: النسائي، تسمية مشايخ النسائي: 126، رقم(126)؛ المزي، تهذيب الكمال: 255/15، رقم(3144)؛ الذهبي، الكاشف: 536/1، رقم(2612).
- (95) ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 267، كتاب النكاح، باب تزويج الحرائر والولود، ح(1862).
- (96) مصادر الترجمة: العقيلي، الضعفاء: 532/2، رقم(668)؛ ابن المنذر، الجرح والتعديل: 259/4، رقم(1120)؛ ابن حبان، كتاب المجروحين: 433/1، رقم(427)؛ ابن عدي، الكامل: 309/3، رقم(772)؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 274/10، رقم(4728)؛ ابن الجوزي، كتاب الضعفاء والمتروكين: 6/2، رقم(1460)؛ المزي، تهذيب الكمال: 286/12، رقم (2656)، الذهبي، الكاشف: 474/1، رقم (2206)؛ الذهبي، ميزان الاعتدال: 178/2، رقم(3346)و(3347)؛ الذهبي، المغني في الضعفاء: 389/1، رقم (2498)و(2499)؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 257/4، رقم(2799)؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 329، رقم(2704).
- (97) قال أحمد بن حنبل: عبد الحميد بن سليمان كان مكفوفاً، أخو فليح، وكان فليح أكبر منه بكثير. بتصريف ينظر: أبو داود، سؤالات أبي داود لأحمد بن حنبل: 78، رقم(196).
- (98) الترمذي، سنن الترمذي، الأول: 261، كتاب النكاح، باب ما جاء فيمن ترضون دينه، ح(1084)، والثاني: 531، كتاب الزهد، باب ما جاء في هوان الدنيا على الله عز وجل، ح(2320).
- (99) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، الأول: 138، كتاب إقامة الصلوات، باب ما يجب على الإمام، ح(981)، والثاني: 281، كتاب النكاح، باب الإكفاء، ح(1967)، قال ابن ماجه: "عبد الحميد بن سليمان الأنصاري".
- (100) مصادر الترجمة: العقيلي، الضعفاء: 802/3، ح(1006)؛ الجنيد، سؤالات الجنيد لابن معين: 225، رقم(862)؛ ابن معين، معرفة الرجال لابن معين رواية ابن محرز: 85، رقم(58)؛ ابن أبي شيبه، سؤالات ابن أبي شيبه لابن المديني: 48، رقم(139)؛ أبو داود، سؤالات أبي داود لأحمد بن حنبل: 78، رقم(196)؛ البخاري، التاريخ الكبير: 52/6، رقم (1680)؛ النسائي، كتاب الضعفاء والمتروكين للنسائي: 169، رقم(418)؛ ابن المنذر، الجرح والتعديل: 14/6، رقم(65)؛ ابن حبان، الثقات: 500/5، ابن عدي، الكامل: 319/5، رقم(1467)؛ المزي، تهذيب الكمال: 434/16، رقم(3717)؛ الذهبي، الكاشف: 616/1، رقم(3106)، الذهبي، ميزان الاعتدال: 541/2، رقم(4777)؛ الذهبي، المغني في الضعفاء: 527، رقم(3495)؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 106/6، رقم(3896)؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 445، رقم(3764).
- (101) ابن الصلاح، علوم الحديث: 240؛ ويُنظر: رضا، نهاية الاعتباط: 222، رقم(65)؛ ابن الكيال، الكواكب النيرات: 304، رقم(37).
- (102) العراقي، التقييد والإيضاح: 410؛ وينظر: الأبناسي، الشذا الفيح: 747/2.
- (103) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، الأول في: 65، كتاب الطهارة، باب تحليل الأصابع، ح(449) عن عبدالملك عن مَعْمَر بن محمد بن عبيدالله، والثاني في: 221، كتاب الجنائز، باب ما داء في إدخال الميت القبر، ح(1551)، عنه عن عبدالعزیز بن الخطاب. وكان سماع ابن ماجه من عبدالملك؛ قبل الاختلاط يُنظر: نهاية الاعتباط: 224.



- (104) مصادر الترجمة: الأجرى، سؤالات الأجرى لأبي داود: 203، رقم(1289): ابن المنذر، الجرح والتعديل: 369/5، رقم (1730): ابن حبان، الثقات: 391/8؛ الحاكم، سؤالات الحاكم للدارقطني: 92، رقم(152): الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 177/12، رقم(5537)؛ المزى، تهذيب الكمال: 401/18، رقم(3556)؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 165/6، رقم(4236)؛ الذهبي، الكاشف: 669/1، رقم(3478)؛ الذهبي، ميزان الاعتدال: 663/2، رقم(5245)، ذكر من تُكَلِّم فيه وهو موثق، الذهبي، المغني في الضعفاء: 352، رقم(228)؛ الذهبي، تاريخ الإسلام: 390/20، رقم(452)، الأبناسي، الشذا الفيحاح: 747/2؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 366/6، رقم(4362)؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 397، رقم(4210)؛ العيني، مغاني الأختيار: 255/2، رقم(1640)؛ ابن الكيال، الكواكب النيرات: 304، رقم(37). (105) أبو داود، سنن أبي داود، الأول في: 563، كتاب الحروف والقراءات، باب بدون ترجمة، ح(3979)، والثاني في: 620، كتاب الحدود، باب السارق يسرق مرارا، ح(4410).
- (106) النسائي، السنن الكبرى، الأول في: 657، كتاب القسامة، باب الرجل يدفع عن نفسه، ح(4768)، والثاني في: 682، كتاب قطع السارق باب ش اليمين والرجلين من السارق، ح(4981)، والثالث في: 723، كتاب الزينة، باب إسبال الإزار، ح(5334).
- (107) مصادر الترجمة: البخاري، التاريخ الكبير: 454/5، رقم(1476)؛ مسلم الكنى والأسماء: 575/1، رقم(2345)؛ الأجرى، سؤالات الأجرى لأبي داود: 222، رقم(1465)؛ ابن المنذر، الجرح والتعديل: 411/5، رقم(1908)؛ ابن حبان، الثقات: 430/8، المزى، تهذيب الكمال: 221/19، رقم(3729)؛ الأنصاري، خلاصة تهذيب تهذيب الكمال: 256/6، رقم(4418)؛ الذهبي، الكاشف: 691/1، رقم(3625)؛ الذهبي، تاريخ الإسلام: 253/14، رقم(268)، الصفدي، الوافي بالوفيات: 282/19، رقم(7550)، ابن حجر، تهذيب التهذيب: 63/7، رقم(4543)، ابن حجر، تقريب التهذيب (516، رقم(4384).
- (108) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 63/7، رقم(4543).
- (109) ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 123، كتاب الصلاة، باب رفع اليدين إذا ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع، ح(865).
- (110) مصادر الترجمة: البخاري، التاريخ الكبير: 156/6، رقم(2009)، العقيلي، الضعفاء: 160/3، رقم(1149)، ابن المنذر، الجرح والتعديل: 108/6، رقم(572)، ابن حبان، المجروحين: 57/2، رقم(636)؛ ابن عدي، الكامل: 51/5، رقم(1222)؛ ابن الجوزي، فتح الباب في الكنى الألقاب: 209/2، رقم(2462)؛ المزى، تهذيب الكمال: 346/21، رقم(4233)؛ الذهبي، الكاشف: 60/2، رقم(4053)؛ الذهبي، ميزان الاعتدال: 197/3، رقم(6109)؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 378/7، رقم(79/5)، ابن حجر، تقريب التهذيب: 569، رقم(4896).
- (111) محمد بن إسماعيل بن يوسف السَّلْمِي أبو إسماعيل الترمذي، يُنظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب: 50/9، رقم(6973).
- (112) مصادر الترجمة: ابن المنذر، الجرح والتعديل: 186/7، رقم(1059)؛ ابن حبان، الثقات: 96/9، المزى، تهذيب الكمال: 315/24، رقم(5026)؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 9/8، رقم(5741)؛ الذهبي، الكاشف: 153/2، رقم(4679)؛ الذهبي، تاريخ الإسلام: 404/18، رقم(385)؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 10/9، رقم(5925)؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 651، رقم(5694).
- (113) أبو داود، سنن أبي داود، الأول: 320، كتاب الطلاق، باب في الرجل يقول لامرأته يا أختي، ح(2211)، والثاني: 427، ح(19)، كتاب الخراج، باب السعاية على الصدقة، ح(2936). والثالث: 446، كتاب الخراج، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارة، ح(3049).
- (114) الترمذي، سنن الترمذي، الأول: 227، كتاب الحج، باب التلبية عن النساء والرمي عن الصبيان، ح(927)، والثاني: 520، كتاب الفتن، باب متى يُسلط شرار أمتي على خيارها، ح(2261)، والثالث: 656، كتاب فضائل القرآن، باب لم أر ذنبا أعظم من سورة أوتيتها رجل ثم نسيتها، ح(2918).
- (115) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، الأول: 224، كتاب الجنائز، باب ما جاء في زيارة قبور المشركين، ح(1573)، والثاني: 277، كتاب النكاح، باب، المحلل والمحلل له، ح(1935).
- (116) مصادر الترجمة: ابن المنذر، الجرح والتعديل: 190/7، رقم(1079)؛ ابن حبان، الثقات: 118/9؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 359/2، رقم(376)؛ المزى، تهذيب الكمال: 471/24، رقم(5061)؛ الذهبي، الكاشف: 157/2، رقم(4721)؛ الذهبي، تاريخ الإسلام: 274/19، رقم(402)؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 45/9، رقم(5964)؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 655، رقم(5729).



- (117) قال الخطيب البغدادي: عمي الحساني في آخر عمره، تاريخ بغداد: 359/2.
- (118) قال بشار عواد: "وجاء في حواشي النسخ (خلاصة الخزرجي) تعليق للمؤلف نصه: لم يذكره الخطيب البغدادي في تاريخه". ينظر: حاشية المزي، تهذيب الكمال: 135/25، الحاشية رقم (1).
- (119) ابن حجر لم يحدد ولم يبين إغرابه في روايته، وسبقه إلى هذا الوصف ابن حبان كما تقدم إلا أنه قيده عن أبيه خالد بن خدّاش، وقيده بريما، ونقل ابن حجر في التهذيب كلام ابن حبان كما هو، كالموافق له.
- (120) روى عنه سبعة أحاديث في سننه عن محمد بن خالد عن كل من: إسماعيل بن عليّة، وعبدالرحمن بن مهدي، ولم يرو ابن ماجه عنه؛ أبيه خالد بن خدّاش.
- (121) مصادر الترجمة: ابن حبان، الثقات: 113/9؛ المزي، تهذيب الكمال: 135/25؛ رقم (5175)؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 76/8، رقم (5896)، الذهبي، الكاشف: 167/2، رقم (4818)؛ الذهبي، تاريخ الإسلام للذهبي: 327/18، رقم (415)؛ الخزرجي، خلاصة التهذيب: 334.
- (122) أبو داود، سوّالات أبي داود لأحمد بن حنبل: 160، رقم (560)، قال أبو داود: "قال أحمد هو صدوق، ولكن كان مرجئا، قلت: كتبت عنه؟ قال أحمد: نعم".
- (123) ابن حبان، المجروحين: 281/2، رقم (953).
- (124) الترمذي، سنن الترمذي، الأول: 420، كتاب اللباس، باب شد الأسنان بالذهب، ح (1770)، قال الترمذي وأبو سعد الصاغانى اسمه محمد بن مُيسّر، والثاني: 768، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة الإخلاق، ح (3364).
- (125) مصادر الترجمة: العقيلي، الضعفاء: 1293/4، رقم (1706)؛ ابن معين، تاريخ ابن معين برواية الدوري: 278/2، رقم (4788)؛ أبو داود، سوّالات أبي داود لأحمد بن حنبل: 160، رقم (560)؛ البخاري، التاريخ الكبير: 245/1، رقم (778)؛ ابن المنذر، الجرح والتعديل: 105/8، رقم (449)، ابن حبان، المجروحين: 281/2، رقم (953)؛ ابن عدي، الكامل: 226/6، رقم (1696)؛ ابن الجوزي، كتاب الضعفاء والمتروكين: 103/3، رقم (3223)؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد للخطيب: 453/4، رقم (1634)؛ المزي، تهذيب الكمال: 535/26، رقم (5648)؛ الذهبي، الكاشف: 226/2، رقم (5180)؛ ميزان الاعتدال: 52/4، رقم (8241)؛ الذهبي، المغني في الضعفاء: 272/2، رقم (6030)، ابن حجر، تهذيب التهذيب: 417/9، رقم (6635)، ابن حجر، تقريب التهذيب: 720، رقم (6344).
- (126) قال ابن عدي: هذه الأحاديث لأبي عقيل عن بهية عن عائشة؛ غير محفوظة، ولا يروي عن بهية غير أبي عقيل هذا"، ابن عدي، الكامل: 206/7، رقم (2108)، وقال أيضا: "قال السعدي: سألت عن بهية التي تروي عن عائشة كي أعرفها فأعيانا"، ابن عدي، الكامل: 71/2، رقم (301).
- (127) ابن حبان، الثقات: 612/7، في ترجمة يحيى بن المتوكل البصري.
- (128) مصادر الترجمة: ابن معين، التاريخ برواية الدوري: 359، رقم (3257)؛ البخاري، التاريخ الكبير: 306/8، رقم (3108)؛ العقيلي، الضعفاء: 1537/4، رقم (2062)؛ ابن المنذر، الجرح والتعديل: 189/9، رقم (788)؛ النسائي، الضعفاء والمتروكين: 251، رقم (666)؛ ابن حبان، المجروحين: 468/2، رقم (1202)؛ ابن عدي، الكامل في الضعفاء: 206/7، رقم (2108)؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 164/16، رقم (7401)؛ المزي، تهذيب الكمال: 511/31، رقم (6908)؛ الذهبي، ميزان الاعتدال: 404/4، رقم (9614)؛ الأنصاري، خلاصة تهذيب تهذيب الكمال: 26/10، رقم (7678)؛ الذهبي، الكاشف: 374/2، رقم (6236)، الذهبي، تاريخ الإسلام: 514/10، رقم (432)؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 235/11، رقم (7954)؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 849، رقم (7633).
- (129) أبو داود، سنن أبي داود: 51، كتاب الطهارة، باب إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة، ح (284).
- (130) الدارقطني، المؤلف والمختلف: 1581/3، قال: "أبو عقيل يحيى بن المتوكل الضّرير عن بهية".
- (131) قال العقيلي: حدثني آدم بن موسى قال: سمعت البخاري قال: يزيد بن بيان المعلم فيه نظر. العقيلي، الضعفاء: 1489/4.

(132) لعل الذهبي فهم التحسين من نقل كلام المزي للترمذي عند إيراده لحديث عند ترجمته للراوي، ونسب المزي التحسين إلى الترمذي، قال المزي: "وقال الترمذي: حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث يزيد بن بيان"، المزي، تهذيب الكمال: 97/32. قلت: لقد تتبعتم كلام الترمذي في المطبوع لجامعه؛ وهي بتحقيقات أربعة مما تحت يدي، ولم أجد عبارة الترمذي كما ذكرها المزي، بل وجدت أن عبارة الترمذي خلت من التحسين، وهي بنصها في الحاشية التالية، فهل هي في نسخة عنده أم هي وهم من المزي، وتابعه عليه الذهبي؟ الله أعلم بالصواب.

(133) الترمذي، سنن الترمذي: 466، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في إجلال الكبير، ح(2022)، من طريق أنس ولفظه: «مَا أَكْرَمَ شَابُّ شَيْخًا لِسَبِّهِ إِلَّا قَيْضَ اللَّهِ لَهُ مَنْ يُكْرِمُهُ عِنْدَ سَبِّهِ» قال الترمذي: "هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث هذا الشيخ يزيد بن بيان"، وقال العقيلي: "لا يتابع عليه، ولا يعرف إلا به"، وأنكره ابن عدي. ينظر ما بعده.

(134) مصادر الترجمة: العقيلي، الضعفاء: 4/1489، رقم(1990)؛ البخاري، التاريخ الكبير: 8/323، رقم(3176)؛ ابن المنذر، الجرح والتعديل: 9/254، رقم(1065)، ابن حبان، المجروحين: 2/460، رقم(1187)، ابن عدي، الكامل: 7/279، رقم(2173)؛ المزي، تهذيب الكمال: 32/96، رقم(6971)؛ الذهبي، الكاشف: 2/380، رقم(6286)؛ الذهبي، ميزان الاعتدال: 4/420، رقم(9678)؛ الذهبي، المغني في الضعفاء: 2/418، رقم(7089)؛ الذهبي، المقتنى في سرد الكنى: 1/211، رقم(1904)؛ ابن كثير، التكميل في الجرح والتعديل: 2/319، رقم(1409)؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 11/274، رقم(8018)؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 854، رقم(7697).

(135) البيهقي، شعب الإيمان: 20/93، رقم(10485)، ذكره في إسناد الحديث.
(136) ابن الأعرابي، المعجم: 2/763، رقم(1545)، لأبي سعيد أحمد بن محمد بن زياد بن بشر الأعرابي، تحقيق عبدالمحسن الحسيني، وليس لحجاج الضُّرير، ترجمة غير هذه، وكل من أتى بعد ابن الأعرابي نقل منه فقط.
(137) يُنظر في أسانيد حديثه، وكلاهما عن عمرو بن عون.

(138) ابن الأعرابي، المعجم: 2/763.

(139) المزي، تهذيب الكمال: 6/470.

(140) ابن حجر، تذهيب التهذيب: 2/228، رقم(1139).

(141) الذهبي، الكاشف: 1/314، رقم(948).

(142) يُنظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب: 2/197، رقم(1209).

(143) يُنظر: ابن حجر، تقريب التهذيب: 165، رقم(1142).

(144) مصادر الترجمة: المزي، تهذيب الكمال: 5/470، رقم(1133)؛ ابن حجر، تذهيب التهذيب: 2/228، رقم(1139)؛ الذهبي، الكاشف: 1/314، رقم(948)، ابن حجر، تهذيب التهذيب: 2/197، رقم(1209)؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 165، رقم(1142).

(145) ابن الأعرابي، معجم ابن الأعرابي: 2/763، رقم(1545).

(146) ولفظ: "يَطْهَرُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ يُسَمُّونَ الرَّافِضَةَ يَرْفُضُونَ الْإِسْلَامَ" رواه: ابن حنبل، المسند: 2/187، رقم(809)؛ البزار، مسند البزار: 2/139، رقم(499)؛ البخاري، التاريخ الكبير: 1/279، رقم(897)؛ ابن عدي، الكامل: 7/207، أربعهم (أحمد والبزار والبخاري وابن عدي) من طريق أبي عقيل يحيى بن المتوكل المدني، عن كثير النواء، وقال البزار: وهذا الحديث لا نعلم له إسنادا إلا هذا الإسناد، وقال ابن عدي: "لا يرويه عن كثير غير أبي عقيل"، والحديث موضوع وذكره: ابن الجوزي، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية: 1/163، ح(252) وذكره علله.

(147) ذكره المزي، تهذيب الكمال: 5/470.

(148) من هذه الطريق أخرجه: أبوداود، سنن أبي داود: 322، كتاب الطلاق، باب في الخلع، ح(2226)؛ الحاكم، المستدرک: 2/218، كتاب الطلاق، ح(2809)، من طريق إسماعيل بن إسحاق القاضي عن سليمان بن حرب به،



- (149) من هذه الطريق أخرجه: ابن ماجة، سنن ابن ماجة: 294، كتاب الطلاق، باب كراهية الخلع للمرأة، ح(2054)؛ الدارمي، سنن الدارمي: 216/2، كتاب الطلاق، باب النهي عن أن تسأل المرأة زوجها طلاقها، ح(2270).
- (150) من هذه الطريق أخرجه: ابن حنبل، المسند: 112/37، ح(22440).
- (151) من هذه الطريق أخرجه: ابن عبد الله، جزء لؤلؤ: 26، ح(6)؛ المقدسي، صفة النبي صلى الله عليه وسلم وحسن سيرته في أمته: 47، ح(4).
- (152) ابن حجر، تقريب التهذيب: 165، رقم (1142).
- (153) نفسه: 36، في المقدمة.
- (154) نفسه، والصفحة نفسها.
- (155) ينظر: ابن حجر، تقريب التهذيب: 310، رقم (2533).
- (156) ينظر المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 360/11، في ترجمة أبي داود.
- (157) ينظر: ابن حجر، تقريب التهذيب: 706، رقم (6206).
- (158) ابن حجر، تقريب التهذيب: 439، رقم (5298)، تحقيق محمد عوامة، ونسخته هي المعتمدة في المكتبة الشاملة فجرى التنبيه، وغلب على ظني أن الوهم من المحقق؛ لأن من حققوا الكتاب غيره، لم يجعلوا الرمز "س"، بدل "سي" كما فعل عوامة، ومنهم أبو الأشبال صغبر أحمد، فهو اعتمد على النسخة التي اعتمد عليها محمد عوامة وعلى نسخ غيرها، ولم يشر لخلاف بين النسخ عند ترجمة عيسى بن شعيب، يُنظر: ابن حجر، تقريب التهذيب: 768، رقم (5333)، بتحقيق أبي الأشبال، 608، رقم (5298)، بتحقيق: بشار عوال، وشعيب الأرنؤوط.
- (159) النسائي، عمل اليوم والليلة: 212، ح(160) عن عمرو بن علي، عن عيسى بن شعيب، عن روح، عن مطر، عن نافع، عن ابن عمر.
- (160) قال الذهبي في مقدمته الكاشف: 187 /1 «اقتصرت فيه على ذكر من له رواية في الكتب، دون باقي تلك التواليف التي في التهذيب، ودون من دُكرَ للتمييز، أو كُرِّرَ للتنبيه».
- (161) البخاري، التاريخ الكبير: 407/6، رقم (2803)؛ الدولابي، الكنى والأسماء: 153/2؛ ابن المنذر، الجرح والتعديل: 278 /6، رقم (1546)؛ ابن حبان، المجروحين: 101/2، رقم (703)؛ ابن الجوزي، الضعفاء لابن الجوزي: 238/2، رقم (2644)، المزي، تهذيب الكمال: 612/22، رقم (4629)؛ الذهبي، تاريخ الإسلام: 329/13، رقم (235)؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 608، رقم (5298).

المراجع:

القرآن الكريم.

- الأبناسي، إ. (1998). *السُّنْدُ الفَيْحاح من علوم ابن الصلاح (صلاح فتحي هلال، تحقيق؛ ط.1)*. مكتبة الرشد.
- الأثرم، أ. (2007). *سؤالات أبي بكر الأثرم لأحمد بن حنبل (محمد بن علي الأزهرى، تحقيق؛ ط.1)*. الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
- ابن الأثير، ع. (1997). *الكامل في التاريخ (عمر عبد السلام تدمري، تحقيق؛ ط.1)*. دار الكتاب العربي.
- ابن الأثير، م. (2012). *جامع الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم (عبد القادر الأرنؤوط، تحقيق؛ ط.2)*. دار ابن كثير للنشر والتوزيع.
- ابن الأثير، ع. (1994). *أسد الغابة في معرفة الصحابة (علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، تحقيق؛ ط.1)*. دار الكتب العلمية.
- ابن أحمد، ع. (1989). *جزء لؤلؤ (مجدي فتحي السيد؛ ط.1)*. دار الصحابة للتراث.
- ابن الأعرابي، أ. (1997). *معجم ابن الأعرابي (عبد المحسن بن إبراهيم بن أحمد الحسيني، تحقيق؛ ط.1)*. دار ابن الجوزي.
- الأنصاري، أ. (1971). *خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال (ط.2)*. مكتبة المطبوعات الإسلامية.

- الباقي، س. (1986). *التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخاري في الجامع الصحيح* (أبو لبابة حسين، تحقيق، ط.1). دار اللواء للنشر والتوزيع.
- البخاري، م. (1419). *صحيح البخاري* (التحقيق بإشراف صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ؛ ط.2). دار السلام.
- البرديجي، أ. (1987). *طبقات الأسماء المفردة من الصحابة والتابعين وأصحاب الحديث* (سكينة الشهابي، تحقيق؛ ط.1). دار طلاس.
- البغوي، ح. (1983). *شرح السنة* (عبد القادر الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش، تحقيق؛ ط.2). المكتب الإسلامي.
- البكري، ي. (1998). *تسمية من لُقّب بالطويل* (ط.1). مكتبة أضواء السلف، الرياض.
- البهقي، أ. (1989). *الجامع لشعب الإيمان* (مختار أحمد الندوي، تحقيق؛ ط.1). الدار السلفية للنشر.
- الترمذي، م. (1420). *جامع الترمذي* (صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، تحقيق بإشرافه؛ ط.1). دار السلام.
- الجرجاني، ع. (2007). *التعريفات* (محمد عبدالرحمن المرعشلي، تحقيق؛ ط.2). دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع.
- الجنيد، إ. (2007). *سؤالات أبي إسحاق إبراهيم بن الجنيد ليحيى بن معين* (محمد بن علي الأزهرى، تحقيق؛ ط.1). الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
- ابن الجوزي، ع. (1986). *كتاب الضعفاء والمتروكين* (عبدالله القاضي، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- الحاكم، م. (1990). *المستدرک على الصحيحين* (مصطفى عبدالقادر عطا، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن حبان، م. (1979). *الثقات* (محمد عبد المعيد خان، مراقبة؛ ط.1). مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- ابن حجر، أ. (1989). *نزهة الألباب في الألقاب* (عبدالعزیز بن محمد بن صالح السديري، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الرشد.
- ابن حجر، أ. (2011). *تقريب التهذيب* (بشار عواد، وشعيب الأرنؤوط، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع.
- ابن حجر، أ. (1983). *تعريف اهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس* (عاصم بن عبدالله القريوتي، تحقيق؛ ط.1). مكتبة المنار.
- الحياني، ح. (2000). *تقييد المهمل وتمييز المشكل* (علي بن محمد العمران، ومحمد عزيز شمس، تحقيق؛ ط.1). دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.
- الخطيب البغدادي، أ. (2002). *تاريخ بغداد* (بشار عواد معروف، تحقيق؛ ط.1). دار الغرب الإسلامي.
- ابن خياط، خ. (1988). *تاريخ خليفة بن خياط* (أكرم ضياء العمري، تحقيق؛ ط.2). دار طيبة.
- الدارقطني، ع. (1986). *المؤتلف والمختلف* (موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، تحقيق؛ ط.1). دار الغرب الإسلامي.
- أبو داود، س. (1420). *سنن أبي داود* (صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، مشرف على التحقيق؛ ط.1). دار السلام.
- أبوداود، س. (2010). *سؤالات أبي داود لأحمد بن حنبل* (محمد بن علي الأزهرى، تحقيق؛ ط.1). الناشر الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
- الدولابي، م. (1999). *الكنى والأسماء* (زكريا عميرات، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- الذهبي، م. (1985). *سير أعلام النبلاء* (مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، تحقيق؛ ط.3). مؤسسة الرسالة.
- الذهبي، م. (1987). *المغني في الضعفاء* (نور الدين عتر، تحقيق؛ ط.1). إدارة إحياء التراث الإسلامي.
- الذهبي، م. (1998). *المعين في طبقات المحدثين* (محمد السعيد بسبوني زغلول، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- الذهبي، م. (2003). *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام* (بشار عواد معروف، تحقيق؛ ط.1). دار الغرب الإسلامي.
- الذهبي، م. (2005). *من تكلم فيه وهو موثق أو صالح الحديث* (عبدالله بن ضيف الله الرحيلي، تحقيق؛ ط.1). د. ن.
- الذهبي، م. (د.ت.). *المقتنى في سرد الكنى* (محمد صالح عبدالعزيز المراد، تحقيق). الجامعة الإسلامية.
- الذهبي، م. (د.ت.). *ميزان الاعتدال في نقد الرجال* (علي بن محمد الجواوي، تحقيق). دار المعرفة.
- الرازي، م. (1996). *مختار الصحاح* (يوسف الشيخ محمد، عناية؛ ط.2). المكتبة العصرية للطباعة والنشر.
- رضا، ع. (1988). *نهاية الاغتباط بمن رُمي من الرواة بالاختلاط* (ط.1). دار الحديث.



- ابن سعد، م. (2000). *الطبقات الكبرى* (علي محمد عمر الناشر، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الخانجي.
- ابن شاهين، ع. (2009). *تاريخ أسماء الثقات* (محمد بن علي الأزهرى، تحقيق؛ ط.1). الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
- ابن أبي شيبة، ع. (2006). *سؤالات عثمان بن محمد بن أبي شيبة لعلي بن المديني* (محمد بن علي الأزهرى، تحقيق؛ ط.1). الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
- الصفدي، ص. (2000). *كتاب الوافي بالوفيات* (أحمد الأرنؤوط، تركي مصطفى، تحقيق؛ ط.1). دار إحياء التراث العربي.
- ابن الصلاح، ع. (2004). *علوم الحديث- مقدمة ابن الصلاح* (إسماعيل ززمان، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- ابن عبد الله، ل. الضير، ن. (1989). *جزء لؤلؤ (مجدي فتحي السيد، تحقيق؛ ط.1)*. دار الصحابة للتراث.
- العبد اللطيف، ع. (2007). *ضوابط الجرح والتعديل*. مكتبة العبيكان للنشر والتوزيع.
- العجلي، أ. (1985). *معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مناهيم وأخبارهم* (عبد العليم عبد العظيم البستوي، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الدار.
- ابن عدي، ع. (1988). *الكامل في معرفة ضعفاء محدثين وعلل الحديث* (سهيل زكار، يحيى مختار غزاوي، تحقيق؛ ط.3). دار الفكر.
- العراقي، ع. (1931). *التقيد والإيضاح لما أطلق وأغلق من مقدمة ابن الصلاح* (محمد راغب الطباخ، تحقيق). المطبعة العلمية.
- العقبلي، م. (2000). *الضعفاء* (حمدي بن عبدالمجيد السلفي، تحقيق؛ ط.1). دار الصميقي.
- العيني، م. (2006). *مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار* (محمد حسن محمد حسن إسماعيل، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن كثير، إ. (2011). *التكميل في الجرح والتعديل ومعرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل* (شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، تحقيق؛ ط.1). مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة.
- الكرابيسي، م. (2015). *الأسامي والكنى* (محمد بن علي الأزهرى، تحقيق؛ ط.1). الفاروق الحديثة.
- الكفوي، م. (2014). *الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية* (محمد محمد تامر، وأنس الشامي، مراجعة؛ ط.1). دار الحديث.
- الكلاباذي، أ. (1987). *رجال صحيح البخاري- الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد* (عبدالله الليثي، تحقيق؛ ط.1). دار المعرفة.
- ابن الكيال، م. (1999). *الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات* (عبد القيوم عبد رب النبي، تحقيق؛ ط.2). المكتبة الإمدادية.
- ابن ماجه، م. (1420). *سنن ابن ماجه* (صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، مشرف على التحقيق؛ ط.1). دار السلام.
- ابن ماکولا، ع. (1990). *الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمؤتلف في الأسماء والكنى* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- المزي، ي. (1987). *تهذيب الكمال في أسماء الرجال* (بشار عواد معروف، تحقيق؛ ط.2). مؤسسة الرسالة.
- مسلم، م. (1984). *الكنى والأسماء* (عبد الرحيم محمد أحمد القشقرى، تحقيق؛ ط.1). الجامعة الإسلامية.
- مسلم، م. (1419). *صحيح مسلم* (التحقيق بإشراف صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ؛ ط.1). دار السلام.
- ابن معين، ي. (2008). *من كلام أبي زكريا يحيى بن معين في الرجال- رواية ابن طهمان* (محمد بن علي الأزهرى، تحقيق؛ ط.1). الفاروق للطباعة الحديثة.
- ابن معين، ي. (2009). *معرفة الرجال لأبي زكريا يحيى بن معين- رواية ابن محرز* (محمد بن علي الأزهرى، تحقيق؛ ط.1). الفاروق الحديثة للطباعة الحديثة.
- ابن معين، ي. (د.ت). *تاريخ يحيى بن معين- رواية العباس بن محمد الدوري* (عبدالله أحمد حسن، تحقيق). دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع.
- المقدسي، ع. (2016). *الكامل في أسماء الرجال* (شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، تحقيق؛ ط.1). الهيئة العامة للتعليمة بطباعة ونشر القرآن الكريم والسنة النبوية وعلومها.



- المقدسي، م. (2004). *صفة النبي صلى الله عليه وسلم وأجزاء حديثية أخرى* (فواز أحمد زمري، تحقيق؛ ط.1). دار ابن حزم.
 ابن منجويه، أ. (1407). *رجال مسلم* (عبد الله الليثي، تحقيق؛ ط.1). دار المعرفة.
 ابن منددة، م. (1996). *فتح الباب في الكنى والألقاب* (نظر محمد الفاريابي، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الكوثر.
 ابن المنذر، ع. (1952). *الجرح والتعديل* (ط.1). مجلس دائرة المعارف العثمانية، دار الكتب العلمية.
 النسائي، أ. (1420). *سنن النسائي* (صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، مشرف على التحقيق؛ ط.1). دار السلام.
 النسائي، أ. (1423). *تسمية مشايخ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي* (الشريف حاتم بن عارف العوني، تحقيق؛ ط.1). دار الفوائد.
 النسائي، أ. (1985). *الضعفاء والمتروكين* (بوران الضناوي، كمال يوسف الجوت، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الكتب الثقافية للنشر والتوزيع.
 3rd ed.

References

Al-Qur'an al-Karim

- Al-Abnāsi, I. (1998). *Al-Shadhā alfiyyāh min 'ulūm Ibn al-Ṣalāh* (Ṣalāh Faṭḥī Halal, taḥqīq; 1st ed.). Maktabat al-Ruṣhd.
- Al-Athram, U. (2007). *Su'ālāt Abi Bakr al-Athram li-Aḥmad ibn Ḥanbal* (Muḥammad ibn 'Alī al-Azharī, taḥqīq; 1st ed.). al-Fārūq al-ḥadīthah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.
- Ibn al-Athīr, 'A. (1997). *Al-kāmil fi al-tārīkh* ('Umar 'Abd al-Salām Tadmūrī, taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Ibn al-Athīr, M. (2012). *Jāmi' al-uṣūl fi aḥādīth al-Rasūl ṣallā Allāh 'alayhi wa-sallam* ('Abd al-Qādir al-Arnā'ūt, taḥqīq; 2nd ed.). Dār Ibn Kathīr lil-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Ibn al-Athīr, 'A. (1994). *Asad al-ghābah fi ma'rifat al-ṣaḥābah* ('Alī Muḥammad Mu'awwad, 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ibn Aḥmad, 'A. (1989). *Juz' Lu'lu'* (Majdī Faṭḥī al-Sayyid; 1st ed.). Dār al-ṣaḥābah lil-Turāth.
- Ibn al-A'rabī, U. (1997). *Mu'jam Ibn al-A'rabī* ('Abd al-Muḥsin ibn Ibrāhīm ibn Aḥmad al-Ḥusaynī, taḥqīq; 1st ed.). Dār Ibn al-Jawzī.
- Al-Anṣārī, U. (1971). *Khulāṣat Tadhhib al-kamāl fi Asmā' al-rijāl* (2nd ed.). Maktabat al-Maṭbū'at al-Islāmiyah.
- Al-Bājī, S. (1986). *Al-ta'dīl wa-al-tajrīh li-man kharrj 'anhu al-Bukhārī fi al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ* (Abū Labābah Ḥusayn, taḥqīq, 1st ed.). Dār al-Liwā' lil-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Al-Bukhārī, M. (1419). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (al-taḥqīq bi-ishrāf Ṣāliḥ ibn 'Abd-al-'Azīz Āl al-Shaykh; 2nd ed.). Dār al-Salām.
- Albrdyhy, U. (1987). *Ṭabaqat al-asmā' al-mufradah min al-ṣaḥābah wa-al-tābi'in wa-ṣaḥab al-ḥadīth* (Sakinah al-Shihābi, taḥqīq; 1st ed.). Dār Ṭalās.
- Al-Baghawī, H. (1983). *Sharḥ al-Sunnah* ('Abd al-Qādir al-Arnā'ūt, Muḥammad Zuhayr al-Shāwīsh, taḥqīq; 2nd ed.). al-Maktab al-Islāmī.
- Al-Bakrī, Y. (1998). *Tasmiyah min luqqib bāṭiyyūl* (1st ed.). Maktabat Aḍwā' al-Salaf, al-Riyād.
- Al-Bayhaqī, U. (1989). *Al-Jāmi' li-shu'ab al-imān* (Mukhtār Aḥmad al-Nadwī, taḥqīq; 1st ed.). al-Dār al-Salafiyyah lil-Nashr.
- Al-Tirmidhī, M. (1420). *Jāmi' al-Tirmidhī* (Ṣāliḥ ibn 'Abd al-'Azīz Āl al-Shaykh, taḥqīq b'ishrāf; 1st ed.). Dār al-Salām.
- Al-Jurjānī, 'A. (2007). *Al-'ryfāt* (Muḥammad 'Abd-al-Raḥmān al-Mar'ashlī, taḥqīq; 2nd ed.). Dār al-Nafā'is lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Al-Junayd, I. (2007). *Su'ālāt Abi Ishāq Ibrāhīm ibn al-Junayd li-Yaḥyā ibn Mu'in* (Muḥammad ibn 'Alī al-Azharī, taḥqīq; 1st ed.). al-Fārūq al-ḥadīthah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.



- Ibn al-Jawzī, 'A. (1986). *Kitāb al-ḍu'afā' wa-al-matrūkīn* (Allāh al-Qāḍī, taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Ḥākīm, M. (1990). *Al-Mustadrak 'alā al-ṣaḥīḥayn* (Muṣṭafā 'Abd-al-Qādir 'Aṭā, taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ibn Ḥibbān, M. (1979). *Al-thiqāt* (Muḥammad 'Abd al-mu'id Khān, Murāqabat; 1st ed.). Majlis Dā'irat al-Ma'arif al-'Uthmāniyah.
- Ibn Ḥajar, U. (1989). *Nuzhat al-albāb fī al-alqāb* ('Abd-al-'Azīz ibn Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-Sudayrī, taḥqīq; 1st ed.). Maktabat al-Rushd.
- Ibn Ḥajar, U. (2011). *Taqrib al-Tahdhīb* (Bashshār 'Awwād, wsh'yb al-Arnā'ūt, taḥqīq; 1st ed.). Mu'assasat al-Risālah lil-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Ibn Ḥajar, U. (1983). *Ta'rif ahl al-taqdis bi-marātib al-mawṣūfīn bi-al-tadlis* ('Ashim ibn Allāh al-Qaryūṭī, taḥqīq; 1st ed.). Maktabat al-Manār.
- al-Ḥayyānī, H. (2000). *Taqyid al-muḥmal wa-tamyiz al-mushkil* ('Alī ibn Muḥammad al-'umrān, wa-Muḥammad 'Azīz Shams, taḥqīq; 1st ed.). Dār 'Ālam al-Fawā'id lil-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Al-Khaṭīb al-Baghdādī, U. (2002). *Tārikh Baghdād* (Bashshār 'Awwād Ma'rūf, taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Ibn Khayyāt, Kh. (1988). *Tārikh Khalīfah ibn Khayyāt* (Akram Diyā' al-'Umarī, taḥqīq; 2nd ed.). Dār Ṭaybah.
- al-Dāraquṭnī, 'A. (1986). *Al-Mu'talif wālmkhtlf* (Muwaffaq ibn Allāh ibn 'Abd-al-Qādir, taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Abū Dāwūd, S. (1420). *Sunan Abī Dāwūd* (Ṣāliḥ ibn 'Abd-al-'Azīz Āl al-Shaykh, Musharraf 'alā al-taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Salām.
- Abwdāw, S. (2010). *Su'ālāt Abī Dāwūd li-Aḥmad ibn Ḥanbal* (Muḥammad ibn 'Alī al-Azharī, taḥqīq; 1st ed.). Al-Nāshir al-Fārūq al-ḥadīthah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.
- Aldwāby, M. (1999). *Al-kunā wa-al-asmā'* (Zakariyā 'Umayrāt, taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Dhahabī, M. (1985). *Siyar A'lām al-nubalā'* (majmū'ah min al-muḥaqqiqīn bi-ishraf al-Shaykh Shu'ayb al-Arnā'ūt, taḥqīq; 3rd ed.). Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Dhahabī, M. (1987). *Al-Mughnī fī al-ḍu'afā'* (Nūr al-Dīn 'Itr, taḥqīq; 1st ed.). Idārat Ihyā' al-Turāth al-Islāmī.
- Al-Dhahabī, M. (1998). *Al-Mu'in fī Ṭabaqāt al-muḥaddīthīn* (Muḥammad al-Sa'id Basyūnī Zaghlūl, taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Dhahabī, M. (2003). *Tārikh al-Islām wawafyāt al-mashāhīr wā'lām* (Bashshār 'Awwād Ma'rūf, taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Dhahabī, M. (2005). *Min takallama fīhi wa-huwa muwaththaq aw Ṣāliḥ al-ḥadīth* (Allāh ibn Ḍayf Allāh al-Ruḥaylī, taḥqīq; 1st ed.). D. N.
- Al-Dhahabī, M. (D. t). *Mizān al-i'tidāl fī Naqd al-rijāl* ('Alī ibn Muḥammad al-Bajāwī, taḥqīq). Dār al-Ma'rīfah.
- Al-Dhahabī, M. (D. t). *Almqnā fī Sard al-kunā* (Muḥammad Ṣāliḥ 'Abd-al-'Azīz al-Murād, taḥqīq). al-Jāmi'ah al-Islāmīyah.
- Al-Rāzī, M. (1996). *Mukhtār al-ṣiḥāḥ* (Yūsuf al-Shaykh Muḥammad, 'Ināyat; 2nd ed.). al-Maktabah al-'Aṣriyah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.
- Riḍā, 'A. (1988). *Nihāyat alaghṭabāt bi-man rummy min al-ruwāḥ balākhṭlāt* (1st ed.). Dār al-ḥadīth.
- Ibn Sa'd, M. (2000). *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā* ('Alī Muḥammad 'Umar al-Nāshir, taḥqīq; 1st ed.). Maktabat al-Khānjī.
- Ibn Shāhin, 'A. (2009). *Tārikh Asmā' al-thiqāt* (Muḥammad ibn 'Alī al-Azharī, taḥqīq; 1st ed.). al-Fārūq al-ḥadīthah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.
- Ibn Abī Shaybah, 'A. (2006). *Su'ālāt Uthmān ibn Muḥammad ibn Abī Shaybah li-'Alī ibn al-Madīnī* (Muḥammad ibn 'Alī al-Azharī, taḥqīq, 1st ed.). al-Fārūq al-ḥadīthah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.
- Al-Ṣafādī, Ṣ. (2000). *Kitāb al-Wāfī bi-al-Wafayāt* (Aḥmad al-Arnā'ūt, Turkī Muṣṭafā, taḥqīq, 1st ed.). Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabi.
- Ibn al-Ṣalāḥ, 'A. (2004). *Ulūm alḥdyth-muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* (Ismā'il Zarḥān, taḥqīq; 1st ed.). Mu'assasat al-Risālah.



- Ibn 'Abd Allāh, L. al-Darīr, N. (1989). *Juz' Lu'lu'* (Majdī Fathī al-Sayyid, taḥqīq; 1st ed.). Dār al-ṣaḥābah lil-Turāth.
- Al-'Abd al-Laṭīf, 'A. (2007). *Dawābiṭ al-jarḥ wa-al-ta' dil*. Maktabat al-'Ubaykān lil-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Al-'Ajālī, U. (1985). *Ma'rifat al-thiqāt min rijāl ahl al-'Ilm wa-al-ḥadīth wa-man al-ḍu'afā' wa-dhikr madhāhibahum wa-akhbāruhum* ('Abd al-'Alīm 'Abd al-'Azīm al-Bastawī, taḥqīq; 1st ed.). Maktabat al-Dār.
- Ibn 'Adī, 'A. (1988). *Al-kāmil fī ma'rifat ḍu'afā' al-muḥaddithin wa-'ilal al-ḥadīth* (Suhayl Zakkār, Yahyá Mukhtār Ghazzāwī, taḥqīq; 3rd ed.). Dār al-Fikr.
- Al-'Irāqī, 'A. (1931). *Al-Taḥyīd wa-al-īdāh li-mā atlq w'uḥlq min muqaddimah Ibn al-Ṣalāh* (Muḥammad Rāghib al-Ṭabbākh, taḥqīq). al-Maṭba'ah al-'Ilmiyah.
- Al-'Aqīlī, M. (2000). *Al-ḍu'afā'* (Ḥamdī ibn 'Abd-al-Majīd al-Salafī, taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Ṣumay'ī.
- al-'Aynī, M. (2006). *Maghānī al-akhḃār fī sharḥ asāmi rijāl ma'ānī al-Āthār* (Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismā'īl, taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ibn Kathīr, I. (2011). *Alttakmil fī aljarḥ wāltta' dil wma' rīfth alththiqāt wāldḍu'afā' wālmjāhīl* (Shādī ibn Muḥammad ibn Sālim Āl Nu'mān, taḥqīq; 1st ed.). Markaz al-Nu'mān lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-Islāmiyah wa-taḥqīq al-Turāth wa-al-Tarjamah.
- Alkrābysy, M. (2015). *Al-asāmi wa-al-kunā* (Muḥammad ibn 'Alī al-Azharī, taḥqīq; 1st ed.). al-Fārūq al-ḥadīth, Dār al-ḥadīth.
- Al-Kaffawī, M. (2014). *Alklyyāt Mu'jam fī al-muṣṭalahāt wa-al-furūq al-lughawiyah* (Muḥammad Muḥammad Tāmīr, wa-uns al-Shāmī, Murāja'at; 1st ed.). Dār al-ḥadīth.
- Al-Kalābādhi, U. (1987). *Rijāl Ṣaḥīḥ al-bkḥāry-al-Hidāyah wa-al-Irshād fī ma'rifat ahl al-thiqah wa-al-Sidād* (Allāh al-Laythī, taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Ma'rifah.
- Ibn al-Kayyāl, M. (1999). *Al-Kawākib al-nayyirāt fī ma'rifat min akhtl min al-ruwāh al-thiqāt* ('Abd al-Qayyūm 'Abd Rabb al-Nabī, taḥqīq; 2nd ed.). al-Maktabah al-Imdādiyah.
- Ibn Majāh, M. (1420). *Sunan Ibn Majāh* (Ṣāliḥ ibn 'Abd-al-'Azīz Āl al-Shaykh, Musharraf 'alā al-taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Salām.
- Ibn Mākūlā, 'A. (1990). *Al-Ikmāl fī Raf' al-irtiyāb 'an al-Mu'talif wālmkhtlf fī al-asmā' wa-al-kunā* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Mizzī, Y. (1987). *Tahdhib al-kamāl fī Asmā' al-rijāl* (Bashshār 'Awwād Ma'rūf, taḥqīq; 2nd ed.). Mu'assasat al-Risālah.
- Muslim, M. (1984). *Al-kunā wa-al-asmā'* ('Abd al-Raḥīm Muḥammad Aḥmad al-Qashqarī, taḥqīq; 1st ed.). al-Jāmi'ah al-Islāmiyah.
- Muslim, M. (1419). *Ṣaḥīḥ Muslim* (al-taḥqīq bi-ishraf Ṣāliḥ ibn 'Abd-al-'Azīz Āl al-Shaykh; 1st ed.). Dār al-Salām.
- Ibn Mu'in, Y. (2008). *Min kalām Abī Zakariyā Yahyá ibn Mu'in fī alrijāl-riwāyah Ibn Ṭahmān* (Muḥammad ibn 'Alī al-Azharī, taḥqīq; 1st ed.). al-Fārūq lil-Ṭibā'ah al-ḥadīthah.
- Ibn Mu'in, Y. (2009). *Ma'rifat al-rijāl li-Abī Zakariyā Yahyá ibn m'yn-riwāyah Ibn Miḥriz* (Muḥammad ibn 'Alī al-Azharī, taḥqīq; 1st ed.). al-Fārūq al-ḥadīthah lil-Ṭibā'at al-ḥadīthah.
- Ibn Mu'in, Y. (D. t). *Tārīkh Yahyá ibn m'yn-riwāyah al-'Abbās ibn Muḥammad al-Dūrī* (Allāh Aḥmad Ḥasan, taḥqīq). Dār al-Qalam lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Al-Maqdisī, 'A. (2016). *Al-kamāl fī Asmā' al-rijāl* (Shādī ibn Muḥammad ibn Sālim Āl Nu'mān, taḥqīq; 1st ed.). al-Hay'ah al-'Āmmah lil-'Ināyah biṭba'ah wa-nashr al-Qur'ān al-Karīm wa-al-sunnah al-Nabawiyah wa-'ulūmiḥā.
- Al-Maqdisī, M. (2004). *Ṣifāt al-Nabī ṣallā Allāh 'alayhi wa-sallam w'jzā' Ḥadīthiyah ukhrā'* (Fawwāz Aḥmad Zamarlī, taḥqīq; 1st ed.). Dār Ibn Ḥazm.
- Ibn Manjuwayh, U. (1407). *Rijāl Muslim* ('Abd Allāh al-Laythī, taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Ma'rifah.
- Ibn Mandah, M. (1996). *Fath al-Bāb fī al-kunā wa-al-alqāb* (naḥār Muḥammad al-Fāryābī, taḥqīq; 1st ed.). Maktabat al-Kawthar.
- Ibn al-Mundhir, 'A. (1952). *Al-jarḥ wa-al-ta' dil* (1st ed.). Majlis Dā'irat al-Ma'arif al-'Uthmāniyah, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.



- Al-Nisā'ī, U. (1420). *Sunan al-nisā'ī* (Ṣāliḥ ibn 'Abd-al-'Azīz Āl al-Shaykh, Musharraf 'alā al-taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Salām.
- Al-Nisā'ī, U. (1423). *Tasmiyat Mashāyikh Abī 'Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu'ayb ibn 'Alī al-nisā'ī* (al-Sharīf Ḥātīm ibn 'Ārif al-'Awnī, taḥqīq; 1st ed.). Dār al-Fawā'id.
- Al-Nisā'ī, U. (1985). *Al-du'afā' wa-al-matrūkīn* (Būrān al-Ḍannāwī, Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, taḥqīq; 1st ed.), Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyah lil-Nashr wa-al-Tawzī'.





The Use of Artificial Intelligence in Fatwa (Islamic Legal Opinion) Issuance: A Jurisprudential Regulatory Study

Dr. Howaida Bukhait Hameed Al-Luhaibi Al-Harbi *

hbhebey@uqu.edu.sa

Abstract:

This study addresses the application of artificial intelligence (AI) technologies in issuing Islamic legal rulings (Fatwa), aiming to elucidate the jurisprudential ruling governing such use, evaluate AI's qualification for undertaking fatwa-issuing functions, and delineate requisite technical and shari'ah-based regulatory frameworks. The study is organized into an introduction and three sections. Section one deals with foundational concepts and preliminaries; Section two discusses and analyzes AI in Fatwa Issuance.; Section three focuses on Islamic Law rulings and regulations. For the study purposes, the foundational - analytical approach was employed. The key findings showed that AI may function as an *auxiliary instrument* in fatwa production but cannot replace the human jurist (Mufti), necessitating scholarly oversight and stringent protocols to ensure doctrinal integrity of fatwa content.

Keywords: Artificial Intelligence, Fatwa Issuance, Fatwa Content, Shari'ah regulatory Safeguards, Digitized -automated (Islamic Legal Ruling Issuance) Ifta'.

* Associate Professor of Islamic Jurisprudence, Department of Jresprudence, College of Shari'ah and Islamic Studies, Umm Al-Qura University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Harbi, H. B. A. (2025). The Use of Artificial Intelligence in Fatwa (Islamic Legal Opinion) Issuance: A Jurisprudential Regulatory Study, *Journal of Arts*, 13(3), 424 -448. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2732>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



استخدام الذكاء الاصطناعي في الإفتاء: دراسة فقهية ضابطة

د. هويدا بنت بخيت حميد اللهيبي الحربي*

hbhebey@uqu.edu.sa

الملخص:

يتناول هذا البحث موضوع استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي في الإفتاء الشرعي، ويهدف إلى بيان الحكم الشرعي لهذا الاستخدام، ومدى أهلية الذكاء الاصطناعي لتولي وظيفة الإفتاء، بالإضافة إلى توضيح الضوابط الشرعية والتقنية التي ينبغي مراعاتها، وقد اشتملت خطة البحث على مقدمة وثلاثة مباحث ونتائج، المبحث الأول: المفاهيم والمقدمات الأساسية، المبحث الثاني: الذكاء الاصطناعي في الإفتاء: عرض وتحليل، المبحث الثالث: الحكم الشرعي والضوابط، وقد اعتمد البحث على المنهج التأصيلي والتحليلي، وخلص إلى أن الذكاء الاصطناعي يمكن أن يكون وسيلة مساعدة في الفتوى، لا بديلاً عن المفتي الشرعي البشري، بشرط وجود إشراف علمي وضوابط واضحة تضمن سلامة المخرجات الشرعية. الكلمات المفتاحية: الذكاء الاصطناعي، صناعة الإفتاء، محتوى الفتوى، الضوابط الشرعية، الأتمتة في الإفتاء.

* أستاذ الفقه المشارك، قسم الفقه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الحربي، ه. ب. ا. (2025). استخدام الذكاء الاصطناعي في الإفتاء: دراسة فقهية ضابطة، مجلة الآداب، 13 (3).

<https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2732>. 448-424

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



شهد العالم في الآونة الأخيرة تقدماً علمياً مذهلاً على جميع الأصعدة وبالذات في الثورة التقنية غير المسبوقة، وقد أدى هذا التطور التقني إلى تحولات كبيرة في حياة الإنسان على الصعيد الفردي والمجتمعي، وقد دخلت هذه التقنية في عدة مجالات في حياة الإنسان كالمجالات المعرفية، والطبية، والاقتصادية، والزراعية وغيرها، وقد أثر دخول هذه التقنية على حياة الإنسان عامة وحياة المسلم خاصةً، فقد ظهرت استخدامات متعددة للتقنية في خدمة الإسلام والمسلمين شملت مجال التعليم والعبادة والفتوى والدعوة.

ففي مجال الإفتاء بدأ استخدام التقنيات الحديثة مثل: قواعد البيانات الضخمة، والذكاء الاصطناعي، والروبوتات البرمجية، لتقديم إجابات على الأسئلة الشرعية، أو اقتراح فتاوى مبنية على فتاوى سابقة مخزنة مما يفتح الباب لتساؤلات شرعية حول مدى صحة هذه الفتاوى، ومشروعيتها، وحاجة الإشراف البشري لضبطها. ومن هنا برزت الحاجة إلى دراسة تطبيقية تقارن بين الفتوى الصادرة عن الذكاء الاصطناعي والفتوى البشرية، لتحديد مدى دقة كل منهما وحدود صلاحية استخدام الذكاء الاصطناعي في هذا المجال. وتتطلب الإجابة على هذه التساؤلات إجراء دراسة عميقة تجمع بين الفهم المعاصر للتقنية الحديثة والتأصيل الفقهي لها حتى نبين مدى مرونة الفقه الإسلامي وقدرته على التعايش مع المستجدات والنوازل في كل عصر.

سبب اختيار الموضوع:

- 1- جودة الموضوع وعدم تناوله بالقدر الكافي في الدراسة الفقهية التأصيلية رغم سرعة انتشاره وكثرة استخدامه.
- 2- دخول الذكاء الاصطناعي في مجال الفتوى، مما يستدعي دراسة فقهية تبين مدى مشروعيته وضوابط استخدامه.
- 3- الحاجة للتأصيل الفقهي الدقيق الذي يوازن بين المقاصد الشرعية والواقع المتغير.
- 4- الخشية من صدور فتاوى غير منضبطة شرعاً، مما يستدعي وضع ضوابط واضحة مبنية على أصول علمية.

مشكلة البحث:

هل يجوز شرعاً الاعتماد على الذكاء الاصطناعي في الإفتاء؟ وما ضوابط ذلك؟ وما حدود قدرته على فهم السياق وتقدير الحالات الفقهية مقارنة بالمفتي البشري؟

أسئلة البحث:

1. ما مفهوم الإفتاء في الشريعة؟ وما شروطه؟
2. ما الذكاء الاصطناعي؟ وكيف يُستخدم في المجال الشرعي؟
3. هل يُعد الذكاء الاصطناعي مؤهلاً للإفتاء؟
4. ما الحكم الشرعي في استخدامه؟ وما الضوابط الشرعية والتقنية لذلك؟
5. كيف تختلف الفتوى الصادرة عن الذكاء الاصطناعي عن الفتوى البشرية في مسائل تحتاج إلى تقدير واجتهاد؟
6. ما أبرز الفروقات بين الذكاء الاصطناعي والمفتي البشري في معالجة المسائل الفقهية من خلال النموذج التطبيقي لفتاوى في مسائل فقهية مختلف فيها، ومتفق عليها بين المذاهب، ومجمع عليها؟

أهداف البحث:

1. تأصيل موقف الشريعة من استخدام الذكاء الاصطناعي في الإفتاء.
2. بيان مزايا ومخاطر الاعتماد على الذكاء الاصطناعي في الإفتاء.
3. اقتراح ضوابط شرعية وتقنية، تنظّم استخدامه في مجال الإفتاء.



4. تقديم نماذج تطبيقية لمقارنة الفتوى الصادرة عن الذكاء الاصطناعي بالفتوى البشرية في مسائل فقهية متفاوتة من حيث الاتفاق الفقهي، لبيان الفروق العملية وأوجه المعالجة الفقهية بينهما.

الدراسات السابقة:

1. دراسة: الأحكام الفقهية للذكاء الاصطناعي في القضاء والإفتاء والأحوال الشخصية: بسمة مصطفى القباني، مجلة الزهراء، كلية الدراسات الإسلامية العربية - القاهرة، العدد (34)، أكتوبر 2024م.

أوجه الاختلاف بين الدراستين: الدراسة السابقة تشمل مجالات متعددة (القضاء، الإفتاء، الأحوال الشخصية)، بينما تركز الخطة البحثية المقدمة من الباحثة هنا على الإفتاء، كما أنّ الخطة المقدمة للدراسة تتعمق في تحليل مدى أهلية الذكاء الاصطناعي لتولي مهمة الإفتاء من منظور فقهي تأصيلي.

2. دراسة: توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في الدعوة إلى الله: دراسة تحليلية وتطبيقية: عبدالرحمن عبدالله آل معمر، مجلة الحكمة الدولية للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، ماليزيا، المجلد السابع العدد (4)، فبراير عام 2024م.

أوجه الاختلاف بين الدراستين: تركز هذه الدراسة على مجال الدعوة الإسلامية، بينما تركز الخطة البحثية المقدمة من الباحثة هنا على مجال الإفتاء، كما أنّ الخطة المقدمة تسعى لتقديم تحليل فقهي حول مشروعية استخدام الذكاء الاصطناعي في إصدار الفتاوى.

3. دراسة: تقييم استخدام الذكاء الاصطناعي في إصدار الفتاوى في مسائل الميراث الإسلامي: دراسة فقهية مع مقارنة بـ "GPT-3.5" - منصوب محسن عبد الرحمن وعبد الحفيظ موسى والوسيمي، مجلة الشريعة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت.

أوجه الاختلاف بين الدراستين: تركز هذه الدراسة على مسائل الميراث فقط، بينما تتناول الخطة البحثية المقدمة من الباحثة هنا مجال الإفتاء بشكل عام، كما أنّ الخطة المقدمة تسعى لوضع ضوابط شرعية عامة لاستخدام الذكاء الاصطناعي في الإفتاء، دون الاقتصار على مجال فقهي محدد.

4. دراسة: الافتاء الافتراضي عبر تقنية الذكاء الاصطناعي: طه أحمد الزيدي، مجلة الشريعة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، العدد (140)، رمضان 1446هـ-مارس 2025م.

أوجه الاختلاف بين الدراستين: الدراسة في بحث طه الزيدي تركز على الجانب التطبيقي والتقني لبرامج الإفتاء، بينما تسعى الخطة البحثية المقدمة من الباحثة هنا إلى تقديم دراسة فقهية تأصيلية لمشروعية استخدام الذكاء الاصطناعي في الإفتاء.

5- الإفتاء باستخدام الذكاء الاصطناعي حكمه الشرعي وأثره في اختلاف العلماء: مطلق جاسر الجاسر، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية- الكويت، العدد (147) 2004م.

أوجه الاختلاف بين الدراستين: الدراسة في بحث الجاسر يركز على الحكم الشرعي وأثر استخدام الذكاء الاصطناعي في الخلاف بين العلماء، بينما تسعى الدراسة المقدمة من الباحثة هنا إلى تأصيل المفاهيم ثم عرض التطبيقات وتحليلها وتنتهي بذكر حكم شرعي له ضابط شرعي.

-بحث الجاسر شامل الطرح، بينما البحث المقدم هنا يبدأ بالتأصيل الفقهي للفتوى، ثم يعرّف الذكاء الاصطناعي، ثم يستعرض البيانات وينقد الفتاوى الآلية، وفي النهاية يضع ضوابط شرعية وتقنية.

- بحث الجاسر هدفه الأساسي بيان أثر الذكاء الاصطناعي على اختلاف العلماء- كما هو معنون له على الغلاف- بينما البحث هنا يرسم تصورا فقهيا متكاملًا عن مشروعية استخدام الذكاء الاصطناعي في الفتوى ويهدف إلى وضع ضوابط لتفادي سوء الاستخدام.

- بحث الجاسر ينتهي إلى بيان أوجه الخلاف ومواقع الإشكال، بينما البحث هنا يهدف لتقديم نتائج وتوصيات في التعامل مع هذه التقنية لكل من أراد أن يُقدم على استخدام هذه التقنية في الفتوى.

منهج البحث:

المنهج العام للبحث.

في هذا البحث اعتمدت على عدة مناهج:

1- المنهج الوصفي التحليلي، حيث قمت بجمع المعلومات المتعلقة بالإفتاء والذكاء الاصطناعي، ثم وصفت المفاهيم الأساسية المتعلقة بهما، وحللتهما من الناحية الشرعية، للوصول إلى الحكم الفقهي والضوابط المرتبطة باستخدام الذكاء الاصطناعي في الإفتاء.

2- استخدمت المنهج الاستقرائي من خلال تتبع البرامج والتطبيقات التي تُستخدم حاليًا في إصدار الفتاوى، والتعرف على أبرز النماذج المعاصرة في هذا المجال.

3- استعنتُ بالمنهج المقارن للمقارنة بين الفتاوى التي يصدرها الذكاء الاصطناعي وتلك التي يصدرها العلماء البشر، من حيث طريقة الاستدلال والمضمون.

المنهج الخاص بالبحث

1- عزوت الآيات القرآنية إلى مواضعها في المصحف الشريف.

2- خرجت الأحاديث النبوية، مكتفية بالصحيحين إذا ورد فيهما أو في أحدهما، وإن كان في غيرهما من كتب السنن ذكرت الحكم عليها باختصار.

3- عرفت بالمصطلحات الفقهية والألفاظ اللغوية الغريبة بالرجوع إلى كتب اللغة وكتب المصطلحات الشرعية المعتمدة.

4- شرحت الألفاظ والمصطلحات المعاصرة، وذلك بالرجوع إلى المصادر التقنية الحديثة والمراجع الشرعية المعاصرة.

5- قمت بتوثيق المادة العلمية من المصادر الأصيلة والمعاصرة، فجمعت الأقوال من كتب المذاهب الفقهية الأربعة ونسبتها إلى أصحابها.

6- في أقوال الفقهاء المعاصرة، رجعت إلى الأبحاث الحديثة والمصادر العلمية الإلكترونية الموثوقة.

7- استندتُ في البحث إلى مصادر فقهية موثوقة من كتب الفقه وأصوله، بالإضافة إلى دراسات حديثة تناولت الذكاء الاصطناعي من الناحيتين الشرعية والتقنية، إلى جانب مقالات علمية وتقارير متخصصة.

8- أنهيت البحث بخاتمة تناولت فيها أهم النتائج والتوصيات.

حدود البحث:

يقتصر هذا البحث على دراسة حكم استخدام الذكاء الاصطناعي في مجال الإفتاء فقط، دون التطرق إلى استخدامه في مجالات فقهية أخرى كالقضاء أو التعليم، ويركز البحث على التأصيل الفقهي للمسألة، مع ذكر الضوابط والشروط التي يجب توفرها عند استخدام هذه التقنية في إصدار الفتوى.



كما يقتصر على الذكاء الاصطناعي القائم على المعالجة الآلية للنصوص والبيانات الفقهية، دون الخوض في التفاصيل التقنية أو الجوانب البرمجية للبحث.

هيكل البحث:

يشتمل البحث على مقدمة وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المفاهيم والمقدمات الأساسية، ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم الإفتاء وشروطه في الشريعة الإسلامية.

المطلب الثاني: تعريف الذكاء الاصطناعي واستخداماته في المجال الديني.

المبحث الثاني: الذكاء الاصطناعي في الإفتاء - عرض وتحليل، ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تطبيقات الذكاء الاصطناعي في الفتوى (برامج، مواقع، شات بوتات).

المطلب الثاني: تحليل الفتوى الصادرة عن الذكاء الاصطناعي ومقارنتها بالفتوى البشرية.

المطلب الثالث: نماذج تطبيقية لمقارنة الإفتاء بالذكاء الاصطناعي والإفتاء البشري في مسائل فقهية متعددة (خلافية، ومتفق عليها، ومجمع عليها).

المبحث الثالث: الحكم الشرعي والضوابط، ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: مشروعية الإفتاء بالذكاء الاصطناعي: تأصيل فقهي.

المطلب الثاني: الضوابط الشرعية والتقنية لاستخدام الذكاء الاصطناعي في الفتوى.

الخاتمة وتشمل: النتائج، والتوصيات.

قائمة بمصادر البحث ومراجعته.

المبحث الأول: المفاهيم والمقدمات الأساسية

المطلب الأول: مفهوم الإفتاء وشروطه في الشريعة الإسلامية

الفرع الأول: مفهوم الإفتاء.

الفتوى لغةً: مصدر أفتى يُفتي، أي: إبانة الأمر، وأفتاه في مسألة: إجابة عنها⁽¹⁾.

الفتوى اصطلاحاً عُرِّفت بتعاريف كثيرة منها:

1- إعلام غير المجتهد بحكم الله تعالى في الحادثة عن دليل شرعي⁽²⁾.

2- الإخبار عن حكم الله في إلزام أو إباحة⁽³⁾.

3- تبين الحكم الشرعي والإخبار به من غير إلزام⁽⁴⁾.

4- وعرفه مطلق الجاسر⁽⁵⁾ بأنه: "تبين من له حق الفتوى للحكم الشرعي، في واقعة معينة، من غير إلزام".

وهذا التعريف برأي الباحثة هو الأشمل، لأنه إظهار وإيضاح للحكم الشرعي -خاصةً- من قبل متخصص

سواء كان مجتهداً أو غير مجتهد في واقعة معينة من غير إلزام لذلك المستفتي.

الفرع الثاني: شروط الإفتاء في الشريعة الإسلامية

المفتي هو: المخبر بحكم الشرع عن دليل لمن سألته عنه⁽⁶⁾.

شروط المفتي:

1- الإسلام، فلا يتبوأ هذا المنصب كافر، وهذا الشرط مما أجمع الناس عليه⁽⁷⁾.

2- التكليف: فلا بد أن يكون المفتي بالغاً عاقلاً، وهذا الشرط أيضاً مجمع عليه⁽⁸⁾.

- 3-العدالة: والمقصود بها شرعاً: الاستقامة في طريق الحق بتجنب ما هو محظور في دينه⁽⁹⁾.
- 4-فقه النفس: أن يكون لدى المفتي من قوة العقل، وجودة الذهن ما يتمكن به من فهم كلام الله تعالى وكلام نبيه محمد ﷺ⁽¹⁰⁾.
- 5-الاجتهاد والعلم ويشمل:
- العلم بالقرآن الكريم: خاصة آيات الأحكام.
 - العلم بالسنة النبوية: ومعرفة الصحيح من الضعيف.
 - العلم بالإجماع والخلاف.
 - العلم باللغة العربية.
 - معرفة مقاصد الشريعة.
 - التمكن من القياس وأصول الفقه⁽¹¹⁾.
- 6-الفتنة وحسن الفهم: ليفهم واقع الناس ويُحسن تنزيل الحكم على الواقع⁽¹²⁾.
- المطلب الثاني: تعريف الذكاء الاصطناعي واستخداماته في المجال الديني، وفيه فرعان.
- الفرع الأول: تعريف الذكاء الاصطناعي.
- هو علم يُعنى بتصميم أنظمة وبرامج قادرة على أداء مهام تتطلب عادة ذكاءً بشرياً، مثل: الفهم والتعلم والاستنتاج واتخاذ القرار⁽¹³⁾.
- وقد عُرّف بعدة تعاريف منها:
- الذكاء الاصطناعي: هو برنامج حاسوبي يعتمد على خوارزميات⁽¹⁴⁾ يتم تغذيتها فيه، وتهدف إلى إنشاء ذكاء يشبه ذكاء الإنسان وذلك من خلال جعل الآلة المدعمة به قادرة على التعلم الذاتي والتلقائي والتخطيط والإدراك والتعامل باستقلالية بحسب الظروف المحيطة بها⁽¹⁵⁾.
- وقد عرفته الهيئة السعودية للبيانات والذكاء الاصطناعي بأنه: "أنظمة تستخدم تقنيات قادرة على جمع البيانات واستخدامها للتنبؤ أو التوصية أو اتخاذ القرار بمستويات متفاوتة من التحكم الذاتي، واختيار أفضل إجراء لتحقيق أهداف محددة"⁽¹⁶⁾.
- تعريف الفتوى بالذكاء الاصطناعي بوصفها مصطلحاً مركباً:
- بناءً على ما سبق من تعريف للفتوى من جهة، وتعريف الذكاء الاصطناعي من جهة أخرى، يمكن للباحثة أن تُعرّف "الفتوى بالذكاء الاصطناعي" بأنها:
- "استخدام برامج أو أنظمة ذكية لإصدار أجوبة شرعية بشكل آلي، اعتماداً على برمجة سابقة أو تحليل معطيات يُدخلها المستخدم، دون تدخل مباشر من المفتي البشري".
- الفرع الثاني: استخدام الذكاء الاصطناعي في المجال الديني.
- يشهد العالم في هذا العصر تطوراً رقمياً متسارعاً، يُعد الذكاء الاصطناعي أحد أبرز مظاهره، حيث تتنافس الدول الكبرى على تطوير تطبيقاته لما له من تأثير مباشر في مختلف المجالات، ولا سيما في قطاع التكنولوجيا. وقد ترتّب على هذا التقدم التقني تحديات جديدة أمام الفقه الإسلامي، مما يستلزم التفاعل معها بوعي، والسعي إلى استيعاب هذه الوسائل الحديثة وتكييفها شرعياً، من حيث الاستنباط، والتقعيد، والتطبيق، بما ينسجم مع مقاصد الشريعة الإسلامية.



ويُعد الذكاء الاصطناعي من أهم ركائز الصناعة التقنية المعاصرة، إذ يعتمد على تنفيذ مهام ذكية تحاكي ما يقوم به الإنسان. كالتعلم من البيانات، والتحليل، واتخاذ القرارات، استنادًا إلى أنظمة خوارزمية متقدمة وتقنيات التعلم الآلي. ومن هنا برزت الحاجة إلى الاستفادة من هذه التقنية في خدمة العلوم الشرعية، وذلك من خلال استخدامها في تنظيم وتبويب المعلومات، وتحليل الكم الكبير من التراث الفقهي والفتاوى السابقة، لتيسير الوصول إلى الأحكام الشرعية⁽¹⁷⁾.

ففي مجال القرآن الكريم، أصبحت تطبيقات الذكاء الاصطناعي أداة مساعدة في تحليل النصوص، وتصنيف معاني الآيات، وربطها بالقضايا المعاصرة، مما يساهم في خدمة التفسير والتدبر بوسائل تقنية دقيقة، كما تقوم بنشر وتوزيع النسخ الإلكترونية من القرآن، وتمكين الباحثين من عمليات النسخ واللصق للآيات القرآنية، إضافةً لخدمة الفهرسة، والبحث الموضوعي والربط بين القراءات المسجلة للقراء المشهورين وغيرها من الخدمات التي تقدمها تطبيقات القرآن الكريم. وفي مجال خدمة علوم الحديث النبوي الشريف ظهرت استخدامات متعددة للذكاء الاصطناعي تهدف إلى خدمة السنة المطهرة، من خلال بناء أنظمة قادرة على تصنيف الأحاديث، وتحليل متونها، والتعرف على الأسانيد، وربط الروايات ببعضها وفق قواعد علمية دقيقة. كما تُستخدم تقنيات الذكاء الاصطناعي في التمييز بين الحديث الصحيح والضعيف بناءً على قواعد المحدثين، وفي فهرسة كتب الحديث الكبرى، مما يسهل على الباحثين الوصول إلى الروايات ومصادرها، وربطها بالقضايا المعاصرة بطريقة أسرع وأكثر دقة من الوسائل التقليدية.

وفي مجال الفقه وأصوله أدى تطوّر الذكاء الاصطناعي إلى إحداث نقلة نوعية في مجال الفقه الإسلامي، إذ أصبح بإمكان الباحثين الاستفادة من هذه التقنية في تحليل النصوص الشرعية بسرعة ودقة أكبر، مما يساعدهم على استخلاص الفهم العميق للأحكام الشرعية الواردة في المصادر المختلفة. كما تُمكن تقنيات الذكاء الاصطناعي من تحليل كميات ضخمة من البيانات، وبناء قواعد فقهية انطلاقًا من الأدلة الشرعية المتوفرة، إضافة إلى استخدام البرامج الذكية في الكشف عن القواعد غير المباشرة المرتبطة بالمسائل الفقهية المتنوعة، الأمر الذي يجعل الذكاء الاصطناعي أداة فاعلة ومتميزة في مجال الاستنباط الفقهي.

وعلى الرغم من أن هذه التقنية ما تزال بحاجة إلى توجيه شرعي وعلمي دقيق، إلا أنها تساهم في تطوير أساليب الاستنباط، وتحقيق نتائج أكثر تنظيمًا، ودعم عملية الفهم والتطبيق العملي للأحكام الشرعية، بعيدًا عن الأساليب التقليدية التي تعتمد اعتمادًا كليًا على الجهد البشري.

ويُعد الذكاء الاصطناعي وسيلة جديدة ذات قدرة على المساعدة في استنباط الأحكام، من خلال تحليل النصوص والمعاني الفقهية بصورة ممنهجة، إلا أنه لا يُغني عن الفقيه والمفسر المتخصص، نظرًا لما يتطلبه الفقه من دقة في الفهم، ومهارات في النظر والاستدلال، لا تتوفر إلا لأهل العلم والتخصص. لذا فإن الذكاء الاصطناعي يُعتبر عاملاً مساعدًا، لا بديلًا، ويُنتظر منه أن يساهم في بناء بيئة متكاملة تجمع بين المعرفة الشرعية والتقنية، لتحقيق أعلى استفادة ممكنة من هذه التكنولوجيا في استنباط الأحكام ضمن إطار الشريعة الإسلامية⁽¹⁸⁾.

المبحث الثاني: الذكاء الاصطناعي في الإفتاء – عرض وتحليل، ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تطبيقات الذكاء الاصطناعي في الفتوى (برامج، مواقع، شات بوتات).

1- خدمة المجيب الافتراضي "راشد" – مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي

يقدم مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي خدمة الفتاوى عبر المجيب الافتراضي "راشد"، المتوفر على الموقع الإلكتروني والتطبيق الذكي للمجلس. تعتمد هذه الخدمة على تقنيات الذكاء الاصطناعي لتوفير إجابات فورية على استفسارات المستخدمين.



المصدر: Chatbot Fatwas - مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي⁽¹⁹⁾.

2. تطبيق "ذكاء إسلامي"

تطبيق متوفر على متجر آبل، يستخدم تقنيات الذكاء الاصطناعي لتقديم إجابات إسلامية فورية للمستخدمين. يهدف التطبيق إلى توفير معلومات دينية موثوقة، مستندة إلى القرآن والسنة وفتاوى العلماء الثقات، دون الحاجة للبحث عبر الإنترنت.

المصدر: AI - ذكاء إسلامي - App Store

3. مقال: "الذكاء الاصطناعي وخدمات الشات بوت للتحويل الرقمي في المؤسسات الدينية"

يتناول المقال كيفية استخدام الذكاء الاصطناعي وروبوتات الدردشة في تسهيل الوصول إلى الفتاوى والأحكام الشرعية، وتقديم خدمات دينية متنوعة عبر المنصات الرقمية⁽²⁰⁾.

4. مقال: "هل الذكاء الاصطناعي مؤهل لإصدار الفتاوى الرمضانية؟"

يستعرض المقال قدرات روبوت الدردشة "ChatGPT" في الإجابة على الأسئلة الدينية ومدى دقته في إصدار الفتاوى، مع تحليل لتجربة تفاعلية مع التطبيق.

المصدر: هل الذكاء الاصطناعي مؤهل لإصدار الفتاوى الرمضانية؟ - الخليج أونلاين⁽²¹⁾.

المطلب الثاني: تحليل الفتوى الصادرة عن الذكاء الاصطناعي ومقارنتها بالفتوى البشرية، وفيه أربعة فروع:

في هذا المطلب، سنتناول تحليل الفتاوى الصادرة عن الذكاء الاصطناعي ومقارنتها بالفتاوى البشرية، مع التركيز على الجوانب التالية:

الفرع الأول: طبيعة الفتوى ومتطلباتها

الفتوى في الشريعة الإسلامية هي بيان لحكم شرعي يتعلق بمسألة معينة، وتتطلب من المفتي الإحاطة بالنصوص الشرعية، وفهم الواقع، واستيعاب تفاصيل المسألة المطروحة، مع مراعاة الزمان والمكان والأشخاص والأحوال. هذه العوامل تجعل الفتوى عملية معقدة تتجاوز مجرد استرجاع المعلومات، بل تتطلب اجتهاداً وتقديراً بشرياً دقيقاً⁽²²⁾.

الفرع الثاني: الفتوى باستخدام الذكاء الاصطناعي

شهدت السنوات الأخيرة محاولات لتوظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في مجال الإفتاء، من خلال تطوير برامج وتطبيقات تقدم إجابات على الأسئلة الدينية، تعتمد هذه الأنظمة على تحليل كميات كبيرة من النصوص الشرعية والفتاوى السابقة، واستخدام خوارزميات متقدمة لتقديم إجابات سريعة.

إيجابيات الفتوى بالذكاء الاصطناعي:

1- تُمكن هذه الأنظمة المستخدمين من الحصول على إجابات فورية.

2- تساهم في نشر الفتاوى وتوفيرها لجمهور واسع.

3- تساعد في تنظيم الفتاوى وفقاً للمواضيع والمصادر، مما يسهل عملية البحث.

4- إمكانية الإجابة على كثير من الأسئلة في آن واحد.

5- تفرغ المفتين لدراسة النوازل والمستجدات وعدم الانشغال بالإجابة عن الأسئلة التقليدية.

6- تقليل التكلفة والجهد على طرفي الاستفتاء من خلال الاعتماد على أنظمة ذكية توفر الوقت والجهد.

7- الاستفادة من مزايا التقنية الحديثة كالسرعة في الوصول للحكم، ودقة المعلومات، وسعة الانتشار، والقدرة على

تحليل كم كبير من المعلومات.



سلبيات الفتوى بالذكاء الاصطناعي:

- 1- تعجز هذه الأنظمة عن استيعاب التفاصيل الدقيقة والظروف المحيطة بالمسألة، مما قد يؤدي إلى إجابات غير دقيقة وعمامة.
 - 2- عدم قدرة هذه الأنظمة على الاجتهاد والتقدير الشخصي الذي يتميز به العلماء.
 - 3- قد يؤدي الاعتماد الكلي على هذه التقنيات إلى تهميش دور العلماء في الإفتاء والدعوة والإصلاح، وتقليل قيمة الاجتهاد البشري.
 - 4- تقليل الجانب التربوي في الإفتاء.
 - 5- التحكم في إدخال المعلومات مما يؤدي إلى إدخال معلومات غير دقيقة مما يؤدي لانتشار فتاوى شاذة وغير منضبطة شرعاً⁽²³⁾.
- الفرع الثالث: مقارنة بين الفتوى البشرية والفتوى بالذكاء الاصطناعي⁽²⁴⁾.

الموضوع من حيث:	الفتوى البشرية	الفتوى بالذكاء الاصطناعي
1 فهم السياق والتفاصيل.	يتميز المفتي البشري بقدرة عالية على فهم السياق والظروف المحيطة بالمسألة.	يواجه الذكاء الاصطناعي صعوبة في استيعاب السياقات الدقيقة والمعقدة، خصوصاً في المسائل التي تحتاج إلى بُعد إنساني.
2 الاجتهاد.	القدرة على الاجتهاد وتقديم الحلول الجديدة وفق الشريعة الإسلامية.	يعتمد على المعلومات المبرمجة مسبقاً، دون قدرة على الاجتهاد، ولا يقدم حلولاً جديدة.
3 المرونة والتكيف.	القدرة على الموازنة بين النصوص والواقع، ويكتف الحكم بناء على المعطيات المتغيرة.	ليس لديه مرونة كافية للتعامل مع الأمور الجديدة المتغيرة.
4 المسؤولية والمحاسبة.	يتحمل المفتي البشري مسؤولية فتواه أمام الله، وتبني فتواه على العلم والخبرة.	لا يتحمل الذكاء الاصطناعي أي مسؤولية شرعية أو أخلاقية، كما يفتقر للبعد الإنساني.
5 السرعة والكفاءة.	قد تستغرق وقتاً أطول في البحث والتحليل.	توفر إجابات سريعة، لكنها قد تفتقر إلى الدقة في بعض الأحيان.

الفرع الرابع: الرؤية الشرعية في الاعتماد على الذكاء الاصطناعي في الفتوى.

أكد العديد من العلماء والهيئات الشرعية أن الفتوى عملية بشرية بامتياز، تتطلب إدراكاً عميقاً للواقع والنصوص الشرعية، وهو ما لا يمكن للذكاء الاصطناعي تحقيقه بالكامل. ومع ذلك، يمكن استخدام هذه التقنيات كأدوات مساعدة للمفتين، دون أن تحل محل الاجتهاد البشري⁽²⁵⁾.

سبل الاستفادة من تقنيات الذكاء الاصطناعي في تطوير الإفتاء:

- 1- بناء أنظمة ذكية تعتمد على قواعد بيانات فقهية واسعة لفهم أسئلة المستفتين وتقديم إجابات منضبطة تحت إشراف علمي.

2- تطوير الشات بوت الفقهي ليرد على أسئلة المستفتين استنادًا على فتاوى موثوقة مما ييسر الوصول إليها.
3- تصنيف الفتاوى حسب المذهب، أو نوع النازلة، أو الفئة المستهدفة.
4- بناء أنظمة تقترح عدة احتمالات للحكم، مع ذكر مستند كل قول، دون ترجيح لتقائمي، مما يترك المجال للمفتي البشري مما يعزز وجوده ولا يلغيه.

5- رصد الفتاوى الشاذة أو المتطرفة.
6- أرشفة القضايا وتحليلها لمعرفة أكثر القضايا انتشارًا وطلبًا للفتيا⁽²⁶⁾.
المطلب الثالث: نماذج تطبيقية لمقارنة الإفتاء بالذكاء الاصطناعي والإفتاء البشري في مسائل فقهية متعددة (خلافية، ومتفق عليها، ومجمع عليها)، وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: المسألة الخلافية. (مسألة قراءة الفاتحة للمأموم في الصلاة الجهرية)

1- تحرير محل النزاع: اتفق الفقهاء -في أكثر المذاهب- على وجوب قراءة الفاتحة في حال الانفراد أو في صلاة السر، لكن وقع الخلاف في: هل يجب على المأموم قراءة الفاتحة في الصلاة الجهرية خلف الإمام إذا كان يسمع قراءته؟ أم يجب أن يقرأ بنفسه؟

2- الأقوال في المسألة.

القول الأول الحنفية⁽²⁷⁾: لا يجب على المأموم قراءة الفاتحة أو غيرها خلف الإمام مطلقًا، سواء في الصلاة السرية أو الجهرية بل تُكره، والكرهية عندهم كراهة تحريرية.

القول الثاني المالكية⁽²⁸⁾ واختيار شيخ الإسلام ابن تيمية⁽²⁹⁾: لا يجب، بل يكره أن يقرأ المأموم خلف الإمام في الجهرية، ويُستحب له الإنصات فقط. أما في السرية، فيُستحب له أن يقرأ، والكرهية عندهم كراهة تنزيهية.

القول الثالث الشافعية⁽³⁰⁾: يجب على المأموم أن يقرأ الفاتحة مطلقًا، وإن قرأها الإمام.

القول الرابع الحنابلة⁽³¹⁾: تجب القراءة في السرية وتُستحب في الجهرية، فإن سمع قراءة الإمام فلا يقرأ، وإن لم يسمع فله أن يقرأ، وبعض الروايات عندهم توجب القراءة في الجهرية أيضًا.

3- سبب الخلاف⁽³²⁾:

التعارض الظاهري بين:

- حديث: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"⁽³³⁾.

- وحديث: "من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة"⁽³⁴⁾.

وحديث: "إذا قرأ فأنصتوا"⁽³⁵⁾.

وقد اختلفت طرق الجمع بين هذه النصوص، فوقع الخلاف في حكم قراءة المأموم خلف الإمام في الجهرية.

4- الأدلة.

دليل القول الأول (الحنفية):

من السنة: قال النبي ﷺ: "من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة"⁽³⁶⁾.

وجه الدلالة: يفيد الحديث أن المأموم ليس عليه القراءة في حال وجود الإمام، وأن قراءة الإمام تُجزئ عنه⁽³⁷⁾.

دليل القول الثاني (المالكية):

أ. من السنة قال النبي ﷺ: "من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة"⁽³⁸⁾.

وجه الدلالة: يفيد الحديث أن المأموم مأمور بالاستماع، وليس مطالب بالقراءة، خاصة في الصلاة الجهرية⁽³⁹⁾.



ب. ومن السنة: "إذا قرأ فأُنصتوا"⁽⁴⁰⁾.

وجه الدلالة: يفيد الحديث عن النبي عن القراءة حال قراءة الإمام الجهرية⁽⁴¹⁾.
دليل القول الثالث (الشافعية):

الحديث: قال النبي ﷺ: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"⁽⁴²⁾.

وجه الدلالة: يدل على وجوب قراءة الفاتحة على كل مصليٍّ، والمأموم لم يُستثنَ من هذا العموم⁽⁴³⁾.
دليل القول الرابع (الحنابلة):

جمعوا بين الأحاديث السابقة، فقالوا:

-في الصلاة السرية يجب عليه أن يقرأ لعدم سماعه.

-في الصلاة الجهرية إن سمع الإمام، سقط عنه الوجوب⁽⁴⁴⁾ بحديث "إذا قرأ فأُنصتوا"⁽⁴⁵⁾.
واستدلوا بحديث: "لعلكم تقرأون خلف إمامكم؟ لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب"⁽⁴⁶⁾.

وجه الدلالة: الدليل على وجوب قراءة الفاتحة على المأموم مطلقاً⁽⁴⁷⁾.

5- المناقشات

▪ استدلال الحنفية والمالكية بحديث "إذا قرأ فأُنصتوا"⁽⁴⁸⁾.

رَدَّ عليهم: أنَّ هذا الحديث يدل على ترك القراءة حين يجهر الإمام، وهذا مذهب جماعة من الصحابة⁽⁴⁹⁾.

▪ استدلال الشافعية بحديث: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"⁽⁵⁰⁾.

اعترض عليهم غيرهم بحديث: "من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة"⁽⁵¹⁾، واعتبروا الثاني مخصَّصاً للأول⁽⁵²⁾.

6- الترجيح: الأقرب -والله أعلم- ما ذهب إليه الحنابلة من التفريق بين حال السماع وعدمه، لأنه يجمع بين النصوص المتعارضة، ويُحافظ على عموم الفاتحة في مواضعها، مع احترام الأمر بالإنصات حال الجهر، وهو وسط بين الإلزام المطلق والنفي المطلق.

7- جواب الذكاء الاصطناعي عن هذه المسألة

السؤال: هل يجب على المأموم قراءة الفاتحة في الصلاة الجهرية؟

الجواب:

يختلف الحكم بين المذاهب:

• الشافعية يرون وجوب القراءة مطلقاً.

• المالكية والحنفية لا يرون وجوبها، بل الإنصات أفضل.

• الحنابلة يفرقون بين حال السماع وعدمه.

لذلك يُستحسن الرجوع إلى المذهب الذي يتبعه المسلم أو إلى الجهة الشرعية في بلده.

8- التحليل والنقد

الجواب المقدم من الذكاء الاصطناعي في هذه المسألة متوازن في عرض الخلاف، حيث ذكر الأقوال دون ترجيح أو انحياز لمذهب معين وهو من الإيجابيات، لكن يلاحظ افتقاره إلى الأدلة الشرعية، مما يجعل الجواب معلومة نظرية أقرب للعرض الموسوعي، لا إلى الجواب الفقهي الذي يُبنى على تعليل الحكم وتحريم محل النزاع، كما أنه لم يُقدِّم للمستفتي توجيهاً أو ترجيحاً علمياً، مما قد يُربك المستفتي، خاصة إن لم يكن على دراية بتفاصيل الخلاف، ومن هنا نقول إن الذكاء الاصطناعي

– في صورته الحالية – يمكن أن يُستخدم كملخّص للمذاهب، لكنه لا يُعوّل عليه في تقديم الفتوى الملزمة ما لم يكن تحت إشراف بشري مؤهل من أهل الفقه والتأصيل الشرعي.

الفرع الثاني: مسألة متفق عليها بين المذاهب. (مسألة الصلاة على الميت في المسجد).

1- تحرير محل النزاع: اتفق الفقهاء على مشروعية الصلاة على الميت، لكن اختلفوا في مكان أدائها: هل تُصلى عليه

داخل المسجد؟

2- الأقوال في المسألة:

القول الأول الجمهور (الحنفية⁽⁵³⁾، المالكية⁽⁵⁴⁾، الشافعية⁽⁵⁵⁾): يجوز الصلاة على الميت في المسجد.

القول الثاني: الحنابلة⁽⁵⁶⁾: يُكره ذلك إن خيف من تلوّث المسجد أو إزعاج المصلين، وإلا فلا بأس.

3- سبب الخلاف⁽⁵⁷⁾:

اختلافهم في دلالة النصوص والأفعال الصادرة من النبي ﷺ:

أ- بعضهم تمسك بوقائع تدل على أن النبي ﷺ صلى خارج المسجد.

ب- آخرون تمسكوا بعموم الجواز وعدم ورود نهي صريح.

4- الأدلة:

من الكتاب قوله تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تَرْفَعَ﴾ [التوبة: 36].

وجه الدلالة: الآية تدل على أن المساجد مواضع للعبادة، ومنها صلاة الجنازة.

من السنة: حديث عائشة رضي الله عنها: "ما صلى رسول الله ﷺ على سهيل بن بيضاء⁽⁵⁸⁾ إلا في المسجد"⁽⁵⁹⁾.

وجه الدلالة: الحديث صريح في وقوع الصلاة في المسجد.

5- المناقشات:

قال من كره ذلك: الجنازة قد تحمل أذى أو تؤدي إلى تعطيل الصلاة⁽⁶⁰⁾.

ورد الجمهور: لا ضرر إذا نُظمت، وقد ثبت الفعل من النبي ﷺ والصحابة⁽⁶¹⁾.

6- الترجيح: يرجح جواز الصلاة على الميت في المسجد مع ضرورة التنظيم والترتيب حتى لا يضر المصلون، وهذا هو

الرأي الراجح عند جمهور العلماء، لأن الأصل في المسجد الجواز، ولا دليل على المنع، مع مراعاة المصلحة ودرء المفاسد.

7- جواب الذكاء الاصطناعي عن هذه المسألة.

السؤال: هل تجوز الصلاة على الميت في المسجد؟

الجواب: الصلاة على الميت في المسجد جائزة شرعاً عند جمهور العلماء، مثل الحنفية والمالكية والشافعية. يستند

ذلك إلى أدلة من السنة النبوية مثل حديث "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله"⁽⁶²⁾. «وأفعال الصحابة. ومع ذلك، يجب تنظيم

الصلاة على الميت في المسجد حتى لا تسبب إزعاجاً للمصلين أو تعطيل الصلاة. أما الحنابلة فهناك بعض التحفظات أو الكراهة

في ذلك، بشكل عام، الأصل هو الجواز مع مراعاة المصلحة ودرء المفاسد.

8- التحليل والنقد:

الإفتاء بالذكاء الاصطناعي: يعطي إجابة عامة دون الخوض في التفاصيل الواقعية أو تحليل المصلحة بشكل دقيق،

أما الإفتاء البشري: فالمتي يشرح اتفاق المذاهب مع وجود بعض التحفظات، ويوازن بين النصوص والمصالح، ويوصي

بالتنظيم وعدم الإضرار بالمصلين، ويُراعي الأبعاد الاجتماعية، ويوجه بتطبيق مرن حسب المكان والزمان.



الفرع الثالث: مسألة مجمع عليها. (مسألة الغُسل عند الجنابة)

- 1-الإجماع: أجمع الفقهاء على وجوب الغُسل عند الجنابة لمن أصابته سواء بالجماع أو إنزال المني بشهوة⁽⁶³⁾.
2-الأدلة:

من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهِّرُوا﴾ [المائدة: 6].

وجه الدلالة: الآية صريحة بوجوب الاغتسال على الجنب⁽⁶⁴⁾.

من السنة: حديث أم سلمة رضي الله عنها، قالت: جاءت أم سليم إلى النبي ﷺ فقالت: "يا رسول الله، إن الله لا يستحي من الحق، فهل على المرأة غسل إذا احتلمت؟" قال: "نعم، إذا رأت الماء"⁽⁶⁵⁾.

وجه الدلالة: الحديث نص في وجوب الغُسل عند خروج المني من الرجل أو المرأة، مما يدل على الإلزام الشرعي⁽⁶⁶⁾.

3-جواب الذكاء الاصطناعي عن هذه المسألة.

السؤال: ما حكم الغسل من الجنابة؟

الجواب: يجب الغسل من الجنابة إذا حصل جماع أو خروج مني بشهوة، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهِّرُوا﴾

[المائدة: 6]، وهذا الحكم متفق عليه بين العلماء.

4-التحليل والنقد

تُظهر الفتوى الصادرة عن الذكاء الاصطناعي عددًا من الخصائص التي تميّزها عن الفتوى البشرية.

فمن حيث عرض الأدلة، يكتفي الذكاء الاصطناعي بذكر الآية الكريمة ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهِّرُوا﴾ [المائدة: 6]،

دون بيان لوجه الدلالة منها، ولا ربطها بالسياق الفقهي أو ذكر تفسير العلماء لها. كما يُظهر الحكم الشرعي بوصفه تقريرًا فقهياً مجرداً، دون تعرّض للمقاصد الشرعية، ككونها مثلاً تطهيراً معنوياً يُعدّ المسلم للوقوف بين يدي الله تعالى.

أما الإجماع، فإن الذكاء الاصطناعي يكتفي بالإشارة إلى اتفاق العلماء، من غير إحالة إلى كتب الإجماع أو ذكر النصوص الناقلة له، في المقابل تتعمق الفتوى البشرية في عرض الحكم من جوانبه المختلفة، فتفصّل وجه الدلالة من النصوص، كما تُبرز المقاصد الشرعية المرتبطة بالطهارة، وتربط الحكم بمقاصد الشريعة، وفوق ذلك تستند إلى مصادر فقهية معتمدة في توثيق الإجماع، ككتب ابن المنذر وابن عبد البر والنووي، فتُظهر القوة العلمية للفتوى ومصدرها الموثوق.

المبحث الثالث: الحكم الشرعي والضوابط، ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: مشروعية الإفتاء بالذكاء الاصطناعي: تأصيل فقهي.

اختلف الباحثون المعاصرون في الحكم الشرعي لاستخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي في مجال الفتوى، وقد اتجهت

الآراء إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية:

- 1-فذهب فريق من الباحثين إلى جواز استخدام الذكاء الاصطناعي في الفتوى بشرط أن يكون ذلك في إطار المساعدة فقط، لا أن يكون بديلاً عن المفتي البشري، مستدلين بإمكانية الاستفادة من التقنية في تنظيم البيانات الشرعية، وتصنيف الفتاوى، والرد على المسائل العامة المتكررة دون تعمق في التفاصيل الفقهية الدقيقة. وقد تبّى هذا الرأي د. مطلق الجاسر⁽⁶⁷⁾.
حيث فرّق فيه بين الفتوى العامة التي يمكن أن تُخدم بالذكاء الاصطناعي، والفتوى الخاصة التي يجب أن يتولاها المفتي المختص.

2-بينما رأى فريق آخر أن الاعتماد على الذكاء الاصطناعي في الفتوى محذور شرعاً، نظرًا لكون الفتوى عملاً بشرياً قائماً على الاجتهاد والتقدير، وهو ما تعجز الآلة عن تحقيقه، وعبر عن هذا الاتجاه د. طه الزايدي⁽⁶⁸⁾ حيث أكد أن الذكاء الاصطناعي لا يملك الأهلية الشرعية ولا ملكة الاجتهاد التي لا تكون إلا للبشر.

3-وتوسّطت بعض الفتاوى الرسمية، ومنها تصريحات دار الإفتاء المصرية، التي أكدت أن الذكاء الاصطناعي لا يُغني عن الفقيه، لكن لا مانع من استخدامه كأداة تقنية لخدمة العملية الإفتائية، دون أن يتولى إصدار الفتوى مستقلاً⁽⁶⁹⁾. أسباب اختلاف الفقهاء في حكم استخدام الذكاء الاصطناعي في الفتوى:

1-الاختلاف في تصور طبيعة الفتوى: حيث يرى بعض الفقهاء أن الفتوى تعتمد على الاجتهاد البشري المرتبط بفهم النصوص ومراعاة السياق، وهو ما لا يتوفر في الذكاء الاصطناعي، بينما يرى آخرون أن هناك أنواعاً من الفتوى يمكن معالجتها تقنياً دون مساس بجوهر العملية الإفتائية.

2-تفاوت تقدير قدرات الذكاء الاصطناعي: فالبعض يرى أن الذكاء الاصطناعي قادر على التحليل والاستنتاج في حدود البرمجة، في حين يرى آخرون أن الذكاء الاصطناعي لا يتجاوز كونه آلة تُنفذ ما بُرِمت عليه، ولا تملك الوعي أو الفقه.

3-القلق من الاستقلالية في الفتوى: حيث إنّ هناك تخوفاً من أن يؤدي الاعتماد على الذكاء الاصطناعي إلى فصل الفتوى عن المفتي، مما يهدد بضياح المسؤولية الشرعية وتغييب عنصر التقدير البشري.

4-الاختلاف في فهم المقاصد والواقع: فالفتوى تحتاج إلى فقه الواقع، وتقدير الأحوال، ومراعاة الأعراف، وهي عناصر لا يُحسن الذكاء الاصطناعي التعامل معها بدقة، وهو ما يراه بعض الباحثين سبباً كافياً للتحفظ.

5-تباين المواقف من مستجدات العصر: بعض الباحثين يتبنى موقفاً منفتحاً تجاه الوسائل التقنية الحديثة ويرى إمكانية توظيفها في خدمة الشريعة، في حين تحفظ آخرون ويرون أن هذه التقنيات لم تنضج بعد لتكون طرفاً في عملية شرعية كالإفتاء⁽⁷⁰⁾.

الرأي الراجح بين الأقوال: هو القول بالجواز المشروط، أي استخدام الذكاء الاصطناعي في الإفتاء كأداة مساعدة فقط.

سبب الترجيح:

1- لأن الفتوى ليست مجرد استدعاء معلومات، بل هي اجتهاد مركّب يتطلب فهم النصوص، فقه الواقع، مراعاة المقاصد، التوازن بين المصالح والمفاسد، وتقدير الأحوال الفردية، وكلها لا يمكن للآلة تحقيقها بشكل مستقل.

2-التقنية وسيلة وليست غاية، ويمكن الاستفادة منها في تنظيم المعلومات، وتصنيف الفتاوى، وتحليل البيانات الشرعية، لكنها لا تملك "الملكة الفقهية" ولا "المسؤولية الشرعية".

3-الاعتماد الكلي على الذكاء الاصطناعي قد يُنتج أخطاء فادحة، بسبب افتقاره للإدراك الكامل للسياقات والمتغيرات الدقيقة التي يقوم عليها الحكم الشرعي.

4-اتفاق تصريحات دار الإفتاء المصرية، وقرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته السادسة والعشرين عام 2025⁽⁷¹⁾ والتي تميل لهذا الرأي، وتعتبره الموقف المتزن الذي يجمع بين الاستفادة من أدوات الذكاء الاصطناعي وتوظيفها في خدمة الفتوى، وعدم التفريط في مقام الاجتهاد البشري، وضرورة إشراف المتخصصين.

المطلب الثاني: الضوابط الشرعية والتقنية لاستخدام الذكاء الاصطناعي في الفتوى.

نظرًا للتطور السريع في تقنيات الذكاء الاصطناعي، ولما أصبح لهذه التقنيات من دور متنامٍ في المجالات الشرعية، ومنها مجال الفتوى، برزت الحاجة إلى وضع ضوابط شرعية وتقنية تحكم استخدام هذه الأنظمة، بما يحقق المقاصد الشرعية وبمنع الانحرافات أو الخلل في إصدار الأحكام. ومن خلال الدراسات الحديثة، يمكن حصر أبرز هذه الضوابط فيما يلي:



أولاً: الضوابط الشرعية

1. وجود إشراف علمي بشري مؤهل بحيث يخضع عمله لمراجعة واعتماد من فقيه مختص أو هيئة علمية شرعية.
2. الاعتماد على مصادر معتمدة ومراجع موثوقة معتمدة لدى أهل العلم، منعاً لتسرب معلومات غير منضبطة أو آراء شاذة.
3. يُسمح باستخدام التقنية في الفتاوى العامة والمتكررة، أما المسائل الخاصة التي تحتاج إلى اجتهاد أو مراعاة ظروف شخصية، فلا بد أن يتولاها المفتي البشري.
4. يجب على النظام أن يُظهر تنبيهاً واضحاً بأن الإجابة لا تُعد فتوى ملزمة، وأن المرجع النهائي هو المفتي البشري المختص.

ثانياً: الضوابط التقنية

1. من الضروري الإفصاح عن كيفية إعداد النظام، ومصادر تدريبه، وآلية معالجة الأسئلة، بما يضمن الثقة العلمية في مخرجاته.
2. التحديث المستمر للبيانات فيجب أن يتم تطوير النظام وتحديث محتواه دورياً، ليتواءم مع المستجدات الفقهية والنوازل⁽⁷²⁾.

النتائج:

خلص البحث إلى أن الذكاء الاصطناعي ليس مؤهلاً بذاته لتولي مهمة الإفتاء بشكل مستقل، لأن الفتوى لا تقوم فقط على معرفة الأحكام، بل إنها تتطلب شروطاً علمية وأخلاقية تتعلق بفهم الواقع، والاستفصال عن حال المستفتي، والتقدير الفقهي، والاستدلال الشرعي، وهي خصائص لا تتوفر في الذكاء الاصطناعي لأنه مبرمج، وقد أظهر البحث أن ما يمتلكه الذكاء الاصطناعي من سرعة في معالجة المعلومات، لا يكفي للقيام بمهمة الإفتاء التي تتطلب فهماً عميقاً للسياق، ومرونة في التكيف، وحضوراً للبعد التربوي والإنساني في الخطاب.

وقد ظهر ذلك بوضوح من خلال النماذج التطبيقية التي تناولها البحث لمسائل فقهية متفاوتة في درجة الاتفاق، حيث اتسمت فتاوى الذكاء الاصطناعي بالعرض السطحي للمعلومة دون ترجيح أو مراعاة دقيقة للواقع، بينما أظهرت الفتوى البشرية حضوراً علمياً وواقعياً أكثر دقة، سواء في عرض الخلاف أو ترجيح الأقوال أو توجيه الجواب بحسب حال المستفتي.

ومن هنا يتأكد أن الذكاء الاصطناعي يمكن أن يكون أداة مساعدة نافعة في تصنيف المعلومات واستحضار الأقوال الفقهية، لكنه لا يغني عن المفتي البشري، ولا يحل محله، ما دامت المسألة تحتاج إلى فهم عميق وتقدير فقهي مبني على الاجتهاد والنظر.

توصيات البحث:

- 1- توصي الدراسة بإنشاء هيئات شرعية مستقلة تشرف على تطوير تطبيقات الذكاء الاصطناعي في المجال الديني، تضمن دقة المحتوى وسلامة المراجع، وفق ضوابط علمية معتبرة.
- 2- توصي الدراسة بإدراج برامج توعوية رسمية توضح للمستخدمين حدود الذكاء الاصطناعي في الفتوى، وتنبه إلى خطورة الاعتماد التام على التطبيقات الذكية في المسائل الشرعية دون الرجوع إلى العلماء الثقات.
- 3- توصي الدراسة بتشجيع البحث الفقهي المتخصص في مجالات التقنية والذكاء الاصطناعي، وربطها بمقاصد الشريعة وأصولها، لضمان مواكبة الشريعة للتطورات المتسارعة بما يحقق المقاصد دون الإخلال بالثوابت.



- (1) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة: 447/4، مادة (فتى)؛ ابن منظور، لسان العرب: 147/15، مادة (فتى)؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط: 918/1، مادة (فتى).
- (2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 585/4؛ الشوكاني، إرشاد الفحول: 449/1.
- (3) ينظر: القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى: 33.
- (4) ينظر: المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: 314/28.
- (5) الجاسر، الإفتاء باستخدام الذكاء الاصطناعي: 240.
- (6) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 585/4.
- (7) ينظر: ابن حمدان، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي: 12.
- (8) ينظر: الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه: 330/2.
- (9) ينظر: المناوي، التوقيف على مهمات التعريف: 505.
- (10) ينظر: العراقي، الغيث الهامع في شرح جمع الجوامع: 872/3.
- (11) ينظر: الشافعي، الرسالة: 512/1؛ النووي، المجموع: 42/1.
- (12) ينظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 207/4.
- (13) متولي، الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته: 15. الغبسي، مخاطر الاعتماد على الذكاء الاصطناعي في تَلْقِي علوم العربية من خلال تطبيق (ميتا): 395.
- (14) الزعاترة، أثر الذكاء الاصطناعي في صياغة الفتوى: موسى الزعاترة. دار الإفتاء - أثر الذكاء الاصطناعي في صياغة الفتوى، Omer, Maintaining Meaningful Human Interaction in AI-Enhanced Language Learning Environments: A Systematic Review, 534.
- (15) فتح الباب، عقود الذكاء الاصطناعي: 611. الدرهم، دور تطبيقات الذكاء الاصطناعي في خدمة الكلمة العربية من خلال تطبيق (صحح لي): 579.
- (16) مقال بعنوان: نبذة عن الذكاء الاصطناعي من الموقع الرسمي للهيئة السعودية للذكاء الاصطناعي: Alasmari, The Dynamics of Verbal and Non-Verbal Linguistic Communication in The Saudi Sports Community, 539. SDAIPublications09.pdf
- (17) ينظر: حماد، أساليب الذكاء الاصطناعي: 1. النجار، الذكاء الاصطناعي وإنتاج الشّعر العربيّ في ضوء ضوابط عُلْمِي العَرُوض والنَّحْو: 118.
- (18) ينظر: الدعدر، تطبيقات الذكاء الاصطناعي ودورها في خدمة العلوم الشرعية: 318-320. النازل، توصيف التركيب للعقل الإلكتروني: الإمكانات والمعوقات: 12.
- (19) مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي <https://fatwauae.gov.ae/ar/service/Chatbot-fatwas>
- (20) ينظر: الذكاء الاصطناعي وخدمات الشّات بوت للتحوّل الرقبي في المؤسسات الدينية. <https://mottasl.com/arabic/>
- Mleiki, Exploring Saudi EFL Learners' Perspectives on Digital Writing Tools for Mitigating Emotional Challenges in Foreign Language Writing, 579.



- (21) موقع أخبار الخليج العربي. <https://www.alkhaleejonline.net/>
- (22) ينظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 1/33-35؛ الغزالي، المستصفى في علم الأصول: 2/327-373؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 261/6.
- (23) ينظر: الزبيدي، ضوابط الإفتاء باستخدام الذكاء الاصطناعي: 225، 226؛ الزبيدي، الإفتاء الافتراضي عبر تقنية الذكاء الاصطناعي مشروعيته وضوابطه: 56، 58؛ القباني، الأحكام الفقهية للذكاء الاصطناعي في القضاء والإفتاء: 1255.
- (24) ينظر: التقرير النهائي عن مشروع نص التوصية الخاصة بأخلاقيات الذكاء الاصطناعي UNESCO - للأمم المتحدة؛ المحميد، الذكاء الاصطناعي وأثره في الفتوى: 531 وما بعدها.
- (25) اليوم السابع، المفتى: الإفتاء عملية بشرية بامتياز لا يمكن إدراكها بالذكاء الاصطناعي - اليوم السابع
- (26) ينظر: الزعتر، أثر الذكاء الاصطناعي في صناعة الفتوى، موقع دار الإفتاء الأردنية، دار الإفتاء <https://www.aliftaa.jo/article/5683/>
- (27) ينظر: ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار: 532/1.
- (28) ينظر: ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة: 1/202؛ الحطاب، مواهب الجليل: 2/238-239.
- (29) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 22/294-295.
- (30) ينظر: الشريبي، مغني المحتاج: 1/162.
- (31) ينظر: ابن قدامة، المغني: 1/331-332؛ المرادوي، الإنصاف: 2/231.
- (32) ينظر: ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد: 1/164-165.
- (33) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 1/151، كتاب الصلاة، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها، في الحضر والسفر، وما يجهر فيها وما يخافت، ح (756)؛ مسلم، صحيح مسلم: 1/359، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، وإنه إذا لم يحسن الفاتحة، ولا أمكنه تعلمها قرأ ما تيسر له من غيرها، ح (394).
- (34) ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 1/277، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب إذا قرأ الإمام فأنصتوا، ح (850)؛ ابن حنبل، المسند: 23/12، ح (14643)؛ قال ابن حجر: حديث ضعيف. ينظر: ابن حجر، فتح الباري: 2/342.
- (35) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 1/304، كتاب الصلاة، باب التشهد في الصلاة، ح (404).
- (36) سبق تخريجه.
- (37) ينظر: الكنكوي، شرح سنن ابن ماجه: 1/61.
- (38) سبق تخريجه.
- (39) ينظر: المالكي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف: 1/239.
- (40) سبق تخريجه.
- (41) ينظر: المالكي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف: 1/239.
- (42) سبق تخريجه.
- (43) ينظر: النووي، المهاج شرح صحيح مسلم: 4/100.
- (44) ينظر: ابن قدامة، المغني: 1/331-332.
- (45) سبق تخريجه.



- (46) أبو داود، سنن أبي داود: 2/116، كتاب الصلاة، باب من ترك القراءة في صلاته بفاتحة الكتاب، ح(823)2/116، ضعفه الألباني في: الألباني، ضعيف أبي داود - الأم: 1/318.
- (47) ينظر: ابن باز، الإفهام في شرح عمدة الأحكام: 1/318.
- (48) سبق تخريجه.
- (49) ينظر: ابن عبد البر، التمهيد: 11/32.
- (50) سبق تخريجه.
- (51) سبق تخريجه.
- (52) ينظر: ابن قدامة، المغني: 1/331-332.
- (53) ينظر: السرخسي، المبسوط: 2/122.
- (54) ينظر: ابن عبد البر، التمهيد: 21/221؛ النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم: 7/38-40.
- (55) ينظر: النووي، المجموع: 5/213.
- (56) ينظر: ابن قدامة، المغني: 2/185.
- (57) ينظر: النووي، المجموع: 5/213؛ ابن قدامة، المغني: 2/185.
- (58) سهيل بن بيضاء، قرشي، من بنى فهر، قديم الإسلام، هاجر إلى أرض الحبشة، ثم عاد إلى مكة، وهاجر إلى المدينة، فجمع الهجرتين جميعاً، ثم شهد بدرًا وغيرها، ومات بالمدينة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم سنة تسع، وصلى عليه رسول الله في المسجد. ينظر: ابن الأثير، أسد الغابة: 2/325-326.
- (59) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 2،669، كتاب الصلاة، باب الصلاة على الجنائز في المسجد، ح(973).
- (60) ينظر: ابن قدامة، المغني: 2/185.
- (61) ينظر: النووي، المجموع: 5/213.
- (62) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 2/6، كتاب الجمعة، باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان وغيرهم؟، ح(900)؛ مسلم، صحيح مسلم: 1/327، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة، وأنها لا تخرج مطيبة، ح(442).
- (63) ينظر: ابن المنذر، الإجماع: 1/54.
- (64) ينظر: الطبري، جامع البيان: 10/82.
- (65) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 1/64، كتاب الطهارة، باب إذا احتلمت المرأة، ح(282)؛ مسلم، صحيح مسلم: 1/251، كتاب الطهارة، وجوب الغسل على المرأة بخروج المني منها، ح(313).
- (66) ينظر: ابن حجر، فتح الباري: 1/229.
- (67) الجاسر، الإفتاء باستخدام الذكاء الاصطناعي: 256.
- (68) ينظر: الزبيدي، الإفتاء الافتراضي عبر تقنية الذكاء الاصطناعي: 38.
- (69) اليوم السابع المفتي: الإفتاء عملية بشرية بامتياز لا يمكن إدراكها بالذكاء الاصطناعي - اليوم السابع
- (70) ينظر: الجاسر، الإفتاء باستخدام الذكاء الاصطناعي: 28-30.
- (71) ينظر: مجمع الفقه الإسلامي الدولي <https://iifa-aifi.org/ar/53006.html>



(72) ينظر: الجاسر، الإفتاء باستخدام الذكاء الاصطناعي: 36-39؛ الزيدي، الإفتاء الافتراضي عبر تقنية الذكاء الاصطناعي: 20، 21.

المراجع

- ابن الأثير، ع. (1989). *أسد الغابة في معرفة الصحابة*. دار الفكر.
- الألباني، م. (1423). *ضعيف أبي داود- الأم (ط.1)*. مؤسسة غراس.
- ابن باز، ع. (د.ت). *الإفهام في شرح عمدة الأحكام* (سعيد بن علي بن وهف القحطاني، تحقيق). مؤسسة الجريسي.
- البخاري، م. (1422). *صحيح البخاري* (محمد زهير بن ناصر الناصر، تحقيق؛ ط.1). دار طوق النجاة.
- البرعي، (2022). تطبيقات الذكاء الاصطناعي والروبوت من منظور الفقه الإسلامي. *مجلة دار الإفتاء المصرية*. 14 (48)، 12-159.
- ابن تيمية، أ. (1995). *مجموع الفتاوى* (عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، تحقيق). مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- الجاسر، م. (2024). الإفتاء باستخدام الذكاء الاصطناعي حكمه الشرعي وأثره في اختلاف الفقهاء. *مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية*. (39)، 227-264.
- ابن حجر، أ. (1379). *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. دار المعرفة.
- الخطاب، م. (2003). *مواهب الجليل لشرح مختصر خليل* (زكريا عميرات، تحقيق). دار عالم الكتب.
- حماد، أ. (1989). أساليب الذكاء الاصطناعي. *المجلة المصرية للدراسات التجارية*. 13 (2)، 241-280.
- حمدان، أ. (1397). *صفة الفتوى والمفتي والمستفتي* (محمد ناصر الدين الألباني، تحقيق؛ ط.3). المكتب الإسلامي.
- ابن حنبل، أ. (2001). *مسند الإمام أحمد بن حنبل* (شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- الخطيب البغدادي، أ. (1421). *الفييه والمتفقه* (ط.2). دار ابن الجوزي.
- أبو داود، س. (1423). *سنن أبي داود* (محمد معي الدين عبد الحميد). المكتبة العصرية.
- الدرهم، س. ب. ع. ا. ب. أ. (2024). دور تطبيقات الذكاء الاصطناعي في خدمة الكلمة العربية من خلال تطبيق (صحح لي). <https://doi.org/10.53286/arts.v6i4.2198>. 611-578، 6 (4)، 611-578.
- الدعدر، م. (2024). تطبيقات الذكاء الاصطناعي ودورها في خدمة العلوم الشرعية. *مجلة البحث العلمي الإسلامي*، (60)، 301-331.
- الذكاء الاصطناعي وخدمات الشات بوت للتحويل الرقمي في المؤسسات الدينية. (2025). <https://mottasi.com/arabic/>.
- ابن رشد الحفيد، م. (2400). *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. دار الحديث.
- الزركشي، م. (1994). *البحر المحيط في أصول الفقه* (ط.1). دار الكتبي.
- الزركشي، م. (2000). *البحر المحيط في أصول الفقه* (محمد محمد تامر، تحقيق). دار الكتب العلمية.
- الزعاترة، م. (18-06-2023). أثر الذكاء الاصطناعي في صناعة الفتوى، موقع دار الإفتاء الأردنية، دار الإفتاء <https://www.aliftaa.jo/article/5683/>
- الزيدي، ط. (2023). *الإفتاء الافتراضي عبر تقنية الذكاء الاصطناعي مشروعيته وضوابطه*. دار الفجر.



- الزبيدي، ط. (2025). ضوابط الإفتاء باستخدام الذكاء الاصطناعي: دراسة تطبيقية في فقه الأحوال الشخصية. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية. 40 (140)، 83-131.
- السرخسي، م. (2000). *المبسوط* (خليل معي الدين الميس، تحقيق؛ ط.1). دار الفكر.
- الشافعي، م. (1938). *الرسالة* (أحمد شاكر، تحقيق؛ ط.1). مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- الشريبي، م. (د.ت). *معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*. دار الفكر.
- الشوكاني، م. (1992). *إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول* (محمد سعيد البدري، تحقيق). دار الفكر.
- الطبري، م. (2000). *جامع البيان في تأويل القرآن* (أحمد محمد شاكر، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- ابن عابدين، م. (1992). *رد المحتار على الدر المختار* (ط.2). دار الفكر.
- ابن عبد البر، ي. (د.ت). *الكافي في فقه أهل المدينة* (محمد محمد حيد ولد ماديك الموريتاني، تحقيق؛ ط.2). مكتبة الرياض الحديثة.
- ابن عبد البر، ي. (1387). *التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد* (مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، تحقيق). وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- العراقي، أ. (2004). *الغيث الهامع في شرح جمع الجوامع*. دار الفاروق.
- العُنبسي، ع. ا. ع. ح. (2025). مخاطر الاعتماد على الذكاء الاصطناعي في تَلَقِّي علوم العربية من خلال تطبيق (ميتا). *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، 7 (1)، 396-419. <https://doi.org/10.53286/arts.v7i1.2420>
- الغزالي، م. (1993). *المستصفى في علم الأصول* (محمد عبد السلام عبد الشافي، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن فارس، أ. (1399). *مقاييس اللغة* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق). دار الفكر.
- فتح الباب، م. (2022). عقود الذكاء الاصطناعي نشأتها، مفهومها، خصائصها، تسوية منازعاتها من خلال تحكيم سلسلة الكتل. *مجلة البحوث القانونية والاقتصادية*، (56)، 680-697.
- الفيروزآبادي، م. (د.ت). *القاموس المحيط* (مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، تحقيق؛ ط.8). مؤسسة الرسالة.
- القباني، ب. (2024). الأحكام الفقهية للذكاء الاصطناعي في القضاء والإتاء والأحوال الشخصية. *مجلة الزهراء*. (34)، 1219-1294.
- ابن قدامة، ع. (1985). *المغني شرح مختصر الخراقي* (ط.1). دار إحياء التراث العربي.
- القراقي، أ. (2009). *الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام* (ط.4). مكتب المطبوعات الإسلامية.
- ابن قيم الجوزية. (1991). *إعلام الموقعين عن رب العالمين* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن قيم الجوزية، م. (1968). *إعلام الموقعين عن رب العالمين* (طه عبد الرؤوف سعد، تحقيق). مكتبة الكليات الأزهرية.
- الكنكوهي، ف. (د.ت). *شرح سنن ابن ماجه*. قديبي كتب خانة.
- ابن ماجه، م. (د.ت). *سنن ابن ماجه* (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق). دار إحياء الكتب العربية
- المالكي، ع. (1999). *الإشراف على نكت مسائل الخلاف* (الحبيب بن طاهر، تحقيق؛ ط.1). دار ابن حزم.
- متولي، ع. (2005). *الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته*. مكتبة الأنجلو المصرية.
- مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي. (2025). <https://fatwauae.gov.ae/ar/service/Chatbot-fatwas>
- مجمع الفقه الإسلامي الدولي. (2025). <https://iifa-aifi.org/ar/53006.html>



- المحيميد، ع. (2022). الذكاء الاصطناعي وأثره في الفتوى. *مجلة الجمعية الفقهية السعودية*. (57)، 531-640.
- المرداوي، ع. (2005). *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف* (عبد الله التركي، تحقيق). دار عالم الكتب.
- المرداوي، ع. (د.ت). *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف* (ط.2). دار إحياء التراث العربي.
- مسلم، ح. (د.ت). *صحيح مسلم* (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق). دار إحياء التراث العربي.
- المناوي، م. (2002). *التوقيف على مهمات التعريف* (محمد رضوان الداية، تحقيق). دار الفكر المعاصر.
- النازل، خ. ب. ع. ا. ا. (2024). توصيف التركيب للعقل الإلكتروني: الإمكانيات والمعوقات. *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*. (2)6، 9-29. <https://doi.org/10.53286/arts.v6i2.1935>
- النجار، ف. ا. (2023). الذكاء الاصطناعي وإنتاج الشعر العربي في ضوء ضوابط علمي العروض والنحو. *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*. (3)5، 118-147. <https://doi.org/10.53286/arts.v5i3.1560>
- ابن المنذر، م. (2004). *الإجماع* (فؤاد عبد المنعم أحمد، تحقيق؛ ط.1). دار المسلم للنشر والتوزيع.
- ابن منظور، م. (1414). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.
- موقع اخبار الخليج العربي. (2025). <https://www.alkhaleejonline.net/>
- النووي، ي. (1392). *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج* (ط.2). دار إحياء التراث العربي.
- النووي، ي. (د.ت). *المجموع شرح المهذب "مع تكملة السبكي والمطيعي"*. دار الفكر.
- الهيئة السعودية للذكاء الاصطناعي. (2025). *نبذة عن الذكاء الاصطناعي من الموقع الرسمي للهيئة السعودية للذكاء الاصطناعي* [SDAIAPublications09.pdf](https://sdaiapublications09.pdf)
- اليوم السابع. (2025). المقتى: الإفتاء عملية بشرية بامتياز لا يمكن إدراكها بالذكاء الاصطناعي - اليوم السابع
- اليونسكو. (2021). *تقرير اليونسكو حول أخلاقيات الذكاء الاصطناعي*. <https://www.unesco.org/ar/artificial-intelligence/recommendation-ethics>
- اليونسكو. (2021). *التقرير النهائي عن مشروع نص التوصية الخاصة بأخلاقيات الذكاء الاصطناعي UNESCO - للأمم المتحدة* https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000376712_ara
- اليوم السابع. (2025). المقتى: الإفتاء عملية بشرية بامتياز لا يمكن إدراكها بالذكاء الاصطناعي - اليوم السابع

References

- Abu Dawud, S. (1423 AH). *Sunan Abi Dawud* (M. M. 'Abd al-Hamid, Ed.). Al-Maktabah al-'Asriyyah, (in Arabic).
- Al-Albani, M. (1423 AH). *Da'if Abi Dawud – al-Umm* (1st ed.). Ghras Foundation, (in Arabic).
- Alasmari, J. S. . (2023). The Dynamics of Verbal and Non-Verbal Linguistic Communication in The Saudi Sports Community. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 5(4), 539–569. <https://doi.org/10.53286/arts.v5i4.1676>
- Al-Bar'i. (2022). Artificial intelligence and robotics applications from the perspective of Islamic jurisprudence. *Egyptian Dar al-Ifra Journal*, 14(48), 12–159, (in Arabic).
- Al-Bukhari, M. (1422 AH). *Ṣaḥīḥ al-Bukhari* (M. Zuhayr b. N. al-Nasir, Ed.; 1st ed.). Dar Tuq al-Najah, (in Arabic).
- Al-Da'dar, M. (2024). Artificial intelligence applications and their role in serving the Islamic sciences. *Islamic Scientific Research Journal*, (60), 301–331, (in Arabic).



- Al-Durayhim, S. B. A. B. A. (2024). The Role of Artificial Intelligence Applications in Serving the Arabic word: A Case Study on the "Saḥḥiḥ li" Application. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4), 578–611, (in Arabic). <https://doi.org/10.53286/arts.v6i4.2198>
- Al-Firuzabadi, M. (n.d.). *Al-Qamus al-Muḥit* (Heritage Verification Office at al-Resalah Foundation, Ed.; 8th ed.). Al-Resalah Foundation, (in Arabic).
- Al-Ghazali, M. (1993). *Al-Mustasfa fi 'Ilm al-Uṣul* (M. A. 'A. 'Abd al-Shafi, Ed.; 1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, (in Arabic).
- Al-Ghobesi, A. A. H. (2025). Risks of Relying on Artificial Intelligence in Learning Arabic Language Sciences Through the Meta Application. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 7(1), 396-419, (in Arabic). <https://doi.org/10.53286/arts.v7i1.2420>
- Al-Hattab, M. (2003). *Mawahib al-Jalil li-Sharḥ Mukhtaṣar al-Khalil* (Z. 'Imayrat, Ed.). Dar 'Alam al-Kutub, (in Arabic).
- Al-'Iraqi, A. (2004). *Al-Ghayth al-Hami' fi Sharḥ Jami' al-Jawami'*. Dar al-Faruq, (in Arabic).
- Al-Jasir, M. (2024). Ifta using artificial intelligence: Its legal ruling and its effect on juristic disagreement. *Journal of Sharia and Islamic Studies*, (39), 227–264, (in Arabic).
- Al-Kankuhi, F. (n.d.). *Sharḥ Sunan Ibn Majah*. Qadimi Kutub Khana, (in Arabic).
- Al-Khatib al-Baghdadi, A. (1421 AH). *Al-Faqih wa al-Mutafaqqih* (2nd ed.). Dar Ibn al-Jawzi, (in Arabic).
- Al-Maliki, A. (1999). *Al-Ishraf 'ala Nukat Masa'il al-Khilaf* (al-Ḥabib b. Tahir, Ed.; 1st ed.). Dar Ibn Hazm, (in Arabic).
- Al-Manawi, M. (2002). *Al-Tawqif 'ala Muhimmat al-Ta'rif* (M. R. al-Dayyah, Ed.). Dar al-Fikr al-Mu'asir, (in Arabic).
- Al-Mardawi, A. (2005). *Al-Insaf fi Ma'rifat al-Rajih min al-Khilaf* (A. al-Turki, Ed.). Dar 'Alam al-Kutub, (in Arabic).
- Al-Mardawi, A. (n.d.). *Al-Insaf fi Ma'rifat al-Rajih min al-Khilaf* (2nd ed.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, (in Arabic).
- Al-Muḥaymid, A. (2022). Artificial intelligence and its impact on fatwa. *Saudi Fiqh Association Journal*, (57), 531–640, (in Arabic).
- Al-Najjar, F. A. A.-S. . (2023). Artificial Intelligence and Arabic Poetry Composition in light of the rules of prosody and grammar. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 5(3), 118–147, (in Arabic). <https://doi.org/10.53286/arts.v5i3.1560>
- Al-Nawawi, Y. (1392). *Al-Minhaj Sharḥ Ṣaḥiḥ Muslim b. al-Ḥajjaj* (2nd ed.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, (in Arabic).
- Al-Nawawi, Y. (n.d.). *Al-Majmu' Sharḥ al-Muḥadhdhab* [with the supplement of al-Subki & al-Muti'i]. Dar al-Fikr, (in Arabic).
- Al-Nazil, K. B. A. I. (2024). Specification of the Structure of the Electronic Mind: Capabilities and Limitations. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(2), 9–29, (in Arabic). <https://doi.org/10.53286/arts.v6i2.1935>
- Al-Qabbani, B. (2024). Jurisprudential rulings on artificial intelligence in judiciary, ifta, and personal status. *Al-Zahra Journal*, (34), 1219–1294, (in Arabic).
- Al-Qarafi, A. (2009). *Al-Iḥkam fi Tamyiz al-Fatawa 'an al-Aḥkam* (4th ed.). Maktab al-Matbu'at al-Islamiyyah, (in Arabic).
- Al-Sarakhsi, M. (2000). *Al-Mabsut* (K. M. al-Mays, Ed.; 1st ed.). Dar al-Fikr, (in Arabic).
- Al-Shafi'i, M. (1938). *Al-Risalah* (A. Shakir, Ed.; 1st ed.). Mustafa al-Babi al-Halabi & Sons, (in Arabic).



- Al-Shawkani, M. (1992). *Irshad al-Fuhul ila Tahqiq 'Ilm al-Uşul* (M. S. al-Badri, Ed.). Dar al-Fikr, (in Arabic).
- Al-Shirbini, M. (n.d.). *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani Alfaz al-Minhaj*. Dar al-Fikr, (in Arabic).
- Al-Tabari, M. (2000). *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an* (A. M. Shakir, Ed.; 1st ed.). Al-Resalah Foundation, (in Arabic).
- Al-Zarkashi, M. (1994). *Al-Baḥr al-Muḥit fi Uşul al-Fiqh* (1st ed.). Dar al-Kutubi, (in Arabic).
- Al-Zarkashi, M. (2000). *Al-Baḥr al-Muḥit fi Uşul al-Fiqh* (M. M. Tamer, Ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, (in Arabic).
- Al-Za'tarah, M. (2023, June 18). The impact of artificial intelligence on fatwa-making. Jordanian Dar al-Ifta, (in Arabic).
<https://www.aliftaa.jo/article/5683/>
- Al-Zaydi, T. (2023). Virtual fatwa through artificial intelligence technology: Legitimacy and regulations. Dar al-Fajr, (in Arabic).
- Al-Zaydi, T. (2025). Regulations for ifta using artificial intelligence: An applied study in personal status jurisprudence. *Journal of Sharia and Islamic Studies*, 40(140), 83–131, (in Arabic).
- Artificial Intelligence and Chatbot Services for Digital Transformation in Religious Institutions. (2025) , (in Arabic).
<https://mottasl.com/arabic/>
- Fath al-Bab, M. (2022). Artificial intelligence contracts: Origin, concept, characteristics, and dispute resolution through blockchain arbitration. *Journal of Legal and Economic Research*, (56), 680–697, (in Arabic).
- Gulf Online News. (2025). (in Arabic). <https://www.alkhaleejonline.net/>
- Hamdan, A. (1397 AH). *Şifat al-Fatwa wa al-Mufti wa al-Mustafti* (M. Nasir al-Din al-Albani, Ed.; 3rd ed.). Al-Maktab al-Islami, (in Arabic).
- Hammad, A. (1989). Artificial intelligence methods. *The Egyptian Journal of Commercial Studies*, 13(2), 241–280, (in Arabic).
- Ibn 'Abd al-Barr, Y. (1387 AH). *Al-Tamhid lima fi al-Muwatta' min al-Ma'ani wa al-Asanid* (M. b. A. al-'Alawi & M. 'A. al-Bakri, Eds.). Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, (in Arabic).
- Ibn 'Abd al-Barr, Y. (n.d.). *Al-Kafi fi Fiqh Ahl al-Madinah* (M. M. H. W. Madiq al-Muritani, Ed.; 2nd ed.). Maktabat al-Riyad al-Hadithah, (in Arabic).
- Ibn 'Abidin, M. (1992). *Radd al-Muḥtar 'ala al-Durr al-Mukhtar* (2nd ed.). Dar al-Fikr, (in Arabic).
- Ibn al-Athir, A. (1989). *Usd al-Ghabah fi Ma'rifat al-Şaḥābah*. Dar al-Fikr, (in Arabic).
- Ibn al-Mundhir, M. (2004). *Al-Ijma'* (F. 'A. Aḥmad, Ed.; 1st ed.). Dar al-Muslim, (in Arabic).
- Ibn Baz, A. (n.d.). *Al-Iḥām fi Sharḥ 'Umdat al-Aḥkam* (S. b. A. b. Wahf al-Qaḥṭani, Ed.). Al-Juraisi Foundation, (in Arabic).
- Ibn Faris, A. (1399 AH). *Maqayis al-Lughah* ('A. S. M. Harun, Ed.). Dar al-Fikr, (in Arabic).
- Ibn Hajar, A. (1379 AH). *Fath al-Bari Sharḥ Şaḥiḥ al-Bukhari*. Dar al-Ma'rifah, (in Arabic).
- Ibn Hanbal, A. (2001). *Musnad al-Imam Ahmad b. Hanbal* (Sh. al-Arna'ut, 'A. Murshid, et al., Eds.; 1st ed.). Al-Resalah Foundation, (in Arabic).
- Ibn Majah, M. (n.d.). *Sunan Ibn Majah* (M. F. 'Abd al-Baqi, Ed.). Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, (in Arabic).
- Ibn Manzur, M. (1414). *Lisan al-'Arab* (3rd ed.). Dar Sadir, (in Arabic).



- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. (1968). *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin* (T. 'A. al-Ra'uf Sa'd, Ed.). Maktabat al-Kulliyat al-Azhar, (in Arabic).
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1991). *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin* (1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, (in Arabic).
- Ibn Qudamah, A. (1985). *Al-Mughni Sharh Mukhtasar al-Khiraqi* (1st ed.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, (in Arabic).
- Ibn Rushd al-Hafid, M. (2400). *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*. Dar al-Hadith, (in Arabic).
- Ibn Taymiyyah, A. (1995). *Majmu' al-Fatawa* (A. b. M. b. Qasim, Ed.). King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, (in Arabic).
- International Islamic Fiqh Academy. (2025). (in Arabic). <https://iifa-aifi.org/ar/53006.html>
- Metwally, A. (2005). *Artificial Intelligence and Its Applications*. Anglo-Egyptian Library, (in Arabic).
- Mleiki, A. K. (2025). Exploring Saudi EFL Learners' Perspectives on Digital Writing Tools for Mitigating Emotional Challenges in Foreign Language Writing. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 7(1), 577–590. <https://doi.org/10.53286/arts.v7i1.2373>
- Muslim, H. (n.d.). *Shahih Muslim* (M. F. 'Abd al-Baqi, Ed.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, (in Arabic).
- Omer, N. I. M. (2024). Maintaining Meaningful Human Interaction in AI-Enhanced Language Learning Environments: A Systematic Review. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(3), 533–552. <https://doi.org/10.53286/arts.v6i3.2083>
- Saudi Authority for Artificial Intelligence. (2025). Overview of Artificial Intelligence [Official website of the Saudi Authority for Artificial Intelligence] SDAIAPublications09.pdf, (in Arabic).
- UAE Fatwa Council. (2025). (in Arabic). <https://fatwauae.gov.ae/ar/service/Chatbot-fatwas>
- UNESCO. (2021). *Final report on the draft recommendation on the ethics of artificial intelligence*, (in Arabic). https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000376712_ara
- UNESCO. (2021). *UNESCO Report on the Ethics of Artificial Intelligence*, (in Arabic). <https://www.unesco.org/ar/artificial-intelligence/recommendation-ethics>
- Youm7. (2025). Mufti: Fatwa is an inherently human process that cannot be achieved by artificial intelligence. *Youm7*, (in Arabic).





Jurisprudential Provisions on the Deportation of Pilgrims and Umrah Observers Post-Ihram Initiation

Dr. Mohammed Sager Ibrahim Al-Zaabi*

bosaqer1972@gmail.com

Abstract

This study investigates the essential nature of Hajj and Umrah, outlining their pillars and conditions, clarifying the concept of *Ihsar* (ritual confinement), and examining the legal implications of performing these rites with or without official permission. It also explores the jurisprudential status of deportation and its causes, particularly in cases where pilgrims have entered the state of *Ihram*. Using inductive and analytical methods, the research concludes that any obstacle preventing a pilgrim from completing the rituals constitutes *Ihsar* and is subject to its rulings. It recommends that pilgrims include a stipulation in their *Ihram* to designate their place of confinement as their residence, allowing lawful release if impeded. While Hajj without a permit remains valid and no scholar would declare it void, the individual is considered sinful for violating the ruler's directive aimed at preserving public safety and order. Furthermore, deporting a pilgrim in *Ihram*—thus barring access to the Sacred Mosque—is deemed a legitimate form of confinement under the ruler's authority and is recognized as a valid cause of *Ihsar*, as it effectively prevents the completion of the pilgrimages rites.

Keywords: Expulsion of Pilgrims in the State of Ihram, Unauthorized Performance of Hajj and Umrah, Deportation, Jurisprudential Provisions on Ritual Confinement during Hajj.

*PhD in Islamic Sharia, specializing in Jurisprudence, Ministry of Education, United Arab Emirates.

Cite this article as: Al-Zua'abi, M. S. I. (2025). Jurisprudential Provisions on the Deportation of Pilgrims and Umrah Observers Post-Ihram Initiation, *Journal of Arts*, 13(3), 449 -477. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2734>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



الأحكام الفقهية المتعلقة بترحيل الحجاج والمعتمرين بعد إحرامهم

د. محمد صقر إبراهيم الزعابي*

bosaqer1972@gmail.com

ملخص:

تهدف الدراسة إلى معرفة ماهية الحج والعمرة، وبيان أركانها وشروطها، وبيان معرفة ماهية الإحصار، وماهية التصريح بالحج والعمرة، وبيان أحكام الحج بدون تصريح، ومعرفة ماهية الترحيل وأسبابه، وحكم ترحيل من أحرم بالحج أو العمرة، وقد استخدمت الدراسة المنهج الاستقرائي، والتحليلي، وتوصلت إلى عدة نتائج من أهمها ما يلي: أن كل مانع من الموانع التي تمنع المحرم من المضي في واجب نسكه يُعد إحصارًا، وله حكم الإحصار. من الأفضل للمحرم بالحج أو العمرة أن يشترط في إحرامه أن يجعل محله حيث يجبس؛ حتى يتسنى له التحلل في حالة المنع من المضي في النسك. وأن الحج بدون تصريح صحيح، ولا يجرؤ عالم من العلماء على القول ببطلانه، إلا أن صاحبه يأثم؛ لأنه خالف تعليمات ولي الأمر في الحفاظ على النظام، والأرواح، والأموال من الزحام الشديد. وأن ترحيل المحرم ومنعه من دخول بيت الله الحرام يأخذ حكم الحبس بحق؛ لأنه حبس بأمر السلطان. والترحيل يُعد سببًا من أسباب الحصر، لتحقق منع المحرم عن إتمام النسك. الكلمات المفتاحية: ترحيل الحجاج بعد الإحرام، الحج والعمرة بدون تصريح، موانع الحج والعمرة، الترحيل، أحكام الإحصار بالحج.

* دكتوراه في الشريعة الإسلامية، تخصص فقه، وزارة التربية والتعليم، الإمارات العربية المتحدة.

للاقتباس: الزعابي، م. ص. إ. (2025). الأحكام الفقهية المتعلقة بترحيل الحجاج والمعتمرين بعد إحرامهم، مجلة الآداب،

13 (3)، 449-477. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2734>

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



الحمد لله رب العالمين الهادي إلى الصراط المستقيم، غافر الذنب، وقابل التوب، شديد العقاب، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا ونبينا محمد -صلى الله عليه وسلم- بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، وكشف الله به الغمة، وتركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، فاللهم صلِّ وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد،

فإن الحج فريضةٌ مُحْكَمَةٌ. وركنٌ من أركان الدين، وواجبٌ فوراً على المستطيع، وهو عبادة العمر، وتهفو إليه المشاعر، والنفوس، والقلوب حباً، وشوقاً، وحنيناً إلى بيت الله الحرام، والطواف حوله، وتقبيل الحجر الأسود، والسعي بين الصفا والمروة، والدعاء على جبل عرفات يوم عرفة، ففضل الحج عظيم ويكفي فيه قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: "من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه"⁽¹⁾.

والحج ركن مشروط بالاستطاعة، فقال تعالى: {...وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...} [آل عمران: 97] وقال صلى الله عليه وسلم: "خمس من جاء بهن مع إيمان دخل الجنة، من حافظ على الصلوات الخمس على وضوئهن وركوعهن وسجودهن ومواقفهن، وصام رمضان، وحج البيت إن استطاع إليه سبيلاً، وأعطى الزكاة طيبة بها نفسه، وأدى الأمانة"⁽²⁾؛ ولذلك أجمع الفقهاء على أن الاستطاعة شرط من شروط وجوب الحج، والاستطاعة هي توافر ما يحتاج إليه المسلم لأداء فريضة الحج من وجود زاد يكفيه من خروجه من بيته إلى أن يعود، ويترك لأهله ما يكفهم إلى أن يعود، ووجود الراحة التي يبلغ بها ما يريد، والقدرة على أداء المناسك، وأمن الطريق من قطاع الطريق، أو الحيوانات المفترسة.

وقد توافر هذه الشروط في المسلم وينوي الإحرام بالحج أو العمرة فعلاً، إلا أنه يحدث له مانع من إتمام الحج أو العمرة، وهو ما يطلق عليه الإحصار، فقد وضعت له الشريعة الإسلامية أحكاماً قال تعالى: {وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ...} [البقرة: 196]، وقد تناول الفقهاء أحكام الإحصار وأسبابه ومن أشهرها الحصر بسبب (العدو، والمرض، والحبس).

ومن النوازل الفقهية المعاصرة في الحج المنع من الحج لعدم وجود تصريح بالحج، وقد يصل الأمر إلى ترحيل من أتى لفريضة الحج ولم يحصل على تصريح، وقد يكون هذا الشخص الممنوع أحرم بالحج فعلاً، فهل يكون محصراً ويُطبق عليه حكم الإحصار أم لا؟ ولذلك كانت هذه الدراسة (الأحكام الفقهية المتعلقة بترحيل الحجاج والمعتمرين بعد إحرامهم). أسباب الدراسة:

إن مسألة ترحيل الحجاج والمعتمرين من المستجدات الفقهية التي تحتاج إلى دراسة؛ لأهميتها الشرعية وذلك لأن من أحرم بالحج أو العمرة وجب عليه أن يتم نسكه، ولذلك تكمن الأسباب الرئيسية لهذه الدراسة في الآتي:

1. بيان الأحكام الشرعية المتعلقة بترحيل الحجاج والمعتمرين بعد إحرامهم؛ وذلك لتعزيز الالتزام لدى الحجاج، والوعي الديني لديهم ولدى الجهات المختصة، فيساعد البحث على توجيه سلوك الحجاج والجهات المسؤولة عن الترحيل بما يتفق مع الأحكام الشرعية.
2. تقدم الدراسة حلولاً شرعية لمثل هذه المستجدات، وتساهم في تيسير إصدار الفتاوى المتعلقة بترحيل الحجاج والمعتمرين بعد إحرامهم.
3. بيان مرونة الشريعة الإسلامية، وأنها تتفاعل مع الواقع بتسليط الضوء على التحديات المعاصرة، مثل مسألة ترحيل الحجاج والمعتمرين بعد إحرامهم.



مشكلة الدراسة:

إنَّ الإحرام بالحج أو العمرة دائم ومستمر إلى أداء العبادة والتحليل منها، ولو ظل الإنسان طيلة عمره محرماً فلا يخرج من إحرامه إلا بالتحلل، وقد يُحرم شخص بالحج ويُمنع من إتمام حجه؛ لأنه لا يحمل تصريحاً بالحج، ويتم ترحيله عن البلاد لمخالفته قانون الإقامة بها، وهنا تكمن إشكالية الدراسة، فإن كل بلد له قوانين تحكم إقامة الأجانب به، ومن يخالف هذه القوانين يعاقب بالترحيل، وهذا حق من حقوق البلد، ومن أحرم فُرض عليه أن يتم حجه أو عمرته، ولا يمنع منها، فكيف يتم التوفيق بين حق البلد في ترحيل الأجنبي المخالف لقوانينها، وبين حق الشرع في إتمام الحج والعمرة؟

أهداف الدراسة:

1. معرفة ماهية الحج والعمرة.
2. معرفة أركان وشروط الحج.
3. معرفة ماهية الإحصار، وأسبابه، وحكمه.
4. معرفة ماهية الحج بتصريح، وحكم الحج بدون تصريح.
5. معرفة ماهية الترحيل، وحكم ترحيل من أحرم بالحج أو العمرة.

أسئلة الدراسة:

1. ما الحج والعمرة؟
2. ما أركان وشروط الحج؟
3. ما مفهوم الإحصار؟
4. ما أسباب الإحصار؟
5. ما حكم الإحصار بالحج؟
6. ما معنى الحج بتصريح؟
7. ما حكم الحج بدون تصريح؟
8. ما مفهوم الترحيل؟
9. ما حكم ترحيل من أحرم بالحج أو العمرة؟

منهج الدراسة:

اتبعت هذه الدراسة المنهج الاستقرائي، وهو: عملية ملاحظة الظواهر وتجميع البيانات عنها للتوصل إلى مبادئ عامة وعلاقات كلية⁽³⁾، وذلك لتتبع أقوال وآراء الفقهاء في المسائل الفقهية التي تناولت الإحصار بالحج والعمرة، كما اتبعت الدراسة المنهج التحليلي، وهو: منهج أسلوبه الشرح والنظر والتفكير والتأمل والتحليل، وينتقل من الكل إلى الجزء، أو من العام إلى الخاص⁽⁴⁾، وذلك لتحليل أقوال الفقهاء ودراسة مدى إسقاط مثل هذه المسائل على مسألة ترحيل الحجاج والمعتمرين بعد إحصارهم.

أما عن الدراسات السابقة فلم أتمكن من إيجاد دراسة عن الأحكام الفقهية المتعلقة بترحيل الحجاج والمعتمرين بعد إحرامهم، ولكن بعض الرسائل الجامعية تناولت عملية تنظيم شئون الحج، ومنها: دراسة أعدتها هيا البابطين ونُشرت في مجلة "دائرة الملك عبد العزيز" بعنوان "التنظيم الإداري في الحج بالوطن العربي" والتي استعرضت تطور التنظيم الإداري لشؤون الحج منذ عهد الملك عبدالعزيز، وتطرقت لمرافق الحجاج، الإدارة الصحية، سبل دعم الحشود، وارتباط ذلك بالتنمية الاجتماعية والاقتصادية.



وباقى الرسائل والدراسات ركزت على أحكام الإحصار الفقهية كدراسة محمد حمد العتيبي سنة 2019 بعنوان "أثر الحصار على العبادات". وعليه فلم أجد أي دراسات سابقة تناولت موضوع هذا البحث.
هيكل الدراسة:

المطلب الأول: ماهية الحج والعمرة.

المطلب الثاني: حكم الإحصار بالحج.

المطلب الثالث: حكم ترحيل الحجاج والمعتمرين بعد إحرامهم.

الخاتمة: النتائج والتوصيات.

المطلب الأول: ماهية الحج والعمرة

الحج لغة:

الحج هو: القصد، وكل قصد حج، واختص هذا الاسم بالقصد إلى بيت الله الحرام للنسك⁽⁵⁾ ويطلق على الكف، والفُدُوم. والحجّة: المرة الواحدة⁽⁶⁾ ويطلق على الغلبة بالحجة، وكثرة الاختلاف والتردد، ولكن غلب في هذا اللفظ القصد والتوجه إلى البيت بالأعمال المشروعة فرضاً وسنة⁽⁷⁾
الحج شرعاً:

عزف الحنفية الحج بأنه: "قصد موضع مخصوص، وهو البيت بصفة مخصوصة، في وقت مخصوص، بشروط مخصوصة"⁽⁸⁾، وعرفه السرخسي بأنه: "عبارة عن زيارة البيت على وجه التعظيم لأداء ركن من أركان الدين عظيم، ولا يتوصل إلى ذلك إلا بقصد، وعزيمة، وقطع مسافة بعيدة"⁽⁹⁾ وعرفه ابن نجيم بأنه: "زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص، والمراد بالزيارة الطواف والوقوف، والمراد بالمكان المخصوص البيت الشريف، والجبل المسى بعرفات، والمراد بالزمان المخصوص في الطواف من بعد النحر إلى آخر العمر، وفي الوقوف من زوال شمس يوم عرفة إلى طلوع فجر يوم النحر"⁽¹⁰⁾.

وعرفه المالكية بأنه: "الوقوف بعرفة ليلة عاشر ذي الحجة، وطواف بالبيت سبعاً، وسعي بين الصفا والمروة كذلك على وجه الخصوص بإحرام"⁽¹¹⁾، وقيل: "هو العبادة المشتملة على إحرام وحضور بعرفة جزءاً من ليلة النحر، وطواف بالبيت وسعي بين الصفا والمروة"⁽¹²⁾.

وعرفه الشافعية بأنه: "قصد الكعبة للنسك"⁽¹³⁾. وقيل: "هو عبارة عن قصد البيت للأفعال"⁽¹⁴⁾.

وعرفه الحنابلة بأنه: "اسم لأفعال مخصوصة"⁽¹⁵⁾. وقيل هو: "قصد مكة للنسك في زمن مخصوص، وهو أحد أركان الإسلام وهو فرض كفاية كل عام"⁽¹⁶⁾.

دليل الحج من القرآن والسنة:

دليل وجوبه من القرآن: قوله تعالى: {وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ...} [البقرة: 196] وقوله تعالى: {...وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...} [آل عمران: 97] وقوله تعالى: {وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ} [الحج: 27].

دليل وجوبه من السنة: قوله صلى الله عليه وسلم: "بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان"⁽¹⁷⁾

وقوله صلى الله عليه وسلم: "اعبدوا ربكم، وصلوا خمسكم، وصوموا شهركم، وحجوا بيت ربكم، وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم تدخلوا جنة ربكم"⁽¹⁸⁾

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "يا أيها الناس، قد فُرض عليكم الحج فحجوا". فقال رجل: أكلتُ عامٍ يا رسول الله؟ فقال: "لو قلتُ نعم لوجبت، ولما استطعتم"⁽¹⁹⁾

تعريف العمرة:

العمرة لغة: لفظ مشتق من عَمَرَ، فالعين والميم والراء أصلان صحيحان، فالأول يدل على بقاء وامتداد زمان، والثاني يدل على شيء يعلو من صوت أو غيره، فيراد بالأول: العُمُر وهو الحياة، ويراد بالثاني: الصباح والجلبة، يقال اعتمر الرجل، إذا أهَّلَ بعمرته، وذلك رفعه صوته بالتلبية للعمرة⁽²⁰⁾، والعمرة: طاعة الله - عز وجل-، والعمرة في الحج معروفة، وقد اعتمر، وأصله من الزيارة، ومعنى العمرة في العمل: الطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة فقط⁽²¹⁾.

العمرة شرعاً: قيل: "هي العبادة المشتملة على إحرام وطواف وسعي فقط عيناً"⁽²²⁾، وقيل: "قصد الكعبة للنسك"⁽²³⁾، وقيل: "هي اسم من الاعتمار وأصلها القصد إلى مكان عامر ثم غلب على الزيارة على وجه مخصوص"⁽²⁴⁾. وقيل: "زيارة البيت الحرام على وجه مخصوص"⁽²⁵⁾.

حكم العمرة:

اختلف الفقهاء حول حكم العمرة فيرى الحنفية والمالكية أنها سنة، ويرى الشافعية ورواية في الحنابلة أنها فرض، فقال الحنفية: إنها سنة، وتجب بالشروع فيها، فمن شرع في سنة وجب عليه إتمامها⁽²⁶⁾، وقال المالكية: إنها سنة واجبة كالوتر لا ينبغي تركها⁽²⁷⁾، بينما يرى الشافعية والحنابلة في رواية لهم أن العمرة فرض، فقال الخطيب الشربيني: والعمرة فرض في الأظهر؛ لقوله تعالى: {وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ...} [البقرة: 196]⁽²⁸⁾، وقال ابن قدامة: العمرة تجب على من يجب عليه الحج⁽²⁹⁾.

شروط الحج:

1. البلوغ.
2. العقل، فلا تجب حجة الإسلام على الصبي والمجنون.
3. الإسلام.
4. الاستطاعة، وتكون بالزاد، والراحلة، وسلامة البدن، وأمن الطريق.
5. ويشترط المحرّم في حق المرأة، وألا تكون في عدة طلاق أو وفاة⁽³⁰⁾، وقد اتفق الفقهاء على جملة هذه الشروط، فقال ابن قدامة: "إن الحج إنما يجب بخمس شرائط: الإسلام، والعقل، والبلوغ، والحرية، والاستطاعة، ولا نعلم في هذا كله اختلافاً"⁽³¹⁾.

أركان الحج:

واتفق الفقهاء على أن الطواف والوقوف بعرفة من أركان الحج، واختلفوا فيما يأتي: اكتفى الحنفية بالطواف والوقوف كأركان للحج، واتفق المالكية والحنابلة على أن أركان الحج أربعة، وهي: الإحرام، والطواف، والوقوف، والسعي، وزاد الشافعية ركناً خامساً وهو الحلق أو التقصير، وهذا بيان أقوال المذاهب بالتفصيل، فالحنفية: قالوا وأما ركن الحج فشيئان:

1. الوقوف بعرفة وهو الأصل.
2. طواف الزيارة⁽³²⁾، وجاء في مراقي الفلاح "ويصح أداء الحج بأربعة أشياء: الإحرام، والإسلام، وهما شرطان، ثم الإتيان بركنيه وهما: الوقوف محرماً بعرفات لحظة من زوال اليوم التاسع إلى فجر يوم النحر، والركن الثاني هو أكثر طواف الإفاضة في وقته، وهو ما بعد طلوع فجر يوم النحر"⁽³³⁾.



أما المالكية والحنابلة فأركان الحج عندهم أربعة وهي:

1. الإحرام.
2. الطواف.
3. السعي.
4. والوقوف بعرفة⁽³⁴⁾.

أما أركان الحج عند الشافعية فخمسة وهي:

1. الإحرام.
2. الوقوف.
3. الطواف.
4. والسعي.
5. والحلق⁽³⁵⁾.

المطلب الثاني: حكم الإحصار بالحج

مفهوم الإحصار:

الإحصار لغة: مشتق من حصر، فالحاء والصاد والراء أصل واحد، وهو الجمع، والمحبس، والمنع، وللحصر معان متعددة منها: العي، كأن الكلام حبس عنه ومنع منه، وضيق الصدر، واعتقال البطن، والناقاة الحصور: وهي الضيقة الإحليل، والقياس واحد، والإحصار: وهو أن يحصر الحاج عن البيت بمرض أو نحوه، ومنه الحصور: أي الذي لا يأتي النساء، وقال آخرون: هو الذي يأبى النساء كأنه أحجم هو عنهن⁽³⁶⁾.

وقال ابن منظور: ومنه الحصير أي: المحبس، من حصرته أي: حبسته فهو محصور، وحصره المرض: حبسه، ومنه حصيرة التمر: الموضع الذي يحصر فيه وهو الجرين، ومنه الحُصْرُ: وهو احتباس البطن، وحصِرَ: بمعنى بخل، والحضور: الذي لا ينفق، والحَصُورُ: الهبوب المحجم عن الشيء، والحصار: الموضع الذي يحصر فيه الإنسان، والإحصار: أن يحصر الحاج عن بلوغ المناسك بمرض أو نحوه⁽³⁷⁾.

فالحصر قائم على معنى التضيق والإحاطة، والحصير: الضيق البخل، والمحبس، والحُصْر: اعتقال البطن، فأحصره المرض أي منعه من السفر أو من حاجة يريدها، وقد حصره العدو أي ضيقوا عليه، وأحاطوا به، وحصروه محاصرة وحصاراً⁽³⁸⁾ وتندرج هذه الألفاظ تحت معنى محوري وهو: "أن يحتبس في الشيء ما شأنه التسبب كالمائع فلا يتسبب ولا ينطلق"⁽³⁹⁾.

ومنه قوله تعالى: {...أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا...} [آل عمران: 39] وقوله تعالى: {...وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا} [الإسراء: 8] وقوله تعالى: {...فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَيْدِي...} [البقرة: 196] فالإحصار معناه المحبس، والمنع، والتضييق).

الإحصار شرعاً:

عرّف الحنفية الإحصار بأنه: "اسم لمن أحرم ثم منع عن المضي في موجب الإحرام، سواء كان المنع من العدو، أو المرض، أو الحبس، أو الكسر، أو العرج، وغيرها من الموانع من إتمام ما أحرم به حقيقة أو شرعاً"⁽⁴⁰⁾، وقيل: "المنع عن المضي في أفعال الحج بموانع"⁽⁴¹⁾.

كما عرّف المالكية الإحصار بأنه: "منع المحرم من أداء النسك كله: كأن يمنع من دخول مكة كما وقع في عام الحديبية، أو من أداء بعضه؛ كأن يمنع من الطواف أو السعي أو الوقوف بعرفة"⁽⁴²⁾.
وعرّفه الشافعية بأنه: "المنع من جميع الطرق عن إتمام النسك"⁽⁴³⁾.
وعرفه الحنابلة بأنه: "الحبس والمنع عن الحج"⁽⁴⁴⁾، وقيل: هو المنع عن الطواف في العمرة، وعن الوقوف بعرفة، أو طواف الإفاضة في الحج⁽⁴⁵⁾.
حكم الإحصار:

أجمع الفقهاء على أن الإحصار يوجب التحلل، فإذا تحقق المنع من المضي في الإحرام فعلياً أن يتحلل، فقال الحنفية: ومن أحصر بعد الإحرام فعلياً بفسخ إحرامه، والخروج منه بالطريق الموضوع له شرعاً، ودليل جوازه قوله تعالى: {...فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ...} [البقرة: 196] والمعنى: فإن أحصرتم عن إتمام الحج والعمرة، وأردتم أن تحلوا فاذبحوا ما تيسر من الهدي، إذ الإحصار نفسه لا يوجب الهدي، ألا ترى أن له ألا يتحلل ويبقى محرماً كما كان إلى أن يزول المانع فيمضي في موجب الإحرام⁽⁴⁶⁾.

ويرى المالكية أن المحصر عن الحج إن كان بعيداً عن مكة تحلل مكانه، وإن كان قريباً منها، أو فيها وصد عن البيت، أو صد عن عرفة دخل مكة، وحل بعمل عمرة⁽⁴⁷⁾، كما يرى المالكية أن المحصر لا يجب عليه الهدي، فإن كان معه ذبحة وينصرف، وإن لم يكن معه فلا يجب عليه إحضار الهدي، قال القاضي عبد الوهاب: "ومن أحصر بعذر فله التحلل، وينحر هدياً إن كان معه وينصرف، ولا هدي عليه سواء كان حاجاً أو معتمراً في الحرم وغيره، والمحصر يعدو لا هدي عليه ولا قضاء، فتحلله مأذون له وهو غير مقصر، ولا قضاء عليه؛ لأنه ممنوع من الوصول إلى فعل المناسك بيد غالبية"⁽⁴⁸⁾.
دليلهم: "إن النبي -صلى الله عليه وسلم- فعل ذلك يوم الحديبية تحلل ونحر وانصرف"⁽⁴⁹⁾.
وجه الدليل: إن النبي -صلى الله عليه وسلم- وأصحابه بالحديبية نحروا، وحلقوا، وحلوا من كل شيء قبل الطواف، وقيل أن يصل الهدي إلى البيت، ثم لم يذكر أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أمر أحداً أن يقضوا شيئاً ولا يعودوا له والحديبية خارج من الحرم⁽⁵⁰⁾.

والهدي على من أحصر بمرض، ويذبحه في مكة أو منى؛ لأنها موضع تحلله ويجب أن يكون محل هديه، قال تعالى: {ثُمَّ مَجِّئَهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ} [الحج: 33]⁽⁵¹⁾.

وقال ابن عبد البر: المحصر بسبب المرض لا يتحلل إلا بالطواف بالبيت، والسعي بين الصفا والمروة، والحلق، ولو أقام سنين، وعليه القضاء والهدي، وإن لم يجد الهدي صام صوم المتمتع ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع تلك عشرة كاملة⁽⁵²⁾.

وقال الشافعية إن الحاج أو المعتمر إذا أحصر أي منع من إتمام نسكه كان في الحل أو الحرم، ولم يجد طريقاً غيره، وسواء كان المانع مسلماً أو كافراً تحلل، ويشترط نية التحلل، ويذبح هدياً حيث أحصر، قال تعالى: {...فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ...} [البقرة: 196]، وكما يشترط نية التحلل في ذبح الهدي، فكذا الحلق إذا جعلناه نسكاً وهو الأصح، ولا بد من تقديم الذبح على الحلق⁽⁵³⁾ ويحصل التحلل باقتران ذبح الهدي ونية التحلل؛ وذلك لأن الذبح قد يكون للتحلل، وقد يكون لغيره، فلا بد من قصد صارف، وكيفية أن ينوي خروجه عن الإحرام، وكذا الحلق أو نحوه⁽⁵⁴⁾.

وقال الحنابلة: إن المحرم إذا منعه عدو عن البيت، ولا يوجد طريق آخر يسلكه، فيجوز له التحلل من الإحرام ويرجع لقوله تعالى: {...فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ...} [البقرة: 196] والتحلل لا يكون إلا بنية الإحلال والخروج من الإحرام، وذبح هدي إن أمكنه⁽⁵⁵⁾.



شروط الإحصار:

1. أن يكون المنع بعد الإحرام بالحج أو العمرة.
2. ألا يكون قد وقف بعرفة قبل حدوث المانع من المتابعة، إذا كان محرماً بالحج، وهذا عند الحنفية والمالكية، أما الشافعية والحنابلة فيتحقق الإحصار عن الطواف بالبيت.
3. أن يبأس من زوال المانع، بأن يتيقن أو يغلب على ظنه عدم زوال المانع قبل فوات الحج، وهذا نص عند المالكية والشافعية.
4. ألا يعلم حين إحرامه بالمانع من إتمام الحج أو العمرة، فإن علم فليس له التحلل، وتفرد به المالكية⁽⁵⁶⁾.

أسباب الإحصار:

الإحصار بالعدو:

اتفق جمهور الفقهاء على أن من أحصر عن الحج بسبب العدو بعد إحرامه، فله أن يتحلل من إحرامه حيث هو، فذهب الحنفية إلى أن منع العدو للمحرم يعد السبب الرئيسي لمشروعية أحكام الإحصار، فقال السرخسي: "إن المعنى الذي لأجله ثبت حق التحلل للمحصر بالعدو موجود هنا، وهو زيادة مدة الإحرام عليه؛ لأنه أحرم لأداء الحج، وعند تعذر الأداء تزداد مدة الإحرام عليه، وهذا فيه نوع من المشقة، فشرع له التحلل⁽⁵⁷⁾، وسواء كان العدو المانع كافراً أو مسلماً؛ لتحقق الإحصار منهما، وهو المنع من المضي في موجب الإحرام⁽⁵⁸⁾، وبذلك يكون الإحصار رخصة شرعية في التحلل من الإحرام، دون إتمام الحج، عملاً بقاعدة "المشقة تجلب التيسير".

كما ذهب المالكية إلى أن العدو سبب من أسباب الإحصار عند المالكية، فيتحلل المحرم من إحرامه، إن كان لا يعلم أن العدو سيمتنعه، فلو علم بوجود عدو في الطريق وتيقن منعه من دخول مكة فليس له التحلل، إلا أن يظن أنه لا يمنعه فمنعه، وأبى من زوال هذا المنع فله التحلل، ولو اشترط أنه إن حصل له مانع تحلل بالنية⁽⁵⁹⁾، قال الصاوي: كما حدث مع النبي -صلى الله عليه وسلم- عام الحديبية، فأحرم بالعمرة وهو عالم بالعدو ظاناً أنه لا يمنعه، فلما منعه تحلل بالنية⁽⁶⁰⁾.

ولم يشترط المالكية التحلل عن طريق الهدى، فإن كان معه هدي يذبحه، وإن لم يكن معه يتحلل دون هدي، فقال ابن عبد البر: وأما من أحصر بعدو غالب، ويأسوا من زواله نحو ما كان معهم من الهدى، وحلقوا سواء كانوا في الحل أو في الحرم، ولا يجب عليهم هدي أو قضاء، إلا إذا كانت حجة الإسلام⁽⁶¹⁾.

ويكره إبقاء المحصر في هذه الحالة على إحرامه سواء كان خارج مكة أو داخلها، ولا يلزمه أن يسلك طريقاً مخوفاً آخر، فلا يلزمه المغامرة وخوض المخاطر لإتمام نسكه⁽⁶²⁾، وذلك لأنه من شروط وجوب الحج الاستطاعة، ومن شروط الاستطاعة أمن الطريق.

وذهب الشافعية إلى أن من أحرم بالحج وتم منعه من قبل العدو، ولا يرجو انكشاف العدو جاز له أن يتحلل من إحرامه، سواء كان بحج أو عمرة، ولا يكلف قتال العدو وإن كان قادراً عليه، أما إن كان يرجو زوال العدو وتيقن من ذلك أو غلبه الظن وفي الوقت متسع فيمضي في نسكه، ولا يتحلل بالإحصار، أما لو كان الوقت لا يسعه فله أن يتحلل من إحرامه، وهذا في الحج فقط؛ لأن له ميقاتاً زمانياً، أما العمرة فإن تيقن زوال العدو قريباً فلا يتحلل من إحرامه، أما إن تيقن زوال العدو بعد زمان بعيد فجاز له التحلل من إحرامه، ولم يلزمه المقام عليه⁽⁶³⁾.

وعلة عدم تكليف المحرم بالقتال؛ لأنه لو كان العدو مسلماً، فالتحلل أولى من قتال المسلمين، وإن كان العدو مشركاً، فلم يجب على المحرم قتال؛ لأن قتال الكفار لا يجب إلا إذا بدأوا بالحرب فإن كان في المسلمين ضعف، وفي العدو قوة فالأولى

ألا يقاتلهم؛ لأنه ربما انهزم المسلمون فيلحقهم وهن، وإن كان في المسلمين قوة وفي المشركين ضعف، فالأفضل أن يقاتلهم؛ ليجمع بين نصرته الإسلام، وإتمام الحج⁽⁶⁴⁾.

وذهب الحنابلة إلى أنه إذا حصر المحرم عدو من المسلمين، فمنعه المضي، فالأفضل التحلل، وترك قتاله؛ لأنَّ التحلل أسهل من قتال المسلمين، وإن كان العدو مشرِّكاً لم يجب قتاله إلا أن يبدأ به؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يقاتل قريباً عندما منعه من العمرة، فإن وجد طريقاً آمناً فلا يتحلل سواء كان قريباً أم بعيداً؛ لأنه أصبح قادراً على أداء النسك، وزال عنه الإحصار، فإن كان لا يصل عرفة إلا بعد الفوات مضى وتحلل، وفي القضاء روايتان، إحداهما: يجب القضاء للفوات، والثانية: لا قضاء عليه؛ لأنه تحلل بسبب الحصر، وإن كان معه هدي فلا يحل حتى ينحره⁽⁶⁵⁾.

محل ذبح الهدي للمحصر:

وقد اختلف الفقهاء في وجوب الهدي على من أحصر، ومحل ذبحه، فذهب الحنفية والشافعية إلى أنه لا بد من التحلل بذبح الهدي، ولكن الحنفية اشتروا ذبح الهدي في الحرم، أما الشافعية، فقالوا: يذبح الهدي حيث أحصر، وذهب المالكية إلى جواز ذبحه للهدي إن كان معه، وإن لم يكن معه فلا يكلف إحضار الهدي، وللحنابلة روايتان إحداهما في الحرم حيث أمكن، والأخرى حيث أحصر، وإليك تفصيل المذاهب:

قال الحنفية: ولا يتحلل إلا بذبح الهدي ويكون في الحرم، قال السرخسي: إذا أحصر المحرم عن إتمام نسكه، فعليه أن يبعث بثمن هدي يشتري له بمكة، ويذبح عنه يوم النحر، ويتحلل من إحرامه؛ وذلك لأن هدي الإحصار مختص بالحرم⁽⁶⁶⁾، واستدل الحنفية على ذلك بقوله تعالى: {وَلَا تَخْلُقُوا زُرُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَجْلَهُ} [البقرة: 196] وقوله تعالى: {...ثُمَّ مَجَلَهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ} [الحج: 33].

وجه الدليل: إن التحلل بإراقة الدماء يكون قريبة، ولا قرابة إلا في مكان مخصوص، وهو الحرم أو زمان مخصوص، وهو أيام النحر ففي غير ذلك المكان والزمان لا تكون قرابة⁽⁶⁷⁾.

وقال المالكية: ولا هدي عليه لتحلله⁽⁶⁸⁾، هذا بالنسبة للمحصر بسبب العدو، وينحر هديه الذي كان معه في أي مكان إن لم يتيسر له إرساله إلى مكة، فإن لم يكن معه هدي فلا يجب عليه نحر هدي عند تحلله، وأما بخصوص قوله تعالى: {...فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ...} [البقرة: 196] فمحمول على ما إذا كان مع المحصر هدي⁽⁶⁹⁾، أما من منع بسبب مرض أو ضل الطريق، فعليه هدي، ومحلّه الحرم، فقال القاضي عبد الوهاب: محل هدي الإحصار كله مكة، واستدل بقوله تعالى: {...ثُمَّ مَجَلَهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ} [الحج: 33]⁽⁷⁰⁾.

وقال الشافعية: إن أحصر المحرم في الحرم فيذبح هديه في الحرم، وإن أحصر في الحل فإن كان يقدر على إيصاله إلى الحرم، فعليه أن يذبحه في الحرم، وإن كان غير قادر على إيصاله إلى الحرم فيذبحه حيث أحصر، وهناك من أجاز ذبح الهدي في الحل، وإن قدر على إيصاله إلى الحرم⁽⁷¹⁾، وقال الخطيب الشربيني: "ومن تحلل ذبح شاة أو ما يقوم مقامها من بدنة، أو بقرة، أو شبع أحدهما حيث أحصر في حلٍ أو حرم، ولا يسقط عنه الدم إذا اشترط عند الإحرام أنه يتحلل إذا أحصر⁽⁷²⁾.

واستدل الشافعية على جواز ذبح الهدي في الحل بقوله تعالى: {...فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ...} [البقرة: 196].

وجه الدليل: إن الآية الكريمة أوجبت الهدي دون ذكر المكان، فكان الظاهر يقتضي جواز نحره عقيب الإحصار، ولم يفصل بين أن يكون الإحصار في حل أو حرم⁽⁷³⁾.

وللحنابلة في هذه المسألة روايتان، الأولى: للمحصر ذبحه وقت إحصاره وفي المكان الذي أحصر فيه، والثانية: إن قدر على ذبح الهدي في الحرم أو إرساله إليه لزمه ذلك، ويحل حينئذ؛ لأنه قادر على الذبح في الحرم، والرواية الأولى أصح؛ لأن النبي



-صلى الله عليه وسلم- نحر هديه في الحديبية، وهي من الحل باتفاق أهل السير⁽⁷⁴⁾، وقال ابن تيمية: "وينحر الهدي في موضع حصره حيث كان من حل، أو حرم"⁽⁷⁵⁾.

الإحصار بالمرض:

وقد اختلف الفقهاء في المرض أهو سبب من أسباب الإحصار، فيتحلل منه المحرم أم لا؟ فذهب الحنفية والمالكية ورواية في الحنابلة إلى أن المرض سبب من أسباب الإحصار، ولكن اختلفوا في موضع التحليل، فالحنفية يرون أن للمريض أن يتحلل حيث هو حتى لا يشق عليه بالإحرام، أما المالكية فيقولون لا يتحلل المحرم بالمرض إلا في مكة بعمل عمرة، وذهب الشافعية ورواية عند الحنابلة إلى أن المرض لا يعد سببا من أسباب الإحصار، إلا إذا اشترط المحرم في نية الإحرام التحلل إذا عرض له عارض، وإليك تفصيل المذاهب:

فذهب الحنفية إلى أن المرض يعد سبباً من أسباب الإحصار؛ لأنه قد يزداد على المحرم مدة الإحرام بسبب مرضه، وتزداد المشقة عليه في مكته محرماً⁽⁷⁶⁾، والحكمة من جعل المرض سبباً من أسباب الإحصار هو حاجة المريض إلى الترفيه، والتيسير لما يلحقه من الضرر والحرج بإبقائه على الإحرام مدة مديدة، والحاجة إلى الترفيه والتيسير متحققة في المريض ونحوه، فيتحقق الإحصار، ويثبت موجبه بل أولى⁽⁷⁷⁾

وقال الإمام مالك -رحمه الله-: من أحصر بمرض لا يتحلل إلا في البيت، أي: في مكة، وعليه قضاء النسك الذي حلّ منه حج أو عمرة⁽⁷⁸⁾ فتحلل المريض يكون في مكة حتى ولو فاتته الحج، وتحلله يكون بعمل عمرة⁽⁷⁹⁾، وقال القاضي عبد الوهاب: "إذا أحصر بمرض أو بأي شيء كان، سوى العدو فإنه لا يجوز له التحلل إلا بعمل العمرة"⁽⁸⁰⁾، والحكمة في قولهم هذا أن المريض ليس ممنوعاً من الحج، فإنه متلبس فعلاً بالحج ولم يصرفه عنه قوة غالبية، فمثله مثل من أخطأ في الوقت؛ وتبي المالكية قولها هذا على أن تحلل المريض لا يخلصه من أذى المرض، فلا يجوز له التحلل⁽⁸¹⁾.

ولم يعتبر الشافعية المرض سبباً من أسباب الإحصار، فليس للمريض المحرم أن يتحلل من إحرامه؛ لأن المشقة حاصلة له بسبب المرض، إلا إذا اشترط في نية إحرامه التحلل إذا حدث له مانع، فقال النووي: "قال أصحابنا: إذا مرض المحرم ولم يشترط التحلل، فليس له التحلل بلا خلاف، بل يصبر حتى يبرأ، فإن كان محرماً بعمرة أتمها، وإن كان بحج وفاته تحلل بعمل عمرة وعليه القضاء، أما إذا شرط في إحرامه أنه إذا مرض تحلل"⁽⁸²⁾.

الدليل: عن عروة بن الزبير، عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: دخل النبي -صلى الله عليه وسلم- على ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب، فقالت: يا رسول الله، إني أريد الحج، وأنا شاكية، فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: "حجي، واشترطي أن محلي حيث حبستني"⁽⁸³⁾.

وجه الاستدلال: أن ضباعة لما أرادت الحج وهي مريضة وخشيت أن يمنعها مرضها من إتمام الحج بعد الإحرام، فأباح لها النبي -صلى الله عليه وسلم- أن تشتري التحلل إذا منعت من إتمام النسك، فيؤخذ منه أن المحرم إذا اشترط في إحرامه أن يكون محله حيث حبس، فله التحلل إذا أحصر بالمرض.

وللحنابلة في الحصر بالمرض روايتان، الأولى: للمريض أن يتحلل من إحرامه، وذلك عملاً بقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: "من كسر أو عرج، فقد حلّ وعليه حجة أخرى"⁽⁸⁴⁾.

وجه الاستدلال: أن المرض سبب في منعه من إتمام نسكه، فأصبح محصراً ويدخل في عموم قوله تعالى: {...فإن أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ...} [البقرة: 196] ويحققه أن لفظ الإحصار في اللغة إنما هو للمرض ونحوه، يقال: أحصره المرض إحصاراً، فهو محصر، وحصره العدو حصراً، فهو محصور⁽⁸⁵⁾.

الثانية: ليس للمريض أن يتحلل؛ لأن ابن عباس وابن عمر قالوا: لا حصر إلا حصر العدو؛ ولأنه لا يستفيد بالحل الانتقال من حاله والتخلص من الأذى، بخلاف حصر العدو⁽⁸⁶⁾، واستدلوا بقول النبي -صلى الله عليه وسلم- لضباعة: "حي، واشترطي أن محلي حيث حبستني"⁽⁸⁷⁾.

وجه الاستدلال: أن المرض لو كان يبيح التحلل بذاته، لما احتاجت إلى شرط⁽⁸⁸⁾.

الإحصار بفقدان الطريق:

اتفق الفقهاء على أن من ضل الطرق لا يعد ذلك سبباً من أسباب الإحصار، فيظل بإحرامه إلى الفوات، إلا أن الحنفية عدوه محصراً في حالة إذا لم يجد من يدلّه على الطريق الصحيح وضاق الوقت.

فقال الحنفية: ولا يعد ضل الطريق سبباً للإحصار، لأنه إن وجد من يبعثه بالهدى إلى الحرم، فيدلّه على الطريق من باب أولى، فلا حاجة له إلى التحلل، أما إذا لم يجد من يبعث بالهدى إنما يتحلل لعجزه عن تبليغ الهدى محله⁽⁸⁹⁾، فضال الطريق محصر إلا أنه يزول إحصاره بوجود من يبعث معه هدى التحلل، فيوجوده يزول المانع؛ لأنه يمكنه الذهاب معه إلى مكة⁽⁹⁰⁾، وذهب المالكية إلى أن ضال الطريق لا يتحلل إلا بعمل عمرة وعليه الهدى⁽⁹¹⁾، وكذلك الشافعية فيرون أن ضل الطرق كالمريض لا يتحلل من المحرم إلا إذا شرط التحلل وقت نية الإحرام⁽⁹²⁾.

وحاصل هذا أن المرض ونحوه من ضل الطريق، لا يبيح التحلل بدون شرط، فإذا شرطه جاز التحلل به، ثم يشترط التحلل بنفس المرض كأن يقول في إحرامه: فإذا مرضت فأنا حلال، فإنه يصير حلال حينئذٍ بنفس المرض⁽⁹³⁾. وذهب الحنابلة إلى أن فقدان الطريق لا يعد إحصاراً، ومن فقد الطريق، وفاته الحج يتحلل بعمرة، ثم يلزمه القضاء⁽⁹⁴⁾.

الإحصار بالتعرض للسرقة:

ومن فقد نفقته كمن ضل الطريق ليس سبباً من أسباب الإحصار إلا أن الحنفية عدوه محصراً في حالة أنه لا يقدر على المشي، فمثله كمثل من منع المضي في موجب إحرامه، فقال السرخسي: إن كان يقدر على المشي فليس له أن يتحلل بالهدى، وإن كان لا يقدر على المشي فهو محصر يتحلل بالهدى⁽⁹⁵⁾؛ لأنه منع من المضي في موجب الإحرام، فكان محصراً كما لو منعه المرض⁽⁹⁶⁾.

وذهب الحنابلة إلى القول بعدم تحلل من فقد ماله وهو معتمد المذهب، وتوجد رواية تجيز له التحلل، فقال المرادوي: من فقد نفقته لا يتحلل من إحرامه، ويقول المرادوي: "ومن أحصر بمرض أو ذهاب نفقة، لم يكن له التحلل حتى يقدر على البيت، فإن فاته الحج تحلل بعمرة، وهذا ما عليه المذهب، ثم قال: ويحتمل أن يجوز له التحلل كمن حصره عدو، وهو رواية عن أحمد"⁽⁹⁷⁾، فالأمر فيه خلاف، ولكن المعتمد عند الحنابلة أنه إذا اشترط التحلل في نية الإحرام فله ذلك، قال ابن قدامة: "وإن اشترط المحرم في بداية إحرامه أن يحل متى مرض، أو ضاعت نفقته، أو نفدت، أو نحوه، أو قال إن حبسني حابس، فمحلي حيث حبسني، فله الحل متى وجد ذلك، ولا شيء عليه، لا هدي، ولا قضاء، ولا غيره، فإن للشرط تأثيراً في العبادات"⁽⁹⁸⁾.

الإحصار بالحبس:

اتفق جمهور الفقهاء على أن المحبوس بغير حق، له أن يتحلل من إحرامه؛ لأن ذلك سبب من أسباب الإحصار، وأن من يحبس بحق فلا يتحلل من إحرامه، إلا أن الحنفية لم يفرقوا بين المحبوس بحق وبغير حق، واعتبر الحنفية الحبس من أسباب الحصر، فالمحبوس هو الذي منعه السلطان من مقصده فهو محصر⁽⁹⁹⁾، واعتبر المالكية في الحبس الذي يبيح التحلل أن يكون بغير حق؛ لأنه كحبس العدو، ومن حبس في حق من دين، أو قصاص لم يجز له التحلل إذ لا عذر له في حبسه إذا



كان يقدر على أدائه، وإن كان لا يقدر على أدائه، أو حبس عدوانًا، فحكمه حكم من حبسه العدو، والظاهر أنه يتحلل للضرر⁽¹⁰⁰⁾.

وقال عليش: والمحرم الذي حبس بحق ومنع من إتمام نسكه لا يتحلل من إحرامه؛ وذلك لأنه قادر على تخليص نفسه بدفع الحق الذي عليه، وإزالة هذا الحبس والخروج منه وإتمام حجه أو عمرته⁽¹⁰¹⁾.

وقد فرق الشافعية بين المحبوس بحق وبغير حق، فمفهوم المحبوس بحق كحبس السلطان له بحق هو قادر على أدائه، أو حبس لحق غريم له بدين هو قادر على سداه، فهذا لا يجوز له التحلل؛ لأن الإحصار من قبله وهو حاصر نفسه، إذ قد يمكنه الخروج منه وأداء ما عليه، فعلى هذا إن فاته الحج تحلل بطواف وسعي، وكان عليه القضاء ودم الفوات، أما المحبوس بغير حق (أي: ظلمًا) أو حبس لحق الغريم وهو معسر، فهذا يجوز له التحلل، ومن حيث القضاء فللشافعي فيه قولان أحدهما: لا قضاء عليه، وإنما يلزمه دم الإحصار، والثاني: عليه القضاء مع دم الإحصار⁽¹⁰²⁾.

وقال النووي: ومن أحرم فأحصره غريمه وحبسه ولم يجد ما يقضي دينه فله أن يتحلل؛ لأنه يشق البقاء على الإحرام⁽¹⁰³⁾ ومشقة البقاء على الإحرام تكمن في أن المحرم يحرم عليه الكثير من المباحات وقت إحرامه، ولا تباح له إلا بالتحلل، وإن لم يتحلل يظل على إحرامه طيلة حياته دون أن يدري، وإن كان عالمًا بهذا فسيظل في مشقة كبيرة لتحريم هذه المباحات عليه، فالتحلل أولى من الإحرام.

وقال الحنابلة: ولو حبسه سلطان، أو غريم ظلمًا، أو بحق إلا أنه لا يقدر على الأداء، فجاز له التحلل⁽¹⁰⁴⁾ أما من حبس بحق ويمكنه أدائه، لم يكن له التحلل؛ لأنه لا عذر له في الحبس، وإن كان معسرًا به عاجزًا عن أدائه، فحبسه بغير حق، فله التحلل⁽¹⁰⁵⁾.

إحرام الزوجة دون إذن زوجها:

اتفق جمهور الفقهاء على أن للزوج منع زوجته من الحج أو العمرة تطوعًا، وله تحليلها من الإحرام، أما لو كان الإحرام على سبيل الفريضة، فليس له ذلك، فقال الحنفية: إذا أحرمت الزوجة للتطوع بغير إذن الزوج، فللزوج أن يحللها بغير الهدي، بأن يصنع بها أدنى ما يحرم على المحرم كقص ظفر⁽¹⁰⁶⁾، وقال المالكية: وليس لامرأة أن تحرم بغير الفريضة إلا بإذن زوجها فإن فعلت فله أن يحللها⁽¹⁰⁷⁾، وقال الشافعية: فلو أحرمت الزوجة بالحج دون علم الزوج، فإن كان الحج تطوعًا فله منعها وتكون محصورة، وله أن يحللها؛ وذلك لأن حق الزوج واجب فلا يجوز إبطاله، وإن كان حج فرض، فالأصح أنه ليس له منعها منه؛ لأنه فرض ولا يملك تحليلها منه كالصوم والصلاة⁽¹⁰⁸⁾.

وتحلل الزوجة الحرة بما يتحلل به المحصر⁽¹⁰⁹⁾، وإلى هذا الرأي ذهب الحنابلة⁽¹¹⁰⁾، ففرقوا بين إحرام المرأة في التطوع أو أداء الفريضة، فقال ابن قدامة: "لو أحرمت المرأة للتطوع بغير إذن زوجها، فله منعها، وحكمها حكم المحصر"⁽¹¹¹⁾، فيفهم من هذا النص أنها لو أحرمت بحجة الإسلام فليس له منعها.

حكم الإحصار للمحرم بالعمرة:

هل أحكام الإحصار تطبق على من منع من الحج فقط، أم تطبق في العمرة أيضًا؟

إن الحج له وقت معلوم، وفيه ركن لو فات وقته فقد سقط الحج، وهو الوقوف بعرفة؛ فلذلك شرع الإحصار لمن

منع عن إتمام الحج وفاته الوقوف بعرفة، أما العمرة فوقها ممتد فهل يسري عليها حكم الإحصار كالحج؟

اتفق الفقهاء على أن من كان محرّمًا بعمرة وأحصر فله أن يتحلل، كما فعل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- حين

أحصر بالحديبية، وكان محرّمًا بعمرة، والحكمة فيه زيادة مدة الإحرام عليه، والمعتمر في هذا كالحاج يتحلل بالهدي⁽¹¹²⁾ وقال ابن رشد: اتفق الجمهور على أن المحصر بالعدو يحل من عمرته وحجه حيث أحصر⁽¹¹³⁾ وقال الشافعية: إن الأولى للمحصر



المعتمر الصبر عن التحلل، وذلك لاتساع وقتها عن الحاج، وكذلك الحاج إن اتسع الوقت، وإلا فالأولى التعجيل لخوف الفوات⁽¹¹⁴⁾.

الدليل:

أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أحرم بعمره، فلما بلغ الحديبية وصده المشركون حلَّ⁽¹¹⁵⁾.
عن ابن عمر -رضي الله عنهما- أنه أحرم بعمره، وكان نزل الحجاج بمكة لقتال ابن الزبير -رضي الله عنه- فقال: "إن صدقت صنعت كما صنع رسول الله -صلى الله عليه وسلم-"⁽¹¹⁶⁾.

وإن تحلل المحصر قبل ذبحه للهدى، فعليه دم لإحلاله؛ لأنه حلَّ قبل أوانه⁽¹¹⁷⁾.

شمولية الإحصار بسبب أي مانع:

هناك من عدَّ أي مانع من الموانع سببًا من أسباب الإحصار، فتبيح للمحصر أن يتحلل في مكانه وإلى هذا الرأي ذهب الظاهرية، فيرون أن كل مانع يمنع من إتمام الحج أو العمرة يُعد إحصارًا، فقال ابن حزم: "وأما الإحصار فإن كل من عرض له ما يمنعه من إتمام حجه أو عمرته، قارئًا كان، أو متمتعًا، من عدو، أو مرض، أو كسر، أو خطأ طريق، أو خطأ رؤية الهلال، أو سجن، أو أي شيء كان، فهو محصر"⁽¹¹⁸⁾.

دليل الظاهرية: عموم قوله تعالى: {...فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ...} [البقرة: 196]

وجه الدليل: ففي هذه الآية عموم إيجاب الهدى على كل من أحصر بأي وجه أحصر⁽¹¹⁹⁾.

وفعل النبي -صلى الله عليه وسلم- إذ منعه المشركون من البيت، فحلَّق ونحر هو وأصحابه.

وإلى أمره -صلى الله عليه وسلم- "اللهم إنَّ محلي حيث حبستني"⁽¹²⁰⁾.

وجه الدليل: أن كل مانع يعد إحصارًا، إذ لو كان غير ذلك لما كان للشرط معنى.

المطلب الثالث: حكم ترحيل الحجاج والمعتمرين بعد إحرامهم

مفهوم الترحيل:

الترحيل لغة: مشتق من (رحل)، فالراء والحاء واللام، أصل واحد يدل على مضي في سفر، يقال: رحل يرحل رحلة، ومنه الرحلة: وهو الارتحال، والرحل: منول الرجل ومأواه، والراحلة: المركب من الإبل، وأرحله: أعطاه راحلة⁽¹²¹⁾ ومنه تُرحل: أي ترحل معهم إذا رحلوا، وتزل معهم إذا نزلوا، وتقل إذا قالوا، ومنه الترحيل والإرحال: بمعنى الإشخاص والإزعاج⁽¹²²⁾.

ويطلق الترحيل على الركوب بمكروه، ومنه ارتحل البعير رحلة: أي سار ومضى، وقيل: ارتحل القوم عن المكان ارتحالًا:

إذا انتقلوا كترحلوا، ومنه تُرحل الناس: أي تنزلهم المراحل، وقيل: تحملهم على الرحيل⁽¹²³⁾، ومنه رحل الشخص: أرحله، جعله

يذهب ويرحل، اضطره للرحيل، تقول: رحل الأجنب من المدينة، ورحل متسلي الحدود⁽¹²⁴⁾.

الترحيل اصطلاحًا:

قيل هو: "إبعاد الجاني وعائلته عن مأواه رغماً عنه إلى مكان آخر"⁽¹²⁵⁾.

وقد عرفه بعض الباحثين بمعنى الإبعاد، وهو: "إجراء يهدف إلى إخراج الأجنبي من إقليم الدولة المضيفة، تتخذه الدولة للحفاظ على مصالحها، وأمنها الوطني الداخلي والخارجي، ويتم إخراجه من إقليم الدولة بغير رغبة منه، وهذا عندما يشكل وجوده أو نشاطه تهديدًا للنظام العام في الدولة، أو لاستقلالها أو يهدد سيادتها"⁽¹²⁶⁾.

وقيل هو: "الخروج الجبري من أراضي الدولة، ويتم هذا الطرد بإشراف الشرطة، ويتخذ دائمًا شكل التدبير الأمني

الجال والتقديري"⁽¹²⁷⁾.

وقيل هو: "جزاء على دخول أو تواجد الأجنبي على إقليم الدولة بطريقة غير مشروعة"⁽¹²⁸⁾.



أسباب الترحيل:

وتكمن أسباب الترحيل في عدم احترام الأجانب المقيمين لقانون وعادات وتقاليد البلد المضيف، أو تم دخولهم البلاد بصورة غير مشروعة، كتأشيرة غير سليمة، أو دون أوراق رسمية، فيتم ترحيلهم عن البلد حرصاً منها على استتباب الأمن والأمان.

وإذا نظرنا إلى قوانين الإقامة ودخول الأجانب لبعض البلدان العربية لن نجد أنها تخرج عن هذه الأسباب، فعلى سبيل المثال قانون دخول وإقامة الأجانب في دولة الإمارات العربية المتحدة، ينص على الآتي:

1. يشترط لدخول الأجنبي للدولة ما يلي:

أ. الدخول والخروج عبر المنافذ المعتمدة وفقاً للضوابط التي تحددها اللائحة التنفيذية لهذا القانون.
ب. حيازة جواز سفر ساري المفعول ومعتمد يخول حامله العودة إلى البلد الصادر منه، أو ما يحل محله من وثائق معتمدة.

ج. الحصول على تأشيرة إذن دخول ساري المفعول، ويعض من هذا الشرط رعايا الدول التي يصدر بها قرار من مجلس الوزراء⁽¹²⁹⁾.

وينص قانون الإقامة وشؤون الأجانب للمملكة الأردنية الهاشمية في المادة (4) فقرة (أ) منه على ما يلي:

أ. يسمح للأجنبي بدخول المملكة والخروج منها إذا كان حائزاً على جواز سفر، أو وثيقة سفر سارية المفعول، صادرة عن بلاده ومعتبرة لدى حكومة المملكة.

وتنص المادة (5) من ذات القانون على أنه: "يكون دخول الأجنبي إلى المملكة أو خروجه منها مشروعاً إذا تم عن طريق البر، أو البحر، أو الجو من مراكز الحدود، أو الموانئ، أو المطارات الأردنية المخصصة لذلك، وبعد التأشير على جواز سفره، أو الوثيقة التي تقوم مقامه من موظف الحدود"⁽¹³⁰⁾.

فمن يخالف هذه الشروط ويدخل البلد عبر طرق غير مشروعة، أو تنتهي مدة إقامته، سيعرض نفسه للعقوبة، التي تصل إلى حد الترحيل خارج البلاد، وعودته إلى البلد القادم منها، وقد نص القانون الاتحادي في شأن دخول وإقامة الأجانب في المادة (30) على الآتي:

إذا وصل أجنبي إلى الدولة بأي وسيلة من وسائل النقل بالمخالفة لأحكام المادة الثانية والسابعة من هذا القانون كان للإدارة العامة للجنسية والإقامة أن تأمر بترحيله وتكليف قائد وسيلة النقل التي وصل بها، أو قائد أي وسيلة أخرى تابعة لنفس المالك بإخراج ذلك الأجنبي من الدولة، ويتحمل مالك وسيلة النقل تكاليف الترحيل⁽¹³¹⁾.

وينص قانون الإقامة وشؤون الأجانب الأردني على الآتي:

"إذا أنزل ملاحو السفن، أو الطائرات، أو سائقو السيارات، ووسائل النقل الأخرى إلى المملكة أشخاصاً في غير الموانئ، والمطارات، ونقاط الحدود المعينة، أو ساعدوا على دخول أشخاص لا يحملون جوازات سفر قانونية، أو وثائق مؤشر عليها بالدخول يعاقبون بالحبس من شهر إلى ستة أشهر، أو بغرامة لا تقل عن عشرة دنانير ولا تزيد عن الخمسين ديناراً، أو بكلتا العقوبتين، وللوزير أو من يفوضه الحق في تكليف ملاحي السفن، أو الطائرات، وسائقي السيارات، ووسائل النقل الأخرى أن يعيدوا الأشخاص الذين أدخلوهم بطريقة غير مشروعة بالواسطة عينها التي دخلوا بها على نفقتهم الخاصة إلى الجهة التي قدموا منها"⁽¹³²⁾.

كما نص القانون المصري على أنه: "لا يجوز دخول جمهورية مصر العربية أو الخروج منها إلا لمن يحمل جواز سفر، أو وثيقة صادرة من السلطة المختصة بذلك في بلده أو أي سلطة أخرى معترف بها يخولانه العودة إلى البلد الصادر منها، ويجب أن يكون الجواز أو الوثيقة مؤشراً على أي منهما من وزارة الداخلية، أو من إحدى البعثات الدبلوماسية"⁽¹³³⁾. ومن يخالف هذه المادة من الأجانب يتعرض للترحيل خارج البلاد، وقد نصت المادة (31 مكرر) من ذات القانون على ترحيل الأجانب في الحالات الآتية:

1. دخول البلاد بطريق غير مشروع، أو عدم الحصول على ترخيص بالإقامة بعد نهاية المدة الممنوحة له لموجب تأشيرة دخوله.
 2. مخالفة الغرض الذي حصل على الإقامة من أجله.
 3. عدم مغادرة البلاد خلال خمسة عشر يوماً من تاريخ نهاية إقامته، إلا إذا تقدم بطلب لتجديد إقامته، قبل انتهاء مدة إقامته الأصلية ووفق عليه⁽¹³⁴⁾.
- وقد نص قانون الإقامة السعودي المادة (6) على أن: "البقاء في البلاد بعد انتهاء صلاحية التأشيرة، يعاقب بالآتي:
- أ. يطبق بحق الوافد المخالف العقوبة النظامية من سجن وغرامة وترحيل.
 - ب. يتم تسوية وضعه للمغادرة بعد أخذ الرسوم المقررة نظاماً ومنحه تأشيرة المغادرة بعد تعديل وضعه.
 - ج. إذا كان المخالف قادماً لزيارة مقيم فيتم الرفع عنه للمديرية الممنوحة له للتوجه حيال إنهاء وضعه وترحيله عن المملكة"⁽¹³⁵⁾.

وبعرض النماذج السابقة من قوانين تنظيم شؤون الأجانب والإقامة لبعض الدول يتضح أن الأسباب الأساسية للترحيل هي: التواجد غير الشرعي للأجنبي على إقليم الدولة، سواء كان ذلك بسبب الدخول غير المشروع بداية، أو الدخول المشروع مع انتهاء ترخيص إقامته⁽¹³⁶⁾ أو مخالفة تصريح دخوله كمن دخل بلداً بغرض الزيارة، ثم خالف التصريح، وأقام للعمل بالمخالفة للقانون، وكل بلد له ضوابط ومعايير للدخول والخروج منه وإليه، ومن يخالف هذه الضوابط والمعايير يعرض نفسه للترحيل فوراً.

ومن ضوابط دخول المملكة العربية السعودية أن القادم لأداء فريضة الحج والعمرة له تصريح خاص، أي أن من يدخل السعودية للحج لا بد أن يحمل تصريحين: الأول: تصريح دخول البلد، والثاني: تصريح أداء فريضة الحج، وأصبح هذا الأمر من النوازل الفقهية التي تحتاج إلى دراسة لمعرفة رأي الشرع فيمن حج دون تصريح⁽¹³⁷⁾.

حكم الحج بدون تصريح:

إن التصريح بالحج من المسائل المستحدثة في وقتنا المعاصر، وقد لجأت إلى هذا الأمر الجهات المختصة بتنظيم الحج؛ وذلك بسبب التحكم في الزحام الشديد في المشاعر المقدسة، وقد يترتب على هذا التنظيم تأخير أو فوات الحج على القادر المستطيع، بسبب تحديد عدد الحجاج ومدة الحج، حتى لا يؤدي هذا الزحام إلى حدوث الكثير من الأضرار والحوادث؛ الأمر الذي يترتب عليه وقوع الإصابات والوفيات، ومن المعلوم فقهياً أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح⁽¹³⁸⁾، وبناءً عليه فالمسلم الذي لديه الاستطاعة البدنية والمالية ويريد الحج ولكنه لم يحصل على موافقة الحج بالتأشيرة أو القرعة لا يعد مستطيعاً، لعدم حصوله على التصريح⁽¹³⁹⁾.

والتصريح بالحج أمر صادر من ولاة الأمور في البلاد لعدم وقوع أضرار وخسائر في الأرواح والأموال، وهو في نفس الوقت لا يقتضي معصية، فتجب طاعته وتحرم مخالفته؛ لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ



وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ...} [النساء: 59] والغرض من هذا النظام هو تخفيف الزحام، والتيسير على الحجاج، ولو سمح لكل الناس بالحج لحصل ضرر عظيم بسبب كثرة الزحام⁽¹⁴⁰⁾.

ومن خلال ما سبق يعد الحصول على التصريح ضرورة في الحج، حتى يتسنى لجهات تنظيم الحج معرفة العدد الحقيقي للحجاج، وعليه فيمكثهم تحضير المساعدات الطبية والخدمات اللازمة لهذا العدد، والأعداد التي تحج بدوت تصريح من الممكن أن تحصل على بعض هذه الخدمات، دون وجه حق، ويحرم منها من صُرح له بالحج.

ويجب على الحجاج والمعتمرين الالتزام بما ترسمه الجهات المنظمة للحج والبلد القائم على خدمة حجاج بيت الله، والالتزام يكون بالحصول على التصريح بالحج بالنسبة للمواطنين والمقيمين، وعدم الدخول في الحج بدون تصريح؛ لأن ذلك يزيد من نسبة الحجاج، ويتسبب في ازدياد الزحام، والحيلولة دون أداء الحجاج المصحح لهم مناسكهم على الوجه المطلوب، فيكون في ذلك تعدي على حقوق هؤلاء الحجاج الذين لهم الأولوية في أداء جميع مناسك الحج⁽¹⁴¹⁾.

وعليه فإن من يخالف هذه القوانين التي من شأنها الحفاظ على الأرواح، والأموال، والنظام في الحج، يكون أنثما خاصة إذا كان قد أدى فرض الحج، فعليه أن يعطي فرصة لغيره، وقد تناول الكثير من العلماء حكم من يؤدي مناسك الحج بدون تصريح، فقال ابن عثيمين: وجب على من حج دون تصريح أن يتوب مما صنع ويكمل حجه، ولا يعود لمثل هذا العمل الذي هو معصية، فإن الله عز وجل - يقول: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ...} [النساء: 59] وولاية الأمر لم يترتبوا هذا الترتيب إلا من أجل مصلحة الناس، لا من أجل كف الناس عن الطاعة، لأنه كلما قل العدد صار أهون على الناس، وصار الناس يؤدون مناسكهم براحة⁽¹⁴²⁾.

وقد أكدت على هذا الحكم دار الإفتاء المصرية فقد أفتت بمن يذهب إلى السعودية بعقد عمل، ثم يحج بالمخالفة ولا يحمل تصريحاً للحج بأنه آثم، ونص الفتوى كالاتي: فرق بين صحة الحج وجوازه؛ فإذا اكتملت أركان الحج وواجباته، فالحج صحيح، أما جواز الحج فشيء آخر، فإذا كان مثلاً عقد العمل لا يسمح لك بالحج، فخالفته وحججت فهذا إثم، لمخالفة شرط العقد، وما يترتب على ذلك من الضرر الذي يلحق به وبالأخرين، مع كون الحج صحيحاً إذا استوفى الأركان والشروط⁽¹⁴³⁾.

فالحج في حد ذاته صحيح، ولا يجرؤ فقيه على وجه الأرض أن يقول ببطلانه، إلا أنه خالف قوانين الدولة، ويوجب القانون عليها أن ترحله وهذا حقها، شأنها شأن أي دولة ترحل الأجانب الذين ارتكبوا ما يوجب الترحيل، ولكن قد يكون الشخص الذي استوجب ترحيله عن السعودية محرماً بالحج، فكيف توفق الدولة بين حقها في عقوبة المخالفين، وحقوق العبادة التي من شأنها أن تكتمل وتتم عملاً بقوله تعالى: {وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ...} [البقرة: 196].

حكم ترحيل الحجاج والمعتمرين:

صورة المسألة: أن شخصاً ذهب إلى السعودية لعمل، أو لزيارة، أو لأمر ما، ثم انتظر لموسم الحج، ونوى الإحرام وأحرم بالحج، ثم منع من قبل السلطات؛ لأنه غير مصرح له بالحج، وتم ترحيله عن البلد، أيكون هذا الشخص محصراً ويتحلل من إحرامه، أم لا يتحلل من إحرامه؟

تحرير محل النزاع: إن منع الشخص غير المصحح له بالحج يندرج تحت حكم المحرم الذي منع من إتمام إحرامه بالحبس، وقد حبس لمخالفته قانون الدولة المقيم بها، ومن حقها ترحيله، ولكن الحج عبادة لا تسقط بالرفض، والإحرام لا يزول إلا بالتحلل، وقد أجاز الحنفية والظاهرية للمحبوس بحق أن يتحلل من إحرامه؛ لأنه محصر، أما جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة، فقالوا: بعدم جواز تحلل المحبوس بحق⁽¹⁴⁴⁾.

الرأي الراجح:

يرجح الباحث قول الحنفية والظاهرية، بأن المحبوس بحق يُعد محصرًا ومنع من إتمام نسكه وهو محرم، فتحقق فيه الإحصار، خاصة أن الآية عامة، لم تحدد أسباب المنع، قال تعالى: {وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ...} [البقرة: 196] هذا من جانب، ومن جانب آخر لزوال المشقة والحرَج عنه، فإن المحرم الممنوع من إتمام نسكه لو ظل على إحرامه سعياني من المشقة التي تلحق به؛ لأنَّ عليه مراعاة محظورات الإحرام طيلة إحرامه، وهذه علة الحنفية في اعتبار أي مانع من موانع إتمام الحج أو العمرة إحصارًا؛ لأنَّ في ذلك زيادة لمدة إحرامه، وهذا فيه نوع من المشقة، فشرع له الشرع التحلل⁽¹⁴⁵⁾.

والمحرم الذي تم منعه من أداء النسك محبوس عن البيت وممنوع منه بحق، وعليه فله أن يقلد مذهب الحنفية والظاهرية، فيعد محصرًا ويتحلل حيث هو، ويذبح هديه في الحرم، ومن الممكن أن يقلد الجمهور في قولهم بمحل ذبح الهدي وأنه حيث أحصر، هذا إذا لم يشترط في إحرامه أن محله حيث حبس، أما إذا اشترط ذلك، فيتحلل بالنية ولا شيء عليه⁽¹⁴⁶⁾ وبناءً عليه فإن من منع من إتمام الحج لعدم حملته تصريحًا إن اشترط حلًّا ولا شيء عليه، وإذا لم يشترط فحكمه حكم المحصر؛ لأنَّ الحصر يحصل بكل مانع⁽¹⁴⁷⁾.

وعلى الدولة المنظمة للحج (المملكة العربية السعودية) مراعاة حقها بما لا يخل بأداء العبادات؛ وذلك لأنَّ الحج واجب وفرض على المسلم متى تيسر له، فتراعي حق العبادة بترك من يحج بدون تصريح بالمضي في واجب نسكه، وتراعي حقها في فرض غرامات مادية عليه، وعلى من ساعده في هذا الأمر، خاصة أن قانون الإقامة في السعودية يفرض الغرامات المالية على من نقل الحجاج بدون تصريح، فتنص المادة (34) من قانون الإقامة على الآتي:

"إذا كان الناقل مؤسسة تُعاقب في المرة الأولى بغرامة مالية لا تقل عن ألفي ريال، وفي المرة الثانية بغرامة مقدارها خمسة آلاف ريال، وفي المرة الثالثة غرامة مقدارها عشرة آلاف ريال، أما إذا كان الناقل مواطنًا يعمل لحسابه الخاص أو مقيمًا يعاقب بنفس هذه العقوبة"⁽¹⁴⁸⁾.

النتائج:

توصل البحث إلى عدة نتائج:

1. أن الإحصار رخصة من الله بها على عباده، ففريضة الحج من الفرائض الشاقة على الإنسان بدنيًا وماليًا، ومن مُنع من إتمام الحج ربما لا يقدر على جمع المال لأداء الحج مرة أخرى، وقال صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو إلى امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه"⁽¹⁴⁹⁾.
2. أن كل مانع من الموانع التي تمنع المحرم من المضي في واجب نسكه يُعد إحصارًا، وله حكم الإحصار⁽¹⁵⁰⁾.
3. من الأفضل للمحرم بالحج أو العمرة أن يشترط في إحرامه أن يجعل محله حيث يحبس؛ حتى يتسنى له التحلل في حالة المنع من المضي في النسك⁽¹⁵¹⁾.
4. أنه لا يجرؤ عالم من العلماء أن يقول ببطالان الحج بدون تصريح صحيح، إلا أن صاحبه يأثم، لأنه خالف تعليمات ولي الأمر في الحفاظ على النظام، والأرواح، والأموال من الزحام الشديد⁽¹⁵²⁾.
5. أن ترحيل المحرم ومنعه من دخول بيت الله الحرام يأخذ حكم الحبس بحق؛ لأنه حبس بأمر السلطان⁽¹⁵³⁾.
6. أن الترحيل يُعد سببًا من أسباب الحصر، لتتحقق منع المحرم عن إتمام النسك⁽¹⁵⁴⁾.



التوصيات:

استنادًا إلى ما توصل إليه الباحث من نتائج، وفي ضوء ما تم رصده من تحديات تنظيمية وسلوكية خلال موسم

الحج، يوصي الباحث بالآتي:

1. ضرورة الالتزام بالحصول على تصريح الحج:
يُوصى بأن تلتزم جميع الجهات ذات العلاقة بالتوعية المستمرة حول أهمية الحصول على تصريح الحج، على أن تُفرض العقوبات المناسبة على المخالفين، وذلك للحد من التكديس وضمان سلامة الحجاج وتنظيم حركة الحشود بما يقلل من المخاطر البشرية والمادية.
2. عدم ترحيل من دخل في النسك:
يُوصى بعدم التعجل في ترحيل من ثبت دخوله في النسك - سواء بحج أو عمرة - لما تمثله هذه الحالة من خصوصية شرعية تتطلب احترام شعيرة العبادة، مع إمكانية الاكتفاء بفرض غرامات مالية على المخالفين، بما يحقق الردع دون المساس بحقهم في إتمام النسك.
3. رفع كفاءة التوعية المسبقة بالحج:
يُوصى بتكثيف برامج التوعية الدينية والتنظيمية قبل موسم الحج، وذلك من خلال حملات موجهة تستهدف فئات الحجاج بلغاتهم المختلفة، تتضمن شرحًا للإجراءات الرسمية، والمحاذير النظامية، وأهمية الالتزام بالتعليمات التنظيمية.
4. تعزيز التنسيق بين الجهات التنظيمية:
يُوصى بتطوير آليات التنسيق بين الجهات المنظمة للحج (الجهات الأمنية، الصحية، والشرعية)، عبر أنظمة اتصال ومعلومات مشتركة تضمن الاستجابة السريعة لأي حالة طارئة أو مخالفة تنظيمية، بما يعزز من كفاءة إدارة الحشود.
5. تحليل البيانات السابقة لمواسم الحج:
يُوصى باستخدام أدوات التحليل الإحصائي والتقني لدراسة أنماط الزحام، وأسباب الحوادث السابقة، لاتخاذ قرارات مبنية على أدلة علمية تساهم في تحسين إدارة الموسم مستقبلاً.
6. تشجيع البحث العلمي في شؤون الحج:
يُوصى بدعم وتشجيع إجراء الدراسات العلمية المتعلقة بشؤون الحج من جوانب شرعية، تنظيمية، صحية وتقنية، لما لذلك من أثر في تحسين جودة الخدمات المقدمة للحجاج وتحقيق الأهداف المرجوة من الخطط التنموية.

الهوامش والاحالات

- (1) البخاري، صحيح البخاري: 133/3، كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور، ح(1521).
- (2) أبو داود، سنن أبي داود: 321/1، كتاب الصلاة، باب المحافظة على الوقت، ح(430)، حديث صحيح، ينظر: الألباني، صحيح سنن أبي داود: 313/2.
- (3) المحمودي، مناهج البحث العلمي: 73.
- (4) ينظر: نفسه: 74.



- (5) ابن فارس، مقاييس اللغة: 29/2، مادة (حجج)؛ ابن منظور، لسان العرب: 226/2، مادة (حجج).
- (6) الفيروز آبادي، القاموس المحيط: 183، مادة (حج).
- (7) ينظر: الزبيدي، تاج العروس: 460، 461/5، مادة (حجج).
- (8) ابن مودود، الاختيار لتعليل المختار: 139/1.
- (9) السرخسي، المبسوط: 2/4.
- (10) ابن نجيم، البحر الرائق: 330/2.
- (11) الدسوقي، حاشية الدسوقي: 2/2.
- (12) عليش، منح الجليل: 186/2.
- (13) الأنصاري، أسنى المطالب: 443/1؛ وينظر: ابن حجر: 2/4.
- (14) الحصني، كفاية الأخيار: 211.
- (15) ابن قدامة، المغني: 213/3.
- (16) المقدسي، الإقناع في فقه الإمام أحمد: 334/1.
- (17) البخاري، صحيح البخاري: 11/1، كتاب الإيمان، باب دعاؤكم إيمانكم، ح(8).
- (18) الترمذي، سنن الترمذي: 516/2، أبواب السفر، ح(616). حديث صحيح، ينظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة: 513/2.
- (19) مسلم، صحيح مسلم: 975/2، كتاب الحج، باب وجوب الحج مرة في العمر، ح(1337).
- (20) ابن فارس، مقاييس اللغة: 141/4، مادة (عمر).
- (21) ينظر ابن منظور، لسان العرب: 601/4 وما بعدها، مادة (عمر).
- (22) عليش، منح الجليل: 186/2.
- (23) الأنصاري، أسنى المطالب: 443/1.
- (24) ابن أمير، أنيس الفقهاء: 49.
- (25) المهوتي، شرح منتهى الإرادات: 511/1.
- (26) الكاساني، بدائع الصنائع: 156/2.
- (27) عليش، منح الجليل: 186/2.
- (28) الشربيني، الإقناع: 250/1.
- (29) ابن قدامة، المغني: 218/3.
- (30) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 120/2 وما بعدها؛ ابن مودود، الاختيار لتعليل المختار: 140/1؛ الثعلبي، التلقين في الفقه المالكي: 78/1؛ ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة: 365/1؛ الماوردي، الحاوي الكبير: 5/5. الحصني، كفاية الأخيار: 212؛ ابن قدامة، المغني: 213/3.
- (31) ابن قدامة، المغني: 213/3.
- (32) الكاساني، بدائع الصنائع: 125/2؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 331/2.
- (33) الشرنبلالي، مراقي الفلاح: 274.



- (34) الثعلبي، التلقين في الفقه المالكي: 81/1؛ وينظر: البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة: 517/1؛ ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة: 359/1؛ الهوتي، شرح منتهى الإرادات: 596/1؛ الحجواي، الإقناع: 397/1.
- (35) النووي، منهاج الطالبين: 90؛ الشريبي، مغني المحتاج: 285/2.
- (36) ابن فارس، مقاييس اللغة: 72/2، مادة (حصر).
- (37) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 193/4، وما بعدها.
- (38) الرازي، مختار الصحاح: 74.
- (39) جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم: 445/1.
- (40) الكاساني، بدائع الصنائع: 175/2.
- (41) ابن مودود، الاختيار لتعليل المختار: 168/1.
- (42) عبيد، فقه العبادات على المذهب المالكي: 382.
- (43) الشريبي، الإقناع: 266/1.
- (44) النملة، تيسير مسائل الفقه: 619/2.
- (45) سابق، فقه السنة: 757/1.
- (46) الكاساني، بدائع الصنائع: 177/2.
- (47) ينظر: اللخمي، التبصرة: 1295/3.
- (48) البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة: 590/1، 591.
- (49) صحيح البخاري، أبواب المحصر وجزاء الصيد، باب النحر قبل الحلق في الحصر، 9/3، برقم (1812).
- (50) نفسه، والصفحة نفسها.
- (51) البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة: 591/1.
- (52) ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة: 400/1.
- (53) الحصني، كفاية الأخيار: 227؛ وينظر: الشريبي، مغني المحتاج: 313/2.
- (54) الشريبي، الإقناع: 266/1.
- (55) ابن تيمية، ينظر شرح العمدة في بيان مناسك الحج والعمرة: 368/2.
- (56) ينظر: ابن مودود، الاختيار لتعليل المختار: 168/1، 169؛ ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة: 401/1؛ الشريبي، مغني المحتاج: 313/2 وما بعدها؛ ابن قدامة، المغني: 326/3 وما بعدها؛ مجموعة من العلماء الموسوعة الفقهية الكويتية: 199/2.
- (57) السرخسي، المبسوط: 108/4.
- (58) الكاساني، بدائع الصنائع: 176/2.
- (59) ينظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي: 93/2.
- (60) ينظر: الصاوي، حاشية الصاوي: 306/1.
- (61) ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة: 400/1.
- (62) الشنقيطي، مواهب الجليل: 183/2.
- (63) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 346/4.



- (64) ينظر: النووي، المجموع شرح المذهب: 293/8، 294.
- (65) ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد: 534/1، 535؛ ابن قدامة، المغني: 326/3؛ ابن مفلح، الفروع وتصحيح الفروع: 81/6؛ المرادوي، الإنصاف: 9/312.
- (66) السرخسي، المبسوط: 106/4؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 178/2؛ ابن مودود، الاختيار لتعليل المختار: 168/1.
- (67) السرخسي، المبسوط: 106/4.
- (68) ابن الجلاب، التفرع في فقه الإمام مالك: 241/1.
- (69) ينظر: عبيد، فقه العبادات على المذهب المالكي: 383.
- (70) البغدادي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف: 505/1.
- (71) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 4/315.
- (72) الشربيني، مغني المحتاج: 316/2؛ الشربيني، الإقناع: 266/1.
- (73) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 4/315.
- (74) ابن قدامة: الكافي في فقه الإمام أحمد: 535/1؛ ابن قدامة، المغني: 327/3.
- (75) ابن تيمية، شرح العمدة في بيان مناسك الحج والعمرة: 370/2؛ وينظر: المرادوي، الإنصاف: 9/317.
- (76) السرخسي، المبسوط: 108/4.
- (77) الكاساني، بدائع الصنائع: 175/2.
- (78) اللخمي، التبصرة: 3/1255.
- (79) ابن الجلاب، التفرع في فقه الإمام مالك: 242/1.
- (80) البغدادي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف: 505/1.
- (81) البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة: 591/1.
- (82) النووي، المجموع شرح المذهب: 8/310؛ وينظر: الأنصاري، أسنى المطالب: 1/524؛ الشربيني، مغني المحتاج: 2/315.
- (83) مسلم، صحيح مسلم: 2/868، كتاب الحج، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوه، ح(1207).
- (84) النسائي، السنن الكبرى: 5/338، كتاب مناسك الحج، دخول مكة، ح(2861)، صحيح، ينظر: الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته، ح(6521).
- (85) ينظر: ابن قدامة، المغني: 3/332.
- (86) ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد: 537/1.
- (87) سبق تخريجه.
- (88) ابن قدامة، المغني: 3/332.
- (89) السرخسي، المبسوط: 108/4، 109.
- (90) ابن الهمام، فتح القدير: 3/126.
- (91) الثعلبي، التلقين في الفقه المالكي: 89/1.
- (92) الشربيني، الإقناع: 266/1.
- (93) البجيرمي، حاشية البجيرمي على الخطيب: 2/468.



- (94) ينظر: ابن قدامة، المغني: 327/3.
- (95) السرخسي، المبسوط: 109/4.
- (96) الكاساني، بدائع الصنائع: 176/2.
- (97) المرادوي، الإنصاف: 325/9.
- (98) ابن قدامة، المغني: 332/3؛ المرادوي، الإنصاف: 328/9.
- (99) ابن الهمام، فتح القدير: 125/3.
- (100) الحطاب، مواهب الجليل: 196/3؛ الصاوي، حاشية الصاوي: 306/1.
- (101) عليش، منح الجليل: 392/2.
- (102) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 348/4؛ الشريبي، الإقناع: 266/1.
- (103) النووي، المجموع شرح المذهب: 308/8؛ الشريبي، مغني المحتاج: 315/2.
- (104) ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد: 537/1.
- (105) ابن قدامة، المغني: 327/3؛ الهوتي، شرح منتهى الإرادات: 599/1.
- (106) ابن نجيم، البحر الرائق: 58/3.
- (107) الثعلبي، التلقين في الفقه المالكي: 89/1.
- (108) ينظر: النووي، المجموع شرح المذهب: 324/8؛ الشريبي، مغني المحتاج: 318/2، 319؛ الشريبي، الإقناع: 267/1.
- (109) البجيرمي، حاشية البجيرمي على الخطيب: 469/2.
- (110) ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد: 537/1.
- (111) ابن قدامة، المغني: 327/3.
- (112) ينظر: السرخسي، المبسوط: 109/4؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 177/2؛ ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة: 400/1؛ البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة: 590/1؛ ابن قدامة، المغني: 326/3.
- (113) ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد: 120/2.
- (114) الشريبي، الإقناع: 266/1.
- (115) البخاري، صحيح البخاري: 9/3، أبواب المحصر وجزاء الصيد، باب النحر قبل الحلق والتقصير، ح (1812).
- (116) نفسه: 10/3، ح (1813).
- (117) السرخسي، المبسوط: 112/4.
- (118) ابن حزم، المحلى بالآثار: 219/5.
- (119) نفسه: 226/5.
- (120) مسلم، صحيح مسلم: 868/2، كتاب الحج، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوه، ح (1207).
- (121) ابن فارس، مقاييس اللغة: 498/2.
- (122) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 274/11 وما بعدها.
- (123) ينظر: الزبيدي، تاج العروس، الزبيدي: 60/29، 61، مادة (رحل).
- (124) عمر، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة: 870/2.



- (125) النباهين، ترحيل الناس وإتلاف ممتلكاتهم: 34.
- (126) عبد الرزاق، الأحكام القانونية لترحيل المهاجرين غير الشرعيين: 585.
- (127) سعود، إبعاد الأجانب في ضوء المتغيرات الدولية الحديثة: 1253.
- (128) مليحي، ترحيل الأجانب خارج إقليم الدولة: 585.
- (129) القانون اتحادي رقم (6) لسنة 1973 في شأن دخول وإقامة الأجانب لدولة الإمارات العربية المتحدة، مادة: (2) فقرة (أ)، ب، ج، وانظر مادة (7) من ذات القانون.
- (130) قانون الإقامة وشؤون الأجانب الأردني لسنة (1973م)، مادة: (4) فقرة (أ)، ومادة: (5).
- (131) القانون اتحادي رقم (6) لسنة 1973 في شأن دخول وإقامة الأجانب لدولة الإمارات العربية المتحدة، مادة: (30).
- (132) قانون الإقامة وشؤون الأجانب الأردني لسنة (1973م)، مادة: (33).
- (133) القانون رقم (89) لسنة 2005م، في شأن دخول وإقامة الأجانب بأراضي جمهورية مصر العربية والخروج منها، مادة: (2).
- (134) نفسه: مادة (31).
- (135) قانون المخالفات والعقوبات في نظام الإقامة السعودي، مادة: (6).
- (136) مليحي، ترحيل الأجانب خارج إقليم الدولة: 596.
- (137) ينظر: نظام خدمة حجاج الداخل الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/ 58 بتاريخ 1426 / 10 / 28، مادة (16)، على موقع هيئة الخبراء بمجلس الوزراء، المملكة العربية السعودية، المتاح على الرابط التالي: <https://laws.boe.gov>.
- (138) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي: 124.
- (139) ينظر: عبيد، النماذج الفقهية للنوازل المعاصرة في الحج: 1782.
- (140) الخليل، مسائل في نوازل الحج: 192، 193.
- (141) ينظر: آل الشيخ، مراعاة الرخص الشرعية والتقييد بالأنظمة المرعية في شعيرة الحج: 16، 17.
- (142) العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين: 449/23.
- (143) الموقع الرسمي لدار الإفتاء المصرية، حكم الحج لمن يسافر إلى السعودية بعقد عمل، رقم الفتوى: (754)، تاريخ الدخول على الموقع، 10- يولييه- 2024م، 4- محرم، 1446هـ، المتاح على الرابط التالي: <https://www.dar-alifta.org>.
- (144) ينظر: ابن الهمام، فتح القدير: 125/3؛ الحطاب، مواهب الجليل: 196/3؛ عليش، منح الجليل: 2/ 392؛ الماوردى، الحاوي الكبير: 348/4؛ النووي، المجموع شرح المهذب: 308/8؛ ابن قدامة، المغني: 327/3؛ الهوتى، شرح منتهى الإرادات: 599/1.
- (145) السرخسي، ينظر المبسوط: 108/4.
- (146) ينظر: الشلعيان النوازل في الحج: 190.
- (147) الكاساني، بدائع الصنائع: 227/2.
- (148) الموقع الرسمي لوزارة الداخلية بالمملكة العربية السعودية، المخالفات والعقوبات في نظام الإقامة، الدخول على الموقع بتاريخ، 4- محرم – 1446هـ، المتاح على الرابط التالي: <https://www.moi.gov>.
- (149) البخاري، صحيح البخاري: 6/1، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله، ح (1).
- (150) عبيد، النماذج الفقهية للنوازل المعاصرة في الحج: 1782.



- (151) الشلعان، النوازل في الحج: 190. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوه، 868/2، رقم (1207)، حديث ضباعة بنت الزبير.
- (152) الخليل، النماذج الفقهية للنوازل المعاصرة في الحج: 93، 92.
- (153) نفسه والصفحة نفسها.
- (154) الشلعان، النوازل في الحج: 190.

المراجع

- الألباني، م. (1988). *صحيح الجامع الصغير وزياداته* (ط.3). المكتب الإسلامي.
- الألباني، م. (2002). *صحيح سنن أبي داود* (ط.1). مؤسسة غراس للنشر والتوزيع.
- آل الشيخ، ع. (1445). *مراعاة الرخص الشرعية والتقيد بالأنظمة المرعية في شعيرة الحج*. مجلة البحوث الإسلامية. (134)، 17، 16.
- الزحيلي، و. (1986). *أصول الفقه الإسلامي* (ط.1). دار الفكر.
- ابن أمير، ق. (2004). *أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء* (يحيى حسن مراد، تحقيق). دار الكتب العلمية.
- الأصباري، ز. (د.ت). *أسنى المطالب في شرح روض الطالب*. دار الكتاب الإسلامي.
- البخاري، م. (1311). *صحيح البخاري* (جماعة من العلماء، تحقيق). المطبعة الكبرى الأميرية.
- البغدادى، ع. (د.ت). *المعونة على مذهب عالم المدينة" الإمام مالك ابن أنس"* (حميش عبد الحق، تحقيق). المكتبة التجارية.
- البغدادى، ع. (1999). *الإشراف على نكت مسائل الخلاف* (الحبيب بن طاهر، تحقيق؛ ط.1). دار ابن حزم.
- البيهقي، أ. (2003). *السنن الكبرى* (محمد عبد القادر عطا، تحقيق؛ ط.3). دار الكتب العلمية.
- المهوتي، م. (1993). *شرح منتهى الإرادات* (ط.1). عالم الكتب.
- الترمذي، م. (1975). *سنن الترمذي* (أحمد محمد شاكر، وآخرون، تحقيق؛ ط.2). مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- ابن تيمية، أ. (1988). *شرح العمدة في بيان مناسك الحج والعمرة* (صالح بن محمد الحسن، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الحرمين.
- الثعلبي، م. (2004). *التلقين في الفقه المالكي* (محمد بو خيزة الحسني التطواني، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- جبل، م. (2010). *المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم* (ط.1). مكتبة الآداب.
- ابن الجلاب، ع. (2007). *التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس* (سيد كسروي حسن، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن حجر، أ. (1983). *تحفة المحتاج في شرح المنهاج*. المكتبة التجارية الكبرى.
- ابن حزم، ع. (د.ت). *المحلى بالآثار* (عبد الغفار سليمان البنداري، تحقيق). دار الفكر.
- الخطاب، م. (1992). *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل* (ط.3). دار الفكر.
- الخليل، أ. (2019). *مسائل في نوازل الحج* (ط.1). دار اللؤلؤ للطباعة والنشر.
- الحصني، أ. (1994). *كفاية الأختار في حل غاية الاختصار* (علي عبد الحميد بلطجي، محمد وهي سليمان، تحقيق؛ ط.1). دار الخير.
- الدارقطني، ع. (2004). *سنن الدارقطني* (شعيب الأرنؤوط، وآخرون، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- أبو داود، س. (2009). *سنن أبي داود* (شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، تحقيق؛ ط.1). دار الرسالة العالمية.
- الدسوقي، م. (د.ت). *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*. دار الفكر.



- الرازي، م. (1999). *مختار الصحاح* (يوسف الشيخ محمد، تحقيق؛ ط.5). المكتبة العصرية.
- الربيعي، ع. (2011). *التبصرة* (أحمد عبد الكريم نجيب، تحقيق؛ ط.1). وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- ابن رشد الحفيد، م. (2004). *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. دار الحديث.
- الزبيدي، م. (2001). *تاج العروس من جواهر القاموس* (جماعة من المختصين، تحقيق). وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت.
- سابق، س. (1977). *فقه السنة* (ط.3). دار الكتاب العربي.
- السرخسي، م. (د.ت.). *المبسوط*. مطبعة السعادة.
- سعود، أ. (2020). *إبعاد الأجانب في ضوء المتغيرات الدولية الحديثة*. *مجلة البحوث القانونية والاقتصادية*، (74)، 1226-1346.
- الشربيني، م. (1994). *مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج* (علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- الشربيني، م. (د.ت.). *الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع* (مكتب البحوث والدراسات، تحقيق). دار الفكر.
- الشرنبلالي، ح. (2005). *مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح* (نعيم زرزور، تحقيق). المكتبة العصرية.
- الشلعان، ع. (2010). *النوازل في الحج* (ط.1). دار التوحيد للنشر.
- الشنقيطي، أ. (1407). *مواهب الجليل من أدلة خليل* (ط.1). إدارة إحياء التراث الإسلامي.
- الصاوي، أ. (1952). *حاشية الصاوي على الشرح الصغير*. مكتبة مصطفى البابي الحلبي.
- ابن عبد البر. (1980). *الكافي في فقه أهل المدينة* (محمد محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، تحقيق؛ ط.2). مكتبة الرياض الحديثة.
- عبدالرزاق، ن. (2029). *الأحكام القانونية لترحيل المهاجرين غير الشرعيين*، نور الدين عبد الرزاق، *مجلة دراسات وأبحاث*. 17 (2)، 590-585.
- عبيد، ب. (2019). *النماذج الفقهية للنوازل المعاصرة في الحج دراسة مقارنة*. *حولية كلية الدراسات الإسلامية بنين بأسوان*. (2)، 1798-1782.
- عبيد، ك. (1986). *فقه العبادات على المذهب المالكي* (ط.1). مطبعة الإنشاء.
- العثيمين، م. (1413). *مجموع فتاوى ورسائل العثيمين* (فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، جمع وترتيب) دار الوطن.
- عليش، م. (1984). *منح الجليل شرح مختصر خليل* (ط.1). دار الفكر،
- عمر، أ. وآخرون. (2008). *معجم اللغة العربية المعاصرة* (ط.1). عالم الكتب.
- ابن فارس، أ. (1979). *مقاييس اللغة* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق). دار الفكر.
- الفيروز آبادي، م. (2005). *القاموس المحيط* (مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، تحقيق؛ ط.8). مؤسسة الرسالة.
- قانون اتحادي رقم (6) لسنة 1973، في شأن دخول وإقامة الأجانب لدولة الإمارات العربية المتحدة.
- قانون الإقامة وشؤون الأجانب الأردني.
- القانون رقم (89) لسنة 2005م، في شأن دخول وإقامة الأجانب بأراضي جمهورية مصر العربية والخروج منها.
- ابن قدامة، ع. (1969). *المغني* (طه الزيني، محمود عبد الوهاب، عبد القادر عطا، محمود غانم، تحقيق؛ ط.1). مكتبة القاهرة.



- ابن قدامة، ع. (1994). *الكافي في فقه الإمام أحمد* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الكاساني، أ. (1328). *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* (ط.1). شركة المطبوعات العلمية.
- المواردي، م. (1999). *الحاوي الكبير* (علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- مجموعة من العلماء. (1427). *الموسوعة الفقهية الكويتية* (ط.2). وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- المحمودي، م. (2019). *مناهج البحث العلمي* (ط.3). دار الكتب.
- المرداوي، ع. (1995). *الإنصاف في معرفة راجح من الخلاف* (عبد الله عبد المحسن التركي، عبد الفتاح محمد الحلو، تحقيق؛ ط.1). هجر للطباعة والنشر والتوزيع.
- مرسوم ملكي، نظام خدمة حجاج الداخل الصادر بالمرسوم الملكي رقم م\58 بتاريخ 28\10\1426هـ، مادة (16)، على موقع هيئة الخبراء بمجلس الوزراء، المملكة العربية السعودية، المتاح على الرابط التالي: <https://laws.boe.gov>
- مسلم، ح. (1955). *صحيح مسلم* (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق). مطبعة عيسى البابي الحلبي.
- ابن مفلح، م. (2003). *الفروع وتصحيح الفروع* (عبد الله بن عبد المحسن التركي، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- المقدسي، م. (د.ت). *الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل* (عبد اللطيف محمد موسى السبكي، تحقيق). دار المعرفة.
- مليحي، ح. (2020). *ترحيل الأجانب خارج إقليم الدولة: دراسة مقارنة*. مجلة البحوث القانونية والاقتصادية. 52، 599-585.
- ابن منظور، م. (1414). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.
- ابن مودد، ع. (1937). *الاختيار لتعليق المختار* (محمود أبو دقيقة، تحقيق). مطبعة عيسى البابي الحلبي.
- الموقع الرسمي لدار الإفتاء المصرية، حكم الحج لمن يسافر إلى السعودية بعقد عمل. رقم الفتوى: (754)، تاريخ الدخول على الموقع، 10- يولييه- 2024م، 4- محرم، 1446هـ، المتاح على الرابط التالي: <https://www.dar-alifta.org>.
- الموقع الرسمي لوزارة الداخلية بالمملكة العربية السعودية، المخالفات والعقوبات في نظام الإقامة، الدخول على الموقع بتاريخ، 4- محرم – 1446هـ، المتاح على الرابط التالي: <https://www.moi.gov>.
- النباهين، ن. (2016). *ترحيل الناس وإتلاف ممتلكاتهم والمسؤولية عنه في قضايا القتل الجنائي بين الشريعة الإسلامية والعرف القائم: دراسة فقهية مقارنة* [رسالة ماجستير غير منشورة] الجامعة الإسلامية، غزة.
- ابن نجيم، ز. (د.ت). *البحر الرائق شرح كنز الدقائق* (ط.2). دار الكتاب الإسلامي.
- النسائي، أ. (2018). *السنن الكبرى* (محمد رضوان عرقسوسي، وآخرون، تحقيق؛ ط.1). دار الرسالة العالمية.
- النملة، ع. (2005). *تيسير مسائل الفقه* (ط.1). مكتبة الرشد.
- لنووي، ي. (1347). *المجموع شرح المهذب*. مطبعة التضامن الأخوي.
- النووي، ي. (2005). *منهاج الطالبين وعمدة المفتين* (عوض قاسم أحمد عوض، تحقيق؛ ط.1). دار الفكر.
- ابن الهمام، م. (1970). *فتح القدير* (ط.1). مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

References

- Al-Albānī, M. (1988). *Ṣaḥīḥ al-jāmi' al-ṣaḥīr wa-ziyādātuḥu* [The authentic collection of al-Jāmi' al-Ṣaḥīr and its additions] (3rd ed.). Al-Maktab al-Islāmī.
- Al-Albānī, M. (2002). *Ṣaḥīḥ Sunan Abī Dāwūd* [The authentic Sunan of Abū Dāwūd] (1st ed.). Mu'assasat Gharās li-l-Nashr wa-l-Tawzīf.



- Āl al-Shaykh, 'A. (2023/1445 AH). Compliance with legal concessions and adherence to regulations in the rituals of ḥajj. *Majallat al-Buḥūth al-Islāmiyya*, (134), 16–17.
- Al-Baghdādī, 'A. (n.d.). *Al-Mu'ūnah 'alā madhhab 'ālim al-Madinah al-imām Mālik ibn Anas* [Assistance on the school of Imam Mālik] (Ḥamīsh 'Abd al-Ḥaqq, Ed.). Al-Maktabah al-Tijāriyah.
- Al-Baghdādī, 'A. (1999). *Al-Ishrāf 'alā nukat masā'il al-khilāf* [Overview of disputed issues] (Al-Ḥabīb ibn Ṭahir, Ed.; 1st ed.). Dār Ibn Ḥazm.
- Al-Bayhaqī, A. (2003). *Al-Sunan al-kubrā* [The major Sunan] (Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Ed.; 3rd ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Buḥūti, M. (1993). *Sharḥ muntahā al-irādāt* [Commentary on Muntahā al-irādāt] (1st ed.). 'Ālam al-Kutub.
- Al-Dāraquṭni, 'A. (2004). *Sunan al-Dāraquṭni* [The Sunan of al-Dāraquṭni] (Shu'ayb al-Arna'ūt et al., Eds.; 1st ed.). Mu'assasat al-Risāla.
- Al-Dasūqī, M. (n.d.). *Hāshiyat al-Dasūqī 'alā al-sharḥ al-kabīr* [Al-Dasūqī's marginalia on al-Sharḥ al-Kabīr]. Dār al-Fikr.
- Al-Fayrūz Ābādī, M. (2005). *Al-Qāmūs al-muḥīṭ* [The encompassing lexicon] (Mu'assasat al-Risāla, Ed.; 8th ed.). Mu'assasat al-Risāla.
- Al-Ghazzī, M. (1994). *Kifāyat al-akhyār fi ḥall ghāyat al-ikhtisār* [Sufficiency of the righteous in solving the ultimate abridgment] ('Alī 'Abd al-Ḥamīd Balṭajī & Muḥammad Wahbī Sulaymān, Eds.; 1st ed.). Dār al-Khayr.
- Al-Kāsānī, A. (1910/1328 AH). *Badā'i' al-ṣanā'i' fi tartīb al-sharā'i'* [The wonders of craftsmanship in the arrangement of laws] (1st ed.). Sharikat al-Maṭbū'at al-'Ilmiyya.
- Al-Māwardī, M. (1999). *Al-Ḥāwī al-kabīr* [The great compendium] ('Alī Muḥammad Mu'awwad & 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, Eds.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Nawawī, Y. (1347 AH). *Al-Majmū' sharḥ al-Muhadhdhab* [The collection: Commentary on al-Muhadhdhab]. Maṭbā'at al-Taḍāmun al-Ukhuwwī.
- Al-Nawawī, Y. (2005). *Minḥāj al-ṭālibīn wa-ūmdat al-muftīn* [The methodology of seekers and reliance of muftis] ('Awaḍ Qāsim Aḥmad 'Awaḍ, Ed.; 1st ed.). Dār al-Fikr.
- Al-Qarāfī, A. (n.d.). *Al-Dhakhīrah* [The treasury]. Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Qurṭubī, M. (2006). *Al-Jāmi' li-ahkām al-Qur'ān* [The comprehensive book of Qur'ānic rulings] (1st ed.). Dār al-Kutub al-Miṣriyya.
- Al-Sarakhsī, M. (n.d.). *Al-Mabsūṭ* [The expanded work]. Maṭbā'at al-Sa'āda.
- Al-Shanqīṭī, A. (1986/1407 AH). *Mawāhib al-Jalīl min adillat Khalīl* [The gifts of Jalīl from the evidences of Khalīl] (1st ed.). Idārat Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī.
- Al-Sharbīnī, M. (1994). *Mughnī al-muḥtāj ilā ma'rifat al-fāz al-minḥāj* [The sufficiency of the needy in understanding the words of al-Minḥāj] ('Alī Muḥammad Mu'awwad & 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, Eds.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Sharbīnī, M. (n.d.). *Al-Iqnā' fi ḥall al-fāz Abī Shujā'* [The persuasion in solving the terms of Abū Shujā'] (Maktab al-Buḥūth wa-l-Dirāsāt, Ed.). Dār al-Fikr.
- Al-Sharnbalālī, Ḥ. (2005). *Marāqī al-falāḥ sharḥ Nūr al-īdāḥ* [The steps of success: Commentary on Nūr al-īdāḥ] (Na'im Zarzūr, Ed.). Al-Maktabah al-'Aṣriyya.
- Al-Subkī, T. (1995). *Fatāwā al-Subkī* [The legal opinions of al-Subkī] ('Abd al-Fattāḥ Muḥammad Ḥilw & Muḥammad al-Mu'taṣim Bi'llāh al-Baghdādī, Eds.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Zabīdī, M. (2001). *Tāj al-'Arūs min jawāhir al-qāmūs* [The bride's crown from the pearls of the lexicon] (team of scholars, Eds.). Wizārat al-Irshād wa-l-Anbā', Kuwait.
- Al-Zuḥaylī, W. (1986). *Uṣūl al-fiqh al-Islāmī* [The principles of Islamic jurisprudence] (1st ed.). Dār al-Fikr.



- Bukhārī, M. (1893/1311 AH). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* [The authentic collection of al-Bukhārī] (team of scholars, Eds.). Al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyya.
- Ibn 'Abd al-Barr, Y. (2000/1421 AH). *Al-Istidhār* [The remembrance] (Salīm 'Aṭā & Muḥammad Ma'waḍ, Eds.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn 'Abd al-Ḥādī, M. (2007/1428 AH). *Tanqīḥ al-taḥqīq fi aḥādīth al-ta'liq* [Refinement of verification in the suspended ḥādīths] (Sāmī Jād Allāh & 'Abd al-'Azīz al-Khubānī, Eds.; 1st ed.). Aḍwā' al-Salaf.
- Ibn 'Ābidīn, M. (1992/1412 AH). *Radd al-muḥtār 'alā al-durr al-mukhtār (Ḥāshiyat Ibn 'Ābidīn)* [The chosen response on the chosen pearl] (2nd ed.). Dār al-Fikr.
- Ibn al-Humām, M. (n.d.). *Faṭḥ al-qadīr* [Opening of capability]. Dār al-Fikr.
- Ibn al-Mundhir, M. (n.d.). *Al-Ijmā'* [Consensus] (Khālīd al-Miṣrī, Ed.; 1st ed.). Dār al-Āthār.
- Ibn al-Qāṭān, A. (2003/1424 AH). *Al-Iqnā' fi masā'il al-ijmā'* [Persuasion in consensus issues] (Ḥasan Fawzī al-Ṣa'īdī, Ed.; 1st ed.). Al-Farūq al-Ḥadīthā.
- Ibn al-Najjār, M. (2008/1429 AH). *Ma'ūnat ulī al-nuḥā sharḥ al-Muntahā* [Assistance for the prudent: Commentary on al-Muntahā] ('Abd al-Malik b. Dahīsh, Ed.; 5th ed.). n.p.
- Ibn Manzūr, M. (1994/1414 AH). *Lisān al-'Arab* [The tongue of the Arabs] (3rd ed.). Dār Ṣādir.
- Ibn Mālik, M. (1994/1415 AH). *Al-Madūnah al-kubrā* [The grand record] (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn Mālik, M. (n.d.). *Al-Muwaṭṭa' bi-riwāyat Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī* [The Muwaṭṭa' according to Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī] ('Abd al-Waḥḥāb 'Abd al-Laṭīf, Ed.; 2nd ed.). Al-Maktabah al-'Ilmiyya.
- Ibn Muflīḥ al-Ḥafīd, I. (1997/1418 AH). *Al-Mubdī' fi sharḥ al-Muqni'* [The creative commentary on al-Muqni'] (Muḥammad al-Shāfi'i, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn Nujaym, Z. (1998/1419 AH). *Al-Ashbāh wa-l-naẓā'ir* [Analogies and parallels] (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn Nujaym, Z. (n.d.). *Al-Baḥr al-rā'iq sharḥ Kanz al-daqa'iq* [The clear sea: Commentary on Kanz al-daqa'iq] (2nd ed.). Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Ibn Qudāmāh, A. (1995/1415 AH). *Al-Sharḥ al-kabīr* [The great commentary] ('Abd Allāh al-Turkī & 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥīlī, Eds.; 1st ed.). Dār Hajr.
- Ibn Qudāmāh, A. (1996/1417 AH). *Al-Mughnī* [The enriching commentary] ('Abd Allāh al-Turkī & 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥīlī, Eds.; 3rd ed.). 'Ālam al-Kutub.
- Ibn Taymiyya, A. (1997). *Majmū' al-fatāwā* [The collected fatwas] ('Abd al-Raḥmān b. Qāsim, Ed.; 2nd ed.). King Fahd Complex.





Jurisprudential Provisions Related to Diabetic Coma: A Comparative Jurisprudential Study

Dr. Afnan Bint Muhammad Naji Sheikh*

amsheikh@kau.edu.sa

Abstract

This study examines the jurisprudential provisions regarding purity, prayer, fasting, and Hajj for diabetic patients who fall into a coma, intending to address their specific legal needs and demonstrate the inclusive nature of Islamic law in accommodating diverse human conditions. Structured into an introduction, three chapters, and a conclusion, the research begins by defining diabetic coma, its types, symptoms, and management. It then explores the legal implications of unconsciousness on acts of worship, with the second chapter focusing on purity and prayer, and the third on fasting and Hajj. A comparative analysis across the four major Islamic schools of *fiqh* evaluates differing interpretations and evidentiary bases, ultimately favoring the most substantiated views. The findings affirm the timeless relevance and adaptability of Shariah, its attentiveness to individual circumstances, and its commitment to human welfare—while noting that jurists vary in classifying unconscious individuals, viewing them alternately as sleepers, the insane, or those with valid excuses.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Diabetes, Coma, Diabetic Coma, Loss of Consciousness.

* Associate Professor of Jurisprudence, Department of Islamic Culture and Linguistics, Faculty of Arts, King Abdulaziz University, Rabigh, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Sheikh, A. B. M. N. (2025). Jurisprudential Provisions Related to Diabetic Coma: A Comparative Jurisprudential Study, *Journal of Arts*, 13(3), 478 -504. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2749>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



الأحكام الفقهية المتعلقة بغيوبة السُّكْرِي: دراسة فقهية مقارنة

د. أفنان بنت محمد ناجي شيخ*

amsheikh@kau.edu.sa

الملخص:

يُعنى هذا البحث ببيان الأحكام الفقهية المتعلقة بطهارة مريض غيبوبة السكرى وصلاته وصيامه وحجه، وتكمن أهمية البحث في إبراز شمولية الشريعة الإسلامية في التنبيه على الأحكام الفقهية المتعلقة بجوانب حياة المسلم وأحواله المختلفة، وسد حاجة مريض السكر إلى التعرف على حكم الشرع في المسائل الفقهية التي قد تطرأ عليه إن فقد وعيه ودخل في غيبوبة. وقد اقتضت طبيعة البحث أن يشتمل على: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة. اشتمل المبحث الأول على بيان مفهوم غيبوبة السكرى، وأنواعها، وأعراضها، وكيفية التعامل معها. واشتمل الثاني على بيان المسائل الفقهية المتعلقة بطهارة مريض غيبوبة السكرى وصلاته. أما المبحث الثالث فاشتمل على بيان المسائل الفقهية المتعلقة بصيام مريض غيبوبة السكرى وحجه. وقد تمت دراسة مسائل المبحث الأخيرة دراسة فقهية مقارنة بين المذاهب الفقهية الأربعة، مع ذكر أبرز أدلة أصحاب كل فريق، ومناقشتها، والرد عليها، ثم الترجيح بين الأقوال مع بيان أبرز أسباب هذا الترجيح. وخلص البحث إلى نتائج منها: التأكيد على صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، وشمول أحكامها، ومراماتها لأحوال العباد وتحقيقها لمصالحهم. واختلاف نظرة كل فقيه في حال فاقد الوعي؛ فتارة يلحق بالناثم، وتارة بالمجنون، وتارة بغير ذلك من أهل الأعذار. الكلمات المفتاحية: الأحكام الفقهية، مرض السكر، الغيبوبة، غيبوبة السكرى، فقدان الوعي.

* أستاذ الفقه المشارك، قسم الثقافة الإسلامية والمهارات اللغوية، كلية الآداب، جامعة الملك عبدالعزيز بربيع، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: شيخ، أ. ب. م. ن. (2025). الأحكام الفقهية المتعلقة بغيوبة السُّكْرِي: دراسة فقهية مقارنة، مجلة الآداب، 13 (3).

<https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2749> .504 -478

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا وحبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبع هديه إلى يوم الدين.

الحمد له سبحانه الذي أنزل لعباده الشريعة الإسلامية الشاملة الخالدة الميسرة، وشرع لهم الأحكام الفقهية المخففة لكل مشقة وعسير، والمراعية لحال كل مريض.

أما بعد:

فقد عنيت الشريعة الإسلامية بالمسلمين، ووضحت لهم أحكام الدين، وخففت عنهم التكاليف الشرعية في كل ما من شأنه مظنة المشقة عليهم؛ فهي شريعة شاملة متكاملة متوافقة مع فطرة الإنسان، ومراعية لواقعه، وأحوال صحته ومرضه. ومن هذه العناية بيان الشارع للأحكام الفقهية المتعلقة بعبادة المرضى، وما يجب على المريض وما يسقط عنه، وأثر ذلك على أقواله، وأفعاله، وعبادته، وتصرفاته.

ومن الأمراض البشرية المعروفة منذ القدم "مرض السكر"، إلا أنه انتشر في الآونة الأخيرة بين الناس، خاصة مع ارتفاع نسبة الإصابة بالسمنة في المجتمعات؛ نتيجة سوء التغذية، والاعتماد على الأطعمة سريعة التحضير، والمحضرة بطرق غير صحية، والإكثار من تناول السكريات وإضافته في معظم المشروبات والأطعمة، وتأثر الناس بإعلانات المشاهير والإعلام والترندات، وتيسر توصيل الأطعمة عبر تطبيقات التوصيل في كل وقت وإلى أي مكان.

ونظراً لكثرة المصابين بهذا المرض، وتفشي مسبباته -سواء كانت من الأسباب الصحية أو الوراثية-، وتكرر إصابة مرضى السكري بغيوبته؛ أثرت أن يكون هذا البحث بعنوان: [الأحكام الفقهية المتعلقة بغيوبه السُّكْرِي -دراسة فقهية مقارنة]: لإحاطة المريض بأحكام الشرع في ذلك، فاسأل الله التوفيق والسداد، وحسن القصد في القول والعمل، وتجنب مواطن الزلل، إنه أهل الجود والكرم.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في بيان الأحكام الفقهية المتعلقة بطهارة مريض غيبوبة السكري وصلاته وصيامه وحجه؛ ليطمئن المريض على صحة عبادته.

أهداف البحث:

1. إبراز شمولية الشريعة الإسلامية في التنبيه على الأحكام الفقهية المتعلقة بجوانب حياة المسلم المتعددة، وأحواله المختلفة.
2. بيان الأحكام الفقهية المتعلقة بغيوبه مريض السكر.
3. سد حاجة مريض السكر إلى التعرف على حكم الشرع في المسائل الفقهية التي قد تطرأ عليه إن فقد وعيه ودخل في غيبوبة.
4. الإسهام بهذا البحث في تفقيه مرضى السكر بالأحكام الفقهية المرتبطة بمرضهم؛ فلعلَّ في هذا العمل امتداداً لجهودٍ قد بُذلت وما زالت تُبذل في هذا المضمار.

الدراسات السابقة:

بالرجوع إلى كتب الفقه والرسائل العلمية المحكمة في هذا التخصص نجد أن المتقدمين والمتأخرين قد تناولوا موضوع الغيبوبة بدراسة أحكامها الفقهية بشكل عام، إلا أني لم أقف على بحث علمي مُحكم أبرز الأحكام الفقهية المتعلقة بغيوبه السكري.



يعتمد هذا البحث على منهج عام: يتمثل في المنهج الاستقرائي الاستنباطي؛ حيث تم استقراء المسائل الفقهية المتعلقة بطهارة مريض غيبوبة السكرى وصلاته وصيامه وحجه، ثم استنباط حكم الشرع في هذه المسائل الفقهية. ومنهج خاص: يتمثل في النقاط الإجرائية التالية:

1. جمع المادة العلمية المتعلقة بالموضوع من مظانها.
2. تدوين القول المعتمد عند المذاهب الفقهية الأربعة في كُلِّ مسألةٍ فقهية، مع ذكر أبرز أدلة أصحاب كل فريق، ومناقشتها، والرد عليها، ثم الترجيح بين الأقوال مع بيان أسباب هذا الترجيح.
3. مناقشة ما يرد على أدلة أصحاب كل فريق من مناقشة، والإجابة عنها، فإن وجدت مناقشة للدليل عبرت عن ذلك بعبارة [نوقش استدلالهم]، وإن لم أجد مناقشة وكان بالإمكان مناقشته عبرت عن ذلك بعبارة [يُمكن مناقشة استدلالهم]، وهكذا في الإجابة عن المناقشة ذكرت عبارة [رد الاعتراض]، أو [يُمكن الرد على هذا الاعتراض] -على ما تقدم-.
4. عزو الآيات القرآنية بذكر اسم السورة، ورقم الآية.
5. تخريج الأحاديث النبوية من الصحيحين أو أحدهما، فإن لم يكن فيهما فمن كُتب السنن الأربعة، فإن لم يكن فيها فمن كُتب السنن الأخرى، مع بيان حكم العلماء عليها ما لم تكن في الصحيحين أو أحدهما.
6. وضع الاقتباسات الحرفية المنقولة بالنص بين علامتي تنصيص هكذا "..."، مع توثيقها بدون ابتداء التوثيق بكلمة [انظر].

هيكل البحث:

اشتمل هذا البحث على مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة. وتفصيل ذلك على النحو الآتي:
المقدمة: اشتملت على أهداف البحث، وأهمية موضوعه، بالإضافة إلى الدراسات السابقة، ومنهج البحث، وهيكله.
المبحث الأول: مفهوم غيبوبة السكرى، وبيان أنواعها، وأعراضها، وكيفية التعامل معها؛ اشتمل على أربعة مطالب:

- المطلب الأول: مفهوم غيبوبة السكرى.
 - المطلب الثاني: أنواع غيبوبة السكرى.
 - المطلب الثالث: أعراض غيبوبة السكرى.
 - المطلب الرابع: كيفية التعامل مع غيبوبة السكرى.
- المبحث الثاني: المسائل الفقهية المتعلقة بطهارة مريض غيبوبة السكرى وصلاته؛ اشتمل على ثلاثة مطالب:
- المطلب الأول: انتقاص وضوء المريض بغيبوبة السكرى.
 - المطلب الثاني: أداء الصلاة أثناء غيبوبة السكرى.
 - المطلب الثالث: قضاء المريض لما فاتته من صلوات أثناء الغيبوبة.
- المبحث الثالث: المسائل الفقهية المتعلقة بصيام مريض غيبوبة السكرى وحجه؛ اشتمل على أربعة مطالب:
- المطلب الأول: قضاء المريض لما فاتته من صيام رمضان أثناء غيبوبة السكرى.
 - المطلب الثاني: صحة صيام فاقد الوعي الصائم إن صب في حلقه ماء أو دواء أثناء الغيبوبة.
 - المطلب الثالث: أثر غيبوبة السكرى على إحرام المريض بالحج.

المطلب الرابع: الإحرام بالحج عن مريض غيبوبة السكري.

الخاتمة: اشتملت على أهم نتائج هذا البحث وتوصياته.

المبحث الأول: مفهوم غيبوبة السكري، وبيان أنواعها، وأعراضها، وكيفية التعامل معها.

المطلب الأول: مفهوم غيبوبة السكري.

أولاً: تعريف الغيبوبة:

في اللغة: مصدر: "غَاب؛ يَغِيبُ غَيْباً، غَيْبَةً، فهو غَائِبٌ، والمفعول مَغِيبٌ. غَابَ عن الوعي: فَقد إدراكه أو جسده"⁽¹⁾. في الاصطلاح: "هي حالة عدم الاستجابة الكاملة، ولا يمكن استثارة الأشخاص على الإطلاق، وتبقى أعينهم مغلقة. يفقد الأشخاص في الغيبوبة العميقة القدرة على القيام بردّات فعلي هادفة؛ مثل: إبعاد أحد الأطراف عن شيء مؤذٍ"⁽²⁾. ومن المفردات ذات الصلة الوثيقة بالغيبوبة: مصطلح "الإغماء"؛ بل إن الموسوعة الطبية الفقهية قد عرّفت الإغماء بأنه الغيبوبة.

تعريف الإغماء في اللغة: هو "فقد الجس والحركة؛ لعارض"⁽³⁾. ويقال: "غُي على المريض، وأغْمِي -أي-: غُشي عليه ثم أفاق"⁽⁴⁾.

في الاصطلاح: هو "الغيبوبة، أو فقدان الوعي؛ لفترة قد تطول وقد تقصر"⁽⁵⁾.

فيتضح من تعريف الموسوعة الطبية الفقهية السابق أن الغيبوبة هي الإغماء؛ فكلهما يُعطّلان العقل والقوى المدركة في الإنسان، وكلهما عارض لا يمكن أن يزول بالتنبيه؛ خلافاً للنوم الذي يمكن إزالته بتنبيهه النائم.

ثانياً: تعريف مرض السكر

يعد مصطلح "مرض السكر" من المصطلحات الطبية الحديثة التي لم يتطرق لها المتقدمون؛ لهذا نعرفه كما عرّفه الأطباء المختصون حديثاً: "هو مرض وراثي تتوقف فيه غدة المُعْتَكَلَة (Pancreas) عن تأمين القدر الكافي من مفرز الأنسولين، وبهذا لا يعود البدن قادراً على استعمال المواد الغذائية (الأحماض، السكريات، والدهون) بالشكل الكامل. مما يؤدي بالتالي إلى وقف تحول النشويات والأغذية المكونة للنشويات إلى الطاقة اللازمة لديمومة حياة خلايا الجسم المختلفة والحفاظ على وظائفها بشكل طبيعي. ويبدأ الخلل أولاً بتزايد كمية السكر (Glucose) في الدم وهو ما يسمى فرط سكرية الدم (Hyperglycemia)، وثانياً بتواجد السكر في البول (البيلة السكرية Glucose uria)"⁽⁶⁾.

ثالثاً: مفهوم غيبوبة السكري

هي حالة طبية طارئة، تؤدي إلى فقدان الوعي، وتحتاج إلى تدخل طبي سريع، تحدث نتيجة عدم انضباط مستويات السكر في الدم؛ سواء بارتفاع مستوى السكر في الدم فلا يستطيع الدماغ تحمل ارتفاع نسبة مادة الأسيتون في الدم مما يؤدي إلى الإغماء، أو بانخفاض شديد في مستوى السكر في الدم فتتعطل وظائف الدماغ مما يؤدي إلى الإغماء"⁽⁷⁾.

المطلب الثاني: أنواع غيبوبة السكري

يختلف نوع غيبوبة السكري⁽⁸⁾ التي يصاب بها مريض السكر، وتختلف المدة التي يستغرقها المريض في الغيبوبة؛ بناء على عوامل عديدة أهمها: نوع السكر المصاب به المريض، وسبب حدوث الغيبوبة، وعمر المريض المصاب، وسرعة التعامل مع إصابته بالغيبوبة في حين حدوثها؛ وتفصيل ذلك فيما يلي.

أنواع غيبوبة السكر من حيث السبب:

1/ بسبب انخفاض سكر الدم: الانخفاض الشديد في مستوى السكر في الدم يؤدي إلى تعطل وظائف الدماغ مما يؤدي إلى الإغماء؛ فالدم هو أكثر الأعضاء استهلاكاً للجلوكوز فمتى فقدته أدى ذلك إلى توقفه عن العمل وتعطل وظائفه

فيدخل المريض في غيبوبة؛ لذا فإن انخفاض سكر الدم أشد خطراً على المريض من ارتفاعه. ومن نعم الله عز وجل على خلقه أن جعل مريض السكر يشعر بالرغبة والجوع والهبوط عند انخفاض سكر دمه؛ فيمكنه هذا من سرعة إسعاف نفسه بأكل ما يرفع سكر دمه من السكريات.

ومن أكثر ما يسبب انخفاض سكر الدم: زيادة جرعات الأنسولين، وإهمال المريض للأكل وقتله؛ مما يؤدي إلى انخفاض الجلوكوز.

2/ بسبب ارتفاع سكر الدم: ارتفاع مستوى السكر في الدم لأعلى من 300 مللي غرام لكل ديسيلتر أو 16.7 مللي مول لكل لتر يؤدي إلى عدم قدرة الدماغ على تحمل ارتفاع نسبة مادة الأسيوتون في الدم مما يؤدي إلى الإغماء. ومن أكثر ما يسبب ارتفاع سكر الدم: عدم التزام المريض بجرعات الأنسولين بانتظام، وإكثاره من تناول السكريات، وعدم التزامه بحمية غذائية مناسبة لحالته الصحية.

3/ بسبب وجود حمض اللاكتيك: عجز الجسم عن إفراز كمية كافية من الأنسولين يجعل الجسم يلجأ إلى تكسير الدهون لاستخدامها كمصدر للطاقة بدلاً من الجلوكوز؛ فينتج عن هذه العملية إفراز الأحماض السامة التي تسمى (الكيتونات) في مجرى الدم، ويعد وجود هذه الكيتونات غير ضار متى كانت بكميات صغيرة، لكن تراكمها في مجرى الدم يؤدي إلى الإصابة بالحمض الكيتوني السُّكْرِي الذي يؤدي إلى حدوث غيبوبة السُّكْرِي أو الوفاة إذا لم يتم علاجه.

4/ بسبب وجود الأسيوتون: ارتفاع نسبة مادة الأسيوتون الكيميائية في الدم يؤدي إلى حدوث الغيبوبة، وغالبًا ما يكون ارتفاع نسبة الأسيوتون نتيجة ارتفاع مستوى سكر الدم، أو تغير في درجة حمضية الدم. فلأجل هذا يجب متابعة مريض السكر لحالته الصحية باستمرار خاصة مستوى الأسيوتون؛ فتأخر تشخيصه قد يُسبب مضاعفات خطيرة عليه، من أخطرها اضطراب وعيه ودخوله في غيبوبة السُّكْرِي.

أنواع غيبوبة السكر من حيث المدة:

1/ الغيبوبة الخفيفة: هي الغيبوبة التي يستطيع فيها المريض المصاب من الاستجابة لمن حوله ولو كانت الاستجابة بطيئة وهي مقتصرة على بعض ردود الفعل اليسيرة؛ وغالبًا ما تنتهي هذه الغيبوبة في مدة قصيرة.

2/ الغيبوبة الشديدة العميقة: هي الغيبوبة التي يفقد فيها المريض المصاب وعيه تمامًا فلا يستجيب لمن حوله؛ وغالبًا لا يمكن تحديد مدة استمرار هذه الغيبوبة، فمدتها تعتمد على العوامل المقتربة بها؛ كنوع السكر المصاب به المريض، وصحته الجسدية - كإصابته بأمراض أخرى غير مرض السكر-، وسبب حدوث الغيبوبة، وعمر المريض المصاب، وسرعة التعامل مع إصابته بالغبوبة في حين حدوثها. فكل هذه العوامل تؤثر في سرعة الاستفاقة من الغيبوبة، أو تأخرها.

المطلب الثالث: أعراض غيبوبة السُّكْرِي⁽⁹⁾.

بالرغم من التطور الطبي الملحوظ في شتى الجوانب، إلا أنه لم يجد الأطباء إلى الآن حلاً جذرياً لمرض السكر، مما يستوجب القلق من مضاعفاته على المصابين به، ومن أخطر مضاعفاته: غيبوبة السُّكْرِي؛ ففيها يفقد المريض وعيه، ولا يستطيع الحركة، ولا الاستجابة لمن حوله، ويزداد الأمر خطورة إذا لم يتم التعامل مع الحالة بسرعة وطريقة صحيحة؛ فلأجل هذا وجب التنبيه على أبرز أعراض غيبوبة السُّكْرِي؛ ليتم التعامل معها بطريقة سريعة وصحيحة متى وُجدت.

أعراض غيبوبة السُّكْرِي عند انخفاض نسبة السكر في الدم:

الشعور بالجوع، التعرق الشديد مع برودة في الجلد، الارتعاش، القلق، العصبية الشديدة، التعب، النعاس، الشعور بوخز في الجلد، الصداع الشديد، صعوبة التحدث، تسارع ضربات القلب، الرؤية الضبابية (زغللة العين)، التشوش وعدم القدرة على التركيز، التشنج العصبي، الدوخة أو الدوار، فقدان الوعي.

أعراض غيبوبة السكري عند ارتفاع مستوى السكر في الدم:

الشعور بالعطش الشديد، كثرة التبول، انبعاث رائحة الأسيتون من نَفَس المريض تشبه رائحة الفاكهة، تشوش الرؤية، ضعف التركيز، تعب أو إرهاق شديد، الصداع، الغثيان والتقيؤ، ضيق النفس، ألم شديد في المعدة، جفاف الجلد والضم بشفة، تسارع ضربات القلب.

غالبًا ما تحدث الغيبوبة بعد ظهور هذه الأعراض على المريض بنحو عشرين دقيقة تقريبًا؛ لذا يجب على المريض ومن حوله التنبيه لهذه الأعراض، وسرعة التعامل معها بالطريقة الصحيحة؛ وهذا ما سيتم عرضه في الأسطر القادمة. **المطلب الرابع: كيفية التعامل مع غيبوبة السكري**⁽¹⁰⁾

من المهم أن يدرك مريض السكر وأهله طبيعة أعراض كل نوع من أنواع غيبوبة السكري؛ لمعرفة كيفية التعامل معها، ويُفضل أن يرتدي مريض السكر إسورة توضح حالته الصحية، ومعلومات عن مرضه، ونوع السكري المصاب به، والأدوية التي يستخدمها، وأي معلومات أخرى تخص صحته؛ ليعلم من حوله إصابته بمرض السكر، ويتمكنوا من إسعافه بالطريقة الصحيحة متى فقد وعيه.

طريقة إسعاف المريض من غيبوبة انخفاض سكر الدم: تكون بإعطاء مريض الغيبوبة القليل من السكر عن طريق الفم؛ لرفع السكر، سواء بشرب القليل من الماء المحلى بالسكر أو العسل، أو بوضع قطعة من السكر تحت لسان المريض. أما إسعاف المريض من غيبوبة ارتفاع سكر الدم: فتكون بطلب الإسعاف فورًا، أو التوجه إلى أقرب مشفى على الفور؛ لإجراء الإسعافات الأولية اللازمة لحالته.

وإذا لم تتضح نوع غيبوبته أو حدث لبس في تحديد نوعها خاصة مع غير المختصين في المجال الطبي؛ فحينها يتم طلب الإسعاف فورًا، ثم إعطاء مريض الغيبوبة القليل من السكر، والتعامل مع الغيبوبة على أنها غيبوبة انخفاض سكر الدم؛ لأن هذا النوع من الغيبوبة هو الأكثر انتشارًا وخطورة على حياة المريض من غيبوبة ارتفاع سكر الدم، ولأن تناول القليل من السكر لن يضره في كل الأحوال، أما سرعة التعامل مع الغيبوبة فتساعد في احتمالية استفاقة من الغيبوبة في وقت أسرع، وتقلل من المضاعفات التي تؤثر على صحته بعد الإفاقة.

المبحث الثاني: المسائل الفقهية المتعلقة بطهارة مريض غيبوبة السكري وصلاته
المطلب الأول: انتقاض وضوء المريض بغيبوبة السكري

أجمع الفقهاء على انتقاض وضوء من كان متوضئًا قبل غيبوبة السكري ثم أفاق، ولا فرق في هذا إن كانت غيبوبته طويلة أو قصيرة؛ فالوضوء ينتقض بمجرد زوال العقل بالإغماء. وفي هذا قال الإمام ابن المنذر: "أجمع أهل العلم على أن... وزوال العقل بأي وجه زال العقل: أحداث ينقض كل واحد منها الطهارة، ويوجب الوضوء"⁽¹¹⁾. كما قال الإمام ابن القطن: "الذي يوجب نقض الطهارة باتفاق أهل العلم: الغائط، والبول، والغلبة على العقل؛ بجنون، أو مرض، أو سُكر، أو إغماء"⁽¹²⁾.

وقد استدلووا على هذا الإجماع بأمر: منها:

- فعل رسول الله ﷺ وَاغْتَسَلَهُ بَعْدَمَا أَفَاقَ؛ فِي حَدِيثِ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا⁽¹³⁾ أَنَّهُ ﷺ فِي مَرَضٍ مَوْتَهُ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَاقُومَ لِلصَّلَاةِ فَأُغْمِيَ عَلَيْهِ اغْتَسَلَ لَمَّا أَفَاقَ لِيَصْبِي، ثُمَّ أُغْمِيَ عَلَيْهِ ثُمَّ أَفَاقَ فَاغْتَسَلَ⁽¹⁴⁾.
- قول رسول الله ﷺ فيما يرويه عنه علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "وَكَاءُ⁽¹⁵⁾ السَّهِّ⁽¹⁶⁾ الْعَيْنَانِ، فَمَنْ نَامَ فَلْيَتَوَضَّأْ"⁽¹⁷⁾؛ فدل الحديث النبوي على أن اليقظة هي الحافظة لما يخرج من دُبر الإنسان من الريح والنجاسات، فالنائم قد يخرج منه

شيء دون أن يشعر به، وبما أنه ثبت نقض الوضوء بالنوم فيلحق به زوال العقل بالغيبوبة؛ لأن الذهول معها أبلغ من النوم⁽¹⁸⁾.

- قياساً على النوم؛ ففاقد الوعي في الغيبوبة حسه أبعد من حس النائم، بدليل أنه لا يشعر بمن حوله ولا يستفيق بالتنبيه خلافاً للنائم، كما أن مظنة عدم شعوره بخروج الحدث منه أكد من النائم؛ لذا فيجاب الوضوء في حقه أكد⁽¹⁹⁾.

المطلب الثاني: أداء الصلاة أثناء غيبوبة السكري

أجمع الفقهاء على عدم وجوب الصلاة على مريض غيبوبة السكري أثناء الغيبوبة؛ فالصلاة تسقط عن المسلم بمجرد غلبة العقل بالإغماء. وفي هذا قال الإمام ابن القطان: "ذهاب العقل بأي وجه كان من جنون، أو إغماء، أو سُكْر، أي سُكْر كان؛ يمنع من الصلاة بالإجماع المتيقن"⁽²⁰⁾.

وقد استدلووا على هذا الإجماع بأمور؛ منها:

- قول رسول الله ﷺ فيما ترويه عنه أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: "رُفِعَ القَلْمُ عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المُتَمَتِّلي حتى يبرأ، وعن الصَّبِيّ حتى يَكْبُرَ"⁽²¹⁾؛ فدل الحديث النبوي على أن النوم والجنون سببان من أسباب فقد الإنسان للأهلية، ومتى فُقدت الأهلية رُفِعَ عنه التكليف. ومعلوم أن فاقد الوعي في الغيبوبة حسه أبعد من حس النائم؛ لذا فقدته للأهلية أولى وأكّد، فلا تجب عليه الصلاة حتى يفيق من غيبوبته.
- أن من شروط وجوب الصلاة العقل؛ فمتى زال العقل لم تجب الصلاة على المسلم، وفاقد الوعي في الغيبوبة مسلوب العقل بلا خلاف⁽²²⁾.

المطلب الثالث: قضاء المريض لما فاته من صلوات أثناء الغيبوبة

اتفق الفقهاء على أن المريض إذا أفاق من غيبوبته في آخر وقت الصلاة بقدر ما يسع لركعة فيجب عليه قضاء هذه الصلاة؛ لأنه أدركها وهو مكلف، إلا أنه لم يتمكن من أدائها في وقتها لضيق الوقت، لذا وجب عليه قضاؤها⁽²³⁾.
لكن اختلفوا في قضاء ما فاته من صلوات أثناء غيبوبته إذا أفاق بعد خروج وقتها على ثلاثة أقوال؛ تفصيلها كالتالي:
القول الأول: لا يجب عليه قضاء ما فاته من صلوات أثناء غيبوبته إن امتد فقده للوعي أكثر من يوم وليلة، أما إن كان دون ذلك فيجب عليه القضاء. وهذا مذهب: الحنفية⁽²⁴⁾.

القول الثاني: لا يجب عليه قضاء ما فاته من صلوات أثناء غيبوبته سواء طال مدة الغيبوبة أو قصرت، إلا إذا أفاق في جزء من وقت الصلاة بقدر ما يسع لركعة. وهذا مذهب: المالكية، والشافعية⁽²⁵⁾. واستثنى الشافعية من كان فقده للوعي بسبب تعديه؛ كمن شرب مسكراً أو دواءً يُزيل العقل وهو يعلم، فهذا يجب عليه القضاء⁽²⁶⁾.
القول الثالث: يجب عليه إذا أفاق قضاء جميع ما فاته من صلوات أثناء غيبوبته سواء طال مدة الغيبوبة أو قصرت. وهذا مذهب: الحنابلة⁽²⁷⁾.

أدلة كل فريق:

- أولاً: من أدلة أصحاب القول الأول القائلين بعدم وجوب قضاء ما فات من صلوات أثناء الغيبوبة إن امتد فقد الوعي أكثر من يوم وليلة، أما إن فقد وعيه يوماً وليلة فما دون فيجب عليه القضاء:
 - عن نافع عن ابن عمر: "أَنَّهُ أُغْمِيَ عَلَيْهِ أَكْثَرُ مِنْ يَوْمَيْنِ فَلَمْ يَقْضِهِ"⁽²⁸⁾. وعنه أنه: "أُغْمِيَ عَلَيْهِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيْنَ فَلَمْ يَقْضِ"⁽²⁹⁾.
 - عن عمار بن ياسر رضي الله عنه: "أَنَّهُ أُغْمِيَ عَلَيْهِ أَرْبَعَ صَلَوَاتٍ، ثُمَّ أَفَاقَ فَقَضَاهَا"⁽³⁰⁾.

- عن علي بن أبي طالب عليه السلام: "أنه أُغْمِيَ عَلَيْهِ فِي أَرْبَع صَلَوَاتٍ فَقَضَاهُنَّ" (31).
- وجه الدلالة: يُستدل مما سبق أنه إذا فَقَدَ الإنسان وعيه أكثر من يوم وليلة أي أكثر من خمس صلوات فإنه لا يقضي ما فاته من صلوات أثناء غيبوبته، أما إذا فَقَدَ وعيه يوماً وليلة أي خمس صلوات، أو أقل فإنه يقضي ما فاته من صلوات (32).
- أن الإغماء إذا طال مدته يكون كالطويل عادةً؛ وهو الجنون والصغر، أما إذا قصرت مدة الطويل، فمتى كان الإغماء يوماً وليلة أو أقل فهو قصير كالنوم؛ لأن الصلاة لم تدخل في حد التكرار، ومتى كان أكثر من يوم وليلة فهو طويل كالجنون والصغر؛ لأن الصلاة دخلت في حد التكرار، فعلى هذا يجب على المغنى عليه القضاء ما لم يمتد إغماؤه عن يوم وليلة (33).
- أن الخمس صلوات تدخل في حد القلة، وليس في إعادة الخمس صلوات فما دون مشقة، أما الزيادة عليها فتدخل في حد الكثرة وفي إعادتها مشقة؛ لذا وجب على من فَقَدَ وعيه قضاء الخمس صلوات فما دون؛ لانعدام المشقة (34).
- أن تأخير أداء الصلوات عن وقتها لا يُسقط وجوبها على من فَقَدَ وعيه؛ لكون "الإغماء مرض يعجز به صاحب العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة؛ فلا ينافي أهلية الوجوب، بل الاختيار؛ لأنه إنما يوجب خللاً في القدرة، وذلك يوجب التأخير لا سقوط أصل الوجوب" (35).
- ثانياً: من أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بعدم وجوب قضاء ما فات من صلوات أثناء الغيبوبة، باستثناء الصلوات التي أفاق فاقد الوعي في جزء من وقتها بقدر ما يسع لركعة:
- عن علي بن أبي طالب عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الْمَجْنُونِ الْمَغْلُوبِ عَلَى عَقْلِهِ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ" (36).
- وجه الدلالة: أن القلم مرفوع بالنص عن المجنون المغلوب على عقله؛ فيقاس عليه كل من فَقَدَ عقله، وصاحب الغيبوبة داخل ضمن من غلب على عقله، فبناءً على ذلك لا يقضى ما فاته من الصلوات بسبب الغيبوبة (37).
- عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يُغْفَى عليه فيترك الصلاة، فقال صلى الله عليه وسلم: "لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ قَضَاءٌ إِلَّا أَنْ يُغْفَى عَلَيْهِ فِي وَقْتِ صَلَاةٍ، فَيُفِيقُ وَهُوَ فِي وَقْتِهَا فَيُصَلِّمَهَا" (38).
- وجه الدلالة: نص الحديث صراحةً على عدم وجوب قضاء ما فات من صلوات أثناء فَقْدِ الوعي؛ لأن فاقد الوعي لم يُدركها فذهب وقتها، لكن تستثنى الصلوات التي أفاق في وقتها فيجب عليه أن يُصلِّمها؛ لكونه أدرك وقتها (39).
- عن نافع أن ابن عمر عليهما السلام: "أُغْمِيَ عَلَيْهِ شَهْرًا فَلَمْ يَقْضِ مَا فَاتَهُ، وَصَلَّى يَوْمَهُ الَّذِي أَفَاقَ فِيهِ" (40).
- "وجوب القضاء يبنى على وجوب الأداء" (41)، فكما أنه لم يجب على فاقد الوعي أداء الصلاة فترة فقده لوعيه، فلا يجب عليه القضاء؛ "لأن كل معنى يسقط معه أداء الصلاة، يسقط معه قضاء الصلاة؛ كالصغير" (42).
- لأن ما فاته من صلوات فاتته بسبب الإغماء لا بتقصير منه ولا تهاون؛ فلذا لا يلزمه قضاؤها (43).
- إذا لم يلزم بزوال العقل قضاء الصلوات المتركة في المدة الطويلة فلا يلزم بزواله قضاء الصلوات المتركة في المدة القصيرة؛ كالجنون طرداً، والسُّكْر عكساً (44).
- قياساً على الجنون؛ فكل صلاة لو مضى وقتها في فترة الجنون لم يقضها المجنون، فكذا الحال إذا مضى وقتها في فترة فَقْدِ الوعي لم يقضها من فَقَدَ وعيه؛ فكلاهما رُفِعَ عنه القلم؛ المجنون بنص قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الْمَجْنُونِ الْمَغْلُوبِ عَلَى عَقْلِهِ"، وفاقد الوعي بالقياس على المجنون (45).

- قياسًا على الصبي والحائض وغيرهما من أهل الأعدار؛ فكما أن أهل الأعدار لا يقضون ما فاتهم من الصلوات الفائتة وقت عذرهم، وكذلك فاقد الوعي بسبب الغيبوبة لا يقضي ما فاته من الصلوات وقت عذره؛ فكلهم من أهل الأعدار⁽⁴⁶⁾.
- ثالثًا: من أدلة أصحاب القول الثالث القائلين بوجوب قضاء ما فات من صلوات أثناء الغيبوبة حتى إن طالّت المدة: عن يزيد مولى عمار أن عمار بن ياسر رضي الله عنه: "أُغْمِيَ عَلَيْهِ فِي الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ، فَأَفَاقَ نِصْفَ اللَّيْلِ فَصَلَّى الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ"⁽⁴⁷⁾.
- وجه الدلالة: روى هذا الأثر عن عمار بن ياسر رضي الله عنه جمع، منهم: عمران بن حصين، وسمرة بن جندب، ولم يُعرف لهم مخالف؛ فكان هذا كالإجماع⁽⁴⁸⁾.
- قياسًا على وجوب صيام فاقد الوعي بعد إفاقته؛ فكما أنه لا يسقط عنه فرض الصيام فكذلك لا يسقط عنه فرض الصلاة ووجوب قضاء ما فاته من صلوات أثناء الغيبوبة⁽⁴⁹⁾.
- قياس فاقد الوعي أثناء الغيبوبة على النائم في وجوب قضاء العبادات عليه بعد زوال عذره، وعدم سقوطها عنه؛ كالصلاة والصوم⁽⁵⁰⁾.
- "لأن الصلاة عبادة لا تسقط بالإغماء، كسائر العبادات، وذلك لأن الإغماء لا ينقطع التكليف به؛ بدليل جوازه على الأنبياء"⁽⁵¹⁾.
- لأن مدة الغيبوبة لا تطول غالبًا، ولا تثبت الولاية على فاقد الوعي؛ فوجب عليه قضاء ما فات من صلوات أثناء الغيبوبة بعد إفاقته⁽⁵²⁾.
- مناقشة أدلة كل فريق:
- أولاً: مناقشة أدلة أصحاب القول الأول
- نُوقِشَ استدلالهم بالأثر عن عمار بن ياسر رضي الله عنه: بأنه لا يدل على سقوط القضاء لما زاد عن اليوم واللييلة؛ فعمار رضي الله عنه قضى صلاة يوم وليلة بعد إفاقته ولم يقل إنه لو أُغْمِيَ علي أكثر من يوم وليلة لن أقضي⁽⁵³⁾.
- يمكن مناقشة استدلالهم بالأثر عن ابن عمر رضي الله عنهما: بأنه لا يدل على وجوب القضاء لما دون اليوم واللييلة؛ فابن عمر رضي الله عنهما لم يقل إنه لو أُغْمِيَ علي أقل من يوم وليلة فسأقضها.
- نُوقِشَ استدلالهم بالقياس على وجوب الصيام؛ فهذا قياس فاسد؛ "لأن الصوم تجب إعادته وإن كثر، والصلاة عندهم لا تجب إعادتها إذا كثرت، فالمعنى الذي فرقوا به في الإغماء بين كثير الصلاة وكثير الصيام بمثله فرقنا بين كل الصلاة وكل الصيام، ثم يقال لهم: الصوم أدخل في القضاء من الصلاة، ألا ترى أن الحائض نوجب عليها قضاء الصيام ولا نوجب قضاء الصلاة"⁽⁵⁴⁾.
- نُوقِشَ استدلالهم بأن الخمس صلوات تدخل في حد القلة وليس في إعادتها مشقة؛ بأنه يُعَسَّرُ بالجنون؛ لأنه يسقط عن المجنون إعادة القليل بالرغم من أنه لم يكن في إعادته مشقة⁽⁵⁵⁾.
- نُوقِشَتْ تفرقتهم بين قضاء الخمس صلوات وما دون وعدم قضاء ما زاد عن الخمس؛ بأن هذه التفرقة "خلاف الأصول؛ فإن الأصل أن ما يَسْقُطُ: يَسْقُطُ مطلقًا كالحيض، وما لا يَسْقُطُ: لا يَسْقُطُ مطلقًا كالنوم"⁽⁵⁶⁾، "وما لا يؤثر في إسقاط الخمس لا يؤثر في إسقاط الزائد عليها؛ كالنوم"⁽⁵⁷⁾.

ثانيًا: مناقشة أدلة أصحاب القول الثاني

- نُوقِش استدلالتهم بحديث علي بن أبي طالب عليه السلام وقياس فاقد الوعي على المجنون: بأنه لا يصح هذا القياس؛ فمدة الجنون تطول غالبًا خلًا للمدة الغيبوبة، ولا يلزم المجنون صيام خلًا لفاقد الوعي الذي يقضي الصيام بعد الإفاقة. كما أن شبه فاقد الوعي بالنائم أقرب من المجنون؛ لأن الغيبوبة لا تذهب العقل كالجنون، بل تستره وتغيبه كالنوم⁽⁵⁸⁾.

رد الاعتراض: بأن الغيبوبة قد تطول أيضًا لأشهر وسنوات، وأن تشبيه فاقد الوعي المغى عليه بالمجنون الذهاب عقله أقرب وأدق من النائم؛ لأنه "لا يشبه المغى عليه إلا أصلان: أحدهما: المجنون الذهاب العقل. والآخر: النائم. ومعلوم أن النوم لذة، والإغماء مرض؛ فهي بحال المجنون أشبهه، والأخرى أن المغى عليه لا ينتبه بالإنباه بخلاف النائم"⁽⁵⁹⁾.

- نُوقِش استدلالتهم بحديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها؛ من وجهين: الوجه الأول: أن هذا الحديث باطل؛ لأنه رواه "الحاكم بن سعد، وقد نبى أحمد عن حديثه، وضَعَفَهُ ابن المبارك، وقال البخاري: تركوه"⁽⁶⁰⁾.

الوجه الثاني: أن في "إسناده خَارجة بن مُصعب"⁽⁶¹⁾؛ "وهو ضعيف"⁽⁶²⁾.

ثالثًا: مناقشة أدلة أصحاب القول الثالث:

- نُوقِش استدلالتهم بالأثر عن عمار بن ياسر رضي الله عنه؛ من وجهين: الوجه الأول: قال الإمام ابن حجر العسقلاني: "للدارقطني أن عمار بن ياسر أُغى عليه في الظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء، فأفاق نصف الليل فقضاهن؛ وفي إسناده ضعف"⁽⁶³⁾؛ فلا يصح الاحتجاج بهذا الأثر، ولو ثبت وصح عنه رضي الله عنه، لما كان دليلًا على عدم وجوب القضاء فيما زاد عن اليوم والليل؛ لأنه رضي الله عنه قضى صلاة يوم وليلة بعد إفاقته ولم يقل إنه لو أُغى علي أكثر من يوم وليلة لن أقضي"⁽⁶⁴⁾.

الوجه الثاني: قال الإمام الزبلي: "هذا ليس بثابت عن عمار، ولو ثبت، فمحمول على الاستحباب"⁽⁶⁵⁾.

- نُوقِش استدلالتهم بأنه لم يُعرف مخالف للأثر المروي عن عمار بن ياسر رضي الله عنه؛ من وجهين⁽⁶⁶⁾: الوجه الأول: أن ابن عمر رضي الله عنه قد خالف فعل عمار بن ياسر رضي الله عنه؛ حيث أُغى علي ابن عمر رضي الله عنه ولم يقض الصلاة لما أفاق.

الوجه الثاني: يجوز أن يكون عمار بن ياسر رضي الله عنه قد قضى الصلاة لما أفاق استحبابًا لا وجوبًا.

- يمكن مناقشة استدلالتهم بالقياس على وجوب صيامه بعد إفاقته من الغيبوبة: بأنه قياس مع الفارق؛ لأن الصيام زمنه محدود بشهر رمضان فليس في قضائه مشقة، بخلاف قضاء الصلوات التي تكثر بطول مدة الغيبوبة؛ ففي كل يوم فقد فيه وعيه يلزمه قضاء خمس صلوات، فلو افترضنا أنه فقد وعيه شهرًا وأراد أن يقضي ما فاته من صلاة وصيام، فيلزمه أن يصوم 30 يومًا فقط وفي المقابل يصلي 150 صلاة، وفي هذا مشقة بالغة عليه قد يعجز بها عن الامتثال؛ خاصة مع تعبه بعد الإفاقة.

- نُوقِش استدلالتهم بالقياس على النائم: بأنه قياس مع الفارق؛ لأن النوم مكتسب، وحصوله في اليوم كثير، فلو أثر في سقوط الصلاة لكان ذلك ذريعة للتعطيل، أما الغيبوبة فعلى خلاف ذلك؛ لكونها عارضا سماويًا لا عارضا مكتسبًا، ووقوعه قليل⁽⁶⁷⁾.



- يمكن مناقشة استدلالهم بأن مدة الغيبوبة لا تطول غالبًا: بأن الواقع يُثبِت أن فاقد الوعي بسبب الغيبوبة قد تطول مدة فقده للوعي -بحسب سبب غيبوبته-؛ فقد تمتد إلى أسابيع، وأشهر، بل وسنوات.
الترجيح: بعد الدراسة المتأنية للمسألة، وعرض أدلة كل فريق، ومناقشتها والرد عليها؛ اتضح -والله أعلم- رجحان القول الثاني القائل بعدم وجوب قضاء ما فات من صلوات أثناء الغيبوبة، باستثناء الصلوات التي أفاق فاقد الوعي في جزء من وقتها بقدر ما يسع لركعة.
من أسباب الترجيح:

- استناد هذا القول على أحاديث مرفوعة إلى رسول الله ﷺ، لا الاكتفاء -كبقية الأقوال- بالأثار الموقوفة على الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.
- موافقة هذا القول لأصول الشريعة الإسلامية السمحة المُيسِّرة، ومقاصدها الشرعية القائمة على التيسير على المسلمين ورفع الحرج عنهم؛ فغالبًا ما يكون المريض بعد إفاقته من الغيبوبة مُجهداً ويشق عليه قضاء الصلوات الكثيرة ولو كانت خمس صلوات على قول الحنفية، كما أنه قد تطول مدة الغيبوبة لأسابيع، وشهور، بل وسنوات في بعض الأحوال فيشق عليه القضاء أكثر لو عمِل بقول الحنابلة.

المبحث الثالث: المسائل الفقهية المتعلقة بصيام مريض غيبوبة السكري وحجه

المطلب الأول: قضاء المريض لما فاتته من صيام رمضان أثناء غيبوبة السكري

اتفق الفقهاء على أن الغيبوبة لا تسقط قضاء الصيام الواجب عن فاقد الوعي؛ فيجب عليه أن يقضي ما فاتته من صيام رمضان بعد إفاقته من غيبوبة السكري⁽⁶⁸⁾.

وقد استدلووا على هذا بأمر: منها:

- قوله تبارك وتعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ}⁽⁶⁹⁾.

وجه الدلالة: نصت الآية القرآنية على وجوب قضاء المريض لما فاتته من صيام رمضان أثناء مرضه؛ والغيبوبة مرض وفاقد الوعي مريض فيجب عليه القضاء بعد إفاقته⁽⁷⁰⁾.

- لأن الغيبوبة مرض يُضعف قُوَى المريض ولا يُزِيلُ الْحِجَّةَ؛ فيكون عذرا له في تأخير الصيام إلى الإفاقة، لا في إسقاطه بالكلية⁽⁷¹⁾.

- قياسًا على النوم؛ لأن مدة فقد الوعي غالبًا لا تتناول، ولا تثبت على صاحبه الولاية؛ فلم يزل به التكليف، ويجب عليه قضاء العبادات رغم فقده للوعي كحال النائم⁽⁷²⁾.

- لأنه لن يشق على فاقد الوعي قضاء الصيام؛ فمدته محدودة، خِلافًا لقضاء الصلاة فلتكررها يشق عليه قضاؤها⁽⁷³⁾.

المطلب الثاني: صحة صيام فاقد الوعي الصائم إن صُِب في حلقه ماء أو دواء أثناء الغيبوبة

اختلف الفقهاء في صحة صيام فاقد الوعي الصائم إن صُِب في حلقه ماء أو دواء أثناء الغيبوبة فابتلعه مُرغمًا؛ على

قولين؛ تفصيلهما كالتالي:

القول الأول: لا يصح صيام فاقد الوعي الصائم ويُفِطِر إن صُِب في حلقه ماء أو دواء أثناء الغيبوبة فابتلعه مُرغمًا.

وهذا مذهب: الحنفية، والمالكية⁽⁷⁴⁾.

القول الثاني: يصح صيام فاقد الوعي الصائم ولا يُفطر إن صُب في حلقه ماء أو دواء أثناء الغيبوبة فابتلعه مُرغماً. وهذا مذهب: الشافعية، والحنابلة⁽⁷⁵⁾.

أدلة كل فريق:

أولاً: من أدلة أصحاب القول الأول القائلين بأنه لا يصح صيام فاقد الوعي الصائم ويُفطر إن صُب في حلقه ماء أو دواء أثناء الغيبوبة فابتلعه مُرغماً:

- قياساً على النائم الصائم إذا صُب في حلقه شيء من ماء أو غيره فإنه يُفطر؛ فكذلك فاقد الوعي بسبب الغيبوبة يُفطر من باب أولى؛ لأن جسده أبعد من جس النائم⁽⁷⁶⁾.
- لأن صب الماء أو الدواء في حلق فاقد الوعي أثناء الغيبوبة كان من أجل مصلحته ونفعه؛ فصار كأنه بفعله وقصده ورضاه⁽⁷⁷⁾.

ثانياً: من أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بأنه يصح صيام فاقد الوعي الصائم ولا يُفطر إن صُب في حلقه ماء أو دواء أثناء الغيبوبة فابتلعه مُرغماً:

- عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "تَجَاوَزَ اللَّهُ عَنْ أُمَّيِ الْخَطَأِ وَالنِّسْيَانِ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ"⁽⁷⁸⁾. وجه الدلالة: نص الحديث على أن الله عز وجل قد تجاوز عن المسلم ولن يؤاخذ به ما استكرهه على فعله؛ وكذا حال فاقد الوعي فقد تجرع المُفطر أثناء غيبوبة السكري مُرغماً غير مختار فاستكره عليه، لذا لا يؤاخذ هو على ذلك⁽⁷⁹⁾.
- عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الْمَجْنُونِ الْمَغْلُوبِ عَلَى عَقْلِهِ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ"⁽⁸⁰⁾. وجه الدلالة: أن القلم مرفوع بالنص عن النائم والمجنون المغلوب على عقله؛ فيقاس عليه كل من فقد عقله، وصاحب الغيبوبة داخل ضمن من غلب على عقله، فبناءً على ذلك لا يُفطر بما صُب في حلقه أثناء الغيبوبة؛ لرفع القلم عنه حينها⁽⁸¹⁾.
- قياساً على الناسي بل أولى منه؛ لكونه مخاطباً بالأكل ونحوه لأجل درء الضرر، ولأنه بهذا الإكراه سقط عنه أثر هذا الفعل، فلا يأنم بالأكل لأنه صار مأموراً بالأكل لا منهياً عنه⁽⁸²⁾.
- "لإنتفاء الفعل والقصده منه"⁽⁸³⁾؛ ففاقد الوعي قد تجرع المُفطر أثناء الغيبوبة غير قاصد ولا مختار؛ ومعلوم أن "غير القاصد غافلٌ غير مُكلف؛ وإلّا لَزِمَ تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ"⁽⁸⁴⁾.

مناقشة أدلة كل فريق:

أولاً: مناقشة أدلة أصحاب القول الأول

يمكن مناقشة استدلالهم بالقياس على النائم الصائم؛ بأنه قياس مع الفارق؛ فالنوم لا يشبه فقد الوعي من عدة أوجه:

الوجه الأول: أن فاقد الوعي في الغيبوبة لا يشعر بمن حوله ولا يستفيق بالتنبيه؛ خلافاً للنائم الذي يمكن أن يتنبه لصب الماء في حلقه فيمنعه.

الوجه الثاني: أن الغيبوبة قد تطول لأشهر وسنوات؛ خلافاً للنوم.

الوجه الثالث: أن النوم لذة تُريح جسد النائم وتُجدد طاقته ونشاطه، أما فقد الوعي أثناء الغيبوبة فمرض ينتج عنه مضاعفات بعد الإفاقة؛ كتقرحات الفراش، والجلطات الدموية في الجسد، واضطرابات القلب وضغط الدم، وغير ذلك.

ثانياً: مناقشة أدلة أصحاب القول الثاني

- نُوقِشَ استدلالهم بحديث ابن عباس رضي الله عنه: بأن المراد بالحديث رفع الإثم والحُكْمُ الأخرى: لا الإرادة الدنيوية⁽⁸⁵⁾.
- نُوقِشَ استدلالهم بالقياس على الناسي: بأنه قياس مع الفارق؛ من وجهين:
الوجه الأول: لأن فقد الوعي بسبب الغيبوبة لا يحدث كثيراً؛ خلافاً للنسيان⁽⁸⁶⁾.
- الوجه الثاني: "لأن النسيان من قَبَلِ مَنْ لَهُ الْحَقُّ، وَالْإِكْرَاهُ مِنْ قَبَلِ غَيْرِهِ؛ فَيَفْتَرِقَانِ كَالْمُقْبِدِ وَالْمَرِيضِ الْعَاجِزِ عَنِ الْأَدَاءِ بِالرَّأْسِ فِي قِضَاءِ الصَّلَاةِ، حَيْثُ يَقْضِي الْمُقْبِدُ لَا الْمَرِيضُ"⁽⁸⁷⁾.
- الترجيح: بعد الدراسة المتأنية للمسألة، وعرض أدلة أصحاب كل فريق، ومناقشتها والرد عليها؛ اتضح -والله أعلم- رجحان القول الثاني القائل بصحة صيام فاقد الوعي الصائم إن صُِبَّ في حلقه ماء أو دواء أثناء الغيبوبة فابتلعه مُرْغَمًا.
من أسباب الترجيح:

- استناد هذا القول على أحاديث مرفوعة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، لا الاكتفاء -كالقول المخالف- بأدلة من المعقول.
- موافقة هذا القول لأصول الشريعة الإسلامية السمحة، ومقاصدها الشرعية القائمة على التيسير على المسلمين ورفع الحرج عنهم.
- لعدم قصد الفطر من فاقد الوعي، وعدم تعمده إفساد صومه، ومعلوم أن النية أساس قبول الأعمال؛ لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عنه عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى"⁽⁸⁸⁾.
- استناد هذا القول على عدة قواعد فقهية معتبرة؛ منها قاعدة: "الضرر يُزَالُ"⁽⁸⁹⁾، وقاعدة: "المشقة تجلب التيسير"⁽⁹⁰⁾.

المطلب الثالث: أثر غيبوبة السكري على إحرام المريض بالحج

اتفق الفقهاء على أن غيبوبة السكري لا تُبطل إحرام فاقد الوعي إن أحرم بالحج بنفسه ثم طرأت عليه الغيبوبة، ووجهه صحيح⁽⁹¹⁾.

وقد استدلوا على هذا بأمر: منها:

- قوله تبارك وتعالى: {وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ}⁽⁹²⁾.
- وجه الدلالة: نصت الآية القرآنية على أن من أحرم بالحج ودخل فيه وجب عليه إتمامه؛ وفاقد الوعي قد أحرم بالحج قبل أن تطرأ عليه غيبوبة السكري فيجب عليه إتمامه ولا أثر للغيبوبة على بطلان إحرامه⁽⁹³⁾.
- عن ابن عباس رضي الله عنه قال: "بَيْنَمَا رَجُلٌ وَاقِفٌ بِعَرَفَةَ، إِذْ وَقَعَ عَنْ رَاحِلَتِهِ، فَوَقَصَتْهُ - أَوْ قَالَ: فَأَوْقَصَتْهُ - قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: اغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَكَقِنُوهُ فِي تَوْبَيْنٍ، وَلَا تُحَيِّطُوهُ، وَلَا تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ، فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبَّيًّا"⁽⁹⁴⁾.
- وجه الدلالة: نص قول الرسول صلى الله عليه وسلم على أن حُكْمَ الإِحْرَامِ يَظَلُّ بَاقِيًّا حَتَّى بَعْدَ مَوْتِ الْمُحْرَمِ؛ فدل هذا على أن الإحرام لا يزول عن المحرم ولا يبطل بفقده الوعي وما شابهه⁽⁹⁵⁾.
- قياساً على النوم؛ فكما أن الإحرام لا يبطل بالنوم فكذا لا يبطل بفقده الوعي أثناء الغيبوبة، فكلا النوم والغيبوبة عارض يؤثر على العقل⁽⁹⁶⁾.
- أن النية شرط لصحة الإحرام بالحج، وقد دخل المريض في نية الإحرام قبل أن تطرأ عليه غيبوبة السكري؛ فلا تُبطل الغيبوبة إحرامه بالحج⁽⁹⁷⁾.

المطلب الرابع: الإحرام بالحج عن مريض غيبوبة السكري

اختلف الفقهاء في صحة الإحرام بالحج عن مريض غيبوبة السكري، إذا فقد وعيه قبل أن يُحرم بالحج؛ على ثلاثة أقوال؛ تفصيلها كالتالي:

القول الأول: يصح الإحرام بالحج عن فاقد الوعي؛ فيُحرم عنه رفاقه بالحج. وهذا ما ذهب إليه: الإمام أبو حنيفة⁽⁹⁸⁾.

القول الثاني: لا يصح الإحرام بالحج عن فاقد الوعي مطلقاً؛ سواء كان الإحرام عنه لحج الفريضة أو النافلة، وسواء خيف فوات الحج عنه أم لا. وهذا مذهب: المالكية، والشافعية، والحنابلة⁽⁹⁹⁾.

القول الثالث: يصح الإحرام بالحج عن فاقد الوعي إذا أذن بذلك لرفاقه قبل أن يفقد الوعي، وإن لم يأذن فلا يصح. وهذا ما ذهب إليه: الصحابان: أبو يوسف الأنصاري، ومحمد بن الحسن⁽¹⁰⁰⁾.

أدلة كل فريق:

أولاً: من أدلة أصحاب القول الأول القائلين بصحة الإحرام بالحج عن فاقد الوعي:

- لأن فاقد الوعي قد أذن لرفقته إذن دلالة؛ فهو لما عاقده رفقته في الحج عقد الرفقة، فقد استعان بهم في كل ما يعجز عن مباشرته هو بنفسه؛ فكان الإذن دلالة بمنزلة الإذن إفصاحاً، وإذا ثبت هذا الإذن قامت نية رفقته مقام نيته هو؛ كما لو أنه أمرهم بهذا نصاً⁽¹⁰¹⁾.

- قياساً على من غطى عورة شخص عريان؛ فكما أنه يصير العريان بهذا الفعل محصلاً لشرط ستر العورة، فيجوز كذلك الإحرام بالحج عن فاقد الوعي ليحصل شرط الإحرام بالحج⁽¹⁰²⁾.

- قياساً على المُحْدِث؛ فكما أنه يجوز لمن أحدث أن يغسل له غيره أعضاؤه فيصير بهذا متوضئاً وله أن يُصلي بهذه الطهارة، فيجوز كذلك لفاقد الوعي أن يُحرم عنه غيره، فكل من الوضوء للصلاة والإحرام بالحج شرط لصحة العبادة⁽¹⁰³⁾.

- قياساً على الطواف؛ فالإحرام ركن من أركان الحج، فتدخله النيابة للعجز كالطواف⁽¹⁰⁴⁾.

- قياساً على الطفل؛ فكما أنه يجوز إحرام والد الطفل عنه، فيجوز كذلك لفاقد الوعي إحرام رفقته بالحج عنه⁽¹⁰⁵⁾.

ثانياً: من أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بعدم صحة الإحرام بالحج عن فاقد الوعي مطلقاً:

- لأن المراد بالإحرام: الاعتقاد والنية بالقلب للدخول في نسك الحج، ولا ينوب في النية أحد عن أحد، فلا تصح من فاقد الوعي نية، ولا تنعقد عليه عبادة؛ لأنه غير مخاطب بالعبادة أثناء الغيبوبة⁽¹⁰⁶⁾.

- قياساً على المريض الذي يرجى برؤه وشفاؤه من مرضه؛ ففاقد الوعي أيضاً يرجى إفاقته من الغيبوبة غالباً⁽¹⁰⁷⁾.

- قياساً على النائم؛ فكما أن النائم لا يصير محرماً بإحرام رفقته عنه فكذلك فاقد الوعي⁽¹⁰⁸⁾.

- لأن غيبوبة السكري مرض يرجى برؤه غالباً، ومدته لا تطول غالباً؛ فليس لأحد أن يُحرم عن فاقد الوعي بلا إذنه⁽¹⁰⁹⁾.

ثالثاً: أدلة أصحاب القول الثالث القائلين بصحة الإحرام بالحج عن فاقد الوعي إذا أذن بذلك:

- قوله تبارك وتعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم:39].

وجه الدلالة: نصت الآية القرآنية على أن ليس للإنسان إلا ما سعى في هذه الحياة الدنيا؛ وفاقد الوعي لم يسع

في الإحرام بالحج، ولم تصدر منه التلبية، ولم يأمر رفقته بالإحرام عنه، ففعل غيره لا يكون فعله حقيقة⁽¹¹⁰⁾،

وقد قال أكثر أهل التأويل: "لا ينفع أحد عمل أحد"⁽¹¹¹⁾.

- لأن فاقده الوعي لم يأمر برفقائه في الحج بالإحرام عنه، وهم لا ولاية لهم عليه؛ فلا يصح أن يحرموا بالحج عنه بدون إذنه، ولا يصير هو محرماً بالحج بإحرامهم عنه؛ لأن عقد الإحرام بالحج عقد لازم، وإلزام العقد على الغير لا يصح إلا بولاية⁽¹¹²⁾.
 - لأن الإحرام بالحج شرط من شروط صحته؛ فلا يسقط إلا بفعل من الحاج نفسه، أو ممن أمره الحاج بذلك عنه⁽¹¹³⁾.
 - لأن الإحرام بالحج لا ينعقد إلا بالنية، وهذا النية انعدمت ولم تتحقق من فاقده الوعي حقيقة وحكماً؛ لأن نية رفقته عنه بدون إذنه لا تقوم مقام نيته هو⁽¹¹⁴⁾.
 - قياساً على سائر العبادات والمناسك؛ فكما أنها لا تصح بأداء رفقته عنه، فكذلك الإحرام بالحج لا يصح بإحرام رفقته عنه⁽¹¹⁵⁾.
- مناقشة أدلة كل فريق:

أولاً: مناقشة أدلة أصحاب القول الأول

- نُوقِش استدلالهم بأن فاقده الوعي لما عاقَد رفقته في الحج فقد أذن لهم إذن دلالة بإعانتة على ما يعجز عنه: بأن المرافقة تكون في أمور السفر، فلا تتعدى إلى الإحرام بالحج عنه؛ ليجوز هو ثواب ذلك⁽¹¹⁶⁾.
 - نُوقِش استدلالهم بالقياس على تغطية عورة العريان، وغَسَل أعضاء المُحَدِّث: بأنه قياس مع الفارق؛ فالإنسان إذا غطى عورة غيره أو غَسَل أعضاء غيره لا يصير بهذا الفعل هو من توضحى أو هو من سُتِرَت عورته، خِلافاً للإحرام بالحج عن الغير فإنه يصير به هو المحرم بالحج عن غيره⁽¹¹⁷⁾.
 - يمكن الرد على هذا الاعتراض: بأنه وإن صار رفيقه الذي أحرم بالحج عنه هو المحرم عن فاقده الوعي إلا أن فاقده الوعي هو من سيقف يوم عرفة، ويُحْمَل ليطوف بالبيت؛ فيكون كمن وقف وطاف ركباً.
 - نُوقِش استدلالهم بالقياس على الطواف: بأن مسألة النيابة في الطواف محل خلاف بين الفقهاء، وحتى لو كان الراغب في الطواف مريضاً فإنه لا يجوز أن يطوف غيره عنه، بل يُطَاف به محمولاً⁽¹¹⁸⁾.
 - نُوقِش استدلالهم بالقياس على الطفل: بأنه قياس مع الفارق؛ من وجبهين:
الوجه الأول: أن فاقده الوعي بالغ، فلا يصح الإحرام عنه من غير إذنه⁽¹¹⁹⁾.
 - الوجه الثاني: أن غيبوبة السكري يرجى زوالها ولا تطول غالباً؛ خِلافاً للصبي فبلوغه قد يتأخر⁽¹²⁰⁾.
- يمكن الرد على هذا الاعتراض: بأنه لو لم يُحْرَم عن فاقده الوعي رفقته مع علمهم يقيناً برغبته في الحج -بدليل مرافقته لهم- لفاته الحج ووقع في المشقة والحر.

ثانياً: مناقشة أدلة أصحاب القول الثاني:

- يمكن مناقشة استدلالهم بالقياس على النائم: بأنه قياس مع الفارق؛ فالنوم لا يشبه فقد الوعي من عدة أوجه:
الوجه الأول: أن فاقده الوعي في الغيبوبة لا يشعر بمن حوله ولا يستفيق بالتنبيه؛ خِلافاً للنائم.
- الوجه الثاني: أن الغيبوبة قد تطول لأشهر وسنوات؛ خِلافاً للنوم.
- الوجه الثالث: أن النوم لذة تُريح جسد النائم وتُجدد طاقته ونشاطه، أما فقد الوعي أثناء الغيبوبة فمرض ينتج عنه مضاعفات بعد الإفاقة؛ كتقرحات الفراش، والجلطات الدموية في الجسد، واضطرابات القلب وضغط الدم، وغير ذلك.
- يمكن مناقشة استدلالهم بأن مدة غيبوبة السكري لا تطول غالباً؛ بأن الواقع يُثبِت أن مدة الغيبوبة قد تطول بحسب سببها، وقد تمتد إلى أسابيع، وأشهر، بل سنوات.

ثالثًا: مناقشة أدلة أصحاب القول الثالث

- نُوقِش استدلالتهم بالأية القرآنية: بأن سعي الإنسان في هذه الحياة يجوز أن يُجَعَلَ سعيًا لغيره ما دام يأذنه وأمره⁽¹²¹⁾، كما أن سعي فاقده الوعي بحجزه في حملات الحج، وتخطيطه للرحلة مع رفقائه يعد سعيًا منه لا من غيره.
 - نُوقِش استدلالتهم بأن فاقده الوعي لم يأمر رفقائه بالإحرام عنه فلا ولاية لهم عليه: بأن فاقده الوعي قد أذن لرفقته إذن دلالة حين عاقدهم عقد الرفقة في الحج؛ فكان الإذن دلالة بمنزلة الإذن إفصاحًا، كما لو أنه أمرهم بهذا نصًا وصراحة⁽¹²²⁾.
 - رد الاعتراض: بأن دلالة النيابة عنه تثبت إذا كانت معلومة عند الناس؛ لكن كثيرًا من المتفهمين لا يعلمون بصحة الإذن بالإحرام عن غيره فكيف بعامة الناس⁽¹²³⁾؟
 - الإجابة على الرد: بأن دلالة الإذن ثابتة، وكذلك العلم بجواز النيابة عنه يثبت بدليل جواز الاستنابة في الإحرام، فالإحرام شرط والشرط تدخل فيه النيابة.
 - وبما أن الدليل الشرعي موجود منصوب فإن وجوده يقوم مقام العلم به، ولا يُعذر جهله⁽¹²⁴⁾.
 - نُوقِش استدلالتهم بالقياس على سائر العبادات والمناسك؛ من وجهين:
 - الوجه الأول: أن النيابة تكون عند عجز الشخص عن مباشرة الأمر بنفسه؛ وهذا متحقق في حال غيبوبة فاقده الوعي، فهو عاجز عن الإحرام بالحج بنفسه بسبب فقده الوعي، فينوب عنه أصحابه في الإحرام عنه⁽¹²⁵⁾.
 - الوجه الثاني: أن النيابة عن فاقده الوعي في أداء سائر العبادات والمناسك صحيح، لكن الأصح والأولى أن يقفوا بفاقد الوعي في عرفة، ويطوفوا به البيت محمولًا؛ ليكون أداؤه بهذا أقرب إلى أدائه لو كان بوعيه⁽¹²⁶⁾.
 - رد الاعتراض: بأن مسألة النيابة في الطواف محل خلاف بين الفقهاء، وحتى لو كان الراغب في الطواف مريضًا فإنه لا يجوز أن يطوف غيره عنه، بل يُطاف به محمولًا⁽¹²⁷⁾.
 - الترجيح: هذه المسألة محل خلاف شديد، والأدلة فيها عقلية ولم تسلم أغلبها من الاعتراضات والرد، لكن بعد الدراسة المتأنية لها، وعرض أدلة أصحاب كل فريق، ومناقشتها والرد عليها؛ اتضح -والله أعلم- رجحان القول الأول القائل بصحة الإحرام بالحج عن فاقده الوعي.
- من أسباب الترجيح:
- لأن فاقده الوعي قبل أن تطرأ عليه غيبوبة السكري قد استعد لرحلة الحج مع رفقته، وحجز مقعده في حملة الحج ونال تصريحًا على ذلك؛ فكل هذه دلائل على تقدم نيته ورغبته في أداء فريضة الحج قبل أن تطرأ عليه غيبوبة السكري.
 - موافقة هذا القول لأصول الشريعة الإسلامية السمحة المُيسرة، ومقاصدها الشرعية القائمة على التيسير ورفع الحرج؛ فلو رجحنا القول القائل بعدم صحة الإحرام بالحج عن فاقده الوعي مطلقًا أو حتى القول القائل بعدم صحة الإحرام عنه ما لم يأذن هو بذلك لرفقته قبل أن يفقد وعيه لكان في هذا مشقة وتضييق عظيم؛ لأن فاقده الوعي غالبًا لن يتوقع أنه سيفقد الوعي ليأمر رفقته بالإحرام عنه، وإن لم يُحرموا عنه فاته الحج -فالإحرام بالحج أول أركانه-، وضاعت فرصته؛ لأن تصريح الحج يصدر كل خمس سنوات.

النتائج:

توصل البحث إلى الآتي:



- صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، وشمول أحكامها، وواقعيتها، ومراعاتها لأحوال العباد وتحققها لمصالحهم؛ فجاءت خاتمة للأديان، مستوعبة للنوازل والمستجدات، مُنزَّلة من لدن حكيم عليم.
- الناظر بمنظار التأمل في أحكام الشريعة الإسلامية عمومًا، والأحكام الفقهية المتعلقة بغيبوبة السكري على وجه الخصوص؛ يلحظ حرص الشارع الحكيم على التيسير ورفع الحرج والمشقة عن عباده المسلمين.
- اختلاف نظرة كل فقيه في حال فاقد الوعي؛ فتارة يُلحق بالنائم، وتارة بالمجنون، وتارة بغير ذلك من أهل الأعدار.
- أجمع الفقهاء على انتقاض وضوء من كان متوضئًا قبل غيبوبة السكري ثم أفاق.
- أجمع الفقهاء على عدم وجوب الصلاة على مريض غيبوبة السكري أثناء الغيبوبة.
- اتفق الفقهاء على أن المريض إذا أفاق من غيبوبته في آخر وقت الصلاة بقدر ما يسع لركعة فيجب عليه قضاء هذه الصلاة.
- اختلف الفقهاء في حكم قضاء فاقد الوعي لما فاته من صلوات أثناء غيبوبته إذا أفاق بعد خروج وقتها؛ فذهب الحنابلة إلى وجوب القضاء، وذهب المالكية والشافعية إلى عدم الوجوب، أما الحنفية فذهبوا إلى التفريق بين إن كانت غيبوبته أكثر من يوم وليلة أو كانت دون ذلك، والراجح -والله أعلم- القول بعدم وجوب قضاء ما فات من صلوات أثناء الغيبوبة، باستثناء الصلوات التي أفاق فاقد الوعي في جزء من وقتها بقدر ما يسع لركعة.
- اتفق الفقهاء على أن الغيبوبة لا تُسقط قضاء الصيام الواجب عن فاقد الوعي؛ فيجب عليه أن يقضي ما فاته من صيام رمضان بعد إفاقته من غيبوبة السكري.
- اختلف الفقهاء في صحة صيام فاقد الوعي الصائم إن صُب في حلقه ماء أو دواء أثناء الغيبوبة فابتلعه مُرغمًا؛ فذهب الشافعية والحنابلة إلى صحة صيامه وأنه لا يُفطر بهذا، أما الحنفية والمالكية فذهبوا إلى عدم صحة صيامه، والراجح -والله أعلم- القول بصحة صيامه وعدم تأثير هذا عليه.
- اتفق الفقهاء على أن غيبوبة السكري لا تُبطل إجماع فاقد الوعي إن أحرم بالحج بنفسه ثم طرأت عليه الغيبوبة، وأن حجه صحيح.
- اختلف الفقهاء في صحة الإجماع بالحج عن مريض غيبوبة السكري، إذا فقد وعيه قبل أن يُحرم بالحج؛ فذهب الإمام أبو حنيفة إلى صحة إجماع رفاقه بالحج عنه، وذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى عدم صحة ذلك حتى إن خيف فوات الحج عنه، أما الصحاحيان: أبو يوسف الأنصاري، ومحمد بن الحسن فذهبوا إلى صحة الإجماع بالحج عنه، إذا أذن بذلك لرفاقه قبل أن يفقد الوعي، وإن لم يأذن فلا يصح، والراجح -والله أعلم- القول بصحة الإجماع بالحج عن فاقد الوعي.

التوصيات:

- العناية ببحث الموضوعات الفقهية ذات العلاقة بالمجتمع المسلم؛ للوقوف على حكمها الشرعي، وبيانها بصورة ميسرة واقعية للمجتمع المسلم.
- الهوامش والإحالات:

(1) عمر، وآخرون. معجم اللغة العربية: 2/1653.

(2) ينظر: موقع أدلة إم إس دي <https://www.msmanuals.com>

(3) مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط: 2/664.



- (4) ابن سيدة، المحكم والمحيط الأعظم: 29/6.
- (5) كنعان، الموسوعة الطبية الفقهية: 94.
- (6) وفائي، داء السُّكري وقاية وعلاج: 13.
- (7) ينظر: موقع صحة أفضل <https://www.betterhealth.vic.gov.au/health/conditionsandtreatments/diabetic-coma>
- (8) ينظر: عبد الله، الداء السُّكري: 33. موقع مايو كلينك: <https://www.mayoclinic.org/ar/diseases-conditions/diabetic-coma/symptoms-causes/syc-20371475>
- (9) ينظر: الطيارة، السُّكري مرض العصر: 36، 51، 78. موقع طبي: <https://altibbi.com/%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AA-%D8%B7%D8%A8%D9%8A%D8%A9/%D9%85%D8%B1%D8%B6-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%83%D8%B1%D9%8A/%D8%A7%D8%B3%D8%B9%D8%A7%D9%81%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%88%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D8%AE%D8%A7%D8%B5%D8%A9-%D8%A8%D9%85%D8%B1%D9%8A%D8%B6-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%83%D8%B1%D9%8A-38>
- (10) ينظر: نفسه: 78؛
- (11) ابن المنذر، الإجماع: 43.
- (12) ابن القطان، الإقناع: 72/1.
- (13) البخاري، صحيح البخاري: 138/1، ح(687)؛ مسلم، صحيح مسلم: 311/1، ح(418).
- (14) ينظر: السرخسي، المبسوط: 89/1؛ النووي، المجموع: 21/2.
- (15) الوكاء: هو "الخيوط الذي تشد به الصُّرة، والكيس، وغيرهما". ابن منظور، لسان العرب: 406/15.
- (16) السَّه: هو حلقة الدبر. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 495/13.
- (17) أبو داود، سُنن أبي داود: 146/1، كتاب الطهارة، باب في الوضوء من النوم، 1 ح(203)؛ ابن ماجه، سُنن ابن ماجه: 301/1، كتاب الطهارة وسُننها، باب الوضوء من النوم، ح(477)؛ قال الإمام النووي: "رواه أبو داود وغيره بأسانيد حسنة" النووي، خلاصة الأحكام: 132/1.
- (18) ينظر: الرملي، نهاية المحتاج: 113/1.
- (19) ينظر: البغدادي، المعونة: 154/1؛ ابن قدامة، المغني: 234/1.
- (20) ابن القطان، الإقناع: 125/1.
- (21) أبو داود، سُنن أبي داود: 451/6، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يُصيب حدًا، ح(4398)، قال الإمام الحاكم: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه": الحاكم، المستدرک: 67/2.
- (22) ينظر: البهوتي، دقائق أولي النهى: 140/1. ابن عابدين، رد المحتار: 86/1.
- (23) ينظر: السرخسي، المبسوط: 217/1. البغدادي، المعونة: 70/1. الشافعي، الأم: 153/2. المرادوي، الإنصاف: 390/1.
- (24) ينظر: ابن نُجيم، البحر الرائق: 86/2.
- (25) ينظر: البغدادي، المعونة: 70/1. الشافعي، الأم: 131/2.
- (26) ينظر: النووي، روضة الطالبين: 190/1، 191.
- (27) ينظر: المرادوي، الإنصاف: 390/1.
- (28) الدارقطني، سُنن الدارقطني: 453/2.
- (29) نفسه: 454/2.
- (30) ابن مالك، الموطأ: 100.
- (31) السرخسي، المبسوط: 217/1. لم أقف على هذا الأثر بهذا النص في كتب السنن والآثار؛ فقط وجدته في كتب الفقه.



- (32) ينظر: الزيلعي، تبين الحقائق: 203/1. السرخسي، المبسوط: 217/1.
- (33) ينظر: السرخسي، المبسوط: 217/1.
- (34) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 38/2. لم أقف على هذا الدليل في كتب الحنفية، رغم أن أكثر كتب الخلاف قد نقلته عنهم؛ فوثقته من كتاب الحاوي الكبير للعلامة الماوردي.
- (35) ابن الهمام، فتح القدير: 10/2.
- (36) أبو داود، سنن أبي داود: 454/6، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يُصيبُ حدًا، ح 4401؛ النسائي، سنن النسائي الكبرى: 487/6، كتاب الرجم، باب المجنونة تصيب الحد، ح 7303؛ قال الإمام الحاكم رحمته الله: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه"، الحاكم، المستدرک: 389/1.
- (37) ينظر: الخطيب الشربيني، مُغني المحتاج: 314/1.
- (38) الدارقطني، سنن الدارقطني: ح 1860، كتاب الجنائز، باب الرجل يغى عليه وقد جاء وقت الصلاة، 452/2. البيهقي، السنن الكبرى: 1/571، كتاب الصلاة، باب المغى عليه فيق بعد ذهاب الوقتين، ح 1820؛ قال الإمام ابن حجر العسقلاني: "في إسناده الحكم بن عبد الله الأبلَى وهو واه جدًا"؛ ابن حجر، الدراية: 209/1.
- (39) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 38/2.
- (40) عبدالرزاق الصنعاني، المُصنف: 479/2. وقال الإمام ابن أبي شيبة: "عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما: أَنَّهُ أُغِيِيَ عَلَيْهِ أَيَّامًا، فَأَعَادَ صَلَاةَ يَوْمِهِ الَّذِي أَقَاقَ فِيهِ، وَلَمْ يُعِدْ شَيْئًا مِمَّا مَضَى"، ابن أبي شيبة، المُصنف: 434/4.
- (41) السرخسي، المبسوط: 217/1.
- (42) الماوردي، الحاوي الكبير: 38/2.
- (43) ينظر: البغدادي، المعونة: 262/1.
- (44) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 38/2.
- (45) ينظر: نفسه، والصفحة نفسها.
- (46) ينظر: البغدادي، المعونة: 266/1.
- (47) الدارقطني، سنن الدارقطني: 452/2. البيهقي، السنن الكبرى: 571/1.
- (48) ينظر: ابن النجار، معونة أولي النهى: 447/1. ابن قدامة، المغني: 50/2.
- (49) ينظر: ابن قدامة، المغني: 51/2.
- (50) ينظر: ابن قدامة، الشرح الكبير: 8/3.
- (51) الزركشي، شرح الزركشي: 268/1.
- (52) ينظر: الهوتي، دقائق أولي النهى: 480/1.
- (53) ينظر: ابن عبدالبر، الاستذكار: 45/1.
- (54) الماوردي، الحاوي الكبير: 39/2.
- (55) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 39/2.
- (56) القرافي، الذخيرة: 39/2.
- (57) ابن قدامة، المغني: 52/2.



- (58) ينظر: ابن قدامة، المغني: 50/2.
- (59) ابن عبد البر، الاستذكار: 72/1.
- (60) ابن قدامة، المغني: 52/2.
- (61) نفسه، والصفحة نفسها.
- (62) ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق: 294/2، 295.
- (63) ابن حجر العسقلاني، الدراية: 210/1.
- (64) ينظر: ابن عبد البر، الاستذكار: 45/1.
- (65) الزيلعي، نصب الراية: 177/2.
- (66) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 39/2.
- (67) ينظر: نفسه والصفحة نفسها.
- (68) ينظر: السرخسي، المبسوط: 87/3. حاشية الدسوقي، حاشية الدسوقي: 522/1. الماوردي، الحاوي الكبير: 496/15. المرادوي، الإنصاف: 293/3.
- (69) سورة البقرة: 183، 184.
- (70) ينظر: السرخسي، المبسوط: 87/3. النووي، المجموع: 254/6.
- (71) ينظر: السرخسي، المبسوط: 87/3. المرغيناني، الهداية: 125/1.
- (72) ينظر: ابن قدامة، المغني: 344/4.
- (73) ينظر: النووي، المجموع: 255/6.
- (74) ينظر: ابن نُجيم، البحر الرائق: 86/2. ابن مالك، المدونة: 278/1. ابن حزم، المُحلى: 361/4.
- (75) ينظر: النووي، المجموع: 325/6. ابن مُفلح الحفيد، المُبدع: 31/3.
- (76) ينظر: ابن نُجيم، البحر الرائق: 292/2.
- (77) ينظر: النووي، المجموع: 325/6.
- (78) البيهقي، السُنن الكُبرى: 104/10، كتاب الأيمان، باب جامع الأيمان، ح 20013؛ قال الإمام الحاكم: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه" الحاكم، المستدرک: 216/2.
- (79) ينظر: ابن حزم الظاهري، المُحلى: 361/4. الرحيباني، مطالب أولي النهى: 193/2.
- (80) أبو داود، سُنن أبي داود: 454/6، كتاب الحدود، باب في المجنون يَسْرِقُ أو يُصِيبُ حَدًّا، ح 4401؛ النسائي، السُنن الكبرى: 487/6، كتاب الرجم، باب المجنونة تصيب الحد، ح 7303؛ قال الإمام الحاكم: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه"، الحاكم، المستدرک: 389/1.
- (81) ينظر: ابن حجر، نُحفة المُحتاج: 408/3.
- (82) ينظر: الرملي، نهاية المحتاج: 172/3. النووي، المجموع: 325/6.
- (83) الرملي، نهاية المحتاج: 172/3.
- (84) المهوتي، كشف القناع: 260/5.
- (85) ينظر: ابن نُجيم، البحر الرائق: 292/2.



- (86) ينظر: نفسه، والصفحة نفسها.
- (87) نفسه، والصفحة نفسها.
- (88) البخاري، صحيح البخاري: ح1، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، 6/1.
- (89) ابن نُجَيْم، الأشباه والنظائر: 72.
- (90) نفسه: 64.
- (91) ينظر: ابن عابدين، رد المحتار: 526/2. الخطاب، مواهب الجليل: 132/4. الشبراملسي، حاشية الشبراملسي: 298/3.
- الكرمي، دليل الطالب: 102.
- (92) سورة البقرة: 196.
- (93) ينظر: الخطاب، مواهب الجليل: 301/4.
- (94) البخاري، صحيح البخاري: ح1265، كتاب الجنائز، باب الكفن في ثوبين، 75/2، 76.
- (95) ينظر: الزركشي، شرح الزركشي: 558/1.
- (96) ينظر: كشاف القناع، للبهوتي، 20/6.
- (97) ينظر: الخطاب، مواهب الجليل: 132/4.
- (98) ينظر: السرخسي، المبسوط: 160/4.
- (99) ينظر: الصاوي، بُلْغَةُ السَّالِك: 8/2؛ النووي، المجموع: 38/7؛ ابن قدامة، الشرح الكبير: 26/8.
- (100) ينظر: السرخسي، المبسوط: 160/4.
- (101) ينظر: نفسه، والصفحة نفسها.
- (102) ينظر: ابن الهمام، فتح القدير: 512/2.
- (103) ينظر: السرخسي، المبسوط: 160/4، 161.
- (104) ينظر: النووي، المجموع: 38/7. لم أقف على هذا الدليل في كتب الحنفية، رغم أن أكثر كتب الخلاف قد نقلته عنهم؛ فوثقته من كتاب المجموع للعلامة النووي.
- (105) ينظر: النووي، المجموع: 38/7. لم أقف على هذا الدليل في كتب الحنفية، رغم أن أكثر كتب الخلاف قد نقلته عنهم؛ فوثقته من كتاب المجموع للعلامة النووي.
- (106) ينظر: الخطاب، مواهب الجليل: 434/3.
- (107) ينظر: النووي، المجموع: 38/7.
- (108) ينظر: ابن قدامة، المغني: 54/5.
- (109) ينظر: الصاوي، بُلْغَةُ السَّالِك: 8/2. البهوتي، دقائق أولي النهى: 519/1.
- (110) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 161/2.
- (111) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 114/17.
- (112) ينظر: السرخسي، المبسوط: 160/4.
- (113) ينظر: شيخي زاده، مجمع الأنهر: 421/1.
- (114) ينظر: السرخسي، المبسوط: 160/4.



- (115) ينظر: نفسه، والصفحة نفسها.
(116) ينظر: ابن الهُمام، فتح القدير: 511/2.
(117) ينظر: البابرّي، العناية: 511/2.
(118) ينظر: النووي، المجموع: 38/7.
(119) ينظر: ابن قدامة، المغني: 54/5.
(120) ينظر: النووي، المجموع: 38/7.
(121) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 161/2.
(122) ينظر: السرخسي، المبسوط: 160/4.
(123) ينظر: ابن الهُمام، فتح القدير: 511/2، 512.
(124) ينظر: نفسه: 512/2.
(125) ينظر: السرخسي، المبسوط: 161/4.
(126) ينظر: نفسه: 160/4.
(127) ينظر: النووي، المجموع: 38/7.

المراجع:

القرآن الكريم

- البابرّي، م. (د.ت) العناية شرح الهداية. دار الفكر.
البخاري، م. (1422). صحيح البخاري (محمد الناصر، تحقيق؛ ط.1). دار طوق النجاة.
البغدادي، ع. (د.ت). المعونة على مذهب عالم المدينة الإمام مالك بن أنس (حميش عبدالحق، تحقيق). المكتبة التجارية.
الجهوتي، م. (1414). شرح منتهى الإرادات - دقائق أولى النهى لشرح المنتهى (ط.1). عالم الكتب.
الجهوتي، م. (1427). كشف القناع عن الإقناع (لجنة متخصصة في وزارة العدل، تحقيق؛ ط.1). وزارة العدل.
البيهقي، أ. (1424). السنن الكبرى (محمد عطا، تحقيق؛ ط.3). دار الكتب العلمية.
الحاكم، م. (1411). المستدرک على الصحيحين (مصطفى عطا، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
ابن حجر، أ. (د.ت) الدرر الكامنة في تخریج أحاديث الهداية (عبدالله اليماني، تحقيق). دار المعرفة.
ابن حجر، أ. (1357) تحفة المحتاج في شرح المنهاج. المكتبة التجارية الكبرى.
ابن حزم، ع. (د.ت). المحلى بالاثار. دار الفكر.
الخطاب، م. (1423). مواهب الجليل لشرح مختصر خليل (زكريا عميرات، تحقيق). دار عالم الكتب.
الدارقطني، ع. (1424). سنن الدارقطني (شعيب الأرنؤوط، وآخرون، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
أبو داود، س. (1430). سنن أبي داود (شعيب الأرنؤوط، محمد كامل، تحقيق؛ ط.1). دار الرسالة العالمية.
الدسوقي، م. (د.ت). حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. دار الفكر.
الرحيبياني، م. (1415). مطالب أولى النهى في شرح غاية المنتهى (ط.2). المكتب الإسلامي.
الرملي، م. (1404). نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. دار الفكر.
الزركشي، م. (1430). شرح الزركشي على متن الخرقي (عبدالمملك بن دهيش، تحقيق؛ ط.3). مكتبة الأسدي.

- الزليعي، ع. (1313). *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*. المطبعة الكبرى الأميرية.
- الزليعي، ع. (1418). *نصب الراية لأحاديث الهداية* (محمد عوامة، تصحيح). دار القبلة للثقافة الإسلامية.
- السرخسي، م. (1414). *المبسوط*. دار المعرفة.
- ابن سيده، ع. (1421). *المُحْكَم والمُحِيط الأعظم* (عبد الحميد هندواي، تحقيق). دار الكتب العلمية.
- الشافعي، م. (1422). *الأم* (رفعت فوزي، تحقيق؛ ط.1). دار الوفاء.
- الشبراملسي، ع. (1404). *حاشية الشبراملسي على شرح منهاج الإمام النووي*. دار الفكر.
- الشربيني، م. (1415). *مُغْنِي المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن أبي شيبة، ع. (1427). *المُصَنَّف* (محمد عوامة، تحقيق). دار القبلة للثقافة الإسلامية.
- شيخي زاده، ع. (1419). *مجمع الأنهر في شرح مُلتقى الأبحر* (خليل عمران المنصور، تحقيق). دار الكتب العلمية.
- الصاوي، أ. (د.ت). *بُلْغَةُ السَّالِكِ لأقرب المسالك - حاشية الصاوي على الشرح الصغير للدردير*. دار المعارف.
- الصنعاني، ع. (1403). *المُصَنَّف* (حبيب الرحمن الأعظمي، تحقيق؛ ط.2). المجلس العلمي.
- الطيارة، ب. (1419). *السُّكْرِي مرض العصر*، ط.1، بيروت: مؤسسة المعارف.
- الطيارة، ب. *السُّكْرِي مرض العصر موقع طبي*. <https://altibbi.com/%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AA-%D8%B7%D8%A8%D9%8A%D8%A9/%D9%85%D8%B1%D8%B6-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%83%D8%B1%D9%8A/%D8%A7%D8%B3%D8%B9%D8%A7%D9%81%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%88%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D8%AE%D8%A7%D8%B5%D8%A9-%D8%A8%D9%85%D8%B1%D9%8A%D8%B6-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%83%D8%B1%D9%8A-38>
- ابن عابدين، م. (1412). *رد المُحْتَار على الدَّر المُخْتَار المعروف بحاشية ابن عابدين* (ط.2). دار الفكر.
- ابن عبد البر، ي. (1421). *الاستذكار* (سالم عطا، محمد معوض، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- عبدالله، ن. (2016). *الداء السُّكْرِي* (ط.1). المركز العربي لتأليف وترجمة العلوم الصحية.
- عبد الله، ن. *الداء السُّكْرِي*. موقع مايو كلينك <https://www.mayoclinic.org/ar/diseases-conditions/diabetic-coma/symptoms-causes/syc-20371475>
- ابن عبد الهادي، م. (1428). *تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق* (سامي جاد الله، عبدالعزيز الخباني، تحقيق؛ ط.1). أضواء السلف.
- عمر، أ. وآخرون. (1429). *معجم اللغة العربية المعاصرة* (ط.1). عالم الكتب.
- ابن قدامة، ع. (1415هـ). *الشرح الكبير* (عبدالله التركي، عبدالفتاح الحلو، تحقيق؛ ط.1). دار هجر.
- ابن قدامة، ع. (1417). *المغني* (عبدالله التركي، عبدالفتاح الحلو، تحقيق؛ ط.3). دار عالم الكتب.
- القرافي، أ. (1994). *الندخيرة* (محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خيزة، تحقي؛ ط.1). دار الغرب الإسلامي.
- القرطبي، م. (1384). *الجامع لأحكام القرآن* (أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، تحقيق؛ ط.2). دار الكتب المصرية.
- ابن القطان، ع. (1424). *الإقناع في مسائل الإجماع* (حسن فوزي الصعيدي، تحقيق؛ ط.1). الفاروق الحديثة.
- الكاساني، أ. (1406). *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* (ط.2). دار الكتب العلمية.
- الكرمي، م. (1425). *دليل الطالب لنيل المطالب* (أبو قتيبة نظر الفارابي، تحقيق؛ ط.1). دار طيبة.
- كنعان، أ. (1420). *الموسوعة الطبية الفقهية* (ط.1). دار النفائس.
- ابن مالك، م. (1415). *المدونة الكبرى* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن مالك، م. (د.ت). *الموطأ - برواية محمد بن الحسن الشيباني* (عبد الوهاب عبداللطيف، تحقيق؛ ط.2). المكتبة العلمية.



- الماوردي، ع. (1414). *الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي* ﷺ وهو شرح مختصر المنزي (علي معوض، عادل عبد الموجود، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- المرداوي، ع. (د.ت). *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف* (ط.2). دار إحياء التراث العربي.
- المرغيناني، ع. (د.ت). *الهداية في شرح بداية المبتدي* (طلال يوسف، تحقيق). دار إحياء التراث العربي.
- مسلم، ج. (1412). *صحيح مسلم* (محمد عبد الباقي، تحقيق؛ ط.4). دار إحياء التراث العربي.
- مصطفى، إ. وآخرون. (د.ت). *المعجم الوسيط*، دار الدعوة.
- ابن مفلح الحفيد، إ. (1418). *المبدع في شرح المقنع* (محمد الشافعي، تحقيق). دار الكتب العلمية.
- ابن المنذر، م. (د.ت). *الإجماع* (خالد المصري، تعليق؛ ط.1). دار الآثار.
- ابن منظور، م. (1414). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.
- ابن النجار، م. (1429). *معونة أولي النهى شرح المنتهى* (عبد الملك بن دهيش، تحقيق؛ ط.5). د. ن.
- ابن نجيم، ز. (1419). *الأشباه والنظائر* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن نجيم، ز. (د.ت). *البحر الرائق شرح كنز الدقائق* (ط.2). دار الكتاب الإسلامي.
- النسائي، أ. (1421). *السنن الكبرى* (حسن شلبي، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- النووي، ي. (1418). *خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام* (حسين الجمل، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- النووي، ي. (د.ت). *المجموع شرح المهذب للشيرازي*. مكتبة الإرشاد.
- ابن الهمام، م. (د.ت). *فتح القدير*. دار الفكر.
- وفائي، م. (1981). *داء السكري وقاية وعلاج* (ط.2). مؤسسة الجريسي.

موقع أدلة إم إس دي <https://www.msmanuals.com>

موقع صحة أفضل <https://www.betterhealth.vic.gov.au/health/conditionsandtreatments/diabetic-coma>

References

- Al-Qur'an al-Karim.
- Abū Dawūd, S. (1430 AH). *Sunan Abī Dāwūd* (Shu'ayb al-Arna'ūt & Muḥammad Kāmil, eds.; 1st ed.). Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah.
- Al-Bābartī, M. (n.d.). *Al-'Ināyah sharḥ al-Hidāyah*. Dār al-Fikr.
- Al-Baghḍādī, 'A. (n.d.). *Al-Ma'ūnah 'alā madhhab 'Ālim al-Madīnah al-imām Mālik ibn Anas* (Ḥamish 'Abd al-Ḥaqq, ed.). Al-Maktabah al-Tijāriyyah.
- Al-Bayhaqī, A. (1424 AH). *Al-Sunan al-kubrā* (Muḥammad 'Aṭā, ed.; 3rd ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Buhūṭī, M. (1414 AH). *Sharḥ muntahā al-irādāt – Daqā'iq Ūlī al-nuhā li-sharḥ al-muntahā* (1st ed.). 'Ālam al-Kutub.
- Al-Buhūṭī, M. (1427 AH). *Kashshāf al-qinā' 'an al-Iqnā'* (Committee from Ministry of Justice, eds.; 1st ed.). Wizārat al-'Adl.
- Al-Dārimī, 'A. (1424 AH). *Sunan al-Dāraquṭnī* (Shu'ayb al-Arna'ūt et al., eds.; 1st ed.). Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Ḍasūqī, M. (n.d.). *Ḥāshiyat al-Ḍasūqī 'alā al-sharḥ al-kabīr*. Dār al-Fikr.
- Al-Ḥakīm, M. (1411 AH). *Al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn* (Muṣṭafā 'Aṭā, ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Ḥaṭṭāb, M. (1423 AH). *Mawāhib al-Jalīl li-sharḥ Mukhtaṣar Khalīl* (Zakariyyā 'Umayrāt, ed.). Dār 'Ālam al-Kutub.
- Al-Marghinānī, 'A. (1313 AH). *Tabayīn al-ḥaqā'iq sharḥ Kanz al-daqa'iq*. Al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyyah.
- Al-Marghinānī, 'A. (1418 AH). *Naṣb al-rāyah li-aḥādīth al-Hidāyah* (Muḥammad 'Awwāmah, rev.). Dār al-Qiblah li-l-Thaqāfah al-Islāmiyyah.



- Al-Rahībānī, M. (1415 AH). *Maṭālib Ūlī al-nuhā fi sharḥ Ghāyat al-muntahā* (2nd ed.). Al-Maktab al-Islāmī.
- Al-Ramlī, M. (1404 AH). *Nihāyat al-muḥtāj ilā sharḥ al-Minhāj*. Dār al-Fikr.
- Al-Sarakhsī, M. (1414 AH). *Al-Mabsūṭ*. Dār al-Ma'rīfah.
- Al-Sāwī, A. (n.d.). *Bulghat al-sālik li-aqrab al-masālik: Ḥāshiyat al-Sāwī 'alā al-sharḥ al-ṣaghīr li-l-Dardīr*. Dār al-Ma'ārif.
- Al-Shabrāmāllīsī, 'A. (1404 AH). *Ḥāshiyat al-Shabrāmāllīsī 'alā sharḥ Minhāj al-imām al-Nawawī*. Dār al-Fikr.
- Al-Shāfi'ī, M. (1422 AH). *Al-Umm* (Rifat Fawzi, ed.; 1st ed.). Dār al-Wafā'.
- Al-Sharbinī, M. (1415 AH). *Mughnī al-muḥtāj ilā ma'rīfat ma'āni alfāz al-Minhāj* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Zarkashī, M. (1430 AH). *Sharḥ al-Zarkashī 'alā matn al-Khiraqī* ('Abd al-Malik ibn Dahīsh, ed.; 3rd ed.). Maktabat al-Asādī.
- Al-Zaylā'ī, 'A. (1419 AH). *Majma' al-anḥur fi sharḥ Multaqā al-abḥur* (Khalīl 'Imrān al-Manṣūr, ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Zaylā'ī, 'A. (1419 AH). *Naṣb al-rāyah li-aḥādīth al-Hidāyah* (Muḥammad 'Awwāmāh, rev.). Dār al-Qiblah li-l-Thaqāfah al-Islāmiyyah.
- Ibn Ḥajar, A. (n.d.). *Al-Dirāyah fi takhrīj aḥādīth al-Hidāyah* ('Abd Allāh al-Yamānī, ed.). Dār al-Ma'rīfah.
- Ibn Ḥajar, A. (1357 AH). *Tuḥfat al-muḥtāj fi sharḥ al-Minhāj*. Al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā.
- Ibn Ḥazm, 'A. (n.d.). *Al-Muḥalla bi-l-āthār*. Dār al-Fikr.
- Ibn Sīdah, 'A. (1421 AH). *Al-Muḥkam wa-l-muḥīṭ al-a'zam* ('Abd al-Ḥamīd Hindāwī, ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Abi Shaybah, 'A. (1427 AH). *Al-Muṣannaf* (Muḥammad 'Awwāmāh, ed.). Dār al-Qiblah li-l-Thaqāfah al-Islāmiyyah.
- 'Abd Allāh, N. (2016). *Al-dā' al-sukkari* [Diabetes] (1st ed.). Al-Markaz al-'Arabi li-Ta'līf wa-Tarjamat al-'Ulūm al-Ṣiḥhiyyah.
- 'Abd Allāh, N. (n.d.). *Al-dā' al-sukkari* [Diabetes]. Mayo Clinic. <https://www.mayoclinic.org/ar/diseases-conditions/diabetic-coma/symptoms-causes/syc-20371475>
- Al-'Asqalānī, A. (1428 AH). *Tanqīḥ al-taḥqīq fi aḥādīth al-ta'līq* (Sāmī Jād Allāh & 'Abd al-'Azīz al-Khubānī, eds.; 1st ed.). Aḍwā' al-Salaf.
- Al-Kasānī, A. (1406 AH). *Badā'ī' al-ṣanā'ī' fi tartīb al-sharā'ī'* (2nd ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Karamī, M. (1425 AH). *Dalīl al-tālib li-nayl al-maṭālib* (Abū Qutaybah Naẓār al-Fāriyābī, ed.; 1st ed.). Dār Ṭayyibah.
- Al-Qarāfī, A. (1994). *Al-Dhakhīrah* (Muḥammad Ḥajjī, Sa'īd A'rāb, & Muḥammad Bū Khubzah, eds.; 1st ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Qurtubī, M. (1384 AH). *Al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān* (Aḥmad al-Bardūnī & Ibrāhīm Aṭfish, eds.; 2nd ed.). Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.
- Al-Ṣan'ānī, 'A. (1403 AH). *Al-Muṣannaf* (Ḥabīb al-Raḥmān al-A'zamī, ed.; 2nd ed.). Al-Majlis al-'Ilmī.
- Al-Ṭayyārāh, B. (1419 AH). *Al-sukkari: Maraḍ al-'aṣr* [Diabetes: The disease of the era] (1st ed.). Mu'assasat al-Ma'ārif.
- Al-Ṭayyārāh, B. (n.d.). *Al-sukkari: Maraḍ al-'aṣr* [Diabetes: The disease of the era]. *Al-Tibbi*. <https://altibbi.com/%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AA-%D8%B7%D8%A8%D9%8A%D8%A9/%D9%85%D8%B1%D8%B6-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%83%D8%B1%D9%8A/%D8%A7%D8%B3%D8%B9%D8%A7%D9%81%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%88%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D8%AE%D8%A7%D8%B5%D8%A9-%D8%A8%D9%85%D8%B1%D9%8A%D8%B6-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%83%D8%B1%D9%8A-38>
- Ibn 'Abd al-Barr, Y. (1421 AH). *Al-Istidhkā* (Sālim 'Aṭā & Muḥammad Mu'awwaḍ, eds.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn 'Ābidīn, M. (1412 AH). *Radd al-muḥtāj 'alā al-durr al-mukhtār: Ma'rūf bi-Ḥāshiyat Ibn 'Ābidīn* (2nd ed.). Dār al-Fikr.
- Ibn al-Qaṭṭān, 'A. (1424 AH). *Al-Iqnā' fi masā'il al-ijmā'* (Ḥasan Fawzi al-Ṣā'idi, ed.; 1st ed.). Al-Fārūq al-Ḥadīthah.
- Ibn Mālik, M. (1415 AH). *Al-Madūnah al-kubrā* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.



- Ibn Mālik, M. (n.d.). *Al-Muwaḥḥaḥ: Narration of Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī* ('Abd al-Wahhāb 'Abd al-Laṭīf, ed.; 2nd ed.). Al-Maktabah al-'Ilmiyyah.
- Ibn Qudāmah, 'A. (1415 AH). *Al-Sharḥ al-kabīr* ('Abd Allāh al-Turkī & 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥulū, eds.; 1st ed.). Dār Hajr.
- Ibn Qudāmah, 'A. (1417 AH). *Al-Mughnī* ('Abd Allāh al-Turkī & 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥulū, eds.; 3rd ed.). Dār 'Ālam al-Kutub.
- 'Umar, A., et al. (1429 AH). *Mu'jam al-lughah al-'arabiyyah al-mu'āṣirah* [Dictionary of contemporary Arabic language] (1st ed.). 'Ālam al-Kutub.
- Al-Māwardī, 'A. (1414 AH). *Al-Ḥāwī al-kabīr fī fiqh madhhab al-imām al-Shāfi'ī wa-huwa sharḥ mukhtaṣar al-Muzanī* ('Alī Mu'awwaḍ & 'Ādil 'Abd al-Mawjūd, eds.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Mardāwī, 'A. (n.d.). *Al-Inṣāf fī ma'rīfat al-rājih min al-khilāf* (2nd ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi.
- Al-Marghīnānī, 'A. (n.d.). *Al-Hidāyah fī sharḥ bidāyat al-mubtadī* (Ṭalāl Yūsuf, ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi.
- Muslim, J. (1412 AH). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Muḥammad 'Abd al-Bāqī, ed.; 4th ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi.
- Muṣṭafā, I., et al. (n.d.). *Al-Mu'jam al-wasīṭ*. Dār al-Da'wah.
- Ibn Muflīḥ al-Ḥafīd, I. (1418 AH). *Al-Mubdī' fī sharḥ al-Muqnī'* (Muḥammad al-Shāfi'ī, ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn al-Mundhir, M. (n.d.). *Al-Ijmā'* (Khālīd al-Miṣrī, annot.; 1st ed.). Dār al-Āthār.
- Ibn Manzūr, M. (1414 AH). *Lisān al-'Arab* (3rd ed.). Dār Ṣādir.
- Ibn al-Najjār, M. (1429 AH). *Mu'ūnat ulī al-nuḥā sharḥ al-muntahā* ('Abd al-Malik b. Dahish, ed.; 5th ed.). n.p.
- Ibn Nujaym, Z. (1419 AH). *Al-Ashbāḥ wa-l-naẓā'ir* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Nujaym, Z. (n.d.). *Al-Baḥr al-rā'iq sharḥ kanz al-daqa'iq* (2nd ed.). Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Al-Nasā'ī, A. (1421 AH). *Al-Sunan al-kubrā* (Ḥasan Shalabī, ed.; 1st ed.). Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Nawawī, Y. (1418 AH). *Khulāṣat al-aḥkām fī muḥimmāt al-sunan wa-qawā'id al-islām* (Ḥusayn al-Jammāl, ed.; 1st ed.). Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Nawawī, Y. (n.d.). *Al-Majmū' sharḥ al-muhadhdhab lil-Shirāzī*. Maktabat al-Irshād.
- Ibn al-Humām, M. (n.d.). *Fath al-qadir*. Dār al-Fikr.
- Wafā'ī, M. (1981). *Dā' al-sukkarī: Waqāyah wa-īlāj* [Diabetes: Prevention and treatment] (2nd ed.). Mu'assasat al-Juraysī.
- MSD Manuals. (n.d.). *Diabetic coma*. Retrieved from <https://www.msmanuals.com>
- Better Health Channel. (n.d.). *Diabetic coma*. Retrieved from <https://www.betterhealth.vic.gov.au/health/conditionsandtreatments/diabetic-coma>





Presumption of Original Innocence in Jurisprudence Principles Scholarship and its Applications in Saudi Criminal Courts

Dr. Reem Abdullah Hammoud Al-Hibbi * 

ralhibi@uqu.edu.sa

Abstract:

This study examines the concept of presumption of original innocence. It consists of an introduction and two sections. Section one addresses theoretical foundations, exploring the lexical and contextual definitions of presumptive continuity and original innocence, delineating the types of presumptive continuity and evaluating the jurisprudential authority of the presumption of original innocence according to Jurisprudence Principles scholars. Section two presents a practical application, analyzing several cases from Saudi criminal courts to demonstrate how the presumption of original innocence is utilized in judicial rulings and to assess the alignment of Saudi judiciary with this principle in actual cases. For the study purposes, the mixed descriptive, comparative-analytical-applied approach was employed. The study findings showed that presumptive continuity encompasses multiple types, including the presumption of original innocence (also termed "original non-existence"). Additionally, it was revealed that scholarly divergence on the juristic authority of this presumption stems from differing conceptualizations of burden of proof and evidence among Fiqh Fundamentals scholars. It was concluded that judicial rulings in the Kingdom of Saudi Arabia are grounded in Islamic jurisprudence.

Keywords: Presumptive Continuity, Original Innocence, Criminal Courts, Judicial Rulings, Jurisprudence Principles Discourse.

* Assistant Professor of Jurisprudence Principles, Department of Sharī'ah and Islamic Studies, University College - Al-Qunfudhah Umm Al-Qura University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Hibbi, R. A. H. (2025). Presumption of Original Innocence in Jurisprudence Principles Scholarship and its Applications in Saudi Criminal Courts, *Journal of Arts*, 13(3), 505 -523. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2733>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



استصحاب البراءة الأصلية عند الأصوليين وتطبيقاتها في المحاكم الجزائية السعودية

د. ريم عبد الله حمود اللهيبي*

ralhibi@uqu.edu.sa

الملخص:

جاء هذا البحث ليتناول دراسة استصحاب البراءة الأصلية من خلال مقدمة ومبحثين، الأول الجانب التأصيلي النظري، تناولت فيه مفهوم الاستصحاب والبراءة الأصلية من حيث التعريف اللغوي والاصطلاحي، وبيان أنواع الاستصحاب، ومدى حجية استصحاب البراءة عند الأصوليين. أما الجانب الثاني فهو تطبيق عملي استعرضت فيه عدداً من القضايا في المحاكم الجزائية السعودية بهدف بيان كيفية توظيف استصحاب البراءة الأصلية في بناء الأحكام القضائية، وقياس مدى انسجام القضاء السعودي مع هذا الأصل في قضايا واقعية. واتبعت في بحثي منهجاً وصفيًا لعرض المفاهيم والمصطلحات المتعلقة بالاستصحاب والبراءة الأصلية، ومنهجاً تحليلياً مقارنةً لجمع ما يتعلق بالبراءة الأصلية وتحليل كلام الأصوليين عنها ومقارنة آرائهم في الاحتجاج بها، ومنهجاً تطبيقياً لدراسة نماذج من الأحكام القضائية الصادرة عن المحاكم السعودية، وبيان مدى اعتمادها على استصحاب البراءة الأصلية. وتوصلت في بحثي إلى أن الاستصحاب له أنواع متعددة منها: استصحاب البراءة الأصلية أو ما يسمى بعدم الأصلي، وأن الخلاف في حجية استصحاب البراءة الأصلية يعود إلى اختلاف تصور مفهومي الدفع والإثبات بين الأصوليين، وأن الأحكام القضائية في المملكة العربية السعودية تستند إلى التشريع الإسلامي. الكلمات المفتاحية: الاستصحاب، البراءة الأصلية، المحاكم الجزائية، الأحكام القضائية، كلام الأصوليين.

* أستاذ أصول الفقه المساعد، قسم الشريعة والدراسات الإسلامية، الكلية الجامعية/القفزة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: اللهيبي، ر. ع. ح. (2025). استصحاب البراءة الأصلية عند الأصوليين وتطبيقاتها في المحاكم الجزائية السعودية،

مجلة الآداب، 13 (3)، 523-505. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2733>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



أرست الشريعة الإسلامية الغراء مبادئ العدالة الحقة، وجعلت من احترام حقوق الإنسان وحمانيته أولوية قصوى، فكانت سبّاقية في إرساء قواعد العدالة التي تكفل للإنسان حقوقه وتحفظ كرامته. ومن أبرز القواعد الفقهية التي اعتنت بذلك قاعدة براءة الذمة أو البراءة الأصلية التي تُعد حجر الزاوية في النظام العدلي الإسلامي. والتي تستند إلى حقيقة أن الأصل في الإنسان هو البراءة التامة بناء على الفطرة الإنسانية السليمة التي فُطر الإنسان عليها، وتعتمد على أساس أن الشخص بريء حتى يثبت خلاف ذلك، وتعتبر هذه القاعدة من الضمانات المهمة التي تهدف إلى الحفاظ على العدالة وحمانيّة الأفراد من الاتهامات الزائفة أو العقوبات غير المستحقة. لاسيما والاستصحاب أحد الأدلة الأصولية التي يعتمد عليها الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية ويُعد من أحد الأدلة الاجتهادية لما له من دور حيوي في بعض القضايا النازلة والتي تستلزم الرجوع إليه، فهو دليل يحتاج كل مجتهد الإمام به. ثم إن استصحاب البراءة الأصولية من المواضيع الأصولية التي تناولها الفقهاء في الشريعة الإسلامية بشكل موسع، حيث تم تأصيلها واستخدامها في جميع القضايا، وحمانيّة المتهم من التهم التي تُرفع ضده دون وجود دليل قاطع أو قرينة تثبت المنسوب إليه من جرائم، فتضمن عدم الإدانة إلا بما يتوافق مع الأدلة الشرعية. وفي السياق التطبيقي نجد أن القانون السعودي باعتباره أحد القوانين المستمدة من الشريعة الإسلامية قد اعتمد على استصحاب البراءة الأصلية في أنظمتها الجزائية، حيث إن المتهم بريء حتى تثبت إدانته، وهذا بدوره يشكل ضمانة حيوية لحقوق الأفراد ويعكس حرص القانون السعودي على حمانيّة الإنسان من الظلم وضمان محاكمته محاكمة عادلة، مما يعزز بدوره حمانيّة حقوق الإنسان داخل المملكة. وتناولت هذه الدراسة استصحاب البراءة الأصلية في الفكر الأصولي، وكذلك استعراض تطبيقها في القانون السعودي من خلال القضايا في المحاكم الجزائية السعودية.

أهمية الدراسة:

تتجلى أهمية الدراسة من خلال تناولها موضوع استصحاب البراءة الأصلية في التشريع الإسلامي القائم على العدالة وحمانيّة حقوق الإنسان ومدى تطبيقه في المحاكم الجزائية السعودية على وجه الخصوص وإثبات أن التشريع الإسلامي هو المصدر الرئيس المعتمد عليه في المملكة العربية السعودية.

أهداف الدراسة:

1- إبراز أهمية الدراسات المقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون.
2- بيان مدى ارتباط النظام القضائي السعودي بالشريعة الإسلامية ومدى تميزه عن غيره من النظم التي أساسها وظيفي.

3- بيان مدى اتساق الأحكام القضائية في المحاكم السعودية مع الأدلة الأصولية، من خلال دراسة دليل استصحاب البراءة الأصلية.

أسباب اختيار الموضوع:

1- الاهتمام الشخصي بالدراسات الأصولية المقارنة، والسعي لتسليط الضوء على الاستصحاب من زاوية شرعية وقانونية.
2- الرغبة في إثراء المكتبة الأصولية بدراسة تطبيقية لدليل الاستصحاب، وبيان أهميته في تكوين الأحكام القضائية في القانون السعودي.



الدراسات السابقة:

- 1- البراءة الأصلية وأثرها في الفقه الجنائي الإسلامي، علي محمد منصور عليوة، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، 2007م.
 - 2- البراءة الأصلية وأثرها في ثبوت الأحكام الفقهية، عبد الله عبد المعطي النفيعي، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية الدراسات والشريعة الإسلامية، 1988م.
 - 3- استصحاب البراءة الأصلية عند الأصوليين وتطبيقاتها في القواعد الفقهية، د. خالد فلاح سالم العازمي، د. محمد خالد منصور، بحث منشور بمجلة كلية الشريعة والقانون بالقاهرة، عدد: 42، أكتوبر، 2023م.
- وتتميز هذه الدراسة عن الدراسات السابقة في أنها جمعت بين الجانب التأصيلي والتطبيقي وخصت القضايا في المحاكم الجزائية السعودية بالتحديد، وتقديم رؤية عملية تطبيقية تُظهر أثر الشريعة الإسلامية في تكوين الأحكام داخل المنظومة العدلية السعودية.

منهج البحث:

اتبعت في الدراسة عددًا من المناهج العلمية التي تو افقت مع طبيعة الموضوع وأهدافه، وهي: المنهج الوصفي: لعرض المفاهيم والمصطلحات المتعلقة بالاستصحاب والبراءة الأصلية. والمنهج التحليلي المقارن: لجمع ما يتعلق بالبراءة الأصلية وتحليل كلام الأصوليين عنها ومقارنة آرائهم في الاحتجاج بها. والمنهج التطبيقي: لدراسة نماذج من الأحكام القضائية الصادرة عن المحاكم السعودية وبيان مدى اعتمادها على استصحاب البراءة الأصلية وذلك على سبيل التمثيل نظرًا لمحدودية الصفحات. هيكل الدراسة.

المبحث الأول: ماهية استصحاب البراءة الأصلية، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المعنى اللغوي والاصطلاحي.

المطلب الثاني: أنواع الاستصحاب الأصولي.

المطلب الثالث: حجية استصحاب البراءة الأصلية عند الأصوليين.

المبحث الثاني: تطبيقات على بعض القضايا في المحاكم الجزائية السعودية، وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: تطبيق استصحاب البراءة الأصلية في دعوى قتل عمد.

المطلب الثاني: تطبيق استصحاب البراءة الأصلية في دعوى سب وقذف.

المطلب الثالث: تطبيق استصحاب البراءة الأصلية في دعوى انتهاك حرمة صوم رمضان.

المطلب الرابع: تطبيق استصحاب البراءة الأصلية في دعوى الاتجار بالبشر.

المطلب الخامس: تطبيق استصحاب البراءة الأصلية في دعوى إيذاء الغير.

المطلب السادس: تطبيق استصحاب البراءة الأصلية في دعوى التعدي على ممتلكات الغير.

الخاتمة، وفيها: أهم نتائج البحث وتوصياته.

المبحث الأول: ماهية استصحاب البراءة الأصلية

يهدف هذا المبحث إلى بيان المقصود باستصحاب البراءة الأصلية من حيث المفهوم اللغوي والاصطلاحي، مع توضيح أنواع الاستصحاب وحجية هذا الأصل في التشريع الإسلامي. وتُعد هذه المعالجة النظرية تمهيدًا لفهم التطبيقات القضائية التي سيتم تناولها لاحقًا، وربطها بالأصول العلمية التي بُنيت عليها.



المطلب الأول:

أولاً: المعنى اللغوي

الاستصحاب لغة:

استفعال من الصحبة، وهي بمعنى: الملازمة والملاينة والمقارنة وطلب الصحبة، ويقال: كل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه، واستصحبته الكتاب: جعلته في صحبتي لا يفارقتي، وقيل: استصحبته الحال: إذا تمسكت بما كان ثابتاً، كأن الشخص جعل تلك الحالة ثابتة مصاحبة وغير مفارقة له، واستصحبته: دعاه إلى صحبته ولازمه⁽¹⁾.

البراءة لغة:

الباء والراء والهزمة أصلان إليهما ترجع فروع الباب: أحدهما الخلق، يقال: برأ الله الخلق يبرؤهم براءاً. والبراء الله جل ثناؤه، والأصل الآخر: التباعد من الشيء ومزايته، من ذلك البرء وهو السلامة من السقم⁽²⁾.

استصحاب البراءة الأصلية لغة:

هي: حكم بثبوت حكم حاضر استناداً إلى وجوده في الزمن الماضي إلا إذا كان هنالك دليل آخر يغير هذا المفهوم⁽³⁾. وهذا التعريف جمع بين الاستصحاب الذي يفيد الملازمة والدوام وبين البراءة التي تدل على السلامة أي ما يعبر عنها أصولياً بالعدم.

ثانياً: المعنى الاصطلاحي

الاستصحاب في الاصطلاح هو:

- "الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول"⁽⁴⁾.
- "التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم الدليل المغير"⁽⁵⁾.
- "ثبوت أمر في الزمان الثاني لثبوته في الزمن الأول، لانتفاء ما يصلح أن يتغير به الحكم بعد البحث التام"⁽⁶⁾.
- "ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل، وهو معنى قولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المزيل، فمن ادعاه فعليه البيان"⁽⁷⁾.
- "استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفياً"⁽⁸⁾.
والمعنى: أنه إذا ثبت حكم بدليل معين في وقت معين يبقى ذلك الحكم ثابتاً حتى يرد دليل يرفعه.

وجه تسميته بالاستصحاب هو:

أن المجتهد يستصحب الحكم الأول أو السابق الذي كان في الماضي مصاحباً للحال، أو يجعل الحال مصاحباً للحكم إلى حين ورود ما يدل على رفعه، مثل: ما إذا توضحاً إنسان ثم شك في وجود ما ينقض وضوئه؛ فحينئذ يستصحب الحكم السابق وهو طهارته إلى أن يثبت عكسه⁽⁹⁾.

البراءة اصطلاحاً:

تعرف في الاصطلاح القانوني بأنها:

حالة المتهم الذي ثبت بحكم قضائي أنه لم يرتكب فعلاً يعاقب عليه القانون، أو حالة شخص لم يثبت ارتكابه فعلاً يجرمه القانون⁽¹⁰⁾.

وفي الاصطلاح الشرعي:

يدور معناها حول براءة الذمة، أي تخلصها وعدم انشغالها بحق آخر⁽¹¹⁾.

استصحاب البراءة الأصلية اصطلاحاً (استصحاب العدم الأصلي):

هي: براءة الذمة من التكاليف الشرعية والحقوق المالية حتى يقوم الدليل على التكليف أو شغلها بأمر من الأمور، فإذا لم يقم دليل بقي ما كان على ما كان⁽¹²⁾.

مثال ذلك: نفي وجوب صلاة سادسة؛ فإن الإنسان لم يكن مكلفاً بأية صلاة، ثم ورد الشرع بوجوب خمس صلوات، فلا يجب عليه حينئذ صلاة أخرى سادسة؛ استصحاباً للبراءة الأصلية⁽¹³⁾.

من خلال ما سبق يمكن أن أعرف استصحاب البراءة الأصلية في الاصطلاح بأنها: إبقاء الحكم بعدم شغل الذمة بالتكليف أو الالتزام، ما لم يثبت خلافه.

وهذا الحد -فيما يظهر- جامع لأفراد الاستصحاب القائم على أصل البراءة، ومانع من دخول ما ليس منه من أنواع الاستصحاب الأخرى، كاستصحاب الحال في الأمور الوضعية أو الحسية، مما يجعله حدًا مناسبًا للتمييز بين أنواع الاستصحاب في مباحث الأصول، وخاصة ما يتصل بالتكليف الشرعي.

المطلب الثاني: أنواع الاستصحاب الأصولي

حظي الاستصحاب بمكانة بارزة عند الأصوليين؛ لما له من أثر في حفظ الأحكام واستمرارها، ويُعدُّ تمييز أنواعه خطوةً أساسية لفهم منهجيته في الاستدلال، وضبط مجالات تطبيقه. وعليه، يستعرض هذا المطلب الأنواع التي ذكرها الأصوليون للاستصحاب، مع التمثيل لها بشكل موجز، تمهيداً لتحديد النوع الذي تتركز عليه هذه الدراسة.

ذكر الأصوليون للاستصحاب أنواعاً خمسة، هي:

النوع الأول: استصحاب البراءة الأصلية (العدم الأصلي)، وهي: خلو الذمة وبراءتها عن الاشتغال بواجبات وأحكام الحكم إلى أن يدل الدليل على شغلها.

وذلك مثل: ما لو سئل إنسان عن الوتر، فيقول: ليس واجباً عليّ؛ لأن الأصل براءة ذمّي، فلا دليل من الشرع على وجوب شغل ذمّي به⁽¹⁴⁾، وهذا النوع هو محل العناية في هذه الدراسة.

النوع الثاني: استصحاب العموم إلى حين ورود دليل التخصيص، واستصحاب النص حتى ورود النسخ. وذلك مثل: احتجاج المجتهد بعموم نص، فيقال له: لعل هناك ما يخصه لكنه لم يبلغك؛ فإن القول قول المجتهد استصحاباً للعموم السابق⁽¹⁵⁾.

النوع الثالث: استصحاب ما دل العقل أو الشرع على ثبوته ودوامه

وذلك مثل: الملك عند جريان القول المقتضي له، ودوام الحل في المنكوحة بعد تقرير النكاح، وشغل الذمة عند جريان إتلاف أو التزام، فإن هذا وإن لم يكن حكماً أصلياً؛ فإنه حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه، ولولا دلالات الشرع على دوامه وثبوته إلى حصول براءة الذمة؛ لما جاز استصحابه⁽¹⁶⁾.

النوع الرابع: استصحاب الحكم العقلي عند المعتزلة، فإن للعقل عندهم حكماً في بعض الأشياء إلى حين ورود الدليل السمعي⁽¹⁷⁾.

النوع الخامس: استصحاب الإجماع في محل الخلاف، وهو إن حصل الإجماع على حكم في حال، فيتغير الحال ويقع الاختلاف فيستصحب حال الإجماع من لم يقل بتغير الحكم.

مثال ذلك: الإجماع على أن رؤية الماء قبل الدخول في الصلاة تبطل التيمم، فإذا رأى التيمم الماء بعد الدخول في الصلاة، فهل يبطل تيممه أم لا؟



فمن قال بعدم تغير الحكم قال: أجمعنا على أن رؤية الماء قبل الدخول أن الصلاة تبطل التيمم، فكذلك رؤية الماء بعد الدخول؛ استصحابا للحال.

وأما من قال بتغير الحكم قال: أجمعنا على أن الصلاة قبل رؤية الماء كانت صحيحة، فكذلك بعد رؤيته؛ استصحابا للحال⁽¹⁸⁾.

يظهر من خلال التقسيم أن الاستصحاب لا يقتصر على البراءة الأصلية، بل يمتد ليشمل استصحاب العموم، والنص، والإجماع، والحكم العقلي، وغيرها، مما يدل على اتساع دائرة هذا الأصل، ومرورته، وقابليته للتطبيق في مجالات متعددة.

والمتبع لأنواع الاستصحاب يكتشف مدى حضوره في البناء الأصولي الاستدلالي، وكيف يُعتمد عليه عند فقدان الأدلة أو تعارضها، فيُرجع إليه لضبط الأحكام وترجيحها، حيث يُعد أداة احتياطية معتبرة عند غياب النصوص ويُستند إليه في حال تعذر باقي الأدلة.

كما يتبين له أن الأصوليين لم يتعاملوا مع الاستصحاب كأصل جامد، بل وضعوا له ضوابط تُراعى فيها القرائن والسياقات، مما يؤكد عمقه ورسوخه في البنية الأصولية.

ثم إن هذا البحث يقتصر على دراسة استصحاب البراءة الأصلية تحديداً، نظراً لاتصاله المباشر بجملته من القضايا المعاصرة، وخاصة ما يتعلق بباب العقاب أو التجريم، مما يجعل من هذا الأصل وسيلة لإصدار الأحكام القضائية مما يحفظ العدالة ويرفع به الحرج.

وانطلاقاً من ذلك، يأتي المطلب التالي لتناول حجية هذا النوع من الاستصحاب، ووجه الخلاف فيه.

المطلب الثالث: حجية استصحاب البراءة الأصلية عند الأصوليين

تعددت آراء الأصوليين حول حجية استصحاب البراءة الأصلية، وذلك على النحو الآتي:

1- ذهب أكثر أصحاب مالك والشافعي وأحمد (الجمهور) إلى أنه: حجة مطلقاً في الدفع والإثبات، بمعنى أنه حجة لثبوت الحكم السابق، وأنه حجة يدفع ويرد بها على من ادعى تغير الحال⁽¹⁹⁾.

واستدلوا بما يلي:

أولاً: الكتاب: قوله تعالى: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَازِنٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فَيْسُخًا أَهْلًا لِعَبْرِ اللَّهِ بِهِ) [الأنعام: 145].

وجه الاستدلال: تلك الآية الكريمة تفيد أن الشارع الحكيم إذا أراد تحريم شيء نص على تحريمه، وأن ما لم يُحرمه فهو باق على الإباحة التي كان عليها، ففي الآية احتجاج بعدم الدليل، والنافي في الاستصحاب متمسك بالعدم، والعدم لا يحتاج إلى دليل؛ فدل على أن الحكم منعدهم لعدم دليله⁽²⁰⁾.

ثانياً: الإجماع:

قالوا: إن الإجماع منعقد على أن الإنسان لو شك في وجود الطهارة ابتداء لا تجوز له الصلاة، ولو شك في بقائها جازت له الصلاة، ولو لم يكن الأصل في كل متحققاً دوامه للزم إما جواز الصلاة في الصورة الأولى، أو عدم الجواز في الصورة الثانية وهو خلاف الإجماع⁽²¹⁾.

وهذا الاستدلال يعكس دقة العلماء في التفرقة بين الشك في البداية والشك في الاستمرارية، فبينما لا تجوز الصلاة في حال الشك في وجود الطهارة ابتداءً، فإن الصلاة تجوز في حال الشك في استمرارها، بناءً على استصحاب الطهارة. وهذا التفرقة يتفق مع الإجماع، حيث إن الأصل في الطهارة هو اليقين بوجودها أولاً⁽²²⁾.

ثالثًا: العرف:

إن العقلاء وأهل العرف، إذا تحققوا من وجود شيء أو عدمه، وله أحكام خاصة به، فإنهم يسوغون القضاء والحكم بها في المستقبل من زمان ذلك الوجود أو العدم، حتى أنهم يجرون مراسلة من عرفوا وجوده قبل ذلك بمدة متطاولة، وإنفاذ الودائع إليهم، وبشهود في الحالة الراهنة بالدين على من أقر به على تلك الحالة، ولولا أن الأصل بقاء ما كان على ما كان، لما ساع لهم ذلك⁽²³⁾.

رابعًا: المعقول:

- إن ظن البقاء أغلب من ظن التغيير، وذلك لأن الباقي لا يتوقف على أكثر من وجود الزمان المستقبل ومقارنة ذلك الباقي له كان وجوداً أو عدماً⁽²⁴⁾.

- أنه لو لم يكن حجة لما تقررت المعجزة لأنها فعل خارق للعوائد ولا يحصل هذا الفعل إلا عند تقرير العادة ولا معنى للعادة إلا العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد أنه لو وقع لما وقع إلا على ذلك الوجه⁽²⁵⁾.

2- ذهب متأخرو الحنفية إلى أنه: يصلح حجة للدفع لا للإثبات، بمعنى: أنه لا يصلح أن يكون حجة لبقاء الأمر على ما كان، لكنه يصلح أن يدفع به قول من قال بتغيير الحال⁽²⁶⁾.

واستدلوا بالمعقول وبيان ذلك كما يلي:

أن ثبوت الحكم في الزمان الثاني لا دليل عليه، وثبوت الحكم بلا دليل باطل، أما أن ثبوت الحكم في الزمان الثاني لا دليل عليه فمن وجهين:

الأول: أن العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعي بعد ثبوته، وكذلك دلائل الكتاب والسنة والإجماع لا يدل شيء منها على بقاء الحكم بعد الثبوت.

الثاني: أن الدليل إنما دل على ثبوت الحكم في الزمان الأول فقط، ولا يلزم من ثبوت الحكم في الزمان الأول ثبوته في الزمن الثاني، وحيث ثبت أن الحكم في الزمان الثاني لا دليل عليه كان ثبوته فيه باطلاً؛ لأنه يُعد من قبيل القول في الدين بالهوى والتشهي، وهو ممنوع⁽²⁷⁾.

3- ذهب أكثر الحنفية وبعض الشافعية إلى أنه: ليس بحجة مطلقاً، فلا يكون حجة أصلاً، لا لإبقاء ما كان على ما كان، ولا لإثبات أمر لم يكن؛ لأن حكم الدليل هو الثبوت⁽²⁸⁾.

واستدلوا بالمعقول وبيان ذلك ما يلي:

- أن الطهارة والحل والحرمة ونحوها أحكام شرعية لا تثبت إلا بدليل من قبل الشارع، وأدلة الشرع منحصرة في النص والإجماع والقياس وإجماعاً، والاستصحاب ليس منها فلا يجوز الاستدلال به في الشرعيات.

- أن مذهب الشافعي: أنه لا يجزئ عتق العبد الذي انقطع خبره، عن الكفارة، ولو كان الأصل بقاءه لأجزأ⁽²⁹⁾. أي أنه لا يعتمد على استصحاب بقاء الحال في الكفارة، فلا تجزئ إلا مع التحقق من حياة العبد، ولا يُعتد بأصل بقاء حاله في هذه المسألة.

ويمكن فهم هذا الخلاف من خلال النظر في الأساس الذي تقوم عليه حجية استصحاب البراءة الأصلية، وهو يتوقف على مفهومي رئيسيين هما: الدفع والإثبات.

فقد اتفق الجمهور ومتأخرو الحنفية على أن الدفع يُراد به (نفي الحكم)، أي عدم شغل الذمة بالتكليف، وهو ما تنهض به البراءة الأصلية، لذا رأوا أنها حجة في الدفع.

أما في الإثبات، فقد اختلفوا فيه:

• فالجمهور يرون أن الإثبات هو الإثبات السلبي، أي (إثبات عدم وجود الحكم)، وهذا مما تنهض به البراءة الأصلية، لأنها تُفيد بقاء الذمة على أصلها الخالي من التكليف، فاستدلوا بها حجة مطلقة في الدفع والإثبات.

• أما متأخرو الحنفية، فيقتصرون الإثبات على الإثبات الإيجابي، أي (إثبات وجود الحكم)، وهو ما لا تنهض به البراءة الأصلية، لأنها في حقيقتها نفي لا إثبات، ولهذا قالوا بحجبتها في الدفع فقط دون الإثبات.

• وأما أصحاب القول الثالث، وهم أكثر الحنفية وبعض الشافعية، فقد نفوا أن تكون البراءة الأصلية حجة في الدفع أو الإثبات معاً، وذلك لأهم لا يعتبرون مجرد عدم الدليل دليلاً في نفسه، بل يشترطون في إثبات الأحكام أو نفيها دليلاً شرعياً موجباً، والبراءة الأصلية عندهم لا تُعد دليلاً قائماً بذاته يصلح للاحتجاج.

والراجح - والله أعلم - هو قول الجمهور الذين يرون أن استصحاب البراءة الأصلية حجة مطلقة، يُحتج بها في مقام الدفع والإثبات.

سبب الترجيح:

1- أن البراءة الأصلية أصل شرعي معتبر ثبت بالنصوص، كقوله تعالى: (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) [فاطر: 18]. وقوله صلى الله عليه وسلم: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»⁽³⁰⁾، وهي نصوص تدل على أن الأصل براءة الذمة حتى يثبت خلافها.

2- أن الشريعة قائمة على رفع الحرج والتيسير، فلو لم يُحتج بالبراءة الأصلية، لاحتمل أن يُطالب المكلّف بإثبات عدم وجود الحكم، وهو تكليف بما لا يُطاق.

3- أن العمل بالبراءة الأصلية منضبط بأصول الشريعة، ولا يُفهم منه نفي الأحكام الشرعية جزأً، بل يُعمل به فقط عند غياب الدليل، ولهذا فهو أقرب لمقاصد الشريعة في حفظ التكليف والضبط الفقهي.

4- أن قول الجمهور أوسط الأقوال: فهو لم يُفَرِّط في اعتبار البراءة الأصلية، ولم يُغلق الباب أمام نفي الحكم عند غياب الدليل، فكان أكثر اتساقاً مع القواعد الأصولية والفقهية مثل قاعدة (الأصل براءة الذمة).

المبحث الثاني: تطبيقات على بعض القضايا في المحاكم الجزائية السعودية، وفيه ستة مطالب:

يُعد استصحاب البراءة الأصلية أحد أبرز أنواع الاستصحاب التي لها أثر واضح في مجال القضاء الجنائي، حيث يُستدل به على بقاء البراءة في الذمة إلى أن يثبت ما يخالفها بدليل شرعي معتبر. ويُوظف هذا النوع من الاستصحاب لحماية الأفراد من إلزامهم بما لا دليل عليه، ويُرسخ مبدأ أن الأصل براءة الإنسان من التبعات والتكاليف، وهو ما يُعد ضماناً مهماً في تحقيق العدالة.

وقد جرى عرض هذا المبحث وفق منهجية تقوم على عرض ملخص الدعوى كما ورد في مجموعة الأحكام القضائية الصادرة عن مركز البحوث بوزارة العدل، يتبع ذلك بيان وجه الاستناد إلى استصحاب البراءة الأصلية، وكيفية توظيفه في بناء الحكم القضائي.

المطلب الأول: تطبيق استصحاب البراءة الأصلية في دعوى قتل عمد.

ملخص الدعوى⁽³¹⁾:

أقام المدعي العام دعواه ضد المدعى عليها طالبا إثبات إدانتها بقتل زوجها عمدا وعدوانا وذلك بقيامها بطعنه بسكين في صدره أدت إلى وفاته، وطلب النظر في إنهاء الحقيين العام والخاص، وبعرض الدعوى على المدعى عليها أنكرت صحتها ودافعت بأنها كانت تدافع عن نفسها عندما حاول قتلها بالسكين وأحدث بها إصابات وأنه قام بسحب السكين بقوة بعد تدافع بينهما، ثم خرج من الغرفة وسقط فأصاب نفسه، وبطلب البينة من المدعي العام استند إلى ملف القضية وبالاطلاع عليه تبين

من التقرير الكيميائي الشرعي والتقارير الطبية تعاطي المجني عليه للمخدرات، وإصابة المدعى عليها بسحجات وكدمات في جسمها وتمزق ملابسها بأداة حادة لها نصل، ونظرًا لأن المدعي العام لم يقدم بينة تثبت دعواه، ولتطابق أقوال المدعى عليها مع ما جاء في التقارير، لذا فقد حكم القاضي برد دعوى المدعي العام لعدم ثبوتها، فاعترض المدعي العام، وصدق الحكم من محكمة الاستئناف.

وجه الاستناد إلى استصحاب البراءة الأصلية:

تبيّن من الدعوى السابقة أن المدعي العام لم يُقم بينة قاطعة تُثبت تعمد المدعى عليها قتل زوجها عدوانًا، بل جاءت القرائن محتمة، مما يدل على عدم تحقق موجب يرفع البراءة الأصلية وينقل الذمة عن حالها، وقد قررت المحكمة رد الدعوى لعدم ثبوتها وثبوت ما يدل عليها، وإخلاء سبيل المدعى عليها؛ اعتمادًا واستنادًا إلى القاعدة المقررة في الشريعة الإسلامية من أن الأصل براءة الذمة من الحقوق، حتى يظهر ويوجد ما يثبت تلك الحقوق في الذمة، كما أن الاستصحاب يُعد دليلًا يُبنى عليه الحكم في مثل هذه الصورة، إذ الأصل في الذمة البراءة، ولا تنتقل إلى الشغل إلا بدليل يبيّن ثبوت موجبًا شرعيًا لذلك، ومع عدم قيام هذا الدليل تبقى الذمة على أصلها.

وقد أشار العزبن عبد السلام إلى هذا المعنى بقوله: "ومنها استصحاب الأصول، كمن لزمه طهارة أو صلاة أو زكاة أو حج أو عمرة أو دين لآدمي، ثم شك في أداء ركن من أركانه أو شرط من شرائطه؛ فإنه يلزمه القيام به؛ لأن الأصل بقاؤه في عهده، ولو شك هل لزمه شيء من ذلك أو لزمه دين في ذمته، أو عين في ذمته، أو شك في عتق أمته أو طلاق زوجته، أو شك في نذر أو شيء مما ذكرناه فلا يلزمه شيء من ذلك؛ لأن الأصل براءة ذمته، فإن الله خلق عباده كلهم أبرياء الذمم والأجساد من حقوقه وحقوق العباد إلى أن تتحقق أسباب وجوبها"⁽³²⁾.

وعليه، فإن ما انتهت إليه المحكمة من رد دعوى المدعي العام إنما هو تطبيق عملي للاستصحاب، في ضوء القاعدة الأصولية المعتبرة في الشريعة الإسلامية، بأن الأصل براءة الذمة، ولا يُنتقل عنها إلا بثبوت موجب للانتقال.

المطلب الثاني: تطبيق استصحاب البراءة الأصلية في دعوى سب وقذف.

ملخص الدعوى⁽³³⁾:

أقام المدعي العام دعواه ضد المدعى عليه؛ طالبًا إثبات إدانته بالتلفظ على رجل أمن ورفض إبراز الهوية له، وطلب الحكم عليه بعقوبة تعزيرية، وبعرض الدعوى على المدعى عليه أنكر صحتها ودفع بأنه أبرز الرجل الأمن بطاقة العمل، ولما قام بإركابه في سيارة الدورية قال له: ستندم على فعلك، ويطلب البينة من المدعي العام استند إلى محضر القبض وأقوال المدعى عليه، وبالاطلاع عليها وجدت موافقة الجواب المدعى عليه عن الدعوى ونظرًا لعدم قيام الدليل القاطع على الإدانة، لذا فقد حكم القاضي برد دعوى المدعي العام لعدم ثبوتها، فاعترض المدعي العام، وصدق الحكم من محكمة الاستئناف.

وجه الاستناد إلى استصحاب البراءة الأصلية:

لما كانت دعوى المدعي العام لم تهض على بينة توجب القطع بثبوت ما ادّعه من صدور ألفاظ السب والقذف من المدعى عليه، ولما كانت القرائن المذكورة في ملف القضية لا تهض مقام الدليل المعتبر شرعًا، ولم يتحقق بها موجب العقوبة، فإن الأصل براءة ذمة المدعى عليه من الدعوى الموجهة إليه، عملاً باستصحاب حال عدم الأصلي، وهو ما استندت إليه المحكمة في حكمها عند رد الدعوى، إعمالاً لمقتضى الأصل المتيقن وبقاء البراءة حتى يثبت خلافها بدليل متيقن، وقد نص القاضي في تسبيب حكمه على ذلك بقوله: "نظرًا لعدم قيام الدليل القاطع على الإدانة، فقد تم رد الدعوى". وهذا اللفظ يُظهر أن المحكمة استندت إلى أصل البراءة، باعتباره مستصحبًا إلى حين قيام الدليل الناقل عنه، حيث لم تتحقق المحكمة من وجود ما يوجب العقوبة التعزيرية، ولا وُجدت قرائن معتبرة تُغني عن البينة.



وهذا فإن وجه الاستناد إلى استصحاب البراءة الأصلية يتضح من اعتماد المحكمة على مبدأ الأصل في الإنسان براءته من التبعات والعقوبات ما لم يقدّم الدليل على خلافه، وهو ما يوافق قاعدة "اليقين لا يزول بالشك". فبقاء البراءة أصلٌ متيقن لا يرفع بالشك أو الاحتمال.

وهذا المعنى قرره عبد الله اليسام بقوله: (الأصل براءة الذمة) ويبيّن أن هذا الأصل هو وصفٌ شرعيٌّ يعبر به الإنسان أصلاً؛ لما له وما عليه من الحقوق، والأصل: هو عدم انشغال ذمة الإنسان بحق الآخر من الحقوق المدنية والحقوق الجزائية؛ فالمتهم بريء حتى تثبت إدانته، ومع الشك يرجح جانب البراءة، ولو حصل خطأ، فإن الخطأ في البراءة خيّر من الخطأ في إدانة بريء، وهذه القاعدة داخلة تحت القاعدة الكبرى "اليقين لا يزول بالشك"؛ فإن الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت خلافه⁽³⁴⁾.

وهذا يظهر أن المحكمة بنت حكمها على استصحاب البراءة الأصلية، لعدم ثبوت ما يزيلها بدليل معتبر، مما يوافق ما قرره القواعد الأصولية والفقهية.

المطلب الثالث: تطبيق استصحاب البراءة الأصلية في دعوى انتهاك حرمة صوم رمضان. ملخص الدعوى⁽³⁵⁾:

أقام المدعي العام دعواه ضد المدعي عليهما طالباً بإثبات إدانتهما بالمجاهرة بالإفطار في نهار رمضان دون عذر شرعي، وطلب الحكم عليهما بعقوبة تعزيرية، وقد غاب المدعي عليه الأول لسفره خارج البلاد، ويعرض الدعوى على المدعي عليه الثاني أنكر صحتها ودفع بأنه كان يحمل كيس ماء لوجود مرافق له لا يستطيع الصوم لإصابته بمرض السكر، وبطلب البينة من المدعي العام استمهّل لإحضارها ثم لم يقدم بينة مع إمهاله مدة كافية؛ ولذا فلم يثبت لدى القاضي إدانة المدعي عليه الثاني بما نسب إليه وحكم بإخلاء سبيله من الدعوى كما قرر إرجاء محاكمة المدعي عليه الأول لحين إحضاره، فاعترض المدعي العام، وصدق الحكم من محكمة الاستئناف.

وجه الاستناد إلى استصحاب البراءة الأصلية:

تبيّن من الدعوى السابقة أن المدعي العام لم يقدم ما يثبت يقيناً إدانة المدعي عليهما بالإفطار مجاهرة في نهار رمضان، حيث خلت من دليل يُثبت تعمدّهم ذلك، أو ينقض أصل البراءة الثابت في حقهم. وبما أن أحد المدعي عليهما جاء بدليل يثبت دفع التهمة عنه، وهو: (أن ما يحمله كان كيس ماء مرافق له مريض بالسكر) وهو ما يحتمل الصدق، وانتفت بموجبه التهمة، وهذا ما يجعل الحكم ببقاء الأصل أولى. وعليه، فقد سارت المحكمة على مقتضى الاستصحاب، فأبقت البراءة الأصلية لعدم وجود ما يرفعها بدليل قاطع.

ومما يدعم هذا الأصل ما قاله أبو زيد الدبوسي: "فأما براءة الذمة للمنكر فهو الحق المقصود للمنكر، وقد ثبت بدليله فاستقام إبقاؤها بلا دليل"⁽³⁶⁾.

أي أن هذه البراءة ليست مجرد حالة عارضة، بل هي حق أصيل للمنكر، لأن الشريعة تقرر أن الأصل براءة الذمة حتى يُثبت خلاف ذلك، فهي مستندة إلى دليل شرعي وهو الأصل العام (استصحاب الحال أو العدم الأصلي)، ولا يحتاج إلى تقديم دليل إضافي، لأنها قائمة بأصلها الشرعي، ولا تُنتقض إلا بدليل يثبت التهمة.

ويُتضح من هذا التطبيق أن المحكمة لم تكتفِ برد الدعوى لضعف البينة، بل أسست حكمها على أصلٍ أصولي راسخ، هو استصحاب البراءة الأصلية، فكان حكمها مُعزّزاً عن منهج قضائي منضبط بأصول الاستدلال الشرعي.

المطلب الرابع: تطبيق استصحاب البراءة الأصلية في دعوى الاتجار بالبشر.
ملخص الدعوى⁽³⁷⁾:

أقام المدعي العام دعواه ضد المدعى عليهم؛ طالبًا إثبات إدانتهم بالاتجار بعدد من النساء باستغلال ضعفهن بالعمل خادمت بالمنازل، وطلب الحكم عليهن بعقوبة السجن والغرامة الواردة في المادة الثالثة من نظام مكافحة جرائم الاتجار بالأشخاص، وبمصادرة السيارة المضبوطة لاستخدامها في الجريمة، وبعرض الدعوى على المدعى عليهم أنكرها صحتها ودفعوا بعدم علاقتهم في ترتيب عمل النساء كخادمت، ونظرًا لأن المدعي العام لم يقدم بينة موصلة لإثبات دعواه، ولأن الأصل براءة الذمة ولا يزحج هذا الأصل إلا بدليل قوي لذا فقد حكم القاضي برد دعوى المدعي العام لعدم ثبوتها، فاعترض المدعي العام، وصدق الحكم من محكمة الاستئناف.
وجه الاستناد إلى استصحاب البراءة الأصلية:

في هذه الدعوى لم تتوافر بينة تُخرج المدعى عليهم من دائرة البراءة إلى دائرة الإدانة، كما أن المدعى عليهم أنكروا ما نسب إليهم، ولعدم تقديم المدعي العام البينة الموصلة لإثبات دعواه عمل القاضي بمبدأ براءة الذمة واستصحابه في حكمه؛ إذ إن أصل براءة الذمة أصل قوي لا يترك إلا بدليل يوجب شغلها، وهو ما نص عليه في تسيب الحكم حيث قال: (ولأن الأصل براءة الذمة ولا يزحج هذا الأصل إلا بدليل قوي).

ومن ذلك ما ذكره أبو الوليد الباجي في قوله: "الأصل براءة الذمة، وطريق اشتغالها الشرع، فمن ادعى شرعًا يوجب ذلك فعليه الدليل"⁽³⁸⁾.

ويمثل هذا الحكم القضائي تجسيدًا واضحًا لاتباع المحكمة لمقتضى الأصول الشرعية، واستنادها إلى استصحاب الحال بوصفه دليلًا أصوليًا معتبرًا، يُبقي المكلّف على حال براءته حتى يثبت ما ينقله عنها بدليل معتبر، وهو ما يدل على حضور مبدأ البراءة الأصلية كمرتكز عدلي راسخ في القضاء الجنائي، ويؤكد فاعليته في صياغة الأحكام.
المطلب الخامس: تطبيق استصحاب البراءة الأصلية في دعوى إيذاء الغير.

ملخص الدعوى⁽³⁹⁾:

أقام المدعي دعواه ضد المدعى عليه؛ طالبًا الحكم بتأديبه لانهامه له بالسرقة عبر إرسال رسالة جوال له تتضمن ذلك والنيل من سمعته بإشهار تلك التهمة بين الناس، وبعرض الدعوى على المدعى عليه أقر بصحتها وقرر أنه لا زال يتهمه بالسرقة وأنه أشاع ذلك بين الناس، وبطلب البينة منه على ذلك قرر أنه لا بينة لديه وطلب يمين المدعي على نفي ما جاء في جوابه فأداها المدعي طبق ما طلب منه، ونظرًا لأن الأصل براءة الذمة ما لم يكن إقرار أو بينة موصلة، ولأن الشريعة نهت عن رمي الأبرياء بالتهمة، لذا فقد ثبت لدى القاضي إدانة المدعى عليه بما نسب إليه في الدعوى، وأخلى سبيل المدعي مما نسبته إليه المدعى عليه من السرقة لعدم ثبوتها، وحكم بسجن المدعى عليه لمدة سبعة أيام، وبجلده سبعين جلدة دفعة واحدة، فاعترض المدعى عليه، وصدق الحكم من محكمة الاستئناف.

وجه الاستناد إلى استصحاب البراءة الأصلية:

يتضح في الدعوى السابقة عدم وجود بينة تدل على أن المدعي قام بالسرقة، وبما أن الشريعة الإسلامية نهت عن رمي الأبرياء بالتهمة جزافيًا، وعن التشهير بالغير؛ أعمل القاضي أصل براءة الذمة واستصحاب البراءة الأصلية فحكم ببراءة المدعي من تهمة السرقة كما ورد في تسيبيه: "لأن الأصل براءة الذمة ما لم يكن إقرار أو بينة موصلة، ولأن الشريعة نهت عن رمي الأبرياء بالتهمة"، وأدان المدعى عليه، وحكم عليه بالسجن سبعة أيام والجلد سبعين جلدة؛ عقوبة له على اتهامه للأبرياء.



وقد جاء ما انتهى إليه الحكم متسقاً مع ما قرره العلماء في هذا الباب، ومن ذلك ما قاله أبو الوليد الباجي:
"والأصل براءة الذمة ولم يثبت من طريق صحيح فمن ادعى ذلك فعليه بيانه"⁽⁴⁰⁾.

وبذلك يتضح أن المحكمة قد أخذت بهذا الأصل - استصحاب البراءة الأصلية - لاسيما أن المدعى عليه أقر بعدم وجود ما يُثبت دعواه. وبنت حكماً على مستند شرعي وأصيلٍ أصولي معتبر، وأعملته في دفع دعوى لم تهض عليها بينة موصلة، مما يعكس التزام القضاء بالأصول الشرعية في إثبات التهم ونفيها.

**المطلب السادس: تطبيق استصحاب البراءة الأصلية في دعوى التعدي على ممتلكات الغير.
ملخص الدعوى⁽⁴¹⁾:**

أقام المدعي دعواه ضد المدعى عليه طالباً الحكم بتأديبه لقيامه بحرق سيارته وتهديده له، وبعرض الدعوى على المدعى عليه أنكر صحتها، وبطلب البينة من المدعي قرر أنه لا بينة لديه على دعواه وطلب يمين المدعى عليه على نفيها فأداها طبق ما طلب منه، ونظراً لأن الأصل براءة الذمة ما لم يكن إقرار أو بينة موصلة، لذا فقد حكم القاضي بعدم ثبوت دعوى المدعي وأخلى سبيل المدعى عليه منها، فاعترض المدعي، وصدق الحكم من محكمة الاستئناف.

وجه الاستناد إلى استصحاب البراءة الأصلية:

في هذه الدعوى أنكر المدعى عليه الفعل المنسوب إليه، ولم يقدم المدعي بينة لإثبات ادعائه، وبغياب هذا الإثبات، لم يجد القاضي موجباً للعدول عن الأصل، فاستصحب براءة ذمة المدعى عليه، وحكم بعدم ثبوت الدعوى، استناداً إلى عدم الأصلي، حيث جعل مناط الحكم في الدعوى متوقفاً على قيام البينة من قبل المدعي، وهو ما يدل على أن الشريعة لا ترتب أثراً على مجرد الدعوى ما لم تُسند بدليل يُزيل الأصل الثابت وهو البراءة.

وينسجم هذا التوجه مع ما أورده الأبياري بقوله: "والالتفات إلى براءة الذمة يقتضي ألا تشتغل إلا بلفظ دال، إما قطعاً وإما ظناً"⁽⁴²⁾. وهي عبارة تؤكد أن الذمم لا تُشغل بالادعاء المجرد، وإنما تُنات الأحكام بوجود الدليل الذي يرفع الأصل السابق ويُثبت الدعوى على وجه معتبر.

وعليه، فإن هذا الحكم يُعد نموذجاً تطبيقياً لأثر استصحاب البراءة في بناء الأحكام القضائية، ويعكس مكانة هذا الأصل في ضبط مسار العدالة، كما يبرز التكامل بين الأصول الشرعية وصياغة الأحكام القضائية.

الخاتمة.

في الختام نشير إلى أن هذه الدراسة تناولت استصحاب البراءة الأصلية بوصفها أحد أبرز أنواع الاستصحاب وأكثرها أثراً في الفقه والقضاء. وقد عُتبت الدراسة بيان ماهيته، من خلال تعريفه لغوياً واصطلاحياً، ثم استعراض أنواعه إجمالاً. وتناولت بعد ذلك مسألة حجية استصحاب البراءة الأصلية، فاستعرضت أقوال الأصوليين فيها، من خلال تحليل مفهومي الدفع والإثبات، بوصفهما الأساس الذي دار حوله الخلاف. ثم خُتمت بعرض تطبيقات قضائية في المحاكم السعودي، يتجلى فيها الأثر العملي لهذا الأصل، مما يُبرز حضوره الواقعي في النظام العدلي، وقد توصلت إلى عدد من النتائج والتوصيات:

نتائج الدراسة:

1- أن الاستصحاب له أنواع متعددة منها استصحاب البراءة الأصلية أو ما يسمى بعدم الأصلي، وهو المقصود في هذا البحث.

2- أن الخلاف في حجية استصحاب البراءة الأصلية يعود إلى اختلاف تصور مفهومي الدفع والإثبات بين الأصوليين، ورجحت الباحثة قول الجمهور، القائل بحجيتها المطلقة.



3- أن الأحكام القضائية في المملكة العربية السعودية تستند إلى التشريع الإسلامي.

توصيات الدراسة:

- 1- التوسع في دراسة أثر الاستصحاب بأنواعه الأخرى في الفقه والقضاء، وربطه بالنوازل المعاصرة.
 - 2- تعميق الربط بين المفاهيم الأصولية والتطبيقات الواقعية، حتى لا تبقى الأصول مجرد مباحث نظرية.
 - 3- إجراء دراسات مقارنة بين الأنظمة القضائية والدراسات الشرعية لإبراز تميز المنهج الإسلامي في صيانة الحقوق وتحقيق العدالة.
 - 4- تدريب طلاب العلوم الشرعية والقانونية على إحياء الجانب العملي تعزيزاً للربط بين الاجتهاد القضائي والأصل الشرعي.
- هذا ما تيسر الوقوف عليه وتحريره، والله أعلم، وصلى الله وسلّم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

الهوامش والإحالات

- (1) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة: 335/3؛ الفيومي، المصباح المنير: 333/1؛ الزبيدي، تاج العروس: 186/3، مادة (صحب).
- (2) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة: 236/1؛ ابن منظور، لسان العرب: 31/1، مادة (برأ).
- (3) عمر، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة: 2/1268.
- (4) البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: 3/377.
- (5) الأسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول: 361.
- (6) ابن إمام الكاملية، تيسير الوصول إلى منهاج الأصول: 6/106.
- (7) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 8/13.
- (8) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 1/255.
- (9) ينظر: البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: 3/377.
- (10) ينظر: مجمع اللغة العربية، معجم القانون: 304.
- (11) ينظر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية: 8/51.
- (12) ينظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن: 3/959؛ السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله: 199.
- (13) ينظر: السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج: 3/168.
- (14) ينظر: الكلوزاني، التمهيد في أصول الفقه: 4/251؛ الغزالي، المستصفى: 159.
- (15) ينظر: السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج: 3/169؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 8/19.
- (16) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر: 1/448؛ الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول: 8/3955؛ السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج: 3/169؛ الشوكاني، إرشاد الفحول: 2/176.
- (17) ينظر: البصري، المعتمد في أصول الفقه: 2/322، 333؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 8/19، الشوكاني، إرشاد الفحول: 2/176.
- (18) ينظر: الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول: 8/3956؛ الشوكاني، إرشاد الفحول: 2/176.



- (19) ينظر: الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول: 3955/8؛ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 3/100؛ السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج: 3/168؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 8/18؛ البرماوي، الفوائد السننية في شرح الألفية: 2088/؛ عبد الرحمن، غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول: 145.
- (20) ينظر: عبد الرحمن، غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول: 145؛ طه، الإلمام بالمختلف فيه من أصول الأحكام: 11؛ طه، إتحاف النماء: 35.
- (21) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 4/127.
- (22) ينظر: ابن المنذر، الأوسط: 1/242؛ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 4/127.
- (23) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 4/128.
- (24) ينظر: الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول: 8/3961.
- (25) السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج: 3/171.
- (26) ينظر: الشاشي، أصول الشاشي: 389؛ الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب: 3/263؛ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 3/100؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير: 4/177؛ الشوكاني، إرشاد الفحول: 2/175.
- (27) ينظر: الشاشي، أصول الشاشي: 389؛ البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: 3/377، 378.
- (28) ينظر: السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول: 1/659؛ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 4/131؛ الشوكاني، إرشاد الفحول: 2/174.
- (29) ينظر: الفيروزآبادي، التنبيه في الفقه الشافعي: 187؛ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 4/131.
- (30) أخرجه: البيهقي، السنن الصغير: 4/188، كتاب الدعوى والبيانات، باب البينة على المدعي، واليمين على من أنكر، ح(3386)، وصححه: الألباني في: التبريزي، مشكاة المصابيح: 2/1110، باب الأفضية والشهادات، ح(3758).
- (31) ينظر: مركز البحوث، مجموعة الأحكام القضائية لعام 1435هـ: 81-87، ح(710).
- (32) العز ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام: 2/51.
- (33) ينظر: مركز البحوث، مجموعة الأحكام القضائية لعام 1435هـ: 11/298-301، ح(860).
- (34) البسام، توضيح الأحكام من بلوغ المرام: 1/67.
- (35) ينظر: مركز البحوث، مجموعة الأحكام القضائية لعام 1435هـ: 12/568-571، ح(1025).
- (36) الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه: 323.
- (37) ينظر: مركز البحوث، مجموعة الأحكام القضائية لعام 1435هـ: 13/50-54، ح(1035).
- (38) الباجي، الإشارة في أصول الفقه: 82.
- (39) ينظر: مركز البحوث، مجموعة الأحكام القضائية لعام 1435هـ: 11/298-301، ح(860).
- (40) الباجي، المنتقى شرح الموطأ: 349.
- (41) ينظر: مركز البحوث، مجموعة الأحكام القضائية لعام 1435هـ: 13/200-202، ح(1066).
- (42) الأبياري، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه: 1/571.

المراجع

القرآن الكريم.

- الأبياري. ع. (2013). التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه (علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري، تحقيق؛ ط.1). دار الضياء.
- الأسنوي، ع. (1999). نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الأصفهاني، م. (1986). بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (محمد مظهر بقا، تحقيق؛ ط.1). دار المدني.
- ابن إمام الكاملية، م. (2002). تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول «المختصر» (عبد الفتاح أحمد قطب الدخيمسي، تحقيق؛ ط.1). دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
- الأمدي، ع. (1402). الإحكام في أصول الأحكام. المكتب الإسلامي.
- أمير بادشاه، م. (1417). تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية لكامل الدين ابن همام الدين الإسكندري. دار الفكر..
- الباجي، س. (3003). الإشارة في أصول الفقه (محمد حسن محمد حسن إسماعيل، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- الباجي، س. (1332). المنتقى شرح الموطأ (ط.1). مطبعة السعادة.
- الباجي، س. (1351). الإشارات في أصول المالكية (مطبوع بهامش حاشية محمد الهدة السوسي على قررة العين شرح وقرات إمام الحرمين الجويني (ط.3). المطبعة التونسية.
- البخاري، ع. (1890). كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (ط.1). شركة الصحافة العثمانية، مطبعة سنده.
- البرماوي، م. (2015). الفوائد السنية في شرح الألفية (عبد الله رمضان موسى، تحقيق؛ ط.1). مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي.
- البسام، ع. (2003). توضيح الأحكام من بلوغ المرام (ط.5). مكتبة الأسدي.
- البصري، م. (1403). المعتمد في أصول الفقه (ط.1). دار الكتب العلمية.
- البيهي، أ. (1989). السنن الصغير (عبد المعطي أمين قلعي، تحقيق؛ ط.1). جامعة الدراسات الإسلامية.
- التبريزي، م. (1985). مشكاة المصابيح (محمد ناصر الدين الألباني، تحقيق؛ ط.3). المكتب الإسلامي.
- الدبوسي، ع. (2001). تقويم الأدلة في أصول الفقه (خليل محيي الدين الميس، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- الزيدي، م. (د.ت). تاج العروس من جواهر القاموس. وزارة الإرشاد والأبناء في الكويت.
- الزركشي، م. (1414). البحر المحيط في أصول الفقه (ط.1). دار الكتبي.
- السيكي، ع. وولده عبد الوهاب، ع. (1984). الإبهاج في شرح المنهاج (ط.1). دار الكتب العلمية.
- السلي، ع. (1426). أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (ط.1). دار التدمرية.
- السمرقندي، م. (1984). ميزان الأصول في نتائج العقول (محمد زكي عبد البر، تحقيق؛ ط.1). مطابع الدوحة الحديثة.
- السنيني، ز. (د.ت). غاية الوصول في شرح لب الأصول. دار الكتب العربية الكبرى.
- الشاشي، أ. (1982). أصول الشاشي، وهامشه: عمدة الحواشي للمولى محمد فيض الحسن الكنكوهي. دار الكتاب العربي.
- الشوكاني، م. (1999). إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (أحمد عزو عناية، تحقيق؛ ط.1). دار الكتاب العربي.
- طه، ح. (1983). إتحاف النهاء (ط.1). مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف.
- طه، ح. (د.ت). الإمام بالمختلف فيه من أصول الأحكام (ط.1). مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف.



- عبد الرحمن، إ. (1436). غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول (ط.1). مكتبة الرحمة المهداة.
- العز ابن عبد السلام، ع. (1991م). قواعد الأحكام في مصالح الأنام (طه عبد الرؤوف سعد، تحقيق). مكتبة الكليات الأزهرية، دار الكتب العلمية، دار أم القرى.
- عمر، أ. وآخرون. (2008). معجم اللغة العربية المعاصرة (ط.1). عالم الكتب.
- الغزالي، م. (1993). المستصفى (محمد عبد السلام عبد الشافي، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن فارس، أ. (1979). معجم مقاييس اللغة (عبد السلام محمد هارون، تحقيق). دار الفكر.
- الفيروزآبادي، إ. (1983). التنبيه في الفقه الشافعي (ط.1). عالم الكتب.
- الفيومي، أ. (د.ت). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. المكتبة العلمية.
- ابن قدامة، ع. (2002). روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل (شعبان محمد إسماعيل، تحقيق؛ ط.2). مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن قيم الجوزية، م. (1423). إعلام الموقعين عن رب العالمين (ط.1). دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع.
- الكلوذاني، م. (1985). التمهيد في أصول الفقه (محمد بن علي بن إبراهيم، تحقيق؛ ط.1). مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع.
- مجمع اللغة العربية. (1999). معجم القانون. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية.
- مركز البحوث. (1435). مجموعة الأحكام القضائية لعام 1435هـ، مركز البحوث بوزارة العدل، المملكة العربية السعودية.
- مركز البحوث. (1438). مجموعة الأحكام القضائية لعام 1435هـ بوزارة العدل، الرياض.
- ابن المنذر، م. (1965). الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف (صغير أحمد بن محمد حنيف) (ط.1). دار طيبة.
- ابن منظور، م. (1414). لسان العرب (ط.3). دار صادر.
- النملة، ع. (1999). المهذب في علم أصول الفقه المقارن (ط.1). مكتبة الرشد.
- الهندي، م. (1996). الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول (صالح بن سليمان اليوسف، سعد بن سالم السويح، تحقيق؛ ط.1). المكتبة التجارية.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. (1404-1427). الموسوعة الفقهية الكويتية. دار السلاسل، مطابع دار الصفوة.

References

The Holy Qur'an.

Al-Abiyari, A. (2013). *Al-Tahqiq wa-al-bayan fi sharh al-Burhan fi usul al-fiqh* (Ali ibn Abd al-Rahman Bassam al-Jaza'iri, Ed.; 1st ed.). Dar al-Diya'.

Al-Asnawi, A. (1999). *Nihayat al-sul sharh Minhaj al-wusul* (1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Asfahani, M. (1986). *Bayan al-mukhtasar sharh Mukhtasar Ibn al-Hajib* (Muhammad Mazhar Baqa, Ed.; 1st ed.). Dar al-Madani.

Ibn Imam al-Kamiliyya, M. (2002). *Taysir al-wusul ila Minhaj al-usul min al-manqul wa-al-ma'qul "al-mukhtasar"* (Abd al-Fattah Ahmad Qutb al-Dakhmisi, Ed.; 1st ed.). Dar al-Faruq al-Hadithah li-al-Tiba'ah wa-al-Nashr.

Al-Amidi, A. (1402 AH). *Al-Ihkam fi usul al-ahkam*. Al-Maktab al-Islami.



- Amir Badshah, M. (1417 AH). *Taysir al-tahrir 'ala kitab al-Tahrir fi usul al-fiqh al-jami' bayna istilahay al-Hanafiyah wa-al-Shafi'iyah li-Kamal al-Din Ibn al-Humam al-Iskandari*. Dar al-Fikr.
- Al-Baji, S. (2003). *Al-Isharah fi usul al-fiqh* (Muhammad Hasan Muhammad Hasan Isma'il, Ed.; 1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Baji, S. (1332 AH). *Al-Muntaqa sharh al-Muwatta'* (1st ed.). Matba'at al-Sa'adah.
- Al-Baji, S. (1351 AH). *Al-Isharat fi usul al-Malikiyyah*, printed in the margin of Muhammad al-Haddah al-Susi's commentary on *Qur'at al-'Ayn sharh Waraqat Imam al-Haramayn al-Juwayni* (3rd ed.). Al-Matba'ah al-Tunisiyyah.
- Al-Bukhari, A. (1890). *Kashf al-asrar 'an usul Fakhr al-Islam al-Bazdawi* (1st ed.). Sharikat al-Sahafah al-'Uthmaniyyah, Matba'at Sindh.
- Al-Barmāwi, M. (2015). *Al-Fawa'id al-saniyyah fi sharh al-alfiyyah* (Abd Allah Ramadan Musa, Ed.; 1st ed.). Maktabat al-Taw'iyyah al-Islamiyyah.
- Al-Bassam, A. (2003). *Tawdih al-ahkam min Bulugh al-maram* (5th ed.). Maktabat al-Asadi.
- Al-Basri, M. (1403 AH). *Al-Mu'tamad fi usul al-fiqh* (1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Bayhaqi, A. (1989). *Al-Sunan al-saghir* (Abd al-Mu'ti Amin Qal'aji, Ed.; 1st ed.). Jami'at al-Dirasat al-Islamiyyah.
- Al-Tabrizi, M. (1985). *Mishkat al-masabih* (Muhammad Nasir al-Din al-Albani, Ed.; 3rd ed.). Al-Maktab al-Islami.
- Al-Dabbusi, A. (2001). *Taqwim al-adillah fi usul al-fiqh* (Khalil Muhyiddin al-Mays, Ed.; 1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Zabidi, M. (n.d.). *Taj al-'arus min jawahir al-qamus*. Wizarat al-Irshad wa-al-Anba' fi al-Kuwayt.
- Al-Zarkashi, M. (1414 AH). *Al-Bahr al-muhit fi usul al-fiqh* (1st ed.). Dar al-Kutubi.
- Al-Subki, A. & his son Abd al-Wahhab, A. (1984). *Al-Ibhaj fi sharh al-Minhaj* (1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Sulami, A. (1426 AH). *Usul al-fiqh alladhi la yasa' al-faqih jahluh* (1st ed.). Dar al-Tadmuriyyah.
- Al-Samarqandi, M. (1984). *Mizan al-usul fi nata'ij al-'uqul* (Muhammad Zaki Abd al-Barr, Ed.; 1st ed.). Matabi' al-Dawhah al-Hadithah.
- Al-Saniki, Z. (n.d.). *Ghayat al-wusul fi sharh Lubb al-usul*. Dar al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubra.
- Al-Shashi, A. (1982). *Usul al-Shashi*, with margin commentary: *Umdat al-hawashi* by Mawla Muhammad Fayz al-Hasan al-Kankuhi. Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Al-Shawkani, M. (1999). *Irshad al-fuhul ila tahqiq al-haqq min 'ilm al-usul* (Ahmad 'Izu 'Inayah, Ed.; 1st ed.). Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Taha, H. (1983). *Ithaf al-nubaha'* (1st ed.). Majma' al-Buhuth al-Islamiyyah bi-al-Azhar al-Sharif.
- Taha, H. (n.d.). *Al-Ilmam bi-al-mukhtalaf fihi min usul al-ahkam* (1st ed.). Majma' al-Buhuth al-Islamiyyah bi-al-Azhar al-Sharif.
- Abd al-Rahman, I. (1436 AH). *Ghayat al-wusul ila daqiq 'ilm al-usul* (1st ed.). Maktabat al-Rahmah al-Muhdah.
- 'Izz ibn 'Abd al-Salam, A. (1991). *Qawa'id al-ahkam fi masalih al-anam* (Taha Abd al-Ra'uf Sa'd, Ed.). Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Dar Umm al-Qura.
- 'Umar, A., et al. (2008). *Mu'jam al-lughah al-'Arabiyyah al-mu'asirah* (1st ed.). 'Alam al-Kutub.



- Al-Ghazali, M. (1993). *Al-Mustasfa* (Muhammad Abd al-Salam Abd al-Shafi, Ed.; 1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Faris, A. (1979). *Mu'jam maqayis al-lughah* (Abd al-Salam Muhammad Harun, Ed.). Dar al-Fikr.
- Al-Fayruzabadi, I. (1983). *Al-Tanbih fi al-fiqh al-Shafi'i* (1st ed.). 'Alam al-Kutub.
- Al-Fayumi, A. (n.d.). *Al-Misbah al-munir fi gharib al-sharh al-kabir*. Al-Maktabah al-'Ilmiyyah.
- Ibn Qudamah, A. (2002). *Rawdat al-nazir wa-jannat al-manzur fi usul al-fiqh 'ala madhhab al-Imam Ahmad ibn Hanbal* (Shu'ban Muhammad Isma'il, Ed.; 2nd ed.). Mu'assasat al-Rayyan.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. (1423 AH). *I'lam al-muwaqqi'in 'an rabb al-'alamin* (1st ed.). Dar Ibn al-Jawzi.
- Al-Kalwadhani, M. (1985). *Al-Tamhid fi usul al-fiqh* (Muhammad ibn Ali ibn Ibrahim, Ed.; 1st ed.). Markaz al-Bahth al-'Ilmi wa-Ihya' al-Turath al-Islami, Jami'at Umm al-Qura, Dar al-Madani.
- Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah. (1999). *Mu'jam al-qanun*. Al-Hay'ah al-'Ammah li-Shu'un al-Matabi' al-Amiriyyah.
- Markaz al-Buhuth. (1435 AH). *Majmu'at al-ahkam al-qada'iyyah li-'am 1435 AH*. Ministry of Justice, Saudi Arabia.
- Markaz al-Buhuth. (1438 AH). *Majmu'at al-ahkam al-qada'iyyah li-'am 1435 AH*. Ministry of Justice, Riyadh.
- Ibn al-Mundhir, M. (1965). *Al-Awsat fi al-sunan wa-al-ijma' wa-al-ikhtilaf* (Saghir Ahmad ibn Muhammad Hanif, Ed.; 1st ed.). Dar Taybah.
- Ibn Manzur, M. (1414 AH). *Lisan al-'Arab* (3rd ed.). Dar Sader.
- Al-Namlah, A. (1999). *Al-Muhadhdhab fi 'ilm usul al-fiqh al-muqaran* (1st ed.). Maktabat al-Rushd.
- Al-Hindi, M. (1996). *Nihayat al-wusul fi dirayat al-usul* (Salih ibn Sulayman al-Yusuf & Sa'd ibn Salim al-Suwayh, Eds.; 1st ed.). Al-Maktabah al-Tijariyyah.
- Wizarat al-Awqaf wa-al-Shu'un al-Islamiyyah. (1404–1427 AH). *Al-Mawsu'ah al-fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*. Dar al-Salasil, Matabi' Dar al-Safwah.





The Conflict between Debt and Mandatory Financial Acts of Worship: A Comparative Juresprudential Study

Dr. Maryam Ali Mohi Al-Shamrani *

malshemrani@ksu.edu.sa

Abstract:

This study examines jurisprudential issues arising from the conflict between debt and obligatory financial acts of worship. It aims to define the concept of conflicting obligations, analyze juristic opinions regarding conflicts between creditors' rights (debts) and divine rights (e.g., zakah, expiations, vows), and establish Sharī'ah rulings concerning conflicts between debt and Hajj expenses, sacrificial animals, and specified sacrificial animals within a deceased's estate. Employing inductive and deductive methodologies, the study comprises an introduction, five sections, and a conclusion. Key findings showed that immediate debt negates the obligation of zakah, whereas deferred debt does not. Debt does not invalidate obligatory *zakat Al-fitr*, except when repayment is demanded. Divine obligations (e.g., expiations, vows) do not negate zakah requirements. Financial capacity for Hajj requires surplus funds beyond obligatory financial commitments. Creditors may sell a specified sacrificial animal to settle debts *before* slaughtering, but not after. Settling immediate debts takes precedence over slaughtering *hadyor 'aqiqah* animals. Human debts prioritize repayment over divine debts as the former demand strict accountability while the latter permit leniency. The preponderant position establishes that debt takes priority when conflicting with mandatory financial acts of worship.

Keywords: Debt conflict, Financial acts of worship, Obligatory devotions, Zakah, Juristic opinions.

* Associate Professor of Jurisprudence Principles, Department of Islamic Studies, College of Education, King Saud University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Shamrani, M. A. M. (2025). The Conflict between Debt and Mandatory Financial Acts of Worship: A Comparative Juresprudential Study, *Journal of Arts*, 13(3), 524-556. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2744>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



تزامم الدَّين مع العبادات المالية الواجبة: دراسة فقهية مقارنة

د. مريم بنت علي بن مُحي الشمراني*

malshemrani@ksu.edu.sa

الملخص:

تناول هذا البحث دراسة مسائل تزامم الدَّين مع العبادات المالية الواجبة، ويهدف إلى التعريف بمصطلح التزامم، واستعراض الآراء الفقهية من دراسة المسائل المتعلقة بتزامم حقوق العباد، كالديون مع حقوق الله، كالزكاة والكفارة والنذر، وإظهار الحكم الشرعي من دراسة تزامم الدين مع نفقة الحج، والهدي، واستعراض الآراء الفقهية من دراسة مسألة تزامم الدين مع الأضحية المُعيَّنة في تركة الميت، وتزاممه مع العقيقة، وذلك عن طريق المنهج الاستقرائي والاستنتاجي، ويشتمل البحث على مقدمة، وتمهيد، وخاتمة تتضمن أهم النتائج، التي منها: أن الدين الحال يمنع وجوب الزكاة، دون الدين المؤجل، وأن الدين لا يمنع وجوب زكاة الفطر، إلا أن يكون مطالباً به، وأن ديون الله كالكفارات، والنذر لا تمنع وجوب زكاة المال، وأن الاستطاعة للحج لا تتحقق حتى تكون مالاً فاضلاً عن الحقوق المالية الواجبة، وأن للغرماء بيع الأضحية في دينهم قبل الذبح، وليس لهم ذلك بعد الذبح، وتقديم قضاء الدين الحال على ذبح الهدي أو العقيقة، وأن ديون العباد مقدمة في قضاها وتسديدها على ديون الله؛ لأن ديون العباد مبنية على المشاحة، وديون الله مبنية على المسامحة، والنتيجة العامة حال تزامم الدين مع العبادات المالية الواجبة فإن الراجع تقديم الدين.

الكلمات المفتاحية: تزامم الدين، العبادات المالية، العبادات الواجبة، الزكاة، الآراء الفقهية.

* أستاذ الفقه وأصوله المشارك - قسم الدراسات الإسلامية - كلية التربية - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الشمراني، م. ع. م. (2025). تزامم الدَّين مع العبادات المالية الواجبة: دراسة فقهية مقارنة، *مجلة الآداب*، 13 (3).

<https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2744>. 556-523

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



الحمد لله رب العالمين، الذي أسبغَ على عباده النعم، فأكمل لهم الدين، وأوضح لهم طريقه، وأرسى قواعده، وجعله نوراً يهتدى به، وأصلي وأسلم على رسوله المبعوث رحمة إلى الناس كافة، وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد، فإن قضايا التزام بين الديون، والعبادات المالية تعتبر من المسائل الفقهية الدقيقة التي تثير العديد من التساؤلات لدى المسلمين، لما لها من تأثيرات على كيفية ترتيب أولويات المسلم في تعاملاته المالية اليومية، خاصة عندما يتعذر عليه الوفاء بكل الالتزامات في وقت واحد، فالديون المالية تمثل حقوقاً للناس يجب الوفاء بها، بينما العبادات المالية، مثل الزكاة، والنفقات المتعلقة بالحج، أو النذور، والكفارات تمثل حقوقاً لله تعالى.

وإن الإسلام قد بين بوضوح حقوق الله، وحقوق العباد، وحث على الوفاء بالديون باعتبارها حقوقاً للناس لا يمكن التهاون فيها، وفي الوقت نفسه أوجب على المسلم أداء العبادات المالية، كوسيلة للتقرب إلى الله، وطهارة للمال، ومن ثم يصبح من الضروري دراسة كيفية التعامل مع هذا التزام بين الوفاء بالديون، وأداء العبادات المالية الواجبة.

وهذا التزام بين الوفاء بالديون، وأداء العبادات المالية الواجبة يتطلب دراسة فقهية عميقة لاستكشاف كيفية التعامل مع هذا التحدي، ومعرفة ترتيب الأولويات في حالة التزام، هل يُقدّم أداء الديون على أداء العبادات المالية الواجبة، أو العكس؟

أولاً: أهمية الموضوع، وأسباب اختياره

1. الحاجة إلى دراسة كيفية تحقيق التوازن في حالة التزام بين حقوق الله، وحقوق العباد.
2. تسليط الضوء على أهمية سداد الديون، وكيفية مراعاة هذه الحقوق مع أداء العبادات المالية الواجبة.
3. أن اختلاف الفقهاء حول ترتيب الأولويات بين سداد الديون، وأداء العبادات المالية الواجبة يستدعي دراسة مفصلة لمعرفة الرأي الأقوى، والأدلة الشرعية المعتمدة في تحديد الأولويات.

ثانياً: مشكلة البحث:

جاءت هذه الدراسة للإجابة عن مجموعة من الأسئلة، هي:

1. ما مفهوم التزام؟
2. ما الآراء الفقهية المتعلقة بدراسة مسائل التزام حقوق العباد، كالديون مع حقوق الله كالزكاة، والكفارة، والنذر؟
3. ما الحكم الشرعي من دراسة مسألة التزام الدين مع نفقة الحج، والهدي؟
4. ما الآراء الفقهية من دراسة مسألة التزام الدين مع الأضحية المُعيَّنة في تركة الميت؟
5. ما الحكم الشرعي من دراسة مسألة التزام الدين مع العقيقة؟

ثالثاً: أهداف البحث

1. التعريف بمصطلح التزام.
2. استعراض الآراء الفقهية من دراسة المسائل المتعلقة بتزام حقوق العباد، كالديون مع حقوق الله، كالزكاة، والكفارة، والنذر.
3. إظهار الحكم الشرعي من خلال دراسة التزام الدين مع كلٍّ من نفقة الحج، والهدي.
4. استعراض الآراء الفقهية من دراسة مسألة التزام الدين مع الأضحية المُعيَّنة في تركة الميت.
5. إظهار الحكم الشرعي من دراسة مسألة التزام الدين مع العقيقة.



رابعاً: حدود البحث:

تناول البحث دراسة تزامم الدّين مع العبادات المالية الواجبة⁽¹⁾ كزكاة المال، وزكاة الفطر، والنذور والكفارات، ونفقة الحج، والهدي، والأضحية المُعيّنة، والعقيقة، ويخرج من الدراسة: الحقوق المالية كالنفقات، والمهور، والإرث، والوصية، ونحوها، وكذلك تخرج العبادات المستحبة كالصدقات والأوقاف.

خامساً: الدراسات السابقة:

موضوع الدّين من المواضيع التي تناولتها العديد من الدراسات، أما موضوع تزامم الدين مع العبادات المالية الواجبة، فقد وجدت دراسات تناولت أثر الدين على زكاة المال فقط، أما تزاممه مع العبادات المالية الواجبة، فلم أجد دراسة وافية بهذا الموضوع، ومن الدراسات التي تناولت أثر الدين على زكاة المال، أو على العبادات بشكل عام، الدراسات الآتية:

1. أثر الديون على الوعاء الزكوي: دراسة فقهية معاصرة، للدكتور صالح بن محمد الفوزان، بحث منشور في مجلة مركز البحوث والدراسات الإسلامية، العدد 46، عام 2014م، وهذا البحث يشترك مع بحثي في دراسة مسألة واحدة فقط وهي أثر الدين في زكاة المال.
2. أثر الدين في زكاة مال المدين: دراسة فقهية مقارنة، للدكتور أيمن بن محمد الزيادات، بحث منشور في مجلة جامعة طيبة للعلوم والآداب والعلوم الإنسانية، العدد 25، 1443هـ، هذه الدراسة تناولت دراسة مسألة واحدة فقط وهي أثر الدين في زكاة المال.
3. أثر الدّين في زكاة مال الدّائن إذا كان الدين على مليء قادر باذل: دراسة فقهية مقارنة، للدكتور جمال شاكور يوسف عبد الله، والدكتور أيمن محمد طعمه الزيادات، بحث منشور في مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 97، عام 2024م، وهذه الدراسة أيضاً تناولت دراسة مسألة واحدة فقط وهي أثر الدين في زكاة المال.
4. تأثير الديون على العبادات: للدكتور عبد الرحمن بن عبد العزيز التميمي، بحث منشور في مجلة حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، العدد 35، مجلد 6، عام 2019م، وقد تناولت هذه الدراسة أثر الديون على العبادات بوجه عام، كالصلاة، والزكاة، والحج، وعلى الحقوق المالية، كالوصية والإرث؛ بينما يفتقر بحثي عنها في تخصّصه بدراسة العبادات المالية الواجبة، ومن المسائل التي افترق فيها بحثي عن بحثه: تناولي لمسألة تزامم الدّين مع زكاة الفطر، وتزامم الدّين مع الكفارات والنذور على تركة الميت، وتزامم الدّين مع الأضحية المُعيّنة، وتزامم الدّين مع الهدي، وتزامم الدّين مع العقيقة.
5. التّزامم في الزكاة: حقيقته، أقسامه، وضوابطه، للدكتورة منال بنت عبد اللطيف البابلي، بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الشرعية والقانونية، العدد الثاني، مجلد 27، عام 2019م، وهذه الدراسة تناولت التّزامم في أسباب الزكاة، ومصارفها، ولم تتناول تزامم الدين مع الزكاة.

الموازنة بين موضوع البحث، والدراسات السابقة:

إن أهم ما يميز هذا البحث أنه لم يتناول تزامم الدين مع زكاة المال فقط، ولا مع العبادات البدنية، كالصلاة، بل يتناول تزاممه مع جميع العبادات المالية الواجبة من ناحية إسقاطها، أو تأجيلها، كالزكاة، وزكاة الفطر، والكفارات، والنذور، ونفقة الحج، والأضحية المُعيّنة، والهدي، والعقيقة، ويفتقر هذا البحث عن الدراسات السابقة في تناوله لخمس مسائل لم



أجد - فيما اطلعت عليه - دراسة تناولتها، وهي: تزامم الدين مع زكاة الفطر، وتزامم الدين مع الكفارات والندور على تركة الميت، وتزامم الدين مع الأضحية المُعَيَّنَة في تركة الميت، وتزامم الدين مع الهدي، وتزامم الدين مع العقيقة. سادساً: منهج البحث: سلكت في هذا البحث المنهج الاستقرائي والاستنتاجي. سابعاً: إجراءات البحث:

1. اتبعت في دراسة المسائل ما يلي:
 - أوردت تصويراً مختصراً للمسألة عند الحاجة لذلك.
 - ذكرت حكم المسألة من خلال: تحرير الخلاف، وعرض الأقوال، وعرض الأدلة، ومناقشتها مع الترجيح.
 - ذكر سبب الخلاف -إن وجد-
 - وثقت نسبة الأقوال إلى المذاهب من الكتب المعتمدة في المذهب.
 - في مناقشة الأدلة، إذا كانت المناقشة من اجتهادي فأقول: (يمكن أن يناقش)، وإذا كانت من القول المخالف فأقول: (نوقش).
 2. ذكرت أرقام الآيات، وعزوتها إلى سورها.
 3. في توثيق المراجع في الهامش قمت بذكر: اسم المؤلف، وعنوان المرجع، ورقم الجزء والصفحة.
 4. خزجت الأحاديث من مصادرها الأصيلة.
 5. لم أترجم للأعلام الواردة أسماؤهم في البحث؛ وذلك للاختصار.
 6. وثقت المعاني اللغوية من معاجم اللغة المعتمدة.
 7. وثقت المعاني الاصطلاحية من كتب المصطلحات المختصة بها.
 8. وضعت خاتمة للبحث، ذكرت فيها بإيجاز أهم النتائج.
 9. وضعت قائمة بجميع المصادر، والمراجع التي استفاد منها البحث.
- تاسعاً: هيكل البحث:

يحتوي البحث على مقدمة، وتمهيد، وخمسة مباحث:

التمهيد: التعريف بالمصطلحات الواردة في البحث، وفيه:

أولاً: تعريف التراحم.

ثانياً: تعريف الدين.

ثالثاً: تعريف العبادات.

المبحث الأول: تزامم الدين مع الزكاة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تزامم الدين مع زكاة المال.

المطلب الثاني: تزامم الدين مع زكاة الفطر.

المبحث الثاني: تزامم الدين مع الكفارة والندور، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تزامم ديون الله، كالكفارة، والندور، مع زكاة المال.

المطلب الثاني: تزامم دين الأدمي مع الكفارة، والندور على تركة الميت.



المبحث الثالث: التزام الدين مع الأمور المالية في الحج، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التزام الدين مع نفقة الحج.

المطلب الثاني: التزام الدين مع الهدى.

المبحث الرابع: التزام الدين مع الأضحية المُعَيَّنَة في تركة الميت.

المبحث الخامس: التزام الدّين مع العقيقة.

التمهيد: التعريف بالمصطلحات الواردة في البحث، وفيه:

أولاً: تعريف التزام

التَّزَاخُمُ في اللغة: مصدر تزامم، بمعنى التضايق، والانضمام في شدة، قال ابن فارس: "الرَّاءُ وَالْحَاءُ وَالْمِيمُ أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى انْتِصَامٍ فِي شِدَّةٍ، يُقَالُ رَزَحَهُ يَزْحَمُهُ، وَأَزْدَحَمَ النَّاسُ"⁽²⁾، وزحم القوم بعضهم بعضاً يزحمتهم زحماً، وزحاماً: ضايقوهم، وازدحموا، وتزاحموا: أي تضايقوا في المجلس⁽³⁾، والتزامم: "تدافع الناس في مكان ضيق"⁽⁴⁾.

التَّزَاخُمُ في الاصطلاح: لا يختلف المعنى اللغوي عن المعنى الاصطلاحي في تعريف التزام، ومن تعريفاته:

1. تعريف الزركشي: "هو توارد الحقوق، وازدحامها على محل واحد"⁽⁵⁾.
2. تعريف الباحث محمد خالد منصور: "أنه ترجيح حكم شرعي واحد عند اجتماع سببي الحكم، أو أكثر لتعارضهما، وتنازعهما بدليل يقوي هذا الترجيح"⁽⁶⁾.
3. تعريف الباحث عبد الرحمن محمد: "التعارض بين أمرين بحيث لا يمكن الجمع بينهما"⁽⁷⁾.

ثانياً: تعريف الدين

الدَّيْنُ في اللغة: واحد الديون، تقول: دنت الرجل أقرضته، فهو مدين ومديون، وكل شيء غير حاضر دين⁽⁸⁾، والدَّيْنُ: ما له أجل، يقال: رجل دائن، ومدين، ومديون، ومدان: عليه دين، أو كثير، وأدان، وأدان، واستدان، وتدَّينَ: أخذ دَيْناً⁽⁹⁾.

الدين في الاصطلاح: عرف الفقهاء الدين بعدة تعريفات، وإن كان الحنفية أكثر إيراداً لتعريفه، ومنها:

1. تعريف البابرتي: "وصف شرعي في الذمة يظهر أثره عند المطالبة"⁽¹⁰⁾.
 2. تعريف الكمال بن الهمام: "الدين اسم مال واجب في الذمة، يكون بدلاً عن مال أتلّفه، أو قرض اقترضه، أو مبيع عقد بيعه، أو منفعة عقد عليها من بضع امرأة-وهو المهر- أو استئجار عين"⁽¹¹⁾.
- فالحنفية يعرفون الدين بأنه كل ما ثبت في الذمة من أموال، سواء كان ثبوته في الذمة بسبب قرض، أو معاوضة، أو إتلاف⁽¹²⁾.

3. أما جمهور الفقهاء من المالكية⁽¹³⁾، والشافعية⁽¹⁴⁾، والحنابلة⁽¹⁵⁾، فالدين عندهم يشمل جميع الديون المالية، سواء ما كان منها نظير عين المال، وما ثبت نظير منفعة، وما كان ثبوته دون اعتبار مقابل له، كالزكاة، ولا يدخل في الدين الديون غير المالية كالصلاة الفائتة مثلاً.

والذي يظهر للباحث أن الدين يشمل جميع الديون المالية، ويخرج عنه سائر الديون غير المالية، كالصلاة الفائتة

مثلاً، أو إحضار خصم إلى مجلس الحكم.

ثالثاً: تعريف العبادات:

العبادات في اللغة: أصل العبودية الخضوع والتذلل، والتعبد: التنسك، والعبادة: الطاعة مع الخضوع⁽¹⁶⁾، يقال:

فلان عابد وهو الخاضع لربه المستسلم المنقاد لأمره، والمتعبد: المنفرد بالعبادة⁽¹⁷⁾.

العبادات اصطلاحاً: العبادات جمع عبادة، والعبادة عرفت بعدة تعريفات منها:

1. تعريف ابن الحاج: "العبادة هي ما قررها الشرع الشريف وبَيَّنَّها، وما لم يقره فليس بِعِبَادَةٍ"⁽¹⁸⁾.
2. تعريف الزركشي: "العبادة هي الطاعة لله تعالى"⁽¹⁹⁾.
3. وأفضل تعريف للعبادة هو تعريف ابن تيمية؛ حيث قال: "العبادة هي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه: من الأقوال، والأعمال الباطنة، والظاهرة"⁽²⁰⁾.

رابعاً: تعريف العبادات المالية

هي التي يعبد الله عبادةً بها من أموالهم، كالصدقات، والذبائح، ونحوها⁽²¹⁾. ويمكن تعريفها بأنها العبادات التي يدخل فيها المال، كالزكاة، والصدقات، والكفارات والندور، والهدى، والأضحية، والعقيقة.

يخرج من التعريف: النفقات، والمهور، والوصايا، ونحوها، فهي من الحقوق المالية.

المبحث الأول: تزامن الدين مع الزكاة

المطلب الأول: تزامن الدين مع زكاة المال

- تصوير المسألة

إذا كان المكلف يملك مالاً قد بلغ النصاب، ولكن عليه دين يستغرق النصاب، أو ينقص منه، فهل يلزم بأداء الزكاة، ولا نعتبر وجود الدين عليه مؤثراً في النصاب؟ أم نعتبر هذا الدين مؤثراً في النصاب، فتسقط عنه الزكاة؟

- تحرير محل الخلاف:

اتفق الفقهاء على أن الدين إذا كان لا ينقص النصاب؛ فإنه لا يمنع وجوب الزكاة، وأن الزكاة واجبة في النصاب السالم من الدين⁽²²⁾. واختلفوا في الدين الذي يستغرق النصاب، أو ينقص منه في هل تسقط الزكاة به، أو لا تسقط؟ وذلك على أربعة أقوال:

القول الأول: أن الدين يمنع وجوب الزكاة مطلقاً، وهذا مذهب الحنيفة⁽²³⁾، وقول الشافعي في القديم⁽²⁴⁾، والمذهب عند الحنابلة⁽²⁵⁾.

القول الثاني: أن الدين لا يمنع وجوب الزكاة مطلقاً سواء أكان المال من الأموال الظاهرة، كالثمار، والمواشي، أم كان من الأموال الباطنة، كالأثمان، وقيم عروض التجارة، وهذا قول الشافعي في الجديد، وهو المذهب عندهم⁽²⁶⁾، ورواية عند الحنابلة⁽²⁷⁾.

القول الثالث: أن الدين يمنع وجوب الزكاة في الأموال الباطنة دون الظاهرة، وهذا مذهب المالكية⁽²⁸⁾، وقول عند الشافعية⁽²⁹⁾، ورواية عند الحنابلة⁽³⁰⁾.

القول الرابع: أن الدين الحال يمنع وجوب الزكاة دون الدين المؤجل، وهذا قول عند الحنيفة⁽³¹⁾، ورواية عند الحنابلة⁽³²⁾.

- الأدلة:

- أدلة القول الأول: استدلل أصحاب هذا القول: أن الدين يمنع وجوب الزكاة مطلقاً بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قول النبي ﷺ: «... فأخبرهم أن الله فرض عليهم زكاة من أموالهم، وترد على فقرائهم»⁽³³⁾.

وجه الاستدلال: أن من عليه دين يستغرق النصاب، أو ينقص منه، فإن الزكاة تحل له كالفقير، فلا تجب عليه

الزكاة⁽³⁴⁾.

الدلفل الثافن: أن عثمان بن عفان كان فقول: "هفا شهر زكافكم، فمن كان فله فلففؤد ففنه، فف فف ففصل أفوالكم، ففؤؤون منها الزكاة"⁽³⁵⁾.

وجه الاستدلال: فدل هفا الأفر على إسقاط الزكاة عن المففن، وفق قالها عثمان - رضف الله عنه- بمحضرف من الصحابة رضف الله عنهم، ولم ففكر فله أفء منهم، فكان ذلك إجماعاً منهم على أنه لا ففب الزكاة فف القدر المشغول بالفففن⁽³⁶⁾.

نوقش: فقول الماورف: "وأما فففث عثمان - رضف الله عنه - فلا فلفل ففله على إسقاط الزكاة بالفففن، وإنما فدل على فقفم الفففن على الزكاة"⁽³⁷⁾.

الدلفل الثالث: أن المففن محتاج إلى هفا المال حاجة أصلفة؛ لأن قضاء الفففن من الفوائج الأصلفة، والمال المحتاج فله حاجة أصلفة لا ففكون مال الزكاة؛ لأنه لا ففقق به الفف،⁽³⁸⁾ لقوله ﷺ: «لا ففءقة إلا عن ظهر فف»⁽³⁹⁾.

الدلفل الرابع: أن فف الفائف مقدم بالفزمان على فف المساففن، وهو فف الفففة مال صاحب الفففن، لا الفف المال فففه⁽⁴⁰⁾.

الدلفل الخامس: أن الزكاة عباءة ففعلق ووجهها بالفال، فوجب أن ففكون الفففن مانعاً منها كالفف⁽⁴¹⁾.

نوقش: أن ففاسهم على الفف ففر فففف؛ لأن الففم ففن الفف والزكاة ممففن لوجب الزكاة على الصفب، والمففن، وإن لم ففب الفف علمها، ووجب الفف على الففففر، إذا كان مقفماً بمكة، وإن لم ففب الزكاة فله، ففب أن ففبأر أفءهما بالففر فف الوجوب ففر فففف⁽⁴²⁾.

الدلفل السادس: أن ملك المففن ماله ناقص، وففستحق إزالة ففه عنه، فوجب أن لا ففب ففله الزكاة، كمال المكافب⁽⁴³⁾.

نوقش: بأنه ففس المعنى أنه ممن ففستحق إزالة ففه عن ماله، وإنما المعنى ففله أنه ففر فام الملك، لذلك لو أن المكافب كان معه قفر ففنه فأففر، لم ففستحق إزالة ففه عنه، فم مع هفا لا زكاة فله⁽⁴⁴⁾.

الدلفل السابع: أن الزكاة ففب على الفائف لأجل المال الفف ففب المففن، فلو ففب على المففن لأجل ماله، لوجب زكافان فف مال ففء، وفف ففول ففء، وذلك ففر فائف، كزكاة الففارة، والسوم⁽⁴⁵⁾.

نوقش: ففءم الففسم، فإن هفه ففوى بلا برهان، "بل هما مالان لرففلن، فزكاة هفا المال فف ففنه، وزكاة الفففن على مالكه (الفائف)، والفففن ففر الفففن"⁽⁴⁶⁾.

- أءلة الفقول الفائف: اسفدل أصحاب هفا الفقول: أن الفففن لا ففمنع ووجب الزكاة مطلقاً ففءم من الأءلة:

الدلفل الأول: ففوم الأءلة الفائف على ووجب الزكاة على مالك المال، فون فقففب ففكونه ففر مففن، ومنها ففله ففعالى:

﴿حُدِّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صءَةٌ تُطْفِرُهُمْ وَزَكَاةٌ بِهَا﴾ [الفوبة: 103].

وجه الاستدلال: أن ما فف فف المففن من المال هو ماله، ففنسب له، وهو مالك له ففصرف ففه، ولو كان مففناً، لذا ففعله الزكاة؛ لأن الآية فامة لم ففرج المففن، فهو فافل فف ففوم ووجب الزكاة⁽⁴⁷⁾.

نوقش: بأن نص الآية مفل ففحتاج إلى ففان: لأن الزكاة لا ففب فف كل مال، ولا فف كل مقفر، ولا على كل مالك، بل ففب فف كل مال بلغ الففاب، وفار فله الففول، فف ملك فر مسلم فام الملك، والمففن ففس فام الملك، ففحمل الآية على ففر المففن⁽⁴⁸⁾.

الدليل الثاني: أن النبي ﷺ كان يأمر عماله بجمع الزكاة، ولم يأمرهم بالسؤال: إن كان عليهم دين أو لا، ولو كان الدين يمنع لأمرهم بالاستفسار، قال ابن سيرين: "كان المصدق يجيء، فأينما رأى زرعاً قانئاً أو إبلاً قانئاً، أو غنماً قانئاً أخذ منها الصدقة"⁽⁴⁹⁾.

نوقش: بأن هذا ممكن في الأموال الظاهرة، أما في الأموال الباطنة، فهو غير مسلم؛ لأن عمال الزكاة كانوا يجوبون زكاة السائمة، والخارج من الأرض⁽⁵⁰⁾.

الدليل الثالث: أن المدين حر مسلم ملك نصاباً حولاً كاملاً، وله حق التصرف فيه، فوجبت عليه الزكاة، كمن لا دين عليه⁽⁵¹⁾.

نوقش: بأنه قياس مع الفارق، لوجود فروق بين المدين وغير المدين، منها⁽⁵²⁾:

1. أن المدين يحتاج إلى قضاء دينه، وليس من الحكمة تعطيل حاجة المالك لدفع حاجة غيره.
2. أن غير المدين ملكه تام مستقر، أما المدين، فملكه غير تام، ولذا فإن ماله يؤخذ منه قهراً، ويجوز الحجر عليه من أجل دينه.

الدليل الرابع: أن الزكاة تتعلق بالعين، والدين يتعلق بالذمة، فلا يمنع أحدهما الآخر⁽⁵³⁾.

نوقش: بأن هذا يمكن أن يقال بعد التسليم بوجوب الزكاة، ونحن لا نسلم أن هذا المال قد وجبت فيه الزكاة حتى تتعلق بالعين أو الذمة، فعليكم أن تستدلوا على وجوبها في هذا المال أولاً⁽⁵⁴⁾.

- أدلة القول الثالث: استدلو على أن الدين يمنع وجوب الزكاة في الأموال الباطنة بما تقدم من أدلة القول الأول التي

تدل على أن الدين يمنع الزكاة، وأما الأدلة على أن الدين لا يمنع وجوب الزكاة في الأموال الظاهرة، فهي ما يلي:

الدليل الأول: أن النبي ﷺ كان يأمر عماله بجمع الزكاة في الأموال الظاهرة، وكذلك خلفاؤه بعده، ولم ينقل عنهم أنهم سألوا أربابها عما إذا كان عليهم دين أو لا⁽⁵⁵⁾.

نوقش: من وجهين:

الوجه الأول: أن التفريق بين الأموال الباطنة، والأموال الظاهرة لا وجه له، والأدلة التي قدمنا تدل على العموم⁽⁵⁶⁾.

الوجه الثاني: أن هذا يدل على أن الزكاة تتعلق بالمال، ولا علاقة للذمة فيها، وهذا لا فرق فيه بين المال الباطن والمال الظاهر⁽⁵⁷⁾.

الدليل الثاني: أن الأموال الظاهرة النعمة فيها أتم؛ لأنها تنسى بنفسها، ولا يمنع الدين من نموها، والزكاة تتعلق بالنماء بخلاف النقود؛ فإنها لا تنمو إلا بالتصرف، والمدين ممنوع من التصرف، فلا يحصل له النماء، الذي هو من تمام الملك، لذلك فلا تجب الزكاة فيها⁽⁵⁸⁾.

نوقش: بأن الذي يمنع المدين من التصرف هو الحجر عليه، وليس الدين، فالدين لا يمنع من التصرف، ولا ينقص من ملكه، والحجر يمنع من التصرف في الأموال الباطنة والظاهرة، فوجب عدم التفريق بينهما⁽⁵⁹⁾.

الدليل الثالث: أن تعلق الزكاة في الأموال الظاهرة أكد؛ لظهورها، وتعلق قلوب الفقراء بها، لرؤيتهم إياها، ومعرفتهم بها وبملكها، بخلاف الأموال الباطنة⁽⁶⁰⁾.

نوقش: بأن الخفاء، والظهور أمر نسبي، فعروض التجارة أصبحت مألماً ظاهراً، وتتعلق بها أطماع الفقراء أكثر من المواشي والزرع، فلا يمكن التعويل على ذلك في إيجاب الزكاة، أو منعه⁽⁶¹⁾.

- أدلة القول الرابع: استدل أصحاب هذا القول: الدين الحال يمنع وجوب الزكاة، دون الدين المؤجل بعدد من

الأدلة:

الدليل الأول: أن الدين المؤجل غير مطالب به في الحال، فلا يمنع من الزكاة، أما الحال، فيطالب به عادة، فيمنع من وجوب الزكاة⁽⁶²⁾.

نوقش من وجهين:

الوجه الأول: بأنه لا فرق في الدين بين كونه حالاً أو مؤجلاً، ولو كان لا يطالب به المدين في الحال، إلا أنه متعلق بذمته؛ لأنه لو مات المدين، أو أفلس حل المؤجل⁽⁶³⁾.

وأجيب: بأنه لا يسلم أن الدين المؤجل يحل بالإفلاس، أو موت المدين، بل يبقى الدين مؤجلاً، كما هو مذهب جمهور الفقهاء⁽⁶⁴⁾؛ لأن التأجيل حق للورثة، أو المدين المفلس⁽⁶⁵⁾.

الوجه الثاني: بأن الأدلة الأمره بوجود الزكاة عامة، ولم تستثن، فيستوي في ذلك من كان دينه حالاً، أو مؤجلاً⁽⁶⁶⁾.

الدليل الثاني: أن الزكاة دين، وهي واجبة حالاً على الفور، والدين مؤجل، فوجب تقديم الحال على المؤجل⁽⁶⁷⁾.

- الترجيح: بعد العرض السابق أرى - والله أعلم - أن القول الراجح هو القول الرابع: الدين الحال يمنع وجوب الزكاة

دون الدين المؤجل؛ وذلك لما يلي:

1. قوة حجة هذا القول، فالدين الحال مطالب به المدين؛ لذا تسقط عنه الزكاة، أما الدين المؤجل، فلا يطالب به المدين، فهو دين مؤجل لا يمنع وجوب الزكاة.

2. أن هذا القول يجمع بين الأقوال الأخرى، فأدلة من يرى عدم منع الدين للزكاة مطلقاً، يمكن حملها على الدين

المؤجل، وأدلة من يرى أن الدين يمنع وجوب الزكاة مطلقاً يمكن حملها على الدين الحال.

- سبب الخلاف: ذكر ابن رشد سبب الخلاف، فقال: "والسبب في اختلافهم: اختلافهم هل الزكاة عبادة، أو حق مرتب

في المال للمساكين؟ فمن رأى أنها حق لهم قال: لا زكاة في مال من عليه الدين؛ لأن حق صاحب الدين متقدم بالزمان على حق

المساكين، وهو في الحقيقة مال صاحب الدين، لا الذي المال بيده، ومن قال هي عبادة، قال: تجب على من بيده مال؛ لأن ذلك

هو شرط التكليف، وعاملته المقتضية الوجوب على المكلف، سواء كان عليه دين، أو لم يكن، وأيضاً فإنه قد تعارض هنالك

حقان: حق لله، وحق للأدمي، وحق لله أحق أن يقضى.

والأشبه بغرض الشرع إسقاط الزكاة عن المدين؛ لقوله - عليه الصلاة والسلام - فيها: «صدقة تؤخذ من أغنيائهم،

وترد على فقرائهم»⁽⁶⁸⁾، والمدين ليس بغني⁽⁶⁹⁾.

المطلب الثاني: تزامح الدين مع زكاة الفطر

- زكاة الفطر: هي «صدقة واجبة بالفطر من رمضان»⁽⁷⁰⁾.

- تصوير المسألة: إذا دخل وقت إخراج زكاة الفطر على شخص يملك نصاباً، ولكن عليه دين ينقص النصاب، أو

يستغرقه، فهل يلزم بإخراج زكاة الفطر، ولا نعتبر وجود الدين عليه مؤثراً في النصاب؟ أم نعتبر هذا الدين مؤثراً في النصاب،

فتسقط عنه زكاة الفطر؟

- اختلف الفقهاء في هذه المسألة، ولهم فيها ثلاثة أقوال:

القول الأول: لا يمنع الدين وجوب زكاة الفطر، إلا أن يكون مطالباً به، فأما عند المطالبة به، فإن زكاة الفطر تسقط

بالدين، وهذا مذهب الشافعية⁽⁷¹⁾، والمذهب عند الحنابلة⁽⁷²⁾.

القول الثاني: يمنع الدين وجوب زكاة الفطر، سواء كان مطالباً به أو لا، وهذا مذهب المالكية⁽⁷³⁾، وقول عند

الشافعية⁽⁷⁴⁾، ورواية عند الحنابلة⁽⁷⁵⁾.

القول الثالث: لا يمنع الدين وجوب زكاة الفطر مطلقاً، وهذا مذهب الحنفية⁽⁷⁶⁾، ورواية عند الحنابلة⁽⁷⁷⁾.



- الأدلة:

- أدلة القول الأول: استدل أصحاب هذا القول: لا يمنع الدين وجوب زكاة الفطر، إلا أن يكون مطالباً به، فأما عند المطالبة به، فإن زكاة الفطر تسقط بالدين بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن زكاة الفطر أكد وجوباً، بدليل وجوبها على الفقير، وشمولها لكل مسلم قدر على إخراجها، ووجوب تحملها عن من وجبت نفقته على غيره⁽⁷⁸⁾.

الدليل الثاني: أن زكاة الفطر لا تتعلق بقدر من المال، فجرت مجرى النفقة⁽⁷⁹⁾.

الدليل الثالث: أن زكاة المال تجب بالملك، والدين يؤثر في الملك، فأثر فيها، أما زكاة الفطر، فتجب على البدن، والدين لا يؤثر فيه⁽⁸⁰⁾.

وأما سقوط زكاة الفطر عند المطالبة بالدين، فقد استدلو بما يلي:

الدليل الأول: أن الدين يجب أدائه عند المطالبة به⁽⁸¹⁾.

الدليل الثاني: أن الدين أكد من زكاة الفطر؛ لأنه حق آدمي معين، لا يسقط بالإعسار⁽⁸²⁾.

الدليل الثالث: أن الدين أسبق سبباً، وأقدم وجوباً، يأثم بتأخيره؛ لأن تأثير المطالبة إنما هو في إلزام الأداء، وتحريم التأخير⁽⁸³⁾.

الدليل الرابع: أن زكاة الفطر واجبة مواساة، وقضاء الدين أهم⁽⁸⁴⁾.

الدليل الخامس: أن زكاة الفطر لها أثر في حق أحكام الآخرة فقط، وهو الثواب بالأداء، والإثم بالترك، وليس لها أثر في أحكام الدنيا من الإيجاب بالأداء، أو الحبس، فكانت ملحقة بالعدم في حق أحكام الدنيا⁽⁸⁵⁾.

- أدلة القول الثاني: استدل أصحاب هذا القول: يمنع الدين وجوب زكاة الفطر، سواء كان مطالباً به، أو لا بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن زكاة المال متعلقة بعين المال، فلم يصح الدين مانعاً لها لقوتها، بخلاف زكاة الفطر، فإنها طهرة للبدن، والدين يقتضي حبسه بعد الموت، ولا شك أن رعاية المخلص عن الحبس مقدمة على رعاية المطهر⁽⁸⁶⁾.

الدليل الثاني: واستدلو بأدلة القول الأول في سقوط زكاة الفطر عند المطالبة بالدين⁽⁸⁷⁾.

- أدلة القول الثالث: استدل أصحاب هذا القول: لا يمنع الدين وجوب زكاة الفطر مطلقاً بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قياساً على زكاة المال، فإنها لا تسقط بالدين⁽⁸⁸⁾.

يمكن أن يناقش: بعدم التسليم بأن زكاة المال لا تسقط بالدين لاختلاف الفقهاء في ذلك⁽⁸⁹⁾.

الدليل الثاني: واستدلو بأدلة القول الأول في أن الدين لا يمنع وجوب زكاة الفطر⁽⁹⁰⁾.

- الترجيح: بعد العرض السابق يتبين - والله أعلم - أن القول الراجح هو القول الأول: لا يمنع الدين وجوب زكاة الفطر، إلا أن يكون مطالباً به، فأما عند المطالبة به، فإن زكاة الفطر تسقط بالدين؛ وذلك لما يلي:

1. لقوة حجة هذا القول، فإذا كان الدين غير مطالب به، فهو لا يمنع من أداء زكاة الفطر، وهي عبادة واجبة، لا تسقط عنه إلا عند المطالبة بالدين.

2. أن هذا القول هو أوسط الأقوال، وأرجحها، فلا نقول: بأن الدين يمنع وجوب زكاة الفطر مطلقاً، وكذلك لا نقول:

بأن الدين لا يمنع وجوب زكاة الفطر مطلقاً، بل عند المطالبة بالدين، فإن زكاة الفطر تسقط، ويقدم أداء الدين عليها.

المبحث الثاني: تزامم الدين مع الكفارة، والنذر

المطلب الأول: تزامم ديون الله، كالكفارة، والنذر مع زكاة المال

- تعريف الكفارة: هي "من الكُفْرِ وهو الستر: لستره الذنب بمحوه أو تخفيف إثمه بناء على أنها زواجر كالحدود والتعازير، أو جواير للخلل"⁽⁹¹⁾، وهي: "تصرف أوجبه الشرع لمحو ذنب معين، كالإعتاق، والصيام، والإطعام، وغير ذلك"⁽⁹²⁾.

- تعريف النذر: "إلزام مكلف مختار، ولو كان كافرأ بعبادة"⁽⁹³⁾.

- تصوير المسألة: إذا كان المكلف يملك مالاً قد بلغ النّصاب، وكان عليه كفارة أو نذر طاعة⁽⁹⁴⁾ يستغرق النّصاب أو ينقصه، فهل يلزم بأداء الزكاة؟ أم تُعتبر الكفارة أو النذر مؤثريّن في النّصاب، فتسقط عنه الزكاة؟

- اختلف الفقهاء في هذه المسألة، ولهم فيها قولان:

القول الأول: أن ديون الله كالكفارات، والنذر، لا تمنع وجوب زكاة المال، وهذا قول الحنفية⁽⁹⁵⁾، والمالكية⁽⁹⁶⁾، والمذهب عند الشافعية⁽⁹⁷⁾، ووجه عند الحنابلة⁽⁹⁸⁾.

القول الثاني: أن ديون الله كالكفارات، والنذر تمنع وجوب زكاة المال، وهذا قول عند الشافعية⁽⁹⁹⁾، والمذهب عند الحنابلة⁽¹⁰⁰⁾.

- الأدلة:

- أدلة القول الأول: استدلل أصحاب هذا القول: أن ديون الله كالكفارات، والنذر، لا تمنع وجوب زكاة المال بعدد من

الأدلة:

الدليل الأول: لإطلاق الأدلة الموجبة للزكاة⁽¹⁰¹⁾.

الدليل الثاني: لأن الزكاة أكد منه لتعلقها بالعين، فهو كأرش الجنائية⁽¹⁰²⁾.

الدليل الثالث: لأنه مالك للنّصاب نافذ التصرف فيه⁽¹⁰³⁾.

الدليل الرابع: أن الكفارة يجوز فيها الصوم، فلا تتعين المالية في جنسها⁽¹⁰⁴⁾.

الدليل الخامس: لأن ديون الله كالنذر، والكفارة لا مطالبة بها في الحال، فهي أضعف⁽¹⁰⁵⁾.

الدليل السادس: لأن النذر يشبه التبرعات، فإن الناذر مخير في ابتداء نذره، فالوجوب به أضعف⁽¹⁰⁶⁾.

- أدلة القول الثاني: استدلل أصحاب هذا القول: أن ديون الله كالكفارات، والنذر تمنع وجوب زكاة المال بعدد من

الأدلة:

الدليل الأول: قول النبي ﷺ: «...فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى»⁽¹⁰⁷⁾.

وجه الاستدلال: أن ديون الله كالكفارات، والنذور متعلقة بالذمة، ويجب قضاؤها حتى بعد الموت، يقضها عنه أحد

ورثته، وهذا يدل على أكديتها⁽¹⁰⁸⁾.

يمكن أن يناقش: بأن ديون الله كالكفارات، والنذور واجبة، لكن إذا تزاممت مع زكاة المال، فإن الزكاة مقدمة عليها؛

لأن الكفارات يمكن قضاؤها بالصوم، فلا تتعين بالمال فقط.

الدليل الثاني: أن دين الله كالكفارة، والنذر دَيْنٌ يجب قِضاًؤُهُ، فهو كدين الأدمي⁽¹⁰⁹⁾.

نوقش: بأن دين الله كالكفارة، والنذر يفارق دين الأدمي، لتأكده، وتوجه المطالبة به⁽¹¹⁰⁾.

الدليل الثالث: لتعلق النذر بعين المال⁽¹¹¹⁾.

- الترجيح: بعد العرض السابق يتبين - والله أعلم - أن القول الراجح هو القول الأول: أن ديون الله كالكفارات،

والنذر، لا تمنع وجوب زكاة المال؛ وذلك لما يلي:

1. قوة أدلة هذا القول.
 2. أن الكفارات، والنذور وقتها موسع، وتقبل التأخير، أما زكاة المال، فمتى توفرت شروطها، وجب عليه إخراجها.
- المطلب الثاني: تزامم دين الأدمي مع الكفارة، والنذر على تركة الميت**
- تصوير المسألة: لو تزاممت على تركة الميت حقوق الله، كالكفارات، والنذور مع حقوق الأدميين، وتعلق الجميع بالعين، أو الذمة فماذا نقدم؟
- اختلف الفقهاء في هذا المسألة، ولهم فيها ثلاثة أقوال:
- القول الأول:** أن الديون التي لها مطالب من العباد، أحق بالقضاء من ديون الله، كالزكاة، والكفارة، والنذر، وهذا قول الحنفية⁽¹¹²⁾، والمالكية⁽¹¹³⁾، وقول عند الشافعية⁽¹¹⁴⁾، ورواية عند الحنابلة⁽¹¹⁵⁾.
- القول الثاني:** تقدم حقوق الله كالزكاة، والكفارات، والنذور على ديون الأدميين في تركة الميت، وهذا قول الشافعية وهو الأظهر عندهم⁽¹¹⁶⁾.
- القول الثالث:** التسوية بين دين الله وديون الأدميين في تركة الميت، وهذا قول عند الشافعية⁽¹¹⁷⁾، والمذهب عند الحنابلة⁽¹¹⁸⁾.
- الأدلة:
- أدلة القول الأول: استدل أصحاب هذا القول: أن الديون التي لها مطالب من العباد أحق بالقضاء من ديون الله، كالزكاة، والكفارة، والنذر، بعدد من الأدلة:
- الدليل الأول:** أن حقوق الأدميين مبنية على المضايقة، والمشاحة لافتقارهم، واحتياجهم، وأما حقوق الله، فمبنية على المساهلة، والمسامحة⁽¹¹⁹⁾.
- الدليل الثاني:** أن ديون الله كالكفارات، والنذور تقبل التأخير مادام الإنسان على قيد الحياة، بخلاف ديون الأدميين⁽¹²⁰⁾.
- أدلة القول الثاني: استدل أصحاب هذا القول: تقدم حقوق الله كالزكاة، والكفارات، والنذور على ديون الأدميين في تركة الميت بعدد من الأدلة:
- الدليل الأول:** قول النبي ﷺ: «...فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى»⁽¹²¹⁾.
- وجه الاستدلال:** أن ديون الله، كالكفارات، والنذور متعلقة بالذمة، ويجب قضاؤها حتى بعد الموت، وهذا يدل على أكديتها⁽¹²²⁾.
- يمكن أن يناقش: مع التسليم بأن حقوق الله أحق بالقضاء، ولكن هذا عند عدم التزامم مع ديون العباد، فعند التزامم نقدم ديون العباد.
- الدليل الثاني:** أن مصرف ديون الله كالزكاة، والكفارات، والنذور أيضاً إلى الأدميين⁽¹²³⁾.
- يمكن أن يناقش: صحيح أن مصرفهم إلى الأدميين، ولكن الدائن أحق بتسديد ماله من غيره.
- دليل القول الثالث: استدل أصحاب هذا القول: التسوية بين دين الله وديون الأدميين في تركة الميت: بالقياس على ديون الأدميين إذا ضاق عنها المال، فيسوى بينهم⁽¹²⁴⁾.
- **الترجيح:** يتبين - والله أعلم- أن الراجح هو القول الأول: أن الديون التي لها مطالب من العباد أحق بالقضاء من ديون الله، كالزكاة، والكفارة، والنذر؛ وذلك لقوة حجة هذا القول، فإن حقوق العباد مبنية على المشاحة، والمضايقة، أما حقوق الله، فمبنية على المسامحة.



المبحث الثالث: التزامح الدين مع الأمور المالية في الحج

المطلب الأول: التزامح الدين مع نفقة الحج

- أقسام الاستطاعة في الحج: قسم الفقهاء الاستطاعة في الحج إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الاستطاعة البدنية: والمراد بها صحة البدن، والقدرة على السّير والركوب⁽¹²⁵⁾.

الثاني: الاستطاعة المالية: وتشمل الزاد، والراحلة⁽¹²⁶⁾: وهي "أن يملك من المال مقدار ما يبلغه إلى مكة ذاهباً، وجائياً، راكباً لا ماشياً بنفقة وسط، لا إسراف فيها، ولا تقتير فاضلاً عن مسكنه، وخدمه، وفرسه، وسلاحه، وثيابه، وأثاثه، ونفقة عياله، وخدمه، وكسوتهم، وقضاء ديونه"⁽¹²⁷⁾.

الثالث: الاستطاعة الأمنية: والمراد بها أمن الطريق⁽¹²⁸⁾.

- تصوير المسألة: إذا شخص لديه مال يكفي لنفقة حجه، ولكن عليه دين يستغرق كل ماله، أو نصفه، فهل يقدم

أداء الحج، أو تسديد دينه؟

- اختلف الفقهاء في كون الاستطاعة المالية فاضلة عن الدين، والنفقة الواجبة، وذلك على قولين:

القول الأول: لا تتحقق الاستطاعة حتى تكون مالياً فاضلاً عن الحقوق المالية الواجبة، فنفقة الحج يجب أن تكون

فاضلة عن الدين، وعمّا لا بد منه، كالمسكن، والثياب، وأثاث المنزل ونحو ذلك، وفاضلة عن نفقة عياله، ومن تلزمه نفقتهم، فلا يصرف شيء منها في نفقة الحج، وهذا قول الجمهور من الحنفية⁽¹²⁹⁾، والشافعية⁽¹³⁰⁾، والحنابلة⁽¹³¹⁾، وقد أفتت بهذا القول للجنة الدائمة في المملكة العربية السعودية⁽¹³²⁾.

القول الثاني: الاستطاعة المالية تكون بتوافر الزاد المبلغ بحسب أحوال الناس، وعاداتهم، وتتحقق الاستطاعة

بتوافر ذلك، ولو ببيع بعض الحاجات الأصلية التي لا تسبب له هلاكاً، أو أذى شديداً، فيباع في نفقة الحج ما يباع على المفلس من ماشية، وثياب، كما تباع كتب العلم، ولو كان محتاجاً إليها، ويحج بما معه من المال، ولو يترك زوجته، وأولاده لا مال لهم، ويتركهم للصدقة، وهذا مذهب المالكية⁽¹³³⁾.

- الأدلة:

- أدلة القول الأول: استدل أصحاب هذا القول: أن الديون، والنفقات الواجبة مقدمة على الحج بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «كفى بالمرء إثمًا أن يضيع من

يقوت»⁽¹³⁴⁾.

وجه الاستدلال: أن صرف النفقة عن غير وجهها إثم، وتضييع لمن يقوته، فالإنفاق على العيال أولى من الحج؛ لتأكد

حقهم من النفقة⁽¹³⁵⁾.

الدليل الثاني: عن جابر - رضي الله عنه - أن النبي ﷺ قال: «أبدأ بنفسك، فتصدق عليها، فإن فضل شيء فأهلك،

فإن فضل عن أهلك شيء فلذي قرابتك، فإن فضل عن ذي قرابتك شيء، فهكذا وهكذا»⁽¹³⁶⁾.

وجه الاستدلال: يدل على أن الابتداء في النفقة بالمذكور يكون على هذا الترتيب، وأن الحقوق والفضائل إذا تزامحت

قدم الأوكد فالأوكد، وقد قدم حق النفس، والأهل، والقرابة على غيرهم من الحقوق⁽¹³⁷⁾.

الدليل الثالث: أن ذمته مشغولة بالدين، وهو محتاج إلى براءتها⁽¹³⁸⁾.

الدليل الرابع: أن نفقة عياله مقدمة على الدين، فلأن تقدم على الحج بطريق الأولى⁽¹³⁹⁾.
الدليل الخامس: أن قضاء الدين من حوائجه الأصلية، ويتعلق به حقوق الأديمين، فهو أكد⁽¹⁴⁰⁾.
- دليل القول الثاني: استدل أصحاب هذا القول: أن الاستطاعة الواجبة للحج تحصل بالزاد، ولا تتأثر بديون المكلّف، ولا نفقاته بقول تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: 97].
وجه الاستدلال: أن الواجد لما يحج به يصدق عليه أنه مستطيع، فالاستطاعة هي القدرة⁽¹⁴¹⁾.
نوقش: بأن الحوائج الأصلية لا تعد مالا فاضلاً، كالدار، والكتب، والنفقة الواجبة، والمال المرصد لقضاء الدين كلها أموال مشغولة بالحاجة الأصلية، فلا تجب فيه الزكاة، ولا الكفارة، ولا الحج، ولا توفي منه الديون؛ لأن المال المنشغل بالحاجة الأصلية في حكم المعدوم⁽¹⁴²⁾.

- الترجيح: يتبين - والله أعلم - أن الراجح هو القول الأول وهو مذهب الجمهور: لا تتحقق الاستطاعة حتى تكون مالا فاضلاً عن الحقوق المالية الواجبة، فنفقة الحج يجب أن تكون فاضلة عن الدين، وعمّا لا بد منه، وذلك لما يلي:

1. قوة أدلة هذا القول، فقد استدلووا بأحاديث صحيحة تقوي حجّتهم.
2. أن هذا القول هو الأقرب إلى الصواب، ويدل على ذلك القاعدة " الحوائج الأصلية للإنسان لا تعد مالا فاضلاً"⁽¹⁴³⁾، فالمال المستحق للغرماء لا يعد من الاستطاعة.
3. ويؤيد ذلك ما ذكره ابن تيمية عن الاستطاعة الشرعية، وذلك بقوله: "الشارح لا ينظر في الاستطاعة الشرعية إلى مجرد إمكان الفعل، بل ينظر إلى لوازم ذلك، فإذا كان الفعل ممكنا مع المفسدة الراجعة، لم تكن هذه استطاعة شرعية، كالذي يقدر أن يحج مع ضرر يلحقه في بدنه، أو ماله"⁽¹⁴⁴⁾.

المطلب الثاني: تزامم الدين مع الهدي

تصوير المسألة:

إذا كان الحاج متمتعاً أو قارناً، فإن من واجبه ذبح الهدي في يوم النحر، لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحُجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: 196] لكن قد يكون هذا الحاج مديناً، ولا يملك من المال ما يكفي لسداد الدين والهدي معاً، وكان الدين حالاً، فهل يُقدّم ذبح الهدي أم يُقدّم قضاء الدين؟
رأي الفقهاء:

اتفق الفقهاء على أن من شروط وجوب الهدي القدرة عليه، فإن كان الحاج معسراً، جاز له الانتقال إلى الصيام⁽¹⁴⁵⁾. وعليه، فإذا كان الدين حالاً، وجب عليه سداد الدين من المال الذي يملكه، فإن استغرق الدين جميع ماله، عدّ في حكم المعسر، فينتقل حينئذٍ إلى الصيام بدلاً من ذبح الهدي.
أدلّتهم:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحُجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحُجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتَ إِلَيْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: 196].

وجه الاستدلال: أن شرط وجوب الهدي القدرة عليه؛ لأن الله تعالى أوجب ما استيسر من الهدي، ولا وجوب إلا على القادر، فإن لم يقدر فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله⁽¹⁴⁶⁾.

الدليل الثاني: أن حقوق الأدميين مبنية على المضايقة، والمشاحة لافتقارهم، واحتياجهم، وأما حقوق الله، فمبنية على المساهلة، والمساهمة⁽¹⁴⁷⁾.

وبناءً على ذلك، فمن كان دينه حالاً، فإنه يُطالب بتسديده؛ لأن حقوق العباد مبنية على المشاحة. فإن سدد دينه، ولم يبق معه مالٌ يكفي لنذبح الهدي، عُدَّ حينئذٍ معسراً، فينتقل إلى الصوم، وهو صيام ثلاثة أيام في الحج، وسبعة إذا رجع إلى أهله.

المبحث الرابع: تزامم الدين مع الأضحية المُعيَّنة في تركة الميت

- تعريف الأضحية: "هي ما يذبح من النعم تقرباً إلى الله تعالى من يوم العيد إلى آخر أيام التشريق"⁽¹⁴⁸⁾.
- تصوير المسألة: إذا شخص أوجب أضحية، وعينها، ثم مات قبل ذبحها، وعليه دين يستغرق كل ماله، فهل يجب على الورثة ذبح الأضحية، أو بيعها، وسداد دينه من قيمتها؟
- تحرير محل الخلاف: لا خلاف بين الفقهاء⁽¹⁴⁹⁾ في أن سداد الدين مقدم على الأضحية، فمن كان عليه دين فلا يلزمه أن يضحى؛ لأن الأضحية سنة مؤكدة⁽¹⁵⁰⁾، وسداد الدين واجب، ولا تقدم السنة على الواجب، ولكن اختلفوا في حكم إذا أوجب أضحية، وعينها ثم مات قبل ذبحها، وعليه دين يستغرق كل ماله، وذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: لم يجز بيعها، وإن كان على الميت دين لا وفاء له، وهذا قول الشافعية⁽¹⁵¹⁾، والحنابلة⁽¹⁵²⁾.

القول الثاني: للغرماء ببيعها في دينهم قبل الذبح، وليس لهم ذلك بعد الذبح، وهذا قول المالكية⁽¹⁵³⁾.

القول الثالث: جواز بيع الأضحية حتى بعد إيجابها، وتعيينها، وهذا قول الحنفية⁽¹⁵⁴⁾.

- الأدلة:

- دليل القول الأول: استدل أصحاب هذا القول: لم يجز بيعها، وإن كان على الميت دين لا وفاء له، بقولهم:

بأن الأضحية تُعَيَّنَ وأوجب ذبحها، فلم يصح بيعها في دينه، كما لو كان حياً⁽¹⁵⁵⁾.

يمكن أن يناقش: بأن الأضحية لا تتعين إلا بعد الذبح.

- دليل القول الثاني: استدل أصحاب هذا القول: للغرماء ببيعها في دينهم قبل الذبح، وليس لهم ذلك بعد الذبح،

وذلك بأن الأضحية تعد مالاً من أمواله، يجوز بيعها، وسداد دينه، أما إذا ذبحت، فقد وجبت أضحية، فلا تباع⁽¹⁵⁶⁾.

- أدلة القول الثالث: استدل أصحاب هذا القول: جواز بيع الأضحية حتى بعد إيجابها، وتعيينها بما يلي:

الدليل الأول: عن حكيم بن حزام: «أن رسول الله ﷺ بعث معه بدينار يشتري له أضحية، فاشتراها بدينار، وباعها

بدينارين، فرجع فاشترى له أضحية بدينار، وجاء بدينار إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فتصدق به النبي صلى الله عليه وسلم،

ودعا له أن يبارك له في تجارته»⁽¹⁵⁷⁾.

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ جوز بيعه بعدما اشتراها للأضحية⁽¹⁵⁸⁾.

يناقش: بأن الحديث ضعيف⁽¹⁵⁹⁾.

الدليل الثاني: أن تعلق حق الله تعالى بها لا يزيل ملكه عنها، ولا يعجزه عن تسليمها، وجواز البيع باعتبار الملك،

والقدرة على التسليم⁽¹⁶⁰⁾.

- الترجيح: يتبين - والله أعلم - أن الراجح هو القول الثاني: للغرماء ببيعها في دينهم قبل الذبح، وليس لهم ذلك بعد

الذبح؛ وذلك لقوة حجته؛ ولأن الدين حقه أكد، فالأضحية قبل الذبح تعد مالاً من أمواله، فيجوز بيعها، وسداد دينه، أما

إذا ذبحت، فقد وجبت أضحية، فلا تباع.

المبحث الخامس: تزاحم الدّين مع العقيقة

العقيقة: هي " الذبيحة التي تذبح عن المولود" (161).

تصوير المسألة: إذا وُلد للمسلم مولود، وأراد أن يذبح عقيقة شكرًا لله، لكنه كان مُطالبًا بدينٍ حالٍ، ولا يملك من المال ما يكفي إلا لأحد الأمرين: سداد الدين أو ذبح العقيقة، فهل يُقَدِّم سداد الدين أم العقيقة؟ رأي الفقهاء (162): لا بد من استعراض حكم كلٍّ من سداد الدين الحال وذبح العقيقة، حتى يتبيّن الأهم والواجب، فيُقَدِّم على غيره:

أولاً: سداد الدين الحال: إذا كان الشخص مدينًا بدينٍ حالٍ، أي يجب عليه سدادُه الآن، فقد اتفق الفقهاء على وجوب قضاء الدين الحال وعدم تأخيره (163)، وعليه أن يقدم سداد الدين على أي شيء آخر، لأنه واجب شرعي. قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ﴾ {البقرة: 282}، وقال رسول الله ﷺ: «مطل الغني ظلم» (164). ثانياً: وأما ذبح العقيقة فقد اختلفوا في حكمها على قولين:

القول الأول: العقيقة غير واجبة، وهذا قول جمهور الفقهاء، فقد ذهب الحنفية إلى أنها أمر مباح أو مستحب فعله على سبيل الشكر إذا شاء الوالد ذلك (165)، أما المالكية (166) والشافعية (167) والمذهب عند الحنابلة (168) فيرون أنها سنة مؤكدة على الأب.

القول الثاني: العقيقة واجبة في حق الأب، وهو رواية عن الإمام أحمد (169)، والظاهرية (170)، والحسن البصري (171). أدلة القول الأول:

أدلة الجمهور على أن العقيقة سنة مؤكدة:

الدليل الأول: أن بعض الصحابة سألوا حفصة بنت عبد الرحمن عن العقيقة فأخبرتهم أن عائشة - رضي الله عنها - أخبرتها، «أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أمرهم عن الغلام شاتان مكافئتان، وعن الجارية شاة» (172). وجه الاستدلال: أن أدنى حالة الأمر الندب إذا دل الدليل: أنه ليس بواجب (173). الدليل الثاني: عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: سئل رسول الله ﷺ عن العقيقة؟ فقال: «لا يجب الله العقوق». كأنه كره الاسم وقال: «من ولد له ولد فأحبَّ أن يُنْسَكَ عَنْهُ فَلْيُنْسَكْ عن الغلام شاتان مكافئتان، وعن الجارية شاة» (174).

وجه الاستدلال: أنه ﷺ علق على المحبة، فدل على أنها لا تجب (175).

الدليل الثالث: عن ابن عباس، «أنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَقَّ عَنِ الْحَسَنِ، وَالْحُسَيْنِ كَبْشًا كَبْشًا» (176).

نوقش: إنها كانت سنة ثم نسخت بدم الأضحية (177).

ممکن أن يجاب عنه: بعدم وجود دليل على نسخها بدم الأضحية.

الدليل الرابع: أن الإطعام على النكاح سنة، والولد مقصود به، والفرح به أشد، فكان أولى باستحباب الإطعام له (178).

الدليل الخامس: لأنها إراقة دمٍ من غير جنائية ولا نذرٍ، فلم تجب، كالأضحية (179).

الدليل السادس: لأنها ذبيحة لسرور حادث، فلم تكن واجبة، كالوليمة والنقعة (180)، (181).

- دلفل اللفنة على أن العففة مباحة:

عن عمرو بن شعفب، عن أففه، عن فده، قال: سنل رسول الله ﷺ عن العففة؟ فقال: «لا فب الله العقوق». كأنه كره الاسم وقال: «من ولد له ولد فأحَبَّ أن ُئسك عنهُ فلفئسك عن الغلام شاتان مكافئتان، وعن الفارة شاة»⁽¹⁸²⁾.

وجه الاستدلال: هذا اللفل اسئل به الكاسانف على إباحة العففة فف أوره ف كتابه بلفظ: «... من شاء فلفق عن الغلام شاتفن وعن الفارة شاة»⁽¹⁸³⁾، وقال: "إن هذا فنفف كون العففة سنة؛ لأنه - عليه الصلاة والسلام - علق العف بالمشفة، وهذا أمارة الإباحة"⁽¹⁸⁴⁾.

نوقش: بأن ما روه مأمول على تأكفد الاستحاب، جمعاً بفن الأخبار⁽¹⁸⁵⁾.

أدلة القول الثاني: اسئل أصحاب هذا القول: أن العففة واجبة فف حق الأب، فهذه الأدلة:

الدلفل الأول: عن الحسن، عن سمره، عن النف - صلى الله عليه وسلم- قال: «كل غلام مرئفن بعففته، فذبح عنه فوم الساف، وفلق رأسه، ففسى»⁽¹⁸⁶⁾.

وجه الاستدلال: أن ظاهر اللفل فدل على الوجوب⁽¹⁸⁷⁾.

نوقش: بأن اللفل فمئل على تأكفد الاستحاب، بدلفل الأمر بالئسفة والفلق⁽¹⁸⁸⁾.

الدلفل الثاني: عن عائشة - رضي الله عنها -: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرهم عن الغلام شاتان مكافئتان، وعن الفارة شاة»⁽¹⁸⁹⁾.

وجه الاستدلال: أن ظاهر الأمر فدل على الوجوب⁽¹⁹⁰⁾.

فمكن أن فناقش: بأن اللفل ورد بلفظ آخر فف رواية أم كرز، فف فف لفظ الأمر، وإنما جاء بصففة جواف عن سؤال عن مقدار العففة، ولفظ الروافة: أن مأم بن فاب بن سباع أخبر أن أم كرز أخبرته أنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العففة، فقال: «عن الغلام شاتان، وعن الأنثف واجدة، ولا فضرؤكم ذكراً كن أم إناثاً»⁽¹⁹¹⁾.

الئرفف:

فففن - والله أعلم - أن الراء هو: أن العففة سنة مؤكدة عن المولود، وفسئب ذفها شكراً لله تعالى على نعمة الولد، وذلك لفة أدلة هذا القول وكئرتها، ومذلولها الصرل على أنها سنة مؤكدة لا واجبة، فمن لم ففسر له ذفب العففة لضفب فاه، فلا فم عليه، بناءً على هذا القول الراء.

ثالثاً: الفم إذا فزامم سداد الففن الفال مع العففة:

بعء ما سفب ففانه من أن الراء فف فم العففة أنها سنة مؤكدة، ومراعاة لما فقرر فف القواعد الأصولفة من "أن الفرض أو الواجب مأم على السنة"⁽¹⁹²⁾، فإن من فعارض عنده ذفب العففة مع سداد ففن فالف، فزمه ففم سداد الففن؛ لأن العففة سنة مؤففة وففها واسع، فإن فسر له ففها بعء سداد الففن فذلك، وإلا فلا فف عليه؛ لأنها ففست واجبة.

وهذا فففن أن الففاء ففروا أنه لا ففوز ففم نافلة - مهما عظمت - على أداء الواجبات المالفة، وعلى رأسها قضاء

الففن. وهذا المعنى ففأكد إذا علمنا أن العففة فف لازمة على ففر القادر بانفاهم، فكفف بمن هو ففن؟

بل ففم لا ففموم ما هو أعظم من العففة، كاللج على قضاء الففن، فكفف بها؟!

وقء نصّ على هذا المعنى عءء من العلماء المعاصرفن⁽¹⁹³⁾، منهم: الشفخ مأم بن صالح العفمفن رحمه الله، فف

سئل عن: رجل حج وعلفه ففن مقسط من ففر أن فسئأن من صاحب الففن، وهو متأخر عن بعض الأقساط فما فم

فجه؟ فأجاب فضفله بقوله:-

"إذا كان عنده مال ويعرف من نفسه أنه إذا جاء وقت القسط يوفي فهذا لا بأس، ولا يستأذن من صاحب الدين، أما إذا كان لا يثق من نفسه، أو كما قال السائل: عليه أقساط لم يؤديها فلا يحج، وإذا حج فهو أثم، لكن حجه صحيح" (194)، وقال في موضع آخر: "وأما الاستقراض من أجل العقيقة فينظر، إذا كان يرجو الوفاء كرجل موظف، لكنه صادف وقت العقيقة أنه ليس عنده دراهم، فاستقرض من شخص حتى يأتي الراتب، فهذا لا بأس به، وأما إذا كان ليس له مصدر يرجو الوفاء منه، فهذا لا ينبغي له أن يستقرض" (195).

الخاتمة

- لقد توصلت من خلال دراسة مسائل تزاحم الدَّين مع العبادات المالية الواجبة إلى عدة ترجيحات، وهي كما يلي:
1. عند تزاحم الدين مع زكاة المال، فالراجح أن الدين الحال يمنع وجوب الزكاة دون الدين المؤجل.
 2. عند تزاحم الدين مع زكاة الفطر؛ فإن الدين لا يمنع وجوب زكاة الفطر، إلا أن يكون مطالباً به، فأما عند المطالبة به؛ فإن زكاة الفطر تسقط بالدين.
 3. إذا تزاحمت ديون الله، كال كفارة، والنذر مع زكاة المال، فإن ديون الله كال كفارات، والنذر، لا تمنع وجوب زكاة المال.
 4. إذا تزاحمت ديون الأدمي مع الكفارة، والنذر على تركة الميت، فإن الديون التي لها مطالب من العباد أحق بالقضاء من ديون الله، كالزكاة، والكفارة، والنذر.
 5. عند تزاحم الدين مع نفقة الحج، فإن الاستطاعة للحج لا تتحقق حتى تكون مالياً فاضلاً عن الحقوق المالية الواجبة، فنفقة الحج يجب أن تكون فاضلة عن الدين، وعملاً لا بد منه.
 6. عند تزاحم الدين مع الهدي، فإنه يجب عليه سداد الدين من المال الذي يملكه، فإن استغرق الدين جميع ماله، عدَّ في حكم المعسر، فينتقل حينئذٍ إلى الصيام بدلاً من ذبح الهدي.
 7. عند تزاحم الدين مع الأضحية المُعَيَّنَة في تركة الميت، فإن للغرماء بيع الأضحية في دينهم قبل الذبح، وليس لهم ذلك بعد الذبح.
 8. عند تزاحم الدين مع الهدي فإنه يقدم الدين؛ لأن المعسر عن ذبح الهدي يجوز له الانتقال إلى الصيام.
 9. عند تزاحم الدين مع العقيقة فإنه يقدم الدين؛ لأن الوفاء بالدين واجب، والعقيقة سنة مؤكدة، والواجب مقدم على السنة.
 10. يستخلص من المسائل المدروسة أن ديون العباد مقدمة في قضائها وتسديدها على ديون الله؛ لأن ديون العباد مبنية على المشاحة، وديون الله مبنية على المسامحة.
 11. النتيجة العامة في حال تزاحم الدين مع العبادات المالية الواجبة فإن الراجح تقديم الدين.

التوصيات:

أوصي الباحثين بمزيدٍ من العناية ببحث مسائل التزاحم، كالتزاحم بين قضاء الدين والحقوق المالية الواجبة، كالنفقات ونحوها، أو التزاحم بين أداء بعض الحقوق.

الهوامش والإحالات

(1) أما العقيقة، فلكون حكم وجوبها محل خلاف، فقد أدخلت ضمن نطاق الدراسة.

(2) ابن فارس، مقاييس اللغة: 49/3.

(3) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 12/262، مادة (زحم).



- (4) قلعي، و قنبيي، معجم لغة الفقهاء: 129.
- (5) الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية: 285 /1.
- (6) منصور، تزامن الأسباب الموجبة للزكاة في المال الواحد: 86.
- (7) محمد، تزامن صلاتين في وقت واحد: 181.
- (8) ينظر: الجوهري، الصحاح تاج اللغة: 2117/5؛ ابن منظور، لسان العرب: 167 /13، مادة(دَيِّنُ).
- (9) ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط: 1198، مادة (الدَّيْنُ).
- (10) البابرتي، العناية شرح الهداية: 239 /7.
- (11) ابن الهمام، فتح القدير: 221 /7.
- (12) ينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر: 305؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 157 /5.
- (13) ينظر: عليش، منح الجليل: 43 /5.
- (14) ينظر: الأنصاري، أسنى المطالب: 356 /1؛ الرملي، نهاية المحتاج: 132/3.
- (15) ينظر: الهوتي، كشاف القناع: 404 /4.
- (16) ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة: 138 /2؛ الرازي، مختار الصحاح: 198؛ ابن منظور، لسان العرب: 271 /3، مادة(عبد).
- (17) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 274 /3، مادة(عبد).
- (18) ابن الحاج، المدخل: 249 /4.
- (19) الزركشي، البحر المحيط: 390 /1.
- (20) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى: 154 /5.
- (21) ينظر: الحريقي، التوحيد وأثره في حياة المسلم: 58.
- (22) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 6 /2؛ الحدادي، الجوهرة النيرة: 114 /1؛ الباجي، المنتقى شرح الموطأ: 117 /2؛ النراوي، الفواكه الدواني: 332 /1؛ الماوردي، الحاوي الكبير: 311 /3؛ النووي، المجموع: 343/5؛ ابن قدامة، المغني: 3 /68؛ الهوتي، كشاف القناع: 175 /2.
- (23) الأظهر عندهم أن الدين يمنع وجوب الزكاة في الأموال الباطنة، والسائمة، ولا يمنع في الزروع والثمار. ينظر: السرخسي، المبسوط : 160/2؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 6/2؛ الموصلي، الاختيار لتعليل المختار: 100 /1؛ الزيلعي، تبين الحقائق: 254/1؛ الحدادي، الجوهرة النيرة: 114 /1.
- (24) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 309 /3؛ النووي، المجموع: 343 /5؛ النووي، روضة الطالبين: 197 /2.
- (25) ينظر: ابن مفلح شمس الدين، الفروع: 447/3؛ ابن مفلح برهان الدين، المبدع: 300 /2؛ المرادوي، الإنصاف: 24/3.
- (26) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 309 /3؛ النووي، المجموع: 343 /5؛ النووي، روضة الطالبين: 197 /2.
- (27) ينظر: ابن قدامة، المغني: 67 /3؛ ابن مفلح، المبدع: 300 /2؛ المرادوي، الإنصاف: 24 /3.
- (28) ينظر: ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة: 294 /1؛ القرافي، الذخيرة: 42 /3؛ التاج والإكليل: 150/3.
- (29) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 309 /3؛ النووي، المجموع: 343 /5؛ النووي، روضة الطالبين: 197 /2.
- (30) ينظر: ابن قدامة، المغني: 67 /3؛ ابن مفلح برهان الدين، المبدع: 300 /2؛ المرادوي، الإنصاف: 24 /3.
- (31) ينظر: ابن الهمام، فتح القدير: 163 /2؛ لجنة من العلماء، الفتاوى الهندية: 173 /1.



- (32) ينظر: ابن مفلح شمس الدين، الفروع: 3/447؛ ابن مفلح برهان الدين، المبدع: 2/300؛ المرادوي، الإنصاف: 3/24.
- (33) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 2/119، كتاب الزكاة، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة، ح(1458)؛ مسلم، صحيح مسلم: 1/50، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، ح(19).
- (34) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 3/310.
- (35) أخرجه: مالك، الموطأ: 2/355، كتاب الزكاة، باب الزكاة في الدين، ح(873)؛ الشافعي، المسند: 1/226، كتاب الزكاة، الباب الأول في الأمر بها والتهديد على تركها وعلى من تجب وفيه تجب، ح(620)؛ البيهقي، السنن الكبرى: 4/249، كتاب الزكاة، باب الدين مع الصدقة، ح(7606)، وإسناده صحيح، ينظر: ابن الملقن، خلاصة البدر المنير: 1/298.
- (36) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 2/6؛ ابن قدامة شمس الدين، الشرح الكبير: 2/451.
- (37) الماوردي، الحاوي الكبير: 3/311.
- (38) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 2/6.
- (39) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 4/5، كتاب الوصايا، باب تأويل قول الله تعالى: { مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ } [النساء: 11]، الحديث ورد بعد عنوان الباب بدون رقم.
- (40) ينظر: ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد: 2/7.
- (41) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 3/310.
- (42) ينظر: نفسه: 3/311.
- (43) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 3/310؛ الكلوزاني، الانتصار: 3/260.
- (44) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 3/311؛ الكلوزاني، الانتصار: 3/260.
- (45) ينظر: السرخسي، المبسوط: 2/160؛ الماوردي، الحاوي الكبير: 3/310؛ النووي، المجموع: 5/346.
- (46) الماوردي، الحاوي الكبير: 3/311.
- (47) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 3/310؛ الكلوزاني، الانتصار: 3/264.
- (48) ينظر: الكلوزاني، الانتصار: 3/264.
- (49) مالك، المدونة: 1/327.
- (50) ينظر: التميمي، تأثير الديون على العبادات: 570.
- (51) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 2/6؛ الكلوزاني، الانتصار: 3/265؛ ابن قدامة، المغني: 3/67.
- (52) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 2/6؛ الكلوزاني، الانتصار: 3/266؛ ابن قدامة، المغني: 3/68.
- (53) ينظر: الشيرازي، المهذب: 1/264.
- (54) ينظر: الكلوزاني، الانتصار: 3/266.
- (55) ينظر: مالك، المدونة: 1/327؛ الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي: 2/484؛ ابن قدامة شمس الدين، الشرح الكبير: 2/452.
- (56) ينظر: السرخسي، المبسوط: 2/168.
- (57) ينظر: العثيمين، الشرح المتمتع على زاد المستقنع: 6/35.
- (58) ينظر: الشربيني، مغني المحتاج: 2/124؛ الكلوزاني، الانتصار: 3/272.



- (59) ينظر: الكلوزاني، الانتصار: 272/3.
- (60) ينظر: ابن قدامة، المغني: 2/ 512؛ ابن قدامة شمس الدين، الشرح الكبير: 2/ 452.
- (61) ينظر: العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع: 6/ 35؛ الفوزان، أثر الديون على الوعاء الزكوي: 574.
- (62) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 2/ 6؛ ابن قدامة شمس الدين، الشرح الكبير: 2/ 451.
- (63) ينظر: الخرشبي، شرح الخرشبي على مختصر خليل: 2/ 202.
- (64) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 5/ 213؛ لجنة من العلماء، الفتاوى الهندية: 5/ 64؛ النفراوي، الفواكه الدواني: 2/ 241؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 3/ 266؛ الماوردي، الحاوي الكبير: 6/ 323؛ الغزالي، الوسيط في المذهب: 4/ 5؛ ابن قدامة، المغني: 4/ 326؛ المرادوي، الإنصاف: 5/ 306.
- (65) ينظر: الفوزان، أثر الديون على الوعاء الزكوي: 575.
- (66) ينظر: التميمي، تأثير الديون على العبادات: 570.
- (67) ينظر: الخليل، زكاة المدين وتطبيقاته المعاصرة: 52.
- (68) سبق تخريجه.
- (69) ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد: 2/ 7.
- (70) ابن النجار، منتهى الإرادات: 1/ 496.
- (71) ينظر: النووي، المجموع: 6/ 137؛ البكري، إعانة الطالبين: 2/ 199.
- (72) ينظر: ابن قدامة، المغني: 3/ 100؛ ابن قدامة شمس الدين، الشرح الكبير: 2/ 657؛ المرادوي، الإنصاف: 3/ 176.
- (73) ينظر: القرافي، الذخيرة: 3/ 160؛ ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة: 1/ 295.
- (74) ينظر: الرملي، نهاية المحتاج: 3/ 115.
- (75) ينظر: ابن مفلح، المبدع: 2/ 382؛ المرادوي، الإنصاف: 3/ 176.
- (76) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 2/ 8؛ لجنة من العلماء، الفتاوى الهندية: 1/ 173.
- (77) ينظر: ابن مفلح برهان الدين، المبدع: 2/ 382؛ المرادوي، الإنصاف: 3/ 176.
- (78) ينظر: ابن قدامة، المغني: 3/ 100؛ ابن قدامة شمس الدين، الشرح الكبير: 2/ 657.
- (79) ينظر: نفسهما، والصفحات نفسها.
- (80) ينظر: نفسهما، والصفحات نفسها.
- (81) ينظر: ابن قدامة، المغني: 3/ 100؛ ابن قدامة شمس الدين، الشرح الكبير: 2/ 657.
- (82) ينظر: نفسهما، والصفحات نفسها.
- (83) ينظر: نفسهما، والصفحات نفسها.
- (84) ينظر: الهوتي، الروض المربع: 213.
- (85) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 2/ 8.
- (86) ينظر: البكري، إعانة الطالبين: 2/ 199.
- (87) ينظر: ابن قدامة، المغني: 3/ 100؛ ابن قدامة شمس الدين، الشرح الكبير: 2/ 657.
- (88) ينظر: ابن مفلح، المبدع: 2/ 382.



- (89) ينظر: اختلاف الفقهاء في المسألة وذلك في: المطلب الأول: تراحم الدين مع زكاة المال.
- (90) ينظر: ابن قدامة، المغني: 3/100؛ ابن قدامة شمس الدين، الشرح الكبير: 2/657.
- (91) الرملي، نهاية المحتاج: 7/90.
- (92) قلعي، و قنبي، معجم لغة الفقهاء: 382.
- (93) المهوتي، شرح منتهى الإرادات: 3/472.
- (94) نذر الطاعة يجب الوفاء به، قال ابن رشد: " اتَّفَقُوا عَلَى لُزُومِ النَّدْرِ الْمُطَّلَقِ فِي الْقُرْبِ"، ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد: 2/184؛ وينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 5/93، الجويني، نهاية المطلب: 18/425؛ ابن قدامة، المغني: 10/3.
- (95) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 2/8؛ لجنة من العلماء، الفتاوى الهندية: 1/173.
- (96) ينظر: القرافي، الذخيرة: 3/44.
- (97) ينظر: النووي، المجموع: 5/345؛ الشربيني، مغني المحتاج: 2/125.
- (98) ينظر: ابن قدامة، المغني: 3/70؛ ابن قدامة شمس الدين، الشرح الكبير: 2/455.
- (99) ينظر: النووي، المجموع: 5/345؛ الشربيني، مغني المحتاج: 2/125.
- (100) ينظر: ابن قدامة، المغني: 3/70؛ المرادوي، الإنصاف: 3/28.
- (101) ينظر: الشربيني، مغني المحتاج: 2/125.
- (102) ينظر: ابن قدامة، المغني: 3/70؛ ابن قدامة شمس الدين، الشرح الكبير: 2/455.
- (103) ينظر: الشربيني، مغني المحتاج: 2/125.
- (104) ينظر: القرافي، الذخيرة: 3/45.
- (105) ينظر: النووي، المجموع: 5/345.
- (106) ينظر: نفسه، والصفحة نفسها.
- (107) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 3/35، كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، ح(1953)؛ مسلم، صحيح مسلم: 804/2، كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت، ح(1148).
- (108) ينظر: ابن قدامة، المغني: 3/70.
- (109) ينظر: ابن قدامة، المغني: 3/70؛ ابن قدامة شمس الدين، الشرح الكبير: 2/455.
- (110) ينظر: نفسهما، والصفحات نفسها.
- (111) ينظر: النووي، المجموع: 5/345.
- (112) ينظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 6/760؛ الزيلعي، تبين الحقائق: 6/230. ويرى الحنفية أن الديون التي لله كالزكاة، والكفارة، والنذر تسقط بالوفاة، ولا يتعين قضاؤها من التركة.
- (113) ينظر: ابن رشد، المقدمات الممهدة: 3/122؛ عليش، منح الجليل: 9/597، عند المالكية تقدم ديون العباد، ثم حقوق الله، كالزكاة، والكفارات، والنذور.
- (114) ينظر: النووي، روضة الطالبين: 11/25؛ الشربيني، مغني المحتاج: 2/126.
- (115) ينظر: ابن مفلح، المبدع: 2/309؛ المهوتي، شرح منتهى الإرادات: 1/399.
- (116) ينظر: النووي، روضة الطالبين: 11/25؛ الشربيني، مغني المحتاج: 2/126.



- (117) ينظر: نفسهما، والصفحات نفسها.
- (118) ينظر: ابن مفلح، المبدع: 221/2؛ الهوتي، كشف القناع: 182/2، ونص الحنابلة على أنه إذا كان النذر بمعين، فإنه يقدم.
- (119) ينظر: النووي، روضة الطالبين: 25/11؛ ابن مفلح، المبدع: 309/2.
- (120) ينظر: الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب: 320/18.
- (121) سبق تخريجه.
- (122) ينظر: ابن قدامة، المغني: 70/3.
- (123) ينظر: الشريبي، مغني المحتاج: 126/2.
- (124) ينظر: الهوتي، كشف القناع: 182/2.
- (125) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 122/2؛ الماوردي، الحاوي الكبير: 7/4؛ الحجاوي، الإقناع: 341/1.
- (126) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 122/2؛ العيني، البناء شرح الهداية: 144/4؛ الماوردي، الحاوي الكبير: 7/4؛ ابن قدامة، المغني: 215/3.
- (127) الكاساني، بدائع الصنائع: 122/2؛ العيني، البناء شرح الهداية: 144/4.
- (128) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 123/2؛ ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد: 84/2؛ الشيرازي، المهذب: 362/1؛ ابن قدامة، المغني: 214/3.
- (129) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 122/2؛ العيني، البناء شرح الهداية: 146/4؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 2/462.
- (130) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 13/4؛ النووي، المجموع: 68/7؛ الشريبي، مغني المحتاج: 213/2.
- (131) ينظر: ابن مفلح برهان الدين، المبدع: 88/3؛ المرادوي، الإنصاف: 403/3؛ الهوتي، كشف القناع: 389/2.
- (132) ينظر: اللجنة الدائمة، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: 36/11-1.
- (133) ينظر: القرافي، الذخيرة: 177/3؛ المواق، التاج والإكليل: 463/3؛ الحطاب، مواهب الجليل: 502/2.
- (134) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 692/2، كتاب الزكاة، باب فضل النفقة على العيال والمملوك، وإثم من ضيعهم، أو حبس نفقتهم عنهم، ح(996) بلفظ: «كفى بالمرء إثماً أن يحبس، عمن يملك قوته».
- (135) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 13/4؛ ابن مفلح، المبدع: 89/3.
- (136) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 692/2، كتاب الزكاة، باب الابتداء في النفقة بالنفس ثم أهله ثم القرابة، ح(997).
- (137) ينظر: النووي، شرح النووي على صحيح مسلم: 83/7؛ ابن قدامة، المغني: 217/3.
- (138) ينظر: الهوتي، كشف القناع: 389/2.
- (139) ينظر: نفسه، والصفحة نفسها.
- (140) ينظر: ابن قدامة، المغني: 217/3.
- (141) ينظر: الحطاب، مواهب الجليل (2/491).
- (142) ينظر: الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام: 556/2.
- (143) السعدي، القواعد والأصول الجامعة: 184، العبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير: 267/1.



- (144) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية: 49/3.
- (145) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 173/2؛ الزيلعي، تبيين الحقائق: 43/2؛ ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد: 132/2؛ النفراوي، الفواكه الدواني: 371/1؛ الماوردي، الحاوي الكبير: 52/4؛ الشيرازي، المهذب: 370/1؛ ابن قدامة، المغني: 417/3؛ ابن مفلح، المبدع: 160/3.
- (146) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 173/2.
- (147) ينظر: النووي، روضة الطالبين: 25/11؛ ابن مفلح، المبدع: 309/2.
- (148) الشريبي، مغني المحتاج: 122/6.
- (149) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 64/5؛ ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد: 191/2؛ النووي، روضة الطالبين: 192/3؛ الهوتي، كشف القناع: 24/3.
- (150) وذلك جمهور الفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنابلة، ينظر: ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد: 191/2؛ النووي، روضة الطالبين: 192/3؛ ابن قدامة، المغني: 435/9، أما الحنفية، فهي عندهم واجبة، إلا أنه لا خلاف عندهم بأن الدين مقدم على الأضحية؛ لأن الدين يمنع وجوب الزكاة، فلأن يمنع وجوب الأضحية أولى؛ لأن الزكاة فرض، والأضحية واجبة، والفرض فوق الواجب، ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 64/5.
- (151) ينظر: العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي: 459/4؛ النووي، المجموع: 419/8.
- (152) ينظر: ابن قدامة، المغني: 447/9؛ المرادوي، الإنصاف: 107/4.
- (153) ينظر: ابن رشد، البيان والتحصيل: 372/3؛ الحطاب، مواهب الجليل: 255/3.
- (154) الحنفية لم يناولوا مسألة بيع الأضحية وسداد الدين من قيمتها إلا أنهم يرون جواز بيع الأضحية مطلقاً حتى بعد الإيجاب والتعيين. ينظر: السرخسي، المبسوط: 13/12؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 78/5.
- (155) ينظر: ابن قدامة، المغني: 447/9.
- (156) ينظر: ابن رشد، البيان والتحصيل: 372/3؛ الحطاب، مواهب الجليل: 255/3.
- (157) أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود: 256/3، كتاب البيوع، باب في المضارب يخالف، ح(3386)؛ الترمذي، سنن الترمذي: 549/2، أبواب البيوع، ح(1257)؛ الدارقطني، سنن الدارقطني: 392/3، كتاب البيوع، ح(2823)؛ البيهقي، السنن الكبرى: 186/6، كتاب القراض، باب المضارب يخالف بما فيه زيادة لصاحبه، ومن اتجر في مال غيره بغير أمره، ح(11618)، والحديث ضعيف قال الترمذي: "حديث حكيم بن حزام، لا نعرفه إلا من هذا الوجه" الترمذي، سنن الترمذي: 549/2؛ وينظر: الألباني، ضعيف سنن الترمذي: 148.
- (158) ينظر: السرخسي، المبسوط: 13/12.
- (159) ينظر: الألباني، ضعيف سنن الترمذي: 148.
- (160) ينظر: نفسه، والصفحة نفسها.
- (161) ابن قدامة، المغني: 458/9؛ شمس الدين، الشرح الكبير: 585/3.
- (162) لم يتناول الفقهاء – فيما اطلعت عليه – مسألة تراحم الدين الحال مع العقيقة؛ وربما كان ذلك لأن الأكثرية يرون أنها سُنة، ولا تُقدّم السُّنة على الواجب، وهو قضاء الدين.



- (163) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 7/ 173؛ عlish، منح الجليل: 8/ 434؛ الشيرازي، المهذب: 1/ 362؛ ابن قدامة، المغني: 4/ 407.
- (164) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 3/ 118، في صحيحه، كتاب المساقاة، باب: مطل الغني ظلم، ح(2400)؛ مسلم صحيح مسلم: 3/ 1197، كتاب المساقاة، باب تحريم مطل الغني، وصحة الحوالة، واستحباب قبولها إذا أحيل على ملي: ح(1564).
- (165) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 5/ 69؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 6/ 336.
- (166) ينظر: ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة: 1/ 425؛ الحطاب، مواهب الجليل: 3/ 255؛ النووي، المجموع: 13/ 425؛ الهوتي، كشف القناع: 3/ 310.
- (167) ينظر: النووي، المجموع: 8/ 426؛ النووي، روضة الطالبين: 3/ 229.
- (168) ينظر: ابن قدامة، المغني: 9/ 459؛ ابن مفلح شمس الدين، الفروع: 6/ 104.
- (169) ينظر: ابن مفلح شمس الدين، الفروع: 6/ 104؛ المرادوي، الإنصاف: 4/ 110)، قال الإمام أحمد: "واجبة في حق أب ولو معسراً ويقترض"، الهوتي، الروض المربع: 293.
- (170) قال ابن حزم: "يجبر الإنسان عليها إذا فضل له عن قوته مقدارها"، ابن حزم، المحلى: 6/ 234.
- (171) ينظر: العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي: 4/ 463.
- (172) أخرجه: الترمذي، سنن الترمذي: 3/ 148، كتاب الأضاحي، باب ما جاء في العقيقة، ح(1513)، وقال: "حديث عائشة حديث حسن صحيح"؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 2/ 1056، كتاب الذبائح، باب العقيقة، ح(3163)، قال ابن الملقن: "هذا الحديث صحيح"، البدر المنير: 9/ 333.
- (173) ينظر: الشيرازي، المهذب: 1/ 438.
- (174) أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود: 3/ 107، كتاب الضحايا، باب في العقيقة، ح(2842)؛ النسائي، سنن النسائي المجتبى: 7/ 162، كتاب العقيقة، ح(4212)؛ مالك، الموطأ: 3/ 715، كتاب العقيقة، باب ما جاء في العقيقة، ح(486)؛ البيهقي، السنن الكبرى: 9/ 192، باب ما يستدل به على أن العقيقة على الاختيار لا على الوجوب، ح(19275). الحاكم، المستدرک: 4/ 265، ح(7592) وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه"، قال الهيثمي: "فيه رجل لم يسم، وبقيه رجاله رجال الصحيح"، الهيثمي، مجمع الزوائد: 4/ 57.
- (175) ينظر: النووي، المجموع: 8/ 426.
- (176) أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود: 3/ 107، كتاب الضحايا، باب في العقيقة، ح(2841)؛ النسائي، سنن النسائي المجتبى: 7/ 164، كتاب العقيقة، ح(4213)؛ وقد صححه: ابن الملقن، البدر المنير: 9/ 340.
- (177) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 5/ 69.
- (178) ينظر: الشيرازي، المهذب: 1/ 438.
- (179) ينظر: النووي، المجموع: 8/ 426.
- (180) النَّبِيَّةُ: "هي وليمة القادم من سفره"، الماوردي، الحاوي الكبير: 9/ 555.
- (181) ينظر: ابن قدامة، المغني: 9/ 459.
- (182) سبق تخريجه.



- (183) هذا اللفظ ورد عند الكاساني، ولم يرد في كتب الحديث، إنما ورد بلفظ "من أحب أن ينسك أو فأحب أن ينسك". الكاساني، بدائع الصنائع: 69/5.
- (184) نفسه والصفحة نفسها.
- (185) ينظر: ابن قدامة، المغني: 459/9.
- (186) أخرجه: الترمذي، سنن الترمذي: 153/3، كتاب الأضاحي، باب ما جاء في العقيقة، ح(1522): ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 1056/2، كتاب الذبائح، باب العقيقة، ح(3165)، قال الترمذي: " هذا حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم"، وصححه ابن الملقن في البدر المنير (9/334).
- (187) ينظر: ابن قدامة، المغني: 459/9.
- (188) ينظر: ابن مفلح برهان الدين، المبدع في شرح المنع: 273/3.
- (189) سبق تخريجه
- (190) ينظر: ابن قدامة، المغني: 459/9.
- (191) أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود: 105/3، كتاب الضحايا، باب في العقيقة، ح(2834): الترمذي، سنن الترمذي: 150/3، كتاب الأضاحي، باب الأذان في أذن المولود، ح(1516)، قال ابن الملقن: " هذا الحديث صحيح"، ابن الملقن، البدر المنير: 277/9.
- (192) ينظر: ابن الهمام، فتح القدير: 160/3؛ ابن نجيم، الأشباه والنظائر: 311.
- (193) ينظر: اللجنة الدائمة، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: 2-449/10.
- (194) العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين: 92/21.
- (195) العثيمين، لقاء الباب المفتوح: 36/8.

المراجع

القرآن الكريم.

- الألباني، م. (1991). ضعيف سنن الترمذي (ط.1). المكتب الإسلامي.
- البابرتي، م. (د.ت). العناية شرح الهداية. دار الفكر.
- الباجي، س. (1332). المنتقى شرح الموطأ (ط.1). مطبعة السعادة.
- البخاري، م. (1422). صحيح البخاري (محمد زهير بن ناصر الناصر، تحقيق؛ ط.1). دار طوق النجاة.
- البكري، أ. (1997). إغاثة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين (ط.1). دار الفكر.
- المهوتي، م. (1993). شرح منتهى الإرادات (ط.1). عالم الكتب.
- المهوتي، م. (د.ت). الروض المربع شرح زاد المستقنع. دار المؤيد، مؤسسة الرسالة.
- المهوتي، م. (د.ت). كشف القناع عن متن الإقناع. دار الكتب العلمية.
- البيهقي، أ. (2003). السنن الكبرى (محمد عبد القادر عطا، تحقيق، ط.3). دار الكتب العلمية.
- الترمذي، م. (1998). سنن الترمذي (بشار عواد معروف، تحقيق). دار الغرب الإسلامي.



- التميمي، ع. (2019). تأثير الديون على العبادات. *مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية*. (6)، ج(6)، 597-548.
- ابن تيمية، أ. (1986). *منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية* (محمد رشاد سالم، تحقيق، ط.1). جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ابن تيمية، أ. (1987). *الفتاوى الكبرى* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الجوهري، إ. (1407). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية* (أحمد عبد الغفور عطار، تحقيق؛ ط.4). دار العلم للملايين.
- الجويني، ع. (2007). *نهاية المطلب في دراية المذهب* (عبد العظيم الديب، تحقيق؛ ط.1). دار المنهاج.
- ابن الحاج، م. (د.ت.). *المدخل*. دار التراث.
- الحجاوي، م. (د.ت.). *الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل* (عبد اللطيف محمد موسى السبكي، تحقيق). دار المعرفة.
- الحدادي، أ. (1322). *الجوهرة النيرة* (ط.1). المطبعة الخيرية.
- الحريقي، ح. (1414). *التوحيد وأثره في حياة المسلم* (ط.1). دار الوطن، الرياض.
- ابن حزم، ع. (د.ت.). *المحلى بالآثار*. دار الفكر.
- الحطاب، م. (1992). *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل* (ط.3). دار الفكر.
- الخرشي، م. (1317). *شرح الخرشي على مختصر خليل* (ط.2). المطبعة الكبرى الأميرية، دار الفكر.
- الخليل، أ. (1427). *زكاة المدين وتطبيقاته المعاصرة*. *مجلة العدل*. (29) ج(8)، 60-9.
- الدارقطني، ع. (2004). *سنن الدارقطني* (شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- الدارقي، ع. (2010). *تزامح صلاتين في وقت واحد*. *حولية مركز البحوث والدراسات الإسلامية بكلية دار العلوم*. (14)، ج(6)، 218-179.
- أبو داود، س. (د.ت.). *سنن أبي داود* (محمد محيي الدين عبد الحميد، تحقيق). المكتبة العصرية.
- الدسوقي، م. (د.ت.). *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*. دار الفكر.
- ابن رشد الحفيد، م. (2004). *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. دار الحديث، القاهرة.
- ابن رشد، م. (1988). *المقدمات الممهدات* (ط.1). دار الغرب الإسلامي.
- ابن رشد، م. (1998). *البيان والتحصيل* (محمد حجي وآخرين، تحقيق؛ ط.2). دار الغرب الإسلامي.
- الرشيد، أ. (2008). *الحاجة وأثرها في الأحكام: دراسة نظرية تطبيقية* (ط.1). دار كنوز إشبيليا.
- الزركشي، م. (1985). *المنثور في القواعد الفقهية* (ط.2). وزارة الأوقاف الكويتية.
- الزركشي، م. (1993). *شرح الزركشي على مختصر الخرقي* (ط.1). دار العبيكان.
- الزركشي، م. (1994). *البحر المحيط في أصول الفقه* (ط.1). دار الكتبي.
- الزليعي، ع. (1313). *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق* (ط.1). المطبعة الكبرى الأميرية.
- السرخسي، م. (1993). *المبسوط*. دار المعرفة.



- السعدي، ع. (د.ت). القواعد والأصول الجامعة. مكتبة السنة.
- السنيني، ز. (د.ت). أسنى المطالب في شرح روض الطالب. دار الكتاب الإسلامي.
- الشافعي، م. (1951). مسند الإمام الشافعي (محمد عابد السندي، ترتيب). دار الكتب العلمية.
- الشافعي، م. (1990). الأم. دار المعرفة.
- الشربيني، م. (1994). مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الشيرازي، إ. (د.ت). المهذب في فقه الإمام الشافعي. دار الكتب العلمية.
- ابن عابدين، م. (1992). رد المحتار على الدر المختار "حاشية ابن عابدين" (ط.2). دار الفكر.
- ابن عبد البر، ي. (1980). الكافي في فقه أهل المدينة (حمد أحمد الموريتاني، تحقيق؛ ط.2). مكتبة الرياض.
- العبد اللطيف، ع. (2003). القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير (ط.1). الجامعة الإسلامية.
- العثيمين، م. (1413). مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين (فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، جمع وترتيب). دار الوطن.
- العثيمين، م. (1421). لقاء الباب المفتوح، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية.
- العثيمين، م. (1428). الشرح الممتع على زاد المستقنع (ط.1). دار ابن الجوزي.
- عليش، م. (1989). منح الجليل شرح مختصر خليل. دار الفكر.
- العمراني، ي. (2000). البيان في مذهب الإمام الشافعي (قاسم محمد النوري، تحقيق؛ ط.1). دار المنهاج.
- العيني، م. (2000). البناء شرح الهداية (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الغزالي، م. (1417). الوسيط في المذهب (أحمد محمود إبراهيم، تحقيق؛ ط.1). دار السلام.
- ابن فارس، أ. (1979). معجم مقاييس اللغة (عبد السلام محمد هارون، تحقيق). دار الفكر.
- فتاوى اللجنة الدائمة (2000). اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (أحمد بن عبد الرزاق الدويش، جمع وترتيب) رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، دار العاصمة.
- الفوزان، ص. (2014). أثر الديون على الوعاء الزكوي، دراسة فقهية معاصرة. مجلة مركز البحوث والدراسات الإسلامية. 604-539، (46).
- الفيروزي، م. (2005). القاموس المحيط (ط.8). مؤسسة الرسالة.
- ابن قدامة موفق الدين، م. (1997). المغني (عبدالله التركي، عبد الفتاح الحلو، تحقيق؛ ط.3). دار عالم الكتب.
- ابن قدامة شمس الدين، ع. (د.ت). الشرح الكبير على متن المقنع. دار الكتاب العربي.
- القرافي، أ. (1994). الذخيرة (ط.1). دار الغرب الإسلامي.
- قلعي، م. قنبي، ص. (1408). معجم لغة الفقهاء (ط.2). دار النفائس.
- الكاساني، أ. (1986). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (ط.2). دار الكتب العلمية.
- الكلوداني، م. (1413). الانتصار في المسائل الكبار على مذهب الإمام أحمد بن حنبل (سليمان العمير، تحقيق، مكتبة العبيكان).
- لجنة من العلماء. (1310). الفتاوى الهندية (ط.2). دار الفكر.



- الماوردي، ع. (1999). *الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي* (علي معوض، عادل عبد الموجود، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- مالك، م. (1994). *المدونة* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- مالك، م. (2004). *الموطأ* (محمد مصطفى الأعظمي، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان.
- المرداوي، ع. (د.ت.). *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف* (ط.2). دار إحياء التراث العربي.
- مسلم، ح. (د.ت.). *صحيح مسلم* (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق). دار إحياء التراث العربي.
- ابن مفلح شمس الدين، ع. (2003). *الفروع ومعه صحيح الفروع* (عبد الله بن عبد المحسن التركي، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- ابن مفلح برهان الدين، إ. (1997). *المبدع في شرح المقنع* (ط.1). دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م.
- ابن الملقن، ع. (1989). *خلاصة البدر المنير* (ط.1). مكتبة الرشد.
- ابن الملقن، ع. (2004). *البدر المنير* (مصطفى أبو الغيط، عبد الله بن سليمان، ياسر بن كمال، تحقيق؛ ط.1). دار الهجرة.
- منصور، خ. (2016، نوفمبر 28-30). *تزامن الأسباب الموجبة للزكاة في المال الواحد* [بحث مقدم]. الندوة الرابعة والعشرين لقضايا الزكاة المعاصرة، الأردن.
- ابن منظور، م. (1414). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.
- المواق، م. (1994). *التاج والإكليل لمختصر خليل* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الموصلي، ع. (1937). *الاختيار لتعليق المختار*. دار الكتب العلمية.
- ابن النجار، م. (1999). *منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات* (عبد الله بن عبد المحسن التركي، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- ابن نجيم، ز. (1419). *الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة* (زكريا عميرات، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- النسائي، ع. (2018). *سنن النسائي المجتبى* (محمد رضوان عرقسوسي، محمد أنس مصطفى الخن، محمد معتز كريم الدين، تحقيق؛ ط.1). دار الرسالة العالمية.
- النراوي، أ. (1995). *الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني*. دار الفكر.
- النووي، ي. (1392). *شرح النووي على صحيح مسلم* (ط.2). دار إحياء التراث العربي.
- النووي، ي. (1991). *روضة الطالبين وعمدة المفتين* (زهير الشاويش، تحقيق؛ ط.3). المكتب الإسلامي.
- النووي، ي. (د.ت.). *المجموع شرح المهذب مع تكملة السبكي والمطيعي*. دار الفكر.
- ابن الهمام، م. (د.ت.). *فتح القدير*. دار الفكر.

References

The Holy Qur'an.

Al-Albani, M. (1991). *Da'if Sunan al-Tirmidhi* (Vol. 1). Al-Maktab al-Islami.

Al-Babarti, M. (n.d.). *Al-Inayah Sharh al-Hidayah*. Dar al-Fikr.



- Al-Baji, S. (1332 AH). *Al-Muntaqa Sharh al-Muwatta* (Vol. 1). Matba'at al-Sa'adah.
- Al-Bukhari, M. (1422 AH). *Sahih al-Bukhari* (M. Zuhayr b. Nasir al-Nasir, Ed.; Vol. 1). Dar Tuq al-Najat.
- Al-Bakri, A. (1997). *I'anat al-Talibin 'ala Hall Alfaz Fath al-Mu'in* (Vol. 1). Dar al-Fikr.
- Al-Buhuti, M. (1993). *Sharh Muntaha al-Iradat* (Vol. 1). 'Alam al-Kutub.
- Al-Buhuti, M. (n.d.). *Al-Rawd al-Murbi' Sharh Zad al-Mustaqni'*. Dar al-Mu'ayyad, Mu'assasat al-Risalah.
- Al-Buhuti, M. (n.d.). *Kashshaf al-Qina' an Matn al-Iqna'*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Bayhaqi, A. (2003). *Al-Sunan al-Kubra* (M. Abd al-Qadir 'Ata, Ed.; Vol. 3). Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Tirmidhi, M. (1998). *Sunan al-Tirmidhi* (B. 'Awwad Ma'ruf, Ed.). Dar al-Gharb al-Islami.
- Al-Tamimi, A. (2019). The impact of debts on acts of worship. *Journal of the Faculty of Islamic and Arabic Studies for Girls in Alexandria*, 6(6), 548–597.
- Ibn Taymiyyah, A. (1986). *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah fi Naqd Kalam al-Shi'ah al-Qadariyyah* (M. Rashad Salim, Ed.; Vol. 1). Imam Muhammad b. Saud Islamic University.
- Ibn Taymiyyah, A. (1987). *Al-Fatawa al-Kubra* (Vol. 1). Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Jawhari, I. (1407 AH). *Al-Sihah: Taj al-Lughah wa Sihah al-'Arabiyyah* (A. Abd al-Ghafur Attar, Ed.; Vol. 4). Dar al-'Ilm lil-Malayin.
- Al-Juwayni, A. (2007). *Nihayat al-Matlab fi Dirayat al-Madhhab* (A. al-Dib, Ed.; Vol. 1). Dar al-Minhaj.
- Ibn al-Hajj, M. (n.d.). *Al-Madkhal*. Dar al-Turath.
- Al-Hajjawi, M. (n.d.). *Al-Iqna' fi Fiqh al-Imam Ahmad b. Hanbal* (A. al-Latif Muhammad Musa al-Subki, Ed.). Dar al-Ma'rifah.
- Al-Haddadi, A. (1322 AH). *Al-Jawhara al-Nayyira* (Vol. 1). Al-Matba'a al-Khayriyya.
- Al-Huraqi, H. (1414 AH). *Al-Tawhid wa Atharuhu fi Hayat al-Muslim* (Vol. 1). Dar al-Watan.
- Ibn Hazm, A. (n.d.). *Al-Muhalla bi al-Athar*. Dar al-Fikr.
- Al-Hattab, M. (1992). *Mawahib al-Jalil fi Sharh Mukhtasar Khalil* (Vol. 3). Dar al-Fikr.
- Al-Khurashi, M. (1317 AH). *Sharh al-Khurashi 'ala Mukhtasar Khalil* (Vol. 2). Al-Matba'a al-Kubra al-Amiriyya, Dar al-Fikr.
- Al-Khalil, A. (1427 AH). Zakat of the debtor and its contemporary applications. *Al-'Adl Journal*, 29(8), 9–60.
- Al-Daraqutni, A. (2004). *Sunan al-Daraqutni* (Sh. al-Arna'ut & H. Abd al-Mun'im Shalabi, Eds.; Vol. 1). Mu'assasat al-Risalah.
- Al-Darqi, A. (2010). Conflict of two prayers within one time. *Journal of the Center for Islamic Research and Studies, Faculty of Dar al-Ulum*, 14(6), 179–218.
- Abu Dawud, S. (n.d.). *Sunan Abi Dawud* (M. Muhyi al-Din Abd al-Hamid, Ed.). Al-Maktaba al-'Asriyya.
- Al-Dusuqi, M. (n.d.). *Hashiyat al-Dusuqi 'ala al-Sharh al-Kabir*. Dar al-Fikr.
- Ibn Rushd al-Hafid, M. (2004). *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*. Dar al-Hadith.
- Ibn Rushd, M. (1988). *Al-Muqaddimat al-Mumahhidat* (Vol. 1). Dar al-Gharb al-Islami.
- Ibn Rushd, M. (1998). *Al-Bayan wa al-Tahsil* (M. Haji et al., Eds.; Vol. 2). Dar al-Gharb al-Islami.
- Al-Rashid, A. (2008). *Al-Hajah wa Atharaha fi al-Ahkam: A theoretical and applied study* (Vol. 1). Dar Kunuz Ishbiliya.
- Al-Zarkashi, M. (1985). *Al-Manthur fi al-Qawa'id al-Fiqhiyyah* (Vol. 2). Ministry of Awqaf, Kuwait.
- Al-Zarkashi, M. (1993). *Sharh al-Zarkashi 'ala Mukhtasar al-Khirqi* (Vol. 1). Dar al-'Ubaykan.
- Al-Zarkashi, M. (1994). *Al-Baḥr al-muḥīṭ fi uṣūl al-fiqh* (Vol. 1). Dar al-Kutubi.
- Al-Zayla'i, 'A. (1313 AH). *Tabyin al-ḥaqā'iq sharḥ Kanz al-daqa'iq* (Vol. 1). Al-Matba'a al-Kubrā al-Amiriyya.
- Al-Sarakhsi, M. (1993). *Al-Mabsūt*. Dar al-Ma'rifa.
- Al-Sa'di, 'A. (n.d.). *Al-Qawā'id wa-al-uṣūl al-jāmi'a*. Maktabat al-Sunna.
- Al-Saniki, Z. (n.d.). *Asnā al-maṭālib fi sharḥ Rawḍ al-tālib*. Dar al-Kitāb al-Islāmi.



- Al-Shāfi'ī, M. (1951). *Musnad al-Imām al-Shāfi'ī* (Muḥammad 'Ābid al-Sindī, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Shāfi'ī, M. (1990). *Al-Umm*. Dār al-Ma'rifa.
- Al-Shirbīnī, M. (1994). *Mughnī al-muḥtāj ilā ma'rifat ma'ānī alfāz al-Minhāj* (Vol. 1). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Shīrāzī, I. (n.d.). *Al-Muhadhdhab fi fiqh al-Imām al-Shāfi'ī*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn 'Ābidīn, M. (1992). *Radd al-muḥtār 'alā al-Durr al-mukhtār "Ḥāshiyat Ibn 'Ābidīn"* (Vol. 2). Dār al-Fikr.
- Ibn 'Abd al-Barr, Y. (1980). *Al-Kāfi fi fiqh ahl al-Madīna* (Ḥamd Aḥid al-Mūrītānī, Ed.; Vol. 2). Maktabat al-Riyāḍ.
- Al-'Abd al-Laṭīf, 'A. (2003). *Al-Qawā'id wa-al-ḍawābiḥ al-fiqhiyya al-mutadammina lil-taysīr* (Vol. 1). Al-Jāmi'a al-Islāmiyya.
- Al-'Uthaymīn, M. (1413 AH). *Majmū' fatāwā wa-rasā'il faḍīlat al-shaykh Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-'Uthaymīn* (Fahd ibn Naṣīr ibn Ibrāhīm al-Sulaymān, Comp. & Ed.). Dār al-Waṭan.
- Al-'Uthaymīn, M. (1421 AH). *Liqa' al-bāb al-maftūḥ*, audio lessons transcribed by Al-Shabaka al-Islāmiyya.
- Al-'Uthaymīn, M. (1428 AH). *Al-Sharḥ al-mumtī 'alā Zād al-mustā'ni'* (Vol. 1). Dār Ibn al-Jawzī.
- 'Ilish, M. (1989). *Manḥ al-jalīl sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*. Dār al-Fikr.
- Al-'Imrānī, Y. (2000). *Al-Bayān fi madhhab al-Imām al-Shāfi'ī* (Qasim Muḥammad al-Nūrī, Ed.; Vol. 1). Dār al-Minhāj.
- Al-'Aynī, M. (2000). *Al-Bināya sharḥ al-Hidāya* (Vol. 1). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Ghazālī, M. (1417 AH). *Al-Wasīṭ fi al-madhhab* (Aḥmad Maḥmūd Ibrāhīm, Ed.; Vol. 1). Dār al-Salām.
- Ibn Fāris, A. (1979). *Mu'jam maqāyīs al-lughā* ('Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Ed.). Dār al-Fikr.
- Fatāwā al-Lajna al-Dā'ima* (2000). Al-Lajna al-Dā'ima li-al-Buḥūth al-'Ilmiyya wa-al-Iftā' (Aḥmad ibn 'Abd al-Razzāq al-Duwaysh, Comp. & Ed.). Riyadh: Ri'āsat Idārat al-Buḥūth al-'Ilmiyya wa-al-Iftā', Dār al-'Āṣima.
- Al-Fawzān, Ṣ. (2014). The effect of debts on the zakāt base: A contemporary jurisprudential study. *Majallat Markaz al-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-Islāmiyya*, 46, 539–604.
- Al-Firūzābādī, M. (2005). *Al-Qāmūs al-muḥīṭ* (8th ed.). Mu'assasat al-Risāla.
- Ibn Qudāma, Muwaffaq al-Dīn, M. (1997). *Al-Mughnī* ('Abd Allāh al-Turkī & 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥilw, Eds.; Vol. 3). Dār 'Ālam al-Kutub.
- Ibn Qudāma, Shams al-Dīn, 'A. (n.d.). *Al-Sharḥ al-kabīr 'alā matn al-Muqni'*. Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Al-Qarāfī, A. (1994). *Al-Dhakhīra* (Vol. 1). Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Qal'ajī, M., & Qunaybī, Ṣ. (1408 AH). *Mu'jam lughat al-fuqahā'* (2nd ed.). Dār al-Nafā'is.
- Al-Kāsānī, A. (1986). *Badā'ī al-ṣanā'ī fi tartīb al-sharā'ī'* (Vol. 2). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Kalūdhānī, M. (1413 AH). *Al-Intiṣār fi al-masā'il al-kibār 'alā madhhab al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* (Sulaymān al-'Umayr, Ed.). Maktabat al-'Ubaykān.
- Lajna min al-'Ulamā'. (1310 AH). *Al-Fatāwā al-Hindīyya* (2nd ed.). Dār al-Fikr.
- Al-Māwardī, 'A. (1999). *Al-Ḥāwī al-kabīr fi fiqh madhhab al-Imām al-Shāfi'ī* ('Alī Mu'awwaḍ & 'Ādil 'Abd al-Mawjūd, Eds.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Malik, M. (1994). *Al-Mudawwana* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Mālik, M. (2004). *Al-Muwaṭṭa'* (Muḥammad Muṣṭafā al-'Aẓamī, Ed.; 1st ed.). Mu'assasat Zayid bin Sulṭān Āl Nahyān.
- Al-Mardāwī, 'A. (n.d.). *Al-Inṣāf fi ma'rifat al-rājiḥ min al-khilāf* (2nd ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Muslim, H. (n.d.). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ibn Mufliḥ, Shams al-Dīn, 'A. (2003). *Al-Furū' wa-mā'ahu Taṣḥīḥ al-Furū'* ('Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Ed.; 1st ed.). Mu'assasat al-Risāla.
- Ibn Mufliḥ, Burhān al-Dīn, I. (1997). *Al-Mubdī' fi sharḥ al-Muqni'* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn al-Mulaqqīn, 'A. (1989). *Khulāṣat al-Badr al-munīr* (1st ed.). Maktabat al-Rushd.



- Ibn al-Mulaqqin, 'A. (2004). *Al-Badr al-munir* (Muṣṭafā Abū al-Ghayṭ, 'Abd Allāh ibn Sulaymān, & Yāsir ibn Kamāl, Eds.; 1st ed.). Dār al-Hijra.
- Manṣūr, Kh. (2016, November 28–30). *Tazāḥum al-asbāb al-mūjiba lil-zakāt fi al-māl al-wāḥid* [Paper presentation]. The 24th Symposium on Contemporary Zakāt Issues, Jordan.
- Ibn Manzūr, M. (1414 AH). *Lisān al-'Arab* (3rd ed.). Dār Ṣādir.
- Al-Mawwāq, M. (1994). *Al-Tāj wa-al-iklil li-Mukhtaṣar Khalil* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Mawṣilī, 'A. (1937). *Al-Ikhtiyār li-ta'īl al-Mukhtār*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn al-Najjār, M. (1999). *Muntahā al-irādāt fi jam' al-Muqni' ma'a al-Tanqih wa-Ziyādāt* ('Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Ed.; 1st ed.). Mu'assasat al-Risāla.
- Ibn Nujaym, Z. (1419 AH). *Al-Ashbāh wa-al-naẓā'ir 'alā madhhab Abī Ḥanīfa* (Zakariyyā 'Umayrāt, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Nasā'ī, 'A. (2018). *Sunan al-Nasā'ī al-Mujtabā* (Muḥammad Riḍwān 'Arqsūsī, Muḥammad Anas Muṣṭafā al-Khann, & Muḥammad Mu'taz Karīm al-Dīn, Eds.; 1st ed.). Dār al-Risāla al-'Ālamiyya.
- Al-Nafrawī, A. (1995). *Al-Fawākih al-dawānī 'alā Risālat Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*. Dār al-Fikr.
- Al-Nawawī, Y. (1392 AH). *Sharḥ al-Nawawī 'alā Ṣaḥīḥ Muslim* (2nd ed.). Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Nawawī, Y. (1991). *Rawḍat al-tālibīn wa-umdāt al-mufīn* (Zuhayr al-Shāwish, Ed.; 3rd ed.). Al-Maktab al-Islāmī.
- Al-Nawawī, Y. (n.d.). *Al-Majmū' sharḥ al-Muhadhdhab: Ma'a Takmilat al-Subkī wa-al-Muṭī'ī*. Dār al-Fikr.
- Ibn al-Humām, M. (n.d.). *Fath al-qadir*. Dār al-Fikr.





**The Goodness of Trust through the Virtue of Charity by Abu al-Hasan Muhammad al-Bakri (d. 952 AH):
A Study and Investigation**

Dr. Nawal Hamoud Homad Al-Balwi*

nalblwi@bu.edu.sa

Abstract

This study examines and critically investigates the manuscript *Husn al-Thiqa bi-Fadl al-Sadaqah* ("The Goodness of Trust through the Virtue of Charity") authored by Abu Al-Hasan Muhammad Ibn Muhammad Al-Bakri Al-Siddiqi (d. 952 AH). Structured into an introduction and two main sections, the research first presents a concise biography of the author across five thematic topics, followed by an overview of the manuscript itself. The second part offers a verified edition of the text, comprising forty hadiths. Analysis reveals that Al-Bakri frequently referenced Al-Suyuti's *Jam' Al-Jawami'* in his transmission of hadiths. The study highlights discrepancies in hadith classification, where some initially deemed authentic (Sahih) were reassessed as good (Hasan) or rare (Ghareeb), such as hadith 19, while others judged good were found to be very weak, as in hadith 40. Instances of weak hadiths are accompanied by supporting evidence, and multiple hadiths (27, 28, 29, 40) include corroborative reports of varying reliability. Notably, the supporting material for hadith 27 spans the spectrum from authentic to very weak. Overall, the manuscript contains 17 acceptable hadiths (authentic and good), 16 weak, and 22 very weak narrations.

Keywords: The Virtue of Charity, Weak Hadith, Good Hadith, Prophetic Hadith.

* Assistant Professor of Hadith, Department of Islamic Studies, Faculty of Arts and Humanities, Al-Baha University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Balwi, N. H. H. (2025). The Goodness of Trust through the Virtue of Charity by Abu al-Hasan Muhammad al-Bakri (d. 962 AH): A Study and Investigation, *Journal of Arts*, 13(3), 557 -599.
<https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2746>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



حسن الثقة بفضل الصدقة لأبي الحسن محمد البكري (ت.952هـ): دراسة وتحقيق

د. نوال حمود حماد البلوي*

nalblwi@bu.edu.sa

الملخص:

تناول هذا البحثُ بالدراسة والتحقيق مخطوطاً «حسن الثقة بفضل الصدقة»، لأبي الحسن محمد بن محمد البكري الصديقي (ت: 952هـ). ويتألف البحث من مقدمة وقسمين، القسم الأول- الدراسة، وفيه مبحثان: المبحث الأول ترجمة مختصرة للمؤلف، وفيه خمسة مطالب، المبحث الثاني التعريف بالمخطوط، القسم الثاني- التحقيق: النص المحقق، وفيه أربعون حديثاً. وتوصل البحث إلى: اعتماد المؤلف في النقل غالباً على كتاب «جمع الجوامع» للسيوطي. وقد يحكم على الحديث بأنه صحيح، وبعد البحث يتبين أنه حديث حسن غريب، كما في الحديث (19). وقد يحكم على الحديث بأنه حسن، وبعد البحث يتبين أنه ضعيف جداً، كما في الحديث (40). وقد يذكر الحديث الضعيف، ويذكر شواهد التي تبين ضعفه كما في الحديث (28). وقد يذكر للحديث شواهد كما في الحديث (27) و (28)، و (29)، و (40). وشواهد الحديث (27) من حيث الدرجة هي ما بين أحاديث صحيحة وحسنة وضعيفة جداً. وعدد الأحاديث التي حكم عليها: 13 حديثاً؛ عشرة منها حكم عليها بالصحة؛ وثلاثة حكم عليها بالحسن. وعدد الأحاديث المقبولة (الصحيحة والحسنة): 17، وعدد الأحاديث الضعيفة: (16)، وعدد الأحاديث الضعيفة جداً: (22).

الكلمات المفتاحية: فضل الصدقة، الحديث الضعيف، الحديث الحسن، الحديث النبوي.

* أستاذ الحديث المساعد، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الباحة، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: البلوي، ن. ح. ح. (2025). حسن الثقة بفضل الصدقة لأبي الحسن محمد البكري (ت.952هـ): دراسة وتحقيق، مجلة الآداب، 13 (3)، 599-557. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2746>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



المقدمة

إنَّ الحمدَ لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا؛ من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هاديَّ له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ محمدًا عبده ورسوله.

أمَّا بعد:

فبعدَ تحقيق المخطوطات الإسلامية مساهمةً فعلية في إحياء كنوز التراث الإسلامي، وخدمة للمكتبات الحديثة، بتقديمها بصورة واضحة من خلال تحرير نصوصها وضبط متونها، وإصلاح سقطها؛ وبذلك تظهر لنا مكانة العلماء ومدى عنايتهم وحرصهم على علم السنة النبوية.

ومساهمةً مني في خدمة المكتبات الحديثة وقع اختياري على مخطوط للإمام أبي الحسن محمد بن محمد البكري

الصدقي، بعنوان: «حسن الثقة بفضل الصدقة».

أهمية البحث:

- تظهر قيمة هذا المخطوط في تنوع مصادره.
- مكانة المؤلف العلمية، وكثرة مؤلفاته في شتى أنواع العلوم الشرعية.
- المساهمة في خدمة السنة النبوية وعلومها وتحقيق المخطوطات التي لم يسبق تحقيقها.

مشكلة البحث وأسئلته:

- ما المصادر التي استقى المؤلف منها مادته العلمية؟
- ما درجة الأحاديث التي أخرجها المؤلف في كتابه؟
- كم عدد الأحاديث المقبولة والضعيفة في كتابه؟
- ما الفائدة العلمية من تحقيق المخطوطات؟
- ما مكانة المؤلف العلمية؟

أهداف البحث:

- بيان المصادر التي اعتمد عليها المؤلف في كتابه.
- بيان درجة الأحاديث التي أخرجها المؤلف في كتابه.
- بيان عدد الأحاديث المقبولة، والضعيفة، وشديدة الضعف.
- إخراج هذا المخطوط محققا تحقيقا علمياً، يستفيد منه طلاب العلم.
- إبراز مكانة المؤلف العلمية.

الدراسات السابقة:

من خلال البحث في قواعد البيانات لم أقف على من حقَّق هذا المخطوط، وأما ترجمة المؤلف فقد سبقني إليها من

حقق كتبه؛ مثل:

- «بشرى المستاك بفضيلة السواك»، تحقيق د. نورة فهد العيد، مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية، جامعة

الأمير سلطان بن عبد العزيز، العدد 9 (29 فبراير 2020م)

- تجديد الأفراح بفضائل النكاح، تحقيق حكيم محمد القرباص، شبكة الألوكة، 2020م.
- شرف الفقراء وبيان أنهم الأمراء، تحقيق د. جميلة منيع الحربي، مجلة أبحاث كلية التربية، جامعة الحديدة-اليمن، العدد 23 (سبتمبر 2021م).

حدود البحث:

تحقيق مخطوط جمع فيه مؤلفه أربعين حديثًا، تحقيقًا علميًا، ومقابلة نُسخته، وتخرىج أحاديثه.

منهج البحث:

اتبعت المنهج العلمي في تحقيق المخطوطات؛ فاتخذت نسخة مكتبة الملك عبد العزيز في المدينة المنورة أصلًا؛ ورمزت لها بالرمز (أ)؛ ثم نسخت النص منها مع مراعاة وضع علامات الترتيم، وضبط النص، وتشكيل الكلمات. قابلت النسخ وأثبتت الفروق بين النسخ الخطية؛ وأشارت إلى السقط والتحرير والتصحيح، والزيادات في النسختين (ب) و(ج) في الحاشية، وبيّنت كذلك- عدم وضوح الكلمة بسبب تمزق النسخة. إذا وقفت على خطأ في الأصل (أ) وقد صُوب في غيره؛ أثبتت الصواب مع الإشارة إلى ذلك في الحاشية. فسرت الكلمات الغريبة؛ وذلك بالرجوع إلى كتب غريب الحديث، أو اللغة. خَرَّجت الحديث من المصادر التي نص عليها المؤلف؛ فإذا قال المؤلف: أخرجه فلان وغيره؛ فإني أضيف مصدرًا آخر. صدّرت التخرىج، باسم الكتاب، والجزء والصفحة، ورقم الحديث. ترجمت لرواة الحديث من كتاب «تقريب التهذيب» لابن حجر؛ لكيلا يطول البحث. إذا كان الحديث ضعيفًا ضعفًا منجزًا فإني أبين سبب الضعف ثم أذكر له شاهدًا؛ وإذا كان في سند الحديث راوٍ متروكٌ أو متهمٌ أو حكم عليه الأئمة بأنه منكر الحديث فإني أكتفي بالإشارة إلى موطن الضعف وأذكر فيه قولًا أو قولين للعلماء. إذا أورد المؤلف مصطلحًا من مصطلحات الحديث، كالمرسل، والمعضل، فإني أعرف هذا المصطلح من كتب علوم الحديث.

كتابة الآيات القرآنية بالرسم العثماني وعزوها إلى سورها مع ذكر رقم الآية.

خطة البحث:

اشتمل البحث على مقدّمة، وقسمين، وخاتمة، وفهارس.

أولًا- المقدمة، وفيها: أهمية البحث، ومشكلته، وأهداف البحث، والدراسات السابقة، وحدود البحث، ومنهج البحث.

ثانيًا- أقسام البحث:

القسم الأول- الدراسة، وفيه مبحثان:

المبحث الأول- ترجمة مختصرة للمؤلف، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول- اسمه ونسبه وكنيته ومولده.

المطلب الثاني- نشأته وثناء العلماء عليه.



المطلب الثالث- شيوخه وتلاميذه.

المطلب الرابع- عقيدته ومذهبه.

المطلب الخامس- مؤلفاته -باختصار- ووفاته.

المبحث الثاني- التعريف بالمخطوط، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول- اسم المخطوط.

المطلب الثاني- توثيق نسبه إلى المؤلف.

المطلب الثالث- منهج البكري في كتابه

المطلب الرابع- المصادر الحديثية التي خرج المؤلف أحاديثه منها

المطلب الخامس- وصف النسخ الخطية، ونماذج منها

القسم الثاني- التحقيق: النص المحقق، وفيه أربعون حديثاً.

ثالثاً- الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

رابعاً- الفهارس، وفيها: فهرس المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات.

المبحث الأول: ترجمة مختصرة للمؤلف

المطلب الأول: اسمه ونسبه وكنيته ومولده

اسمه: مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن جلال الدين عبد الرَّحْمَن بن أَحْمَد بن مُحَمَّد بن أَحْمَد بن مُحَمَّد بن عوض بن

عبد الخَالِق بن عبد المنعم بن يحيى بن يَعْقُوب بن نجم الدِّين بن عَيْسَى بن دَاوُد بن نوح بن طَلْحَة بن عبد الله بن عبد الرَّحْمَن بن أبي بكر الصِّدِّيق رضي الله عنه البُكْرِي الصِّدِّيقِي الشَّافِعِي الأَشْعَرِي المِصْرِي⁽²⁾.

نسبه: البُكْرِي بفتح الباء المنقوطة بواحدة وسكون الكاف وفي آخرها الراء، هذه النسبة إلى جماعة ممن اسمهم أبو

بكر وبكر، فأما الأول فجماعة انتسبوا إلى أبي بكر الصِّدِّيق رضي الله عنه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفيهم كثرة من أولاده وأولاد أولاده...⁽³⁾.

كنيته: أبو الحسن.

مولده: ولد بمصر عام 899هـ.

المطلب الثاني: نشأته وثناء العلماء عليه

ولد ونشأ بمصر في ساحاتها المأنوسة، واشتغل بتحصيل العلوم وحفظ المتنون وتفنن في سائر العلوم وجلس للتدريس

في الجامع الأزهر.

وكان يقيم عاما بمصر وعاما بمكة. وهو أول من حجَّ من علماء مصر في مِحْفَة⁽⁴⁾، ثم تبعه الناس، وكان له الإقبال

العظيم من الخاصِّ والعامِّ، وشاع ذكره في أقطار الأرض مع صغر سنه⁽⁵⁾.

وأخذ العلم عن جماعة من مشايخ الإسلام، والتصوف على الشيخ رضي الدين الغزي، وتبحر في علوم الشريعة، من

فقه وتفسير وحديث وغير ذلك، وكان إذا تكلم في علم منها كأنه بحر زاخر لا يكاد السامع يحصل من كلامه على شيء ينقله

عنه لوسعه إلا إن كتبه⁽⁶⁾.



ثناء العلماء عليه:

قال الشلي اليميني: "إذا تكلم في علم الباطن الظاهر، كان كالبحر التيار الزاخر، لا يكاد السامع من الناس ينقل منه شيئاً إلا إن كتبه في قرطاس؛ لتوسّعه في الكلام وتفنّنه في المعاني والنظام".
وقال أيضاً: "كان شديد الذكاء قويّ الحافظة والاستحضار"⁽⁷⁾.
وقال النهياني: "تاج العارفين الإمام الكبير والقطب الشهير".
وقال الشعراوي: "ما رأيت أوسع منه خلقاً ولا أكثر صدقة في السر والعلانية، وكان لا يعطي أحداً شيئاً نهاراً إلا نادراً، وأكثر صدقته ليلية، وكان له الإقبال العظيم من الخاصّ والعامّ في مصر والحجاز"⁽⁸⁾.

المطلب الثالث: شيوخه وتلاميذه

أخذ الفقه والعلوم عن القاضي زكريا، والبرهان بن أبي شريف وغيرهما، وأخذ التصوف عن شيخ الإسلام رضي الدين الغزي جدّه، ومن شيوخه الشيخ القسطلاني، وغيرهم⁽⁹⁾.
ومن تلاميذه- ولده الشيخ محمد تاج العارفين، والشيخ أحمد بن حجر المكي، والشيخ محمد الرملي، والخطيب الشربيني، والعلامة أحمد بن قاسم، والشيخ عبد الرؤوف المناوي، والعارف بالله عبد الوهاب الشعراوي، والشيخ عبد العزيز بن علي الزمزي، والحافظ نجم الدين الغيطي، والشيخ أحمد علوي، وتلميذه الشيخ أبو بكر بن سالم والقاضي محمد بن حسن⁽¹⁰⁾.

المطلب الرابع- عقيدته ومذهبه

متصوّف مصري، من علماء الشافعية⁽¹¹⁾.

المطلب الخامس: مؤلفاته - باختصار- ووفاته

صنّف التصانيف الكثيرة في شتى أنواع العلوم الشرعيّة؛ فله ثلاثة تفاسير مشهورة، وله ثمانية تفاسير ما بين كبير وصغير؛ فمن هذه التفاسير: تفسير القرآن (ويسمى تفسير البكري)، وتسهيل السبيل في تفسير القرآن، والواضح الوجيز في تفسير القرآن العزيز، وثلاثة شروح على المنهاج، وثلاثة شروح على الإرشاد، وشرح العباب، وشرح الروض، ومختصر الإيضاح، وشرحه، وحاشية على «شرح المحلى» وعدّة متون في الفقه، وعدة رسائل في التصوف، منها: تحفة واهب المواهب في بيان المقامات والمراتب، وله في المناقب: حسن الإصابة في فضل الصحابة⁽¹²⁾، وفي فضائل الأعمال: فضل الزائرين لبيت رب العالمين⁽¹³⁾، وإيقاظ الوسنان لقراءة القرآن⁽¹⁴⁾، وتجديد الأفراح بفضائل النكاح⁽¹⁵⁾، وفي الوعظ والإرشاد: شرف الفقراء وبيان أهمّ الأُمراء⁽¹⁶⁾، وملاذ أهل الإيقان عند حوادث الزمان⁽¹⁷⁾، وفي فضائل آل البيت: نهاية الأفضال في تشريف آل⁽¹⁸⁾، وغيرها الكثير ما بين مطبوع ومخطوط⁽¹⁹⁾.

وفاته:

توفي بالقاهرة سنة اثنتين وخمسين وتسعمائة، وكانت جنازته مشهورة، ودفن بجوار الإمام الشافعي⁽²⁰⁾.

المبحث الثاني: التعريف بالمخطوط

المطلب الأول: اسم المخطوط

صرّح المؤلّف باسم كتابه -في النسخ التي بين أيدينا- فقال في المقدّمة: «لقبته حسن الثقة بفضل الصدقة»، وقد



كُتِبَ العنوان في صفحة مستقلة في نسختي (أ) و (ب)؛ وفي نسخة (ج) كُتِبَ العنوان في سطر مستقلٍ بخطٍ عريضٍ باللون الأحمر.

المطلب الثاني: توثيق نسبته إلى المؤلف

نُسِبَ المخطوط إلى صاحبه؛ فقد ذُكِرَ في خزانة التراث في فهرس المخطوطات منسوبًا إليه، وقد حصلت على هذه النسخة بفضل الله تعالى وجعلتها الأصل الذي أعتد عليه⁽²¹⁾.

وورد اسم الكتاب في فهرس مجموع الماجد ضمن عدة رسائل للمؤلف؛ وهي النسخة الموجودة في دار العلوم ديوبند، بمصر، ورقم مادتها (563892) ورقم ورودها (21691) وتاريخ نسخها (1108).

المطلب الثالث: منهج البكري في كتابه

سلك الإمام البكري -رحمه الله- المنهج التالي:

- 1- جعل لكتابه مقدمة مختصرة، ذكر فيها عنوان كتابه.
- 2- سرد الأربعين حديثًا في فضل الصدقة؛ وقد اعتمد على كتاب «جمع الجوامع» للسيوطي.
- 3- يكتب أرقام الأحاديث بالحروف، باللون الأحمر، ثم يذكر من أخرجها من الصحابة.
- 4- يختم كل حديث بلفظ: «أخرجه فلان...»، ويذكر مصدرًا واحدًا أو مصدرين، كما في الحديثين (2) و(3)، وهذا في أغلب المخطوط، أو يذكر أكثر من مصدرين، كما في الحديثين (7) و(13)، وهذا قليل، أو يكتفي بقوله: «أخرجه فلان وغيره» كما في الحديث (1).
- 5- قد يحكم على الأحاديث، كقوله: في الحديثين (29) و(37): «حديث صحيح؛ أخرجه الشيخان»، وقوله في الحديث (22): «حديث حسن؛ أخرجه الترمذي وابن ماجه»؛ وقد يورد الأحاديث دون الحكم عليها، وهذا كثير، كما في الحديثين (3) و(4).
- 6- أحيانًا يشرح غريب الحديث بعد تخريجه، كقوله في الحديث (27): «والمنحة إعارة العنز أو البقرة أو الناقة للإنسان ليشرب لبنها ويردها لصاحبها، أو العبد ليخدم إنسانًا ويرده».
- 7- ختم كتابه بخاتمة مختصرة، وختمها بالصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلّم تسليمًا كثيرًا.

المطلب الرابع: المصادر الحديثية التي خرّج المؤلف أحاديثه منها

التاريخ الكبير، للبخاري، والثواب، لأبي الشيخ، والأفراد، للدارقطني، والكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي، والمستدرک على الصحيحين، للحاكم، والأحاديث المختارة، للمقدسي، والتدوين في أخبار قزوين، للرافعي، وحلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم الأصبهاني، وتاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، وتاريخ دمشق، لابن عساكر، وذيل تاريخ بغداد، لابن النجار، والترغيب والترهيب للأصبهاني، وشعب الإيمان، للبيهقي، وأمالی ابن صصري، والمروءة، لابن المرزباني، ونوادير الأصول في معرفة أحاديث الرسول، للحكيم الترمذي، والكتب الستة: (الصحيحان والسنن الأربعة)، وصحيح ابن حبان، وقضاء الحوائج، لابن أبي الدنيا، ومسند أحمد بن حنبل، ومسند أبي يعلى الموصلي، ومسند عبد بن حميد، ومسند



الشاميين، للطبراني، ومسند الطيالسي، ومسند الفردوس، ومعجم الطبراني الكبير والأوسط، ومكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها، للخراطي.

المطلب الخامس: وصف النسخ الخطية، ونماذج منها

أولاً- وصف النسخ الخطية

النسخة الأولى- (وهي التي جعلتها الأصل) ورمزت لها بالرمز (أ) وهي النسخة الموجودة في مكتبة الملك عبد العزيز في المدينة المنورة، ضمن مجموع يشتمل على (25) من الرسائل الخطية؛ عدد أوراقه (180). أول رسالة بعنوان: رسالة في الحديث، مجموعة الشيخ عمر حمدان، رقم: (13/121) الرقم التسلسلي: (124298) ويبلغ عدد الصفحات 16 صفحة بالإضافة إلى صفحة العنوان المستقلة وعدد الأسطر فيها 23 سطراً.

كُتِبَ في بداية النسخة العنوان «كتاب حسن الثقة بفضل الصدقة، والحمد لله وحده، ونسأل الله العفو والعافية آمين»، وكُتِبَ أيضاً في المقدمة. وأما نهاية النسخة فهي تكملة الحديث 39، وهذا من عيوب النسخة؛ فقد كرر رقم الحديث الخامس عشر، وقد يكون خطأ من الناسخ؛ فالمتمأل في آخر النسخة سيجد أن النسخة تحتوي على 39 حديثاً فقط ولم تذكر الحديث الأربعين؛ لذلك أردت بيان ذلك في وصف المخطوط، وهذه النسخة لا يوجد بها اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ. وقد وصلتني هذه النسخة إلكترونية مصورة وملونة.

وهذه النسخة تميزت بعدة مميزات منها: وضوح الخط؛ حيث نسخت بخط واضح وملون؛ كتبت أرقامها بالحروف ولونت باللون الأحمر، بالإضافة إلى أنها قليلة السقط ولا يوجد بها تمزق بخلاف النسختين (ب) و(ج).

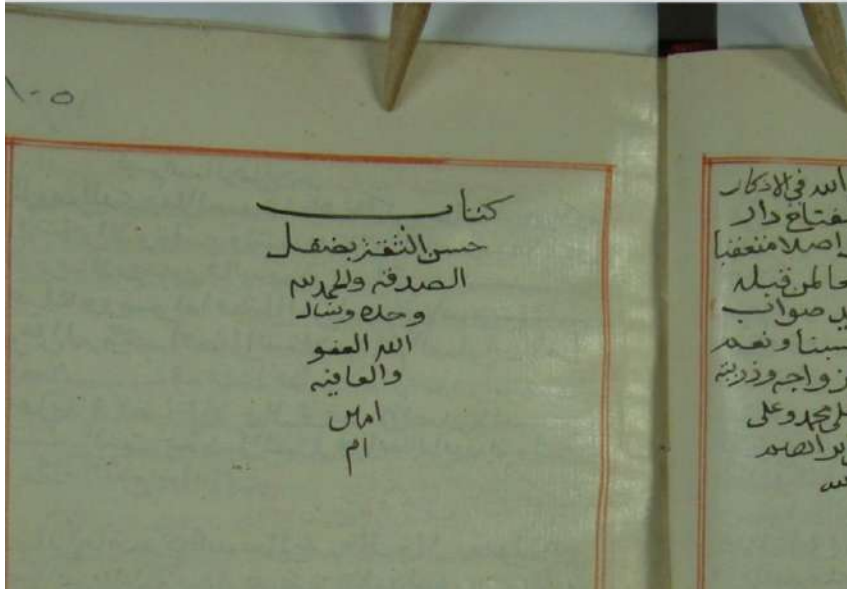
النسخة الثانية: وهي النسخة الموجودة في دار العلوم ديوبند، بمصر، ورمزت لها بالرمز (ب)، ورقم مادتها (563892)، ورقم ورودها (21691)، وتاريخ نسخها (1108)، وعدد صفحاتها 17 صفحة، بالإضافة إلى صفحة العنوان المستقلة، وعدد الأسطر فيها يتراوح ما بين (15 إلى 17) سطراً، وكتب العنوان في صفحة مستقلة باللون الأحمر: «كتاب حسن الثقة بفضل الصدقة»، وكُتِبَ أيضاً في المقدمة. وأما نهاية النسخة فقال: «وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً دائماً أبداً سرمداً إلى يوم الدين، وحسبنا الله ونعم الوكيل».

وتميزت هذه النسخة بخطها الواضح الملون واكتمال عدد أحاديثها الأربعين، ووجود فهرس مؤلفات البكري، إلا أن من عيوبها كثرة السقط فيها بسبب كثرة تمزق صفحاتها. وقد وصلتني النسخة الإلكترونية مصورة وملونة، من مركز الماجد في دولة الإمارات المتحدة.

النسخة الثالثة- وهي النسخة الأزهرية، بمصر، ورمزت لها بالرمز (ج): وهي نسخة مصورة ملونة، بلغ عدد صفحاتها (5) صفحات، وعدد الأسطر فيها ما بين (16 إلى 37) سطراً.

ذُكر العنوان في منتصف الصفحة بخط واضح ملون ومضبوط بالشكل، وذكر أيضاً في المقدمة. وقد تميزت بخطها الواضح الملون، واكتمال عدد أحاديثها الأربعين، ووجود الفواصل، وتلوين لفظ «أخرجه» باللون الأحمر، إلا أنني لم أجد اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ. وقد وصلتني النسخة الإلكترونية ملونة مصورة.

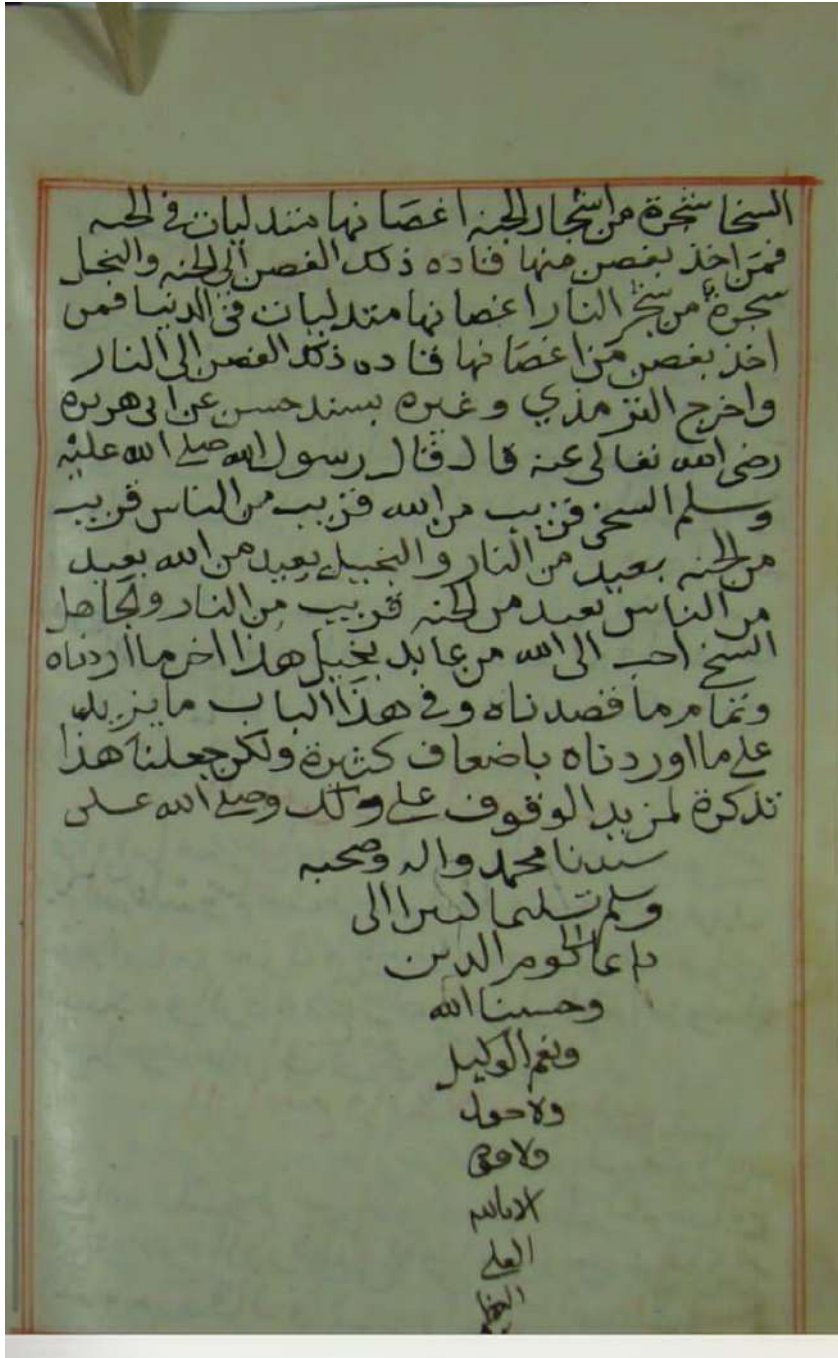
ثانيًا: نماذج من النسخ الخطية
غلاف نسخة مكتبة الملك عبدالعزيز (الأصل)



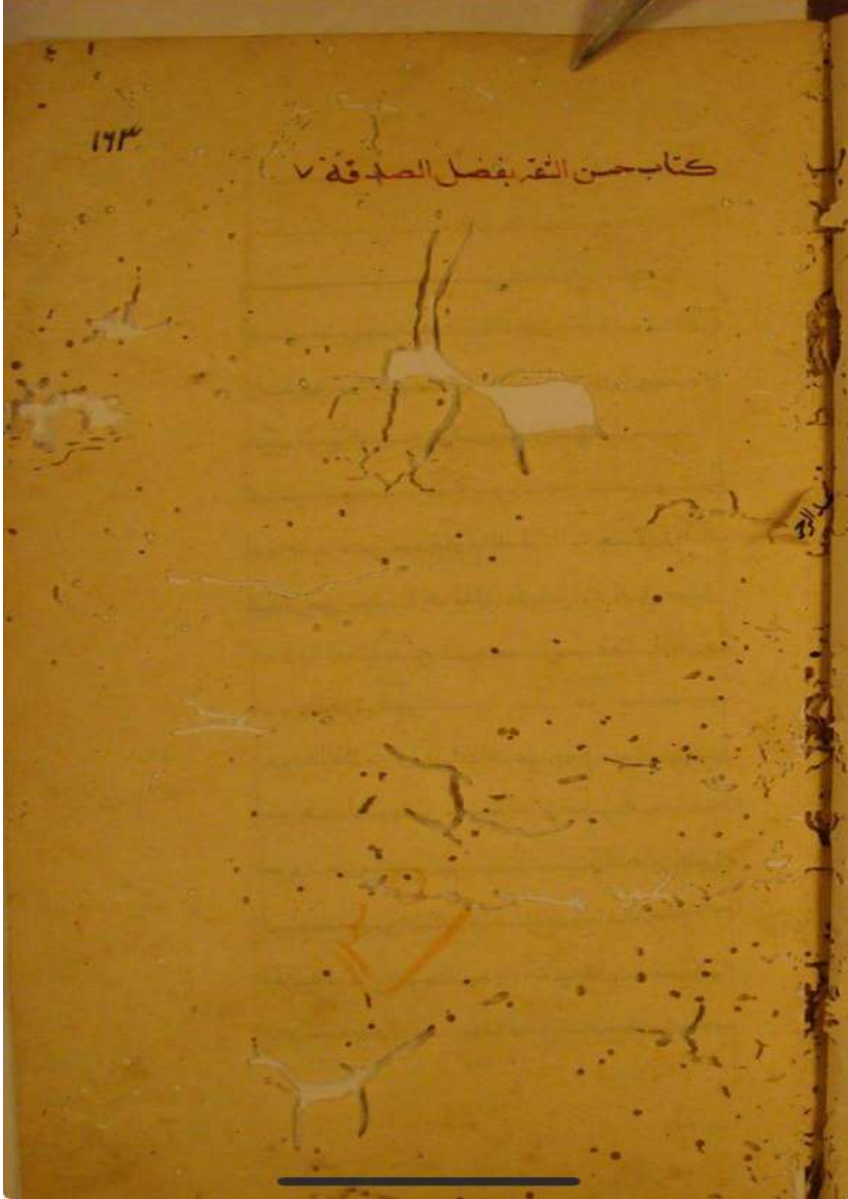
بداية نسخة مكتبة الملك عبد العزيز (الأصل)



نهاية نسخة مكتبة الملك عبد العزيز (الأصل)



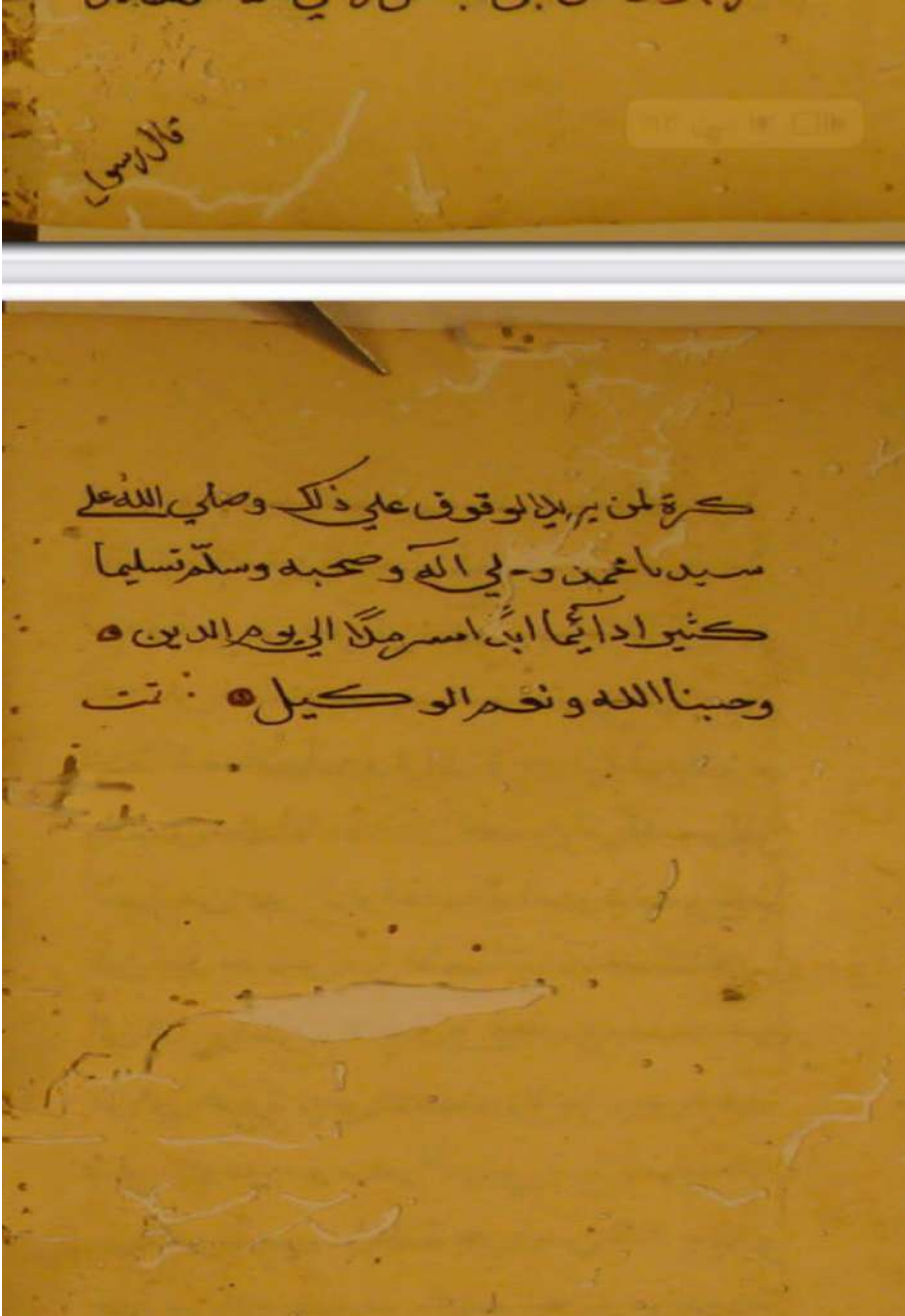
غلاف نسخة دارالعلوم ديوبند (ب)



بداية نسخة دار العلوم ديوبند (ب)

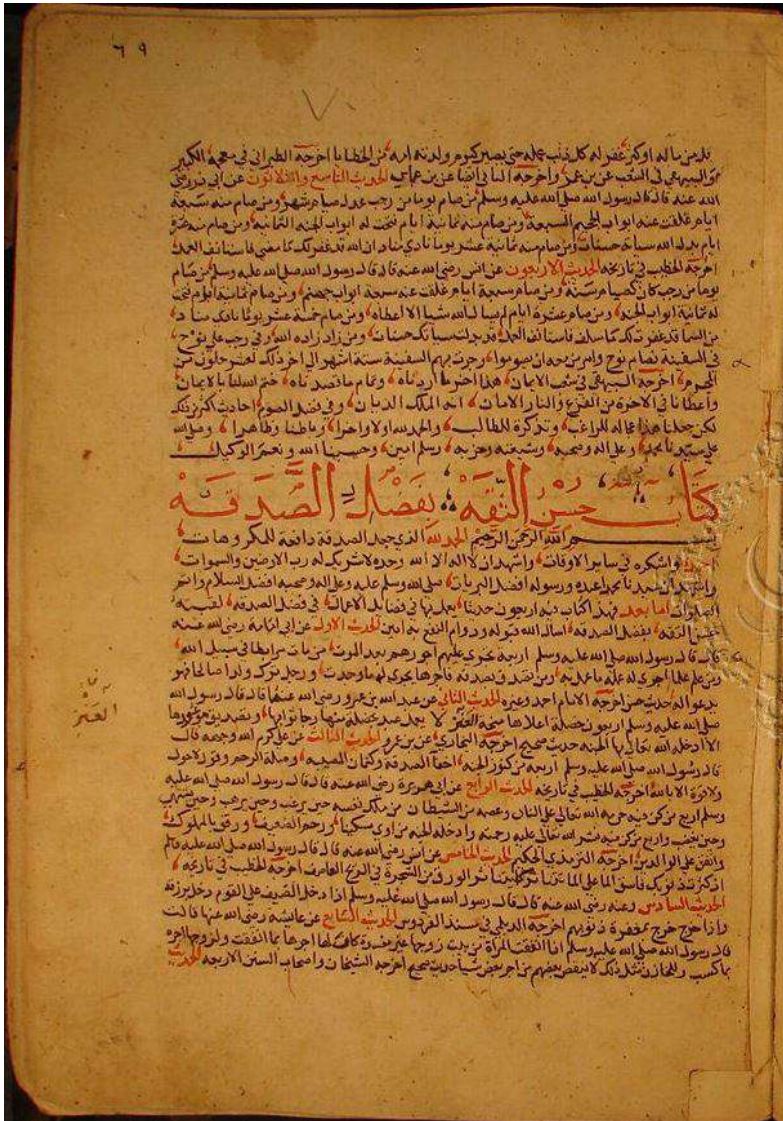


نهاية نسخة دار العلوم ديوبند (ب)

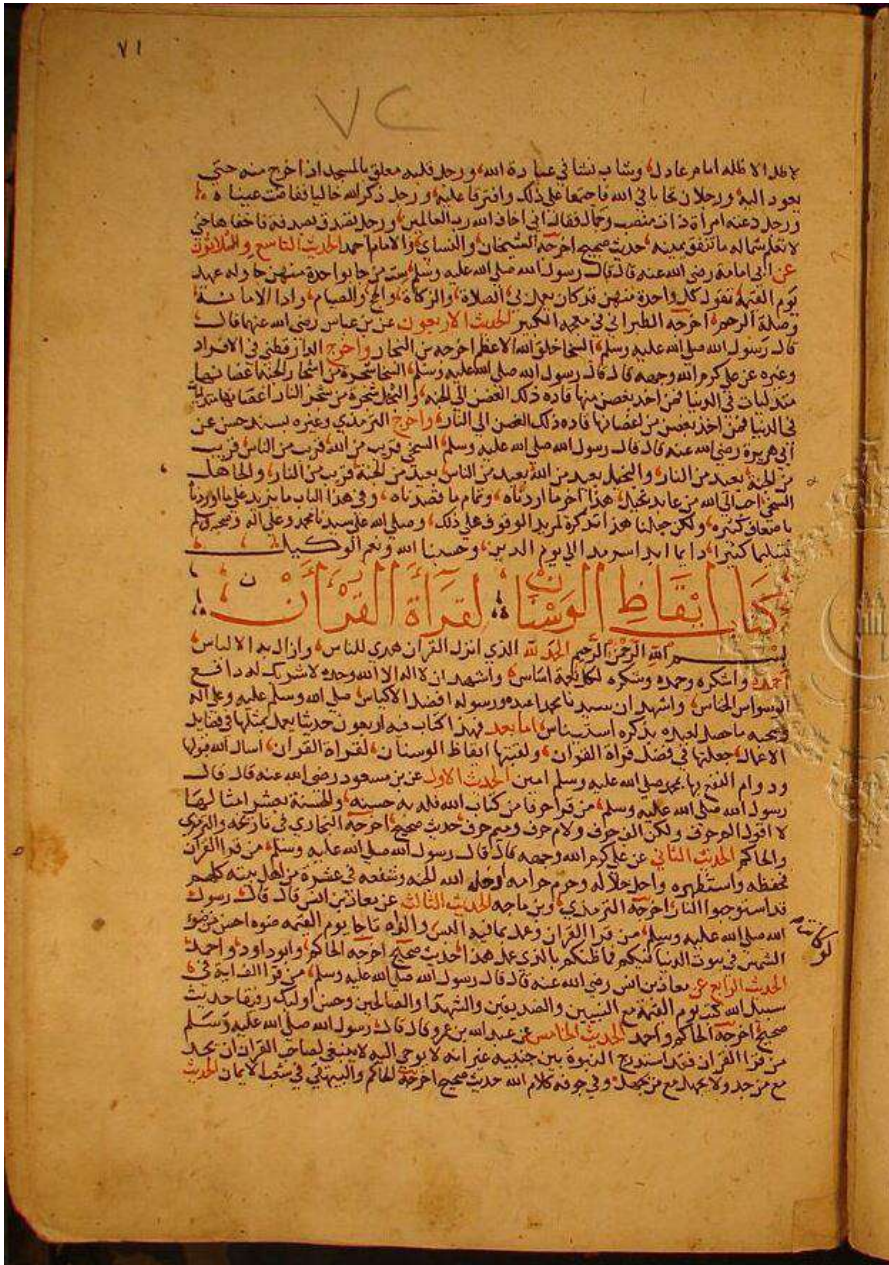




بداية النسخة الأزهرية (ج)



نهاية النسخة الأثرية (ج)



يظهر الاطلاع امام عادل وشاب نشأ في عبادرة الله ورجل كثير معاني بالمسجد اذا خرج من حني
 بعد البية ورجلان تجا في الله فاجتمعا على ذلك وانتم قائله ورجل ذكره خاليا فقامت عيناه
 ورجل دعه امر اذ ان منصف ورجل فقلنا في ايجاد الله رب العالمين ورجل تصدق صدقة فاجتمعا
 لا تعلم ما له اتفقوا عليه حديث صحيح اخرجه الشيخان والنسائي والامام احمد **طريق التاسع والاربعون**
عن ابى امامة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم **استمع من جوارحه منهن ما ولد عهد**
يوم القيمة تقول كل واحد منهن يركن في الصلاة أو الزكاة أو الحج أو الصيام أو اذا لامتة
 وصلة الرحمة اخرجه الطبراني في معجمه الكبير **الحديث الاربعون** عن من عمار رضى الله عنها قالت
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم **المنى خلق الله الاعظم** اخرجه من البخاري و**أخرجه** العازق في الاضداد
 وغيره عن علي بن ابي بصير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم **المنى خلق الله** من اتمها
 من قبلات في الدنيا من احد يعصم منها فاره ذلك الغرض الى المنى أو الحج أو غيره من غير النار اعظمها
 في الدنيا من احد يعصم من لغضاها فاره ذلك الغرض الى المنى **أخرجه** الترمذي وغيره بسند صحيح عن
 ابي هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم **المنى** من قرب من الله فرب من الناس من قرب
 من الجنة بعد من النار والمفضل بعد من الله بعد من الناس بعد من الجنة من بين النار والمطهر
 الصالح الى الله من عابد يحل هذا اخر ما اردناه ونعم ما نصناه وفي هذا الباب ما يزيد على اربعمائة
 باسناد كثيرة ولكن جازنا ههنا ذكره لمزيد الوقوف على ذلك وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله
 تسليما كثيرا **اداء ابراهيم** اليوم الدين وحسننا الله ونعم الوكيل

كتاب أيقاظ الوسائط لقراءة القرآن

بسم الله الرحمن الرحيم الذي انزل القرآن هدى للناس وازاله بالالباس
 اعمى واسكره وحرمه وشكره لكل لغة اساس واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له دافع
 البواس للناس واشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله افضل الانبياء صلى الله عليه وعلى آله
 وصحبه ما حصل لغيره بذكره استنبأنا ما بعد هذا كتاب منه اربعون حديثا يدل منها في فضائل
 الاعمال جعلتها في فضل قراءة القرآن ولقبتها ايقاظ الوسائط لقراءة القرآن اسأل الله قبولها
 ورواها الترمذي رحمه الله صلى الله عليه وسلم **الحديث الاول** عن من سعود رضى الله عنه قال قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم **من قرأ حرفا من كتاب الله فله به حسنة والحسنة بعشرة امثالها**
 لا اقول الحرف ولكن الدجرف ولا حرف وهم حرف حديث صحيح اخرجه البخاري في تاريخه والتبركي
 والحاكم **الحديث الثاني** عن علي بن ابي بصير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم **من قرأ القرآن**
فداست وجوه الناس واخرجه الترمذي وابن ماجه **الحديث الثالث** عن معاذ بن ابي عوف قال قال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم **من قرأ القرآن وعمل بما فيه اتى الله يوم القيمة** من قرأه يوم القيمة
 القليل في سوت الدنيا شكهم فانظروا بالذي على هذا الحديث صحيح اخرجه الحاكم وابوداود واحمد
الحديث الرابع عن معاذ بن ابي عوف قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم **من قرأ القرآن**
سبيل الله كتب يوم القيمة النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا حديث
 صحيح اخرجه الحاكم واحمد **الحديث الخامس** عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من قرأ القرآن فاستدبره النبوة بين جنبيه عن ابن ابي عمير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من قرأ القرآن فاستدبره النبوة بين جنبيه عن ابن ابي عمير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من قرأ القرآن فاستدبره النبوة بين جنبيه عن ابن ابي عمير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من قرأ القرآن فاستدبره النبوة بين جنبيه عن ابن ابي عمير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من قرأ القرآن فاستدبره النبوة بين جنبيه عن ابن ابي عمير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

لو



المبحث الثالث: النص المحقق

الحمد لله الذي جعل الصدقة دافعة للمكروهات وأشكره في سائر الأوقات⁽²²⁾، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، رب الأرضين والسماوات، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله، أفضل البريات، صلى الله وسلم عليه وعلى آله وصحبه أفضل السلام وأتم الصلوات.

أما بعد:

فهذا كتاب فيه أربعون حديثاً يُعمل بها في فضائل الأعمال، في فضل الصدقة، لِقَبْتِه حُسْنُ الثِّقَةِ بِفَضْلِ الصَّدَقَةِ، أسأل الله قبوله ودوام النفع به، آمين.

الحديث الأول- عن أبي أمامة⁽²³⁾ رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أربعة تجري عليهم أجورهم بعد الموت: من مات مرابطاً في سبيل الله، ومن علم علماً أجري له عمله ما عمل به، ومن تصدق بصدقة فأجرها يجري له ما وجدت، ورجل ترك ولداً صالحاً فهو يدعو له⁽²⁴⁾». حديث حسن، أخرجه الإمام أحمد وغيره⁽²⁵⁾.

الحديث الثاني- عن عبد الله بن عمر⁽²⁶⁾ رضي الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «أربعون خصلة أعلاها منحة⁽²⁷⁾ العنز، لا يعمل عبد بخصلة منها⁽²⁸⁾ رجاء ثوابها، وتصديق موعودها، إلا أدخله الله تعالى بها الجنة». حديث صحيح أخرجه البخاري عن ابن عمر⁽²⁹⁾.

الحديث الثالث- عن علي⁽³⁰⁾ كرم الله وجهه قال: قال رسول الله ﷺ: «أربعة من كنوز الجنة: إخفاء الصدقة، وكتمان المصيبة، وصلبة⁽³¹⁾ الرحم، وقول: لاحول ولا قوة إلا بالله». أخرجه الخطيب في تاريخه⁽³²⁾.

الحديث الرابع- عن أبي هريرة⁽³³⁾ رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أربع من كن في حرمه الله تعالى على النار، وعصمه من الشيطان: من ملك نفسه حين مرغب⁽³⁴⁾ وحين مرهب⁽³⁵⁾، وحين يشتهي، وحين يغضب. وأربع من كن في حرمه الله تعالى عليه رحمته وأدخله الجنة: من أوى مسكيناً، ورحم الضعيف، ورفق بالمملوك، وأنفق على الوالدين». أخرجه الترمذي الحكيم⁽³⁶⁾.

الحديث الخامس- عن أنس⁽³⁷⁾ رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا كثرت ذنوبك فاسق الماء على الماء⁽³⁸⁾ تتناثر كما تتناثر الورق من الشجرة⁽³⁹⁾ في الريح العاصف». أخرجه الخطيب في تاريخه⁽⁴⁰⁾.

الحديث السادس- وعنه رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا دخل الضيف⁽⁴¹⁾ على القوم دخل برزقه، وإذا خرج خرج⁽⁴²⁾ بمغفرة ذنوبهم». أخرجه الديلمي في مسند الفردوس⁽⁴³⁾.

الحديث السابع- عن عائشة⁽⁴⁴⁾ رضي الله تعالى عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «إذا أنفقت المرأة من بيت زوجها غير مفسدة كان لها أجرها بما أنفقت، ولزوجها أجره بما كسب، وللخازن مثل ذلك، لا ينقص بعضهم⁽⁴⁵⁾ من أجر بعض شيئاً». حديث صحيح أخرجه الشيخان وأصحاب السنن الأربعة⁽⁴⁶⁾.

الحديث الثامن- عن أنس⁽⁴⁷⁾ رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أراد الله بعبده⁽⁴⁸⁾ خيراً صبر⁽⁴⁹⁾ حوائج الناس إليه». أخرجه الديلمي في مسند الفردوس⁽⁵⁰⁾.

الحديث التاسع- عن عبادة بن الصامت⁽⁵¹⁾ رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أراد الله بقوم نماء⁽⁵²⁾ رزقهم السماحة والعفاف، وإذا أراد بقوم اقتطاعاً⁽⁵³⁾ فتح عليهم باب خيانة». أخرجه الطبراني وابن عساکر⁽⁵⁴⁾.

الحديث العاشر: عن عمر⁽⁵⁵⁾ رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أحب بيوتكم إلى الله بيت فيه يتيم مكرم». أخرجه البيهقي في شعب الإيمان⁽⁵⁶⁾.

الحديث الحادي عشر- عن الحكم بن عمير⁽⁵⁷⁾ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أحب الأعمال إلى الله:

من أطمع مسكينا من جوع، أودفع [عنه] (58) مغرما (59)، أو كشف عنه كريها». أخرجه الطبراني في معجمه الكبير (60).

الحديث الثاني عشر- عن فضالة بن عبيد (61) رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اجعلوا بينكم وبين النار حجبا ولو يشق تمرة» (62) (63) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير (64).

الحديث الثالث عشر- عن عدي (65) رضي الله تعالى عنه (66) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اتقوا النار ولو يشق تمرة، فإن لم تجدوا فبكلمة طيبة». حديث صحيح، أخرجه الشيخان والإمام أحمد (67).

الحديث الرابع عشر- عن جابر بن سليم الهجيني (68) رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أتق الله (69) ولا تخفرن من المعروف شيئا ولو أن تُفرغ (70) من ذلوك في إناء المُستسقي، وأن تلقى أخاك ووجهك إليه مُنْبسط، وإياك وإسبال الإزار (71) فإن إسبال (72) الإزار من المخيلة (73) ولا يجها الله، وإن امرؤ شتمك وعبرك بأمر هو فيك فلا تعزبه بما هو فيه ودعه يكون وبأله عليه وأجره لك، ولا تسبن أحدا». حديث صحيح أخرجه ابن حبان والطيالسي (74).

الحديث الخامس عشر- عن أبي أمامة (75) رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اتقوا الله، وصلُّوا حَمْسَكُمْ، وصوموا شَهْرَكُمْ، وأدُّوا زكاة أموالِكُمْ، وأطيعوا إذا أمرِكُمْ تدخلوا جنَّة ربِّكُم» حديث صحيح؛ أخرجه الترمذي، وابن حبان في صحيحه، والحاكم في مستدرکه (76).

الحديث السادس عشر (77) - عن الحسين بن علي (78) رضي الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اتخذوا عند الفقراء أيادي، فإن لهم دولة (79) يوم القيامة» (80) أخرجه أبو نعيم في الحلية (81).

الحديث السابع عشر- عن ابن عمر (82) رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ابتغوا الرفعة عند الله تخلُّمَ عَمَّنْ جَهِلَ عَلَيْكَ وَتُعْطِي مَنْ حَرَمَكَ». أخرجه ابن عدي في الكامل (83).

الحديث الثامن عشر- عن ابن عباس (84) رضي الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أتى سائلُ امرأة [وفي فيها لُقمة] (85) فأخرجت اللقمة فناولتها السائل، فلم تلبث أن رزقت غلاما، فلما ترعرع جاء ذئب (86) فاحتمله، فخرجت تعدو في أثر الذئب وهي تقول: ابي ابي، فأمر الله تعالى ملكا: الحق الذئب فخذ الصبي من فيه، وقُلْ لأُمِّهِ: الله يُقرئك السلام، وقُلْ: هذه لقمة بلقمة». أخرجه ابن صصري في أماليه (87).

الحديث التاسع عشر- عن ابن عباس (88) رضي الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أتاني اللَّيْلَةُ رَبِّي تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ (89)، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ هَلْ تَدْرِي [فِيم] (90) يَخْتَصِمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَى (91)؟ قُلْتُ: لَا، فَوَضَعَ يَدَهُ (92) بَيْنَ كَتِفَيْ [حَتَّى] (93) وَجَدْتُ بَرْدَهَا بَيْنَ تَدْيِي، فَعَلِمْتُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، هَلْ تَدْرِي فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَى؟ قُلْتُ: نَعَمْ (94)، فِي الْكُفَّارَاتِ، وَالدرجات، وَالْكَفَّارَاتِ الْمُكْتَبَةِ فِي الْمَسَاجِدِ بَعْدَ الصَّلَوَاتِ، وَالْمَشْيِ عَلَى الْأَفْدَامِ إِلَى الْجَمَاعَاتِ، وَإِسْبَاحِ الْوُضُوءِ فِي الْمَكَارِهِ (95)، قَالَ: صدقت يا محمد؛ وَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ عَاشَ بِخَيْرٍ وَمَاتَ بِخَيْرٍ، وَكَانَ مِنْ حَاطِبَتِهِ كَيَوْمٍ وَلِدَتْهُ أُمُّهُ. وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، إِذَا صَلَّيْتَ فَقُلْ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ، وَتَرْكَ الْمُنْكَرَاتِ، وَحُبَّ الْمَسَاكِينِ، وَأَنْ تَغْفِرَ لِي وَتَرْحَمَنِي وَتَتُوبَ عَلَيَّ، وَإِذَا أَرَدْتَ بِعِبَادِكَ فِتْنَةً فَاقْبِضِي إِلَيْكَ غَيْرَ مَفْتُونٍ؛ وَالدرجاتِ إِفْشَاءُ السَّلَامِ، وَإِطْعَامِ الطَّعَامِ، وَالصَّلَاةِ بِاللَّيْلِ وَالنَّاسِ نِيَامًا». حديث صحيح؛ أخرجه البيهقي في شعب الإيمان والإمام أحمد وعبد بن حميد والترمذي (96).

الحديث العشرون- عن أبي سعيد (97) رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أجِبُوا المعروف وأمله، فوالذي نفسي بيده إن البركة والعافية معهما». أخرجه أبو الشيخ ابن حبان في الثواب (98).

الحديث الواحد والعشرون- عن ابن عمر (99) رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أحبُّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ (100) أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ. وَأَحَبُّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ سُرُورٌ تُدْخِلُهُ عَلَى مُسْلِمٍ، أَوْ تَكْشِفُ عَنْهُ كُرْبَةً، أَوْ تَقْضِي

لَهُ (101) دَيْنًا، أَوْ تَطْرُدُ عَنْهُ جُوعًا. وَلَئِنْ (102) أَمْسِي مَعَ أَخِي الْمُسْلِمِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَعْتَكِفَ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ شَهْرًا. وَمَنْ كَفَّ عَضْبَهُ سَتَرَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ. وَمَنْ كَطَمَ غَيْظَهُ (103) وَلَوْ شَاءَ أَنْ يُمُضِيَهُ أَمْضَاهُ، مَلَأَ اللَّهُ قَلْبَهُ رِضًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ (104). وَمَنْ مَسَى مَعَ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ فِي حَاجَةٍ حَتَّى يَثْبُهَا لَهُ أَثَبَّتَ اللَّهُ تَعَالَى قَدَمَيْهِ (105) يَوْمَ تَزُولُ الْأَقْدَامُ. وَإِنْ سُوءَ الْخُلُقِ لِيُفْسِدَ الْعَمَلَ كَمَا يُفْسِدُ الْخُلُقُ الْعَسَلَ». أخرج الطبراني في معجمه الكبير، وابن أبي الدنيا في قضاء الحوائج (106).

الحديث الثاني والعشرون- عن عبد الله بن عمرو المزني (107) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اسْتَعِينُوا عَلَى الرِّزْقِ بِالصَّدَقَةِ». أخرج الدبلي في مسند الفردوس (108).

الحديث الثالث والعشرون- عن عائشة (109) رضي الله تعالى عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَسْرَعُ الْخَيْرِ ثَوَابًا الْبِرُّ وَصِلَةُ الرَّحِمِ. وَأَسْرَعُ الشَّرِّ عُقُوبَةُ، الْبَغْيُ» (110) وَقَطِيعَةُ الرَّحِمِ». حديث حسن، أخرج الترمذي، وابن ماجه (111).

الحديث الرابع والعشرون- عن أبي هريرة (112) رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَطْيَبُ الْكَلَامِ وَ أَفْشَى السَّلَامِ وَصَلِّ بِاللَّيْلِ وَالنَّاسُ نِيَامًا، ثُمَّ ادْخُلِ (113) الْجَنَّةَ بِسَلَامٍ» حديث صحيح؛ أخرج ابن حبان في صحيحه، وأبو نعيم في الحلية (114).

الحديث الخامس والعشرون- عن عبد الله بن الحارث (115) رضي الله تعالى عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَطْعِمُوا الطَّعَامَ، وَ أَفْشُوا السَّلَامَ، تُورَثُوا الْجَنَانَ» أخرج الطبراني في معجمه الكبير (116).

الحديث السادس والعشرون- عن علي (117) رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اطْلُبُوا الْمَعْرُوفَ مِنْ رُحَمَاءِ أُمَّتِي تَعِيشُوا فِي أَكْنَافِهِمْ (119)، وَلَا تَطْلُبُوهُ مِنَ الْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ فَإِنَّ اللَّعْنَةَ تَنْزِلُ عَلَيْهِمْ. يَا عَلِيُّ، إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْمَعْرُوفَ وَخَلَقَ لَهُ أَهْلًا فَحَبَّبَهُ إِلَيْهِمْ وَحَبَّبَ إِلَيْهِمْ فِعَالَهُ (120) وَوَجَّهَ إِلَيْهِمْ طَلَابَهُ كَمَا وَجَّهَ الْمَاءَ فِي الْأَرْضِ الْجَدْبَةَ لِتَحْيَى بِهِ وَيَحْيَى أَهْلَهَا. إِنَّ أَهْلَ الْمَعْرُوفِ فِي الدُّنْيَا هُمْ أَهْلُ الْمَعْرُوفِ فِي الْآخِرَةِ». أخرج الحاكم في صحيحه (121).

الحديث السابع والعشرون- عن معقل بن يسار (122) رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَفْضَلُ الْإِيمَانِ الصَّبْرُ وَالسَّمَاحَةُ». أخرج الديلمي (123)، وأخرجه البخاري أيضا في تاريخه، عن عمير الليثي (124).

وأخرج مسلم (125) وغيره عن ثوبان (126) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَفْضَلُ الدَّنَائِرِ دِينَارٌ يَنْفَقَهُ الرَّجُلُ عَلَى عِيَالِهِ، وَدِينَارٌ يَنْفَقَهُ الرَّجُلُ عَلَى ذَاتَيْهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَدِينَارٌ يَنْفَقُهُ عَلَى أَصْحَابِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ».

وأخرج الشيخان وغيرهما (127) عن أبي هريرة (128) رضي الله تعالى عنه يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم: «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ أَنْ تَصَدَّقَ وَأَنْتَ صَاحِبُ شَيْءٍ (129) تَأْمَلُ الْعَيْشَ، وَتَخْشَى الْفَقْرَ، وَلَا تُؤْمَلُ حَتَّى إِذَا بَلَغْتَ الْخُلُقُومَ، قُلْتَ: لِفُلَانٍ كَذَا، وَلِفُلَانٍ كَذَا، أَلَا وَقَدْ كَانَ لِفُلَانٍ».

وأخرج الحاكم وغيره عن أبي هريرة (130) مرفوعا له صلى الله عليه وسلم: «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ، جَهْدُ الْمُقِلِّ (131)، وَابْتِدَاءُ بِمَنْ تَعُولُ» (132).

وأخرج مسلم (133) وغيره (134) عن حكيم بن حزام (135) ويبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم: «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ، مَا كَانَ عَنْ ظَهْرِي، وَالْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى، وَابْتِدَاءُ بِمَنْ تَعُولُ».

وأخرج ابن حبان في صحيحه (136) وغيره (137) عن سعد بن عباد (138) يرفعه له صلى الله عليه وسلم: «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ، سَقْيُ الْمَاءِ» (139).

وأخرج ابن ماجه عن أبي هريرة (140) يرفعه له صلى الله عليه وسلم: «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ أَنْ يَتَعَلَّمَ الْمَرْءُ الْمُسْلِمُ عِلْمًا ثُمَّ يَعْلَمَهُ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ» (141).

وأخرج الحاكم عن أم كلثوم بنت عقبة⁽¹⁴²⁾ تبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم: «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ عَلَى ذِي الرَّحِمِ الْكَاشِحِ»⁽¹⁴³⁾.

وأخرج الطبراني في معجمه الأوسط عن أبي هريرة⁽¹⁴⁴⁾ يرفعه له صلى الله عليه وسلم: «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ مَا تَصَدَّقَ بِهِ عَلَى مَمْلُوكٍ عِنْدَ مَالِكَ سَوْءٍ»⁽¹⁴⁶⁾.

وأخرج سليم الرازي في جزئه عن أنس⁽¹⁴⁷⁾ يرفعه له صلى الله عليه وسلم: «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ فِي رَمَضَانَ»⁽¹⁴⁸⁾.

وأخرج البيهقي في الشعب عن سمرة⁽¹⁴⁹⁾ يرفعه له صلى الله عليه وسلم: «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ اللِّسَانَ الشَّفَاعَةَ يُفَكُّ بِهَا الْأَسِيرَ، وَيُحَقِّنُ بِهَا الدَّمَ، وَتَجْرُبُ بِهَا الْمَعْرُوفَ وَالْإِحْسَانَ إِلَى أَخِيكَ، وَتَدْفَعُ عَنْهُ الْكَرِيمَةَ»⁽¹⁵⁰⁾.

وأخرج البيهقي في الشعب عن أنس⁽¹⁵¹⁾ يرفعه له صلى الله عليه وسلم: «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ أَنْ تُشَبِّعَ كَيْدًا جَائِعًا»⁽¹⁵²⁾.

وأخرج أيضًا عن ابن عمرو⁽¹⁵³⁾ يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم: «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ إِصْلَاحُ ذَاتِ الْيَبِينِ»⁽¹⁵⁴⁾.

وأخرج الديلمي في مسند الفردوس عن معاذ بن جبل⁽¹⁵⁵⁾ يرفعه له صلى الله عليه وسلم: «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ»⁽¹⁵⁶⁾ حَفْظُ اللِّسَانِ»⁽¹⁵⁷⁾.

وأخرج الطبراني في معجمه الكبير عن أبي أمامه⁽¹⁵⁸⁾ «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ سِرًّا إِلَى فَقِيرٍ وَجَهْدًا مِنْ مُقْلٍ»⁽¹⁵⁹⁾.

وأخرج أيضًا عن ابن مسعود⁽¹⁶⁰⁾ يرفعه له صلى الله عليه وسلم: «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ الْمُنِيحُ: أَنْ يَمْنَحَ الذَّرْهَمَ أَوْ ظَهَرَ الدَّائِيَّةِ»⁽¹⁶¹⁾.

وأخرج أحمد⁽¹⁶²⁾ وغيره⁽¹⁶³⁾ عن أبي أمامه⁽¹⁶⁴⁾ يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم: «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ»⁽¹⁶⁵⁾ ظِلُّ فُسْطَاطٍ⁽¹⁶⁶⁾ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، أَوْ مَنِيحَةٌ خَادِمٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَطَرُوقَةٌ فَخْلِي فِي سَبِيلِ اللَّهِ».

والمُنِيحَةُ إِعَارَةُ الْعِزْرِ أَوْ الْبَقْرَةَ أَوْ النَّاقَةَ لِلْإِنْسَانِ لِيَشْرَبَ لِبَنَاتِهَا وَيُرْدهَا لِصَاحِبِهَا، أَوْ الْعَبْدَ لِيُخْدَمَ إِنْ سَأَنًا وَيُرْده.

وأخرج الخطيب في تاريخه عن عبد الله بن عمرو⁽¹⁶⁷⁾ يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم: «أَفْضَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيْمَانًا الَّذِي إِذَا سُئِلَ أَعْطَى، وَإِذَا لَمْ يُعْطَ اسْتَعْتَى»⁽¹⁶⁸⁾.

وأخرج الطيالسي عن ابن عمر⁽¹⁶⁹⁾ يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم: «أَفْضَلُ النَّاسِ رَجُلٌ يُعْطِي جُهْدَهُ»⁽¹⁷⁰⁾.

وفي بعض هذه الأحاديث ما ظهره التعارض، وقد أُجِبت عن ذلك في كتابي «بلوغ الآمال بذكر أفضل الأعمال»⁽¹⁷¹⁾.

الحديث الثامن والعشرون- عن ابن عباس⁽¹⁷²⁾ رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَقْبَلُوا»⁽¹⁷³⁾ السَّخِيَّ رَلَّتَهُ؛ فَإِنَّ اللَّهَ أَخَذَ بِيَدِهِ كُلَّمَا عَتَرَ». أخرجه الخرائطي في مكارم الأخلاق⁽¹⁷⁴⁾.

وأخرج الطبراني في معجمه الكبير⁽¹⁷⁵⁾ والبيهقي في الشعب⁽¹⁷⁶⁾ وغيرهما⁽¹⁷⁷⁾ عن ابن مسعود⁽¹⁷⁸⁾ رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تَجَاوَزُوا عَنْ ذَنْبِ السَّخِيِّ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخَذَ بِيَدِهِ كُلَّمَا عَتَرَ».

وأخرج الخطيب عن ابن عباس⁽¹⁷⁹⁾ يرفعه له صلى الله عليه وسلم: «تَجَاوَزُوا عَنْ ذَنْبِ السَّخِيِّ وَرَلَّةِ الْعَالِمِ وَسَطْوَةِ السُّلْطَانِ الْعَادِلِ فَإِنَّ اللَّهَ أَخَذَ بِيَدِهِ كُلَّمَا عَتَرَ [عَاتِرًا]»⁽¹⁸⁰⁾ مِنْهُمْ»⁽¹⁸¹⁾.

وأخرج ابن المزياني عن جعفر بن محمد معضلاً⁽¹⁸²⁾ قال⁽¹⁸³⁾: قال صلى الله عليه وسلم: «تَجَاوَزُوا لِذَوِي الْمَرْوَةِ عَنْ عَثْرَاتِهِمْ، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنْ أَحَدُهُمْ لِيَعْتَرُوا إِنْ يَدُهُ لَفِي يَدِ اللَّهِ»⁽¹⁸⁴⁾.

الحديث التاسع والعشرون- عن أنس⁽¹⁸⁵⁾ رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تَصَدَّقُوا؛ فَإِنَّ الصَّدَقَةَ فِكَائِكُمْ مِنَ النَّارِ». أخرجه أبو نعيم في الحلية، والطبراني في معجمه الأوسط⁽¹⁸⁶⁾.

وأخرج ابن المبارك عن عكرمة⁽¹⁸⁷⁾ مرسلاً⁽¹⁸⁸⁾ قال: قال رسول الله⁽¹⁸⁹⁾ صلى الله عليه وسلم: «تَصَدَّقُوا وَلَوْ بِتَمْرَةٍ، فَإِنَّهَا تُسَدُّ مِنَ الْجَانِعِ، وَتُطْفِئُ الْخَطِيئَةَ كَمَا يُطْفِئُ الْمَاءُ النَّارَ»⁽¹⁹⁰⁾.

الحديث الثلاثون- عن حارثة بن وهب⁽¹⁹¹⁾ رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تَصَدَّقُوا، فَسَيَأْتِي عَلَيْكُمْ زَمَانٌ يَمْشِي الرَّجُلُ بِصَدَقَتِهِ فيقول الذي يأتيه بها: لَوْ جِئْتُ بِهَا بِالْأَمْسِ لَقَبِلْتُهَا، فَأَمَّا الْآنَ فَلَا حَاجَةَ لِي فِيهَا، فَلَا يَجِدُ مِنْ يَقْبَلُهَا». حديث صحيح؛ أخرجه الشيخان، وأحمد، والنسائي⁽¹⁹²⁾.

الحديث الواحد والثلاثون- عن أبي هريرة⁽¹⁹³⁾ رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ حَاسَبَهُ اللهُ حِسَابًا يَسِيرًا وَأَدْخَلَهُ الْجَنَّةَ: تُعْطَى مِنْ حَرَمِكَ، وَتَعْفُو عَمَّنْ ظَلَمَكَ، وَتَصِلُ مَنْ قَطَعَكَ». أخرجه الحاكم وصححه الطبراني في معجمه الأوسط⁽¹⁹⁴⁾.

الحديث الثاني والثلاثون- عن جابر⁽¹⁹⁵⁾ رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ، أَظْلَهُ اللهُ تَحْتَ ظِلِّ عَرْشِهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ: الْوَضُوءُ فِي الْمَكَارِهِ⁽¹⁹⁶⁾، وَالْمَشْيُ إِلَى الْمَسَاجِدِ فِي الظُّلْمِ وَإِطْعَامُ الْجَائِعِ»⁽¹⁹⁷⁾. أخرجه أبو الشيخ في الثواب⁽¹⁹⁸⁾، والأصبهاني في الترغيب⁽¹⁹⁹⁾.

الحديث الثالث والثلاثون- عن ابن عمر⁽²⁰⁰⁾ رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ذَاوُوا مَرَضَاكُمْ بِالصَّدَقَةِ، فَإِنَّهَا تُدْفَعُ عَنْكُمْ الْأَمْرَاضَ وَالْأَعْرَاضَ». أخرجه الديلمي في مسند الفردوس⁽²⁰¹⁾.

الحديث الرابع والثلاثون- عن أنس⁽²⁰²⁾ رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «دَخَلْتُ الْجَنَّةَ فَرَأَيْتُ فِي عَارِضَتِي الْجَنَّةِ مَكْتُوبًا ثَلَاثَةً أَسْطُرٌ بِالذَّهَبِ: السَّطْرُ الْأَوَّلُ- لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ؛ وَالسَّطْرُ الثَّانِي- مَا قَدَمْنَا وَجَدْنَا وَمَا أَكَلْنَا رِيحًا وَمَا خَلَفْنَا حَسْرَةً؛ وَالسَّطْرُ الثَّلَاثُ- أُمَّةٌ مُذْنِبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ». أخرجه الرافي وابن النجار⁽²⁰³⁾.

الحديث الخامس والثلاثون- عن بريدة⁽²⁰⁴⁾ رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الدَّالُّ عَلَى الْخَيْرِ كَفَاعِلِهِ، وَاللهُ يُحِبُّ إِعَانَةَ اللَّيْفَانِ». حديث صحيح؛ أخرجه الإمام أحمد، والضياء في المختارة، وأبو يعلى في مسنده⁽²⁰⁵⁾.

الحديث السادس والثلاثون- عن أنس⁽²⁰⁶⁾ رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «رَأَيْتُ لَيْلَةَ أُسْرِي بِي عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ مَكْتُوبٌ: الصَّدَقَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا، وَالْقَرْضُ بِمِائَتَيْ عَشْرٍ، فَقُلْتُ: يَا جِبْرِيلُ مَا بَالُ الْقَرْضِ أَفْضَلُ مِنَ الصَّدَقَةِ؟ قَالَ: لِأَنَّ السَّائِلَ يَسْأَلُ وَعِنْدَهُ، وَالْمُسْتَقْرِضُ لَا يَسْتَقْرِضُ إِلَّا مِنْ حَاجَةٍ». حديث حسن؛ أخرجه ابن ماجه⁽²⁰⁷⁾.

الحديث السابع والثلاثون- عن أبي سعيد⁽²⁰⁸⁾ رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الرِّزْقُ إِلَى بَيْتٍ فِيهِ السَّخَاءُ أَسْرَعُ مِنَ الشَّفْرِةِ»⁽²⁰⁹⁾ إِلَى سَنَامِ الْبَعِيرِ». أخرجه ابن عساکر⁽²¹⁰⁾.

الحديث الثامن والثلاثون- عن أبي هريرة⁽²¹¹⁾ رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللهُ فِي ظِلِّهِ، يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ: إِمَامٌ عَادِلٌ، وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ اللهِ، وَرَجُلٌ⁽²¹²⁾ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ بِالْمَسْجِدِ إِذَا حَرَجَ مِنْهُ حَتَّى يَعُودَ إِلَيْهِ، وَرَجُلَانِ تَخَابَا فِي اللهِ اجْتَمَعَا عَلَى ذَلِكَ وَافْتَرَقَا عَلَيْهِ، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللهُ خَالِيًا، فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ، وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالَ، فَقَالَ: إِنِّي أَخَافُ اللهُ رَبَّ الْعَالَمِينَ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ». حديث صحيح؛ أخرجه الشيخان، والنسائي، والإمام أحمد⁽²¹³⁾.

الحديث التاسع والثلاثون- عن أبي أمامه⁽²¹⁴⁾ رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «سِتُّ مَنْ جَاءَ بِوَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ جَاءَ وَلَهُ عِنْدَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ»⁽²¹⁵⁾، تَقُولُ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ: قَدْ كَانَ يَعْمَلُ بِي: الصَّلَاةُ، وَالزَّكَاةُ، وَالْحَجُّ، وَالصِّيَامُ، وَأَدَاءُ الْأَمَانَةِ، وَصِلَةُ الرَّحِمِ». أخرجه الطبراني في معجمه الكبير⁽²¹⁶⁾.

الحديث الأربعون- عن ابن عباس⁽²¹⁷⁾ رضي الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «السَّخَاءُ خُلِقَ اللهُ الْأَعْظَمُ». أخرجه ابن النجار⁽²¹⁸⁾.

وأخرج الدارقطني في الأفراد وغيره، عن علي⁽²¹⁹⁾ كرم الله وجهه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «السَّخَاءُ شَجَرَةٌ مِنْ أَشْجَارِ الْجَنَّةِ أَغْصَانُهَا مُتَدَلِّياتٌ فِي [الدنيا]⁽²²⁰⁾ فَمَنْ أَخَذَ بِغَصْنٍ مِنْهَا قَادَهُ ذَلِكَ الْغَصْنُ إِلَى الْجَنَّةِ. والبخل

شجرة من أشجار النار أغصانها متدليات في الدنيا، فمن أخذ بغصن من أغصانها قاده ذلك الغصن إلى النار»⁽²²¹⁾.
وأخرج الترمذي وغيره بسند حسن عن أبي هريرة⁽²²²⁾ رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:
«السَّخِيُّ قَرِيبٌ مِنَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ النَّاسِ قَرِيبٌ مِنَ الْجَنَّةِ بَعِيدٌ مِنَ النَّارِ، وَالْبَخِيلُ بَعِيدٌ مِنَ اللَّهِ بَعِيدٌ مِنَ النَّاسِ بَعِيدٌ مِنَ الْجَنَّةِ قَرِيبٌ مِنَ النَّارِ، وَالْجَاهِلُ السَّخِيُّ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنْ عَابِدٍ بَخِيلٍ»⁽²²³⁾.
هذا آخر ما أردناه، وتام ما قصدناه، وفي هذا الباب ما يزيد على ما أوردناه بأضعافٍ كثيرة، ولكن جعل هذا تذكرة لمزيد الوقوف على ذلك.

وصلى الله على سيدنا محمد وآله⁽²²⁴⁾ وصحبه وسلم تسليماً كثيراً دائماً⁽²²⁵⁾ إلى يوم الدين، وحسبنا الله ونعم الوكيل⁽²²⁶⁾، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم⁽²²⁷⁾.

النتائج:

عُلُوُّ مكانة المؤلف العلمية وسعة علمه وإطلاعه.
اعتماد المؤلف في النقل غالباً على كتاب «جمع الجوامع» للسيوطي.
قد يحكم على الحديث بأنه صحيح، وبعد البحث يتبين أنه حديث حسن غريب، كما في الحديث (19).
قد يحكم على الحديث بأنه حسن، وبعد البحث يتبين أنه ضعيف جداً، كما في الحديث (40).
قد يذكر الحديث الضعيف، ويذكر شواهد التي تبين ضعفه كما في الحديث (28).
قد يذكر للحديث شواهد كما في الحديث (27) و (28)، و (29)، و (40).
شواهد الحديث (27) من حيث الدرجة هي ما بين أحاديث صحيحة وحسنة وضعيفة جداً.
عدد الأحاديث التي حكم عليها: 13 حديثاً؛ عشرة منها حكم عليها بالصحة؛ وثلاثة حكم عليها بالحسن.
عدد الأحاديث المقبولة (الصحيحة والحسنة): 17، وعدد الأحاديث الضعيفة: (16)، وعدد الأحاديث الضعيفة جداً: (22).

عدد المصادر التي لم أقف عليها ثلاثة، وهي: كتاب الثواب لأبي الشيخ، وأمالى ابن صصرى، وجزء سليم الرازي، وهي في الحديث 18 و 20 و 27 مكرر، و 32.

المصادر الحديثية التي خرج المؤلف أحاديثه منها:

التاريخ الكبير، للبخاري، والثواب، لأبي الشيخ، والأفراد، للدارقطني، والكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي، والمستدرک على الصحيحين، للحاكم، والأحاديث المختارة، للمقدسي، والتدوين في أخبار قزوين، للرافعي، وولية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم الأصبهاني، وتاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، وتاريخ دمشق، لابن عساكر، وذيل تاريخ بغداد، لابن النجار، والترغيب والترهيب للأصبهاني، وشعب الإيمان، للبيهقي، وأمالى ابن صصرى، والمروءة، لابن المرزباني، ونوادر الأصول في معرفة أحاديث الرسول، للحكيم الترمذي، والكتب الستة: (الصحيحان والسنن الأربعة)، وصحيح ابن حبان، وقضاء الحوائج، لابن أبي الدنيا، ومسند أحمد بن حنبل، ومسند أبي يعلى الموصلي، ومسند عبد بن حميد، ومسند الشاميين، للطبراني، ومسند الطيالسي، ومسند الفردوس، ومعجم الطبراني الكبير والأوسط، ومكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها، للخراطي.

التوصيات:

ومن أهم التوصيات: أوصي بمزيد من تحقيق المخطوطات سواء للمؤلف أو غيره.



- (1) اختلف في اسمه؛ فقد ورد في الباباني، هدية العارفين: 129/2؛ النهاني، جامع كرامات الأولياء: «محمد بن محمد»؛ وورد في: الغزي، الكواكب السائرة: 192/2؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 419/10 «علي بن محمد»، وقد بين صاحب كرامات الأولياء وجه الاختلاف فقال: ورأيت في بعض الكتب أن اسم أبي الحسن البكري هذا عليٌّ، وقد صرح بذلك الغزي في الكواكب السائرة والمحي في تاريخه "خلاصة الأثر" في ترجمة حفيديه أبي المواهب وزين العابدين، حيث قال في ترجمته: أبو المواهب ابن محمد بن علي البكري؛ وكذلك في زين العابدين وتكنيه بأبي الحسن: ترجح هذا وإنما ذكرته هنا في المحمدين لأن ابنه سيدي محمدًا البكري الكبير قد ذكر أن اسمه محمد، وهو أدرى الناس بذلك، والظاهر والله أعلم أن اسمه محمد علي، فاقصر كلُّ على لفظ من اللفظين.
- (2) ينظر: الشلي، السناء الباهر: 374؛ العيدروس، النور السافر: 369؛ الباباني، هدية العارفين: 239/2؛ كحالة، معجم المؤلفين: 229/11؛ نوهمض، معجم المفسرين: 642/2.
- (3) السمعاني، الأنساب: 296/2.
- (4) الْمُحْفَةُ: مَرْكَبٌ مِنْ مَرَائِبِ النَّسَاءِ كَالْمُؤَدِّجِ، إِلَّا أَنَّهَا لَا تُقَبَّبُ كَمَا يُصَبَّبُ الْهُؤُدُجُ. وَمَعْنَى يُقَبَّبُ. يُجْعَلُ عَلَيْهِ قَبَّةٌ. ابن بطال، النظم المستعذب: 253/2.
- (5) ينظر: الشلي، السناء الباهر: 374.
- (6) الغزي، الكواكب السائرة: 192/2.
- (7) ينظر: الشلي، السناء الباهر: 374.
- (8) نفسه، والصفحة نفسها.
- (9) الغزي، الكواكب السائرة: 192/2.
- (10) ينظر: الغزي، الكواكب السائرة: 192/2؛ الشلي، السناء الباهر: 377.
- (11) ينظر: رضا، معجم المؤلفين: 229/11، ونوهمض، معجم المفسرين: 624/2.
- (12) توجد نسخة خطية في المكتبة المركزية، المملكة العربية السعودية-الرياض، رقم الحفظ: 1517. ينظر: خزانة التراث: 399/66.
- (13) يوجد نسخة خطية في مكتبة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، المدينة المنورة- رقم الحفظ: مجموعته حمدان رقم: 9/121. ينظر: خزانة التراث: 348/121.
- (14) يوجد نسخة خطية في مكتبة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، المدينة المنورة- رقم الحفظ: مجموعته حمدان رقم: 121/3. ينظر: خزانة التراث: 82/121.
- (15) مطبوع: تحقيق حكيم بن محمد بن أحمد القرياص، شبكة الالوكة،
- (16) مطبوع تحقيق/ جميلة منيع الحربي، مجلة أبحاث كلية التربية-جامعة الحديدة، اليمن، العدد (23 سبتمبر) (2021).
- (17) يوجد نسخة خطية، في المكتبة المركزية، المملكة العربية السعودية: الرياض، رقم الحفظ: 2703. ينظر: خزانة التراث: 933/66.
- (18) تم تحقيقه وفي انتظار طباعته ونشره في مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- (19) ينظر: الشلي، السناء الباهر: 376؛ الزركلي، الأعلام: 57/7؛ البغدادى، هدية العارفين: 239/2؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 419/10؛ الباباني، إيضاح المكنون: 588.354.226/3، 672، 47/4، 690.550.
- (20) الغزي: الكواكب السائرة: 196/2، اليميني: السناء الباهر: 374.
- (21) ينظر: مركز الملك فيصل، خزانة التراث - فهرس مخطوطات: 160/121.
- (22) سقطت من (ب).
- (23) صُدِّيَ -بالتصغير- ابن عجلان، أبو أمامة الباهلي، صحابي مشهور، سكن الشام، ومات بها سنة ست وثمانين. ع. ينظر: ابن حجر، تقريب التهذيب: 276.

- (24) قوله: «يدعو»، وقع في نسخة (ب) و (ج) زيادة الألف («يدعوا»)، وهو خطأ شائع؛ لأن الواو هنا ليست واو جماعية.
- (25) أخرجه: ابن حنبل، المسند: 655/36، ح (223180)؛ الأجرى، أخلاق العلماء: 43، من طريق ابن لهيعة، عن خالد بن أبي عمران، عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه. وإسناده ضعيف؛ لضعف ابن لهيعة؛ فهو صدوقٌ خلط بعد احتراق كتبه. ينظر: ابن عدي، الكامل: 237/5. لكن للحديث شواهد؛ فأولاه شواهد منها: حديث سلمان رضي الله عنه مرفوعاً، أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 51/6، ح (1913): «رِئَاطُ يَوْمٍ وَثَلِيَّةٌ خَيْرٌ مِنْ صِيَامِ شَهْرٍ وَقِيَامِهِ. وَإِنْ مَاتَ جَرَى عَلَيْهِ عَمَلُهُ الَّذِي كَانَ يَعْمَلُهُ، وَأُجْرِي عَلَيْهِ رِزْقُهُ، وَأَمِنْ الْفُتَّانِ». وحديث أبي هريرة رضي الله عنه، عند: ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 2/924، ح (2767)، من طريق عبد الله بن وهب قال: أخبرني الليث، عن زهرة بن معبد، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «مَنْ مَاتَ مُرِيبًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُجْرِي عَلَيْهِ أَجْرُ عَمَلِهِ الصَّالِحِ الَّذِي كَانَ يَعْمَلُ، وَأُجْرِي عَلَيْهِ رِزْقُهُ، وَأَمِنْ مِنَ الْفُتَّانِ، وَبَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمِنًا مِنَ الْقَرْعِ». وإسناده حسن بشواهد، وقد صححه الألباني في صحيح ابن ماجه. ولبقي الحديث شاهدٌ من حديث من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً، أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 73/5، ح (1631): «إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ». وبهذا يكون حديث الباب حسناً لغيره.
- (26) عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي أبو عبد الرحمن ولد بعد المبعث بيسير واستصغر يوم أحد وهو ابن أربع عشرة [سنة]، وهو أحد المكثرين من الصحابة والعبادة، وكان من أشد الناس اتباعاً للأثر، مات سنة ثلاث وسبعين في آخرها أو أول التي تليها، ع. ابن حجر، تقريب التهذيب: 315.
- (27) مَنَحَةٌ - بدون ياء - كذا في النسخ الخطية الثلاث. قال: المناوي، فيض القدير: 1/472، ح (936): «(منحة) بكسر فسكون، وفي رواية: مَنِيحَةٌ (العُزْبُ) يفتح فسكون أنثى المعز... والمنيحة كالعطية لفظاً ومعنى، والمراد ما يعطى من المعز رجلاً لينتفع بلبنه وصوفه زمناً ثم يعيده. وإنما كانت أعلى لشدة الحاجة إليها. وقال ابن الأثير: والمَنِيحَةُ: أَنْ يُحْطِيَهُ نَاقَةٌ أَوْ شَاةٌ، يَنْتَفِعُ بِلَبَنِهَا وَيُعِيدُهَا. وَكَذَلِكَ إِذَا أُعْطِيَ لِيَنْتَفِعَ بِوَبْرِهَا وَصُوفِهَا زَمَانًا ثُمَّ يَرُدُّهَا. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 364/4، مادة (منح).
- (28) في (ب): فيها.
- (29) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 166/3، باب فضل المنيحة، ح (2631)، بنحوه.
- (30) علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم الهاشمي، ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وزوج ابنته، من السابقين الأولين ورجح جمع أنه أول من أسلم [فهو سابق العرب] وهو أحد العشرة، مات في رمضان سنة أربعين، وله ثلاث وستون [سنة] على الأرجح ع. ابن حجر، تقريب التهذيب: 420.
- (31) سقطت من (ب) بسبب تمزقها.
- (32) أخرجه: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 4/305. والحديث متروك؛ فيه الحارث الأعور وهو متهم بالكذب، ينظر: ابن عدي، الكامل: 449/2، وفي الباب ما يغني عن ذلك وهو ما أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 111/2، ح (1423)، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «سبعة يظلهم الله تعالى في ظله يوم لا ظل إلا ظله: إمام عدل، وشاب نشأ في عبادة الله، ورجل قلبه معلق في المساجد، ورجلان تحابا في الله، اجتمعا عليه وتفرقا عليه، ورجل دعت امرأته ذات منصب وجمال فقال: إني أخاف الله، ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه، ورجل ذكر الله خالياً، ففاضت عيناه». وما أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 8/74، ح (2704) عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ قَالَ: «قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَلَا أَدُلُّكَ عَلَى كَلِمَةٍ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ أَوْ قَالَ عَلَى كَثْرٍ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ؟ فَقُلْتُ: بَلَى، فَقَالَ: لَا حَوْلَ، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ».
- (33) أبو هريرة الدوسي الصحابي الجليل، حافظ الصحابة اختلف في اسمه واسم أبيه، قيل: عبد الرحمن بن صخر، وقيل: ابن غنم، وقيل: عبد الله بن عائد، وقيل: ابن عامر، وقيل: ابن عمرو، وقيل: سكين ابن ودمة [وذمة]، وقيل: ابن هانئ، وقيل: ابن مل، وقيل: ابن صخر.... هذا الذي وقفنا عليه من الاختلاف في ذلك ونقطع بأن عبد شمس وعبدنهم غير بعد أن أسلم واختلف في أيها أرجح فذهب كثيرون إلى الأول وذهب جمع من النسابين إلى عمرو ابن عامر مات سنة سبع وقيل سنة ثمان وقيل تسع وخمسين وهو ابن ثمان وسبعين

سنة ع. ابن حجر، تقريب التهذيب: 680.

(34) في (ب) و (ج): يرغب. رَغَبْتُ يُرَغَّبُ، ترغيبًا، فهو مُرَغَّبٌ، والمفعول مُرَغَّبٌ، ورغبه في الجهاد: جعله يريد به ويحرص عليه "رغبه في الخير/ طلب العلم/ صحبته، فظاظة طبعه لا ترغّب الناس فيه. (وَأَيْ رَبِّكَ فَتَرَعَّبُ) [الشرح: 8]: حَبِّبَ، عمر، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة: 911/2، مادة (رغب).

(35) في (ب) و (ج): يرهب.

أرهب يُرهب، إرهابًا، فهو مُرهب، والمفعول مُرهب، أرهب فلانًا: خوّفه وأفزعه، أرهب شخصًا بالتهديد والوعيد، (تُرهبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ) [الأنفال: 60]. عمر، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة: 949/2، مادة (رهب).

(36) أخرجه: الحكيم الترمذي، نوادر الأصول في معرفة أحاديث الرسول ﷺ: 189/6. وهو حديث ضعيف؛ فقد تفرد به عمر بن أبي عمر وهو ضعيف، ولم أجد له متابعة ولا شاهدًا؛ ويظهر -والله تعالى أعلم- أنه من غرائب حرمله بن يحيى؛ حيث عُرف عنه رواية الغرائب. ينظر في ترجمة عمر بن أبي عمر: العقيلي، الضعفاء الكبير: 160/3؛ ابن حبان، المجروحين: 86/2؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 448/7، وينظر في ترجمة حرمله بن يحيى: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 274/3؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب: 229/2؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 156.

(37) أنس بن مالك بن النضر الأنصاري الخزرجي خادم رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خدمه عشر سنين مشهور [لقبه ذو الأذنين] مات سنة اثنتين وقليل ثلاث وتسعين وقد جاوز المائة ع. ابن حجر، تقريب التهذيب: 115.

(38) قال المناوي، فيض القدير: 1/ 434، ح (839): «(فاسق الماء على الماء) أي اسق المستسقي ولو كنت بشط نحو نهر أو بحر، بذكره ليس يقيد بل لنفي توهم أنه لو حازه بلا كلفة فلا أجر له في سقيه، وأولى من ذلك أن يقال: المراد موالاة السقي وتابعه، أي اسق الماء على أثر سقي الماء بلا فاصل بأن يكون متتابعًا».

(39) في (ب): الشجر.

(40) الحديث أخرجه الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 448/7، في ترجمة إسحاق بن محمد التمار الواسطي؛ من طريق أبي الحسن هبة الله بن موسى بن الحسن بن محمد المزني المعروف بابن قتيل، قال: حدثنا أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى التميمي، قال: حدثنا شيبان بن فروخ الأبلبي، قال: حدثنا سعيد بن سليم الضبي، قال: حدثنا أنس بن مالك، به. وأخرجه: ابن عساكر، تاريخ دمشق: 385/54، في ترجمة محمد بن علي أبي الفتح التيمي الكوفي؛ من طريق أبي الفتح محمد بن علي الكوفي هذا، حدثنا فهد بن دنف الموصل، حدثنا أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى الموصل، حدثنا شيبان بن فروخ الأبلبي، حدثنا سلمة بن كهيل، عن أنس بن مالك ﷺ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «اسق الماء على الماء في اليوم الصائف تنتثر ذنوبك كما ينتثر الورق من الشجر في الريح العاصف». وطريق الخطيب، فيه: سعيد بن سليم -ويقال: سليمان- الضبي أبو عثمان: ذكره الإمام البخاري في «التاريخ الكبير»، وابن أبي حاتم في «الجرح والتعديل» (4/ 30)، ولم يذكر فيه جرحًا ولا تعديلًا؛ وذكره: ابن حبان، الثقات: 4/ 281، وقال: يخطئ. وقال: الذهبي، المغني في الضعفاء: 1/ 261؛ الذهبي، ديوان الضعفاء: (159) "ضَعْفُوه"، ونقل: الذهبي، ميزان الاعتدال: 2/ 142؛ قول ابن عدي: «ضعيف»، ثم قال: «بلى»، وذكره الأزدي وقال: متروك». وأقره: ابن حجر، لسان الميزان: 3/ 33. وهبة الله بن موسى الموصل، يُعرف بابن قتيل، قال الذهبي في الميزان: لا يُعرف، وساق له هذا الخبر، وأقره: ابن حجر، لسان الميزان: 8/ 327؛ المناوي، فيض القدير: 1/ 434، ح (839)، وزاد المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير: 1/ 127، «وَضَعْفَهُ الذَّهَبِيُّ». وطريق ابن عساكر، فيه: شيبان بن فروخ الحَبْطِي الأبلبي: صدوق بهم ورمي بالقدرة. ابن حجر، تقريب التهذيب: 269؛ وفهد بن دنف، لم أقف له على ترجمة؛ و محمد بن علي بن محمد بن أحمد أبو الفتح التيمي الكوفي، ذكره: ابن عساكر، تاريخ دمشق: 385/54، ولم يذكر فيه جرحًا ولا تعديلًا. ومن أجل ذلك قال ابن عساكر عقب إخراج الحديث: «منكر المتن والإسناد»؛ وأقره: ابن عراق، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة: 2/ 144، ح (57)؛ الفئتي، تذكرة الموضوعات: 147، والله تعالى أعلم.

(41) تحرفت في (أ) إلى: الضعيف.

(42) سقطت هذه الكلمة في (ب).

(43) ذكره: ابن حجر، الغرائب الملتقطة من مسند الفردوس: 1/ 664، ح(291)؛ من طريق معروف بن حسان، عن زياد الأعلم، عن الحسن، عن أنس رضي الله عنه؛ ومعروف بن حسان هو السمرقندي، يكنى أبا معاذ، قال ابن عدي: منكر الحديث، انظر: ابن عدي، الكامل: 8/30؛ وفيه عنعنة الحسن عن أنس، كما قال محققو الكتاب، وهو كذلك. وقد أورده في «زهر الفردوس» وغيره بألفاظ أخرى ذكرها محققو الكتاب عند تخريج الحديث (233)، وذكروا أنّ كلّها واهية، وهي على النحو التالي:

1- حديث أبي قرصافة في (1/ 553، ح233)، بلفظ: «إذا أراد الله بقوم خيرا أهدى إلههم هدية، قالوا: يا رسول الله، وما تلك الهدية؟ قال: الضيف يتزل برزقه، ويرحل وقد غفر الله لأهل المنزل».

2- حديث عبد الله بن همام عن أبي الدرداء (5/ 552، ح1930)، بلفظ حديث أبي ذر التالي.

3- حديث أبي ذر في (5/ 554، ح1931): «الضيف يأتي برزقه ويرتحل بذنوب القوم يمحص عنهم ذنوبهم».

4- حديث ابن عباس في (1/ 339، ح103): «أكرموا الضيوف، وأقروا الضيوف فإنه أول من يقدم برزقه جبريل مع رزق أهل

البيت».

5- حديث عائشة: «إذا نزل الضيف بالقوم نزل برزقه»؛ رواه الدارقطني في الأفراد - كما أطراف الغرائب لابن طاهر: 5/ 493.

(44) عائشة بنت أبي بكر الصديق أم المؤمنين [الحميراء] أفقه النساء مطلقا وأفضل أزواج النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلا خديجة فهما خلاف شهر ماتت سنة سبع وخمسين على الصحيح ع. ينظر: ابن حجر، التقريب: 750.

(45) غير واضحة في (ب) بسبب تمزق المخطوط، وفي الأصل (أ): «لا نقصن لبعضهم»، والظاهر أنه يقصد: «لا نقصان لبعضهم»، فمعناه مستقيم، والتصويب من (ج)، وهو الموافق لما في: السيوطي، جمع الجوامع: 1/ 311، ح(1414) المصدر الذي استقى منه المؤلف، وشرحيه: المناوي، فيض القدير: 1/ 306، ح(499)؛ المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير: 1/ 81.

(46) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 2/ 114، ح(1440)؛ مسلم، صحيح مسلم: 2/ 710، ح(1024)؛ أبو داود، سنن أبي داود: 2/ 131، ح(1685)؛ الترمذي، سنن الترمذي: 3/ 49، ح(671)؛ النسائي، سنن النسائي: 5/ 65، ح(2539)؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 2/ 769، ح(2294). بنحوه.

(47) سبقت ترجمته في الحديث الخامس.

(48) في (ب) بعبء.

(49) (صَبْرًا) الصَّادُ وَالْيَاءُ وَالرَّاءُ أَصْلٌ صَحِيحٌ، وَهُوَ الْمَالُ وَالْمَرْجِعُ. مِنْ ذَلِكَ صَارَ يَصْبِرُ صَبْرًا وَصَبْرُورَةً. وَيُقَالُ: أَنَا عَلَى صَبْرٍ أَمْرٍ، أَي إِشْرَافٍ مِنْ قَضَائِهِ، وَذَلِكَ هُوَ الَّذِي يُصَارُ إِلَيْهِ. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 3/ 325، مادة(صبر).

(50) ذكره: ابن حجر، الغرائب الملتقطة من مسند الفردوس: 1/ 291، ح(293)، وفيه يحيى بن شبيب قال عنه الخطيب البغدادي: يروي أحاديث باطلة. ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 16/ 301.

(51) في (ب): الصامة. وعبادة بن الصامت هو: ابن قيس الأنصاري الخزرجي أبو الوليد المدني أحد النقباء، بدرّي مشهور مات بالرملة سنة أربع وثلاثين وله اثنتان وسبعون وقيل: عاش إلى خلافة معاوية، ع. ينظر: ابن حجر، التقريب: 292.

(52) في الأصل (أ): نعى، والتصويب من (ب) و (ج)، وهو الموافق لما في: السيوطي، جمع الجوامع: 1/ 266، ح(1144). المصدر الذي استقى منه المؤلف، وشرحيه: المناوي، فيض القدير: 1/ 262، ح(392)؛ المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير: 1/ 66. قال المناوي في فيض القدير «أي زيادة في الخير وسعة في الرزق يقال نما الشيء بنى كثير». انتهى. و(نَمًا) المال وغيره يَنْمُو نُمُوًّا، كَعَلُوًّا: (زاد). وَفِي الصَّحاح: نَعَى الْمَالُ يَنْعَى نَمَاءً، وَرَبْمَا قَالُوا: يَنْمُو نُمُوًّا قَالَ الْكِسَائِيُّ: وَلَمْ أَسْمَعْهُ بِالْوَاوِ إِلَّا مِنْ أَحْوَيْنَ مِنْ بَنِي سُلَيْمٍ ثُمَّ سَأَلْتُ عَنْهُ فِي بَنِي سُلَيْمٍ فَلَمْ يَعْرِفُوهُ بِالْوَاوِ؛ وَحَكَى أَبُو عبيدة: {يَنْمُو وَيَنْعَى}؛ انتهى. الزبيدي، تاج العروس: 40/ 131، مادة (نمو).

(53) أي: يسلمهم ويقطع عنهم ما هم فيه من خير ونعمة وبركة. افتعال، من القطع: الإبانة، من قولهم: اقتطع من ماله شيئاً: أخذه. يعني أراد أن يأخذ منهم ما حوّلهم ومنحهم. المناوي، فيض القدير: 1/ 262، ح(392).



- (54) أخرجه: الطبراني، مسند الشاميين: 34/1، ح (19)؛ ابن عساكر، تاريخ دمشق: 165/40، بنحوه. الحديث ضعيف؛ فإبراهيم بن أبي عبلة لم يسمع من عبادة بن الصامت، وعراك بن خالد ضعيف، قال أبو حاتم: مضطرب الحديث ليس بالقوي، وقال ابن حجر: لين. ينظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (38/7)، «تقريب التهذيب»: 388.
- (55) عمر بن الخطاب بن نفيل -بنون وفاء مصغر- ابن عبد العزى ابن رياح -بتحناية- ابن عبد الله بن قُرت -بضم القاف- ابن رزاح -براء ثم زاي خفيفة- ابن عدي ابن كعب القرشي العدوي [يقال له: الفاروق]، أمير المؤمنين مشهور جم المناقب استشهد في ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين وولي الخلافة عشر سنين ونصفًا، ع. ينظر: ابن حجر، التقريب: 412.
- (56) أخرجه: البيهقي، شعب الإيمان: 391/13، ح (10527)، وفي إسناده إسحاق بن إبراهيم الحنيني، وقد تفرد به، قال البخاري: في حديثه نظر، وقال ابن عدي: مع ضعفه يكتب حديثه، وقال الذهبي: صاحب أوابد، وقال ابن حجر: ضعيف. ينظر: البخاري، التاريخ الكبير: 101/2؛ العقبلي، الضعفاء الكبير: 97/1؛ ابن عدي، الكامل: 554/1؛ الذهبي، ميزان الاعتدال: 179/1؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 99. وقد صحح هذا الحديث الخليلي، وقال العقبلي: لا أصل له، وقال أبو حاتم الرازي: حديثٌ منكرو، وضعفه الألباني، ونكارته وضعفه هو الصواب؛ فإنه لا يمكن تصحيح حديث يتفرد به راوٍ ضعيفٌ، فضلاً عن قيل فيه ما قيل في الحنيني. ينظر: العقبلي، الضعفاء الكبير: 97/1؛ ابن أبي حاتم، علل الحديث: 176/2؛ ابن عدي، الكامل: 554/1؛ الخليلي، الإرشاد في معرفة علماء الحديث: 434/1، ح (111): الألباني، ضعيف الجامع الصغير: ح (169).
- (57) الْحَكَمُ بْنُ عُمَيْرِ التَّمَالِيُّ، يُعَدُّ فِي الشَّامِيِّينَ سَكَنَ جَمُصَ، قَالَ أَبُو حَاتِمٍ: الْحَكَمُ بْنُ عَمِيرٍ رَوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَذْكَرُ السَّمَاعَ وَلَا لِقَاءَ، أَحَادِيثٌ مَنْكَرَةٌ مِنْ رِوَايَةِ ابْنِ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ أَبِي حَبِيبٍ وَهُوَ شَيْخٌ ضَعِيفٌ، الْحَدِيثُ وَيُرْوَى عَنْ مُوسَى بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَيْسَى بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَهُوَ ذَاهِبٌ الْحَدِيثِ، قَالَ أَبُو نَعِيمٍ: تَفَرَّدَ بِالرِّوَايَةِ عَنْهُ مُوسَى بْنُ أَبِي حَبِيبٍ، قَالَ الْذَّهَبِيُّ: عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. جَاءَ فِي أَحَادِيثٍ مَنْكَرَةٍ. لَا صَحْبَةَ لَهُ. يَنْظُرُ: ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ، الْجَرَحُ وَالتَّعْدِيلُ: 125/3؛ أَبُو نَعِيمٍ، مَعْرِفَةُ الصَّحَابَةِ: 721/2؛ الْذَّهَبِيُّ، مِيزَانُ الْاِعْتِدَالِ: 578/1.
- (58) ما بين المعقوفتين من (ب) و (ج)، ويقتضيه السياق، وهو الموافق لما في: السيوطي، جمع الجوامع: 165/1، ح (588)، وشرحيه: المناوي، فيض القدير: 166/1، ح (199)؛ المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير: 38/1.
- (59) {مغرمًا}: أي غرماً، وهو ما يلزمه الإنسان نفسه أو يلزمه غيره وليس بواجب عليه. أبو حيان، تحفة الأريب: 239.
- (60) أخرجه: الطبراني، المعجم الكبير: 218/3، ح (3187)، وإسناده ضعيفٌ جداً، كما قال الألباني: ففيه: سليمان بن سلمة الخبائري وعيسى بن إبراهيم بن طهمان الهاشمي، وهما متروكان، وبقية بن الوليد مدلس، وقد عنعنه. انظر: البخاري، التاريخ الكبير: 502/7؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 271/6؛ الذهبي، ميزان الاعتدال: 308/3؛ الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: 339/4، ح (1861). وقد وردت أحاديثٌ صحيحة في الحثِّ على قضاء حوائج الناس تفرج الكرب عنهم، منها: ما أخرجه الامام مسلم في صحيحه: 71/8، ح (2699)، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ نَفَسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ الدُّنْيَا نَفَسَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ يَسَّرَ عَلَى مُعْسِرٍ يَسَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَاللَّهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا كَانَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ...».
- (61) فضالة بن عبيد بن نافذ بن قيس الأنصاري الأوسي أول ما شهد شهد أحداً، ثم نزل دمشق وولي قضاءها ومات سنة ثمان وخمسين وقيل قبلها، بخ م 4. ابن حجر، تقريب التهذيب: 445.
- (62) بِشَقٍّ: أَصْلُهُ مِنَ الشَّقِّ: يَصْفُ النَّبِيَّ،.... يُرِيدُ أَنْ لَا تَسْتَقْلُوا مِنَ الصَّدَقَةِ شَيْئًا. ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 419/2.
- (63) في (ب) سقط بسبب التمزق، وفي (ج) زيادة: «حديث حسن».
- (64) أخرجه: الطبراني، المعجم الكبير: 303/18، ح (777)، وفي إسناده عبد الله بن لهيعة، وهو صدوق خلط بعد احتراق كتبه. انظر: ابن حجر، تقريب التهذيب: 319، لكن له شواهد يتقوى بها، منها: ما أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 11/8، ح (6023)؛ مسلم، صحيح مسلم: 704/2، ح (1016)، من حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ

- بِشِقِّ تَمْرَةٍ؛ من أجل ذلك صححه: الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته: 84/1، ح (114).
- (65) عدي بن حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحَشْرَج -بفتح المهملة وسكون المعجمة آخره جيم- الطائي أبو طَرْف -بفتح المهملة وآخره فاء- صحابي شهير وكان ممن ثبت [على الإسلام] في الردة وحضر فتوح العراق وحروب علي، ومات سنة ثمان وستين وهو ابن مائة وعشرين سنة وقيل [مائة] وثمانين، ع. ابن حجر، تقريب التهذيب لابن حجر: 388.
- (66) سقطت في (ب) بسبب التمزق.
- (67) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 11/8، ح (6023)؛ مسلم، صحيح مسلم: 704/2، ح (1016)؛ ابن حنبل، المسند: 190/30، ح (18254).
- (68) جابر بن سليم أو سليم ابن جابر هو أبو جُري-بجيم وراء غير منقوطة مصغر- الهُجَيبي -بجيم مصغر- صحابي له أحاديث، د ت س. ابن حجر، تقريب التهذيب: 136.
- (69) في (ب) زيادة: به.
- (70) تفرغ: يُقَالُ: أَفْرَغْتُ الْإِنَاءَ إِفْرَاغًا، وَفَرَّغْتُهُ تَفْرِيقًا إِذَا قَلَبْتَهُ مَا فِيهِ. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 437/3.
- (71) وأُسْبَلُ الْإِرَّازَ: أَزْحَاهُ، وَمِنْهُ الْحَدِيثُ: نَمَى عَنْ سُبَالِ الْإِرَّازِ. الزبيدي، تاج العروس: 162/29، مادة (س ب ل).
- (72) تَصَحَّفَتْ فِي الْأَصْلِ (أ): إِلَى: أَسْبَابٍ، وَهُوَ سَبَقَ قَلَمٌ، وَالتَّصْحِيحُ مِنْ (ب) وَ (ج).
- (73) الْمَخْبِيَلَةُ: الْخَيْلَاءُ وَالْخَيْلَاءُ -بِالصُّمِّ وَالْكَسْرِ- الْكَبِيرُ وَالْعُجْبُ. يُقَالُ: اخْتَالَ فَهُوَ مُخْتَالٌ. وَفِيهِ خَيْلَاءٌ وَمَخْبِيَلَةٌ: أَي كَبُرَ. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 92/2.
- (74) أخرجه: أبو داود، مسند أبي داود الطيالسي: 533/2، ح (1304)؛ ابن حبان، صحيح ابن حبان: 281/2، ح (522)، وفي إسناده قرنة بن موسى الهُجَيبي أبو الهيثم لم يُؤثَقْهُ غير ابن حبان؛ ينظر: ابن حبان، الثقات: 320/5؛ لكن للحديث متابعات وشواهد، يرتقي بها؛ من أجل ذلك صحَّحه محققو «مسند أحمد» طبعة الرسالة: 234/34، ح (20632)؛ الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة: 399/2، ح (770)؛ 99/3، ح (1109)؛ 337/3، ح (1352)؛ الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته: 81/1، ح (98)؛ الألباني، صحيح الترغيب والترهيب: 20/3، ح (2687)؛ الألباني، التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان: 20/2، ح (511).
- (75) سبقت ترجمته في الحديث (1).
- (76) أخرجه: الترمذي، سنن الترمذي: 516/2، ح (616)؛ ابن حبان، صحيح ابن حبان: 426/10، ح (4563)؛ الحاكم، المستدرک: 9/1، ح (19)، وفي إسناده معاوية بن صالح بن حُدَيْر، وهو صدوق له أوهام، كما في: ابن حجر، تقريب التهذيب: 538، ح (1061)؛ لكن له متابعات يتقوى بها، منها: ما أخرجه: ابن أبي عاصم، السنة: 2/505، ح (1061)، من طريق إسماعيل بن عياش، حدثنا شريحيل بن مسلم ومحمد بن زياد قالوا: سمعنا أبا أمامة، به. وهذا إسناده حسنٌ من أجل إسماعيل بن عياش، ويرتقي فيكون صحيحًا لغيره؛ ولذا قال الترمذي: حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وصحَّحه: الألباني، ظلال الجنة: 505/2، ح (1061).
- (77) في الأصل (أ): الحديث الخامس عشر؛ وقد يكون خطأ من الناسخ والله تعالى أعلم، وفي (ب) و(ج): الحديث السادس عشر؛ وبذلك يكون آخر ترقيم للأحاديث في الأصل (أ): 39 (إلا أن الأحاديث الواردة في هذه النسخة أربعون حديثًا)، وأما (ب) و(ج) فهي أربعون حديثًا كتابةً ومحتوى.
- (78) الحسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي أبو عبد الله المدني سبط رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وريحانته، حفظ عنه استشهد يوم عاشوراء سنة إحدى وستين، وله ست وخمسون سنة، ع. ابن حجر، تقريب التهذيب: 167.
- (79) قال المناوي، فيض القدير: 113/1، ح (104): (فإن لهم دولة) انقلابًا من الشدة إلى الرخاء ومن العسر إلى اليسر... قال في الكشاف: والدولة -بالفتح والضم- ما يدول للإنسان -أي يدور- من الجد، يقال: دالت له الدولة، وأدبل لفلان. وقيل: الدُّولة -بالضم- ما يتداول، وبالفتح بمعنى التداول. انتهى.
- (80) في (ب) و (ج) يوم القيمة.

(81) قال السخاوي: «عزاه الديلمي، ثم العراقي، تخرج الإحياء: 4915/1، لأبي نعيم، وقال: بسند ضعيف عن الحسين بن علي، ولم أره في النسخة التي عندي». قال ابن حجر: لا أصل له، وقال السخاوي -بعد إيراد أحاديث بمعناه- «وكل هذا باطلٌ، وسبق الذهبي وابن تيمية وغيرهما للحكم بذلك»؛ وقال الألباني: موضوع. ينظر: السخاوي، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة: 54، ح(17): الملا القاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة: 78، ح(7): الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته: 16، ح(94): الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: 4/116، ح(1613).

(82) سبقت ترجمته في الحديث الثاني.

(83) أخرجه: ابن عدي، الكامل: 8/388، بنحوه؛ ترجمة وازع بن نافع؛ وهو حديث ضعيف جداً؛ لضعف وازع فهو منكر الحديث كما قال: البخاري، التاريخ الكبير: 8/183.

(84) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، ابن عم رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين ودعا له رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالفهم في القرآن فكان يسمى البحر والخبر لسعة علمه، وقال عمر: لو أدرك ابن عباس أسناننا ما عشره منا أحد. مات سنة ثمان وستين بالطائف، وهو أحد المكثرين من الصحابة، وأحد العبادلة من فقهاء الصحابة، ع. ابن حجر، تقريب التهذيب: 309.

(85) ما بين المعقوفتين ساقط في الأصل (أ)، وهي موجودة في (ب) و(ج) والسيوطي، جمع الجوامع: 1/87، ح(211)، المصدر الذي استقى منه المؤلف.

(86) في (ب) تمزق.

(87) أخرجه: الدينوري، المجالسة وجواهر العلم: 8/263، ح(3529)، وعزاه: السيوطي، جمع الجوامع: 1/87، ح(211)، إلى ابن صصري في "أماله"، وفيه الحكم ابن أبان العدني، صدوق عابد وله أوهام، كما في: ابن حجر، تقريب التهذيب: 174؛ وقد ضعف هذا الحديث: الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته: 10، ح(62): الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: 4/179، ح(1684). والله تعالى أعلم.

(88) سبقت ترجمته في الحديث السابق.

(89) «أتاني -الليث- ربي في أحسن صورة... فَيَكُونُ الْمُرَادُ بِمَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ أَنَّهُ آتَاهُ فِي أَحْسَنِ صِفَةٍ وَيَجُوزُ أَنْ يَعُودَ الْمَعْنَى إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. أَيْ: أَتَانِي رَبِّي وَأَنَا فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ. وَتَجْرِي مَعَانِي الصُّورَةِ كُلُّهَا عَلَيْهِ، إِنْ شِدَّتْ ظَاهِرُهَا أَوْ هَبَّتْهَا، أَوْ صَفَتْهَا فَأَمَّا إِطْلَاقَ ظَاهِرِ الصُّورَةِ عَلَى اللهِ تَعَالَى فَلَا، تَعَالَى اللهُ عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا. ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث لابن الأثير: 3/58.

(90) في الأصل (أ): فيما (بزيادة الألف)، والتصحيح من (ب) و(ج) والسيوطي، جمع الجوامع: 1/91، ح(230)؛ وهكذا جاء بحذف الألف (فيم) في الموضوع الثاني في النسخ الخطية الثلاث.

(91) «المأل»: يُرِيدُ الْمَلَائِكَةَ الْمُقَرَّبِينَ. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 4/351.

(92) في الأصل (أ): كلمة «يده» مكررة، وهو سبق قلم.

(93) سقطت في الأصل (أ)، وهي مثبتة في (ب) و(ج) و«جمع الجوامع» (1/91، ح(230)).

(94) سقطت في (ج).

(95) «إِسْتَبَاعُ الْوُضوءِ عَلَى الْمُكَارِهِ»، هِيَ جَمْعُ مَكْرَهٍ، وَهُوَ مَا يَكْرَهُهُ الْإِنْسَانُ وَيَشْقُ عَلَيْهِ، وَالْكَرْهُ -بِالضَّمِّ وَالْفَتْحِ- الْمُسْقَظُ. المصدر السابق (168/4).

(96) أخرجه: ابن حنبل، المسند: 5/437، ح(3484)، ابن حميد، المنتخب من مسند عبد بن حميد: 1/228، ح(682)، ومن طريقه: الترمذي، سنن الترمذي: 5/367، ح(3233 و 3234)- ولم أقف عليه عند البيهقي؛ وقال الترمذي: حديث حسن غريب من هذا الوجه. وصححه: الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته: 1/72، ح(59): الألباني، صحيح الترغيب والترهيب: 1/196، ح(194): الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة: 7/502، ح(3169).

- (97) سعد بن مالك بن سنان بن عبيد الأنصاري أبو سعيد الخُدري، له ولأبيه صحبة، واستصغر بأحد ثم شهد ما بعدها وروى الكثير، مات بالمدينة سنة ثلاث أو أربع أو خمس وستين، وقيل: سنة أربع وسبعين، ع. ابن حجر، تقريب التهذيب: 232.
- (98) عزاه: السيوطي، جمع الجوامع: 1/ 173، ح(639)، إلى أبي الشيخ ابن حيان في «الثواب»، ولم أقف عليه، وهو عند الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته: 27، ح(177).
- (99) سبقت ترجمته في الحديث الثاني.
- (100) في (ب): «إي»، ولم يذكر لفظ الجلالة، فيكون المراد به: النبي ﷺ.
- (101) "له"، كذا في الأصل (أ)، وفي (ب) و(ج): "عنه"، ومعناهما صحيح.
- (102) تحرف في (ب) إلى: وإن.
- (103) كَطَمَ غَيْظُهُ: كَطَمَ الْغَيْظَ: تَجَرَّعُهُ وَآخِثَمَالَ سَبِيهِ وَالصَّبْرُ عَلَيْهِ. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 177/4.
- (104) في (ب) و(ج): القيمة، بإسقاط الألف في الخط.
- (105) في (ب): قدمه.
- (106) أخرجه: الطبراني، المعجم الكبير: 12/ 453، ح(13646)؛ ابن أبي الدنيا، قضاء الحوائج: 47، ح(36)، وطريق الطبراني فيه سُكَيْن بن أبي سراج، قال الذهبي: اتهمه ابن حبان، والراوي عنه ليس بثقة. وقال ابن حبان يروى الموضوعات، وقال البخاري: منكر الحديث. ينظر: الذهبي، ميزان الاعتدال: 2/ 174؛ ابن حجر، لسان الميزان: 3/ 56. وأما طريق ابن أبي الدنيا ففيه بَكْر بن حُنَيْسٍ، قال عنه الذهبي: واو، وقال ابن حجر: صدوق له أغلاط؛ ينظر: الذهبي، الكاشف: 1/ 274؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 126. وقد حسنه الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة: 2/ 575، وحسنه -لغيره في: الألباني، صحيح الترغيب والترهيب: 2/ 709، ح(2623).
- (107) عبد الله بن عمرو المزني وهو أبو بكر بن عبد الله، صحب النبي صلى الله عليه وسلم، ونزل البصرة بعد ذلك، وله بها عقب. ابن سعد، الطبقات الكبرى: 7/ 31.
- (108) ذكره: ابن حجر، الغرائب المنتقطة من مسند الفردوس: 1/ 403، ح(143)، ثم قال: محمد بن خالد ضعيف، وسيأتي بلفظ: «استزلوا الرزق بالصدقة» من حديث أبي هريرة، وفيه سليمان بن عمرو متروك.
- (109) سبقت ترجمتها في الحديث السابع.
- (110) وَالْبَغْيُ: الظُّلْمُ. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 1/ 271، مادة (ب غ ي).
- (111) أخرجه: ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 2/ 1408، ح(4212)، وفي إسناده صالح بن موسى بن إسحاق بن طلحة وهو متروك؛ ينظر: ابن حجر، تقريب التهذيب: 274، ولم أقف عليه عند الترمذي؛ وللحديث شاهد صحيح أخرجه: الترمذي، سنن الترمذي: 4/ 664، ح(2511)، عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا مِنْ ذَنْبٍ أَجْدَرُ أَنْ يُعْجَلَ اللَّهُ لِمَصَابِيهِ الْعُقُوبَةَ فِي الدُّنْيَا مَعَ مَا يَدْخُرُ لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْبَغْيِ وَقَطِيعَةِ الرَّحِمِ». وقال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ.
- (112) سبقت ترجمته في الحديث الرابع.
- (113) في (ب): أدخله.
- (114) أخرجه: ابن حبان، صحيح ابن حبان: 2/ 261، ح(508-2559)؛ أبو نعيم، الحلية: 9/ 59، والحديث صحيح، وقد صححه الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته: 1/ 234، ح(1019)؛ الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة: 2/ 113، ح(569)، 3/ 451، ح(1466).
- (115) عبد الله بن الحارث بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب الهاشمي أبو محمد المدني [لقبه بيه] أمير البصرة له رؤية ولأبيه وجده صحبة، قال ابن عبد البر: أجمعوا على ثقته، مات سنة تسع وسبعين ويقال: سنة أربع وثمانين ع. ابن حجر، تقريب التهذيب: 299.
- (116) أخرجه: المقدسي، الأحاديث المختارة من طريق الطبراني: 9/ 220، ح(209)، ولم أقف عليه عند الطبراني؛ وإسناده صحيح، ويشهد له الحديث المتقدم أنشأ؛ وله شاهد آخر أخرجه: الترمذي، سنن الترمذي: 4/ 286، ح(1854) عن أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَفْسُوا السَّلَامَ، وَأَطْعِمُوا الطَّعَامَ، وَاضْرِبُوا الْهَامَ، تُوْرَتْوَا الْجِنَانَ» قال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ مِنْ حَدِيثِ



- ابن زياد عن أبي هريرة.
- (117) سبقت ترجمته في الحديث الثالث.
- (118) في (ب) و (ج): كرم الله وجهه.
- (119) أكنافهم: جُمع الكُنف: أكناف. أي: نواجهها. ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 204/4.
- (120) في (ب): فحبيه إليهم فعاله.
- (121) أخرجه: الحاكم، المستدرک: 321/4، ح (7908)، وقال هذا حديث صحيح الإسناد ولم يُخرجاهُ، وزد عليه الذهبي فقال: فيه الأصبغ بن نباتة، وهو واه، وجيان بن علي، وقد ضعفوه. ينظر: ابن الملن، مختصر استدراك الحافظ الذهبي: 3018/6.
- (122) معقل بن يسار المزني، صحابي ممن بايع تحت الشجرة وكنيته أبو علي المشهور، وهو الذي ينسب إليه نهر معقل بالبصرة، مات بعد الستين، ع. ابن حجر، تقريب التهذيب: 540.
- (123) ذكره: ابن حجر، الغرائب الملتقطه من مسند الفردوس: 150/2، ح (516)، وفيه زيد بن الحواري العتي، وهو ضعيف. ينظر: ابن حجر، تقريب التهذيب: 223، لكن للحديث شواهد يتقوى بها، وقد صححه: الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته: 247/1، ح (1097): الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة: 482/3، ح (1495).
- (124) أخرجه: البخاري التاريخ الكبير: 25/5، في ترجمة عبد الله بن حبشي، الخثعمي، وفي إسناده انقطاع؛ فقد حكى ابن جريج، أن عبد الله بن عبيد لم يسمع من أبيه شيئا، ولا يذكره، قال: مات عبيد بن عمير قبل ابن عمر. البخاري، التاريخ الكبير: 455/5.
- (125) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 78/3، ح (994).
- (126) ثوبان الهاشمي مولى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، صحبه ولازمه ونزل بعده الشام ومات بعمص سنة أربع وخمسين، بخ م 4. ابن حجر، تقريب التهذيب: 134.
- (127) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 4/4، ح (2748)؛ مسلم، صحيح مسلم: 716/2، ح (92)، بنحوه.
- (128) سبقت ترجمته في الحديث الرابع.
- (129) الشُّحُّ: أشدُّ البُخلِ، وَهُوَ أبلغُ في المُنْعِ مِنَ البُخْلِ. وَقِيلَ هُوَ البُخْلُ مَعَ الجُرْصِ. وَقِيلَ البُخْلُ في أَفرادِ الأُمُورِ وَأَحَادِهَا، وَالشُّحُّ عَامٌّ: وَقِيلَ البُخْلُ بِالمَالِ، وَالشُّحُّ بِالمَالِ وَالمُغْرُوفِ. يُقالُ: شَحَّ يَشُحُّ شَحًّا، فَهُوَ شَحِيحٌ. وَالإِسْمُ الشُّحُّ. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 448/2.
- (130) سبقت ترجمته في الحديث الرابع.
- (131) في (ب) تمزق. وَجُهدُ المُقِيلِ: أي قَدَرُ ما يَحْتَمِلُهُ حالُ القَليلِ المَالِ. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 319/1.
- (132) أخرجه: الحاكم، المستدرک: 414/1، ح (1509)؛ أبو داود، سنن أبي داود: 129/2، ح (1677)، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يُخرجاهُ.
- (133) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 717/2، ح (92)، بنحوه.
- (134) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 112/2، ح (1427)، بزيادة في آخره.
- (135) حكيم بن حزام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى الأسدي أبو خالد المكي، ابن أخي خديجة أم المؤمنين، أسلم يوم الفتح وصحب وله أربع وسبعون سنة، ثم عاش إلى سنة أربع وخمسين أو بعدها، وكان عالما بالنسب، ع. ابن حجر، تقريب التهذيب لابن حجر: 176.
- (136) أخرجه: ابن حبان، صحيح ابن حبان: 135/8، ح (3348) بنحوه.
- (137) وأخرجه: ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 1214/2، ح (3684). بمثله.
- (138) سعد بن عباد بن دليم [مصغر] ابن حارثة الأنصاري الخزرجي أحد النقباء وسيد الخزرج وأحد الأجواد، وقع في صحيح مسلم أنه شهد بدرًا والمعروف عند أهل المغازي أنه تهباً للخروج فنهش [فنهس] فأقام، مات بأرض الشام سنة خمس عشرة وقيل: غير ذلك 4. ابن حجر، تقريب التهذيب: 231.
- (139) في (ب) سقط متن الحديث وأبدل بمتن حديث أبي هريرة رضي الله عنه: قال رسول الله ﷺ: «أفضل الصدقة أن يتعلم المرء المسلم

- علما ثم يعلمه أخاه المسلم». وقد يكون خطأً من الناسخ، والله تعالى أعلم. وقد حسّنه: الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته: 250/1، ح(1113).
- (140) سبقت ترجمته في الحديث الرابع.
- (141) أخرجه: ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 89/1، ح(243) بمثله. والحديث إسناده ضعيف؛ فإسحاق بن إبراهيم ضعيف، والحسن لم يسمع من أبي هريرة. ينظر: ابن حجر، تقريب التهذيب: 125؛ ابو زرعة، تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل: 70.
- (142) أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط الأموية، أسلمت قديما وهي أخت عثمان لأمه، صحابية لها أحاديث، ماتت في خلافة علي، خ م د ت س. ابن حجر، تقريب التهذيب: 758.
- (143) الكاشح: العَدُوُّ الَّذِي يُضْمِرُ عَدَاوَتَهُ وَيَطْوِي عِلْمًا كَشَحَهُ؛ أَي: بَاطِنُهُ، وَالْكَشْحُ: الْخَصْرُ، أَوْ الَّذِي يَطْوِي عَنْكَ كَشَحَهُ وَلَا يَأْلُفُكَ. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 175/4. أخرجه: الحاكم، المستدرک: 406/1، ح(1475)، وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ. وهذا الحديث أعله الإمام: الدارقطني، العلل الواردة في الأحاديث النبوية: 360/15، فقال: يرويه الزهري واختلف عنه، فرواه ابن عيينة واختلف عنه، فقال الحميدي عن ابن عيينة أخبروني عن الزهري، وتابعه إبراهيم بن بشار الرمادي عن ابن عيينة؛ ورواه محمد بن الصباح ومحمد بن ميمون الخياط عن ابن عيينة عن الزهري؛ ورواه حجاج بن أرطاة عن الزهري قال مرة: عن حكيم بن بشير عن أبي أيوب الأنصاري، وقال مرة: عن أيوب بن بشير عن حكيم بن حزام، وكلاهما غير محفوظ.
- (144) سبقت ترجمته في الحديث الرابع.
- (145) في الأصل (أ): ما تصدقت به.
- (146) أخرجه: الطبراني، المعجم الأوسط: 231/7، ح(7358) بنحوه. وقال: لَمْ يَرَوْ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ مُجَاهِدٍ إِلَّا أَبُو صَيْفِيٍّ. وقال ابن حجر: بشير بن ميمون [أبو صيفي] الواسطي... متروك متهم. ابن حجر، تقريب التهذيب: 125.
- (147) سبقت ترجمته في الحديث الخامس.
- (148) لم أقف عليه في حدود بحثي.
- (149) سمرة بن جندب بن هلال الفزاري حليف الأنصار، صحابي مشهور له أحاديث، مات بالبصرة سنة ثمان وخمسين، ع. تقريب التهذيب لابن حجر (ص: 256).
- (150) أخرجه: البيهقي، شعب الايمان: 132/10، ح(7277). الحديث منكر؛ ينظر: ابن أبي حاتم، علل الحديث: 128/6.
- (151) سبقت ترجمته في الحديث الخامس.
- (152) أخرجه: البيهقي، شعب الايمان: 60/5، ح(3095). الحديث ضعيف جدًا؛ فيه زُرِّيُّ بن عبد الله، قال عنه الذهبي: واو. ينظر: الذهبي، الكاشف: 404/1.
- (153) عبد الله بن عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سُعيد -بالتصغير- ابن سعد بن سهم السهبي أبو محمد، وقيل: أبو عبد الرحمن، أحد السابقين المكثرين من الصحابة وأحد العبادة الفقهاء، مات في ذي الحجة ليالي الحرة على الأصح بالطائف على الراجح، ع. ابن حجر، تقريب التهذيب: 315.
- (154) لم أقف عليه.
- (155) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي أبو عبد الرحمن، مشهور من أعيان الصحابة شهد بدرًا وما بعدها، وكان إليه المنتهى في العلم بالأحكام والقرآن، مات بالشام سنة ثمان عشرة، ع. ابن حجر، تقريب التهذيب: 535.
- (156) ما بين المعقوفتين ساقط في الأصل (أ).
- (157) ذكره: ابن حجر، الغرائب الملتقطة من مسند الفردوس: 144 / 2، ح(511)، وفي إسناده أَلْحَصِيْبُ بن جَحْدَرَةَ، كَدَّبَهُ شُعْبَةُ وَالْقَطَّانُ. ينظر: ابن حجر، التلخيص الحبير: 406/1.
- (158) سبقت ترجمته في الحديث الأول.

- (159) جُهِدُ الْمُقْلِّ: أَي قَدَرُ مَا يَحْتَمِلُهُ خَالُ الْقَلِيلِ الْمَالِ. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 319/1. أخرجه الطبراني، المعجم الكبير: 226/8، ح (7891) مطولاً؛ وفيه علي بن زيد أبو عبد الملك وهو ضعيف. ابن حجر، تقريب التهذيب: 406. وللحديث شاهد أخرجه: ابن حبان، صحيح ابن حبان: 134/8، ح (3346)، عن أبي هريرة أَنَّهُ قَالَ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ الصَّدَقَةِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: جُهِدُ الْمُقْلِّ، وَأَبْدَأُ بِمَنْ تَعُولُ».
- (160) عبد الله ابن مسعود بن غافل -بمعجمة وفاء- ابن حبيب الهذلي أبو عبد الرحمن، من السابقين الأولين ومن كبار العلماء من الصحابة، مناقبه جمّة وأمره عمر على الكوفة ومات سنة اثنتين وثلاثين أو في التي بعدها بالمدينة، ع. ابن حجر، تقريب التهذيب: 323.
- (161) أخرجه: الطبراني، المعجم الكبير: 84/10، ح (10029)، وفي إسناده حفص بن جُميع؛ وهو ضعيف. ينظر: ابن حجر، تقريب التهذيب: 172، لكن له طرق يتقوى بها فيكون حسناً لغيره.
- (162) أخرجه: ابن حنبل، المسند: 659/36، ح (22321)، بإسناد ضعيف جداً، لكن المتن حسن.
- (163) أخرجه الترمذي في سننه (168/4)، ح (1627)، وقال: حديث حسن صحيح غريب.
- (164) سبقت ترجمته في الحديث الأول.
- (165) في الأصل (أ) و (ج): الصدقات.
- (166) الفسطاط: الْمَدِينَةُ الَّتِي فِيهَا مُجْتَمَعُ النَّاسِ. وَكُلُّ مَدِينَةٍ فَسْطَاطٌ. النهاية في غريب الحديث لابن الأثير (445/3).
- (167) «عبد الله بن عمرو» هو ابن العاص، وقد تصحّف في الأصل (أ) إلى: «عبد الله بن عمر»، أي: ابن الخطّاب؛ والتصحيح من (ب) و (ج)؛ وهو الموافق لما في: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 149/2، ترجمة محمد بن أحمد بن عبد الله الحرّاني، و: السيوطي، جمع الجوامع: 750/1، ح (3840)؛ وعبد الله بن عمرو بن العاص قد سبقت ترجمته في بعض طرق هذا الحديث السابع والعشرين، بلفظ: «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ إِصْلَاحُ ذَاتِ الْبَيِّنِ».
- (168) أخرجه: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 149/2، ح (209) مطولاً، والحديث ضعيف جداً؛ فيه سليمان بن أبي داود وهو منكر الحديث. ينظر: البخاري، التاريخ الكبير: 11/4.
- (169) سبقت ترجمته في الحديث الثاني.
- (170) أخرجه: أبو داود، مسند أبي داود الطيالسي: 382/3، ح (1963)، وفي إسناده أبو عتبة وهو إسماعيل بن عيَّاش الحمصي، صدوق في روايته عن أهل بلده، مغلّط في غيرهم؛ ويروي هنا عن حجازي؛ فهو إذا روى عن الحجازيين فلا يخلو من غلط، إما أن يكون حديثاً برأسه أو مرسلًا يوصله أو موقوفًا يرفعه، وحديثه عن الشاميين إذا روى عنه ثقة فهو مستقيم، وهو في الجملة ممن يكتب حديثه، ويحتج به في حديث الشاميين خاصة. ينظر: ابن عدي، الكامل: 471/1؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 109.
- (171) مخطوط في طور التحقيق؛ وقد قال الإمام البكري: إنّ أوله: فهذا مختصر لطيف وأنموذج إن شاء الله تعالى شريف أذكر فيه أربعين حديثاً،... وقد جمعت فيه متعلقات الدنيا والدين والآخرة اعاننا الله تعالى على ذلك وأردت أربعين الحديث المشهور في فضل ذلك... وحسبنا الله ونعم الوكيل. ومصدر هذا المخطوط المكتبة الأزهرية، ورقم المخطوط (1823 أذعية وأوردة) 93663 المغاربة الرسالة رقم: 1. ينظر: <https://www.almoqtabas.com/ar/manuscripts/view/26465047194777579> موسوعة المقتبس. ومصدر هذا المخطوط أيضاً: الخزانة التيمورية مجموعة في الحديث رقم 478/1؛ 594 مجموعة صفحة من 55 نسخة قديمة. ينظر: بلوط، معجم التاريخ: 3076/5.
- (172) سبقت ترجمته في الحديث الثاني عشر.
- (173) أقال الله عأرتة: صفح عنه وترك ذنبه، أنهضه من سقوطه، ساعده في محنته. وأقال فلائنا من وظيفته: نحاه عنها، وقرأ قتادة: {فأقبلوا أنفسكم} [البقرة: 54]، من الإقالة، والمراد أبعدها أنفسكم عن المعاصي، قال الثعلبي: أي استقبلوا العثرة بالتوبة. وقال القرطبي: أي استقبلوها من العثرة بالقتل. ينظر: الثعلبي، الكشف والبيان: 198/1؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 402/1؛ عمر، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة: 1885/3، مادة (ق ي ل).

- (174) أخرجه: الخرائطي، مكارم الأخلاق: 189، ح(570)، والحديث ضعيف؛ فيه محمد بن سعيد المدني، قال أبو حاتم: ليس حديثه بشيء. ينظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 57/4، وقد ضعفه: الألباني مع طريقه الآتي في: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: 6/399، ح(2870).
- (175) لم أقف عليه عند الطبراني في معجمه الكبير؛ ووجدت له شاهداً في: الطبراني، المعجم الأوسط: 33/6، ح(5710)، عن ابن عباس قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «تَجَافُوا عَنِ ذَنْبِ السَّخِيِّ، فَإِنَّ اللَّهَ أَخَذَ بِيَدَيْهِ كُلَّمَا عَتَرَ». لَا يُرَوَى هَذَا الْحَدِيثُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ إِلَّا بِهَذَا الْإِسْنَادِ، تَفَرَّدَ بِهِ مُحَمَّدُ بْنُ عبيدِ اللَّهِ الْجُدْعَانِيُّ. لم أقف له على ترجمه. وقد ضعفه: الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: 6/399، ح(2870).
- (176) أخرجه: البيهقي، شعب الإيمان: 303/13، ح(10369)، هَكَذَا جَاءَ مُنْقَطِعًا بَيْنَ إِبْرَاهِيمَ، وَابْنِ مَسْعُودٍ.
- (177) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (108/4) وقال: غَرِيبٌ مِنْ حَدِيثِ الْأَعْمَشِ، لَمْ نَكْتُبْهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ.
- (178) سبقت ترجمته في الحديث السابع والعشرين.
- (179) سبقت ترجمته في الحديث الثاني عشر.
- (180) ما بين المعقوفتين ساقط في الأصل (أ)، مثبت في (ب) و(ج)، والبغدادي، تاريخ بغداد: 149/16، ترجمة هناد بن إبراهيم بن محمد النسفي، والسيوطي، جمع الجوامع: 301/4، ح(12478)، وشرحيه: المناوي، فيض القدير: 228/3، ح(3236): المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير: 443/1.
- (181) أخرجه: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 149/16، ح(4656)، وفي إسناده ليث وهو مضطرب الحديث. ينظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 177/7. وقد ضعف الحديث: الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته: 353، ح(2391)، وحكم عليه بالوضع، الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: 6/399، ح(2870) فقال: «باطل بهذا اللفظ... وفيها هناد بن إبراهيم أبو المظفر النسفي؛ قال الذهبي:.... راوية للموضوعات والبلايا وقد تكلم فيه». ثم قال الألباني: «فهذا من موضوعاته».
- (182) المعضل -يفتح الضاد- ما سقط من إسناده اثنان فأكثر مع التوالي، ويسمى منقطعاً، ويسمى مرسلًا عند الفقهاء وغيرهم. ينظر: النووي، التقريب والتيسير: 36؛ ابن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر: 80.
- (183) سقطت في (ب) و(ج).
- (184) أخرج: ابن المرزباني، المروءة: 32، ح(10)، من طريق إبراهيم بن الفضل قال قال جعفر قال رسول الله ﷺ: وهو إسناده معضل كما قال المؤلف، وقد ضعفه: الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته: 354، ح(2392).
- (185) سبقت ترجمته في الحديث الخامس.
- (186) أخرجه: أبو نعيم، الحلية: 403/10؛ الطبراني، المعجم الأوسط: 90/8، ح(8060)، وقال: لَمْ يَزُوْ هَدَيْنِ الْحَدِيثَيْنِ عَنْ حُمَيْدٍ إِلَّا الْحَارِثُ بْنُ عَمِيْرٍ، تَفَرَّدَ بِهِمَا مُحَمَّدُ بْنُ زُبَيْرٍ. وقال مسلمة: تكلم فيه لأنه روى عن الحارث بن عمير منكر لا أصول لها، وهو ثقة، وقال ابن حجر: صدوق له أوهام. ينظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب: 167/9؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 478؛ وقد ضعفه الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته: 359، ح(2439)؛ الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: 4/132، ح(1628).
- (187) عكرمة أبو عبد الله مولى ابن عباس أصله بربري ثقة ثبت عالم بالتفسير لم يثبت تكذيبه عن ابن عمر ولا تثبت عنه بدعة، من الثالثة مات سنة أربع ومائة وقيل: بعد ذلك، ع. ابن حجر، تقريب التهذيب: 396.
- (188) المرسل: قال ابن حجر: «وصورتها أن يقول التابعي -سواء كان كبيراً أم صغيراً- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا، أو فعل كذا». فإن انقطع قبل التابعي واحد أو أكثر قال الحاكم وغيره من المحدثين: لا يسمى مرسلًا بل يختص المرسل بالتابعي عن النبي صلى الله عليه وسلم، فإن سقط قبله واحد فهو منقطع، وإن كان أكثر فمعضل ومنقطع. النووي، التقريب والتيسير للنووي: 34؛ ابن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر: 82.
- (189) سقطت في (ب).

- (190) أخرجه: ابن المبارك، الزهد والرقائق: 229، ح(651)؛ والحديث المرسل ضعيف عند جمهور العلماء؛ وهناك من الأحاديث الصحيحة ما تذكر فضل الصدقة منها ما تقدم، والله تعالى أعلم.
- (191) حارثة ابن وهب الخزازي صحابي نزل الكوفة وكان عمر زوج أمه [أم كلثوم بنت جرول الخزاعية] ع. ابن حجر، تقريب التهذيب: 149.
- (192) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 108/2، ح(1411)، 111/2، ح(1424)، 59/9، ح(7120)؛ مسلم، صحيح مسلم: 61/3، ح(2347)، وابن حنبل، المسند: 25/31، ح(18726)؛ النسائي، سنن النسائي: 77/5، ح(2555). بنحوه.
- (193) سبقت ترجمته في الحديث الرابع.
- (194) أخرجه: الحاكم، المستدرک: 518/2، ح(3912)؛ الطبراني، المعجم الأوسط: 279/1، ح(909)، 196/5، ح(5064)، من طريق سليمان بن داود اليمامي، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة رضي الله عنه، به، وقال الطبراني: «لَمْ يَزَوْ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ يَحْيَى إِلَّا سُلَيْمَانُ». وسليمان بن داود اليمامي أبو الجمل قد ضعفه عدد من الأئمة، قال البخاري: منكر الحديث، وقال ابن معين: ليس بشيء، وقال أبو حاتم: ضعيف الحديث، منكر الحديث لا أعلم له حديثاً صحيحاً. وقال ابن عدي: وعامة ما يروي عن يحيى بن أبي كثير، وعامة ما يرويه بهذا الإسناد لا يتابعه أحدٌ عليه. ينظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 4/110؛ ابن عدي، الكامل: 4/271؛ الذهبي، ميزان الاعتدال: 2/202؛ ابن حجر، لسان الميزان: 3/84؛ المصنعي، مصباح الأريب في تقريب الرواة الذين ليسوا في تقريب التهذيب: 2/53. وقد ضعف هذا الحديث: الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته: 376، ح(2550)، وقال الألباني: «ضعيف جداً»، الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: 4/45، ح(1535)
- (195) سبقت ترجمته في الحديث الرابع عشر.
- (196) قال ابن حجر: ومعنى الوضوء على المكاره أن يكره الرجل نفسه على الوضوء كما في شدة البرد.
- (197) ما بين المعقوفتين ساقط في الأصل (أ) مثبت في (ب) و(ج)، والسيوطي، جمع الجوامع: 4/483، ح(13071). ومصادر التخرج.
- (198) عزاه: المنذري، الترغيب والترهيب: 68/2، لأبي الشيخ في كتاب الثواب، ولم أقف عليه، وأخرجه: ابن حجر، الأمالي المطلقة: 107، ح(102)، من طريق أبي الشيخ ثم قال: «هذا حديث غريب أخرجه أبو الشيخ في كتاب الثواب عن عبد الرحمن هكذا، وعبد الله بن إبراهيم الغفاري أخرج له الترمذي وابن ماجه وهو ضعيف جداً، لكن وردت في الترغيب في كلٍ من هذه الخصال أحاديث قوية». وقال: الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: 2/43، ح(572): موضوع.
- (199) أخرجه: الاصبهاني، الترغيب والترهيب: 138/1، ح(149)، وفي إسناده عبد الله بن إبراهيم الغفاري وهو متروك الحديث. ينظر: ابن حجر، تقريب التهذيب: 295.
- (200) سبقت ترجمته في الحديث الثاني.
- (201) ذكره: ابن حجر، الغرائب الملتقطه من مسند الفردوس: 4/449، ح(1527)، وفي زيادة، وفي إسناده محمد بن يونس الكندي وهو متروك متهم بوضع الحديث. ينظر: الذهبي، ميزان الاعتدال: 4/74، وقد حكم على الحديث بالوضع الشيخ: الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة: 8/87، ح(3591).
- (202) سبقت ترجمته في الحديث الخامس.
- (203) أخرجه: الرافعي، التدين في أخبار قزوين: 3/91؛ بنحوه، ولم أقف عليه عند ابن النجار؛ وفي إسناده الحديث علي بن عاصم وقد عرف عنه كثرة الخطأ وإصراره عليه وله عدة مناكير؛ لذلك فهو منكر الحديث. ينظر: ابن عدي، الكامل: 6/325. وقد حكم عليه الألباني بالنكارة في: الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: 7/291، ح(3291).
- (204) بريدة بن الحُصيب -بمهلتين مصغرا- [قيل: اسمه عامر، وبريدة لقبه] أبو سهل الأسلمي، صحابي أسلم قبل بدر مات سنة ثلاث وستين، ع. ابن حجر، تقريب التهذيب: 121.
- (205) أخرجه: ابن حنبل، المسند، 38/132، ح(23027)، مقتصرًا على الجزء الأول منه [الدَّائِلُ عَلَى الْخَيْرِ كَقَاعِيهِ]، ولم أقف عليه في

المختارة ولا في مسند أبي يعلى؛ وإسناد أحمد فيه ضعف، وقد ضعف الحديث: الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته: 440، ح(2997)؛ لكن للجزء الأول منه (الدَّالُّ عَلَى الْخَيْرِ كَفَاعِلِهِ) شواهد منها ما في: مسلم، صحيح مسلم: 41/6، ح(1893)، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنِّي أُبَدِعُ بِي فَأَحْمِلُنِي. فَقَالَ: مَا عِنْدِي. فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنَا أَذْلُهُ عَلَى مَنْ يَحْمِلُهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ ذَلَّ عَلَى خَيْرٍ فَلَهُ مِثْلُ أُجْرِ فَاعِلِهِ».

(206) سبقت ترجمته في الحديث الخامس.

(207) أخرجه: ابن ماجه، سمم ابن ماجه: 812/2، ح(2431)، وقال أبو نعيم: «هَذَا الْحَدِيثُ إِنَّمَا يُعْرَفُ مِنْ حَدِيثِ يَزِيدَ بْنِ أَبِي مَالِكٍ وَلَمْ يَزُوهُ عَنْهُ إِلَّا ابْنُهُ خَالِدٌ...». ينظر: أبو نعيم، حلية الأولياء: 332/8، وخالد بن يزيد هو ابن عبد الرحمن بن أبي مالك وقد ينسب إلى جد أبيه، ضعيفاً أهمه ابن معين. ينظر: ابن حجر، تقريب التهذيب: 191؛ وقال: الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: 128/8، ح(3637): ضعيف جداً.

(208) سبقت ترجمته في الحديث العشرين.

(209) الشفرة: قَالَ اللَّيْثُ: الشُّفْرَةُ: هِيَ السِّكِّينُ الْعَرِيضَةُ، وَجَمَعَهَا شَفْرٌ وَشَفَارٌ. الهروي، تهذيب اللغة للهروي: 240/11.

(210) أخرجه: ابن عساکر، تاريخ دمشق: 24/13، وفي إسناده أبو الهيثم، قال ابن عساکر: «قوله: ابن التيمان وهم فاحش فإن أبا الهيثم بن التيمان صحابي وإنما هذا أبو الهيثم سليمان بن عمرو بن عمرو العُتُوَارِيُّ اللَّيْثِيُّ مِصْرِي، وهذا الحديث غريب، وعندني من حديث أبي الهيثم هذا قطعة صالحة بعلو ليس هذا الحديث فيها». وسليمان بن عمرو العُتُوَارِيُّ ثقة. «تقريب التهذيب» (ص253). وقد ضعف هذا الحديث: المناوي، فيض القدير: 54/4، ح(4523)؛ المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير: 41/2؛ الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته: 463، ح(3155).

(211) سبقت ترجمته في الحديث الرابع.

(212) سقطت في (ب).

(213) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 133/1، ح(660)؛ مسلم، صحيح مسلم: 715/2، ح(91)؛ ابن حنبل، المسند: 414/15، ح(9665).

(214) سبقت ترجمته في الحديث الأول.

(215) في (ب): القيمة.

(216) أخرجه الطبراني، المعجم الكبير: 255/8، ح(7993)، وفي إسناده يحيى بن أبي حية وهو ضعيف؛ ينظر: ابن حجر، تقريب: 589. وقد ضعف هذا الحديث: الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته: 477، ح(3245)؛ الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: 463/5، ح(2446).

(217) سبقت ترجمته في الحديث الثاني عشر.

(218) لم أقف عليه في ذيل تاريخ بغداد لابن النجار، وذكره: ابن حجر، الغرائب الملتقطة من مسند الفردوس: 122/5، ح(1774)؛ وقد ضعفه الألباني، ضعيف الترغيب والترهيب: 174/2، ح(1559)، وقال: الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: 209/8، ح(3731): «وهذا إسناد ضعيف مظلم؛ من دون السفينانيين لم أعرف أحداً منهم، ويخيل إلي أنه إسناد مختلق؛ فإنه لا يوجد في روايات الثقات -فيما أعلم- الجمع بين السفينانيين والحمادين في سند واحد. والله أعلم».

(219) سبقت ترجمته في الحديث الثالث.

(220) تحرفت في الأصل (أ) إلى: الجنة؛ وقد يكون خطأ من الناسخ، والتصحيح من (ب) و(ج)، والسيوطي، جمع الجوامع: 758/3، ح(11020)، وشرحه: المناوي، فيض القدير: 138/4، ح(4803)؛ المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير: 69/2.

(221) لم أقف عليه عند الدارقطني؛ وقد أخرجه: البيهقي، شعب الإيمان: 307/13، ح(10375)، وقال ابن حبان: وليس لهذه الأحاديث كلها أصول؛ لأنها كلها موضوعة إلا حديث السخاء فإنه يعرف من حديث الأعرج عن أبي هريرة. ينظر: ابن حبان، المجروحين: 245/1.

(222) سبقت ترجمته في الحديث الرابع.

(223) أخرجه: الترمذي، سنن الترمذي: 342/4، ح(1961): البيهقي، شعب الإيمان: 293/13، ح(10356)، وقال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ مِنْ حَدِيثِ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، إِلَّا مِنْ حَدِيثِ سَعِيدِ بْنِ مُحَمَّدٍ، وَقَدْ حُوْلَفَ سَعِيدُ بْنُ مُحَمَّدٍ فِي رِوَايَةِ هَذَا الْحَدِيثِ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، إِنَّمَا يُرَوَى عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَائِشَةَ شَيْءٌ مُرْسَلٌ. وقال الإمام أحمد وأبو حاتم: هَذَا حَدِيثٌ مُتَكَرِّرٌ. وقال الألباني: ضعيف جداً. الألباني الجامع لعلوم الإمام أحمد: 361/15، ح(832): ابن أبي حاتم، علل الحديث: 98/6؛ الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: 285/1، ح(154).

(224) في (ب) و (ج): وعلى آله.

(225) في (ب) و (ج): أبداً سرمداً.

(226) هذا آخر ما ختم به المؤلف في (ب) و (ج).

(227) جملة: «ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم» ساقطة في (ب) و (ج).

المراجع

- ابن الأثير، م. (1979). *النهاية في غريب الحديث والأثر* (طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، تحقيق). المكتبة العلمية.
- الأجري، م. (د.ت). *أخلاق العلماء* (إسماعيل بن محمد الأنصاري، تحقيق). رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.
- الأزهري، م. (2001). *تهذيب اللغة* (محمد عوض مرعب، تحقيق؛ ط.1). دار إحياء التراث العربي.
- الألباني، م. (1429). *ضعيف الجامع الصغير وزيادته*. المكتب الإسلامي.
- الألباني، م. (1992). *سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة* (ط.1). دار المعارف.
- الألباني، م. (1995، 2002). *سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها* (ط.1). مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.
- الألباني، م. (2000). *صحيح الترغيب والترهيب* (ط.1). مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.
- الألباني، م. (2000). *صحيح الجامع الصغير وزيادته*. المكتب الإسلامي.
- البابائي، إ. (د.ت). *إيضاح المكنون في النذيل على كشف الظنون*. دار إحياء التراث العربي.
- البخاري، م. (1422). *صحيح البخاري* (محمد زهير بن ناصر الناصر، تحقيق؛ ط.1). دار طوق النجاة.
- ابن بطال، م. (1991). *التنظيم المشعبد في تفسير غريب ألفاظ المهذب* (مصطفى عبد الحفيظ سالم، تحقيق). المكتبة التجارية.
- البغدادى، إ. (1951). *هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين*. دار إحياء التراث العربي.
- بلوط، ع. بلوط، أ. (2001). *معجم التاريخ - التراث الإسلامي في مكتبات العالم* (ط.1). دار العقبة، قيصري.
- البيهقي، أ. (2003). *السنن الكبرى* (محمد عبد القادر عطا، تحقيق؛ ط.3). دار الكتب العلمية.
- البيهقي، أ. (2003). *شعب الإيمان* (عبد العلي عبد الحميد حامد، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الرشد للنشر، الدار السلفية.
- الترمذي، م. (1975). *سنن الترمذي* (أحمد محمد شاکر، تحقيق؛ ط.2). مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- الثعلبي، أ. (2002). *الكشف والبيان عن تفسير القرآن* (أبي محمد بن عاشور، تحقيق؛ ط.1). دار إحياء التراث العربي.
- ابن أبي حاتم، ع. (2006). *العلل* (فريق من الباحثين، تحقيق؛ ط.1). مطابع الحميضي.
- الحاكم، م. (1990). *المستدرک على الصحيحين* (مصطفى عبد القادر عطا، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن حبان، م. (1993). *صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان* (شعيب الأرنؤوط، تحقيق؛ ط.2). مؤسسة الرسالة.
- ابن حبان، م. (1396). *المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين* (محمود إبراهيم زايد، تحقيق؛ ط.1). دار الوعي.
- ابن حجر، أ. (1326). *تهذيب التهذيب* (ط.1). مطبعة دائرة المعارف النظامية.
- ابن حجر، أ. (1439). *الغرائب الملتقطة من مسند الفردوس - المسمى: زهر الفردوس* (العربي الدائر الفرياطي، محمد مرتضى سليمان يونس، خيري حسيني جميل، إيروان سفيان، أبو بكر أحمد جالو، تحقيق؛ ط.1). جمعية دار البر.

- ابن حجر، أ. (1971). *لسان الميزان* (دائرة المعارف النظامية، تحقيق؛ ط.2). مؤسسة الأعلي للمطبوعات.
- ابن حجر، أ. (1986). *تقريب التهذيب* (محمد عوامة، تحقيق؛ ط.1). دار الرشيد.
- ابن حجر، أ. (1995). *التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير* (حسن بن عباس بن قطب، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة قرطبة.
- ابن حجر، أ. (2000). *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر* (نور الدين عتر، تحقيق؛ ط.3). مطبعة الصباح.
- الحكيم الترمذي، م. (د.ت.). *نوادير الأصول في معرفة أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم* (توفيق محمد تكلة، تحقيق؛ ط.1). دار النوادر.
- ابن حميد، ع. (1988). *المنتخب من مسند عبد بن حميد* (صبيح البدر السامرائي، محمود محمد خليل الصعيدي، تحقيق؛ ط.1). مكتبة السنة.
- ابن حنبل، أ. (2001). *مسند الإمام أحمد بن حنبل* (شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- أبو حيان، م. (1983). *تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب* (سمير المجذوب، تحقيق؛ ط.1). المكتب الإسلامي.
- ابن أبي خيثمة، أ. (2006). *التاريخ الكبير* (صلاح بن فتحي هلال، تحقيق؛ ط.1). الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
- الخرائطي، م. (1999). *مكارم الأخلاق ومعالمها ومحمود طرائقها* (أيمن عبد الجابر البحيري، تحقيق؛ ط.1). دار الآفاق العربية.
- الخطيب البغدادي، أ. (2002). *تاريخ بغداد* (بشار عواد معروف، تحقي؛ ط.1). دار الغرب الإسلامي.
- الخليلي، خ. (1409). *الإرشاد في معرفة علماء الحديث* (محمد سعيد عمر إدريس، تحقيق؛ ط.1). الناشر: مكتبة الرشيد.
- الدارقطني، ع. (1985). *العلل الواردة في الأحاديث النبوية* (محفوظ الرحمن زين الله السلفي، تحقيق؛ ط.1). دار طيبة.
- أبوداود، س. (1999). *مسند أبي داود الطيالسي* (محمد بن عبد المحسن، تحقيق؛ ط.1). دار هجر.
- أبو داود، س. (1430). *سنن أبي داود* (شعيب الأرنؤوط، محمّد كامل قره بللي، تحقيق؛ ط.1). الناشر: دار الرسالة العالمية.
- ابن أبي الدنيا، ع. (د.ت.). *قضاء الحوائج* (مجدي السيد إبراهيم، تحقيق). مكتبة القرآن.
- الدينوري، أ. (1419). *المجالسة وجواهر العلم* (مشهور بن حسن آل سلمان، تحقيق). جمعية التربية الإسلامية، دار ابن حزم.
- الذهبي، م. (1963). *ميزان الاعتدال في نقد الرجال* (علي محمد الجاوي، تحقيق؛ ط.1). دار المعرفة للطباعة والنشر.
- الرافعي، ع. (1987). *التدوين في أخبار قزوين* (عزيز الله العطاردي، تحقيق). دار الكتب العلمية.
- الزبيدي، م. (د.ت.). *تاج العروس من جواهر القاموس* (مجموعة من المحققين). دار الهداية.
- أبو زرعة، أ. (د.ت.). *تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل* (عبد الله نواره، تحقيق). مكتبة الرشيد.
- الزركلي، خ. (2002). *الأعلام* (ط.15). دار العلم للملايين.
- السخاوي، م. (1985). *المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة* (محمد عثمان الخشت، تحقيق؛ ط.1). دار الكتاب العربي.
- ابن سعد، م. (1990). *الطبقات الكبرى* (محمد عبد القادر عطا، تحقّق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- السيوطي، ع. (2005). *جمع الجوامع المعروف - الجامع الكبير* (مختار إبراهيم الهانج، عبد الحميد محمد ندا، حسن عيسى عبد الظاهر، تحقيق؛ ط.2). الأزهر الشريف.
- الشلي، م. (2004). *السنة الباهر بتكميل النور السافر* (إبراهيم أحمد المقحفي، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الإرشاد.
- الطبراني، س. (1984). *مسند الشاميين* (حمدي بن عبد المجيد السلفي، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- الطبراني، س. (2008). *المعجم الكبير* (حمدي بن عبد المجيد السلفي، تحقيق؛ ط.2). مكتبة ابن تيمية.
- الطبراني، س. (د.ت.). *المعجم الأوسط* (طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، تحقيق). دار الحرمين.
- ابن أبي عاصم، أ. (1980). *السنة*. ومعها *للال الجنة في تخريج السنة للألباني* (ط.1). المكتب الإسلامي.

- ابن عدي، ع. (1997). *الكامل في ضعفاء الرجال* (عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، عبد الفتاح أبو سنة، تحقيق، ط.1). الكتب العلمية.
- ابن عراق، ع. (1399). *تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة* (عبد الوهاب عبد اللطيف، عبد الله محمد الصديق الغماري، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- العراقي، ع. (1995). *تخريج إحياء علوم الدين المسعى: المغني عن حمل الأسفار* (أشرف عبد المقصود، عناية). مكتبة دار طبرية.
- ابن عساکر، ع. (1995). *تاريخ دمشق* (عمرو بن غرامة العمري، تحقيق). دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- العقيلي، م. (1984). *الضعفاء الكبير* (عبد المعطي أمين قلعي، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن العماد، ع. (1986). *شذرات الذهب في أخبار من ذهب* (محمود الأرنؤوط، تحقيق؛ ط.1). دار ابن كثير.
- عمر، أ. وآخرون. (2008). *معجم اللغة العربية المعاصرة* (ط.1). عالم الكتب.
- العبدُزُّوس، ع. (1405). *النور السافر عن أخبار القرن العاشر* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الغزي، م. (1997). *الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة* (خليل المنصور، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن فارس، أ. (1979). *معجم مقاييس اللغة* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق). دار الفكر.
- الفتنِّي، م. (1343). *تذكرة الموضوعات* (ط.1). إدارة الطباعة المنيرية.
- ابن قَائمَز، م. (1992). *الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة* (محمّد عوامة أحمد، تحقيق؛ ط.1). دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علوم القرآن.
- القرطبي، م. (1964). *الجامع لأحكام القرآن* (أحمد البردوني، إبراهيم أظفيش، تحقيق؛ ط.2). دار الكتب المصرية.
- كحاله، ع. (د.ت). *معجم المؤلفين*. مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي.
- ابن ماجه، م. (د.ت). *سنن ابن ماجه* (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق). دار إحياء الكتب العربية.
- ابن المبارك، ع. (د.ت). *الزهد والرقائق* (حبيب الرحمن الأعظمي، تحقيق). دار الكتب العلمية.
- المرزبان، م. (1999). *المروءة* (محمد خير رمضان يوسف، تحقيق؛ ط.1). دار ابن حزم.
- مركز الملك فيصل، *خزانة التراث - فهرس مخطوطات*.
- مسلم، ح. (د.ت). *صحيح مسلم* (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق). دار إحياء التراث العربي.
- مسلم، ح. (د.ت). *صحيح مسلم* (نسخة مصورة من الطبعة التركية 1334). دار الجيل.
- المصنعي، م. (2005). *مصباح الأريب في تقريب الرواة الذين ليسوا في تقريب التهذيب* (ط.1). مكتبة صنعاء الأثرية، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
- المقدسي، م. (2000). *الأحاديث المختارة - المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج به البخاري ومسلم في صحيحيهما* (عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، تحقيق؛ ط.3). دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الملا القاري، ع. (د.ت). *الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى* (محمد الصباغ، تحقيق). دار الأمانة، مؤسسة الرسالة.
- ابن الملنن، ع. (1411). *مختصر استدراك الحافظ الذهبي على مستدرک أبي عبد الله الحاكم* (سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، تحقيق ودراسة؛ ط.1). دار العاصمة.
- المنائي، م. (1391). *فيض القدير شرح الجامع الصغير* (ط.1). المكتبة التجارية الكبرى.
- المنائي، م. (1988). *التيسير بشرح الجامع الصغير* (ط.3). مكتبة الإمام الشافعي.
- ابن المنذر، ع. (1952). *الجرح والتعديل* (ط.1). مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- المنذري، ع. (1417). *الترغيب والترهيب من الحديث الشريف* (إبراهيم شمس الدين، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.



- النهاني، ي. (2001). *جامع كرامات الأولياء* (إبراهيم عطوة، تحقيق؛ ط.1). مركز اهل سنة بركات رضا فور بندر غجرات.
 النحاس، إ. (2009). *الجامع لعلوم الإمام أحمد - علل الحديث* (ط.1). دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث.
 النسائي، أ. (2018). *المجتبى - سنن النسائي* (محمد رضوان عرقسوسي، وآخرون، تحقيق؛ ط.1). دار الرسالة العالمية.
 أبو نعيم، أ. (1409). *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. دار الكتب العلمية.
 أبو نعيم، أ. (1998). *معرفة الصحابة* (عادل بن يوسف العزاوي، تحقيق؛ ط.1). دار الوطن للنشر.
 النووي، ي. (1985). *التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث* (محمد عثمان الخشت، تحقيق؛ ط.1). دار الكتاب العربي.
 نويض، ع. (1988). *معجم المفسرين: من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر* (ط.3). مؤسسة نويض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر.

References

- Ibn al-Athir, M. (1979). *Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar* (T. A. al-Zawi & M. M. al-Tanahi, Eds.). Al-Maktabah al-'Ilmiyyah.
- Al-Ajurri, M. (n.d.). *Akhlaq al-'Ulama'* (I. M. al-Ansari, Ed.). Presidency of Scholarly Research, Ifta', and Da'wah.
- Al-Azhari, M. (2001). *Tahdhib al-Lughah* (M. 'A. Mur'ib, Ed.; 1st ed.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Al-Albani, M. (2008/1429 AH). *Da'if al-Jami' al-Saghir wa Ziyadatuhu*. Al-Maktab al-Islami.
- Al-Albani, M. (1992). *Silsilat al-Ahadith al-Da'ifah wa al-Mawdu'ah wa Atharuha al-Sayyi' fi al-Ummah* (1st ed.). Dar al-Ma'arif.
- Al-Albani, M. (1995–2002). *Silsilat al-Ahadith al-Sahihah wa Shay' min Fiqhiha wa Fawa'iduha* (1st ed.). Maktabat al-Ma'arif li-l-Nashr wa-l-Tawzi'.
- Al-Albani, M. (2000). *Sahih al-Targhib wa al-Tarhib* (1st ed.). Maktabat al-Ma'arif li-l-Nashr wa-l-Tawzi'.
- Al-Albani, M. (2000). *Sahih al-Jami' al-Saghir wa Ziyadatuhu*. Al-Maktab al-Islami.
- Al-Babani, I. (n.d.). *Idah al-Maknun fi al-Dhayl 'ala Kashf al-Zunun*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Al-Bukhari, M. (2001/1422 AH). *Sahih al-Bukhari* (M. Z. al-Nasir, Ed.; 1st ed.). Dar Tawq al-Najat.
- Ibn Battal, M. (1991). *Al-Nazm al-Musta'dhab fi Tafsir Gharib Alfaz al-Muhadhdhab* (M. A. H. Salim, Ed.). Al-Maktabah al-Tijariyyah.
- Al-Baghdadi, I. (1951). *Hadiyat al-'Arifin: Asma' al-Mu'allifin wa Athar al-Musannifin*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Ballut, A., & Ballut, A. (2001). *Mu'jam al-Tarikh: al-Turath al-Islami fi Maktabat al-'Alam* (1st ed.). Dar al-'Aqaba.
- Al-Bayhaqi, A. (2003). *Al-Sunan al-Kubra* (M. A. 'A. 'Ata, Ed.; 3rd ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Bayhaqi, A. (2003). *Shu'ab al-Iman* (A. 'A. H. Hamed, Ed.; 1st ed.). Maktabat al-Rushd, al-Dar al-Salafiyyah.
- Al-Tirmidhi, M. (1975). *Sunan al-Tirmidhi* (A. M. Shakir, Ed.; 2nd ed.). Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi.
- Al-Tha'labi, A. (2002). *Al-Kashf wa al-Bayan 'an Tafsir al-Qur'an* (A. M. b. 'Ashur, Ed.; 1st ed.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Ibn Abi Hatim, A. (2006). *Al-'Ilal* (Research Team, Ed.; 1st ed.). Matabi' al-Humaydi.
- Al-Hakim, M. (1990). *Al-Mustadrak 'ala al-Sahihayn* (M. A. 'A. 'Ata, Ed.; 1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Hibban, M. (1993). *Sahih Ibn Hibban bi-Tartib Ibn Balban* (Sh. al-Arna'ut, Ed.; 2nd ed.). Mu'assasat al-Risalah.



- Ibn Hibban, M. (1976/1396 AH). *Al-Majruhin min al-Muhaddithin wa al-Du'afa' wa al-Matrukin* (M. I. Zayd, Ed.; 1st ed.). Dar al-Wa'i.
- Ibn Hajar, A. (1908/1326 AH). *Tahdhib al-Tahdhib* (1st ed.). Matba'at Da'irat al-Ma'arif al-Nizamiyyah.
- Ibn Hajar, A. (2018/1439 AH). *Al-Ghara'ib al-Malqaqata min Musnad al-Firdaws – al-Musamma: Zahr al-Firdaws* (A. al-D. al-Faryati, M. M. S. Younis, K. H. Jamil, I. Sufyan, & A. A. Jalloh, Eds.; 1st ed.). Jam'iyyat Dar al-Birr.
- Ibn Hajar, A. (1971). *Lisan al-Mizan* (2nd ed.). Mu'assasat al-A'lami li-l-Matbu'at.
- Ibn Hajar, A. (1986). *Taqrib al-Tahdhib* (M. 'Awwamah, Ed.; 1st ed.). Dar al-Rashid.
- Ibn Hajar, A. (1995). *Al-Talkhis al-Habir fi Takhrij Ahadith al-Rafi'i al-Kabir* (H. b. 'A. b. Qutb, Ed.; 1st ed.). Mu'assasat Qurtubah.
- Ibn Hajar, A. (2000). *Nuzhat al-Nazar fi Tawdid Nukhbat al-Fikr fi Mustalah Ahl al-Athar* (N. al-Din 'Itr, Ed.; 3rd ed.). Matba'at al-Sabah.
- Al-Hakim al-Tirmidhi, M. (n.d.). *Nawadir al-Usul fi Ma'rifat Ahadith al-Rasul* (T. M. Taklah, Ed.; 1st ed.). Dar al-Nawadir.
- Ibn Hamid, A. (1988). *Al-Mukhtasar min Musnad 'Abd b. Hamid* (S. al-Samarra'i & M. M. K. al-Sa'idi, Eds.; 1st ed.). Maktabat al-Sunnah.
- Ibn Hanbal, A. (2001). *Musnad al-Imam Ahmad b. Hanbal* (Sh. al-Arna'ut, A. Murshid, et al., Eds.; 1st ed.). Mu'assasat al-Risalah.
- Abu Hayyan, M. (1983). *Tuhfat al-Arib bima fi al-Qur'an min al-Gharib* (S. al-Majdhub, Ed.; 1st ed.). Al-Maktab al-Islami.
- Ibn Abi Khaythamah, A. (2006). *Al-Tarikh al-Kabir* (S. F. Hilal, Ed.; 1st ed.). Al-Faruq al-Hadithah li-l-Tiba'ah wa al-Nashr.
- Al-Khara'iti, M. (1999). *Makarim al-Akhlaq wa Ma'aliha wa Mahmud Tara'iquha* (A. A. al-Buhairi, Ed.; 1st ed.). Dar al-Afaq al-'Arabiyyah.
- Al-Khatib al-Baghdadi, A. (2002). *Tarikh Baghdad* (B. 'A. Ma'ruf, Ed.; 1st ed.). Dar al-Gharb al-Islami.
- Al-Khalili, K. (1989/1409 AH). *Al-Irshad fi Ma'rifat 'Ulama' al-Hadith* (M. S. O. Idris, Ed.; 1st ed.). Maktabat al-Rushd.
- Al-Daraqutni, A. (1985). *Al-'Ilal al-Waridah fi al-Ahadith al-Nabawiyyah* (M. R. Z. Allah al-Salafi, Ed.; 1st ed.). Dar Taybah.
- Abu Dawud, S. (1999). *Musnad Abi Dawud al-Tayalisi* (M. b. A. al-Muhsin, Ed.; 1st ed.). Dar Hajr.
- Abu Dawud, S. (2009/1430 AH). *Sunan Abi Dawud* (Sh. al-Arna'ut & M. K. Qaraballi, Eds.; 1st ed.). Dar al-Risalah al-'Alamiyyah.
- Ibn Abi al-Dunya, A. (n.d.). *Qada' al-Hawa'ij* (M. al-S. Ibrahim, Ed.). Maktabat al-Qur'an.
- Al-Dinawari, A. (1998/1419 AH). *Al-Mujalasa wa Jawahir al-'Ilm* (M. b. Hasan Al Salman, Ed.). Jam'iyyat al-Tarbiyyah al-Islamiyyah, Dar Ibn Hazm.
- Al-Dhahabi, M. (1963). *Mizan al-'Itidal fi Naqd al-Rijal* (A. M. al-Bajawi, Ed.; 1st ed.). Dar al-Ma'rifah.
- Al-Rafi'i, A. (1987). *Al-Tadwin fi Akhbar Qazwin* (A. Allah al-'Ataridi, Ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Zabidi, M. (n.d.). *Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus* (Research group, Eds.). Dar al-Hidayah.
- Abu Zur'ah, A. (n.d.). *Tuhfat al-Tahsil fi Dhikr Ruwat al-Marasil* (A. Nawarah, Ed.). Maktabat al-Rushd.
- Al-Zarkali, K. (2002). *Al-'Alam* (15th ed.). Dar al-'Ilm li-l-Malayin.



- Al-Sakhawi, M. (1985). *Al-Maqasid al-Hasanah fi Bayan Kathir min al-Ahadith al-Mushtarah 'ala al-Asinah* (M. O. al-Khasht, Ed.; 1st ed.). Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Ibn Sa'd, M. (1990). *Al-Tabaqat al-Kubra* (M. A. 'A. 'Ata, Ed.; 1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Suyuti, A. (2005). *Jami' al-Jawami' (al-Jami' al-Kabir)* (M. I. al-Ha'ij, A. M. Nada, & H. 'A. 'Abd al-Zahir, Eds.; 2nd ed.). Al-Azhar al-Sharif.
- Al-Shalli, M. (2004). *Al-Sana' al-Bahir bi-Takmil al-Nur al-Safir* (I. A. al-Muqhafi, Ed.; 1st ed.). Maktabat al-Irshad.
- Al-Tabarani, S. (1984). *Musnad al-Shamiyyin* (H. b. 'A. al-Salafi, Ed.; 1st ed.). Mu'assasat al-Risalah.
- Al-Tabarani, S. (2008). *Al-Mu'jam al-Kabir* (H. b. 'A. al-Salafi, Ed.; 2nd ed.). Maktabat Ibn Taymiyyah.
- Al-Tabarani, S. (n.d.). *Al-Mu'jam al-Awsat* (T. b. 'A. Allah & A. b. I. al-Husayni, Eds.). Dar al-Haramayn.
- Ibn Abi 'Asim, A. (1980). *Al-Sunnah, with Zilal al-Jannah fi Takhrij al-Sunnah by al-Albani* (1st ed.). Al-Maktab al-Islami.
- Ibn 'Adi, A. (1997). *Al-Kamil fi Du'afa' al-Rijal* (A. A. 'A. al-Mawjud, A. M. Mu'awwid, & 'A. Abu Sinna, Eds.; 1st ed.). Al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn 'Iraq, A. (1979/1399 AH). *Tanzih al-Shari'ah al-Marfu'ah 'an al-Akhbar al-Shani'ah al-Mawdu'ah* (A. A. al-Latif & A. M. al-S. al-Ghumari, Eds.; 1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-'Iraqi, A. (1995). *Takhrij Ihya' 'Ulum al-Din al-Musamma: al-Mughni 'an Haml al-Asfar* (A. 'A. al-Maqsud, Ed.). Maktabat Dar Tabariyyah.
- Ibn 'Asakir, A. (1995). *Tarikh Dimashq* (A. b. Gharamah al-'Umrawi, Ed.). Dar al-Fikr.
- Al-'Uqayli, M. (1984). *Al-Du'afa' al-Kabir* (A. A. Qal'aji, Ed.; 1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn al-'Imad, A. (1986). *Shadharat al-Dhahab fi Akhbar man Dhahab* (M. al-Arna'ut, Ed.; 1st ed.). Dar Ibn Kathir.
- 'Umar, A., et al. (2008). *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'asirah* (1st ed.). 'Alam al-Kutub.
- Al-'Aydarus, A. (1985/1405 AH). *Al-Nur al-Safir 'an Akhbar al-Qarn al-'Ashir* (1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Ghuzzi, M. (1997). *Al-Kawakib al-Sa'irah bi-A'yan al-Mi'ah al-'Ashirah* (K. al-Mansur, Ed.; 1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Faris, A. (1979). *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (A. M. Harun, Ed.). Dar al-Fikr.
- Al-Fattani, M. (1924/1343 AH). *Tadhkirat al-Mawdu'at* (1st ed.). Idarat al-Tiba'ah al-Muniriyyah.
- Ibn Qaymaz, M. (1992). *Al-Kashif fi Ma'rifat man lahu Riwayah fi al-Kutub al-Sittah* (M. 'A. Ahmad, Ed.; 1st ed.). Dar al-Qiblah li-l-Thaqafah al-Islamiyyah, Mu'assasat 'Ulum al-Qur'an.
- Al-Qurtubi, M. (1964). *Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an* (A. al-Barduni & I. Atfiyash, Eds.; 2nd ed.). Dar al-Kutub al-Misriyyah.
- Kahalah, A. (n.d.). *Mu'jam al-Mu'allifin*. Maktabat al-Muthanna; Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Ibn Majah, M. (n.d.). *Sunan Ibn Majah* (M. F. 'Abd al-Baqi, Ed.). Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Ibn al-Mubarak, A. (n.d.). *Al-Zuhd wa al-Raqa'iq* (H. al-Rahman al-'Azami, Ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Marzuban, M. (1999). *Al-Muru'ah* (M. K. Ramadan Yusuf, Ed.; 1st ed.). Dar Ibn Hazm.
- King Faisal Center. *Khazanat al-Turath – Fehras Makhṭutat* [Manuscript catalog].
- Muslim, H. (n.d.). *Sahih Muslim* (M. F. 'Abd al-Baqi, Ed.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Muslim, H. (n.d.). *Sahih Muslim* (Facsimile of the Turkish edition, 1334 AH). Dar al-Jil.



- Al-Musanna'i, M. (2005). *Misbah al-Arib fi Taqrib al-Ruwat alladhina laysa fi Taqrib al-Tahdhib* (1st ed.). Maktabat Sanaa al-Athariyyah; al-Faruq al-Hadithah li-l-Tiba'ah wa-l-Nashr.
- Al-Maqdisi, M. (2000). *Al-Ahadith al-Mukhtarah – al-Mustakhraj min al-Ahadith al-Mukhtarah mimma lam Yukhrijhu al-Bukhari wa Muslim fi Sahihayhima* (A. b. 'A. b. Duhaish, Ed.; 3rd ed.). Dar Khidr li-l-Tiba'ah wa-l-Nashr wa-l-Tawzi'.
- Al-Mulla al-Qari, A. (n.d.). *Al-Asrar al-Marfu'ah fi al-Akhbar al-Mawdu'ah (al-Mawdu'at al-Kubra)* (M. al-Sabbagh, Ed.). Dar al-Amanah; Mu'assasat al-Risalah.
- Ibn al-Mulaqqin, A. (1990/1411 AH). *Mukhtasar Istidrak al-Hafiz al-Dhahabi 'ala Mustadrak Abi 'Abd Allah al-Hakim* (S. b. 'A. A. Al Humayyid, Ed.; 1st ed.). Dar al-'Asimah.
- Al-Manawi, M. (1971/1391 AH). *Fayd al-Qadir Sharh al-Jami' al-Saghir* (1st ed.). Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra.
- Al-Manawi, M. (1988). *Al-Taysir bi-Sharh al-Jami' al-Saghir* (3rd ed.). Maktabat al-Imam al-Shafi'i.
- Ibn al-Mundhir, A. (1952). *Al-Jarh wa al-Ta'dil* (1st ed.). Majlis Da'irat al-Ma'arif al-'Uthmaniyyah.
- Al-Mundhiri, A. (1996/1417 AH). *Al-Targhib wa al-Tarhib min al-Hadith al-Sharif* (I. Shams al-Din, Ed.; 1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Nabahani, Y. (2001). *Jami' Karamat al-Awliya'* (I. 'Atwah, Ed.; 1st ed.). Markaz Ahl al-Sunnah Barakat Rida, For Bandar Gujarat.
- Al-Nahhas, I. (2009). *Al-Jami' li-'Ulum al-Imam Ahmad – 'Ilal al-Hadith* (1st ed.). Dar al-Falah li-l-Bahth al-'Ilmi wa Tahqiq al-Turath.
- Al-Nasa'i, A. (2018). *Al-Mujtaba – Sunan al-Nasa'i* (M. R. 'Arqususi et al., Eds.; 1st ed.). Dar al-Risalah al-'Alamiyyah.
- Abu Nu'aym, A. (1989/1409 AH). *Hilyat al-Awliya' wa Tabaqat al-Asfiya'*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Abu Nu'aym, A. (1998). *Ma'rifat al-Sahabah* (A. b. Y. al-'Azazi, Ed.; 1st ed.). Dar al-Watan li-l-Nashr.
- Al-Nawawi, Y. (1985). *Al-Taqrib wa al-Taysir li-Ma'rifat Sunan al-Bashir al-Nadhir fi Usul al-Hadith* (M. O. al-Khasht, Ed.; 1st ed.). Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Nuwayhid, A. (1988). *Mu'jam al-Mufassirin: min Sadr al-Islam hatta al-'Asr al-Hadir* (3rd ed.). Mu'assasat Nuwayhid al-Thaqafiyyah li-l-Ta'lif wa al-Tarjamah wa-l-Nashr.





A Critical Inspection Study of Ibn Al-Ahdal's Book *Iddat Al-Mansukh min Al-Hadith ala ma Akhbara bihi Ba'dh Ahl Al-Hadith (Methods for Identifying Abrogated Hadiths According to Select Hadith Scholars)*

Dr. Munira Hishbil Shafi Al Eyaf Al-Qahtani*

mualqhtani@kfu.edu.sa

Abstract

This study presents a critical review of (Husain bin Abdulrahman bin Mohammed bin Ali's) known as Ibn Al-Ahdal's book *Iddat Al-Mansukh min Al-Hadith ala ma Akhbara bihi Ba'dh Ahl Al-Hadith* (Methods for Identifying Abrogated Hadiths According to Select Hadith Scholars) by. The work constitutes an abridgement of Imam Abu Al-Faraj Abdulrahman bin Ali Al-Jawzi's *Akhbar Ahl Al-Rusukh fi Al-Fiqh wa Al-Hadith bi Miqdar Al-Mansukh min Al-Hadith* (Reports from the Deeply Rooted Scholars in Jurisprudence and Hadith Concerning the Scope of Abrogated Hadiths). Ibn Al-Ahdal refined and condensed, this source with supplementary benefits and preferred opinions. The study comprises two sections. Section one introduces Ibn Al-Ahdal and his work. Section two comprises the critical review. Findings indicate a significant distinction between abrogation and considerations of generality/specificity or reconciliation of apparent contradictions. The study identifies 99 rulings reportedly subject to abrogation. Of these, consensus confirms abrogation for 27 rulings; widespread acceptance of abrogation without dissent exists for 8 rulings; abrogation remains disputed by opponents for 13 rulings; isolated opinions advocating abrogation exist for 2 rulings; and 48 rulings lack fulfillment of the necessary conditions for abrogation.

Keywords: Abrogated Hadiths, Abrogating and Abrogated Material, Prophetic Hadith, Conditions for Abrogation.

* Associate Professor of Hadith Sciences, Department of Islamic Studies, College of Sharia and Islamic Studies, King Faisal University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Qahtani, M. B. H. B. S. (2025). A Critical Inspection Study of Ibn Al-Ahdal's Book *Iddat Al-Mansukh min Al-Hadith ala ma Akhbara bihi Ba'dh Ahl Al-Hadith (Methods for Identifying Abrogated Hadiths According to Select Hadith Scholars)*, *Journal of Arts*, 13(3), 600-643. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2748>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



عدة المنسوخ من الحديث على ما أخبر به بعض أهل الحديث لابن الأهدل: دراسة وتحقيق

د. منيرة بنت هشبل بن شافي آل عياف القحطاني*

mualqhtani@kfu.edu.sa

الملخص

يتناول هذا البحث تحقيق ودراسة كتاب (عدة المنسوخ من الحديث على ما أخبر به بعض أهل الحديث) لحسين بن عبد الرحمن بن محمد بن علي المعروف بـ(ابن الأهدل)، وهو مختصر لكتاب (أخبار أهل الرسوخ في الفقه والحديث بمقدار المنسوخ من الحديث)، للإمام أبي الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، حيث هذبها واختصره وزاد عليه بعض الفوائد والترجيحات، وقد جعلت البحث في مبحثين عرّفت في الأول منهما بابن الأهدل وكتابته، والثاني كان الجزء المحقق. وكانت أبرز نتائج البحث أن بين المنسوخ وبين العموم والخصوص، والتعارض الذي يرجع فيه إلى ترجيح فرقا كبيرا، وأن عدد الأحكام التي قيل إنه جاء فيها نسخ بلغ (99) حكماً، ما أجمع العلماء على نسخ حكمه منها بلغ نحو (27) حكماً، وما اشتهر نسخه بغير خلاف بلغ (8) أحكام، وما شك المخالف في نسخ حكمه بلغ (13) حكماً، وما شد القول بنسخها بلغت حكمتين، و(48) منها لم يجتمع فيها شرط النسخ.

الكلمات المفتاحية: المنسوخ من الحديث، الناسخ والمنسوخ، الحديث النبوي، شروط النسخ.

* أستاذ الحديث وعلومه المشارك، قسم أصول الدين، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الملك فيصل، المملكة العربية السعودية..

للاقتباس: القحطاني، م. ب. ه. ب. ش. (2025). عدة المنسوخ من الحديث على ما أخبر به بعض أهل الحديث لابن الأهدل:

دراسة وتحقيق، مجلة الآداب، 13 (3)، 600-643. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2748>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



الحمد لله الذي أوضح لنا الدين، وهدانا بغير حول منا ولا قوة إلى خير الشرائع، وأخرجنا بفضلته من ظلمات الجهل إلى نور العلم، وصلى الله وسلم على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه تسليماً كثيراً إلى يوم الدين.
أما بعد:

فإن علم ناسخ الحديث ومنسوخه من العلوم الدقيقة والمهمة في علم الحديث الشريف، إذ يتعلّق بتمييز الأحاديث التي نُسخت أحكامها عن تلك التي بقيت أحكامها، وهو مظهر من مظاهر التدرج في التشريع، ورحمة من الله بعباده، وقد اعتنى العلماء بهذا العلم لضبط فهم السنة النبوية، والحفاظ على منهج الاستدلال الصحيح، وتجنب التعارض بين الأحاديث، وممن اعتنى بهذا العلم العلامة بدر الدين حسين بن عبد الرحمن بن محمد بن علي المعروف بـ(ابن الأهدل)، حيث عمد إلى كتاب (أخبار أهل الرسوخ في الفقه والحديث بمقدار المنسوخ من الحديث) للإمام أبي الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، فاختصره وهدبه وزاد عليه فوائده وترجيحات لم يجدها فيه، وسمى كتابه هذا (عدة المنسوخ من الحديث على ما أخبر به بعض أهل الحديث)، ومما يميز هذا الكتاب عن غيره من كتب (ناسخ الحديث ومنسوخه) أنه جاء مختصراً وجامعاً للأحاديث التي صح نسخها أو احتملت النسخ، خالياً من الأحاديث التي لا وجه لنسخها.

لذا رغبت في خدمة هذا الكتاب وتحقيقه بما يليق به، محاولة إظهار جانب من جوانب جهود العلماء السابقين في خدمة هذا العلم المهم؛ لما فيه من حفظ لمنهج الاستدلال الصحيح، ودفع للمتعارض من الأحاديث. فاستعنت بالله في تحقيق هذا الكتاب متبعة القواعد والضوابط العلمية المتبعة في تحقيق المخطوطات، بالإضافة إلى الترجمة لمؤلفه، ودراسة الكتاب، وخدمة النص بحسب ما تسمح به الصفحات المتاحة في مثل هذه البحوث.

أسباب وأهمية البحث:

- 1- المكانة العلمية للعلامة بدر الدين حسين بن عبد الرحمن الأهدل.
- 2- قيمة الكتاب العلمية؛ لتعلقه بعلم دقيق هو علم الناسخ والمنسوخ، ولاحوائه على ما صح نسخه أو احتمل نسخه من الحديث.
- 3- أهمية التمييز بين ناسخ الحديث ومنسوخه لمعرفة الأحكام بدقة؛ فيُعرف ما بقي حكمه وما نُسخ حكمه.

هدف البحث:

تحقيق هذا الكتاب وخدمته.

مشكلة البحث:

إن السؤال الرئيس في هذا البحث هو: هل سبق تحقيق هذا الكتاب من قبل؟

الدراسات السابقة:

لم أقف على تحقيق لكتاب (عدة المنسوخ من الحديث على ما أخبر به بعض أهل الحديث) لابن الأهدل، خلال تبني طوال الفترة الماضية، لكنني وقفت على بعض مؤلفاته الأخرى محققة منها:

- 1- كتاب (تحفة الزمن في تاريخ سادات اليمن) تحقيق: عبدالله محمد الحبشي. (أبو ظبي: المجمع الثقافي 2004 في جزأين).
- 2- (اللمعة المفنعة في ذكر فرق المبتدعة) تحقيق: مروان الرحيلي، (منشور في مجلة البحوث والدراسات الشرعية، العدد (119) 1442هـ).



خطة البحث، ومنهجه:

اشتملت خطة البحث على مقدمة وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، على النحو الآتي:

التمهيد: وفيه:

أولاً: تعريف النسخ.

ثانياً: أركان النسخ وشروطه.

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف (ابن الأهدل) وكتابته (عدة المنسوخ) وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بابن الأهدل.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب (عدة المنسوخ)، وتوثيق نسبه لمؤلفه ووصف المخطوط.

المبحث الثاني: النص المحقق.

الخاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات.

منهجي في البحث:

التزمت في بحثي هذا بقواعد وأصول البحث العلمي المتعارف عليها في تحقيق المخطوطات، وسلكت فيه تخرج الأحاديث الواردة في المتن فإن كان الحديث مخرجا في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت بالعزو إليهما، وإن لم يكن فيهما خرجته من كتب السنة المعتمدة، وعرفت بالمصطلحات التي تحتاج إلى تعريف، وعرفت بالأعلام غير المشهورين.

التمهيد: وفيه:

أولاً: تعريف النسخ

تعريف النسخ لغة: يطلق النسخ لغة على معنيين:

الأول: الإزالة التي يراد بها: الانعدام، والإبطال، والمحو.

الثاني: النقل، والتحويل والتبديل.

أما النسخ بمعنى الإزالة التي هي على وجه الإعدام والإبطال فعلى قسمين:

أحدهما: إزالة إلى بدل: وهي عبارة عن إبطال شيء وإقامة آخر مقامه.

ومن أمثلة ذلك:

قوله تعالى: {مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّمَّا أَوْ مِثْلَهَا} [البقرة: 106]. وقولهم: (نسخت الشمس الظل): أي

أذهبته وحلت محله.

الثاني: الإزالة إلى غير بدل: وهي عبارة عن رفع الحكم وإبطاله.

ومن أمثلته:

قوله تعالى: {فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ} [الحج: 25] وقولهم: نسخت الريح الأثار: أي أبطلتها وأزالتها.

أما النسخ بمعنى النقل، والتحويل والتبديل، فمن أمثلته:

قوله تعالى: {إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ} [الجاثية: 29] والمراد نقله إلى الصحف⁽¹⁾.

النسخ اصطلاحاً:

هو: رفع حكم شرعي سابق بحكم شرعي لاحق بدليل شرعي من الكتاب أو السنة لفظاً أو حكماً.

وقيل هو: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم، بخطاب متأخر عنه.

وشرح ذلك:

أن هناك حكما قد ثبت بخطاب شرعي متقدم، فجاء خطاب آخر من الشارع - فجأة - وهو متأخر عن الأول فرفع ذلك الحكم مثل:

أن الله تعالى حكم بأن عدة المتوفى عنها زوجها حول كامل، وذلك بخطاب شرعي وهو قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَّعًا إِلَى الْخَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ [البقرة: 240] بعد ذلك بزمن رفع هذا الحكم بخطاب متأخر عنه، وهو قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا} [البقرة: 234]⁽²⁾.

وعرفه السخاوي بأنه هو: رفع الشارع - صلى الله عليه وسلم - الحكم السابق من أحكامه بحكم من أحكامه لاحق. وهكذا عرفه ابن الصلاح، وقال: إنه حد وقع لنا سالم من اعتراضات وردت على غيره⁽³⁾.

ثانياً: أركان النسخ وشروطه.

أركان النسخ أربعة: النسخ، والناسخ، والمنسوخ، والمنسوخ عنه. فإذا كان النسخ حقيقته رفع الحكم، فالناسخ هو الله تعالى فإنه الرفع للحكم، والمنسوخ هو الحكم المرفوع، والمنسوخ عنه هو المتعبد المكلف، والنسخ قوله الدال على رفع الحكم الثابت⁽⁴⁾.

شروط النسخ أربعة:

الأول: أن يكون المنسوخ حكماً شرعياً لا عقلياً أصلياً، كالبراءة الأصلية التي ارتفعت بإيجاب العبادات.
الثاني: أن يكون النسخ بخطاب، فارتفاع الحكم بموت المكلف ليس نسخاً إذ ليس المزيل خطاباً رافعاً لحكم خطاب سابق، ولكنه قد قيل ألا الحكم عليك ما دمت حياً. فوضع الحكم قاصر على الحياة فلا يحتاج إلى الرفع.

الثالث: ألا يكون الخطاب المرفوع حكمه مقيداً بوقت اقتضى دخوله زوال الحكم.

الرابع: أن يكون الخطاب الناسخ متراخياً⁽⁵⁾.

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف (ابن الأهدل) وكتابته (عدة المنسوخ) وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بابن الأهدل.

اسمه:

هو حسين بن عبد الرحمن بن محمد بن علي بدر الدين، أبو عبد الله، وأبو محمد الحسيني العلوي اليميني الفقيه الحنفي الأصولي المحدث المتكلم الشاعر الأديب المؤرخ المعروف ب (ابن الأهدل)، مفتي الديار اليمانية، وأحد علمائها المتفنين.

مولده ونشأته:

ولد ب (القحزية) غربي الحقة من بلاد اليمن سنة (779هـ) ونشأ بها، من بيت علم وصلاح.

رحلاته وشيوخه:

انتقل إلى (المراوعة) قبل البلوغ سنة (795هـ) فاشتغل على الفقيه علي بن آدم الزيلعي، ثم رحل إلى (أبيات حسين) في رجب سنة (798هـ) فتفقه بها على الشيخين محمد بن إبراهيم الحرصي، والنور علي بن أبي الأزرق، واختص به ولازمه كثيراً وتخرج به وسمع عليه الكثير وأذن له في الإفتاء، ودخل (زبيد) فقرأ على ابن الرداد الرسالة القشيرية، وسمع من علي بن عمر القرشي اللطائف لابن عطاء الله كلها أو بعضها وغيرها، وحج مرارا وجاور في بعضها وسمع بمكة من الجمال ابن ظهيرة، والتقى الفاسي الكثير، وبالمدينة من الزين المراغي، وأبي حامد المطري، وباليمن من المجد الشيرازي وابن الجزري لما قدمها عليهم في سنة (828هـ).

علمه:

حدث ودرّس وأفتى حتى أصبح من شيوخ اليمن، قال السخاوي: كان إماماً علامة، فقيهاً مفتياً، متضلعا من العلوم،



راسخا في كثير من المنقول والمعقول، مؤيدا للسنة، قامعا للمبتدعة، كثير الحط على الصوفية، من أتباع ابن عربي ببلاد اليمن، حدث ودرس وأفقي، ودارت عليه الفتيا بأبيات حسين وبأديتها، بل صار شيخ اليمن بدون مدافع.

مؤلفاته:

سأشير إلى بعضها، وهي:

- 1- مفتاح القاري لجامع البخاري (مخطوط بتركيا مكتبة طوبقابي رقم المخطوط 398).
- 2- كشف الغطا عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين (طبع في تونس سنة 1964م).
- 3- واللعة المقنعة في ذكر فرق المبتدعة حققه مروان الرحيلي ونشر في مجلة البحوث والدراسات الشرعية 1442هـ.
- 4- التنبيهات على التحرز في الروايات (مخطوط).
- 5- الكفاية في تحصين الرواية (مخطوط).
- 6- طبقات الأشاعرة ويسعى (الشاش المعلم) (مخطوط).
- 7- عدة المنسوخ من الحديث على ما أخبر به بعض أهل الحديث (محل الدراسة).
- 8- مطالب أهل القرية في شرح دعاء أبي حربة (مخطوط).
- 9- مختصر تاريخ الياضي وهو أول مؤلفاته (مطبوع).
- 10- تحفة الزمن في تاريخ سادات اليمن (طبع في صنعاء، وطبع مرة أخرى في أبوظبي بتحقيق: عبد الله محمد الحبشي).

وفاته:

توفي في صبح يوم الخميس تاسع المحرم سنة (855هـ) بأبيات حسين، وصلي عليه بعد صلاة الظهر ودفن بمسجد أنشأه رحمه الله. (6)

المطلب الثاني: التعريف بكتاب (عدة المنسوخ)، وتوثيق نسبه لمؤلفه ووصف المخطوط

اسم الكتاب هو (عدة المنسوخ من الحديث على ما أخبر به بعض أهل الحديث). وكتابه هذا هو اختصار وتهذيب لكتاب (إخبار أهل الرسوخ في الفقه والتحديث بمقدار المنسوخ من الحديث) لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت 597هـ). وموضوع الكتاب هو ما ثبت نسخه أو احتمل نسخه من الأحاديث واشتمل على نيف وأربعين حديثا ما بين ناسخ ومنسوخ.

وسار في ترتيب الكتاب على ما سار عليه ابن الجوزي في كتابه حيث قسم الكتاب إلى واحد وعشرين حديثًا، يذكر الأحاديث بدون أسانيد، ويذكر في العادة كلام ابن الجوزي بعد ذكره للحديث، إلا أنه يزيد عليه في بعض المواضع بعضًا من الفوائد وبعضًا من وجوه الترجيح، وقد يشير إلى مذاهب الفقهاء في بعض المسائل، ويبين معنى بعض المفردات التي تحتاج إلى بيان.

وزاد على ما جاء في كتاب ابن الجوزي أن أشار إلى ما ذكره أبو بكر محمد بن موسى بن عثمان الحازمي الهمداني (ت 584هـ) في كتابه (الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار).

حيث ذكر تسعة وتسعين حكمًا أجمع أهل العلم على نسخ سبعة وعشرين حكمًا منها، وثمانية أحكام اشتهر النسخ فيها من غير خلاف، وثلاثة عشر حكمًا شك في نسخها المخالف، وحكمين شذ القائل بنسخهما، وثمانية وأربعين حكمًا اشتهر فيها الخلاف ولم يجتمع فيها شرط النسخ، بل تكون من العموم والخصوص، والتعارض الذي يرجع فيه إلى ترجيح. وختم بأن وضع أن أحسن كتاب صنف في ناسخ الحديث ومنسوخه هو كتاب (الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من



الآثار) للحافظ أبي بكر الحازمي وترجم له في آخر الكتاب.

توثيق نسبة الكتاب لمؤلفه:

نسبة الكتاب إلى المؤلف ثابتة ثبوتاً قطعياً لا شك فيه؛ لما يلي:

أولاً: تنصيب المؤلف على أنه ألف كتاباً في الناسخ والمنسوخ سماه (عدة المنسوخ من الحديث على ما أخبر به بعض أهل الحديث).

ثانياً: أن العلماء الذين ترجموا للمؤلف نسبوا الكتاب للمؤلف، فالسخاوي عند ذكره لمؤلفات ابن الأهدل أشار إلى اسم كتابه هذا.

ثالثاً: ما أثبت في نسخ هذا الكتاب حيث جاء فيها: (الحمد لله رب العالمين على ما ألهم وعلم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم. يقول العبد الفقير إلى عفو الله تعالى ولطفه، حسين بن عبد الرحمن الأهدل، نور الله قلبه....) وصف المخطوط:

- نسخة مكتبة دار الكتب المصرية ضمن مجموع برقم: (1651) حديث. عدد الأوراق: 8 لوحات.

جاء في مطلعها: كتاب عدة المنسوخ من الحديث على ما أخبر به بعض أهل الحديث تشتمل على نيف وأربعين حديثاً ما بين ناسخ ومنسوخ، جمع السيد الشريف العلامة محيي السنة المطهرة بدر الدين حسين بن عبد الرحمن الأهدل، تغمده الله برحمته ورضوانه، ثم مقدمة المؤلف.

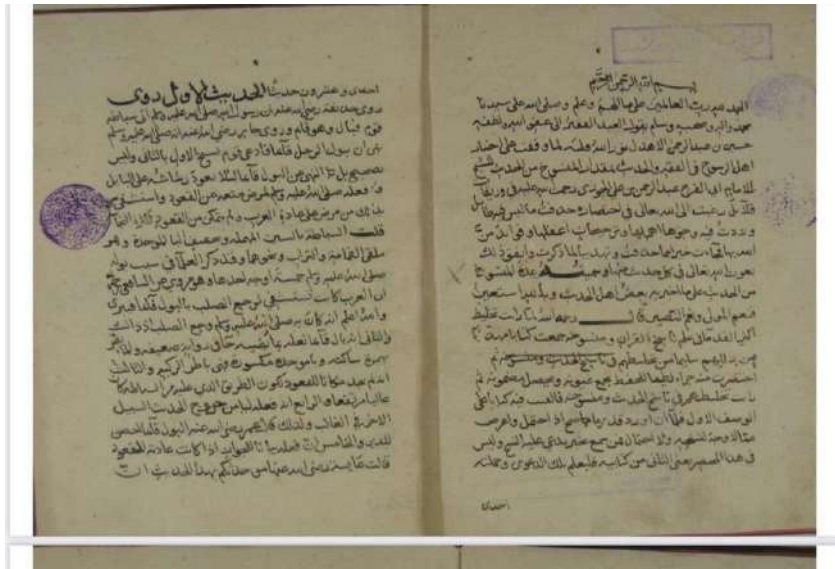
وهي نسخة جيدة كاملة ومقابلة، ورمزت لها بالرمز (أ).

- نسخة مكتبة وهي أفندي بتركيا برقم: (302) ولم يكن لها عنوان بل كان مطلعها مقدمة المؤلف. عدد الأوراق: 11 لوحة.

وهي نسخة جيدة كاملة، ورمزت لها بالرمز (ب).



الورقة الأولى من نسخة مكتبة دار الكتب المصرية (أ)



الورقة الأولى من نسخة مكتبة وهي أفندي بتريكا (ب)

المبحث الثاني: النص المحقق:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين⁽⁷⁾ على ما ألهم وعلم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

يقول العبد⁽⁸⁾ الفقير إلى عفو الله تعالى ولطفه، حسين بن عبد الرحمن الأهدل، نور الله قلبه:

لما وقفت على كتاب⁽⁹⁾ أخبار أهل الرسوخ في الفقه والحديث⁽¹⁰⁾ بمقدار المنسوخ من الحديث؛ للشيخ الإمام أبي

الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي⁽¹¹⁾، رحمة الله عليه، في وريقات قلائل؛ رغبت إلى الله تعالى في اختصاره، بحذف⁽¹²⁾ ما

ليس فيه طائل، وزدت فيه وجوهًا أهملها، وترجيحات أغفلها، وفوائد من الله تعالى بها وسهلها⁽¹³⁾، فجاءت خيرًا مما حذف،

وتهذيبيًا لما ذكرت، واتفق ذلك بعون الله تعالى في كل حديث منها.

وسميته: عدة المنسوخ من الحديث، على ما أخبر به بعض أهل الحديث.

وبالله أستعين، فنعم المولى ونعم النصير.

قال رحمه الله⁽¹⁴⁾: لما رأيت تخليط أكثر القدماء في علم ناسخ القرآن ومنسوخه، جمعت فيه⁽¹⁵⁾ كتابًا مهذبًا عن

زلهم، وسليماً⁽¹⁶⁾ من تخليطهم⁽¹⁷⁾، ثم اختصرت منه جزءًا لطيفًا للحفظ، يجمع عيونه، ويحصل مضمونه، ثم لما⁽¹⁸⁾ رأيت

تخليطهم في ناسخ الحديث ومنسوخه، ألفت⁽¹⁹⁾ فيه كتابًا على الوصف الأول، فلما طال رأيت أن أفرد⁽²⁰⁾ قدر ما صح نسخه

⁽²¹⁾ أو احتمل⁽²²⁾ وأعرض عما لا وجه لنسخه، ولا احتمال، فمن سمع بخبر يدي فيه⁽²³⁾ النسخ، وليس في هذا المختصر

يعني: الثاني من كتابيه، فليعلم وهاء⁽²⁴⁾ تلك الدعوى. انتهى⁽²⁵⁾.⁽²⁶⁾



وجملته إحدى وعشرون⁽²⁷⁾ حديثاً:

الحديث الأول:

روى حذيفة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى سباطة قوم فبال، وهو قائم⁽²⁸⁾.
وروى جابر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم⁽²⁹⁾ نهى أن يبول الرجل قائماً⁽³⁰⁾.
فادعى⁽³¹⁾ قوم نسخ الأول بالثاني، وليس بصحيح، بل النهي عن البول قائماً لئلا يعود رشاشه على البائل، وفعله صلى
الله عليه وسلم لمرض منعه من⁽³²⁾ القعود، واستشفى⁽³³⁾ بذلك من مرض على عادة العرب [أ/1ظ]، ولم⁽³⁴⁾ يتمكن من القعود
لكثرة النجاسة.

قلت: السَّبَّاطَةُ: بضم السين المهملة⁽³⁵⁾، وتخفيف الباء الموحدة، وهي⁽³⁶⁾ ملقى القمامة والتراب ونحوهما⁽³⁷⁾.
وقد ذكر العلماء في سبب بوله صلى الله عليه وسلم قائماً⁽³⁸⁾ خمسة أوجه:
أحدها وهو مروى عن الشافعي رحمه الله: أن العرب كانت تستشفى لوجع الصُّبْبِ بالبول قائماً⁽³⁹⁾، فيبرأ، والله
أعلم، أنه صلى الله عليه وسلم كان به⁽⁴⁰⁾ وجع الصُّبْبِ إذ ذاك⁽⁴¹⁾.
والثاني⁽⁴²⁾: أنه بال قائماً لعله بمأْضِيهِ، جاء ذلك⁽⁴³⁾ في رواية ضعيفة⁽⁴⁴⁾.
والمأْضِيْ همزة ساكنة، وباء موحدة مكسورة، هو⁽⁴⁵⁾ باطن الركبة⁽⁴⁶⁾.
والثالث⁽⁴⁷⁾: أنه لم يجد مكاناً للقعود؛ لكون الطريق⁽⁴⁸⁾ الذي عليه من السبابة كان عاليًا مرتفعًا.
والرابع: أنه فعله لئامن من خروج الحدث من السبيل⁽⁴⁹⁾ الآخر في الغالب، ولذلك⁽⁵⁰⁾ قال عمر رضي الله عنه: البول
قائماً أحسن للدبر⁽⁵¹⁾.

والخامس: أن فعله صلى الله عليه وسلم بيئاً للجواز⁽⁵²⁾، إذ كانت⁽⁵³⁾ عادته القعود، قالت عائشة رضي الله عنها: من
حدثكم بهذا الحديث⁽⁵⁴⁾ أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبول قائماً فلا تصدقوه، ما كان يبول إلا قاعداً⁽⁵⁵⁾.
قال العلماء: يكره البول قائماً إلا لعذر، وهي كراهة تنزيه لا تحريم.
قال ابن المنذر بعد أن حكى الخلاف⁽⁵⁶⁾ فيه: البول جالساً أحب إلي، وقائماً⁽⁵⁷⁾ مباح، وكل ذلك ثابت عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم، وكان أهل السبابة لا يكرهون ذلك، بل يؤثرونه⁽⁵⁸⁾.
ويحتمل أنها لم تكن مختصة بهم، بل بفناء دورهم للناس كلهم، والله أعلم.

الحديث الثاني:

روى أبو أيوب رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا
غائط»⁽⁵⁹⁾.

وروى جابر نحوه، وروى ابن عمر⁽⁶⁰⁾ أنه رآه صلى الله عليه وسلم بعد ذلك بعام يبول مستقبل القبلة.
فطن جماعة نسخ الأول بالثاني، وليس كذلك، بل الأول في الصحراء، والثاني في البنيان.
قلت: وفي⁽⁶¹⁾ ذلك مذاهب، الأول⁽⁶²⁾: التفرقة⁽⁶³⁾ بينهما؛ وهو⁽⁶⁴⁾ مذهب مالك والشافعي وأحمد في رواية وغيرهم.
والثاني: لا يجوز الاستقبال، ولا الاستدبار مطلقاً.
والثالث: جوازهما مطلقاً.



والرابع: لا يجوز الاستقبال مطلقاً، ويجوز الاستدبار مطلقاً⁽⁶⁵⁾.

واحتج الشافعي ومن وافقه للتفرقة بأحاديث صحيحة مصرحة بالجواز في البنين، فتحمل أحاديث النهي على الصحراء جمعاً بين الروايات، والله أعلم.

الحديث الثالث:

روي عن⁽⁶⁶⁾ ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بشاة ميتة، فقال: «هلا استمتعتم⁽⁶⁷⁾ بجلدها⁽⁶⁸⁾؟ فقالوا: إنها ميتة، فقال⁽⁶⁹⁾: «إنما حرم من الميتة⁽⁷⁰⁾ أكلها»⁽⁷¹⁾.

وروى عبد الله بن حكيم قال: أتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته بشهر: «ولا تنتفعوا من الميتة بإهاب⁽⁷²⁾ ولا عصب⁽⁷³⁾»⁽⁷⁴⁾.

قال الأثرم: كان الحديث الثاني ناسخ⁽⁷⁵⁾ للأول⁽⁷⁶⁾.

وقال غيره: يجوز أن يكون حديث⁽⁷⁷⁾ الإباحة قبل موته بيوم، وحديث ابن عكيم حديث⁽⁷⁸⁾ مضطرب جداً، والأول في الصحيحين.

قلت: في طهارة جلود⁽⁷⁹⁾ الميتة بالدباغ سبعة مذاهب، واحتج كل صاحب مذهب بأحاديث وغيرها. وأجاب بعضهم على⁽⁸⁰⁾ دليل بعض، وقد أوضح النووي رحمه الله دلائلهم⁽⁸¹⁾ في شرح المهذب، واقتصر في شرح مسلم على ذكر المذاهب من غير ذكر الأدلة، والله أعلم⁽⁸²⁾.

الحديث الرابع:

روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي⁽⁸³⁾ صلى الله عليه وسلم [أ/2و] أنه قال: «توضؤوا مما أنضجت النار»⁽⁸⁴⁾.

وروى ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم أكل كتفاً مشويماً⁽⁸⁵⁾، ثم صلى ولم يتوضأ⁽⁸⁶⁾.

وقال جابر رضي الله عنه: إنه كان آخر الأمرين⁽⁸⁷⁾. وهذا⁽⁸⁸⁾ أعني: قول جابر رضي الله عنه⁽⁸⁹⁾ يدل على النسخ.

ويحتمل أن المراد بالوضوء في الأول: الوضوء اللغوي⁽⁹⁰⁾.

وقد⁽⁹¹⁾ روى عكراش عن النبي⁽⁹²⁾ صلى الله عليه وسلم أنه غسل يده وفمه ومسح وجهه، وقال: هذا الوضوء مما مست النار.

قلت: اختلف العلماء في الوضوء مما مست النار، فالجماهير على أنه لا يجب، وذهب طائفة إلى وجوبه.

وأجاب الجمهور عن حديث الأمر بالوضوء⁽⁹³⁾ مما مست النار بجوابين:

أحدهما: أنه منسوخ بقول جابر رضي الله عنه.

والثاني: أن المراد بالوضوء غسل الفم والكفين، وكان هذا الخلاف في الصدر الأول، ثم أجمعوا على أنه لا يجب

الوضوء مما مست النار، والله أعلم⁽⁹⁴⁾.

نعم، اختلفوا في الوضوء من أكل⁽⁹⁵⁾ لحوم الإبل، [ب/3و] فالأكثر على أنه لا ينقض الوضوء، وذهب إلى الانتقاض

به الإمام⁽⁹⁶⁾ أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ويحيى بن يحيى وابن المنذر وابن خزيمة، واختاره البيهقي، وكذا النووي

رحمهم الله تعالى؛ لصحة الحديث فيه، وكونه خاصاً، وحديث ترك الوضوء مما مست النار عاماً، والخاص مقدم على العام،

والله أعلم.

الحديث الخامس:

روى طلق بن علي رضي الله عنه أن رجلاً قال: يا رسول الله، أيتوضأ أحدنا إذا مس ذكره، فقال صلى الله عليه وسلم: «هل هو إلا بضعة منك»⁽⁹⁷⁾، أو من جسدك؟⁽⁹⁸⁾.

وقد روي عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم أنه صلى الله عليه وسلم قال: «من مسَّ فرجه؛ فليتوضأ»⁽¹⁰⁰⁾، وفي رواية بعضهم: «من مسَّ ذكره؛ فليتوضأ»⁽¹⁰¹⁾.

ادعى قوم نسخ حديث طلق بن علي⁽¹⁰²⁾ بهذا، وعللوا بأن⁽¹⁰³⁾ طلقاً قدم على رسول الله⁽¹⁰⁴⁾ صلى الله عليه وسلم وهم يؤسسون المسجد، وأبو هريرة أسلم متأخراً، وهو قول يحتمل⁽¹⁰⁵⁾.

قلت: قال بعض المحققين: لا خلاف أن خبر⁽¹⁰⁶⁾ أبي هريرة رضي الله عنه أرجح في متنه وسنده⁽¹⁰⁷⁾ من حديث طلق، وذلك⁽¹⁰⁸⁾ بوجوه:

أحدها: تأخر إسلام رابيه⁽¹⁰⁹⁾.

وثانيها⁽¹¹⁰⁾: أنه أحفظ.

وثالثها⁽¹¹¹⁾: أنه نافذ⁽¹¹²⁾ من العادة إلى العبادة.

ورابعها⁽¹¹³⁾: أنه مثبت.

وللترجيح وجوه أخر، والله أعلم.

الحديث السادس:

روى أبو سعيد⁽¹¹⁴⁾ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إنما⁽¹¹⁵⁾ الماء من الماء»⁽¹¹⁶⁾، ونسخ بحديث رافع بن خديج أن النبي صلى الله عليه وسلم [ب/3ظ] قال بعد ذلك: «إذا جاوز الختانُ الختانَ فقد وجب الغسل».

قلت: قال النووي رحمه الله⁽¹¹⁷⁾: اعلم أن [أ/2ظ] الأمة مجمعة الآن على وجوب الغسل بالجماع، وإن لم يكن معه إنزال، وعلى وجوبه بالإنزال، وقد كان جماعة⁽¹¹⁸⁾ من الصحابة رضي الله عنهم على أنه لا يجب الغسل⁽¹¹⁹⁾ إلا بالإنزال، ثم رجع بعضهم، وانعقد بالإجماع بعد على الأمرين⁽¹²⁰⁾: للأحاديث الصحيحة بوجوبه، كحديث «إذا مس الختانُ الختانَ»⁽¹²¹⁾ «وإذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل، وإن لم ينزل»⁽¹²³⁾.

قال العلماء: العمل⁽¹²⁴⁾ على هذا، وحديث «إنما⁽¹²⁵⁾ الماء من الماء» منسوخ عند الجمهور.

وذهب ابن عباس وغيره⁽¹²⁶⁾ إلى أنه غير منسوخ، بل المراد به⁽¹²⁷⁾ نفي وجوب الغسل بالرؤيا⁽¹²⁸⁾ في النوم إذا لم ينزل.

وأما حديث أبي بن كعب: الرجل⁽¹²⁹⁾ يأتي أهله ثم لا ينزل، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يغسل ذكره ويتوضأ»، فقيل: منسوخ، وقيل: محمول على ما⁽¹³⁰⁾ إذا ما باشر فيما سوى الفرج، والله أعلم.

الحديث السابع:

روى أبو سعيد الخدري⁽¹³¹⁾ رضي الله عنه، يبلغ به عن⁽¹³²⁾ النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الغسل⁽¹³³⁾ يوم الجمعة واجب على كل محتلم»⁽¹³⁴⁾.

قد ادعى قوم نسخه بحديث: «من توضأ يوم الجمعة⁽¹³⁵⁾ فيها ونعمت، ومن اغتسل فالغسل أفضل»⁽¹³⁶⁾.

قال: وتأول الخطابي⁽¹³⁷⁾ وغيره الحديث الأول⁽¹³⁸⁾ على تأكيد الاستحباب⁽¹³⁹⁾.



قلت: قال النووي: اختلف العلماء في غسل الجمعة، فحكي وجوبه عن طائفة من السلف، وبه قال أهل الظاهر،
وذهب الجمهور إلى أنه سنة مستحبة⁽¹⁴⁰⁾ ليس بواجب⁽¹⁴¹⁾.

قال القاضي: وهو المعروف من مذهب مالك وأصحابه⁽¹⁴²⁾.
واحتجوا بقضية عثمان⁽¹⁴³⁾ رضي الله عنه، ولو كان واجباً لما تركه⁽¹⁴⁴⁾، وحملوا الوجوب في الحديث الأول على تأكيد
الاستحباب، كما يقول الرجل⁽¹⁴⁵⁾: حُكِّمَ وأُجِبَ علي.

الحديث الثامن:

روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس، وهو في
الصحيحين⁽¹⁴⁶⁾.

وروت عائشة رضي الله عنها قالت: ما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم علي⁽¹⁴⁷⁾ بعد العصر قط إلا صلى
ركعتين⁽¹⁴⁸⁾.

قال الأثرم: حديث عائشة خطأ؛ لأنه قد روي عنها أنه صلى الله عليه وسلم كان⁽¹⁴⁹⁾ يصلهما⁽¹⁵⁰⁾ بعد الظهر، فشغله
قوم، فصلاهما بعد العصر مرة واحدة⁽¹⁵¹⁾.

قال ابن عقيل: كان رسول الله⁽¹⁵²⁾ صلى الله عليه وسلم مخصوصاً بجواز الصلاة في الأوقات المنهي عنها، كجواز
الوصول في الصوم له⁽¹⁵³⁾ صلى الله عليه وسلم⁽¹⁵⁴⁾.

قلت: الذي رأيته في كلام أصحابنا [أ/] أن هذه الملازمة والمداومة على قضاء الفائتة هي التي⁽¹⁵⁵⁾ من خصائص النبي
صلى الله عليه وسلم، إلا أنه⁽¹⁵⁶⁾ خص بجواز الصلاة في الأوقات المنهي عنها مطلقاً، كما قاله ابن عقيل، فليتأمل.

ونقل أصحابنا وجهاً آخر: أنه صلى الله عليه وسلم غير مختص بذلك، بل كل⁽¹⁵⁷⁾ من فاتته سنة راتبة فقضاها⁽¹⁵⁸⁾
في وقت النبي⁽¹⁵⁹⁾ كان له أن يداوم على فعلها⁽¹⁶⁰⁾ في ذلك الوقت، والأصح الأشهر: ليس⁽¹⁶¹⁾ له ذلك. والله أعلم⁽¹⁶²⁾.

الحديث التاسع:

روى وائل بن حجر رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يضع يديه بين ركبتيه إذا ركع.
وقال سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: كنتُ نفعل⁽¹⁶³⁾ ذلك، ثم أمرنا بالركب، فهذا⁽¹⁶⁴⁾ صريح في الاختيار⁽¹⁶⁵⁾

بالنسخ.

قلت: ولذلك كان مذهبنا ومذهب العلماء كافة أن السنة: وضع اليدين على الركبتين، وكراهة⁽¹⁶⁶⁾ التطبيق.
إلا⁽¹⁶⁷⁾ ابن مسعود وصاحبيه علقمة والأسود، فإنهم يقولون⁽¹⁶⁸⁾: السنة التطبيق؛ لأنهم⁽¹⁶⁹⁾ لم يبلغهم الناسخ، وهو
حديث سعد، والصواب ما عليه الجمهور، والله أعلم.

الحديث العاشر:

روي عن⁽¹⁷⁰⁾ ابن مسعود رضي الله عنه أنه سلم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يصلي بمكة⁽¹⁷¹⁾، فرد عليه
السلام⁽¹⁷²⁾.

وقال في حديث آخر: كنا نسلم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو⁽¹⁷³⁾ بمكة قبل أن تأتي أرض الحبشة، يعني: وهو في
الصلاة، فلما قدمنا فسلمنا⁽¹⁷⁴⁾ عليه، فلم يرد علينا السلام، وقال: «إن في الصلاة شغلاً» وفي رواية⁽¹⁷⁵⁾: «إن الله يحدث في



أمره ما يشاء⁽¹⁷⁶⁾، وإنه قد أحدث في أمره ألا نتكلم في الصلاة»⁽¹⁷⁷⁾.

وهذا⁽¹⁷⁸⁾ صريح في النسخ.

قلت: مذهبنا ومذهب مالك وأبي حنيفة وأحمد والجمهور من السلف والخلف تحريم الكلام في الصلاة، وإن كان حاجة أو مصلحة للصلاة⁽¹⁷⁹⁾، وأنه يبطلها.

وقال الأوزاعي وطائفة: يجوز لمصلحة الصلاة؛ لحديث ذي اليمين، وهو مؤدى⁽¹⁸⁰⁾ عن بعض أصحاب مالك أيضاً⁽¹⁸¹⁾، والله أعلم.

الحديث الحادي عشر:

روى أبو سعيد رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إذا رأيتم الجنازة فقوموا لها»⁽¹⁸²⁾.

وقال علي رضي الله عنه: ما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا مرة واحدة⁽¹⁸³⁾، فلما نهي انتهى⁽¹⁸⁴⁾.

وفي لفظ: رأيت رسول الله⁽¹⁸⁵⁾ صلى الله عليه وسلم قام فقمنا، وقعد فقعنا⁽¹⁸⁶⁾، هذا دليل على نسخ القيام.

وقال ابن عقيل: يمكن الجمع؛ فإن القيام مستحب، والجلوس جائز، ولا يصح⁽¹⁸⁷⁾.

قلت: قال النووي: اختلف الناس في هذه المسألة، فقال مالك وأبو حنيفة [أ/] والشافعي: القيام منسوخ⁽¹⁸⁸⁾.

وقال أحمد وإسحاق وابن حبيب وابن الماجشون المالكيان: هو مخير.

قال: واختلفوا في قيام من يشيعه⁽¹⁸⁹⁾ عند القبر، فقال جماعة من الصحابة رضي الله عنهم والسلف⁽¹⁹⁰⁾: لا يقعد

حتى توضع.

قالوا: والنسخ إنما هو في قيام⁽¹⁹¹⁾ من مرت به.

وهذا قال الأوزاعي وأحمد وإسحاق ومحمد بن الحسن.

قال: واختلفوا في القيام على القبر حتى تدفن، فكرهه قوم، وعمل به آخرون، وروي ذلك عن عثمان وعلي وابن عمر وغيرهم رضي الله عنهم. هذا كلام القاضي⁽¹⁹²⁾.

ثم⁽¹⁹³⁾ قال النووي: والمشهور في مذهبنا أن القيام ليس مستحباً، وقالوا: هذا⁽¹⁹⁴⁾ منسوخ بحديث علي رضي الله عنه، واختار المتولي من أصحابنا: أنه مستحب.

قال النووي: وهذا هو المختار، فيكون الأمر فيه للندب⁽¹⁹⁵⁾، والقعود وقع⁽¹⁹⁶⁾ بياناً للجواز، ولا يصح دعوى النسخ في مثل هذا؛ لأن النسخ إنما يكون إذا تعذر الجمع بين الأحاديث، ولم يتعذر، والله أعلم⁽¹⁹⁷⁾.

الحديث الثاني عشر:

روى أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من أدركه الصبح⁽¹⁹⁸⁾ وهو جنب فلا صوم له»⁽¹⁹⁹⁾.

ولما بلغ هذا⁽²⁰⁰⁾ عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً، فيقوم فيغتسل، فيخرج والماء يتحدر على جلده، فيصوم ذلك اليوم.

وقال⁽²⁰¹⁾ أبو الفرج: حديث أبي هريرة يحتمل أمرين:

أحدهما: أن يكون هذا قد كان في أول الإسلام ثم نسخ؛ لما ذكرناه عن عائشة رضي الله عنها.



والثاني: أن يكون إشارة إلى من أجنب في الجماع⁽²⁰²⁾ بعد طلوع الفجر، فإنه يؤمر بالإمساك، ولا يعتد له بصوم ذلك اليوم. انتهى.⁽²⁰³⁾

قلت في الجواب: في حديث⁽²⁰⁴⁾ أبي هريرة ثلاثة أوجه:

الأول والثاني⁽²⁰⁵⁾ منها هذان الاحتمالان، وهما منقولان، معهما ثالث⁽²⁰⁶⁾. وأولاهما⁽²⁰⁷⁾ جواب ابن المنذر فيما رواه عنه البيهقي على ما حكاه عنه⁽²⁰⁸⁾ النووي؛ وهو⁽²⁰⁹⁾ أن حديث أبي هريرة كان في أول الإسلام حين كان الجماع محرماً بالليل بعد النوم، كما كان الطعام والشراب محرماً⁽²¹⁰⁾، ونسخ ذلك، ورجع عنه أبو هريرة لما بلغه الناسخ⁽²¹¹⁾⁽²¹²⁾.

قال ابن المنذر: وهذا أحسن ما سمعت فيه، والله أعلم.

وعبارة النووي في الثاني: لعله محمول على من أدركه الفجر مجامعاً، فاستدام عالماً، فإنه يفطر و⁽²¹³⁾ يمسك ولا صوم له.

والثالث: أنه إشارة⁽²¹⁴⁾ إلى الأفضل، فالأفضل أن يغتسل قبل الفجر، ولو⁽²¹⁵⁾ خالف جاز، وهذا مذهب أصحابنا، [أ] وجوابهم على الحديث⁽²¹⁶⁾.

وقد أجمع أهل هذه الأعصار على صحة صوم الجنب عن احتلام أو جماع، وبه قال جماهير الصحابة رضي الله عنهم والتابعين.

وحكي عن الحسن بن صالح إبطاله، وكان عليه أبو هريرة رضي الله عنه، والصحيح أنه رجع عنه، وقيل: لم يرجع عنه، وليس بشيء.

وعن طاووس وعروة والنخعي: أنه إن علم بجنابته؛ صومه⁽²¹⁷⁾ لم يصح، وإلا فيصح.

وحكي عن الحسن البصري والنخعي: أنه يجزئه بصوم التطوع دون الفرض.

وحكي عن سالم بن عبد الله والحسن البصري⁽²¹⁸⁾ والحسن بن صالح: يصومه ويقضيه.

ثم ارتفع هذا الخلاف وأجمع العلماء بعد هؤلاء على صحته، وفي صحة الإجماع بعد الخلاف خلاف مشهور لأهل الأصول.

وحديث عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما حجة على كل مخالف.

الحديث الثالث عشر:

روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وسعد بن أبي وقاص، وأبي زيد الأنصاري، وشداد بن أوس وثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبي هريرة، وأبي سعيد، وعائشة رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم⁽²¹⁹⁾ أنه قال: «أفطر الحاجم والمحجوم».

وروى أنس قال: مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بجعفر بن أبي طالب رضي الله عنه وهو يحتجم، وهو صائم، فقال: «أفطر هذان»⁽²²⁰⁾ ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في الحجامة للصائم.⁽²²¹⁾

وروى أبو سعيد رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم⁽²²²⁾ قال: «ثلاث لا يفطرن الصائم: القيء والحلم والحجامة».⁽²²³⁾

قال ابن الجوزي: والحديث⁽²²⁴⁾ الأول أثبت من هذا، وحديث أبي سعيد يرويه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، وقد

أجمعوا على تضعيفه، وحديث أنس يرويه خالد بن مخلد البجلي، وقد طعن أحمد بن حنبل في خالد⁽²²⁵⁾، وقال: له أحاديث مناكير، ولو صح كان صريحاً في النهي.

قلت: حديث «أفطر الحاجم والمحجوم» قد⁽²²⁶⁾ رواه بضعة عشر صحابياً، وهو في سنن أبي داود، وفيه أيضاً عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم، وأخرجه البخاري.⁽²²⁷⁾

فدل فعله صلى الله عليه وسلم أن المراد بقوله: «أفطر»⁽²²⁸⁾ الكراهة، وقد روى أبو داود عن ثابت قال: قال يا أنس⁽²²⁹⁾، ما كنا ندع⁽²³⁰⁾ الحجامة للصائم⁽²³¹⁾ إلا كراهية الجهد. وأخرجه البخاري رحمه الله تعالى.⁽²³²⁾

وقد قيل: إن فعله ناسخ لقوله، فإنه كان في عام الفتح، وفعله في عام⁽²³³⁾ حجة الوداع سنة⁽²³⁴⁾ عشر، كذا تكلم ابن الرفعة على هذا الحديث.

وقال الشيخ تقي الدين وأبو عمرو بن الصلاح في كتابه علوم الحديث⁽²³⁵⁾: وقد⁽²³⁶⁾ بين الشافعي رحمه الله أن حديث ابن عباس ناسخ لحديث شداد وغيره؛ من حيث إنه روي في حديث شداد⁽²³⁷⁾ أنه⁽²³⁸⁾ كان مع النبي صلى الله عليه وسلم زمان الفتح، فرأى رجلاً يحتجم في شهر⁽²³⁹⁾ رمضان، فقال: «أفطر الحاجم والمحجوم».⁽²⁴⁰⁾

وفي حديث ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم صائم. فبان لك⁽²⁴¹⁾ بذلك أن [أ/] الأول كان زمن الفتح في سنة ثمان، والثاني في حجة الوداع في سنة عشر، والله أعلم.

الحديث الرابع عشر:

روى ابن عباس رضي الله عنهما أنه⁽²⁴²⁾ صلى الله عليه وسلم صام عاشوراء وأمر بصيامه.⁽²⁴³⁾ وفي حديث عائشة رضي الله عنها: فلما نزلت فريضة رمضان ترك صوم عاشوراء، فمن شاء صامه، ومن شاء أفطره⁽²⁴⁴⁾ ظاهر هذا أنه كان واجباً، فنسخ. انتهى كلامه.

قلت: اختلف العلماء في صوم عاشوراء في الإسلام⁽²⁴⁵⁾، فقال أبو حنيفة: كان واجباً، ولأصحاب الشافعي فيه وجهان؛ أشهرهما عندهم أنه لم يزل سنة من حين شرع ولم يكن واجباً قط في هذه الأمة، لكنه كان متأكد الاستحباب، فلما نزل صوم رمضان صار مستحباً دون ذلك الاستحباب.

والثاني: أنه كان واجباً كقول أبي حنيفة.

ويحتج⁽²⁴⁶⁾ الشافعية بقوله صلى الله عليه وسلم: «هذا يوم عاشوراء لم⁽²⁴⁷⁾ يكتب الله عليكم صيامه».

وعلى المذهبيين: هو سنة مستحبة الآن⁽²⁴⁸⁾، ومن حين قال النبي صلى الله عليه وسلم هذا الكلام.

وقد حصل الإجماع على أنه ليس بفرض، وقد انقرض⁽²⁴⁹⁾ القائلون بفرضيته، والله أعلم.

الحديث الخامس عشر:

روى سبرة ومعبد⁽²⁵⁰⁾ الجهني أن النبي صلى الله عليه وسلم أذن لهم في⁽²⁵¹⁾ المتعة عام الفتح، ثم لم يخرج من مكة حتى حرمها.⁽²⁵²⁾

وروى أبو هريرة نحوه.⁽²⁵³⁾

وروى علي رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم نهي عن المتعة يوم خيبر.⁽²⁵⁴⁾

وقال أبو الفرج⁽²⁵⁵⁾ رحمه الله: الأحاديث الثلاثة⁽²⁵⁶⁾ متفقة على نسخ المتعة، إلا أن الأولين يدلان على وقوع التحريم



بمكة⁽²⁵⁷⁾، وحديث علي رضي الله عنه يدل على⁽²⁵⁸⁾ أن ذلك كان بخير، وهو مقدم من ثلاثة أوجه:
أحدها: أنه متفق على صحته، وحديث سيرة من أفراد مسلم.

والثاني: أن علياً رضي الله عنه أعلم بأحوال النبي صلى الله عليه وسلم من غيره.

والثالث⁽²⁵⁹⁾: أنه أثبت تقديمًا في الزمان لما يخفى⁽²⁶⁰⁾ على غيره، فكأنهم استعملوا عند فتح مكة ما كانوا أبيحوا⁽²⁶¹⁾

من غير علم بالناسخ أنه قد وقع، ففهاهم، وقد كان خفي ذلك على جماعة منهم ابن عباس. انتهى.⁽²⁶²⁾

قلت: أعلم أن القاضي عياض⁽²⁶³⁾ رحمه الله شرح هذا الباب بباب نكاح المتعة، وبيان أنه أبيح، ثم نسخ، ثم أبيح ثم

وأشياء استدركها عليه محيي الدين النووي، وترجم النووي لهذا الباب بباب نكاح المتعة، وبيان أنه أبيح، ثم نسخ، ثم أبيح ثم
نسخ، ثم ذكر كلام المازري كالقاضي بطوله⁽²⁶⁶⁾.

ثم قال: والصواب والمختار⁽²⁶⁷⁾ أن التحريم والإباحة [أ/أ] كانا مرتين، وكانت حلالاً قبل خير، أي: في أول الإسلام، ثم

حرمت يوم خير⁽²⁶⁸⁾، ثم أبيحت عام فتح مكة، وهو يوم أُطاسي⁽²⁶⁹⁾ لاتصالهما، ثم حرمت يومئذ بعد ثلاثة أيام تحريمًا
مؤبدًا إلى يوم القيامة، كما رواه مسلم.

ولا يجوز أن يقال: إن الإباحة مختصة بما قبل خير، والتحريم يوم خير كان للتأيد، وأن الذي كان يوم فتح مكة

مجرد توكيد التحريم من غير تقديم⁽²⁷⁰⁾ إباحة يوم الفتح، كما اختاره القاضي والمازري⁽²⁷¹⁾؛ لأن الروايات اللاتي⁽²⁷²⁾ ذكرها
مسلم في الإباحة يوم الفتح صريحة في ذلك، فلا يجوز إسقاطها، ولا مانع يمنع تكرير⁽²⁷³⁾ الإباحة.

واتفق العلماء على⁽²⁷⁴⁾ أن هذه المتعة كانت نكاحًا إلى أجل⁽²⁷⁵⁾، لا ميراث ولا نفقة فيها، وأن⁽²⁷⁶⁾ فراقها يحصل

بانقضاء الأجل من غير طلاق، ووقع الإجماع بعد ذلك على تحريمها من جميع العلماء، ولم يخالف فيه إلا الروافض.

وكان ابن عباس رضي الله عنه يقول بإباحتها قبل أن يبلغه الناسخ، ثم رجع عنه، فيما روي عن سعيد بن جبير

من⁽²⁷⁷⁾ أنه قال لابن عباس: ما فعلت بنفسك؟ أبحت نكاح المتعة، فسارت به⁽²⁷⁸⁾ الركبان، وقالوا فيه الشعر، فخرج ابن

عباس وكشف عن رأسه⁽²⁷⁹⁾، وقال: من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا ابن عباس؛ إن نكاح المتعة حرام كالميتة والدم.
والله أعلم⁽²⁸⁰⁾.

الحديث السادس عشر:

روى ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن أكل⁽²⁸¹⁾ لحوم الأضاحي بعد ثلاث.⁽²⁸²⁾

وقال أبو سعيد رضي الله عنه: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهانا أن نحبسها فوق ثلاثة أيام، ثم رخص لنا في أن

نأكل وندخر. انتهى كلام أبي الفرج.⁽²⁸³⁾

قلت: قال النووي عن القاضي: اختلف العلماء في النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام⁽²⁸⁴⁾، فقال قوم: يحرم

إمسакها والأكل منها بعد ثلاث، وأن حكم التحريم باق، كما قاله⁽²⁸⁵⁾ عليّ وابن عمر رضي الله عنهما.⁽²⁸⁶⁾

وقالت جماهير العلماء: يباح الأكل والإمساك بعد الثلاث، والنهي منسوخ بالأحاديث المصححة بالنسخ، لا سيما

حديث بريدة.

وقال بعضهم: ليس هو منسوخ⁽²⁸⁷⁾ نسخًا، بل كان التحريم لعله، فلما زالت العلة⁽²⁸⁸⁾ زال، والعلة الدالة أن

الواردون⁽²⁸⁹⁾ من الأعراب إلى المصر للمواساة، وهل كان النهي الأول لكرهية⁽²⁹⁰⁾ وهي باقية إلى اليوم، ولكن⁽²⁹¹⁾ لا يحرم⁽²⁹²⁾،

ولو وضع مثل ذلك لعله اليوم فرقة دابة وساهم⁽²⁹³⁾ [أ/] الناس، وحملوا على هذا مذهب علي وابن عمر رضي الله عنهم. والله أعلم⁽²⁹⁴⁾

الحديث السابع عشر:

قد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن الانتباز في الدباء والمزفت.⁽²⁹⁵⁾

وصح عنه أنه قال: «كنت⁽²⁹⁶⁾ نهيتكم عن الأوعية فاشربوا في كل وعاء ولا تشربوا مسكراً».⁽²⁹⁷⁾

هذا دليل النسخ. انتهى.

قلت: قال الشيخ محيي الدين النووي رحمه الله: كان الانتباز في هذه الأوعية منهيًا عنه في أول الإسلام تخوفًا من أن تصير⁽²⁹⁸⁾ مسكراً، فيصير شاربًا للمسكر، وكان العهد قريبًا بإباحة المسكر، فلما طال الزمان واشتهر تحريم المسكر، وتقرر ذلك في نفوسهم، نسخ ذلك، وأببح لهم الانتباز في كل وعاء، بشرط ألا يشربوا⁽²⁹⁹⁾ مسكراً، والله أعلم.⁽³⁰⁰⁾

الحديث الثامن عشر:

روى أبو سعيد رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه⁽³⁰¹⁾ قال: «لا تكتبوا عني شيئًا إلا القرآن، فمن كتب عني شيئًا فليمحه».⁽³⁰²⁾

وروى⁽³⁰³⁾ أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «قيدوا العلم بالكتابة».⁽³⁰⁴⁾

قال ابن قتيبة: كان النبي⁽³⁰⁵⁾ يعني⁽³⁰⁶⁾ في أول الأمر، فلما علم أن السنن تكثر فيفوت عن الحفظ؛ أجاز⁽³⁰⁷⁾ الكتابة. انتهى.⁽³⁰⁸⁾

قلت: قال النووي رحمه الله في حديث تحريم كتبه⁽³⁰⁹⁾ في قوله صلى الله عليه وسلم: اكتبوا⁽³¹⁰⁾ لأبي شاه: هذا⁽³¹¹⁾ تصریح بجواز كتابة العلم غير القرآن، ومثله حديث علي رضي الله عنه: ما عندنا إلا ما في هذه الصحيفة.⁽³¹²⁾

ومثله حديث أبي هريرة: كان عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما يكتب وكتب⁽³¹³⁾ لا أكتب⁽³¹⁴⁾.

وجاءت أحاديث بالنهي عن الكتابة⁽³¹⁵⁾ غير القرآن، فمن السلف من⁽³¹⁶⁾ منع كتابة العلم.

وقال جمهور السلف: ثم أجمعت الأمة⁽³¹⁷⁾ بعدهم على استحبابه.

وأجابوا عن حديث⁽³¹⁸⁾ النهي بجوابين:

أحدهما: أنها منسوخة، وكان النهي في أول الأمر⁽³¹⁹⁾ قبل اشتها القرآن لكل أحد، ونهى⁽³²⁰⁾ عن كتابة غيره؛ خوفًا من اختلاطه واشتباهاه، فلما اشتهر، وأمنت الشبهة⁽³²¹⁾؛ أذن فيه.

والثاني: أن النهي نهي تنزيه لمن وثق بحفظه، وخيف عليه اتكاله على الكتابة، والإذن لمن لم يوثق بحفظه. انتهى.

وذكر نحوه في آخر الشرح، وفي باب التثبت والحديث⁽³²²⁾، وحكم كتابة العلم، وكرر⁽³²³⁾ معنى ذلك في مواضع من

آخر الشرح.⁽³²⁴⁾ والله أعلم⁽³²⁵⁾

الحديث التاسع عشر:

قد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن قتل النساء [أ/] والولدان⁽³²⁶⁾.⁽³²⁷⁾ وقد روى الصعب بن

جثامة أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أهل الدار من المشركين، يبيتون فيصاب من نساءهم وذرايعهم، فقال: «إنهم منهم»⁽³²⁸⁾.



وكان الزهري⁽³²⁹⁾ إذا حدث بهذا الحديث يقول: هذا منسوخ.

قال ابن الجوزي: وليس قوله هذا بصحيح، وإنما النهي عن تعمد النساء والصبيان بالقتل، وحديث الصعب فيما لم
يتعمد، فلا تناقض. انتهى⁽³³⁰⁾.

قلت: وقد ترجم النووي رحمه الله لهذا الحديث بباب جواز قتل النساء والصبيان⁽³³¹⁾ في البيات من غير تعمد، وساق
الحديث، وشرحه: بأن المراد إذا لم يتعمد وأمن⁽³³²⁾ غير ضرورة، وأن المراد بحديث النهي: إذا تميزوا ولم يقاتلوا. وإن
قاتلوا⁽³³³⁾، قال جماهير العلماء: يقتلون.

ثم قال: هذا مذهبتنا، ومذهب مالك، وأبي حنيفة، والجمهور.

ومعنى البيات: يبيتون أن يغار عليهم بالليل، بحيث لا يُعرف الرجل من المرأة والصبي⁽³³⁴⁾، والله أعلم.⁽³³⁵⁾

الحديث العشرون:

روى بريدة أن رجلاً كذب على النبي صلى الله عليه وسلم، فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلاً، فقال:
«إذا⁽³³⁶⁾ وجدته حيًّا فاقتله، وإن وجدته ميتاً فحرقه بالنار».

روى⁽³³⁷⁾ أبو هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث سرية، فقال: «إن وجدتم هبار⁽³³⁸⁾ بن الأسود فاجعلوه
بين حزمي حطب وأحرقوه بالنار» ثم بعث إليهم فقال⁽³³⁹⁾: «لا تعذبوا بالنار، فإنه⁽³⁴⁰⁾ لا يعذب بالنار إلا رب النار»⁽³⁴¹⁾.
انتهى⁽³⁴²⁾.

قلت: لم يزد ابن الجوزي على ذكر الحديثين، ولم يتكلم على الحكم، إلا أنه قد يفهم منه تقرر الحكم على ألا يحرق
بالنار، وهو كذلك، وحديث هبار⁽³⁴³⁾ قد رواه البيهقي في السنن مع حديث آخر بنحوه، ذكره في قتال المشركين في ترجمته
بقوله: قتلهم بضرب الأعناق دون المثلة.

ثم قال عن الشافعي رحمه الله تعالى: من المثلة إحراق أهل الشرك بالنار⁽³⁴⁴⁾، فلا⁽³⁴⁵⁾ يحل فعل⁽³⁴⁶⁾ ذلك بهم بعد
أن أسروا، وقبل أن يقاتلوا، فيرمون بالنبل والحجارة والنار كل ما يدفعهم⁽³⁴⁷⁾ عن حرب المسلمين، ومعونة لأهل الإسلام
عليهم.

وقد روى البخاري⁽³⁴⁸⁾ حديث أمره [أ/] صلى الله عليه وسلم بتحريق رجلين من قريش⁽³⁴⁹⁾، ثم نهيه صلى الله عليه
وسلم عن ذلك.

الحديث الحادي والعشرون:

روي عن علي رضي الله عنه قال: أهدى كسرى لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقبل منه، وأهدى له قيصر فقبل
منه، وأهدت له الملوك فقبل منهم⁽³⁵⁰⁾.

وفي رواية عن علي رضي الله عنه: أن أكيدر دومة أهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثوبًا.

وروى كعب بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا أقبل هدية مشرك».

وفي⁽³⁵¹⁾ حديث عياض بن حمار أنه أهدى لرسول الله⁽³⁵²⁾ صلى الله عليه وسلم هدية وهو مشرك، فردها، وقال: «إنا
لا نقبل زيد⁽³⁵³⁾ المشركين»⁽³⁵⁴⁾.

وفي⁽³⁵⁵⁾ هذه الأحاديث ثلاثة أوجه:

أحدها: أن أحاديث القبول أثبت، وفي حديث عياض إرسال.
والثاني: أن حديث عياض متقدم، وحديث أكيدر دومة⁽³⁵⁶⁾ متأخر، فيكون ناسخًا.
والثالث: أن قبول الهدية من أهل الكتاب⁽³⁵⁷⁾ دون أهل الشرك، وعياض لم يكن من أهل الكتاب.
فيقال: كيف⁽³⁵⁸⁾ قبل من كسرى؟
ف قيل: الحديث يرويه يزيد⁽³⁵⁹⁾ بن أبي فاختة، وليس بثقة.
وقيل: يكون القبول منسوخًا⁽³⁶⁰⁾ في حق من لا كتاب له، والله أعلم.
هذا آخر كلام ابن الجوزي.
وذكر النووي في باب⁽³⁶¹⁾ غزوة خيبر في شرح مسلم ما يعارض الأحاديث⁽³⁶²⁾ في ذلك.
وذكر القاضي عياض⁽³⁶³⁾ عن بعضهم أن أحاديث النبي ناسخة لقبول الهدية، كحديث: «إنا لا نقبل زيد⁽³⁶⁴⁾ المشركين» أي: رفدهم.
قال: وقال الجمهور: لا يصح هذا، بل سبب القبول⁽³⁶⁵⁾ أن النبي صلى الله عليه وسلم مخصوص بالفداء الحاصل من غير قتال، بخلاف⁽³⁶⁶⁾ غيره، ف قيل⁽³⁶⁷⁾: صلى الله عليه وسلم ممن طمع في إسلامه، وتأليفه⁽³⁶⁸⁾ لمصلحة يرجوها للمسلمين، وكأفأ بعضهم، ورد الهدية ممن لم يطمع في إسلامه، ولم يكن في قبولها مصلحة، وأما غير النبي صلى الله عليه وسلم من الولاة والعلماء⁽³⁶⁹⁾ والعمال، فلا يحل لهم قبولها لنفسه عند جمهور العلماء⁽³⁷⁰⁾، فإن قبلها كانت فيئًا للمسلمين؛ لأنه لم يهدا إليه إلا لكونه إمامهم⁽³⁷¹⁾.
وإن كانت من قوم هو محاصرهم فهي غنيمة، وهذا قول الأوزاعي ومحمد بن الحسن وابن القاسم وابن حبيب وغيرهم⁽³⁷²⁾.
وقيل: هي للإمام خاصة، وبه قال أبو يوسف وأشهب وسحنون⁽³⁷³⁾.
وقال الطبري: إنما رد النبي⁽³⁷⁴⁾ صلى الله عليه وسلم ما علم أنه أهدى له [أ/ في] خاصة نفسه.
وقيل: ما كان بخلاف ذلك مما فيه استتلاف المسلمين.
قال: ولا يصح دعوى النسخ.
قال: وحكم الأئمة بعد إجرائها مجرى مال الكفار من الفداء والغنيمة بحسب اختلاف الحال⁽³⁷⁶⁾، وهذا معنى حديث: «هدايا العمال غلول»، أي: إذا خصوا بها أنفسهم⁽³⁷⁷⁾.
وقيل: إنما قبل النبي صلى الله عليه وسلم هدايا أهل الكتاب كما أبيع لنا⁽³⁷⁸⁾ ذبائحتهم ومناكحتهم، بخلاف المشركين عبدة الأوثان. انتهى كلامه في الباب المذكور.⁽³⁷⁹⁾
ومما أجمع على نسخه حديث قتل شارب الخمر في المرة الرابعة، فإن الإجماع على ترك العمل به يدل على وجود ناسخ له، وإلا فالإجماع لا ينسخ حكمًا شرعيًا⁽³⁸⁰⁾.
واعلم أن الحديث المنسوخ يعرف نسخه تارة بالنص كحديث⁽³⁸¹⁾: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروا، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام فأمسكوا⁽³⁸²⁾ ما بدا لكم، وكنت نهيتكم عن النبذ إلا في سقاء فانتبذوا في الأسقية كلها ولا تشربوا مسكرًا»⁽³⁸³⁾.



وتارة بإخبار الصحابي مثل: «كان آخر (384) الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست (385) النار».

وتارة بالتاريخ إذا تعذر الجمع.
وتارة بالإجماع كترك قتل (386) شارب الخمر في المرة الرابعة، والله سبحانه أعلم. كذا ذكره النووي أيضًا في شرح مسلم في الأضاحي (387).

واعلم أنه قد يظن ظان قلة ما ذكرنا من المنسوخ، ويلتفت ليستدرك أشياء، فيعوزه استحضارها، وربما استحضر شيئًا منها، فيرجع إلى ما أشار إليه المصنف في أول الجزء، فيقبض عنان الاعتراض، وربما اطلع على ما صنفه العلماء في المنسوخ من مختصرات (388) يسيرة، فيعلم بذلك أن النسخ في الشريعة قليل بالنظر إلى التخصيص، وما يدخله ضرب من التعارض.

قال الحازمي: وجملة ما أجمع العلماء على نسخه نحو سبعة وعشرين حكمًا، منها:
استقبال بيت المقدس، نسخ (389) باستقبال الكعبة، وهو أول ما نسخ من أمور الشرع، وذلك في رجب (390) قبل قتال بدر، وكانوا (391) في صلاة الظهر، وقد صلى النبي صلى الله عليه وسلم بأصحابه ركعتين.

والكلام في الصلاة.

وحكم المسبوق.

وترك الصلاة في الخوف.

وصلاة الجمعة قبل الخطبة.

والصلاة [أ/] على المنافقين.

وتحريم زيارة القبور على الرجال.

وجواز الاستغفار للكفار بعد موتهم على الكفر.

ووجوب صوم يوم (392) عاشوراء.

والسحور بين طلوع الفجر وشروق الشمس، على خلاف شاذ في تفسير الفجر بيناه في تفسير القرآن (393).

وجواز أكل لحوم الحمر (394) الأهلية.

ورجعة المطلقة أبدًا.

واعتماد المتوفى عنها حوّلًا.

وجواز شرب الخمر.

وتحريم الأكل والنكاح ليلاً في رمضان، والتخيير فيه بين الصوم والكفارة (395).

وتحريم الجهاد بالسيف للكفار.

وتحريم قتال أمي البيت (396) الحرام منهم.

ووجوب قيام الليل على غير النبي صلى الله عليه وسلم.

واعتماد عشر رضعات في تحريم الرضاع.



وتحريم كتابة غير القرآن.
ووجوب الوصية للوالدين والأقربين⁽³⁹⁷⁾.
والتوارث بين غير⁽³⁹⁸⁾ القرابة.
وحبس الزانيين حتى يموتا.
ووجوب قتال المسلم لعشرة⁽³⁹⁹⁾ من الكفار⁽⁴⁰⁰⁾.
وأجمع المسلمون على أن الرباعية من الصلوات⁽⁴⁰¹⁾ لا تصلى ركعتين في الحضر⁽⁴⁰²⁾، وإن كانت كذلك في الأصل،
لكنهم اختلفوا في الزيادة في العبادة⁽⁴⁰³⁾ هل هي نسخ على قولين.
وأجمعوا على وجوب الحجاب للنساء، وإن⁽⁴⁰⁴⁾ كان جواز تركه من قبل على أصل الإباحة، فليس من المنسوخ في
شيء، فإن كان ترخصاً⁽⁴⁰⁵⁾ شرعياً ناسخاً لشرع متقدم فهو منسوخ، والأقرب الأول.
وفيما ذكرناه ممّا⁽⁴⁰⁶⁾ لم يجمع على ثبوته أولاً مثل:
اعتبار العشر الرضعات، ولكن أجمعوا الآن على عدم اعتباره، فهو⁽⁴⁰⁷⁾ عند من ثبت عنده في حكم الجمع على
نسخه، وفي المنسوخ ما اشتهر نسخه، ولم أعلم فيه خلافاً، ولا نقل الإجماع فيه من⁽⁴⁰⁸⁾ يوثق به فيما أعلمه، وذلك في نسخ
الأمر بالفرع.

وقتل شارب الخمر في الرابعة.
والأمر بإيذاء الزانيين.
وتحريم كثر الذهب والفضة بعد إخراج الزكاة.
وتحريم قتال الكفار والبيغاة في الأشهر الحرم.
وجواز التنفيل قبل القسمة.
ولبس خواتم الذهب.
والأمر بقتل الكلاب السود.
وجواز أكل الميتة⁽⁴⁰⁹⁾.
وجواز المثلة⁽⁴¹⁰⁾.
وفي المنسوخ ما اشتهر نسخه، وذهب إليه الجماهير، وشذ المخالف فيه، وذلك مثل:
نسخ الماء من الماء.
والوضوء مما مست النار.
والتطبيق في الركوع.
والأمر بضرب النساء مطلقاً.
وموقف⁽⁴¹¹⁾ [أ] الإمام بين الاثنين.
والقول بأنه لا ربا إلا في النساء⁽⁴¹²⁾.
ووجوب حقوق في المال غير الزكاة.



- والأمر بالعتيرة، وهي ذبيحة رجب.
ومتعة النساء.
وتحريم لحم الضحية⁽⁴¹³⁾ بعد ثلاث.
والرضاع بعد حولين⁽⁴¹⁴⁾.
وعدم وجوب الشاة في زكاة البقر، على تفصيل فيه.
وشذ المخالف في جواز لبس الحرير للرجال، مدعيًا⁽⁴¹⁵⁾ نسخ التحريم.
والمخالف في المسح على الخفين، مدعيًا نسخه⁽⁴¹⁶⁾ شذ في الصدر الأول، ثم كثر القائل به في الشيعة.
وشاع وساغ الخلاف في نسخ تحريم استقبال القبلة عند قضاء الحاجة⁽⁴¹⁷⁾.
وفي ترك الوضوء من مس الذكر⁽⁴¹⁸⁾.
وفي متعة الحج.
وفي طهارة جلود الميتة بالدباغ.
وفي التيمم إلى المناكب، وصح⁽⁴¹⁹⁾ نسخه.
وفي جواز مسح القدمين في الوضوء، والمجيز أقرب إلى الشذوذ⁽⁴²⁰⁾.
وفي الالتفات في الصلاة.
وفي جواز إقامة غير المؤذن.
وفي قطع الصلاة بالمار⁽⁴²¹⁾.
وفي الصلاة إلى التصاوير.
وفي⁽⁴²²⁾ وضع اليدين قبل الركبتين.
وفي⁽⁴²³⁾ الجهر بالبسملة⁽⁴²⁴⁾.
وفي⁽⁴²⁵⁾ ثبوت القنوت في الصباح.
وفي⁽⁴²⁶⁾ القراءة خلف الإمام.
وفي⁽⁴²⁷⁾ أفضلية الإسفار بالصبح⁽⁴²⁸⁾.
وفي⁽⁴²⁹⁾ القيام للجنائز.
ونسخ عدد تكبير⁽⁴³⁰⁾ صلاة الجنازة إلى أربع⁽⁴³¹⁾.
والنهي عن الجلوس حتى توضع الجنازة.
وفساد صوم المصباح⁽⁴³²⁾ جنبًا، والجمهور على صحته.
وفساد صوم المحصر.
ونسخ إباحة الفطر في السفر، والجمهور على خلافه.
ونسخ النهي عن شرب النبيذ فقط في الآتية المسرعة للتخمير⁽⁴³³⁾، والإنباء المطلي، ولم يقل⁽⁴³⁴⁾ بعدم النسخ فيه إلا
أحمد بن حنبل وأتباعه.



واختلفوا في نسخ⁽⁴³⁵⁾ قوله تعالى في الممتحنة: (فأتوا الذين ذهبوا أزواجهم مثل ما أنفقوا) لاختلافهم في معناها على ما هو مذكور في كتب التفسير.

والنهي عن الرقي⁽⁴³⁶⁾.

والقران في الشمس⁽⁴³⁷⁾.

وعن قول: ما شاء الله وشاء فلان.

والاشتراط في الحج.

وابتداء الكفار بالقتال في الحرم.

وشهادة غير المسلمين في السفر عند الحاجة.

وتحريم لحوم الخيل.

وجواز المزارعة.

والإذن للمتوفى عنها في النقلة أيام عدتها، وصح نسخه⁽⁴³⁸⁾.

وقتل⁽⁴³⁹⁾ المسلم بالذمي.

والتحريق بالنار في غير الحرب.

واستيفاء القصاص قبل اندمال الجرح.

وجلد المحصن قبل الرجم.

وجلد⁽⁴⁴⁰⁾ الزاني [أ/ب] بآبنة⁽⁴⁴¹⁾ امرأته.

ووجوب الهجرة في دار الكفار⁽⁴⁴²⁾.

والدعوة قبل القتال.

وجواز قتل النساء الكافرات.

وقتل ولدان الكفار⁽⁴⁴³⁾.

والنهي عن الاستعانة بالكفار والمشركين⁽⁴⁴⁴⁾.

وأخذ السلب بغير بينة.

وجواز الحلف بغير الله تعالى.

وقبول هدايا الكفار.

والنهي عن البيول قائمًا.

ووجوب الغسل يوم الجمعة.

فهذه تسعة وتسعون حكمًا أجمع أهل العلم على نسخ⁽⁴⁴⁵⁾ سبعة وعشرين حكمًا⁽⁴⁴⁶⁾ منها.

واشتهر النسخ من غير خلاف نعرفه في ثمانية أحكام.

وشك المخالف في نسخ⁽⁴⁴⁷⁾ ثلاثة⁽⁴⁴⁸⁾ عشر حكمًا.

وشذ القائل بنسخ حكمين.



واشتهر الخلاف منها⁽⁴⁴⁹⁾ في ثمانية وأربعين حكماً، أكثرها أو كثير منها لم يجتمعا فيه شرط⁽⁴⁵⁰⁾ النسخ، بل يكون من العموم والخصوص، والتعارض الذي يرجع فيه إلى ترجيح⁽⁴⁵¹⁾.

وأحسن كتاب صنف في ناسخ الحديث ومنسوخه كتاب الاعتبار للحافظ أبي بكر الحازمي نصَّ النووي وغيره على أنه لم يصنف فيه مثله.

سمع الحازمي⁽⁴⁵²⁾ أبا موسى الأصفهاني، وطبقة من أصحاب أبي علي الحداد وغيره، وله تصانيف أخرى⁽⁴⁵³⁾ نافعة منها: العجالة في الأنساب، ومنها المؤتلف والمختلف⁽⁴⁵⁴⁾ في أسماء الأماكن، وكان شرع في تخريج⁽⁴⁵⁵⁾ أحاديث المذهب، وبلغ فيه إلى كتاب الصلاة، ولم يتمه، وله غير ذلك من التصانيف النفيسة، كذا ذكره النووي في تهذيب الأسماء، وكتاباه في الناسخ والمنسوخ مبسوط كثير الفوائد، ولا يخرج عنه إلا ناسخ القرآن الكريم، وهو⁽⁴⁵⁶⁾ كثير الفوائد ولا يخرج⁽⁴⁵⁷⁾ منه إلا⁽⁴⁵⁸⁾ معلوم ضرورة لا يحتاج إلى ذكر⁽⁴⁵⁹⁾، مثل: نسخ شرب الخمر، واستقبال بيت المقدس، ونحو ذلك. والله سبحانه أعلم⁽⁴⁶⁰⁾ وقد تنجز⁽⁴⁶¹⁾ ما يسره الله تعالى من عدة المنسوخ من حديث⁽⁴⁶²⁾ على ما أخبر به بعض أهل الحديث، وفوق كل ذي علم عليم، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله⁽⁴⁶³⁾.

النتائج:

- 1- بلغ عدد الأحاديث التي ذكرها المصنف في الباب واحدا وعشرين حديثاً؛ وباعتبار الناسخ والمنسوخ اثنين وأربعين حديثاً.
- 2- أن عدد الأحكام التي قيل إنه جاء فيها نسخ بلغ (99) حكماً، ما أجمع العلماء على نسخ حكمه منها بلغ نحو (27) حكماً، وما اشتهر نسخه بغير خلاف بلغ (8) أحكام، وما شك المخالف في نسخ حكمه بلغ (13) حكماً، وما شذ القول بنسخها بلغت حكمتين، و (48) منها لم يجتمع فيها شرط النسخ.
- 3- بين النسخ وبين العموم والخصوص، والتعارض الذي يرجع فيه إلى ترجيح فرق كبير.
- 4- الحديث المنسوخ يعرف نسخه إما بالنص، أو بإخبار الصحابي، أو بالتاريخ إذا تعذر الجمع، أو بالإجماع.
- 5- كتاب (عدة المنسوخ) لابن الأهدل هو تلخيص لكتاب (أخبار أهل الرسوخ في الفقه والحديث بمقدار المنسوخ من الحديث) لابن الجوزي، لكنه طعمه ببعض الفوائد والإيضاحات.

التوصيات:

يعد علم الناسخ والمنسوخ علماً مهماً، لذا لا بد من سبر الأحاديث التي ظاهرها النسخ، ودراسة كل حديث ومعارضه دراسة مستقلة تحليلية مقارنة.

الهوامش والإحالات:

(1) ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة: 7/ 181- 182؛ الجوهري، الصحاح: 1/ 433؛ الرازي، مختار الصحاح: 571؛ ابن منظور، لسان العرب: 14/ 121؛ الفيومي، المصباح المنير: 493؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط: 238؛ الزبيدي، تاج العروس: 7/ 355-356.

(2) ينظر: ابن اللحام، المختصر في أصول الفقه: 136.

(3) العراقي، فتح المغيث بشرح الفية الحديث: 4/ 48.



- (4) الغزالي، المستصفي: 97.
- (5) نفسه: 97، 98.
- (6) ينظر ترجمته في: السخاوي، الضوء اللامع: 3/ 145 – 147؛ الشوكاني، البدر الطالع: 1/ 318؛ الزركلي، الأعلام: 2/ 240؛ كحالبه، معجم المؤلفين: 4/ 15؛ حاجي خليفة، كشف الظنون: 8/ 252؛ الباني، إيضاح المكنون: 2/ 527.
- (7) قوله: «رب العالمين» ليست في (أ).
- (8) قوله: «العبد» ليست في (أ).
- (9) قوله: «كتاب» ليست في (ب).
- (10) في (أ): «والتحديث».
- (11) في (أ): «ابن علي بن الجوزي».
- (12) في (ب): «حذفت».
- (13) قوله: «وسهلها» ليست في (ب).
- (14) في هامش (أ): «يعني: ابن الجوزي».
- (15) قوله: «فيه» ليست في (ب).
- (16) في (ب): «سليماً».
- (17) في (أ): «عن خطلم».
- (18) قوله: «لما» ليست في (ب).
- (19) في (ب): «فألفيت».
- (20) في (ب): «فلما أن أورد».
- (21) قوله: «نسخه» ليست في (ب).
- (22) في (ب): «إذ احتمل».
- (23) في (ب): «عليه».
- (24) قوله: «وهاء» ليست في (ب) وفي كتاب ابن الجوزي «وهي».
- (25) قوله: «انتهى» ليست في (ب).
- (26) ينظر: ابن الجوزي، إخبار أهل الرسوخ في الفقه والتحديث: 23.
- (27) في (أ): «أحد وعشرون».
- (28) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب البول قائما وقاعدا، ح(222)؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين، ح(273).
- (29) في (ب): «أنه صلى الله عليه وسلم».
- (30) أخرجه: ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب في البول قاعدا، ح(309)، وإسناده ضعيف جدا فيه من لا يحتج به؛ ففيه عدي بن الفضل قال عنه ابن حجر: متروك؛ تقريب التهذيب، (388).
- (31) في (أ): «ادعى».
- (32) في (ب): «عن».



- (33) في (أ): «أو استشفى».
- (34) في (أ): «أو لم».
- (35) في (ب): «بالسين المهملة».
- (36) في (ب): «وهو».
- (37) ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 2/335.
- (38) قوله: «قائماً» ليست في (ب).
- (39) بعدها في (أ): «قال».
- (40) في (ب): «أنه كان به صلى الله عليه وسلم».
- (41) حكاة: الخطابي، معالم السنن: 20/1؛ البيهقي، السنن الكبرى: 1/164، عن الشافعي.
- (42) في (أ): «الثاني».
- (43) قوله: «ذلك» ليست في (ب).
- (44) إشارة لحديث رواه البيهقي، السنن الكبرى: 1/164، ح (489)؛ الحاكم، المستدرک: 1/182؛ الخطابي، معالم السنن: 20/1، عن أبي هريرة أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، " بَالَ قَائِمًا مِنْ جُرْحٍ كَانَ بِمَا بَضِيهِ. وقال البيهقي: لا تثبت هذه الزيادة. والحديث في إسنادها حماد بن غسان ضعفه الدارقطني، ينظر: الذهبي، ميزان الاعتدال: 1/599.
- (45) في (ب): «فهي».
- (46) ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 4/288.
- (47) في (أ): «الثالث».
- (48) في (أ): «الطرق».
- (49) في (ب): «ليأمن خروج الحديث السبيل».
- (50) في (أ): «وكذلك».
- (51) أخرجه: البيهقي، السنن الكبرى: 1/165، ح (495).
- (52) في (أ): «لبيان الجواز».
- (53) في (ب): «إذا كانت».
- (54) قوله: «هذا الحديث» ليست في (أ).
- (55) أخرجه: الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الطهارة، باب النبي عن البول قائماً، ح (١٢)؛ النسائي، السنن الصغرى، كتاب الطهارة، باب البول في البيت جالسا، ح (29)؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب في البول قاعدا، ح (307) عن عائشة رضي الله عنها. وقال الترمذي: وفي الباب عن عمر وريدة وعبد الرحمن بن حسنة، وحديث عائشة أحسن شيء في الباب وأصح.
- (56) في (ب): «حكى الحرق».
- (57) في (ب): «قائماً».
- (58) ابن المنذر، الأوسط من السنن: 1/458.



- (59) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب أبواب القبلة، باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام والمشرق، ح(386)؛ مسام، صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب الاستطابة، ح(264)، عن أبي أيوب رضي الله عنه به وفي آخره (ولكن شرقوا أو غربوا).
- (60) قوله: «روى ابن عمر» ليست في (ب).
- (61) في (ب): «في».
- (62) قوله: «الأول» ليست في (ب).
- (63) في (ب): «والترفة».
- (64) قوله: «وهو» ليست في (ب).
- (65) قوله: «والثالث: جوازهما مطلقًا. والرابع: لا يجوز الاستقبال مطلقًا، ويجوز الاستدبار مطلقًا» ليست في (ب).
- (66) قوله: «عن» ليست في (أ).
- (67) في (ب): «ألا استمتعتم».
- (68) في (أ): «بإهاها».
- (69) قوله: «فقالوا: إنها ميتة، فقال» ليست في (ب).
- (70) قوله: «من الميتة» ليست في (أ).
- (71) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب جلود الميتة، ح(5211)؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، ح(363) عن ابن عباس رضي الله عنه به.
- (72) إهاب هو الجلد وقيل إنما يقال للجلد إهاب قبل الدبغ فأما بعده فلا. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 83/1.
- (73) العصب «بفتح الصاد، وهي أطناب مفاصل الحيوانات، وهو شيء مدور، فيحتمل أنهم كانوا يأخذون عصب بعض الحيوانات الطاهرة فيقطعونه ويجعلونه شبه الخرز، فإذا يبس يتخذون منه القلائد، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 3/245.
- (74) أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود، كتاب اللباس، من روى ألا ينتفع بإهاب الميتة، ح(4128)؛ الترمذي، سنن الترمذي، باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت، ح(1729)؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب اللباس، باب من كان لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب، ح(3613) عن عبدالله بن عكيم رضي الله عنه، أسانيده معلولة بالانقطاع والاضطراب.
- (75) في (ب): «كأنه ناسخ».
- (76) لم أقف عليه في ناسخ الحديث ومنسوخه للأثرم لكن حكاها ابن الجوزي عنه في كتابه إعلام العالم بعد رسوخه بناسخ الحديث ومنسوخه: 81.
- (77) في (ب): «حديثًا».
- (78) قوله: «حديث» ليست في (ب).
- (79) قوله: «جلود» ليست في (ب).
- (80) في (أ): «عن».
- (81) قوله: «دلالتهم» ليست في (ب).
- (82) النووي، شرح المهذب: 217/1؛ النووي، شرح صحيح مسلم: 54/4.
- (83) في (ب): «أن النبي».



- (84) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: كتاب الحيض، باب الوضوء مما مست النار، ح(352)؛ أبو داود؛ سنن أبي داود، كتاب الطهارة، التشدد في ذلك، ح(194) عن أبي هريرة رضي الله عنه واللفظ لأبي داود.
- (85) قوله: «مشوياً» ليست في (ب).
- (86) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق، ح(204)؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب نسخ الوضوء مما مست النار، ح(354) عن ابن عباس بنحوه.
- (87) أخرجه: أبو داود، سنن أب داود، كتاب الطهارة، باب في ترك الوضوء مما مست النار، ح(192) عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه، ولفظه: (كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما غيرت النار).
- (88) في (أ): «هذا».
- (89) قوله: «أعني: قول جابر رضي الله عنه» ليست في (ب).
- (90) قوله: «ويحتمل أن المراد بالوضوء في الأول: الوضوء اللغوي» ليست في (ب). ذهب بعض العلماء إلى أن المقصود بالوضوء هنا الوضوء اللغوي وهو غسل الفم واليدين فقط؛ حتى يخرج من تعارض الأحاديث في الوضوء مما مست النار، والصحيح أن المقصود به الوضوء الشرعي المعروف الذي أراد الله -عز وجل- في كتابه وفي سنة نبيه صلى الله عليه وسلم، ويبدل على ذلك قول شيخ الإسلام، ابن تيمية، الفتاوى الكبرى: 264/10: "وأضعف من ذلك قول بعضهم: إن المراد بذلك الوضوء اللغوي وهو غسل اليد أو اليد والفم فإن هذا باطل من وجوه".
- (91) قوله: «قد» ليست في (ب).
- (92) في (ب): «أن النبي».
- (93) في (ب): «عن حديث الوضوء».
- (94) قوله: «والله أعلم» ليست في (أ).
- (95) قوله: «أكل» ليست في (ب).
- (96) قوله: «الإمام» ليست في (أ).
- (97) في (أ): «إنما هو بضعة منك».
- (98) أخرجه: أبوداود، سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب الرخصة في ذلك، ح(182)؛ سنن الترمذي، كتاب الطهارة، باب ما جاء في ترك الوضوء من مس الذكر، ح(85) عن طلق بن علي رضي الله عنه بنحوه.
- (99) في (ب): «من مسه».
- (100) روي عن جابر، وأم حبيبة، وأبي أيوب الأنصاري رضي الله عنهم؛ وأحاديثهم أخرجهما: ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء من مس الذكر، ح(480)، (481)، (482) بأسانيد فيها مقال.
- (101) روي عن بُسْرَةَ بنت صَفْوَانَ رضي الله عنها وحديثها أخرجه: أبوداود، سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر، ح(181)؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء من مس الذكر، ح(479) بإسناد صحيح.
- (102) قوله: «ابن علي» ليست في (أ).
- (103) في (أ): «أَنَّ».
- (104) في (أ): «النبي».



- (105) في (أ): «وهو قول محتمل».
- (106) في (أ): «أن حديث».
- (107) في (ب): «في سببه وسنده».
- (108) قوله: «وذلك» ليست في (ب).
- (109) في (أ): «تأخر إسلامه».
- (110) في (أ): «ثانها».
- (111) في (أ): «ثالثها».
- (112) في (أ): «أنه ناقل».
- (113) في (أ): «رابعها».
- (114) في (ب): «ابن».
- (115) قوله: «إنما» ليست في (ب).
- (116) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب إنما الماء من الماء، ح (343) عن أبي سعيد رضي الله عنه وفيه قصة.
- (117) ينظر: النووي، شرح المهذب: 2/ 136-139.
- (118) في (ب): «وكانت قالت جماعة».
- (119) قوله: «الغسل» ليست في (ب).
- (120) في (ب): «بعد الآخرين».
- (121) في (ب): «بوجوبه بمس الختان».
- (122) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب نسخ "الماء من الماء". ووجوب الغسل بالتقاء الختانين، ح (349) عن عائشة رضي الله عنها وفيه قصة.
- (123) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الغسل، باب إذا التقى الختانان، ح (287)؛ مسلم، صحيح مسلم في صحيحه في كتاب الحيض، باب (22): نسخ "الماء من الماء". ووجوب الغسل بالتقاء الختانين رقم (348) عن أبي هريرة رضي الله عنه، زاد مسلم (وإن لم يُنزل).
- (124) في (أ): «والعمل».
- (125) قوله: «إنما» ليست في (ب).
- (126) قوله: «وغيره» ليست في (ب).
- (127) قوله: «به» ليست في (ب).
- (128) في (ب): «الغسل فالرواية».
- (129) في (أ): «في الرجل».
- (130) قوله: «على ما» ليست في (ب).
- (131) قوله: «الخدري» ليست في (ب).
- (132) قوله: «عن» ليست في (أ).
- (133) في (أ): «غسل».



- (134) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب صفة الصلاة، وضوء الصبيان، ومتى يجب عليهم الغسل والطهور، وحضورهم الجماعة والعديد والجناز، وصفوفهم، ح(820) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه به.
- (135) قوله: «يوم الجمعة» ليست في (ب).
- (136) أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في الرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة، ح(354): الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الجمعة، باب الوضوء يوم الجمعة، ح(497) عن سمرة بن جندب رضي الله عنه به، وقال الترمذي: حديث سمرة حديث حسن.
- (137) في (ب): «وإنما تأوله الخطابي».
- (138) قوله: «الحديث الأول» ليست في (ب).
- (139) قوله: «الحديث الأول» ليست في (ب).
- (140) في (أ): «سنة مؤكدة».
- (141) الخطابي، معالم السنن: 106/1.
- (142) القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم: 232/3.
- (143) النووي، شرح صحيح مسلم: 133/6.
- (144) قوله: «لما تركه» ليست في (ب).
- (145) في (أ): «للرجل».
- (146) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس، ح(559): مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها، ح(825) عن أبي هريرة رضي الله عنه به.
- (147) قوله: «عليّ» ليست في (ب).
- (148) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب معرفة الركعتين اللتين كان يصلهما النبي صلى الله عليه وسلم بعد العصر، ح(834): الترمذي، سنن الترمذي، كتاب أبواب الصلاة، باب ما جاء في الصلاة بعد العصر، ح(184) واللفظ له، عن عائشة رضي الله عنها.
- (149) في (أ): «أنه كان صلى الله عليه وسلم».
- (150) في (ب): «يصلمها».
- (151) ينظر: الأثر، ناسخ الحديث ومنسوخه: 104.
- (152) قوله: «رسول الله» ليست في (ب).
- (153) قوله: «في الصوم له» ليست في (ب).
- (154) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه: 447/3.
- (155) قوله: «هي التي» ليست في (ب).
- (156) في (أ): «لا أنه».
- (157) قوله: «كل» ليست في (ب).
- (158) في (ب): «قضاها».



- (159) في (ب): «المنهي».
- (160) في (أ): «مثلها».
- (161) في (أ): «والأصح المشهور أنه ليس».
- (162) قوله: «والله أعلم» ليست في (ب).
- (163) في (ب): «كان يفعل».
- (164) في (أ): «هذا».
- (165) في (أ): «بالأخبار».
- (166) في (أ): «وكراهية».
- (167) قوله: «إلا» ليست في (ب).
- (168) في (أ): «فإنهم قائلون أن».
- (169) في (أ): «وكأنهم».
- (170) قوله: «عن» ليست في (أ).
- (171) قوله: «بمكة» ليست في (أ).
- (172) أخرجه: الصنعاني، المصنف: 334/2، ح (3589).
- (173) قوله: «وهو» ليست في (أ).
- (174) في (أ): «سلمنا».
- (175) قوله: «(إن في الصلاة شغلاً وفي رواية» ليست في (ب).
- (176) في (أ): «من أمره ما شاء».
- (177) في (أ): «من أمره ألا تتكلموا في الصلاة». أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، أبواب العمل في الصلاة، باب ما ينهى من الكلام في الصلاة، ح (1411): مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحة، ح (538) عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه بنحوه.
- (178) في (أ): «هذا».
- (179) في (أ): «الصلاة».
- (180) في (أ): «مروي».
- (181) قوله: «أيضاً» ليست في (ب).
- (182) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، باب القيام للجنازة، ح (1247): مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب القيام للجنازة، ح (959): الترمذي، سنن الترمذي، كتاب عن أبي سعيد رضي الله عنه واللفظ للترمذي وفيه زيادة «فمن تبعها فلا يقعدن حتى توضع».
- (183) قوله: «واحدة» ليست في (ب).
- (184) رواه الحازمي في «الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار» (ص: 120) بإسناده عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه بمثله.
- (185) في (أ): «رأينا النبي».
- (186) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب نسخ القيام للجنازة، ح (962) عن علي رضي الله عنه بلفظه.



- (187) في (أ): «والقعود جائز ولا ينسخ».
- (188) النووي، شرح صحيح مسلم: 37/7. ولم أقف على رواية لعثمان - رضي الله عنه - في ذلك، وأعلام الصحابة القائلون بالقيام على القبر وبعدم النسخ هم: الحسن بن علي، وأبو هريرة، والمسور بن مخرمة، وابن عمر، وابن الزبير، وأبو سعيد الخدري، وأبو موسى الأشعري. ينظر: ابن عبد البر، التمهيد: 264/23.
- (189) في (أ): «من شيعه».
- (190) في (ب): «فالسلف».
- (191) قوله: «قيام» ليست في (ب).
- (192) ينظر: القاضي عياض، إكمال المعلم شرح صحيح مسلم: 423/3.
- (193) قوله: «ثم» ليست في (ب).
- (194) في (أ): «وقالوا: هو».
- (195) في (أ): «على الندب».
- (196) قوله: «وقع» ليست في (ب).
- (197) النووي، شرح صحيح مسلم: 29/7.
- (198) في (ب): «أدرکه الصوم».
- (199) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب، ح (1109) عن أبي هريرة رضي الله عنه به؛ وأشار لها البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب الصائم يصبح جنباً، ح (1825) بعد روايته لحديث عائشة وأم سلمة.
- (200) قوله: «هذا» ليست في (ب).
- (201) في (أ): «قال».
- (202) في (أ): «من الجماع».
- (203) إخبار أهل الرسوخ في الفقه والتحديث بمقدار المنسوخ من الحديث لابن الجوزي: 45.
- (204) في (أ): «عن حديث».
- (205) قوله: «الأول والثاني» ليست في (ب).
- (206) قوله: «معهما ثالث» ليست في (أ).
- (207) في (أ): «فأولهما».
- (208) قوله: «عنه» ليست في (أ).
- (209) قوله: «وهو» ليست في (ب).
- (210) قوله: «بالليل بعد النوم، كما كان الطعام والشراب محرماً» ليست في (ب).
- (211) في (أ): «فنسخ ذلك، ورجع عنه أبو هريرة لما بلغه أنه نسخ».
- (212) النووي، شرح صحيح مسلم: 221/7.
- (213) قوله: «يفطر و» ليست في (ب).
- (214) في (أ): «أنه إرشاد».



- (215) في (أ): «فلو».
- (216) في (أ): «عن الحديث».
- (217) قوله: «صومه» ليست في (ب).
- (218) قوله: «والنخعي: أنه يجزئه بصوم التطوع دون الفرض. وحكي عن سالم بن عبد الله والحسن البصري» ليست في (ب).
- (219) قوله: «وأبي هريرة، وأبي سعيد، وعائشة رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم» ليست في (ب).
- (220) بعدها في (ب): «هكذان».
- (221) أخرجه: الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، ح(2260)، ومن طريقه الضياء المقدسي، الأحاديث المختارة: 5/126، ح(1748) عن أنس رضي الله عنه بلفظه. قال الدارقطني: "كلهم ثقات ولا أعلم له علة".
- (222) قوله: «أن النبي صلى الله عليه وسلم» ليست في (ب).
- (223) أخرجه: الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الصوم، باب: ما جاء في الصائم يذره القيء، ح(719)، وقال: حديث غير محفوظ، وقد روى عبد الله بن زيد بن أسلم، وعبد العزيز بن محمد، وغير واحد هذا الحديث، عن زيد بن أسلم مرسلًا، ولم يذكروا فيه عن أبي سعيد، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم يضعف في الحديث؛ الدارقطني، سنن الدارقطني: 3/152، ح(2269): البهقي، السنن الكبرى: 4/440، ح(8273) وقال: كذا رواه عبد الرحمن بن زيد، وليس بالقوي. ورواه مرسلًا ابن أبي شيبة، المصنف: 2/308، ح(9316)، قال أبو حاتم، علل الحديث: 1/240: هذا أشبه بالصواب.
- (224) في (أ): «الحديث».
- (225) في (أ): «ابن حنبل فيه».
- (226) قوله: «قد» ليست في (أ).
- (227) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب الحجامة والقيء للصائم، ح(1938)، (1939) عن ابن عباس رضي الله عنه.
- (228) قوله: «أفطر» ليست في (ب).
- (229) في (أ): «قال: قال أنس».
- (230) في (أ): «ندعوا».
- (231) قوله: «للصائم» ليست في (ب).
- (232) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب الحجامة والقيء للصائم، ح(1838)؛ أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الصوم، باب الرخصة في ذلك، ح(2375) من طريق ثابت البناني عن أنس رضي الله عنه واللفظ لفظ أبي داود.
- (233) قوله: «عام» ليست في (أ).
- (234) قوله: «سنة» ليست في (ب).
- (235) قوله: «وقال الشيخ تقي الدين وأبو عمرو بن الصلاح في كتابه علوم الحديث» ليست في (ب).
- (236) قوله: «وقد» ليست في (أ).
- (237) قوله: «من حيث إنه روي في حديث شداد» ليست في (ب).
- (238) في (ب): «لأنه».
- (239) قوله: «شهر» ليست في (ب).



- (240) ابن الصلاح، علوم الحديث: 278.
- (241) قوله: «لك» ليست في (ب).
- (242) في (أ): «أن النبي».
- (243) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب صوم يوم عاشوراء، ح(1130) عن ابن عباس رضي الله عنه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان، ح(1892) عن ابن عمر رضي الله عنه.
- (222) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب صيام يوم عاشوراء، ح(1892)؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب صوم يوم عاشوراء، ح(1125) عن عائشة رضي الله عنها.
- (245) في (أ): «في صوم يوم عاشوراء في أول الإسلام».
- (246) في (أ): «واحتج».
- (247) في (أ): «ولم».
- (248) قوله: «الآن» ليست في (ب).
- (249) في (ب): «وقدر الفرض».
- (250) قوله: «ومعبد» ليست في (ب).
- (251) قوله: «في» ليست في (ب).
- (252) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة وبيان أنه أبيع ثم نسخ، واستقر تحريمه إلى يوم القيامة، ح(1406) عن سبرة رضي الله عنه وفيه قصة.
- (253) أخرجه: أبو يعلى، مسند أبي يعلى: 33/9، ح (6625) عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: كنا في غزوة تبوك، منزلنا ثنية الوداع فرأى رسول الله صلى الله عليه وسلم مصابيح ونساء يبكين فقال: "ما هذا؟" فقيل: نساء يبكين تمتع بهن، فقال صلى الله عليه وسلم: "حُرِّمَ" أو قال: "هدم المتعة النكاح والطلاق والعدة والميراث"، فيه مؤمل بن إسماعيل وثقه ابن معين وابن حبان، وضعفه البخاري وغيره وبقيه رجاله رجال الصحيح. مجمع الزوائد مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للهيثي، باب: نكاح المتعة (٤/ ٢٦٤).
- (254) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب لحوم الحمر الإنسية، ح(5203)؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة وبيان أنه أبيع ثم نسخ، واستقر تحريمه إلى يوم القيامة، ح(1407) عن علي رضي الله عنه به.
- (255) في (ب): «قال ابن الفرخ».
- (256) قوله: «الثلاثة» ليست في (ب).
- (257) في (أ): «عند فتح مكة».
- (258) قوله: «على» ليست في (ب).
- (259) في (أ): «الثالث».
- (260) في (أ): «خفي».
- (261) في (أ): «أبيحوه».
- (262) ابن الجوزي، إخبار أهل الرسوخ: 52.



- (263) في (أ): «عياضًا».
- (264) القاضي عياض، إكمال المعلم شرح صحيح مسلم: 4/ 533.
- (265) في (أ): «وأتي فيه بأشياء نفيسة».
- (266) في (أ): «ثم ذكر كلامه المازري والقاضي بطوله». النووي، شرح صحيح مسلم: 9/ 197.
- (267) في (أ): «المختار».
- (268) قوله: «ثم حرمت يوم خير» ليست في (ب).
- (269) يوم أوطاس هي: سرية قادها أبو عامر الأشعري في السنة الثامنة للهجرة ضد الفارين من جيش هوازن والذين كانوا بقيادة دُرَيْد بن الصَّمَّة، و أوطاس: واد يقع شمال شرق مكة على مسافة (190) كيلو منها. ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية: 44/7 ح البلادي، معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية: 34.
- (270) في (أ): «تقدم».
- (271) في (أ): «المازري والقاضي».
- (272) في (أ): «التي».
- (273) في (أ): «تكرر».
- (274) قوله: «على» ليست في (ب).
- (275) قوله: «إلى أجل» ليست في (ب).
- (276) قوله: «أنَّ» ليست في (ب).
- (277) قوله: «من» ليست في (ب).
- (278) في (أ): «حتى سارت به».
- (279) قوله: «عن رأسه» ليست في (ب).
- (280) قوله: «والله أعلم» ليست في (ب).
- (281) في (أ): «نهى أن تؤكل».
- (282) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام. وبيان نسخه وإباحة إلى متى شاء، ح (1970) عن ابن عمر رضي الله عنه.
- (283) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام. وبيان نسخه وإباحة إلى متى شاء، ح (1973) عن ابن أبي سعيد رضي الله عنه.
- (284) في (أ): «بعد ثلاث».
- (285) في (أ): «باقٍ وممن قاله».
- (286) النووي، شرح صحيح مسلم: 13/ 129.
- (287) قوله: «منسوخ» ليست في (أ).
- (288) قوله: «العلة» ليست في (أ).
- (289) في (أ): «والعلة الدافئة أي الواردون».
- (290) في (أ): «للمواساة وقيل كان النهي الأول للكراهة».



- (291) قوله: «ولكن» ليست في (ب).
- (292) قوله: «وهل كان النهي الأول لكراهة وهي باقية إلى اليوم، ولكن لا يحرم» علمها علامة حذف في (أ).
- (293) في (أ): «ولو وقع مثل ذلك العلة اليوم فدفدت دافة واساهم».
- (294) قوله: «والله أعلم» ليست في (ب).
- (295) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأشربة، باب ترخيص النبي ﷺ في الأوعية والظروف بعد النهي، ح(5592): مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب النهي عن الانتباز في المزفت والدباء والحنتم والنقير، وبيان أنه منسوخ، وأنه اليوم حلال، ما لم يصر مسكرا، ح(1994) عن علي رضي الله عنه.
- (296) قوله: «كنت» ليست في (ب).
- (297) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب النهي عن الانتباز في المزفت والدباء والحنتم والنقير، وبيان أنه منسوخ، وأنه اليوم حلال، ما لم يصر مسكرا، ح(1994) عن بريدة رضي الله عنه بنحوه.
- (298) في (أ): «يصير».
- (299) في (أ): «ألا يشربون».
- (300) النووي شرح صحيح مسلم: 159/13.
- (301) قوله: «عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه» ليست في (ب).
- (302) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزهد والرفائق، باب التثبت في الحديث، وحكم كتابة العلم، ح(3004) عن أبي سعيد رضي الله عنه بلفظه.
- (303) في (ب): «روى».
- (304) روي عن أنس مرفوعا: رواه: أبو نعيم، تاريخ أصمهان: 198/2؛ ابن الجوزي، اللعل المتناهية: 77/1، وقال: هذا حديث لا يصح تفرد بروايته مرفوعا عبد الحميد، قال يحيى بن معين وأبو داود: ليس بثقة، وقال الدارقطني: ضعيف الحديث، قال: ووهب ابن المثنى في رفعه، قال والصواب عن ثمامة أن أنسا كان يقول ذلك لبنيه ولا يرفعه.
- وروي عن أنس بن مالك رضي الله عنه موقوفا: رواه: الطبراني، المعجم الكبير: 246/1، ح(700)؛ الحاكم، المستدرک: 468 /1، ح(366)، وقال الهيثمي، مجمع الزوائد: 152/1: رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح.
- (305) قوله: «كان النهي» ليست في (ب).
- (306) قوله: «يعني» ليست في (أ).
- (307) في (ب): «فتعزب الحفظ أخبار».
- (308) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: 412.
- (309) في (أ): «في حديث تحريم مكة».
- (310) قوله: «اكتبوا» ليست في (ب).
- (311) قوله: «هذا» ليست في (أ).
- (312) النووي، شرح صحيح مسلم: 129 /9.
- (313) قوله: «كنت» ليست في (ب).
- (314) في (ب): «لا يكتب».



- (315) في (أ): «عن كتابة».
- (316) قوله: «من» ليست في (ب).
- (317) في (أ): «وقال الجمهور منهم: بالجواز، ثم أجمعت الأمة».
- (318) في (أ): «عن أحاديث».
- (319) في (أ): «في أول الإسلام».
- (320) في (أ): «فنهى».
- (321) في (أ): «وأمنت تلك المفسدة».
- (322) في (أ): «في باب التثبث في الحديث».
- (323) في (أ): «بل كرر».
- (324) قوله: «آخر» ليست في (أ).
- (325) قوله: «والله أعلم» ليست في (ب).
- (326) في (أ): «والصبيان» وأشار في حاشية (أ) أنه وقع في نسخة أخرى: «والولدان».
- (327) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم، باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب، ح(1744) عن ابن عمر رضي الله عنه.
- (328) في (أ): «وروى الصعب بن جثامة أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن أهل الدار من المشركين يبيتون فيصاب من نسائهم وذرائعهم، فقال: هم منهم». أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب أهل الدار يبيتون، فيصاب الولدان والذرائع، ح(2850)؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب جواز قتل النساء والصبيان في البيات من غير تعمد، ح(1745)، عن الصعب بن جثامة رضي الله عنه به.
- (329) في (ب): «وقال الزهري».
- (330) ابن الجوزي، إخبار أهل الرسوخ لابن الجوزي: 57.
- (331) في (أ): «قد ترجم النووي لهذا الباب: قتل النساء والصبيان».
- (332) مكائنها بياض في (ب).
- (333) في (أ): «إذا تميزوا، وإذا لم يقاتلوا، فإن قاتلوا».
- (334) في (أ): «ويبيتون أي يغار عليهم بالليل، لا يعرف الرجل من المرأة والصبي».
- (335) النووي، شرح صحيح مسلم: 49/12.
- (336) في (أ): «إن».
- (337) في (أ): «وروى».
- (338) في (ب): «هناد».
- (339) في (ب): «فقالوا».
- (340) قوله: «فإنه» ليست في (ب).
- (341) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، ح(2853): أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في كراهية حرق العدو بالنار، ح(2674) عن أبي هريرة رضي الله بنحوه.
- (342) قوله: «انتهى» ليست في (أ).



- (343) في (ب): «إلا أنه قد يفهم من الحكم على أنه لا يحرق بالنار وهو كذلك. هناد».
- (344) قوله: «بالنار» ليست في (ب).
- (345) في (ب): «لا».
- (346) قوله: «فعل» ليست في (ب).
- (347) في (أ): «أن يؤسروا، ويحل أن يقاتلوا، فيرموا بالنبل والحجارة والنار كل ما فيه دفع لهم».
- (348) في (ب): «البيهقي».
- (349) قوله: «بتحريق رجلين من قريش» ليست في (ب).
- (350) في (أ): «منها». أخرجه: الترمذي، سنن الترمذي، أبواب السير، باب ما جاء في قبول هدايا المشركين، ح(1576)، عن علي رضي الله عنه، وقال الترمذي: حسن غريب.
- (351) قوله: «في» ليست في (ب).
- (352) في (أ): «أهدى إلى رسول الله».
- (353) في (ب): «وفد».
- (354) أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب الإمام يقبل هدايا المشركين، ح(3057): الترمذي، سنن الترمذي، في أبواب السير، باب في كراهية هدايا المشركين، ح(1577)، عن عياض بن حمار رضي الله عنه وجاء فيها أن الهدية كانت ناقة) وقال الترمذي: حسن صحيح.
- (355) في (أ): «في».
- (356) قوله: «دومة» ليست في (ب).
- (357) في (أ): «أن قبول الهبة جائز من أهل الكتاب».
- (358) في (أ): «فكيف».
- (359) في (أ): «يرويه ثوبان».
- (360) في (أ): «وقيل: إن القبول منسوخ».
- (361) قوله: «باب» ليست في (ب).
- (362) في (أ): «خير من شرح مسلم تعارض الأحاديث».
- (363) في (أ): «ونقل القاضي عياض».
- (364) في (ب): «زند».
- (365) في (ب): «لا يصح، بل يثبت القبول».
- (366) في (ب): «خلاف».
- (367) في (ب): «فقيل».
- (368) في (أ): «وتألفه».
- (369) قوله: «والعلماء» ليست في (أ).
- (370) في (أ): «فلا يحل لأحد منهم قبولها عند جمهور العلماء».
- (371) في (ب): «لم يهدا إليهم إلا لكونه أمانتهم».



- (372) قوله: «وهذا قول الأوزاعي ومحمد بن الحسن وابن القاسم وابن حبيب وغيرهم» ليست في (ب).
- (373) في (ب): «خاصة وقد قال أبو يوسف وشهب ومجنون».
- (374) في (ب): «إنما أراد النبي».
- (375) قوله: «في» ليست في (ب).
- (376) في (ب): «وحكم الأمة في إجرائها مجرى الكفار من الفيء أو الغنيمة بحسب الاختلاف».
- (377) في (ب): «نفوسهم».
- (378) في (ب): «كما أبيع لهم».
- (379) القاضي عياض، إكمال المعلم شرح صحيح مسلم: 127/6.
- (380) في (ب): «دل الإجماع على ترك العمل به على وجود ناسخ له، وإلا فالإجماع لا يبيح حكماً شرعياً».
- (381) في (ب): «يعرف تارة بالنسخ كحديث».
- (382) في (أ): «فوق ثلاث فأمسكوا».
- (383) في (أ): «وهيبتكم عن النبذ إلا في سقاء فانتبذوا في الأسمية كلها غير أن لا تشربوا مسكراً». أخرجه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب استئذان النبي صلى الله عليه وسلم ربه عز وجل في زيارة قبر أمه، ح (977) عن بريدة رضي الله عنه به.
- (384) في (ب): «الصحابي، فكان آخر».
- (385) في (أ): «مسته».
- (386) قوله: «قتل» ليست في (ب).
- (387) قوله: «كذا ذكره النووي أيضاً في شرح مسلم في الأضاحي» ليست في (ب).
- (388) في (ب): «واعلم أنه نظن ظان فظنه ما ذكرنا من المنسوخ، وبلغت ليستدرك أشياء، فيعذر استحضارها، وربما استحضر شيئاً منها، فيرجع إلى ما أشار إليه المصنف في أول الجزء، نقبض عنان الاعتراض، وبما اطلع على ما صنعه العلماء من المنسوخ في مختصرات».
- (389) قوله: «نسخ» ليست في (ب).
- (390) في (أ): «وذلك بربح».
- (391) في (أ): «وكان».
- (392) قوله: «يوم» ليست في (ب).
- (393) في (ب): «والسحور من طلوع الفجر وشروق الشمس على خلاف بيناه في تفسير الفيء».
- (394) في (ب): «الحمير».
- (395) قوله: «وتحريم الأكل والنكاح ليلاً في رمضان، والتخيير فيه بين الصوم والكفارة» ليست في (ب).
- (396) في (ب): «أم البيت».
- (397) في (ب): «ووجوب الوصية للأقربين».
- (398) قوله: «غير» ليست في (ب).
- (399) في (ب): «بعشرة».



- (400) قوله: «من الكفار» ليست في (ب).
(401) في (ب): «من الصلاة».
(402) قوله: «في الحضرة» ليست في (ب).
(403) في (أ): «في ذلك».
(404) في (أ): «فإن».
(405) في (أ): «وإن كان ترخيصاً».
(406) في (ب): «ما».
(407) قوله: «فهو» ليست في (ب).
(408) في (ب): «ممن».
(409) قوله: «وجواز أكل الميتة» ليست في (أ).
(410) قوله: «وجواز المثلة» ليست في (ب).
(411) في (ب): «وتوقف».
(412) في (أ): «النسيئة».
(413) في (أ): «الأضحية».
(414) في (أ): «بعد الحولين».
(415) في (ب): «مدعيًا على».
(416) في (ب): «لنسخه».
(417) في (ب): «وتتابع الخلاف في قبح تحريم القبلة عند قضاء».
(418) قوله: «الذكر» ليست في (ب).
(419) في (أ): «لكن صح».
(420) في (ب): «وفي جواز مسح القدمين أقرب إلى الشذوذ».
(421) في (ب): «للمار».
(422) قوله: «في» ليست في (ب).
(423) قوله: «في» ليست في (ب).
(424) في (ب): «بالتسمية».
(425) قوله: «في» ليست في (ب).
(426) قوله: «في» ليست في (ب).
(427) قوله: «في» ليست في (ب).
(428) قوله: «بالصبح» ليست في (ب).
(429) قوله: «في» ليست في (ب).
(430) في (أ): «ونسخ تكبيرات».
(431) قوله: «إلى» ليست في (أ).



- (432) في (ب): «الصبح».
- (433) في (ب): «بالتخمير»، وبعدها كلمة غير مفهومة في (أ).
- (434) في (أ): «ولم ينقل».
- (435) قوله: «فيه إلا أحمد بن حنبل وأتباعه. واختلفوا في نسخ» ليست في (أ).
- (436) في (أ): «والنهي عن القرآن في التمر».
- (437) قوله: «والقران في الشمس» ليست في (أ).
- (438) قوله: «وصح نسخه» ليست في (أ).
- (439) في (أ): «ونسخ قتل».
- (440) في (ب): «وحكم».
- (441) قوله: «بابنة» ليست في (أ).
- (442) في (أ): «من دار الكفر».
- (443) قوله: «وقتل ولدان الكفار» ليست في (ب).
- (444) في (أ): «عن الاستعانة بالمشركين».
- (445) في (ب): «على حكم».
- (446) قوله: «حكماً» ليست في (ب).
- (447) قوله: «من غير خلاف نعرفه في ثمانية أحكام، وشك المخالف في نسخ» ليست في (أ).
- (448) في (أ): «لثلاثة».
- (449) قوله: «منها» ليست في (أ).
- (450) في (أ): «فمها شرائط».
- (451) في (أ): «أو التعارض الذي يرجع فيه إلى الترجيح».
- (452) قوله: «نصّ النووي وغيره على أنه لم ينصف فيه مثله. سمع الحازمي» ليست في (ب).
- (453) في (أ): «آخر».
- (454) قوله: «المؤتلف والمختلف» ليست في (ب).
- (455) في (ب): «ترجيح».
- (456) قوله: «هو» ليست في (ب).
- (457) قوله: «الفوائد ولا يخرج» ليست في (ب).
- (458) قوله: «إلا» ليست في (ب).
- (459) في (أ): «ذكره».
- (460) قوله: «والله سبحانه أعلم» ليست في (ب).
- (461) في (أ): «وقد نجز».
- (462) في (أ): «في الحديث».



(463) قوله: «ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله» مكانها في (أ): «وصلى الله على محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه وسلم».

المراجع:

القرآن الكريم

- الأثرم، أ. (1424). *ناسخ الحديث ومنسوخه* (عبدالله حمد المنصور، تحقيق؛ ط.1). د.ن.
- ابن الأثير، م. (1399). *النهاية في غريب الحديث والأثر* (محمد الزاوي، محمود الطناحي، تحقيق). المكتبة العلمية.
- البياني، إ. (1945). *إيضاح المكنون في الدليل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون* (محمد شرف الدين، ورفعث بيلكه، تحقيق). وكالة المعارف.
- البخاري، م. (1422). *صحيح البخاري* (محمد زهير الناصر، تحقيق؛ ط.1). دار طوق النجاة.
- البيهقي، أ. (1424). *السنن الكبرى* (محمد عبد القادر عطا، تحقيق؛ ط.3). دار الكتب العلمية.
- الترمذي، م. (د.ت). *سنن الترمذي* (أحمد شاكر، تحقيق). دار إحياء التراث العربي.
- ابن الجوزي، ع. (1408). *إخبار أهل الرسوخ في الفقه والتحديث بمقدار المنسوخ من الحديث* (محمود الجزائري، تحقيق؛ ط.1). مكتبة ابن حجر للنشر والتوزيع.
- حاجي خليفة، م. (1443). *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون* (بشار عواد، تحقيق؛ ط.1). مركز دراسات المخطوطات الإسلامية.
- الحازمي، م. (1395). *الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار* (ط.2). دار المعارف العثمانية.
- الحاكم، م. (1411). *المستدرک على الصحيحين* (مصطفى عبد القادر عطا، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن حجر، أ. (1416). *تقريب التهذيب* (عادل مرشد، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- الخطّابي، ح. (1351). *معالم السنن شرح سنن أبي داود* (ط.1). المطبعة العلمية.
- الخطّابي، ح. (د.ت). *معالم السنن شرح سنن الإمام أبي داود* (محمد راغب الطباخ، تحقيق). المطبعة العلمية.
- أبو داود، س. (د.ت). *سنن أبي داود* (محمد محيي الدين، تحقيق). دار الفكر.
- الذهبي، م. (1382). *ميزان الاعتدال في نقد الرجال* (علي محمد البجاوي، تحقيق؛ ط.1). دار المعرفة للطباعة والنشر.
- السخاوي، م. (1424). *فتح المغيب بشرح الفقيه الحديث للعراقي* (ط.1). مكتبة السنة.
- السخاوي، م. (د.ت). *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*، دار مكتبة الحياة.
- الشوكاني، م. (د.ت). *البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع*. دار المعرفة.
- ابن الصلاح، ع. (1406). *علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح* (نور الدين عتر، تحقيق). دار الفكر.
- ابن عقيل، ع. (1424). *الواضح في أصول الفقه* (عبد الله بن عبد المحسن التركي، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- الغزالي، م. (1413). *المستصفي* (ط.). دار الكتب العلمية.
- الفيومي، أ. (1414). *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*. دار الكتب العلمية.
- القاضي عياض، ع. (1419). *إكمال المعلم شرح صحيح مسلم* (ط.1). دار الوفاء للطباعة والنشر.
- ابن قتيبة، ع. (1914). *تأويل مختلف الحديث* (ط.2). المكتب الإسلامي.
- كحالة، ع. (د.ت). *معجم المؤلفين*. دار إحياء التراث العربي.



- ابن ماجه، م. (د.ت). *سنن ابن ماجه* (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق). دار الفكر.
 مسلم، ح. (د.ت). *صحيح مسلم* (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق). دار إحياء التراث.
 ابن المنذر، م. (1431). *الأوسط من السنن والإجماع والاختلاف* (ياسر بن كمال، وآخرون، تحقيق؛ ط.2). دار الفلاح.
 ابن منظور، م. (1388). *لسان العرب*. دار صادر.
 النسائي، أ. (1406). *السنن الصغرى* (ط.2). مكتب المطبوعات الإسلامية.
 النووي، ي. (1347). *شرح المهذب*. مطبعة التضامن الأخوي.
 النووي، ي. (1392). *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج* (ط.2). دار إحياء التراث العربي.

References

Al-Qur'ān al-Karīm

- al-Athram, U (1424). *Scribe al-ḥadīth wa-mansūkhuh* (Allāh Ḥamad al-Manṣūr, taḥqīq; 1st ed). D. N.
 Ibn al-Athīr, M. (1399). *Al-nihāyah fi Gharīb al-ḥadīth wa-al-athar* (Muḥammad al-Zāwī, Maḥmūd al-Ṭanaḥī. taḥqīq). al-Maktabah al-‘Ilmiyah.
 Bābānī, I (1945). *Īdāh al-maknūn fi al-Dhayl ‘alā Kashf al-zunūn ‘an asāmī al-Kutub wa-al-Funūn* (Muḥammad Sharaf al-Dīn, wrf ‘t Bīlkih, taḥqīq). Wakālat al-Ma‘ārif.
 Al-Bukhārī, M. (1422). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Muḥammad Zuhayr al-Nāṣir, taḥqīq; ; 1st ed). Dār Ṭawq al-najāh.
 Al-Bayhaqī, U. (1424). *Al-sunan al-Kubrā* (Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, taḥqīq; 3rd ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
 Al-Tirmidhī, M (D. t). *Sunan al-Tirmidhī* (Aḥmad Shākir. taḥqīq). Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
 Ibn al-Jawzī, ‘A. (1408). *Ikḥbār ahl al-rusūkh fi al-fiqh wa-al-taḥdīth bi-miqdār al-mansūkh min al-ḥadīth* (Maḥmūd al-Jazā’irī, taḥqīq; 1st ed.). Maktabat Ibn Ḥajar lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
 Ḥājji Khalīfah, M. (1443). *Kashf al-zunūn ‘an asāmī al-Kutub wa-al-Funūn* (Bashshār ‘Awwād, taḥqīq, 1st ed.). Markaz Dirāsāt al-Makhṭūṭāt al-Islāmīyah.
 Al-Ḥāzīmī, M. (1395). *Al-i’tibār fi al-Nāsikh wa-al-mansūkh min al-Āthār* (2nd ed.). Dār al-Ma‘ārif al-‘Uthmānīyah.
 Al-Ḥākīm, M. (1411). *Al-Mustadrak ‘alā al-ṣaḥīḥayn* (Muṣṭafā ‘Abd-al-Qādir ‘Aṭā, taḥqīq; Ṭ. 1). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
 Ibn Ḥajar, U. (1416). *Taqrib al-Tahdhib* (‘Ādil Murshid, taḥqīq; 1st ed). Mu’assasat al-Risālah.
 Al-Ḥamawī, Y. (1995). *Mu’jam al-buldān*. (2nd ed.). 1995m.
 Alkhaṭṭāby, Ḥ. (1351). *Ma‘ālim al-sunan sharḥ Sunan Abī Dāwūd* (1st ed). al-Maṭba‘ah al-‘Ilmiyah.



- Alkhaṭṭāby, Ḥ. (D. t). *Ma'ālim al-sunan sharḥ Sunan al-Imām Abī Dāwūd* (Muḥammad Rāghib al-Ṭabbākh, taḥqīq). Al-Maṭba'ah al-'Ilmiyah.
- Abū Dāwūd, S. (D. t). *Sunan Abī Dāwūd* (Muḥammad Muḥyī al-Dīn, taḥqīq). Dār al-Fikr.
- Al-Dhahabī, M. (1382). *Mizān al-i'tidāl fī Naqd al-rijāl* ('Alī Muḥammad al-Bajāwī, taḥqīq ; 1st ed.). Dār al-Ma'rifah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.
- Al-Sakhāwī, M. (1424). *Fatḥ al-Mughīth bi-sharḥ Alfīyat al-ḥadīth lil-Iraqī* (1st ed.). Maktabat al-Sunnah.
- Al-Sakhāwī, M. (D. t). *Al-ḍaw' al-lāmi' li-ahl al-qarn al-tāsi'*, Dār Maktabat al-ḥayāh. al-Fikr.
- Ibn al-Ṣalāḥ, 'A. (1406). *'Ulūm al-ḥadīth al-ma'rūf bi-muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* (Nūr al-Dīn 'Itr, taḥqīq). Dār Al-Shawkānī, M. (D. t). *Al-Badr al-ṭālī' bi-maḥāsīn min ba'da al-qarn al-sābi'*. Dār al-Ma'rifah.
- Ibn 'Aqīl, 'A. (1424). *Al-Wāḍiḥ fī uṣūl al-fiqḥ* ('Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, taḥqīq ; 1st ed.). Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Ghazālī, M. (1413). *Al-Mustaṣfā* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Fayyūmī, U. (1414). *Al-Miṣbāḥ al-munīr fī Gharīb al-sharḥ al-kabīr*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Qāḍī 'Iyāḍ, 'A. (1419). *Ikmal al-Mu'allim sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (1st ed.). Dār al-Wafā' lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.
- Ibn Qutaybah, 'A. (1914). *Ta'wīl mukhtalif al-ḥadīth* (2nd ed.). al-Maktab al-Islāmī.
- Kaḥḥālāh, 'A. (D. t). *Mu'jam al-mu'allifīn*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ibn Mājah, M. (D. t). *Sunan Ibn Mājah* (Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, taḥqīq). Dār al-Fikr.
- Muslim, Ḥ. (D. t). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Muḥammad Fu'ād 'Abd-al-Bāqī. taḥqīq). Dār Iḥyā' al-Turāth.
- Ibn al-Mundhir, M. (1431). *Al-Awsaṭ min al-sunan wa-al-ijmā' wa-al-ikhtilāf* (Yāsir ibn Kamāl, wa-ākharūn, taḥqīq ; 2nd ed.). Dār al-Falāḥ.
- Ibn manzūr, M. (1388). *Lisān al-'Arab*. Dār Ṣādir.
- Al-Nisā'i, U. (1406). *Al-sunan al-ṣuḡhrā* (2nd ed.). Maktab al-Maṭbu'at al-Islāmīyah.
- al-Nawawī, Y. (1347). *Sharḥ al-Muḥadhdhab*. Maṭba'at al-Taḍāmūn al-akhwaī.
- Al-Nawawī, Y. (1392). *Al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj* (2nd ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.





Poetic Citations and their Role in Justifying Quran Recitation Modes in Ibn Zanjala's *Hujjat Al-Qira'at*:
A Case Study of Al-Baqarah and Aal 'Imran Surahs

Dr. Mahmoud Bin Kabir Bin Isa *

mkaber@ksu.edu.sa

Abstract:

This study aims to identify the poetic examples in Ibn Zanjala's *Hujjat Al-Qira'at* - one of the earliest works on linguistic justification of Quran recitation modes – highlighting the role of poetic evidence as a cornerstone discipline serving the Quran text, elucidating its semantics, and tracing these evidences to their classical Arabic sources while attributing them to their respective poets. Focusing on Al- Baqarah and Aal Ilmran surahs, the descriptive-analytical methodology was employed. The study is structured into an introduction and two sections. The introduction presents Ibn Zanjala's biography and his methodological approach in *Hujjat Al-Qira'at*. Section one provides a concise overview of *Hujjat Al-Qira'at*. Section two offers an analysis of poetic evidences in the work. The study key findings, includings showed that Ibn Zanjala's reliance on poetic evidence for justifying variant recitation modes is comparable to his use of Quranic and textual traditions and permeates nearly all his discussions of recitation differences. All poetic verses cited in his work are authenticated, widely circulated among early scholars, and free from spurious attribution or obscurity.

Keywords: Poetic Evidence, Justification of Recitation Modes, Evidential Foundations of Readings, Quranic Recitation Modes.

* Associate Professor of Quran Recitation Modes, Department of Quranic Studies, College of Education, King Saud University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Bin Isa, M. B. K. (2025). Poetic Citations and their Role in Justifying Quran Recitation Modes in Ibn Zanjala's *Hujjat Al-Qira'at*: A Case Study of Al-Baqarah and Aal 'Imran Surahs, *Journal of Arts*, 13(3), 644 -676.
<https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2731>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



الشواهد الشعرية وأثرها في توجيه القراءات عند ابن زنجلة من خلال كتابه حجة القراءات: سورتا البقرة وآل عمران أنموذجاً

د. محمود بن كابر بن عيسى*

mkaber@ksu.edu.sa

الملخص:

يهدف البحث إلى حصر الشواهد الشعرية في كتاب (حجّة القراءات لابن زنجلة)، إحدى أقدم مدونات التوجيه، إبرازاً لأثر الشاهد الشعري، باعتباره أحد أهم العلوم التي قامت على خدمة النصّ القرآني وإيضاح دلالاته ومعانيه، وتخريجها من مصادرها، ونسبها إلى الشعراء، من خلال دراسة ما في سورتَي البقرة وآل عمران من هذه الشواهد، مستخدماً المنهج الوصفي التحليلي، واقتضت طبيعة هذا البحث أن يتكون من: مقدمة، وتمهيد، تضمن ترجمة لابن زنجلة، ومنهجه في كتابه حجة القراءات، ثم مبحثين، تناول المبحث الأول تعريفاً مختصراً بكتاب حجة القراءات، وكُرس المبحث الثاني لدراسة الشواهد الشعرية في كتاب حجة القراءات، وخاتمة تضمنت النتائج التي توصل إليها البحث ومن أهمها: لا يقل اعتماد ابن زنجلة في الاحتجاج بالشواهد الشعرية عن الاحتجاج بالقرآن والأثر، ولا يكاد يُخلّي منه خلاًفاً قرائياً، كما أن جميع أبيات الشعر المحتج بها في كتابه موثوقة متداولة عند السابقين وبعيدة عن الجهالة والانتحال.

الكلمات المفتاحية: الشاهد الشعري، توجيه القراءة، حجة القراءات، القراءات القرآنية.

* أستاذ القراءات المشارك، قسم الدراسات القرآنية، كلية التربية، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: بن عيسى، م. ب. ك. (2025). الشواهد الشعرية وأثرها في توجيه القراءات عند ابن زنجلة من خلال كتابه حجة القراءات: سورتا البقرة وآل عمران أنموذجاً، مجلة الآداب، 13 (3)، 644-676. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2731>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



الحمد لله ربّ العالمين، والصلوة والسلام الأتمّان الأكملان على خير خلق الله أجمعين، وعلى آل بيته وصحابته والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين؛ أمّا بعد:

فإنّ الشعر العربيّ يُعدُّ من أهمّ مصادر علم توجيه القراءات؛ ذلك أنّ الغالب الأعمّ ممّن يُعنون بهذا الفنّ عمدتهم في الاستشهاد على ما يقرّره اللغويون والشعراء والنحاة؛ لكون هذه العلوم بمنزلة الشاهد المرضي لديهم عند استدلالهم على القراءات، أو في إثبات شهرتها وجودتها، أو عند الحكم على بعضها بأنّه أفصح من بعضي، أو أكثر أو أقلّ استعمالاً.

ولقد أدرك سلفنا الصالح من العلماء أهمية الشعر في خدمة القراءات القرآنية، فما فتئوا يضمّنون التراث الشعريّ في كتب التوجيه المفردة، أو مباحثه المضمّنة كتب التفسير والإعراب وغيرها، ومن هذه الباب ما يتجلى في كتاب (حجة القراءات لابن زنجلة)؛ فهو أحد أئمة القراءات واللغة الأجلّاء، الذين اكتملت أهليّتهم العلمية، وأسهموا إسهاماً مشرقاً في إشادة صرح عليّ شامخ يجمع بين العلمين؛ حيث يجدّه القارئ كثراً ثرياً بالتفسير واللغة والأدب والنحو.

وحين تبيّن لي أنّ توجيه ابن زنجلة للقراءات يشتمل على جملة وافرة من الشواهد الشعرية، عزمت على جمع هذه المواضع وتصنيفها بحسب ورودها في الكتاب، ودراستها باختصار غير مُخلٍ بالمضمون؛ بحيث يتحقّق في هذا العمل هدفان رئيسان:

• أولاً: تعيين وتسمية الشعراء الذين أهمّ المؤلف نسبة الشواهد الشعرية إليهم، وذلك بعد الرجوع إلى المصادر الموثوقة.

• ثانياً: دراسة التوجيه الذي يورده ابن زنجلة، واستكمال مادّته العلمية.

موضوع البحث، ومشكلته، وأسئلته:

موضوع البحث: دراسة المواضع التي وجّه فيها ابن زنجلة القراءات مُستشهاداً لها بالشعر في كتابه حجة القراءات.

مشكلة البحث:

تدور حول الاستشهاد بالشعر في توجيه القراءات عند ابن زنجلة، وأنه قائم على أبيات شعرية كثيرة غير منسوبة لمعيّن، مما استدعى تحقيق القول فيها بنسبتها لأصحابها، لرفع جهالة قائل كل بيت في هذا الكتاب المهم.

أسئلة البحث:

- (1) ما الشواهد الشعرية التي أوردها ابن زنجلة في كتابه الحجة؟
- (2) من أصحاب الشواهد الشعرية الذين لم يسمّهم ابن زنجلة؟
- (3) ما موقف علماء التوجيه ممّا أورده ابن زنجلة من شواهد الشعرية في توجيه القراءات، عند اقتضاء توجيهه إيضاحاً، أو زيادةً عليه، أو مخالفةً له؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى:

- (1) جمع الشواهد الشعرية التي أوردها ابن زنجلة في كتابه الحجة، وتوثيقها من مصادرها.
- (2) تسمية أصحاب الشواهد الشعرية الذين عبّر عنهم ابن زنجلة بلفظ مُهمّ في كل القرآن.
- (3) بيان موقف علماء التوجيه ممّا أورده ابن زنجلة من شواهد الشعرية في سورتي: البقرة، وآل عمران.



الدراسات السابقة:

بعد البحث، وقفت على العديد من الدراسات التي تناولت أثر الشاهد الشعري في توجيه القراءات، وكانت على قسمين:

الأول: دراسة تناولت الموضوع ذاته، وهي:

- أثر الشاهد الشعري في توجيه القراءات القرآنية في كتاب حجة القراءات لابن زنجلة، للباحث/ راكان هزاع الطراونة، بإشراف الدكتور/ ناصر إبراهيم صالح النعيمي، رسالة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، جامعة العلوم الإسلامية العالمية-الأردن، 2018م.

وقد تناول الباحث هذا الموضوع بعد المقدمة والتمهيد في ثلاثة فصول؛ الأول: الشاهد الشعري في الدرس النحوي، الثاني: التوجيه اللغوي للشاهد الصرفي، الثالث: التوجيه اللغوي للشاهد النحوي، ولم تهدف دراسته إلى تعيين المَهم من أسماء الشعراء في كل القرآن الكريم، ونسبة الأبيات إلى من له ديوانٌ منهم، أو إلى من سبق ابن زنجلة ونسبها إليهم مصرحاً بأسمائهم، وهذا هو هدف بحثي الذي يتمحور حوله، بينما تمحورت هذه الرسالة حول دلالات شواهد ابن زنجلة على بعض مسائل النحو كالشواهد التي استُدل بها على قراءة (الرفع - النصب - الجر)، ومسائل الصرف كالقراءات التي استُدل بها على (المصادر - المشتقات - تصريف الأفعال - تصريف الأسماء) والقراءات الموافقة لها.

وبعد مطالعة الرسالة، تبين اختلافها عن هذا البحث؛ حيث اقتصرْتُ على دراسة أثر الشاهد الشعري في توجيه القراءات لابن زنجلة في كتابه (الحجة) في سورة البقرة وآل عمران فقط، مع التزام النسبة والتعريف بقائل كل بيت استشهد به في كل الكتاب بحسب جميع سور القرآن.

معايير التوجيه الفونولوجي للقراءات السبع عند ابن زنجلة في حجة القراءات للباحثة/ رانية السفرات 2001م، الجامعة الأردنية، وهي دراسة تتصل بجانب مُغايرٍ تماماً لمشكلة البحث، حيث تهدف إلى دراسة الأنظمة الصوتية في بعض أبواب القراءات فقط (كالإبدال والإدغام والإمالة والإتباع الحركي)، وتهتم بالأصوات ووظيفتها في هذه الأبواب، وأنماط لعلاقات بين الكلمات، وليست متعلقة بالشواهد الشعرية من أي جهة.

ابن زنجلة ومنهجه في توجيه القراءات القرآنية، للباحث: محمد عبد الله مهدي عبد الله 2012م، ماليزيا، وهي دراسة تتناول منهجه في التوجيه، وأنه يقوم على عدة أركان كالتوجيه بالمأثور، واللغة، والترجيح وعدمه في مسائل التوجيه، ولم تتقاطع مع البحث نهائياً، بل لم يذكر فيها غير شاهدين شعريين في معرض نقل نصّ ابن زنجلة، ولم يُنسب لقاتلها.

الاحتجاج للقراءات في حجة القراءات للشيخ أبي زرعة عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة. للباحث/ علي بن عامر الشهري 1425هـ، وهي دراسة لغوية عميقة جداً، استوعب فيها الباحث ما يتعلق بلغة التوجيه عند ابن زنجلة من خلال (1- الاحتجاج في الأدوات، 2- الاحتجاج في التراكيب، 3- الاحتجاج في المسائل الصرفية) ولم يتقاطع مع بحثي في جزئية رفع الإبهام عن الشعراء الذين أورد ابن زنجلة أبياتهم دون نسبة صريحة، أو يحصرها ملتزماً نسبة الجميع لأصحابها.

الاحتجاج القرآني في توجيه القراءات عند ابن زنجلة في كتابه حجة القراءات (دراسة وتوصيف) لبريك بن سعد القرني، وهو بحث يهدف إلى دراسة الاحتجاج بالقرآن خصوصاً ويرتكز على (1- إحصاء الآيات القرآنية المحتج بها في كتاب الحجة في كافة أبواب القراءات. 2- إظهار أوجه الحجة بالآيات الكريمة في بيان القراءة وتقرير عللها، 3- تصنيف هذه الحجج وترتيبها حسب ما أورد المؤلف تحت قضايا معرفية قرآنية، 4- تبين هذا النهج الاحتجاجي في كتاب الحجة، وتصنيفها على أقسام توضح عمق الاستدلال وأهميته في العلم، وبيان طريقة المؤلف إيراداً لها وتعقيباً لها بتوضيح وبيان) ولم يتعرض للشاهد الشعري وتوجيه القراءات به ونسبته لأصحابه.



الثاني: دراسات تناولت أثر الشاهد الشعري في كتب القراءات غير الحجة لابن زنجلة، ومنها:

- أثر الشاهد الشعري في توجيه القراءات القرآنية في كتاب الحجة للقراءات السبعة، للباحث سليمان عبد الكريم، مذكرة مقدمة لاستكمال متطلبات الماجستير في اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغة، جامعة غرداية- الجزائر، 1436هـ.

قامت هذه الدراسة على تمهيد تناول فيه نبذة مختصرة عن أبي علي وكتاب الحجة للقراء السبعة، وثلاثة فصول: الأول الشاهد الشعري، والثاني علم الاحتجاج، والثالث في الجانب الصوتي والصرفي والمعجمي والنحوي ثم خاتمة تناولت أهم النتائج ومنها: اعتماد أبي علي الفارسي في توجيهاته للقراءات على جانب الأصول النحوية والقواعد الصرفية. وأن كتاب الحجة لأبي علي الفارسي من الإنجازات الهامة في التعليل والتحليل والنحو والصرف والأصوات.

- الشواهد الشعرية في توجيه القراءات الأصولية المتواترة من خلال "كتب توجيه القراءات": جمعاً ودراسة، للباحث الطاهر محمد مارنونا، مجلة تعظيم الوحيين، السعودية، مج (7)، ع (13)، 2023م، 299-359.

تناول الباحث من خلاله الشواهد الشعرية الواردة في كتب توجيه القراءات التي استشهد بها الأئمة للقراءات المتواترة الأصولية ودراستها دراسة تحليلية، وتوصل إلى نتائج أهمها: ظهور وجه الاستشهاد في كثير من الشواهد الشعرية، في حين أن بعضها يحتاج إلى تأمل وإعمال فكر للوصول إلى المراد منها، وأهمية الرجوع إلى دواوين الشعر ومنابعها لاستئصال رواية الشاهد الحقة؛ لوجود اختلاف في بعض الشواهد الموجودة في كتب الاحتجاج والمعاني. الاعتماد كثيراً على أشعار الأعشى وجربير من قبل أهل المعرفة بالتوجيه؛ فقد ظفرت أشعارهما بالنصيب الأكبر من الشواهد، ولعل ذلك يعود إلى أصالتهما وقوتهما وحسن لسانهما، والله تعالى أعلم.

وغيرها من الدراسات التي تناولت الشاهد الشعري في توجيه القراءات، ولكن تضيق صفحات البحث عن ذكرها كاملة.

والفرق بين هذه الدراسات وبين بحثي، أنه تناول (أثر الشاهد الشعري في توجيه القراءات عند ابن زنجلة في كتابه حجة القراءات- البقرة وآل عمران نموذجاً) وتناولت هي مدوناتٍ أخرى لا تتصل بكتاب ابن زنجلة.

منهج البحث:

وقد اتبعت في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي.

التمهيد

المطلب الأول: ترجمة ابن زنجلة

تقتضي طبيعة البحوث الأكاديمية الترجمة للأعلام المقصودين بدراسة آثارهم، لكن ابن زنجلة من العلماء الذين ضنّت مصادر ترجمة الأعلام بالتعريف بهم، ولم يوجد من ذلك إلا ما تضمّنته أولى صفحات كتابيه (حجة القراءات) بتحقيق الأستاذ سعيد الأفغاني، (وتزليل القرآن وعدد آياته واختلاف الناس فيه) بتحقيق الدكتور/ غانم قدوري الحمد؛ فقد جاء فيهما أنه: أبو زُرْعَةَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ زَنْجَلَةَ الْمَرْيُ.

ونبّه الدكتور البَحَّاثَةُ المحقق/ غانم قدوري الحمد على وَهْمٍ يتابع عليه غير واحدٍ من المتأخرين، حين خلطوا بينه وبين فقيه مالكي اسمه أبو زُرْعَةَ، فقال ما نصّه:

(وترجح لديّ أن الذين ترجموا لابن زنجلة قد وقعوا في وهمٍ حين قالوا: إنه كان قاضيًا، وفقهًا مالكيًا، وأول من وقع فيه الأستاذ سعيد الأفغاني حين نقل ترجمة ابن فارس من كتاب (الديباج المذهب)، التي جاء فيها: "روى عنه أبو ذَرٍّ والقاضي أبو زُرْعَةَ، فقيه مالكي". واستخلص منها أن مؤلف حجة القراءات "مالكي المذهب، وكان قاضيًا". وقال خير الدين الزركلي

متابعًا للأفغاني: "عالم بالقراءات، كان قاضيًا مالكيًا". ويبدو أن الذين ترجموا لابن زنجلة قد وقعوا في خطأين في فهم النص المنقول من كتاب (الديباج المذهب)، وهو: "روى عنه أبو ذر، والقاضي أبو زرعة، فقيه مالكي"، وهما:

1. القاضي أبو زرعة ليس عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة مؤلف كتاب (حجة القراءات)، وإنما هو روح بن محمد بن أحمد، القاضي أبو زرعة الرازي، والفقهاء الشافعي المتوفى سنة 423هـ، والذي نص أهل التراجم على أنه سَمِعَ من أحمد بن فارس اللغوي، وهذا لا ينفي جلوس ابن زنجلة في مجلس ابن فارس وسماع كتاب الصحابي بقراءة نوح بن أحمد الأديب عليه.
2. عبارة (فقيه مالكي) المقصود بها ابن فارس وليس ابن زنجلة؛ فإن ابن فرحون لم يذكر ابن فارس في كتابه (الديباج المذهب) إلا لأنه فقيه مالكي، وقراءة ترجمة ابن فارس الموجزة فيه تشير إلى ذلك؛ فقد ورد فيها: "أحمد بن زكريا بن فارس اللغوي، أبو الحسين، كان إمامًا... روى عنه أبو ذر والقاضي أبو زرعة، فقيه مالكي، وله شرح مختصر المزني". وتتنازع أصحاب تراجم الفقهاء في ابن فارس؛ فترجم له السبكي في طبقات الشافعية، وترجم له ابن فرحون في فقهاء المالكية. وسُرَّ ذلك أن ابن فارس كان فقيهًا شافعيًا، ثم تحول مالكيًا. قال الفُطَي: "كان... فقهًا شافعيًا، وكان يناظر في الفقه، وكان ينصر مذهب مالك بن أنس". ثم تحول في سنواته الأخيرة إلى مذهب الإمام مالك، وكان يقول: دخلتني الحمية لهذا الإمام أن يخلو مثل هذا البلد، يعني مدينة الري، عن مذهبه، وقد وُصف لذلك بالمالكي⁽¹⁾.

المطلب الثاني: منهج ابن زنجلة في كتابه (الحجة)

يمكن اختصار منهج ابن زنجلة في كتابه (الحجة) في وصفه بأنه كان قائمًا على ما يلي:

- توجيه القراءات بحملها على السياق الذي تَرَدُّ فيه؛ كقوله: {قَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ} وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ بِأَلْيَاءِ أَي: وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ اقْتَصَبْنَا عَلَيْكُمْ قَصَصِهِمْ أَيها المسلمون، وَقَرَأَ الْبَاقُونَ الْبَاءَ عَلَى الْخَطَابِ، وَحَجَّتِهِمْ قَوْلُهُ قَبْلَهَا: ثُمَّ قَسَتْ فُلُوبِكُمْ مِمَّنْ بَعُدَ ذَلِكَ فَهِيَ كَأَلْحِجَارَةِ {البقرة: 74}، وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ {البقرة: 74}².
- توجيه القراءات بإلحاقها بالنظائر في القراءات المتواترة؛ كقوله: {وَقَرَأَ الْبَاقُونَ} {مُخْلِصًا} بِكَسْرِ اللَّامِ؛ أَي: أَخْلَصَ هُوَ التَّوْحِيدَ، فَصَارَ مُخْلِصًا وَجَعَلَ نَفْسَهُ خَالِصَةً فِي طَاعَةِ اللَّهِ، وَحَجَّتِهِمْ قَوْلُهُ: {مُخْلِصِينَ لَهُ الَّذِينَ} {الأعراف: 29}³.
- توجيه القراءة بنظيرها في القراءات الشاذة؛ كقوله: {وَقَرَأَ الْبَاقُونَ} {وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْحَجِيمِ} {البقرة: 119} بِرَفْعِ النَّاءِ وَاللَّامِ، وَحَجَّتِهِمْ أَنْ فِي قِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ {وَلَنْ تُسْأَلَ}⁴.
- توجيه القراءة بكلام المفسرين؛ كقوله: {وَلَا تُقْرَبُونَ حَتَّى يَظْهَرَ إِذَا تَطَهَّرَ فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ} {وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ} {البقرة: 222}، قَرَأَ حَمَزَةَ وَالْكَسَائِي وَأَبُو بَكْرٍ: {يَطْهَرْنَ} بِتَشْدِيدِ الطَّاءِ وَالْهَاءِ، وَحَجَّتِهِمْ مَا جَاءَ فِي التَّفْسِيرِ حَتَّى يَفْتَسِلَ بِالْمَاءِ بَعْدَ انْقِطَاعِ الدَّمِ؛ وَذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ أَمَرَ عِبَادَهُ بِاعْتِزَالِ الْهَيْضِ فِي حَالِ الْهَيْضِ إِلَى أَنْ يَتَطَهَّرَ بِالْمَاءِ. وَحُجَّةٌ أُخْرَى، وَهِيَ قَوْلُهُ: {وَإِذَا تَطَهَّرْنَ}، قَالُوا: وَهِيَ عَلَى وَزْنِ تَفَعَّلْنَ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهَا فِعْلٌ، وَفِعْلُهَا إِنَّمَا هُوَ الْاِغْتِسَالُ؛ لِأَنَّ انْقِطَاعَ الدَّمِ لَيْسَ مِنْ فِعْلِهَا. وَحُجَّةٌ أُخْرَى اعْتِبَارًا بِقِرَاءَةِ أَبِي: {حَتَّى يَتَطَهَّرْنَ}، ثُمَّ أَدْعَمُوا النَّاءَ فِي الطَّاءِ. وَقَرَأَ الْبَاقُونَ: {يَطْهَرْنَ} بِتَخْفِيفِ الطَّاءِ وَضَمِّ الْهَاءِ، وَحَجَّتِهِمْ أَنْ مَعْنَى ذَلِكَ: حَتَّى يَنْقَطِعَ الدَّمُ عَنْهُنَّ، {وَإِذَا تَطَهَّرْنَ}؛ أَي: بِالْمَاءِ، قَالُوا: إِنَّ اللَّهَ أَمَرَ عِبَادَهُ بِاعْتِزَالِ النِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ إِلَى حِينِ انْقِطَاعِ دَمِ الْهَيْضِ. قَالَ الرَّجَّاجُ: يُقَالُ: طَهَّرْتَ الْمَرْأَةَ، وَطَهَّرْتَ؛ إِذَا انْقَطَعَ الدَّمُ عَنْهَا⁵.
- توجيه القراءات بالحديث النبوي؛ كقوله: {وَمَنْ قَرَأَ: {عَجَبْتُ} [الصفات: 12]، فَهُوَ إِخْبَارٌ عَنِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ، وَحَجَّتِهِمْ مَا رُوِيَ فِي الْحَدِيثِ: {إِنَّ اللَّهَ قَدْ عَجِبَ مِنْ فَتَى لَا صَبُوءَ لَهُ}، وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ: {عَجِبَ رَبُّكُمْ مِنْ إِلِكُمْ وَقَتُّوْطِكُمْ، وَسُرْعَةُ إِجَابَتِهِ إِلَيْكُمْ}⁶.

- توجيه القراءات باختلاف اللغات التي كان يتغاير النطق بها عند العرب؛ كقوله: (قرأ ابن عامر وعاصم: {بِرِّيَوَّةٌ} [البقرة: 265] بفتح الراء، وهي لغة بني تميم، وقرأ الباقيون: {بِرِّيَوَّةٌ} بضم الراء، وهي لغة قريش).⁷
- توجيه القراءات باختلاف الأعراب التي وردت بها القراءات؛ كقوله: (قرأ عاصم وابن عامر: {فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ} [البقرة: 284] برفع الراء والباء، على الاستئناف، وحجتهم أن قوله: {إِن تُبْدُوا} شرط {يُحَاسِبُكُمْ} جزم؛ لأنه جواب، وقد تم الكلام فرفع {فَيَغْفِرُ} {وَيُعَذِّبُ}، على تقدير ضمير فهو يغفر ويعذب، وقرأ الباقيون بالجزم فيما، عطف على {يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ}.)⁸
- توجيه القراءة بالشعر، وهو محل هذه الدراسة، ومن أمثلته قوله: (وقرأ حمزة والكسائي: {جَبْرَائِيلُ}، بفتح الجيم والراء مهموزًا، قال الشاعر:

شَهِدْنَا فَمَا تَلَقَى لَنَا مِنْ كَتِيبَةٍ مَدَى الدَّهْرِ إِلَّا جَبْرَائِيلُ أَمَامَهَا)⁹.

وهو في كل ذلك راسخ القَدَم فيما يعرض له من العلم، عالمٌ باختلاف المذاهب القرائية واللغوية والإعرابية النحوية الذي تحتمل القراءات الحمل عليه، ومُلمٌّ بشواهدها، وليس مكتنفياً بمجرد عرض ذلك؛ بل تظهر شخصيته الناقدة إن اقتضى الأمر ذلك؛ كقوله: (وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة وأبو بكر: {وَأَرْجُلِكُمْ} [المائدة: 6] خفضًا، عطفًا على الرؤوس، وحجتهم في ذلك ما روي عن ابن عباس أنه قال: الوضوء غسلتان ومسحتان. وقال الشعبي: نزل جِبْرَائِيلُ بالمسح. ألا ترى أنه أهمل ما كان مسحًا، ومسح ما كان غسلًا في التيمم، والصواب من القول ما عليه فقهاء الأمصار؛ أن الغسل هو الواجب نحو الرَجُلَيْنِ. ويجوز أن يكون قوله: {وَأَرْجُلِكُمْ} بالخفض، حملت على العامل الأقرب للجوار، وهي في المعنى للأول، كما يقال: هذا جُحْرٌ ضَبَّ حَرْبٍ؛ فيحمل على الأقرب، وهو في المعنى للأول).¹⁰

المبحث الأول: ضوابط شواهد الشعر في الاستشهاد

لم يكن باب الاستشهاد بالشعر في المجالات العلمية مفتوحًا بلا قيد، بل وضع له العلماء حدودًا تنضبط بها عملية الاستشهاد، بحيث لا يتسرّب إليه الدخيل المُخْتَلَق الذي يستطيعه كلُّ شاعرٍ يهدف لنصرة قولٍ، أو ترحيحه. وهذا ما جعل العلماء يتفاوتون في الإلمام بشواهد الشعر داخل إطارها الزمني المُعْتَبَر، والمُعَوَّل عليه في هذه القضية عند عامة العلماء: امتداد تاريخ الاستشهاد إلى منتصف القرن الثاني الهجري في المدن التي اختلطت فيها العرب بغيرها، وامتداد تاريخ الاستشهاد إلى نهاية القرن الرابع الهجري في البوادي التي حافظ فيها العرب على سمة الانغلاق عن مخالطة غيرهم لهم.⁽¹⁾ فتجدهم جعلوا الشعراء باعتبار صلاحية الاستشهاد أربع طبقات، هي:

1. الجاهليّون.
2. المخضرمون.
3. شعراء صدر الإسلام.
4. المؤلّدون، أو المُحدَثون.⁽²⁾

ولم يختلفوا في الاستشهاد بكل شعر الجاهليّين والمُخَضْرَمِينَ وشعراء صدر الإسلام، مع تحفّظهم على الاستشهاد بشعر المؤلّدين⁽³⁾؛ وبلغ هذا الرِفْضُ منهم مَبْلَغًا أُنْهِمَ فِيهِ مِنْ رِضَى شِعْرِهِمْ وَاسْتَشْهَدَ بِهِ، كسيبويه والأخفش مثلاً؛ فإنهم حملوا استشهاد سيبويه بشعر بشار محمّل التقيّة والخوف من هجائه⁽⁴⁾، وهذا يؤكّد مبالغتهم في ضبط الحدود الزمنية لدائرة شواهد الشعر المُعْتَبَرَة عندهم.

المبحث الثاني: الشواهد الشعرية في كتاب (حجة القراءات)

المطلب الأول: الشواهد الشعرية في كتاب (حجة القراءات)- سورة البقرة

1- قال ابن زنجلة: (قرأ أبو عمرو: (إلى بارئكم)، و(بأمركم)، و(ينصركم) بالاختلاس، وحقته في ذلك أنه كره كثرة الحركات في الكلمة الواحدة، وزوي عنه إسكان الهمزة؛ قال الشاعر: إذا عَوْجَجْنُ قَلْتُ صَاحِبَ قَوْمٍ). والبيت كاملاً:

إِذَا عَوْجَجْنُ قَلْتُ صَاحِبَ قَوْمٍ بِالذَّوْ أَمْثَالَ السَّافِينِ الْعُومِ

وهو لأبي نخيلة⁽¹¹⁾ كما عزاه له السيرافي⁽¹²⁾، وهذا البيت يورده العلماء شاهداً على إسكان المتحرّك تخفيفاً من ثقلتوالي الحركات، فقد سُكِّنَتْ بَاء (صاحب) مع أن الأصل كسرُها وإثباعُها بياء الإضافة، فاستنقل توالي الحركات الثلاثة، فحُذِفَت الياء وسُكِّنَتْ الباء. قال سيبويه⁽¹³⁾: (فسألت مَنْ يُنْشِدُ هَذَا الْبَيْتَ مِنَ الْعَرَبِ، فزعم أنه يريد صاحبي)⁽¹⁴⁾. وُسْمُونُ هذا التخفيف الحرّكي: حذَفَ الإعراب، وزعموا أنه مختصٌّ بضرورة الشعر⁽¹⁵⁾. والواقع لا يُصَوِّبُ ذلك؛ فقد وقع التخفيف الإعرابي بإسكان المتحرّك في غير الشعر، ووردت به بعضُ القراءات، وكفى بذلك شاهداً على السعة في هذا النوع من التخفيف، وعدم تقييده بالضرورة الشعرية.

قال المرندي⁽¹⁶⁾: (وقوله: (وَيُعُولُئُهُنَّ) بإسكان التاء: عبدُ الرحمن والجوني⁽¹⁷⁾ وابنُ محيصة⁽¹⁸⁾ ونُعَيْمُ بْنُ مَيْسِرَةَ⁽¹⁹⁾). وقال العكبري⁽²⁰⁾: ((وَيُعُولُئُهُنَّ): الجمهور على ضمِّ التاء، وأسكَنَهَا بعضُ الشُّدَّادِ، وَوَجَّهَهَا أَنَّهُ حَذَفَ الإعراب؛ لأنه شَبَّهَهُ بِالْمُتَّصِلِ نَحْو: عَضْبٍ، وَعَجْرٍ⁽²¹⁾.

2- قال ابن زنجلة: (قرأ ابن كثير: (وأيدناه بروح القدس) [البقرة: 87] بإسكان الدال في جميع القرآن، كأنه استنقل الضمتين، وحقته قول الشاعر:

وَجَبْرِئِلُ رَسْمُ اللَّهِ فِينَا وَرُوحُ الْقُدْسِ لَيْسَ لَهُ كِفَاءٌ

هذا البيت من قصيدة قالها شاعر النبي ﷺ حسانُ بن ثابت، مُجِيباً عَنْهُ بِهَا أَبَا سَفِيَانَ بْنِ الْحَارِثِ يَوْمَ هِجَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ⁽²²⁾، والقراء واللغويون عندهم قاعدةٌ في كلِّ ما جاء على هذا الوزن (فُعَل)، فَيُجَبِّزُونَ ضَمَّ ثَانِيهِ وَإِسْكَانَهُ عَلَى وَجْهِ التَّسْوِيَةِ، واستحسانهما؛ لأنهما لغتان متكافئتان، قال أبو عليٍّ الفارسي⁽²³⁾: (والقُدْسُ والقُدْسُ: التخفيفُ والتثقيلُ فِيهِ حَسَنَاتَانِ، وكذلك ما كان مثله نحو: العُنُقُ والعُنُقُ، والطَّنْبُ والطَّنْبُ، والحَلْمُ والحَلْمُ. وحكى أبو الحسن عن عيسى: اطَّرَادَ الأَمْرَيْنِ فِيهِمَا)⁽²⁴⁾. وقال سلمةُ الصَّحَارِيُّ⁽²⁵⁾: (والعربُ ربما أتبعَت الضمَّةَ الضمَّةَ، قد قالوا: الرُّعْبُ والرُّعْبُ، وروى ابنُ الأعرابي⁽²⁶⁾ بيتَ النابغة:

فَتِلْكَ تُبْلِغُمِي النُّعْمَانَ إِنْ لَأَهُ فَضْلاً عَلَى النَّاسِ فِي الأَذْنَيْنِ والبُعْدِ

قال: أراد البُعْدَ فَتَقَلَّ، وهو كثيرٌ في الشعر والكلام، مثل نُصِبٍ ونُصْبٍ، وسُقْمٍ وسَقَمٍ)⁽²⁷⁾. قال ابن زنجلة: (قرأ حمزة

والكسائي: (جبرئيل)، بفتح الجيم والراء مهموزاً، قال الشاعر:

شَهْدَانَا فَمَا تَلَقَى لَنَا مِنْ كِتَابَةٍ يَدَ الدَّهْرِ إِلَّا جَبْرَيْئِيلُ أَمَامَهَا.

هذا البيت لكعب بن مالك كما عزاه له ابن منظور⁽²⁸⁾، وهذه القراءة جاءت موافقةً لما كانت تنطقُ به قيسٌ

وتميم، قال ابن عادل الحنبلي⁽²⁹⁾: (وهي لغة قيس وتميم)⁽³⁰⁾، قال ابن الهائم⁽³¹⁾: (وفيه لغاتٌ نظمها ابن مالك⁽³²⁾)، فقال:

جَبْرِئِلُ جَبْرِئِيلُ جَبْرَائِيلُ جَبْرَنْلُ وَجَبْرَيْئِيلُ وَجَبْرَالُ وَجَبْرِينُ⁽³³⁾.

- 3- قال ابن زنجلة: (اعلم أن إبراهيم اسمٌ أعجمي دخل في كلام العرب، والعرب إذا أعربت اسمًا أعجميًا تكلمت فيه بلغاتٍ؛ فمنهم من يقول: إبراهيم، ومنهم من يقول: أبرهم، قال الشاعر:
- نَحْنُ آلُ اللَّهِ فِي بِلْدَتِهِ لَمْ يَزَلْ ذَاكَ عَلَى عَهْدِ آبُرْهَمِ).
- هذا البيت لجدي النبي ﷺ عبد المطلب بن هاشم⁽³⁴⁾، كما عراه له الحميري⁽³⁵⁾. وقال ابن الجوزي⁽³⁶⁾ في عدي ما جاء فينطقه من اللغات: (فأما إبراهيم)؛ فقد تكلمت به العرب على وجوه، قالوا: إبراهيم، وإبراهام، وإبرهم، وإبرهم⁽³⁷⁾.
- قال الفيروزآبادي⁽³⁸⁾: (وإبراهيم اسمٌ أعجمي، وفيه لغات: إبراهيم، وإبراهوم، وإبراهم، وإبراهم، وأبرهم، وإبرهم، قال عبد المطلب:
- عُدْتُ بِمَا عَادَ بِهِ إِبْرَاهِيمُ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ وَهُوَ قَانِمُ
أَنْفِي لَوَجْهِ الْقُدْسِ عَانٍ رَاغِمٍ مَهْمَا تُجَيَّبْتَنِي فَإِنِّي جَائِمٌ
- والجمع أباره وأباريه وأبارهة وبَراهِم وبَراهيم وبَراهمة وبراءة، وتصغيره بُرَيْه، وقيل: بُيرِه، وقيل: بُرَيْهيم. وأكثر المحققين على هذا أنه اسم جامدٌ غير مُشْتَقٍ⁽³⁹⁾.
- 4- قال ابن زنجلة: (قرأ أبو عمرو وحمزة والكسائي وأبو بكر⁽⁴⁰⁾: (إن الله بالناس لرؤف) [البقرة: 143] على وزن رَعْف، وحجتهم أن هذا أبلغ في المدح، كما تقول: رجلٌ حَذِقٌ وَيَقِظٌ، للمبالغة. قال الشاعر:
- يَرَى لِلْمُسْلِمِينَ عَلَيْهِ حَقًّا كَفَعَلَ الْوَالِدِ الرَّؤُوفِ الرَّحِيمِ).
- هذا البيت لجريير⁽⁴¹⁾ كما عراه له الجوهري⁽⁴²⁾ وغيره⁽⁴³⁾، وهذه لغة من عدّة لغات نطقت بها العرب هذا الاسم، قال ابن القطّاع الصقلي⁽⁴⁴⁾: (و"رؤف" رَافَةٌ وَرَافَةٌ وَهِيَ أَرْقُ الرِّحْمَةِ، فَهُوَ رُؤُوفٌ، وَرُؤُوفٌ، وَرَيْفٌ وَرَافٌ⁽⁴⁵⁾، وهذه اللغة تُنسب لأهل الحجاز كما قال أبو علي الفارسي: (زعموا أن ذلك الغالب على أهل الحجاز)⁽⁴⁶⁾.
- 5- قال ابن زنجلة: (وقرأ الباقون: {الرَّءُوفُ} على وزن فعول، وحجتهم في ذلك أن أكثر أسماء الله على فَعُولٍ وَقَعِيلٍ، مثل غفور وشكور ورحيم وقدير؛ قال الشاعر:
- نُطِيعُ نَبِيَّنَا وَنُطِيعُ رَبَّنَا هُوَ الرَّحْمَنُ كَانَ بِنَا زُؤُوفًا).
- هذا البيت لكعب بن مالك كما عراه له أبو بكر الأنباري⁽⁴⁷⁾، وهذه اللغة أكثر شيوعاً واستعمالاً من سابقها، كما قال الحافظ العلاني⁽⁴⁸⁾: (واحتجوا بأن فَعُولًا أكثر مجيئاً في الصفات، ولم يجئ {فَعَلٌ} إلا في القليل)⁽⁴⁹⁾.
- 6- قال ابن زنجلة: (وقرأ الباقون: {فِي السَّلَامِ} بالكسر؛ أي: في الإسلام، وقال قوم: هما لغتان، قال الشاعر:
- أَنَا لِنَبِيِّ سَلَمٍ لِأَهْلِكَ فَاقْبَلِي سَلَمِي).
- هذا البيت لمسعدة بن البخترى⁽⁵⁰⁾ في محبوبته نائلة بنت عمر بن يزيد الأسدي، قال أبو الفرج الأصفهاني⁽⁵¹⁾: (كان مسعدة بنالبخترى بن المغيرة بن أبي صفرة، يُسَبَّبُ بنائلة بنت عمر بن يزيد الأسدي أحد بني أسيد بن عمرو بن تميم، وكان أبوها سيداً شريفاً، وكان على شَرَطِ الْعِرَاقِ مِنْ قَبْلِ الْحِجَّاجِ⁽⁵²⁾، وفيها يقول:
- أَنَا لِنَبِيِّ سَلَمٍ لِأَهْلِكَ فَاقْبَلِي سَلَمِي⁽⁵³⁾).
- والسَّلَمُ لغةٌ في السلام، قال أبو المظفر السمعاني⁽⁵⁴⁾: (قيل: إن السَّلَمَ والسَّلَامَ بمعنى واحد، كالجل والحلال، والجزم والحزام)⁽⁵⁵⁾. وقال البغوي⁽⁵⁶⁾: (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ، هَكَذَا قَرَأَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ وَابْنُ عَامِرٍ وَحَمْزَةٌ: أَيِ الْمَعَادَةِ،

وهو قول: لا إله إلا الله محمدٌ رسول الله. وقرأ الآخرون: (السَّلَم)، وهو السلام الذي هو تحيةُ المسلمين؛ لأنه كان قد سَلَّمَ عليهم، وقيل: السَّلَمُ والسَّلَامُ واحدٌ؛ أي: لا تقولوا لمن سَلَّمَ عليكم لست مؤمناً⁽⁵⁷⁾.

7- قال ابن زنجلة: (وقرأ الباقون: {لَمْ يَتَسَنَّهْ} بإثبات الهاء في الوصل: أي: لم تأت عليه السنون؛ فإهاء لام الفعل، وسكوئها علامة جزم الفعل، وحجتهم أن العرب تقول: (سَأَنْتُ مُسَانَهَةً)، وفي التصغير سُنَهَةٌ؛ فلماذا أثبتوا الهاء في الوصل؛ لأنها لام الفعل، قال الشاعر:

فليسست بسنهاء ولا رُجبيَّةٍ ولكن عرايا في السنين الجوائح).

هذا البيت لسويد بن الصامت⁽⁵⁸⁾ كما عزا له أبو عبيد البكري⁽⁵⁹⁾، فإنه قال: (وهذا الشعر لسويد بن الصامت، وقد نُسب إلى أحيحة بن الجلاح⁽⁶⁰⁾ والأول أثبت. ولقي سويد رسول الله ﷺ بسوق ذي المجاز وعرض عليه الإسلام، وزعم قومه أنه أسلم، ومات قبل الهجرة وهو شيخ كبير، قال:

أدينُ وما دَينِي عليكم بمغرمٍ ولكن على الثُّمِّمِ الجِلَادِ القَرَاوِجِ
على كلِّ خوار كأنَّ جنودها طليين بقرارٍ أو بحمأة مائح
ليسست بسنهاء ولا رُجبيَّةٍ ولكن عرايا في السنين الجوائح⁽⁶¹⁾.

والمسألة كالمشاهدة، طريقتان في المعاملات محدَّدة بأجل عند الفقهاء، وقد عرَّفها الخليل بقوله: (والمسألة: المُعاملة سنةً بسنة، وثلاث سنوات، وقال الله عز وجل: {لَمْ يَتَسَنَّهْ} [البقرة: 259]، ومن جعل حذف السنة أوًا قرأ: «لم يتسنَّ»، ومنه: سائنته مسانأة، وإثبات الهاء أصوب⁽⁶²⁾. ولكنَّ اللفظ هنا ليس مُرادًا به المُعاملة، ولكن المراد مرور السنة على الطعام والشراب بلا تعيُّر؛ فقد سأل نافع بن الأزرق⁽⁶³⁾ ابن عباسٍ فقال: (يا ابن عباس: أخبني عن قول الله عزَّ وجلَّ: {وَشَرَايَكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ}؛ قال: لم تُعَيَّرْهُ السنون عن حاله؛ لأنه كان وُضع في دِنِّ العَصِيرِ ليُبَلَّ به الخبز، فأماتته الله مائة عام، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعتَ الشاعرَ وهو يقول:

طَابَ مِنْهُ الطُّعْمُ وَالرِّيحُ مَعًا لَنْ تَرَاهُ يَتَغَيَّرُ مِنْ أَسْنٍ⁽⁶⁴⁾.

المطلب الثاني: الشواهد الشعرية في كتاب (حجة القراءات) - سورة آل عمران

8- قال ابن زنجلة: (قرأ ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وأبو بكر: (يخرج الحي من الميِّت ويخرج الميِّت من الحي) [يونس: 31] بالتخفيف حيث كان، وقرأ الباقون بالتشديد، أصل الكلمة (مَيَّوتٌ) على (فَيُعَلِّ)، فقلبوها الواو ياءً؛ للياء التي قبلها فصارت (مبيئًا)، فمن قرأ بالتخفيف فإنه استثقل تشديد الياء مع كسرهما فأسكها فصارت (مَيَّتًا)، وزنه (فَيْلٌ)، ومن قرأ بالتشديد فإن التشديد هو الأصل؛ وذلك أنه في الأصل (مَيَّوتٌ)، فاستثقلوا كسرة الواو بعد الياء فقلبوها ياءً؛ للياء التي قبلها، ثم أدموا الساكنة في الثاني فصارتا ياءً مشدَّدة، واعلم أنهما لغتان معروفتان، قال الشاعر:

ليس من مات فاستراح بميِّتٍ إنما الميِّتُ مَيِّتٌ الأحياء).

هذا البيت للشاعر الجاهلي عدي ابن الرعلاء⁽⁶⁵⁾ كما عزا له أبو هلال العسكري⁽⁶⁶⁾، وبعضُ العلماء يُفَرِّق بين اللغتين في الاستعمال، فيجعل التخفيف لمن مات حقيقةً، والتثقيل لما لم يمُت؛ قال العيني⁽⁶⁷⁾: (وقيل بالتخفيف لما مات، وبالتشديد لما لم يمُت بَعْدُ).⁶⁸ وذهب بعضهم إلى أنهما سواءٌ، لا فرق بينهما في المعنى، قال أبو القاسم الزجاجي⁽⁶⁹⁾: (وأما «مَيِّتٌ»: فإنما هو تخفيف «مَيِّتٌ»، كما قيل: «هَيِّنٌ»، و«هَيِّنٌ»، و«طَيِّبٌ»، و«طَيِّبٌ»⁽⁷⁰⁾).

9- قال ابن زنجلة: {وَكَايْنٍ مِّنْ نَّبِيٍّ قَتَلَ مَعَهُ رِيثُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ} [آل عمران:

146]، قرأ ابن كثير: (كائن من نبي) على وزن (كاعن)، وحجته قول الشاعر:

وكائِنُ بالأبَاطِحِ مَن صَدِيقِي يرانِي لو أُصِيبْتُ هو المصَابَا.

وقرأ الباقون: {وَكَايْنٍ}، على وزن (كعَيْن)، وحجته قول الشاعر: كَايْنٍ فِي المَعَاشِرِ مَن أَنَا سِ=أخوهم فوقهم وهم كِرَامُ البيت الأول لجرير كما عازه له صدر الدين البصري⁽⁷¹⁾ في الحماسة⁽⁷²⁾، والبيت الثاني للكُميت⁽⁷³⁾ كما في ديوانه⁽⁷⁴⁾، وهما لغتان؛ قال بيان الحق النيسابوري⁽⁷⁵⁾: (وَكَايْنٍ) فيها أربع لغات: كَايْنٍ، وَكَايْنٍ بوزن كَاعِنٍ، وَكَايْنٍ الهمزة بعد الكاف وزن كَعِينٍ، وَكَايْنٍ فِي وزن كَعِينٍ، وَأصل كلمة كَايْنٍ فِي معنى "كم"، وزعم يونس⁽⁷⁶⁾ في (كائن) إلى أنه فاعل من الكون، ولو كان كذلك لأُعْرِبَ⁽⁷⁷⁾.

10- قال ابن زنجلة: (وَأَمَّا مَن قرأ (مَثَمٌ) [آل عمران: 157] بالكسر له حُجَّتَانِ؛ إحداهما: ذكرها الخليل، قال: يقال: مَثَمٌ

تموت ودمت تدوم، فِعِلْ يَفْعُلْ مِثْلَ فِضْلٍ يَفْضُلُ، قال الشاعر:

وما مَرَّ مَن عَيْشِي ذَكَرْتُ وما فَضِّلْ

وكان الأصل عنده (مَوْت) على (فِعِل)، ثم استثقل الكسرة على الواو، فنقلت إلى الميم فصارت (مَوْت)، ثم حذفت الواو لما اتصلت بها تاء المتكلم؛ لاجتماع الساكنين، فصارت (مِثَمٌ)، فهذا في المُعْتَلِّ، وفضل يفضل في الصحيح. والثانية: قال الفراء⁽⁷⁸⁾: مت مأخوذة من يَمَاتُ، على فِعِلْ يَفْعُلْ، مثل سَمِعَ يَسْمَعُ، وكان الأصل يَمُوتُ، ثم نقلوا فتحة الواو إلى الميم، وقلبو الواو أَلْفَا؛ لانفتاح ما قبلها، فصارت (يمات)، إلا أنه لم يَجِيْ يَمَاتِ فِي المِثَمِ، والعرب قد تستعمل الكلمة بلفظ ما، ولا تقيس ما تصرف منها على ذلك القياس، من ذلك قولهم: رأيتُ، هَمَزَتْهُ فِي المَاضِي ثم أجمعوا على ترك الهمزة في المستقبل فقالوا: ترى ونرى، بغير همزٍ، فخالفوا بين لفظ الماضي والمستقبل، وكذلك خالفوا بين لفظ (مت)، و(تموت)، ولم يقولوا: تمات).

والشطر الذي ذكره ابن زنجلة هنا هو بعض بيت أبي الأسود الدؤلي⁽⁷⁹⁾، وهي ثلاثة أبيات امتدح بها ابن عباس؛

لأنه كان عاملاً على البصرة وكان يكرم أبا الأسود في عمله، فقال فيه:

1 - ذَكَرْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ بِبَابِ ابْنِ عَابِرٍ وَمَا مَرَّ مَن عَيْشِي ذَكَرْتُ وَمَا فَضِّلْ

2 - أَمِيرَانِ كَانَا صَاحِبِي كِلَاهُمَا فَكُلًّا جَزَاهُ اللَّهُ عَنِّي بِمَا عَمِلْ

3 - فإِنْ كَانَ خَيْرًا كَانَ خَيْرًا جَزَاؤُهُ وَإِنْ كَانَ شَرًّا كَانَ شَرًّا كَمَا فَعَلْ⁽⁸⁰⁾

11- قال ابن زنجلة: (وقرأ الباقون: {وَلَا يَخْسِرَنَّ} بالياء، موضع {الَّذِينَ} رفع، و {يَبْخُلُونَ} صلة {الذين}، والمفعول

الأول مصدر محذوف وهو البخل دلَّ {يَبْخُلُونَ} عليه. المعنى: ولا يحسبن الذين يبخلون البخل هو خيراً لهم؛

فحذف المفعول الأول واجتزأ ب {يَبْخُلُونَ} عن البخل، كما يقال: من صدق كان خيراً له، ومن كذب كان شراً؛ تريد

كان الصدق خيراً وكان الكذب شراً. قال الفراء: إنما {هُوَ} عماد، يقال: فأين اسم هذا العماد؟ قيل: مُضْمَرٌ، معناها:

لا يحسبن البخلون البخل هو خيراً لهم. فاكتفى بذكر {يَبْخُلُونَ} من البخل، كما قال الشاعر:

إذا نُهِمِي السَّفِيهَةَ جَرِي إِلَيْهِ وَخَالَفَ السَّفِيهَةَ إِلَى خَالَفِ.

وهذا البيث لأبي قيس الأنصاري⁽⁸¹⁾ كما عزاه له أبو الحسن الباقولي⁽⁸²⁾، وهذا الشاهد يورده العلماء في مسألة ضمير الغائب الذي يُفسره ما يُفهم من سياق الكلام؛ فلم يتقدم بفسره ذكرٌ، لكن تقدم ما هو من لفظ المُفسر، وإن لم يكن المُفسر، وهو الضمير العائد على المصدر المفهوم من الفعل أو الصفة؛ فمثال الفعل: الاجتزاء في الآية ب (يبخلون) عن البخل، ومثال الصفة الاجتزاء ب (السفيه) عن السّفه؛ فمُراد الشاعر من عود ضمير (إليه) إرادة قصيد (السفه) بذلك؛ لأنه جزء مدلول السفيه.

12- قال ابن زنجلة من قرأ: (والأرحام) [النساء: 1]، فالمعنى: تساءلون به وبالأرحام. وقال أهل التفسير: وهو قوله: سألتك بالله والرحم؛ وقد أنكروا هذا وليس بمنكر؛ لأن الأئمة أسندوا قراءتهم إلى النبي صلى الله عليه، وأنكروا أيضاً أن الظاهر لا يُعطّف على المضمر المجرور إلا بإظهار الخافض، وليس بمنكر، وإنما المنكر أن يُعطّف الظاهر على المضمر الذي لم يجر له ذكرٌ، فتقول: مررتُ به وزيد، وليس هذا بحسن. فأما أن يتقدم للهاء ذكرٌ؛ فهو حسن، وذلك: عمرؤ مررتُ به وزيد، وكذلك الهاء في قوله: {تَسَاءَلُونَ بِهِ}، وتقدم ذكرها، وهو قوله: {وَأَتَقُوا اللَّهَ}، ومثله قول الشاعر:

فاليوم أصبحت تهجونا وتشتئنا فاذهب فما بك والأيام من عجب⁽⁸³⁾

13- قرأ حمزة والكسائي: (تسوى) بتخفيف السين وفتح التاء، أسند الفعل إلى الأرض بمعنى الأول، والأصل (تسوى)، ثم حذفوا إحدى التاءين تخفيفاً، مثل {تَسَدَّ كُرُونٌ}. فأما وجه تصيير الفعل للأرض؛ فلأن الكفار إنما تمنوا أن تستوي الأرض بهم؛ إذ شهدت عليهم أعضاؤهم، فيكونوا تراباً كما قال -جل وعز- حكايةً عن الكفار: {وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا} [النبا: 40]، قال: ويجوز أن يراد بالكلام: يودُّ الذين كفروا لو يستون هم بالأرض فيكونوا تراباً من ترابها، ثم يُحوّل الفعل إلى الأرض؛ لأنهم إذا تسووا بها فقد تسوت بهم، فيكون كلُّ صنفٍ منهما قد استوى بصاحبه. وقد استعملته العرب في كلامها، قال الشاعر:

كأن لـون أرضه سـماؤه⁽⁸⁴⁾

14- الاختيار في الاستثناء إذا كان منفياً، وكان ما بعد (إلا) من جنس ما قبلها؛ فالرفع أولى على البديل، كقولك: ما فيالدار أحدٌ إلا زيد. والنصب جائزٌ، فتقول: ما في الدار أحدٌ إلا زيداً. وإذا كان ما بعد (إلا) ليس من جنس ما قبله، فالنصب أولى؛ كقولك: ما في الدار أحدٌ إلا حماراً، وما له ابنٌ إلا بنتاً، فنصبه على الاستثناء؛ لأن الحمارة لا يكون من جنس الإنسان، والرفع جائز على البديل، قال الشاعر:

وبلدةٍ ليس بها أنيسٌ إلا اليعافيرُ وإلا العيسُ⁽⁸⁵⁾

15- يجوز أن يُقرأ {وَأَرْجُلُكُمْ} [المائدة: 6] على معنى: واغسلوا؛ لأن قوله: {إِلَى الْكَعْبَيْنِ} دلٌّ على ذلك كما وصفنا، ويُندسّق بالغسل على المسح، كما قال الشاعر:

يا ليت بغلِكَ قد غدا متقيلاً سبيهاً ومُحماً⁽⁸⁶⁾

16- {وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ} [المائدة: 60]. قرأ حمزة (وعبُد) بضم الباء (الطاغوت) جرّ، يقال: عبُد وعبُد، قال الشاعر:

أبي ليبيئته إن أمكُم أمه وإن أبكم عبُد⁽⁸⁷⁾

- 17- قرأ حمزة وحفص: {فَقَالُوا يَلْبِيتُنَا نُرَدُّ وَلَا نُكْذِبُ بِإِيَّتِ رَبِّنَا وَتَكُونُ} {الأنعام: 27} بنصب الباء والنون، جعلاه جوابَ التمني؛ لأن الجواب بالواو يُنصَب كما يُنصَب بالفاء، قال الشاعر:
- لا تُثْنِةَ عَن خُلُقِي وَتَأْتِي مِثْلَهُ عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمًا⁽⁸⁸⁾
- 18- {وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ} {الأنعام: 52}. قرأ ابن عامر: {بالغدوة والعشي} بالواو وضم الغين، وحجته في ذلك أنه وجده في المصحف بالواو، فقرأ ذلك إثباتاً للخط، فإن قيل: لِمَ أدخل الألف واللام على المعرفة؟ فالجواب أن العرب تُدْجِل الألف واللام على المعرفة إذا جاوزتها فيه الألف واللام ليزدوج الكلام، كما قال الشاعر:
- رَأَيْتَ الْوَلِيدَ بِنَ الْيَزِيدِ مِبَارَكًا شَدِيدًا بِأَخْنَاءِ الْخِلَافَةِ كَاهِلُهُ⁽⁸⁹⁾
- 19- {أَتَحْتَجُّوتِي فِي اللَّهِ} {الأنعام: 80}. قرأ نافع وابن عامر: {أتحاجوني} بتخفيف النون، وقرأ الباقون: {أَتَحْتَجُّوتِي} بالتشديد، الأصل: أتحاجوني، بنونين؛ الأولى علامة الرفع، والثانية مع ياء المتكلم في موضع النصب، فاجتمع حرفان من جنس واحد، فأدغموا الأولى في الثانية، ومثله: {أَفَعِيرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِي} {الزمر: 64}.
- وأما نافع؛ فإنه كره الجمع بين نونين، فحذف إحدى النونين؛ طلباً للتخفيف. وحجته قول الشاعر⁽⁹⁰⁾:
- تَرَاهُ كَالْتَّغَامِ يُعَلُّ مِسْكًَا يَسُوءُ الْفَالِيَاةَ إِذَا فَلَيْنِي
- 20- {وَكَذَلِكَ رَبِّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءُهُمْ} {الأنعام: 137}. قرأ ابن عامر: {وكذلك زين} بضم الزاي، {قتل} بالرفع، {أولادهم} نصب، {شركائهم} بالخفض: {زين} على ما لم يُسَمَّ فاعله، {قتل} اسم ما لم يُسَمَّ فاعله، {أولادهم} نصب بوقوع الفعل عليهم، {شركائهم} جَرَّ بالإضافة على تقدير {قتل شركائهم أولادهم}، ففرق بين المضاف والمضاف إليه، وحجته قول الشاعر⁽⁹¹⁾:
- فَرَحَجْتُهُ مَتَمَكًّا نَجَّ الْقُلُوصَ أَبْيِي مَزَادَهُ
- 21- قرأ عاصم وحمزة {أَرْجَةَ} {الأعراف: 111}، بترك الهمة وسكون الهاء، وحجتها ذكرها الفراء، قال: إن من العريمن يُسكن الهاء إذا تحرك ما قبلها، فيقول: ضربته ضرباً شديداً، فينزلون الهاء وأصلها الضمة بمنزلة أنتم، وأصل الميم الرفع، ولم يصلوها بواو، والذي يدل على ما قال إنك تردّها إلى الأصل مع المضمر، فتقول: رأيتموه، قال الله تعالى: {فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ} {آل عمران: 143}، فأجزيها الهاء وأصلها الضم مجرى الميم، قال الشاعر:
- فِيصْلِحِ الْيَوْمَ وَيُفْسِدْهُ غَدًا⁽⁹²⁾
- 22- {إِذْ تَسْتَعْثِفُونَ رَبَّكُمْ فَأَسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْأَلْفِ مِّنَ الْمَلَكِيَّةِ مُرْدِفِينَ} {الأنفال: 9}. قرأ نافع {مُردفين} بفتح الدال مفعول بهم؛ أي الله أردفهم، أي بعثهم على أثارهم من تقدمهم. قال أبو عبيد: تأويله أن الله - تبارك وتعالى - أردف المسلمين بهم. وكان مجاهد يفسرها مُمدّين، وهو تحقيق هذا المعنى.
- وقرأ الباقون: {مُردفين} بكسر الدال؛ أي: جاؤوا بعدهم على أثارهم؛ أي ردّفوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، وأردف بمعنى ردّف، قال الشاعر:
- إِذَا الْجَوْزَاءُ أَرْدَقَتِ التُّرَيَّا ظَنَنْتُ بِأَلِ فَاطِمَةَ الظُّنُونَا⁽⁹³⁾

- 23- قال: {حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ} [ص: 32]، يعني الشمس، وهذه أعلامٌ لا يُجهل موضعها، قال الشاعر:
إذا نُهِيَ السَّفِيهَ جَرَى إِلَيْهِ وَخَالَفَ وَالسَّفِيهَ إِلَى خِلاَفٍ⁽⁹⁴⁾
فقال: جرى إليه؛ ولم يجرِ ذِكْرُ السَّفِيهِ، ولكن لما ذكر السفيه دلَّ على السفه. والسؤال في قصة نوح لم يَجْرِ له ذِكْرٌ، ولكنه لما ذكر {إِنَّ أَبِي مِنْ أَهْلِ} [هود: 45] دلَّ على السؤال.
وقال آخرون -منهم الزجاج-: الهاء كناية عن ابن نوح: أي: إنه ذو عملٍ غير صالح، كما قال الشاعر:
تَرْتَعُ مَا رَتَعَتْ حَتَّى إِذَا اذْكَرْتَ فَإِنَّمَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارُ⁽⁹⁵⁾
- 24- قرأ ابن عامر وحمزة وحفص: {كَلَّا لَمَّا} بالتشديد فيها، قال الكسائي: مَنْ شَدَّدَ (إِن) و(لَمَّا)، فالله أعلم بذلك، وليس لي به علمٌ. وقال الفراء: أما الذين شَدَّدُوا؛ فإنه -والله أعلم- (لَمَّمَا)، ثعلب يروي بكسر الميم لمن أراد (لمن ما ليوفينهم)، فلما اجتمعت الميمات حُذفت واحدة، فبقيت ثنثان، أُدغمت واحدة في الأخرى كما قال الشاعر:
وَإِنِّي لَمَّمَا أَصْدَرَ الْأَمْرَ وَجْهَهُ إِذَا هُوَ أَعْيَا بِالسَّبِيلِ مَصَادِرُهُ⁽⁹⁶⁾
- 25- قرأ نافع وابن كثير: (ترتع) بكسر العين؛ أي: يرعى ماشيته، ويرعى المال كما يرعاه الراعي، وهو يفتعل من الرعاية؛ تقول: ارتعى القوم؛ إذا تحارسوا، ورعى بعضهم بعضاً، وحَفِظَ بعضهم بعضاً. ويقال: رعاك الله؛ أي: حَفِظَكَ. والأصلُ تَرْتَعِي، فسقطت الياء للجزم؛ لأنه جواب الأمر.
وقرأ الباقر: {يَرْتَعُ} بجزم العين؛ أي: يأكل، يقال: رتعت الإبل، وأنا أَرْتَعُهَا؛ إذا تركتها ترعى كيف شاءت، قال الشاعر:
تَرْتَعُ مَا رَتَعَتْ حَتَّى إِذَا اذْكَرْتَ فَإِنَّمَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارُ⁽⁹⁷⁾
- 26- قرأ أهل العراق: {هَيْتَ لَكَ} [يوسف: 23] بفتح الهاء والتاء؛ أي: هَلُمَّ وتعال وأقبل إلى ما أدعوك إليه، وحجتهم قول الشاعر⁽⁹⁸⁾:
أَبْلُغْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَخَا الْعِرَاقِ إِذَا أَتَيْتَنَا
أَنَّ الْعِرَاقَ وَأَهْلَهُ عُنُقُ إِلَيْكَ فَهَيْتَ هَيْتَنَا
- 27- قرأ أهل المدينة والشام: {هَيْتَ} وهي لغة، وقرأ ابن كثير: (هَيْتُ) بفتح الهاء وضم التاء، وحجته قول الشاعر:
لَيْسَ قَوْمِي بِالْأَبْعَدِينَ إِذَا مَا قَال دَاعٍ مِنَ الْعَشِيرَةِ هَيْتَ
هَمُّ يُجِيبُونَ ذَا هَلُمَّ سِرَاعًا كَالْأَبَابِيْلِ لَا يَغَادِرُ بَيْتَ⁽⁹⁹⁾
- 28- قرأ ابن كثير: (إنه من يتقي ويصبر) [يوسف: 90] بإثبات الياء، وحجته أن من العرب مَنْ يُجْرِي المَعْتَلَّ مجرى الصحيح، فيقول: زيد لم يقضي، ويُقَدِّرُ في الياء الحركة، فيحذفها منها، فتبقى الياء ساكنةً للجزم، قال الشاعر:
أَلَمْ يَأْتِيكَ وَالْأَنْبَاءُ تَنْمِي بِمَا لَاقَتْ لُبُونُ بْنُ زِيَادٍ⁽¹⁰⁰⁾
- 29- قرأ نافع وعاصم: {رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا} [الحجر: 2] بالتخفيف، وقرأ الباقر بالتشديد. قال الكسائي: همالفتان، والأصل التشديد؛ لأنك لو صَغَرْتَ (رب) لقلت: رُبَيْبٌ، فَرَدَدْتَ إلى أصله. فإن قال قائل: فما موضع (ما) في (ربما)؟ قيل: فيه وجهان: أحدهما: أن تكون (ما) نائبة عن اسم منكور في موضع جر بمعنى (شيء)، وذلك كقول الشاعر:

- رَبِّمَا تَكْرَهُ النَّفْسُ مِنْ أُمَّةٍ رَلَهُ فَرْجَةٌ كَحَلِّ الْعُقَالِ⁽¹⁰¹⁾
- 30- قرأ حمزة: (وأرسلنا الريح لواقح) [الحجر: 22] بغير ألف، وحجته أن الريح في معنى جمع، ألا ترى أنك تقول: قد جاءت الريح من كل مكان؛ تريد الرياح. وكما تقول: ثوب أخلاق، قال الشاعر:
جاء الشتاء وميضي أخلاق...⁽¹⁰²⁾
- 31- قرأ نافع: (تبشرون) [الحجر: 54] بكسر النون مع التخفيف، والأصل (فيم تبشرونني) كما ذكرنا، فاستثقل النونين فحذف إحداهما وهي الثانية؛ لأن التكرير بها وقع، ولم يحذف الأولى، قال الشاعر في حذف النون:
تراه كالتغام يُعَلُّ مسكاً يسوء الفاليات إذا فليني⁽¹⁰³⁾
- 32- قال تعالى: (وَسَقَلَهُمْ رَبُّهُمْ) [الإنسان: 21]، فمن قرأ بالرفع فإنه يريد: أنا جعلناه في كثرته وإدامته كالتسقى، كقولك: أسقىته نهراً. قال الله تعالى: (وَأَسْقَيْنَكُم مَّاءً فُرَاتًا) [المرسلات: 27]؛ أي: جعلناه سقى لكم، وأما من فتح النون؛ فإنه لما كان للشفة فتح النون.
وقال آخرون: سقى وأسقى، لغتان، قال الشاعر:
سقى قومي بنبي مجدٍ وأسقى⁽¹⁰⁴⁾ نميئراً والقبائل من هلال
- 33- قرأ ابن عامر: (إن قتلهم كان خطأ كبيراً) [الإسراء: 31] بفتح الخاء والطاء، وهو ضد الغم، وحجته قوله: (أن يقتل مؤمناً إلا خطأ) [النساء: 92].
قال الزجاج: (خطأ) له تأويلات؛ أحدها: معناه إن قتلهم كان غير صواب، يقال: أخطأ يخطئ إخطاءً وخطأً، والخطأ الاسم من هذا المصدر، وقد يكون الخطأ من خطئ يخطئ خطأً؛ إذا لم يصب، مثل: فزع يفرع فزعاً.
قرأ ابن كثير: (خطأ)، بكسر الخاء وفتح الطاء، وهو مصدر خطئ يخطئ خطأً، وخطأً؛ إذا لم يصب، كما تقول: سفد الطائر يسفد سفاذاً.
وقرأ الباقون: (خطئاً) بكسر الخاء وإسكان الطاء، معناه: إثماً كبيراً، وهو مصدر لخطئ الرجل يخطئ خطئاً، مثل: أثم يأتهم إثماً، فهو أثم، قال الشاعر:
عبادك يخطئون وأنت ربُّ بكفئك المنايا لا تموت⁽¹⁰⁵⁾
- 34- قرأ حفص: (وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِجِيلِكَ وَرَجْلِكَ) [الإسراء: 64] بكسر الجيم، هذه لغة للعرب، يقال: رَجَل ورَجَل، يقول العرب: قصر وقصر، قال الشاعر:
..... أضرِبُ بالسيف وسعدٌ في القصر⁽¹⁰⁶⁾
- 35- قرأ ابن عامر: (وناء بجانبه) [الإسراء: 83]، مثل (ناع)، وهذا على القلب، وتقديره: (فجع)، ومثل هذا في القلب قولهم: رأى وزاء، قال الشاعر:
- وكلُّ خليلٍ راءٍ نبي فهو قائلٌ مِن أجلك هذا هامة اليوم أو غد⁽¹⁰⁷⁾
- 36- قرأ ابن عامر: (بالغدوة والعشي) بضم الغين، وقرأ الباقون بالفتح، وحجتهم: أن غداة نكرة تُعرَّف بالألف واللام، و(غدوة) معرفة، فلا يجوز دخول تعريف على تعريف، كما لا يقال: مررت بالزيد.

وحجة ابن عامر هي أن العرب تدخل الألف واللام على المعرفة إذا جاورت ما فيه الألف واللام؛ ليزدوج الكلام، كما قال الشاعر:

وجدنا الوليدَ بنَ يزيدٍ مباركًا شديدًا بأحناءِ الخلافةِ كاهلُهُ⁽¹⁰⁸⁾.

37- مَنْ قَرَأَ: {لَلْكَتَّاءِ} بَيِّنَاتِ الْأَلْفِ فِي الْوَصْلِ، فَعَلَى لُغَةٍ مِنْ قَالَ: أَنَا قَمْتُ، قَالَ الشَّاعِرُ:

أَنَا شَيْخُ الْعَشِيرَةِ فَاغْرُقُونِي حَمِيدًا قَدْ تَدَرَّيْتُ السَّنَامَا⁽¹⁰⁹⁾.

38- قَرَأَ نَافِعٌ وَأَبُو بَكْرٍ: (مَنْ لَدُنِّي عَذْرَاءُ) [الكهف: 76] بِإِسْمَامِ الدَّالِ وَتَخْفِيفِ النُّونِ، وَقَرَأَ الْبَاقُونَ: (مَنْ لَدُنِّي عُدْرَاءُ) بضم الدال وتشديد النون.

الأصل (لَدُنُّ) بِإِسْكَانِ النُّونِ، فَإِذَا أَضْفَعَهَا إِلَى نَفْسِكَ زِدْتَ نُونًا؛ لَيْسَلَمْ سَكُونِ النُّونِ الْأُولَى، تَقُولُ: لَدُنُّ زَيْدٍ، فَتُسَكِّنُ النُّونَ، ثُمَّ تَضِيفُ إِلَى نَفْسِكَ فَتَقُولُ: لَدُنِّي، فَتُدْغِمُ النُّونَ فِي النُّونِ، كَمَا تَقُولُ: عَنِّي. وَمَنْ خَفَّفَ النُّونَ كَرِهَ اجْتِمَاعَ النُّونَيْنِ، فَحَذَفَ وَاحِدَةً وَهِيَ الثَّانِيَةُ؛ لِأَنَّهَا زَائِدَةٌ، كَمَا حَذَفَ مِنْ قَوْلِهِ: {تَأْمُرُونَني}، وَكَمَا حَذَفَتْ مِنْ {قَدْنِي} وَ{قَدِي}، قَالَ الشَّاعِرُ:

قَدْنِي مِنْ ذِكْرِ الْخُبَيْبِيِّنِ قَدِي

39- قَرَأَ ابْنُ عَامِرٍ: (وَأَقْرَبُ رُحْمًا)، بِضَمِّ الْحَاءِ، وَخُجَّتُهُ قَوْلَ الشَّاعِرِ:

وَكَيْفَ بظلم جارِيَةً وَمِنْهَا اللَّيْلِيْنُ وَالرُّحْمُ⁽¹¹⁰⁾.

40- {وَجَدَهَا تَعْرُبُ فِي عَيْنِ حَمِيَّةٍ} [الكهف: 86]. قَرَأَ ابْنُ عَامِرٍ وَحَمِزَةُ وَالْكَسَائِيُّ وَأَبُو بَكْرٍ: (فِي عَيْنِ حَامِيَّةٍ) بِالْأَلْفِ:

أَيُّ حَاوَّةٍ، مِنْ حَمِيَّتْ تَحَى فِيهَا حَامِيَّةٌ؛ قَالَ تَعَالَى: {تَصَلَّى نَارًا حَامِيَّةً} [الغاشية: 4]؛ أَيُّ حَاوَّةٍ. وَحَجَّتَهُمْ: مَا رُوي عَنْ أَبِي ذَرٍّ -رَحِمَهُ اللَّهُ- قَالَ: كُنْتُ رَدَفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَهُوَ عَلَى حِمَارٍ وَالشَّمْسُ عِنْدَ غُرُوبِهَا، فَقَالَ: يَا أَبَا ذَرٍّ، هَلْ تَدْرِي أَيْنَ تَعْرُبُ هَذِهِ؟ قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: ((إِنَّمَا تَعْرُبُ فِي عَيْنِ حَامِيَّةٍ)).

وقرأ الباقيون: (فِي عَيْنِ حَمِيَّةٍ) مهموزًا، فالحناءة الطين المتغير اللون والطعم. وحجتهم: ما روي في حديث ذي القرنين؛ أنه رأى مغيب الشمس عند غروبها في ماء وطين تغرب، قال الشاعر:

فِي عَيْنِ ذِي خُلْبٍ وَثَأَطٍ حَزْمِدٍ⁽¹¹¹⁾.

41- قَرَأَ حَمِزَةُ وَالْكَسَائِيُّ: (مَالًا وَوُلْدًا) [الكهف: 39] بضم الواو وسكون اللام جميع ما في هذه السورة وفي الزخرف. وقرأ

الباقيون بفتح الواو واللام، قال الفراء: هما لغتان، مثل: البُجْلُ والبِجْلُ، والحَزَنُ والحَزَنُ؛ قال الشاعر:

فَلَيْتَ فَلَانًا كَانَ فِي بَطْنِ أُمَّهِ وَلَيْتَ فَلَانًا كَانَ وُلْدَ حِمَارٍ⁽¹¹²⁾.

42- قَرَأَ أَبُو عَمْرٍو: (إِنْ هَذَيْنِ) بِالْيَاءِ؛ لِأَنَّ تَثْنِيَةَ الْمَنْصُوبِ وَالْمَجْرُورِ بِالْيَاءِ فِي لُغَةِ فَصْحَاءِ الْعَرَبِ، وَأَبُو عَمْرٍو مُسْتَعْنِي عَنْ

إِقَامَةِ دَلِيلٍ عَلَى صِحَّتِهَا، كَمَا أَنَّ الْقَارِيَّ فِي قَوْلِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ: {قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخْفُونَ} [المائدة: 23] مُسْتَعْنِي عَنْ

الاحتجاج على مُنَازِعِهِ إِنْ نَازَعَهُ فِي صِحَّةِ قِرَاءَتِهِ. وَقَرَأَ الْبَاقُونَ: {إِنْ هَذَا هَذَا لَسَلْحَرَانِ} [طه: 63] بِالْأَلْفِ، وَحَجَّتَهُمْ أَنَّهَا مَكْتُوبَةٌ هَكَذَا فِي الْإِمَامِ مَصْحَفِ عَثْمَانَ، وَهَذَا الْحَرْفُ فِي كِتَابِ اللَّهِ مُشْكِلٌ عَلَى أَهْلِ اللُّغَةِ، وَقَدْ كَثُرَ اخْتِلَافُهُمْ فِي تَفْسِيرِهِ، وَنَحْنُ نَذَكُرُ جَمِيعَ مَا قَالَ النَّحْوِيُّونَ:

فحكى أبو عبيدة عن أبي الخطاب -وهو رأس رؤساء الرواة- أنها لغة كنانة، يجعلون ألف الاثنين في الرفع والنصب والخفض على لفظ واحد، يقولون: أتاني الزيدان، ورأيت الزيدان، ومررت بالزيدان؛ قال الشاعر:

تَزُودُ مَنَّا بَيْنَ أَذْنَاهُ ضَرْبَهُ دَعَتْهُ إِلَى هَابِي التَّرَابِ عَقِيمِ⁽¹¹³⁾

قال الزَّجَّاجُ: وقال النحويون القدماء: ها هنا هاءٌ مُضَمَّرَةٌ، والمعنى: إنه هذان لساحران، كما تقول: إنه زيدٌ منطلق، ثم تقول: إن زيد منطلق. وقال المبرد: أحسنٌ ما قيل في هذا، أن يُجعل (إن) بمعنى (نعم)، المعنى: نعم هذان لساحران، فيكون ابتداءً وخبراً، قال الشاعر:

وَيَقْأَنَّ شَيْبُ قَدِ عَالَا لَكَ وَقَدْ كَبَّرْتَ فَقَلْتُ إِنَّهُ⁽¹¹⁴⁾

أي: نعم. فإن قيل: اللام لا تدخل بين المبتدأ وخبره، لا يقال: زيد لقائهم، فما وجه {هَذَا نِ لَسَّحِرَانِ}؟ الجواب في ذلك: أن من العرب من يُدخل لامَ التوكيد في خبر المبتدأ، فيقول: زيد لأخوك، قال الشاعر:

خَالِي لَأُنْتِ وَقَنْ جَرِيرٌ خَالَهُ يَنْلِ الْعِلَاءَ وَيُكْرِمُ الْأَخْوَالَ⁽¹¹⁵⁾

43- قرأ أبو عمرو: {فاجتمعوا كيدكم} [طه: 64] بوصل الألف وفتح الميم؛ أي: جئنا بكل كيدٍ تقدرون عليه؛ أي: لاتدعوا منه شيئاً إلا جئتم به، وهو من جمعتُ الشيءَ أَجْمَعُهُ. وحجته: قوله تعالى قبلها: {فَجَمَعَ كَيْدُهُ} [طه: 60].

وقرأ الباقر: {فَأَجْمَعُوا} بقطع الألف وكسر الميم؛ أي: أَحْكُمُوا أمركم، واعزموا عليه، قال الشاعر:

يَا لَيْتَ شَعْرِي وَالْمَتَى لَا تَنْفَعُ هَلْ أَغْدُونَ يَوْمًا وَأَمْرِي مُجْمَعٌ⁽¹¹⁶⁾

44- قرأ ابن عامر: {وَلَا تُسْمِعُ} بالتاء مضمومة، {أَلْصَمُ} نصب؛ أي: أنت يا محمد لا تقدر أن تُسمع الصمَّ، كما قال سبحانه: {وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِي الْأُقْبُورِ} [فاطر: 22]، والصم ها هنا المعرِّضون عمَّا يُتلى عليهم من ذكر الله؛ فهم بمنزلة من لا يسمع، كما قال الشاعر:

أَصَمُّ عَمَّا سَاءَهُ سَمِيعٌ⁽¹¹⁷⁾.

45- قرأ ابن كثير وأبو عمرو: (تنبت بالدهن) [المؤمنون: 20] بضم التاء، وقرأ الباقر بالفتح، قال الفراء: هما لغتان، يقال: نَبَتَ الشَّجَرُ وَأُنْبِتَ، قال الشاعر:

رَأَيْتَ ذَوِي الْحَاجَاتِ حَوْلَ بِيوتِهِمْ قَطِينًا لَهُمْ حَتَّى إِذَا أَنْبَتَ الْبَقْلُ⁽¹¹⁸⁾.

46- قرأ نافع: (أَنْ) خفيفة، (غَضِبَ) بكسر الضاد وفتح الباء، (اللَّهُ) فاعلٌ رُفِعَ: (غَضِبَ) فعلٌ ماضٍ، واسمُ اللَّهِ رُفِعَ فعله؛ قال سيبويه: ها هنا هاء مضمرة، و(أَنْ) خفيفة من الثقيلة، المعنى: أنه غَضِبَ اللَّهُ عليها، قال الشاعر: في فِتْيَةٍ كَسُوْفِ الْهِنْدِ قَدْ عَلِمُوا أَنْ هَالِكٌ كُلُّ مَنْ يَخْفَى وَيَنْتَعِلُ⁽¹¹⁹⁾.

47- من قرأ: {الَّتِي} على وزن (اللاعي) فهو القياس على الأصل، وهو جمع (التي) على غير اللفظ. ومن قرأ: (اللاء)، علوزن (اللاع)، فإنه اكتفى بالكسرة على الياء؛ لأن الكسرة تنوب عن الياء، قال الشاعر:

مَنْ اللَّاءِ لَمْ يَحْجُجْنَ يَبْغِينَ حَسْبَهُ وَلَكِنْ لِيَقْتُلَنَّ الْبَرِيءَ الْمُعْتَلَا⁽¹²⁰⁾

48- قرأ ابن كثير والكسائي وحفص بالألف في الوقف، وبغير الألف في الوصل، وقرأ أبو عمرو وحمزة بغير الألف فيا الوصل والوقف.

حجة من أثبتن في الوصل والوقف هي: أن من العرب من يقف على المنصوب الذي فيه الألف واللام بألف، فيقولون: ضربتُ الرجالَ، وفي الخفض: مررت بالرجلي. وأخرى أنهم رؤوس آيات، فَحَسُنَ إثباتُ الألف؛ لأن رأس آية في موضع سكت، وقُطِعَ للفصل بينها وبين الآية التي بعدها، وللتوفيق بين رؤوس الآي، قال الشاعر:

أَقْلَسِي اللَّوْمَ عَاذِلَ وَالْعِتَابَا

قرأ نافع وأبو عمرو: {مُنْسَأْتَهُ} [سبأ: 14] بغير همز، وقرأ الباقر: {مُنْسَأْتَهُ} بهمزة مفتوحة، وقرأ ابن عامر بهمزة ساكنة: الأصل الهمز، وتركه لغته، والوجهان مستعملان، قال الشاعر في تركه:

إِذَا دَبَّيْتُ عَلَى الْمُنْسَاءِ مِنْ كِبَرٍ فَقَدْ تَبَاعَدَ عَنْكَ اللَّهْوُ وَالغَزَلُ⁽¹²¹⁾

49- قرأ نافع وابن عامر وابن كثير وحفص: {وَأَنْتَ لَهُمُ اللَّتَّائُشُ} [سبأ: 52] غير مهموز؛ أي: التناول، أي كيفيتناولونه من بُعدٍ وهم لم يتناولوه من قُرب في وقت الاختيار والانتفاع بالإيمان، تقول: نُشْتَتُ تَنْوَشُ، قال الشاعر:

وَهِيَ تَنْوَشُ الْحَوْضَ نَوْشًا مِنْ عَلا

50- قرأ حمزة والكسائي وحفص: {اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمْ} [الصفات: 126] بفتح الهاء والباء على البديل، المعنى:

وتذرون الله ربكم، و{رَبُّكُمْ} صفة لله، و{اللَّهُ} نُصب على البديل. وقرأ الباقر: (اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ) بالرفع على

الابتداء والخبر، وحسُنُ الابتداء به؛ لتمام الكلام الأول.

51- {سلام على إيل ياسين} [الصفات: 130]

قرأ نافع وابن عامر: (سلام على آل ياسين) بفتح الألف وكسر اللام، قال ابن عباس: {سَلَّمَ عَلَيَّ إِلَى يَاسِينَ}؛ أي:

على آل محمد صلى الله عليه وآله، كما قيل في ياسين: يا محمد، وآل محمد صلى الله عليه، كلٌّ مَنْ آلٍ إِلَيْهِ بِحَسَبٍ

أو بقرابة. وقال قوم: آلُ محمدٍ كلُّ مَنْ كَانَ عَلَى دِينِهِ وَمِثْلِهِ، كما قال: {أَدْخَلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ} [غافر:

46]، يريد من كان على دينه. وقال صلى الله عليه: آل محمد ((كلُّ تَقِيٍّ)). وأجمع النحويون على أن (الآل) أصله

(أهل)، فقلبوا الهاء همزةً وجعلوها مدَّةً؛ لثلاث تجتمع همزتان.

وقرأ الباقر: {سَلَّمَ عَلَيَّ إِلَى يَاسِينَ} بكسر الألف ساكنة اللام، قال الفراء: إن شِئْتَ ذَهَبْتَ ب (إلياسين) إلى أن

تجعلهم جمعاً، فتجعل أصحابه داخلين في اسمه، كما تقول لقومٍ رئيسهم المهلب: جاءكم المهالبة والمهلبون، تريد

المهلب ومن معه، كما تقول: رأيت المحمّدين، تريد محمداً وأمته صلى الله عليه وسلم، قال الشاعر:

قَدْنِي مِنْ نَصْرِ الْحُبَيْبِينَ قَدِي⁽¹²²⁾

52- من قرأ: {ءَأْمَنَ} بالتخفيف، فإن معناه: يا من هو قانتٌ؛ والعربُ تنادي بالألف كما تنادي بياء، فتقول: يا زيدُ أَقْبِلْ،

وَأَزِيدُ أَقْبِلْ. قال الشاعر:

أَبْنِي لُبَيْتِي لَسْتُ بِبِيدٍ إِلَّا يَدًا لَيْسَتْ لَهَا عَضُدٌ⁽¹²³⁾

53- قرأ نافع: (قل أغير الله تأمروني أعبد) [الزمر: 64] بالتخفيف، أراد تأمروني، فحذف إحدى النونين للتخفيف،

وينبغي أن تكون النون الثانية محذوفة؛ لأن التكرير بها وقع، ولا تُحذف الأولى التي هي علامة الرفع، وقد حذفوا

هذه النون، قال الشاعر:

قَدْنِي مِنْ نَصْرِ الْخَبِيِّينِ قَدِي⁽¹²⁴⁾

54- قرأ نافع: (لحم أخيه مَيِّتًا) [الحجرات: 12] بالتشديد، وقرأ الباقر بالتخفيف، وهما لغتان: الأصل التشديد، ومن

خَفَّفَ اسْتَثْقَلَ التَّشْدِيدَ فَحَذَفَ الْبِئَاءَ، كما قالوا: هَيْنَ لَيْنٍ، وَهَيْنَ لَيْنٍ، قال الشاعر:

لَيْسَ مِنْ مَاتَ فَاسْتَرَا حَ بِمَيْتٍ إِنَّمَا الْمَيْتُ مَيِّتٌ الْأَحْيَاءُ⁽¹²⁵⁾

55- قرأ نافع وابن عامر: (كأنهم حُمُرٌ مستنفرة) [المدرثر: 50] بفتح الفاء، مفعولة؛ أي: مذعورة. قال أهل المعاني: الفتحو المختار، بمعنى فعل ذلك بها؛ لأن أكثر ما تكلمت به العرب إذا جعلوا الفعل للحُمُر، أن يقولوا: نَقَرْتُ، ولا يكادون يقولون: استنفرت إذا كانت هي الفاعلة، ويقولون: استنفرت، إذا فَعَلَ ذلك بها، فهي مستنفرة، فكأن القسوة استنفرتها، أو الرامي.

وقرأ الباقون: (مُسْتَنْفَرَةٌ) بالكسر، جعلوها فاعلةً. وحجتهم: أن العرب تقول: نَقَرَتِ الحُمُرُ، واستنفرت، جميعاً بمعنى واحد، قال الشاعر:

أَمْسِكْ حِمَارَكَ إِنَّهُ مُسْتَنْفَرٌ فِي إِثْرِ أَحْمِرَةٍ عَمَدَنْ لِعُزْبٍ⁽¹²⁶⁾

56- قرأ نافع وأبو بكر والكسائي: (سلاسلاً) [الإنسان: 4] بالتنوين. وقرأ الباقون: (سَلَسَلًا) بغير تنوين؛ لأن (فعالل) لا تنصرف، وكلُّ جمعٍ ثالثه ألفٌ وبعدها حرفٌ مشدَّدٌ، أو حرفان خفيفان أو أكثر؛ فإنه لا ينصرف في معرفةٍ ولا نكرة؛ نحو: مساجد، قال الله تعالى: (وَمَسَلَجِدٌ يُدْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا) [الحج: 40]، وحجة من صرف أمران؛ أحدهما: ذكر الفراء فقال: إن العرب تُجْرِي ما لا يَجْرِي في الشعر، فلو كان خطأ ما أدخلوه في أشعارهم، فكذلك هؤلاء أجزوا (سلاسلاً)، قال الشاعر:

فَمَا وَجَدُ أَظْلَارٍ ثَلَاثٍ زَوَائِمٍ⁽¹²⁷⁾

النتائج:

ظهرت لي من خلال دراسة الشاهد الشعري - المهم قائله عن ابن زنجلة - نتائج أهمها: أن الاحتجاج بالشواهد الشعرية لوجوه اختلاف القراءات عند ابن زنجلة ركنٌ من أركان الاحتجاج لا يقلُّ في اعتماده عليه عن اعتماده على الاحتجاج بالقرآن والأثر، ولا يكادُ يُخْلِي منه خلافاً قرائياً استشهد له السابقون بالشعر. أن جميع أبيات الشعر المحتج بها في كتابه موثوقةٌ متداولةٌ عند السابقين وبعيدةٌ عن الجهالة والانتحال، ولكنه اختار إبهام قائلها اختصاراً، أو لظنه علم الطبقة المستهدفة بكتابه معرفتهم بأصحابها لشهرتها وكونها أبياتاً سيّارةً في علم التوجيه.

أنه استدللَّ بالشعر على عامة أنواع الوجوه القرآنية كاختلاف اللغات واختلاف الأعراب، فلم يُخْلِ موضعاً يتبين به وجه القراءة بالشعر إلا أوردّه.

تبينت من دراسة شواهد الشعر عند ابن زنجلة إحاطته الشعرية بهذه الشواهد، فليس فيها كسرٌ عروضيٌّ أو تحريف للفظ من خلال استبدال كلمة بغيرها، مما يقع فيه بعض من ليست لهم هذه الموهبة الشعرية من المصنّفين في التوجيه.

التوصيات:

- أ- ضرورة تحقيق كتاب الحجة تحقيقاً علمياً يليق بما دتته ومكانة مؤلفه.
- ب- دراسة أثر الشاهد الشعري في كتب توجيه القراءات المتقدمة التي اعتمد عليها المتأخرون، للوقوف على مناهجهم في الاحتجاج الشعري كما دُرس ذلك في علم التفسير وغيره.
- ج- القيام بدراسة مقارنة للاستشهاد الشعري، بين مصدرين أو أكثر من أقدم كتب التوجيه، ومنهج مؤلفها في الاحتجاج.



- (1) ينظر: الحمد، تنزيل القرآن وعدد آياته واختلاف الناس فيه: 235 - 239.
- (2) ابن زنجلة، حجة القراءات: 101.
- (3) نفسه: 445.
- (4) نفسه: 111، 112.
- (5) نفسه: 134، 135.
- (6) نفسه: 607.
- (7) نفسه: 146.
- (8) نفسه: 152.
- (9) نفسه: 107.
- (10) نفسه: 123.
- (1) ينظر: السامرائي، ابن جني النحوي: 136؛ عيد، أصول النحو العربي: 122.
- (2) ينظر: ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر: 1/133؛ البغدادي، خزانة الأدب: 1/5، 6.
- (3) ينظر: البغدادي، خزانة الأدب: 6/1.
- (4) ينظر: الأصفهاني، الأغاني: 3/209، 210؛ الرافعي، تاريخ آداب العرب: 1/354؛ طنطاوي، نشأة النحو العربي وتاريخ أشهر النحاة: 100.
- (11) راجز، اسمه يعمر، وإنما كُني أبا نخيلة؛ لأن أمه ولدته إلى جنب نخلة. وهو من بني حمّان بن كعب بن سعد. ينظر: الدينوري، الشعر والشعراء: 2/578.
- (12) أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزباني السيرافي النحوي (...-368هـ)، لم يشرح كتاب سيبويه أحد أحسن منه، وكان من أعلم الناس بنحو البصريين، وينتحل في الفقه مذهب أهل العراق. ينظر: السيوطي، بغية الوعاة: 1/507. السيرافي، شرح أبيات سيبويه: 2/341.
- (13) أبو بشر، عمرو بن عثمان بن قنبر الفارسي ثم البصري؛ المعروف بسيبويه (148-180هـ)، أخذ عن الخليل بن أحمد وغيره، وكان أعلم المتقدمين والمتأخرين بالنحو. ينظر: السيوطي، بغية الوعاة: 2/229.
- (14) سيبويه، الكتاب: 4/203.
- (15) ينظر: القيرواني، مايجوز للشاعر في الضرورة: 225. الدوغان، الضرورة الشعرية: 272-307.
- (16) محمد بن إبراهيم بن علي القواسمي المرندي (...- بعد 588هـ)، كان بارعاً في علم القراءات، وله: (قرة عين القراء). ينظر: المرندي، قرة عين القراء: 19، مقدمة التحقيق.
- (17) أحمد بن عبد الله بن محمد بن الهيثم أبو الحسن الحربي الجوني (...)، مقري، قرأ على محمد بن أحمد بن واصل، وقرأ عليه أبو الحسين الجبني شيخ الأهوازي. ينظر: ابن الجزري، غاية النهاية: 1/74.
- (18) محمد بن عبد الرحمن بن محيصة السهبي، أبو حفص (...-123هـ)، كان مقري مكة مع ابن كثير، وأعلم قرائها بالعربية. ينظر: الذهبي، معرفة القراء: 56.



- (19) نعيم بن ميسرة أبو عمرو الكوفي النحوي (...-174هـ)، كان ثقة، روى القراءة عرضاً عن عبد الله بن عيسى بن علي، والحروف عن أبي عمرو بن العلاء وعاصم بن أبي النجود. ينظر: ابن الجزري، غاية النهاية: 342/2. المرندي، قرة عين القراءة: 503.
- (20) أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله بن الحسين الكُتُبَرِي (538-616هـ)، كان إماماً ثقةً بارعاً في علوم اللغة والفقه والحساب وغيرها. ينظر: القفطي، إنباه الرواة: 116/2؛ القحطاني، توظيف ابن الخشَّاب للشواهد الشعرية في كتابه (المرتجل في شرح الجُمَل) وموقف النحويين منها: 189-230.
- (21) العكبري، التبيان في إعراب القرآن: 181/1.
- (22) ينظر: ابن ثابت، ديوان حسان ابن ثابت: 20؛ البيهقي، كنز الكتاب ومنتخب الآداب: 131/1.
- (23) أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفَّار بن سليمان الفارسي (288-377هـ)، كان إمامً وقتيه في علم النحو، وأتمَّه بالاعتزال. ينظر: الحموي، معجم الأدباء: 811/2.
- (24) أبو علي، الحجة للقراء السبعة: 150/2. القسطاوي، ما قرئ بالرفع والجر: 103-64.
- (25) أبو المنذر، سلِّمة بن مسلم العوتبي الصحاري (...- القرن الخامس الهجري)، من علماء عمان، وكان إباضي المذهب، وله مؤلفات كثيرة، منها: الضياء (موسوعة فقهية)، والإبانة في اللغة. ينظر: العوتبي، الإبانة في اللغة: مقدمة التحقيق.
- (26) أبو عبد الله، محمد بن زياد، المعروف بابن الأعرابي، الكوفي (150-231هـ)، وكان من أكابر أئمة اللغة المشار إليهم في معرفتها، نحوياً لم يكن للكوفيين أشبه برواية البصريين منه رواية لأشعار القبائل، ناسباً. ينظر: الحموي، معجم الأدباء: 2530/6.
- (27) العوتبي، الإبانة في اللغة: 31/2. القوزي، التوجيه النحو للقراءات: 9-34.
- (28) أبو الفضل محمد بن مُكْرَم بن علي بن أحمد الأنصاري الإفريقي المصري؛ ابن منظور (630-711هـ)، كان إماماً بارعاً في اللغة، له: «لسان العرب»، وغيره. ينظر: السيوطي، بغية الوعاة: 248/1. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 114/4.
- (29) عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي، أبو حفص، سراج الدين (000 - بعد 880 هـ): صاحب تفسير (اللباب في علوم الكتاب)، وله (حاشية على المحرر في الفقه). ينظر: الزركلي، الأعلام: 58/5.
- (30) النعماني، اللباب في علوم الكتاب: 311/2.
- (31) أبو العباس، أحمد بن محمد بن عماد بن علي القرافي المصري ثم المقدسي الشافعي؛ المعروف بابن الهائم (753-815هـ)، كان بارعاً في الفقه والعربية والفرائض والحساب. ينظر: الداودي، طبقات المفسرين: 82/1.
- (32) جمال الدين، أبو عبد الله، محمد بن عبد الله، ابن مالك (600-672هـ): إمام النحاة وحافظ اللغة وصاحب الألفية. ينظر: السيوطي، بغية الوعاة: 130/1.
- (33) ابن الهائم، التبيان في تفسير غريب القرآن: 86.
- (34) عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، أبو الحارث (نحو 127 ق هـ - 45 ق هـ): زعيم قريش في الجاهلية، وأحد سادات العرب ومقدمهم. ينظر: الزركلي، الأعلام: 154/4.
- (35) نشوان بن سعيد بن نشوان، أبو سعيد الحميري اليميني (...-573هـ)، كان فقيماً فاضلاً عارفاً باللغة والنحو والتاريخ وسائر فنون الأدب. ينظر: الحموي، معجم الأدباء: 2745/6. ينظر: الحميري، شمس العلوم: 376/1؛ الزبيدي، تاج العروس: 280/31.

- (36) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، ابن الجوزي (510-597هـ)، كان مُتَجَرِّبًا في سائر العلوم، رأسًا في الوعظ والتذكير، مُكثِّرًا من التصنيف. ينظر: ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة: 458/2.
- (37) ابن الجوزي، فنون الأفيان في علوم القرآن: 346.
- (38) مجد الدين أبو الطاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (729-817هـ)، كان مُتَجَرِّبًا في اللغة والحديث والتفسير، له: «القاموس المحيط». السيوطي، بغية الوعاة: 273/1.
- (39) أبو بكر شعبة بن عيَّاش بن سالم الأسدي الكوفي (95-193هـ)، عرض القرآن على عاصم وعطاء بن السائب وغيرهما، وعرض عليه كثيرون، وكان إمامًا كبيرًا عالمًا عاملاً. ينظر: ابن الجزري، غاية النهاية: 325/1.
- (40) الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز: 32/6.
- (41) أبو حَزْرَةَ، جرير بن عطية بن حذيفة الخَطَّيِّ (28-110هـ)، عاش عمره كلُّه يناضل شعراءَ زمنه ويساجلهم، وكان هَجَاءً، فلم يَثْبُتْ أمامه غيرُ الفرزدق والأخطل، وكان عفيفًا مُبِينًا. ينظر: الدينوري، الشعر والشعراء: 456/1.
- (42) أبو نصر إسماعيل بن حَمَّاد الفارابي الجوهري (...-393هـ)، كان إمامًا في اللغة والأدب، من أعاجيب الزمان ذكاءً وفطنةً وعلمًا، له: «الصحاح في اللغة». ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 80/17.
- (43) ينظر: الجوهري، الصحاح في اللغة: 1362/4.
- (44) علي بن جعفر بن محمد بن عبد الله بن الحسين، المعروف بابن القطاع الصقلي (433-515هـ)، كان إمام وقتَه بمصر في علم العربية، وفنون الأدب. ينظر: السيوطي، بغية الوعاة: 153/2.
- (45) ابن القَطَّاع، كتاب الأفعال: 62/2؛ ابن منظور، لسان العرب: 112/9.
- (46) أبو علي، الحجة للقراء السبعة: 230/2. مباركي، ما له وجه صحيح: 92-36.
- (47) أبو بكر، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار؛ المعروف بابن الأنباري (271-328هـ)، كان إمامًا زاهدًا متواضعًا، بارعًا في اللغة والنحو والتفسير والأدب. ينظر: القفطي، إنباه الرواة: 201. ينظر: الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس: 97/1.
- (48) صلاح الدين، أبو سعيد، خليل بن كَيْكَلْدِيَّ بن عبد الله العلائي الشافعي (694-761هـ)، كانت له يدٌ طولى في الحديث، ومشاركة قويَّة في الفقه واللغة والأدب. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 35/10.
- (49) العلائي، مجموع رسائل الحافظ العلائي: 100.
- (50) مسعدة بن البخاري بن مغراء بن المغيرة بن أبي صفرة، بصري. ينظر: المرزباني، معجم الشعراء: 410.
- (51) أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد بن أحمد الأموي الأصفهاني (284-356هـ)، كان شاعرًا مُحَسِّنًا، عالمًا بأيام الناس والأنساب والسِّيَر واللغة. ينظر: الحموي، معجم الأدباء: 1707/4.
- (52) أبو محمد، الحجاج بن يوسف بن الحكم الثقفي (...-95هـ)، قائد، داهية، سفاك، خطيب. ثبتت له الإمارة عشرين سنة. وبنى مدينة واسط (بين الكوفة والبصرة). ينظر: الزركلي، الأعلام: 167/2.
- (53) ينظر: الأصفهاني، الأغاني: 295/13، والبيت بلا نسبة عند: ابن منظور، لسان العرب: 293/12؛ الزبيدي، تاج العروس: 371/32.
- (54) أبو المظفَّر، منصور بن محمد السمعاني الحنفي ثم الشافعي (426-489هـ)، كان من كبار الأصوليين وأئمة الفقهاء، وكان شديدًا على أهل البدع. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 114/19.
- (55) ينظر: السمعاني، تفسير القرآن: 441/2.



- (56) محيي السنّة، أبو محمد، الحسين بن مسعود البغوي الشافعي (433-516هـ)، برع في التفسير والحديث وغيرهما، وكان مُتَسِّعَ الدائرة نقلًا وتحقيقًا. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 75/7.
- (57) البغوي، تفسير البغوي: 681/1.
- (58) سويد بن الصامت بن حارثة الأنصاري: شاعر، من أهل المدينة. اشتهر في الجاهلية، وأدرك الإسلام وهو شيخ كبير، ولقيه النبي صلى الله عليه وسلم فدعاه إلى الإسلام، وقرأ عليه شيئًا من القرآن، فاستحسنه، وانصرف عائداً إلى المدينة، فلم يلبث أن قتله الخزرج. وذلك قبل الهجرة. ينظر: الزركلي، الأعلام: 145/3.
- (59) عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي، أبو عبيد (000 - 487هـ): كان رأسًا في اللغة وأيام الناس. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 35/19.
- (60) أبو عمرو أحيحة بن الجلاح بن الحريش الأوسي (... - نحو 130 ق هـ)، شاعر جاهلي من ذهاة العرب وشجعانهم، كان سيّد الأوس في الجاهلية، وكان مُرابيًا كثير المال. ينظر: الأصفهاني، الأغاني: 115/13.
- (61) البكري، سمط اللآلي في شرح أمالي القالي: 361/1؛ وعزاه له: ابن منظور، لسان العرب: 502/13؛ الزبيدي، تاج العروس: 4/36.
- 62 الفراهيدي، العين: 8/4.
- (63) نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي، البكري الوائلي، الحروري، أبو راشد (000-65هـ)، رأس الأزارقة، وإليه نسبتهم. صَجِبَ في أول أمره عبد الله بن عباس. ينظر: الزركلي، الأعلام: 351/7.
- 64 ابن الأزرق، مسائل نافع بن الأزرق: 145، 146.
- (65) عدي ابن الرعاء الغساني، شاعر جاهلي، اشتهر بنسبته إلى أمه. ينظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق: 103/40.
- (66) أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد العسكري (...- بعد 395هـ)، كان عالمًا بالأدب، وله شعر. ينظر: الحموي، معجم الأدباء: 2/918. ينظر: العسكري، الصناعتين: 315؛ وعزاه له: ابن منظور، لسان العرب: 91/2، وبلا نسبة في: الأزهري، تهذيب اللغة: 244/14.
- (67) أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد العيّني الحنفي (762-855هـ)، كان إمامًا فصيحًا، بارعًا في الفقه والحديث والتاريخ وغيرها. ينظر: السخاوي، الضوء اللامع: 131/10.
- (68) العيني، عمدة القاري: 133/21.
- (69) أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق النّهاوَندي البغدادي؛ المعروف بالزّجّاجي (...-337هـ)، كان إمامًا في علم العربية، بارعًا في النحو، حسن السميت، ورُمي بالتشيعُ! ينظر: إنباه الرواة: 160/2.
- (70) الزججاني، اشتقاق أسماء الله: 142.
- (71) علي بن أبي الفرج بن الحسن، صدر الدين، أبو الحسن البصري (000 - 659هـ): أديب عالم بأخبار الشعراء. ينظر: الزركلي، الأعلام: 319/4.
- (72) ابن أبي الفرج، الحماسة البصرية: 191/1؛ وعزاه له: ابن هشام، المغني: 643.
- (73) الكميّ بن زيد الأسدي الكوفي (60-126هـ)، مقدم شعراء وقته، وكان شيعيًا. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 388/5.
- (74) الكميّ، ديوان الكميّ: 385، ولكنّ البيت فيه بلفظ (وكائن)، واللفظان يستقيم معهما الوزن ولا يتغيّر.



- (75) محمود بن أبي الحسن بن الحسين النيسابوري الغزنوي، يلقب ببيان الحق، كان عالماً بارعاً مفسراً لغويًا، وفقهًا متقنًا فصيحًا. ينظر: السيوطي، بغية الوعاة: 277/2.
- (76) يونس بن حبيب، أبو عبد الرحمن الضبي (...-183هـ)، كان عالماً بالشعر نافذ البصر في تمييز جيده من رديئه، عارفاً بطبقات الشعراء، حافظاً لأشعارهم، يُرجع إليه في ذلك كله. ينظر: الحموي، معجم الأدباء: 2850.
- (77) بيان الحق، باهر البرهان في معاني مشكلات القرآن: 325/1، 326.
- (78) أبو زكريا يحيى بن زياد الأسدي مولاهم الكوفي؛ المعروف بالفراء (144-207هـ)، كان إمامَ الكوفيين وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب. ينظر: القفطي، إنباه الرواة: 7/4.
- (79) أبو الأسود ظالم بن عمرو الدؤلي (1 ق هـ-69هـ)، هو أولُ مَنْ وضع علم النحو ونقط المصاحف. ينظر: الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين: 21.
- (80) ينظر: السكري، ديوان أبي الأسود الدؤلي: 100؛ وعزاه له: البغدادي، خزانة الأدب: 285/1.
- (81) صيفي بن الأسلت أبو قيس الأنصاري الأوسي الوائلي الشاعر، أدرك النبي صلى الله عليه وسلم وكان قد وفد على آل جفنة يسأل عن دين إبراهيم، وهو أحد الذين رغبوا عن دينهم وعن اليهودية والنصرانية. ينظر: الصفدي، الوافي بالوفيات: 198/16.
- (82) علي بن الحسين بن علي، أبو الحسن الأصبهاني الباقولي (000 - نحو 543 هـ)، ويقال له: جامع العلوم، كان عالماً بالأدب، ضريراً. ينظر: الزركلي، الأعلام: 279/4. ينظر: الزجاج، إعراب القرآن: 902/3، والبيت بلا نسبة في: ابن الأنباري، الإنصاف: 114/1.
- (83) البيت بلا نسبة كما في: سيبويه، الكتاب: 383/2، بلفظ (قريت) بدل (أصبحت).
- (84) البيت كاملاً: وبلد عامية أعمأؤه... كأن لون أرضه سماؤه وهو لرؤية كما عزاه له: الجوهري، الصحاح: 2439/6.
- (85) البيت لجران العود كما عزاه له: الأزهرى، شرح التصريح: 547/1.
- (86) البيت لعبد الله بن الزبيرى كما عزاه له: القيسي، إيضاح شواهد الإيضاح: 245/1، بلفظ (زوجك) بدل (بعلك).
- (87) البيت لأوس بن حجر كما عزاه له: الأزهرى، تهذيب اللغة: 139/2؛ الجوهري، الصحاح: 503/2.
- (88) البيت للمتوكل بن عبد الله، ويُروى لأبي الأسود الدؤلي كما في: القيسي، إيضاح شواهد الإيضاح: 348/1.
- (89) البيت للأخطل كما عزاه له: الزمخشري، الفائق في غريب الحديث: 288/3.
- (90) البيت لعمر بن معدى كرب كما عزاه له: سيبويه، الكتاب: 520/3؛ ابن منظور، لسان العرب: 163/15.
- (91) البيت بلا نسبة في: البغدادي، خزانة الأدب: 416/4.
- (92) البيت كاملاً: يُقسم لا يُصلح إلا أفسدًا... فيُصلح اليوم ويُفسدُه غدا وهو بلا نسبة في: الإستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب للرضي: 274/4.
- (93) البيت لخزيمة بن مالك بن نهد كما عزاه له: الجوهري، الصحاح: 1364/4؛ ابن منظور، لسان العرب: 455/7.
- (94) تقدم.
- (95) البيت للخنساء كما عزاه لها: ابن سيده، المحكم: 427/6.



- (96) لم أقف عليه في مظانه من كتب اللغة، وقد ذكر بلا نسبة في: الطبري، جامع البيان: 593/12؛ الثعلبي، الكشف والبيان: 192/5.
(97) تقدم.
- (98) البيت بلا نسبة في: الأزهرى، تهذيب اللغة: 208/6؛ الجوهري، الصحاح: 271/1؛ ابن منظور، لسان العرب: 106/2.
(99) البيتان لطرفة بن العبد كما عزاها له: الزجاج، معاني القرآن: 100/3؛ الثعلبي في الكشف والبيان: 208/5.
(100) البيت لقيس بن زهير كما عزاها له: السيرافي، شرح أبيات سيويه: 223/1؛ الأزهرى، في شرح التصريح: 87/1.
(101) البيت لأمية بن الصلت كما عزاها له: السيرافي، شرح أبيات سيويه: 24/2، البغدادي، خزانة الأدب: 9/10؛ وعزاها لعبيد بن الأبرص ابن المقلد، لباب الآداب: 294؛ وهو في: ابن الأبرص، ديوان عبيد ابن الأبرص: 102.
(102) البيت كاملاً: جاء الشتاء وقميصي أخلاق... شرادم يضحك مني التواق وهو بلا نسبة في: الأزهرى، تهذيب اللغة: 18/7؛ الجوهري، الصحاح: 1453/4.
(103) البيت لعمر بن معدى كرب كما عزاها له: سيويه، الكتاب: 520/3؛ الجوهري، الصحاح: 2457/6؛ ابن منظور، لسان العرب: 163/15.
(104) البيت لإبن ربيعة، ديوان لبيد ابن ربيعة: 71، وعزاها له: الأزهرى، تهذيب اللغة: 181/9؛ الجوهري، الصحاح: 537/2.
(105) البيت لأمية بن أبي الصلت كما عزاها له: ابن الجواليقي، شرح أدب الكاتب: 226؛ وهو في: ديوان أمية بن أبي الصلت: 30.
(106) البيت كاملاً: أنا جرير كنييتي أبو عمر... أضرب بالسيف وسعد في القصر وهو بلا نسبة في: الأتباري، الإنصاف: 603/2.
(107) البيت لكثير عزة كما عزاها له: سيويه، الكتاب: 467/؛ ابن منظور، لسان العرب: 304/14؛ الزبيدي، تاج العروس: 133/34.
(108) البيت لابن ميادة كما عزاها له: ابن سيده، المحكم: 86/9؛ ابن منظور، لسان العرب: 200/3.
(109) البيت لحميد ابن بحدل كما عزاها له: الجوهري، الصحاح: 2075/5؛ الزمخشري، أساس البلاغة: 312/1، بلفظ (سيف) بدل (شيخ)؛ وباللفظ الوارد في البيت ذكره بلا نسبة: النهروي، الجليس الصالح: 64.
(110) البيت بلا نسبة في: الأزهرى، تهذيب اللغة: 33/5، ابن منظور، لسان العرب: 231/12؛ الزبيدي، تاج العروس: 227/32.
(111) البيت كاملاً: فرأى مغيب الشمس عند مأبها... في عين ذي خلب وتأط حرمم وقد اختلّف في قائله؛ فعزاها بعضهم لتتبع الأزهرى، تهذيب اللغة: 215/5؛ ابن منظور، لسان العرب: 219/1، وقال في: 365/1، (قال تبع أو غيره). وعزاها: الأزهرى، تهذيب اللغة: 178/7، لأمية بن أبي الصلت، وكذا عزاها: لأمية ابن سيده، المحكم: 72/4؛ ابن منظور، لسان العرب: 148/3.
(112) البيت بلا نسبة في: الأزهرى، تهذيب اللغة: 126/14؛ ابن منظور، لسان العرب: 468/3.
(113) البيت بلا نسبة كما في: الفراهيدي، الجمل في النحو: 158؛ البغدادي، خزانة الأدب: 453/7.
(114) البيت ذكره بلا نسبة: سيويه، الكتاب: 162/4، وعزاها: لعبد الله بن قيس الرقيات، الجوهري، الصحاح: 2074/5، وكذا ابن منظور، لسان العرب: 31/13.
(115) البيت بلا نسبة في توضيح المرادي، المقاصد: 483/1؛ وكذا في: ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: 237/1.

- (116) البيت بلا نسبة في: الأزهري، تهذيب اللغة: 253/1؛ الجوهري، الصحاح: 1199/3؛ ابن منظور، لسان العرب: 57/8.
- (117) كذا ورد مثلاً للرجل يتغافل عمًا يكره، وهو بلا نسبة الأزهري، تهذيب اللغة: 75/2؛ العسكري، جمهرة الأمثال: 140/1؛ ابن منظور، لسان العرب: 164/8.
- (118) البيت لزهير بن أبي سُلمى كما عناه له: الأزهري، تهذيب اللغة: 216/14؛ الجوهري، الصحاح: 2183/6؛ ابن منظور، لسان العرب: 96/2.
- (119) البيت للأعشى كما عناه له: سيويه، الكتاب: 137/2؛ ابن السرج، الأصول في النحو: 239/1؛ ابن الأنباري، الإنصاف: 162/1.
- (120) البيت بلا نسبة في: الأزهري، تهذيب اللغة: 247/14؛ ابن منظور، لسان العرب: 445/15؛ السيوطي، المزهري: 121/1.
- (121) البيت بلا نسبة في: الجاحظ، البيان والتبيين: 22/3، وبلطف: (من هرم) بدل (من كبر) في: الجوهري، الصحاح: 2509/6؛ ابن منظور، لسان العرب: 169/1.
- (122) تقدم.
- (123) البيت لابن العبد: ديوان طرفة ابن العبد: 33؛ وعزاه: الزمخشري، الفائق: 349/1، لأوس بن حجر، وكذا ابن منظور، لسان العرب: 198/11، وهو في: ابن حجر، ديوان أوس بن حجر: 21.
- (124) تقدم.
- (125) تقدم.
- (126) البيت بلا نسبة في: الأزهري، تهذيب اللغة 152/15، بلفظ (اضرب) بدل (أمسك)، وفي: الجوهري، الصحاح: 833/2، بلفظ (ازجر)؛ وفي: ابن سيده، المحكم: 260/10، بلفظ (اربط)، وكذلك ابن منظور، لسان العرب: 224/5.
- (127) البيت كاملاً: فما وجد أظار ثلاث روائم... رأين مجرماً من حوار ومصراعاً
وقد عناه لمتهم بن نويرة، الأزهري، تهذيب اللغة: 283/14؛ الثعالبي، ثمار القلوب: 348؛ ابن منظور، لسان العرب: 516/4.
- المراجع:**
- ابن الأبرص، ع. (1414). ديوان عبيد بن الأبرص (أشرف أحمد، شرح: ط.1). دار الكتاب العربي.
- ابن الأزرقي، ن. (1413). مسائل نافع بن الأزرق، عن عبد الله بن العباس (محمد أحمد الدالي، تحقيق: ط.1). الجفان والجابي للطباعة والنشر.
- الأزهري، خ. (1421). شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الأزهري، م. (2001). تهذيب اللغة (محمد عوض مرعب، تحقيق: ط.1). دار إحياء التراث العربي.
- الإسترابادي، م. (1395). شرح شافية ابن الحاجب (محمد محي الدين عبد الحميد وآخرين، تحقيق). دار الكتب العلمية.
- الأصفهاني، ع. (1422). الأغاني (يوسف علي طويل، تحقيق: ط.4). طبعة دار الكتب العلمية.
- ابن الأنباري، م. (1412). الزاهر في معاني كلمات الناس (حاتم الضامن، تحقيق: ط.1). مؤسسة الرسالة.
- ابن الأنباري، ع. (1424). الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين (ط.1). مكتبة العصرية.
- الباقولي، ع. (1420). إعراب القرآن المنسوب للزجاج (إبراهيم الإيباري، تحقيق: ط.4). دار الكتاب المصري، ودار الكتب اللبنانية.
- البيغدادي، ع. (1418). خزانة الأدب (عبد السلام هارون، تحقيق: ط.4). مكتبة الخانجي.



- البغوي، ح. (1420). *تفسير البغوي* (عبد الرزاق المهدي، تحقيق؛ ط.1). طبعة دار إحياء التراث العربي.
 البكري، ع. (د.ت). *سمط اللآلي في شرح أمالي القاضي* (عبد العزيز الميمني، تحقيق). دار الكتب العلمية.
 البونسي، إ. (2004). *كنز الكتاب ومنتخب الآداب*. المجمع الثقافي.
 بيان الحق، م. (1998). *باهر البرهان في معاني مشكلات القرآن* (سعاد بنت صالح بن سعيد باقبي، تحفييف). جامعة أم القرى.
 ابن ثابت، ح. (1414). *ديوان حسان بن ثابت رضي الله عنه* (عبدأ مهنا، شرح؛ ط.2). دار الكتب العلمية.
 الثعالبي، ع. (د.ت). *ثمار القلوب في المضاف والمنسوب*. دار المعارف.
 الثعلبي، أ. (1422). *الكشف والبيان عن تفسير القرآن* (الإمام أبي محمد بن عاشور، تحقيق؛ ط.1). دار إحياء التراث العربي.
 الجاحظ، ع. (1423). *البيان والتبيين*. دار ومكتبة الهلال.
 ابن الجزري، م. (د.ت). *غاية النهاية في طبقات القراء* (عني بنشره لأول مرة عام 1351 هـ ج. برجستراسر). مكتبة ابن تيمية، ابن الجواليقي، م. (د.ت). *شرح أدب الكاتب لابن قتيبة*. دار الكتاب العربي.
 ابن الجوزي، ع. (1987). *فنون الأفتنان في عيون علوم القرآن* (ط.1). دار البشائر.
 الجوهري، إ. (1407). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية* (أحمد عبد الغفور عطار، تحقيق؛ ط.4). دار العلم للملايين.
 الجوهري، إ. (1987). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية* (أحمد عبد الغفور عطار، تحقيق؛ ط.4). دار العلم للملايين.
 ابن حجر، أ. (1400). *ديوان أوس بن حجر* (محمد يوسف نجم، تحقيق). دار بيروت للطباعة والنشر.
 الحمد، غ. (2006). *تنزيل القرآن وعدد آياته واختلاف الناس فيه لعبد الرحمن ابن زنجلة*: تحقيق. مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية. 1 (2)، 231-295.
 الحموي، ي. (1993). *معجم الأدياء* (إحسان عباس، تحقيق؛ ط.1). دار الغرب الإسلامي.
 الحميري، ن. (1999). *شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم* (حسين بن عبد الله العمري، مطهر بن علي الإرياني، يوسف محمد عبد الله، تحقيق؛ ط.1). دار الفكر المعاصر.
 الدوغان، م. ب. ع. ب. ع. (2022). *الضرورة الشعرية بين السيرافي والقيرواني دراسة موازنة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، (15)، 272-307. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i15.890>
 الدينوري، ع. (1423). *الشعر والشعراء*. دار الحديث.
 الذهبي، م. (1997). *معرفة القراء الكبار على الطبقات والإعصار* (ط.1). دار الكتب العلمية.
 الذهبي، م. (1985). *سير أعلام النبلاء* (محمد نعيم العرقسوسي، مأمون الصاغري، تحقيق الأجزاء 17، 19، 5؛ ط.3). مؤسسة الرسالة.
 الرافي، م. (د.ت). *تاريخ آداب العرب*. دار الكتاب العربي.
 ابن ربيعة، ل. (1425). *ديوان ليبيد بن ربيعة* (حمدو طماس، عناية؛ ط.1). دار المعرفة.
 ابن رجب، ع. (2005). *الذيل على طبقات الحنابلة* (عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، تحقيق؛ ط.1). مكتبة العبيكان.
 ابن رشيق، ح. (1981). *العمدة في محاسن الشعر وأدابه* (محمد محيي الدين عبد الحميد، تحقيق؛ ط.5). دار الجيل.
 الزبيدي، م. (د.ت). *تاج العروس من جواهر القاموس* (مجموعة من العلماء، تحقيق). دار الهداية.



- الزبيدي، م. (د.ت). *طبقات النحويين واللغويين* (محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق؛ ط.2). دار المعارف. الزجاج، إ. (1408). *معاني القرآن وإعرابه* (عبد الجليل عبد شلي، تحقيق؛ ط.1). عالم الكتب. الزجاجي، إ. (1986). *اشتقاق أسماء الله* (عبد الحسين المبارك، تحقيق؛ ط.2). مؤسسة الرسالة. الزمخشري، م. (1914). *أساس البلاغة* (محمد باسل عيون السود، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية. الزمخشري، م. (د.ت). *الفائق في غريب الحديث* (علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق؛ ط.2). دار المعرفة.
- ابن زنجلة، ع. (د.ت). *حجة القراءات* (سعيد الأفغاني، تحقيق). دار الرسالة. السامرائي، ف. (د.ت). *ابن جني النحوي*. مطابع دار النذير. السبكي، ع. (1413). *طبقات الشافعية الكبرى* (محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، تحقيق؛ ط.2). هجر للطباعة والنشر والتوزيع.
- السخاوي، م. (د.ت). *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*. منشورات دار مكتبة الحياة. ابن السراج، م. (د.ت). *الأصول في النحو* (عبد الحسين الفتيلي، تحقيق). مؤسسة الرسالة. السكري، ح. (1998). *ديوان أبي الأسود الدؤلي* (محمد حسن آل ياسين، تحقيق؛ ط.2). دار ومكتبة الهلال. السمعاني، م. (1418). *تفسير القرآن* (ياسر بن إبراهيم، غنيم بن عباس بن غنيم، تحقيق؛ ط.1). دار الوطن. سيويه، ع. (1408). *الكتاب* (عبد السلام هارون، تحقيق؛ ط.3). مكتبة الخانجي. ابن سيده، ع. (1421). *المحكم والمحيط الأعظم* (عبد الحميد هنداوي، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية. السيرافي، ي. (1394). *شرح أبيات سيويه* (محمد علي هاشم، تحقيق). مكتبة الكليات الأزهرية، ودار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- السيوطي، ع. (1418). *المزهر في علوم اللغة وأنواعها* (فؤاد علي منصور، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية. السيوطي، ع. (د.ت). *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة* (محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق). طبعة المكتبة العصرية. الصفدي، ص. (2000). *الوافي بالوفيات* (أحمد الأزناؤوط، تركي مصطفى، تحقيق). دار إحياء التراث. ابن الصلت، أ. (1988). *ديوان أمية بن أبي الصلت* (سجيع جميل الجبيلي، تحقيق؛ ط.1). طبعة دار صادر. الطبري، م. (1422). *جامع البيان عن تأويل أي القرآن* (عبد الله التركي، تحقيق؛ ط.1). دار هجر للطباعة والنشر. الطنطاوي، م. (2005). *نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة* (عبد الرحمن بن محمد بن إسماعيل، تحقيق؛ ط.1). مكتبة إحياء التراث الإسلامي.
- ابن العبد، ط. (1423). *ديوان طرفة بن العبد* (مهدي محمد ناصر الدين، تحقيق؛ ط.3). دار الكتب العلمية. ابن عساکر، ع. (1995). *تاريخ مدينة دمشق* (محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمروي، تحقيق ودراسة). دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- العسكري، ح. (1419). *الصناعتين* (علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق). طبعة المكتبة العصرية. العسكري، ح. (د.ت). *جمهرة الأمتال*. دار الفكر. ابن عقيل، ع. (1400). *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك* (محمد محي الدين عبد الحميد، تحقيق؛ ط.20). دار التراث. العكبري، ع. (د.ت). *التبيان في إعراب القرآن* (علي محمد البجاوي، تحقيق). عيسى البابي الحلبي وشركاه.



- العلائي، ص. (2008). *مجموع رسائل الحافظ العلائي* (وائل محمد بكر زهران، تحقيق؛ ط.1). الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
- ابو علي، ح. (1993). *الحجة للقراء السبعة* (بدر الدين قهوجي، بشير جويجايي، تحقيق؛ ط.2). دار المأمون للتراث.
- العوثي، س. (1999). *الإبانة في اللغة العربية* (عبد الكريم خليفة، نصرت عبد الرحمن، صلاح جرار، محمد حسن عواد، جاسر أبو صافية، تحقيق؛ ط.1). وزارة التراث القومي والثقافة.
- عيد، م. (1989). *أصول النحو العربي* (ط.4). عالم الكتب.
- العيني، م. (د.ت). *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*. دار إحياء التراث العربي.
- الفرايدي، خ. (د.ت). *العين* (مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي). دار ومكتبة الهلال.
- الفرايدي، خ. (1995). *الجمال في النحو* (فخر الدين قباوة، تحقيق؛ ط.5). مؤسسة الرسالة.
- ابن أبي الفرج، ع. (د.ت). *الحماسة البصرية* (مختار الدين أحمد، تحقيق). عالم الكتب.
- الفيروزآبادي، م. (د.ت). *بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز* (محمد علي النجار، تحقيق). المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- القحطاني، و. ب. أ. ب. ع. (2022). *توظيف ابن الخشاب للشواهد الشعرية في كتابه (المرتل في شرح الجمل) وموقف النحويين منها. الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، (16)، 189–230. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i16.942>
- القسطاوي، ر. خ. ع. (2021). *ما قرئ بالرفع والجر في سورة البروج دراسة نحوية. الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، (10)، 103–64. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i10.338>
- ابن القطّاع، ع. (1983). *كتاب الأفعال* (ط.1). عالم الكتب.
- القفطي، ع. (1424). *إنباه الرواة على أنباه النحاة* (ط.1). المكتبة العصرية.
- القبرواني، م. (د.ت). *ما يجوز للشاعر في الضرورة* (رمضان عبد التواب، صلاح الدين الهادي، تحقيق). دار العروبة.
- القوزي، إ. ب. ح. ب. أ. (2023). *التوجيه النحوي للقراءات القرآنية في شرح الفوزان لألفية ابن مالك. الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، (4)، 9–34. <https://doi.org/10.53286/arts.v5i4.1658>
- القيسي، ح. (1408). *إيضاح شواهد الإيضاح* (محمد الدعجاني، تحقيق). دار الغرب الإسلامي.
- الكميت، ز. (200). *ديوان الكميت* (محمد نبيل طريقي، تحقيق؛ ط.1). دار صادر.
- مباركي، م. ب. ح. ب. ع. (2021). *ما له وجه صحيح في العربية ولا تجوز القراءة به عند أبي جعفر الطبري* (ت 310 هـ) من خلال كتابه (جامع البيان في تأويل القرآن). *عرض ومناقشة. الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، (11)، 36–92. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i11.575>
- المبرد، م. (1417). *الكامل في اللغة والأدب* (محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق؛ ط.3). دار الفكر العربي.
- المرادي، ح. (1428). *توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك* (عبد الرحمن علي سليمان، تحقيق؛ ط.1). دار الفكر العربي.
- المرزباني، م. (1982). *معجم الشعراء* (ط.2). مكتبة القدسي، دار الكتب العلمية.
- المرندي، إ. (1439). *قرة عين القراء في القراءات* (نسيبة بنت عبد العزيز بن محمد الراشد، تحقيق). [أطروحة دكتوراه غير منشورة]. كلية أصول الدين - اسم الجامعة.



- ابن مقلد، أ. (1407). *لباب الآداب* (أحمد شاكر، تحقيق؛ ط.2). مكتبة السنة.
ابن منظور، م. (1414). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.
النعمانى، ع. (1998). *اللباب في علوم الكتاب* (عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
الهروي، م. (1426). *الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي* (عبد الكريم سامي الجندي، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
ابن الهائم، أ. (1423). *التبيان في تفسير غريب القرآن* (ضاحي عبد الباقي محمد، تحقيق؛ ط.1). دار الغرب الإسلامي.
ابن هشام، ع. (1986). *مغني اللبيب عن كتب الأعاريب* (مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، تحقيق؛ ط.6). دار الفكر.

References

- Ibn al-Abras, A. (1414 AH). *Diwan 'Ubaid ibn al-Abras* (A. Ahmad, Ed.; Vol. 1). Dar Al-Kitab Al-Arabi.
Ibn al-Azraq, N. (1413 AH). *Masail Nafi' ibn al-Azraq, narrated from Abdullah ibn Abbas* (M. Ahmad al-Dali, Ed.; Vol. 1). Al-Jifan wal-Jabi Printing & Publishing.
Al-Azhari, K. (1421 AH). *Sharh al-Tasrih 'ala al-Tawdih aw al-Tasrih bi-Madmun al-Tawdih fi al-Nahw* (Vol. 1). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
Al-Azhari, M. (2001). *Tahdhib al-Lugha* (M. 'Awad Mar'ab, Ed.; Vol. 1). Dar Ihyaa al-Turath al-Arabi.
Al-Istrabadi, M. (1395 AH). *Sharh Shafiyat Ibn al-Hajib* (M. Muhyi al-Din Abdul-Hamid et al., Ed.). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
Al-Asfahani, A. (1422 AH). *Al-Aghani* (Y. Ali Tawil, Ed.; Vol. 4). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
Ibn al-Anbari, M. (1412 AH). *Al-Zahir fi Ma'ani Kalimat al-Nas* (H. Al-Dhamin, Ed.; Vol. 1). Al-Risalah Foundation.
Ibn al-Anbari, A. (1424 AH). *Al-Insaf fi Masail al-Khilaf bayna al-Nahwiyin: al-Basriyyin wal-Kufiyyin* (Vol. 1). Al-Asriya Library.
Al-Baquli, A. (1420 AH). *'Arab al-Qur'an al-Mansub li al-Zajaj* (I. Al-Ibiri, Ed.; Vol. 4). Dar Al-Kitab Al-Misri & Dar Al-Kutub Al-Lubnaniyya.
Al-Baghdadi, A. (1418 AH). *Khizanat al-Adab* (A. Al-Haroun, Ed.; Vol. 4). Maktabat Al-Khanji.
Al-Baghawi, H. (1420 AH). *Tafsir al-Baghawi* (A. Al-Mahdi, Ed.; Vol. 1). Dar Ihyaa al-Turath al-Arabi.
Al-Bakri, A. (n.d.). *Simt al-La'ali fi Sharh Amali al-Qali* (A. Al-Maimani, Ed.). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
Al-Bunsi, I. (2004). *Kanz al-Kitab wa Muntakhab al-Adab*. Al-Majma' Al-Thaqafi.
Bayan al-Haqq, M. (1998). *Bahir al-Burhan fi Ma'ani Mushkilat al-Qur'an* (S. Bint Saleh ibn Saeed Babqi, Ed.). Umm Al-Qura University.
Ibn Thabit, H. (1414 AH). *Diwan Hassan ibn Thabit* (Abd Ahmad Mahna, Ed.; Vol. 2). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
Al-Tha'alibi, A. (n.d.). *Thimar al-Qulub fi al-Mudhaf wal-Mansub*. Dar Al-Ma'arif.
Al-Tha'alibi, A. (1422 AH). *Al-Kashf wal-Bayan 'an Tafsir al-Qur'an* (Imam Abu Muhammad ibn Ashur, Ed.; Vol. 1). Dar Ihyaa al-Turath al-Arabi.
Al-Jahiz, A. (1423 AH). *Al-Bayan wal-Tabyin*. Dar wa Maktabat Al-Hilal.
Ibn al-Jazari, M. (n.d.). *Ghayat al-Nihayah fi Tabaqat al-Qurra'* (First published 1351 AH). Ibn Taymiyyah Library.
Ibn al-Jawliqi, M. (n.d.). *Sharh Adab al-Katib li Ibn Qutaybah*. Dar Al-Kitab Al-Arabi.
Ibn al-Jawzi, A. (1987). *Funun al-Afnan fi 'Uyoun 'Ulum al-Qur'an* (Vol. 1). Dar Al-Basha'ir.
Al-Jawhari, I. (1407 AH). *Al-Sihah: Taj al-Lugha wa Sihah al-'Arabiyya* (A. Abd al-Ghafoor Attar, Ed.; Vol. 4). Dar Al-'Ilm lil-Malayin.
Ibn Hajar, A. (1400 AH). *Diwan Aws ibn Hajar* (M. Y. Najm, Ed.). Dar Beirut lil-Tiba'a wal-Nashr.



- Al-Hamad, G. (2006). *Tanzil al-Qur'an wa 'Adad Ayatih wa Ikhtilaf al-Nas Fih li Abd al-Rahman ibn Zanjala: Tahqiq. Majallat Ma'had al-Imam al-Shatibi lil-Dirasat al-Qur'aniyya*, 1(2), 231–295.
- Al-Hamawi, Y. (1993). *Mu'jam al-Adaba'* (I. Abbas, Ed.; Vol. 1). Dar Al-Gharb Al-Islami.
- Al-Hamiri, N. (1999). *Shams al-'Ulum wa Dawat Kalam al-'Arab min al-Kuloom* (H. ibn Abdallah al-'Umari, M. ibn Ali al-Iryani, Y. M. Abdallah, Ed.; Vol. 1). Dar Al-Fikr Al-Mu'asir.
- Al-Dugan, M. B. A. B. A. . (2022). Poetic Necessity between Serafi and Kairouani A Comparative Study. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, (15), 272–307. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i15.890>
- Al-Dinawari, A. (1423 AH). *Al-Shi'r wal-Shu'ara'*. Dar Al-Hadith.
- Al-Dhahabi, M. (1997). *Ma'rifat al-Qurra' al-Kibar 'ala al-Tabaqat wal-'sar* (Vol. 1). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
- Al-Dhahabi, M. (1985). *Siyar A'lam al-Nubala'* (M. Na'im al-'Arquoussi, M. Al-Sagherji, Eds.; Vols. 5, 17, 19; Vol. 3). Dar Al-Risalah.
- Al-Rafi'i, M. (n.d.). *Tarikh Adab al-'Arab*. Dar Al-Kitab Al-Arabi.
- Ibn Rubay'ah, L. (1425 AH). *Diwan Labid ibn Rubay'ah* (H. Tamas, Ed.; Vol. 1). Dar Al-Ma'rifa.
- Ibn Rajab, A. (2005). *Al-Dhayl 'ala Tabaqat al-Hanabila* (Abd al-Rahman ibn Sulayman Al-Uthaymeen, Ed.; Vol. 1). Maktabat Al-'Ubikan.
- Ibn Rashiq, H. (1981). *Al-'Umdah fi Mahasin al-Shi'r wa Adabih* (M. Muhyi al-Din Abdul-Hamid, Ed.; Vol. 5). Dar Al-Jeel.
- Al-Zabidi, M. (n.d.). *Taj al-Urus min Jawahir al-Qamus* (Ed. Group of Scholars). Dar Al-Hidayah.
- Al-Zabidi, M. (n.d.). *Tabaqat al-Nahwiyin wal-Lughawiyin* (M. Abu Al-Fadl Ibrahim, Ed.; Vol. 2). Dar Al-Ma'arif.
- Al-Zajjaj, I. (1408 AH). *Ma'ani al-Qur'an wa I'rabuh* (A. Jamil Abd al-Shalabi, Ed.; Vol. 1). 'Alam al-Kutub.
- Al-Zajjaji, I. (1986). *Ishtiqaq Asma' Allah* (Abd al-Hussein al-Mubarak, Ed.; Vol. 2). Dar Al-Risalah.
- Al-Zamakhshari, M. (1914). *Asas al-Balagha* (M. Basel 'Ayyun al-Suud, Ed.; Vol. 1). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
- Al-Zamakhshari, M. (n.d.). *Al-Fa'iq fi Gharib al-Hadith* (A. Muhammad al-Bajawi & M. Abu al-Fadl Ibrahim, Eds.; Vol. 2). Dar Al-Ma'arifa.
- Ibn Zanjala, A. (n.d.). *Hujjat al-Qira'at* (S. Al-Afghani, Ed.). Dar Al-Risala.
- Al-Samarrai, F. (n.d.). *Ibn Jinni al-Nahwi*. Dar Al-Nadhir Press.
- Al-Subki, A. (1413 AH). *Tabaqat al-Shafi'iyya al-Kubra* (M. M. al-Tanahi & A. F. al-Hilu, Eds.; Vol. 2). Hijr Printing & Publishing.
- Al-Sakhawi, M. (n.d.). *Al-Daw' al-Lami' li Ahl al-Qarn al-Tasi'*. Dar Maktabat al-Hayat.
- Ibn al-Sarraj, M. (n.d.). *Al-Usul fi al-Nahw* (A. H. al-Fateeli, Ed.). Al-Risala Foundation.
- Al-Sukkari, H. (1998). *Diwan Abi al-Aswad al-Du'ali* (M. Hasan Al-Yasin, Ed.; Vol. 2). Dar wa Maktabat Al-Hilal.
- Al-Sam'ani, M. (1418 AH). *Tafsir al-Qur'an* (Y. Ibn Ibrahim & Ghanim Ibn Abbas Ibn Ghanim, Ed.; Vol. 1). Dar Al-Watan.
- Sibawayh, A. (1408 AH). *Al-Kitab* (A. Salim Harun, Ed.; Vol. 3). Maktabat Al-Khanji.
- Ibn Siyaha, A. (1421 AH). *Al-Muhkam wal-Muheet al-A'zam* (A. H. Handawi, Ed.; Vol. 1). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
- Al-Sirafi, Y. (1394 AH). *Sharh Abyat Sibawayh* (M. Ali Hashim, Ed.). Al-Azhar Colleges Library & Dar Al-Fikr Press & Publishing.
- Al-Suyuti, A. (1418 AH). *Al-Muzhir fi 'Ulum al-Lugha wa Anwa'iha* (F. Ali Mansour, Ed.; Vol. 1). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
- Al-Suyuti, A. (n.d.). *Bughiyat al-Wu'ah fi Tabaqat al-Lughawiyin wal-Nuhat* (M. Abu al-Fadl Ibrahim, Ed.). Al-Maktaba Al-Asriya.
- Al-Safadi, S. (2000). *Al-Wafi bil-Wafayat* (A. Arna'ut & T. Mustafa, Eds.). Dar Ihya al-Turath.
- Ibn al-Salt, A. (1988). *Diwan Umayya ibn Abi al-Salt* (S. Jamil Al-Jubaili, Ed.; Vol. 1). Dar Sader.
- Al-Tabari, M. (1422 AH). *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* (A. Al-Turki, Ed.; Vol. 1). Dar Hijr Press & Publishing.
- Al-Tantawi, M. (2005). *Nash'at al-Nahw wa Tarikh Ashhar al-Nuhat* (A. R. ibn Muhammad ibn Ismail, Ed.; Vol. 1). Dar Ihya al-Turath Al-Islami.



- Ibn al-'Abd, T. (1423 AH). *Diwan Tarafa ibn al-'Abd* (M. M. Nasser al-Din, Ed.; Vol. 3). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
- Ibn 'Asakir, A. (1995). *Tarikh Madinat Dimashq* (M. Abu Sa'id 'Umar ibn Gharama al-'Amrawi, Ed. & Study). Dar Al-Fikr Press & Publishing.
- Al-'Askari, H. (1419 AH). *Al-Sina'atayn* (A. Muhammad al-Bajawi & M. Abu al-Fadl Ibrahim, Ed.). Al-Maktaba Al-Asriya.
- Al-'Askari, H. (n.d.). *Jamhara al-Amthal*. Dar Al-Fikr.
- Ibn 'Aqil, A. (1400 AH). *Sharh Ibn 'Aqil 'ala Alfiyyat Ibn Malik* (M. Muhyi al-Din Abdul-Hamid, Ed.; Vol. 20). Dar Al-Turath.
- Al-'Akbari, A. (n.d.). *Al-Tibyan fi l'rab al-Qur'an* (A. Muhammad al-Bajawi, Ed.). 'Isa Al-Babi Al-Halabi & Co.
- Al-'Alai, S. (2008). *Majmu' Rasa'il al-Hafiz al-'Alai* (W. M. B. Zahran, Ed.; Vol. 1). Al-Farouq Al-Haditha.
- Abu 'Ali, H. (1993). *Al-Hujja lil-Qurra' al-Sab'a* (B. Al-Juwaji, B. D. Qahouji, Ed.; Vol. 2). Dar Al-Ma'mun lil-Turath.
- Al-'Awti, S. (1999). *Al-Ibana fi al-Lugha al-'Arabiyya* (A. K. Khalifa, N. Abd al-Rahman, S. Jarrar, M. H. Awad, J. Abu Safiyya, Eds.; Vol. 1). Ministry of National Heritage & Culture.
- 'Id, M. (1989). *Usul al-Nahw al-'Arabi* (Vol. 4). 'Alam Al-Kutub.
- Al-'Ayni, M. (n.d.). *Umdat al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari*. Dar Ihyaa al-Turath Al-Arabi.
- Al-Farahidi, K. (n.d.). *Al-'Ayn* (M. Al-Makhzoumi & I. Al-Samarrai, Eds.). Dar wa Maktabat Al-Hilal.
- Al-Farahidi, K. (1995). *Al-Jumal fi al-Nahw* (F. D. Qubawa, Ed.; Vol. 5). Dar Al-Risalah.
- Ibn Abi al-Faraj, A. (n.d.). *Al-Hamasah al-Basriyya* (M. Ahmad Mukhtar, Ed.). 'Alam Al-Kutub.
- Al-Fayruzabadi, M. (n.d.). *Basair Dhawi al-Tamyeez fi Lata'if al-Kitab al-'Aziz* (M. Ali Al-Najjar, Ed.). Supreme Council for Islamic Affairs.
- Al-Qahtani, W. B. A. B. A. . (2022). Poetic Evidence Employment in Ibn Al-Khashab's Book Al-Murtajjal Fi SharH Al-Jumal" and the Grammarians' Persepective. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, (16), 189–230. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i16.942>
- Al-Qastawy, R. K. A. (2021). What has been Read with Nominative and Genitive Cases in Surat Al-Buruj A Grammatical Study. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 1(10), 64–103. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i10.338>
- Ibn al-Qatta', A. (1983). *Kitab al-Afal* (Vol. 1). 'Alam Al-Kutub.
- Al-Qifti, A. (1424 AH). *Inbah al-Ruwat 'ala Anbah al-Nuhat* (Vol. 1). Al-Maktaba Al-Asriya.
- Al-Qayrawani, M. (n.d.). *Ma Yajooz lil-Sha'ir fi al-Darura* (R. Abd al-Tawab & S. al-Hadi, Eds.). Dar Al-'Uruba.
- Al-Qaisi, H. (1408 AH). *Idhah Shawahid al-Idhah* (M. al-Du'jani, Ed.). Dar Al-Gharb Al-Islami.
- Al-Quzi, E. B. H. B. A. . (2023). Grammatical Guidance of Qur'anic Readings in Al-Fawzan's Explanation of Alfiyyat Ibn Malik. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 5(4), 9–34. <https://doi.org/10.53286/arts.v5i4.1658>
- Al-Kumayt, Z. (2000). *Diwan Al-Kumayt* (M. Nabil Turaifi, Ed.; Vol. 1). Dar Sader.
- Mubaraki, M. B. H. B. A. . (2021). What is a Duly Correct Aspect in Arabic while in Recitation it is Impermissible, according to Abu Jaafar Al-Tabari (died in 310 AH) through his book Jami Al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an: A Presentation and a Discussion. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 1(11), 36–92. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i11.575>
- Al-Mubarrad, M. (1417 AH). *Al-Kamil fi al-Lugha wa al-Adab* (M. Abu al-Fadl Ibrahim, Ed.; Vol. 3). Dar Al-Fikr Al-Arabi.
- Al-Maradi, H. (1428 AH). *Tawdih al-Maqasid wal-Masalik bi Sharh Alfiyyat Ibn Malik* (A. R. Ali Sulayman, Ed.; Vol. 1). Dar Al-Fikr Al-Arabi.
- Al-Marzubani, M. (1982). *Mu'jam al-Shu'ara'* (Vol. 2). Maktabat Al-Qudsi & Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
- Al-Marandi, I. (1439 AH). *Qurra' 'Ayn al-Qurra' fi al-Qira'at* (N. bint Abd al-Aziz bin Muhammad al-Rashid, Ed.). [Unpublished doctoral dissertation]. Faculty of Usul al-Din – [University Name].
- Ibn Muqallid, A. (1407 AH). *Lubab al-Adab* (A. Shakir, Ed.; Vol. 2). Maktabat al-Sunnah.



Ibn Manzur, M. (1414 AH). *Lisan al-'Arab* (Vol. 3). Dar Sader.

Al-Nu'mani, A. (1998). *Al-Lubab fi 'Ulum al-Kitab* (A. Ahmad Abd al-Mawjud & Ali Muhammad Mu'awwad, Ed.; Vol. 1). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.

Al-Nahrawi, M. (1426 AH). *Al-Jalis al-Salih al-Kafi wal-Anis al-Nasih al-Shafi* (A. K. Sami Al-Jundi, Ed.; Vol. 1). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.

Ibn Al-Ha'im, A. (1423 AH). *Al-Tibyan fi Tafsir Gharib al-Qur'an* (D. Abd al-Baqi Muhammad, Ed.; Vol. 1). Dar Al-Gharb Al-Islami.

Ibn Hisham, A. (1986). *Mughni al-Labib 'an Kutub al-A'arib* (M. Mubarak & M. Ali Hamdallah, Eds.; Vol. 6). Dar Al-Fikr.





Al-Suyuti's *Al-Azhar Al-Mutanathirah* and Al-Katani's *Nazm Al-Mutanathir* Books on Continuously Recurrent Frequent Hadith: A Comparative Study

Dr. Ali Musleh Mohammed Al-Zobaidi^{*}

amalzobaidi@kku.edu.sa

Abstract:

This study aims to elucidate the methodologies of Imam Al-Suyuti and Shaikh Al-Katani in their respective works *Al-Azhar Al-Mutanathirah* and *Nazm Al-Mutanathir*; analyze and compare both books to identify points of convergence and divergence, highlighting their impact on subsequent scholarship. The analytical and comparative approach was adopted. The study is structured into an introduction, four sections, and a conclusion. Section one provides a concise overview of continuously recurrent hadith and both authors' contributions to the field. Section two examines al-Suyuti's Book *Al-Azhar Al-Mutanathirah fi Al-Akhbar Al-Mutawatirah*. Section three analyzes Al-Katani's Book *Nazm Al-Mutanathir min Al-Hadith Al-Mutawatir*. Section four presents a comparative analysis of the two works. Key findings indicated that Al-Katani's inclusion of a larger corpus of hadiths necessitated broader source classification. Results also showed that his work demonstrates advanced hadith methodology through supplementary commentary on Al-Suyuti's material and critical verification of transmission chains. It was concluded that both texts have exerted significant influence on later scholarly works.

Keywords: Hadith methodology, Continuously recurrent hadith, *Al-Azhar Al-Mutanathirah*, *Nazm Al-Mutanathir*, Similarities and differences.

^{*}Assistant Professor of Hadith Sciences, Department of Hadith Sciences, College of Sharia and Fundamentals of Religion, King Khalid University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Zobaidi, A. M. (2025). Al-Suyuti's *Al-Azhar Al-Mutanathirah* and Al-Katani's *Nazm Al-Mutanathir* Books on Continuously Recurrent Frequent Hadith: A Comparative Study, *Journal of Arts*, 13(3), 677 -703.
<https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2750>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



كتابا "الأزهار المتناثرة" للسيوطي و"نظم المتناثر" للكتاني في الحديث المتواتر: دراسة مقارنة*

د. علي مصلح محمد الزبيدي*

amalzubaidi@kku.edu.sa

الملخص:

يهدف البحث إلى بيان منهج كل من الإمام السيوطي والشيخ الكتاني في كتابهما (الأزهار المتناثرة) و(نظم المتناثر)، وتحليل الكتابين، ودراستهما للمقارنة بينهما للوقوف على أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، ومدى تأثيرهما على الدراسات اللاحقة، متخذاً لتحقيق ذلك المنهج التحليلي، والمنهج المقارن، وجاء البحث في مقدمة وأربعة مباحث، ونتائج، المبحث الأول: نبذة مختصرة عن الحديث المتواتر والمصنّفين ودورهما في خدمة الحديث المتواتر، المبحث الثاني: دراسة كتاب "الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة" للإمام السيوطي. المبحث الثالث: دراسة كتاب "نظم المتناثر من الحديث المتواتر" للشيخ/ الكتاني، المبحث الرابع: الدراسة المقارنة بين الكتابين. ومن نتائج البحث: كثرة الأحاديث التي ذكرها الكتاني، مما أدى إلى كثرة الكتب التي بوّب عليها، كما امتاز كتاب الكتاني بسبب الصنعة الحديثية للمؤلف؛ حيث كان يزيد على كلام السيوطي، وينقل عن العلماء أقوالهم بتواتر الأحاديث، كما تفوق الكتاني في كثرة المصادر، وللكتابين الأثر الملحوظ في مؤلفات اللاحقين. الكلمات المفتاحية: الصنعة الحديثية، الحديث المتواتر، الأزهار المتناثرة، نظم المتناثر، الاتفاق والاختلاف.

* أستاذ السنة وعلومها المساعد، قسم السنة وعلومها، كلية الشريعة وأصول الدين، جامعة الملك خالد، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الزبيدي، ع. م. (2025). كتابا "الأزهار المتناثرة" للسيوطي و"نظم المتناثر" للكتاني في الحديث المتواتر: دراسة مقارنة،

مجلة الآداب، 13 (3)، 677-703. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2750>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



الحمد لله الذي أكرم الأمة الإسلامية بعلوم الدين، وجعل السنة النبوية منارةً للهدى وشريعة للحياة إلى يوم الدين، والصلاة والسلام على النبي الأمين، الذي أوتي جوامع الكلم من بين العالمين، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن علم الحديث النبوي الشريف من أهم العلوم التي اعتنت الأمة الإسلامية بتطويرها ودراستها على مر العصور، وذلك لما للسنة النبوية من مكانة عظيمة؛ كونها المصدر الثاني للتشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم. ومن بين موضوعات هذا العلم الجليل يبرز الحديث المتواتر باعتباره أحد أقوى أنواع الأحاديث من حيث الثبوت والحجية، حيث يحقق درجة اليقين والقطع؛ مما جعله أساساً راسخاً في العقيدة والأحكام الشرعية. وفي هذا السياق، سعت جهود العلماء عبر التاريخ لتعيين الأحاديث المتواترة إلى أن تمت أول محاولة لجمع الأحاديث المتواترة وتصنيفها -وذلك على يد الإمام السيوطي رحمه الله تعالى-

وكان من بين هذه الجهود المباركة التي قام بها أئمة الإسلام: كتاب "الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة" للإمام الحافظ جلال الدين السيوطي، وكتاب "نظم المتناثر من الحديث المتواتر" للشيخ المحيّد محمد بن جعفر الكتاني، وهما يُعدان من أبرز المؤلفات التي تناولت الحديث المتواتر، ولكل منهما أسلوبه ومنهجه الخاص، فرأيت أهمية هذين الكتابين، وعقدت العزم على دراستهما دراسة مقارنة؛ فكان هذا البحث الذي بعنوان: "كتابا الأزهار المتناثرة للسيوطي ونظم المتناثر للكتاني في الحديث المتواتر - دراسة مقارنة".

أسباب اختيار الموضوع، وأهميته:

إن اختيار هذا الموضوع كان نتيجة عدة أسباب علمية ومنهجية، تؤكد أهميته وقيّمته في الدراسات الحديثة، ومن أبرز تلك الأسباب:

1. الحاجة إلى دراسة مقارنة لتسليط الضوء على أوجه التشابه والاختلاف بين الكتابين من حيث المنهج، والمحتوى، والتحليل؛ لتقديم صورة متكاملة عن إسهامات المصنّفين.
2. الأثر الكبير لهذين الكتابين في الدراسات الحديثة، كونهما مرجعين أساسيين للباحثين.
3. الرغبة في تقديم دراسة تحليلية شاملة، فالجمع بين التحليل والمقارنة يتيح فرصة لاستكشاف نقاط القوة والضعف في الكتابين؛ مما يسهم في تطوير الدراسات المستقبلية.
4. اختيار هذا الموضوع يعكس رغبتني في التعمق في علم الحديث ودراسة الأحاديث المتواترة التي تمثل جزءاً أساسياً من تراثنا، مع تحقيق فائدة شخصية وعلمية.
5. عدم وجود دراسة متكاملة بهذا العنوان.

أسئلة البحث:

1. ما هي الجهود التي قام بها المصنّفان تجاه الحديث المتواتر؟
2. ما هو منهج الإمامين في كتابيهما؟
3. أي الكتابين تميّز عن الآخر؟

أهداف البحث:

1. إبراز جهود المصنّفين في خدمة الحديث النبوي، فالكتابان يُعدان من أبرز الجهود العلمية في مجال الحديث المتواتر.



2. بيان منهجية المصنِّفين في التعامل مع الأحاديث المتواترة.
3. إبراز مواطن القوة والضعف في كلا الكتابين.
4. تقديم دراسة مقارنة توضح مدى تكامل الكتابين أو استقلاليتيهما.
5. إظهار مدى دقة جهود المصنِّفين، وما قدماه في خدمة هذا الجانب من السنة النبوية.

منهجية البحث:

1. المنهج التحليلي: لتحليل محتوى الكتابين.
2. المنهج المقارن: لعقد مقارنة شاملة بين الكتابين.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والسؤال، وجدت بعض الدراسات التي اهتمت بالحديث المتواتر، وأخرى بأحد الكتابين دون جمعهما في دراسة مقارنة، ومن الدراسات التي وقفت عليها:

1- الحديث المتواتر - دراسة تأصيلية تطبيقية لكتاب نظم المتناثر للكتاني، لسعيد بن جابر الطيب، رسالة ماجستير، بإشراف: أحمد بن عمر بازمول، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، نوقشت عام 2016م.

وقد اختص هذا البحث بدراسة كتاب "نظم المتناثر من الحديث المتواتر" للشيخ/ الكتاني وتعرض لكتاب الإمام السيوطي فعقد في الفصل الثالث مقارنة بين كتاب الكتاني والكتب المؤلفة في الحديث المتواتر، وجاء في المبحث الأول منه المقارنة بين كتاب الكتاني وكتاب السيوطي، وبالنظر إلى ما أورده في هذه المقارنة نجد أنها مقارنة ضعيفة بالنظر للمقارنة التي هي موضوع هذا البحث.

2- الحديث المتواتر ووجوده في كتب الحديث: دراسة كتاب الأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة للإمام السيوطي، لمحمد صادق، بإشراف دهموري، بحث للحصول على الشهادة الجامعية الأولى، المعهد العالي هاشم أشعري تيبويرينج جومبانج، سنة 2021م.

وقد اختص هذا البحث بدراسة كتاب "الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة" للإمام السيوطي وحده، دون التعرض لكتاب الشيخ الكتاني.

3- إشكالية الحديث المتواتر من خلال كتاب الكتاني: دراسة تحليلية تاريخية، لمحمد أحمد شعيلان بريكي، كلية المعارف الإسلامية والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، 2016م.

وقد اختص هذا البحث بدراسة كتاب "نظم المتناثر" للكتاني دراسة تحليلية تاريخية، ولا علاقة له ببحثي؛ حيث إن بحثي عبارة عن دراسة مقارنة بين هذا الكتاب وكتاب الإمام السيوطي "الأزهار المتناثرة".

4- نظم المتناثر من الحديث المتواتر - دراسة تطبيقية للكتاب، لمحمد صالح نوري الخطيب، تحت إشراف: نور الدين عتر، رسالة دكتوراه، جامعة أم درمان، كلية أصول الدين، سنة: 2015م.

وقد عقد الباحث في هذه الدراسة موازنة بين عملي السيوطي والكتاني في كتابها، وتكلم عن ذلك في خمس نقاط فقط، فأجمل الكلام دون تفصيل، وعملي في هذا البحث يختلف عن ذلك كثيرًا.

وجاء هيكل البحث في مقدمة وأربعة مباحث، كما يلي:

المبحث الأول: نبذة مختصرة عن الحديث المتواتر والمصنِّفين ودورهما في خدمة الحديث المتواتر، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نبذة مختصرة عن الحديث المتواتر، وشروطه، وأنواعه، وأهميته، وحكم العمل به.

المطلب الثاني: نبذة مختصرة عن المصنِّفين، ودورهما في خدمة الحديث المتواتر.



المبحث الثاني: دراسة كتاب "الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة" للإمام السيوطي، وفيه مطلبان:
المطلب الأول: وقفات مع كتاب "الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة"، وفيه فرعان:
الفرع الأول: دوافع الإمام السيوطي لتأليف الكتاب.
الفرع الثاني: منهج الإمام السيوطي في كتابه وفي جمع الأحاديث وتصنيفها.
المطلب الثاني: تحليل محتوى كتاب "الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة"، وفيه ثلاثة فروع:
الفرع الأول: عدد الأحاديث وأبرز موضوعاتها.
الفرع الثاني: ترتيبه وتقسيمه للأحاديث.
الفرع الثالث: الأمثلة على الأحاديث المتواترة في الكتاب.
المبحث الثالث: دراسة كتاب "نظم المتناثر من الحديث المتواتر" للشيخ/الكتاني، وفيه مطلبان:
المطلب الأول: وقفات مع كتاب "نظم المتناثر من الحديث المتواتر"، وفيه فرعان:
الفرع الأول: دوافع الشيخ الكتاني لتأليف الكتاب.
الفرع الثاني: منهج الشيخ الكتاني في كتابه وفي جمع الأحاديث وتصنيفها.
المطلب الثاني: تحليل محتوى كتاب "نظم المتناثر من الحديث المتواتر"، وفيه ثلاثة فروع:
الفرع الأول: عدد الأحاديث وأبرز موضوعاتها.
الفرع الثاني: ترتيبه وتقسيمه للأحاديث.
الفرع الثالث: الأمثلة على الأحاديث المتواترة في الكتاب.
المبحث الرابع: الدراسة المقارنة بين الكتابين، وفيه ثلاثة مطالب:
المطلب الأول: أوجه الاتفاق بين الكتابين، وفيه ثلاثة فروع:
الفرع الأول: الهدف من التأليف.
الفرع الثاني: اعتماد المصادر الحديثية.
الفرع الثالث: شروط إثبات التواتر.
المطلب الثاني: أوجه الاختلاف بين الكتابين، وفيه ثلاثة فروع:
الفرع الأول: منهجية جمع الأحاديث وتصنيفها.
الفرع الثاني: الأسلوب وطريقة العرض.
الفرع الثالث: مدى الشرح والتوضيح لكل حديث.
المطلب الثالث: مدى تأثير الكتابين على الدراسات اللاحقة.
ثم الخاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات.
ثم المصادر والمراجع.

هذا، وما كان فيه من توفيق؛ فمن الله، وما كان من سهو أو تقصير أو نسيان؛ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله
والدين منه براء، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه والتابعين.

المبحث الأول: نبذة مختصرة عن الحديث المتواتر والمصنِّفَيْن ودورهما في خدمة الحديث المتواتر
وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الحديث المتواتر، وشروطه، وأنواعه، وأهميته، وحكم العمل به

أولاً- تعريف الحديث المتواتر في اللغة والاصطلاح:

المتواتر في اللغة: مشتق من التواتر، (والتواتر: التتابع، وقيل: هو تتابع الأشياء وبينها فجوات وفترات)⁽¹⁾، بحيث يأتي الشيء بعد الشيء متتابعاً على فترات، ومنه قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا﴾ [سورة المؤمنون: 44]، أي: يتبع بعضهم بعضاً⁽²⁾، يُقال: "تواترت الأخبار"، (تواتت وتتابعت، جاءت بعضها في إثر بعض من غير أن تنقطع)⁽³⁾.

المتواتر في الاصطلاح: عرّفه الخطيب البغدادي بقوله: «ما يخبر به القوم الذين يبلغ عددهم حدّاً يُعلم عند مشاهدتهم بمستقر العادة أن اتفاق الكذب منهم محال، وأن التواطؤ منهم في مقدار الوقت الذي انتشر الخبر عنهم فيه متعذر، وأن ما أخبروا عنه لا يجوز دخول اللبس والشبهة في مثله، وأن أسباب القهر والغلبة والأمور الداعية إلى الكذب منتفية عنهم»⁽⁴⁾.

وقال الحافظ أبو عمرو بن الصلاح: «الخبر الذي ينقله من يحصل العلم بصدقه ضرورة، ولا بد في إسناده من استمرار هذا الشرط في رواته من أوله إلى منتهاه»⁽⁵⁾، وبنحوه قال الإمام النووي⁽⁶⁾.

وقال الإمام النووي في موضع آخر: «ما نقله عدد لا يمكن مواطأتهم على الكذب عن مثلهم، ويستوي طرفاه والوسط، ويخبرون عن حسي لا مظنون، ويحصل العلم بقولهم»⁽⁷⁾.

وقال الحافظ ابن حجر: «المتواتر المفيد للعلم اليقيني بشروطه، وهي: عدد كثير أحالت العادة تواطؤهم على الكذاب روي ذلك عن مثلهم من الابتداء إلى الانتهاء وكان مستند انتهائهم الحس، وانضاف إلى ذلك أن يصحب خبرهم إفادة العلم لسامعه»⁽⁸⁾.

وقال الحافظ شمس الدين السخاوي: «ما يكون مستقرًا في جميع طبقاته، أنه من الابتداء إلى الانتهاء ورد عن جماعة غير محصورين في عدد معين، ولا صفة مخصوصة، بل بحيث يرتقون إلى حد تحيل العادة معه تواطؤهم على الكذب، أو وقوع الغلط منهم اتفاقاً من غير قصد، ... مع كون مستند انتهائهم الحس؛ من مشاهدة أو سماع»⁽⁹⁾. وقال في موضع آخر: «ما أخبر به جماعة يفيد خبرهم لذاته العلم؛ لاستحالة تواطؤهم على الكذب من غير تعيين عدد على الصحيح»⁽¹⁰⁾.

وقال الشيخ محمد أبو زهو: «ما نقله جمع يحصل العلم بصدقهم ضرورة؛ بأن يكونوا عدداً كثيراً، لا يمكن تواطؤهم على الكذب، عن مثلهم من أوله إلى آخره»⁽¹¹⁾.

ثانياً: شروط الحديث المتواتر

يقول بدر الدين بن جماعة: «وشروط المتواتر ثلاثة: تعدد المخبرين تعدداً يستحيل معه التواطؤ على الكذب، واستنادهم إلى الحس، واستواء الطرفين والوسط إلى أصله، وشرط قوم فيه شروطاً آخر كلها ضعيفة، والصحيح أنه لا يشترط في المتواتر سوى الثلاثة المذكورة»⁽¹²⁾، وهي في الحقيقة أربعة، كما عدّها الحافظ ابن حجر حيث يقول: «فإذا جمع هذه الشروط الأربعة، وهي: عدد كثير أحالت العادة تواطؤهم وتوافقهم على الكذب، ورووا ذلك عن مثلهم من الابتداء إلى الانتهاء، وكان مستند انتهائهم الحس، وانضاف إلى ذلك أن يصحب خبرهم إفادة العلم لسامعه، فهذا هو المتواتر»⁽¹³⁾، وعدّهم البعض خمسة شروط، وعليه: تكون هذه الشروط كما يلي:

1- العدد الكثير من الرواة.

2- استمرار التواتر في كل طبقات السند.

3- أحالت العادة تواطؤهم وتوافقهم على الكذب.

4- استناد النقل إلى الحس.



5- إفادة العلم لسامعه.

ثالثاً- أنواع الحديث المتواتر:

يقسم العلماء الحديث المتواتر إلى قسمين: متواتر لفظي، ومتواتر معنوي⁽¹⁴⁾:

1- المتواتر اللفظي: وهو ما تواتر نصّه لفظاً ومعنى، مثل حديث: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَدِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»⁽¹⁵⁾.

2- التواتر المعنوي: وهو ما تواتر معناه واختلفت ألفاظه، مثل أحاديث "رفع اليدين في الدعاء"⁽¹⁶⁾.

رابعاً- أهمية الحديث المتواتر:

1- إفادته العلم اليقيني.

2- قوة الاحتجاج به.

خامساً- حكم العمل بالحديث المتواتر:

يجب على المسلمين العمل بالحديث المتواتر بمجرد أن يثبت تواتره، ولا يجوز لأحد أن يرفض العمل به أو ينكره؛ لأنه يعتبر من أصول الدين وأحكامه، ورأى جماعة من العلماء كفر من أنكره، فقد قال علي القاري: «وفي "الفتاوى الظهيرية" أن الأخبار المروية عن رسول ﷺ على ثلاث مراتب: متواتر: فمن أنكره كفر، ومشهور: فمن أنكره كفر عند الكل، إلا عند عيسى بن أبان، فإنه يضل، ولا يكفر، وهو الصحيح، وخبر الواحد: فلا يكفر جاحده غير أنه يأثم بترك القبول»⁽¹⁷⁾.

المطلب الثاني: نبذة مختصرة عن المصنِّفين ودورهما في خدمة الحديث المتواتر

أولاً- نبذة مختصرة عن الإمام جلال الدين السيوطي

هو: أبو الفضل عبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر بن عثمان بن محمد بن خضر بن أيوب بن محمد بن الشيخ الهمام الخضيري السيوطي، المصري، الشافعي، الشهير بجلال الدين السيوطي⁽¹⁸⁾.

وُلد رحمه الله بعد مغرب ليلة الأحد، مستهل شهر رجب، سنة تسع وأربعين وثمانمائة، وقد نشأ في كنف والده الذي كان من أهل العلم، والذي طاف به على العلماء، وأجلسه في مجلس الحافظ ابن حجر مرة واحدة وهو ابن ثلاث سنوات، وحضر وهو صغير -أيضاً- مجلس الشيخ المحدث زين الدين رضوان العتبي، وكذا درس الشيخ سراج الدين عمر الوردني، وتوفي والده وهو في السادسة من عمره، فتولَّى أمره الشيخ كمال الدين بن الهمام، بوصية من والده، وكان نابغاً منذ صغره؛ حيث حفظ القرآن الكريم وهو دون الثامنة، وأتقن علوم اللغة والشريعة، وكان يسمى: "ابن الكتب"؛ وذلك لأن والده كان يريد مطالعة كتاب فأمر والدته أن تأتية بالكتاب، فجاءها المخاض وهي بين الكتب، فولدته بينها.

يُعد السيوطي من أبرز علماء القرن التاسع الهجري، وبلغت شهرته أرجاء العالم الإسلامي؛ نظراً لتنوع إنتاجه العلمي، فقد كان موسوعة علمية، فما ترك صنفاً من صنوف العلم إلا ونهل منه وصنّف فيه، وكان من أبرز تلك العلوم: علم الحديث، والتفسير، واللغة، والفقه، والتاريخ، وامتاز من كل ذلك بعلم الحديث، حتى قال ابن العماد: «وكان أعلم أهل زمانه بعلم الحديث وفنونه، رجالاً، وغريباً، ومتناً، وسنناً، واستنباطاً للأحكام منه، وأخبر عن نفسه أنه يحفظ مائتي ألف حديث»⁽¹⁹⁾.

لقد صنّف -رحمه الله- التصانيف الكثيرة في مختلف الفنون، وقد ذكر أغلبها في ترجمته لنفسه⁽²⁰⁾، وسوف أقتصر

على ذكر بعضها مما يخص علم الحديث، فأذكر منها ما يلي:

- الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة.
- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي.

- الجامع الصغير من حديث البشير النذير.
- اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعية.
- مرقاة الصعود إلى سنن أبي داود.

وغير ذلك من المصنفات الفريدة والعجيبة.

تُوفي يوم الجمعة، وقت السَّحَر، تاسع عشر جمادى الأولى، سنة إحدى عشرة وتسعمائة، رحمه الله وغفر له وعفا عنه، وأسكنه الفردوس الأعلى.

ثانيًا- نبذة مختصرة عن الشيخ محمد جعفر الكتاني

هو: محمد بن جعفر بن إدريس بن محمد الزمزمي بن محمد الفضيل، أبو عبد الله الكتاني، الحسني، الإدريسي، الفاسي⁽²¹⁾.

وُلد -رحمه الله- بمدينة فاس، في المغرب، سنة أربع وسبعين ومائتين وألف من هجرة المصطفى ﷺ، ونشأ في بيئة علمية؛ حيث كانت عائلته مشهورة بالعلم والتدين، مما ساهم في تشكيل نبوغه العلمي، فبدأ بتلقي العلوم الشرعية على يد والده -رحمه الله-، وعلماء عصره.

يُعدُّ الشيخ محمد بن جعفر الكتاني من كبار علماء المغرب في القرن الثالث عشر الهجري، وكان متخصصًا في علوم الحديث، وبرز في نقد الأسانيد وتصنيف الأحاديث، واشتهر بسعة اطلاعه، ودقته في تتبع الأحاديث المتواترة، وقد رحل للمشرق، وجاور بالمدينة المنورة، واستفاد، وأفاد، واستجاز، وأجاز، واشتهر بالعلم والصلاح -رحمه الله-.

لقد صَنَّف -رحمه الله- عدة تصانيف، أغلبيها في علم الحديث وما يتعلق به، أذكر منها ما يتعلق بالحديث:

- نظم المتناثر من الحديث المتواتر.
- بلوغ القصد والمرام ببيان ما تنفر منه الملائكة الكرام.
- الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة.
- شفاء الأقسام والألام بما يكفّر ما تقدم وما تأخّر من الذنوب والآثام.

وغير ذلك من المصنفات التي أثرت المكتبة الإسلامية، والتي بلغت نحو ستين مصنفًا.

تُوفي -رحمه الله- في السابع عشر من شهر رمضان، سنة خمس وأربعين وثلاثمائة وألف من الهجرة النبوية، بعد حياة حافلة بالعلم والتأليف، تاركًا أثرًا واضحًا في علم الحديث.

ثالثًا- نبذة مختصرة عن دور المصنِّفين في خدمة الحديث المتواتر

لقد خدم كل من الإمام السيوطي والشيخ الكتاني الحديث المتواتر خدمة جلييلة، حيث يعتبر مصنفاهما أجود المصنفات في الحديث المتواتر، رغم استدراك الكتاني على السيوطي مجموعة من الأحاديث، فقد بلغ مجموع الأحاديث التي أوردها الإمام السيوطي (113 حديثًا)، بينما بلغت الأحاديث التي أوردها الشيخ الكتاني (310 أحاديث)، ويظهر التباين بين الرقمين، ولا يعني هذا أن ما استدركه الشيخ الكتاني لم ينتبه له الإمام السيوطي، بل غاية ما في الأمر: أن الإمام السيوطي له كتاب بعنوان: «الفوائد المتكاثرة في الأحاديث المتواترة»، أورد فيه ما رواه من الصحابة عشرة فصاعدًا، مستوعبًا فيه كل حديث بأسانيد وطرقه وألفاظه، واختصره في: «الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة»⁽²²⁾، فلعل قلة عدده لاشتراطه في الأصل أن يورد فيه ما رواه من الصحابة عشرة فصاعدًا، رغم أنه أورد فيه ما رواه أقل من العشرة.



إن تصنيف السيوطي يُعدُّ أول محاولة موسعة لجمع وتصنيف الأحاديث المتواترة، كما يُعدُّ نموذجًا مبسطًا، وموجزًا، يمكن الرجوع إليه بسهولة.

بينما تصنيف الكتاني تميز بالدقة والتوسع؛ لأنه ذكر الأحاديث التي أوردها السيوطي وزاد عليها، وأضاف تفصيلات عن طرق الحديث وأسانيده ومصادره، مما جعله أكثر تعمقًا وتحليلًا، مما رفع مكانته العلمية عن كتاب الإمام السيوطي. المبحث الثاني: دراسة كتاب "الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة" للإمام السيوطي وفيه مطلبان:

المطلب الأول: وقفات مع كتاب "الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة"

الفرع الأول: دو افع الإمام السيوطي لتأليف الكتاب:

1- إبراز أهمية الحديث المتواتر:

حيث أراد الإمام السيوطي أن يبرز مكانة الحديث المتواتر باعتباره أعلى درجات الحديث الصحيح وأكثرها يقينًا، فجمع هذه الأحاديث لتكون مرجعًا لمن أراد التحقق من ثبوت النصوص النبوية التي يستحيل الكذب فيها.

2- سدُّ فجوة علمية

حيث لاحظ الإمام السيوطي أنه لم يطرق هذا الباب أحد قبله؛ فبادر إلى جمع الأحاديث المتواترة في كتاب مستقل، وهو "الفوائد المتكاثرة في الأخبار المتواترة"، ذكر فيه ما رواه من الصحابة عشرة فصاعدًا، مستوعبًا طرق كل حديث وألفاظه، إلا أنه لكثرة أسانيده -مما يجعله خاصًا بمن له عناية بعلم الحديث-؛ اختصره في "الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة"⁽²³⁾.

3- تسهيل الوصول إلى الأحاديث المتواترة

جاء الكتاب ليكون مرجعًا مختصرًا وسهل المنال للعلماء وطلبة العلم، دون الحاجة إلى البحث المتفرق في كتب الحديث الكبيرة، وقد أشار إلى ذلك بقوله: «ليكون مفتاحًا للمستفيدين»⁽²⁴⁾.

الفرع الثاني: منهج الإمام السيوطي في كتاب الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة

1- التقديم للكتاب بمقدمة علمية

افتتح الإمام السيوطي -رحمه الله- الكتاب بمقدمة مختصرة، ذكر فيها لمحة عن كتابه، وسبب تأليفه⁽²⁵⁾.

2- اختيار الأحاديث المتواترة

انتقى الإمام السيوطي الأحاديث المتواترة مما رواه من الصحابة عشرة فصاعدًا، وقد خالف ذلك في بعض المواضع، كحديث: «مفتاح الصلاة الطهور»، حيث ذكر من رواه سبعة فقط⁽²⁶⁾، وحديث: ذهب النبي ﷺ في العيدين من طريق ورجوعه من طريق آخر، حيث ذكر من رواه سبعة فقط⁽²⁷⁾، وحديث: «لا هجرة بعد الفتح»، حيث ذكر أربعة رواة له فقط⁽²⁸⁾، كما كان يعتمد ذكر الأحاديث المتواترة لفظًا، وقلَّ عدد الأحاديث المتواترة تواترًا معنويًا، كحديث جبريل في السؤال عن الإسلام والإيمان والإحسان⁽²⁹⁾، وحديث المسح على الخفين⁽³⁰⁾، وحديث صلاة جبريل بالنبي ﷺ وبيان أوقات الصلاة⁽³¹⁾، وغيرها من الأحاديث التي لا تتعدى العشرين حديثًا.

3- اعتماده الروايات المرسلة

حيث كان يذكر ضمن تخريجه الروايات المرسلة، مثل حديث: «لقد أوتيت زمزامة من مزامير داود»، حيث ذكر رواية عبد الرحمن بن كعب بن مالك له مرسلًا⁽³²⁾، وحديث: «خير الناس قرني»، حيث ذكر رواية عمر بن شريحيل له مرسلًا⁽³³⁾، وحديث: «سؤال الميت في القبر»، حيث ذكره رواية عطاء بن يسار له مرسلًا، وكذلك رواية حمزة بن حبيب مرسلًا⁽³⁴⁾.



4- التنظيم والتقسيم

رتب الإمام السيوطي الأحاديث المتواترة على الأبواب كأصل الكتاب -كما أشار في مقدمته-، ولم يلتزم ترتيبها داخل كل باب على حروف المعجم -ولو صنع لكان أجود-.

5- الإيجاز في الكتابة

اكتفى الإمام السيوطي بإيراد نص الحديث مع ذكر من رواه من الأئمة وعن أي صحابي رواه، نحو: رواه فلان عن فلان وفلان.

6- إهمال الجوانب التحليلية

لم يهتم الإمام السيوطي بتحليل الأحاديث، أو شرحها شرحاً مطولاً، إلا أنه قد يعلق -وهو نادر جداً- تعليقاً يسيراً على بعض الأحاديث، كأن ينقل عن بعض العلماء أن حديث فلان هو أصح الأحاديث⁽³⁵⁾.

7- مصادر الإمام السيوطي

اعتمد الإمام السيوطي على المصادر الأصلية المشهورة -والمتوفرة في زماننا- من مرويات الحديث النبوي الشريف،

مثل:

- صحيح الإمام البخاري⁽³⁶⁾.
 - صحيح الإمام مسلم⁽³⁷⁾.
 - السنن لأبي داود السجستاني⁽³⁸⁾.
 - الجامع للإمام الترمذي⁽³⁹⁾.
 - المجتبى لأبي عبد الرحمن النسائي⁽⁴⁰⁾.
 - السنن لابن ماجه القزويني⁽⁴¹⁾.
 - مسند الإمام أحمد بن حنبل⁽⁴²⁾.
 - معجمي الطبراني الكبير والأوسط، وحيثما أهم فإنما يعني الكبير⁽⁴³⁾، وإلا يبين⁽⁴⁴⁾.
 - تاريخ بغداد للخطيب البغدادي⁽⁴⁵⁾.
 - المتفق والمفترق، للخطيب البغدادي⁽⁴⁶⁾.
 - مختصر الجهر بالبسملة، للخطيب البغدادي⁽⁴⁷⁾.
 - موضح أوهام الجمع والتفريق، للخطيب البغدادي⁽⁴⁸⁾.
 - تاريخ دمشق لابن عساكر⁽⁴⁹⁾.
 - وغيرها من مصنفات الأئمة في الحديث والتاريخ الإسلامي.
- كما اعتمد الإمام السيوطي -رحمه الله- على بعض الكتب المفقودة في زماننا، ومن أمثلة ذلك:
- الأمالي لأبي نصر محمد بن عبد الله الأرميني⁽⁵⁰⁾.
 - السنن لأبي قرة موسى بن طارق الزبيدي⁽⁵¹⁾.
 - كتاب السرقة لأبي الشيخ الأصبهاني⁽⁵²⁾.
 - كتاب السواك لأبي نعيم الأصبهاني⁽⁵³⁾.



وغير ذلك من المصنفات التي لا تزال مفقودة، نسأل الله تعالى أن ييسر الحصول عليها وإخراجها للنور خدمة لدينه
وسنة نبيه ﷺ.

المطلب الثاني: تحليل محتوى كتاب "الأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة"

الفرع الأول: عدد الأحاديث وأبرز موضوعاتها

1- عدد الأحاديث

نص الإمام السيوطي في هذا الكتاب على ذلك بقوله: «وقد اشتمل على عشرة أحاديث ومائة حديث»، وبالعدد نجد
أنها (ثلاثة عشر ومائة حديث).

2- أبرز الموضوعات التي اشتملت عليها الأحاديث

بالاستقراء والتتبع فإن أغلب الأحاديث التي أوردها الإمام السيوطي تتعلق بالعبادات كالطهارة، والصلاة، والزكاة،
والصوم، والحج.

وبعضها يتعلق بالمعاملات والأحكام.

وبعضها يتعلق بالأدب والعلم.

وبعضها بالمناقب.

وبعضها بالمعجزات.

وبعضها بالعقيدة الإسلامية.

الفرع الثاني: ترتيبه وتقسيمه للأحاديث

جاء ترتيب وتقسيم الأحاديث في الكتاب بطريقة تُظهر اهتمام الإمام السيوطي بتحقيق الشمولية والتنظيم، فقد قام
بتصنيف الأحاديث وترتيبها على الكتب، مما ييسر على القارئ الوصول إلى الأحاديث المتعلقة بكل كتاب، فجاء الكتاب في اثني
عشر كتابًا، كما يلي: (كتاب العلم - كتاب الإيمان - كتاب الطهارة - كتاب الصلاة - كتاب الجنائز - كتاب الزكاة - كتاب الصوم
- كتاب الحج - كتاب الأدب - كتاب الأحكام - كتاب المناقب - كتاب البعث).

الفرع الثالث: الأمثلة على الأحاديث المتواترة في الكتاب

سبق أن ذكرت عدد الأحاديث، وهي (113 حديثًا)، وسوف أذكر منها على سبيل المثال أكثرها رواية، مما هو متواتر
لفظًا:

1- حديث: «من كذب عليّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار»⁽⁵⁴⁾.

2- حديث: «نضر الله امرئًا سمع مقالتي فوعاها فأداها ... الحديث»⁽⁵⁵⁾.

3- حديث: «من شهد أن لا إله إلا الله وجبت له الجنة»⁽⁵⁶⁾.

4- حديث: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»، وفي لفظ: «عند كل وضوء»⁽⁵⁷⁾.

5- حديث: «اتقوا النار ولو بشق تمر»⁽⁵⁸⁾.

6- حديث: «قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن»⁽⁵⁹⁾.

7- حديث: «الخير معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة»⁽⁶⁰⁾.

8- حديث: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»⁽⁶¹⁾.

9- حديث: «كل مسكر حرام»⁽⁶²⁾.

10- حديث: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»⁽⁶³⁾.

وبعد: فهذه عشرة كاملة أردت أن أكتفي بها كأمثلة على الأحاديث المتواترة في كتاب الإمام السيوطي، وقد جعلتها من المتواتر اللفظي، وقد احتوى الكتاب -أيضاً- على بعض الأحاديث المتواترة تواتراً معنوياً، إلا أنها قليلة في جانب المتواترة لفظاً. المبحث الثالث: دراسة كتاب "نظم المتناثر من الحديث المتواتر" للشيخ/ الكتاني وفيه مطلبان:

المطلب الأول: وقفات مع كتاب "نظم المتناثر من الحديث المتواتر"

الفرع الأول: دو افع الكتاني لتأليف الكتاب:

1- إكمال جهود العلماء السابقين

لقد كان الكتاني -رحمه الله- مدرّكاً لوجود كتب سابقة في الحديث المتواتر، مثل "الأزهار المتناثرة" للسيوطي، لكنه في البداية لم يكن قد وقف عليه، ثم لما وقف عليه رأى أن الإمام السيوطي قد فاته بعض الأحاديث، فأراد أن يبدي دلوه في هذا الشأن، ويذكر ما لم يذكره الإمام السيوطي من الأحاديث، بالإضافة لإثبات ما ذكره الإمام السيوطي، يقول الكتاني: «ومن أنواعه المذكورة -يعني: الحديث- الأحاديث المتواترة المشهورة، وقد نهضت قبل هذا الأوان لجمع ما وقفت عليه منها في بطون الدفاتر، حتى جمعت منها جملة وافرة، وعدة جليلة متكاثرة، ولما خفت عليها من الدروس والضياع؛ جمعتها في مقيد للانتفاع، وسمته بـ "نظم المتناثر من الحديث المتواتر"، وكان ذلك قبل وقوفي للسيوطي على أزهاره المتناثرة، الذي لخصه من فوائده المتكاثرة، ثم بعد وقوفي عليه أضفت ما فيه إليه، ولم أَدع حديثاً من أحاديثه إلا ذكرته، وبقولي عند ذكره: "أورده من حديث فلان" ميزته»⁽⁶⁴⁾.

كما أراد أن يتوسع في سرد التخرّيج، وأن يقدم إضافة نوعية من خلال جمع أكبر عدد ممكن من الأحاديث المتواترة مع تفصيل طرقها وأسانيدها.

2- إبراز أهمية الحديث المتواتر

حيث قدّم لكتابه بمقدمة جليلة تكلم فيها عن الحديث المتواتر والمؤلفات فيه، وتعرّيفه، وشرح تعريفه، وذكر إفادته للعلم، وبنقل ذلك عن جماعة من العلماء، ثم قال: «ثم هذا الذي ذكره من إفادته للعلم هو الحق ومذهب الجمهور، ... والعلم الحاصل به ضروري على الأصح، وهو مذهب الجمهور من المحدثين والأصوليين»⁽⁶⁵⁾، وتعرض فيها لأنواع المتواتر، وأفاد أن المتواتر المعنوي أكثر من المتواتر اللفظي، حيث يقول: «وبالجمله: فالمتواتر من الحديث كثير جداً، إلا أن أغلبه تواتر معنوي، وأكثر الأمور المعلومة من الدين ضرورة متواترة معنى، ومراد العلماء حصر اللفظي، لأن الثاني -يعني: المعنوي- لا يكاد ينحصر، ولكن نحن نشير -في هذا المجموع الذي لا يخلو بحول الله تعالى عن نكات جمّة زائدة- إلى كثير من المتواترات معنى مما وقفت على النص بتواتره؛ تكميلاً للفائدة»⁽⁶⁶⁾.

الفرع الثاني: منهج الكتاني في كتابه وفي جمع الأحاديث وتصنيفها

1- جمع الأحاديث من مصادر متعددة

اعتمد الكتاني في كتابه على كتاب "الأزهار المتناثرة" للإمام السيوطي فذكر جميع ما فيه -كما سبقت الإشارة إلى ذلك- كما ذكر في مقدمته، واعتمد على عدة مصادر أخرى من كتب الحديث المشهورة:

- صحيح البخاري⁽⁶⁷⁾.
- صحيح مسلم⁽⁶⁸⁾.
- سنن أبي داود⁽⁶⁹⁾.
- سنن الترمذي⁽⁷⁰⁾.



- سنن النسائي⁽⁷¹⁾.
 - سنن ابن ماجه⁽⁷²⁾.
 - مسند الإمام أحمد بن حنبل⁽⁷³⁾.
 - السنن، للدارقطني.
 - شرح معاني الآثار، للطحاوي⁽⁷⁴⁾.
 - المعجم الكبير، للطبراني⁽⁷⁵⁾.
 - المعجم الأوسط، للطبراني⁽⁷⁶⁾.
 - مسند الشاميين، للطبراني⁽⁷⁷⁾.
 - الاستذكار، لأبي عمر بن عبد البر⁽⁷⁸⁾.
 - الترغيب والترهيب، للإمام المنذري⁽⁷⁹⁾.
- وغيرها من الكثير من المصادر التي لو تُتُبِعَت لطال الحديث.
كما استفاد من عدة كتب أخرى، مثل:

- إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي⁽⁸⁰⁾.
- الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي⁽⁸¹⁾.
- الأذكار، للإمام النووي⁽⁸²⁾.
- الإيعاب شرح العباب، لابن حجر الهيتمي، وهو لا يزال مخطوطاً فيما أعلم⁽⁸³⁾.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، للحافظ ابن حجر العسقلاني⁽⁸⁴⁾.
- تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي، للحافظ جلال الدين السيوطي⁽⁸⁵⁾.
- التيسير بشرح الجامع الصغير، للحافظ زين الدين المناوي⁽⁸⁶⁾.
- شرح الموطأ، للزرقاني⁽⁸⁷⁾.
- شرح صحيح مسلم، للإمام النووي⁽⁸⁸⁾.
- الاحتجاج بالقدر، لشيخ الإسلام ابن تيمية⁽⁸⁹⁾.
- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، لشيخ الإسلام ابن تيمية⁽⁹⁰⁾.
- العقيدة الواسطية، لشيخ الإسلام ابن تيمية⁽⁹¹⁾.
- الفتوى الحموية الكبرى، لشيخ الإسلام ابن تيمية⁽⁹²⁾.
- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، لشيخ الإسلام ابن تيمية⁽⁹³⁾.
- الإمام شرح أحاديث الأحكام، لابن دقيق العيد⁽⁹⁴⁾.
- زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية⁽⁹⁵⁾.

وغيرها من الكتب الكثيرة والمتنوعة في شتى المجالات، مما له علاقة بالحديث وشروحه والعقيدة وشروحه والفقهاء

وأصوله.



2- التوسع في بيان طرق الحديث

حرص الكتاني -رحمه الله- على إيراد طرق الحديث عمومًا⁽⁹⁶⁾، وتعقُّبًا للسيوطي أحيانًا⁽⁹⁷⁾، مع الإشارة إلى مصادرها الأصلية، مما جعله يقدم تفصيلًا أكبر من السيوطي في تتبع الأحاديث، مما أضفى على كتابه عمقًا علميًا.

3- التمييز بين أنواع التواتر

كان الكتاني -رحمه الله- يميز بين الأحاديث المتواترة تواترًا لفظيًا والأحاديث المتواترة تواترًا معنويًا، ولم يشر -رحمه الله- إلى هذا الأمر؛ لكن عُرف ذلك بالاستقراء.

أما بخصوص المتواتر اللفظي؛ فإنه يُسبِّقه بقوله: «حديث»⁽⁹⁸⁾.
وبخصوص المتواتر المعنوي؛ فإنه يُسبِّقه بقوله: «أحاديث»⁽⁹⁹⁾، وأحيانًا ينبه على كون الحديث متواترًا معنويًا ناقلاً ذلك عن العلماء⁽¹⁰⁰⁾.

4- شرح النصوص وتوصيف الأحاديث

لم يكتفِ الكتاني -رحمه الله- بإيراد الأحاديث، بل كان يقوم بشرح بعض ألفاظها، معتمداً على كتب الشروح واللغة⁽¹⁰¹⁾، كما أنه يذكر -في بعض الأحيان وهو قليل- توصيف الأحاديث وأهميتها⁽¹⁰²⁾.

5- الاستشهاد بأقوال العلماء

كان -رحمه الله- يستشهد أحيانًا بكلام الأئمة المتقدمين والمتأخرين لتأكيد تواتر الحديث خاصة إن كان ثمة خلاف في ثبوت التواتر⁽¹⁰³⁾.

6- الاستقصاء الشامل للأحاديث

حاول الكتاني -رحمه الله- أن يجمع كل الأحاديث التي يمكن إدراجها تحت وصف "التواتر"، سواء كان التواتر لفظيًا أو معنويًا، مما جعل كتابه أشمل وأوسع من غيره، إلا أن هذا أوقعه في مأخذ يؤخذ عليه، ألا وهو انفراده بالقول بالتواتر في بعض الأحاديث، أو اعتماده على قول بعض العلماء بتواتر بعض الأحاديث، وليس تترقي لحد التواتر.

7- انفراده بذكر بعض الأحاديث المتواترة

لقد انفرد الكتاني -رحمه الله- بوصف بعض الأحاديث بأنها متواترة⁽¹⁰⁴⁾.
وأحيانًا يذكر من نفسه عن حديث أنه متواتر ثم يظهر له من قال بذلك؛ فينبه عليه⁽¹⁰⁵⁾.
وأحيانًا يذكر الحديث معتمداً على قول البعض فيثبته من وجه دون آخر⁽¹⁰⁶⁾.

8- حكمه على بعض الأحاديث

لقد كان الكتاني -رحمه الله- يحكم على بعض الأحاديث التي يوردها أثناء كلامه على الحديث⁽¹⁰⁷⁾.

9- نقله عن العلماء أحكامهم على الأحاديث

كما كان ينقل -رحمه الله- أحكام العلماء على الأحاديث، كالإمام الترمذي⁽¹⁰⁸⁾، وابن خزيمة⁽¹⁰⁹⁾، وابن حبان⁽¹¹⁰⁾، والحاكم⁽¹¹¹⁾، والمنذري⁽¹¹²⁾، وابن حجر⁽¹¹³⁾، وغيرهم.

10- اهتمامه بالنقل عن السيوطي في الحكم بالتواتر مما ليس في أزهاره

فقد كان الكتاني يهتم ويعتني بنقل حكم الحافظ السيوطي بالتواتر على بعض الأحاديث مما ليست في "الأزهار"⁽¹¹⁴⁾، بل ويتعقبه أحيانًا⁽¹¹⁵⁾.



المطلب الثاني: تحليل محتوى كتاب "نظم المتناثر من الحديث المتواتر"

الفرع الأول: عدد الأحاديث وأبرز موضوعاتها

1- عدد الأحاديث

جمع الكتاني -رحمه الله- في هذا الكتاب ثلاثمائة وعشرة أحاديث، ولو نزعنا منها عدد أحاديث السيوطي -رحمه الله- وهو مائة وثلاثة عشر حديثاً؛ يبقى سبعة وتسعون ومائة حديث؛ زادها -رحمه الله- على أحاديث السيوطي -رحمه الله-، مما جعل كتابه يتميز في جانب العدد.

2- أبرز الموضوعات التي اشتملت عليها الأحاديث

بالاستقراء والتتبع فإن أغلب الأحاديث التي أوردها الكتاني -رحمه الله- تتعلق بالعبادات كالطهارة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج.

كما يتعلق بعضها بالمعاملات والأحكام.

ويتعلق بعضها بالأدب والعلم.

وبعضها بالمناقب.

وبعضها بالمعجزات.

وبعضها بالعقيدة الإسلامية.

الفرع الثاني: ترتيبه وتقسيمه للأحاديث

جاء ترتيب وتقسيم الأحاديث في الكتاب بطريقة تُظهر اهتمام الكتاني -رحمه الله- بتحقيق التنظيم والترتيب، فقد قام بتصنيف الأحاديث وترتيبها على الكتب، مما ييسر على القارئ الوصول إلى الأحاديث المتعلقة بكل كتاب، فجاء الكتاب في واحد وثلاثين كتاباً، كما يلي: (كتاب العلم - كتاب الإيمان - كتاب الطهارة - كتاب الأذان - كتاب الصلاة - كتاب الجمعة والعديد - كتاب المرضى والجنازات وأحوال الموتى - كتاب الزكاة والصدقة والمعروف - كتاب الصيام - كتاب الحج والعمرة - كتاب الزكاة - كتاب الجهاد - كتاب النكاح - كتاب اللباس - كتاب الأطعمة والأشربة - كتاب البيوع - كتاب الإمامة - كتاب الأحكام والحدود - كتاب التحذير من الظلم - كتاب الولاء - كتاب الوصايا - كتاب الإيمان - كتاب بدء الخلق - كتاب القرآن وفضائله - كتاب الأذكار والدعوات - كتاب الأدب والرفاق - كتاب المناقب - كتاب المعجزات والخصائص - كتاب جامع - كتاب أشراف الساعة - كتاب البعث وأحوال القيامة).

الفرع الثالث: الأمثلة على الأحاديث المتواترة في الكتاب

سبق أن ذكرت أن عدد الأحاديث (310 أحاديث)، وسوف أذكر منها على سبيل المثال أكثرها رواية، مما لم يذكره الإمام السيوطي -رحمه الله-:

1- حديث: «ليبلغ الشاهد منكم الغائب»⁽¹¹⁶⁾.

2- حديث: «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغريباء»⁽¹¹⁷⁾.

3- حديث: «دباغ الأديم طهوره»⁽¹¹⁸⁾.

4- أحاديث النبي عن اتخاذ القبور مساجد⁽¹¹⁹⁾.

5- حديث: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته»⁽¹²⁰⁾.

6- أحاديث تعجيل الفطر وتأخير السحور⁽¹²¹⁾.

7- أحاديث النبي عن أكل كل ذي ناب من السباع⁽¹²²⁾.

8- حديث: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»⁽¹²³⁾.

9- حديث طلع الشمس من مغربها⁽¹²⁴⁾.

10- حديث: «الحسنى: الجنة، والزيادة: النظر إلى وجه الرحمن»⁽¹²⁵⁾.

وبعد: فهذه عشرة كاملة أردت أن أكتفي بها كأثلة على الأحاديث المتواترة في كتاب الكتاني، منها المتواتر اللفظي، ومنها المتواتر المعنوي.

المبحث الرابع: الدراسة المقارنة بين الكتاتين

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أوجه الاتفاق بين الكتاتين

الفرع الأول: الهدف من التأليف

1- جمع الأحاديث المتواترة

اتفق المصنفان في الهدف الأساسي، وهو جمع الأحاديث المتواترة التي تتحقق فيها شروط التواتر، سواء كانت متواترة لفظاً، أو معنىً.

2- خدمة علم الحديث

لا شك أن الهدف المنشود من تصنيف كل منهما هو تعزيز دراسة الحديث المتواتر، وتوفير مرجع للمسلمين في هذا المجال، وقد عبّر عن ذلك، فقال الإمام السيوطي: «قرأيت تجريد مقاصده في هذه الكراسة ليعم نفعه، ...، وفي ذلك مفتاح للمستفيدين»⁽¹²⁶⁾، وقال الكتاني: «وقد نهضت قبل هذا الأوان لجمع ما وقفت عليه منها في بطون الدفاتر، حتى جمعت منها جملة وافرة، وعدة جلية متكاثرة، ولما خفت عليها من الدروس والضياح؛ جمعتها في مقيد للانتفاع»⁽¹²⁷⁾.

الفرع الثاني: اعتماد المصادر الحديثية

اعتمد كلاهما على مصادر الحديث النبوي المعتمدة، كالكتب الستة، ومسند الإمام أحمد، وسنن الدارقطني، وموطأ مالك، وغيرها من كتب الحديث، وزاد الكتاني على مصادر السيوطي مصادر كثيرة جداً، ربما لو تُنبتعت لصارت بحثاً مستقلاً، حيث إن منها المطبوع، ومنها المخطوط، وتنوعت تلك المصادر التي استقى منها الكتاني -رحمه الله- مادته بين مصادر الحديث، ومصادر الفقه وأصوله، وكتب الرقائق، وكتب شروح الحديث، وكتب التاريخ، وكتب العقيدة، وكتب شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-، وكتب تخريج الحديث.

الفرع الثالث: شروط إثبات التواتر

أشار السيوطي -رحمه الله- في مقدمته إلى أنه جمع كتاباً سماه "الفوائد المتكاثرة في الأخبار المتواترة"، وأورد فيه ما رواه من الصحابة عشرة فصاعداً، وأنه اختصر منه "الأزهار المتناثرة"، ولعل شرطه في المختصر متحقق، وهو أنه يذكر ما رواه من الصحابة عشرة فصاعداً، وأن ما يقصر عن ذلك؛ فيما أنه تساهل في إيراده، أو أنه على شرطه فعلاً، لكنه اختصر في ذكر المروي عنهم في المختصر، أو أنه قصر في الشرط، وهذا هو حال الجميع، فإن الله تعالى لم يجعل العصمة والكمال إلا لكتابه. أما بالنسبة للشيخ الكتاني -رحمه الله- فلم يذكر شرطه في إيراده للأحاديث تاركاً ذلك للأصل، فالأصل في الأحاديث المتواترة روايتها من قيل جمع عن جمع بحيث تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، وقد ذكر أحاديث لا تبلغ حد التواتر⁽¹²⁸⁾، ولعل عذره في ذلك أنه يذكر الأحاديث التي قيل عنها أنها متواترة وينقل ذلك عن قائله.



المطلب الثاني: أوجه الاختلاف بين الكتائين

الفرع الأول: منهجية جمع الأحاديث وتصنيفها

1- جمع الأحاديث

الإمام السيوطي كان إمامًا حافظًا، وقد جمع الأحاديث التي توصف بالتواتر دون أن يعتمد على أقوال العلماء ممن سبقوه، بينما الكتاني لم يذكر في الكتاب إلا ما قال العلماء أنه متواتر -كما أفاده في مقدمته-⁽¹²⁹⁾، لا من تلقاء نفسه، وما كان من تلقاء نفسه إلا التزير اليسير⁽¹³⁰⁾.

2- تصنيف الأحاديث

الإمام السيوطي صنّف الأحاديث على الكتب كما صنّفها -أيضًا- الكتاني، إلا أن الكتاني ربما كرر أحاديث أو قطعها، مثل حديث: «أعطيت خمسًا لم يُعْطِهن نبي قبلي»⁽¹³¹⁾، وهذا التكرار أو التقطيع لا مبرر له باعتبار الأحاديث، وإنما مبرره فقهي خالص.

الفرع الثاني: الأسلوب وطريقة العرض

يُصوِّر الإمام السيوطي -رحمه الله- نص الحديث، ثم يذكر تخريجه عن الصحابة، فيقول مثلًا: «أخرجه البخاري ومسلم من حديث فلان، والترمذي من حديث فلان، وأبو داود من حديث فلان»⁽¹³²⁾، وهكذا، ولا يذكر أسانيد الحديث، ولا يتعرض للحكم عليها، ولعله قد صنع ذلك في أصل الكتاب، والله أعلم.

بينما الكتاني -رحمه الله- فيذكر الحديث أو ما يفيد الحديث، ثم إن كان قد أورد الإمام السيوطي؛ فإنه يقول: «أورده في الأزهار»⁽¹³³⁾، ثم يعلق على الحديث إما بالزيادة على الطرق التي ذكرها الإمام السيوطي -رحمه الله-⁽¹³⁴⁾، أو بالشرح والنقل عن العلماء الآخرين القائلين بالتواتر⁽¹³⁵⁾، أو بالأحكام على الأحاديث والروايات⁽¹³⁶⁾، مما أضاف له قيمة علمية.

الفرع الثالث: مدى الشرح والتوضيح لكل حديث

الإمام السيوطي -رحمه الله- لم يقدم أي شرح أو تحليل أو مناقشة للأحاديث لا من قريب ولا من بعيد، ولعل هذا هو الأنسب؛ لأنه ليس بصدد الشرح والتحليل.

بينما الكتاني -رحمه الله- قدم تحليلًا لبعض الأحاديث، حيث ناقش دلالاتها وأهميتها في العلوم الشرعية على الرغم من قلة ذلك⁽¹³⁷⁾، وكان يذكر في الغالب أقوال العلماء بتواتر الأحاديث⁽¹³⁸⁾.

وبالجملة: فإن الكتائين يُعدّان من أفضل الكتب في هذا الفن، فكتاب الإمام السيوطي -رحمه الله- يعدُّ اللبنة الأولى في هذا الشأن، وكتاب الكتاني -رحمه الله- يعدُّ إضافة كبيرة؛ لما حواه من الزيادات على كتاب الإمام السيوطي، والتي قربت من ضعف أحاديث السيوطي -رحمه الله-.

المطلب الثالث: مدى تأثير الكتائين على الدراسات اللاحقة

إن للكتائين أثرًا عظيمًا على دراسات اللاحقين، حيث يعتبر كتاب الإمام السيوطي -رحمه الله- نقطة البداية في تصنيف الأحاديث المتواترة، وأثره واضح في الدراسات اللاحقة، بل على كتاب الكتاني -رحمه الله-.

كما يمثل كتاب الكتاني -رحمه الله- خطوة متقدمة في دراسة الحديث المتواتر، حيث جمع بين التنظيم، والشمول، والتحليل، وأصبح مرجعًا لا غنى عنه للمتخصصين في الحديث الشريف خصوصًا في هذا الشأن.

وممن تأثر بكتاب الإمام السيوطي: محمد بن علي بن خمارويه بن طولون الصالحي، الدمشقي، حيث قام بالتعديل على كتاب الإمام السيوطي⁽¹³⁹⁾.

وجاء أبو الفيض محمد مرتضى الزبيدي من بعد ابن طولون فعمد إلى كتاب السيوطي واختصره، وإن لم يصرح هو بذلك، والناظر في كتاب الزبيدي؛ يجد ذلك واضحاً جلياً، إلا أنه قد يزيد عليه في بعض التخارج. وممن تأثر بهذين الكتابين (الأزهار المتناثرة للسيوطي، ونظم المتناثر للكتاني): أحمد بن محمد بن الصديق الغماري، وأخوه عبد العزيز.

أما أحمد بن محمد بن الصديق الغماري؛ فإنه قد علّق على هامش كتاب الإمام السيوطي -رحمه الله- تعليقات فيها طرق بعض الأحاديث المتواترة⁽¹⁴⁰⁾.

وأما عبد العزيز بن محمد بن الصديق الغماري؛ فجردّ الأحاديث التي زادها الكتاني على الإمام السيوطي -رحم الله الجميع-، ويشير إليها بالرمز (ز)، بالإضافة لذكر الزيادات التي زادها الكتاني من تخرّج الأحاديث وذكر طرقها، فيذكر ما في "الأزهار المتناثرة"، ثم يقول: قال الكتاني، ويذكر الزيادات التي زادها الكتاني -رحمه الله-.

هذا، ومن الأمور المهمة التي ينبغي أن نشير إليها هنا تحت هذا العنوان:

1. تيسير الوصول إلى الأحاديث المتواترة؛ وذلك بتصنيف الأحاديث المتواترة بشكل منظم.
2. وقراً مادة علمية غنية للباحثين المهتمين بدراسة التواتر في الحديث، وهو ما أدى إلى ظهور دراسات تحليلية ونقدية حول صحة الأحاديث وتواترها.

3. التأسيس العلمي للتواتر: فقد ساعد الكتبان في بلورة مفهوم التواتر في علم الحديث، مما أثر على منهجية التصنيف والتحليل في المؤلفات اللاحقة.

5. الدراسات المقارنة: فقد أتاحا للباحثين فرصة المقارنة بين الأحاديث التي جمعها السيوطي وتلك التي أضافها الكتاني، مما عمق من الفهم النقدي والتحليلي للأحاديث المتواترة.

النتائج:

فيما يلي عرض لأهم نتائج البحث:

- 1- عدد الأحاديث المتواترة التي ذكرها الإمام السيوطي (113) حديثاً، وزاد عليها الكتاني (197) حديثاً.
- 2- امتاز كتاب الكتاني عن كتاب الإمام السيوطي بسبب كثرة أحاديثه، والصنعة الحديثية للكتاني؛ حيث كان يزيد على كلام الإمام السيوطي، وينقل عن العلماء أقوالهم بتواتر الأحاديث.
- 3- كثرة مصادر الكتاني، حيث اعتمد على كتاب السيوطي، بل وعلى بعض كتب الإمام السيوطي، بالإضافة لمصادر الإمام السيوطي، وزاد عليها الكثير.
- 4- كثرة الكتب التي بوّب عليها الكتاني، فقد فاق عددها الثلاثين.
- 5- كان للكتابين الأثر الملحوظ في مؤلفات اللاحقين.

الهوامش والإحالات:

- (1) ابن منظور، لسان العرب: 275/5.
- (2) الطبري، جامع البيان: 34/19.
- (3) عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة: 2395/3.
- (4) الخطيب البغدادي، الكفاية من علم الرواية: 16.
- (5) ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث: 267.



- (6) النووي، التقريب والتيسير: 85.
- (7) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم: 131/1.
- (8) ابن حجر، نزهة النظر: 43.
- (9) السخاوي، فتح المغيث: 15/4.
- (10) السخاوي، الغاية في شرح الهداية: 138.
- (11) أبو زهو، الحديث والمحدثون: 24.
- (12) الكتاني، المنهل الروي: 31.
- (13) ابن حجر، نزهة النظر: 43.
- (14) عتر، منهج النقد في علوم الحديث: 405.
- (15) هذا الحديث روي عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم يتجاوز عدد السبعين، وهو حديث متفق عليه: أخرجه البخاري في "صحيحه" عن جمع من الصحابة رضي الله عنهم، وفي عدة مواضع من "صحيحه"، وكذا مسلم في "صحيحه" عن جمع من الصحابة رضي الله عنهم، وقد تغاضيت عن ذكر تلك المواضع لشهرة هذا الحديث، وحتى لا تطول الحاشية.
- (16) قال الحافظ السيوطي: «فقد روي عنه ﷺ نحو مائة حديث، فيه رفع يديه في الدعاء، وقد جمعها في جزء لكتنها في قضايا مختلفة؛ فكل قضية منها لم تتواتر، والقدر المشترك فيها وهو الرفع عند الدعاء، تواتر باعتبار المجموع».
- (17) القاري، شرح نخبة الفكر: 232.
- (18) ترجم لنفسه في: السيوطي، حسن المحاضرة: 344-335/1؛ وترجم: السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: 70-65/4؛ العبدروس، النور السافر: 54-51؛ الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة: 232-227/1؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 79-74/10.
- (19) ابن العماد، شذرات الذهب: 76/10.
- (20) السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة: 344-339/1.
- (21) ترجم لنفسه -كما صنع السيوطي- ترجمة وافرة حتى ذكر بعض أولاده وأحفاده، وهي ضمن مصنفه، ينظر: الكتاني، النبذة اليسيرة النافعة: 487-328. وله ترجمة مختصرة في: الزركلي، الأعلام: 72/6، 73، وترجمة في: مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: 619/1، 620، وترجمة في: ابن سودة، إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع: 444/2، وترجمة في: ابن سودة، سل النصال للنضال بالأشياخ وأهل الكمال: 43-46.
- (22) السيوطي، الأزهار المتناثرة: 29.
- (23) نفسه، والصفحة نفسها.
- (24) نفسه، والصفحة نفسها.
- (25) نفسه، والصفحة نفسها.
- (26) نفسه: 47، ح (31).
- (27) نفسه: 51، ح (40).



- (28) نفسه: 72، ح (91).
(29) نفسه: 35، ح (8).
(30) نفسه: 38، ح (31).
(31) نفسه: 43، ح (23).
(32) نفسه: 78، ح (107).
(33) نفسه: 78، ح (108).
(34) نفسه: 79، ح (109).
(35) نفسه: 40، ح (17).
(36) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 30، ح (1)، 22، ح (3)، 4، ح (4)، 34، ح (5)، ح (6)، ح (7).
(37) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 35، ح (8)، ح (9)، 37، ح (12)، 38، ح (13)، 39، ح (16).
(38) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 39، ح (15)، 40، ح (17)، 41، ح (20)، 43، ح (22).
(39) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 43، ح (23)، 44، ح (25)، 45، ح (28)، 46، ح (29).
(40) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 47، ح (33)، 48، ح (35)، 49، ح (36)، 50، ح (38).
(41) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 51، ح (40)، 52، ح (42)، 54، ح (46)، 55، ح (47).
(42) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 55، ح (48)، ح (49)، 56، ح (50)، ح (51)، 58، ح (53)، ح (54).
(43) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 59، ح (55)، ح (56)، 60، ح (57)، ح (58)، 61، ح (61)، 62، ح (62)، ح (63)، ح (64).
(44) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 78، ح (108).
(45) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 31، ح (1)، 64، ح (70).
(46) ينظر: نفسه: 37، ح (12).
(47) ينظر: نفسه: 47، ح (32).
(48) ينظر: نفسه: 43، ح (22).
(49) ينظر: نفسه: 64، ح (70)، 67، ح (79)، 68، ح (81)، 73، ح (93).
(50) نفسه: 57، ح (52).
(51) نفسه: 70، ح (83).
(52) نفسه: 70، ح (84).
(53) نفسه: 41، ح (20).
(54) نفسه: 30، 31، ح (1).
(55) المصدر السابق (ص 31-32) ح (2).
(56) نفسه: 33، ح (3).
(57) نفسه: 41، 42، ح (20).
(58) نفسه: 58، ح (54).
(59) نفسه: 61، ح (61).



- (60) نفسه: 66، ح (78).
(61) نفسه: 69، ح (82).
(62) نفسه، 70، 71، ح (85).
(63) نفسه، 78، ح (108).
(64) الكنتاني، نظم المتناثر: 7.
(65) نفسه: (13)، باختصار.
(66) نفسه: 21.
(67) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 78، ح (58)، 92، ح (75)، 110، ح (93)، 116، ح (101).
(68) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 48، ح (20)، 78، ح (58)، 79، ح (59)، 82، ح (63)، 92، ح (75).
(69) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 82، ح (63)، 93، ح (75)، 108، ح (90)، 111، ح (93).
(70) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 67، ح (36)، 68، ح (37)، 82، ح (63)، 83، ح (64)، 84، ح (66).
(71) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 82، ح (63)، 93، ح (75)، 121، ح (109)، 139، ح (140).
(72) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 82، ح (63)، 93، ح (75)، 102، ح (84)، 108، ح (90).
(73) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 93، ح (75)، 108، ح (90)، 116، ح (101)، 118، ح (105).
(74) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 87، ح (70)، 92، ح (74)، 108، ح (89)، 140، ح (144).
(75) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 102، ح (84)، 187، 188، ح (222)، 226، ح (289).
(76) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 80، ح (60)، 116، ح (101)، 201، ح (243)، 225، 226، ح (289).
(77) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 104، ح (86).
(78) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 82، ح (64)، 102، ح (84)، 119، ح (107)، 144، ح (151).
(79) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 31، ح (2)، 82، ح (63)، 83، ح (64)، 202، ح (245).
(80) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 45، ح (17)، 140، ح (143).
(81) ينظر: نفسه، 45، ح (17).
(82) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 52، ح (25)، 174، ح (198)، 177، ح (203).
(83) ينظر: نفسه: 45، ح (17).
(84) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 149، ح (158)، 155-156، ح (163)، 165، ح (183)، 177، ح (203).
(85) ينظر: نفسه: 88، ح (71)، 176، ح (203).
(86) ينظر: نفسه: 80، ح (60)، 128، ح (117)، 182، ح (213)، 195، ح (222).
(87) ينظر: نفسه: 71، ح (42)، 139، ح (140)، 145، ح (154)، 218، ح (274).
(88) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 45، ح (17)، 177، ح (203).
(89) ينظر: نفسه: 144، ح (152).
(90) ينظر: نفسه: 141، ح (146).
(91) ينظر: 44، ح (16).



- (92) ينظر: نفسه والصفحة نفسها..
- (93) ينظر على سبيل المثال: نفسه، 48، ح(19)، 199، ح(240)، 209، ح(260).
- (94) ينظر: نفسه: 56، ح(29).
- (95) ينظر على سبيل المثال: نفسه، 85، ح(67)، 90، ح(71)، 98، ح(79)، 174، ح(198).
- (96) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 37، 38، ح(7)، 45-47، ح(18)، 48، 47، ح(19)، 49، 48، ح(20)، 50، 49، ح(21)، 50، ح(22).
- (97) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 29-33، ح(2)، 34، 33، ح(3)، 35-37، ح(6)، 39، ح(8)، 40، ح(9)، 41، ح(10)، 44-44، ح(15)، 52-53، ح(25).
- (98) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 80، ح(60)، ح(61)، 81، ح(62)، 82، ح(63)، 84، ح(66)، 91، ح(73)، 97، ح(79).
- (99) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 44، ح(16)، 231، ح(295)، ح(296)، ح(297)، ح(298)، 232، ح(299)، 233، ح(302)، ح(303)، 236، ح(305)، 238، ح(306)، 240، ح(308).
- (100) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 39، ح(8)، 62، ح(32)، 95، ح(77)، 134، ح(111)، 220، ح(279)، 238، ح(305).
- (101) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 33، ح(3)، 43، ح(14)، 56، ح(29)، 72، ح(45).
- (102) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 39، ح(8)، 51، ح(23)، 73، ح(46)، 227، ح(289).
- (103) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 25، 24، ح(1)، 34، ح(4)، 44، ح(16)، 45، ح(17).
- (104) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 37، ح(7)، 50، ح(22).
- (105) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 57، ح(29)، حيث قال: «وأوردته هنا لاحتمال أن يعد في المتواتر وإن لم أر الآن من عده فيه، ثم رأيت الطحاوي في "شرح معاني الآثار" بعد ما ذكر فيه أن الأذنين من الرأس يمسح مقدمهما ومؤخرهما مع الرأس وساق أحاديث تدل لذلك من فعل النبي ﷺ قال ما نصه: قال أبو جعفر: "ففي هذه الآثار أن حكم الأذنين ما أقبل منهما وما أدبر من الرأس وقد تواترت الآثار بذلك ما لم تتواتر بما خالفه"».
- (106) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 179، ح(207)، فقد قال: «اللهم إنك سألتنا من أنفسنا ما لا نملكه إلا بك فأعطينا منك ما يرضيك عنا»، ذكره في الجمع وفي الجامع من حديث أبي هريرة فقط. قال في "الفيض" وفي "التيسير": "قال المؤلف -يعني السيوطي- وهذا متواتر". -قال الكتاني:- ولم أره في "الأزهار"، ويتبادر إلى الذهن أنه سبق قلم، أو تحريف من الناسخ، إلا أن يريد أن رجوع سيدنا محمد ﷺ إلى الله تعالى في أحواله كلها وسؤاله التوفيق منه متواتر عنه معني؛ فيصح، والله سبحانه وتعالى أعلم».
- (107) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 39، ح(8)، 44، ح(15)، 133، ح(126)، 223، ح(284).
- (108) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 38، ح(7)، 51، ح(23)، 56، ح(29)، 64، ح(33).
- (109) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 64، ح(33)، 68، ح(37)، 72، ح(45)، 80، ح(60).
- (110) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 37، ح(7)، 51، ح(23)، 54، ح(26)، 64، ح(33).
- (111) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 47، ح(18)، 54، ح(26)، 69، ح(37)، 93، ح(75).



- (112) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 54، ح(26)، 80، ح(60)، 186، ح(219).
- (113) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 68، 69، ح(37)، 104، ح(86)، 167، ح(189).
- (114) ينظر على سبيل المثال: (ص43 ح(14)، و(ص80 ح(59)، و(ص117 ح(104).
- (115) ينظر: نفسه: 179، ح(207)، حيث قال: «قال في الفيض: "وفي التيسير قال المؤلف -يعني السيوطي- وهذا متواتر"، ولم أره في الأزهار ويتبادر إلى الذهن أنه سبق قلم أو تحريف من الناسخ إلا أن يريد أن رجوع سيدنا محمد ﷺ إلى الله تعالى في أحواله كلها وسؤاله التوفيق منه متواتر عنه معنى فيصح والله سبحانه وتعالى أعلم».
- (116) نفسه، نظم المتناثر: 34، ح(4).
- (117) نفسه: 48، ح(20).
- (118) نفسه: 49، ح(21).
- (119) نفسه: 103، ح(85).
- (120) نفسه: 129، ح(120).
- (121) نفسه: 129، ح(121).
- (122) نفسه: 151، ح(162).
- (123) نفسه: 169، ح(191)، وذكر أنه متواتر معنى.
- (124) نفسه: 230، ح(292).
- (125) نفسه: 241، ح(310).
- (126) نفسه: 29.
- (127) نفسه: 7.
- (128) كحديث: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى»، وهو حديث لا يبلغ حد التواتر؛ حيث أنه لم يصح عن أحد من الصحابة إلا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه. الكتاني، نظم المتناثر: 24-28، ح(1). ومثل حديث: «الفخذ عورة»، حيث أنه لم يبلغ حد التواتر. ينظر: 76، ح(54). 76، ح(54). ومثل حديث: «زر غباً تزدد حباً»، حيث أنه لم يبلغ حد التواتر. ينظر: 185، ح(219)، ومثل حديث: «شيطان يتبع شيطانة»، حيث أنه لم يبلغ حد التواتر. ينظر: 186، ح(220)، ومثل حديث: «إذا كتب أحدكم كتاباً فليبدأ بنفسه»، حيث أنه لم يبلغ حد التواتر. ينظر: 189، ح(224)، ومثل حديث: «إن أمن الناس علي بصحته وماله أبو بكر»، حيث لم يبلغ حد التواتر. ينظر: 193، ح(230). ومثل حديث: «إن ابني هذا سيد ... إلخ»، حيث لم يبلغ حد التواتر. ينظر: 196، ح(236).
- (129) حيث قال: «وبالجملة فالمتواتر من الحديث كثير جداً، إلا أن أغلبه تواتر معنوي، وأكثر الأمور المعلومة من الدين ضرورة متواترة معنى، ومراد العلماء: حصر اللفظي؛ لأن الثاني لا يكاد ينحصر، ولكن نحن نشير في هذا المجموع الذي لا يخلو -بحول الله تعالى- عن نكات جملة زائدة إلى كثير من المتواترات معنى مما وقفت على النص بتواتره تكميلاً للفائدة».
- ينظر: الكتاني، نظم المتناثر: 21.
- (130) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 37، ح(7)، 50، ح(22).
- (131) الكتاني، نظم المتناثر، ذكر جزءاً منه في كتاب الصلاة: 79، ح(59)، وذكر جزءاً منه في كتاب المعجزات والخصائص: 207، ح(257).



- (132) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 30، ح (1)، 37، ح (11)، 46، ح (29).
- (133) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 65، ح (34)، 180، ح (210)، 165، ح (184)، 182، ح (123).
- (134) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 65، 66، ح (34)، 68، ح (37)، 88، ح (71).
- (135) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 116، ح (102)، 140، ح (143)، 199، ح (239).
- (136) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 91، ح (72)، 80، ح (60)، 120، ح (107).
- (137) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 96، ح (77)، 139، ح (140)، 201، ح (244)، 160، ح (176).
- (138) ينظر على سبيل المثال: نفسه: 72، ح (44)، 77، ح (55)، 173، ح (197)، 202، ح (246).
- (139) ينظر: ابن طولون، الفلك المشحون: 104.
- (140) الغماري، اتحاف ذوي الفضائل المشهورة: 90.

المراجع

- الأمدي، ع. (د. ت). *الإحكام في أصول الأحكام* (عبد الرازق عفيفي، تحقيق). المكتب الإسلامي. الجصاص، أ. (1994). *الفصول في الأصول* (ط. 2). وزارة الأوقاف الكويتية.
- ابن حجر، أ. (2000). *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر* (نور الدين عتر، تحقيق). مطبعة الصباح.
- الخطيب البغدادي، أ. (د. ت). *الكفاية من علم الرواية* (أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، تحقيق). المكتبة العلمية.
- الداوودي، م. (د. ت). *طبقات المفسرين*. دار الكتب العلمية.
- الزركلي، خ. (2002). *الأعلام* (ط. 15). دار العلم للملايين.
- أبو زهو، م. (1378). *الحديث والمحدثون*. دار الفكر العربي.
- السخاوي، م. (1985). *فتح المغيب بشرح ألفية الحديث* (محمد عثمان الخشت، تحقيق؛ ط. 1). دار الكتاب العربي.
- السخاوي، م. (2001). *الغاية في شرح الهداية في علم الرواية* (عبد المنعم إبراهيم، تحقيق؛ ط. 1). مكتبة أولاد الشيخ.
- السخاوي، م. (د. ت). *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*. دار مكتبة الحياة.
- السمعاني، م. (1999). *قواطع الأدلة في الأصول* (محمد حسن الشافعي، تحقيق؛ ط. 1). دار الكتب العلمية.
- ابن سودة، ع. (1997). *إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع* (محمد حجي، تحقيق؛ ط. 1). دار الغرب الإسلامي.
- ابن سودة، ع. (1997). *سل النصال للنضال بالأشياخ وأهل الكمال* (محمد حجي، تحقيق؛ ط. 1). دار الغرب الإسلامي.
- السيوطي، ع. (1967). *حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة* (محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق). دار إحياء الكتب العربية.
- السيوطي، ع. (1996). *الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة* (كمال الحوت، تحقيق؛ ط. 1). دار الفكر.
- السيوطي، ع. (د. ت). *تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي* (نظر الفارياي، تحقيق). دار طيبة.
- الشاشي، أ. (د. ت). *الأصول*. دار الكتاب العربي.
- ابن الصلاح، ع. (1986). *معرفة أنواع علوم الحديث* (نور الدين عتر، تحقيق). دار الفكر، دار الفكر المعاصر.
- الصنعاني، م. (2006). *إسبال المطر على قصب السكر* (عبد الحميد آل أعوج سبر، تحقيق؛ ط. 1). دار ابن حزم.

- طاشكبري زاده، أ. (د.ت). *الشتاتق النعمانية في علماء الدولة العثمانية*. دار الكتاب العربي.
الطبري، م. (2000). *جامع البيان عن تأويل آي القرآن* (أحمد محمد شاكر، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
ابن طولون، م. (1996). *الفلک المشحون في أحوال ابن طولون* (محمد خير رمضان يوسف، تحقيق؛ ط.1). دار ابن حزم.
عتر، ن. (1981). *منهج النقد في علوم الحديث* (ط.3). دار الفكر.
ابن العماد، ع. (1986). *شذرات الذهب في أخبار من ذهب* (محمود الأرنؤوط، تحقيق؛ ط.1). دار ابن كثير.
عمر، أ. (2008). *معجم اللغة العربية المعاصرة* (ط.1). عالم الكتب.
العيدرورس، ع. (1405). *النور السافر عن أخبار القرن العاشر* (ط.1). دار الكتب العلمية.
الغزي، م. (1997). *الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة* (خليل المنصور، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
الغماري، ع. (1996). *إتحاف ذوي الفضائل المشتهرة مطبوع ضمن "الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة" للسيوطي* (ط.1). دار الفكر.
القاري، علي. (د.ت). *شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر* (محمد نزار تميم، هيثم نزار تميم، تحقيق). دار الأرقم.
الكتاني، م. (1406). *المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي* (محيي الدين عبد الرحمن رمضان، تحقيق؛ ط.2). دار الفكر.
الكتاني، م. (1998). *النبذة اليسيرة النافعة* (محمد الفاتح الشريف الكتاني الحسني، محمد عصام الشريف عرار الحسني، تحقيق؛ ط.1). دار الرحاب، دار الثقافة للجميع.
الكتاني، م. (د.ت). *نظم المتناثر من الحديث المتواتر* (ط.2). دار الكتب السلفية.
مخلوف، م. (2003). *شجرة النور الزكية في طبقات المالكية* (ط.1). دار الكتب العلمية.
ابن مفلح، م. (1999). *أصول الفقه* (فهد بن محمد السدحان، تحقيق؛ ط.1). مكتبة العبيكان.
ابن منظور، م. (1414). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.
النووي، ي. (1392). *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج* (ط.2). دار إحياء التراث العربي.
النووي، ي. (1985). *التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث* (تحقيق: محمد عثمان الخشت، تحقيق؛ ط.1). دار الكتاب العربي.

References

- Al-Amidi, Ali. (n.d.). *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* (Edited by Abdul Razzaq Afifi). Al-Maktab al-Islami.
Al-Jassas, Ahmad. (1994). *Al-Fusul fi al-Usul* (2nd ed.). Ministry of Awqaf, Kuwait.
Ibn Hajar, Ahmad. (2000). *Nuzhat al-Nazar fi Tawdid Nukhbat al-Fikr fi Mustalah Ahl al-Athar* (Edited by Nur al-Din 'Itr). Matba'at al-Sabah.
Al-Khatib al-Baghdadi, Ahmad. (n.d.). *Al-Kifayah fi 'Ilm al-Riwayah* (Edited by Abu Abdullah al-Surqi and Ibrahim Hamdi al-Madani). Al-Maktabah al-'Ilmiyyah.
Al-Dawudi, Muhammad. (n.d.). *Tabaqat al-Mufassirin*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
Al-Zirikli, Khayr al-Din. (2002). *Al-A'lam* (15th ed.). Dar al-'Ilm li-l-Malayin.
Abu Zuhw, Muhammad. (1958/1378 AH). *Al-Hadith wa al-Muhaddithun*. Dar al-Fikr al-'Arabi.



- Al-Sakhawi, Muhammad. (1985). *Fath al-Mughith bi-Sharh Alfyyat al-Hadith* (Edited by Muhammad Uthman al-Khusht, 1st ed.). Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Al-Sakhawi, Muhammad. (2001). *Al-Ghayah fi Sharh al-Hidayah fi 'Ilm al-Riwayah* (Edited by Abdul Mun'im Ibrahim, 1st ed.). Maktabat Awlad al-Shaykh.
- Al-Sakhawi, Muhammad. (n.d.). *Al-Daw' al-Lami' li-Ahl al-Qarn al-Tasi'*. Dar Maktabat al-Hayah.
- Al-Sam'ani, Mansur. (1999). *Qawa'ti' al-Adillah fi al-Usul* (Edited by Muhammad Hassan al-Shafi'i, 1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Suda, Abdul Salam. (1997). *Ithaf al-Matali' bi-Wafayat A'lam al-Qarn al-Thalith 'Ashar wa al-Rabi'* (Edited by Muhammad Haji, 1st ed.). Dar al-Gharb al-Islami.
- Ibn Suda, Abdul Salam. (1997). *Sall al-Nisal li-l-Nidal bi-l-Ashyak wa Ahl al-Kamal* (Edited by Muhammad Haji, 1st ed.). Dar al-Gharb al-Islami.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din. (1967). *Husn al-Muhadarah fi Tarikh Misr wa al-Qahirah* (Edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim). Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din. (1996). *Al-Azhar al-Mutanathirah fi al-Akhbar al-Mutawatirah* (Edited by Kamal al-Hut, 1st ed.). Dar al-Fikr.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din. (n.d.). *Tadrib al-Rawi fi Sharh Taqrib al-Nawawi* (Edited by Nazar al-Fariyabi). Dar Taybah.
- Al-Shashi, Ahmad. (n.d.). *Al-Usul*. Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Ibn al-Salah, Uthman. (1986). *Ma'rifat Anwa' 'Ulum al-Hadith* (Edited by Nur al-Din 'Itr). Dar al-Fikr; Dar al-Fikr al-Mu'asir.
- Al-San'ani, Muhammad. (2006). *Isbal al-Matar 'ala Qasab al-Sukkar* (Edited by Abdul Hamid Al-Aw'aj Sabr, 1st ed.). Dar Ibn Hazm.
- Tashkubri Zadah, Ahmad. (n.d.). *Al-Shaq'iq al-Nu'maniyyah fi 'Ulama' al-Dawlah al-'Uthmaniyyah*. Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Al-Tabari, Muhammad. (2000). *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* (Edited by Ahmad Muhammad Shakir, 1st ed.). Mu'assasat al-Risalah.
- Ibn Tulun, Muhammad. (1996). *Al-Falak al-Mashhun fi Ahwal Ibn Tulun* (Edited by Muhammad Khayr Ramadan Yusuf, 1st ed.). Dar Ibn Hazm.
- 'Itr, Nur al-Din. (1981). *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadith* (3rd ed.). Dar al-Fikr.
- Ibn al-'Imad, Abdul Hayy. (1986). *Shadharāt al-Dhahab fi Akhbar man Dhahab* (Edited by Mahmoud al-Arna'ut, 1st ed.). Dar Ibn Kathir.
- 'Umar, Ahmad. (2008). *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'asirah* (1st ed.). 'Alam al-Kutub.
- Al-'Aydarus, Abdul Qadir. (1985/1405 AH). *Al-Nur al-Safir 'an Akhbar al-Qarn al-'Ashir* (1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Ghuzzi, Muhammad. (1997). *Al-Kawakib al-Sa'ir bi-A'yan al-Mi'ah al-'Ashirah* (Edited by Khalil al-Mansur, 1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.



- Al-Ghumari, Ahmad. (1996). *Ithaf Dhawi al-Fadail al-Mushtahirah* (Published within "Al-Azhar al-Mutanathirah fi al-Akhar al-Mutawatirah" by al-Suyuti, 1st ed.). Dar al-Fikr.
- Al-Qari, Ali. (n.d.). *Sharh Nukhbat al-Fikr fi Mustalahat Ahl al-Athar* (Edited by Muhammad Nizar Tamim and Haitham Nizar Tamim). Dar al-Arqam.
- Al-Kattani, Muhammad. (1985/1406 AH). *Al-Manhal al-Rawi fi Mukhtasar 'Ulum al-Hadith al-Nabawi* (Edited by Muhyi al-Din Abdul Rahman Ramadan, 2nd ed.). Dar al-Fikr.
- Al-Kattani, Muhammad. (1998). *Al-Nubdhah al-Yasir al-Nafi'ah* (Edited by Muhammad al-Fatih al-Sharif al-Kattani al-Hasani and Muhammad Issam al-Sharif Arar al-Hasani, 1st ed.). Dar al-Rihab; Dar al-Thaqafah lil-Jami'.
- Al-Kattani, Muhammad. (n.d.). *Nuzum al-Mutanathir min al-Hadith al-Mutawatir* (2nd ed.). Dar al-Kutub al-Salafiyah.
- Makhluf, Muhammad. (2003). *Shajarat al-Nur al-Zakiyyah fi Tabaqat al-Malikiyyah* (1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Muflih, Muhammad. (1999). *Usul al-Fiqh* (Edited by Fahd bin Muhammad al-Sadhan, 1st ed.). Maktabat al-'Ubaykan.
- Ibn Manzur, Muhammad. (1993/1414 AH). *Lisan al-'Arab* (3rd ed.). Dar Sader.
- Al-Nawawi, Yahya. (1972/1392 AH). *Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim ibn al-Hajjaj* (2nd ed.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Al-Nawawi, Yahya. (1985). *Al-Taqrif wa al-Taysir li-Ma'rifat Sunan al-Bashir al-Nadhir fi Usul al-Hadith* (Edited by Muhammad Uthman al-Khusht, 1st ed.). Dar al-Kitab al-'Arabi.





A Critical Inspective Study of Taj Al-Deen Al-Fakihani's Manuscript *Al-Lamaah fi Al-Kalam Ala Mazyat Waqfat aA-Jumaa*

Dr. Nouf Musfir Al-Wadaani*

nmwadaany@kfu.edu.sa

Abstract:

This study presents a critical inspection of Abu Hafṣ Umar ibn Ali Al-Lakhami Taj Al-Deen Al-Fakihani's book *Al-Lamaah fi Al-Kalam Ala Mazyat Waqfat Al-Jumaah* (Glimpses on the Merit of Friday's Standing [at Arafah]). This concise treatise, scarcely referenced by biographers of the author, contains the author's juristic opinions alongside interpretive commentaries, hadith-based analyses, and legal assessments from renowned scholars. Notably, some cited texts originate from lost works or unpublished manuscripts, enhancing the manuscript's significance. The examined copy is a unique, previously unedited version. The study comprises an introduction, two main sections, and a conclusion. Methodologically, the inductive and historical-descriptive approaches were employed, cross-referencing the author's copy with cited sources and vice versa, with meticulous attention to textual precision and auxiliary scholarship. Key findings indicate that the manuscript is unique, attributed to a non-authorial scribe of unknown identity. Results also confirm the manuscript's authentic authorship, manifesting Al-Fakihani's Maliki juridical school in his presentation of legal issues; and his juristic commentaries and rectifications (introduced by the expression "I say" [*qultu*]), praised by scholars such as Ibn al-Mulaqqin.

Keywords: Al-Fakihani, Maliki School of Jurisprudence, Friday's Standing (Waqfat Al-Jumaah), Day of Arafah.

* Assistant Professor of Hadith Sciences, Department of Fundamentals of Religion, College of Sharia and Islamic Studies, King Faisal University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Wadaani, N. M. (2025). A Critical Inspective Study of Taj Al-Deen Al-Fakihani's Manuscript *Al-Lamaah fi Al-Kalam Ala Mazyat Waqfat aA-Jumaa*, *Journal of Arts*, 13(3), 704 -732.
<https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2740>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



اللُّمعة في الكلام على مَزِيَّةِ وَقفة الجمعة لتاج الدين الفَاكِهَانِي: تحقيق ودراسة

د. نواف بنت مسفر الودعاني*

nmwadaany@kfu.edu.sa

المخلص:

يتناول البحث تحقيق نسخة مخطوط للمؤلف العلامة أبي حفص، عمر بن علي اللخمي، تاج الدين الفاكهاني، المعنونة بـ"اللُّمعة في الكلام على مَزِيَّةِ وَقفة الجمعة"، وهو جزء لطيف، قليل من العلماء من ذكره في مؤلفات من ترجم للمؤلف، وقد احتوى الجزء على آراء المؤلف الفقهية، ونصوص وتقييدات تفسيرية وحديثية وفقهية لعلماء مشهورين، بعضها نُقِلت من كتب مفقودة، أو لا تزال مخطوطة لم تر نور الطباعة بعد، ومما زاد أهمية المخطوط أن النسخة التي وقفت عليها نسخة فريدة لم تحقق من قبل، واقتضت طبيعة البحث أن أجعله في مقدمة وقسمين وخاتمة. القسم الأول، فيه مبحثان، المبحث الأول: التعريف بالمؤلف، وفيه ثلاث مطالب، المبحث الثاني: التعريف بالمخطوط، وفيه مطلبان، القسم الثاني: هو القسم الخاص بتحقيق نص المخطوط، والتعليق عليه، واتبعت في الدراسة المنهج الاستقرائي، ثم الوصفي التاريخي، ومقابلة نسخة المؤلف بالمصادر التي نقل عنها أو نقلت عنه، مع العناية بضبط النص، وكل ما يعود على خدمته، وبعد هذه الدراسة خلصت إلى عدة نتائج، منها: أنها نسخة فريدة، ليست بخط المؤلف، وناسخها غير معروف، مع ثبوت صحة نسبة المخطوط إلى مؤلفه، وظهور مذهبه الفقهي المالكي في عرضه للمسائل الفقهية، وله تعليقات واستدراكات فقهية، يصدرها بقوله: (قلت) أشاد بها بعض العلماء كابن الملقن.

الكلمات المفتاحية: الفاكهاني، المذهب المالكي، وقفة الجمعة، يوم عرفة.

* أستاذ الحديث وعلومه المساعد، قسم أصول الدين، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الملك فيصل، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الودعاني، ن. م. (2025). اللُّمعة في الكلام على مَزِيَّةِ وَقفة الجمعة لتاج الدين الفَاكِهَانِي: تحقيق ودراسة، مجلة الآداب، 13 (3)، 704-732. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2740>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



بسم الله الرحمن الرحيم، الواحد الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد، والصلاة والسلام على من أرسله الله هدىً ورحمةً للعالمين، وبعد،

لقد منَّ الله علي أن هداني ووقفني إلى الاشتغال على جزء قيّم من التراث الفقهي المالكي، فصاحبه من أولئك الذين عكفوا على "شرح عمدة الأحكام" للمقدسي الذي يعد كتابه الأول من بين شروح العمدة المطبوعة الذي تناول فقه مذهب الإمام مالك، وسمى شرحه "رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام"، وقد تضمّن هذا المخطوط الذي نحن بصدد تحقيقه، المعنون بـ"اللمعة في الكلام على مزية وقفة الجمعة" الكثير من أقواله وتعليقاته ونقولاته من هذا الشرح الكبير، ومما يزيد من أهميته أن النسخة التي بين أيدينا نسخة فريدة، اجتهدت في دراستها وتحقيقها بحسب الطاقة، وبما تيسر لي من معلومات وإمكانات، فمن عثر فيه على خلل، فالعذر أني لست معصومة من الزلل، والله المستعان وعليه التكلان.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

- 1- مكانة المؤلف العلمية، لاحتواء المخطوط على آراء المؤلف الفقهية، ونصوص وتقييدات تفسيرية وحديثية وفقهية لعلماء مشهورين، بعضها نُقلت من كتب مفقودة، أو لا تزال مخطوطة لم تر نور الطباعة بعد.
- 2- أهمية المخطوط العلمية، حيث إنها رسالة ألّفها جواباً لسؤال جماعة من الناس عن مزية وقوف يوم عرفة إذا صادف يوم الجمعة عن بقية سائر الأيام، فاحتوى الجواب على آراء فقهية، ونصوص حديثية وتفسيرية قيمة.
- 3- خدمة السنة النبوية من خلال الإسهام في إحياء تراثها بخدمة مخطوطاتها، وإخراج نصوصها كما أرادها مؤلفوها.
- 4- عدم تحقيق المخطوط من قبل، ولم تقم عليه دراسة سابقة، على حد علمي.

أهداف البحث:

- 1- التعريف بالمؤلف.
- 2- التعريف بالمخطوط.
- 3- تحقيق النص وخدمته.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة هذه الدراسة في أنّ هذا المخطوط لم يحقق من قبل، رغم أهميته والحاجة إليه.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والتقصي في قواعد البيانات في شبكة الإنترنت، والمكتبات الرقمية، وسؤال أهل الاختصاص، لم أقف على من تناول هذا الجزء بدراسة، أو تحقيق، أو شرح، أو تعليق، أو استدراك، إلا المواضيع التي ذُكرت في كتاب رياض الأفهام. أما المؤلف فقد ترجم له كثير من العلماء، وسيأتي ذكر ذلك في قسم التعريف بالمؤلف.

ولتنوع مؤلفاته في فنون مختلفة فقد تناولها العلماء بالتحقيق والدراسة وتوضيح منهجه فيها، وسأقتصر هنا على الدراسات التي قامت على كتابه رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام منها على سبيل المثال لا الحصر:

كتاب منهج الإمام الفاكهاني في اختياراته الفقهية في كتابه "رياض الأفهام في عمدة الأحكام" من كتاب الطهارة إلى نهاية كتاب الحج، تأليف: زغلول، عبد الجليل خليفة.

كما قام بعض الباحثين بتحقيق ودراسة هذا الكتاب كأطروحات علمية منهم:



بدر بن ناصر بن سليمان العمر، من أول الكتاب حتى نهاية باب المواقيت: تحقيق ودراسة
صالح بن العواضي بن عوض القرني من بداية باب دخول مكة وغيره إلى نهاية الباب الأول من كتاب النكاح: تحقيق

ودراسة

ياسر بن غازي بن أحمد منصور، من بداية باب الصداق إلى نهاية المخطوطة: تحقيق ودراسة.

منهج الدراسة المتبع في البحث:

اتبعت في الدراسة المنهج الاستقرائي، ثم الوصفي التاريخي.

بيان منهج تحقيق نص المخطوط:

كان منهجي في تحقيق نص الخطوط على النحو التالي:

أولاً: التحقق من صحة النص واستقامته وذلك بمعارضة المنسوخ بالمصادر التي نقل عنها المؤلف، وخاصة كتابه
رياض الأفهام، مما ساعدني كثيراً في التأكد من صحة النص واستقامته، وقد رمزت للمنسوخ ب(الأصل) وكتاب رياض الأفهام
ب(ر) مع إثبات الفروق، والأسقاط، والزوائد بالإشارة إليها في الحاشية دون التعرض لتغييرها في المتن، ووضعها وأرقام الألواح
بين معقوفين [].

ثانياً: تحقيق النص على النحو التالي:

- 1- عزو الآيات القرآنية الواردة في النص إلى مواضعها من الكتاب العزيز، بذكر اسم السورة ورقم الآية.
- 2- تخريج الأحاديث والآثار، من مصادرها المذكورة في النص، فإن لم يذكر المصدر؛ اجتهدت في تخريجها من كتب
السنة، فإن ورد ذكرها في الصحيحين اكتفي بهما، ثم السنن الأربعة، ثم بقية كتب السنة على حسب ما تقتضيه
الحاجة، بذكر رقم الجزء والصفحة ورقم الحديث إن وجد، مع بيان مرتبتها إن كانت في غير الصحيحين.
- 3- عزو كل قول إلى قائله، سواء صرح المؤلف بذكر القائل، أو الكتاب الذي أخذ منه، أو لم يصرح، وذلك على حسب
الطاقة، حيث وضعت الأقوال بين علامتي التنصيص: "".
- 4- التعليق على المواطن التي تحتاج إلى تعليق.
- 5- الترجمة للرواة والأعلام المذكورين في النص، عدا الصحابة رضوان الله عليهم، وأصحاب الكتب الستة، والمذاهب
الفقهية الأربعة.
- 6- شرح غريب اللغة والحديث الوارد في النص.
- 7- التعرف بالأماكن الواردة في النص.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن أجعله في مقدمة وقسمين وخاتمة، المقدمة تحتوي على: أهمية الموضوع، وأسباب
اختياره، وأهداف الدراسة، والدراسات السابقة، ومنهج الدراسة. القسم الأول: وهو الدراسة، يحتوي على مبحثين، المبحث
الأول: التعريف بالمؤلف وفيه ثلاثة مطالب، المطلب الأول: اسمه ونسبه وولادته ووفاته، المطلب الثاني: نشأته وطلبه للعلم،
المطلب الثالث: ثناء العلماء عليه، المبحث الثاني: التعريف بالمخطوط، وفيه مطلبان، المطلب الأول: وصف المخطوط، المطلب
الثاني: توثيق نسبة المخطوط إلى مؤلفه، القسم الثاني: القسم الخاص بتحقيق نص المخطوط، والتعليق عليه. ثم الخاتمة:
وفيها أبرز ما توصلت إليه من نتائج.



القسم الأول: المبحث الأول: التعريف بالمؤلف

المطلب الأول

اسمه ونسبه:

الإمام، العلامة، عمر بن عليّ بن سالم بن صدّقة، أبو حفص بن أبي اليُمْن بن أبي النجا، تاج الدين الفاكهانيّ اللّخميّ، الإسكندري، المالكي، المعروف: بابن الفاكهاني، ويقال: الفاكهاني، والفاكهي، والفاكهياني.⁽¹⁾
ولادته ووفاته:

ولد في الإسكندرية، ومات بها، واختلفوا في سنة ولادته ووفاته، والأشهر أنه ولد سنة (654)، ومات في جمادى الأولى سنة (731 هـ) بالثغر، وصُلّي عليه بدمشق صلاة الغائب.

المطلب الثاني: نشأته وطلبه للعلم

نشأ في الإسكندرية، وأخذ العلم من علماء بلده، ثم ارتحل إلى الشام والحجاز، والتقى بعلمائها، وحضر مجالسهم، وزار القدس، وحج ثلاث مرات، فحدث ببعض تصانيفه، فحصل له من ذلك أن تتلمذ على يد جماعة من العلماء المشهورين البارزين، سمع منهم الكتب المشهورة، كابن طرخان، والمكين الأسمر، وأبو عبد الله المازوني (حافي رأسه) وابن دقيق العيد، والبدري بن جماعة وغيرهم، كما صحب الأولياء الصالحين وتخلق بأدابهم، وأخذ عنه جماعة من العلماء المعروفين، أصحاب التصانيف المشهورة، كالذهبي وابن كثير، سمعوا عليه ومعه.

اشتغل بالفقه على مذهب الإمام مالك، وسمع الحديث، وكان عالماً بالنحو والأدب، وله نظم ونثر.⁽²⁾

المطلب الثالث: ثناء العلماء عليه

أثنى عليه كبار العلماء ممن التقى به وصحبه أو اطلع على كتبه وفنونه، وسأذكر بعض ما قيل فيه:
قال ابن مخلوف: "الفقيه، الفاضل، العالم، المتفنن في الحديث، والفقه، والأصول، والعربية؛ مع الدين المتين، والصلاح العظيم".⁽³⁾

قال ابن كثير: "الشيخ الإمام، ذو الفنون... وقال: واشتغل بالفقه على مذهب الإمام مالك، وبرع، وتقدم في معرفة النحو، وغيره".⁽⁴⁾

قال السيوطي: "كان فقيهاً، متفنناً في العلوم، صالحاً عظيماً، صحب جماعة من الأولياء، وتخلق بأدابهم".⁽⁵⁾

مؤلفاته:

ألّف مصنفات في فنون عدة، تفنن فيها وبرع، منها الإشارة في النحو، وشرح العُمدة المسمى "رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام"، والتحرير والتجوير في شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، واللُّمعة في وقفة الجُمعة وغيرها.⁽⁶⁾

المبحث الثاني: التعريف بالمخطوط

المطلب الأول:

وصف المخطوط:

اسم المخطوط: "اللُّمعة في الكلام على مزيّة وقفة الجمعة".

وهي نسخة مخطوطة فريدة كاملة واضحة، وقفت عليها في مكتبة دار الكتب المصرية برقم: 366 مجاميع، من: (204 إلى 210) وعدد الأوراق: (7) ألواح، كُتبت على اللوح الأول بعد اسم المخطوط واسم مؤلفه: (وقف لله تعالى)، وفي اللوح الأخير ختم مطموس وتواقيع، وهو جزء لطيف تعرض فيه المؤلف لبيان الأحاديث الواردة في مزيّة وقفة الجمعة، وتوجيهها، وكلام العلماء فيها.



كُتِبَ في أوله بعد البسملة والصلاة على النبي ﷺ: (جزء فيه: اللُّمعة في الكلام على مَزِيَّةِ وَقْفَةِ الجمعة تأليف: الشيخ الإمام العالم العامل، تاج الدين عمر الإسكندري اللخمي المالكي رحمه الله ورضي عنه).
وفي آخره: (ومن هذا المعنى اقتضبت ما ذكرته، وبالتوفيق، وهذا آخر الجزء، والله أعلم، والحمد لله رب العالمين،
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم).

رواة المخطوط:

ذُكِرَ في مستهل الجزء اسما راوييه الاثنين، وهما:

- 1- أبو العباس، أحمد بن خضر الأسدي، بإجازة من مؤلفه.
- 2- نجم الدين، محمد بن علي بن محمد بن عقيل البالسي، سماعاً على مؤلفه، برواية أبي الفضل، محمد اليميني المالكي، إجازة عنه.

المطلب الثاني: توثيق نسبة المخطوط إلى مؤلفه:

مؤلف المخطوط كما أشار إليه راوي الجزء هو: تاج الدين، عمر بن علي اللخمي الفاكهاني، وثبتت صحة نسبته إليه

بعده أمور:

- 1- ما جاء على طُرَّةِ النسخة الخطية، اسم المخطوط، واسم مؤلفه.
- 2- نسبه إليه الحافظ ابن حجر في ترجمته من كتابه: الدرر الكامنة (4/209)، وكحالة في معجم المؤلفين (7/299)، وكلاهما أشار إليه باسم: اللُّمعة في وقفة الجمعة.
- 3- نقل عنه العلامة ابنُ الشَّيْبَانِي الحنفي في (حاشيته على تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، حاشية ابن الشلبي)⁽⁷⁾ وذكر اسمه، ونسبه للمؤلف.
- 4- نقل عنه بعض العلماء كابن الملقن في كتابه الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، ونسب الأقوال إلى الفاكهاني، وقد يكون نقله من كتابه رياض الأفهام، حيث إنَّ أغلب ما في الجزء مذكور نصّاً في هذا الكتاب.
- 5- ذكره لبعض مشايخه؛ كشيخه أبي العباس المرسي، حيث صرح بالسماع منه.
- 6- النسخة ليست بخط المؤلف، وإنما هي بخط الناسخ، ولا يوجد إشارة إلى اسم الناسخ أو تاريخ النسخ، وثبت ذلك بثلاثة أمور:

- ما جاء على طُرَّةِ النسخة الخطية، بعد ذكر اسم المؤلف عبارة (رحمه الله) مما يدل على أنها كُتبت بعد وفاته.
- الجزء مروى عن المؤلف من طريق اثنين، بإجازة من مؤلفه لأحدهما، كما هو مذكور في النص.
- ما وقع فيه من تصحيف وأسقاط.

الغرض من تأليفه:

بيَّن المؤلف رحمه الله في بداية الجزء ما قصد إليه من هذا التأليف، وهو إجابة طلب جماعة تكرر سؤالهم عن مَزِيَّةِ وَقْفَةِ الجمعة، وهل ورد في ذلك شيء من السُّنَّة يشهد بتفضيلها على غيرها من سائر الأيام.
وقد ظهر لي بعد تحقيق الجزء أن الفاكهاني نقل المزايا الخمس عن شيخه بدر الدين بن جماعة، التي نقلها عنه السيوطي في كتابه "نور اللُّمعة في خصائص الجمعة"⁽⁸⁾ حيث ذكرها في باب وقفة الجمعة، في معرض كلامه على الخصوصية التاسعة والثمانين، فكان كلام بدر الدين بن جماعة هو متن، شرحه الفاكهاني في هذا الجزء، ومما يؤيد هذا أيضاً، أن هذه المزايا الخمس ذكرها عز الدين بن جماعة عن أبيه بدر الدين بن جماعة في كتابه هدية السالك إلى المذاهب الأربعة، وعنون

لها بـ "فضل وقفة الجمعة" وذكر أنها كانت جوابا لسؤال أحد طلبة العلم لأبيه⁽⁹⁾، وهذا يؤيد ما ذكره الفاكهاني في بداية هذا الجزء؛ فبنى الفاكهاني تأليفه على كلام شيخه بدر الدين بن جماعة. والله أعلم.

نص السيوطي في كتابه نور اللمعة في خصائص الجمعة:

"وقفة الجمعة تفضل غيرها من خمسة أوجه فيما ذكره القاضي بدر الدين بن جماعة:

أحدها: موافقة النبي ﷺ، فإن وقفته كانت يوم الجمعة، وإنما يختار له الأفضل.

الثاني: إن فيها ساعة إجابة.

الثالث: إن الأعمال تشرف بشرف الأزمنة كما تشرف بشرف الأمكنة، ويوم الجمعة أفضل أيام الأسبوع، فوجب أن

يكون العمل فيه أفضل.

الرابع: إن في الحديث (أفضل الأيام يوم عرفة إذا وافق يوم الجمعة، وهو أفضل من سبعين حجة في غير يوم

الجمعة). أخرج رزين.

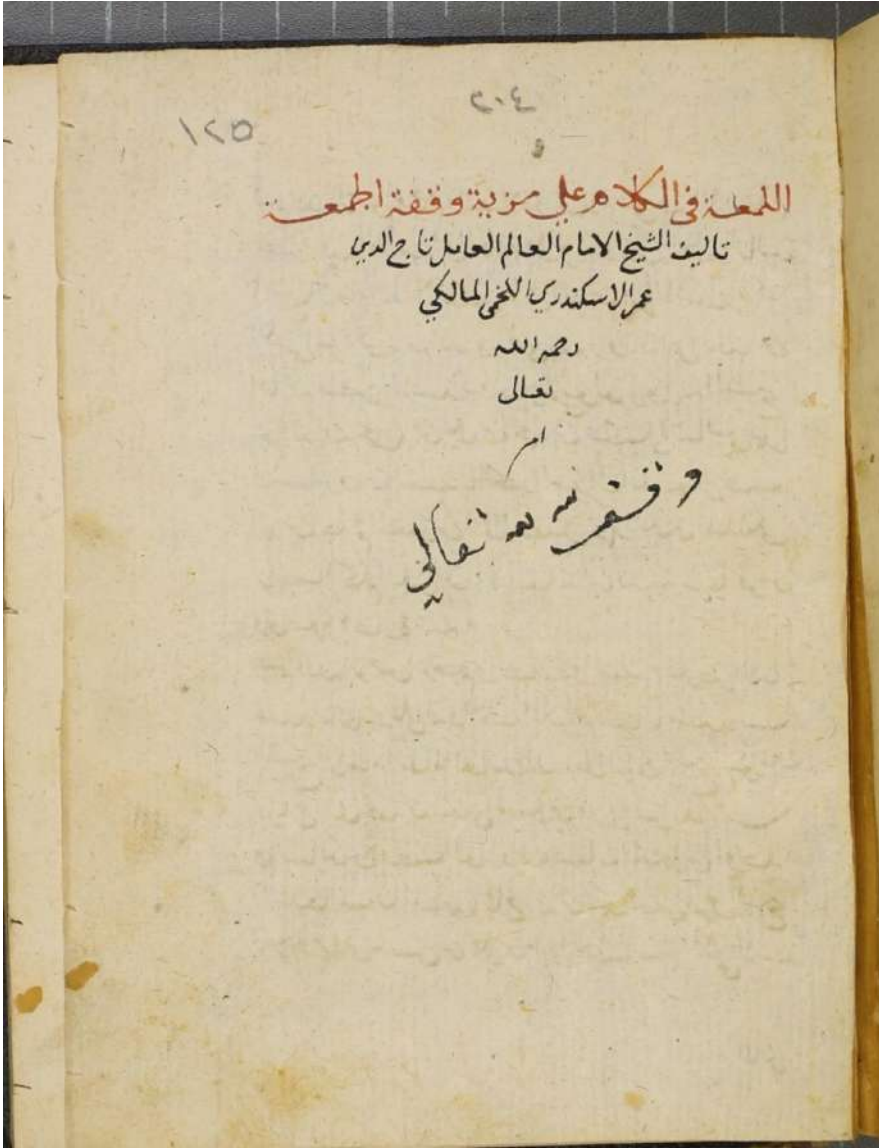
الخامس: إذا كان عرفة يوم جمعة غفر الله لجميع أهل الموقف، قيل له: قد جاء أن الله يغفر لجميع أهل الموقف

مطلقاً، فما وجه تخصيص ذلك يوم الجمعة في هذا الحديث، فأجاب: بأن الله يحتمل أن يغفر لهم فيه بغير واسطة، وفي غيره

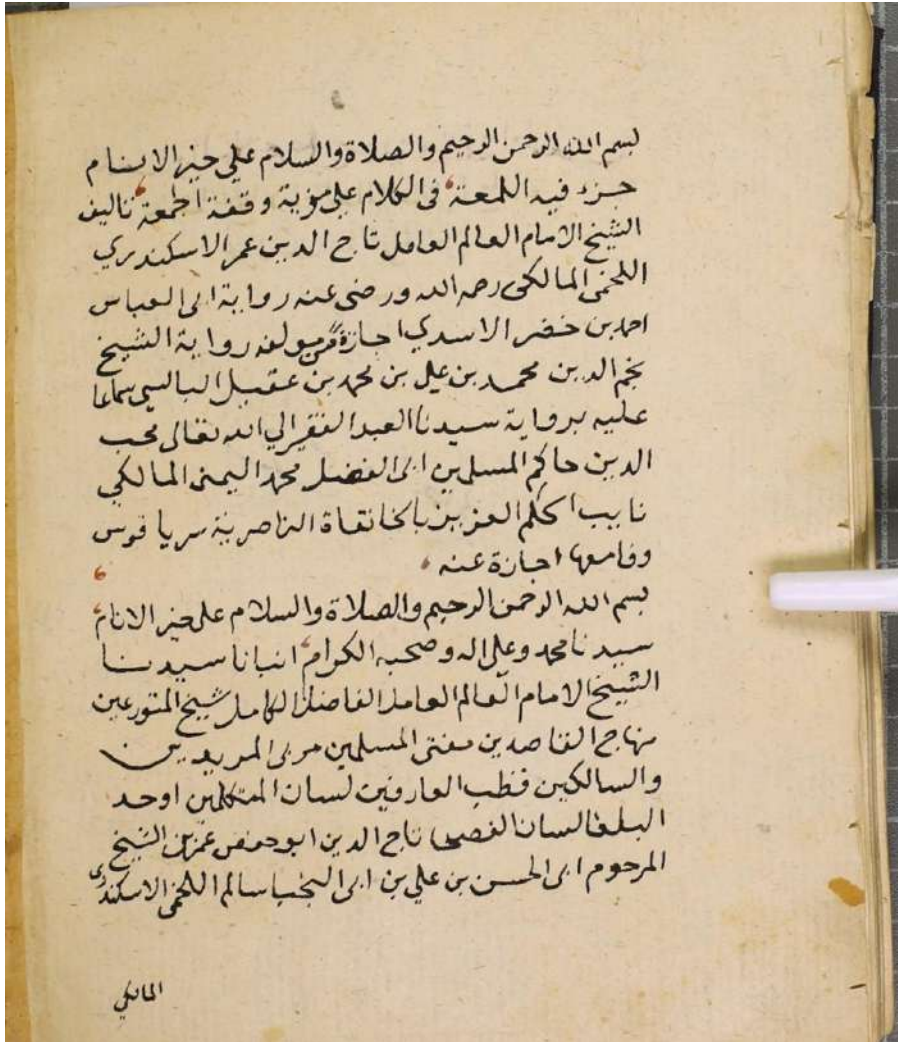
يهب قوماً لقوم".

المصادر التي اعتمد عليها المؤلف في تأليفه:

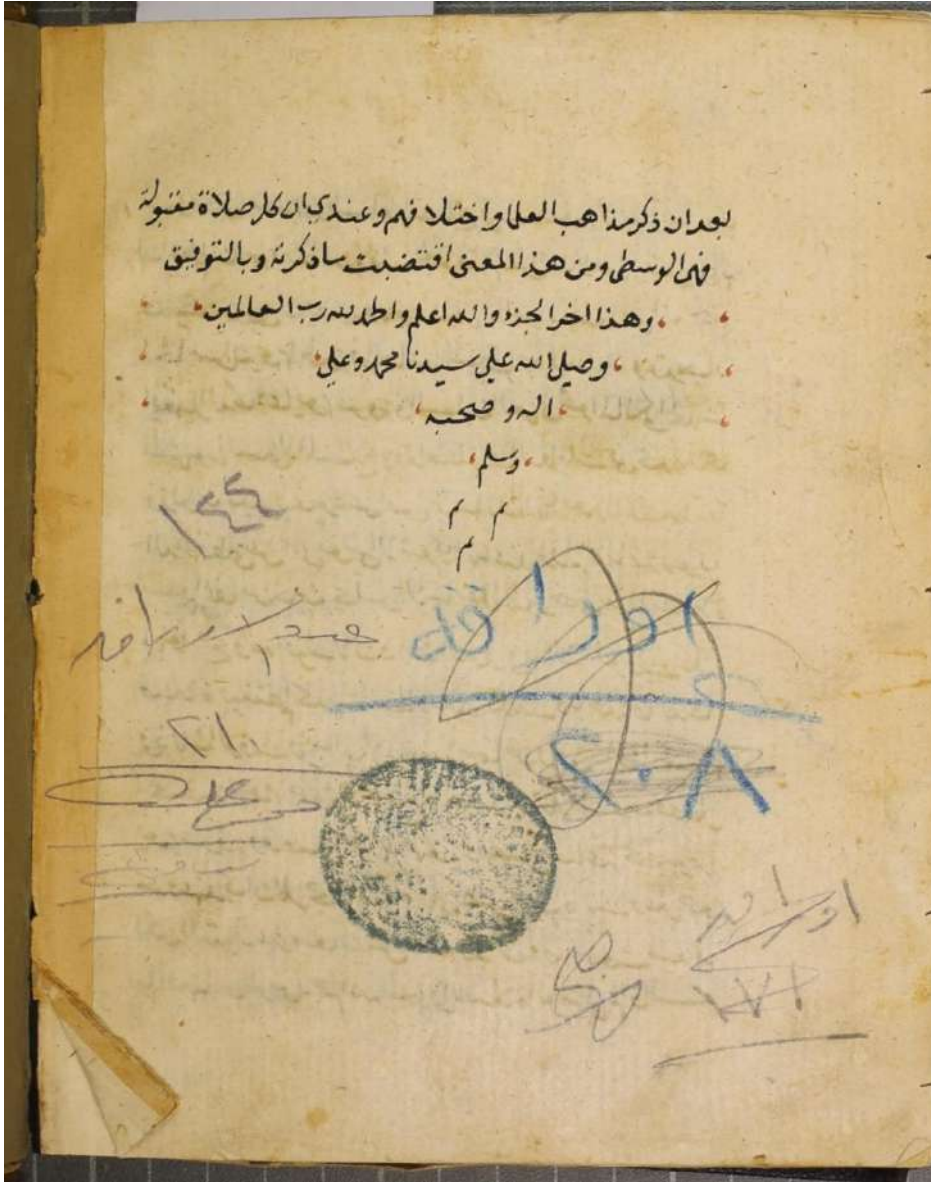
- 1- كتاب عارضة الأحوذ بشرح صحيح الترمذي، لأبي بكر بن العربي، وأشار إليه: كتاب الجمعة من شرح الترمذي، مطبوع.
- 2- كتاب إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض، لم يصرح باسم الكتاب، مطبوع.
- 3- كتاب الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، للسهيبي، لم يصرح باسم الكتاب، مطبوع.
- 4- كتاب مختصر الواضحة، لفضل بن سلمة، مخطوط، لم أقف عليه.
- 5- كتاب **تجريد** الصحاح الستة، لرزين بن معاوية، لم يصرح باسم الكتاب، مخطوط، وقفت على الجزء الأول منه في موقع الألوكة الإلكترونية، مصدر المصورة: مكتبة الأستاذ الدكتور محمد بن تركي التركي، أصل النسخة في جامعة محمد بن سعود الإسلامية، برقم (خ/8978).
- 6- كتاب جامع الأصول في أحاديث الرسول، لابن الأثير الجزري، لم يصرح باسم المؤلف. وأشار إلى الكتاب ب(جامع الأصول)، مطبوع.
- 7- كتاب صلة الناسك في صفة المناسك، لابن الصلاح، وأشار إليه ب(مناسكه)، مطبوع.
- 8- كتاب صحيح البخاري وصحيح مسلم، وأشار إليهما ب(الكتابين)، وأشار إلى مسلم ب(الأم)، مطبوع.
- 9- كتاب "مطامح الأفهام" أو "مصالح الأفهام" شرح كتاب الأحكام، لابن بزينة، ولم يصرح باسم الكتاب، وهو كتاب شرح فيه ابن بزينة كتاب الأحكام الصغرى لعبد الحق الإشبيلي، وقد طبع من الكتاب الأجزاء الأخيرة فقط، ابتداء بكتاب الحج. الاسم الأول بتحقيق: إبراهيم بن محمد ويلوش، أسفار، دولة الكويت، الطبعة الأولى: 1444هـ/2023، والاسم الثاني بتحقيق: أحمد أبو زيد، دار البر، دولة الإمارات العربية المتحدة، 2022م، لكن لم أقف على ضالتي فيه، فقد يكون في الأجزاء المفقودة منه، أو التي ما زالت في مرحلة التحقيق والدراسة، ولم تر النور بعد.
- 10- نقل عن بعض العلماء دون التصريح بهم أو بمصنفاتهم، وقد أكثر النقل عنهم، كالنووي في كتابيه المجموع وشرح صحيح مسلم، وابن عطية في تفسيره، وابن الجوزي في مواعظه، وغيرهم، مطبوعة.
- 11- نقل عن شيخه أبي العباس المرسي سماعاً عليه.



ديباجة المخطوط



اللوح الأول من المخطوط



اللوحة الأخير من المخطوط



بسم الله الرحمن الرحيم
والصلاة والسلام على خير الأنام

جزء فيه:

اللُّمعة⁽¹⁰⁾ في الكَلَامِ عَلَى مَزَيَّةِ وَقْفَةِ الْجُمُعَةِ⁽¹¹⁾

تأليف: الشيخ الإمام العالم العامل، تاج الدين عمر الإسكندري اللخمي المالكي رحمه الله ورضي عنه، رواية أبي العباس أحمد بن خضر الأسدي⁽¹²⁾، إجازة من مؤلفه، رواية الشيخ نجم الدين محمد بن علي بن محمد بن عقيل البالسي⁽¹³⁾، سماعاً عليه برواية سيدنا العبد الفقير إلى الله تعالى، محب الدين حاكم المسلمين أبي الفضل محمد اليميني المالكي⁽¹⁴⁾، نائب الحكم العزيز بالخانقاة الناصرية، سرياقوس⁽¹⁵⁾ [وقامعها]⁽¹⁶⁾، إجازة عنه.

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على خير الأنام سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه الكرام

أبناً سيدنا الشيخ الإمام العالم الفاضل الكامل، شيخ المتورعين، منهاد القاصدين، مفتي المسلمين، مربي المريدين والسالكين، قطب العارفين، لسان المتكلمين، أوجد البلغاء، لسان الفصحاء، تاج الدين، أبو حفص عمر بن الشيخ المرحوم أبي الحسن بن علي بن أبي النجباء سالم اللخمي الإسكندري [205/ب-126/أ] المالكي، فسح الله في مدته، ونفع المسلمين ببركته.

قال: أما بعد **حمداً لله**، والثناء عليه بما هو أهله، والصلاة على رسوله محمد وسلامه، فإن جماعة تكرر سؤالهم عن مزية وقفة الجمعة على غيرها من سائر الأيام، وهل ورد في ذلك شيء من السنة يشهد بتفضيلها على غيرها من سائر الأيام، وقصدوا الجواب عن ذلك مبيئاً، فقلت، وبالله التوفيق والإعانة، ولا رب سواه، ولا معبود حاشاه: المزية في ذلك من خمسة أوجه:

الأول: أنها وقفة رسول الله ﷺ، وكانت في السنة العاشرة، وهي حجة الوداع، ولم يحج بعد الهجرة سواها، وحج قبل الفرض حجتين⁽¹⁷⁾، وفيها مات إبراهيم ابن رسول الله ﷺ⁽¹⁸⁾، وفي يوم عرفة عشية الجمعة نزل على رسول الله ﷺ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: 3] الآية⁽¹⁹⁾

ومعلوم قطعاً أن الله سبحانه إنما يختار لرسوله ﷺ الأفضل، كما اختاره عليه الصلاة والسلام من خير خلقه، واختار له خير الأمم، قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 110]، واختار له منها خير الصحاب، وأنزل عليه خير الكتب وهو القرآن العظيم.

الوجه الثاني: أن الأعمال تشرف بشرف [205/ب-126/ب] الأزمنة كما تشرف بشرف الأمكنة، ويوم الجمعة أفضل أيام الأسبوع، ثبت في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: (خَيْرُ يَوْمٍ طَلَعَتْ فِيهِ الشَّمْسُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فِيهِ خُلِقَ آدَمُ، وَفِيهِ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ، وَفِيهِ أُخْرِجَ مِنْهَا، وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ)⁽²⁰⁾.

وزاد مالك رضي الله عنه في الموطأ، وأبو داود وغيرهما بأسانيد على شرط البخاري ومسلم: (وَفِيهِ تَيْبٌ عَلَيْهِ، وَفِيهِ مَاتَ، وَمَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا وَهِيَ مُصِيبَةٌ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، مِنْ حِينَ تُصْبِحُ إِلَى حِينَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ شَقَقًا مِنَ السَّاعَةِ. إِلَّا الْجِنَّ وَالْإِنْسَ).⁽²¹⁾

قلت: مُصِيبَةٌ بالخاء المعجمة، وفي رواية أبي داود: مُسِيخَةٌ، بالسين، أي: مُصْغِيَةٌ، مُسْتَمِعَةٌ⁽²²⁾

قال القاضي أبو بكر بن العربي⁽²³⁾ رحمه الله في كتاب الجمعة من شرح الترمذي: يكون الخير المتنامي في الأشخاص



والأمكنة والأزمنة، والله تعالى أن يفضل ما شاء ويقدمه على غيره، فخير الأشخاص محمد ﷺ، وخير الأمم أمته، وخير البقاع مكة والمدينة على اختلاف، وخير الأزمنة يوم الجمعة، وخير ساعاتها الساعة التي تستجاب فيها الدعوة. انتبى.⁽²⁴⁾ وعظمت اليهود يوم السبت لما كان تمام الخلق فيه، [206/أ-127/أ] فظنت أن ذلك يوجب له فضيلة، وعظمت النصرارى يوم الأحد لما كان ابتداء الخلق فيه، وكل ذلك تحكم بعقولهم، وهدى الله تعالى هذه الأمة المحمدية بسبب الاتباع، فعظمت ما عظم الله تعالى.

وقد قيل: إن موسى عليه السلام أمرهم بالجمعة، وفضلها، فناظروه في ذلك، وخالفوه، واعتقدوا أن السبت أفضل، فأوحى الله إليه: دعهم وما اختاروا.⁽²⁵⁾

وقد قيل: إن الله تعالى فرض عليهم يومًا في [الجمعة]⁽²⁶⁾، فاختاروا يوم السبت، وكان الله تعالى وكل تعيين اليوم إلى اختيارهم، فاختلف اجتهادهم في تعيينه، فحرمهم الله تعالى بركة يوم الجمعة، وجعله لمحمد عليه السلام وأمته.⁽²⁷⁾ وكانت هذه الأمة المحمدية أسعد الأمم بالهداية من حيث كان يومهم هو عروس أيام الأسبوع، كما كان البيت الحرام الذي يحجون إليه عروس الفلك الأرضي في الأمكنة المقابل للبيت المعمور.⁽²⁸⁾

وكان يوم الجمعة من الأيام المعظمة في الجاهلية والإسلام، ولم تنزل الأنبياء عليهم السلام يخبرون أن الله عظمه من حيث إن فيه تمام الخلق، وكمال الدائرة، فهو أحد الأسباب التي اختص بها، واقتضت [206/ب-127/ب] تشريفه. قال مجاهد⁽²⁹⁾ في قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ السَّمُوتَ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾ [الأعراف: 54]، قال: "أولها الأحد، وآخرها يوم الجمعة"⁽³⁰⁾، فلما اجتمع خلقها يوم الجمعة؛ جعله الله تعالى عبدًا للمسلمين⁽³¹⁾، قال رسول الله ﷺ: (الْجُمُعَةُ حَجُّ الْفُقَرَاءِ، وَعِيدُ الْمَسَاكِينِ).⁽³²⁾

ومما يدل على تفضيل يوم الجمعة ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (أُتِيْتُ بِمِرَاةٍ فِيهَا نُكْتَةٌ⁽³³⁾ سَوْدَاءٌ)، وفي رواية: بِيَضَاءٍ، فَقُلْتُ: يَا جِبْرِيلُ! مَا هَذِهِ الْمِرَاةُ؟ قَالَ: هَذِهِ يَوْمُ الْجُمُعَةِ، قُلْتُ: مَا هَذِهِ النُّكْتَةُ؟ قَالَ: هَذِهِ السَّاعَةُ الَّتِي فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ)⁽³⁴⁾

قال بعض العلماء: السر في كونها سوداء: [أهو]⁽³⁵⁾ أنبهاؤها والتباس عينها، وبياضها على مقتضى الرواية الأخرى تنبيه على شرفها وخصوصيتها، من حيث إن البياض أشرف الألوان، وكان يوم الجمعة من الأيام المعظمة في الجاهلية والإسلام كما تقدم، وكانت العرب تسمي يوم الجمعة عَرُوبَةً.

قال السُّهَيْلِيُّ⁽³⁶⁾: "أول من سعى الجمعة عَرُوبَةً كعب بن لؤي⁽³⁷⁾، فكانت قريش تجتمع إليه في هذا اليوم، فيخطبهم ويذكرهم بمبعث رسول الله ﷺ، وبأمرهم باتباعه والإيمان به، وينشد في هذا أبياتًا، منها: [207/أ-128/أ]

يَا لَيْتَنِي شَاهِدُ [نجواء]⁽³⁸⁾ دَعْوَتِهِ ... إِذَا قُرَيْشٌ تُبَغِّي الْحَقَّ خِدْلَانًا⁽³⁹⁾
وروى الفضل بن سلمة⁽⁴⁰⁾ في مختصر الواضحة⁽⁴¹⁾ لابن حبيب⁽⁴²⁾ بسنده إلى النبي ﷺ: (إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى فِي كُلِّ يَوْمٍ جُمُعَةً وَثِيْلَةٌ سِتْمِائَةٌ أَلْفَ عَتِيقٍ مِنَ النَّارِ، كُلِّهِمْ قَدْ اسْتَوْجَبُوا النَّارَ) أو نحو ذلك.⁽⁴³⁾

[الله]⁽⁴⁴⁾ عليّ أن أعتق عبدي في أفضل الأيام؛ هل يعتقه في يوم الجمعة أو يوم عرفة⁽⁴⁵⁾؛ وقيل: إن من تعظيم يوم الجمعة ورود النبي أن يخص يومه بصيام أو ليله بقيام.⁽⁴⁶⁾ وفي الكتابين⁽⁴⁷⁾ عن [عتاد بن جعفر]⁽⁴⁸⁾ قال: سألت جابر بن عبد الله: أُنْتَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ صَوْمِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ؟ قَالَ: نَعَمْ. وَرَأَى مُسْلِمًا: وَرَبِّ الْكُعْبَةِ.⁽⁴⁹⁾

فقيل: خشية الافتتان به، كما افتتن اليهود بيوم السبت.

واعترض هذا بصلاة الجمعة وغيرها مما هو مشهور من وظائفها وتعظيمه.

وقيل: سبب النهي خوف اعتقاد وجوبه.

واعترض هذا أيضاً بيوم الاثنين؛ فإنه يندب صومه كما في الصحيح، ولا يلتفت إلى هذا الاحتمال البعيد. واعترض أيضاً بيوم عرفة ويوم عاشوراء.⁽⁵⁰⁾

وقيل: "إن يوم الجمعة يوم دعاء وذكر وعبادة وعمل، والتبكير إلى الصلاة وانتظارها، واستماع الخطبة، وإكثار الدعاء والذكر، يقول الله تعالى: [207/ب-128/ب] ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الجمعة: 10] وغير ذلك من العبادات، فاستحب الفطر فيه ليكون أعون [لها]⁽⁵¹⁾ على هذه الوظائف، وأدائها بنشاط وانشرح لها، والتذاذ بها، من غير ملل ولا سامة، وهو نظير الحاج يوم عرفة، فإن السنة له الفطر".⁽⁵²⁾

وهذا التعليل يتبادر إلى الذهن جودته، وإذا توّمل ضَعُفَ لزوال الكراهة بصيام يوم قبله أو بعده⁽⁵³⁾. فإن قلت: [إنه [يحسن]⁽⁵⁴⁾ له بفضيلة الصوم القبلي أو البعدي ما ينجر به ما عساه أن يقع في وظائف يوم الجمعة⁽⁵⁵⁾ قلت: هذا ضعيف أيضاً؛ لأن الجابر لذلك أعم من كونه صوماً، أو ذكراً، أو صدقة، أو غير ذلك، فلم حصرته في الصيام دون غيره؟

ثم نقول لهذا القائل: إذا أعتق المالك رقبة أو تصدق بمال كثير ونحو ذلك، ثم أفرد يوم الجمعة، هل تنتفي الكراهة والحالة هذه، ويكون ذلك جابراً كما قلت؟

فإن قال بزوال الكراهة فقد خرق الإجماع فيما علمت، وإن قال: لا، انتقض التعليل، فليختر قائل هذا التعليل أي الأمرين شاء⁽⁵⁶⁾.

قال ابن بزينة⁽⁵⁷⁾: "وأما قول مالك رضي الله عنه في موطنه: لم أسمع أحداً من أهل العلم والفقهاء ومن يقتدى به نهى عن القيام يوم الجمعة، [208/أ-129/أ] وصيامه حسن، وقد رأيت بعض أهل العلم⁽⁵⁸⁾ يصومه، وأراه كان يتحرره"⁽⁵⁹⁾. فقد قال الداودي⁽⁶⁰⁾ من أصحابنا: لم يبلغ مالك الحديث⁽⁶¹⁾، ولو بلغه لم يخالفه"⁽⁶²⁾. قلت: وفي هذا عندي بُعْدٌ؛ لشهرة الحديث وانتشاره.

قال القاضي عياض⁽⁶³⁾ رحمه الله تعالى: "وأخذ الشافعي رضي الله عنه بظاهر هذا الحديث⁽⁶⁴⁾، ولعل قول مالك إليه يرجع؛ لأنه إنما قال: وصومه حسن، ومذهبه معلوم في كراهية تخصيص يومه بالصوم، وهذا يحتمل من معنى ما جاء في الحديث: (لَا تَخْصُوهُ بِصِيَامٍ) عند بعضهم. وإنما حكى مالك عن من حكى صومه، وظن أنه كان يتحرره، ولم يقل: إنني أرى هذا، ولا أحبه، أعني تحريه، فيحتمل أنه مذهبه"⁽⁶⁵⁾.

قلت: وهذا قريب من التعسف، وظاهر قول مالك رحمه الله أو نصه وقوة سياقه يقتضي عدم كراهة صومه منفرداً بلا إشكال.⁽⁶⁶⁾

قال⁽⁶⁷⁾: "وقد أشار الباجي⁽⁶⁸⁾ إلى أن مذهب مالك هذا يحتمل قوله له أخرى في صيام يوم الجمعة [لوافق]⁽⁶⁹⁾ الحديث"⁽⁷⁰⁾.

قلت: وهذا ليس ببعيد.

"قال الداودي في كتاب النصيحة⁽⁷¹⁾ ما معناه: إن النهي إنما هو عن تحريه، أو اختصاصه [208/ب-129/ب] دون غيره، وأنه متى صام مع صومه يوماً غيره فقد خرج عن النهي، كان ذلك الصوم قبله أو بعده؛ إذ لم يقل: اليوم الذي يليه.⁽⁷²⁾ وقد يرجح ما قاله قوله في الحديث الآخر في الأم⁽⁷³⁾: (لَا تَخْصُوا يَوْمَ الْجُمُعَةِ بِصِيَامٍ مِنْ بَيْنِ الْأَيَّامِ، وَلَا لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ بِقِيَامٍ مِنْ بَيْنِ اللَّيَالِي).⁽⁷⁴⁾

وذكر الطحاوي⁽⁷⁵⁾ فيه معنى آخر جاء في إثر رواية عن النبي ﷺ أنه قال: (يَوْمَ الْجُمُعَةِ يَوْمٌ عِيدُكُمْ، فَلَا تَجْعَلُوا يَوْمَ



عِيدِكُمْ يَوْمَ صِيَامِكُمْ، إِلَّا أَنْ تَصُومُوا قَبْلَهُ، أَوْ بَعْدَهُ⁽⁷⁶⁾.

تنبيه: اعلم أن الزمن من حيث هو زمن لا يفضل بعضه بعضًا، وكذلك لا يفضل شيء شيئًا لذاته، بل بالفضل، وله سبحانه وتعالى أن يفضل ما شاء ومن شاء على ما شاء، وأن يخص من شاء بما شاء، وقد نص رسول الله ﷺ على تفضيل بعض الأزمنة، ونبه على رجحان العمل فيها، وكان المقصود من ذلك حث الخلق على الاجتهاد والطاعات فيها، منها يوم عرفة، ومنها عشر ذي الحجة، ومنها يوم الجمعة عمومًا، والساعة التي فيها خصوصًا، ومنها يوم عاشوراء، ومنها الساعات [209/أ-130/أ] في الليل، وخصوصًا نصفه الآخر.

وفي الخبر: أن داود عليه السلام قال: إلهي متى أقوم لمناجاتك؟ قال: يا داود، إذا ذهب شطر الليل الأول⁽⁷⁷⁾.

وفي هذه الشريعة المباركة المحمدية ينزل ربنا تعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، الحديث⁽⁷⁸⁾.

وقيل في قول يعقوب عليه السلام: ﴿سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي﴾ [يوسف: 98]: إنه أخر الاستغفار إلى السحر⁽⁷⁹⁾.

وقيل: وعدهم أن يستغفر لهم ليلة الجمعة⁽⁸⁰⁾.

وقيل: بل أخر الاستغفار لهم حتى يجتمع بيوسف بمصر، فيكون أجمع للدعاء وأطيب للنفس، وليستوفي يوسف

ذنوب إخوته على جميعهم أفضل الصلاة والسلام⁽⁸¹⁾.

وبالجملة: فتخصيص بعض الأزمنة وتفضيل بعضها على بعض ثابت في الشرع، وكل ذلك لأسرار علمها عليه الصلاة

والسلام، وأطلع الله من شاء عليها، واستأثر بما شاء منها. قاله ابن بزينة⁽⁸²⁾.

الثالث: ما رواه رزين⁽⁸³⁾ وخرجه صاحب [جوامع]⁽⁸⁴⁾ الأصول⁽⁸⁵⁾ وغيره: (خَيْرُ يَوْمٍ طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ يَوْمَ عَرَفَةَ إِذَا

وَافَقَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَهُوَ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ حَجَّةً فِي غَيْرِ يَوْمِ جُمُعَةٍ)⁽⁸⁶⁾.

واعلم: أن قوله ﷺ: (سَبْعِينَ حَجَّةً) [209/ب-130/ب] يحتتمل أن يريد بالسبعين في ذلك التحديد، ويحتمل المبالغة في

التكثير؛ لأن العرب تستعمل السبعين في ذلك، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ [التوبة: 80] الآية، والله

أعلم.

الوجه الرابع: جاء في حديث لم أروه، لكن رأيت به بخط بعض مشايخنا المتقنين الفضلاء: (إِذَا كَانَ يَوْمَ عَرَفَةَ يَوْمَ

الْجُمُعَةِ غَفَرَ اللَّهُ تَعَالَى لِجَمِيعِ أَهْلِ الْمُؤَقِفِ)⁽⁸⁷⁾ فإن صح هذا الحديث فمفهومه عدم عموم المغفرة للجميع في غير يوم

الجمعة، بل يكون ذلك موكولًا إلى مشيئة الله تعالى، إن شاء غفر للجميع أو لبعضهم.

ومما يؤيد هذا: أنه قد جاءت المغفرة موقوفة على شرط عدم الرفث والفسوق، ففي الكتابين: (مَنْ حَجَّ فَلَمْ يَرْفُثْ،

وَلَمْ يَفْسُقْ، خَرَجَ مِنْ ذُنُوبِهِ كَيَوْمِ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ)⁽⁸⁸⁾، فمفهوم هذا الشرط أنه من رفث أو فسق في حجه لم يخرج من ذنوبه.

والرفث: الجماع.

وقيل: الإفحاش بذكر الجماع عند النساء.

وقيل: وإن لم تحضر النساء.

وقيل: للغاء من الكلام.

والفسوق: المعاصي كلها

وقيل: المعاصي في أمر الحج، كقتل الصيد وغيره.

وقيل غير ذلك.

وأما الجدال في قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: 197]، فقيل: هو السباب.

وقيل: هو أن يماري [أ-131/أ-210] مسلمًا حتى يغضبه⁽⁸⁹⁾.

وقال ابن الصلاح⁽⁹⁰⁾ في مناسكه: "ولا يغتر بما روي (أَعْظَمَ النَّاسُ ذَنْبًا مَنْ وَقَفَ بِعِرْقَةِ ثَمَّ ظَنَّ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَغْفِرْ لَهُ)"⁽⁹¹⁾، فإنه حديث ضعيف لا يعتمد، وهو مما يغري العوام بالمعاصي"⁽⁹²⁾.

الوجه الخامس: أن يوم الجمعة فيه الساعة المستجاب فيها الدعاء، وقد جاء: (أفضل الدعاء دعاء يوم عرفة)⁽⁹³⁾.

قال ابن العربي هو المالكي المحدث المشهور السني لا المبتدع: "وقد اختلفت الروايات في تحديدها، فنذكر [ابن عيسى]⁽⁹⁴⁾ وغيره عن أنس بن مالك أَنَّهَا بَعْدَ الْعَصْرِ"⁽⁹⁵⁾.

وروى الدارقطني⁽⁹⁶⁾ عن أبي موسى الأشعري: أَنَّهَا عِنْدَ نُزُولِ الْإِمَامِ"⁽⁹⁷⁾.

وروى مسلم: أَنَّهَا مِنْ جِئِنِ يَجْلِسُ الْإِمَامُ عَلَى الْمُنْبَرِ حَتَّى تَفْرُقَ الصَّلَاةُ"⁽⁹⁸⁾.

وهو أصح، وبه أقول؛ لأن ذلك العمل في ذلك الوقت كله صلاة، فينتظم الحديث لفظاً ومعنى"⁽⁹⁹⁾.

قلت: وبالجملة فالدعاء في ذلك الوقت أقرب إلى الإجابة، لا سيما من وافق تلك الساعة المختصة بيوم الجمعة، فيجتمع له الفضل من ثلاثة أوجه: فضل يوم عرفة، وفضل يوم الجمعة، وفضل الساعة المخصوصة منه.

وعندي: أن كل حجة مقبولة فهي أفضل؛ جمعة كانت أو غير جمعة، لكن القبول غير متعين، فمن علمه فذاك.

وقد سمعت سيدي أبا العباس المرسي⁽¹⁰⁰⁾ رحمه الله يتكلم في الصلاة الوسطى، ثم قال [210/ب-131/ب] بعد أن ذكر مذاهب العلماء واختلافهم: "وعندي أن كل صلاة مقبولة فهي الوسطى".

ومن هذا المعنى اقتضبت ما ذكرته، وبالتوفيق.

وهذا آخر الجزء، والله أعلم، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. [211/أ-]

[132/أ]

النتائج:

خلص البحث إلى عدة نتائج، هي:

- 1- بعد البحث والاطلاع، وسؤال أهل الاختصاص، تبين أنها نسخة فريدة، لم أقف على نسخة أخرى غيرها.
- 2- صحة ثبوت نسبة الجزء إلى مؤلفه.
- 3- النسخة ليست بخط المؤلف، وإنما هي بخط الناسخ.
- 4- ظهور مذهبه الفقهي المالكي في عرضه للمسائل الفقهية، ولم يذكر من أقوال المذاهب الفقهية إلا قولاً واحداً للشافعي.
- 5- له تعليقات واستدراكات فقهية، يصدرها بقوله: (قلت)، أشاد بها بعض العلماء كابن الملقن.
- 6- نقله عن كتب لم يصرح بها ولا بأصحابها كالمجموع وشرح مسلم للنووي، وتفسير ابن عطية.
- 7- لم يلتزم بلفظ المصدر في نقله لبعض أقوال العلماء، والأحاديث النبوية الشريفة.

الهوامش والإحالات:

- (1) نسبة إلى بيع الفاكهة، ينظر: حاجي خليفة، سلم الوصول: 175/5.
- (2) ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية: 371/18؛ 371:18؛ السيوطي، بغية الوعاة: 221/2؛ ابن الملقن، طبقات الأولياء: 566؛ ابن فرحون، الديباج المذهب: 80/2؛ مخلوف، شجرة النور الزكية: 294/1؛ ابن حجر، الدرر الكامنة: 209/4؛ الذهبي، المعجم المختص بالمحدثين: 183؛ كحالة، معجم المؤلفين: 299/7.
- (3) ينظر: مخلوف، شجرة النور الزكية: 294/1.



- (4) ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية: 371/18.
- (5) ينظر: السيوطي، حسن المحاضرة: 458/1.
- (6) ينظر مصادر ترجمته.
- (7) ينظر: الزيلعي، تبیین الحقائق: 26/2.
- (8) ينظر: السيوطي، نور اللمعة في خصائص الجمعة: 101.
- (9) ينظر: ابن جماعة، هدية السالك: 94/1.
- (10) اللمعة في كلام العرب لها مدلولات عدة، وهي مأخوذة من، لمع الشيء يلمع لمعانا أضاء، واللمعة: بياض، أو سواد، أو حمرة، تبدو من بين لون سواها. ينظر: الفيومي، المصباح المنير: 559/2، مادة (لمع): الأصبهاني، المجموع المغيث: 150/3.
- (11) الجمعة (بضم الميم وإسكانها وفتحها) أفصحها بضم الميم والجيم. ينظر: الأنباري، المذكر والمؤنث: 267/1؛ الأزهرى، تهذيب اللغة: 254/1.
- (12) أبو العباس، أحمد بن خضر بن جابر الصواف، الأسدي، شهاب الدين، المصري، ولم أقف على من ترجم له غير تقي الدين الفاسي. ينظر: الفاسي، ذيل التقييد: 310/1.
- (13) أبو الحسن، محمد بن علي بن محمد بن عقيل البالي، المصري، نجم الدين، المصري، فقيه شافعي، نسبته إلى بالس (بين حلب والرقعة)، مات سنة أربع وثمانمائة. ينظر: الفاسي، ذيل التقييد: 191/6.
- (14) لم أقف على ترجمته.
- (15) سرياقوس قرية من قرى مصر في نواحي القاهرة، وذكرها المقرئ في كتابه المواعظ والاعتبار، وأطال في ذكرها وسبب بنائها. ينظر: الحموي، معجم البلدان: 218/3؛ المقرئ، المواعظ والاعتبار: 293/4.
- والخانقاه: كلمة فارسية معربة، أصلها "خانكاه": وهي بقعة يسكنها أهل الصلاح والعبادة والصوفية مستحدثة في المائة الرابعة للهجرة. ينظر: مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط: 260/1؛ رضا. معجم متن اللغة: 347/2.
- (16) كذا في الأصل، والصواب (وجامعها).
- (17) أجمع العلماء على أن النبي ﷺ لم يحج بعد الفرض إلا حجة واحدة، وثبت ذلك في الصحيحين من حديث أنس ابن مالك رضي الله عنه، أخرجه البخاري، صحيح البخاري: 630/2، ح (1687)؛ مسلم، صحيح مسلم: 60/4، ح (1253).
- أما حجه ﷺ قبل الفرض فقد اختلفت الروايات في عدد حججه قبل الفرض ويشمل قسمين قبل النبوة وبعدها، فمنهم من قال إنه حج مرتين، واستدلوا بحديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه المروي عند الترمذي وابن ماجه، أخرجه الترمذي، سنن الترمذي: 815/2، ح (815)؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 1022، ح (3076) وقد تكلم الترمذي في إسناد حديث جابر، وذكر أن البخاري صحح المرسل. ومنهم من قال إنه حج ثلاث حجج، ومنهم من قال إنه حج حججاً لا يعرف عددها، وهذه الأقوال ذكرها: ابن حجر، فتح الباري: 107/8.
- (18) لم أقف على من ذكر أنه مات يوم الجمعة، وقد وقفت على قول الواقدي أشار فيه أنه مات يوم الثلاثاء، ذكره: البيهقي، السنن الكبرى: 468/3، ح (6349).
- (19) يشير بذلك إلى الأثر المروي عن عمر بن الخطاب في الصحيحين، في رده على اليهود، قال: "قد عرفنا ذلك اليوم، والمكان الذي نزلت فيه على النبي ﷺ، وهو قائم بعرفة يوم الجمعة". أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 24/1، ح (45). مسلم، صحيح مسلم: 237/8، ح (3017).



- (20) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 6/3، ح(854)، وفيه (طلعت عليه الشمس).
- (21) أخرجه: ابن مالك، الموطأ: 108/1، ح(16)؛ أبو داود، سنن أبي داود: 277/2، ح(1046)، وهذا الحديث رواه بعضهم مختصراً ومفروقاً.
- (22) ذكره: النووي، المجموع: 482/4، بدون لفظة (مستمعة)، وبهذا المعنى فسرها علماء اللغة، وذكر: ابن منظور، لسان العرب: 27/3، أن الأصل روايتها بالصاد.
- (23) أبو بكر بن العربي، محمد بن عبد الله الأندلسي الإشبيلي، المالكي، صاحب التصانيف، رحل إلى المشرق، وسمع بها من كبار العلماء، مات سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة، وقيل ست وأربعين. ينظر: ابن عماد، شذرات الذهب: 232/6؛ مخلوف، شجرة النور الزكية: 199/1.
- (24) ذكره: ابن العربي، عارضة الأحوزي: 231/2.
- (25) ذكره: ابن عطية، المحرر الوجيز: 106/1، بلفظ مقارب.
- (26) كذا في الأصل، وفي (ر) (623/2)، والصواب (الأسبوع). حتى يستقيم المعنى، وهو الموافق لمن ذكر هذا القول من العلماء مثل: الشوكاني، الفتح القدير: 242/3.
- (27) ذكره جماعة من المفسرين، ينظر: ابن عطية، "تفسيره" 160:1؛ الشوكاني، الفتح القدير: 242/3.
- (28) البيت المعمور، بيت في السماء السابعة، يصلي فيه كل يوم سبعون ألف ملك، إذا خرجوا لم يعودوا إليه آخر ما عليهم، وهو يحاذي الكعبة ويقابلها. وثبت في ذلك حديث صحيح مروى في الصحيحين عن أنس ابن مالك، أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 3/3:1173، ح(3035)؛ مسلم، صحيح مسلم: 103/1، ح(164)، وينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر: 368/4، مادة (منا).
- (29) مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكي، مولى بني مخزوم تابعي إمام في التفسير، أكثر الرواية عن ابن عباس رضي الله عنه، ينظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء: 69؛ الذهبي، معرفة القراء: 37.
- (30) قول مجاهد لم أقف عليه في تفسيره، وقد ذكره جماعة من المفسرين في تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ مثل: الزمخشري، الكشاف: 289/3.
- (31) هذا القول وقفت عليه غير منسوب لأحد، ذكره جماعة من المفسرين في تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾، الزمخشري، الكشاف: 289/3.
- (32) الحديث بلفظ (الجمعة حج الفقراء)، زوي من حديث ابن عباس، أخرجه: القضاعي، مسند الشهاب: 81/1، ح(79)، ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 431/38؛ القضاعي، مسند الشهاب، عن ابن عباس/ ح(78) بلفظ: (الجمعة حج المساكين)، والحديثان ضعيفان، ضعفهما العلماء، منهم: العجلوني، كشف الخفاء: 334، ح(1076)؛ المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير: 490/1؛ السيوطي، جامع الأحاديث: 70/12، ح(11458)؛ الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة: 334/1، ح(191).
- (33) النكتة -بالضم- هي كالنقطة. ينظر: الفيومي، المصباح المنير: 624/2، مادة (ن ك ت).
- (34) الحديث زوي عن أنس بن مالك من عدة طرق وبألفاظ مختلفة، مطولة، ومختصرة، منهم: ابن أبي شيبة، المصنف: 478/1، ح(5518)؛ الشافعي، الإمام: 34/2، ح(60)، وعند الشافعي (وكته)، مكان (نكتة)، بدون لفظ: (سوداء)، أما رواية (النكتة البيضاء) ذكرها: ابن أبي حاتم، العلل: 535/2، ح(571). والحديث يتقوى بمجموع طرقه، قواه: ابن قيم



- الجوزية، حادي الأرواح: 635/2؛ السيوطي، الخصائص الكبرى: 147/2؛ الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة: 568/4، ح(1933).
- (35) كذا في الأصل. والصواب والأقرب للمعنى: هو أن أنهبهما.
- (36) السُّهَيْلي، عبد الرحمن بن عبد الله السُّهَيْلي، الأندلسي، يكنى أبا زيد وأبا القاسم وأبا الحسن، إمام اللغة والنحو، عالماً بالتفسير وصناعة الحديث، صاحب المصنفات، وله شعر كثير، عمي وعمره سبع عشرة سنة، توفي سنة إحدى وثمانين وخمسائة. ينظر: الفيروزآبادي، البلغة: 181؛ السيوطي، طبقات الحفاظ: 96/4.
- (37) كعب بن لؤي بن غالب بن فهر القرشي، يكنى أبا هصيص، الجد السابع للنبي ﷺ، وكان كعب عظيم القدر عند العرب، ولهذا أرخوا لموته إلى عام الفيل، ثم أرخوا بالفيل. ينظر: السمعي، الأنساب: 14/1؛ القلقشندي، نهاية الأرب: 23-407.
- (38) كذا في الأصل، والصواب: فَحْوَاء.
- (39) ذكره السهيلي، الروض الأثف: 29/1.
- (40) فضل بن سلمة بن جرير الجني، أبو سلمة البجائي، الأندلسي، فقيه بجانة، من كبار الفقهاء المالكية، مات سنة تسع عشرة وثلاثمائة. ينظر: مخلوف، شجرة النور الزكية: 123/1؛ ابن فرحون، الديباج المذهب: 137/2.
- (41) كتاب الواضحة لابن حبيب من الكتب المؤلفة في الفقه المالكي، اختصره فضل بن سلمة. ينظر مصادر ترجمته.
- (42) ابن حبيب، عبد الملك بن حبيب السلمي، يكنى أبا مروان، من أعلام الفقه المالكي، وكان ذاباً عنه، وكان صواماً قواماً، مات سنة ثمان وثلاثين وقيل: تسع وثلاثين ومائتين. ينظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك: 4/122؛ ابن فرحون، الديباج المذهب: 4/2.
- (43) لم أقف على كتاب مختصر الواضحة. وهو في عداد الكتب المفقودة.
- والحديث مروى عن أنس بن مالك بطرق ضعفها العلماء، ويئنون عليها، مثل: الزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة: 4/18؛ ابن الجوزي، العلل المتناهية: 1/465، ح(790)؛ الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة: 2/82، ح(614).
- (44) كذا في الأصل، وأظنه تصحيف، وفيه سقط، والصواب: إذا قال الله.
- (45) يشير بذلك إلى حديث عائشة المروي في: مسلم، صحيح مسلم: 107/4، ح(1348)، بلفظ (ما من يوم أكثر من أن يعتق الله فيه عبداً من النار من يوم عرفه، وإنه ليدنو، ثم يباهي بهم الملائكة، فيقول: ما أراد هؤلاء؟).
- (46) يشير بذلك إلى حديث أبي هريرة المروي في صحيح مسلم، وسيأتي تخريجه.
- (47) المقصود بهما صحيح البخاري ومسلم.
- (48) كذا في الأصل، وفيها سقط وتصحيف، والصواب (محمد بن عبّاد بن جعفر) كما في: "الصحيحين"، و(ر): 3/472، ح(195)، وهو: محمد بن عباد بن جعفر المخزومي المكي، تابعي، وثقه ابن سعد وابن معين وأبو زرعة وابن حجر، قال أبو حاتم: لا بأس بحديثه. ينظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب: 9/234؛ 9/234؛ ابن حجر، تقريب التهذيب: 486.
- (49) أخرجه البخاري، صحيح البخاري: 2/700، ح(1883)؛ مسلم، صحيح مسلم: 3/153، ح(1143) من حديث محمد بن عبّاد عن جابر بن عبد الله، وفيه عند مسلم (ورب هذا البيت) مكان (ورب الكعبة)، وعند البخاري (نهي) مكان (أنهى)، والزيادة التي ذكرها الفاكهاني في رواية مسلم، تعقبه عليها، ابن الملقن، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام: 5/357، بقوله: "فكأنه نقله بالمعنى". وورد نحو هذا الحديث من رواية أبي هريرة بلفظ (ورب الكعبة) عند: النسائي، السنن الكبرى: 3/206، ح(2763)؛ ابن حنبل، المسند: 9/104، ح(9073).



- (50) ورد عند مسلم من حديث أبي قتادة الأنصاري مرفوعًا ما يدل على استحباب صيام يوم الإثنين ويوم عرفة ويوم عاشوراء، ولفظ الحديث: (وسئل عن صوم يوم الاثنين، قال: ذلك يوم ولدت فيه، ويوم بعثت - أو أنزل عليّ فيه - قال: وسئل عن صوم يوم عرفة، فقال: يكفر السنة الماضية والباقية، قال: وسئل عن صوم يوم عاشوراء، فقال: يكفر السنة الماضية)، أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 166/3، ح(1162).
- (51) كذا في الأصل، وعند النووي في المنهاج (له) وهو الصواب.
- (52) اقتبسه المؤلف من كلام: النووي، المنهاج: 19/8، ولم يصرح بذلك.
- (53) قول الفاكهاني عزاه له: ابن الملقن، الإعلام: 367/5.
- (54) كذا في الأصل، و(ر)(473/3)، والصواب: (يحصل)، كما عند: النووي، المجموع: 438/6؛ النووي، المنهاج: 19/8، وبه يستقيم المعنى.
- (55) سقط من الأصل لفظ [من فتور وقصور] وهي مثبتة في (ر)(473/3)، وعند النووي، المجموع: 438/6؛ النووي، المنهاج: 19/8، بلفظ: (فتور أو تقصير)، وهذا القول عزاه: ابن الملقن، الإعلام: 367/5، للنووي في المنهاج.
- (56) هذه الأقوال عزاهها: ابن الملقن للفاكهاني، ابن الملقن، الإعلام: 367/5.
- (57) ابن بزيّة، (كسفيّنة) أشهر بها، أبو محمد، عبد العزيز بن إبراهيم التونسي، من أهل المغرب، مالكي المذهب، صوفي، فقيه، مفسر، عالم بالنحو والأدب، مات سنة اثنتين وستين وستمئة من الهجرة. ينظر: البغدادي، هدية العارفين: 581/1؛ مخلوف، شجرة النور الزكية: 272/1.
- (58) قيل: أنه محمد بن المنكدر، ذكره القاضي عياض، القاضي عياض، كمال المعلم: 97/4.
- (59) ينظر: ابن مالك، الموطأ: 310/1، ح(60).
- (60) الداودي، أبو جعفر، أحمد بن نصر الداودي الأسدي، من أئمة المالكية بالمغرب، والمتسمين في العلم، قال القاضي عياض: لم يتفقه في أكثر علمه على إمام مشهور، وإنما وصل بإدراكه وذكائه، مات سنة اثنتين وأربعمئة، وقيل غير ذلك. ينظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك: 102/7؛ مخلوف، شجرة النور الزكية: 165/1.
- (61) يقصد بذلك حديث جابر بن عبد الله المروي في "الصحيحين" في نهي النبي ﷺ عن صيام يوم الجمعة، وقد سبق ذكره.
- (62) لم أفق على قول ابن بزيّة في كتابه، وقد يكون في الجزء المفقود، أو لم يحقق بعد، وقول ابن بزيّة ذكره القاضي عياض، إكمال المعلم: 97/4، ولم يذكر ابن بزيّة.
- (63) القاضي عياض بن موسى، أبو الفضل اليحصبي، المُحدث المالكي، من العلماء المعروفين المشهورين بتأليفهم المفيدة والبيديعة، مات سنة أربع وأربعين وخمسماية. ينظر: البغدادي، هدية العارفين: 805/1؛ مخلوف، شجرة النور الزكية: 205/1.
- (64) عبارة الشافعي (ويكره أفراد الجمعة). ينظر: النووي، منهاج الطالبين: 79؛ الشريبي، مغني المحتاج: 184/2.
- (65) ينظر: القاضي عياض، إكمال المعلم: 97/4.
- (66) قول الفاكهاني عزاه له: ابن الملقن، الإعلام: 360/5.
- (67) يقصد به القاضي عياض.
- (68) الباجي، أبو الوليد، سليمان بن خلف القرطبي، الباجي، الأندلسي، فقيه مالكي كبير، من رجال الحديث، سافر إلى مكة وبغداد، ورجع إلى بلده، وتولى القضاء بها، مات سنة أربع وسبعين وأربعمئة، وقيل غير ذلك. ينظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك: 117/8؛ مخلوف، شجرة النور الزكية: 178/1.



- (69) كذا في الأصل، وعند: القاضي عياض، اكمال المعلم: 97/4، (فيوافق).
- (70) ينظر: القاضي عياض، اكمال المعلم: 97/4.
- (71) كتاب النصيحة ألفه الداودي في شرح صحيح البخاري، ويعد أول كتاب ألف في شرح الصحيح في بلاد المغرب الإسلامي، وهو كتاب مفقود، ذكره من ترجم للداودي.
- (72) ذكره: القاضي عياض، اكمال المعلم: 97/4.
- (73) يقصد بالأم صحيح مسلم، وقد سبق تخريج الحديث.
- (74) الحديث رواه: مسلم، صحيح مسلم: 153/3، ح(1144)، وفيه تقديم وتأخير.
- (75) الطحاوي، أبو جعفر، أحمد بن محمد الطحاوي، الفقيه، الحنفي، المحدث الحافظ، أحد الأعلام، صاحب التصانيف، مات سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة. ينظر: القرشي، الجواهر المضية: 1/ 273؛ ابن عبد الهادي، طبقات علماء الحديث: 516/2.
- (76) ذكره: القاضي عياض، اكمال المعلم: 97/4. وحديث (يوم الجمعة يوم عيدكم) أخرجه الطحاوي، شرح معاني الآثار: 79/2، ح(3314)، واختلف العلماء في حكمه بين التصحيح والتضعيف، ومعناه ثابت في الصحيحين كما مر.
- (77) هذا الأثر لم أقف عليه بهذا اللفظ، وذكره بمعناه: ابن الجوزي، مواعظه الياقوتة: 69. ولفظه: "قال داود عليه الصلاة والسلام: يا رب، أي ساعة أقوم لك؟ فأوحى الله إليه: يا داود، لا تقم أول الليل ولا آخره، ولكن قم في شطر الليل؛ حتى تخلو بي، وأخلوا بك، وارفع إليّ حوائجك"، وقد ورد في الصحيحين ما يؤيد هذا الأثر من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعاً، بلفظ (أحب الصلاة إلى الله صلاة داود عليه السلام، وأحب الصيام إلى الله صيام داود، وكان ينام نصف الليل، ويقوم ثلثه، وينام سدسه، ويصوم يوماً، ويفطر يوماً)، أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 380/1، ح(1079)، واللفظ له؛ مسلم، صحيح مسلم: 165/3، ح(1159).
- (78) يشير بذلك إلى ما روي في "الصحيحين" من حديث أبي هرير مرفوعاً بلفظ: (ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخر، يقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له)، أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 384/1، ح(1094)، واللفظ له؛ مسلم، صحيح مسلم: 175/2، ح(758).
- (79) ذكره: الطبري، جامع البيان: 261/16، ح(19870) و(19871) و(19872) و(19873) و(1987)، من قول عبد الله بن مسعود وإبراهيم التيمي وعمرو بن قيس وابن جريج.
- (80) رُوِي في هذا المعنى حديثاً مرفوعاً من حديث ابن عباس، رواه: الطبري، جامع البيان: 262/16، ح(19875) و(19876)؛ الترمذي، سنن الترمذي: 530/5، ح(3570)، قال الترمذي: "هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث الوليد بن مسلم"، وقال: العقيلي، الضعفاء: 21/4، في ترجمة محمد بن إبراهيم القرشي: "ليس له أصل ولا يتابع عليه"، وحكم عليه الألباني بالنعارة في، سلسلة الأحاديث الضعيفة: 382/7، ح(3374). ورجح: ابن كثير، البداية والنهاية: 217/1، وقفه على ابن عباس.
- (81) ذكره بمعناه جماعة من المفسرين مثل: النسفي، التيسير في التفسير: 492/8؛ الثعالبي، الجواهر الحسان: 161/15، ح(1552).
- (82) لم أقف على مصدر نقله عن ابن بزيمة، بعد البحث في مضان وجوده في كتب ابن بزيمة المطبوعة، ككتاب: "مطامح الأفيهام".



(83) رُزَيْن، أبو الحسن، رُزَيْن بن معاوية بن عمار العبدي، إمام الحرمين، من أئمة المالكية، وكان إمامهم بحرم الله تعالى والمصلي بهم، مات سنة خمس وثلاثين وخمسائة، وقيل: سنة أربع وعشرين. ينظر: مخلوف، شجرة النور الزكية: 1: 195؛ ابن فرحون، الديباج المذهب: 1/ 366.

(84) كذا في الأصل، والصواب: جامع.

(85) صاحب جامع الأصول هو ابن الأثير الجزري، المبارك بن أبي الكرم محمد الشافعي، أحد الأعلام، صاحب التصانيف النافعة في التفسير، والحديث، واللغة، أصابه النقرس في نهاية عمره وأبطل يديه ورجليه، مات سنة ست وستمائة. ينظر: ابن كثير، طبقات الشافعيين: 776؛ ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية: 2/ 60.

(86) هذه الرواية بهذا اللفظ ذكرها ابن حجر في "الفتح"، وسمى كتاب رزين بالجامع، وقال عن الحديث: "حديث لا أعرف حاله؛ لأنه لم يذكر صحابيه ولا من أخرجه، بل أدرجه في حديث الموطأ الذي ذكره مسلا عن طلحة بن عبد الله بن كريب، وليست الزيادة المذكورة في شيء من الموطأ، والرواية ذكرها رزين في كتابه تجريد الصحاح في اللوحة (91) من المخطوط، عن طلحة بن عبد الله بن كريب أن رسول الله ﷺ قال: (أفضل الأيام يوم عرفة وافق يوم الجمعة)، ثم ذكر بقية الحديث، وبهذا اللفظ ذكرها الزرقاني في شرحه على الموطأ، وسمى كتاب رزين بتجريد الصحاح، ورواها ابن الأثير الجزري في جامع الأصول ومحمد بن سليمان بن المغربي في جمع الفوائد، وعزاه لرزين.

ينظر: ابن حجر، فتح الباري: 8/ 271؛ الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك: 51/ 2؛ ابن الأثير، جامع الأصول: 9/ 264، ح (6867)؛ المغربي، جمع الفوائد: 1/ 533، ح (3155).

وهي رواية باطله حكم عليها ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر في "زاد المعاد". تحقيق: مجموعة من الباحثين. (ط3، دار عطاءات العلم: الرياض، دار ابن حزم: بيروت، 1440هـ/ 2019م)، 1: 45؛ والألباني في "سلسلة الأحاديث الضعيفة": 1/ 373، ح (207).

(87) أظن شيخه هو بدر الدين بن جماعة، كما مر ذكره في قسم الدراسة، وهذا يرجح ما توصلت إليه أنه شرح المزايا الخمسة بناء على ما نقله عن شيخه دون التصريح بذلك إلا في هذا الموضوع، مع إبهامه لاسم شيخه، الحديث ذكره الشريبي في "مغني المحتاج"، 2: 261، مجرداً عن السند، وقال السخاوي في "الأجوبة المرضية": "وأما ما يقال: أنه يروى في المرفوع: (إذا كان يوم عرفة يوم الجمعة غفر الله لجميع أهل الموقف) فما وقفت عليه"، وقد أشار ابن الصلاح في "صلة الناسك" إلى ذكر أبي طالب المكي له في "قوت القلوب" دون نسبه لأحد، وأنه قول بعض السلف. ينظر: الشريبي، مغني المحتاج: 2/ 261؛ السخاوي، الأجوبة المرضية: 3/ 1128؛ ابن الصلاح، صلة الناسك: 237؛ أبو طالب، قوت القلوب: 2/ 199.

(88) رواه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة بنحو، أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 553/ 2؛ ح (1449)؛ مسلم، صحيح مسلم: 4/ 107، ح (1350).

والحديث بهذا اللفظ رواه أحمد في "مسنده"، 19: 433، ح (10223) من حديث أبي هريرة، بزيادة لفظ (البيت).

(89) هذه الأقوال في معنى (الرفث والفسوق والجدال) نقلها المؤلف بتصرف منه من تفسير ابن عطية (1/ 272)، في تفسير قوله تعالى ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ حيث عزاه ابن عطية إلى أصحابها.



(90) ابن الصلاح، أبو عمرو، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، أحد فضلاء عصره في التفسير والحديث والفقه والعربية، تفقه على والده، وكان والده شيخ تلك الناحية. ينظر: ابن كثير، طبقات الشافعيين: 857؛ ابن قاضي شعبة، طبقات الشافعية: 113/2.

(91) الحديث بهذا اللفظ ذكره أبو طالب المكي في "قوت القلوب"، والعراقي، "تخريج أحاديث الإحياء"، وذكر أن الخطيب أخرجه في "المتفق والمفترق"، والدليبي في "مُسند الفردوس"، من حديث ابن عمر بإسناد ضعيف. ولفظها عند الخطيب والدليبي: (أعظم الناس جرماً من انصرف من عرفات ويرى أن الله لم يغفر له)، وبهذا اللفظ ذكره، السيوطي، جمع الجوامع" وقال: "فيه إسحاق بن بشر أبو حذيفة: كذاب".

ينظر: أبو طالب، قوت القلوب: 199/2؛ العراقي، المغني عن حمل الأسفار: 284؛ الخطيب البغدادي، المتفق والمفترق: 433/1، ح(219)؛ الدليبي، الفردوس بمأثور الخطاب: 359/1، ح(1452)؛ السيوطي، جمع الجوامع: 705:1، ح(3572). (92) ذكره: ابن الصلاح، صلة الناسك: 90، وفيه "الجهلة" مكان "العوام".

(93) الحديث بهذا اللفظ رواه: ابن مالك، الموطأ: 422/1، ح(246) مرسلأ، وللحديث شواهد ذكرها: ابن حجر، التلخيص: 547/2، ح(1042)؛ الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة: 8/4، ح(1503)، وقواه بمجموع شواهد.

(94) كذا في الأصل، والصواب (أبو عيسى) كما في عارضة الأحمدي لابن العربي.

(95) أخرجه: الترمذي، سنن الترمذي: 500/1، ح(489) عن أنس بن مالك بلفظ: (التمسوا الساعة التي ترحي في يوم الجمعة بعد العصر إلى غيبوبة الشمس) وقال عنه: "هذا حديث غريب من هذا الوجه، وقد روي هذا الحديث عن أنس، عن النبي ﷺ من غير هذا الوجه، ومحمد بن أبي حميد يضعف: ضعفه بعض أهل العلم من قبل حفظه، ويقال له: حماد بن أبي حميد ويقال: هو أبو إبراهيم الأنصاري، وهو منكر الحديث". وللحديث شواهد مختلف في رفعها ووقفها، ذكرها: ابن حجر، فتح الباري: 419/2.

(96) الدارقطني، أبو الحسن، علي بن عمر بن أحمد البغدادي الشافعي، من الحفاظ المتقنين، فريد عصره، وخاصة في علل الحديث وأحوال الرواة، مات سنة خمس وثمانين وثلاثمائة. ينظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق: 93/43؛ ابن كثير، طبقات الشافعيين: 323.

(97) رواه: الدارقطني، العلل الواردة: 213/7، والحديث مختلف في رفعه ووقفه.

(98) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 6/3، ح(853) باختلاف يسير في الألفاظ.

(99) ذكره: ابن العربي، عارضة الأحمدي: 232/2.

(100) أبو العباس المرسي، أحمد بن عمر بن محمد الأنصاري، المرسي، من أهل مرسية بالأندلس، الصوفي، من فقهاء المالكية، صاحب وتلميذ الشيخ أبي الحسن الشاذلي، مات بالإسكندرية سنة ست وثمانين وستمائة، وقبره هناك معروف متبرك به. ينظر: ابن الملقن، طبقات الأولياء: 418؛ مخلوف، "شجرة النور الزكية: 269/1.

المراجع:

إبراهيم م. والزيات، ح. والنجار، م. (د.ت). المعجم الوسيط. دار الدعوة.

ابن الأثير، م. (1979). النهاية في غريب الحديث والأثر (طاهر الزاوي، محمود الطناحي، تحقيق). المكتبة العلمية.

ابن الأثير، م. (د.ت). جامع الأصول في أحاديث الرسول (عبدالقادر الأرنبوط، بشر عيون، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان.

- الأزهري، م. (2001). تهذيب اللغة (محمد عوض، تحقيق؛ ط.1). دار إحياء التراث العربي.
- الأصهاني، م. (1988). المجموع المغيب في غربي القرآن والحديث (عبد الكريم العزباوي، تحقيق؛ ط.1). دار المدني.
- الألباني، م. (1992). سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة (ط.1). دار المعارف.
- الألباني، م. (1995). سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها (ط.1). مكتبة المعارف.
- الأنباري، م. (1981). المنكر والمؤنت (محمد عبد الخالق، تحقيق). المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- البخاري، م. (1993). صحيح البخاري (مصطفى ديب البغا، تحقيق؛ ط.5). دار ابن كثير، دار اليمامة.
- البهقي، أ. (2003). السنن الكبرى (محمد عبد القادر، تحقيق؛ ط.3). دار الكتب العلمية.
- الترمذي، م. (1996). سنن الترمذي (بشار عواد، تحقيق؛ ط.1). دار الغرب الإسلامي.
- الثعالبي، ع. (1418). الجواهر الحسان في تفسير القرآن (محمد علي، عادل أحمد، تحقيق؛ ط.1). دار إحياء التراث العربي.
- ابن جماعة، ع. (1994). هدية السالك إلى المذاهب الأربعة في المناسك (نور الدين عثّر، تحقيق؛ ط.1). دار البشائر الإسلامية.
- ابن الجوزي، ع. (1981). العلل المتناهية في الأحاديث الواهية (إرشاد الحق الأثري، تحقيق؛ ط.2). إدارة العلوم الأثرية.
- ابن الجوزي، ع. (د.ت.). البياقوتة- مواظ ابن الجوزي (احمد عبد التواب، تحقيق). دار الفضيلة.
- ابن أبي حاتم، ع. (2006). العلل (فريق من الباحثين، تحقيق؛ ط.1). مطابع الحميضي.
- حاجي خليفة، م. (2010). سلم الوصول إلى طبقات الفحول (محمود عبد القادر الأرنؤوط، تحقيق). مكتبة إرسिका.
- ابن حجر، أ. (1972). الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (ط.2). دائرة المعارف العثمانية.
- ابن حجر، أ. (1326). تهذيب التهذيب (ط.1). مطبعة دائرة المعارف النظامية.
- ابن حجر، أ. (1379). فتح الباري بشرح صحيح البخاري (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق). دار المعرفة.
- ابن حجر، أ. (1986). تقريب التهذيب (محمد عوامة، تحقيق؛ ط.1). دار الرشيد.
- ابن حجر، أ. (1989). التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير (ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن حنبل، أ. (1995). المسند (أحمد محمد شاكر، وآخرون، تحقيق؛ ط.1). دار الحديث.
- الحموي، ي. (1995). معجم البلدان (ط.2). دار صادر.
- الخطيب البغدادي، أ. (1997). المتفق والمفترق (محمد الحامدي، تحقيق؛ ط.1). دار القادري.
- الدارقطني، ع. (1985). العلل الواردة في الأحاديث النبوية (محفوظ الرحمن زين الله السلفي، تحقيق؛ ط.1). دار طيبة.
- أبو داود، س. (د.ت.). سنن أبي داود (شعيب الأرنؤوط، محمد كامل، تحقيق). دار الرسالة العالمية.
- الديلمي، ش. (1986). الفردوس بمأثور الخطاب (السعيد بن بيسيوني، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- الذهبي، م. (1997). معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الذهبي، م. (1988). المعجم المختص بالمحدثين (محمد الحبيب الهيلة، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الصديق.
- رضا، أ. (1960). معجم متن اللغة. دار مكتبة الحياة.
- الزرقاني، م. (2003). شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك (طه عبد الرؤوف سعد، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الثقافة الدينية.
- الزمخشري، م. (1407). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (ط.3). دار الكتاب العربي.
- الزيلعي، ع. (1314). تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلي مع حاشية الشلي (ط.1). المطبعة الكبرى.



- الزليعي، ع. (1414). تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف (عبد الله السعد، تحقيق؛ ط.1). دار ابن خزيمة.
- السخاوي، م. (1418). الأجوبة المرضية فيما سئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية (محمد إسحاق محمد إبراهيم، تحقيق؛ ط.1). دار الراجعية؟
- السمعاني، ع. (1962). الأنساب (عبد الرحمن المعلي، تحقيق؛ ط.1). مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- السهيلي، ع. (2000). الروض الأُنْف في شرح السيرة النبوية لابن هشام (عمر عبد السلام، تحقيق؛ ط.1). دار إحياء التراث العربي.
- السيوطي، ع. (1403). طبقات الحفاظ (ط.1). دار الكتب العلمية.
- السيوطي، ع. (1967). حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة (محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق؛ ط.1). دار إحياء الكتب العربية.
- السيوطي، ع. (1986). نور اللمعة في خصائص الجمعة (ط.1). دار ابن القيم.
- السيوطي، ع. (2005). جمع الجوامع (مختار إبراهيم، عبد الحميد محمد، حسن عيسى عبد، تحقيق؛ ط.2). الأزهر الشريف.
- السيوطي، ع. (د.ت). الخصائص الكبرى. دار الكتب العلمية.
- السيوطي، ع. (د.ت). بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة (محمد أبو الفضل، تحقيق). المكتبة العصرية.
- السيوطي، ع. (د.ت). جامع الأحاديث (جماعة من الباحثين، تحقيق). طبع على نفقة: حسن عباس زكي.
- الشافعي، م. (2004). الإمام (ماهر ياسين، تحقيق؛ ط.1). شركة غراس.
- الشربيني، م. (1994). مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (علي محمد، عادل أحمد، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- الشوكاني، م. (1414). فتح القدير (ط.1). دار ابن كثير، دار الكلم الطيب.
- ابن أبي شيبه، ع. (1989). المصنف في الأحاديث والآثار (كمال يوسف الحوت، تحقيق؛ ط.1). دار التاج، مكتبة الرشد.
- الشيرازي، أ. (1970). طبقات الفقهاء (إحسان عباس، تحقيق؛ ط.1). دار الرائد العربي.
- ابن الصلاح، ع. (2011). صلة الناسك في صفة المناسك (عبد الكريم العمري، تحقيق؛ ط.1). الجامعة الإسلامية.
- أبو طالب، م. (2005). قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد (عاصم إبراهيم، تحقيق؛ ط.2). دار الكتب العلمية.
- الطبري، م. (د.ت). جامع البيان عن تأويل آي القرآن. دار التربية والتراث.
- الطحاوي، أ. (1994). شرح معاني الآثار (محمد النجار، محمد سيد، تحقيق؛ ط.1). عالم الكتب.
- ابن عبد الهادي، م. (1996). طبقات علماء الحديث (أكرم البوشي، إبراهيم الزبيق، تحقيق؛ ط.2). مؤسسة الرسالة.
- العجلوني، إ. (1351). كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس. مكتبة القدسي.
- العراقي، إ. (1951). هدية العارفين. وكالة المعارف الجليلية.
- العراقي، ع. (2005). المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار- مطبوع بهامش إحياء علوم الدين (ط.1). دار ابن حزم.
- ابن العربي، م. (1997). عارضة الأحوذني بشرح صحيح الترمذي (جمال مرعشلي، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.

- ابن عساكر، ع. (1995). تاريخ مدينة دمشق (عمر بن غرامة، تحقيق). دار الفكر.
- ابن عطية، ع. (1986). *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز* (عبد السلام عبد الشافي، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- العقبلي، م. (1984). *الضعفاء الكبير* (عبد المعطي أمين، تحقيق؛ ط.1). دار المكتبة العلمية.
- ابن العماد، ع. (1986). *شذرات الذهب في أخبار من ذهب* (محمود الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، تحقيق؛ ط.1). دار ابن كثير.
- الفاسي، م. (1990). *ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد* (كمال يوسف الحوت، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- الفاكهاني، ع. (2010). *رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام* (نور الدين طالب، تحقيق؛ ط.1). دار النوادر.
- ابن فرحون، إ. (د.ت). *الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب* (محمد الأحمدي، تحقيق). دار التراث.
- الفيروزآبادي، م. (2000). *البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة* (ط.). دار سعد الدين.
- الفيومي، أ. ح. (د.ت). *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*. المكتبة العلمية.
- ابن قاضي شهبة، أ. (1407). *طبقات الشافعية* (الحافظ عبد العليم، تحقيق؛ ط.1). عالم الكتب.
- القاضي عياض، ع. (1970، 1983). *ترتيب المدارك وتقريب المسالك* (عبد القادر الصحراوي، سعيد أحمد أعراب، تحقيق؛ ط.1). مطبعة فضالة.
- القاضي عياض، ع. (1998). *إكمال المعلم بفوائد مسلم* (يحيى إسماعيل، تحقيق؛ ط.1). دار الوفاء.
- القضاعي، م. (1985). *مسند الشهاب* (حمدي عبد المجيد، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- القلقشندني، أ. (1980). *نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب* (إبراهيم الإبياري، تحقيق؛ ط.2). دار الكتاب اللبناني.
- ابن قيم الجوزية، م. (2019). *حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح* (زائد النشيري، تحقيق؛ ط.4). دار عطاءات العلم: الرياض، دار ابن حزم.
- ابن قيم الجوزية، م. (2019). *زاد المعاد في هدي خير العباد* (مجموعة من الباحثين، تحقيق؛ ط.3). دار عطاءات العلم: الرياض، دار ابن حزم.
- ابن كثير، إ. (د.ت). *البدائية والنهاية*. مطبعة السعادة؟
- ابن كثير، إ. (1993). *طبقات الشافعيين* (أحمد عمر، محمد زينهم محمد، تحقيق). مكتبة الثقافة الدينية.
- كحالة، ع. (د.ت). *معجم المؤلفين*. مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي.
- ابن ماجه، م. (د.ت). *سنن ابن ماجه* (محمد فؤاد، تحقيق). دار إحياء الكتب العربية.
- ابن مالك، م. (1985). *الموطأ* (محمد فؤاد، تحقيق). دار إحياء التراث العربي.
- مخلوف، م. (2003). *شجرة النور الزكية في طبقات المالكي* (عبد المجيد خيالي، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- مسلم، ح. (1334). *صحيح مسلم* (أحمد بن رفعت، محمد عزت، محمد شكري، تحقيق). دار الطباعة العامرة.
- المغربي، م. (1998). *جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد* (سليمان بن درع، تحقيق؛ ط.1). مكتبة ابن كثير.
- المقريزي، أ. (1418). *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- المقريزي، أ. (2006). *المقضى الكبير* (محمد اليعلاوي، تحقيق؛ ط.2). دار الغرب الإسلامي.
- ابن الملقن، ع. (1994). *طبقات الأولياء* (نور الدين شريبه، تحقيق؛ ط.2). مكتبة الخانجي.
- ابن الملقن، ع. (1997). *الإعلام بفوائد عمدة الأحكام* (عبد العزيز المشيقي، تحقيق؛ ط.1). دار العاصمة.



- المنائي، م. (1988). *التيسير بشرح الجامع الصغير* (ط.3). مكتبة الإمام الشافعي.
ابن منظور، م. (1414). *لسان العرب* (اليازجي وجماعة من اللغويين، تحقيق؛ ط.3). دار صادر.
النسائي، أ. (2001). *السنن الكبرى* (حسن عبد المنعم شلبي، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
النسفي، ع. (2019). *التيسير في التفسير* (ماهر أديب، وآخرون، تحقيق؛ ط.1). دار اللباب للدراسات وتحقيق التراث.
النووي، ي. (1347). *المجموع شرح المهذب* (لجنة من العلماء، تصحيح). مطبعة التضامن الأخوي.
النووي، ي. (1392). *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج* (ط.2). دار إحياء التراث العربي.
النووي، ي. (2005). *منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه* (عوض قاسم، تحقيق؛ ط.1). دار الفكر.
أبو الوفاء، ع. (1993). *الجواهر المضية في طبقات الحنفية* (عبد الفتاح محمد الحلو، تحقيق؛ ط.2). دار هجر.

References

- Ibrahim, M., Al-Zayyat, H., & Al-Najjar, M. (n.d.). *Al-mu'jam al-wasit*. Dar al-Da'wah.
Ibn al-Athir, M. (1979). *Al-nihayah fi gharib al-hadith wa al-athar* (T. al-Zawi & M. al-Tanahi, Eds.). Al-Maktabah al-'Ilmiyyah.
Ibn al-Athir, M. (n.d.). *Jami' al-usul fi ahadith al-rasul* (A. al-Arna'ut & B. 'Ayyun, Eds.; 1st ed.). Maktabat al-Helwani, Matba'at al-Mallah, Maktabat Dar al-Bayan.
Al-Azhari, M. (2001). *Tahdhib al-lughah* (M. 'Awad, Ed.; 1st ed.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
Al-Asbahani, M. (1988). *Al-majmu' al-mughith fi gharibay al-Qur'an wa al-hadith* (A. al-'Izbawi, Ed.; 1st ed.). Dar al-Madani.
Al-Albani, M. (1992). *Silsilat al-ahadith al-da'ifah wa al-mawdu'ah wa atharuha al-sayyi' fi al-ummah* (1st ed.). Dar al-Ma'arif.
Al-Albani, M. (1995). *Silsilat al-ahadith al-sahihah wa shay' min fiqhithā wa fawa'idihā* (1st ed.). Maktabat al-Ma'arif.
Al-Anbari, M. (1981). *Al-mudhakkir wa al-mu'annath* (M. 'Abd al-Khaliq, Ed.). Supreme Council for Islamic Affairs.
Al-Bukhari, M. (1993). *Sahih al-Bukhari* (M. D. al-Bugha, Ed.; 5th ed.). Dar Ibn Kathir, Dar al-Yamamah.
Al-Bayhaqi, A. (2003). *Al-sunan al-kubra* (M. 'Abd al-Qadir, Ed.; 3rd ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
Al-Tirmidhi, M. (1996). *Sunan al-Tirmidhi* (B. 'Awwad, Ed.; 1st ed.). Dar al-Gharb al-Islami.
Al-Tha'alibi, A. (1997/1418 AH). *Al-jawahir al-hisan fi tafsir al-Qur'an* (M. 'Ali & 'A. Ahmad, Eds.; 1st ed.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
Ibn Jama'ah, A. (1994). *Hadiyyat al-salik ila al-madhahib al-arba'ah fi al-manasik* (N. al-'Itr, Ed.; 1st ed.). Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah.
Ibn al-Jawzi, A. (1981). *Al-'ilal al-mutahaniyah fi al-ahadith al-wahiyah* (I. al-Haq al-Athari, Ed.; 2nd ed.). Idarat al-'Ulum al-Athariyyah.
Ibn al-Jawzi, A. (n.d.). *Al-yaqutah: Maw'iz Ibn al-Jawzi* (A. 'Abd al-Tawwab, Ed.). Dar al-Fadilah.
Ibn Abi Hatim, A. (2006). *Al-'ilal* (Research team, Eds.; 1st ed.). Matabi' al-Humaydi.
Haji Khalifa, M. (2010). *Sullam al-wusul ila tabaqat al-fuhul* (M. A. al-Arna'ut, Ed.). IRCICA Library.
Ibn Hajar, A. (1972). *Al-durar al-kaminah fi a'yan al-mi'ah al-thaminah* (2nd ed.). Da'irat al-Ma'arif al-'Uthmaniyyah.
Ibn Hajar, A. (1908/1326 AH). *Tahdhib al-tahdhib* (1st ed.). Matba'at Da'irat al-Ma'arif al-Nizamiyyah.
Ibn Hajar, A. (1959/1379 AH). *Fath al-bari bi-sharh Sahih al-Bukhari* (M. F. 'Abd al-Baqi, Ed.). Dar al-Ma'arifah.
Ibn Hajar, A. (1986). *Taqrib al-tahdhib* (M. 'Awwamah, Ed.; 1st ed.). Dar al-Rashid.
Ibn Hajar, A. (1989). *Al-talkhis al-habir fi takhrij ahadith al-Rafi' al-kabir* (1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
Ibn Hanbal, A. (1995). *Al-Musnad* (A. M. Shakir et al., Eds.; 1st ed.). Dar al-Hadith.



- Al-Hamawi, Y. (1995). *Mu'jam al-buldan* (2nd ed.). Dar Sader.
- Al-Khatib al-Baghdadi, A. (1997). *Al-mutafiq wa al-muftariq* (M. al-Hamidi, Ed.; 1st ed.). Dar al-Qadiri.
- Al-Daraqutni, A. (1985). *Al-'ilal al-waridah fi al-ahadith al-nabawiyah* (M. al-Rahman al-Salafi, Ed.; 1st ed.). Dar Taybah.
- Abu Dawud, S. (n.d.). *Sunan Abi Dawud* (S. al-Arna'ut & M. Kamil, Eds.). Dar al-Risalah al-'Alamiyyah.
- Al-Daylami, S. (1986). *Al-firdaws bi-ma'thur al-khitab* (S. al-Bisyuni, Ed.; 1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Dhahabi, M. (1997). *Ma'rifat al-qurra' al-kibar 'ala al-tabaqat wa al-a'sar* (1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Dhahabi, M. (1988). *Al-mu'jam al-mukhtas bi al-muhaddithin* (M. al-Habib al-Haylah, Ed.; 1st ed.). Maktabat al-Sadiq.
- Reda, A. (1960). *Mu'jam matn al-lughah*. Dar Maktabat al-Hayah.
- Al-Zurqani, M. (2003). *Sharh al-Zurqani 'ala Muwatta' al-Imam Malik* (T. 'Abd al-Ra'uf Sa'd, Ed.; 1st ed.). Maktabat al-Thaqafah al-Diniyyah.
- Al-Zamakhshari, M. (1986/1407 AH). *Al-kashshaf 'an haqa'iq ghawamid al-tanzil* (3rd ed.). Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Al-Zayla'i, A. (1896/1314 AH). *Tabyin al-haqa'iq sharh Kanz al-daqa'iq ma'a hashiyat al-Shalabi* (1st ed.). Al-Matba'ah al-Kubra.
- Al-Zayla'i, 'A. (1993/1414 AH). *Verification of the hadiths and traditions occurring in al-Kashshaf's exegesis* ('Abd Allah al-Sa'd, Ed.; Ed. 1). Dar Ibn Khuzaymah.
- Al-Sakhawi, M. (1997/1418 AH). *The satisfactory answers regarding what al-Sakhawi was asked about the prophetic hadiths* (Muhammad Ishaq Muhammad Ibrahim, Ed.; Ed. 1). Dar al-Rayah.
- Al-Sam'ani, 'A. (1962). *Al-Ansab* ('Abd al-Rahman al-Mu'allimi, Ed.; Ed. 1). Majlis Da'irat al-Ma'arif al-Uthmaniyyah.
- Al-Suhayli, 'A. (2000). *Al-Rawd al-unuf in the commentary on Ibn Hisham's al-Sirah al-nabawiyah* ('Umar 'Abd al-Salam, Ed.; Ed. 1). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Al-Suyuti, 'A. (1983/1403 AH). *Tabaqat al-huffaz* (Ed. 1). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Suyuti, 'A. (1967). *Husn al-muhaqqarah fi tarikh Misr wa-al-Qahirah* (Muhammad Abu al-Faql Ibrahim, Ed.; Ed. 1). Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Al-Suyuti, 'A. (1986). *Nur al-lam'ah fi khuṣūṣiyyat al-jum'ah* (Ed. 1). Dar Ibn al-Qayyim.
- Al-Suyuti, 'A. (2005). *Jam' al-jawami'* (Mukhtar Ibrahim, 'Abd al-Hamid Muhammad, & Hasan 'Isa 'Abd, Eds.; Ed. 2). Al-Azhar al-Sharif.
- Al-Suyuti, 'A. (n.d.). *Al-Khasa'is al-kubra*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Suyuti, 'A. (n.d.). *Bughyat al-wu'at fi tabaqat al-lughawiyin wa-al-nuhat* (Muhammad Abu al-Faql, Ed.). Al-Maktabah al-'Asriyyah.
- Al-Suyuti, 'A. (n.d.). *Jami' al-ahadith* (Group of researchers, Eds.). Published at the expense of Hasan 'Abbās Zakī.
- Al-Shāfi'i, M. (2004). *Al-Imām* (Mahir Yasīn, Ed.; Ed. 1). Ghiras Publishing.
- Al-Shirbīnī, M. (1994). *Mughni al-muhtaj ila ma'rifat ma'āni alfāz al-minhāj* ('Alī Muḥammad & 'Ādil Aḥmad, Eds.; Ed. 1). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Shawkānī, M. (1993/1414 AH). *Fath al-qadir* (Ed. 1). Dar Ibn Kathīr; Dar al-Kalim al-Ṭayyib.
- Ibn Abī Shaybah, 'A. (1989). *Al-Muṣannaf fi al-ahādith wa-al-āthar* (Kamal Yūsuf al-Ḥūt, Ed.; Ed. 1). Dar al-Tāj; Maktabat al-Rushd.
- Al-Shirāzī, A. (1970). *Tabaqat al-fuqahā'* (Ihsan 'Abbās, Ed.; Ed. 1). Dar al-Rā'id al-'Arabi.



- Ibn al-Şalāh, 'A. (2011). *Şilat al-nāsik fi şifat al-manāsik* ('Abd al-Karīm al-'Umri, Ed.; Ed. 1). Al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah.
- Abū Ṭālib, M. (2005). *Qūt al-qulūb fi mu'āmalat al-maḥbūb wa-waşf ṭariq al-murid ilā maqām al-tawḥīd* ('Āsim Ibrāhīm, Ed.; Ed. 2). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Ṭabarī, M. (n.d.). *Jāmi' al-bayān 'an ta'wil āy al-Qur'an*. Dār al-Tarbiyah wa-al-Turāth.
- Al-Ṭahāwī, A. (1994). *Sharḥ ma'āni al-āthār* (Muḥammad al-Najjār & Muḥammad Sayyid, Eds.; Ed. 1). 'Ālam al-Kutub.
- Ibn 'Abd al-Hādī, M. (1996). *Ṭabaqāt 'ulamā' al-ḥadīth* (Akram al-Būshī & Ibrāhīm al-Zībq, Eds.; Ed. 2). Mu'assasat al-Risālah.
- Al-'Ajlūnī, I. (1932/1351 AH). *Kashf al-khafā' wa-muzil al-ilbās 'ammā ishtahara min al-aḥādīth 'alā alsinat al-nās*. Maktabat al-Qudsī.
- Al-'Irāqī, I. (1951). *Hadiyyat al-'arīfin*. Wikālat al-Ma'arif al-Jalīlah.
- Al-'Irāqī, 'A. (2005). *Al-Mughni 'an ḥaml al-asfār fi al-asfār fi takhrīj mā fi al-lhyā' min al-akḥbār – printed on the margin of lhyā' ulūm al-dīn* (Ed. 1). Dār Ibn Ḥazm.
- Ibn al-'Arabī, M. (1997). *Ārīdat al-aḥwadhī bi-sharḥ Şaḥīḥ al-Tirmidhī* (Jamāl Mar'ashli, Ed.; Ed. 1). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn 'Asākir, 'A. (1995). *Tārīkh madīnat Dimashq* ('Umar ibn Gharāmah, Ed.). Dār al-Fikr.
- Ibn 'Atīyyah, 'A. (1986). *Al-Muḥarrar al-wajīz fi tafsīr al-kitāb al-'azīz* ('Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi, Ed.; Ed. 1). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-'Uqayli, M. (1984). *Al-Du'afā' al-kabīr* ('Abd al-Mu'ī Amin, Ed.; Ed. 1). Dār al-Maktabah al-'Ilmiyyah.
- Ibn al-'Imād, 'A. (1986). *Shadharāt al-dhabab fi akḥbār man dhabab* (Maḥmūd al-Arnā'ūt & 'Abd al-Qādir al-Arnā'ūt, Eds.; Ed. 1). Dār Ibn Kathīr.
- Al-Fāsi, M. (1990). *Dhil al-taqyīd fi ruwwāt al-sunan wa-al-asānīd* (Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, Ed.; Ed. 1). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Fākīhānī, 'A. (2010). *Riyāḍ al-afḥām fi sharḥ 'Umdat al-aḥkām* (Nūr al-Dīn Ṭālib, Ed.; Ed. 1). Dār al-Nawādir.
- Ibn Farḥūn, I. (n.d.). *Al-Dibāj al-mudḥahḥab fi ma'rīfat a'yān 'ulamā' al-madḥḥab* (Muḥammad al-Aḥmadī, Ed.). Dār al-Turāth.
- Al-Firūzābādī, M. (2000). *Al-Bulghah fi tarājīm a'immat al-naḥw wa-al-lughah* (Ed. 1). Dār Sa'd al-Dīn.
- Al-Fayūmī, A. H. (n.d.). *Al-Miṣbāḥ al-munīr fi gharīb al-sharḥ al-kabīr*. Al-Maktabah al-'Ilmiyyah.
- Ibn Qāḍī Shuhbah, A. (1987/1407 AH). *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah* (al-Ḥāfiẓ 'Abd al-'Alīm, Ed.; Ed. 1). 'Ālam al-Kutub.
- Al-Qāḍī 'Iyāḍ, 'A. (1970–1983). *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik* ('Abd al-Qādir al-Şahrāwī & Sa'īd Aḥmad A'rāb, Eds.; Ed. 1). Maṭba'at Faḍālah.
- Al-Qāḍī 'Iyāḍ, 'A. (1998). *Ikmāl al-mu'allim bi-fawā'id Muslim* (Yahyā Ismā'il, Ed.; Ed. 1). Dār al-Wafā'.
- Al-Quḍā'i, M. (1985). *Musnad al-Shihāb* (Ḥamdi 'Abd al-Majīd, Ed.; Ed. 1). Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Qalqashandī, A. (1980). *Nihāyat al-arab fi ma'rīfat ansāb al-'arab* (Ibrāhīm al-Ibyārī, Ed.; Ed. 2). Dār al-Kitāb al-Lubnānī.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. (2019). *Hādī al-arwāḥ ilā bilād al-afrah* (Zā'id al-Nashīrī, Ed.; Ed. 4). Dār 'Atā'at al-'Ilm; Dār Ibn Ḥazm.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. (2019). *Zād al-ma'ād fi hady khayr al-'ibād* (Group of researchers, Eds.; Ed. 3). Dār 'Atā'at al-'Ilm; Dār Ibn Ḥazm.
- Ibn Kathīr, I. (n.d.). *Al-Bidāyah wa-al-nihāyah*. Maṭba'at al-Sa'ādah.
- Ibn Kathīr, I. (1993). *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyīn* (Aḥmad 'Umar & Muḥammad Zaynhum Muḥammad, Eds.). Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah.
- Kahhālah, 'U. (n.d.). *Mu'jam al-mu'allifin*. Maktabat al-Muthannā; Dār lhyā' al-Turāth al-'Arabī.



- Ibn Mājah, M. (n.d.). *Sunan Ibn Mājah* (Muḥammad Fu'ād, Ed.). Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Ibn Mālik, M. (1985). *Al-Muwatta'* (Muḥammad Fu'ād, Ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi.
- Makhlūf, M. (2003). *Shajarat al-nūr al-zakiyyah fi ṭabaqāt al-Mālikiyyah* ('Abd al-Majīd Khiyālī, Ed.; Ed. 1). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Muslim, H. (1916/1334 AH). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Aḥmad ibn Rif'at, Muḥammad 'Izzat, & Muḥammad Shukrī, Eds.). Dār al-Ṭibā'ah al-'Āmirah.
- Al-Maghribī, M. (1998). *Jam' al-fawā'id min Jāmi' al-uṣūl wa-Majma' al-zawā'id* (Sulaymān ibn Darī, Ed.; Ed. 1). Maktabat Ibn Kathīr.
- Al-Maqrīzī, A. (1997/1418 AH). *Al-Mawā'iz wa-al-'itibār bi-dhikr al-khiṭaṭ wa-al-āthār* (Ed. 1). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Maqrīzī, A. (2006). *Al-Muqaffā al-kabīr* (Muḥammad al-Ya'lawī, Ed.; Ed. 2). Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Ibn al-Mulaqqin, 'A. (1994). *Ṭabaqāt al-awliyyā'* (Nūr al-Dīn Sharībah, Ed.; Ed. 2). Maktabat al-Khānjī.
- Ibn al-Mulaqqin, 'A. (1997). *Al-'Ilām bi-fawā'id 'Umdat al-aḥkām* ('Abd al-'Azīz al-Mushayqīh, Ed.; Ed. 1). Dār al-'Āṣimah.
- Al-Munāwī, M. (1988). *Al-Taysīr bi-sharḥ al-Jāmi' al-ṣaḡhīr* (Ed. 3). Maktabat al-Imām al-Shāfi'.
- Ibn Manzūr, M. (1993/1414 AH). *Lisān al-'Arab* (Ibrāhīm al-Yāzījī & a group of linguists, Eds.; Ed. 3). Dār Ṣādir.
- Al-Nasā'ī, A. (2001). *Al-Sunan al-kubrā* (Ḥasan 'Abd al-Mun'im Shalabī, Ed.; Ed. 1). Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Nasafi, 'A. (2019). *Al-Taysīr fi al-tafsīr* (Māhir Adīb & others, Eds.; Ed. 1). Dār al-Lubāb li-Dirāsāt wa-Taḥqīq al-Turāth.
- Al-Nawawī, Y. (1928/1347 AH). *Al-Majmū' sharḥ al-Muḥadhdhab* (Committee of scholars, Eds.). Maṭba'at al-Taḍāmun al-Ukhuwwī.
- Al-Nawawī, Y. (1972/1392 AH). *Al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj* (Ed. 2). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi.
- Al-Nawawī, Y. (2005). *Minhāj al-ṭālibīn wa-'umdat al-muftīn fi al-fiqh* ('Awaḍ Qāsim, Ed.; Ed. 1). Dār al-Fikr.
- Abū al-Wafā', 'A. (1993). *Al-Jawāhir al-muḍiyyah fi ṭabaqāt al-Ḥanafīyyah* ('Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulū, Ed.; Ed. 2). Dār Hajr.





The Legal Foundation of Innovative *Waqf* and Its Applications in the United Arab Emirates

Dana Ali Sharbaji *

Dandana66-99@outlook.com

Abstract:

This study examines the concept of innovative waqf, a contemporary form of endowment designed to integrate charitable endowments into the daily lives of individuals and institutions. Departing from traditional models often limited to real estate, it focuses on expanding endowment opportunities to all societal segments—regardless of financial capacity—through novel instruments aligned with modern socioeconomic realities. The study explores applications of these models in the UAE, particularly through Dubai's "*Innovative Waqf Journey*" initiative. Three primary methodologies—the *inductive method* (to derive waqf principles from primary sources), the *analytical method* (to examine concepts and evolutions of innovative waqf, and the *comparative method* (to contrast traditional vs. contemporary *waqf* and differing juristic/legal frameworks) were employed. The study key findings indicate that innovative waqf serves as an effective instrument for socioeconomic and community development, transitioning from static endowment concepts to dynamic, interactive models. The study establishes the juristic and legal validity of usufructuary waqf) and *temporary waqf*, opening expansive avenues for endowment innovation. Innovative waqf enhances sustainability in charitable work and broadens participation through accessible, efficient mechanisms.

Keywords: Innovative waqf, Usufructuary waqf, Temporary waqf, Community development, Waqf Modernization.

* PhD Candidate in Jurisprudential Foundations, Department of Islamic Law, College of Islamic Studies, Wasl University, United Arab Emirates.

Cite this article as: Sharbaji, D. A. (2025). The Legal Foundation of Innovative *Waqf* and Its Applications in the United Arab Emirates, *Journal of Arts*, 13(3), 733 – 753. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2742>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المستند الشرعي للوقف المُبتكر وتطبيقاته في دولة الإمارات

دانة علي شربيجي *

Dandana66-99@outlook.com

الملخص:

يتناول البحث مفهوم "الوقف المبتكر"، وهو نمط حديث من الوقف يهدف إلى دمج العمل الوقفي في الحياة اليومية للأفراد والمؤسسات، بعيداً عن النمط التقليدي الذي يقتصر غالباً على العقارات، ويركز على إتاحة فرص الوقف لجميع فئات المجتمع، بغض النظر عن قدراتهم المالية، من خلال استحداث أدوات وأشكال وقفية جديدة تتماشى مع الواقع الاقتصادي والاجتماعي المعاصر، ويعرض البحث تطبيقات هذه النماذج في دولة الإمارات، لاسيما في ضوء مبادرة: "رحلة الوقف المبتكر في دبي". اعتمد البحث على ثلاثة مناهج رئيسية: المنهج الاستقرائي: لاستخراج مسائل الوقف من مصادرها الأصلية، والمنهج التحليلي: لتحليل مفاهيم الابتكار الوقفي وتطوراتها، والمنهج المقارن: للمقارنة بين الوقف التقليدي والحديث، وكذلك بين الأنظمة الفقهية والقانونية المختلفة، وتوصل البحث إلى عدة نتائج من أبرزها: أن الوقف المبتكر يُعد أداة فعالة في تحقيق التنمية المجتمعية والاقتصادية، ويمثل انتقالاً من المفهوم الساكن للوقف إلى نموذج ديناميكي متفاعل، وأن الدراسة أثبتت مشروعية وقف المنافع والوقف المؤقت فقهيًا وقانونيًا، مما يفتح مجالات واسعة للابتكار الوقفي. وأن الوقف المبتكر يعزز استدامة العمل الخيري، ويزيد من مشاركة فئات واسعة في الوقف من خلال أدوات بسيطة وفعالة.

الكلمات المفتاحية: الوقف المبتكر، وقف المنافع، الوقف المؤقت، التنمية المجتمعية، تطوير الوقف.

* طالبة دكتوراه في أصول الفقه، قسم الشريعة، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة الوصل، الإمارات العربية المتحدة.

للاقتباس: شربيجي، د. ع. (2025). المستند الشرعي للوقف المُبتكر وتطبيقاته في دولة الإمارات، مجلة الآداب، 13 (3)، 733-753.
<https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2742>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه، كما يحب ربنا عز وجل ويرضاه، وأشهد أن سيدنا محمدًا عبد الله ورسوله، الذي ختم الله به الرسالات وأكمل بدينه الشرائع، وعلى آله وصحبه ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين.
أما بعد:

فإن الجوانب المضيئة في حضارة أمتنا كثيرة، ومن أبرزها: نظام الوقف في الإسلام، فهو نظام عالمي إنساني، تميز بكل مميزات النجاح التي تتبع من ربانية مصدره، فهو نظام مشروع لأهداف سامية، وقد كان له دور عظيم على مر التاريخ الإسلامي في شتى المجالات والميادين.

وقد اهتمت دولة الإمارات العربية المتحدة بالابتكار في الوقف، من خلال اعتماد مفهوم (رحلة الوقف المبتكر في دبي) ⁽¹⁾، الذي يجعل من دبي أول مدينة في العالم تدمج حياة سكانها بالوقف، حيث يركز المفهوم على ربط الأوقاف المبتكرة لتكون جزءًا من الحياة الطبيعية للسكان، لذا أحببت أن أسلط الضوء على هذا الجانب المهم من جوانب حضارتنا بهذا البحث، راجية من الله التوفيق.

أهمية الموضوع:

- 1- حاجة الناس إلى معرفة ما يمكن الابتكار فيه في المجال الوقفي، سواء في العين الموقوفة أو الموقوف عليه أو في غيره، حيث إن الجهل به يحد من نمو الوقف فتتقلص آثاره، ويحول دون تحييس الكثير من الناس لأموالهم، لا يمنعم من تحييسها مع تسيرها لهم إلا الجهل بصحة ذلك، فيحرمون أنفسهم وأمتهم من خير كثير.
- 2- الحاجة إلى إيجاد صور جديدة للوقف تتناسب مع الأوضاع الاقتصادية المزدهرة، وتراعي الظروف الاجتماعية المعاصرة أفردًا ومجتمعات، لتشجيع الوقف واستمرار نمائه وقيامه بدوره المنشود.
- 3- الوقف مصدر رئيس في البناء الحضاري والتنموي للدولة، ودعم للأعمال الخيرية التي تحتاج إلى مال دون انقطاع.
- 4- الوقف من أفضل الوسائل لعلاج المشاكل المتأزمة كمشكلة الفقر، وهو معلم من معالم الضمان الاجتماعي، ورعاية مصالح الأجيال المقبلة.

أسباب اختيار الموضوع:

- 1- كان لا بد من المساهمة في الكتابة عن هذا الموضوع نظرًا لقلّة الكتابة فيه، حتى ينتفع الناس به في هذا المجال.
- 2- أهمية إدراك مفهوم الوقف المبتكر وأهميته في تحقيق الخير للإنسانية.

أهداف البحث:

- 1- دمج حياة الناس بالوقف بحيث يصير الوقف المبتكر جزءًا من الحياة الطبيعية للناس، فالوقف المبتكر أسلوب حياة.
- 2- إتاحة الوقف لجميع فئات المجتمع والمؤسسات مهما كان حجمها (صغيرة، متوسطة، كبيرة) وعدم اقتصره على أصحاب الثروات الكبيرة من خلال أي نوع من الأصول غير التقليدية (عينية أو معنوية) وعدم اقتصر هذه الأصول على المباني والأراضي كما هو الحال في الوقف التقليدي.
- 3- إبراز الوقف كأداة تنمية للمجتمع من خلال عدم التقييد بالوقف التقليدي بل توسيع نطاقه ليشمل كل المجالات.
- 4- إبراز دور تفعيل الوقف المبتكر في إعادة حضارة الأمة.



منهج البحث:

- 1- المنهج الاستقرائي ويتمثل في استخراج مسائل الوقف من مصادرها الأصلية.
- 2- المنهج التحليلي في الوصول إلى الابتكار الوقفي.
- 3- المنهج المقارن للمقارنة بين الوقف الحديث والوقف القديم، والوقف الإسلامي والقانون.

الدراسات السابقة:

نماذج الوقف المبتكرة، للباحث العياشي الصادق فداد، وهو بحث مقدم لملتقى الأوقاف الرابع الذي تم تنظيمه من لجنة الأوقاف بغرفة الرياض بتاريخ 14-15 فبراير 2018م.

والبحث عبارة عن ورقة عمل تقع في أربع عشرة صفحة، ويحتوي على مقدمة وثلاثة مباحث، في المبحث الأول تكلم عن الابتكار في الوقف، وفي الثاني ذكر نماذج من الأوقاف المبتكرة خلال الحضارة الإسلامية، وفي الثالث تحدث عن النماذج الوقفية في التطبيقات الوقفية المعاصرة.

والفوارق بين بحث النماذج المبتكرة للباحث العياشي وهذا البحث:

1- أن بحث نماذج الوقف المبتكرة للباحث العياشي لم يذكر نتائج البحث إنما اقتصر عمله على ورقة عمل مع ذكر نماذج من الأوقاف المبتكرة خلال الحضارة الإسلامية، أما في هذا البحث فقد تم ذكر نتائج ما توصل إليه البحث، ومنها: الحاجة إلى الابتكار في الوقف بسبب التغيرات الكثيرة التي حصلت في الممارسات والنشاطات المالية والاقتصادية.

2- في بحث نماذج الوقف المبتكرة لخص الباحث أهم النقاط في البحث على شكل رؤوس أقلام، أما في هذا البحث فقد فصلت الباحثة الحديث عن الوقف المبتكر وحقيقته والحاجة إليه ومفهومه على شكل مباحث.

هيكل البحث:

يتكون البحث من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة:

المبحث الأول: مفاهيم الدراسة ومقدماتها الأساسية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حقيقة الوقف المبتكر في اللغة والاصطلاح، وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: الوقف في اللغة والاصطلاح.

الفرع الثاني: مفهوم الابتكار في اللغة والاصطلاح.

الفرع الثالث: مفهوم الوقف المبتكر.

الفرع الرابع: مفهوم وقف المنافع.

المطلب الثاني: الحاجة إلى الابتكار في الوقف:

الفرع الأول: الحاجة إلى الابتكار في الوقف.

الفرع الثاني: الأساس الفقهي للابتكار في الوقف.

المبحث الثاني: المستند الشرعي للوقف المبتكر، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الابتكار في وقف المنافع، وفيه فرعان:

الفرع الأول: حكم وقف المنافع.

الفرع الثاني: التطبيقات المعاصرة المبتكرة في وقف المنافع.

المطلب الثاني: الابتكار في الوقف المؤقت، وفيه فرعان:



الفرع الأول: حكم التأقيت في الوقف.

الفرع الثاني: التطبيقات المعاصرة المبتكرة في الوقف المؤقت

المبحث الثالث: تطبيقات الوقف المبتكر في دولة الإمارات العربية المتحدة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تطور الوقف وتفعيله في الإمارات، وفيه فرعان:

الفرع الأول: تطور الوقف في الإمارات.

الفرع الثاني: طرق تفعيل الوقف في المجتمع الإماراتي.

المطلب الثاني: تطبيقات الوقف المبتكر في دولة الإمارات العربية المتحدة.

وأخيراً خاتمة تضمنت نتائج البحث.

المبحث الأول: مفاهيم الدراسة ومقدماتها الأساسية:

المطلب الأول: حقيقة الوقف المبتكر في اللغة والاصطلاح.

الفرع الأول: الوقف في اللغة والاصطلاح.

أولاً: الوقف لغة.

الوقف معناه الحبس عن التصرف، يقال: وقفتُ كذا، أي: حبستُه، وأوقفته: لغة تميمية رديئة، لكن العامة من

الناس علمها، ويقال: أحبس لا حبس، على العكس من (وقف) رداءةً وجوداً، ومنه الموقوف لحبس الناس فيه للحساب.

ويقال أيضاً أن الوقف قد يكون حسياً، مثل وقفت الدار، وقد يكون معنوياً، مثل: وقفت جهودي للعلم⁽²⁾.

وقيل يقال: وقفه فيما يُحبس باليد، وأوقفه فيما لا يُحبس بها⁽³⁾.

ثانياً: الوقف اصطلاحاً.

عرف الفقهاء الوقف بتعريفات مختلفة تبعاً لاختلاف مذاهبهم في بعض شروط الوقف وأحكامه، وهذه التعريفات في

جملتها متقاربة لا تخرج عن المقاصد العامة لحقيقة الوقف.

أولاً: الوقف عند الحنفية: عرف الحنفية الوقف بتعريفين:

التعريف الأول: هو حبس العين على ملك الواقف، والتصدق بالمنفعة بمنزلة العارية⁽⁴⁾.

التعريف الثاني: وهو يعبر عن حقيقة الوقف وجاء بمعنى حبس العين على حكم ملك الله تعالى، والتصدق

بالمنفعة⁽⁵⁾.

ثانياً: الوقف عند المالكية: عرف المالكية أيضاً الوقف بتعريفين

التعريف الأول: إعطاء منفعة شيء مدة جوده، لازماً بقاءه في ملك معطيه، ولو تقديراً⁽⁶⁾.

التعريف الثاني: ويفيد صحة الوقف المؤقت، وهو جعل منفعة مملوك ولو بأجرة أو غلته لمستحق، بصيغة مدة ما

يراه المحبس.

ثالثاً: الوقف عند الشافعية

قالوا إن الوقف هو: حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح موجود⁽⁷⁾.

رابعاً: الوقف عند الحنابلة.

عرف الحنابلة الوقف بأنه: تحبیس الأصل وتسبيل الثمرة، وقالوا إن الوقف: تحبیس مالك مطلق التصرف ماله

المنتفع به مع بقاء عينه، بقطع تصرف الواقف وغيره في رقبته⁽⁸⁾.

الفرع الثاني: مفهوم الابتكار في اللغة والاصطلاح.



أولاً: مفهوم الابتكار في اللغة

ابتكر الجهاز: اخترعه، ابتدعه واستنبطه غير مسبوق إليه (ابتكر طريقة جديدة)، وابتكر ببتكر ابتكارًا، فهو مبتكر، والمفعول مبتكر.

عقلٌ مبتكر: خلاقٌ مُبدع، مجدد ذو موهبة ونبوغ، فن مبتكر: جديد، غير مألوف، ابتكار (مفرد): جمع ابتكارات (لغير المصدر)⁽⁹⁾.

ثانيًا: مفهوم الابتكار في الاصطلاح

اختلف الباحثون في مفهوم الابتكار وذلك بحسب اهتماماتهم العلمية وطبقًا لمدارسهم الفكرية، حيث عُرف الابتكار بسمات الشخص المبتكر، وبإننتاجه، وبالعملية التي أدت إلى الابتكار، وعليه فكانت هناك عدة تعاريف للابتكار، وهي كالآتي:

- 1- تعريف حق الابتكار: سلطة لشخص على شيء غير مادي هو خلاصة فكره أو خياله أو نشاطه⁽¹⁰⁾.
- 2- الابتكار المالي: مجموعة الإجراءات والتدابير التي مؤداها تلبية احتياجات المجتمع المالي، بإعادة تأهيل منتجات قائمة، أو بتطويرها، أو بتصميم منتجات بديلة مبتكرة، تكون قابلة للتنفيذ والتحقق، ضمن قواعد الشريعة الإسلامية وضوابطها⁽¹¹⁾.
- 3- تعريف الابتكار الذهني: هو الصور الفكرية التي تفتقت عنها الملكة الراسخة في نفس العالم أو الأديب أو نحوه، مما يكون قد أبدعه هو، ولم يسبقه إليه أحد⁽¹²⁾.
- 4- تعريف الابتكار على أساس أنه عملية

- أ- عملية عقلية ديناميكية تتطلب أن يكون التفكير الابتكاري أحد مدخلاتها لتطوير أفكار جديدة أو خلق استخدامات جديدة للمنتجات القائمة مع التأكيد على أن التجديد يجب أن يكون شيئًا أفضل⁽¹³⁾.
- ب- الأسواق الجديدة والأشكال الجديدة المنظمة الصناعية والتي تخلق التكوين الرأسمالي⁽¹⁴⁾.
- ت- الابتكار في المنظمات: ويفهم على أنه تطوير وتطبيق لأفكار جديدة خلال العاملين الذين يضمنون على مدار الوقت الإجراءات مع الآخرين داخل ترتيب مؤسسي⁽¹⁵⁾.

وجاء مفهوم الابتكار في القطاع الحكومي بدولة الإمارات، مرتكزا في القطاع الحكومي على تطوير واختبار وتنفيذ الأفكار المبتكرة التي تحقق منفعة عامة.

حيث يكون ذلك على شكل منتج جديد أو خدمة جديدة أو تحديث عمليات قائمة أو اقتراح سياسة، أو التوقف عن ممارسة معينة لم يثبت نجاحها، مثل إعادة النظر في بعض الوظائف التي أصبحت قديمة أو لم تعد ضرورية في الوقت الراهن⁽¹⁶⁾.

الفرع الثالث: مفهوم الوقف المبتكر

الوقف المبتكر: هو نموذج حديث يهدف إلى إتاحة الوقف لجميع فئات المجتمع والمؤسسات مهما كان حجمها (صغيرا، متوسطا، كبيرا) وعدم اقتصره على أصحاب الثروات الكبيرة من خلال أي نوع من الأصول، كما يهدف مفهوم الوقف المبتكر إلى إبراز الوقف كأداة تنموية للمجتمع من خلال عدم التقيد بالمصارف التقليدية للوقف، فالوقف المبتكر يُعتبر أداة تنموية تُسهم في تعزيز الاقتصاد والتنمية في المجتمعات⁽¹⁷⁾.



الفرع الرابع: مفهوم وقف المنافع.

مفهوم وقف المنافع:

المراد بوقف المنافع: هو ما يحصل باستعمال الأعيان من ثمرات وفوائد، كالسكنى في استعمال البيت، والركوب في استعمال السيارة، والحلي في استعمال الزينة، واللبس في استعمال الثياب، والقراءة في الكتب، ونحو ذلك. وقد ضبطها بعضهم بناءً على ذلك بأنها: " ما تملك بالإجارة"⁽¹⁸⁾.

وجاء تعريفها في مجلة الأحكام بقوله: " المنافع: جمع منفعة، وهي الفائدة التي تحصل باستعمال العين "⁽¹⁹⁾. كما عُرف وقف المنافع أيضاً: بأنه حبس مالك مكلف الفائدة المتحصلة له من استعمال مملوكه لمستحق مدة ما يراه، فالمالك (المحبس) يمكن المحبس له (الموقوف له) من الانتفاع بتلك الفوائد الحالة من الأعيان، والنقود وما سواها، مما يحقق له السعادة واللذة، وذلك إما على سبيل التأييد أو التأييت⁽²⁰⁾.

المطلب الثاني: الحاجة إلى الابتكار في الوقف والأساس الفقهي له.

الفرع الأول: الحاجة إلى الابتكار في الوقف.

إن الشريعة لم تضع قيوداً على أعمال البر، بل إنها تشجع عليها، وإنما نحتاج إلى تنظيم فقهي لصور جديدة من الوقف.

فهناك تغيرات كثيرة حصلت في الممارسات والنشاطات المالية والاقتصادية للمجتمعات الإسلامية وغيرها، مما ساعد على تميز حاجات ومصالح جديدة في أعمال البر عامة وفي الوقف خاصة، بل كانت هي الأساس الذي أدى إلى ظهور أشكال جديدة من أعمال البر، لم تكن معروفة ولا مألوفة من قبل، وأدى أيضاً إلى ظهور أهداف تفصيلية جديدة للأوقاف لم تكن ظاهرة في نية الواقف من قبل⁽²¹⁾.

وأهم هذه التطورات هو ما حصل من ثلاثة جوانب وهي على النحو التالي:

- 1- ابتكار مفهوم المؤسسة: لقد كان لظهور مفهوم المؤسسة ثم توسعه وترسخه، تأثير كبير في تنشيط الأوقاف والأعمال الاستثمارية التي تقصد وجوه البر بشكل عام، لأنه قدم النموذج الإداري والقانوني الذي تسهل محاسباته من جهة، ويسر سبل استثمار الأعمال الوقفية من جهة أخرى⁽²²⁾.
 - 2- توسيع النظم الضريبية وتعقدها: مع توسع النظم الضريبية وكثرة تفصيلاتها أدركت معظم الأمم حاجات كثيرة لتشجيع أعمال البر من خلال النظم الضريبية. وقد أدى ذلك إلى ظهور أنواع من الإعفاءات، والتخفيضات الضريبية للأموال المخصصة لوجوه البر، عامة اجتماعية، أو خاصة أهلية، وكذلك إعفاءات وتخفيضات ضريبية للمتبرعين لوجوه البر.
 - 3- التجديد المستمر في أدوات الاستثمار: إن عمليات الابتكار والتجديد في عالم تكنولوجيا الاستثمار صارت فتاً تخصص له البيوتات المالية الكبيرة الفنيين المتخصصين، وتجند له العلماء المتفرغين، حتى أنهم يسمونها " منتجات استثمارية أو مالية أو مصرفية.
- وشيوخ وكثرة وتنوع هذه المنتجات أدى إلى تيسير اتخاذ قرار الاستثمار المالي لنظار أو متولي الأوقاف الخيرية والذرية على حد سواء، ولجميع أولئك الذين لا يرغبون بالدخول في ميادين مناطحة الأسواق ومقارعة عناصر الإنتاج الحقيقية ومناطحة المنتجات والسلع والخدمات، أو لا يملكون الخبرة والمعرفة والأدوات اللازمة لذلك.
- هذه الابتكارات الجديدة في عالم أدوات الاستثمار وأوعيته أدت بدورها إلى ظهور صور جديدة من الأوقاف ما كان لها أن تقوم لولا وجود تلك الأشكال الاستثمارية الجديدة⁽²³⁾.

4- أهداف وقفية تفصيلية: الوقف الأهلي أو الذري هو من أعمال البر الاجتماعية، لأنه يهدف إلى رعاية الأهل والذرية، وهو من أعمال البر الاقتصادية أيضًا، لأنه يهدف إلى الحفاظ على رأس المال والإبقاء على الأموال المتراكمة في أوعية استثمارية تحافظ على أصولها وتُتيح استثمارية وتوزيع عائدها، وتؤكد على عدم إفنائها بالاستهلاك أو الإتلاف، وهي بهذا بر اقتصادي يتضمن المحافظة على ثروات الأمة وأصولها الثابتة الإنتاجية، واستمرارية إنتاجها وعطاؤها.

ووجه البر عديدة ومتنوعة ويمكن تصنيفها حسب أهدافها إلى أبواب عديدة من دينية وعلمية واجتماعية وصحية وغير ذلك⁽²⁴⁾.

الفرع الثاني: الأساس الفقهي للابتكار في الوقف.

إن التأسيس الفقهي للابتكار في الوقف يرمي إلى إتاحة الفرصة للأوقاف لتلج أبوابًا من الخير وتنمية المجتمعات الإسلامية لا يمكن أن تلجها إلا عن طريق الدخول في غمرة الاستثمارات الحديثة من صناعات وزراعة، وهو أمر يبدو أن العقبة الأولى التي تواجهه -من بين عقبات أخرى- هي النظرة الفقهية الموروثة في بعض المذاهب، والتي تجعل الوقف ساكنًا لا يتحرك، وواقفًا لا يسير، في وقت تنوعت فيه المؤسسات الخيرية غير الإسلامية في العالم، وتنافست في توفير الخدمات الإنسانية متخذة من الاستثمارات الضخمة وسيلة لجني الأرباح الطائلة التي أصبحت ربحًا فائضًا يغطي احتياجات العمل الخيري، دون أن تمس رأس المال بسوء.

فنحن أحق بذلك إذا فهمنا الحديث النبوي الصحيح (حبس أصلها وسبل ثمرتها)⁽²⁵⁾ فالثمره ليست حبيسة ولكنها حرة في سبيل الخير، وهذه العقبة الفقهية جعلت كثيرًا من العقارات الموقوفة منذ مئات السنين تفقد قيمتها، ولا تدر ربحًا على جهاتها، لأنها تلفت ولم تستبدل، وضاعت ولم تستصلح، وضاق النظار بها ذرعًا فلم يصرفوها في أوجه البر التي يذكرها هذا الوقف في ذلك الزمان، فبرزت مسائل الواقفين، وأسئلة الباحثين عن جواز استثمار الغلات الفائضة، وعن جواز الاستبدال والمعاوضة للأوقاف الخربة أو العديمة أو القليلة الربح، وعن جواز صرف ربع وقف في مصرف غير الذي حدده الواقف، فلو كانت وقفية مرصودة للتعليم هل يجوز صرف ربعها لإغاثة أهل كوسوفا مثلًا؟

يتبين أن أحكام الوقف المقررة في الفقه جميعًا اجتهادية قياسية، وللرأي فيها مجال.

وجميع الأحكام الفقهية التفصيلية في الوقف، منها ما قد أخذ من نصوص القرآن العامة التي تأمر بالإنفاق في سبيل الخير، وصيانة الحقوق، وأداء الأمانات، مثل قوله تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عَمْرَانَ: 92] حيث يستنبط من هذه الآية العامة الحث على الإنفاق في سبيل الخير، ومنه الوقف، لأنه من أعظم صور الإنفاق المحبب، ومنها ما قد استنبط من بعض النصوص السننية القولية أو العملية، مثل قوله صلى الله عليه وسلم: (إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية...)⁽²⁶⁾، حيث يفهم من الصدقة الجارية أن الوقف من الأعمال التي يستمر أجرها بعد الوفاة، فهو دليل على مشروعية الوقف ودوامه، ومنها أحكام بنيت: إما على القواعد الفقهية العامة، بطريق القياس على أشباهها في العلل، كأحكام أهل المريض، وإما على سبيل المصالح المرسله، ككون إجارة الأعيان موقوفة⁽²⁷⁾.

ومن أجل الاستمرار في الاتجاه لا بد من مزيد من الاجتهادات الجديدة لتفعيل مفهوم الوقف، وإحياء المفاهيم التنموية له، إذ يمكن أن نجتهد فيما لا نص فيه، في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، أي رعاية المصالح أو المنافع، ودرء المفاسد أو دفع المضار، وذلك في مختلف المباحث الفقهية المتعلقة بالوقف⁽²⁸⁾.



المبحث الثاني: المستند الشرعي للوقف المبتكر
المطلب الأول: الابتكار في وقف المنافع.
حكم وقف المنافع.

وللفقهاء في وقف المنافع قولان:

القول الأول: عدم صحة وقف المنفعة دون العين، إذ يشترط في الموقوف أن يكون عيناً يمكن تأييد وقفها، وهو قول الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة⁽²⁹⁾.

واستدلوا بما يلي:

- 1- أن من أعظم مقاصد الوقف الدوام والاستمرار، وهذا لا يتحقق في وقف المنافع، إذ إن تلك المنافع تلتف عند استيفائها⁽³⁰⁾.
 - 2- لأن الرقبة أصل، والمنفعة فرع، والفرع يتبع الأصل⁽³¹⁾.
 - 3- لأن الوقف يستدعي أصلاً يُحسب لتستوفي منفعته على مر الزمان⁽³²⁾.
 - 4- أن وقف المنفعة تصرف بالرقبة على الجملة، إما بالحبس أو إزالة ملك ولا ملك له⁽³³⁾.
- القول الثاني: صحة وقف المنفعة دون العين، وهو قول المالكية⁽³⁴⁾، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية من الحنابلة⁽³⁵⁾.
واستدلوا بما يلي:

- 1- ما ثبت أن الصحابة رضي الله عنهم أوقفوا المنقول من الحيوان والسلاح، مثل: أثر علي بن أبي طالب رضي الله عنه: عن الشعبي قال: (إن علياً رضي الله عنه وقف سيفه)⁽³⁶⁾ وهذه الأشياء مؤقتة، وكذلك المنافع⁽³⁷⁾.
 - 2- القياس على الوصية، فكما تصح الوصية بالمنافع يصح وقفها، بجامع أن كلا منهما تبرع⁽³⁸⁾.
 - 3- كما أن المنافع أموال متقومة فيصح وقفها كسائر الأموال⁽³⁹⁾.
- وجاء في شرح منح الجليل: "تحبيس الرباع جائز اتفاقاً، فإن ملك بشراء أو نحوه، بل (وإن) ملكت منفعته (بأجرة) فيها لا بأس أن يكرى أرضه على أن تتخذ مسجداً عشر سنين، فإذا انقضت كان النقص للذي بناه"⁽⁴⁰⁾.
- وقد أخذ قانون الأحوال الشخصية الإماراتي بالمذهب الثاني بجواز وقف المنافع على الرغم من مخالفته لمذهب الجمهور، وهو ما يعبر عن حرص المشرع على زيادة موارد الوقف، ومراعاة التطور الاقتصادي في مالية المنافع، فقد جاء في فصل التعريفات المادة (1) من القانون الاتحادي رقم (28) لسنة 2005م بشأن الأحوال الشخصية: "تعريف الواقف: هو المالك للعين أو المنفعة التي حبسها"⁽⁴¹⁾.

قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بشأن وقف المنافع:

قرار رقم 181 (7/19) بشأن وقف الأسهم والصكوك والحقوق المعنوية والمنافع:

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) من 1 إلى 5 جمادى الأولى 1430هـ، الموافق 26-30 نيسان (إبريل) 2009م. بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص وقف الأسهم والصكوك والحقوق المعنوية والمنافع، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله.

قرر ما يأتي:

أولاً: الوقف من أوسع أبواب الفقه التي تقوم على الاجتهاد وهو تصرف معقول المعنى مرتبط بمقاصد الشرع، مبتغاه تحقيق مصالح الوقف للواقف والموقوف عليهم.

ثانيًا: وقف الأسهم والصكوك والحقوق المعنوية والمنافع ووحدات الصناديق الاستثمارية:

(1) إن النصوص الشرعية الواردة في الوقف مطلقة يندرج فيها المؤبد والمؤقت، والمفرض والمشاع، والأعيان والمنافع والنقود، والعقار والمنقول؛ لأنه من قبيل التبرع وهو موسع ومرغب فيه.

(2) يجوز وقف أسهم الشركات المباح تملكها شرعًا، والصكوك، والحقوق المعنوية، والمنافع، والوحدات الاستثمارية، لأنها أموال معتبرة شرعًا.

(3) تترتب على وقف الأسهم والصكوك والحقوق والمنافع وغيرها أحكام من أهمها:

هـ- يجوز وقف المنافع والخدمات والنقود نحو خدمات المستشفيات والجامعات والمعاهد العلمية وخدمات الهاتف والكهرباء ومنافع الدور والجسور والطرق.

و- لا يؤثر وقف المنفعة لمدة محددة على تصرف مالك العين بملكه، إذ له كل التصرفات المباحة شريطة المحافظة على حق الوقف في المنفعة.

ز- ينقضي وقف الحقوق المعنوية بانتهاء الأجل القانوني المقرر لها.

الفرع الثاني: التطبيقات المعاصرة المبتكرة في وقف المنافع.

أولًا: وقف منافع إجازات الأعيان المؤجرة: ويمكن تطبيق هذا الوقف اليوم من خلال تأجير دور أو طابق من عمارة أو مركز، وجعل الدور أو الطابق من العمارة وقفًا لعمل من أعمال البر العام كإقامة الصلوات، أو إقامة الدروس الدينية، وسكن طلبة العلم المحتاجين، أو سوى ذلك من الأنشطة الخيرية التي تعود بالنفع العميم على الأفراد والمجتمعات.

ثانيًا: منافع الأسهم والسندات: حيث إن لصاحب السهم أن يحبس منافعه لمستحق لينتفع بها مدة ما يراه المحبس، وبناء على هذا فإن المنافع المتحصلة من الأسهم أو السندات يمكن تحببها كما تحبس منافع الأعيان والحقوق والنقود، وذلك بجامع كونها داخلة ضمن مفهوم (المملوك) الذي يصح الانتفاع به شرعًا وقانونًا، فمن كان لهم سهم أو سند، ورغب في وقف فوائد (أرباحه) كان له ذلك مدة ما يراه⁽⁴²⁾.

ثالثًا: وقف منافع الخدمات الحديثة: يقوم مثلًا شخص بشراء خدمة هاتف محلي من بائع خدمات الهاتف لمدة عشر سنوات أو على سبيل التأبير، ثم يوقف الخدمة الهاتفية التي اشتراها لصالح مستشفى مثلًا، أو دار للأيتام، أو مكتبة عامة.

رابعًا: وقف منفعة العلاج والتمريض: ويتصور وقف منفعة العلاج والتمريض من وجوه، منها: قيام من له خبرة بالطب أو التمريض بمعالجة أو تمريض من هم في حاجة إليه بدون عوض. والتعاقد مع مشفى على معالجة عدة حالات بدون عوض.

خامسًا: وقف منفعة القائمين بالأعمال الخيرية: وتتصور من عدة وجوه منها:

وقف منفعة من يقومون بالأعمال المساعدة في دور العبادة والعلم والإيواء وغيرها: كإضاءتها وصيانتها، واستبدال ما تلف فيها.

ووقف منفعة القائمين على حراستها، وتنظيم دخول الناس إليها وخروجهم منها.

ووقف منفعة من يقومون بإرشاد الناس في الطرقات، أو إرشادهم إلى مواضع النسك وأماكن العبادة.

سادسًا: وقف منفعة القائمين بأعمال البناء والصيانة ونحوهم: تشييد المساجد ودور العلم والمشافي ودور الرعاية والإيواء والمكتبات العامة ونحوها وصيانتها وترميمها.



سابعاً: وقف منفعه تعليم الصنائع النافعة: عقد اللقاءات والحلقات والدورات التدريبية لتعليم الحرف والصناعات النافعة، أو نقل الخبرة في مجال الحرف والصناعات لمن يريد الوقوف عليها⁽⁴³⁾.

المطلب الثاني: الابتكار في الوقف المؤقت.

الفرع الأول: حكم التأقيت في الوقف.

يمكن إجمال أقوال الفقهاء في مسألة تأقيت الوقف في قولين:

القول الأول: إن الوقف المؤقت باطل، وهو قول جمهور الفقهاء من الحنفية، والشافعية في الأصح، والحنابلة⁽⁴⁴⁾.

وعلى هذا فلا ينعدد الوقف إذا كان مؤقتاً بمدة معينة، كأن يقول: داري وقف على زيد لمدة سنة⁽⁴⁵⁾.

القول الثاني: إن الوقف المؤقت صحيح، وهو قول المالكية⁽⁴⁶⁾، ونسب إلى أبي يوسف من الحنفية⁽⁴⁷⁾، كما هو

اختيار جمع من المعاصرين: مثل الدكتور مصطفى الزرقا، حيث أجاز الوقف المؤقت، معتبراً إياه وسيلة فعالة لتوسيع نطاق الوقف وتلبية الحاجات المتجددة، ونشر ذلك ضمن مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، حيث ناقش فيه مشروعية الوقف المؤقت وأهميته في العصر الحديث، وكذلك الدكتور أبو الخير نشأت أحمد عطا، حيث أثبت مشروعية الوقف المؤقت، مستنداً إلى أدلة شرعية ومقاصدية، ونشر ذلك في بحثه المعنون بـ "مدى مشروعية الوقف المؤقت" دراسة فقهية تأصيلية تطبيقية على ضوء النوازل العصرية، في مجلة الفقه العام، العدد الثالث، 1442هـ - 2020م، والدكتور محمد البشير شقفة، حيث أدرج الوقف المؤقت ضمن التطبيقات الوقفية المعاصرة، مؤكداً على جوازه وفعالته، وذلك في كتابه: "الفقه المالكي في ثوبه الجديد"، والذي يعد من المراجع المعتمدة في الفقه المالكي المعاصر⁽⁴⁸⁾.

جاء في جوهر الإكليل: (ولا) يشترط في صحة الوقف (التأبيد) أي: كونه مؤبداً دائماً بدوام الشيء الموقوف، فيصح

وقفه مدة معينة، ثم ترفع وقفته، ويجوز التصرف فيه بكل ما يجوز التصرف به في غير الموقوف⁽⁴⁹⁾.

الترجيح: وترى الباحثة ترجيح القول بالتأقيت لما فيه من منافع ومصالح أبرزها فتح أبواب الخير وتكثيرها، ولأنه لا

يترتب على القول بالتأقيت مفسدة أو مخالفة جلية لمقصود الشارع.

والقول بجواز التأقيت هو ما انتهى إليه مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته التاسعة

عشرة، في القرار رقم 181 (19/2)، وجاء فيه: "الوقف من أوسع أبواب الفقه التي تقوم على الاجتهاد، وهو تصرف معقول

المعنى مرتبط بمقاصد الشارع، مبتغاه تحقيق مصالح الوقف للواقف والموقوف عليهم... إن النصوص الشرعية الواردة في

الوقف مطلقة، يندرج فيها المؤبد والمؤقت، والمفرز والمشاع، والأعيان، والمنافع، والنقود، والعقار، والمنقول، لأنه من قبيل

التبرع، وهو موسع ومرغب فيه... يقصد بالتوقيت أن تكون للوقف مدة ينتهي بانقضائها، ويجوز التوقيت بإدارة الواقف في كل

أنواع الموقوفات"⁽⁵⁰⁾.

الفرع الثاني: التطبيقات المعاصرة المبتكرة في الوقف المؤقت.

أولاً: وقف عمل مشغل الخياطة المؤقت: توجد مؤسسات وقفية تهتم بالأيتام، وهي تؤمن لهم السكن الداخلي

والتعليم الأكاديمي أو المهني، ويحتاج التلاميذ الأيتام إلى ثياب يرتدونها، خصوصاً ما يعرف بقميص المدرسة، وهنا يأتي باب البر

الذي يقوم به صاحب مشغل الخياطة بتأمين خياطة قمصان التلاميذ من خلال وقف جهده عماله لتأمين خياطة تلك

القمصان لمدة عشر سنوات مثلاً دون مقابل مادي.

ثانياً: وقف عمل شركات النقل المؤقت: تقوم مؤسسات البريد وشركات المقاولات التي تقوم بوقف عمل عمالها لمدة

شهر مثلاً لتجهيز بناء تابع لمؤسسة وقفية مشيد حديثاً، وكذلك الشركات الأمنية الموجودة في القطاع الخاص، والتي تقوم

بتأمين الحماية لممتلكات الأوقاف في منطقة ما؛ حسبةً لوجه الله تعالى، وقد يحصل ذلك لمدة عشر سنوات مثلاً.

ثالثاً: وقف عمل المصارف الإسلامية المؤقت: تتحقق صورة هذا النوع من الوقف من خلال فتح الحسابات المالية وما يرتبط بها للمؤسسات الوقفية أي كان نوعها، سواء أكانت محسوبة على القطاع الوقفي العام، كالمديريات العامة للأوقاف الإسلامية، أم كانت محسوبة على القطاع الوقفي الخاص، كالجمعيات التربوية الوقفية المشرفة على المدارس والجامعات التابعة لها، والجمعيات الخيرية الوقفية على توزيع المساعدات الاجتماعية، على أن يتم ذلك كله بلا مقابل مالي، ولا مانع من تحديد ذلك بمدة زمنية محددة بعشر سنوات مثلاً قابلة للتجديد.

رابعاً: وقف عمل المستشفيات المؤقت: يمتلك أفراد من القطاع الخاص مستشفيات في الدول التي يكون فيها للقطاع الخاص دور في الحياة الاقتصادية، والصورة المقترحة لوقف عمل المستشفيات المؤقت تتمثل بوقف عدد من الأسرة أو أكثر موزعة على الاختصاصات المختلفة (أمراض القلب، الكلى، جناح الأطفال، جناح التوليد) بحيث يوقف عدد معين من الأسرة لكل اختصاص، وتحدد المدة الزمنية للوقف بسنة قابلة للتجديد، حيث يُلزم صاحب المستشفى نفسه في هذه الحالة بتلك المدة⁽⁵¹⁾.

المبحث الثالث: الوقف المبتكر في دولة الإمارات العربية المتحدة.

المطلب الأول: تطور الوقف وتفعيله في الإمارات.

الفرع الأول: تطور الوقف في الإمارات.

مر الوقف في دولة الإمارات العربية المتحدة بمراحل أساسية، سأذكرها على سبيل الاختصار لأن الحديث فيها يطول، وهي:

أولاً: مرحلة التقنين والتشريعات المالية والإدارية: حيث كانت في كافة إمارات الدولة ابتداءً من إنشاء الوزارات إلى اقتراحات التشريعات اللازمة لتنظيم الأوقاف والرقابة عليها، إلى إدارة شؤون الأوقاف في الدولة بما يكفل تحقيق أهدافها الخيرية، مروراً بالعمل على تشجيع رصد الأموال على جهات البر وتوسيع نطاق الأوقاف الخيرية حيث صدرت العديد من القوانين الاتحادية بهذا الشأن.

ثانياً: مرحلة النشاط والفعالية: وتعد هذه تتويجاً للمرحلة السابقة، إذ بدأت هذه المرحلة من عام 2000م وحتى الآن، وتمتاز هذه المرحلة بالتنافس الواضح بين المؤسسات الوقفية والمحلية في تقديم منتجاتها وخدماتها للجمهور، كما تتميز بتقديم الوقف بصورة تتناسب مع الوقف المعاش، والتحفيز على تقديمه بالصورة التقليدية المعهودة، وكذلك الاستفادة من مرحلة النهوض العمراني والتقي الذي تشهده الدولة.

ثالثاً: مرحلة التطور والابتكار في الوقف: حيث تعد هذه المرحلة انطلاقاً من رؤية دبي حيث قامت بتنظيم أعمال المؤسسة بما يكفل توفير المناخ المناسب بما يحقق المزيد من الإنجازات في تنمية الوقف، وهي جزء من المبادرات التي أطلقها صاحب السمو الشيخ محمد بن راشد، نائب رئيس الدولة، في إطار تعزيز العمل الخيري المستدام ودمجه في الحياة اليومية، وهذه الرؤية انطلقت في تاريخ 22 مارس 2016م، وذلك من خلال إعلان مركز ابن راشد العالمي لاستشارات الوقف والهبة، والذي جاء ضمن أكبر مبادرة عالمية لإحياء سنة الوقف، تحت شعار: "الوقف المبتكر - أسلوب حياة"

رابعاً: مرحلة استشراف المستقبل: وتبدأ من اعتماد مفهوم (رحلة الوقف المبتكر في دبي)، حيث يركز المفهوم على ربط الأوقاف المبتكرة ليكون جزءاً من الحياة الطبيعية للسكان، فالقيم في دبي يمكن أن يبدأ يومه صباحاً باستقلال سيارة أجرة وقفية، ليسهم من خلال الأجرة التي يدفعها في الحملات المجتمعية، وأثناء ذلك يمكنه الاستماع إلى إحدى الإذاعتين الوقفيتين، ليسهم في دعم مشروعات الشباب، حيث إن هاتين الإذاعتين تبثان إعلانات وقفية مجانية لأصحاب المشاريع



الناشئة من الشباب، ثم يمكنه التوجه للعلاج في أحد المستشفيات التي تقدم مفهوم الغرف الوقفية، بحيث تسهم الرسوم التي يدفعها في علاج الآخرين⁽⁵²⁾.

الفرع الثاني: طرق تفعيل الوقف في المجتمع الإماراتي.

أدركت حكومة دولة الإمارات العربية المتحدة أهمية الوقف، ففي إطار إبراز محور التفوق، والمبادرة لحشد الخبرات وتفعيل الممارسات المحلية بغير تطوير دور الوقف في تنمية المجتمع الإماراتي، ومعالجة أسباب العزوف الشعبي، أتت ندوة مؤسسة الأوقاف وشؤون القُصَّر حول "طرق تفعيل الوقف في المجتمع الإماراتي" من خلال الاستفادة من تجارب المؤسسات الوقفية المحلية، وتوثيق روابط الشراكة بينهما ومن ثم العمل على تكوين شبكة داخلية لتفعيل العمل الوقفي داخل الدولة⁽⁵³⁾.

ويمكن تفعيل الوقف في المجتمع الإماراتي بالطرق التالية:

أولاً: الرسائل الإعلامية: حيث إن للإعلام دوراً وأهمية بالغة ومؤثرة في المجتمع الحاضر، فهي بلا شك تتفاعل مع الاهتمام بالأوقاف، وقلة احترام قصد الواقف من الوقف، وإدارتها من خلال أجهزة إدارية بيروقراطية، وتأميم الوقف ومصادرته وإلغائه بنصوص تشريعية أحياناً، وتوجيه الممتلكات الوقفية من غير مراعاة الأحكام الشرعية. إذا لا بد من إعلام من نوع خاص، إعلام يؤمن بأهمية الوقف من خلال بناء جسور الثقة بين مؤسسات الوقف والأفراد، وكذلك إبراز دور الوقف في حياتنا المعاصرة، مرتكزاً على جوانب الاهتمام الإسلامي، والضرورة الاجتماعية والبيئية والاقتصادية بالتنسيق مع مراكز الفكر والبحوث والدراسات والتعليم⁽⁵⁴⁾.

ثانياً: العلاقات العامة: حيث يأتي دورها الأساسي جنباً إلى جنب مع الإعلام، بل لا تكاد تنفصل عن أهدافه، فعند ممارسة هذا الفن في عملية الاتصال لدعم الأوقاف تقوم العلاقات العامة بالتوعية والإرشاد والإعلام، ولهذا فإنها تعزز أفكار المؤسسة الوقفية؛ لما تحمله من أهداف لا سيما في برامجها التنموية والتنسيق بواسطة برامجها مع وسائل الإعلام الجماهيرية، وكذلك تعمل العلاقات العامة بتفاعل عناصر كثيرة فيما بينها؛ لتصل في النهاية للنتائج المطلوبة، وهذه العناصر مجموعة في الرأي العام والاتصال الوارد منه والمؤسسة وسياساتها وبرامجها الموجهة للجماهير، والتي يحملها الاتصال الصادر منها ثم الجماهير باتجاهاتها وأفكارها⁽⁵⁵⁾.

المطلب الثاني: النماذج الوقفية المبتكرة في دولة الإمارات العربية المتحدة

أولاً: مركز محمد بن راشد العالمي لاستشارات الوقف والهبة

مركز محمد بن راشد العالمي للأوقاف والهبات هو مؤسسة وقفية استشارية تعمل على تحفيز وتمكين الأوقاف والهبات لتلبية الحاجات الاجتماعية للشعوب.

ومن مشاريع الوقف المبتكر في المركز:

1- وقف الضمان الجماعي: تقوم مؤسسة سيمفوني بعمل فعاليات تسويقية مستدامة يعود ريعها لصالح الأسر المحتاجة عن طريق هيئة تنمية المجتمع بدبي.

2- وقف الفحوصات الطبية: يقدم مستشفى زليخة فحوصات طبية مجانية للمحتاجين بالعديد من المجالات، بحيث

يمكن للراغبين بالاستفادة التواصل مباشرة مع المستشفى للتقدم بطلب الحصول على أي من هذه الفحوصات.

3- وقف ثقافة الطفل: قامت مؤسسة فري هولد مديشن للمعلومات والاستشارات العقارية بتخصيص دعم مادي

مستدام لصالح البرامج المرتبطة بثقافة الطفل في مركز الجلييلة لثقافة الطفل.

- 4- وقف البيئة: قام جيان هايبر ماركت بتخصيص دعم وقي مستدام لصالح البرامج البيئية في جمعية الإمارات للحياة الفطرية، وقام بنك دبي أبو ظبي التجاري بتخصيص دعم وقي مستدام لصالح البرامج البيئية في جمعية الإمارات للحياة الفطرية.
- 5- وقف المشاريع الصغيرة: قامت إذاعة بيرل إف إم بتخصيص إعلانات سنوية لصالح المشاريع الصغيرة والمتوسطة الحاصلة على رخصة (انطلاق)، وهذه الإذاعة كان هدفها تقديم الدعم المادي لتلك المشاريع الصغيرة والمتوسطة.
- 6- وقف ذوي الإعاقة: تقوم مصانع أصباغ ناشيونال بتقديم دعم مادي مستدام لمجموعة من المؤسسات المعنية بذوي الإعاقة⁽⁵⁶⁾.

ثانيًا: الوقف المبتكر في مؤسسة الأوقاف وشؤون القُصَّر

نجحت مؤسسة الأوقاف وشؤون القصر بدبي في أنها تتيح لقطاع كبير من المحسنين والمتبرعين والواقفين في شراء صكوك وقفية نقدية عبر ما يسمى بمشروع المشاركة الوقفية، وشراء عقار وقي مخصص لمصرف واحد، حيث جاء هذا المشروع لسد احتياجات الفئة المحتاجة بأيسر السبل وأسهلها على الواقف، ألا وهي وقف المال، حيث إن الواقف يتبرع بمبلغ من المال يوضع في أصل يحبس، ويصرف ريعه على مستحقه، وهذا الأمر يساعد على اشتراك شريحة كبيرة من المجتمع دون الاختصار على فئة معينة، ولتحقيق الفائدة الأكبر من هذا المشروع فقد قررت المؤسسة أن يكون هذا المشروع موقوفًا على عموم الخير، حيث يتسنى لها صرف هذا الربح في أمور شتى واحتياجات عدة، منها على سبيل المثال لا الحصر: القُصَّر الفقراء، الأرامل، مجالات التعليم والعلاج، والسكن، وغيرها من احتياجات مجتمعنا⁽⁵⁷⁾.

النتائج:

توصل البحث إلى الآتي:

- 1- مفهوم الوقف المبتكر: هو نموذج استُحدث بهدف إتاحة الوقف لجميع فئات المجتمع والمؤسسات مهما كان حجمها، وعدم اقتصره على أصحاب الثروات الكبيرة من خلال أي نوع من الأصول، كما يهدف مفهوم الوقف المبتكر إلى إبراز الوقف كأداة تنموية للمجتمع من خلال عدم التقيد بالمصارف التقليدية للوقف.
- 2- جواز وقف المنافع وجواز التأقيت في الوقف.
- 3- تم استحداث آليات ووسائل جديدة لم تكن معروفة، أو تطوير ما هو قائم من قبل.
- 4- الحاجة إلى الابتكار في الوقف: إن تغيرات كثيرة حصلت في الممارسات والنشاطات المالية والاقتصادية للمجتمعات الإسلامية وغيرها، ساعدت على تميز حاجات ومصالح جديدة في أعمال البر عامة وفي الوقف خاصة.
- 5- الأساس الفقهي للابتكار في الوقف: إن تفاصيل أحكام الوقف المقررة في الفقه جميعها اجتهادية قياسية، للرأي فيها مجال.
- 6- وقف المنافع والوقف المؤقت معًا يشكلان مجالًا خصبًا للابتكار في الوقف، ويمكن من خلالهما دمج حياة الناس بالوقف بحيث يصير الوقف جزءًا من الحياة الطبيعية للناس.
- 7- تطور الوقف في دولة الإمارات حيث مرّ بمراحل أساسية وهي: مرحلة التقنين والتشريعات المالية والإدارية، ومرحلة النشاط والفعالية، ومرحلة التطور والابتكار في الوقف، ومرحلة استشراف المستقبل في الوقف، وهذا التطور والابتكار في الوقف شمل المؤسسات الحكومية والخاصة والأهلية في مدن دولة الإمارات العربية المتحدة.



التوصيات:

- 1- التوعية بسعة دائرة الأموال التي يصح وقفها، وأنها ليست محصورة بمال معين، والدعوة إلى وقف الأموال التي يكثر نفعها مما أعرض الناس عنه إما جهلاً منهم بصحة وقفه، أو غفلة عنه.
- 2- التوعية الشاملة بمفهوم الوقف المبتكر وأهميته في المساجد والمدارس ووسائل الإعلام، وتأصيله في حياة الناس، وحث الأفراد والمؤسسات على العمل به والتشجيع عليه، لأن الوقف المبتكر يحقق الخير للإنسانية جمعاء.
- 3- إقامة مراكز تدريب العاملين في مجال الوقف، فهناك الكثير من الموظفين في الدوائر الحكومية يجهلون الوقف المبتكر ودوره في المجتمع.
- 4- إضافة الوقف المبتكر كفرع من العناوين المقترحة لتدريس مادة الوقف.

الهوامش والإحالات

- (1) ينظر: الموقع الإلكتروني: 30- أبريل- 2023، الساعة: 9 ص: [/https://sheikhmohammed.ae](https://sheikhmohammed.ae)
- (2) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 44/6، مادة (حبس)، 359/9، مادة (وقف).
- (3) ينظر: المطرزي، المغرب في ترتيب المغرب: 366/2، مادة (وقف).
- (4) ينظر: المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي: 15/3.
- (5) ينظر: الزيلعي، تبيين الحقائق: 325/3.
- (6) ينظر: الخطاب، مواهب الجليل: 144/3.
- (7) ينظر: الشربيني، مغني المحتاج: 5/3.
- (8) ينظر: ابن قدامة، المغني: 16/189.
- (9) ينظر: عمر، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة: 234/1.
- (10) ينظر: العبادي، الفقه الإسلامي والحقوق المعنوية: 45.
- (11) ينظر: قنطجعي، فقه الابتكار المالي بين التثبوت والتهافت: 37.
- (12) ينظر: الدبري، حق الابتكار في الفقه الإسلامي المقارن: 9، 10.
- (13) ينظر: رفاعي، استراتيجيات الابتكار: 3.
- (14) ينظر: نفسه: 4.
- (15) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.
- (16) ينظر: ابن راشد، إطار الابتكار الحكومي: 6.
- (17) ينظر: موقع مركز محمد بن راشد العالمي لاستشارات الوقف والهيئة: [/https://mbrgcec.ae](https://mbrgcec.ae)
- (18) ينظر: الشربيني، مغني المحتاج: 85/3.
- (19) ينظر: خواجة، درر الأحكام في شرح مجلة الأحكام: 115/1.
- (20) ينظر: سانو، وقف المنافع والحقوق وتطبيقاته المعاصرة: 147.
- (21) ينظر: حسن، الوقف المبتكر دراسة فقهية مقارنة: 39.
- (22) ينظر: قحف، صور مستجدة من الوقف: 27.
- (23) ينظر: نفسه: 29.



- (24) ينظر: نفسه: 31.
- (25) أخرجه: النسائي، السنن الصغرى: 232/6، كتاب الوقف، باب حبس المشاع، ح (3603)؛ صححه الألباني، وقال: حديث صحيح.
- (26) أخرجه: الترمذي، سنن الترمذي: 652/3، كتاب الأحكام، باب في الوقف، ح (1376)، صححه الألباني، وقال: حديث صحيح.
- (27) ينظر: إبراهيم بك، أحكام الوقف والمواريث: 2.
- (28) ينظر: نفسه: 22.
- (29) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 278/2؛ الفتاوى الهندية: 361/2؛ الشريبي، مغني المحتاج: 524/3؛ ابن قدامة، المغني: 198/10.
- (30) ينظر: المشيخ، الجامع لأحكام الوقف والهبات والوصايا: 574/1.
- (31) ينظر: الشريبي، مغني المحتاج: 378/2.
- (32) ينظر: الأنصاري، أسنى المطالب: 458/2.
- (33) ينظر: الغزالي، الوسيط في المذهب: 240/4.
- (34) ينظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي: 76/4.
- (35) ينظر: ابن تيمية، الاختيارات الفقهية: 171.
- (36) ينظر: ابن قدامة، المغني: 186/6.
- (37) ينظر: ابن تيمية، الاختيارات الفقهية: 295.
- (38) ينظر: ابن قدامة، الشرح الكبير: 364/17.
- (39) ينظر: المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي: 20/4.
- (40) ينظر: عليش، منح الجليل: 110/8، 111.
- (41) ينظر: قانون الأحوال الشخصية الإماراتي: 19.
- (42) ينظر: سانو، وقف المنافع والحقوق وتطبيقاته المعاصرة: 149-147.
- (43) ينظر: إدريس، وقف المنافع: 41-32.
- (44) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 202/6؛ النووي، روضة الطالبين: 340/5؛ الرملي، نهاية المحتاج: 263/6؛ ابن قدامة، المغني: 186/6؛ الهوتي، كشف القناع: 238/4.
- (45) ينظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 419/6؛ الهوتي، كشف القناع: 238/4؛ النووي، روضة الطالبين: 340/5.
- (46) ينظر: ابن قدامة، الشرح الكبير: 417-416/16.
- (47) ينظر: المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي: 17/3.
- (48) ينظر: إبراهيم، الوقف وبيان أحكامه: 34.
- (49) ينظر: الأزهرى، جواهر الإكليل شرح مختصر خليل: 208/2؛ إدريس، ووقف المنافع: 44-42.
- (50) ينظر: منظمة المؤتمر الإسلامي، قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي: 421-422.
- (51) ينظر: الرافعي، وقف العمل المؤقت في الفقه الإسلامي: 67-44.



- (52) ينظر: نفسه، الصفحات نفسها.
 (53) ينظر: نفسه: 77.
 (54) ينظر: الشارد، كلمة المؤسسة: 14.
 (55) ينظر: الصلاحات، الإعلام الوقفي: 38-42.
 (56) موقع مركز محمد بن راشد العالمي لاستشارات الوقف والهبة، تاريخ 18 أبريل 2017، الساعة 8م: [/https://mbrgcec.ae](https://mbrgcec.ae)
 (57) موقع وكالة أنباء الإمارات – وام، الأحد 25 أكتوبر- 2015، الساعة 7:36م: [/https://www.wam.ae](https://www.wam.ae)

المراجع

القرآن الكريم.

- إبراهيم بك، أ. (1937). *أحكام الوقف والمواريث*. المطبعة السلفية
 إبراهيم، أ. (1944). *الوقف وبيان أحكامه مع عرض آراء الفقهاء في المسائل الخلافية وأدلتها والموازنة بينها*. مكتبة عبد الله
 وهبة.
 إدريس، ع. (2006، 9-11 ديسمبر). *وقف المنافع* [بحث مقدم]. المؤتمر الثاني للوقف -جامعة أم القرى، عن "الصيغ التنموية
 والرؤى المستقبلية للوقف" مكة المكرمة.
 الأزهرى، ص. (1996). *جواهر الإكليل شرح مختصر خليل*. دار الفكر.
 الأنصاري، ز. (2000). *أسنى المطالب في شرح روض الطالب* (محمد محمد تامر، تحقيق). دار الكتب العلمية.
 المهوتي، م. (2003). *كتشاف القناع عن متن الإقناع* (إبراهيم أحمد عبد الحميد دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع.
 الترمذي، م. (1975). *سنن الترمذي* (أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق؛ ط.2). شركة مكتبة ومطبعة
 مصطفى البابي الحلبي.
 ابن تيمية، أ. (2019). *الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية لدى تلاميذه* (سامي بن محمد بن جاد الله، جمع وإعداد،
 ط.3). دار عطاءات العلم.
 حسن، إ. (2021\1\24). *الوقف المبتكر دراسة فقهية مقارنة* [رسالة ماجستير غير منشورة]. كلية الإمام مالك للشريعة
 والقانون.
 الحطاب، م. (1992). *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل* (ط.3). دار الفكر.
 خواجه، ع. (1991). *درر الأحكام في شرح مجلة الأحكام* (فهيم الحسيني، تعريب). دار الجيل.
 الدريني، ف. (1981). *حق الابتكار في الفقه الإسلامي المقارن* (ط.2). مؤسسة الرسالة.
 الدسوقي، م. (د.ت). *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*. دار الفكر.
 ابن راشد، م. (2015). *إطار الابتكار الحكومي*. مركز محمد بن راشد للابتكار الحكومي.
 الرفاعي، ح. (2006، 9-11 ديسمبر). *وقف العمل المؤقت في الفقه الإسلامي* [بحث مقدم]. المؤتمر الثاني للوقف -جامعة أم
 القرى، عن "الصيغ التنموية والرؤى المستقبلية للوقف" مكة المكرمة.
 رفاعي، م. (2012، مارس 11-12). *استراتيجيات الابتكار "طريق الإدارة نحو الابتكار الجذري"* [بحث مقدم للمؤتمر العلمي].
 المؤتمر العلمي الأول لكلية التجارة. جامعة عين شمس لدعم وتنمية المشروعات الصغيرة، "استراتيجيات الابتكار".



- الرملي، م. (1984). نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. دار الفكر.
الزرقا، أ. (1997). أحكام الأوقاف (ط.1). دار عمان.
الزليعي، ع. (1314). تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلي (ط.1). المطبعة الكبرى الأميرية.
سانو، (2007). وقف المنافع والحقوق وتطبيقاته المعاصرة. أعمال منتدى قضايا الوقف الفقهيّة الثالث، الأمانة العامة للأوقاف.
الشارد، ع. (2006). كلمة المؤسسة- طرق تفعيل الوقف في المجتمع الإماراتي. مؤسسة الأوقاف وشؤون القصر.
الشريحي، م. (1994). مغني المحتاج إلى معرفة ألقاظ (ط.1). دار الكتب العلمية.
الصاوي، أ. (د.ت.). بلغة المسالك لأقرب المسالك "حاشية الصاوي". دار المعارف.
الصلاحت، س. (2006) الإعلام الوقفي- سلسلة الدراسات الفائزة في مسابقة الكويت الدولية لأبحاث الوقف (10)(ط.1). الأمانة العامة للوقف.
ابن عابدي، م. (2003). رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (عادل أحمد عبد الموجود، علي معوض، تحقيق). دار عالم الكتب.
العبادي، ع. (1988). الفقه الإسلامي والحقوق المعنوية. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، المجلد 3، العدد 4، (36).
عليش، م. (1984). منح الجليل شرح مختصر خليل. دار الفكر.
عمر، أ، وآخرون. (2008). معجم اللغة العربية المعاصرة (ط.1). عالم الكتب.
الغزالي، م. (1417). الوسيط في المذهب (أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر، تحقيق؛ ط.1). دار السلام.
قانون الأحوال الشخصية الإماراتي. (2005). رقم (28).
ابن قدامة، ع. (1968). المغني. مكتبة القاهرة.
ابن قدامة، ع. (1983). الشرح الكبير على متن المقنع مطبوع مع المغني. دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع
ابن قدامة، ع. (1997). المغني (عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، تحقيق؛ ط.3). دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع.
قنطجعي، س. (1 يناير 2015). فقه الابتكار المالي بين التثبوت والتهافت. مركز أبحاث فقه المعاملات الإسلامية. <https://www.goodreads.com/author/list/15074111>
الكاساني، أ. (2003). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، تحقيق؛ ط.2). دار الكتب العلمية.
المرغيناني، ع. (د.ت.). الهداية في شرح بداية المبتدي (طلال يوسف، تحقيق؛ ط.1). دار إحياء التراث العربي.
المشيقي، خ. (2013). الجامع لأحكام الوقف والهيئات والوصايا (ط.1). وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
المطرزي، ن. (1979). المغرب في ترتيب المعرب (محمد فاخوري، عبد الحميد مختار، تحقيق؛ ط.1). مكتبة أسامة بن زيد.
منظمة الفقه الإسلامي. (1988-2009). قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي (عبد الحق العيفة، تجميع). مجمع الفقه الإسلامي الدولي.
ابن منظور، م. (1414). لسان العرب (ط.3). دار صادر.
موقع مركز محمد بن راشد العالمي لاستشارات الوقف <https://sheikhmohammed.ae/ar-ae/foundations/details?FoundationID=35>



النسائي، أ. (1986). *السنن الصغرى* (ط.2). مكتب المطبوعات الإسلامية.
 نظام، ش. (2020). *الفتاوى الهندية* (عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، تحقيق و ترجمة). دار الكتب العلمية.
 النووي، ي. (1991). *روضه الطالبين وعمدة المفتين* (قسم التحقيق والتصحيح في المكتب الإسلامي، تحقيق؛ ط.3). المكتب الإسلامي.

References

- Ibrāhīm Bek, A. (1937). *Aḥkām al-waqf wa-al-mawārith* [Rules of endowments and inheritance]. Al-Maṭba'ah al-Salafiyyah.
- Ibrāhīm, A. (1944). *Al-Waqf wa-bayān aḥkāmihī ma'a 'arḍ āra' al-fuqahā' fi al-masā'il al-khilāfiyyah wa-adillatihā wa-al-muwāzanah baynahā* [Endowments and their rulings, with presentation of jurists' opinions on disputed issues and their evidences, with comparative analysis]. Maktabat 'Abd Allāh Wahbah.
- Idrīs, 'A. (2006, December 9–11). *Waqf al-manāfi'* [Endowment of usufructs] [Conference paper]. Second Waqf Conference – Umm al-Qurā University, "Developmental forms and future visions of waqf," Mecca, Saudi Arabia.
- Al-Azhārī, Ṣ. (1996). *Jawāhir al-iklil sharḥ Mukhtaṣar Khalil* [Jewels of the crown: Commentary on al-Khalil's epitome]. Dār al-Fikr.
- Al-Anṣārī, Z. (2000). *Asnā al-maṭālib fi sharḥ Rawḍ al-ṭālib* [The loftiest demands in explaining Rawḍ al-ṭālib] (Muḥammad Muḥammad Tāmir, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Bahūti, M. (2003). *Kashshāf al-qinā' 'an matn al-Iqnā'* [Unveiling the veil from the text of al-Iqnā'] (Ibrāhīm Aḥmad 'Abd al-Ḥamīd, Ed.). Dār 'Ālam al-Kutub.
- Al-Tirmidhī, M. (1975). *Sunan al-Tirmidhī* [The Sunan of al-Tirmidhī] (Aḥmad Muḥammad Shākīr & Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Eds.; Ed. 2). Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Ibn Taymiyyah, A. (2019). *Al-Ikhtiyārāt al-fiqhiyyah li-Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah ladā talāmidhihi* [The juristic preferences of Ibn Taymiyyah among his students] (Sāmī b. Muḥammad b. Jād Allāh, Compiler; Ed. 3). Dār 'Aṭā'at al-'Ilm.
- Ḥasan, I. (n.d.). *Al-Waqf al-mubtakar: Dirāsah fiqhīyyah muqāranah* [Innovative waqf: A comparative fiqh study] [Unpublished master's thesis]. Imām Mālik College for Sharia and Law.
- Al-Ḥaṭṭāb, M. (1992). *Mawāhib al-jalil fi sharḥ Mukhtaṣar Khalil* [The noble gifts: Commentary on Khalil's epitome] (Ed. 3). Dār al-Fikr.
- Khawājah, 'A. (1991). *Durar al-aḥkām fi sharḥ Majallat al-aḥkām* [Pearls of rulings in commentary on the Ottoman legal code] (Fahmī al-Ḥusaynī, Trans.). Dār al-Jil.
- Al-Dirīnī, F. (1981). *Ḥaqq al-ibtikār fi al-fiqh al-islāmī al-muqāran* [The right of innovation in comparative Islamic jurisprudence] (Ed. 2). Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Dusūqī, M. (n.d.). *Ḥāshiyat al-Dusūqī 'alā al-Sharḥ al-kabīr* [Al-Dusūqī's marginalia on al-Sharḥ al-kabīr]. Dār al-Fikr.
- Ibn Rāshid, M. (2015). *Iṭār al-ibtikār al-ḥukūmī* [Framework for governmental innovation]. Muḥammad bin Rāshid Centre for Government Innovation.



- Al-Rifā'i, H. (2006, December 9–11). *Waqf al-'amal al-muwaqqat fi al-fiqh al-islāmī* [Temporary labor endowment in Islamic law] [Conference paper]. Second Waqf Conference – Umm al-Qurā University, "Developmental forms and future visions of waqf," Mecca, Saudi Arabia.
- Rifā'i, M. (2012, March 11–12). *Istrātijyyāt al-ibtikār: Tariq al-idārah nahwa al-ibtikār al-jadhārī* [Innovation strategies: The managerial path toward radical innovation] [Conference paper]. First Scientific Conference, Faculty of Commerce, 'Ayn Shams University, "Innovation strategies," Cairo, Egypt.
- Al-Ramlī, M. (1984). *Nihāyat al-muhtāj ilā sharḥ al-Minhāj* [The ultimate need in explaining al-Minhāj]. Dār al-Fikr.
- Al-Zarqā', A. (1997). *Ahkām al-awqāf* [Rulings on endowments] (Ed. 1). Dār 'Ammān.
- Al-Zayla'i, 'A. (1896/1314 AH). *Tabyīn al-ḥaqā'iq sharḥ Kanz al-daqa'iq wa-ḥāshiyat al-Shalabī* [Clarification of the truths: Commentary on Kanz al-daqa'iq with al-Shalabī's marginalia] (Ed. 1). Al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyyah.
- Sānū, (2007). *Waqf al-manāfi' wa-al-ḥuqūq wa-taṭbiqātihī al-mu'āsirah* [Endowments of usufructs and rights and their contemporary applications]. Proceedings of the Third Forum on Fiqh Issues of Waqf, General Secretariat of Awqāf.
- Al-Shārd, 'A. (2006). *Kalimat al-mu'assasah – Ṭuruq tafīl al-waqf fi al-mujtama' al-Imārātī* [Institutional statement – Methods of activating waqf in Emirati society]. Mu'assasat al-Awqāf wa-Shu'ūn al-Quṣṣār.
- Al-Sharbīnī, M. (1994). *Mughnī al-muhtāj ilā ma'rifat alfāz al-Minhāj* [The sufficiency of the needy: Explanation of al-Minhāj's terminology] (Ed. 1). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Ṣawī, A. (n.d.). *Bulghat al-masālik li-aqrab al-masālik: Ḥāshiyat al-Ṣawī* [Guide of the paths: al-Ṣawī's marginalia]. Dār al-Ma'ārif.
- Al-Ṣalāḥāt, S. (2006). *Al-'lām al-waqfi* [Waqf media]. Series: Winning Studies in the Kuwait International Waqf Research Competition (Vol. 10, Ed. 1). General Secretariat of Awqāf.
- Ibn 'Ābidīn, M. (2003). *Radd al-muhtār 'alā al-Durr al-mukhtār sharḥ Tanwīr al-abṣār* [The careful response to al-Durr al-mukhtār: Commentary on Tanwīr al-abṣār] ('Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd & 'Alī Mu'waḍ, Eds.). Dār 'Ālam al-Kutub.
- Al-'Abbādī, 'A. (1988). *Al-fiqh al-islāmī wa-al-ḥuqūq al-ma'nawīyyah* [Islamic jurisprudence and intellectual rights]. *Majallat Majma' al-Fiqh al-Islāmī*.
- 'Alish, M. (1984). *Manḥ al-jalīl sharḥ Mukhtaṣar Khalīl* [The noble grants: Commentary on Khalīl's epitome]. Dār al-Fikr.
- 'Umar, A., et al. (2008). *Mu'jam al-lughah al-'arabiyyah al-mu'āsirah* [Dictionary of contemporary Arabic] (Ed. 1). 'Ālam al-Kutub.
- Al-Ghazālī, M. (1996/1417 AH). *Al-Wasīṭ fi al-madhhab* [The intermediate compendium of the Shāfi'ī school] (Aḥmad Maḥmūd Ibrāhīm & Muḥammad Muḥammad Tamir, Eds.; Ed. 1). Dār al-Salām.
- United Arab Emirates. (2005). *Personal Status Law* (Federal Law No. 28).
- Ibn Qudāmah, 'A. (1968). *Al-Mughnī* [The sufficient]. Maktabat al-Qāhirah.
- Ibn Qudāmah, 'A. (1983). *Al-Sharḥ al-kabīr 'alā matn al-Muqni' ma'ā al-Mughnī* [The grand commentary on al-Muqni', printed with al-Mughnī]. Dār al-Kitāb al-'Arabī.



- Ibn Qudāmah, 'A. (1997). *Al-Mughni* [The sufficient] ('Abd Allāh b. 'Abd al-Muhsin al-Turki & 'Abd al-Fattāh Muḥammad al-Hulū, Eds.; Ed. 3). Dār 'Ālam al-Kutub.
- Qinṭiqji, S. (2015, January 1). *Fiqh al-ibtikār al-mālī bayn al-tathabbūt wa-al-tahāfut* [The fiqh of financial innovation between rigor and fragility]. Markaz Abḥāth Fiqh al-Mu'āmalāt al-Islāmiyyah. <https://www.goodreads.com/author/list/15074111>
- Al-Kāsānī, A. (2003). *Badā'ī' al-ṣanā'ī' fī tartīb al-sharā'ī'* [Marvels of craftsmanship in the arrangement of laws] ('Alī Muḥammad Mu'waḍ & 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, Eds.; Ed. 2). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Marghinānī, 'A. (n.d.). *Al-Hidāyah fī sharḥ Bidāyat al-mubtadī'* [The guidance: Commentary on the beginner's primer] (Talāl Yūsuf, Ed.; Ed. 1). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi.
- Al-Mushayqih, Kh. (2013). *Al-Jāmi' li-ahkām al-waqf wa-al-hibāt wa-al-waṣāyā* [Compendium of rulings on waqf, gifts, and wills] (Ed. 1). Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmiyyah.
- Al-Muṭarrizī, N. (1979). *Al-Mughrib fī tartīb al-mu'rab* [The strange: Lexicon of loanwords] (Muḥammad Fākhūrī & 'Abd al-Ḥamīd Mukhtār, Eds.; Ed. 1). Maktabat Usāmah b. Zayd.
- Islamic Fiqh Academy. (1988–2009). *Qarārāt wa-tawṣiyyāt Majma' al-Fiqh al-Islāmī al-Duwalī* [Resolutions and recommendations of the International Islamic Fiqh Academy] ('Abd al-Ḥaqq al-'Ifah, Compiler).
- Ibn Manzūr, M. (1993/1414 AH). *Lisān al-'Arab* [The tongue of the Arabs] (Ed. 3). Dār Ṣādir.
- Mohammed Bin Rashid Global Centre for Endowment Consultancy. (n.d.). *Foundation details*. Retrieved August 30, 2025, from <https://sheikhmohammed.ae/ar-ae/foundations/details?FoundationID=35>
- Al-Nasā'ī, A. (1986). *Al-Sunan al-ṣuḡhrā* [The smaller Sunan] (Ed. 2). Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah.
- Nizām, Sh. (2020). *Al-Fatāwā al-Hindiyyah* [The Indian fatwas] ('Abd al-Laṭīf Ḥasan 'Abd al-Raḥmān, Ed. & Trans.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Nawawī, Y. (1991). *Rawḍat al-tālibīn wa-'umdat al-muftīn* [Garden of the seekers and reliance of the muftis] (Editing & correction department, al-Maktab al-Islāmī, Eds.; Ed. 3). Al-Maktab al-Islāmī.





The Objective of Obedience to the Prophet (PBUH) in the Noble Qur'an: Methods and Fruitful Outcomes

Dr. Abdullah Bin Salim Bin Yaslam Ba Faraj^{*}

Dr.a.bafarj@hotmail.com

Abstract:

This study examines the Qur'an's objective in mandating obedience to the Prophet (PBUH). It aims to elucidate this divine objective, enumerate occurrences of the obedience commandment (found 33 times across 15 surahs). It also seeks to identify the rhetorical/legislative methods the Qur'an employs, highlighting its virtuous fruitful outcomes, and contextualizing it within contemporary Muslim society. Employing a descriptive methodology combining inductive analysis and critical examination of relevant Qur'anic verses, the study attributes verses to their chapters with numbering, verifies cited hadiths (assessing authenticity where not in the two Sahih Hadith collections), references classical exegetes' interpretations, extracts nuanced insights and meticulously documents sources. Structured into an introduction, two sections, and a conclusion, the study, in section one, defines obedience to the Prophet (PBUH) as compliance with his commands, abstention from his prohibitions, and devotion to him. Section two analyzes the Qur'an's methodological approaches to achieving this obedience and its resultant fruitful outcomes. Key findings showed that obedience entails compliance, abstention from prohibitions, and devotion. The commandment appears 33 times in 15 surahs.

Keywords: Obedience to the Prophet, Degrees of Obedience, Refraining from Prohibitions, Devotion to the Prophet.

^{*} Professor of Quran Interpretation Sciences, Department of Qur'an and Sunnah, Faculty of Da'wah and Religion Foundations, Umm Al-Qura University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Ba Faraj, A. S. Y. (2025). The Objective of Obedience to the Prophet (PBUH) in the Noble Qur'an: Methods and Fruitful Outcomes, *Journal of Arts*, 13(3), 754- 783. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2751>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



مقصد طاعة النبي صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم: الأساليب والثمار

د. عبدالله بن سالم بن يسلم بافرج*

Dr.a.bafarj@hotmail.com

الملخص:

سيحقق البحث عدة أهداف هي: بيان مقصد القرآن الكريم في بيان طاعة النبي صلى الله عليه وسلم، وذكر عدد مرات ورود الأمر بطاعة النبي صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم، ومعرفة الأساليب التي سلكها القرآن الكريم في تحقيق ذلك المقصد، وإبراز ثماره الطيبة، وربط الموضوع بواقع الأمة المسلمة المعاصر. واعتمد البحث المنهج الوصفي الذي يجمع بين الاستقراء والتحليل للآيات الكريمة التي تتحدث عن طاعة النبي صلى الله عليه وسلم، وعزو الآيات القرآنية إلى سورها مع ذكر أرقامها، وتخرير الأحاديث التي ورد ذكرها، وذكرت أقوال أهل العلم في بيان درجتها؛ إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما، ونقل أقوال المفسرين رحمهم الله حول الآيات موضع الدراسة، وذكر اللطائف والهدايات من الآيات، وتوثيق النصوص التي أنقلها، توثيقاً علمياً دقيقاً من مصادرها الأصلية، وانتظم البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة، المبحث الأول: معنى مقصد طاعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم. المبحث الثاني: أساليب القرآن الكريم في تحقيق مقصد طاعة النبي صلى الله عليه وسلم، وثماره، ومن أهم النتائج: أنه يراد بطاعة النبي صلى الله عليه وسلم الائتثار بما أمر به والكف عما نهى عنه، والانقياد له صلى الله عليه وسلم، وورد الأمر بطاعة النبي صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم ثلاثاً وثلاثين مرة، في خمس عشرة سورة.

الكلمات المفتاحية: طاعة النبي، مقاصد الطاعة، الكف عن النواهي، الانقياد للنبي.

* أستاذ التفسير وعلومه، قسم الكتاب والسنة- كلية الدعوة وأصول الدين- جامعة أم القرى- المملكة العربية السعودية..

للاقتباس: بافرج، ع. س. (2025). مقصد طاعة النبي صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم: الأساليب والثمار، مجلة الآداب، 13 (3)، 754-783. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2751>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.

الحمد لله ﴿الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: 33]، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وبعد؛ فقد ذكر الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم الكثير من الآيات التي تدلُّ على طاعة النبي صلى الله عليه وسلم، ونوعٌ فيها بحيث لم تكن الدلالة مقتصرة على وجهٍ واحد، وكَرَّرَ ذلك في مواطن كثيرة من القرآن الكريم؛ وكل ذلك ليبين الله سبحانه وتعالى لنا بوضوح أنَّ ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم يجب علينا الأخذ به، سواء كان تفسيرًا للقرآن وتبيينًا له وتوضيحًا لمعانيه وغوامضه، أو تفصيلًا لمجمله، أو تقييدًا لمطلقه، أو تخصيصًا لعامه؛ فهو الرسول الخاتم صلى الله عليه وسلم أرسله الله ليكون منارة هدى للبشرية إلى يوم القيامة؛ ولذلك كانت أقواله وأفعاله وتقريراته تشريعات إلى يوم الدين.

ألا وإن من أهم الواجبات على أهل العلم أن يبينوا مقصدا من أعظم مقاصد القرآن الكريم وأجلها وأوضحها، ألا وهو طاعته عليه الصلاة والسلام؛ فكان هذا البحث المتواضع حول هذا الموضوع المهم والجدير بالبحث والإيضاح والإشهار لعموم الناس، وعنونت له بـ (مقصد طاعة النبي صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم "الأساليب والثمار"). مشكلة البحث، وتساؤلاته:

يعالج البحث مشكلة عظيمة، وهي مشكلة عقديه قديمة متجددة، وكان ذلك من خلال عدة تساؤلات؛ هي:

- 1- كم مرة ورد الأمر بطاعة النبي صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم؟
- 2- ما هي الأساليب التي سلكها القرآن الكريم في تحقيق ذلك المقصد؟
- 3- ما هي الثمار التي يجنيها العبد من طاعة النبي صلى الله عليه وسلم؟ وهل الثمار دنيوية؟ أم أخروية؟ أم في الدارين؟ وتمت الإجابة على تلك التساؤلات من خلال هذا البحث.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

تظهر أهمية البحث من عدة جوانب منها:

- 1- أن هذا البحث يستمد أهميته من تعلقه بمقصد عظيم من مقاصد القرآن الكريم.
- 2- معرفة معنى طاعة النبي صلى الله عليه وسلم.
- 3- دراسة أساليب القرآن الكريم لتحقيق ذلك.
- 4- إبراز ثمار طاعة النبي صلى الله عليه وسلم في الدارين

أهداف البحث:

يهدف البحث لعدة أمور هي:

- 1- بيان مقصد القرآن الكريم في بيان طاعة النبي صلى الله عليه وسلم.
- 2- ذكر عدد مرات ورود الأمر بطاعة النبي صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم.
- 3- معرفة الأساليب التي سلكها القرآن الكريم في تحقيق مقصد طاعة النبي صلى الله عليه وسلم.
- 4- إبراز الثمار الطيبة التي يجنيها العبد من طاعة النبي صلى الله عليه وسلم.

الدراسات السابقة:

هناك عدة دراسات تناولت الموضوع، وكان الهدف من كل دراسة مختلفا عن الآخر، وإن كان الجميع يتحدث عن الطاعة في القرآن الكريم على وجه العموم؛ كطاعة الله تعالى، وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم، وطاعة الأنبياء عليهم السلام، وطاعة أولي الأمر، والطاعة بين الزوجين، ومن تلك الدراسات:



- 1-رسالة ماجستير بعنوان: (الطاعة وأنواعها في القرآن الكريم)، للباحث: عبد العزيز بن محمد السحيباني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1998م.
 - 2-رسالة ماجستير بعنوان: (الطاعة في القرآن الكريم دراسة تحليلية)، للباحث: صلاح الدين محمد أحمد، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان، 1999م.
 - 3-بحث بعنوان: (الطاعة وأثرها في ضوء في القرآن الكريم)، للدكتور: شعبان رمضان محمود، نشر في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالبحرين، القاهرة، 2005م.
 - 4-رسالة ماجستير بعنوان: (منظومة الطاعة في القرآن الكريم: دراسة موضوعية تحليلية)، للباحثة: آسيا حماد، جامعة النيلين، السودان، 1431هـ.
 - 5-بحث بعنوان: (الطاعة في القرآن: معانيها ودلالاتها)، للدكتور: عثمان المهدي صديق، نشر في مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان، 2017م.
- غير أن تلك الدراسات لم تتعرض للأساليب التي تبين أمر الله تعالى في طاعة النبي صلى الله عليه وسلم على وجه الخصوص.

مما سبق يتبين أن موضوع دراستي جدير بالبحث والدراسة؛ حيث الإضافة العلمية حول ما يتعلق بـ (مقصد طاعة النبي صلى الله عليه وسلم "الأساليب والثمار")، وهو مما لم تتعرض له الدراسات السابقة.

منهج البحث:

- 1- الاعتماد في البحث بعد الله تعالى على طريقة المنهج الوصفي الذي يجمع بين الاستقراء والتحليل للآيات الكريمة التي تتحدث عن طاعة النبي صلى الله عليه وسلم.
- 2- عزو الآيات القرآنية إلى سورها مع ذكر أرقامها.
- 3- تخريج الأحاديث التي ورد ذكرها، وذكرت أقوال أهل العلم في بيان درجتها؛ إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما.
- 4- نقل أقوال المفسرين رحمهم الله حول الآيات موضع الدراسة، وذكر اللطائف والهدايات من الآيات.
- 5- توثيق النصوص التي أنقلها توثيقاً علمياً دقيقاً من مصادرها الأصلية، ما أمكنني ذلك.
- 6- وضع خاتمة للبحث تبين أهم النتائج والتوصيات.
- 8- تذييل البحث بفهرس للمراجع.

خطة البحث:

انتظم البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة وفهرس للمصادر والمراجع، وخطته كالتالي:

المقدمة: وفيها مشكلة البحث وتساؤلاته، وأهميته وأسباب اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهجه، وخطته.

المبحث الأول: معنى مقصد طاعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

المبحث الثاني: أساليب القرآن الكريم في تحقيق مقصد طاعة النبي صلى الله عليه وسلم، وثماره، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أساليب القرآن الكريم في تحقيق مقصد طاعة النبي صلى الله عليه وسلم.

المطلب الثاني: ثمار تحقيق مقصد طاعة النبي صلى الله عليه وسلم.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

فهرس المراجع.

المبحث الأول: معنى مقصد طاعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم

مقصد: مصدر مبي مشتق من الفعل قصد، ومن معانيه إتيان شيء وأمه⁽¹⁾، والقصد: استقامة الطريق، وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: 9]: أي على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة⁽²⁾.

طاعة: من طوع، وهو أصل صحيح واحد يدل على الانقياد⁽³⁾، ويضاده الكره قال عز وجل: ﴿وَلَهُ أَطَاعَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [آل عمران: 83]، يقال: طاعه يطوعه، إذا انقاد معه ومضى لأمره، وأطاعه بمعنى طاع له⁽⁴⁾، والطاعة مثله لكن أكثر ما تقال في الانتمار لما أمر⁽⁵⁾، والتأ في الطاعة ليست للمرة، بل للدلالة على الكثرة، أو لنقل الصفة إلى الاسم⁽⁶⁾، والطاعة شرعا: هي فعل المأمورات ولو ندبا، وترك المنهيات ولو كراهة⁽⁷⁾.

الأساليب: الفنون المختلفة، واحدها أسلوب، يقال: أخذ فلان في أساليب من القول، أي: أفانين منه⁽⁸⁾، الثمار: من ثمر، وهو أصل واحد، وهو شيء يتولد عن شيء متجمعا، والثمر اسم لكل ما يتطعم من أحمال الشجر، الواحدة ثمرة، والجمع: ثمار وثمرات⁽⁹⁾، وجمع الجمع ثمر بضم تين؛ ثم يخفف جوارًا بتسكين ثانيه⁽¹⁰⁾.

ويحمل عليه غيره استعاره؛ فيكنى به عن المال المستفاد، ويقال لكل نفع يصدر عن شيء: ثمرة؛ كقولك: ثمرة العلم العمل الصالح، وثمره العمل الصالح الفوز بالحسن والنجاة من النار⁽¹¹⁾، والولد: ثمرة القلب، وفي الحديث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إِذَا مَاتَ وَلَدُ الْعَبْدِ قَالَ اللَّهُ مِلَّا يَكْتِيهِ قَبَضْتُمْ وَلَدَ عَبْدِي، فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيَقُولُ: قَبَضْتُمْ ثَمْرَةَ فُؤَادِهِ، فَيَقُولُونَ: نَعَمْ" الحديث⁽¹²⁾.

فالمراد بـ (مقصد طاعة النبي صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم "الأساليب والثمار")؛ إيضاح الطريق المستقيم في الانتمار بما أمر به، والانتها عما نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم، والانقياد له، وما يجنيه العبد من ذلك، بالبراهين والأدلة الساطعة.

فقولي: (إيضاح الطريق المستقيم): المراد به الأساليب التي جاء بها القرآن الكريم في الدعوة إلى طاعة النبي صلى الله عليه وسلم.

وقولي: (وما يجنيه العبد من ذلك): ذكر الثمار المستفاد من طاعة النبي صلى الله عليه وسلم في الدارين.

المبحث الثاني: أساليب القرآن الكريم في تحقيق مقصد طاعة النبي صلى الله عليه وسلم، وثماره عرض القرآن الكريم مقصد طاعة النبي صلى الله عليه وسلم في أساليب متنوعة، ويبن الثمار الكثيرة واليانعة لطاعة النبي صلى الله عليه وسلم في الدارين؛ كل ذلك ليجلي لنا الله تعالى أهمية ووجوب طاعة النبي صلى الله عليه وسلم. وسأذكر تلك الأساليب وتلك الثمار في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: أساليب القرآن في تحقيق مقصد طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم

الآيات الواردة في الأمر بطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم واتباعه والافتداء به جاءت في مواطن متعددة من القرآن الكريم، وهي كثيرة جدا، وهو أمر التفت إليه أهل العلم رحمهم الله تعالى، وسطروه في كتبهم، ومن ذلك قول الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: (نَظَرْتُ فِي الْمُصْحَفِ فَوَجَدْتُ فِيهِ طَاعَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ثَلَاثَةِ وَثَلَاثِينَ مَوْضِعًا، ثُمَّ جَعَلَ يَتْلُو: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: 63]، وَجَعَلَ يَكْرِهَهَا، وَيَقُولُ: وَمَا الْفِتْنَةُ؟ الشَّرْكَ، لَعَلَّهُ أَنْ يَمَّعَ فِي قَلْبِهِ شَيْءٌ مِنَ الزَّنْبِغِ فَيَزِيغَ فَمِلَّكُهُ، وَجَعَلَ يَتْلُو هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: 65]، وَقَالَ أَيْضًا: (مَنْ رَدَّ حَدِيثَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَمَوْ عَلَى شَقَا هَلَكَةً)⁽¹³⁾.

وقال الإمام الأجرى رحمه الله: (فرض على الخلق طاعته صلى الله عليه وسلم في نيف وثلاثين موضعاً من كتابه عز وجل)⁽¹⁴⁾، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (وقد أمر الله بطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم في أكثر من ثلاثين موضعاً من القرآن، وقرن طاعته بطاعته، وقرن بين مخالفته ومخالفته، كما قرن بين اسمه واسمه؛ فلا يذكر الله إلا ذكر معه)⁽¹⁵⁾. والآيات الواردة في تحقيق مقصد طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم واتباعه والافتداء به جاءت في مواطن متعددة من القرآن الكريم تنوعت أساليبها، وتعددت صيغها مع اتحادها جميعها في الأمر بطاعة النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به من شرائع وأحكام من عند الله عز وجل، وسوف أعرض لهذه الآيات بعد تقسيمها على حسب ما تحدثت عنه؛ فمن تلك الأساليب:

أولاً: إعادة الأمر بالطاعة للرسول صلى الله عليه وسلم:

جاء هذا في خمسة مواضع؛ هي قول الله تعالى: ﴿يَتَّبِعُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]، وقوله: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَحْذَرُوا﴾ [المائدة: 92]، وقوله: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النور: 54]، وقوله: ﴿يَتَّبِعُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: 33]، وقوله: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [التغابن: 12].

ففي قول الله تعالى: ﴿يَتَّبِعُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَذُرُّهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59]، أمر من الله تعالى بطاعته وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم؛ وذلك بامتنال أمرهما، الواجب والمستحب، واجتناب نهيهما، وفي طاعة النبي صلى الله عليه وسلم طاعة لله تعالى؛ وذلك لأن طاعته صلى الله عليه وسلم طاعة لأمر الله.⁽¹⁶⁾

وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في حياته فيما أمر ونهى، وبعد وفاته في اتباع سنته؛ وذلك أن الله عم بالأمر بطاعته ولم يخص ذلك في حال دون حال، فهو على العموم حتى يخص ذلك ما يجب التسليم.⁽¹⁷⁾

والظاهر والله أعلم أن قوله تعالى: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ في جميع أولي الأمر من الأمراء والعلماء، كما قال تعالى: ﴿فَسَبِّحُْوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧]، وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي".⁽¹⁸⁾ ولا يستقيم للناس أمر دينهم وديناهم إلا بطاعتهم لأولي الأمر من الأمراء والعلماء والانتقياد لهم، طاعة لله ورغبة فيما عنده، ولكن بشرط ألا يأمرهم بمعصية الله، فإن أمروا بذلك فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق⁽¹⁹⁾؛ فعن علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ"⁽²⁰⁾، وعن عمران بن حصين رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ".⁽²¹⁾

و(أعيد فعل): ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ مع أن حرف العطف يغني عن إعادته؛ إظهاراً للاهتمام بتحصيل طاعة الرسول، لتكون أعلى مرتبة من طاعة أولي الأمر، ولينبه على وجوب طاعته فيما يأمر به، ولو كان أمره غير مقترن بقرائن تبليغ الوحي؛ لنلا يتوهم السامع أن طاعة الرسول المأمور بها ترجع إلى طاعة الله فيما يبلغه عن الله دون ما يأمر به في غير التشريع، فإن امتثال أمره كله خير⁽²²⁾، ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يأمر إلا بطاعة الله، ومن يطعه فقد أطاع الله، وأما أولو الأمر فشرط الأمر بطاعتهم أن لا يكون معصية.⁽²³⁾

وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَزُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ معنى التنازع: أن كل واحد ينتزع حجة الآخر ويذهبها، والرد إلى الله: هو النظر في كتابه العزيز، والرد إلى الرسول: هو سؤاله في حياته، والنظر في سنته بعد وفاته عليه الصلاة والسلام، هذا قول مجاهد والأعمش وقتادة والسدي، وهو الصحيح.⁽²⁴⁾

فأمر الله تعالى صراحة برد كل ما تنازع الناس فيه من أصول الدين وفروعه إلى الله تعالى وإلى رسوله عليه الصلاة والسلام⁽²⁵⁾، كما قال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: 10]، فما حكم به كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وشهدا له بالصحة فهو الحق⁽²⁶⁾؛ فالرد إليهما شرط في الإيمان فلهذا قال تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾؛ فدل ذلك على أن من لم يرد إليهما مسائل النزاع فليس بمؤمن حقيقة، بل مؤمن بالطاغوت⁽²⁷⁾، وخاطبهم بـ ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ وهم قد كانوا آمنوا على جهة التقرير؛ ليتأكد الإلزام.⁽²⁸⁾

وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ﴾ أي: الرد إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، والتحاكم إليهما، والرجوع في فصل النزاع إليهما ﴿خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ للناس في أمر دينهم ودنياهم وعاقبتهم.⁽²⁹⁾

ثانياً: الأمر بطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم منفرداً:

جاء هذا في موضع واحد؛ قال الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [النور:

[56].

يخاطب الله تعالى عباده المؤمنين خاصة فيأمرهم بعدة أمور؛ منها طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في سائر ما أمر به ونهى عنه⁽³⁰⁾، و(الطاعة المأمور بها هنا غير الطاعة التي في قوله: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النور: 54]، إلخ؛ لأن تلك دعوة للمعرضين وهذه ازدياد للمؤمنين)⁽³¹⁾، (ولا يبعد عطف ذلك على قوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النور: 54]، فإن الفاصل وعد على المأمور به، فيكون تكرير الأمر بطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم للتأكيد).⁽³²⁾ (وقد جمعت هذه الآية جميع الأعمال الصالحات؛ فأهمها بالتصريح، وسائرهما بعموم حذف المتعلق بقوله: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ أي في كل ما يأمركم وينهاكم).⁽³³⁾

وقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ بعد قوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ من عطف العام على الخاص؛ وهو من الإطناب المقبول، إذا كان في الخاص مزية ليست في غيره من أفراد العام.⁽³⁴⁾

ثالثاً: جعل الله تعالى طاعته وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم واحدة:

جاء هذا في أربعة مواضع هي: قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [النور: 1]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [النور: 20]، وقوله: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [النور: 46]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا بَيْنَ يَدَيْ جُؤَودِكُمْ صَدَقْتُمْ فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [المجادلة: 13].

والمعنى: أطيعوا أيها المؤمنون ربكم ورسوله صلى الله عليه وسلم فيما أمركم به ونهاكم عنه، ولا تخالفوهما في شيء⁽³⁵⁾، فالإيمان يدعو إلى طاعة الله ورسوله، ومن نقصت طاعته لله ورسوله؛ فذلك لنقص إيمانه⁽³⁶⁾، والأمر عام في كل ما أمر الله تعالى به ورسوله.⁽³⁷⁾

رابعاً: جاء لفظ الرسول معرفاً بالألف واللام، ومظهراً دون ضمير عائد إلى الله تعالى، مما يدل على وجوب طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في كل ما جاء به قرأنا أو غيره:

جاء هذا في موضعين من سورة آل عمران: الموضع الأول: قال الله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: 32]، فأمر تعالى بطاعته وطاعة رسوله لكل أحد من خاص وعام⁽³⁸⁾، وهذه الآية تؤكد لقوله تعالى في الآية السابقة: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ الآية [آل عمران 31]⁽³⁹⁾، وإيثار الإظهار على الإضمار في قوله تعالى: ﴿وَالرَّسُولَ﴾ بطريق الالتفات؛ لتعيين حيثية الطاعة، والإشعار بعليتها⁽⁴⁰⁾، فأوجب الله علينا متابعتها لكونه رسولا من عند الله.

وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ يحتمل أن يكون: ﴿تَوَلَّوْا﴾ ماضياً، ويحتمل أن يكون مضارعاً حذف منه التاء، أي: فإن تتولوا، والمعنى: فإن تولوا عما أمروا به وأعرضوا عن اتباعه وطاعته؛ فإنه لا يحصل لهم محبة الله، لأنه تعالى إنما أوجب الثناء والمدح لمن أطاعه، وجعل من لم يتبعه ولم يطعه كافراً، مستوجبا للذلة والإهانة، وذلك ضد المحبة، وتقيد انتفاء محبة الله بهذا الوصف الذي هو الكفر مشعر بالعلوية، فالمؤمن العاصي لا يندرج في ذلك، والله أعلم⁽⁴¹⁾ فـ (هذه الآية الكريمة حاكمة على كل من ادعى محبة الله، وليس هو على الطريقة المحمدية فإنه كاذب في دعواه في نفس الأمر، حتى يتبع الشرع المحمدي والدين النبوي في جميع أقواله وأحواله، فعن عائشة رضي الله عنها أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ"⁽⁴²⁾،⁽⁴³⁾ ويؤخذ من الآية الكريمة:

1- أنه لما كان مُبْلَغَ التكليف عن الله هو الرسول صلى الله عليه وسلم؛ لزم أن تكون طاعته واجبة فكان إيجاب المتابعة لهذا المعنى.⁽⁴⁴⁾

2- أن في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ دليلاً على أن مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم كفر، والله لا يجب من اتصف بذلك.⁽⁴⁵⁾

4- في هذه الآية الكريمة بيان وتفسير لاتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأن ذلك بطاعة الله وطاعة رسوله، هذا هو الاتباع الحقيقي⁽⁴⁶⁾، وطاعة الله مع معصية رسوله ليست بطاعة.⁽⁴⁷⁾

والموضع الثاني: قول الله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: 132].

خامساً: الأمر من الله تبارك وتعالى باتباع رسوله صلى الله عليه وسلم والتأسي به:

جاء هذا في أربعة مواضع: الموضع الأول: قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [آل عمران: 31].

قال الحسن البصري رحمه الله: (قال أقوام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا محمد، إنا لنحب ربنا، فأنزل الله جل وعز بذلك قرأنا: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾؛ فجعل الله اتباع نبيه محمد صلى الله عليه وسلم علماً لحيبه وعذابه من خالفه).⁽⁴⁸⁾

فهذه الآية فيها وجوب محبة الله، وعلاماتها، وثمراتها، والمعنى: قل يا محمد ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ﴾ إن ادعيتم هذه المرتبة العالية، والرتبة التي ليس فوقها رتبة، فلا يكفي فيها مجرد الدعوى، بل لا بد من الصدق فيها؛ فكونوا متقادين لأوامره

مطيعين له، وعلامة الصدق ﴿فَأَتَّبِعُونِي﴾؛ وصيغة الأمر في قوله: ﴿فَأَتَّبِعُونِي﴾ للوجوب⁽⁴⁹⁾، وتعليق لزوم اتباع الرسول على محبة الله تعالى؛ لأن الرسول دعا إلى ما يأمر الله به، وإلى أفراد الوجهة إليه، وذلك كمال المحبة، ولأنه ثبتت نبوته صلى الله عليه وسلم بالدلائل الظاهرة، والمعجزات الباهرة؛ فوجب على كافة الخلق متابعتة والتأسي به في فعله صلى الله عليه وسلم؛ فإن اتباعه من محبة الله تعالى وطاعته، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع أحواله، في أقواله وأفعاله، في أصول الدين وفروعه، في الظاهر والباطن، ومحبة ما يسره ويرضيه، واجتناب ما يغيظه؛ دليل على صدق دعوة محبة الله تعالى، والحب المزعوم إذا لم يكن معه اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم؛ فهو حب كاذب، لأن المحب لمن يحب مطيع، ولأن ارتكاب ما يكرهه المحبوب إغاضة له وتلبس بعدوه، وثمرة اتباع النبي صلى الله عليه وسلم ﴿يُحِبِّكَرُّ اللَّهُ﴾، ومن أحبه الله غفر له ذنبه، ورحمه وسدده في جميع حركاته وسكناته، ومن لم يتبع الرسول فليس محبا لله تعالى، لأن محبته لله توجب له اتباع رسوله، فلما لم يوجد ذلك دل على عدمها وأنه كاذب إن ادعاها، مع أنها على تقدير وجودها غير نافعة بدون شرطها، وهذه الآية يوزن جميع الخلق، فعلى حسب حظهم من اتباع الرسول يكون إيمانهم وحيمهم لله، وما نقص من ذلك نقص⁽⁵⁰⁾ فـ (رتب تعالى على محبتهم له واتباع رسوله محبته لهم، وذلك أن الطريق الموصل إلى رضاه تعالى إنما هو استفاد من نبيه، فإنه هو المبين عن الله، إذ لا يهتدي لعقل إلى معرفة أحكام الله في العبادات، ولا في غيرها، بل رسوله صلى الله عليه وسلم هو الموضح لذلك، فكان اتباعه فيما أتى به احتما لمن يجب أن يعمل بطاعة الله تعالى).⁽⁵¹⁾

وجملة ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ لم يذكر متعلق للصفتين ليكون الناس ساعين في تحصيل أسباب المغفرة والرحمة.⁽⁵²⁾ ويؤخذ من الآية الكريمة:

1- أن اتباع النبي صلى الله عليه وسلم موجب لمحبة الله جل وعلا لذلك المتبع، وذلك يدل على أن طاعة رسوله صلى الله عليه وسلم هي عين طاعته تعالى، وصرح بهذا المدلول في قوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: 80]، وقوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: 7].

2- أن علامة المحبة الصادقة لله ورسوله صلى الله عليه وسلم هي اتباعه صلى الله عليه وسلم، فالذي يخالفه ويدعي أنه يحبه فهو كاذب مفتر؛ إذ لو كان محبا له لأطاعه، ومن المعلوم عند العامة أن المحبة تستجلب الطاعة، ومنه قول الشاعر: لو كان حبك صادقا لأطعته ... إن المحب لمن يحب مطيع.⁽⁵³⁾

الموضع الثاني: قول الله تعالى: ﴿فَقَامُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: 158].

فقوله تعالى: ﴿فَقَامُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ أمر الله تعالى بالإيمان به وبرسوله؛ إيمانا في القلب، متضمنا لأعمال القلوب والجوارح، وذلك هو الاعتقاد، ووصف نبيه عليه الصلاة والسلام بأنه ﴿النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ﴾ وهو الذي وعدت وبشرت به الكتب المتقدمة، فإنه منعوت بذلك فيما؛ ولهذا قال: ﴿النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ﴾ أي: يصدق قوله عمله، وهو يؤمن بما أنزل إليه من ربه، وأمر باتباعه صلى الله عليه وسلم فيما جاء به؛ وهو لفظ يدخل تحته جميع التزامات الشريعة؛ فقال تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوهُ﴾ أي: اسلكوا طريقه واقتفوا أثره، وجاء الأمر بالاتباع عقب الأمر بالإيمان تأكيدا على وجوب اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم، وأفرد الاتباع بالذكر مع دخوله في الإيمان تنبيها على أهميته وعظيم منزلته، وعلق رجاء الهداية

باتباعه صلى الله عليه وسلم فقال: ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ أي: إلى الصراط المستقيم، الذي فيه مصالحكم الدينية والدينية، فإنكم إذا لم تتبعوه ضللتهم ضلالاً بعيداً.⁽⁵⁴⁾

الموضع الثالث: قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: 21].

الظاهر أن الخطاب في قوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ﴾ للمؤمنين، لقوله قبل: ﴿وَلَوْ كَانُوا فِيكُمْ مَا قَتَلُوا إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الأحزاب: 20]، وقوله بعد: ﴿لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: 21].⁽⁵⁵⁾

وقوله: ﴿أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾: قرأ الجمهور: إسوة بكسر الهمزة، وعاصم بضمها، وهما لغتان⁽⁵⁶⁾، والأسوة فُعْلَةٌ مِنَ الْإِنْتِسَاءِ، كَالْقُدْوَةِ مِنَ الْإِفْتِدَاءِ، اسْمٌ وَضِعَ مُوضِعَ الْمُصَدَّرِ، والأسوة ما يتأسى به؛ فيقتدى به في جميع أقواله وأفعاله.⁽⁵⁷⁾

و(حرف في) جاء على أسلوب ما يسمى بالتجريد المفيد للمبالغة؛ إذ جرد من الموصوف بصفة موصوف مثله ليكون كذاتين، فالأصل: رسول الله إسوة، فقال: ﴿فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ﴾، وجعل متعلق الانتساء ذات الرسول صلى الله عليه وسلم دون وصف خاص؛ ليشمل الانتساء به في أقواله؛ بامثال أوامره واجتناب ما ينهى عنه، والانتساء بأفعاله؛ من الصبر والشجاعة والثبات.⁽⁵⁸⁾

والأسوة نوعان: أسوة حسنة، وأسوة سيئة، فالأسوة الحسنة، في الرسول صلى الله عليه وسلم، فإن المتأسي به، سالك الطريق الموصل إلى كرامة الله، وهو الصراط المستقيم، وأما الأسوة بغيره، إذا خالفه، فهو الأسوة السيئة، كقول الكفار حين دعيتهم الرسل عليهم السلام للتأسي بهم: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 22].⁽⁵⁹⁾

والمعنى: أنه صلى الله عليه وسلم لكم فيه أسوة حسنة، لا يسلكها ويوفق لها، إلا من كان يرجو الله، واليوم الآخر، فإن ما معه من الإيمان، وخوف الله، ورجاء ثوابه، وخوف عقابه، يحثه على التأسي بالرسول صلى الله عليه وسلم.⁽⁶⁰⁾

وهذه الآية الكريمة أصل كبير في التأسي برسول الله صلى الله عليه وسلم في أقواله وأفعاله وأحواله؛ ولهذا أمر الناس بالتأسي بالنبي صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب، في صبره ومصابرته ومرابطته ومجاهدته وانتظاره الفرج من ربه، عز وجل.⁽⁶¹⁾

واستدل الأصوليون بهذه الآية، على الاحتجاج بأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم عموماً، وأن الأصل أن أمته أسوته في الأحكام، إلا ما دل الدليل الشرعي على الاختصاص به كنعكاح ما فوق أربع نسوة.⁽⁶²⁾

وفي الآية دلالة على فضل الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم، وأنه الأسوة الحسنة المطلقة لا محالة.⁽⁶³⁾

وقوله تعالى: ﴿لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ﴾، بدل من الضمير في ﴿لَكُمْ﴾ بدل بعض من كل، أو شبه الاشتمال؛ لأن المخاطبين بضمير ﴿لَكُمْ﴾ يشتملون على من يرجون الله واليوم الآخر، أو هو بدل مطابق إن كان المراد بضمير ﴿لَكُمْ﴾ خصوص المؤمنين، وفي إعادة اللام في البدل تكثير للمعاني المذكورة بكثرة الاحتمالات، وكل يأخذ حظه منها؛ فالذين اتسوا بالرسول صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب ثبت لهم أنهم ممن يرجون الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً، وفيه تعريض بفريق من الذين صدهم عن الانتساء به ممن كانوا منافقين أو في قلوبهم مرض من الشك في الدين⁽⁶⁴⁾، (ورجاء اليوم الآخر ثمرة العمل الصالح، وَذَكَرَ اللَّهُ

كثيراً ﴿ من خير الأعمال، فنيه عليه﴾⁽⁶⁵⁾، وقرن بالرجاء كثرة الذكر المؤدية إلى ملازمة الطاعة، فإن المؤتسى بالرسول صلى الله عليه وسلم من كان كذلك.⁽⁶⁶⁾

الموضع الرابع: قوله تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ [الحشر: 7]، في اتباع أمر الله وشرعه من المصالح ما لا يدخل تحت الحصر، ولذلك أمر الله بالقاعدة الكلية والأصل العام؛ فقال تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ وهذا شامل لأصول الدين وفروعه، ظاهره وباطنه، وأن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم يتعين على العباد الأخذ به واتباعه، ولا تحل مخالفته، وأن نص الرسول صلى الله عليه وسلم على حكم الشيء كنص الله تعالى، لا رخصة لأحد ولا عذر له في تركه، ولا يجوز تقديم قول أحد على قوله، فمهما أمر به فإنه يفعل، ومهما نهى عن شيء فهو يجتنب؛ لأنه يأمر بخير وينهى عن شر، فهي آية عامة جامعة للأمر باتباع ما يصدر من النبي صلى الله عليه وسلم من قول وفعل؛ فيندرج فيها جميع أدلة السنة، حتى أنه قد استدلل بهذا العموم على تحريم الخمر، وحكم الواشمة والمستوشمة، وتحريم المخيط للمحرم.⁽⁶⁷⁾

وفي الآية (دلالة على تفضيل نبينا عليه الصلاة والسلام على سائر الأنبياء، لأننا حين أمرنا بالاعتداء به؛ أمرنا أمراً مطلقاً في قوله تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾، وحين أمرنا بالاعتداء بإبراهيم عليه السلام استثنى بعض أفعاله).⁽⁶⁸⁾

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ (فيه تهديد شديد لمن لم يعمل بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا سيما إن كان يظن أن أقوال الرجال تكفي عنها).⁽⁶⁹⁾ سادساً: نفي الإيمان عن من لم يذعن لحكم النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يجد في نفسه حرجاً من ذلك باطنياً، ويسلم ظاهراً:

قال الله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثَمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: 65].

أكد الله سبحانه وتعالى نفي الإيمان عن من لم يذعن لحكم النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يجد في نفسه حرجاً من ذلك باطنياً، ويسلم ظاهراً، بعدة أمور لفظية ومعنوية؛ هي:

أولاً: تصدير الآية بالنفي؛ ﴿فَلَا﴾.

ثانياً: القسم؛ ﴿وَرَبِّكَ﴾.

ثالثاً: إقسام الله تعالى بنفسه الكريمة المقدسة لا بشيء من مخلوقاته؛ ﴿وَرَبِّكَ﴾.

رابعاً: نفي الإيمان عن من لم يذعن بحكم النبي صلى الله عليه وسلم؛ ﴿لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ

بَيْنَهُمْ﴾.

خامساً: انتفاء الحرج باطنياً؛ ﴿ثَمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ﴾.

سادساً: التسليم المطلق ظاهراً؛ ﴿وَيُسَلِّمُوا﴾.



سابعاً: تأكيد الفعل بالمصدر: ﴿تَسْلِيماً﴾.

ومعنى الآية الكريمة:

أن الله تعالى أقسم بنفسه الكريمة المقدسة أنه لا يؤمن أحد حتى يحكم الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع الأمور، فما حكم به فهو الحق الذي يجب الانقياد له باطنا وظاهراً؛ فقلوه: ﴿فَلَا﴾ رد على ما تقدم، تقديره: فليس الأمر كما يزعمون أنهم يؤمنون بما أنزل إليك، ثم استأنف القسم بقوله: ﴿وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾⁽⁷⁰⁾

وقيل: إنما قدم (لا) على القسم اهتماماً بالنفي، وإظهاراً لقوته، ثم كررها بعده تأكيداً للثبوت بالنفي، وكان يصح إسقاط ﴿لَا﴾ الثانية، ويبقى أكثر الاهتمام بتقديم الأولى، وكان يصح إسقاط الأولى ويبقى معنى النفي، ويذهب معنى الاهتمام. فنفي عن هؤلاء أن يكونوا مؤمنين كما يزعمون في حال يظنهم الناس مؤمنين، ولا يشعر الناس بكفرهم؛ فلذلك احتاج الخبر للتأكيد بالقسم وبالتوكيد اللفظي؛ لأنه كشف لباطن حالهم.

والمقسم عليه هو الغاية، وما عطف عليها بـ ﴿ثُمَّ﴾ معاً، وهي قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾.

و﴿حَتَّىٰ﴾ هنا غاية، أي: ينتفي عنهم الإيمان إلى هذه الغاية، فإذا وجد ما بعد الغاية كانوا مؤمنين.

ومعنى ﴿يُحَكِّمُوكَ﴾: يجعلوك حكماً، وفي الكلام حذف التقدير: فتقضي بينهم.

و﴿شَجَرَ﴾ معناه: اختلط والتف من أمورهم، وهو من الشجر، شبه بالتفاف الأغصان، ومعنى: ﴿فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ عام في كل أمر وقع بينهم فيه نزاع وتجادب (واختلاف، بخلاف مسائل الإجماع، فإنها لا تكون إلا مستندة للكتاب والسنة).⁽⁷¹⁾

ثم لا يكفي هذا التحكيم حتى ينتفي الحرج من قلوبهم، وكونهم يحكمونه على وجه الإغماض، فقال: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا﴾ والمعنى: إذا حكموك يطيعونك في بواطنهم فلا يجدون في أنفسهم حرجاً مما حكمت به، ثم لا يكفي ذلك حتى يسلموا لحكمك تسليمًا بانشرح صدر، وطمانينة نفس؛ فقال تعالى: ﴿وَيُسَلِّمُوا﴾ أي: ينقادوا ويدعوا لقضائك في الظاهر لا يعارضون فيه بشيء، ويسلموا ما تنازعوا فيه لحكمك.

وقوله: ﴿تَسْلِيمًا﴾ مصدر مؤكد، منبئ على التحقيق في التسليم؛ لأن العرب تردف الفعل بالمصدر إذا أرادت أن

الفعل وقع حقيقة، كما قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: 164]، والمعنى: فيسلمون لذلك تسليمًا كلياً من غير ممانعة ولا مدافعة ولا منازعة، فقلوه: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ﴾ المراد به الانقياد في الباطن، وقوله تعالى: ﴿وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ المراد منه الانقياد في الظاهر.⁽⁷²⁾

(فالتحكيم في مقام الإسلام، وانتفاء الحرج في مقام الإيمان، والتسليم في مقام الإحسان، فمن استكمل هذه المراتب وكملها، فقد استكمل مراتب الدين كلها، فمن ترك هذا التحكيم المذكور غير ملتزم له فهو كافر، ومن تركه مع التزامه فله حكم أمثاله من العصاة).⁽⁷³⁾

فهذه الآية خاصة بحكم الرسول صلى الله عليه وسلم؛ ولذا قيل: (هذه أبلغ آية في كتاب الله تعالى في الوعيد)⁽⁷⁴⁾، فأما الإعراض عن حكم غير الرسول فليس بكفر، إذا جَوَزَ المعرض على الحاكم عدم إصابتة حكم الله تعالى، أو عدم العدل في الحكم)⁽⁷⁵⁾.

(وبين الله تعالى في آية أخرى أن قول المؤمنين محصور في هذا التسليم الكلي، والانقياد التام ظاهراً وباطناً لما حكم به صلى الله عليه وسلم، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [النور: 51 الآية].⁽⁷⁶⁾

سابعاً: التحذير من معصية الرسول صلى الله عليه وسلم:

طاعة الله تعالى وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم واحدة، فمن أطاع الله فقد أطاع الرسول، ومن أطاع الرسول فقد أطاع الله، وذلك شامل للقيام بما أمر الله به ورسوله صلى الله عليه وسلم من الأعمال، والأقوال الظاهرة والباطنة، الواجبة والمستحبة، المتعلقة بحقوق الله وحقوق خلقه، والانتهاز عما نهى عنه الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، قال الله تعالى: ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَّغُ الْمُبِينُ﴾ [المائدة: 92]، وهذا الأمر أعم الأوامر؛ لأنه يدخل فيه كل أمر ونهي، ظاهر وباطن⁽⁷⁷⁾، وكرر ﴿وَاطِيعُوا﴾ في ذكر الرسول تأكيداً⁽⁷⁸⁾، ثم حذر تعالى من مخالفة الأمر، وتوعد من تولى بعذاب الآخرة فقال: ﴿وَأَحْذَرُوا﴾ جاء الأمر بأن يكون الناس على حذر من مخالفة أمر الله تعالى وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم؛ لأن الحذر مدعاة إلى عمل الحسنات وابتعاد السيئات⁽⁷⁹⁾، وحذف مفعول ﴿أَحْذَرُوا﴾ ليزل الفعل منزلة اللازم؛ لأن القصد التلبس بالحذر من الوقوع فيما يأباه الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم؛ وذلك أبلغ من أن يقال واحذروهما.

وقوله: ﴿فَإِن تَوَلَّيْتُمْ﴾ التولي هنا استعارة للعصيان، شبه العصيان بالإعراض والرجوع عن الموضع الذي كان به العاصي، بجامع المقاطعة والمفارقة، وقوله: ﴿فَأَعْلَمُوا﴾ هو جواب الشرط باعتبار لازم معناه، والمعنى: فإن أنتم لم تعملوا بما أمرناكم به وتنتهوا عما نهيناكم عنه ورجعتم مدبرين عما أنتم عليه من الإيمان والتصديق بالله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، واتباع ما جاءكم به نبيكم، ﴿فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَّغُ الْمُبِينُ﴾، وكلمة ﴿أَنَّمَا﴾ بفتح الهمزة تفيد الحصر، والمعنى أن أمره صلى الله عليه وسلم محصور في التبليغ لا يتجاوز إلى القدرة على هدي المبلغ إليهم.

وإضافة الرسول إلى ضمير الجلالة في قوله: ﴿رَسُولِنَا﴾ تعظيم لجانب هذه الرسالة، وإقامة لمعذرتة صلى الله عليه وسلم في التبليغ بأنه رسول من القادر على كل شيء، فلو شاء مرسله لهدى المرسل إليهم، فإذا لم يهتدوا فليس ذلك لتقصير من الرسول.⁽⁸⁰⁾

وفي هذا من التهديد العظيم والوعيد الشديد ما لا خفاء به في حق من خالف في هذا التكليف، وأعرض فيه عن حكم الله، لأن الحجة قد قامت؛ فعقابكم إنما يتولاه المرسل لا الرسول⁽⁸¹⁾، فعلى الرسول ﴿الْبَلَّغُ﴾، وعلى المرسل أن يعاقب أو يثيب؛ بحسب ما يُعصى أو يُطاع.⁽⁸²⁾

ووصف البلاغ بـ ﴿الْمُبِينُ﴾ استقصاء في معذرة الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي الإعدار للمعرضين عن الامتثال؛ فالبلوغ بين في نفسه، ومبين أحكام الله تعالى وتكاليفه؛ بحيث لا يعترها شبهة، ومؤيدة بالحجة الساطعة.⁽⁸³⁾



وعلى العبد أن يطيع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يأمر به؛ فإن لم يذعن العبد لذلك استحق العذاب الأليم في الدارين. ووصفت عدم طاعة النبي صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم بعدة أوصاف منها: المعصية، والتولي، ومخالفة أمره، وجاء التواعد بعقوبات على هذا الجرم العظيم في الدارين؛ فمن عقوبات الدنيا: أن الله تعالى يحول بين المرء وقلبه، والفتنة، والضلال المبين، وسبب للفشل والهزيمة، ومن عقوبات الآخرة: بطلان الأعمال، ودخول النار، والخلود فيها، والعذاب الأليم، والمهين؛ قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [النساء: 14]، وقال: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِتَّيْتَهُ تَحْشُرُونَ﴾ [الأنفال: 24]، وقال: ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَسْرِعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: 46]، وقال: ﴿وَيَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فِرْقٌ مِّنْهُمْ مَّن بَعْدَ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: 47]، وقال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: 63]، وقال: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: 36]، وقال: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: 33]، وقال: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ يَعْذِْبْنَهُ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الفتح: 17]، وقال: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾ [الجن: 23].

ثامنًا: التحذير من الضلال:

قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: 36]

هذه الآية عامة في جميع الأمور، وذلك أنه إذا حكم الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم بشيء؛ فليس لأحد مخالفتها، ولا اختيار لأحد هاهنا، ولا رأي ولا قول؛ فعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعًا لما حفت به"⁽⁸⁴⁾؛ ولهذا شدد في خلاف ذلك فقال: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾⁽⁸⁵⁾.

تاسعًا: بيان ثمار طاعة النبي صلى الله عليه وسلم في الدارين.

وهو ما يأتي بيانه في المطلب التالي.

المطلب الثاني: من ثمار تحقيق مقصد طاعة النبي صلى الله عليه وسلم:

بحسب متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم وطاقته يجني العبد ثمار ذلك في الدارين، وهي ثمار يانعة كثيرة، ذكرها الله تعالى في كتابه الكريم دعوة عامة للناس، وتشويقا لهم لطاعته تعالى وطاقته بنيه صلى الله عليه وسلم، وتثبيتا للمؤمنين على طاعتها، ومن هذه الثمار:

أولًا: طاعته صلى الله عليه وسلم طاعة لله تعالى:

قال الله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [النساء: 80]، فقولته

تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ﴾ المراد بـ (الرَّسُولَ) نبينا صلى الله عليه وسلم، والتعبير عنه بذلك ووضعه موضع المضمرة للإشعار

بالعلية، فمن أطاع الرسول فيما أمر به ونهى عنه؛ ﴿فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهُ﴾ لأنه مبلغ إلى الخلق أحكام الله تعالى وشرعه ووحيه وتزيله، وفي هذا عصمة الرسول صلى الله عليه وسلم؛ لأن الله أمر بطاعته مطلقاً، فلولا أنه معصوم في كل ما يُبَلِّغُ عن الله لم يأمر بطاعته مطلقاً، ولم يمدح على ذلك، وهذا من الحقوق المشتركة بين الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم.

قال الحسن البصري رحمه الله: (جعل الله طاعة رسوله صلى الله عليه وسلم طاعته، وقامت به الحجة على المسلمين)⁽⁸⁶⁾، وقال الشافعي رحمه الله: (ولم يجعل لأحد من خلقه عذراً بخلاف أمر عرفه من أمر رسول الله، وأن قد جعل الله للناس كلهم الحاجة إليه في دينهم، وأقام عليهم حجته؛ بما دلهم عليه من سنن رسول الله معاني ما أراد الله بفرائضه في كتابه)⁽⁸⁷⁾، وإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم بهذه المنزلة الشريفة كانت طاعته على الحقيقة طاعة الله، وهذه الطاعة في الحقيقة لا تكون إلا بتوفيق الله، كما قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: 64]، (قال مجاهد: أي لا يطيع أحد إلا بإذني، يعني لا يطيعهم إلا من وفقته لذلك)⁽⁸⁸⁾، ﴿وَمَنْ تَوَلَّى﴾ عن طاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم؛ فإنه لا يضر إلا نفسه، ولا يضر الله شيئاً، ﴿فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ أي: تحفظ أعمالهم وأحوالهم، بل أرسلناك مبلغاً ومبيناً وناصحاً، وقد أديت وظيفتك، ووجب أجرك على الله، سواء اهتدوا أم لم يهتدوا.⁽⁸⁹⁾

ثانياً: طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم من أركان الإيمان:

قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65]؛ فنفي الله تعالى عنهم الإيمان حتى يقع منهم ما ذكره تعالى في الآية الكريمة.

ثالثاً: طاعة النبي صلى الله عليه وسلم من علامات صدق الإيمان:

بين الله تعالى في كتابه الكريم صفات المؤمنين؛ ومن ذلك أنهم يحكمون النبي صلى الله عليه وسلم في كل ما اختلفوا فيه ويذعنون لذلك ظاهراً وباطناً، قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65]، ومن صفاتهم أنهم يطيعون الله تعالى ويطيعون رسوله صلى الله عليه وسلم، قال الله تعالى: ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: 1]، وقال: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 71].

رابعاً: اتباعه صلى الله عليه وسلم سبب محبة الله تعالى للعبد:

علق الله تعالى لزوم اتباع الرسول على محبة الله تعالى؛ قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [آل عمران: 31]؛ فلما لم يوجد ذلك دل على عدمها.⁽⁹⁰⁾

خامساً: اتباعه صلى الله عليه وسلم سبب من أهم أسباب مغفرة الذنوب:

إن اتباع النبي صلى الله عليه وسلم سبب من أهم أسباب مغفرة الذنوب؛ قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [آل عمران: 31]؛ فقله ﴿وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ أي:



باتباعكم للرسول صلى الله عليه وسلم يحصل لكم هذا كله ببركة سفارته⁽⁹¹⁾، ومن أحبه الله غفر له ذنبه، ورحمه وسدده في جميع حركاته وسكناته.

سادسًا: طاعة النبي صلى الله عليه وسلم من أسباب حصول الرحمة:

من أطاع النبي صلى الله عليه وسلم فإن الله تعالى سيرحمه، وقد بين الله تعالى ذلك في كتابه الكريم، قال الله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: 132]، وقال: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [النور: 56]، فمعنى قوله: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ بفعل الأوامر، واجتناب النواهي، وعلق على طاعة الله وطاعة رسوله حصول الرحمة، فقال: ﴿لَعَلَّكُمْ﴾ حين تقومون بذلك ﴿تُرْحَمُونَ﴾، ولا شك أن من فعل ذلك أن الله سيرحمهم، كما قال في الآية الأخرى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 71]، فمن أراد الرحمة، في الدارين؛ فهذا طريقها، ومن رجاها من دون ذلك؛ فهو متمن كاذب، وقد منته نفسه الأمانى الكاذبة.⁽⁹²⁾

سابعًا: تعليق الهداية باتباع الرسول وطاعته صلى الله عليه وسلم:

جاء هذا في موضعين؛ الموضع الأول في سورة الأعراف، قال الله تعالى: ﴿فَتَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: 158]، والمعنى: فاهتدوا به واقتدوا به أيها الناس، فيما يأمركم به وينهاكم عنه ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ لكي تهتدوا وترشدوا وتصيبوا الحق والصواب الذي هو المقصد الأصلي الموصل إلى كل خير، المنجي من كل شر، وجعل رجاء الاهتداء أثر الأمرين تنبيهًا على أن من صدقه ولم يتابعه بالتزام شرعه؛ فهو يعد في خطط الضلالة، قال أبو عثمان سعيد بن إسماعيل الحيري: (من أمر السنة على نفسه قولًا وفعلاً؛ نطق بالحكمة، ومن أمر الهوى على نفسه؛ نطق بالبدعة؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾).⁽⁹³⁾

والتابعة على قسمين: متابعة في الأقوال ومتابعة في الأفعال؛ أما المتابعة في الأقوال؛ فبأن يتمثل التابع جميع ما أمره به المتبوع، على طريق الأمر والنهي والترغيب والترهيب، وأما المتابعة في الأفعال؛ فبأن يقتدي به في جميع أفعاله وأدابه إلا ما حُص به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وثبت بالدليل أنه من خصائصه فلا متابعة فيه.⁽⁹⁴⁾ والموضع الثاني في سورة النور، قال الله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَّا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [النور: 54].

ففي هذه الآية الكريمة جعل الله تعالى الاهتداء مقرونا بطاعته صلى الله عليه وسلم، فلا سبيل إلى الهداية إلا بطاعته صلى الله عليه وسلم؛ فتنتفي بانتفائه؛ فرغب تعالى في طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم استقصاءً في الدعوة إلى الرشد.⁽⁹⁵⁾ ثامنًا: الاستخلاف في الأرض وتمكين الدين والأمن بعد الخوف:

قال الله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ

كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأَوْلَيْكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٥٥﴾ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿النور: 55-56﴾.

يأمر الله تعالى المؤمنين بطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم؛ فقد ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ أي: الذين جمعوا بين الإيمان والعمل الصالح أن يجعلهم الخلفاء والغالبين والمالكين، ﴿كَمَا أَسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ يعني بني إسرائيل، إذ أهلك الله الجبابرة، وأورثهم أرضهم وديارهم، قال تعالى: ﴿وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشْرِقَ الْأَرْضِ وَمَغْرِبَهَا الَّتِي بَرَكْنَا فِيهَا﴾ [الأعراف: 137]، كما استخلف عليها من قبلهم في زمن داود وسليمان عليهما السلام وغيرهما، وهكذا كان الصحابة رضي الله عنهم مستضعفين خائفين، ثم إن الله تعالى أمرهم؛ فمكن لهم دينهم؛ ﴿وَلَيَمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمْ﴾ أي: يثبته ويوطده بإظهاره وإعزاز أهله وإذلال الشرك وأهله، وقوله: ﴿الَّذِي أَرْتَضَى لَهُمْ﴾ صفة مدح جليلة، ﴿وَلَيَبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ﴾ من العدو ﴿أَمَنًا﴾؛ بأن ينصرهم عليهم فيقتلوهم ويأمّنوا بذلك شرهم، فـ ﴿بَعْدُ وَنَسَى﴾ آمنين ﴿لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْئًا﴾ ولا يخافون، ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ﴾ أي: من بعد هذا الوعد وارتد ﴿فَأَوْلَيْكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.⁽⁹⁶⁾

(ودلت الآية على صحة نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم؛ لأنه أخبر عن الغيب في هاتين الآيتين الكريمتين، وقد وجد هذا المخبر موافقا للخبر).⁽⁹⁷⁾

وهذه الآية عامة لأمة محمد صلى الله عليه وسلم؛ فتشمل أصحابه رضي الله عنهم، وكل من قام بنصرة دين الله على الوجه الأكمل، غير مخصوصة، إذ التخصيص لا يكون إلا بخبر ممن يجب له التسليم، ومن الأصل المعلوم التمسك بالعموم، والعلم عند الله تعالى⁽⁹⁸⁾، (وقد بلغت هذه الأمة في تمكين هذا الدين الغاية القصوى مما أظهر الله على أيديهم من الفتح والعلوم التي فاقوا فيها جميع العالم، من لدن آدم إلى زمان هذه الملة المحمدية).⁽⁹⁹⁾

وقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ التفات من الغيبة إلى الخطاب، ويحسنه الخطاب في ﴿مِنكُمْ﴾، وجمعت هذه الآية جميع الأعمال الصالحات، فأهمها بالتصريح، وسائرهما بعموم حذف المتعلق بقوله: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ أي في كل ما يأمركم وينهاكم، ورتب على ذلك رجاء حصول الرحمة لهم؛ فقال تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ أي: في الدنيا بتحقيق الوعد المذكور، وفي الآخرة بالدرجات العلى.⁽¹⁰⁰⁾

تاسعاً: طاعة النبي صلى الله عليه وسلم من أسباب النجاة من العذاب والفتن والضلال:

قال الله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: 63]، الحذر: تجنب الشيء المخيف، والمخالفة: المغايرة في الطريق التي يمشي فيها بأن يمشي الواحد في طريق غير الطريق الذي مشى فيه الآخر، والفتنة: اضطراب حال الناس⁽¹⁰¹⁾، والفتنة في هذا الموضع الإخبار بالزوايا في الدنيا وبالعذاب الأليم في الآخرة، ولا بد للمنافقين من أحد هذين⁽¹⁰²⁾، و(الضمير في قوله: ﴿أَمْرِهِ﴾ راجع إلى الرسول، أو إلى الله، والمعنى واحد؛ لأن الأمر من الله، والرسول مبلغ عنه)⁽¹⁰³⁾، وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ سبيله ومنهاجه وطريقته وسنته وشريعته؛ فدخلت ﴿عَنْ﴾



لتضمين المخالفة معنى الإعراض، فتوزن الأقوال والأعمال بأقواله وأعماله، فما وافق ذلك قبل، وما خالفه فهو مردود على قائله وفاعله، كائنا ما كان.⁽¹⁰⁴⁾

وكلمة ﴿أَوْ﴾ لمنع الخلو دون الجمع؛ لأن ذلك المخالف قد يموت من دون عقاب الدنيا، وقد يعرض له ذلك في الدنيا، وإعادة الفعل صريحاً للاعتناء بالتهديد والتحذير⁽¹⁰⁵⁾، أي: فليحذر وليخش من خالف شريعة الرسول باطناً أو ظاهراً ﴿أَنَّ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ أي: في قلوبهم، من كفر أو نفاق أو بدعة، ﴿أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ أي: في الدنيا، بقتل، أو حد، أو حبس، أو نحو ذلك، أو في الآخرة.⁽¹⁰⁶⁾

(وبهذه الآية احتج الفقهاء على أن الأمر على الوجوب، وَوَجَّهَهَا أَنْ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدْ حَذَرَ مِنْ مَخَالَفَةِ أَمْرِهِ، وَتَوَعَّدَ بِالْعِقَابِ عَلَيْهَا بِقَوْلِهِ: ﴿أَنَّ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ فتحرم مخالفته، فيجب امتثال أمره).⁽¹⁰⁷⁾

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب: 36]؛ فجعل تعالى أمر الله ورسوله مانعاً من الاختيار، موجباً للامتثال، منبهاً على أن عدم الامتثال معصية في قوله بعده: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾⁽¹⁰⁸⁾، ولا ينبغي أن يكون ﴿لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ﴾ اختيار عند حكم الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم؛ فما أمر الله تعالى هو المتبع، وما أراد النبي صلى الله عليه وسلم هو الحق، ومن خالفهما في شيء ﴿فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾؛ لأن الله تعالى هو المقصد والنبي صلى الله عليه وسلم هو الهادي الموصل، فمن ترك المقصد ولم يسمع قول الهادي فهو ضال قطعاً⁽¹⁰⁹⁾، ومعنى ﴿مُبِينًا﴾ أي: بَيِّنًا؛ لأنه ترك الصراط المستقيم الموصل إلى كرامة الله إلى غيره من الطرق الموصلة للعذاب الأليم؛ (فذكر أولاً السبب الموجب لعدم معارضته أمر الله ورسوله وهو الإيمان، ثم ذكر المانع من ذلك وهو التخويف بالضلال، الدال على العقوبة والنكال).⁽¹¹⁰⁾

عاشراً: بطاعته صلى الله عليه وسلم يجني العباد أفضل العواقب وأحسنها في الدارين:

إن من يحكمون رسول الله صلى الله عليه وسلم ويطيعونه فيما شجر بينهم، يجنون أفضل العواقب وأحسنها، قال الله تعالى: ﴿يَتْلُوهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59]؛ فذكر الله تعالى الجزاء بقوله: ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ لأن حكم الله ورسوله أحسن الأحكام، وأعدلها، وأصلحها للناس في أمر دينهم ودنياهم وعاقبتهم.⁽¹¹¹⁾

حادي عشر: الوعد بوفاء جزاء الأعمال:

قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الحجرات: 14]، أي: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ﴾ ظاهراً وباطناً، سرا وعلانية؛ فتأتمروا لأمره ﴿و﴾ أمر ﴿وَرَسُولَهُ﴾، وتعملوا بما فرض عليكم، وتنتهوا عما نهاكم عنه؛ ﴿لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا﴾ أي: لا يظلمكم من أجور أعمالكم ولا من ثوابها مثقال ذرة، (وضمير الرفع في ﴿يَلِتْكُمْ﴾ عائد إلى اسم الله، ولم يقل: لا يلتاكم بضمير التثنية؛ لأن الله هو متولي الجزاء دون الرسول صلى الله عليه وسلم).⁽¹¹²⁾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ استئناف تعليم بأن الله يتجاوز إذا تاب العبد، وترغيب في إخلاص الإيمان:

لأن الغفور كثير المغفرة شديدها، وترتيب ﴿رَجِيمٌ﴾ بعد ﴿عَفُورٌ﴾؛ لأن الرحمة أصل للمغفرة وشأن العلة أن تورث بعد المعلل بها.⁽¹¹³⁾

ثاني عشر: من أهم أسباب الفوز بالجنة والنجاة من النيران:

قال الله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [النساء: 13].

الحد: الحجز المانع لأمر من أن يدخل على غيره، أو يدخل عليه غيره، وبدأ تعالى بالمطيع؛ لأن الغالب على من كان مؤمناً بالله تعالى الطاعة، ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ طاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم عامة؛ يدخل فيها كل أوامر الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ونهيهما؛ وذلك لأن اللفظ عام فوجب أن يتناول الكل.

وفصل الله تعالى الوعد مبالغة فيه لسبق رحمته؛ فقال تعالى: ﴿يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ باقين فيها أبدا لا يموتون فيها ولا يفنون، ولا يخرجون منها، وحمل أولا على لفظ ﴿وَمَنْ﴾ في قوله: ﴿يُطِيعُ﴾ و﴿يُدْخِلْهُ﴾؛ فأفرد، ثم جمع حملا على المعنى في قوله: ﴿خَالِدِينَ﴾، ومن دخل الجنة ونجا من النار حصل له الفلاح العظيم؛ ولذا قال: ﴿وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾.⁽¹¹⁴⁾

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يَعدُّبُهُ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الفتح: 17].

قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ جعل الله تعالى طاعته وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم طاعة الآخر فجمع بينهما بيانا لطاعة الله، فإن الله تعالى لو قال: ومن يطع الله، كان لبعض الناس أن يقول: نحن لا نرى الله ولا نسمع كلامه، فمن أين نعلم أمره حتى نطيعه؟ فقال طاعته في طاعة رسوله وكلامه يسمع من رسوله صلى الله عليه وسلم، ﴿يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ فيها ما تشتميه الأنفس، وتلذ الأعين، ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ﴾ عن طاعتهما ﴿يَعدُّبُهُ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ يوم القيامة.⁽¹¹⁵⁾

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشِ اللَّهَ وَيَتَّقْهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [النور: 52]، هذه الآية على إيجازها حاوية لكل ما ينبغي للمؤمنين أن يفعلوه؛ فجمعت الآية أسباب الفوز في الدارين، ﴿وَمَنْ﴾ شرطية عامة، وجملة: ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ جواب الشرط.⁽¹¹⁶⁾

ومعنى الآية الكريمة: أن الله تعالى ذكر فضل طاعته وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم عموما في جميع الأحوال؛ فقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشِ اللَّهَ﴾ فيخف عاقبة معصيته، ﴿وَيَتَّقْهُ﴾ بترك المحظور؛ قال ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ فيما ساءه وسره، ﴿وَيَخْشِ اللَّهَ﴾ على ما عمل من الذنوب، ﴿وَيَتَّقْهُ﴾ فيما بعده⁽¹¹⁷⁾، وحصر الله سبحانه وتعالى الفوز فيهم؛ للتعريض بالذين لم يطيعوا الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم؛ فقال: ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ



الْتَّائِبُونَ ﴿١١٨﴾، واشتملت الآية، على الحق المشترك بين الله وبين رسوله صلى الله عليه وسلم، وهو: الطاعة المستلزمة للإيمان، والحق المختص بالله، وهو: الخشية والتقوى.

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 71]، فقولته: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ فيما أمرأ به ونهيا عنه، وجمع بين طاعة الله تعالى وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم؛ لبيان شرف فعل المطيع، وقوله تعالى: ﴿فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ لا يقادر قدره، ولا تبلغ غايته، وجعله عظيما من وجهين:

أحدهما: أنه نجا من عذاب عظيم؛ وأي فوز أعظم من النجاة من النار؛ كما قال: ﴿فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [آل عمران: 185].

الثاني: أنه وصل إلى ثواب كثير؛ وهو الثواب الدائم الأبدي، ولأنه ظفر بالكرامة العظمى من الله، والخير العظيم كله، فيعيش في الدنيا حميدا.⁽¹¹⁹⁾

(وصيغت الجملة في صيغة الشرط وجوابه؛ لإفادة العموم في المطيعين وأنواع الطاعات، فصارت الجملة بهذين العمومين في قوة التذييل، وهذا نسج بديع من نظم الكلام؛ وهو إفادة غرضين بجملة واحدة).⁽¹²⁰⁾

ثالث عشر: مرافقة الأبرار:

قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾ ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا﴾ [النساء: 69-70].

وسبب نزول هذه الآية الكريمة: ما جاء عن مسروق رحمه الله قال: قال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله ما ينبغي لنا أن نشارك في الدنيا، فإنك لو قد مت رُفعت فوقنا فلم نرك؛ فأنزل الله: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: 69].⁽¹²¹⁾

ذكر الله جل ثناؤه في هذه الآية الكريمة ما وعد أهل طاعته وطاعة رسوله عليه الصلاة والسلام من الكرامة الدائمة لديه والمنازل الرفيعة عنده؛ فقولته: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ بالتسليم لأمرهما، وإخلاص الرضا بحكمهما، والانتهاج إلى أمرهما، والانزجار عما نهيا عنه من معصية؛ فإن الله عز وجل يسكنه دار كرامته، ﴿مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ النعمة العظيمة التي تقتضي الكمال والفلاح والسعادة، بما تقصر العبارة عن تفصيله وبيانه، وبما لا يدخل في حيطة الفكر؛ إذا دخل الجنة يجعله مرافقا للأنبياء عليهم السلام ثم لمن بعدهم في الرتبة، وهم الصديقون، ثم الشهداء، ثم عموم المؤمنين وهم الصالحون؛ فجعلهم الله تعالى أربعة أقسام؛ بحسب منازلهم في العلم والعمل، وحث كافة الناس على أن لا يتأخروا عنهم.⁽¹²²⁾

قوله تعالى: ﴿وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ و﴿حَسُنَ﴾ فعل مراد به المدح ملحق بنعم، ومضمن معنى التعجب من حسنهم)⁽¹²³⁾، و﴿رَفِيقًا﴾ جمع رفيق، والرفيق: صاحب، سمي رفيقا لارتفاقك به وبصحته، ووجد الرفيق وهو صفة الجمع؛ لأن العرب تعبر به عن الواحد والجمع، والعرب تضع الواحد موضع الجمع، وقيل: معناه وحسن كل واحد من أولئك رفيقا، يعني: رفقاء الجنة.⁽¹²⁴⁾

ومعنى ذلك أنهم معهم أي في دار واحدة، ومتنعم واحد، بحيث يتمكن كل واحد منهم من رؤية الآخر، وإن بعد المكان؛ لأن الحجاب إذا زال شاهد بعضهم بعضاً، وإذا أرادوا الزيارة والتلاقي قدروا عليه، وكل من فيها قد رزق الرضا بحاله، وذهب عنه أن يعتقد أنه مفضول، وإن كنا نحن قد علمنا من الشريعة أن أهل الجنة تختلف مراتبهم على قدر أعمالهم، وعلى قدر فضل الله على من شاء، وليس المراد بكون ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ مع ﴿التَّيِّبِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءَ وَالصَّالِحِينَ﴾ كون الكل في درجة واحدة؛ لأن هذا يقتضي التسوية في الدرجة بين الفاضل والمفضول، وهذا لا يجوز.⁽¹²⁵⁾

(وخصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ، فهذه الآية عامة في حق جميع المكلفين، وهو أن كل من أطاع الله وأطاع الرسول؛ فقد فاز بالدرجات العالية، والمراتب الشريفة عند الله تعالى).⁽¹²⁶⁾

وفي الآية الكريمة مزيد ترغيب في الطاعة بالوعد علمها مرافقة أكرم الخلائق وأعظمهم قدرًا، والاجتماع بهم في جنات النعيم، والأُنس بقرهم في جوار رب العالمين؛ وفي الحديث "أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ".⁽¹²⁷⁾

ثم قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا﴾، ﴿ذَلِكَ﴾ إشارة إلى ما تقدم ذكره من وصف الثواب،

(وجيء باسم الإشارة في جملة جواب الشرط؛ للتنبيه على جدارتهم بمضمون الخبر عن اسم الإشارة)⁽¹²⁸⁾، ﴿الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ﴾

يعني رحمته، وهو الذي أهلهم لذلك وأعانهم عليه، وأعطاهم من الثواب ما لا تبلغه أعمالهم، ﴿وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا﴾

يعني: عليم بجزء من أطاعه، وبمقادير الفضل، وثواب الآخرة، وبمن يستحق الهداية والتوفيق لطاعته، وبمن أطاع

رسول الله وأحبه، وفيه بيان أنهم نالوا تلك الدرجة بفضل الله عز وجل ورحمته؛ ويدل عليه ما روي عن أبي هريرة رضي الله

عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَنْ يُنَجِّي أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ، قَالُوا: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: وَلَا أَنَا، إِلَّا أَنْ يَتَعَمَّدَنِي اللَّهُ بِرَحْمَةٍ، سَدِّدُوا، وَقَارِبُوا، وَاعْدُوا، وَرُوحُوا، وَشَيْءٌ مِنَ الدَّلْجَةِ، وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبَلَّغُوا".⁽¹²⁹⁾

النتائج:

1-يراد بطاعة النبي صلى الله عليه وسلم؛ الائتمار بأمره ونهيه، والانقياد له صلى الله عليه وسلم.

2-ورد الأمر بطاعة النبي صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم في ثلاثة وثلاثين موضعاً، في خمس عشرة سورة هي: آل عمران والنساء والمائدة والأعراف والأنفال والتوبة والنور والأحزاب ومحمد والفتح والحجرات والمجادلة والحشر والتغابن والجن؛ وبيانها كالتالي:

أ-إعادة الأمر بالطاعة للرسول صلى الله عليه وسلم؛ جاء هذا في خمسة مواضع، في خمس سور هي: النساء، والمائدة، والنور، ومحمد، والتغابن.

ب-الأمر بطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم منفرداً؛ وجاء هذا في موضع واحد، في سورة النور.

ت-جعل الله تعالى طاعته وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم واحدة؛ وجاء هذا في أربعة مواضع، في سورتين هما: الأنفال، والمجادلة.

ث-جاء لفظ الرسول معرفاً بالألف واللام، ومظهرًا دون ضمير عائد إلى الله تعالى؛ وجاء هذا في موضعين، من سورة آل عمران.

ج-الأمر من الله تبارك وتعالى باتباع رسوله صلى الله عليه وسلم والتأسي به؛ وجاء هذا في أربعة مواضع، في أربع سور هي: آل عمران، والأعراف، والأحزاب، والحشر.



ح- نفي الإيمان عن من لم يذعن لحكم النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يجد في نفسه حرجًا من ذلك باطنًا، ويسلم ظاهراً؛ وجاء هذا في موضع واحد، في سورة النساء.

خ- التحذير من معصية الرسول صلى الله عليه وسلم؛ وجاء هذا في أحد عشر موضعاً في ثمان سور هي: النساء، والمائدة، والأنفال، والنور، والأحزاب، ومحمد، والفتح، والجن.

د- التحذير من الضلال؛ وجاء هذا في موضعين، في سورتي النور، والأحزاب.

ذ- بيان ثمار طاعة النبي صلى الله عليه وسلم في الدارين، وجاء هذا في عدة مواضع في تسع سور هي: آل عمران، والنساء، والأعراف، والأنفال، والتوبة، والنور، والأحزاب، والفتح، والحجرات.

3- وجوب طاعة النبي صلى الله عليه وسلم، وعدم عصيانه.

4- ظهور مقصد طاعة النبي صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم وتجليه في آياته.

5- سلك القرآن الكريم في تحقيق ذلك المقصد أساليب متنوعة ومتعددة، ومن أبرزها:

أ- إعادة الأمر بالطاعة للرسول صلى الله عليه وسلم.

ب- الأمر بطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم منفرداً.

ت- جعل الله تعالى طاعته وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم واحدة.

ث- الأمر من الله تبارك وتعالى باتباع رسوله صلى الله عليه وسلم والتأسي به.

ج- التحذير من معصية الرسول صلى الله عليه وسلم.

6- بطاعة النبي صلى الله عليه وسلم يجني العبد ثماراً طيبة دنيوية وأخروية، ومن أهمها: أن طاعته صلى الله عليه وسلم

وسلم طاعة لله تعالى، وطاعته صلى الله عليه وسلم من أركان الإيمان، ومن علامات صدقه، وسبب محبة الله تعالى للعبد،

ومن أهم أسباب مغفرة الذنوب، وحصول الرحمة، والهداية، والاستخلاف في الأرض، وتمكين الدين، والأمن بعد الخوف، ومن

أسباب النجاة من العذاب والفتن والضلال، ومن أهم أسباب الفوز بالجنة والنجاة من النيران، ومرافقة الأبرار.

التوصيات:

1- أوصي بتعليم الأدلة من القرآن الكريم والسنة المطهرة وأقوال السلف الصالح؛ الدالة على وجوب طاعة النبي

صلى الله عليه وسلم، والأمر باتباعه، والاقتراد به صلى الله عليه وسلم، ونشرها في جميع المجتمعات عبر الوسائل المتاحة.

2- أوصي بعمل تطبيقات في الأجهزة المحمولة تبصر بوجوب طاعة النبي صلى الله عليه وسلم، وذكر مواطن وأحوال

أوامره ونواهيته صلى الله عليه وسلم.

الهوامش الإحالات

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 5/95، والراغب الأصفهاني، المفردات: 672.

(2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 5/95؛ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: 672؛ ابن منظور، لسان العرب: 3/

353.

(3) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 3/431.

(4) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 3/431؛ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: 529.

(5) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: 529؛ الكفوي، الكليات: 583.

(6) الكفوي، الكليات: 583.



- (7) الكفوي، الكليات: 583؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير: 303/9.
- (8) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: 419؛ ابن منظور، لسان العرب: 1/473؛ السمين الحلبي، عمدة الحفاظ: 210/2؛ الكفوي، الكليات: 82.
- (9) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 1/388.
- (10) ابن منظور، لسان العرب: 4/106؛ السمين الحلبي، عمدة الحفاظ: 1/285.
- (11) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: 176؛ السمين الحلبي، عمدة الحفاظ: 1/285؛ الكفوي، الكليات: 323.
- (12) رواه: الترمذي، سنن الترمذي: 332/3، أبواب الجَنَائِزِ عَن رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَابُ فَضْلِ الْمُصِيبَةِ إِذَا اخْتَسَبَ، ح (1021)، وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ، وحسنه الألباني. ابن منظور، لسان العرب: 4/106.
- (13) ابن بطّة، الإبانة: 1/260.
- (14) الأجري، الشريعة: 1/411.
- (15) ابن قاسم، مجموع فتاوى شيخ الإسلام: 19/103.
- (16) الطبري، جامع البيان: 7/174.
- (17) نفسه: 7/175.
- (18) رواه: البخاري، صحيح البخاري: 61/9، كِتَابُ الْأَحْكَامِ، بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، ح (7137)؛ مسلم، صحيح مسلم: 3/1466، كِتَابُ الْإِمَارَةِ، بَابُ وُجُوبِ طَاعَةِ الْأُمَرَاءِ فِي غَيْرِ مَعْصِيَةٍ وَتَحْرِيمِهَا فِي الْمَعْصِيَةِ، ح (1835). ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 2/345.
- (19) السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 183.
- (20) رواه: البخاري، صحيح البخاري: 63/9، كِتَابُ الْأَحْكَامِ، بَابُ السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ لِلْإِمَامِ مَا لَمْ تَكُنْ مَعْصِيَةً، ح (7145)؛ مسلم، صحيح مسلم: 3/1469، كِتَابُ الْإِمَارَةِ، بَابُ وُجُوبِ طَاعَةِ الْأُمَرَاءِ فِي غَيْرِ مَعْصِيَةٍ وَتَحْرِيمِهَا فِي الْمَعْصِيَةِ، ح (1840).
- (21) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 2/345. رواه: مسلم، صحيح مسلم: 3/1469، كِتَابُ الْإِمَارَةِ، بَابُ وُجُوبِ طَاعَةِ الْأُمَرَاءِ فِي غَيْرِ مَعْصِيَةٍ وَتَحْرِيمِهَا فِي الْمَعْصِيَةِ، ح (1840).
- (22) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 5/97.
- (23) السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 183.
- (24) ابن عطية، المحرر الوجيز: 2/71.
- (25) ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان: 7/551.
- (26) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 2/345.
- (27) نفسه، والصفحة نفسها.
- (28) ابن عطية، المحرر الوجيز: 2/71.
- (29) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 2/345؛ السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 183.
- (30) ينظر: الطبري، جامع البيان: 17/350؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 6/81.
- (31) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 18/289.
- (32) البيضاوي، أنوار التنزيل: 4/113.



- (33) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 289/18.
- (34) ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان: 275/6.
- (35) الطبري، جامع البيان: 214/11.
- (36) السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 315.
- (37) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز: 500/2، السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 847.
- (38) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 32/2.
- (39) أبو حيان، البحر المحيط: 104/3.
- (40) الألوسي، روح المعاني: 126/2.
- (41) ينظر: الرازي، التفسير الكبير: 198/8؛ أبو حيان، البحر المحيط: 104/3.
- (42) أورده: البخاري، صحيح البخاري: 107/9، كِتَابُ: الإِعْتِصَامِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، فِي تَرْجُمَةِ بَابِ إِذَا اجْتَهَدَ الْعَامِلُ أَوْ الْحَاكِمُ فَأَخْطَأَ خِلَافَ الرَّسُولِ مِنْ غَيْرِ عِلْمٍ؛ فَحُكْمُهُ مَرْدُودٌ؛ لِقَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ"؛ مسلم، صحيح مسلم: 1343/3، كتاب الأفضية، بَاب نَقْضِ الْأَحْكَامِ الْبَاطِلَةِ وَرَدِّ مُخَدَّنَاتِ الْأُمُورِ، ح (1718).
- (43) تفسير القرآن العظيم: 32/2.
- (44) الرازي، التفسير الكبير للرازي: 198/8.
- (45) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 32/2.
- (46) السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 128.
- (47) الخازن، لباب التأويل: 296/1.
- (48) الطبري، جامع البيان: 325/5.
- (49) الشنقيطي، أضواء البيان للشنقيطي: 584/5.
- (50) ينظر: الخازن، لباب التأويل: 238/1، السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 128؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير: 228/3.
- (51) أبو حيان، البحر المحيط: 103/3.
- (52) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 228/3.
- (53) الشنقيطي، أضواء البيان: 327/1.
- (54) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 197/5؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 491/3، السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 305.
- (55) أبو حيان، البحر المحيط: 466/8.
- (56) ابن عطية، المحرر الوجيز: 377/4؛ البيضاوي، أنوار التنزيل: 228/4؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير: 302/21.
- (57) البغوي، معالم التنزيل: 624/3؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 155/14.
- (58) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 302/21؛ وينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل: 228/4.
- (59) السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 661.
- (60) السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 661؛ وينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل: 228/4؛ أبو حيان، البحر المحيط: 466/8؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير: 302/21.



- (61) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 6/ 391.
- (62) الألوسي، روح المعاني: 11/ 165؛ السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 661.
- (63) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: 21/ 302.
- (64) نفسه، والصفحة نفسها.
- (65) ابن عطية، المحرر الوجيز: 4/ 377.
- (66) البيضاوي، أنوار التنزيل: 4/ 228.
- (67) الرازي، التفسير الكبير: 29/ 507؛ أبو حيان، البحر المحيط: 10/ 141؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 8/ 67؛ السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 851. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 28/ 87.
- (68) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 18/ 57.
- (69) الشنقيطي، أضواء البيان: 7/ 512.
- (70) الطبري، جامع البيان: 7/ 200.
- (71) السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 184.
- (72) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز: 2/ 74؛ الرازي، التفسير الكبير: 10/ 128؛ أبو حيان، البحر المحيط: 3/ 695؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 2/ 349؛ السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 184؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير: 5/ 110.
- (73) السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 184.
- (74) السمعاني، تفسير القرآن: 1/ 444.
- (75) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 5/ 110؛ وينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 5/ 267.
- (76) الشنقيطي، أضواء البيان: 1/ 394.
- (77) ينظر: السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 243.
- (78) ابن عطية، المحرر الوجيز: 2/ 234.
- (79) أبو حيان، البحر المحيط: 4/ 359.
- (80) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: 7/ 30.
- (81) ينظر: الرازي، التفسير الكبير: 12/ 426؛ أبو حيان، البحر المحيط: 4/ 359.
- (82) ابن عطية، المحرر الوجيز: 2/ 234.
- (83) أبو حيان، البحر المحيط: 4/ 359؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير: 7/ 30.
- (84) رواه: ابن أبي عاصم، السنة: 1/ 12؛ البغوي، شرح السنة: 1/ 213؛ الأصفهاني، الحجة في بيان المحجة: 1/ 269؛ وقال النووي رحمه الله: (حديث حسن صحيح، روينا في كتاب الحجة بإسناد صحيح)، الأربعون النووية: 113.
- (85) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 6/ 423.
- (86) الواحدي، التفسير البسيط: 6/ 618.
- (87) الشافعي، الرسالة للشافعي: 104.
- (88) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 2/ 347.



- (89) ينظر: الرازي، التفسير الكبير: 10/149؛ الخازن، لباب التأويل: 1/401؛ الألوسي، روح المعاني: 3/88؛ السعدي، تيسير
الكريم الرحمن: 189.
- (90) ينظر: الخازن، لباب التأويل: 1/238؛ السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 128؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير: 3/228.
- (91) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 2/32.
- (92) ينظر: الطبري، جامع البيان: 17/350؛ البغوي، معالم التنزيل: 3/427؛ البيضاوي، أنوار التنزيل: 4/113؛ ابن كثير،
تفسير القرآن العظيم: 6/81؛ السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 148، 573؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير: 18/289.
- (93) الأصبهاني، حلية الأولياء: 10/244؛ البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: 1/145؛ الأصبهاني، الحجة في بيان
المحجة: 2/486.
- (94) الخازن، لباب التأويل: 2/259؛ وينظر: الطبري، جامع البيان: 10/500؛ البيضاوي، أنوار التنزيل: 3/38.
- (95) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام: 12/296؛ البيضاوي، أنوار التنزيل: 4/112؛ الخازن، لباب التأويل: 3/302؛ الألوسي،
روح المعاني للألوسي: 9/392؛ السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 572؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير: 18/281.
- (96) الرازي، التفسير الكبير: 24/412؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 12/299؛ أبو حيان، البحر المحيط: 8/65.
- (97) الرازي، التفسير الكبير: 24/413.
- (98) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 12/299؛ الشنقيطي، أضواء البيان: 5/767.
- (99) أبو حيان، البحر المحيط: 8/65.
- (100) أبو حيان، البحر المحيط: 8/66؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير: 18/289.
- (101) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 18/311.
- (102) ابن عطية، المحرر الوجيز: 4/198.
- (103) الشنقيطي، أضواء البيان: 6/280.
- (104) ينظر: الرازي، التفسير الكبير: 24/425؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 6/89.
- (105) ينظر: الرازي، التفسير الكبير: 24/427؛ الألوسي، روح المعاني: 9/416.
- (106) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 6/89.
- (107) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 12/322.
- (108) الشنقيطي، أضواء البيان: 5/263.
- (109) الرازي، التفسير الكبير: 25/169.
- (110) السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 665.
- (111) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 2/345؛ السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 183.
- (112) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 26/266.
- (113) الطبري، جامع البيان: 21/392؛ الخازن، لباب التأويل للخازن: 4/185؛ السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 802؛ ابن
عاشور، التحرير والتنوير: 26/266.
- (114) ينظر: الطبري، جامع البيان: 6/490؛ ابن عطية، المحرر الوجيز: 2/20؛ الرازي، التفسير الكبير: 9/526، البيضاوي،
أنوار التنزيل للبيضاوي: 5/129؛ أبو حيان، البحر المحيط: 3/550؛ السعدي، تيسير الكريم الرحمن للسعدي: 171.



- (115) ينظر: الطبري، جامع البيان: 271/21؛ الرازي، التفسير الكبير: 79/28؛ السعدي، تيسير الكريم: 793.
- (116) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 276/18.
- (117) البغوي، معالم التنزيل: 56/6.
- (118) ينظر: الطبري، جامع البيان: 343/17؛ البغوي، معالم التنزيل: 424/3؛ الرازي، التفسير الكبير: 411/24؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 295/12؛ البيضاوي، أنوار التنزيل: 112/4؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 75/6؛ السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 572؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير: 275/18.
- (119) ينظر: جامع البيان: 196/19؛ السمعاني، تفسير القرآن: 311/4؛ البغوي، معالم التنزيل: 668/3؛ الرازي، التفسير الكبير: 186/25؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 253/14؛ البيضاوي، أنوار التنزيل: 240/4؛ الخازن، لباب التأويل: 3/438؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 487/6؛ الألوسي، روح المعاني: 270/11.
- (120) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 123/22.
- (121) رواه: الطبري، جامع البيان: 214/7؛ ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم: 997/3؛ وينظر: الواحدي، أسباب نزول القرآن: 165؛ ابن حجر، العجائب: 913/2.
- (122) الطبري، جامع البيان: 210/7؛ السمعاني، تفسير القرآن: 446/1؛ البيضاوي، أنوار التنزيل: 82/2؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 353/2.
- (123) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 116/5.
- (124) ينظر: البغوي، معالم التنزيل: 659/1؛ الخازن، لباب التأويل: 397/1.
- (125) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز: 76/2؛ الرازي، التفسير الكبير: 133/10.
- (126) الرازي، التفسير الكبير: 132/10.
- (127) رواه: البخاري، صحيح البخاري: 40/8، كِتَابُ الْأَدَبِ، بَابُ غَلَامَةِ حُبِّ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لِقَوْلِهِ: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: 31]، ح (6171)؛ مسلم، صحيح مسلم: 2032/4، كتاب البر والصلة والآداب، باب المرء مع من أحب، ح (2639)، وهذا لفظ الإمام البخاري. ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل: 82/2؛ السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 185.
- (128) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 116/5.
- (129) رواه: البخاري، صحيح البخاري: 98/8، كتاب الرقاق، بَابُ الْقَصْدِ وَالْمُدَاوَمَةِ عَلَى الْعَمَلِ، ح (6463)؛ مسلم، صحيح مسلم: 2169/4، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله، بل برحمة الله تعالى، ح (2816)، وهذا لفظ الإمام البخاري. ينظر: البغوي، معالم التنزيل: 660/1؛ الخازن، لباب التأويل: 397/1؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 357/2؛ الألوسي، روح المعاني: 82/3، 72/3.
- المراجع:**
- القرآن الكريم.
- الأجري، م. (2021). الشريعة، لمحمد الأجرى (عادل آل حمدان، تحقيق؛ ط.1). دار اللؤلؤة.
- الأصفهاني، إ. (1999). الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة (محمد المدخلي، محمد أبو رحيم، تحقيق؛ ط.2). دار الراجعية السعودية.



- الأصفهاني، أ. (د.ت). *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. مطبعة السعادة.
- الألوسي، م. (1415). *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني* (علي عطية، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- البخاري، م. (1311). *صحيح البخاري* (جماعة من العلماء، تحقيق). المطبعة الكبرى الأميرية.
- ابن بطة، ع. (د.ت). *الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المدمومة* (رضا معطي، عثمان الأنثوي، يوسف الوابل، الوليد بن سيف النصر، حمد التويجري، تحقيق). دار الراجية للنشر والتوزيع.
- البغدادى، أ. (1996). *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع* (محمد الخطيب، تحقيق؛ ط.3). مؤسسة الرسالة.
- البغوي، ح. (1983). *شرح السنة* (شعيب الأنزوط، محمد الشاويش، تحقيق؛ ط.2). المكتب الإسلامي.
- البغوي، ح. (1420). *معالم التنزيل في تفسير القرآن* (عبد الرزاق المهدي، تحقيق؛ ط.1). دار إحياء التراث العربي.
- البيضاوي، ع. (1418). *أنوار التنزيل وأسرار التأويل* (محمد المرعشلي، تحقيق؛ ط.1). دار إحياء التراث العربي.
- الترمذي، م. (1975). *سنن الترمذي* (أحمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة، تحقيق؛ ط.2). شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- ابن تيمية، أ. (2004). *مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية* (عبد الرحمن ابن قاسم، وولده محمد، جمع وترتيب). مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن أبي حاتم، ع. (1419). *تفسير القرآن العظيم* (أسعد الطيب، تحقيق؛ ط.3). مكتبة نزار الباز.
- ابن حجر، أ. (د.ت). *العجائب في بيان الأسباب* (عبد الحكيم الأنيس، تحقيق). دار ابن الجوزي.
- أبو حيان، م. (1420). *البحر المحييط* (صدقي محمد جميل، تحقيق). دار الفكر.
- الخازن، ع. (1415). *لياب التأويل في معاني التنزيل*. دار الكتب العلمية.
- الرازي، م. (1420). *التفسير الكبير* (ط.3). دار إحياء التراث العربي.
- الراغب الأصفهاني، ح. (1412). *المفردات في غريب القرآن* (صفوان الداودي، تحقيق؛ ط.1). دار القلم، الدار الشامية.
- السعدي، ع. (2000). *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان* (عبد الرحمن اللويح، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- السمعاني، م. (1997). *تفسير القرآن* (ياسر بن إبراهيم، غنيم بن عباس، تحقيق؛ ط.1). دار الوطن.
- السمين الحلبي، أ. (1996). *عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ* (محمد عيون السود، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- الشافعي، م. (1938). *الرسالة* (أحمد شاكر، تحقيق؛ ط.1). مصطفى البابي الحلبي وأولاد.
- الشنقيطي، م. (2019). *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن* (ط.5). دار عطاءات العلم.
- الطبري، م. (2001). *جامع البيان عن تأويل آي القرآن* (عبد الله التركي، تحقيق؛ ط.1). دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن عاشور، م. (1984). *التحرير والتنوير*. الدار التونسية للنشر.
- ابن عاصم، أ. (1400). *السنة* (محمد الألباني، تحقيق؛ ط.1). المكتب الإسلامي.
- ابن عطية، ع. (1422). *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز* (عبد السلام عبد الشافي، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن فارس، أ. (1979). *معجم مقاييس اللغة* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق). دار الفكر.
- القرطبي، م. (1964). *الجامع لأحكام القرآن* (أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، تحقيق؛ ط.2). دار الكتب المصرية.
- ابن كثير، إ. (1999). *تفسير القرآن العظيم* (سامي السلامة، تحقيق؛ ط.2). دار طيبة للنشر والتوزيع.
- الكفوي، أ. (د.ت). *الكليات* (عدنان درويش، ومحمد المصري. مؤسسة الرسالة.



- مسلم، ح. (1955). *صحيح مسلم* (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق). مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه. ابن منظور، م. (1414). *لسان العرب*. دار صادر.
- النووي، ي. (2009). *الأربعون النووية* (قصي الحلاق، أنور الشبيخي، تحقيق؛ ط.1). دار المنهاج للنشر والتوزيع.
- الواحدي، ع. (1430). *التفسير البسيط - مجموعة رسائل علمية* (عمادة البحث العلمي، تحقيق؛ ط.1). جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- الواحدي، ع. (1992). *أسباب نزول القرآن* (عصام الحميدان، تحقيق؛ ط.2). دار الإصلاح.

References

The Qur'an.

- Al-Ājurrī, M. (2021). *Al-Sharī'a* (Ādil Āl Ḥamdan, Ed.; 1st ed.). Dār al-Lu'lu'a.
- Al-Aṣfahānī, I. (1999). *Al-Ḥujja fī bayān al-mahajja wa-sharḥ 'aqīdat ahl al-sunna* (Muḥammad al-Madkhalī & Muḥammad Abū Raḥīm, Eds.; 2nd ed.). Dār al-Rāya al-Su'ūdiyya.
- Al-Aṣfahānī, A. (n.d.). *Ḥilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'*. Maṭba'at al-Sa'āda.
- Al-Ālūsī, M. (1994 [1415 AH]). *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'azīm wa-l-sab' al-mathānī* (Alī 'Atīyya, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-Ilmiyya.
- Al-Bukhārī, M. (1893 [1311 AH]). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (A group of scholars, Eds.). Al-Maṭba'a al-Kubrā al-Amīriyya.
- Ibn Baṭṭā, 'A. (n.d.). *Al-Ibāna 'an sharī'at al-firqa al-nājiyya wa-mujānabat al-firqa al-madhmūma* (Riḍā Mu'īṭ, 'Uthmān al-Athīrībī, Yūsuf al-Wābil, al-Walid ibn Sayf al-Naṣr, & Ḥamad al-Tuwayjirī, Eds.). Dār al-Rāya li-l-Naṣr wa-l-Tawzīf.
- Al-Baghādādī, A. (1996). *Al-Jāmi' li-akhḥaq al-rāwī wa-ādāb al-sāmi'* (Muḥammad al-Khaṭīb, Ed.; 3rd ed.). Mu'assasat al-Risāla.
- Al-Baghawī, Ḥ. (1983). *Sharḥ al-sunna* (Shu'ayb al-Arna'ūṭ & Muḥammad al-Shāwish, Eds.; 2nd ed.). Al-Maktab al-Islāmī.
- Al-Baghawī, Ḥ. (1999 [1420 AH]). *Ma'ālim al-tanzīl fī tafsīr al-Qur'ān* ('Abd al-Razzāq al-Mahdī, Ed.; 1st ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Bayḍāwī, 'A. (1997 [1418 AH]). *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl* (Muḥammad al-Mar'ashli, Ed.; 1st ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Tirmidhī, M. (1975). *Sunan al-Tirmidhī* (Aḥmad Shākīr, Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, & Ibrāhīm 'Aṭwa, Eds.; 2nd ed.). Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Ibn Taymiyya, A. (2004). *Majmū' fatāwā Shaykh al-Islām Ibn Taymiyya* ('Abd al-Raḥmān ibn Qāsim & his son Muḥammad, Comp. & Arr.). Mujamma' al-Malik Fahd li-ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf.
- Ibn Abī Ḥātim, 'A. (1998 [1419 AH]). *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm* (As'ad al-Ṭayyib, Ed.; 3rd ed.). Maktabat Nizār al-Bāz.
- Ibn Ḥajar, A. (n.d.). *Al-'Ajāb fī bayān al-asbāb* ('Abd al-Ḥakīm al-Anīs, Ed.). Dār Ibn al-Jawzī.
- Abū Ḥayyān, M. (1999 [1420 AH]). *Al-Baḥr al-muḥīṭ* (Ṣidqī Muḥammad Jamīl, Ed.). Dār al-Fikr.
- Al-Khāzin, 'A. (1994 [1415 AH]). *Lubāb al-ta'wīl fī ma'ānī al-tanzīl*. Dār al-Kutub al-Ilmiyya.
- Al-Rāzī, M. (1999 [1420 AH]). *Al-Tafsīr al-kabīr* (3rd ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.



- Al-Rāghib al-Aṣfahānī, Ḥ. (1991 [1412 AH]). *Al-Mufradāt fi gharīb al-Qurʿān* (Ṣafwān al-Dāwūdī, Ed.; 1st ed.). Dār al-Qalam; al-Dār al-Shāmiyya.
- Al-Saʿdī, ʿA. (2000). *Taysīr al-karīm al-raḥmān fi tafsīr kalām al-manān* (ʿAbd al-Raḥmān al-Luwayḥīq, Ed.; 1st ed.). Muʿassasat al-Risāla.
- Al-Samʿānī, M. (1997). *Tafsīr al-Qurʿān* (Yāsir ibn Ibrāhīm & Ghunaym ibn ʿAbbās, Eds.; 1st ed.). Dār al-Waṭān.
- Al-Samīn al-Ḥalabī, A. (1996). *ʿUmdat al-ḥuffāz fi tafsīr ashraf al-alfāz* (Muḥammad ʿUyūn al-Sūd, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- Al-Shāfiʿī, M. (1938). *Al-Risāla* (Aḥmad Shākīr, Ed.; 1st ed.). Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlad.
- Al-Shanqīṭī, M. (2019). *Aḍwāʾ al-bayān fi idāḥ al-Qurʿān bi-l-Qurʿān* (5th ed.). Dār ʿAṭāʾat al-ʿIlm.
- Al-Ṭabarī, M. (2001). *Jāmiʾ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʿān* (ʿAbd Allāh al-Turkī, Ed.; 1st ed.). Dār Hajr li-l-Ṭibāʾa wa-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ.
- Ibn ʿĀshūr, M. (1984). *Al-Taḥrīr wa-l-tanwīr*. Al-Dār al-Tūniyya li-l-Nashr.
- Ibn ʿĀṣim, A. (1980 [1400 AH]). *Al-Sunna* (Muḥammad al-Albānī, Ed.; 1st ed.). Al-Maktab al-Islāmī.
- Ibn ʿAṭīyya, ʿA. (2001 [1422 AH]). *Al-Muḥarrar al-wajiz fi tafsīr al-kitāb al-ʿazīz* (ʿAbd al-Salām ʿAbd al-Shāfiʿī, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- Ibn Fāris, A. (1979). *Maʾjam maqāyīs al-luḡa* (ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Ed.). Dār al-Fikr.
- Al-Qurṭubī, M. (1964). *Al-Jāmiʾ li-aḥkām al-Qurʿān* (Aḥmad al-Bardūnī & Ibrāhīm Aṭfish, Eds.; 2nd ed.). Dār al-Kutub al-Miṣriyya.
- Ibn Kathīr, I. (1999). *Tafsīr al-Qurʿān al-ʿazīm* (Sāmī al-Salāma, Ed.; 2nd ed.). Dār Ṭayba li-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ.
- Al-Kafawī, A. (n.d.). *Al-Kulliyāt* (ʿAdnān Darwīsh & Muḥammad al-Miṣrī, Eds.). Muʿassasat al-Risāla.
- Muslim, Ḥ. (1955). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī, Ed.). Maṭbaʿat ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakāʾuh.
- Ibn Manzūr, M. (1994 [1414 AH]). *Lisān al-ʿArab*. Dār Ṣādir.
- Al-Nawawī, Y. (2009). *Al-Arbaʿūn al-Nawawīyya* (Quṣayy al-Ḥallāq & Anwar al-Shaykhī, Eds.; 1st ed.). Dār al-Minhāj li-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ.
- Al-Wāḥidī, ʿA. (2009 [1430 AH]). *Al-Tafsīr al-basīṭ – A collection of academic theses* (Imādāt al-Baḥṭh al-ʿIlmī, Ed.; 1st ed.). Jāmiʿat al-Imām Muḥammad ibn Saʿūd al-Islāmiyya.
- Al-Wāḥidī, ʿA. (1992). *Asbāb nuzūl al-Qurʿān* (ʿIṣām al-Ḥumaydān, Ed.; 2nd ed.). Dār al-Iṣlāḥ.





The Doctrinal Objectives of Building the First Masjid for People

Dr. Abdurrahman Bin Abdurrahim Bin Abdullah Al-Qurashi*

Aaaqurashi@uqu.edu.sa

Abstract

This study investigates the doctrinal aims behind the construction of *Al-Bait Al-Haram* (the Kaaba)—the first place established on Earth for the worship of Allah—employing descriptive and analytical approaches. Structured into an introduction, a preface clarifying key terminology, two main sections, and a conclusion with references, the research first examines the foundational objectives of building the Kaaba, such as affirming monotheism, rejecting polytheism, and cleansing the sanctuary of idolatry. The second section explores its secondary objectives, including nurturing Muslim spirituality, preserving religious traditions and symbols, and fostering harmony between the spiritual and material dimensions of human existence.

Keywords: Theological Aims, Religious Doctrine, Primary Objectives, Secondary Objectives, Al-Bait Al-Haram.

* Associate Professor of Islamic Theology, Department of Da'wah and Islamic Culture, Faculty of Da'wah and Fundamentals of Religion, Umm Al-Qura University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Qurashi, A. B. A. B. A. (2025). The Doctrinal Objectives of Building the First Masjid for People, *Journal of Arts*, 13(3), 784-806. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2771>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المقاصد العقديّة لبناء أول بيت للناس

د. عبد الرحمن بن عبد الرحيم بن عبد الله القرشي*

Aaaqurashi@uqu.edu.sa

الملخص:

يسعى هذا البحث إلى دراسة المقاصد العقديّة المرتبطة ببناء أول بيت للناس في الأرض لعبادة الله، وهو البيت الحرام، وقد استخدم البحث المنهجين الوصفي والتحليلي. وقد قُسم البحث إلى مبحثين تسبقهما مقدمة وتمهيد، وتعمقهما خاتمة، وقائمة المصادر والمراجع. درس التمهيد مصطلحات البحث، ودرس المبحث الأول: المقاصد الأصليّة لبناء الكعبة المشرفة. وتناول المبحث الثاني: المقاصد التبعية لبناء الكعبة المشرفة. وتناولت الخاتمة أبرز النتائج التي توصل إليها البحث، والتي كان من أهمها: أن أبرز المقاصد العقديّة الأصليّة من بناء الكعبة المشرفة في الأرض يتمثل في ترسيخ عقيدة التوحيد، والنهي عن الإشراك بالله، وتطهير البيت من الأوثان والأصنام. وأن من أهم المقاصد التبعية: تعزيز التربية الروحية للمسلمين، وإحياء السنن والرموز الإيمانية في حياة المسلمين، وتحقيق التوازن بين الروح والمادة في حياة الإنسان.

الكلمات المفتاحية: المقاصد العقديّة، العقيدة، المقاصد الأصليّة، المقاصد التبعية، البيت الحرام.

* أستاذ العقيدة المشارك، قسم الدعوة والثقافة الإسلامية، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: القرشي، ع. ب. ع. ب. ع. (2025). المقاصد العقديّة لبناء أول بيت للناس، مجلة الآداب، 13 (3)، 784-806.

<https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2771>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



المقدمة:

الحمد لله الذي جعل البيت مثابة للناس وأمنا، وأمر باتخاذ مقام إبراهيم مصلى، فله الحمد في الآخرة والأولى. والصلاة والسلام على الخليل المصطفى، والرسول المجتبي، المبعوث في البقعة الفضلى، إلى الذكر والأثني، فأتى الرسالة ووفى. أما بعد:

فإن الرب سبحانه يخلق ما يشاء كيف يشاء ويختار من خلقه ما يشاء، فاختار من الملائكة جبريل، ومن البشر محمداً والخليل عليهما الصلاة والسلام، ومن البقاع البلد الأمين مكة المكرمة، فشرّفها بالحرمة والقداسة، وخصّها بخصائص دون سائر البقاع، فأقام بها قواعد أول بيت وضع للناس لتخليد ذكره سبحانه وتوحيده، وخصه بحجر من أحجار الجنة "نزل الحجر الأسود من الجنة"⁽¹⁾، ويحنن الأفئدة إليه على مرّ الزمان، ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: 125].

ففي أمّ قري الأنبياء ومبدأ الدّين الخاتم، ومقصد الأنبياء، ومحجهم على مرّ الزمان، وهذا بحث وجيز بعنوان "المقاصد العقدية لبناء أول بيت للناس"، أجلي فيه أهمية هذه البقعة المباركة، وما حوته من آثار ومقاصد ارتباطها بالرسالات السماوية.

إشكالية البحث:

تتمثل إشكالية البحث في أن البيت الحرام الذي أمر الله ببنائه في مكة ينطوي على مقاصد عقدية، يجلبها عدد من الخاصة، فضلاً عن عامة المسلمين، ويمكن صياغة هذه الإشكالية في السؤالين الآتيين:

- ما المقاصد العقدية الأصلية لبناء أول بيت للناس؟
- ما المقاصد العقدية التبعية لبناء أول بيت للناس؟

أهداف البحث:

بناء على الأسئلة السابقة فإن البحث سيسعى إلى الإجابة عنها؛ لتحقيق أهدافه المتمثلة في النقاط الآتية:

- معرفة المقاصد العقدية الأصلية لبناء أول بيت للناس.
- توضيح المقاصد العقدية التبعية لبناء أول بيت للناس.

منهج البحث:

استعان البحث في دراسة هذا الموضوع بعدد من المناهج العلمية، فقد استعان بالمنهج الاستنباطي، الذي يُعنى باستنباط الأفكار والمعلومات التي تخدم البحث من مظانها، ثم ترتيبها وتبويبها، كما استعان بالمنهج الوصفي والتحليلي؛ وذلك من خلال وصف الظاهرة موضوع البحث، وهي المقاصد العقدية لبناء أول بيت للناس في الأرض، سواء كانت أصلية أم تبعية، ثم تحليلها ودراستها دراسة علمية، وفق أسس وقواعد كتابة البحوث العلمية المحكمة.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

تأتي أهمية الدراسة من أهمية الموضوع الذي تبحته، فموضوع المقاصد العقدية لبناء البيت الحرام في مكة المكرمة، من الموضوعات المتصلة بالعقيدة، والتي تمثل أولوية في الدراسات الإسلامية، ومن هنا جاءت الرغبة في دراسة هذا الموضوع. بالإضافة إلى أنه رغم البحث في الشبكة العنكبوتية عن دراسة علمية تناولت موضوع المقاصد العقدية لبناء أول بيت للناس في الأرض لتوحيد الله، إلا أنني لم أعثر على دراسة تناولت ذلك، وهو ما عزز من أهمية الدراسة، وشجعتني على تناولها في هذا البحث.



الدراسات السابقة:

من المؤكد أن هناك دراسات سابقة تناولت المقاصد العقدية، ولكنها دراسات تناولت هذه المقاصد في موضوعات أخرى، أو درستها دراسة مستقلة، أي أنها لم تدرس المقاصد العقدية لبناء أول بيت للناس في الأرض، كما هو شأن هذه الدراسة، ومن تلك الدراسات:

مقاصد العقيدة في القرآن والسنة، للدكتور عبد الثواب محمد محمد أحمد عثمان، بحث منشور في مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا.

المقاصد العقدية في الأحوال الشخصية، للدكتور عبد الكريم عاشور عبيد باجبير، بحث منشور في مجلة القلم، العدد 24، 2021.

المقاصد العقدية في مباحث السمعيات: دراسة موضوعية، للباحثة: هيفاء حسين نعمة، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإسلامية، قسم العقيدة والفكر، جامعة بغداد، 2020م.

مفهوم المقاصد العقدية وأهميتها، للباحثة: هيفاء حسين نعمة، بحث منشور في مجلة كلية العلوم الإسلامية، العدد 67، 2021م.

خطة البحث:

تتكون خطة البحث من تمهيد، ومبحثين على النحو الآتي:

مقدمة: وتتضمن إشكالية البحث، وأهدافه، وخطة تقسيمه، والمنهج المتبع فيه، والدراسات السابقة.

تمهيد: وتناول التعريف بمصطلحات البحث في اللغة والأصطلاح.

المبحث الأول: المقاصد العقدية الأصلية لبناء أول بيت للناس.

المبحث الثاني: المقاصد العقدية التبعية لبناء أول بيت للناس.

الخاتمة: فيها أهم نتائج البحث.

قائمة المصادر والمراجع.

تمهيد:

تعريف المقاصد لغة واصطلاحًا:

أولاً: تعريف المقاصد لغة: المقاصد جمع مقصد كمقعد، مصدر ميمي من قَصَدَ، ويأتي مرادًا به معاني كثيرة، من ذلك: استقامة الطريق، قال ابن منظور: القصد: استقامة الطريق. قصد يقصد قصدًا، فهو قاصد. وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾؛ أي على الله تبين الطريق المستقيم، والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة، ومنها جائر، أي: ومنها طريق غير قاصد. وطريق قاصد: سهل مستقيم. وسفر قاصد: سهل قريب. وفي التنزيل العزيز: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَآتَبَعُوكَ﴾ سفرًا قاصدًا: أي غير شاق⁽²⁾.

"والقصد في الشيء: خلاف الإفراط، وهو ما بين الإسراف والتقتير. وفي الحديث: "القصد القصد تبلغوا..."⁽³⁾ أي عليكم بالقصد من الأمور في القول والفعل، وهو الوسط بين الطرفين، والقصد: إتيان الشيء. تقول: قصدته وقصدت له وقصدت إليه بِمَعْنَى⁽⁴⁾.

تعريف المقاصد اصطلاحًا:

إن الناظر في الدراسات الشرعية الخاصة بعلم المقاصد والأصول يجد أن ثمة اهتماما واسعا بتعريف مصطلح المقاصد، ومعلوم أن المعنى إذا كان واضحًا فالألفاظ تعتبر نفلًا، ومفردة المقاصد واضحة المعنى، وبالنظر إلى المعنى اللغوي



لمفردة المقاصد يتبين أن المعنى الاصطلاحي لها واضح، فالخوض في تعريفه خوض في تفاصيل شكلية لا ترتب عليه فائدة علمية. وقد حرص علماء المقاصد على تعريف مصطلح المقاصد بعدة تعريفات، وهي في مجملها لا تخرج عن التعريف التالي: العلم بالقواعد التي يُتوسل بها إلى استنباط الأحكام من الأدلة⁽⁵⁾

تعريف العقائد لغة واصطلاحاً

تعريف العقائد لغة:

العقائد جمع عقيدة، وهي من قولهم: عَقَدْتُ الْحَبْلَ، وَالْعُقْدَةُ: مَا يُمَسِكُهُ وَيُوثِقُهُ، وَمِنْهُ قِيلَ: عَقَدْتُ الْبَيْعَ وَنَحْوَهُ وَعَقَدْتُ الْيَمِينَ وَعَقَدْتُهَا بِالشَّرِيدِ تَوَكِيدٌ وَعَاقَدْتُهُ عَلَى كَذَا. وَعَقَدْتُهُ عَلَيْهِ بِمَعْنَى عَاهَدْتُهُ. وَمَعْقِدُ الشَّيْءِ: مَوْضِعُ عُقْدَةٍ. وَعُقْدَةُ النِّكَاحِ وَغَيْرُهُ إِحْكَامُهُ وَإِزَامُهُ. وَالْعُقْدُ: الْقِلَادَةُ. وَاعْتَقَدْتُ كَذَا: عَقَدْتُ عَلَيْهِ الْقَلْبَ وَالضَّمِيرَ، حَتَّى قِيلَ الْعُقَيْدَةُ مَا يَدِينُ الْإِنْسَانُ بِهِ⁽⁶⁾.

تعريف العقيدة اصطلاحاً:

إن مما يجب التنبيه إليه أن المتقدمين من العلماء لم يعتنوا بصك مفهوم اصطلاحى لمفردة "العقيدة"، وبيان ماهيتها مع كثرة المباحث الشرعية المتعلقة بها، بل قيام الدين كله عليها، ولهذا فإنه يجب على الباحث البحث عن ماهية العقيدة وتحديد تعريف اصطلاحى حديث لها، أما المعاصرون فقد تطرقوا لها، وعرفوها بتعريفات متعددة، وهي ترجع لديهم في مجملها إلى مسلكين رئيسين:

المسلك الأول: التركيز على مواطن العقيدة، فيتعلق التعريف فيما يتعلق بالجانب القلبي.

المسلك الثاني: التركيز على العلم المشروط في العقيدة كتعريف العقيدة: "الإيمان الذي لا يحتمل النقيض"⁽⁷⁾.

ولبيان المفهوم المراد في هذا المقام لا بد من التفريق بين مقامين:

المقام الأول: تعريف العقيدة باعتبار المعنى اللغوي.

المقام الثاني: تعريف العقيدة باعتبار الموضوعات المندرجة تحت مسائل العقيدة، فتعريف العقيدة بالنظر للمقام

الأول تعني: التصديق الكامل، والإيمان المطلق بكل ما يتعلق بأمر الدين الإسلامى⁽⁸⁾.

أما تعريف العقيدة بالنظر للمقام الثاني، فهو من المسائل التي يصعب تقديم تعريف جامع مانع؛ لكثرة المسائل المتعلقة به وتنوعها، ويمكن تعريف العقيدة في هذا الإطار بأنها: "موضوعات التوحيد: الألوهية والربوبية والأسماء والصفات والإيمان وما يتعلق به من المغيبات والنبوات، والقدر"⁽⁹⁾.

تعريف البيت لغة واصطلاحاً.

أولاً: تعريف البيت لغة: قال ابن فارس: "الباء والياء والتاء أصل واحد، وهو المأوى والمأب ومجمع الشمل. يقال بيت وبيوت وأبيات. ومنه يقال لبيت الشعْر: بيت على التشبيه؛ لأنه مجمع الألفاظ والحروف والمعاني، على شرط مخصوص وهو الوزن"⁽¹⁰⁾.

وقال الراغب: "أصل البيت: مأوى الإنسان بالليل، لأنه يقال: بات: أقام بالليل، كما يقال: ظلّ بالهنا، ثم قد يقال للمسكن بيت من غير اعتبار الليل فيه، وجمعه أبيات وبيوت، لكن البيوت بالمسكن أخص، والأبيات بالشعر. قال عز وجل:

﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا﴾، وقال تعالى: ﴿وَأَجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً﴾، ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ﴾⁽¹¹⁾.



ثانياً: تعريف البيت اصطلاحاً: البيت هنا يقصد به: المسجد، قال ربنا سبحانه: ﴿ فِي يَوْمٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تَرْفَعَ وَيُذَكَّرَ فِيهَا أَسْمُهُ ﴾ [النور: 36].

وأعظم بيوت الله هو المسجد الحرام، فهو أول بيت أقيم لتوحيد الله وتنزيهه وإعلان ذلك وإبطال الإشراك، قال سبحانه: ﴿ إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ ﴾ ، وقال: ﴿ وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا ﴾ ، وقال: ﴿ وَلَيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾ ، وجعله سبحانه: (قياماً للناس)، فحجه فرض كفاية في كل سنة، ولو ترك الناس حجه؛ لأثم كل قادر، بل لو ترك الناس حجه؛ لزال ما به قواهم، وقامت القيامة (12)، وقد ورد لفظ (بيت وبيوت) في القرآن (53) مرة، في (13) موضعاً مراداً به البيت الحرام.

تعريف المقاصد العقدية:

هناك تعريفات متعددة للمقاصد الشرعية، ولم يجد الباحث تعريفاً منضبطاً لها؛ نظراً لقلّة الدراسات في هذا الموضوع، والتهيب من الخوض فيه، ولكني سأعرض بعضها كما يأتي:

- أنها: ما يرمي الشارع الحكيم إلى تحقيقه من سلوكيات عملية ومنهجية لتلك العقائد، بما يعود على المؤمن بصلاح العاجل والآجل⁽¹³⁾.

- أنها: المعاني والأهداف والحكم والغايات التي وُضعت من أجلها العقيدة بما يعود بالصلاح على الفرد والأمة بالصلاح الدنيوي والآخروي⁽¹⁴⁾.

- أنها: الحكمة والأسرار العامة المودعة في العقائد الإيمانية، التي تضبط سلوك العبد، وتعود عليه بالنفع في الدارين، ويناط استخراجها بأولي الألباب والبصائر⁽¹⁵⁾.

من خلال هذه التعريفات يمكننا تعريف المقاصد العقدية بأنها: الأهداف والغايات التي جاءت الشرائع الدينية من أجل تحقيقها؛ بما يحقق مصالح الفرد والمجتمع في الدارين.

وهذا يتبين لنا أن مقصود البحث هو الكشف عن الغايات العقدية التي أراد الخالق سبحانه تحقيقها من خلال وضع أول بيت للناس على ظهر كوكب الأرض، وهذا ما يسعى البحث لتوضيحه، من خلال دراسة النصوص الشرعية قرأناً وسنة.

أنواع المقاصد:

لا شك أن المقاصد تنقسم إلى عدة تقسيمات بحسب جهة التقسيم، فهي تنقسم من حيث الأصلية والابتداء، ومن حيث التبعية والتميم إلى قسمين هما: المقاصد الأصلية، والمقاصد التبعية.

فالمقاصد الأصلية هي: المقاصد التي قصدها الشارع أصلاً وابتداءً وأساساً، وهي المقاصد الأولى والغايات العليا للأحكام، أي إنها الضروريات التي لا حظاً للمكلف فيها، فهو ملزم بفعلها وحفظها، سواء أحب ذلك أم كرهه، مثل: المقصد الأصلي للزواج: التناسل وإعمار الكون⁽¹⁶⁾.

والمقاصد التبعية هي: المقاصد والحكم التي قصدها الشارع تبعاً وتكملة وتميماً للمقاصد الأصلية، أي إنها المقاصد التي روعي فيها حظ المكلف، وتدخل فيها حاجياته وكمالياته التي تخدم الضرورية؛ لتحسين أوضاع المعاش والمعاد، مثل: المقصد التابع للزواج: الاستمتاع بالزوجة، والأنس بالذرية، وتحصيل المودة والسكن، وغير ذلك⁽¹⁷⁾.

وتنقسم من حيث قوتها في ذاتها إلى ثلاثة أقسام، هي: المقاصد الضرورية، والمقاصد الحاجية، والمقاصد التحسينية.



فالمقاصد الضرورية هي: المقاصد اللازمة التي لا بد من تحصيلها؛ لكي يقوم صلاح الدنيا والدين: لإسعاد الخلق في الدارين، مثل: الأمر بالقيام بالفرائض والشعائر التعبدية. وتنقسم هذه المقاصد الضرورية إلى خمسة أقسام وتسمى بالكلية الخمس، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال⁽¹⁸⁾.

والمقاصد الحاجية هي: "ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة"⁽¹⁹⁾، فالمصلحة الحاجية هي: ما تكون "من قبيل ما تدعو حاجة الناس إليه، أو لا تدعو إليه الحاجة"⁽²⁰⁾. ومن أمثلتها: رخص التخفيف، كرخصة المرض والسفر، وإباحة الصيد والتمتع بالطيبات والحلال في الأكل والشرب والملبس، وغير ذلك.

وأما المقاصد التحسينية -وتسمى المقاصد الكمالية أو التكميلية أو الكماليات- فهي ما دون المقاصد الضرورية والحاجية، وهي التي تحسن حال الإنسان، وتكمل عيشه على أحسن الأحوال، وبها تتم سعاداته في الدنيا والآخرة. وتعرف بأنها: "الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المديسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسماً مكارم الأخلاق"⁽²¹⁾. ومن أمثلتها: إزالة النجاسة، وسر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقرنات، وأشبه ذلك.

وتنقسم من حيث العموم والخصوص إلى قسمين: مقاصد كلية، ومقاصد بعضية:

فالمقاصد الكلية هي: "التي تعود إلى عموم الأمة كافة أو أغلبها، ومثالها: حفظ النظام، وحماية القرآن والسنة من التحريف والتغيير، وتنظيم المعاملات، وبث روح التعاون والتسامح، وتقرير القيم والأخلاق"⁽²²⁾.

والمقاصد البعضية هي: "العائدة على بعض الناس بالنفع والخير ومثالها: الانتفاع بالبيع، والمهر، والأنس وبالأولاد"⁽²³⁾. أي أن المقاصد الكلية هي التي يستفيد منها عموم المجتمع، والأمة، وأما المقاصد البعضية فهي التي يعود نفعها على فرد واحد، أو مجموعة من الأفراد.

المبحث الأول: المقاصد العقدية الأصلية لبناء أول بيت للناس

إن المقاصد العقدية لبناء الكعبة المشرفة في مكة المكرمة كأول بيت وضع للناس ليعبد فيه الله تعالى، تتجلى في جملة من المعاني الإيمانية العميقة التي ترتبط بالعقيدة الإسلامية توحيداً وعبادةً واتباعاً. ويمكن تلخيص هذه المقاصد في النقاط التالية:

1. ترسيخ عقيدة التوحيد

لقد وضعت الكعبة لعبادة الله وحده، فهي أول بيت بني على وجه الأرض لعبادة الله تعالى خالصاً من الشرك؛ ذلك أن التوحيد هو الأصل الأول في دين الله تعالى، منذ آدم عليه السلام إلى محمد ﷺ. قال تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 96].

فقد بين الله تعالى المقصد العقدي من بناء البيت العتيق، وأن المقصد من بنائه أن يكون رمزاً لتوحيد الله تعالى وتعظيمه وإفراده بالعبودية في الأرض، وفي هذا يقول الطاهر بن عاشور: "ولا شك أن أول هيكل أقيم لتوحيد الله وتزيمه وإعلان ذلك، وإبطال الإشراف هو الكعبة التي بناها إبراهيم، أول من حاج الوثنيين بالأدلة، وأول من قاوم الوثنية بقوة يده، فجعل الأوثان جناداً، ثم أقام لتخليد ذكر الله وتوحيده ذلك الهيكل العظيم؛ ليعلم كل أحد يأتي أن سبب بنائه إبطال عبادة الأوثان، وقد مضت على هذا البيت العصور، فصارت رؤيته مذكرة بالله تعالى"⁽²⁴⁾.

إن توحيد الله وإفراده بالعبادة وهو الغاية الأولى لبناء البيت الحرام لن يتم إلا بتطهير الكعبة من الأوثان والأصنام، التي باتت تُعبد من دون الله، أو تُشرك في العبادة مع الله تعالى، فقد أمر الله نبيه إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام بذلك، بقوله: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴿١٢٥﴾ [الحج: 26].

ومعنى "﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ﴾ أي: من الشرك والمعاصي، ومن الأنجاس والأدناس وأضافه الرحمن إلى نفسه، لشرفه، وفضله، ولتعظيم محبته في القلوب، وتنصب إليه الأفئدة من كل جانب، وليكون أعظم لتطهيره وتعظيمه، لكونه بيت الرب للطائفتين به والعاكفتين عنده، المقيمين لعبادة من العبادات من ذكر، وقراءة، وتعلم علم وتعليمه، وغير ذلك من أنواع القرب"⁽²⁵⁾.

بقي البيت الحرام منذ رفع إبراهيم وإسماعيل عليهما الصلاة والسلام قواعده رمزاً للتوحيد والحنيفية. والسلامة من دنس الشرك والوثنية يتحقق بها المقصد الذي قامت قواعده لأجله على مر التاريخ. حتى حدث أول تغير وقع في تاريخه، وانحرف عن المعاني والقيم السامية التي أقيم لأجلها، فتدنس بدنس الشرك بالله.

وتصنّب الأصنام حوله، وإفساد عقول مجاوريه، وجعله رمزاً للوثنية، كان مبدأ ذلك التغير العظيم في تاريخ البيت على يد عمرو بن لحي الخزاعي، أول من غير دين إسماعيل، ودعا العرب إلى عبادة الأوثان، وذلك أنه لما سافر إلى الشام، وجدهم يقصدون أصنامهم، فأعجب بتلك الأصنام، فأخذ عددا منها، فنصبها بمكة، ودعا الناس إلى تعظيمها، والاستشفاء بها، فكان أول من فعل ذلك من العرب⁽²⁶⁾.

فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال صلى الله عليه وسلم: "رأيت عمرو بن عامر بن لحي الخزاعي يجر قصبه في النار وكان أول من سبب السوائب"⁽²⁷⁾.

وفي رواية: "عُرِضَتْ عَلَيَّ النار، فرأيت فيها عمرو بن لحي بن قمعة بن خندف يجر قصبه في النار، وهو أول من غير عهد إبراهيم عليه السلام وسبب السوائب"⁽²⁸⁾.

وعلى ما جرت عليه سنة الله في الأمور كلها تبدأ صغيرة ثم تعظم ويشد عودها، حتى تصبح مشهورة معروفة، وكأنها الأصل، وفي هذا بيان السر الكوني الذي يشير إليه صلى الله عليه وسلم بقوله: "من سن في الإسلام سنة حسنة، فله أجرها، وأجر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة، كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء"⁽²⁹⁾.

ففي الحديث حث على الابتداء بالخيرات، وسن السنن الحسنة والتحذير من اختراع الأباطيل؛ لما للأمرين من أثر في حياة الناس في الحاضر والمستقبل، وقد انتشرت الأصنام آنذاك، حول الكعبة، وما جاورها في جزيرة العرب، وحفظت كتب التاريخ الكثير من تلك الأصنام التي كانت تُصرف لها أنواع من العبادات من دون الله تعالى، ثم استدار الزمان، وبعث الله خير الأنام محمداً عليه الصلاة والسلام برسالة التوحيد والإسلام، والحنيفية السمحة، ملة إبراهيم عليه السلام، التي أمر الله باتباعها: ﴿فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، ليعيد البيت كما قامت عليه قواعده، ويحيي المقاصد العقدية التي وضع ليكون رمزاً لها، فمكث صلى الله عليه وسلم في مكة يدعو الناس إلى التوحيد وإفراد الله بالعبادة، ونبذ الشرك وعبادة الأصنام ثلاث عشرة سنة، وقام صلى الله عليه وسلم من قومه أذى كثيراً، حتى هموا بقتله، فأذن الله تبارك

وتعالى له بالهجرة إلى المدينة، فخرج مهاجراً بأمر ربه إلى المدينة، ثم عاد إلى مكة فاتحاً لها، ومطهراً لها من دنس الشرك والوثنية، فأعلن التوحيد، وطهر البيت من دنس الأوثان، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة وحول البيت ثلاثمائة وستون صنماً، وفي يد رسول الله صلى الله عليه وسلم قضيبٌ فجعل يشير إليها ويقول: {جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً}، {قل جاء الحق وما يبدئ الباطل وما يعيد} فجعلت تستلقي من غير أن يمسه⁽³⁰⁾

وكان من مظاهر إفساد ملة إبراهيم التي توارثتها العرب، وانحراف البيت عن مقاصد تحقيق أصول العقيدة، ما أحدثه العرب من الاستقسام بالأزلام، ونسبة ذلك لإبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، وقد ذكر القرآن الكريم هذه العادة وأنكرها، ونهى عنها، قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْمَةَ وَالْدَّمَ وَالْحَمْلُ وَالزَّيْرُ وَمَا أَهْلَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ عِوَالِ الْمُنْخَفَةِ وَالْمَوْفُودَةِ وَالْمُتَرَدِّيةِ وَالنَّطِيحَةِ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُهُ وَمَا دُبِخَ عَلَى النُّصْبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ ذَلِكَ فِسْقٌ﴾ [المائدة: 3].

فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم أبي أن يدخل البيت وفيه الآلهة، فأمر بها فأخرجت، فأخرجوا صورة إبراهيم، وإسماعيل في أيديهما الأزلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "قاتلهم الله، أما والله لقد علموا أنهما لم يستقسما بها قط"⁽³¹⁾

وكان من القضايا المركزية التي حرص النبي عليه الصلاة والسلام على إرسائها في حجة الوداع تطهير البيت من مظاهر الشرك بالله، وإعادة رمزية التوحيد؛ إحياءً للمقاصد التي وضعت قواعده من أجلها، فأعلن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله قد أتم على أمة الإسلام الدين، فلا مجال للمحدثات، فما لم يكن ديناً في ذلك اليوم لا يكون ديناً وطريقاً يحقق رضی الله تعالى، وأن الشيطان قد أيس أن يعبدته الناس في هذه البلدة أبداً، وإن أطع فيما هو دون ذلك، يقول صلى الله عليه وسلم: "إن الشيطان قد يئس أن يعبدته المصلون في جزيرة العرب، ولكن في التحريش بينهم"⁽³²⁾.

فالحديث فيه تحذير من تغيير ما قامت قواعد البيت من أجله، وهو توحيد الله تعالى، والإيمان به، فقد عبر النبي عليه الصلاة والسلام عن المؤمنين بقوله: (المصلون)؛ لأن الصلاة هي الفارقة بين الإيمان والكفر، أراد بها عبادتهم الصنم، وإنما نسبها إلى الشيطان لكونه داعياً إليها، وأن عبادة الشيطان لا يمكن أن تجتمع مع المقاصد التي قامت قواعد البيت لتحقيقها.

2. تعظيم شعائر الله وربط القلوب بالسماء:

إن بناء الكعبة أمر إلهي، وتعظيمها من تقوى القلوب، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ [الحج: 32]، فتعظيم الكعبة عبادة قلبية تُرسي في نفس المؤمن تعظيم الله ذاته، وتعظيم دينه، وشرائعه، فترتبط نفوس المؤمنين بالسماء، وتتعلق بها. وتعظيم الله تعالى يقتضي إفراده بالعبادة والطاعة وحده.

قال أبو جعفر الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ﴾: "ومعنى ذلك: "إن أول بيت وضع للناس"، أي: لعبادة الله فيه "مباركاً وهدي"، يعني بذلك: وماً لِلنَّاسِ لِلَّذِي بِبَكَّةَ، تعظيماً لله وإجلالاً له"⁽³³⁾ فافتضت حكمته سبحانه أن جعل في الأرض بيتاً لإقامة ذكره، كما جعل في السماء بيتاً لإقامة ذكره سبحانه، قال صلى الله عليه وسلم في حديث المعراج: "فرفع لي البيت المعمور، فسألت جبريل، فقال: هذا البيت المعمور يصلي فيه كل يوم سبعون ألف ملك، إذا خرجوا لم يعودوا إليه آخر ما عليهم"⁽³⁴⁾.

فتحقيق إفراد الله تعالى بالعبادة من أعظم مقاصد إقامة قواعد البيت في مكة، لأن البيت الحرام أول بيت وضع في الأرض للدلالة على الخالق سبحانه، والتعبد لله سبحانه وتعالى فيه، فأولية بناء إبراهيم المشار إليها أريد بها إعادة بنائه، يدل على ذلك حديث أبي ذر رضي الله عنه أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم: أي مسجد وضع في الأرض أول؟ قال: "المسجد الحرام" قلت: ثم أي؟ قال: "المسجد الأقصى" قلت: كم بينهما؟ قال: "أربعون سنة، وأينما أدركتك الصلاة فصل فهو مسجد" (35).

قال ابن حجر: "وهذا الحديث يفسر المراد بقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ﴾، ويدل على أن المراد بالبيت بيتُ العبادة لا مطلق البيوت، وقد ورد ذلك صريحاً عن علي رضي الله عنه، وأخرجه إسحاق بن راهويه وابن أبي حاتم وغيرهما بإسناد صحيح عنه، قال: كانت البيوت قبله، ولكنه كان أول بيت وضع لعبادة الله". ثم ذكر الأدلة على أنه كان مبنياً قبل إبراهيم عليه السلام على يد آدم عليه السلام والملائكة، وأنه رُفِعَ زمن الطوفان، وإنما كان لإبراهيم عليه السلام إعادة بنائه (36).

3. توحيد البشرية على قبلة واحدة ومركز عبادي واحد

مما لا شك فيه أن الكعبة تمثل رمزاً لوحدة الأمة الإسلامية في الاتجاه والعبادة؛ ذلك أن وحدة الدين تعني وحدة القبلة، ووحدة الشعائر والعبادات؛ فهي قبلة المسلمين في جميع صلواتهم، وهي مهوى أفئدتهم في الحج والعمرة، مما يعزز الوحدة العقدية.

إن الوحدة الإسلامية تبدأ من توحيد المسلمين في عباداتهم ومناسكهم، ويتمثل ذلك في واحدية العبادات زماناً ومكاناً، فواحدية المكان تتجلى في توجيههم في صلواتهم نحو الكعبة المشرفة في مكة المكرمة، مهما كانوا في أي بقعة من الأرض، وواحدية الزمان تتمثل في توقيت الحج بأيام معدودات، في شهر معلوم، ولا يمكن لأي كان أن يحج في غير هذا الوقت، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم في قول الله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: 197]. واجتماع المسلمين الآتين من جميع أصقاع الأرض لحج بيت الله يعزز من وحدة الأمة الإسلامية، ويوثق عراها، ويمتّن روابطها وأواصرها.

ومعنى قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ أي: "أشهر الحج أشهر معلومة" {معلومات} موقّته معيّنة وهي شوال وذو القعدة وتسع من ذي الحجة (37).

4. إقامة الدين الحنيف

لم يكن المقصد من بناء أول بيت للناس في مكة توحيد الله وطاعته فحسب، ولكن فوق ذلك هناك مقصد عقدي مهم، وهو إقامة الدين الحنيف الذي بعث من أجله الأنبياء من لدن آدم عليه السلام إلى نبينا الكريم محمد صلى الله عليه وسلم، فبقاء الكعبة يعني بقاء الدين، وقيامها يقتضي قيام الدين، وقيام الدين لا يكون إلا بصلاح أمور الناس، وهي أمور كانت الكعبة سبب وجودها.

فقد قال سبحانه مبيئاً مقصداً من مقاصد هذا البيت وما يعنيه بقاؤه: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْيَتِيمَ الْحَرَامَ مَبِئَاتًا لِلنَّاسِ﴾ [المائدة: 97]. قال البغوي في تفسير هذه الآية: "أي: قواماً لهم في أمر دينهم وديناهم، أما الدين؛ فلأن به يقوم الحج والمناسك، وأما الدنيا فيما يجبي إليه من الثمرات" (38).



وقال الفخر الرازي:

" قَوْلُهُ قِيَامًا لِلنَّاسِ أَصْلُهُ قِيَامٌ لِأَنَّهُ مِنْ قَامَ يَفُومُ، وَهُوَ مَا يَسْتَقِيمُ بِهِ الْأَمْرُ وَيَصْلُحُ، ثُمَّ ذَكَرُوا هَاهُنَا فِي كَوْنِ الْكُعْبَةِ سَبَبًا لِقِيَامِ مَصَالِحِ النَّاسِ وَجُوهًا: الْأَوَّلُ: أَنَّ أَهْلَ مَكَّةَ كَانُوا مُخْتَاجِينَ إِلَى حُضُورِ أَهْلِ الْأَفَاقِ عِنْدَهُمْ لِيَشْرَوْا مِنْهُمْ مَا يَخْتَاجُونَ إِلَيْهِ طَوْلَ السَّنَةِ، فَإِنَّ مَكَّةَ بَلَدٌ صَيِّقَةٌ لَا ضَرْعَ فِيهَا وَلَا زُرْعَ، وَقَلَمًا يُوجَدُ فِيهَا مَا يَخْتَاجُونَ إِلَيْهِ، فَاللَّهُ تَعَالَى جَعَلَ الْكُعْبَةَ مُعْظَمَةً فِي الْقُلُوبِ حَتَّى صَارَ أَهْلُ الدُّنْيَا رَاغِبِينَ فِي زِيَارَتِهَا، فَيَسَافِرُونَ إِلَيْهَا مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِجَلِّ التِّجَارَةِ وَيَأْتُونَ بِجَمِيعِ الْمَطَالِبِ وَالْمَشْتَهَاتِ، فَصَارَ ذَلِكَ سَبَبًا لِإِسْبَاغِ النِّعَمِ عَلَى أَهْلِ مَكَّةَ. الثَّانِي: أَنَّ الْعَرَبَ كَانُوا يَتَقَاتَلُونَ وَيُغِيرُونَ إِلَّا فِي الْحَرَمِ، فَكَانَ أَهْلُ الْحَرَمِ آمِنِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَعَلَى أَمْوَالِهِمْ حَتَّى لَوْ لَقِيَ الرَّجُلُ قَاتِلَ أَبِيهِ أَوْ ابْنِهِ فِي الْحَرَمِ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ، وَلَوْ جَنَى الرَّجُلُ أَعْظَمَ الْجِنَايَاتِ ثُمَّ التَّجَأَ إِلَى الْحَرَمِ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ وَلِهَذَا قَالَ تَعَالَى: أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا مَنَاسِكًا وَمُنَاسِكَاتٍ لِلنَّاسِ مِنْ حَوْلِهِمْ [الْعُنُكُبُوت: 67] الثَّالِثُ: أَنَّ أَهْلَ مَكَّةَ صَارُوا بِسَبَبِ الْكُعْبَةِ أَهْلَ اللَّهِ وَخَاصَّتَهُ وَسَادَةَ الْخَلْقِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَكُلُّ أَحَدٍ يَتَقَرَّبُ إِلَيْهِمْ وَيُعْظَمُهُمْ. الرَّابِعُ: أَنَّهُ تَعَالَى جَعَلَ الْكُعْبَةَ قِيَامًا لِلنَّاسِ فِي دِينِهِمْ بِسَبَبِ مَا جَعَلَ فِيهَا مِنَ الْمُنَاسِكِ الْعَظِيمَةِ وَالطَّاعَاتِ الشَّرِيفَةِ، وَجَعَلَ تِلْكَ الْمُنَاسِكِ سَبَبًا لِحَطِّ الْخَطِيئَاتِ، وَرَفَعَ الدَّرَجَاتِ وَكَثَّرَ الْكِرَامَاتِ" (39).

ثم ختم ذلك ملخصا ما سبق، ومبيناً كيفية كون البيت الحرام قياماً للناس بقوله: "وَأَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَبْعُدُ حَمَلُ الْآيَةِ عَلَى جَمِيعِ هَذِهِ الْجُوهِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ قِيَامَ الْمَعِيشَةِ إِذَا بَكَثَرَتْ الْمَنَافِعُ وَهُوَ الْوَجْهُ الْأَوَّلُ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ، وَإِنَّمَا يَدْفَعُ الْمَضَارَّ وَهُوَ الْوَجْهُ الثَّانِي، وَإِنَّمَا يَحْضُولُ الْجَاهُ وَالرِّيَاسَةُ وَهُوَ الْوَجْهُ الثَّالِثُ، وَإِنَّمَا يَحْضُولُ الدِّينَ وَهُوَ الْوَجْهُ الرَّابِعُ، فَلَمَّا كَانَتْ الْكُعْبَةُ سَبَبًا لِحُضُورِ هَذِهِ الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ، وَتَبَّتْ أَنَّ قِيَامَ الْمَعِيشَةِ لَيْسَ إِلَّا بِهَذِهِ الْأَرْبَعَةِ تَبَّتْ أَنَّ الْكُعْبَةَ سَبَبٌ لِقِيَامِ النَّاسِ" (40).

5. تثبيت معنى التوحيد في النفوس

من المعلوم أن النفس البشرية جبلت على التصديق بما تشاهده حقيقة، وتنكر كل ما غاب عن مداركها ولو كان حقيقة واقعة، فهي تؤمن بالأشياء المادية المحسوسة، وتكفر بالغيبيات؛ ولذلك فقد كان من مقاصد بناء البيت الحرام في الأرض جعله رمزا للدين الحنيف، ماثلا أمام أعين الناس؛ ليطمئنوا إلى أن هذا الدين الذي جاء به الأنبياء هو الدين الحق. وفي هذا يقول الطاهر بن عاشور:

"وَالْمُرَادُ بِالْحَجِّ: الْقَصْدُ إِلَى بَيْتِ اللَّهِ. وَصَارَ لَفْظُ الْحَجِّ عَلَمًا بِالْعَلْبَةِ عَلَى الْحُضُورِ بِالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ لِأَدَاءِ الْمُنَاسِكِ. وَمِنْ حِكْمَةِ مَشْرُوعِيَّتِهِ تَلْقَى عَقِيدَةَ تَوْحِيدِ اللَّهِ بِطَرِيقِ الْمَشَاهِدَةِ لِلْهَيْكَلِ الَّذِي أُقِيمَ لِذَلِكَ حَتَّى يَرَسَخَ مَعْنَى التَّوْحِيدِ فِي النَّفُوسِ لِأَنَّ لِلنَّفُوسِ مَيْلًا إِلَى الْمُحْسُوسَاتِ لِيَتَقَوَّى الْإِدْرَاكُ الْعَقْلِيُّ بِمُشَاهِدَةِ الْمُحْسُوسِ. فَهَذِهِ أَصْلٌ فِي سُنَّةِ الْمُؤْتَرَاتِ لِأَهْلِ الْمُقْصِدِ النَّافِعِ" (41).

ولهذا فقد ارتبط البيت الحرام ارتباطاً وثيقاً بالعبادات، فكثير من تلك العبادات لا تكون إلا فيه: كالطواف، واستلام الحجر، والعمرة، والحج، والهدى، قال سبحانه: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعِ إِلَيْهِ سَبِيلًا}، وقال: {وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ}، وقال: {إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرُوءَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جَنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا}، وقال: {هَدْيًا بِالْبَغِ الْكُعْبَةِ}، وهناك عبادات لا تصح إلا باستقباله والتوجه إليه وهي الصلاة، قال سبحانه: {وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ}.



ومعلوم أنّ الصلّاة والحج ركنان من أركان الإسلام الخمسة، مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالبيت، فالصلوة لا تصح إلا إليه، والحج لا يكون إلا إليه، وفي ارتباط ركنين من الدين بالبيت الحرام، دليل على مكانة البيت الحرام في الديانة، ويدل على هذه المكانة ما ذكره ابن القيم من أنّ الكعبة قبلة جميع الأنبياء، وأنّ استقبال أهل الكتاب لبيت المقدس إنما هو ابتداءً منهم، وليس عن وحي وشرع، قال رحمه الله: "استقبال أهل الكتاب لقبّلتهم لم يكن من جهة الوحي والتوقيف من الله، بل كان عن مشورة منهم واجتهاد"⁽⁴²⁾.

فارتباط العبادات بالكعبة تحقيق لمقصد بقاء الدين، وأصل التوحيد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فقدّر البيت أن يحميه الله تعالى من كل كيد يُكاد به: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يغزو جيش الكعبة، فإذا كانوا ببيداء من الأرض يُخسف بأولهم وآخرهم"⁽⁴³⁾.

ببقاء البيت الذي جعله الله قبلة للمسلمين في صلاتهم، ومنسكاً لحجهم بقاءً لأصول العقيدة؛ فالدجال الذي حدّر منه جميع الأنبياء حرّم الله عليه دخول مكة والقرب من البيت، قال صلى الله عليه وسلم: "ليس من بلدٍ إلا سيطّوه الدجال، إلا مكة والمدينة..."⁽⁴⁴⁾.

فهذا الحديث فيه بيان لجانب من المقاصد العقديّة، في ارتباط العبادات بالبيت الحرام.

6. جعله مركزاً للهداية العالميّة

لقد جعل الله تبارك وتعالى بيته الحرام في مكة المكرمة هدى للعالمين، فقال سبحانه: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي

بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ﴿٦٦﴾ [آل عمران: 96]. فوجود هذا البيت في الأرض ضروري لهداية الخلق إلى دين الإسلام، وعبادة الله، ومن ثم فوزهم بالفلاح في الدنيا والجنة في الآخرة.

وقد علق الرازي في تفسيره على معنى قول الله عز وجل: (هدى للناس) بقوله: "من صفات هذا البيت كونه هدى

للعالمين وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: قيل: المعنى أنّه قبلة للعالمين يَهْتَدُونَ بِهِ إِلَى جِهَةِ صَلَاتِهِمْ، وَقِيلَ: هُدًى لِّلْعَالَمِينَ أَي دَلَالَةٌ عَلَى وُجُودِ الصَّانِعِ الْمُخْتَارِ، وَصِدْقِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي النَّبُوءَةِ بِمَا فِيهِ مِنَ الْآيَاتِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا وَالْعَجَائِبِ الَّتِي حَكَيْتْنَاهَا، فَإِنَّ كُلَّ مَا يَدُلُّ عَلَى النَّبُوءَةِ فَهُوَ بَعِيْنُهُ يَدُلُّ أَوَّلًا عَلَى وُجُودِ الصَّانِعِ، وَجَمِيعِ صِفَاتِهِ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحِكْمَةِ وَالِاسْتِعْنَاءِ، وَقِيلَ: هُدًى لِّلْعَالَمِينَ إِلَى الْجَنَّةِ لِأَنَّ مِنْ أَدَى الصَّلَوَاتِ الْوَاجِبَةِ إِلَيْهَا اسْتَوْجِبَ الْجَنَّةَ.

المسألة الثانية: قال الزجاج: المعنى وَذَا هُدًى لِّلْعَالَمِينَ، قَالَ: وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ وَهُدًى فِي مَوْضِعِ رَفْعٍ عَلَى مَعْنَى وَهُوَ

هُدًى"⁽⁴⁵⁾.

فالكعبة ليست هدايتها حكراً على أمة معينة، بل هي بيت لهداية جميع الناس، مما يؤكد عالمية الرسالة.

7. ربط العقيدة بالإرث النبوي والأنبياء:

إن الكعبة المشرفة تجمع في رمزيتها بين الأنبياء: آدم، وإبراهيم، ومحمد ﷺ، وهذا يعطي العقيدة الإسلامية بُعداً

تاريخياً، ويؤكد أنها امتداد لوحي متصل من أول الخلق، آدم عليه السلام، إلى خاتم المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم، وأن جميع الأنبياء جاءوا بدين واحد، وهو الدين الإسلامي الحنيف، وإن اختلفت شرائعهم.

فقد فُدِرَ للبيت الحرام أن يكون خيطاً ناظماً لتاريخ الرسالات، يتعاقب عليه أصحاب الرسالات السماوية لإقامة ذكر الله، وإظهار شرائع الدين، وإعلاء التوحيد ونبذ الشرك بالله تعالى، فهي أرض مباركة جعلها الله مهبط الرسالات السماوية، فلم يعرف تاريخ البيت الحرام علوماً مضادة لتوحيد الله تعالى، وتعبيد العباد له سبحانه، كعلوم الفلسفة والسحر، ولم يرتبط البيت الحرام في التاريخ إلا بعلم الأنبياء منهجاً وهدياً، فعن ابن عباس، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر بوادي الأزرق، فقال: «أي واد هذا؟» فقالوا: هذا وادي الأزرق، قال: «كأنني أنظر إلى موسى عليه السلام هابطاً من الثنية، وله جوار إلى الله بالثنية»، ثم أتى على ثنية هرثى، فقال: «أي ثنية هذه؟» قالوا: ثنية هرثى، قال: «كأنني أنظر إلى يونس بن متى عليه السلام على ناقه حمراء جعدة عليه جبة من صوف، خطام ناقته خُلبَة وهو يلي»⁽⁴⁶⁾

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "والذي نفسي بيده، لهُلُنْ ابنُ مريمَ بِفَجِّ الرِّوْحَاءِ، حَاجًّا أو معتمراً، أو ليثنيئَهما"⁽⁴⁷⁾

وهذا التخصص القدرى للبلد الحرام بالنبوات وحيي الله عز وجل، يحمل في طياته تكليفاً شرعياً لورثة خاتم الرسالات، بحمل هذا الميراث وتعظيمه، والعمل على أن يكون مرشدهم، ومنبع تاريخهم، وأبرز ما يختصون به ويتميزون به عن العالمين؛ فليس لأحد أن ينسب شيئاً منه إلا للأنبياء وورثتهم عليهم السلام، فالبيت بيئهم، والمقام مقامهم، والآثار آثارهم ومعالمهم وتاريخهم عليهم الصلاة والسلام، ولهذا جعله الله آمناً مطمئناً، ما يقصده جبار إلا أهلكه الله.

إنه حرم الله، والقبلة الخاتمة، والآية الدالة على الدين الحق الذي جاءت به الرسل عليهم الصلاة والسلام.

وبالتأمل فيما سبق من ارتباط آثار الأنبياء عليهم السلام بالبيت، يجد الناظر أن من أهم المقاصد العقديّة التي يمكن استخلاصها من هذا الارتباط ما يلي:

أولاً: التذكير بوحدة أصول العقيدة التي بعث الله بها الرسل عليهم الصلاة والسلام، واتفقت عليها كلمتهم، وهي قضية أكدها القرآن كثيراً، يقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ﴾ [سورة الأعراف: 59] ، وقال هود عليه السلام لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ﴾ [سورة الأعراف: 65] ، وقال صالح عليه السلام لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ﴾ [سورة الأعراف: 73]. وقال شعيب عليه السلام لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ﴾ [سورة الأعراف: 85] ، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: 36] ، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: 25] ، وقال صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله"⁽⁴⁸⁾.

فارتباط آثار الأنبياء بالبيت الحرام، وهو بيت جد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فيه تأكيد لهذه القضية العقديّة التي كانت محور دعوتهم، صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

ثانياً: التذكير الحسي بأصول العقيدة التي بعث الله الرسل -عليهم الصلاة والسلام- ببقاء آثارهم بهذه البقعة التي ارتبطت بها الشرائع الدينية فيه تذكير بأصل دعوتهم. فهذه من أهم المقاصد العقديّة وأبرزها التي تظهر للمتمأمل في ارتباط آثار الأنبياء بالبيت، وعلاقة ذلك بالعقيدة، ولا شك أنها مقاصد جليلة، عظيمة القدر، عظيمة الأثر؛ فالعقيدة أصل الدين وأساسه، الذي متى ما استقام في حياة الفرد والمجتمع استقامت سلوكياتهم، وصلحت حياتهم، وارتفع شأنهم.



المبحث الثاني: المقاصد العقدية التبعية لبناء أول بيت للناس

تعد الكعبة رمزا للإسلام، وهي مقدسة لدى المسلمين؛ لأنها قبلتهم التي يتوجهون نحوها في جميع صلواتهم، وهي البيت الذي يقصده المسلمون من جميع أصقاع الأرض للحج، والطواف حوله. ولهذا فقد كان المقصد العقدي الأول لبناء أول بيت للناس، هو توحيد الله تعالى، وإفراجه بالعبادة، بالإضافة إلى المقاصد الأصلية الأخرى التي ذكرناها في المبحث الأول.

أما المقاصد التبعية لبناء الكعبة المشرفة كأول بيت وُضع للناس، فيقصد بها تلك المقاصد التي تأتي تابعة للمقاصد العقدية الكبرى، وتكملها من الجوانب الاجتماعية، والعمرانية، والتربوية، والتاريخية. وهي لا تكون مقصودة لذاتها في الأصل، ولكنها تتحقق ضمناً في إطار الغاية التوحيدية. ومن أبرز هذه المقاصد ما يلي:

1. تعزيز التربية الروحية للمسلمين

إن وجود الكعبة قد أوجد مناسك الحج والعمرة، التي تربي المسلمين على الخشوع، والتضحية، والإخلاص، والصبر. فالطواف، والسعي، والوقوف بعرفة، ورمي الجمرات، وإقامة جميع مناسك الحج والعمرة كلها مرتبطة بالكعبة كمركز تعبدي يعمق التربية الإيمانية، فلو لم تكن الكعبة موجودة لما وجدت هذه الشعائر، ولما أُديت تلك المناسك التي غابتها وهدفها توحيد الله تعالى، وإقامة دينه الحنيف، وإخراج الناس من الظلمات إلى النور.

إن أداء هذه المناسك والشعائر يحتاج إلى جهد كبير، وصبر طويل، وإخلاص النية لله تعالى، وتضحية بالمال والراحة؛ من أجل نيل رضا الله، فالمسلم الذي يريد الحج لا شك أنه سيسافر من بلده إلى مكة متجشماً عناء السفر ومخاطره، مضحياً بماله الذي سيستهلكه في رحلته إلى الحج، كما أن وقوفه بعرفة، والسعي بين الصفا والمروة، والطواف حول الكعبة، والمبيت بمكة كلها أعمال تحتاج إلى جهد جسدي، وطاقات معنوية نفسية، وقدرة على تحمل الحر والبرد، وهذا كله يزيد من قدرة المسلم على تحمل مشقة العبادات، والطاعات الأخرى، فتصير تأديتها بعد ذلك أمراً ميسوراً، ومقدوراً عليه.

2. إحياء السنن والرموز الإيمانية في حياة المسلمين

الكعبة تُجسّد رمزية التوحيد التي جاء بها الأنبياء عليهم السلام، وتربط الأمة بسير الأنبياء. ومن تلك الرموز: الحجر الأسود، ومقام إبراهيم، وحجر إسماعيل، وبئر زمزم، وغيرها، فهي رموز تُذكر المسلمين بعقيدة الأنبياء، وتُرسخ الإيمان في قلوبهم، من خلال تذكيرهم بالأحداث التي مرت بهم في مكة المكرمة عامة، وفي البيت الحرام خاصة.

ومن أعظم آثار الأنبياء المرتبطة بالبيت مكاناً مقام إبراهيم عليه السلام، الذي سنكتفي بذكره في هذا البحث، وقد ورد التنويه به في موضعين من الذكر الحكيم:

الموضع الأول: قوله تعالى: ﴿وَأَخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة: 125].

الموضع الثاني: قوله تعالى: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ﴾ [آل عمران: 97].

والمقام حَجَرٌ كان يقف عليه إبراهيم -عليه السلام- حين بنائه الكعبة، وكان معظماً عند العرب؛ وقد ذكره أبو طالب في لاميته التي قالها حين حصار بني هاشم في الشعب بقوله⁽⁴⁹⁾:

وموطن إبراهيم في الصخر رطبة
على قدميه حافياً غير ناعل



وجاء في السيرة أن قوماً من بني مُدَلِجٍ قالوا لعبد المطلب: احتفظ به- أي النبي صلى الله عليه وسلم- فإننا لم نر قدما أشبهه بالقدم التي في المقام منه⁽⁵⁰⁾.

ولذلك فقد شرع النبي صلى الله عليه وسلم للأمة أن من السنّة أن تُصَلَّى ركعتي الطواف خلف المقام. إن هذه الآثار النبوية تأتي كمقصد تبعي للمقاصد الأصلية من بناء البيت، فهي تعزز من قضية توحيد الله في نفوس المسلمين؛ لأن تذكُّر الأنبياء من خلال آثارهم يجعلنا نتأسى بهم، ونقتفي آثارهم في العبادات، والطاعات والمعاملات؛ وبهذا يتحقق المقصد الأساسي لبناء البيت الحرام، وهو توحيد الله تعالى.

3. تجديد اللقاء الجماعي للأمة وتوحيد القلوب

إن الحج إلى الكعبة المشرفة يعد فرصة سانحة، ومناسبة عظيمة تُحقق اللقاء السنوي لأبناء الأمة الإسلامية الآتين لحج بيت الله الحرام من مشارق الأرض ومغاربها، ومن جميع أنحاء العالم، بكل أطيافهم، وألوانهم، ولغاتهم، وأجناسهم، وثقافتهم، وليس بينهم من رابط أو صلة إلا رابط الدين والعقيدة.

إن هذا التجمع يعزز الروابط الأخوية بين المسلمين، ويُربِّح الشعور بوحدة الهدف والعقيدة والموقف، ويقوّي الانتماء إلى أمة واحدة موحدة مهما تباعدت أقطارها، ومهما فرقت بينها الحدود المصطنعة، وهذه الأمة هي الأمة الإسلامية التي يستظل الجميع بظلها، ويستقوي بها الضعيف، وينتصر بها المظلوم، ويتحقق بوحدتها العدل والسلام في الأرض، ويُعبد الله وحده لا شريك له.

فقد كان لوجود البيت الحرام في مكة المكرمة الأثر الأبرز، والدور الأكبر في وحدة الأمة العربية حتى من قبل الإسلام، فقد أدى اجتماعهم في سوق عكاظ الذي كان بمثابة منتدى ثقافي وأدبي ولغوي، أدى إلى وضع أول لبنة في بناء وحدتهم السياسية، وتتمثل هذه اللبنة في توحيد اللغة العربية الفصحى، وانتقائها من كل لهجات العرب،⁽⁵¹⁾ لتكون اللغة المشتركة بينهم، ولتصبح بعد ذلك لغة رسمية لكل القبائل العربية بمختلف لهجاتها؛ حيث إن إجماع العرب على هذه اللغة المشتركة قد أسس لوحدة ثقافية واجتماعية، مهدت بعد ذلك للوحدة السياسية والعسكرية التي تمثلت في نشوء الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، ثم بسط نفوذها على مساحة شاسعة من العالم؛ لنشر الدين الإسلامي في تلك البقاع.

4. تحقيق الانضباط والتنظيم في العبادات والسلوك

ليست الكعبة مركزاً مكانياً ورمزاً دينياً فحسب، بل هي نقطة مرجعية لتنظيم سلوك المسلم، وتعليمه الانضباط والدقة في حياته الخاصة، أو مع غيره، فالعبادات والشعائر التي يؤديها الحاج في مكة من طواف، وسعي، وذبح، وغيرها، تعلم المسلم الدقة والانضباط في تأديتها على الوجه المطلوب شرعاً، وعلى المستويين المكاني والزمني.

فأركان الحج على كثرتها، وطول مدة أداؤها -خلافًا لبقية العبادات الأخرى- تفرض على الحاج أن يؤديها أداءً صحيحاً كي تُقبل منه، وأن يؤدي كل شعيرة منه أو منسك في وقته المحدد، وفي مكانه الذي خصص لأدائه، فلا يقدم ركناً أو منسكاً على آخر، ولا يؤديه في غير مكانه؛ لأن ذلك سيؤدي إلى فساد حجه، وبطلانه.

إن هذا السلوك يُعلِّم الإنسان المسلم الانضباط في تأدية عباداته، والنظام في جميع شؤونه الدنيوية والدينية، وفي سائر معاملاته مع الآخرين، وهو مقصد تربوي وتنظيمي تبعي، يعمل على تحقيق المقاصد الأصلية.

5. تحقيق التوازن بين الروح والمادة في حياة الإنسان

من المقاصد التبعية لبناء الكعبة المشرفة تحقيق التوازن بين الروح والمادة في حياة الإنسان؛ ذلك أن الدين لا يقوم على تنمية الجانب الروحي المتمثل في أداء العبادات والطاعات المختلفة، ولكنه بالإضافة إلى ذلك يتطلب تنمية الجانب المادي للإنسان؛ فالإنسان يتكون من جسد وروح، وكل منهما يحتاج إلى ما يبقيه حيا، ولا يمكن أن يبقى الإنسان بواحد منهما دون الآخر، وإنما بتكاملهما معا.

إن الجانب المادي الذي نشير إليه هنا هو المال، بشق أنواعه وأصنافه؛ لأنه العنصر المهم والأساسي لبناء الحضارات، وركي الأمم، فهو عصب الحياة وشرائنها، وهو أساس كل صراع في الأرض؛ لأن من حازة ملك وسيطر، وأمر ونهى، ومن ملكه أيضا استطاع أن يتفرض للعبادة.

وهذا هو ما أشار إليه القرآن الكريم في أكثر من موضع، وربط بين المال -الذي عبر عنه بالمنفعة- وبين أداء مناسك الحج؛ تأكيدا على أهمية المال ودوره في تحقيق توحيد الله، ونشر الدين الإسلامي، قال تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا مِن مَّا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعُمُوا الْأَبْيَاسَ الْفَقِيرَ ﴿٢٨﴾ ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا وُدَّوْرَهُمْ وَلِيُطَوِّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَرَبِيِّ ﴿٢٩﴾﴾ [الحج: 27-29].

وقال تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِرْ شعَيْرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ ﴿٣٢﴾ لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَمِنْهَا إِلَىٰ الْبَيْتِ الْعَرَبِيِّ ﴿٣٣﴾ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَسْجِدًا يَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَإِلَيْكُمْ إِلَهُ وَحْدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ ﴿٣٤﴾ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّادِقِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٥﴾ وَالَّذِينَ جَعَلْنَا لَكُمْ مِنْ شعَيْرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا حَبْرٌ فَأَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعُمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَا لَكُمْ لَعْنَكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الحج: 32-36].

فقد ربطت الآيات الكريمة بين الغرض من التأذين في الناس بين أداء مناسك الحج، وبين شهود منافعهم هناك، كما أكدت أن تعظيم شعائر الله يحقق غايتين: روحية ومادية، فالروحية هي: تحقيق التقوى في القلوب، والمادية هي: وجود منافع لهم فيها. قال السعدي: "ثم ذكر فوائد زيارة بيت الله الحرام، مرغبا فيه فقال: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ أي: لينالوا بيت الله منافع دينية، من العبادات الفاضلة، والعبادات التي لا تكون إلا فيه، ومنافع دنيوية، من التكسب، وحصول الأرباح الدنيوية، وكل هذا أمر مشاهد كل يعرفه، ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقْتَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ وهذا من المنافع الدنيوية والدينية"⁽⁵²⁾.

كما أنه تبارك وتعالى بين أن سبب وجود منسك لكل أمة هو ذكر الله وحمده على ما رزقهم وأعطاهم من بهيمة الأنعام، كما بين تعالى أنه جعل لهم البدن التي هي (الإبل والبقر) شعيرة من شعائر الله، قال الواحدي: معنى {والبدن} أي: الإبل والبقر، {جعلناها لكم من شعائر الله} أي: أعلام دينه، {لكم فيها خير}، أي: النفع في الدنيا، والأجر في الآخرة⁽⁵³⁾.

إن هذا الربط يبين لنا مدى العلاقة بين الجانبين الروحي والمادي في حياة الناس؛ وذلك لأن الإنسان لا يستطيع أن يقوم بعمل أي شيء إذا كان معدما، أو فقيرا؛ لأن همه وتفكيره منصبان على كيفية تحصيل المال، لكن وجود المال والاكتفاء، يجعلان الإنسان يفكر في غير المال، فينصرف جهده لأداء العبادات، ونشر الدعوة، وغير ذلك.



وقد أشار القرآن إلى دور مكة في نشاط الحركة التجارية في جزيرة العرب، وتوفير السلع التجارية؛ وكل هذا بسبب وجود الكعبة فيها، قال تعالى: ﴿لِيَأْتِيَ قُرَيْشٌ ۖ لِيُؤْتُوا رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ۖ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۖ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ ۖ﴾ [سورة قريش].

إن هذا المقصد التابع الذي تضمنه بناء البيت الحرام كأول مسجد بني في الأرض، إنما هو نعمة أنعمها الله على مكة وساكنها منذ قديم الزمن، حيث استجاب الله دعوة أبي الأنبياء إبراهيم لمكة وأهلها، التي ذكرها القرآن الكريم: ﴿وَذَقَّ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آسَافًا وَارزُقْ أَهْلَهُ مِنْ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمِّتُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة: 126].

ونظرا لهذا فقد أضحت مكة سوقا تجارية ضخمة يأتي إليها المسلمون ببضائعهم وتجاراتهم، فيبيعون ويشترون، وينتفعون، وكل هذا بسبب كثرة الحجيج الذي يوفر حركة تجارية دائية، وتداول نشاطا لرؤوس الأموال. وفي ذلك درس عظيم يتمثل في أن الدين يشمل الدنيا والآخرة، الروح والجسد، وليس مقتصرًا على أحدهما، وهذا هو أحد المقاصد التبعية لبناء البيت الحرام.

6. تحقيق المقصد العلمي والثقافي:

تعد مكة المكرمة نقطة اتصال حضاري وعلمي وثقافي بين سائر الحضارات ومختلف الثقافات؛ نظرا لوجود الكعبة المشرفة فيها، حيث يتوافد إليها الحجاج المسلمون من بقاع الأرض المختلفة، حاملين معهم علومًا كثيرة، وثقافات متنوعة، وأفكار متباينة؛ الأمر الذي يجعل هذا المكان المقدس أشبه بجامعة علمية كبيرة تحتوي على جميع التخصصات العلمية والمعرفية والثقافية، ويجعله موئلا لتلاقح الأفكار، وتبادل المعارف، وتلقي العلوم الدينية والدنيوية؛ نظرا لهذا المزيج العجيب من الحجيج المنتمين إلى حضارات وثقافات متنوعة.

أما العلوم الدينية كالفقه والتفسير والحديث وغيرها، فإن الحج يعد مناسبة عظيمة يقتنصها العلماء وطلاب العلم على حد سواء؛ للقاء علماء البلدان الأخرى -ولا سيما في العصور القديمة، قبل توافر وسائل النقل والاتصال الحديثة-؛ بغرض مناقشتهم، ومحاورتهم، والاستفادة من مذهبهم، وطرقهم في التأليف، وغير ذلك، فكان -مثلا- علماء المغرب الإسلامي والأندلس، وكذا علماء المشرق الإسلامي كخراسان والسند، وغيرها من البلدان لا يلتقون إلا في مكة؛ مما جعلها مركز دينا لتلقي علوم الدين، ومراجعتها، والتصنيف فيها.

ولم يقتصر الأمر على العلوم الدينية فحسب، بل إن مكة أصبحت قبلة طلاب العلم من كل بلاد الإسلام لتلقي العلوم الأخرى، التي تسمى (علوم الآلة)، كعلوم الحساب، والفلك، وعلوم اللغة والأدب، وغيرها، فقد كان سوق عكاظ في مكة -مثلا- من أشهر المنتديات العربية التي تعرض فيه أشعار العرب على كبار نقادهم، وهو ما أدى إلى رقي علوم العربية وآدابها، بسبب هؤلاء النقاد، كما أن كثيرا من العلماء جاور بمكة واستوطنها، وصنّف فيها عددا من مؤلفاته، كأبي نصر البندنجي، أحد كبار فقهاء الشافعية، الذي يعرف بفقيه الحرم؛ لمجاورته بمكة نحو من أربعين سنة⁽⁵⁴⁾، وكذلك الزمخشري الذي اشتهر باسم (جار الله)؛ نظرا لمجاورته بيت الله في مكة، ومكوته هناك مدة من الزمن⁽⁵⁵⁾. مما جعلها مركز إشعاع علمي وحضاري على مدى أربعة عشر قرنا، وما تزال.



- في ختام هذا البحث ينبغي أن أشير إلى أهم النتائج التي توصلت إليها، وهي:
- أن الله تعالى أمر ببناء أول بيت للناس في الأرض؛ لمقاصد عقدية شرعية، يستفيد منها الناس في أمور دنياهم وأخراهم على حد سواء.
 - كان آدم عليه السلام هو أول من بنى الكعبة في مكة، ثم جاء إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام بعد ذلك وقاما برفع قواعدها، وبنائها، وأخيرا جاء النبي صلى الله عليه وسلم وعمل على تطهيرها من الأوثان والأصنام، ومن هنا يظهر التكامل في بناء البيت بين الأنبياء، ويتضح دوره في تحقيق المقاصد العقدية لوجود هذا البيت في الأرض.
 - أن الغرض الرئيسي والمقصد العقدي الأول لبناء أول بيت للناس في الأرض هو توحيد الله تعالى، وتزبيته عن الشركاء والأنداد، من أوثان وأصنام وآلهة أخرى، وعبادته حق عبادته.
 - من المقاصد العقدية الأصلية التي بُني البيت الحرام من أجل تحقيقها: توحيد المسلمين على قبلة واحدة؛ لتحقيق وحدتهم السياسية، وتثبيت معنى التوحيد في النفوس، وربط العقيدة بالإرث النبوي والأنبياء، وغير ذلك.
 - على الرغم من أن المقصد الأول والأصلي لبناء أول بيت للناس هو توحيد الله، وعبادته، وهذه أمور تتعلق بتحقيق سعادة العباد في الآخرة، من خلال الفوز بالجنة والنجاة من النار، إلا أن هناك مقاصد تبعية تتعلق بتحقيق سعادة العباد في الحياة الدنيا بالإضافة إلى الآخرة، مما يؤكد عظمة الدين الإسلامي، وشموليته في تحقيق مصالح الناس في الدارين، وتكامله في الموازنة بين حاجات الروح، وحاجات الجسد، وهو ما يؤكد أنه الدين الحق الذي يهدي الناس إلى الفوز في الدنيا والآخرة.
 - من المقاصد التبعية لبناء أول بيت للناس في الأرض: تربية المسلم على قيم الصبر والإخلاص وقوة التحمل وغيرها، وتعزيز الألفة والتعاون بين المسلمين من خلال اللقاءات السنوية والمتكررة في الحج والعمرة، وتحقيق الانضباط والتنظيم في حياة المسلم، سواء في عباداته أو تعامله مع غيره، وتحقيق الاتصال العلمي والثقافي بين المسلمين.

التوصيات:

- من خلال النتائج السابقة يستخلص البحث عددا من التوصيات التي لها علاقة بالبحث، وهي:
- القيام بدراسة علمية تتناول علاقة الأنبياء عليهم السلام بالبيت الحرام، وآثارهم فيه.
 - القيام بدراسة علمية تتناول المقاصد العقدية لاختيار مكة المكرمة لتكون مقرا لبناء أول بيت في الأرض لعبادة الله تعالى.

الهوامش والإحالات:

- (1) جزء من حديث أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود، باب ما جاء في فضل الحجر الأسود، والركن، والمقام، ح (877)؛ النسائي، سنن النسائي، باب ذكر الحجر الأسود، ح (3902)؛ الترمذي، سنن الترمذي، باب ما جاء في فضل الحجر الأسود، والركن، والمقام، ح (878)، وصححه: الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ح (2618).
- (2) ابن منظور، لسان العرب: 353/3.
- (3) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 98/8، باب القصد والمداومة على العمل، ح (6463).
- (4) ابن منظور، لسان العرب: 353/3.
- (5) الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب: 31/1.



- (6) انظر: الفيومي، المصباح المنير: 421/2.
- (7) انظر: مخلوف، مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية في العصر الحديث: 37.
- (8) انظر: الأثري، الوجيز في عقيدة السلف الصالح: 22.
- (9) انظر: العميري، قانون التأسيس العقدي: 26-28.
- (10) ابن فارس، مقاييس اللغة: 1/324، مادة (بيت).
- (11) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: 151، مادة (بيت).
- (12) السعدي، تيسر الكريم الرحمن: 207.
- (13) انظر: بوطيب، مقاصد العقائد عند الإمام العز بن عبد السلام جمعاً ودراسة: 30.
- (14) انظر: نعمه، مفهوم المقاصد العقدية وأهميتها: 112.
- (15) انظر: عثمان، مقاصد العقيدة في القرآن والسنة: 776.
- (16) انظر: الخادمي، علم المقاصد الشرعية: 155.
- (17) انظر: نفسه: 156.
- (18) انظر: نفسه: 79-81.
- (19) الجويني، البرهان في أصول الفقه: 79/2.
- (20) الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام: 274/3.
- (21) الشاطبي، الموافقات: 2/22.
- (22) الخادمي، علم المقاصد الشرعية: 74.
- (23) نفسه، والصفحة نفسها.
- (24) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 2/32.
- (25) السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 536.
- (26) انظر: ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون: 2/376؛ علي، المفصل في تاريخ العرب: 8/121؛ الزركلي، الأعلام: 5/84، 85.
- (27) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 4/184، باب قصة خزاعة، ح (3333).
- (28) أخرجه: ابن أبي شيبة، المصنف: 7/247، باب أول ما فعل ومن فعله، ح (35740).
- (29) أخرجه مسلم، صحيح مسلم: 2/704، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمر، ح (69).
- (30) ابو نعيم، دلائل النبوة: 447.
- (31) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 2/150، باب من كبر في نواحي الكعبة، ح (1601).
- (32) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 4/2166، باب تحريش الشيطان وبعثه سراياه لفتنة، ح (2812).
- (33) القرطبي، جامع البيان في تأويل القرآن (6/22).
- (34) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 4/109، باب ذكر الملائكة، ح (3207).
- (35) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 1/370، باب كتاب المساجد والصلاة فيها، ح (520).
- (36) انظر: ابن حجر، فتح الباري: 6/408.
- (37) الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: 1/157.



- (38) البغوي، معالم التنزيل: 104/3.
- (39) الرازي، مفاتيح الغيب: 439/12.
- (40) نفسه: 440/12.
- (41) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 243/17.
- (42) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد: 171/4.
- (43) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 65/3، باب ما ذكر في الأسواق، ح (2118).
- (44) جزء من حديث أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 22/3، باب لا يدخل الدجال المدينة، ح (1881).
- (45) الرازي، مفاتيح الغيب: 301/8.
- (46) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 152/1، باب الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم، ح (166).
- (47) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 915/2، باب إهلال النبي صلى الله عليه وسلم، ح (1252).
- (48) جزء من حديث أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 14/1، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم، ح (25): مسلم، صحيح مسلم: 53/1، باب لأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، ح (22).
- (49) ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية: 273/1.
- (50) ابن سعد، الطبقات الكبرى: 95/1.
- (51) انظر: الصالح، دراسات في فقه اللغة: 109.
- (52) السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 536.
- (53) انظر: الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: 734.
- (54) انظر: الزركلي، الأعلام: 130/7.
- (55) انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان: 169/5.

المراجع:

- القرآن الكريم.
- الأثري، ع. (1422). الوجيز في عقيدة السلف الصالح (ط.1). وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
- الأمدي، ع. (1402). الإحكام في أصول الأحكام. (عبد الرزاق عفيفي، تحقيق؛ ط.2). المكتب الإسلامي.
- البخاري، م. (1422). صحيح البخاري (محمد زهير بن ناصر الناصر، تحقيق؛ ط.1). دار طوق النجاة.
- بوطيب، ع. (2012). مقاصد العقائد عند الإمام العز بن عبد السلام: جمعاً ودراسة [رسالة ماجستير غير منشورة] جامعة الجزائر.
- البغوي. (1997). معالم التنزيل. (محمد عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش، تحقيق؛ ط.4). دار طيبة للنشر والتوزيع.
- البيهقي، أ. (1988). دلائل النبوة (عبد المعطي قلعي، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث، ط1، 1988م.
- الترمذي، م. (1998). سنن الترمذي (بشار عواد معروف، تحقيق). دار الغرب الإسلامي.
- الجويني، ع. (1997). البرهان في أصول الفقه (صلاح عويضة، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن حجر، أ. (1379). فتح الباري (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق). دار المعرفة.



- الخادمي، ن. (2001). علم المقاصد الشرعية (ط.1). مكتبة العبيكان.
- ابن خلدون، ع. (1988). تاريخ ابن خلدون (خليل شحادة، تحقيق؛ ط.2). دار الفكر.
- ابن خلكان، أ. (1994). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (إحسان عباس، تحقيق؛ ط.1). دار صادر.
- أبو داود، س. (1420). سنن أبي داود (صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، مشرف على التحقيق؛ ط.1). دار السلام.
- الرازي، م. (1420). مفاتيح الغيب (ط.3). دار إحياء التراث العربي.
- الراغب الأصفهاني، ح. (2009). مفردات الفاظ القرآن (صفوان عدنان داودي، تحقيق؛ ط.4). دار القلم.
- الزركلي، خ. (2002). الأعلام (ط.15). دار العلم للملايين.
- ابن سعد، م. (1990). الطبقات الكبرى (محمد عبد القادر عطا، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- السعدي، ع. (2000). تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (عبد الرحمن بن معلا اللويحق، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- الشاطبي، أ. (1997). الموافقات (أبو عبيدة مشهور بن حسن، تحقيق؛ ط.1). دار ابن عفان.
- ابن أبي شيبه. (1409). المصنف (كمال يوسف الحوت، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الرشد.
- الصالح، ص. (1960). دراسات في فقه اللغة (ط.1). دار العلم للملايين.
- الأصفهاني، أ. (1986). بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (محمد مظهر بقا، تحقيق؛ ط.1). دار المداني.
- ابن عاشور، م. (1984). التحرير والتنوير. الدار التونسية للنشر.
- عثمان، ع. (2018). مقاصد العقيدة في القرآن والسنة. مجلة الدراسات العربية. 37 (2)، 767-812.
- علي، ج. (2001). المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (ط.4). دار الساقى.
- العميري، س. (د.ت). قانون التأسيس العقدي. تكوين للدراسات والأبحاث.
- ابن فارس. (1979). معاني اللغة (عبد السلام محمد هارون، تحقيق). دار الفكر.
- الفيومي، أ. (د.ت). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. المكتبة العلمية.
- القرطبي، م. (2000). جامع البيان في تأويل القرآن (أحمد محمد شاكر، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- ابن قيم الجوزية، م. (د.ت). بدائع الفوائد. دار الكتاب العربي.
- مخولف، أ. (2018). مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية في العصر الحديث (مصر نموذجاً). تكوين للدراسات والأبحاث
- مسلم، ح. (د.ت). صحيح مسلم (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق). دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ابن منظور، م. (1414). لسان العرب. دار صادر.
- النسائي، أ. (1420). سنن النسائي (صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، مشرف على التحقيق؛ ط.1). دار السلام.
- نعمة، ه. (2021). مفهوم المقاصد العقديّة وأهميتها. مجلة كلية العلوم الإسلامية. (67)، 107-139.
- أبو نعيم، أ. (1986). دلائل النبوة (محمد رواس قلعه جي، وعبد البر عباس، تحقيق؛ ط.2). دار النفائس.
- ابن هشام، ع. (1955). السيرة النبوية (مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ الشلبي، تحقيق؛ ط.2). شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- الواحيدي، ع. (1415). الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (صفوان عدنان داودي، تحقيق؛ ط.1). دار القلم، الدار الشامية.



References

The Holy Qur'an.

- Al-Atharī, 'A. (2001/1422). *Al-wajīz fi 'aqīdat al-salaf al-ṣāliḥ* (1st ed.). Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Da'wa, and Guidance.
- Al-Āmidī, 'A. (1982/1402). *Al-iḥkām fi uṣūl al-aḥkām* ('Abd al-Razzāq 'Afifī, Ed.; 2nd ed.). Al-Maktab al-Islāmī.
- Al-Bukhārī, M. (2001/1422). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir, Ed.; 1st ed.). Dār Ṭawq al-Najāt.
- Boutayeb, 'A. (2012). *Maqāṣid al-'aqā'id 'inda al-imām al-'Izz ibn 'Abd al-Salām: Jam'an wa-dirāsatan* [Unpublished master's thesis]. University of Algiers.
- Al-Baghawī. (1997). *Ma'ālim al-tanzīl* (Muḥammad 'Abd Allāh al-Nimr, 'Uthmān Jum'a Ḍumayriyya, & Sulaymān Muslim al-Ḥarash, Eds.; 4th ed.). Dār Ṭayba lil-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Al-Bayhaqī, A. (1988). *Dalā'il al-nubuwwa* ('Abd al-Mu'īṭī Qal'ajī, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya; Dār al-Rayyān lil-Turāth.
- Al-Tirmidhī, M. (1998). *Sunan al-Tirmidhī* (Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Juwaynī, 'A. (1997). *Al-burhān fi uṣūl al-fiqh* (Ṣalāḥ 'Uwīḍa, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn Ḥajar, A. (1959/1379). *Fath al-bārī* (Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Ed.). Dār al-Ma'rifa.
- Al-Khādīmī, N. (2001). *Ilm al-maqāṣid al-shar'iyya* (1st ed.). Maktabat al-'Ubaykān.
- Ibn Khaldūn, 'A. (1988). *Tārīkh Ibn Khaldūn* (Khalīl Shahāda, Ed.; 2nd ed.). Dār al-Fikr.
- Ibn Khallikān, A. (1994). *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān* (Iḥsān 'Abbās, Ed.; 1st ed.). Dār Ṣādir.
- Abū Dāwūd, S. (1999/1420). *Sunan Abī Dāwūd* (Ṣāliḥ ibn 'Abd al-'Azīz Āl al-Shaykh, Supervisor; 1st ed.). Dār al-Salām.
- Al-Rāzī, M. (1999/1420). *Mafātiḥ al-ghayb* (Vol. 3). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Rāghib al-Aṣfahānī, H. (2009). *Mufradāt al-fāz al-Qur'ān* (Ṣafwān 'Adnān Dā'ūdī, Ed.; 4th ed.). Dār al-Qalam.
- Al-Zarkalī, K. (2002). *Al-a'lām* (15th ed.). Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
- Ibn Sa'd, M. (1990). *Al-ṭabaqāt al-kubrā* (Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Sa'dī, 'A. (2000). *Taysir al-karīm al-raḥmān fi tafsīr kalām al-manān* ('Abd al-Raḥmān ibn Ma'lā al-Luwayḥiq, Ed.; 1st ed.). Mu'assasat al-Risāla.
- Al-Shāṭibī, A. (1997). *Al-Muwāfaqāt* (Abū 'Ubayda Mashhūr ibn Ḥasan, Ed.; 1st ed.). Dār Ibn 'Affān.
- Ibn Abī Shayba. (1989/1409). *Al-Muṣannaf* (Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, Ed.; 1st ed.). Maktabat al-Rushd.
- Al-Ṣāliḥ, Ṣ. (1960). *Dirāsāt fi fiqh al-lughā* (1st ed.). Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
- Al-Aṣfahānī, A. (1986). *Bayān al-mukhtaṣar sharḥ mukhtaṣar Ibn al-Ḥājīb* (Muḥammad Maḥzar Bāqā, Ed.; 1st ed.). Dār al-Madānī.
- Ibn 'Āshūr, M. (1984). *Al-taḥrīr wa-al-tanwīr*. Al-Dār al-Tūnisīyya lil-Nashr.
- 'Uthmān, 'A. (2018). Maqāṣid al-'aqīda fi al-Qur'ān wa-al-sunna. *Journal of Arabic Studies*, 37(2), 767–812.
- 'Alī, J. (2001). *Al-mufaṣṣal fi tārikh al-'Arab qabl al-Islām* (4th ed.). Dār al-Saqī.
- Al-'Umayrī, S. (n.d.). *Qānūn al-ta'sīs al-'aqdī*. Takwīn lil-Dirāsāt wa-al-Abḥāth.
- Ibn Fāris. (1979). *Maqāyīs al-lughā* ('Abd al-Salām Muḥammad Ḥārūn, Ed.). Dār al-Fikr.



- Al-Fayūmī, A. (n.d.). *Al-Miṣbāḥ al-munīr fī gharīb al-sharḥ al-kabīr*. Al-Maktaba al-ʿIlmiyya.
- Al-Qurṭubī, M. (2000). *Jāmiʿ al-bayān fī taʾwīl al-Qurʾān* (Aḥmad Muḥammad Shākīr, Ed.; 1st ed.). Muʿassasat al-Risāla.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, M. (n.d.). *Badāʾiʿ al-fawāʾid*. Dār al-Kitāb al-ʿArabī.
- Makhlūf, A. (2018). Manāhij al-istidlāl ʿalā masāʾil al-ʿaqīda al-islāmiyya fī al-ʿaṣr al-ḥadīth (Miṣr namūdḥajan). Takwīn lil-Dirāsāt wa-al-Abḥāth.
- Muslim, H. (n.d.). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Muḥammad Fuʿād ʿAbd al-Bāqī, Ed.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.
- Ibn Manzūr, M. (1993/1414). *Lisān al-ʿArab*. Dār Ṣādir.
- Al-Nasāʾī, A. (1999/1420). *Sunan al-Nasāʾī* (Ṣāliḥ ibn ʿAbd al-ʿAzīz Āl al-Shaykh, Supervisor; 1st ed.). Dār al-Salām.
- Nīʿma, H. (2021). Mafḥūm al-maqāṣid al-ʿaqdiyya wa-ahammiyyatuhā. *Journal of the College of Islamic Sciences*, (67), 107–139.
- Abū Nuʿaym, A. (1986). *Dalāʾil al-nubuwwa* (Muḥammad Rawwās Qalʿajī & ʿAbd al-Barr ʿAbbās, Eds.; 2nd ed.). Dār al-Nafāʾis.
- Ibn Hishām, ʿA. (1955). *Al-sira al-nabawiyya* (Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī, & ʿAbd al-Ḥafīz al-Shalabī, Eds.; 2nd ed.). Sharikat Maktabat Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduh.
- Al-Wāḥidī, ʿA. (1995/1415). *Al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-ʿazīz* (Ṣafwān ʿAdnān Dāwūdī, Ed.; 1st ed.). Dār al-Qalam; al-Dār al-Shāmiyya.





The Status of Women as projected in the Narrative of the Wife of 'Imran: A Thematic Quranic Study

Dr. Nabilah Hassan bin Mohammed Abdullah Al-Turki 

nhturki@uqu.edu.sa

Abstract:

This study aims to elucidate the status and role of women in societal development and education, demonstrating Quran methodology in addressing multifaceted dimensions that reflect profound regard for women. Examining Quran verses on 'Imran's Wife" narrative, the study highlights the righteous woman role in family formation, emphasizing her dedication of the unborn child to God Almighty; her heart's devotion to divine servitude; considerations regarding the child's gender in fulfilling her vow; deference to God's greater knowledge; supplicatory sustenance of the child; reliance upon divine protection and spiritual safeguarding of progeny; and the influence of a pure environment on children's moral rectitude. The study draws instructive lessons, universal truths, and ethical guidance from these dimensions, facilitating comprehension of Quran approach to addressing such matters through sound pedagogical principles. It further addresses the issue of women's societal empowerment. Adopting an inductive thematic methodology, the study key findings showed that establishing the exemplary status and role of 'Imran's wife is a source of moral imperatives and guidance; affirming her as a luminous model of the righteous woman; and demonstrating the timeless didactic value of her narrative for successive generations.

Keywords: Status of Women, Family Formation, Moral Fortification of Offspring, Pedagogical Approaches, Quranic Methodology.


* Associate Professor of Exegesis and Quranic Sciences, Department of Islamic Law and Studies, Al-Qunfudhah University College, Umm Al-Qura University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Turki, N B. H. B. M. (2025) The Status of Women as projected in the Narrative of the Wife of 'Imran: A Thematic Quranic Study, *Journal of Arts*, 13(3), 807 -829. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2753>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



مكانة المرأة من خلال قصة امرأة عمران: دراسة قرآنية موضوعية

د. نبيلة بنت حسن بن محمد بن عبد الله التركي* 

nhturki@uqu.edu.sa

الملخص:

يهدف البحث إلى الوقوف على مكانة المرأة ودورها في البناء والتربية، وبيان المنهج القرآني في معالجته لكثير من جوانب التربية، الذي يجسد عناية فائقة بالمرأة، من خلال الوقوف على الآيات التي تحدثت عن قصة "امرأة عمران"، التي يبرز فيها جانب المرأة الصالحة ودورها الفعال في بناء الأسرة، بدءًا من ندرها ما في بطنها لله تعالى، وتعلق قلبها بعبوديته سبحانه وتعالى، في إطار الحديث عن نوع المولود الذي هو أقدر على القيام بما ندرت له، وكشف جوانب تعلقه بذلك، وتفويض العلم لله تعالى، وتعاهد المولودة بالدعاء، والحرص على الالتجاء والاعتصام بالله تعالى وتحصين الذرية، وما للبيئة النقية الصافية من تأثير في صلاح الأبناء وإصلاحهم، واستخراج واستلهاام العظمت والعبر، والحقائق والهدايات من خلال هذه الجوانب، التي تعتبر مصدرًا أساسيًا في تربية الفرد المسلم، مما يُعين على التعرف على المنهج القرآني في علاج هذه المشكلات بالأساليب التربوية الصحيحة، وكذلك الإشارة إلى قضية تمكين المرأة، ودورها في المجتمع، وقد اتخذ البحث المنهج الاستقرائي الموضوعي سبيلًا للدراسة، وخلص إلى نتائج منها: الوقوف على مكانة امرأة عمران ودورها؛ لاستلهاام العظمت والعبر، واستخراج الحقائق والهدايات. وأن امرأة عمران نموذج مشرق للمرأة الصالحة، وقصتها عبرة للأجيال على مر الزمان.

الكلمات المفتاحية: مكانة المرأة، بناء الأسرة، تحصين الأبناء، الأساليب التربوية، المنهج القرآني.

* أستاذ التفسير وعلوم القرآن المشارك، قسم الشريعة والدراسات الإسلامية، الكلية الجامعية بالقنفذة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: التركي، ن. ب. ح. ب. م. (2025). مكانة المرأة من خلال قصة امرأة عمران: دراسة قرآنية موضوعية، مجلة الآداب، 13 (3)، 807-829. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2753>

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وبعد:

لقد خلق الله عز وجل الإنسان ليعبده، واستخلفه في الكون لعمارتها، وأناط به مهمة عمارة هذه الأرض التي استخلفه فيها، وكتب لجنس الذكر والأنثى الارتباط، وهياً لهم التناسل وإنجاب الذرية، وأولى هذه الجوانب كثيراً من الرعاية والاهتمام؛ وفي إطار الحديث عن مكانة المرأة الذي برز من خلال الآيات التي اقتصرنا على دراستها في سورة (آل عمران) والتي تتعلق بشأن "امرأة عمران" ودورها العظيم في بناء هذه الأسرة الكريمة، أقف من خلال ذلك على إضاءات نيرة على المنهج القرآني في معالجته لكثير من جوانب التربية من خلال سورة (آل عمران)، والذي يجسد عناية هذا الدين بالأبناء وبدور المرأة ومكانتها في البناء.

فالقرآن الكريم دستور الحياة، وهو منهج شامل لكل جوانب الحياة، ولما يحتاجه الإنسان من معرفة تحدد له أطر العلاقة بربه ونفسه ومجتمعه، كيف لا وهو يتضمن أعظم منهج تربوي عرفه البشر!

وتبرز أهمية هذا البحث من خلال تسليط الضوء على دور المرأة الصالحة، وانعكاس صلاحها على التربية لإعداد جيل مؤمن يسعى لخيري الدنيا والآخرة، ففي سياق الاصطفاء وذكر البيوتات الشريفة؛ يأتي ذكر (آل عمران) الذين سعى الله باسمهم سورة هي ثاني السور الطوال، وذلك من خلال الوقوف على الآيات التي تحدثت عن قصة "امرأة عمران"، فيأتي ذكرها في طور هو أسوأ أطوارها، وهو طور الأمومة، حين تختلط المشاعر بين وهن الحمل والشوق للقادم، ويصيب الكلال الجسم فلا يهونه سوى ظلال الأمل الوارف بالجنين وصلاحه.

فذلك القلب المعلق بالله يرى في ذريته امتدادا لعبوديته، فيبرز من خلال ذلك جانب المرأة الصالحة بدءاً من نذرها ما في بطنها لله تعالى، وتعلق قلبها بعبوديته سبحانه وتعالى، وكل ذلك في إطار الحديث عن نوع المولود الذي هو أقدر على القيام بما نذرت له وكشف جوانب متعلقة بذلك، وتفويض العلم لله تعالى وتعاهد المولودة بالدعاء، والحرص على الالتجاء والاعتصام بالله تعالى وتحصين الذرية، وما للبيئة النقية الصافية من تأثير في صلاح الأبناء وإصلاحهم، وذلك لاستخراج واستلهام العظات والعبر، والحقائق والهدايات من خلال هذه الجوانب التي أقف عليها والتي تعتبر مصدراً أساسياً في تربية الفرد المسلم، بالإضافة إلى ذلك فإن لها ارتباطاً كبيراً بواقع حياتنا المعاصرة، مما يعين على التعرف على المنهج القرآني في علاج هذه المشاكل بالأساليب التربوية الصحيحة، ولحاجة الأم المريية لنموذج مثالي يُقتدى به في التعامل مع الأبناء.

مشكلة البحث:

1. كيف برز دور أمراه عمران في التربية؟ وكيف نُفقه مشروعها الأسري في بناء الأسرة؟
2. كيف تستطيع المرأة المسلمة مواجهة التحديات والتعامل مع المشكلات، من خلال فقه المنهج القرآني في معالجته للقضايا المتعلقة بذلك؟
3. ما الهدايات القرآنية المستنبطة من قصة (امرأة عمران)؟

أهداف البحث:

1. إظهار مكانة المرأة وتعزيز دورها في المجتمع.
2. التعرف على منهج القرآن من خلال تناوله لجوانب التربية التي دعت إليها الآيات.
3. علاج كثير من مشكلات الواقع المعاصر من خلال ربطها بالقرآن الكريم وهداياته.
4. إبراز أساليب التربية والقيم في الاهتمام والعناية بالأبناء، والتي تظهر مضامينها من خلال الوقوف على قصة "امرأة عمران" وأحداثها المذكورة في السورة.

5. إبراز مكانة هذه السورة الكريمة وما فيها من أسرار.

منهج البحث:

اتبعت في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي الموضوعي من خلال الآيات المختارة المتعلقة "بامرأة عمران"، وبيان معناها ودلالاتها، وإبراز الهدايات القرآنية منها.

الدراسات السابقة:

تعددت الدراسات والأبحاث حول سورة آل عمران، وتنوعت الموضوعات، بعضها حول تفسير السورة إجمالاً أو بعض آياتها، وبعضها حول دراسة السورة دراسة تحليلية أو موضوعية، وبعضها حول دراستها من ناحية نحوية أو بلاغية أو تربوية، أو اجتماعية، غير أن أقربها لهذا البحث هي:

1. اصطفاء (آل عمران) في ضوء القرآن الكريم، لروضة بنت محمد بن ياسين، تحدثت البحث عن شرف الاصطفاء، وتناول المختصين بالاصطفاء في سورة آل عمران عموماً، والحديث عن شرف ومكانة أسرة آل عمران، ويتميز بحثي عن هذه الدراسة السابقة بتسليط الضوء بالحديث خصيصاً على امرأة عمران والوقوف على جميع الجوانب التي تحدثت عنها الآيات والتي تُسلط الضوء على مكانة المرأة وأثرها البالغ في بناء الأسرة.
2. التوجهات التربوية وأساليبها المستنبطة من آل عمران (دراسة موضوعية تطبيقية)، لمحمد كامل حمدان أبو عريس، بحث تكميلي، جامعة غزة، اشتملت الدراسة على ذكر التوجهات التربوية العقدية، وتوجهات تعبدية، وتوجهات تربوية دعوية، وغير ذلك، وذكر الأساليب الواردة في التوجهات التربوية، ومما تميزت به في هذه الدراسة عن سابقتها أنها ركزت على ذكر جوانب تربوية تتعلق بالأسرة من خلال الآيات التي تحدثت عن "امرأة عمران" ومكانتها البارزة في التربية، وهذه الجوانب لم تتعرض لها الدراسة السابقة.
3. الأسرة المثالية في قصة آل عمران (دراسة قرآنية)، لرفعة الحسنة، جامعة شريف هداية الله، جاكرتا، 1432، يُركز هذا البحث على معرفة مفهوم الأسرة المثالية، وبيان نظام الأسرة، وتناول لمحة عن القصة ومفهومها وأنواعها وفوائدها، ومعرفة الأسس المثلى للأسرة المثالية الواردة في قصة آل عمران في بعض الجوانب المتعلقة بالآيات موضوع الدراسة، ويتميز هذا البحث عن الدراسة السابقة بتناول جوانب تفصيلية في الآيات المتعلقة بقصة "امرأة عمران" سواء ما تعلق منها بدور المرأة الصالحة، وانعكاس صلاحها على التربية، أو دور المنهج القرآني في علاج كثير من المشاكل التربوية.
4. قصة امرأة عمران والدروس الدعوية المستفادة منها، لخولة بنت يوسف، مجلة العلوم الشرعية، جامعة القصيم، 1436 واعتنت هذه الدراسة بالقصص القرآني، وسلطت الضوء على الجانب الدعوي، ويتميز هذا البحث عن الدراسة السابقة بتناول جوانب تفصيلية متعلقة بدور المرأة في بناء الأسرة وهو ما لم تتعرض له الدراسة السابقة.
5. منهجية دراسة القصص القرآني والقيم المستفادة (قصة امرأة عمران نموذجاً)، 1444، لميادة رشدي عكاوي، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، البحث مُنصب على تقديم منهجية لدراسة القصص بالربط بين مناسبتها لموضوع السورة ومحورها، ومناسبة القصة مع السورة، وتناول موضوعات يسيرة عن (امرأة عمران) من خلال استنباط القيم العقدية والاجتماعية المنطوية في القصص القرآني، أما هذا البحث فقد تميز بذكر جوانب تفصيلية في قصة (امرأة عمران)، تبين مكانة المرأة ودورها البارز في البناء الأسري، واستنباط الهدايات من الآيات المتعلقة بهذا الجانب، وهو ما لم تتعرض له الدراسة السابقة.



يتكون البحث من مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وفهارس، على النحو الآتي:
المقدمة:

وتشتمل على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، ومشكلة البحث، وأهدافه، ومنهجه، والدراسات السابقة، وخطة البحث، وإجراءاته.

التمهيد: التعريف بسورة آل عمران وأهم ملامحها.

المبحث الأول: مكانة امرأة عمران في القرآن الكريم. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: النسب الصالح ومكانة آل عمران.

المطلب الثاني: سمات المرأة الصالحة في القرآن.

المبحث الثاني: الأسس التربوية في شخصية امرأة عمران من خلال سيرتها. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أثر النية الصالحة في العمل.

المطلب الثاني: غرس العقيدة في نفوس الأبناء، وما له من أثر.

المطلب الثالث: الدعاء للأبناء، وتعويدهم من الشيطان الرجيم، وما لذلك من أثر.

المبحث الثالث: انعكاسات دور امرأة عمران في بناء الأسرة والمجتمع. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الأثر التربوي في قوله تعالى: {وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى}.

المطلب الثاني: حُسن اختيار الاسم، وما له من أثر.

المطلب الثالث: البيئة الصالحة، وما لها من أثر.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث، مع التوصيات العلمية.

الفهارس: وفيها فهرس المصادر والمراجع.

إجراءات البحث:

1. بعد استقراء الآيات الواردة في سورة آل عمران، المتعلقة بقصة امرأة عمران والتي برز من خلالها مكانة المرأة ودورها العظيم في تربية الأسرة: قمت بتقسيم الجوانب المتعلقة بذلك إلى عنوانين مستنبطين من الآيات وترتيبها في المباحث.

1. اقتصرت غالباً على ذكر القول الراجح من أقوال المفسرين إلا ما يلزم من التفصيل لتوضيح وتقريب المعنى المراد.

2. عندما أقول "انظر" فيعني أنني تصرفت بالمنقول تقديماً أو تأخيراً أو اختصاراً أو استفدت منه الفكرة.

التمهيد: التعريف بسورة آل عمران وأهم ملامحها

سورة آل عمران:

سُميت هذه السورة في كلام النبي ﷺ وكلام الصحابة: سورة آل عمران، ففي «صحيح مسلم»، عن أبي أمامة: قال سمعت رسول الله يقول: «اقرأوا الزهراوين: البقرة وآل عمران»⁽¹⁾.

ووجه تسميتها بسورة آل عمران أنها ذكرت فيها فضائل آل عمران⁽²⁾. وهذه السورة نزلت بالمدينة بالاتفاق⁽³⁾.

واشتملت هذه السورة، من الأغراض: على الابتداء بالتنويه بالقرآن، ومحمد ﷺ، وتقسيم آيات القرآن، ومراتب

الأفهام في تلقها، والتنويه بفضيلة الإسلام وأنه لا يعدله دين، وأنه لا يُقبل دين عند الله بعد ظهور الإسلام غير الإسلام، والتنويه بالتوراة والإنجيل، والإيماء إلى أنهما أنزلا قبل القرآن، تمهيداً لهذا الدين فلا يحق للناس، أن يكفروا به، وعلى

التعريف بدلائل إلهية الله تعالى، وانفراده، وإبطال ضلالة الذين اتخذوا آلهة من دون الله، من جعلوا له شركاء، أو اتخذوا له أبناء، وتهديد المشركين بأن أمرهم إلى زوال، وألا يغرمهم ما هم فيه من البذخ، وأن ما أعد للمؤمنين خير من ذلك، وتهديدهم بزوال سلطانهم، ثم الثناء على عيسى عليه السلام وآل بيته، وذكر معجزة ظهوره، وأنه مخلوق لله، وذكر الذين آمنوا به حقاً، وإبطال إلهية عيسى، ومن ثم أفضى إلى قضية وفد نجران ولجاجتهم، ثم محاجة أهل الكتابين في حقيقة الحنيفية وأنهم بعداء عنها، وما أخذ الله من العهد على الرسل كلهم...⁽⁴⁾.

المبحث الأول: مكانة امرأة عمران في القرآن الكريم

المطلب الأول: النسب الصالح ومكانة آل عمران

في سياق الاصطفاء وذكر البيوتات الشريفة، يأتي ذكر أسرة " آل عمران " الذين سعى الله باسمهم سورة هي ثاني السور الطوال في ترتيب المصحف، ولم يأت في القرآن خبر لذلك البيت الصالح سوى ما ذكره الله سبحانه عن " امرأة عمران "، ولا شك أن لهذه الأسرة الكريمة من الشرف والمكانة التي تحظى بها، ما جعل اسمها يتصدر قائمة سُور القرآن الكريم.

فمن هم آل عمران؟ ومن هي " امرأة عمران " التي ذكرها الله تعالى في هذه السورة، واصطفاه المولى سبحانه وتعالى، فجاء ذكر قصتها في هذه السورة الوحيدة، ولم تذكر قصتها في سورة مريم؟ وما هو النسب الصالح لهذه الأسرة الكريمة التي بلغ من شأنها اصطفاء واختياراً تلك الدرجة العالية بأن تُذكر في كتاب الله تعالى، وأن تنال مساحة واسعة من سورة عظيمة من سور القرآن التي أخبر عنها النبي ﷺ مع سورة البقرة، كما في صحيح مسلم مرفوعاً: «أقرءوا القرآن، فإنه يأتي يوم القيامة شفيعاً لأصحابه، أقرءوا الزهراوين البقرة وسورة آل عمران، فإنهما تأتيان يوم القيامة كأنهما غمامتان، أو كأنهما غيبتان⁽⁵⁾، أو كأنهما فِرْقَان⁽⁶⁾ من طير صواف، تُحاجان عن أصحابهما، أقرءوا سورة البقرة، فإن أخذها بركة وتَرَكَهَا حَسْرَةٌ، وَلَا تَسْتَطِيعُهَا الْبَطَلَةُ»⁽⁷⁾. قال مُعَاوِيَةُ: بَلَّغَنِي أَنْ الْبَطَلَةُ السَّحْرَةُ⁽⁸⁾.

فجاء في سورة آل عمران ذكر هذه الأسرة الكريمة، قال الله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (33) ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (34) إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَدَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (35)} {آل عمران: 33-35}.

أسرة " آل عمران " تتكون في سياق هذه السورة من أشخاص ثلاثة: امرأة عمران، ومريم ابنتها، وعيسى ابنها ﷺ، والتحق بسياق القصة في السورة ذاتها شأن زكريا ﷺ، وابنه يحيى ﷺ.

فأخبر تعالى عن (آل عمران) وأنه اصطفاهم وفضلهم على العالمين، وظاهر الآيات أن " عمران " المقصود فيها هو والد " مريم " -عليها السلام-، وليس عمران والد نبي الله موسى ﷺ كما ذهب إليه بعض المفسرين⁽⁹⁾، وقد قال المفسرون: إن ما بين العمرانيين ألفاً وثمانمائة سنة⁽¹⁰⁾.

وآل عمران هم: مريم، وعيسى، فمريم بنت عمران بن ماثان كذا سماه المفسرون، وكان من أحبار اليهود، وصالحهم، وأصله بالعبرانية عمرام بميم في آخره فهو أبو مريم، قال المفسرون: هو من نسل سليمان بن داود، وهو خطأ، والحق أنه من نسل هارون أخي موسى... وفي كتب النصارى: أن اسمه يوهاقيم، فلعله كان له اسمان ومثله كثير. وليس المراد هنا عمران والد موسى وهارون، إذ المقصود هنا التمهيد لذكر مريم وابنها عيسى بدليل قوله: (إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ)⁽¹¹⁾.

قال الطبري: «وأما امرأة عمران فهي، أم مريم ابنة عمران، أم عيسى ابن مريم صلوات الله عليه، وكان اسمها فيما ذكر لنا حنة ابنة فاقوذ بن قتييل»⁽¹²⁾. ولم يذكر الله اسمها في القرآن؛ وإنما ذكر صفاتها العظيمة.

فالحديث عن أم مريم وأسرته الكريمة في سورة طويلة تتسمى باسم الأسرة، يُوقفنا على حدث مهم، على هذا التكريم والإشادة بهذه الأسرة الكريمة، الزوجة والأب والأبناء والذرية، وتلك مرتبة أسنى لأنها تعني كفاً في طريق الصلاح،



وتعني أيضاً أن أسرة بأكملها نجحت بتوفيق الله، وُحِد اسمها في المُلأ الأعلى، فكان لها ذكر وثناء عاطر؛ بل أن تكون آية تتلى في القرآن الكريم إلى يوم القيامة.

المطلب الثاني: سمات المرأة الصالحة في القرآن

الأسرة هي النواة الأولى المسؤولة عن الأبناء، ومن أراد بناء أسرة إسلامية ينشأ عنها جيل صالح عليه أن يُعنى أولاً باختيار الزوجة ذات الدين والخلق الكريم والمنبت الحسن؛ حتى تسري إلى ذلك الجيل عناصر الخير، وما ينتج عن هذا من أثر في بناء الأسرة وتأسيس كيانها، وعظيم أثرها في بناء المجتمع.

فالمرأة الصالحة كنز في الدنيا، فما أعظم بركتها على زوجها وأهل بيتها ومن حولها، فهي مصنع الرجال، ومربية

الأجيال.

وقد قال ﷺ: «الدنيا مَتَاعٌ، وَخَيْرُ مَتَاعِ الدُّنْيَا الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ»⁽¹³⁾.

ومن أراد ذرية صالحة فإنه يبدأ من اختيار الزوجة، فالأم هي المدرسة الأولى التي يتخرج منها الأجيال، والمرأة الصالحة هي التي تغذي أبنائها القيم والمفاهيم الصحيحة من النبع الصافي: الكتاب والسنة، فتضعهم غذاء الروح كما ترضعهم اللبن غذاء البدن، والأبناء يمتصون قيمهم من جذورهم الأولى، فإن طابت هذه الجذور طابت ثمارها، وإن فسدت فسدت ثمارها. وبالمقابل فإن الشريعة الغراء عندما دعت الرجل لاختيار الزوجة الصالحة فإنها حثت الآباء على حسن اختيار الرجل الكفء صاحب الدين والخلق القويم القادر على حمل الأمانة وصيانة المرأة.

فحسن اختيار الأم والأب ينشأ عنه صلاح ذلك الجيل الناشئ عن تلك الأسرة. ولا غرو فإن صلاح الأبناء بعد توفيق

الله تعالى ناتج عن صلاح الآباء والأمهات.

وتربية الأولاد تبدأ بصلاح الوالد ودعائه ورجائه من الله تعالى أن يرزقه الذرية الصالحة، وهو دعاء الأنبياء والصالحين

قال تعالى: { هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ (38) } [آل عمران: 38]، وباختيار الزوجة الصالحة، والزوج الصالح.

وعند الحديث عن سمات المرأة الصالحة التي هي اللبنة الأساسية في بناء الأسرة، و المركز في هذه الدائرة، يظهر لنا

بجلاء شخصية "امرأة عمران"، تلك المرأة الصالحة التي ذكرت هاهنا في سورة "آل عمران"، وُذكر شأنها وقصتها، وانحدر منها الصلاح وتسلسل فنال ابنتها مريم، ثم ابنها عيسى ﷺ، ذلك الصلاح الذي بلغ مرتبة عظيمة وتجاوز حدود الصلاح المعهود في البشر، إلى أن كان صلاحا انسافت له الأمور الكونية، وسخر الله له ملائكته وخلقه لمن اختار الله ولايته، فكانت أنموذجا عظيما فيذرة الاصفاء في عيسى ﷺ، وفي أمه مريم، هي هذه الأم الصالحة "امرأة عمران".

يقول السعدي عند قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (33) ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ

بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (34)} [آل عمران: 33-34] «... واصطفى الله آل عمران وهو والد مريم بنت عمران، أو والد موسى بن

عمران عليه السلام، فهذه البيوت التي ذكرها الله هي صفوته من العالمين، وتسلسل الصلاح والتوفيق بذرياتهم، فلماذا قال

تعالى: {ذرية بعضها من بعض} أي: حصل التناسب والتشابه بينهم في الخلق والأخلاق الجميلة، كما قال تعالى لما ذكر جملة من

الأنبياء الداخلين في ضمن هذه البيوت الكبار: {ومن آبائهم وإخوانهم وذرياتهم واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم}، والله

سميع عليم { يعلم من يستحق الاصفاء فيصطفيه ومن لا يستحق ذلك فيخذله ويرديه، ودل هذا على أن هؤلاء اختارهم لما

علم من أحوالهم الموجبة لذلك فضلا منه وكرما، ومن الفائدة والحكمة في قصه علينا أخبار هؤلاء الأصفياء أن نجهم

ونقتدي بهم، ونسأل الله أن يوفقنا لما وفقهم، وأن لا نزال نزري أنفسنا بتأخرنا عنهم وعدم اتصافنا بأوصافهم ومزايهم

الجميلة، وهذا أيضا من لطفه بهم، وإظهاره الثناء عليهم في الأولين والآخرين، والتنويه بشرفهم، فله ما أعظم جوده وكرمه وأكثر فوائده معاملته، لو لم يكن لهم من الشرف إلا أن أذكراهم مخلدة ومناقهم مؤبدة لكفى بذلك فضلا»⁽¹⁴⁾.

وتوسم صلاح الزوجة لا بد أن يتمثل في جميع جوانب الحياة، وقد برز هذا من خلال الآيات التي تحدثت عن " امرأة عمران" في سورة آل عمران، وسأقف بالتفصيل على هذه الجوانب في ثنايا هذا البحث، فقد ظهر صلاح امرأة عمران من خلال نذرها ما في بطنها لله تعالى، وتقبل الله منها ذلك بقبول حسن وبرز علو همتها في طلب الولد، فهي طلبته ليكون خادما لبيت المقدس كما سيأتي- بإذن الله تعالى-.

المبحث الثاني: الأسس التربوية في شخصية امرأة عمران من خلال سيرتها

المطلب الأول: أثر النية الصالحة في العمل

«النية: قصد كلي، نسبي، شامل للعزم والقصد المتقدم على الفعل أو المقارن له في بعض أحواله»⁽¹⁵⁾ يقول ابن القيم: «فأما النية فهي رأس الأمر وعموده وأساسه وأصله الذي عليه يبني؛ فإنها روح العمل وقائده وسائقه، والعمل تابع لها يبني عليها، يصح بصحتها ويفسد بفسادها وبها يستجلب التوفيق، وبعدها يحصل الخذلان، وبحسبها تتفاوت الدرجات في الدنيا والآخرة»⁽¹⁶⁾.

وقد ضربت لنا امرأة عمران أروع الصور في الإخلاص والصدق واليقين وكمال الأدب مع رب العالمين.

تلك المرأة الصالحة، زوجة عمران الذي أثنى الله عليه وعلى آل بيته في كتابه. وقد ذكر أنها أسنت ولم تلد فدعت الله عز وجل أن يرزقها الولد⁽¹⁷⁾، فكان لمشهد دعوتها مكان عند الله عز وجل، فحُفظ مشهد صدقها بآيات تتلى، قال تعالى: {إذْ قَالَتْ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَدَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (35)} [آل عمران: 35].

ومن خلال التأمل في حديث القرآن عن "امرأة عمران"، نجد أنه ذكرها في طور هو أسوأ أطوارها وهو طُور الأمومة، وهي بين وهن الحمل والشوق لذلك الجنين، وما كانت تتشوف إليه من صلاح ذلك الجنين، فذلك القلب المعلق بالله يرى في ذريته امتدادا لعبوديته حين قالت: {رَبِّ إِنِّي نَدَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا}، فضربت مثلا حيا لكل الأمهات حين نذرت ما في بطنها خالصا متفرغا لعبادة الله تعالى وخدمة بيته، وهي لا تعلم ما في بطنها.

فالتزمت أن يكون ما في بطنها خادما للمسجد الأقصى، وكان من عادتهم أن يفعلوا ذلك؛ أي أن الإنسان منهم ينذر ولده ليكون قائما بخدمة المسجد الأقصى تعظيما له⁽¹⁸⁾ وهذا النوع من النذر كان في شرع بني إسرائيل وغير موجود في شرعنا، والشرائع لا يمتنع اختلافها في مثل هذه الأحكام⁽¹⁹⁾.

فكان النذر بحد ذاته عبادة، وكيف أن تلك المرأة الصالحة قصدت هذه العبادة، وقد احتسبت هذه النية، رجاء ما عند الله ﷻ بأن يقبل نذرها؟ ثم كيف استشفعت لقبول نذرها بتضرعها وإخلاصها لله عز وجل فقالت: {فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ}؟ فالدعاء نفسه عبادة يثاب عليها الإنسان.

يقول الرازي: «{فتقبل مني إنك أنت السميع العليم} التقبل: أخذ الشيء على الرضا، قال الواحدي: وأصله من المقابلة لأنه يقبل بالجزاء، وهذا كلام من لا يريد بما فعله إلا الطلب لرضا الله تعالى والإخلاص في عبادته، ثم قالت إنك أنت السميع العليم والمعنى: إنك أنت السميع لتضرعي ودعائي وندائي، العليم بما في ضميري وقلبي ونيتي»⁽²⁰⁾.

وقال السعدي: «ولما ذكر فضائل هذه البيوت الكريمة ذكر ما جرى لمريم والدة عيسى وكيف لطف الله بها في تربيتها ونشأتها، فقال: {إذ قالت امرأة عمران} أي: والدة مريم لما حملت {رب إنني نذرت لك ما في بطني محررا} أي: جعلت ما في بطني خالصا لوجهك، محررا لخدمتك وخدمة بيتك {فتقبل مني} هذا العمل المبارك {إنك أنت السميع العليم} تسمع دعائي وتعلم نيتي وقصدي، وهذا وهي في البطن قبل وضعها»⁽²¹⁾.



{إنك أنت السميع العليم} دعت امرأة عمران بقبول ما كانت نذرته لله تعالى، فناسب أيضا ذكر الوصفين، ولذلك حين ذكرت النذر ودعت بتقبله، أخبرت عن ربه بأنه السميع العليم أي: السميع لدعائها، العليم بصدق نيتها بنذرها ما في بطنها لله تعالى⁽²²⁾.

وقولها: {إنك أنت السميع العليم} يعني السامع لدعائي المستجيب له، العليم بما يكون صالحًا، وبكل شيء. لكن ذكر العلم هنا لأن الإنسان قد يسأل الشيء وليس من صالحه حصوله، فيسند الأمر إلى علم الله عز وجل⁽²³⁾. وهذا من كمال الأدب مع الله تعالى.

وسؤالها "القبول" ينافي الإعجاب والافتقار بالعمل الصالح، وتُشعر أيضا بالوجل من عدم القبول وهذه هي دعوة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام: قال تعالى: {زَيْنًا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} (127){البقرة: 127}. تُعلمنا امرأة عمران من خلال مناجاتها وتضرعها لله ﷻ، إخلاص النية في طلب الذرية، وأن نقصد بهم صلاحهم مع الله تعالى، مع التسليم بقسمة الله وإرادته، فالنية الصادقة لا يعادلها شيء، وأنها تعود على صاحبها بأكثر مما يطمح إليه، كما كان من امرأة عمران حين أرادت أن يكون ولدًا لخدمة بيت المقدس، فأكرمها الله بأنثى تكون وابنها معجزة في العالمين وعبرة للمعتبرين، فطلبت الولد لخدمة بيت المقدس، وأكرمت بنبي حفيد يدعو أمة كاملة إلى التوحيد. وهل يقتضي صلاح النية والإخلاص صلاح الأبناء؟

لا شك أن النية الصالحة يؤجر عليها العبد، وإن لم يوفق المرء في تربيته لأبنائه، فعليه أن يقوم بواجبه ويستعين بالله تعالى، ويفزع إليه في تربيتهم وهدايتهم، وببذل الأسباب المعينة على ذلك، ويجعل هدفه الأسمى هو التعبد لله تعالى والتدلل له ابتغاء مرضاته وطلبًا لمغفرته وعفوه، فصالح الأولاد بصلاح آبائهم ما هو إلا ثمرة من ثمار العمل الصالح. يقول ابن كثير عند قوله تعالى: {وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا}{الكهف: 82}: «فيه دليل على أن الرجل الصالح يُحفظ في ذريته، وتشمل بركة عبادته لهم في الدنيا والآخرة، بشفاعته فيهم ورفع درجاتهم إلى أعلى درجة في الجنة لتقر عينه بهم»⁽²⁴⁾.
المطلب الثاني: غرس العقيدة في نفوس الأبناء، وما له من أثر

العقيدة في الاصطلاح هي: "الأمر التي يجب أن يُصَدِّقَ بها القلب، وتطمئن إليها النفس، حتى تكون يقينًا ثابتًا لا يمازجها ريب، ولا يخالطها شك. أي: الإيمان الجازم الذي لا يتطرق إليه شك لدى معتقده، ويجب أن يكون مطابقًا للواقع، لا يقبل شكًا ولا ظنًا؛ فإن لم يصل العلم إلى درجة اليقين الجازم لا يُسَمَّى عقيدة»⁽²⁵⁾.

فالإنسان حين يُولد، يُولد على فطرة التوحيد، فإذا نشأ في محيط مُفعم بالإيمان، وتمسك بعقيدة جذورها ثابتة، تأصلت هذه الفطرة في نفسه، وآتت ثمارها وأكلها -بإذن الله- فينشأ الطفل حينئذ على الإيمان الراسخ الصحيح. قَالَ النبي ﷺ: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ، أَوْ يَنْصَرَانِهِ، أَوْ يُجَسَّانِهِ، كَمَثَلِ الْهَيْمَةِ تُنْتَجُ الْهَيْمَةُ، هَلْ تَرَى فِيهَا جَدْعَاءَ؟»⁽²⁶⁾.

«كل مولود يولد على الفطرة»: لم يرد رسول الله ﷺ بذكر الفطرة ها هنا كفرًا ولا إيمانًا، ولا معرفة ولا إنكارًا، وإنما أراد أن كل مولود يولد على السلامة خلقًا وطبعًا وبنيةً، ليس معها كفر ولا إيمان، ولا معرفة ولا إنكار، ثم يعتقد الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميزوا⁽²⁷⁾.

وقد عرف ابن عطية الفطرة في "تفسيره" بأنها: «الخلقة والهينة في نفس الطفل التي هي معدة مهيأة لأن يميز بها مصنوعات الله تعالى ويستدل بها على ربه ويعرف شرائعه ويؤمن به»⁽²⁸⁾.

إن هذا الأساس وهو تنشئة الطفل على التوحيد ومعرفة الله سبحانه وتعالى وغرس العقيدة الصحيحة المستقاة من كتاب الله وسنة نبينا محمد ﷺ في نفوس الأبناء، وتنشئتهم على حُبها والثبات عليها منذ نعومة أظفارهم، لا شك أن له أثره البالغ في بناء شخصيتهم، وإيقاظ دوافع الخير في قلوبهم، وصيانتها من الشُّبُهات والفتن، فهما تثبت القلوب، وتشرح الصدور. فيتربى الطفل على تقوى الله وخشيته ومراقبته، ويتعلق بربه سبحانه وتعالى، ويتوكل عليه، ويتمسك بكتاب الله ﷻ، ويلتزم سنة نبيه محمد ﷺ، فيجعل طاعة الله له دثارًا، والخوف منه شعارًا، ويكون الإخلاص له زادًا، والصدق نجاة من النار، ويعمل للتزود للأخرة.

والطفل في هذه المرحلة يتلقى من والديه ما يعلمانه إياه، ويبدأ بمحاكاة الوالدين وتقليدهما، فيتشرب ما يسقيه إياه والداه من القيم والمبادئ.

فأوجب ما يجب على الآباء والأمهات في تربية أبنائهم في هذه المرحلة هو غرس التعلق بالله تعالى، ولا شك بأن تعليم العقيدة هو رأس العلوم وأساسه، وهو سنة المرسلين والصالحين، وهو مفتاح دعوة الرسل عليهم الصلاة والسلام، وأول ما يدخل به المرء في الإسلام، وآخر ما يخرج به من الدنيا، فقد قال الله -تعالى ذكره- عن إبراهيم عليه السلام حين وصى بها أبناءه: ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ (132)﴾ [البقرة: 132]، وقال عن لقمان وهو يعظ ابنه: «يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (13)﴾ [لقمان: 13]. يقول ابن القيم: «وسر التأذين . والله أعلم . أن يكون أول ما يقرعُ سَمْعَ الإنسان كلماته المتضمنة لكبرياء الرب وعظمته، والشهادة التي أول ما يدخلُ بها في الإسلام، فكان ذلك كالتلقيين له شعار الإسلام عند دخوله إلى الدنيا، كما يلقنُ كلمة التوحيد عند خروجه منها»⁽²⁹⁾.

وبنظرة تأمل في موقف -امرأة عمران - من حين نذرها وتضرعها لله عز وجل بقبول النذر، وتعلق قلبها بالله عز وجل، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَتْ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (35)﴾ [آل عمران: 35]، نجد أنها قد نذرت ذلك الجنين مُحرراً لوجه الله تعالى وهو في بطنها لم يخرج للدنيا، ويظهر في هذا عنايتها بهذا الغرس قبل خروجه للدنيا.

والوقف الثانية مع قوله تعالى: "محرراً" هذا التعبير في غاية الدقة، فقولها: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾، فقد نذرت هذا الجنين خادماً لله، وخالصاً لعبادة الله وحده، فلا تشغله بشيء من أمور الدنيا، ومطالها؛ ومن هنا يظهر دور الأم الصالحة، في حرصها على تلقين أطفالها منذ نعومة أظفارهم كلمة (لا إله إلا الله) فتسقيهم إياها وتكرر عليهم معانيها؛ لأن أرض قلوبهم تكون لينة وسهلة، وهذا يجعل (لا إله إلا الله) ثابتة في مكانها، فلا يتجاوزوا سن البلوغ إلا ويبدوون بحصاد ثمار هذه الكلمة.

وفي تقديمها أنفس ما لديها لوجه الله تعالى، فقالت بكامل صدقها: ﴿مَا فِي بَطْنِي﴾ درس نتعلم منه أن أبواب الخير كثيرة، وما من امرأة إلا ولدها شيء تملكه سواء كان علماً أو مالاً أو عملاً فتحتمسبه لوجه الله تعالى، ومن ذلك مجالات التطوع في الخير، فالأبواب واسعة في خدمة الناس وإعانتهم.

يقول البغوي: «محرراً» أي عتيقاً خالصاً لله مفرغاً لعبادة الله ولخدمة الكنيسة، لا أشغله بشيء من الدنيا، وكل ما أخلص فهو محرر، يقال: حررت العبد إذا أعتقته وخلصته من الرق»⁽³⁰⁾.

وقال القرطبي: «... خادماً للكنيسة حبيساً عليها، مفرغاً لعبادة الله تعالى. وكان ذلك جائزاً في شريعتهم، وكان على أولادهم أن يطيعوهم»⁽³¹⁾.

وقال ابن عاشور: «محجراً أي مخلصاً لخدمة بيت المقدس، وكانوا يندرون ذلك إذا كان المولود ذكراً. وإطلاق المحجر على هذا المعنى إطلاق تشريف لأنه لما خلص لخدمة بيت المقدس فكأنه حرر من أسر الدنيا وقيودها إلى حرية عبادة الله تعالى. قيل: إنها كانت تظنه ذكراً فصدر منها النذر مطلقاً عن وصف الذكورة وإنما كانوا يقولون: إذا جاء ذكراً فهو محجراً...»⁽³²⁾.

فامرأة تتطلع إلى ما هو أعلى في إنجاب الذرية، من أجل خدمة هذا الدين، وتحقيق العبودية لله سبحانه وتعالى، في حين أن الناس يتفاوتون في مطالبهم للذرية ما بين تفاخر وتكاثر، والاستعانة بهم في أمور الدنيا، لئليّ جديرة بأن تكون قدوة لنا، وهنا تتفاوت الهمم العلية التي لا ترضى بدون الغاية في الوصول للمطالب العالية، عن المطالب الدنية، والناس تتفاوت همهم بين رفعة وضعة.

قال ابن العربي: «إن المرء إنما يريدُ ولده للأنس به والاستنصار والتسلي والمؤازرة: فطلبت المرأة الولد أنساً به، وسكوناً إليه، فلما من الله تعالى عليها به نذرتُ أن حظها من الأنس متروك فيه، وهو على خدمة الله - تعالى - موقوف»⁽³³⁾.

وقال القاسمي: «جعلت ما في بطنها لله خالصاً لم تطلب منه الاستئناس به ولا ما يطعم الناس من أولادهم، وذلك من الصفة التي ذكر ﷺ. وهكذا الواجب على كل أحد إذا طلب ولداً أن يطلبه للوجه الذي طلبت امرأة عمران وذكرها حيث قال: {رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ}{آل عمران: 38}، وما سأل إبراهيم {رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ} [الصفوات: 100]، وكقوله: {وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا} [الفرقان: 74]، هكذا الواجب أن يطلب الولد، لا ما يطلبون من الاستئناس والاستنصار والاستعانة بأمر المعاش بهم»⁽³⁴⁾.

المطلب الثالث: الدعاء للأبناء، وتعويدهم من الشيطان الرجيم، وما لذلك من أثر.

قال تعالى: {إِذْ قَالَتْ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} (35) فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمِيئَةٌ مَرْيَمُ وَإِنِّي أَخْيَبُهُمَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهُمَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ} {آل عمران 35-36}.

الدعاء هو أول بذرة في تنشئة الأبناء الصالحين قبل خروجهم للدنيا، وباب الدعاء كان علامة بارزة في حياة أسرة آل عمران كما قصته سورة آل عمران.

وفي هذا يقول السعدي: «{إذ قالت امرأة عمران} أي: والدة مريم لما حملت: {رب إنني نذرت لك ما في بطني محرراً} أي: جعلت ما في بطني خالصاً لوجهك، محرراً لخدمتك وخدمة بيتك {فتقبل مني} هذا العمل المبارك، {إنك أنت السميع العليم} تسمع دعائي وتعلم نيتي وقصدي، هذا وهي في البطن قبل وضعها»⁽³⁵⁾.

{وإني أعيدنها بك وذريتها من الشيطان الرجيم، دعت لها ولذريتها أن يعيدهم الله من الشيطان الرجيم}»⁽³⁶⁾.

قال ابن عاشور: «وتكرر التأكيد في "وإني سميتها"، "وإني أعيدنها بك" للتأكيد: لأن حال كراهيتها يؤذن بأنها ستعرض عنها فلا تشتغل بها، وكأنها أكدت هذا الخبر إظهاراً للرضا بما قدر الله تعالى، ولذلك انتقلت إلى الدعاء لها الدال على الرضا والمحبة»⁽³⁷⁾.

ووقفه تأمل في صلاح تلك المرأة، تطلعنا على ما كان بينها وبين الله من كثرة المناجاة والدعاء والصلة بالله تعالى حين قالت: {إني نذرتُ لك ما في بطني}، {فتقبل مني}، ثم تفاجأ بأن الحمل أنثى وليس بذكر، فتستمر في المناجاة: {رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ}، مفوضة أمرها لله تعالى، وقد أحاطت مولودتها بسياج من الدعاء أن يعيدها الله ويحفظها ويحميها: {وإني أعيدنها بك وَذُرِّيَّتَهُمَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ}، فتجذر هذا الصلاح في هذه المرأة الصالحة، وقربها من الله ﷻ وكثرة دعائها ظهر في ابنتها مريم، فكانت تلك الدعوة التي وقعت من تلك المرأة الصالحة، فأثرت تأثيراً بالغاً، فأكرمها الله بأنثى تكون وابنها معجزة في العالمين وعبرة للمعتبرين.

فالدعاء أمره عظيم، وهو من أنفع الأدوية، وهو عدو البلاء، يدفعه، ويعالجه، ويمنع نزوله، ويرفعه، أو يخففه إذا نزل، وهو سلاح المؤمن⁽³⁸⁾.

ولهذا فإن الدعاء للذرية شديد الحضور في القرآن الكريم، ومن أعظم أسباب صلاح الذرية كثرة الدعاء لهم. وقد دلنا سبحانه على أخلص دعاء وأجمعه في صلاح الذرية فقال حاكياً عن عباد الرحمن: {وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا (74)} [الفرقان:74]. يقول ابن عثيمين: «وفي هذا دليل واضح على أن دأب المؤمنين دعاء الله»⁽³⁹⁾.

فلا بد من اليقين بأن الهداية بيد الله سبحانه وتعالى فنطلبها منه ﷻ. وقد يتعب القلب من تربية الأولاد، وتعاني النفس من تمردهم، مما يسبب الهم والغم للوالدين، فعلى الوالدين التسلح بسلاح الصبر وعدم الدعاء على أبنائهم. فهذا الفضيل بن عياض كان يدعو لولده علي وهو صغير فيقول: « اللهم إني اجتهدت أن أؤدب علياً، فلم أقدر على تأديبه، فأدبه أنت لي»⁽⁴⁰⁾.

ووقفة تأمل في دعاء امرأة عمران لابنتها مريم، {وَإِنِّي أُعِيدُهَا بَكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ} فدعت الله ﷻ أن يعيدها من شر الشيطان ونزغاته، واستعادت بالله ﷻ، واستعانت به في حفظ ما أنجبهته ليكون على الغرض الذي نذرت له، فاستجاب الله لها فلم يقربها ولا ذريتها شيطان. وأعادها الله وذريتها من الشيطان الرجيم، فلم يجعل له عليها سبيلاً. أخرج البخاري من حديث أبي هريرة ؓ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَا مِنْ بَنِي آدَمَ مَوْلُودٌ إِلَّا يَمَسُّهُ الشَّيْطَانُ حِينَ يُولَدُ فَيَسْتَهْلِكُ صَارِحًا مِنْ مَسِّ الشَّيْطَانِ غَيْرَ مَرْمٍ وَابْنًا». ثم يقول أبو هريرة (وَإِنِّي أُعِيدُهَا بَكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ)⁽⁴¹⁾.

قال القرطبي: «قال علماؤنا: فأفاد هذا الحديث أن الله تعالى استجاب دعاء أم مريم، فإن الشيطان ينخس جميع ولد آدم حتى الأنبياء والأولياء إلا مريم وابنها. قال قتادة: كل مولود يطعن الشيطان في جنبه حين يولد غير عيسى وأمه جعل بينهما حجاباً فأصابته الطعنة الحجاب ولم ينفذ لهما منه شيء»⁽⁴²⁾.

قال ابن حجر في فتح الباري: «واستثنى من المخلصين مريم وابنها فإنه ذهب يمس على عادته فحيل بينه وبين ذلك، فهذا وجه الاختصاص، ولا يلزم منه تسلمه على غيرهما من المخلصين»⁽⁴³⁾.

ونحن في زمن عصيب كثرت فيه الشهوات والشبهات بحاجة إلى تحصين الأبناء واغتنام الأوقات الفاضلة بالإلحاح على الله بالدعاء لهم، ولنا في رسول الله ﷺ أسوة حسنة فقد كان عليه الصلاة والسلام يُعوذ الحسن والحسين، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُعَوِّدُ الْحَسْنَ وَالْحُسَيْنَ وَيَقُولُ: إِنَّ أَبَاكُمَا كَانَ يُعَوِّدُ بِهَا إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ، أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَةِ، مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ وَهَامَةٍ، وَمِنْ كُلِّ عَيْنٍ لَامَةٍ»⁽⁴⁴⁾.

فهذه امرأة عمران رضيت بقدر ربها، ووفت بما نذرت وسألت ربها أن يتقبل منها ما نذرت، فلما دعت الله ﷻ، سخر الله الأسباب ويسر لها وفتح لها كل باب، وكان ما تمت.

المبحث الثالث: انعكاسات دور امرأة عمران في بناء الأسرة والمجتمع

المطلب الأول: الأثر التربوي في قوله تعالى: {وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى}

قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيدُهَا بَكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٣٦﴾ [آل عمران: 36].



حين نذرت " أمراه عمران" ما في بطنها لخدمة بيت المقدس " مُحَرَّرًا " عتيقا من كل شغل إلا خدمة المسجد، وهي لا تعلم آنذاك ما في بطنها أذكرا كان أم أنثى، فلما وَضَعَتْ حملها، كان الجنين " أنثى " وكانت قد تمتنته ذكرا ليكون عتيقا خالصا حببسا لطاعة الله، تُحدث " الأم " ربهما وتناجيه فتحبره بأنها " أنثى " - وهو أعلم-، وتشكو إليه أن الذكر ليس كالأنثى فهو أقدر على القيام بما نذرت له، إذ لم يكن يصلح لمثل هذه الأمور التي تحتاج الجلد والقوة إلا الذكور. وقوله: " فلما وضعتها" التأنيت باعتبار ما عُلِمَ من المقام أن الذي في بطنها أنثى، أو لكونه أنثى في علم الله، أو بتأويل ما في بطنها بالنفس أو النسمة أو نحو ذلك⁽⁴⁵⁾.

وكانوا لا يحررون الإناث للقيام بخدمة المساجد، فقالت: {رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى}، اعتذار منها إلى الله حين فعلت ما لا يجوز من تحرير الأنثى للكنيسة⁽⁴⁶⁾. وقيل: إنها قالتها على سبيل التحسر، والتلهف على ما فاتها من رجائها وتقديرها⁽⁴⁷⁾. وهنا وقفة مع قوله تعالى: {وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ}، بضمير الغائب هذه قراءة الجمهور، والقراءة الثانية وهي قراءة متواترة: {وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتُ} بضمير المتكلم، وعلى هذا يلاحظ افتراق المعنى، فعلى القراءة الأولى " السكون" تكون هذه جملة اعتراضية من كلام الله وسط كلامها، وعلى القراءة الثانية " بضم التاء" يكون من جملة كلامها.

يقول الشوكاني: «وقوله: {وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ}، قرأ أبو بكر، وابن عامر، بضم التاء فيكون من جملة كلامها ويكون متصلاً بما قبله، وفيه معنى: التسليم لله والخضوع والتزنيه له أن يخفى عليه شيء، وقرأ الجمهور: " وَضَعْتُ"، فيكون من كلام الله سبحانه على جهة التعظيم لما وضعته، والتفخيم لشأنه، والتجليل لها، حيث وقع منها التحسر والتحنن، مع أن هذه الأنثى التي وضعها سيجعلها الله وابنها آية للعالمين وعبرة للمعتبرين، ويختصها بما لم يختص به أحدا. وقرأ ابن عباس " بما وضعت" بكسر التاء على أنه خطاب من الله سبحانه لها، أي: إنك لا تعلمين قدر هذا الموهوب، وما علم الله فيه من الأمور التي تتقاصر عنها الأفهام، وتتصافر عندها العقول»⁽⁴⁸⁾.

وقال ابن عثيمين: «فعلى قراءة {وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتُ} بضم التاء تكون الجملة من باب الاحتراس، حتى لا يظن أنها تعتقد أن الله لم يعلم. فقالت: {رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتُ}، فلست أخبر الله بأمر يخفى عنه، بل إنني أؤمن بأنه عالم بما وضعت، أما على قراءة (السكون)، {وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتُ} فالكلام من الله، وفيه دفاع عن هذه المرأة بأن الله تعالى يعلم أنها لم تقل: {إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى} إخباراً منها لله؛ لأنه سبحانه وتعالى زكاها بقوله: {وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتُ}، هذا من وجه، ومن وجه آخر ليبين عز وجل أن قولها: {رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى} لا يعني أن الله لا يعلم بما وضعت بل هو عالم»⁽⁴⁹⁾.

ومن خلال هذا البيان تتجلى الدروس العظيمة، ففي اعتذار " امرأة عمران " عن الوفاء بنذرهما وتسليمها الأمر لله تعالى، تعليم بتفويض الأمور لله سبحانه وتعالى، والخضوع له، وعدم الاعتراض على أمر الله تعالى فيما قدره لها من جعل الجنين أنثى، وعدم تعقب أمر الله تعالى، في مقابل من يتمسك بعادات الجاهلية في بغض الإناث، فيتسلل إلى نفسه شيء من تلك اللوثة الجاهلية فيعترض على نوع المولود إذا كانت أنثى ويكفره لهذا، ويتوارى حياءً من سوء ما بُشِّر به، وما يترتب على ذلك من أثر في معاملة البنات مستقبلا، فلا شك في أن الخيرة فما يختاره الله سبحانه وتعالى، فالله ﷻ يهب لمن يشاء ذكورا ويهب لمن يشاء الإناث.

كذلك فإن تحسرها لم يكن لأمر متعلق بمطالب الدنيا، وإنما تلهفا على ما فاتها من رجائها بأن يكون هذا المولود خادما حببسا لطاعة الله، فكانت تتشوف أن يكون الجنين ذكرا ليكون أقدر على الخدمة، ويظهر كمال أدبها مع الله تعالى، حين لم تشتط على ربهما الذكر، فكان ههما موجها كله لله تعالى.

يقول ابن عطية: «وكانت قد رجيت أن يكون ما في بطنها ذكرا فلما وضعت أنثى تلهفت على فوت الأمل وأفزعتها أن نذرت

ما لا يجوز نذره»⁽⁵⁰⁾.

وقال الرازي: «وكانت العادة عندهم أن الذي يُحَرَّرُ ويُفْرَغُ لخدمة المسجد وطاعة الله هو الذكر دون الأنثى، فقالت: {رب إني وضعتها أنثى} خائفة أن نذرها لم يقع الموقع الذي يعتمد به ومُعْتَدِرَةٌ من إطلاقها النذر المتقدم»⁽⁵¹⁾. وقال الشوكاني: «{فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى} إنما قالت هذه المقالة لأنه لم يكن يقبل في النذر إلا الذكر دون الأنثى، فكأنها تحسرت وتحننت لما فاتها من ذلك الذي كانت ترجوه وتقدره»⁽⁵²⁾.

كذلك فإن قولها: {رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى} فيه اعتذار، والعبد يعتذر إلى ربه فيما لا طاقة له به، وقوله تعالى: {وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ}، اعتذرت وهي لا تعلم أنها ستنجب أنثى لها شأن كبير فولدت عيسى المعجزة، فالإنسان لا يعلم الغيب، وقد يتأخر عنه معرفة وجه الخيرة فيما اختاره الله له، والموفق من يستبق الخيرات ويسلم وجهه إلى الله وهو محسن، ويقنع بما قسم الله، ويرضى في الحال، إيماناً منه بأنه سبحانه الحكيم اللطيف الخبير، ولا يحزن لأن الخير كله فيما اختاره الله. والوقفه الأخرى مع قوله تعالى: {وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى}، جملة فُهِمَتْ بعيداً عن سياقها، واجتزأت بعيداً عن اللغة العربية وموضعها في السورة وهدف القصة، هذه الجملة جاءت في معرض الحديث عن مريم وأمها، وكيف وضعت مريم من القواعد التي تدل على كمال علم الله ﷻ، وكمال قدرته في خلقه سبحانه وتعالى، القاعدة التي دل عليها قول الله تعالى: {وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى}، وهذه القاعدة جاءت ضمن سياق الحديث عن أم مريم، حينما نذرت ما في بطنها محرراً خالصاً لخدمة بيت المقدس، فقالت في جملة ما قالت من دعواتها المباركات: {رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (35) فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (36)} [آل عمران: 35-36].

فامرأة عمران لما وضعت مولودها فكانت أنثى، اعتذرت لربها، وقالت: {وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى}، لأن قدرة الذكر على الخدمة عموماً، وعلى خدمة بيت المقدس خصوصاً، بلا شك أنها ليست كقدرة الأنثى، لما يعترى الأنثى من أحوال وعوارض من الضعف كالحيض أو الحمل، ونحو ذلك من الحالات العارضة التي تُوجب وهناً وضعفاً، إضافة إلى وهنها وضعفها الذي جبلها الله عليه.

يقول ابن جزي: «{وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى}، يحتتمل أن يكون من كلام الله، فالمعنى ليس الذكر الذي طلبت كالأنثى التي وهبت لك، وأن يكون من كلامها فالمعنى: ليس الذكر كالأنثى في خدمة المساجد لأن الذكور كانوا يخدمونها دون الإناث»⁽⁵³⁾. وقال ابن عثيمين: «قال الله تعالى: {وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى}، ليس الذكر كالأنثى، هل هذا من كلامها أو من كلام الله؟ أما على قراءة {وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ} فالظاهر أن كونه من كلام الله أرجح؛ لأن قوله: {وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ} من كلام الله، أما على قراءة {وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ} فإن كونه من كلامها أرجح لثلاث تشتمت الجمل. وفي هذه الجملة بيان أن الذكر لا يماثل الأنثى، وكان الإنسان يحدث نفسه ويقول: إن مقتضى الحال أن تكون العبارة: (وليس الأنثى كالذكر)؛ لأن العادة أن الأدنى هو الذي يشبه بالأعلى، فهنا: (ليس الأنثى كالذكر) أقرب إلى بادي الرأي من {وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى}، ولهذا ادعى بعض العلماء أن في التشبيه قلباً؛ والتشبيه المقلوب أسلوب من أساليب اللغة العربية... وقال بعضهم: إنه تشبيه على أصله ووضعه: {وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى} وشرف الذكر على الأنثى يعلم من أدلة أخرى، ومن قرائن أخرى، ولكن ليس الذكر في خدمته لبيت المقدس كالأنثى.

وإذا انتفت مساواة الذكر للأنثى انتفت مساواة الأنثى للذكر؛ لأن التساوي يكون بين شيئين، فإذا انتفت المساواة في أحدهما لزم أن تكون منتفية في الآخر، فلا مساواة بين الذكر والأنثى، بل لكل واحد منهما ميزاته وخصائصه، فالأنثى تفوق الرجل في شيء، والرجل يفوق الأنثى في شيء، لكن الغالب أن الصالح لخدمة المساجد هو الرجل؛ لأنه أقوى وأدكى وأعقل وأدوم في العمل، والأنثى إذا حاضت مثلاً لا تستطيع أن تخدم المسجد؛ لأنها سوف تخرج منه ولا تجلس، هذا إذا كانت شريعتهم كشريعتنا، وأيضاً الأنثى لا تتحمل من الأعمال ما هو شاق، بل هي أضعف من الرجل، وإن كانت قد يكون عندها من



الجلد والصبر أكثر مما عند الرجل في معاناة الأثغال لا في معاناة المصائب، فإن المرأة في معاناة المصائب أدنى بكثير من الرجل كما هو معروف»⁽⁵⁴⁾.

المطلب الثاني: حُسن اختيار الاسم، وما له من أثر

قال تعالى: {فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ} (36) [آل عمران: 36].

«وقوله: {وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ} تقولها أمها، وهذا الاسم إما أن يكون مشهوراً عندهم، أو أنها اختارته لأمر يريد الله عز وجل، وهذه قضية عين، والله أعلم ما هو السبب أنها اختارت هذا الاسم»⁽⁵⁵⁾.

يقول ابن القيم: «والله سبحانه بحكمته في قضائه وقدره يلهم النفوس أن تضع الأسماء على حسب مسمياتها لتناسب حكمته تعالى بين اللفظ ومعناه، كما تناسبت بين الأسباب ومسبباتها»⁽⁵⁶⁾.

وقال ابن جزي: «{سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ} إنما قالت لربها سميتها مريم؛ لأن مريم في لغتهم بمعنى العابدة، فأرادت بذلك التقرب إلى الله»⁽⁵⁷⁾.

وقال الشوكاني: «قوله: {وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ} عطف على إني وضعتها أنثى، ومقصودها من هذا الإخبار بالتسمية: التقرب إلى الله سبحانه، وأن يكون فعلها مطابقاً لمعنى اسمها، فإن معنى مريم خادم الرب بلغتهم، فهي وإن لم تكن صالحة لخدمة الكنيسة فذلك لا يمنع أن تكون من العابدات»⁽⁵⁸⁾.

وبالتأمل في صنيع امرأة عمران حين قالت: {وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ} نجد أنها فعلت ذلك ليكون أعلقاً أيضاً بالقبول، فاختارت لها اسماً مناسباً يتفق مع الغرض الذي جرى فيه النذر.

وفي هذا مراعاة لحق من حقوق الأبناء دعت إليه الشريعة، وهو حق الولد في أن يختار له الاسم الصالح، الحسن الذي يحمل دلالة حسنة؛ وما يتبع ذلك من أثر.

وفيه دلالة على جواز التسمية يوم الولادة كما هو الظاهر من السياق؛ لأنه شرع من قبلنا، وقد حُكي مقررًا، وبذلك ثبتت السنة عن رسول الله ﷺ حيث قال: «ولد لي الليلة ولد سميت به باسم أبي إبراهيم»⁽⁵⁹⁾. ويمكن أن يُسمى في اليوم السابع كما دلت السنة على ذلك أيضاً، فعن سمرة أن رسول الله ﷺ قال: «كُلُّ غُلَامٍ رَهِيْنٌ بِعَقِيْقَتِهِ، تُدْبِجُ عَنْهُ يَوْمَ السَّابِعِ، وَيُحْلِقُ رَأْسَهُ، وَيُؤَسِّي»⁽⁶⁰⁾. قال ابن القيم: «إن التسمية لما كانت حقيقتها تعريف الشيء المُؤَسَّى، لأنه إذا وجد وهو مَجْهُول الاسم لم يكن له ما يقع تعريفه به، فجاز تعريفه يوم وجوده، وجاز تأخير التعريف إلى ثلاثة أيام، وجاز إلى يوم العقيقة عنه، ويجوز قبل ذلك وبعده والأمر فيه واسع»⁽⁶¹⁾.

وعلى أن للأسماء تسمية الولد إذا لم يكره الأب⁽⁶²⁾. وكما هو معلوم فإن العلماء قد نصوا على أن تسمية الولد من حق الأب وإليه ينسب⁽⁶³⁾.

ومن الجوانب التربوية التي تظهر هنا: أن حُسن اختيار أسماء المولودين، له أثره البالغ على الأبناء، وأنه لا بد أن يبتعد الآباء عن الأسماء التي عَفَى عليها الدهر، والأسماء التي تحمل دلالات سيئة، أو ما يكون له من المعاني والمدلولات القبيحة. وقد حث النبي ﷺ على اختيار الاسم الحسن، والابتعاد عن الأسماء المستكرهة أو تلك التي تشتمل على معان غير

لائقة

وفي هذا يقول ابن القيم: «ولهذا أمر رسول الله ﷺ بتحسين الأسماء... فإن صاحب الاسم الحسن قد يستحي من اسمه، وقد يحمله اسمه على فعل ما يناسبه، وترك ما يضاده ولهذا ترى أكثر السفلى أسماؤهم تناسبهم، وأكثر العلية أسماؤهم تناسبهم»⁽⁶⁴⁾.

وكم يقصر بعض الآباء في هذا الجانب فنجدهم يبحثون عن أسماء غريبة، ونادرة، من أجل الإغراب فقط وقد يكون معناها سيئا، أو لها دلالة غير جيدة.

كما أن لهذه الأسماء غير المستحسنة أثرا في المستقبل على بعض الأبناء، فإنهم قد يُعبرون بها، أو يتحرجون بسببها، فتكون عبئا ثقيلا على نفس الطفل لاسيما إذا وضع في موضع تهكم وسخرية، وما ينعكس على ذلك في علاقته مع الآخرين، أو في عدم تقديره لذاته.

قال ابن عثيمين: «يجب أن يختار الإنسان لولده الاسم الذي لا يعير به عند الكبر، ولا يؤدي به؛ لأن الأب قد يعجبه اسم معين لكن في المستقبل يتأذى به الولد، فيكون سبباً لأذية ابنه، ومعلوم أن أذية المؤمن حرام، وعليه، فيختار أحسن الأسماء وأحبها إلى الله، وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «أحب الأسماء إلى الله عبد الله وعبد الرحمن»⁽⁶⁵⁾.

أيضا ما يحصل أحيانا من خلاف بين الزوجين في مسألة التسمية وقد يتفاقم الخلاف بينهما، من جهة رفض الزوجة للاسم الذي اختاره الأب أو العكس، وقد يتعلق الأمر ببر الوالدين، ورغبتهم في أن يُسمى المولود باسم الجد إن كان ذكرا، أو الجدة إن كانت المولودة أنثى، أو على اسم أحد أجداده وغير ذلك. هذا إذا كان الاسم حسنا، بخلاف ما إذا كان الاسم قبيحا أو لم يكن مناسباً، ويُمكن معالجة هذا الأمر، بأن يكون هناك تشاور مُسبق بين الزوجين مبني على التراضي والألفة وتبادل وجهات النظر بطريقة إيجابية، وهذا كفيل بإرضاء الطرفين، ويمكن من خلاله التوفيق بين جميع الرغبات ما أمكن، دون أن يكون فيه أي ضرر على الطفل، أو محذور شرعي، والله أعلم.

وقال ابن عثيمين: «الأصل أن التسمية مرجعها إلى الأب؛ لأنه هو ذو الولاية، لكن ينبغي أن يستشير الأم وإخوانه في الاسم... ومن المعلوم أن الإنسان إذا تبسط مع أهله واستشار في هذه الأمور أنه من الخيرية بلا شك، ولأجل أن تطيب القلوب. وأحيانا يتعارض قول الأم مع قول الأب في التسمية، فالمرجع إلى قول الأب، لكن إن أمكن أن يجمع بين القولين باختيار اسم ثالث يتفق عليه الطرفين فهو أحسن؛ لأنه كلما حصل الاتفاق فهو أحسن وأطيب للقلب»⁽⁶⁶⁾.

كذلك ما يتعلق بتأثير الاسم على مسلك الإنسان، فقد يؤثر بالفعل، وقد تجد من اسمه حسن وفعله على خلاف ذلك، فليس ثمة تلازم، لكن لها نوع تأثير، وفي هذا يقول ابن القيم: «لما كانت الأسماء قوالب للمعاني وداللة عليها، اقتضت الحكمة أن يكون بينها وبينها ارتباط وتناسب، وأن لا يكون المعنى معها بمنزلة الأجنبي المحض الذي لا تعلق له بها، فإن حكمة الحكيم تأبى ذلك، والواقع يشهد بخلافه، بل للأسماء تأثير في المسميات، وللمسميات تأثير عن أسمائها في الحسن والقبح، والخفة والثقل، واللطافة والكثافة»⁽⁶⁷⁾.

المطلب الثالث: البيئة الصالحة، وما لها من أثر

قال تعالى: {فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (37)} {آل عمران: 37}.

للبيئة النقية الصافية أثرها في صلاح الأبناء، فإن وضعوا في بيئة صالحة نشأوا صالحين، وإن نشأوا في بيئة طالحة نبئوا فاسدين.

ومن لطف الله بعبده أن يقدر له أن يتربى وينشأ في بيئة صالحة نقية، وقد امتن الله تعالى على مريم بذلك فقال تعالى: {فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا}.

يقول ابن كثير: «يخير ربنا أنه تقبلها من أمها نذيرة، وأنه {وأنبتها نباتا حسنا} أي: جعلها شكلا مليحا ومنظرا هيبجا، ويسر لها أسباب القبول، وقرنها بالصالحين من عباده تتعلم منهم الخير والعلم والدين»⁽⁶⁸⁾.



وقال الشوكاني: «قوله: فتقبلها ربهما بقبول حسن أي: رضي بها في النذر، وسلك بها مسلك السعداء. وقال قوم: معنى التقبل التكفل والتربية والقيام بشأنها»⁽⁶⁹⁾.

فنبت نباتا حسنا في بدنها وخلقها وأخلاقها؛ لأن الله تعالى قبض لها زكرا عليه السلام {وكفلها} إياه، وهذا من رفقها بها ليربها على أكمل الأحوال، فنشأت في عبادة ربهما وفاقت النساء، وانقطعت لعبادة ربهما، ولزمت محرابها أي: مصلاها⁽⁷⁰⁾.

وقال ابن عثيمين: «وقوله: {وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا} [آل عمران 37]، يعود إلى المعنى، وقد يعود إلى الحس، فالمعنى: أنبت نباتًا حسناً يعني في كمال الآداب والعفة والحشمة وغير ذلك، وقد يكون أنبتا نباتاً حسناً باعتبار الجسم؛ يعني أنه نماها تنمية جيدة، لم يتعثر فيها جسمها، حتى أن بعضهم -ولعلها من الإسرائيليات- قال: إنها تنمو في العام ما ينموه غيرها في عامين، والله أعلم»⁽⁷¹⁾.

وهذا يتبين أن من المفسرين من جمع بين المعنيين وذكر أن ذلك يعود إلى إنبتها نباتا حسنا من حيث المعنى: بأن جعل لها القبول فنبتت في أخلاقها ويسر لها من العلم وأسباب تحصيله، أو إلى الجسد من جهة التنمية الجيدة والشكل المليح. ومن الأدعية التي يستعملها الناس في كلامهم قولهم: "أنبتك الله نباتاً حسناً".

وقوله تعالى: {وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا}: "هذا أيضاً من التيسير أن الله يسر لها من يكفلها من الرسل، ولا شك أن الإنسان إذا كان عنده كافل مستقيم صالح كان هذا من أسباب صلاحه واستقامته، وإذا كان عند فاسق كان بالعكس. ولهذا قال العلماء: لا يجوز أن يترك الطفل المحضون بيد شخص لا يصونه ولا يصلحه"⁽⁷²⁾.

والتأمل في حال الصالحين يجد حرصهم على توفير البيئة الصالحة التي تساعد على تنشئة الذرية على الشرع النقي، ولهذا فإن الأم الصالحة هي التي تسعى سعياً حثيثاً لإيجاد البيئة الصالحة، فهي مصدر القوة والإعزاز لهذه الأمة.

والتنشئة تحتاج للصبر والجلد، فهناك من الآباء من يحرص على راحة أبنائه ولا يأخذهم بالعزيمة مما يدعوهم للكسل، فالبيئة لها دور كبير خاصة ممن ينشغل بالدنيا ومُتعبها، فيركن إلى الدعة والراحة، فالمجتمعات لها أثر كبير جداً، فعندما يجد الأبناء من حولهم يتمتعون بمتع الدنيا لا شك أن هذا سيؤثر عليهم، لذا فإن على الآباء الحرص على إيجاد البيئة الصالحة المؤثرة التي تعكس الجانب الإيجابي في نفوسهم.

النتائج:

أخلص إلى عدد من النتائج، وهي:

1. الوقوف على مكانة امرأة عمران ودورها العظيم، يأخذ أنفسنا بمجامعها للوقوف على قصتها في كتاب الله الكريم، لاستلهام العظات والعبر، واستخراج الحقائق والهدايات.
2. أن امرأة عمران نموذج مشرق للمرأة الصالحة، وقصتها عبرة ونبراس للأجيال على مر الزمان.
3. بينت الآيات ما كان لامرأة عمران من الخير والصلاح؛ ما كتب الله لها به ولاية لها ولذريتها من بعدها.
4. صلاح الآباء له أثره البالغ في صلاح الأبناء، وتلك هي ثمرة صلاح الآباء والأمهات.
5. أثر دعاء الوالدين لأبنائهم، وقد ظهر هذا في دعاء امرأة عمران لمولودتها؛ من خلال ملازمتها للدعاء وما كان بينها وبين الله من مناجاة وتضرع.
6. المرأة الواعية هي محضن الإبداع التربوي.

التوصيات:

- أوصي بالاهتمام بشأن المرأة وإبراز مكانتها وتعزيز دورها في المجتمع من خلال تسليط الضوء على الآيات القرآنية التي تحدثت عن المرأة، والتي يبرز فيها الجانب المشرق في تكريمها والثناء عليها.



- على مراكز الاستشارات الأسرية تبني هذه الطرق التربوية والمنهج القرآني في بناء كيان الأسرة وعلاج المشاكل التي تواجههم.
 - زيادة الاهتمام بالدراسات المتعلقة بمكانة المرأة.
- الهوامش والإحالات

- (1) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 314، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل قراءة القرآن وسورة البقرة، حديث ح(252)، 325، ح(804).
- (2) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: 143/3.
- (3) ينظر: الصنعاني، تفسير عبد الرزاق: 1/382؛ السمرقندي، تفسير القرآن: 1/243؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير: 3/143.
- (4) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: 3/144، 145.
- (5) قال أهل اللغة: الغمامة والغيابة كل شيء أظل الإنسان فوق رأسه سحابةً وغيرهً وغيرهما. ينظر: الهرري، الكوكب الوهاج: 10/153.
- (6) ومعناها قطيعان وجماعتان يقال في الواحد فرق، المرجع قال أهل اللغة: الغمامة والغيابة كل شيء أظل الإنسان فوق رأسه سحابةً وغيرهً وغيرهما، المرجع السابق.
- (7) سبق تخريجه في ص 4.
- (8) ينظر: مسلم، صحيح مسلم: 314.
- (9) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن: 2/33؛ البغوي، معالم التنزيل: 1/431.
- (10) ينظر: البغوي، معالم التنزيل: 1/431؛ الخازن، لباب التأويل: 1/239.
- (11) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 3/231.
- (12) الطبري، جامع البيان: 5/330. وقوله: بأن اسمها حنة، فهذا لم يرد فيه دليل يُعتمد عليه، وإنما يُتلقى ذلك من أخبار بني إسرائيل، وهو من المهمات التي لا فائدة من البحث وراءها، ومن تتبعها.
- (13) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 585، كتاب الرضاع، باب خير متاع الدنيا المرأة الصالحة، ح(1467).
- (14) السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 129.
- (15) السدلان، النية وأثرها في الأحكام الشرعية: 103.
- (16) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 4/152.
- (17) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 4/68؛ الرازي، التفسير الكبير: 3/203.
- (18) العثيمين، تفسير القرآن الكريم – سورة آل عمران: 1/213.
- (19) الرازي، التفسير الكبير: 3/203.
- (20) نفسه والصفحة نفسها.
- (21) السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 129.
- (22) أبو حيان، البحر المحيظ: 3/113.
- (23) العثيمين، تفسير القرآن الكريم – سورة آل عمران: 1/214.



- (24) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 186/5-187.
- (25) الأثري، الوجيز في عقيدة السلف الصالح: 1/24.
- (26) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 272، في كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، ح(1385).
- (27) ينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل: 442/8.
- (28) ابن عطية، المحرر الوجيز: 4/633.
- (29) ابن قيم الجوزية، تحفة المودود بأحكام المولود: 31.
- (30) البغوي، معالم التنزيل: 1/431.
- (31) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 4/68.
- (32) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 3/232.
- (33) القرطبي، أحكام القرآن: 1/354.
- (34) القاسمي، محاسن التأويل: 2/310.
- (35) السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 129.
- (36) نفسه والصفحة نفسها.
- (37) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 3/234.
- (38) ينظر: ابن قيم الجوزية، الجواب الكافي: 25.
- (39) العثيمين، تفسير القرآن الكريم «سورة الفرقان»: 324.
- (40) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 7/408.
- (41) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 706، كتاب أحاديث الأنبياء، باب: قول الله تعالى: (واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا) [مريم: 16]، ح(3431).
- (42) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 4/70.
- (43) ابن حجر، فتح الباري: 8/268.
- (44) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 691، كتاب أحاديث الأنبياء، ح(3371).
- (45) الشوكاني، فتح القدير: 1/421.
- (46) ينظر: الطبري، جامع البيان: 5/3338؛ الواحدي، التفسير البسيط: 5/195.
- (47) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز: 1/424؛ ابن جزي، التسهيل: 1/150؛ الشوكاني، فتح القدير: 1/421.
- (48) الشوكاني، فتح القدير: 1/421؛ وينظر: ابن زنجلة، حجة القراءات: 160؛ النيسابوري، المبسوط في القراءات: 162.
- (49) العثيمين، تفسير القرآن الكريم – سورة آل عمران: 1/215.
- (50) ابن عطية، المحرر الوجيز: 1/425.
- (51) الرازي، التفسير الكبير: 7/203، 204.
- (52) الشوكاني، فتح القدير: 1/421.
- (53) ابن جزي، التسهيل: 1/150.
- (54) ينظر: العثيمين، تفسير القرآن الكريم – سورة آل عمران: 1/216، 217.



- (55) نفسه: 218/1.
- (56) ابن قيم الجوزية، تحفة المودود بأحكام المولود: 146.
- (57) ابن جزي، التسهيل: 150/1.
- (58) الشوكاني، فتح القدير: 421/1.
- (59) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 34، 33/2، ولفظ الحديث "وُلِدَ لِي اللَّيْلَةُ غَلَامًا. فَسَمَّيْتُهُ بِاسْمِ أَبِي إِبْرَاهِيمَ" والحديث أخرجه: مسل، صحيح مسلم: 947، كتاب الفضائل، باب رحمته ﷺ الصبيان والعيال وتواضعه وفضل ذلك، ح (2315).
- (60) أخرجه: ابن حنبل، المسند: 318/33، ح (20139). حديث صحيح.
- (61) ينظر: ابن قيم الجوزية، تحفة المودود بأحكام المولود: 135.
- (62) ينظر: السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 128.
- (63) ينظر: تabin قيم الجوزية، حفة المودود بأحكام المولود: 197؛ العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع (7/ 544).
- (64) ينظر: ابن قيم الجوزية، تحفة المودود بأحكام المولود: 213.
- (65) العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع: 7/ 541. والحديث أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 882، كتاب الآداب، باب: النبي عن التكني بأبي القاسم، وبيان ما يستحب من الأسماء، ح (2132).
- (66) ينظر: العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع: 7/ 544.
- (67) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد: 2/ 401.
- (68) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 35/2.
- (69) الشوكاني، فتح القدير: 1/ 422.
- (70) السعدي، تيسير الكريم الرحمن: 129.
- (71) العثيمين، تفسير القرآن الكريم – سورة آل عمران: 121/1، 122.
- (72) نفسه: 122.

المراجع

- الأثري، ع. (1422). *الوجيز في عقيدة السلف الصالح- أهل السنة والجماعة* (صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، تحقيق، ط1). وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
- البخاري، م. (1997). *صحيح البخاري* (ط1). دار السلام.
- البغوي، ح. (1420). *معالم التنزيل في تفسير القرآن - تفسير البغوي* (عبد الرزاق المهدي، تحقيق، ط1). دار إحياء التراث العربي.
- ابن تيمية، أ. (1981). *درء تعارض العقل والنقل* (محمد رشاد سالم، تحقيق؛ ط1). جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ابن الجزري، م. (1416). *التسهيل لعلوم التنزيل* (عبد الله الخالدي، تحقيق؛ ط1). شركة دار الأرقام بن أبي الأرقام.
- ابن حجر، أ. (1989). *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. دار الكتب العربية.
- ابن حنبل، أ. (2001). *مسند الإمام أحمد بن حنبل* (عادل مرشد، وآخرون، تحقيق؛ ط1). مؤسسة الرسالة.
- أبو حيان، م. (1420). *البحر المحيط* (صديقي محمد جميل العطار، تحقيق). دار الفكر.



- ابن الخازن، ع. (1995). *لباب التأويل في معاني التنزيل* (عبد السلام محمد علي شاهين، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية. الذهبي، أ. (2006). *سير أعلام النبلاء*. دار الحديث.
- الرازي، ع. (1419). *تفسير القرآن العظيم* (أسعد محمد الطيب، تحقيق؛ ط.3). مكتبة نزار مصطفى الباز.
- الرازي، م. (2001). *التفسير الكبير* (ط.4). دار إحياء التراث.
- ابن زنجلة، ع. (د.ت). *حجة القراءات* (سعيد الأفغاني، تحقيق). دار الرسالة.
- السدلان، ص. (2001). *النية وأثرها في الأحكام الشرعية* (ط.3). دار عالم الكتب.
- السعدي، ع. (2000). *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان* (عبد الرحمن بن معلا اللويحي، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- السمرقندي، ن. (1993). *تفسير القرآن* (علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، زكريا عبد المجيد النوتي، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- الشوكاني، م. (1994). *فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الصنعاني، ع. (1419). *تفسير عبد الرزاق* (محمود محمد عبده، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- الطبري، م. (2003). *جامع البيان عن تأويل آي القرآن* (عبد الله بن عبد الحسن التركي، تحقيق؛ ط.1). دار عالم الكتب.
- ابن عاشور، م. (1984). *التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور*. الدار التونسية للنشر.
- العثيمين، م. (1430). *تفسير القرآن الكريم «سورة الفرقان»* (ط.1). مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية.
- العثيمين، م. (1435). *تفسير القرآن الكريم «سورة آل عمران»* (ط.3). دار ابن الجوزي.
- العثيمين، م. (1996). *الشرح الممتع على زاد المستقنع*. مؤسسة أسام.
- العربي، م. (2003). *أحكام القرآن* (ط.3). دار الكتب العلمية.
- ابن عطية، . (1422). *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز* (عبد السلام عبد الشافي محمد، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- القاسمي، م. (1418). *محاسن التأويل* (محمد ياسل عيون السود، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- القرطبي، م. (2000). *الجامع لأحكام القرآن* (عبد الرزاق المهدي، تحقيق؛ ط.3). دار الكتاب العربي.
- ابن قيم الجوزية، م. (1391). *تحفة المودود بأحكام المولود* (ط.1). مكتبة دار البيان.
- ابن قيم الجوزية، م. (1411). *إعلام الموقعين عن رب العالمين* (محمد عبد السلام إبراهيم، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن قيم الجوزية، م. (1994). *الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي أو الدواء والدواء* (أبي حذيفة بن عاليه، تحقيق؛ ط.5). دار الكتاب العربي.
- ابن قيم الجوزية، م. (2019). *زاد المعاد في هدي خير العباد* (محمد عزيز شمس، تحقيق، ط.3). دار عطاءات العلم.
- ابن كثير، إ. (1997). *تفسير القرآن العظيم* (سامي بن محمد السلامة، تحقيق؛ ط.1). دار طيبة.
- مسلم، ح. (1998). *صحيح مسلم*. بيت الأفكار الدولية.
- النيسابوري، أ. (1981). *المبسوط في القراءات العشرة* (سبيع حمزة حاكبي، تحقيق). مجمع اللغة العربية.
- الهرزي، م. (2009). *الكوكب الوهاج والروض البهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج* (ط.1). دار المنهاج، دار طوق النجاة.



الواحدى، ع. (1430). *التفسير البسيط* (ط.1). جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

References

- Al-Atharī, 'A. (1422 AH). *Al-Wajiz fi 'aqīdat al-salaf al-ṣāliḥ – Ahl al-sunna wa-l-jamā'a* (Ṣāliḥ ibn 'Abd al-'Azīz Āl al-Shaykh, Ed.; 1st ed.). Wizārat al-Shu'ūn al-Islāmiyya wa-l-Awqāf wa-l-Da'wa wa-l-Irshād.
- Al-Bukhārī, M. (1997). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (1st ed.). Dār al-Salām.
- Al-Baghawī, H. (1420 AH). *Mā'ālim al-tanzil fi tafsīr al-Qur'ān – Tafsīr al-Baghawī* ('Abd al-Razzāq al-Mahdī, Ed.; 1st ed.). Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ibn Taymiyya, A. (1981). *Dar' ta'arūf al-'aql wa-l-naql* (Muḥammad Rashād Sālim, Ed.; 1st ed.). Jāmī'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyya.
- Ibn al-Jazarī, M. (1416 AH). *Al-Tashīl li-'ulūm al-tanzil* ('Abd Allāh al-Khālīdī, Ed.; 1st ed.). Sharikat Dār al-Arḡam ibn Abī al-Arḡam.
- Ibn Ḥajar, A. (1989). *Fath al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār al-Kutub al-'Arabīyya.
- Ibn Ḥanbal, A. (2001). *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* ('Ādil Murshid et al., Eds.; 1st ed.). Mu'assasat al-Risāla.
- Abū Ḥayyān, M. (1420 AH). *Al-Baḥr al-muḥīṭ* (Ṣidqī Muḥammad Jamīl al-'Aṭṭār, Ed.). Dār al-Fikr.
- Ibn al-Khāzin, 'A. (1995). *Lubāb al-ta'wil fi ma'ānī al-tanzil* ('Abd al-Salām Muḥammad 'Alī Shāhīn, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Dhahabī, A. (2006). *Siyar a'lām al-nubalā'*. Dār al-Ḥadīth.
- Al-Rāzī, 'A. (1419 AH). *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm* (As'ad Muḥammad al-Ṭayyib, Ed.; 3rd ed.). Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz.
- Al-Rāzī, M. (2001). *Al-Tafsīr al-kabīr* (4th ed.). Dār Ihyā' al-Turāth.
- Ibn Zanjala, 'A. (n.d.). *Hujjat al-qirā'at* (Sa'īd al-Afghānī, Ed.). Dār al-Risāla.
- Al-Sadlān, Ṣ. (2001). *Al-Niyya wa-atharuhā fi al-aḥkām al-shar'iyya* (3rd ed.). Dār 'Ālam al-Kutub.
- Al-Sa'dī, 'A. (2000). *Taysīr al-karīm al-raḥmān fi tafsīr kalām al-mannān* ('Abd al-Raḥmān ibn Ma'āla al-Luwayḥīq, Ed.; 1st ed.). Mu'assasat al-Risāla.
- Al-Samarqandī, N. (1993). *Tafsīr al-Qur'ān* ('Alī Muḥammad Mu'awwad, 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, & Zakariyyā 'Abd al-Majīd al-Nūṭī, Eds.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Shawkānī, M. (1994). *Fath al-qadīr al-jāmī' bayna fannay al-rīwāya wa-l-dirāya min 'ilm al-tafsīr* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Ṣan'ānī, 'A. (1419 AH). *Tafsīr 'Abd al-Razzāq* (Maḥmūd Muḥammad 'Abduh, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Ṭabarī, M. (2003). *Jāmī' al-bayān 'an ta'wil āy al-Qur'ān* ('Abd Allāh ibn 'Abd al-Ḥasan al-Turkī, Ed.; 1st ed.). Dār 'Ālam al-Kutub.
- Ibn 'Āshūr, M. (1984). *Al-Taḥrīr wa-l-tanwīr (tafsīr Ibn 'Āshūr)*. Al-Dār al-Tūnisiyya li-l-Nashr.
- Al-Uthaymīn, M. (1430 AH). *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm: Sūrat al-Furqān* (1st ed.). Mu'assasat al-Shaykh Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-Uthaymīn al-Khayriyya.
- Al-Uthaymīn, M. (1435 AH). *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm: Sūrat Āl 'Imrān* (3rd ed.). Dār Ibn al-Jawzī.
- Al-Uthaymīn, M. (1996). *Al-Sharḥ al-mumtī 'alā Zād al-mustaqnī'*. Mu'assasat Āsām.
- Al-'Arabī, M. (2003). *Aḥkām al-Qur'ān* (3rd ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn 'Aṭīyya, 'A. (1422 AH). *Al-Muḥarrar al-wajīz fi tafsīr al-kitāb al-'azīz* ('Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi Muḥammad, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Qāsimī, M. (1418 AH). *Mahāsīn al-ta'wil* (Muḥammad Bāsīl 'Uyūn al-Sūd, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Qurtubī, M. (2000). *Al-Jāmī' li-aḥkām al-Qur'ān* ('Abd al-Razzāq al-Mahdī, Ed.; 3rd ed.). Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, M. (1391 AH). *Tuḥfat al-mawdūd bi-aḥkām al-mawlūd* (1st ed.). Maktabat Dār al-Bayān.



- Ibn Qayyim al-Jawziyya, M. (1411 AH). *l'lam al-muwaqqi'in 'an rabb al-'alamīn* (Muḥammad 'Abd al-Salām Ibrāhīm, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, M. (1994). *Al-Jawāb al-kāfi liman sa'ala 'an al-dawā' al-shāfi (al-Dā' wa-l-dawā')* (Abū Ḥudhayfa ibn 'Āliyya, Ed.; 5th ed.). Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, M. (2019). *Zād al-ma'ād fi hady khayr al-'ibād* (Muḥammad 'Azīr Shams, Ed.; 3rd ed.). Dār 'Aṭā'āt al-'Ilm.
- Ibn Kathīr, I. (1997). *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm* (Sāmī ibn Muḥammad al-Salāmah, Ed.; 1st ed.). Dār Ṭayba.
- Muslim, H. (1998). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Bayt al-Afkār al-Duwalīyya.
- Al-Naysābūrī, A. (1981). *Al-Mabsūṭ fi al-qirā'āt al-'ashr* (Sabī' Ḥamza Ḥākīmī, Ed.). Majma' al-Lughā al-'Arabiyya.
- Al-Hararī, M. (2009). *Al-Kawkab al-wahhāj wa-l-rawḍ al-bahhāj fi sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj* (1st ed.). Dār al-Minhāj; Dār Ṭawq al-Najāh.
- Al-Wāhidī, 'A. (1430 AH). *Al-Tafsīr al-basīṭ* (1st ed.). Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyya.





Ibn Al-Imad's Poetic Treatise Manuscript on Reconciling Conflicting Texts: A Critical Inspective Review Study

Dr. Shatha Abdulrahman Al-Saif*

Salsaif@taibah.edu.sa

Abstract

This article presents a critical review inspection examination of the poetic treatise *Tarjih Al-Nas itha Zuhima bi-Mithlih* (Reconciling Conflicting Texts) by the eminent scholar Hosam Al-Din Moḥammed ibn 'Abdulrahman ibn Al-Khidhr ibn Mohammed Ibn Al-Imad Al-Misri Al-Ghazzi Al-Dimashqi Al-Hanafi (d. 874 AH). The manuscript's significance lies in its treatment of textual reconciliation in juristic conflict - a pivotal subject in Islamic jurisprudence, further elevated by its connection to the principles of jurisprudence, specifically the chapter on "Contradiction and Reconciliation" extensively addressed by legal theorists. The study aims to produce an authoritative inspection review reflecting the author's intent, examine the author's biography, and authenticate the manuscript's attribution. Key findings reveal that the manuscript comprises an elegant poetic composition addressing textual reconciliation during juristic conflict. The critical inspective review confirms this as a unique manuscript with no extant copies. The document is the original autograph, penned during the author's lifetime, as evidenced by marginal additions and annotations recording his children's birth dates. Qadhi Hosam Al-Din Ibn Al-Imad did not compile these juristic principles.

Keywords: Textual Reconciliation, Verse Composition, Principles of Islamic Jurisprudence, Islamic Jurisprudence.

* Assistant Professor of Hadith Sciences, Department of Islamic Studies, College of Arts and Humanities, Taibah University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Saif, S. A. (2025). Ibn Al-Imad's Poetic Treatise Manuscript on Reconciling Conflicting Texts: A Critical Inspective Review Study, *Journal of Arts*, 13(3), 830 -850. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2773>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



منظومة في: ترجيح النص إذا زوحم بمثله لابن العماد: تحقيق ودراسة

د. شذى بنت عبد الرحمن السيف*

Salsaif@taibah.edu.sa

الملخص:

يتناول هذا البحث بالتحقيق والدراسة منظومة في: ترجيح النص إذا زوحم بمثله، للعلامة حسام الدين محمد بن عبد الرحمن بن الخضر بن محمد، ابن العماد المصري الأصل الغزي الدمشقي الحنفي (ت: 874 هـ)، وتأتي أهمية هذا المخطوط من أهمية الموضوع الذي تضمنته المنظومة حيث تناول الناظم -رحمه الله تعالى- ترجيح النص حال المزاخمة، وهو من أهم مباحث علم الفقه، وتزداد أهمية الموضوع كونه مرتبطاً بأصول الفقه وهو مبحث مهم خصه الأصوليون بالكتابة وسموه: باب: «التعارض والترجيح»، ويهدف البحث إلى إخراج النص (المخطوط) كما أراده مؤلفه وصاحبه، والوقوف على ترجمة المؤلف صاحب المخطوط، وتحقيق اسم المخطوط ونسبته إلى المؤلف، وقد توصل البحث إلى مجموعة من النتائج أبرزها: أن هذا المخطوط عبارة عن منظومة لطيفة تعالج موضوع: «ترجيح النص إذا زوحم بمثله»، وأن الذي ظهر لي من خلال التحقيق أن هذا المخطوط وحيد لا توجد له نُسخٌ أخرى، وأن هذه النسخة هي النسخة الأصلية التي كتبت في حياة الناظم نفسه، والتي كتبها المصنف بيده؛ بدلالة الإلحاقات والتعليقات التي فيها. والتي كان يقيد فيها تواريخ ميلاد أبنائه وبناته، وأن القاضي حسام الدين محمد بن عبد الرحمن بن الخضر المعروف بابن العماد المصري الحنفي ليس هو من جمع هذه القواعد.

الكلمات المفتاحية: ترجيح النص، النظم، أصول الفقه، علم الفقه.

* أستاذة الحديث وعلومه المساعد، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة طيبة، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: السيف، ش. ع. (2025). منظومة في: ترجيح النص إذا زوحم بمثله لابن العماد: تحقيق ودراسة، مجلة الآداب، 13 (3)، 830-850. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2773>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا ونبينا محمد، صلى الله وسلم عليه، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أما بعد:

فإن أفضل ما تُصرف فيه الأوقات، وأشرف ما تفتى فيه الأعمار، هو العلم الشرعي؛ المستنبط من الكتاب والسنة، الخادم لهما، الموضح لمعانيهما، المبين لأحكامهما.

وإن خدمة كتب التراث الإسلامي تخريجًا وتحقيقًا وشرحًا ودراسة هو عمل في غاية الأهمية والضرورة؛ لما فيه من تقرب العلم وتسهيله، وتيسير الوصول إليه وتذليله.

هذا ولا تزال كثير من المنظومات الفقهية في رفوف المخطوطات والخزائن المكتبية لم يُفطن لها، ولم يُنفض غبار الزمان عنها، وفي هذه المنظومات علمٌ غزير، وقيمة كبيرة، لذلك كان لزامًا على طلبة العلم والباحثين أن يُحيوا هذا التراث العظيم، ويخرجوه إلى النور.

ومن هذه المنظومات في علوم الفقه وأصوله: منظومة بعنوان: «ترجيح النص إذا زوحم بمثله» للعلامة القاضي حسام الدين محمد بن عبد الرحمن بن الخضر بن محمد، ابن العماد المصري الأصل الغزي الدمشقي الحنفي (ت: 874 هـ).

أهمية الموضوع وسبب الاختيار:

اخترت تحقيق ودراسة هذه المنظومة لما فيها من أهمية تتمثل بما يلي:

- 1- خدمة للعلم، وبيان مكانته، وضرورة إخرجه؛ لتتم الاستفادة منه.
- 2- أهمية الموضوع الذي تضمنته المنظومة حيث تناول الناظم -رحمه الله تعالى- ترجيح النص حال المزاخمة وهو من أهم مباحث علم الفقه.
- 3- تزداد أهمية الموضوع كونه مرتبطًا بأصول الفقه وهو مبحث مهم خصه الأصوليون بالكتابة وسموه: باب: «التعارض والترجيح».

4- ارتباط مواضيع هذه القصيدة بعلم "مختلف الحديث" وعلم "مشكل الحديث"؛ من جهة معالجته لجوانب التعارض التي قد تظهر في بعض النصوص.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1. إخراج النص (المخطوط) كما أراه مؤلفه.
2. الوقوف على ترجمة المؤلف صاحب المخطوط.
3. تحقيق اسم المخطوط ونسبته إلى المؤلف.

الدراسات السابقة:

بعد بحث ومتابعة في المكتبات ومراكز البحوث، والمؤسسات التعليمية؛ لم أجد على حد اطلاعي- من حقق هذا المخطوط، أو درسه، أو قام بإخراجه أو نشره.

منهجي في الشرح والتحقيق:

سلكت في تحقيق ودراسة هذا المخطوط الخطوات الآتية:

- 1- نسخت المخطوط نسخًا كاملاً، مراعيةً فيه قواعد الإملاء، وعلامات الترقيم.



- 2- قابلت المنسوخ على النسخة الخطية مقابلة أولية.
- 3- قابلت المنسوخ على المخطوط مع الضبط مرة أخرى، لزيادة الضبط.
- 4- شكلت المكتوب وضبطته، مع الالتزام بتشكيل حرف الإعراب.
- 5- ضبطت الأسماء، والأعلام، والبلدان، وشكلتها تشكيلاً كاملاً؛ لتوقي اللبس.
- 6- قمت بدراسة المنظومة؛ بهدف توضيح المقصود، وتبيين المجمل، دون شرح مفردات الأبيات كلمة كلمة، ولعل الشرح الوافي سينهض به بحث آخر غير هذا.
- 7- اقتصر على ذكر القاعدة، وتعليقها ومثالها إن وجدا، مع ذكر من نقلها، وربما نقلت بعض أقوال أهل العلم تقريرها وهذا قليل.
- 8- وضعت ترجمة وافية لصاحب المخطوط؛ بينت فيها مكانته، وجزءاً من حياته وجهوده.
- 9- وضعت تعريفاً للمخطوط، وتحقيقاً لاسمه، وتوثيقاً لنسبته إلى مؤلفه.
- 10- وضعت وصفاً للمخطوط الذي اعتمده في الدراسة والتحقيق.

-هيكل البحث:

اشتمل البحث على مقدمة، وقسمين، وخاتمة وفهارس، وتفصيل ذلك على النحو الآتي:
المقدمة: وفيها أهمية البحث، وسبب اختياره، والدراسات السابقة، ومنهجية التحقيق.

-القسم الأول: قسم الدراسة، وفيه مبحثان:

-المبحث الأول: ترجمة المؤلف صاحب المخطوط، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: اسمه، ونسبته، ونشأته، ومنزله عند العلماء.

المطلب الثاني: شيوخه وتلامذته ومؤلفاته.

المطلب الثالث: وفاته.

-المبحث الثاني: دراسة الكتاب، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بالكتاب، وتوثيق نسبته للمؤلف.

المطلب الثاني: وصف المخطوط.

-القسم الثاني: تحقيق المخطوط: نص القصيدة مضبوطاً.

-الخاتمة: وفيها أبرز النتائج.

-قائمة المصادر والمراجع

المبحث الأول: ترجمة المؤلف صاحب المخطوط، وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول: اسمه، ونسبته، ونشأته، ومنزله عند العلماء

- اسمه ومولده: هو العلامة القاضي حسام الدين محمد بن عبد الرحمن بن الخضر بن محمد، ابن العماد المصري

الأصل الغزي الدمشقي الحنفي، ويعرف أيضاً بابن بريطع⁽¹⁾.

وأما مولده، فقد ذكر غير واحد ممن ترجم لابن العماد المصري -رحمه الله تعالى- أنه ولد في ثامن عشر ذي الحجة

سنة إحدى عشرة وثمانمائة بغزة (18/12/811هـ)⁽²⁾.

-نسبته: ابن العماد نسبة إلى أحد أجداده، فهو من ذرية العماد الكاتب⁽³⁾ قالوا: ولذا يكتب بخطه ابن العماد⁽⁴⁾،

وأصله من مصر، ومولده بغزة⁽⁵⁾.



نشأته العلمية، ومزنته عند العلماء:

نشأ ابن العماد المصري -رحمه الله تعالى- نشأة علمية مبكرة، ولازم ناصر الدين الإياسي فانتفع به، ثم ارتحل ولقي الأكابر وتقدم في المنقول والمعقول.

قال الحافظ السخاوي: "قال لي ولده إنه كتب بخطه الكثير كالصحيحين والاستيعاب والكشاف وأكثر من مائة مجلد"⁽⁶⁾. وأثنى عليه العلماء، وأخذ عنه الفقهاء، واعتمده في التدريس والإفتاء، وسطروا في مدحه كلمات تعبق بالمدح والثناء، وكان من جملة ما قاله ما يلي:

قال الحافظ ابن حجر على طرة المخطوط: "الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى أما بعد فقد قرأ علي الشيخ الإمام الأوحى البارع المفسر حسام الدين محمد الفقيه إلى الله تعالى الإمام العلامة قاضي القضاة ابن محمد بن عبد الرحمن الشهير بابن العماد الحنفي أعانه الله على ما ولاه ونفع به وأبقاه..."⁽⁷⁾.

قال السخاوي: "وكان إمامًا مفتحًا عالمًا حسن الذات جم الفضائل غزير الفوائد أخذ الناس عنه وله ذكر في بعض الحوادث حتى في إنباء شيخنا..."⁽⁸⁾.

وقال أيضًا: "وخطه جيد وحافظته قوية، وسمعت أنه كان يحفظ المعلقات السبع وملحقاتها والحامسة وصنّف كثيرًا..."⁽⁹⁾.

وقال الشمس الغزي: "الإمام الفقيه حسام الدين المصري القري الدمشقي الحنفي"⁽¹⁰⁾.

وقال حاجي خليفة: "قرأ وَمَهْرَ واستقضي بصفد، ثم طرابلس، ثم بدمشق مرارًا، وكان من أوعية العلم والفضل..."⁽¹¹⁾. وقال البغدادي: "فقيه، متكلم، أديب، ناظم..."⁽¹²⁾.

وقال الزركلي: "قاض، فقيه أديب، ينعت بقاضي القضاة..."⁽¹³⁾.

إلى غير ذلك من عبارات المدح والثناء، مما يدل على علو مكانته عندهم، وعظيم منزلته بينهم، وسبق تفرده لديهم. ثم إن مؤلفات ابن العماد المصري -رحمه الله تعالى- وتنوعها، وقوتها العلمية، وتفردها في بابها؛ تشهد له بالسبق على أقرانه، والتفوق على كثير من أسنانه، وهذا قاضي له بعظيم المنزلة، وسبق التفرد، وعلو المكانة بين علماء عصره، وشيوخ زمانه. -المطلب الثاني: شيوخه، وتلامذته، وأبرز مؤلفاته.

تتلمذ ابن العماد المصري -رحمه الله تعالى- على بعض الشيوخ في زمنه، وخيار العلماء في وقته، ومن أشهر أولئك العلماء الذين تتلمذ عليهم ابن العماد المصري -رحمه الله تعالى- من يلي:

1- محمد بن يوسف بن بهادر ناصر الدين أبو عبد الله الإياسي، الفقيه الحنفي المولود بغزة سنة ثمان وخمسين وسبعمئة تقريبًا، برع في العربية والفقه وأجاد الرمي وغيره من أنواع الفروسية، وكتب حواشي على الشامل لابن العز وغيره بل شرح نظم الزيد لابن رسلان، وتصدى للإقراء فانتفع به الفضلاء خلقًا عن سلف مع زهده وصلاحه وانجماعه عن الناس وتواضعه مع جاهته وجلالته عند نواب بلده وغيرهم، ولم يزل على جلالته حتى مات في شوال سنة اثنتين وخمسين⁽¹⁴⁾.

2- شيخ الإسلام الحافظ أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)⁽¹⁵⁾. قال الحافظ السخاوي: "وله ذكر في بعض الحوادث حتى في إنباء شيخنا"⁽¹⁶⁾ وكان ممن قرأ عليه في سنة ست وثلاثين في شرح ألفية العراقي، وسأله بعض الأسئلة نظمًا فأجابته حسيما أورد ذلك في الجواهر...⁽¹⁷⁾.

تلامذته:

وأما تلاميذ ابن العماد المصري -رحمه الله تعالى- فلم تذكر كتب التراجم له تلاميذ، بالرغم من عظيم منزلته، وتقدمه في كثير من العلوم، وغزارة علمه.

والذي يظهر - والله تعالى أعلم - أن السبب في عدم ذكر أهل التراجم تلاميذ لابن العماد المصري - رحمه الله تعالى - يعود إلى كثرة وظائفه، وانشغاله بالقضاء غير مرة، وأضيف إليه قيادة الجيش. فقد ذكر السخاوي أن ابن العماد المصري - رحمه الله تعالى - ولي قضاء صفد⁽¹⁸⁾ ثم أضيف إليه نظر جيشها عن ابن القف⁽¹⁹⁾، ثم قضاء طرابلس، ثم دمشق مرارا أولها في سنة إحدى وخمسين عوضاً عن قوام الدين⁽²⁰⁾. ثم إن قلة تدريسه للطلاب، وعدم تفرغه لذلك، جعل ذلك سبباً مهماً في عدم اشتهاه بالتلاميذ بالأخذ عنه، ولهذا لم تذكر المصادر أسماء تلاميذه، بل لقد فرغ نفسه للتأليف والتصنيف نظماً ونثراً، حيث كان - رحمه الله تعالى - صاحب مؤلفات، كما سيأتي الإشارة إلى ذلك عند ذكر مؤلفاته. أبرز مؤلفاته:

وذكر غير واحد من أهل التراجم عدة مؤلفات لابن العماد المصري الحنفي - رحمه الله تعالى -، وقد كان - رحمه الله تعالى - كثير التأليف، حتى قال عثمان مصطفى الدباغ الغزي: "وصنف كثيراً"⁽²¹⁾، غير أنهم لم يذكرها له كاملة، وإنما ذكروا بعضها، ومما ذكره له من المصنفات ما يلي:

- منظومة في الفقه، وهي منظومتنا هذه؛ فلم يُذكر له غيرها في الفقه، وسيأتي مزيد تفصيل حولها، بحول الله وعونه. - وله: شرح أسماء الله الحسنى، كما ذكر ذلك عمر رضا كحالة⁽²²⁾.

- وله: منظومة في تفكيك الرموز والتكليل على مختصر الشيخ خليل تصنيف ابن عامر المالكي، يقول في مطلعها:

لقد غدا التكليل أعجوبة وأصبح التفكيك تحبيراً
رصعه درافتي عامر فزاده الرحمن تعميراً⁽²³⁾

- نظم عقيدة الطحاوي، كما ذكر ذلك عمر رضا كحالة⁽²⁴⁾، وغير ذلك من المؤلفات نظماً ونثراً، تأليفاً وشرحاً، فرحمه الله رحمة واسعة.

المطلب الثالث: وفاته

اتفق أهل التراجم على أن ابن العماد المصري - رحمه الله تعالى - مات بدمشق في رمضان سنة أربع وسبعين، أي وثمانمائة - وصُلِّي عليه بالجامع المظفري، ودفن بأعلى الروضة بسفح قاسيون رحمه الله⁽²⁵⁾، وذهب الحافظ السخاوي - رحمه الله تعالى - إلى تعيين يوم الوفاة، وذكر بأنه يوم الاثنين الثاني من رمضان⁽²⁶⁾. وعليه: فتكون وفاة ابن العماد المصري - رحمه الله تعالى - تحديداً في الثاني من رمضان من (سنة 874 هـ) والله أعلم.

المبحث الثاني: دراسة الكتاب

المطلب الأول: التعريف بالكتاب، وتوثيق نسبه للمؤلف

نصَّ شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني - رحمه الله تعالى - على ذلك، كما يظهر ذلك من صورة المخطوط، في اللوحة الثانية، وكفى به، وهو شيخ ابن العماد المصري - رحمه الله تعالى عليه - وقد ذكره في كتابه إنباء الغمر كما ذكر ذلك السخاوي⁽²⁷⁾، وأثنى عليه كما سبق بعض ذلك في بيان منزلة ابن العماد المصري - رحمه الله تعالى - وثناء العلماء عليه، ومما قاله الحافظ ابن حجر على طرة المخطوط كما في (ل 101/أ): "الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، أما بعد فقد قرأ علي الشيخ الإمام الأوحى البارع المفسر حسام الدين محمد الفقير إلى الله تعالى الإمام العلامة قاضي القضاة ابن محمد بن عبد الرحمن الشهير بابن العماد الحنفي أعانه الله على ما ولاه ونفع به وأبقاه...".

وقد وردت أيضاً تسمية هذا المخطوط في مكتبة مراد ملا في مدينة إستانبول في الجمهورية التركية بهذا الاسم وهو:

"منظومة في ترجيح النص إذا زوحم بمثله"، وذلك تحت رقم الحفظ التالي: (328)، ونسبته إلى ابن العماد المصري رحمه الله تعالى.

وهذه التسمية ربما تكون من المؤلف نفسه، أو تسمية للقصيدة من قبل تلاميذ المؤلف وهذا كافٍ؛ لأن الشيخ أو الإمام إن لم ينص على تسمية بعض كتبه بنفسه، فإن أولى من يوثق به في تسمية ووصف كتب الشيخ أو الإمام هم تلاميذه؛ لأنهم أعرف بها من غيرهم؛ بسبب طول المجالسة، وكثرة الممارسة.

وقد بحثت لعلي أجد من كتب ابن العماد المصري -رحمه الله تعالى- كتاباً مطبوعاً فينص فيه على تسمية هذه القصيدة، فلم أقف على مؤلفٍ مطبوع ينص فيه على هذا المخطوط، أو تسمية من قبله لهذه القصيدة. ولكن يكفي أن نعلم أن هذه القصيدة قد اتفقت على ذكرها كتب التراجم التي ترجمت له قاطبة، وذكروا أنها قصيدة في الفقه.

فقد قال السخاوي: "وعمل منظومة في الفقه"⁽²⁸⁾. وقال العلامة الغزي: "له منظومة جيدة في الفقه وغيرها"⁽²⁹⁾. وقال مصطفى البابي -حاجي خليفة-: "له مصنّفات، منها "المنظومة" في الفقه وخطه جيد. ذكره تقي الدين"⁽³⁰⁾. وقال البغدادي: "من آثاره: منظومة في الفقه"⁽³¹⁾. وقال الزركلي: "وله عدة تصانيف، منها (منظومة في الفقه)"⁽³²⁾. فهذه القصيدة لها ذكر في كتب التراجم التي ترجمت لابن العماد المصري -رحمه الله تعالى- وذكروا أنها قصيدة في الفقه، وهي كذلك، وإن كانت أيضاً لها تعلق بالحديث والأصول وغيرها، والله أعلم.

وقد وقف بعض من ترجم لابن العماد المصري -رحمه الله تعالى- على بعض مصنّفات، وربما كثير منها لم يقفوا عليه؛ لأن المعلومات عنه -رحمه الله- كانت شحيحة والتراجم عنه قليلة، ولم يبق إلا أن تتمسك بهذا الاسم الذي يعبر عما في المخطوط، والله أعلم.

المطلب الثاني: وصف المخطوط

هذه المخطوطة وحيدة وهي نادرة فريدة؛ لأنها بخط المؤلف ابن العماد المصري الحنفي -رحمه الله تعالى-؛ يدل على ذلك كثرة التعليقات والإلحاقات التي عليها، وهي كلها تؤكد أنها بخط مؤلفها، وقد كان يضيف إليها تواريخ ولادة أبنائه وبناته، موضحاً أنهم أبناء كاتب هذا المخطوط ومما ورد في ذلك:

-قوله: الحمد لله على نعمه التي لا تحصى، ولد المولود المبارك محمد حسام الدين أبو البركات ولد كاتبه المرقوم في ليلة السبت المباركة قريب نصف الليل....

-وقوله: الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم، ولد المولود المبارك الأغر محمد بن كاتبه محمد بن عبد الرحمن بن خضر بن محمد الغزي الحنفي، أنشأه الله نشأة طاهرة، وأحياه حياة طيبة....

-وقوله: بسم الله الرحمن الرحيم اللهم صل على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم، ولدت الوليدة المباركة الميمونة الطلعة أمة الله حنيفة بنت كاتبه محمد العماد الحنفي عفا الله عنه، وتقبلها الله بقبول حسن، وأنتها نبأنا حسناً....

وهذا المخطوط يقع في مكتبة (مراد ملا) في مدينة إستانبول في الجمهورية التركية في مجموع يقع تحت رقم الحفظ التالي: (328)، (ق / 100-101) (ل / أ، ب).

أ- اسم الناسخ: ابن العماد المصري -رحمه الله تعالى-.

ب - تاريخ النسخ: كتبت هذه القصيدة في سنة (841هـ) كما ذكر ذلك المؤلف ابن العماد المصري -رحمه الله تعالى- في آخرها.

ج - الخط: نسخي واضح وجميل، وقد كان ابن العماد المصري -رحمه الله تعالى- جيد الخط، فقد قال غير واحد: "وكتب بخطه كثيراً كالصحيحين والاستيعاب والكشاف وغير ذلك مما يزيد على مئة مجلد، وخطه جيد"⁽³³⁾.

د- عدد الأوراق والأسطر: يتكون المخطوط من لوحتين في ورقة واحدة هي الورقة رقم (100)، يقع في اللوحة الأولى (29) سطرًا، وأربعة أسطر كانت لَحَقًا، فصار مجموع الأسطر فيها (33) سطرًا، وفي اللوحة الثانية (10) أسطر. هـ- محتوى المخطوط: قصيدة قصيرة لطيفة مكونة من اثنتين وأربعين بيتًا، بخط نسخي واضح وجميل. -ابتدأها المصنف -رحمه الله- بالبسملة، ثم شرع في سرد القصيدة مباشرة، ولم يضع لها عنوانًا، ولا مقدمة، ولا تسمية.

البيت الأول قوله:

الحمدُ لله وصلِّ (وصلِّ) ربي على النبي وآله والصحبِ

البيت الأخير قوله:

وأربعون بعدها وواحدة من بعد كلِّ فاغتنم ذي الشاردة

و- ميزتها: يتميز المخطوط بالوضوح، وجودة الخط، وهو مليء بالإلحاقات، والتصحيحات، والتعليقات: مما يدل على شدة عناية المؤلف -رحمه الله تعالى- به.

صور المخطوط



(ق / 100) (ل / أ)



(ق / ل) (100 / ب)

القسم الثاني: تحقيق المخطوط: نص القصيدة مضبوطاً.

نص القصيدة

قال الناظم رحمه الله تعالى:

بسم الله الرحمن الرحيم

- 1 الحمد لله وصلّى وصلّى ربّي
- 2 هذا وإنّي قد أردتُ نظّم ما
- 3 بمثلِه وحفظُ ذا ملتزم
- على النبي وآله والصحب
- يُرَجِّحُ النّصَّ إذا ما زُوجمًا⁽³⁴⁾
- وصنّفَ الكلامَ فيه أمّم⁽³⁵⁾



- 4 إن أمكنَ الجمعُ إذا تواردا
نصانٍ واحدٌ ينافي واحدا⁽³⁶⁾
- 5 فاجمع وإن لم يمكن الجمع ولم
يُدر الأخيرُ صرلترجيحِ علم⁽³⁷⁾
- 6 في جملةٍ قد بلغت خمسينا
أولها بكثرة الراوينا⁽³⁸⁾
- 7 وكثرة الحفظِ مع الإتقان
في أحد الرواة ثم الثاني⁽³⁹⁾
- 8 وكونه عدلاً بإجماعٍ قـل
ثم البلوغ حالة التحمّل⁽⁴⁰⁾
- 9 كونُ السماعِ منه تحديتاً رجح
على الذي عارضَ شيخه وصرح⁽⁴¹⁾
- 10 سماعٌ أو عرضٌ على كتابه
وكونه مباشراً للمرووي⁽⁴²⁾
- 11 وكونه أحسنهم بياناً
عاشرها أقربهم مكاناً⁽⁴³⁾
- 12 وكونه أكثرهم تلاقياً
للشيخ أو إسناده حجازياً⁽⁴⁴⁾
- 13 وبالسماع من شيوخ بلدته
وعدمُ الخلافِ في روايته⁽⁴⁵⁾
- 14 أو أحد النصيين ذا منافذ
ومن لديه الدُّس⁽⁴⁷⁾ غيرُنافذ⁽⁴⁸⁾
- 15 أو دلّ لفظه على اتصالي
وكونه مشافهاً لقال⁽⁴⁹⁾
- 16 أو لفظ راوي المتن لم يضطرب
أو أجمعوا رفعاً به إلى النبي⁽⁵⁰⁾
- 17 أو باتصاليه وكون من روى
ليس يرى رواية بالمعنى⁽⁵¹⁾
- 18 ورجحانُ بكونه فقيهاً
مدونا محفوظاً نبيها⁽⁵²⁾
- 19 نصراً وقولاً إن يكن أو قولاً
قارتَه الفعلُ فهذا أولى⁽⁵³⁾
- 20 أو وافق القرآن أو للسنة
أو غيرَه أو عملٍ للأمة⁽⁵⁴⁾
- 21 أو معهُ مرسل⁽⁵⁵⁾ أو منقطع⁽⁵⁶⁾
- 22 أو ضُمنَ الحكمُ بمنطوقٍ لا
والراشدون عملوا وأجمعوا⁽⁵⁷⁾
- 23 أو قُرنَ الحكمُ بوصفٍ لا اسم
يحتاج للإيضاح مارستقلاً⁽⁵⁸⁾
- 24 أو قُرنَ الحكمُ بوصفٍ لا اسم
أو قُسر الرواي البديع الفهم⁽⁵⁹⁾

- 25 أو كان ذا: قولاً وذاك فعلاً
- 26 أو لم يُخصَّصْ ثم لم يُشعر بما
- 27 أو كان مطلقاً وذاك في سبب
- 28 أو دلَّ باشتقاقٍ لفظٍه على
- 29 للخبيرين أو بالاحتياط
- 30 أو ذا نظيرٍ مجمعٍ أو حَضَرَ
- 31 أو مثبَّتًا حكمًا موافقًا لما
- 32 وقيل أولى ثم ما حدًّا درا
- 33 ورجح المثبت إن تضامنا
- 34 نفيًا تضامن الإقرار على
- 35 أي أن يكون في ثلاثٍ أو قضا
- 36 وزيدٌ أو عليٌّ أو معاذٌ
- 37 لما روى وبكذا ما شاكله
- 38 وتمت الأنواع فيما قد حُصر
- 39 والحمد لله على التمام
- 40 ناظمها اللاجبي إلى الجواد
- 41 من غزاة أتمَّ ذا في الحجَّه⁽⁷¹⁾
- 42 وأربعون بعدها وواحد⁽⁷³⁾
- 60) قد وردا فـرَجَحَنَّ القـولـا
- 61) يُوجب قدحًا في الصحابي منهما
- 62) أو ذا زيادةً قبولها وجب
- 63) حكمٍ من اثنين أو الراوي دلا
- 64) للعرض والذمة بالإسقاط
- 65) على المبيع رجَّحْن واعتبرا
- 66) قبل ورود الشرع قيل بالسوا
- 67) مُرجحٌ وقيل هذان سوا
- عن حلم عقل نقلًا إن هو قارنا
- 68) ما حكم العقل وخمسون تلا
- أو في حلال أو حرام عرضها
- راويه فـالـترجـيح والنفساؤ
- 69) وهو الصحيح الحازمي قد نقله
- وحرز الكلام فيها واختصر
- وللسؤل أفضل السلام
- 70) محمدٌ نجلُ الفتى العماد
- 72) وقد مضى ثمانمات حجَّه
- 74) من بعد كلي فاغتنم ذي الشارده

تمت بحمد الله تعالى في اثنين وأربعين بيتًا كما قال الناظم: رحمه الله -
وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

النتائج:

توصل البحث إلى الآتي:

1- فإن هذا المخطوط هو عبارة عن منظومة لطيفة تعالج موضوع: «ترجيح النص إذا زوحم بمثله» للعلامة القاضي حسام الدين محمد بن عبد الرحمن بن الخضر بن محمد، ابن العماد المصري الأصل الغزي الدمشقي الحنفي (ت: 874 هـ).



2- أن الذي ظهر لي من خلال التحقيق أن هذا المخطوط وحيد لا توجد له نُسخٌ أخرى، وأن هذه النسخة هي النسخة الأصلية التي كتبت في حياة الناظم نفسه، والتي كتبها المصنف بيده؛ بدلالة الإلحاقات والتعليقات التي فيها، والتي كان يقيد فيها تواريخ ميلاد أبنائه وبناته قائلا: "ابن كاتبه، أو بنت كاتبه".

3- أن القاضي حسام الدين محمد بن عبد الرحمن بن الخضر المعروف بابن العماد المصري الحنفي ليس هو من جمع هذه القواعد؛ إذ قد جمعها قبله الحافظ أبو بكر محمد بن موسى بن عثمان الحازمي (المتوفى سنة: 584هـ) في كتابه: "الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار"، وعَمِلُ ابن العماد هنا هو نظم لتلك القواعد؛ بدلالة البيت رقم (37).

4- أن هذه المنظومة ليس لها نظائر في نظم هذه القواعد، وتعد أول منظومة لهذا العلم، وهي الوحيدة في بابها؛ ولهذا تمت دراستها والعناية بها؛ نظرا لما تمثله من قيمة علمية.

5- أن كثيرا من تراث العلماء لا يزال مخبوءاً في أرفف المكتبات، أو في خزائن الكتب وهو بحاجة إلى من يقوم بالتنقيب عنه وخدمته، وتقريبه للناس؛ ليستفاد منه.

التوصيات:

توصي الدراسة بالآتي:

1. تتبع مؤلفات ابن العماد وتحقيقها ودراستها.
2. شرح المنظومة مع عقد مقارنة بين المذاهب وبيان الراجح.

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر ترجمته في المصادر التالية: السخاوي، الضوء اللامع: 7/ 289، 290؛ السخاوي، الجواهر: 3/ 1145؛ ابن الغزي، ديوان الإسلام: 1/ 336؛ الدباغ، إتحاف الأعرّة في تاريخ غزّة: 4/ 67؛ حاجي خليفة، سلم الوصول: 3/ 169؛ البغدادي، هدية العارفين: 2/ 206؛ كحالة، معجم المؤلفين: 10/ 139؛ الزركلي، الأعلام: 6/ 193، 194.
- (2) السخاوي، الضوء اللامع: 7/ 289.
- (3) هو محمد بن محمد صفي الدين ابن نفيس الدين حامد بن أله، أبو عبد الله، عمّاد الدّين الكاتب الأصبهاني: (519 - 597 هـ = 1125 - 1201 م) مؤرخ، عالم بالأدب، من أكابر الكتاب ولد في أصفهان، وقدم بغداد حدثا، فتأدّب وتفقه. واتصل بالوزير عون الدين (ابن هبيرة) فولاه نظر البصرة ثم نظر واسط. انظر ترجمته في: الزركلي، الأعلام: 7/ 26.
- (4) الزركلي، الأعلام: 6/ 194.
- (5) البغدادي، هدية العارفين: 2/ 206.
- (6) السخاوي، الضوء اللامع: 7/ 289.
- (7) انظر المخطوط: (ل/ 101/ ب).
- (8) السخاوي، الضوء اللامع: 7/ 289.
- (9) نفسه، والصفحة نفسها.
- (10) ابن الغزي، ديوان الإسلام: 1/ 336.
- (11) حاجي خليفة، سلم الوصول: 3/ 169.
- (12) كحالة، معجم المؤلفين: 10/ 139.
- (13) الزركلي، الأعلام: 6/ 194.



- (14) ينظر ترجمته في: السخاوي، الضوء اللامع: 92/10.
- (15) انظر ترجمته في المصادر التالية: الفاسي، ذيل التقييد: 352-357/1؛ ابن ناصر الدين، توضيح المشتبه: 128/3؛ المقرئ، السلوك: 395/4؛ ترجم الحافظ ابن حجر لنفسه في كتابه: رفع الإصر عن قضاة مصر: 62.
- (16) يقصد الحافظ السخاوي أن ابن حجر العسقلاني ذكر الحافظ الحازمي المصري -رحمهما الله تعالى- في كتابه إنباء الغمر بأبناء العمر، وقد بحث في ذلك فلم أجده، وأما سؤال الحازمي المصري لشيخ الإسلام ابن حجر فقد نقله السخاوي فقال: وسأله نظماً فقال:

ماذا يقول إمام العصر سيدنا
هل صح نقل بأن الشافعي لقي
وابن الحسن معه عند الرشيد وهل
وهل هما عجزا فيما سأله فجد
فأجابه ابن حجر بقوله:

ما صح لقي الإمام الشافعي أبا
وما روى البلوي في رحلة شهرت
ولأنح أثنى الوضع المنمق في
هذا جواب محب في الجميع غدا
يوسف يوما ببغداد ولا شامه
قد رده ونفاه كل علامه
تلك المسائل لا برضاه فهمه
مناه أن يغفر الرحمن آثامه

ينظر: ابن حجر، الجواهر والدرر: 3/1145.

(17) السخاوي، الضوء اللامع: 7/289.

(18) صَدَّقُ: بالتحريك، والمصدق: العطاء، وكذلك الوثاق، وصفد: مدينة في جبال عاملة المطلة على حمص بالشام، وهي من جبال لبنان، ينظر: الحموي، معجم البلدان: 3/412.

(19) ابن القُفَّ (630 - 685 هـ = 1233 - 1286 م) يعقوب بن إسحاق، أبو الفرج، أمين الدولة الكركي ابن القف: عالم بالطب والجراحة. من نصارى " الكرك " ملكي المذهب. استقر في دمشق، فقرأ على ابن أبي أصيبعة (صاحب الطبقات) الكتب المتداولة في صناعة الطب والعلاج، كمسائل حنين، والفصول لأبقراط، وكتب أبي بكر الرازي. وقرأ الفلسفة والحكمة على عبد الحميد الخسروشاهي وغيره. وخدم بصناعة الطب في عجلون، فأقام بها عدة سنين. وعاد إلى دمشق يعالج المرضى، في قلعتها. الزركلي، الأعلام: 8/196.

(20) قوام الدين: عليّ بن صدقة بن عليّ بن صدقة أبو القاسم الوزير الملقب قوام الدين: استوزه المقتفي سنة اثنتين وأربعين وخمسمائة ثمّ عزله بعد سنتين. توفي سنة اثنتين وخمسين وخمسمائة. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 15/298.

(21) الدباغ، إتحاف الأعرّة في تاريخ غزّة: 4/67.

(22) كحالة، معجم المؤلفين: 10/139؛ البغدادي، هدية العارفين: 2/206.

(23) السخاوي، الضوء اللامع: 7/289.

(24) كحالة، معجم المؤلفين: 10/139؛ البغدادي، هدية العارفين: 2/206.

(25) ينظر: السخاوي، الضوء اللامع: 7/289، 290؛ ابن الغزي، ديوان الإسلام: 1/336؛ الدباغ، إتحاف الأعرّة في تاريخ غزّة: 4/67؛ حاجي خليفة، سلم الوصول: 3/169؛ البغدادي، هدية العارفين: 2/206؛ كحالة، معجم المؤلفين: 10/139؛

الزركلي، الأعلام: 6/193، 194.

(26) ينظر: السخاوي، الضوء اللامع: 7/290.



- (27) نفسه: 289/7.
- (28) نفسه، والصفحة نفسها..
- (29) ابن الغزي، ديوان الإسلام: 336/1.
- (30) حاجي خليفة، سلم الوصول: 169/3.
- (31) كحالة، معجم المؤلفين: 139/10.
- (32) الزركلي، الأعلام: 194/6.
- (33) ينظر: السخاوي، الضوء اللامع: 289/7؛ حاجي خليفة، سلم الوصول: 169/3؛ الزركلي، الأعلام: 194/6.
- (34) المزاخمة من الزحم، والزحم: مصدر زحمت الرجل أزحمه زحماً إذا دفعته في مضيق أو حاكته فيه، والزاء والحاء والميم أصل يدل على انضمام في شدة، وعليه: فالمزاخمة في النص تحصل عند انضمام نص آخر إلى النص الأصلي، فيؤدي ذلك إلى تعارض النصين، فلا يُدرى بأي النصين نبدأ، ولا أي النصين نقدم، فجاءت هذه المنظومة: لوضع قواعد وضوابط ترتب العمل في حال انضمام النصوص إلى بعضها، وتزاممها في الدلالة على أمرٍ ما. ينظر: ابن دريد، جهمرة اللغة: 529/1.
- (35) قوله: "وصنف الكلام فيه أمم": أي أن العلماء صنفوا في مرجحات النص، وكتبوا الكثير في موضوع قواعد الترجيح بين الأدلة الشرعية التي ظاهرها التعارض؛ مما يدل على أهمية هذا العلم، وأهمية العناية به، وضبطه، ومعرفة مسالكهم في ذلك، ينظر: الحازمي، الاعتبار: 9؛ الأبناسي، الشذا الفيح: 473/2.
- (36) أي أنه إذا ظهر تعارض بين نصين، فإن الأصل هو الجمع بينهما وعدم إسقاط أحدهما، للمزيد ينظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام: 38/3؛ الجويني، البرهان: 196/2؛ المحلي، شرح الورقات في أصول الفقه: 170.
- (37) قوله "صِرَ لترجيحِ علم" أي فإننا -والحالة هذه- نلجأ إلى الترجيح بين النصين، وقواعد الترجيح التي وضعها العلماء عند تعارض النصوص كثيرة متنوعة، أوصلها بعضهم إلى المائة بل وزاد بعضهم على المائة، ولكن الأكثر استعمالاً، والأشهر تداولاً خمسون قاعدة، وسيأتي سردها مقصلة في ثنايا هذه القصيدة. ينظر: الحربي، قواعد الترجيح عند المفسرين: 5/1، النعيم، قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور: 125/1.
- (38) قوله: "في جملة قد بلغت خمسينا" يشير الناظم -رحمه الله تعالى- إلى أن عدد القواعد التي نظمها في الترجيح قد بلغت خمسين قاعدة، وقوله: "أولها بكثرة الراوينا" يشير هنا إلى: القاعدة الأولى: وهي ترجيح الحديث بكثرة عدد الرواة في أحد الجانبين"، ينظر: البصري، المعتمد: 179/2.
- (39) يعني بذلك القاعدة الثانية: ترجيح حديث الراوي الأكثر حفظاً وإتقاناً على غيره. ينظر: الجويني، البرهان: 186/2.
- (40) يشير هنا إلى القاعدة الثالثة: وهي أن يكون الراوي مجمعا على عدالته؛ حيث يُقدّم حديثه على غيره إذا حصل تعارض بين حديثهما. ينظر: الحازمي، الاعتبار: 10؛ أما القاعدة الرابعة: فهي البلوغ عند تحمل الحديث. ينظر: الحازمي، الاعتبار: 10.
- (41) يشير إلى القاعدة الخامسة: حيث يقدم حديث الراوي الذي تحمل الحديث بطريق السماع على الذي تحمل الحديث بطريق العرض، والسماع هو: اسم ما استلذت الأذن من صوتٍ حسنٍ. والسماعُ أيضاً ما سمعتُ به فشاع وتكلم به. ينظر: الجوهري، تهذيب اللغة: 74/2؛ ابن قدامة، روضة الناظر: 349/1.
- (42) يشير هنا إلى القاعدة السادسة: حيث يقدم الحديث الذي تحمله الراوي بطريق السماع أو العرض، على الذي تحمله الراوي بطريق الكتابة أو الوجدادة أو المناولة. ينظر: الأبناسي، الشذا الفيح: 473/2؛ العراقي، شرح التبصرة والتذكرة: 110؛ ينظر: ابن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر: 190؛ والوجدادة: وهي مصدر ل (وجد يجد)، مولد غير مسموع من



العرب. انظر ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح: 178؛ والمناولة: قال عياض: وهي على أنواع: أرفعها أن يدفع الشيخ كتابه الذي رواه أو نسخة منه وقد صححها أو أحاديث من حديثه وقد انتخبها وكتبها بخطه أو كتبت عنه فعرّفها فيقول للطالب هذه روايتي فاروها عني ويدفعها إليه، أو يقول له: خذها فانسخها، وقابل بها ثم اصرفها إلي وقد أجزت لك أن تحدث بها عني، أو اروها عني أو يأتيه الطالب بنسخة صحيحة من رواية الشيخ أو جزء من حديثه، فيقف عليه الشيخ ويعرفه ويحقق جميعه وصحته ويجيزه له فهذا كله عند مالك وجماعة من العلماء بمنزلة السماع" ينظر: السبتي، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع: 79.

(43) هنا يشير إلى قاعدتين: القاعدة السابعة: حيث كون الراوي مباشراً لتلك القصة المروية، ومطلّعا على أحداثها، وقد ذكر هذا الوجه القاضي أبو يعلى ضمن وجوه الترجيحات. ينظر: أبو يعلى، العدة في أصول الفقه: 3/ 1024، والقاعدة الثامنة: كون الراوي صاحب تلك القصة المروية، فيقدم على غيره، وفي تعليل ذلك يقال: لأن صاحب القصة أعرف بحاله من غيره، وأكثر اهتماما بتفاصيل ذلك الحدث، ينظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 4/ 243.

(44) يشير هنا إلى قاعدتين: القاعدة التاسعة: وهي كون الراوي أحسن بياناً للحديث من غيره، وأوضح سياقاً، وأبلغ استقصاءً. ينظر: أبو يعلى، العدة في أصول الفقه: 3/ 1029، أما القاعدة العاشرة: فهي أن يكون أحد الرواة أقرب مكاناً من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أثناء تحديته بذلك الحديث. ينظر: الحازمي، الاعتبار: 12، وفي الأبناسي، الشذا الفياح: 2/ 473، العراقي، شرح التبصرة والتذكرة: 2/ 111.

(45) يشير هنا إلى قاعدتين، القاعدة الحادية عشر: ترجيح رواية الراوي الأكثر ملازمة للشيخ، وملاقاة له على رواية غيره ممن لم يحظ بتلك الملازمة، ينظر: الحازمي، الاعتبار: 12، أما القاعدة الثانية عشرة: فهي ترجيح الإسناد الحجازي على غيره من أسانيد الأقاليم الأخرى شامياً كانت، أم عراقية، أم يمنية، أم مصرية، ينظر: الحازمي، الاعتبار: 12؛ العراقي، شرح التبصرة والتذكرة: 2/ 111.

(46) يشير في هذا البيت إلى قاعدتين، القاعدة الثالثة عشر: وهي ترجيح رواية الراوي الذي اشتهر بالسماع من شيوخ بلده، على رواية من لم يسمع من أهل بلده، ينظر: الحازمي، الاعتبار: 12، وفي الأبناسي، الشذا الفياح: 2/ 473؛ العراقي، شرح التبصرة: 2/ 111، أما القاعدة الرابعة عشرة: فهي ترجيح رواية الراوي الذي لم يختلفوا في روايته. أو تقديم الحديث الذي لم يختلف فيه، على الحديث الذي وقع الخلاف في صحته. ينظر: الحازمي، الاعتبار: 12؛ الأبناسي، الشذا الفياح: 2/ 473؛ العراقي، شرح التبصرة والتذكرة: 2/ 111.

(47) دلس: الدَّلْسُ، بِالتَّخْرِيفِ: الظُّلْمَةُ.. والدُّلْسَةُ: الظُّلْمَةُ.... وفلان لا يدالس ولا يوالس أي لا يخادع ولا يغدر [يفدر]. والمدالسة: المخادعة. وفلان لا يدالسك ولا يخادعك ولا يخفي عليك الشيء فكأنه يأتيك به في الظلام. وقد دالس مدالسة ودالسا ودلس في البيع وفي كل شيء إذا لم يبين عيبه، وهو من الظلمة. والتدليس في البيع: كتمان عيب السلعة عن المشتري؛ قال الأزهري: ومن هذا أخذ التدليس في الإسناد وهو أن يحدث المحدث عن الشيخ الأكبر، وقد كان رآه إلا أنه سمع ما أسنده إليه من غيره من دونه، وقد فعل ذلك جماعة من الثقات. ابن منظور، لسان العرب: 6/ 86، مادة (دلس).

(48) تضمن هذا البيت قاعدتين، القاعدة الخامسة عشرة: ترجيح الحديث الذي له "منافذ" أي مخارج متعددة، على الحديث الذي ليس له إلا مخرج واحد. ينظر: السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي: 1/ 68؛ الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: 2/ 90؛ الحازمي، الاعتبار: 12، أما القاعدة السادسة عشرة: فهي ترجيح النص الذي ليس في رواته من اشتهر بالتدليس، على النص الذي تلبس رواته بالتدليس. النووي، التقريب والتيسير: 39.



- (49) تضمن هذا البيت قاعدتين، القاعدة السابعة عشرة: وهي ترجيح النص الذي دلت ألفاظه على الاتصال، على النص الذي خلا من ألفاظ الاتصال، ينظر: في الأبناسي، الشذا الفيحاح: 473/2؛ العراقي، شرح التبصرة والتذكرة: 111/2؛ الحازمي، الاعتبار: 13، والقاعدة الثامنة عشرة: ترجيح النص الذي أخذه الطالب من شيخه عن طريق المشاهدة والمشاهدة، على ما لم يكن كذلك، ينظر: في الأبناسي، الشذا الفيحاح: 473/2؛ العراقي، شرح التبصرة والتذكرة: 111/2؛ الحازمي، الاعتبار: 13.
- (50) أشار بهذا البيت إلى قاعدتين، القاعدة التاسعة عشرة: وهي ترجيح رواية الحديث الذي ليس في إسناده أو متنه اضطرابًا، على الحديث الذي وقع الاضطراب في متنه أو إسناده، ينظر: الحازمي، الاعتبار: 14، الحازمي، الاعتبار: 15، والقاعدة العشرون: وهي ترجيح رواية الراوي التي وقع الإجماع على رفعها إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-، على الرواية التي لم يقع الإجماع على رفعها. الحازمي، الاعتبار: 15.
- (51) أشار بذلك إلى قاعدتين، القاعدة الحادية والعشرون: وهي ترجيح الحديث الذي اتفقوا على اتصاله، على الحديث الذي لم يتفق على اتصاله، الحازمي، الاعتبار: 15. والقاعدة الثانية والعشرون: وهي ترجيح رواية الراوي الذي يروي الحديث باللفظ، على رواية من يروي الحديث بالمعنى. الحازمي، الاعتبار: 15.
- (52) تضمن هذا البيت قاعدتين من قواعد الترجيح، القاعدة الثالثة والعشرون: وتشير إلى أن يرجح حديث الراوي إذا كان الراوي فقيهاً، على حديث من لم يكن فقيهاً من الرواة. ينظر: الحازمي، الاعتبار: 15، والقاعدة الرابعة والعشرون: فهي تقديم حديث الراوي إذا كان مدوّنًا حديثه، ولديه كتاب يرجع إليه، على من لم يدوّن حديثه، ولم يكن له كتاب يرجع إليه. ينظر: الحازمي، الاعتبار: 15؛ الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: 12/2. ينظر: الحازمي، الاعتبار: 16، الأبناسي، الشذا الفيحاح: 474/2؛ العراقي، شرح التبصرة والتذكرة: 111/2.
- (53) تضمن هذا البيت قاعدتين، القاعدة الخامسة والعشرون: وهي ترجيح الحديث المنسوب إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- نصًا وقولًا، على الحديث المنسوب إليه -صلى الله عليه وسلم- استدلالًا أو اجتهادًا. ينظر: الحازمي، الاعتبار: 16، والقاعدة السادسة والعشرون: فتشير إلى ترجيح القول المنسوب إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- المقرون بالفعل، على ما كان قولًا مجردًا، أو فعلًا مجردًا، ينظر: الحازمي، الاعتبار: 16.
- (54) تضمن البيت أربع قواعد، القاعدة السابعة والعشرون: وهي أن يكون الحديث موافقًا لظاهر القرآن الكريم، فيرجح على ما لم يكن كذلك. الزركشي، البحر المحيط: 6/40؛ الحازمي، الاعتبار: 18، والقاعدة الثامنة والعشرون: وهي أن يكون أحد الحديثين موافقًا لسنة أخرى، فيقدم على ما لم يكن موافقًا لسنة أخرى، ينظر: الحازمي، الاعتبار: 16، والقاعدة التاسعة والعشرون: وهي أن يكون أحد الحديثين موافقًا للقياس، فيقدم على الآخر. وإليها الإشارة بقول الناظم: "أو غيره" ينظر: الحازمي، الاعتبار: 17، والقاعدة الثلاثون: أن يكون مع أحد الحديثين عمل للأمة دون الآخر، ينظر: الحازمي، الاعتبار: 18.
- (55) المرسل هو: قول التابعي الكبير قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كذا أو فعل كذا فهذا مرسل باتفاق، وأما قول من دون التابعي قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ينظر: ابن جماعة، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي: 42.
- (56) المنقطع: كما عرفه النووي: ما لم يتصل إسناده على أي وجه كان انقطاعه، وأكثر ما يستعمل في رواية من دون التابعي عن الصحابي، كمالك عن ابن عمر. النووي، التقريب والتيسير: 35.
- (57) تضمن البيت قاعدتين، القاعدة الحادية والثلاثون: وفيها يرجح الحديث إذا كان معه حديث آخر مرسل أو منقطع، ولا يكون ذلك مع الآخر. ينظر: الحازمي، الاعتبار: 17. والقاعدة الثانية والثلاثون: وفيها يرجح الحديث إذا كان قد عمل به الخلفاء الراشدون أو بعضهم، ولا يكون ذلك حاصلًا للحديث الآخر. الحازمي، الاعتبار: 17.



- (58) تضمن البيت قاعدتين، القاعدة الثالثة والثلاثون: وهي أن يكون الحكم الذي تضمنه أحد الحديثين منطوقاً به، وما يتضمنه الحديث الآخر يكون محتماً. ينظر: الحازمي، الاعتبار: 18؛ النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه: 423؛ الحازمي، الاعتبار: 18.
- (59) تضمن البيت قاعدتين، القاعدة الخامسة والثلاثون: وهي أن يكون الحكم في أحد الحديثين مقروناً بصفة. وفي الآخر مقروناً بالاسم، فيقدم المقرون بالصفة. ينظر: الحازمي، الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار (ص: 18)، والقاعدة السادسة والثلاثون: أن يكون أحد الحديثين قد اقترن بتفسير الراوي، دون الآخر، فيقدم المقترن بتفسير راويه. الحازمي، الاعتبار: 18.
- (60) تضمن هذا البيت القاعدة السابعة والثلاثون: وهي تشير إلى ترجيح الرواية القولية على الرواية الفعلية. ينظر: الحازمي، الاعتبار: 19، وينظر: الزركشي، البحر المحيط: 8/205؛ الحازمي، الاعتبار: 19.
- (61) اشتمل هذا البيت على قاعدتين من قواعد الترجيح، القاعدة الثامنة والثلاثون: وهي أن يكون أحد الحديثين مخصصاً، والثاني لم يدخله التخصيص، فيقدم ما لم يدخله التخصيص. ينظر: الحازمي، الاعتبار: 19؛ الشيرازي، اللمع في أصول الفقه: 119؛ وينظر: السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول: 2/235، والقاعدة التاسعة والثلاثون: وهي أن يكون أحد الحديثين مشعراً بنوع قدح في أحوال الصحابة، والثاني لا يوهم ذلك، فيقدم ما لا يشعر بقدح فهم، ينظر: الحازمي، الاعتبار: 19.
- (62) اشتمل البيت على قاعدتين من قواعد الترجيح، القاعدة الأربعون: وهي أن يكون أحد الحديثين مطلقاً، والآخر وارداً على سبب، فيتقدم المطلق. ينظر: الحازمي، الاعتبار: 19-20؛ أبو يعلى، العدة في أصول الفقه: 3/1035.
- (63) تضمن البيت القاعدة الثانية والأربعين: وهي أن يدل لفظه على اشتقاقه من أحد الحكمين. الحازمي، الاعتبار: 19.
- (64) تضمن البيت قاعدتين، القاعدة الثالثة والأربعون: وهي أن يكون أحد الخصمين قائلاً بالخبرين، فيرجح قوله على قول الآخر إذا كان يسقط أحدهما ويقول بالآخر، ينظر: الحازمي، الاعتبار: 20؛ الأرموي، الفائق في أصول الفقه: 2/347، والقاعدة الرابعة والأربعون: وهي أن يكون في أحدهما احتياط للفرض وبراءة للذمة بيقين، ولا يكون ذلك في الآخر، فيقدم ما فيه الاحتياط. أبو يعلى، العدة في أصول الفقه: 3/1040.
- (65) اشتمل البيت على قاعدتين من قواعد الترجيح، القاعدة الخامسة والأربعون: وهي أن يكون أحد الحديثين له نظير متفق على حكمه، ولم يكن ذلك للآخر، فيرجح ماله نظير، ينظر: الحازمي، الاعتبار: 20، والقاعدة السادسة والأربعون: وهي أن يكون أحد الحديثين يدل على الحظر، والآخر على الإباحة، فيقدم ما دل على الحظر، ينظر: الحازمي، الاعتبار: 20، 21.
- (66) يشير البيت إلى القاعدة السابعة والأربعين من قواعد الترجيح: وهي أن يكون أحد الحديثين يثبت حكماً يخالف الحكم قبل الشرع، والثاني يثبت حكماً موافقاً لحكم قبل الشرع، ينظر: الحازمي، الاعتبار: 21.
- (67) يشير البيت إلى القاعدة الثامنة والأربعين من قواعد الترجيح: وهي أن يتعارض خبران في الحدود، أحدهما يكون مسقطاً للحد، والآخر موجباً له، ينظر: الحازمي، الاعتبار: 21.
- (68) تضمن البيتان (33)، (34) القاعدة التاسعة والأربعين: وهي أن يكون أحد الحديثين إثباتاً يتضمن النقل عن حكم العقل، والثاني نفيًا يتضمن الإقرار على حكم العقل، فيكون الإثبات أولى فيقدم، ينظر: الحازمي، الاعتبار: 21.
- (69) تضمنت الأبيات (35-37) القاعدة الخمسين: وهي أن يكون الحديثان المتعارضان من قبيل الأفضية، وراوي أحدهما علي بن أبي طالب، أو من قبيل الحلال والحرام، وراوي أحدهما معاذ، أو من قبيل الفرائض، وراوي أحدهما زيد بن ثابت، وهلم جرا، ينظر: الحازمي، الاعتبار: 21.



- (70) يشير إلى نفسه كمؤلف للمنظومة، حسام الدين محمد بن عبد الرحمن بن الخضر بن محمد الحازمي المصري الأصل الغزي الدمشقي الحنفي (ت: 874 هـ).
- (71) هكذا ضبطها حتى تتناسب مع النظم.
- (72) هكذا ضبطها حتى تتناسب مع النظم.
- (73) هكذا ضبطها حتى تتناسب مع النظم.
- (74) يشير إلى عدد النظم.

المراجع:

القرآن الكريم.

- الأبناسي، إ. (1998). *الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح رحمه الله تعالى (صلاح فتحي هلال، تحقيق؛ ط.1)*. مكتبة الرشد. الأرموي، م. (2005). *الفائق في أصول الفقه (محمود نصار، تحقيق؛ ط.1)*. دار الكتب العلمية.
- الأزهري، م. (2001). *تهذيب اللغة (محمد عوض مرعب، تحقيق؛ ط.1)*. دار إحياء التراث العربي.
- الأمدي، ع. (1387). *الإحكام في أصول الأحكام (عبد الرزاق عفيفي، تحقيق)*. مؤسسة النور.
- البخاري، م. (1422). *صحيح البخاري (محمد زهير بن ناصر الناصر، تحقيق؛ ط.1)*. دار طوق النجاة.
- البصري، م. (1403). *المعتمد في أصول الفقه (خليل الميس، تحقيق؛ ط.1)*. دار الكتب العلمية.
- البغدادى، إ. (د.ت). *هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين*. دار إحياء التراث العربي.
- الترمذي، م. (1998). *سنن الترمذي (بشار عواد معروف، تحقيق)*. دار الغرب الإسلامي.
- ابن جماعة، م. (1406). *المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي (محيي الدين عبد الرحمن رمضان، تحقيق؛ ط.2)*. دار الفكر
- الجويني، ع. (1997). *البرهان في أصول الفقه (صلاح بن محمد بن عويضة، تحقيق؛ ط.1)*. دار الكتب العلمية.
- حاجي خليفة، م. (2010). *سلم الوصول إلى طبقات الفحول (محمود عبد القادر الأرنؤوط، تحقيق) مكتبة إرسىكا*.
- الحازمي، م. (1359). *الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار (ط.2)*. دائرة المعارف العثمانية.
- ابن حجر، أ. (1998). *رفع الإصر عن قضاة مصر (علي محمد عمر، تحقيق؛ ط.1)*. مكتبة الخانجي.
- ابن حجر، أ. (1422). *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر (عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، تحقيق؛ ط.1)*. مطبعة سفير.
- الحرابي، ح. (2008). *قواعد الترجيح عند المفسرين- دراسة نظرية تطبيقية (ط.2)*. دار القاسم.
- ابن حزم، ع. (د.ت). *الإحكام في أصول الأحكام (أحمد محمد شاكر، تحقيق)*. دار الآفاق الجديدة.
- الحموي، ي. (1995). *معجم البلدان (ط.2)*. دار صادر.
- الخطيب البغدادي، أ. (2004). *تاريخ بغداد أو مدينة السلام (مصطفى عبد القادر عطا، تحقيق؛ ط.2)*. دار الكتب العلمية.
- الخطيب البغدادي، أ. (د.ت). *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (محمود الطحان، تحقيق)*. مكتبة المعارف.
- الدباغ، ع. (1999). *إتحاف الأعرّة في تاريخ غزّة- العائلات والأنساب (عبد اللطيف زكي أبو هاشم، تحقيق؛ ط.1)*. مكتبة البازجي.
- ابن دريد، م. (1987). *جمهرة اللغة (رمزي منير بعلبكي، تحقيق؛ ط.1)*. دار العلم للملايين.



- الزركشي، م. (1994). *البحر المحيط في أصول الفقه* (ط.1). دار الكتبي.
- الزركلي، خ. (2002). *الأعلام* (ط.15). دار العلم للملايين.
- السبتي، ع. (1970). *الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع* (السيد أحمد صقر، تحقيق؛ ط.1). دار التراث- المكتبة العتيقة.
- السخاوي، م. (1999). *الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر* (إبراهيم باجس عبد المجيد، تحقيق؛ ط.1). دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع.
- السخاوي، م. (د.ت). *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*. منشورات دار مكتبة الحياة.
- السمعاني، م. (1999). *قواطع الأدلة في الأصول* (محمد حسن محمد الشافعي، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- السيوطي، ع. (د.ت). *تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي* (نظر محمد الفارياي، تحقيق). دار طيبة.
- الشيرازي، إ. (1424). *اللمع في أصول الفقه* (ط.2). دار الكتب العلمية.
- ابن الصلاح، ع. (2002). *معرفة أنواع علوم الحديث "مقدمة ابن الصلاح"* (نور الدين عتر، تحقيق). دار الفكر.
- العراقي، ع. (2002). *شرح التبصرة والتذكرة "ألفية العراقي"* (عبد اللطيف الهميم، ماهر ياسين فحل، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن الغزي، م. (1990). *ديوان الإسلام* (سيد كسروي حسن، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- الفاسي، م. (1990). *ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد* (كمال يوسف الحوت، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن قدامة، ع. (2002). *روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل* (شعبان محمد إسماعيل، تحقيق؛ ط.2). مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع.
- كحالة، ع. (د.ت). *معجم المؤلفين*. مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي.
- المحلي، م. (1999). *شرح الورقات في أصول الفقه* (حسم الدين بن موسى عفانة، تحقيق؛ ط.1). جامعة القدس.
- المقرزي، أ. (1997). *السلوك لمعرفة دول الملوك* (محمد عبد القادر عطا، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن منظور، م. (1414). *لسان العرب* (ط.2). دار صادر.
- ابن نصر الدين، م. (1993). *توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكنابهم* (محمد نعيم العرقسوسي، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- النعيم، ع. (2015). *قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير - دراسة تأصيلية تطبيقية* (ط.1). دار التدمرية.
- النملة، ع. (2000). *الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح*. مكتبة الرشد.
- النووي، ي. (1985). *التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث* (محمد عثمان الخشت، تحقيق؛ ط.1). دار الكتاب العربي.
- أبو يعلى، م. (1990). *العدة في أصول الفقه* (أحمد بن علي بن سير المباركي، تحقيق؛ ط.2). دن.

References

- Ibn Ḥazm, 'A. (n.d.). *al-Iḥkām fi uṣūl al-aḥkām* [The Judgments in the Principles of Rulings] (Aḥmad Muḥammad Shākir, Ed.). Dār al-Āfaq al-Jadīdah.
- al-Ḥamawī, Y. (1995). *Muḥjam al-buldān* [Dictionary of Countries] (2nd ed.). Dār Ṣādir.



- al-Khaṭīb al-Baghdādī, A. (2004). *Tārīkh Baghdād aw Madīnat al-Salām* [History of Baghdad, or the City of Peace] (Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Ed.; 2nd ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Khaṭīb al-Baghdādī, A. (n.d.). *al-Jāmi' li-akhḥaq al-rāwī wa-ādab al-sāmi'* [The Compendium of the Narrator's Etiquette and the Listener's Manners] (Maḥmūd al-Taḥḥān, Ed.). Maktabat al-Ma'ārif.
- al-Dabbāgh, 'A. (1999). *Itihāf al-a'izzah fi tārikh Ghazzah: al-'ā'ilāt wa-al-ansāb* [Honoring the Noble in the History of Gaza: Families and Genealogies] ('Abd al-Laṭīf Zakī Abū Hāshim, Ed.; 1st ed.). Maktabat al-Yazīr.
- Ibn Durayd, M. (1987). *Jamhara al-lughah* [Compendium of the Language] (Ramzī Munir Ba'labakkī, Ed.; 1st ed.). Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
- al-Zarkashī, M. (1994). *al-Baḥr al-muḥīṭ fi uṣūl al-fiqh* [The Encompassing Ocean in the Principles of Jurisprudence] (1st ed.). Dār al-Kutbī.
- al-Ziriklī, K. (2002). *al-A'lām* [Biographical Dictionary] (15th ed.). Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
- al-Sabṭī, 'A. (1970). *al-Imlā' ilā ma'rifat uṣūl al-riwāyah wa-taqyīd al-samā'* [Guidance to Understanding the Principles of Transmission and Recording of Audition] (al-Sayyid Aḥmad Ṣāqir, Ed.; 1st ed.). Dār al-Turāth / al-Maktabah al-'Atīqah.
- al-Sakhāwī, M. (1999). *al-Jawāhir wa-al-durar fi tarjamat Shaykh al-Islām Ibn Ḥajar* [The Jewels and Pearls in the Biography of Shaykh al-Islām Ibn Ḥajar] (Ibrāhīm Bajīs 'Abd al-Majīd, Ed.; 1st ed.). Dār Ibn Ḥazm.
- al-Sakhāwī, M. (n.d.). *al-Daw' al-lāmi' li-aḥl al-qarn al-tāsi'* [The Shining Light for the People of the Ninth Century]. Dār Maktabat al-Hayāt.
- al-Sam'ānī, M. (1999). *Qawāṭi' al-adillah fi al-uṣūl* [The Decisive Evidences in Principles of Jurisprudence] (Muḥammad Ḥasan Muḥammad al-Shāfi'ī, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Suyūṭī, 'A. (n.d.). *Tadrib al-rāwī fi sharḥ Taqrīb al-Nawawī* [Training the Narrator: Commentary on al-Nawawī's Taqrīb] (Naẓar Muḥammad al-Fariyābī, Ed.). Dār Ṭayyibah.
- al-Shirāzī, I. (2003/1424 AH). *al-Luma' fi uṣūl al-fiqh* [The Luminous Treatise on the Principles of Jurisprudence] (2nd ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn al-Ṣalāḥ, 'A. (2002). *Ma'rifat anwā' ulūm al-ḥadīth: Muqaddimat Ibn al-Ṣalāḥ* [An Introduction to the Sciences of Ḥadīth: Ibn al-Ṣalāḥ's Muqaddimah] (Nūr al-Dīn 'Iṭr, Ed.). Dār al-Fikr.
- al-'Irāqī, 'A. (2002). *Sharḥ al-tabsīrah wa-al-tadhkirah: Alfiyyat al-'Irāqī* [Commentary on al-Tabsīrah wa-al-Tadhkirah: The Thousand Lines of al-'Irāqī] ('Abd al-Laṭīf al-Humaym & Māhir Yāsīn Faḥl, Eds.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn al-Ghazzī, M. (1990). *Dirwān al-Islām* [The Compendium of Islam] (Sayyid Kasrawī Ḥasan, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Fāsī, M. (1990). *Dhīl al-taqyīd fi ruwāt al-sunan wa-al-asānīd* [Supplement to al-Taqyīd on the Narrators of the Sunan and Chains of Transmission] (Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Qudāmah, 'A. (2002). *Rawdat al-nāzīr wa-jannat al-manāzīr fi uṣūl al-fiqh 'alā madhhab al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal* [The Garden of the Observer and the Delight of the Spectator in the Principles of Jurisprudence according to the School of Imām Aḥmad ibn Ḥanbal] (Sha'bān Muḥammad Ismā'īl, Ed.; 2nd ed.). Mu'assasat al-Rayyān.
- Kaḥḥālāh, 'U. (n.d.). *Mu'jam al-mu'allifīn* [Dictionary of Authors]. Maktabat al-Muthannā / Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Maḥallī, M. (1999). *Sharḥ al-Waraqāt fi uṣūl al-fiqh* [Commentary on al-Waraqāt in the Principles of Jurisprudence] (Ḥusām al-Dīn b. Mūsā 'Afānah, Ed.; 1st ed.). University of al-Quds.
- al-Maqrīzī, A. (1997). *al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk* [The Course of Knowledge of the States of Kings] (Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Manzūr, M. (1994/1414 AH). *Lisān al-'Arab* [The Tongue of the Arabs] (2nd ed.). Dār Ṣādir.



- Ibn Naṣr al-Dīn, M. (1993). *Tawdīh al-mushtabih fi ḍabṭ asmā' al-ruwāt wa-ansābihim wa-alqābihim wa-kunāhum* [Clarification of Ambiguities in the Names of Narrators, Their Lineages, Epithets, and Kunyaḥs] (Muḥammad Na'im al-'Arqasūsi, Ed.; 1st ed.). Mu'assasat al-Risālah.
- al-Na'im, 'A. (2015). *Qawā'id al-tarjīh al-muta'alliqa bi-al-naṣṣ 'inda Ibn 'Ashūr fi tafsīrihi al-Taḥrīr wa-al-tanwīr: Dirāsah ta'ṣīliyyah taṭbīqiyyah* [Rules of Preference Related to the Text in Ibn 'Ashūr's Exegesis al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr: A Foundational and Applied Study] (1st ed.). Dār al-Tadmuriyyah.
- al-Namlah, 'A. (2000). *al-Jāmi' li-masā'il uṣūl al-fiqh wa-taṭbīqātihā 'alā al-madhhab al-rājiḥ* [The Compendium of Issues in the Principles of Jurisprudence and Their Applications According to the Preponderant Opinion]. Maktabat al-Rushd.
- al-Nawawī, Y. (1985). *al-Taqrīb wa-al-taysīr li-mā'rifat sunan al-bashīr al-nadhīr fi uṣūl al-ḥadīth* [The Approach and Facilitation for Knowing the Traditions of the Bringer of Glad Tidings and Warnings in the Principles of Ḥadīth] (Muḥammad 'Uthmān al-Khishṭ, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Abū Ya'lā, M. (1990). *al-'Uddah fi uṣūl al-fiqh* [The Provisions in the Principles of Jurisprudence] (Aḥmad b. 'Alī b. Sir al-Mubārakī, Ed.; 2nd ed.). n.p.





Al-Hudaidi's *Nafa'is Al-Jawahir Al-Ḥisan Al-Bahiyyah* on Elucidating Quran Verses Secrets

(Surah Al-Munafiqun): An Inspective Study

Dr. Jamal Mohammed Ahmed Hagar^{*}

Hager705@gmail.com

Jabr Ali Jaroon Al-Başiri^{**}

albsyryibr@gmail.com

Abstract:

This study presents a critical edition and analytical study of a previously unpublished classical manuscript: the exegesis of *Surat Al-Munafiqun* from the commentary *Nafa'is Al-Jawahir Al-Ḥisan Al-Bahiyyah fi Bayan Asrar Ma'ani Al-Ayat al-Quraniyyah* by the Yemeni scholar Al-Allamah Al-Ḥasan ibn Ibrahim Al-Khaṭīb Al-Ḥudaydi (d. 1265 AH/1848-49 CE). The commentary contains invaluable exegetical insights, synthesizing interpretations from classical authorities while incorporating the author's original analyses and critical annotations - demonstrating both his erudition and hermeneutical acumen. Given this work's significance and to enrich Quran scholarship through the recovery of such unpublished manuscripts, a critical inspection edition accompanied by a concise authorial examination was provided. The study comprises an introduction and two sections. Section one examines the author's biography, his book, and describes the manuscript. Section two presents the critically established Arabic text. Established verification methodologies for manuscript authentication were employed to reconstruct the text as faithfully as possible. The study findings showed that *Nafa'is Al-Jawahir* constitutes a substantive exegetical contribution, characterized by its elucidation of Quran meanings through precise terminology, accessible syntax, and perspicuous phrasing—facilitating accurate comprehension of divine intent.

Keywords: *Nafa'is Al-Jawahir*, Exegesis of *Surat Al-Munafiqun*, Qur'an Hermeneutics, Quran Sciences, Manuscript Authentication.

* Associate Professor of Quran Studies, Department of Islamic Studies, Faculty of Education and Sciences, Albaydha University, Republic of Yemen.

** MA Scholar in Quran Sciences, Department of Islamic Studies, Faculty of Education and Sciences, Albaydha University, Republic of Yemen.

Cite this article as: Hagar, J. M. A. & Al-Başiri, J. A. J. (2025). Al-Hudaidi's *Nafa'is Al-Jawahir Al-Ḥisan Al-Bahiyyah* on Elucidating Quran Verses Secrets (Surah Al-Munafiqun): An Inspective Study, *Journal of Arts*, 13(3), 851 -871. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2761>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



نفائس الجواهر الحسان البهية في بيان أسرار معاني الآيات القرآنية للحُدَيْدي (سورة المنافقون): دراسة وتحقيق

جبر علي جرعون البصري**

albsyryibr@gmail.com

د. جمال محمد أحمد هاجر*

Hager705@gmail.com

الملخص:

يقدم هذا البحث دراسةً وتحقيقاً لنص تراثي مخطوط لم يسبق نشره، وهو تفسير سورة المنافقون من تفسير نفائس الجواهر الحسان البهية في بيان أسرار معاني الآيات القرآنية، لعالم من علماء اليمن، وهو العلامة الحسن بن إبراهيم الخطيب الحُدَيْدي (1265هـ)، وهذا التفسير قد حوى نفائس الفوائد، إذ عرض فيه أقوال علماء التفسير السابقين، وزاد عليها تحريراته، وتقييداته، مما يدل على سعة اطلاعه، وحسن تصنيفه، ولأجل إبراز هذا السفر النفيس، وإضافته إلى المكتبة القرآنية التي هي بحاجة إلى إخراج أمثاله من التفاسير قمنا بتحقيقه، مع دراسةٍ مختصرةٍ تناولنا فيها التعريف بالمؤلف، وقد قسمنا البحث إلى مقدمة وقسمين، القسم الأول: دراسة حياة المؤلف، وكتابه، ووصف النسخة الخطية، وأما القسم الثاني: فيتضمن النصّ المحقق، وقد اتبعنا في هذا البحث المنهج العلمي في تحقيق النصوص المخطوطة: سعياً لإخراج التفسير بالصورة التي أرادها المؤلف-رحمه الله-، أو قريباً منها، وانتهى التحقيق بخاتمة، تضمنت النتائج التي من أهمها: أن تفسير نفائس الجواهر الحسان البهية في بيان أسرار معاني الآيات القرآنية، تفسيرٌ قيمٌ، لاشتماله على بيان للقرآن بكلمات ومفردات واضحة، وعبارات وجمل ميسورة، ليتسنى فهم المراد من الآيات القرآنية.

الكلمات المفتاحية: نفائس الجواهر، تفسير سورة المنافقون، تفسير القرآن الكريم، علوم القرآن، تحقيق المخطوطات.

* أستاذ الدراسات القرآنية المشارك، قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية والعلوم برداع، جامعة البيضاء، الجمهورية اليمنية.
** طالب ماجستير في علوم القرآن، قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية والعلوم، جامعة البيضاء، الجمهورية اليمنية.

للاقتباس: هاجر، م. أ. والبصري، ج. ع. (2025). نفائس الجواهر الحسان البهية في بيان أسرار معاني الآيات القرآنية للحُدَيْدي (سورة المنافقون): دراسة وتحقيق، مجلة الآداب، 13 (3)، 851-871. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2761>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



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

أما بعد: فإن علم التفسير متعلق بكلام الله جل وعلا؛ لذا اهتم به العلماء قديماً وحديثاً تأليفاً وتصنيفاً، وتعددت توجهاتهم في التصنيف في التفسير إلى توجهات مختلفة، وقد يسر الله الكريم بمتنه خدمة كتابه العزيز من خلال عمل عدد من الباحثين على تحقيق وإخراج هذه المخطوطات إلى النور، من خلال تحقيقها ودراستها وطباعتها ونشرها في أوساط المسلمين، إلا أنه لا يزال هناك عدد من تلك المؤلفات في مكتبات المخطوطات لم تحقق، ولم تر النور بعد، ومن هذه المخطوطات كتاب: (نفائس الجواهر الحسان الهمية في بيان أسرار معاني الآيات القرآنية)، للعلامة الحسن بن إبراهيم الخطيب الجماعي الخديدي المتوفى سنة (1265هـ)، وقد يسر الله الحصول على نسخة مصورة لهذا التفسير المبارك، فقمنا بتحقيق جزء منه، وهو: (تفسير سورة المنافقون)؛ لينتفع بها أهل العلم وطلابه، ولتكون مدخلاً لمعرفة قيمة هذا التفسير النفيس، سائلين المولى جل وعلا التوفيق والسداد، والعون وسلوك سبيل الرشاد.

أهمية المخطوط وأسباب اختياره.

1. أن موضوع المخطوط هو تفسير كلام الله تعالى، وهو أشرف العلوم.
2. أن مؤلف هذا المخطوط، العلامة الحسن بن إبراهيم الخطيب كان ذا مكانة علمية عالية، حيث صنف كتباً كثيرة في فنون مختلفة.
3. قيمة محتوى هذا التفسير، إذ لخص فيه أقوال المفسرين السابقين وزاد عليها.

إشكالية البحث.

لا يخفى على أهل العلم وطلابه ما لعلم التفسير من أهمية كبيرة في إيضاح كلام الله-عز وجل-، ولهذا ألف علماء الإسلام قديماً وحديثاً تفاسير كثيرة، وقد أدلى هذا العالم دلوه بين أهل العلم في هذا الفن. وعليه: فإن البحث يحاول الإجابة عن مجموعة من الأسئلة، التي من أهمها:

1. من هو مؤلف الكتاب، وما هي مكانته العلمية؟
2. ما مضمون هذا التفسير؟

أهداف التحقيق:

يروم هذا البحث الإجابة عن التساؤلات العلمية التي تمثل إشكالية البحث، وأهم تلك الأهداف:

1. التعريف بالعلامة الحسن بن إبراهيم الخطيب الخديدي.
2. إبراز مضمون هذا التفسير وإخراجه لطلاب العلم.

الدراسات السابقة:

لم نجد بعد البحث والاطلاع وسؤال أهل الاختصاص من قام بتحقيق هذا الجزء من المخطوط بالدراسة والتحقيق؛ إلا أن مما ينبغي الإشارة إليه أن هناك دراسات قامت حول هذا التفسير أو على أجزاء منه، نذكر منها:

1. تفسير نفائس الجواهر الحسان الهمية في بيان أسرار معاني الآيات القرآنية، للعلامة الحسن بن إبراهيم الجماعي الخطيب اليميني (ت1265هـ)، التعريف بالمؤلف، وبيان أبرز ملامح منهجه، د. جمال نعمان ياسين، بحث تعريفى نشر على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية.

2. نفائس الجواهر الحسان الهبية في بيان أسرار معاني الآيات القرآنية، للعلامة حسن بن إبراهيم الخطيب الزبيدي اليميني (ت1265هـ) سورة يونس دراسة وتحقيق، رسالة ماجستير-جامعة صنعاء-كلية التربية- للباحثة/ثريا عبد الله محمد عبد الله العززي، عام 2024م.
3. نفائس الجواهر الحسان الهبية في بيان أسرار معاني الآيات القرآنية، للعلامة حسن بن إبراهيم الخطيب الزبيدي اليميني (ت1265هـ) دراسة وتحقيق في سورتي فاطر ويس، رسالة ماجستير-جامعة الأندلس-صنعاء، الباحث/ عبد الكريم فيصل عبده المعمرى، عام 2025م. ومما يجدر ذكره أن هناك أكثر من ثلاثين طالبًا يقومون بتحقيق هذا التفسير في الجامعات اليمنية.

حدود البحث:

يقتصر البحث على تحقيق جزء من المخطوط، وذلك من بداية سورة المنافقون إلى آخرها، وتقع في ثلاثة ألواح ونصف.

منهج التحقيق:

اعتمدنا في هذا البحث على المنهجين الآتيين:

1. المنهج التاريخي: وذلك عند التعريف بمؤلف الكتاب، وبيان مكانته العلمية.
2. المنهج الوصفي: وذلك عند دراسة المخطوط، وعرض منهج التحقيق، وتخراج النص المحقق.

خطة البحث:

تتكون خطة البحث من مقدمة، وقسمين وخاتمة، وذلك على النحو الآتي:
المقدِّمة: وفيها بيان أهمية المخطوط وأسباب اختياره، ومشكلة البحث وأهدافه، ومنهج التحقيق، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

القسم الأول: الدراسة، وجعلناها في مبحثين:

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف.

تحدثنا فيه عن المؤلف من حيث: اسمه ونسبه، ولقبه، وشيوخه، وتلامذته، ومكانته العلمية، ومؤلفاته، ووفاته.

المبحث الثاني: التعريف بالكتاب.

تحدثنا فيه عن الكتاب من حيث: توثيق اسمه، ونسبته إلى مؤلفه، والمنهج المتبع في تحقيقه، ووصف النسخة الخطية المصورة.

القسم الثاني: النص المحقق.

وفي الخاتمة: ذُكرت أهم النتائج والتوصيات.

والله نسأل أن يجعل عملنا خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفع به الإسلام والمسلمين.

القسم الأول: الدراسة.

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف.

أولاً: اسمه، ونسبه، ولقبه.

وهو: الشيخ العلامة الفقيه المحدث الحسن بن إبراهيم بن حسن بن مسعود الجماعي، الدرهمي، الحديدي، المشتهر بالخطيب⁽¹⁾.



ثانياً: ولادته، وشيوخه، وتلامذته

يكتنف الغموض سنة ولادة العلامة الحسن بن إبراهيم الخطيب؛ لأن المصادر لم تذكر شيئاً عن تاريخ ولادته. وأما مشايخه: فعلى الرغم من شهرته، وعلو كعبه في العلم، وانتشار صيته في الآفاق، إلا أن كتب التراجم أغفلت ذكر شيوخه، ولم تسعفنا إلا بذكر واحد منهم، وهو: العلامة شيخ الإسلام عبد الرحمن بن سليمان الأهدل مُفتي زبيد⁽²⁾.
تلاميذه:

1. الفقيه العلامة شيخ الإسلام يحيى بن محمد مكرم، مفتي بندر الحُدَيْدِي.
2. ولده: إبراهيم، وقد تفقه بالعلامة محمد باري عبد القادر، والعلامة يحيى بن محمد مكرم.
3. ولده الآخر: محمد، وهو مفتي الحُدَيْدِي في وقته، وكان عالماً فقيهاً، أخذ عنه جماعة، منهم الفقيه عبد الله بن يحيى مكرم الجماعي⁽³⁾.
4. الشيخ العلامة محمد بن أحمد بن عبد الباري الأهدل الحسيني الهامي⁽⁴⁾.
وبالنظر إلى من ترجم له يتبين من كلامهم أن له عددًا كبيرًا من التلاميذ حيث يقول: العلامة عاكش: "وكان لا شغل له غير الدرس والتدريس... وقد تخرج به جماعة من العلماء من أهل بلده، ومن غيرهم"⁽⁵⁾.
وقال العلامة الوشلي: "وله تلاميذ كثيرون"⁽⁶⁾.

ثالثاً: مكانته العلمية.

كان العلامة الحسن بن إبراهيم الخطيب من كبار العلماء في عصره، ولُقِّب بشيخ الإسلام، وكان مفتي الشافعية في عصره، ولذلك أُنْفِيَ عليه كثير من العلماء والمؤرخين.

وقد وصفه العلامة حسن بن أحمد عاكش، فقال: هو من العلماء الراسخين، ومن الفضلاء المتقين، تفقه على جماعة من علماء اليمن، ومهر في جميع الفنون... وذآكرته فوجدته إماماً في المعارف، رأساً في علم التفسير، محدثاً، متبحراً في الفقه والأصول⁽⁷⁾.

رابعاً: مصنفاته.

1. نفائس الجواهر الهية في بيان أسرار معاني الآيات القرآنية، في التفسير⁽⁸⁾.
2. فتح مقفلات الأفهام شرح عمدة الأحكام في أحاديث سيد الأنام⁽⁹⁾.
3. العقد الثمين شرح حديث الأربعين من كلام سيد المرسلين، في الحديث⁽¹⁰⁾.

خامساً: وفاته.

تُوفِيَ -رحمه الله- عام (1265هـ)⁽¹¹⁾.

المبحث الثاني: التعريف بالكتاب.

أولاً: توثيق اسم الكتاب المخطوط.

اسم الكتاب كما وُجِدَ على طرة المخطوط هو: (نفائس الجواهر الحسان الهية، في بيان أسرار معاني الآيات القرآنية)⁽¹²⁾.

ثانياً: نسبة الكتاب المخطوط إلى مؤلفه.

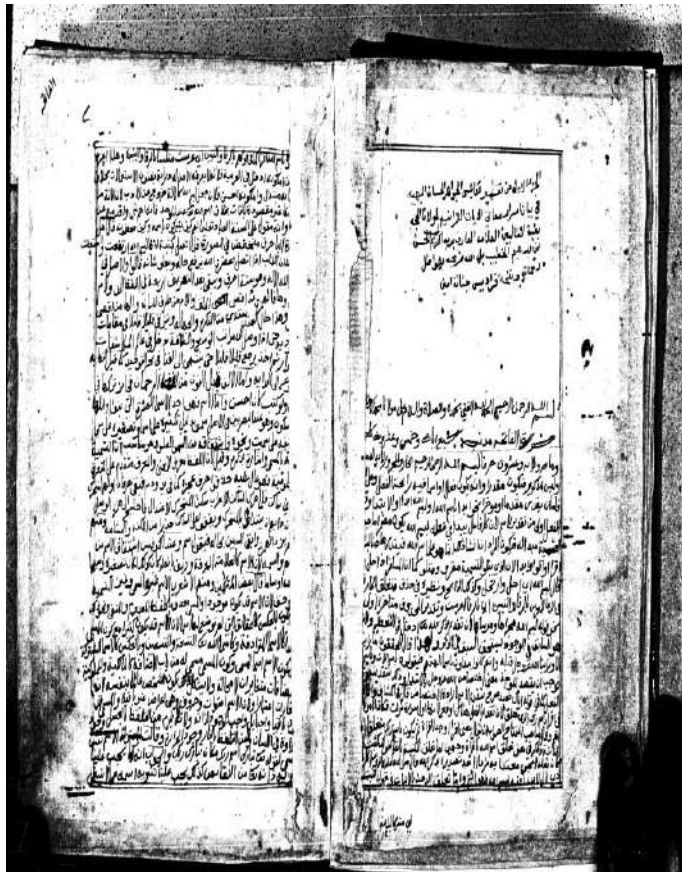
من أهم القضايا التي يبدأ المحقق ببيانها والتحرري عنها، هي نسبة الكتاب إلى صاحبه ومؤلفه، مع سوق الأدلة، وإقامة الحجج والبراهين على ذلك، ومما يدل على صحة نسبة كتاب نفائس الجواهر الحسان الهية في بيان أسرار معاني الآيات القرآنية، للعلامة الحسن بن إبراهيم الخطيب، الآتي:

1. ما ورد على طرة صفحة عنوان المخطوط يدل على أن الكتاب للعلامة الحسن بن إبراهيم الخطيب.
2. تصريح عدد من المؤلفين والعلماء، الذين ترجموا للعلامة الحسن بن إبراهيم، وكذا كتب الفهارس العامة، بنسبة الكتاب إليه، منهم:
العلامة الحسن بن أحمد عاكش، في كتابه: عقود الدرر بتراجم علماء القرن الثالث عشر⁽¹³⁾. وكذا كتاب معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم⁽¹⁴⁾.
3. عدم وجود اختلاف، أو اضطراب، أو تشكيك من أي نوع كان، في نسبة هذا الكتاب للعلامة الحسن بن إبراهيم الخطيب.
وهذه البراهين والأدلة، تجعل الباحثين يطمئنون إلى صحة نسبة الكتاب إلى العلامة الحسن بن إبراهيم الخطيب.
ثالثًا: المنهج المتبع في التحقيق.
1. أما المنهج المتبع في دراسة وتحقيق هذا المخطوط فيتمثل في الخطوات الآتية:
1. بعد الحصول على صورة من النسخة الخطية الوحيدة للتفسير، شرعنا في كتابته على وفق قواعد الإملاء الحديثة، مع مراعاة علامات الترقيم.
2. قمنا بإدراج ترقيم المخطوط في النص المحقق من أوله إلى آخره، إذ أشرنا في نهاية كل لوح من ألواح الكتاب برقمه، وذلك بوضعه بين معقوفتين []، وبيننا الوجه والظهر هكذا [و/1]، [ظ/1].
3. كتابة الآيات القرآنية على وفق رسم المصحف، برواية حفص عن عاصم، وتخرجها داخل المتن، ووضع ذلك بين قوسين.
4. عزو القراءات القرآنية، وذكر من قرأها، وعزوها إلى المصادر المعتمدة في هذا الفن.
5. تخريج الأحاديث الواردة في النص المحقق، فإذا كان الحديث في الصحيحين اكتفينا بهما دون غيرهما، وإلا من باقي الكتب الستة، وذلك بذكر رقم الحديث والجزء والصفحة، ونقل رأي علماء الحديث المتخصصين في الحكم على الحديث صحةً وضعفًا.
6. توثيق أقوال العلماء من مصادرها الأصلية، إن وجدت، وإلا فمن الكتب الموثوقة لدى العلماء.
7. عدم التعريف بالأعلام الوارد ذكرهم؛ لئلا يطول البحث.
8. التعريف بالأماكن والبلاغات والبلدان والفرق والجماعات التي وردت في النص.
9. شرح الألفاظ والمصطلحات الغربية بالرجوع إلى قواميس اللغة، وكتب الغريب وغيرها.
10. عزو الأقوال إلى أصحابها التي ذكرها المؤلف في كتابه.
11. ما كان من سقط في النص المحقق أثبتناه من المصادر وجعلناه بين معقوفتين، هكذا []، وأشرنا إلى ذلك في الحاشية.
12. تذييل البحث بقائمة المصادر والمراجع.

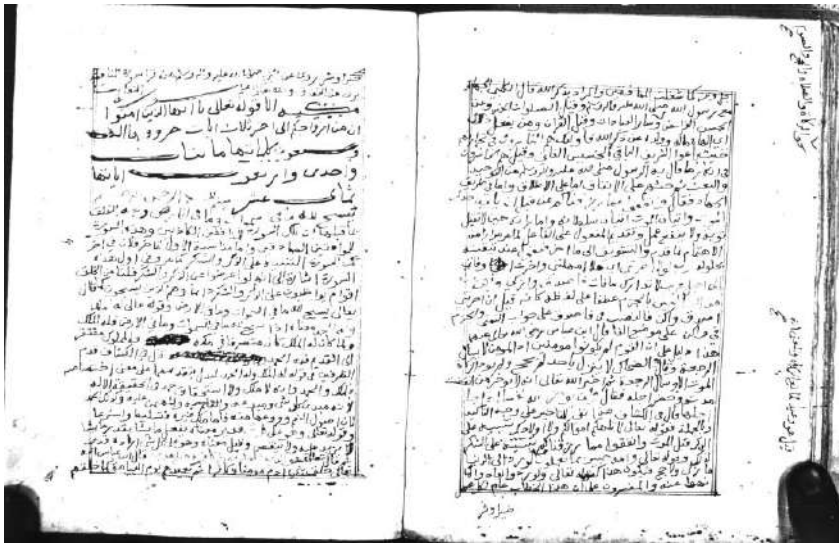
رابعًا: وصف النسخة الخطية.

- اعتمدنا في تحقيق هذا الجزء من التفسير القيّم على نسخة خطية فريدة، وهي نسخة مصورة من مكتبة المتحف البريطاني برقم (20730).
- عنوان الكتاب: نفائس الجواهر الحسان المهيبة في بيان أسرار معاني الآيات القرآنية.
- اسم المؤلف: الحسن بن إبراهيم الخطيب الحُدَيْدِي (ت: 1265هـ).

- نطاق التحقيق: سورة المنافقون من أولها إلى آخرها.
- عدد الألواح للمخطوط كاملاً (257) لوحًا، وسنقوم بمشيئة الله -تعالى- بتحقيق سورة المنافقون وعدد الألواح فيها (سبعة ألواح ونصف).
- مسطرتها: (40) سطرًا
- كلماتها: (15) كلمة تقريبًا.
- نوع الخط: خط نسخي جيد.
- تاريخ النسخ: القرن الثالث عشر.
- اسم الناسخ: الحسن بن إبراهيم الخطيب الخديدي.
- خامسًا: نماذج وصور من نسخ المخطوط.



سورة من المخطوط لآخر سورة المنافقون



القسم الثاني: النص المحقق.

سورة المنافقون.

مدنية، حروفها: سبعمائة وستة وسبعون، [و/1] كلماتها: مائة وثمانون، آياتها: إحدى عشرة (15).

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا لَسْهُدُ إِنَّكَ لِرَسُولِ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ، وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴿١﴾
 وَتَحَدُّوا أَيْمَنَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢﴾ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ
 ﴿٣﴾ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خِصْبٌ مُسَدَّدٌ يَحْسَبُونَ كُلَّ صِحِّحةٍ عَلَيْهِمْ هُرْ الْعُدُو فَا حَذَرُهُمْ فَتُلَاهُمُ
 اللَّهُ أَنَّى يُؤَفِّكُونَ ﴿٤﴾ [المنافقون: 1-4].

﴿ إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا لَسْهُدُ إِنَّكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﴾

قال علماء المعاني: أرادوا بقولهم: ﴿ شَهِدُ إِنَّكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﴾ شهادة وأطأت فيها قلوبهم ألسنتهم، كما ينئى عنه (أن) واللام) وكون الجملة اسمية مع تصديرها بما يجري مجرى القسم، وهو الشهادة، فكذبهم الله تعالى؛ لأجل علمه بعدم المواطأة (16).

وقوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ ﴾ اعتراض مقرر لمنطوق كلامهم، وسط بينه وبين قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴾

تحقيقاً لما نيط به التكذيب من أنهم قالوه عن اعتقاد، كما أشير إليه، أي والله يشهد إنهم لكاذبون فيما ضَمَّنوا مقالته من أنها صادرة عن اعتقاد وطمأنينة، والإظهار في موضوع الإضمار؛ لذمهم، والإشعار بعلّة الحكم (17).

والمعنى: أنه تعالى أرسلك فهو يعلم إنك لرسوله، والله يشهد إنهم أضمروا غير ما أظهروا، وهذا يدل على أن حقيقة الإيمان بالقلب، وحقيقة كل كلام كذلك، فإن من أخبر عن شيء واعتقد خلافه فهو كاذب، كما أن الجهل باعتبار المخالفة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، ألا ترى أنهم يقولون بألسنتهم: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾، وسماه الله كذبًا؛ لما أن قولهم يخالف اعتقادهم⁽¹⁸⁾.

وجوز في الكشف أن يراد: "والله يشهد إنهم لكاذبون عند أنفسهم؛ لأنهم كانوا يعتقدون أن قولهم: ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ كذب، وخبر على خلاف ما عليه حال المخبر عنه"⁽¹⁹⁾.

قلت: وهذا مذهب الجاحظ وهو خلاف ما عليه الجمهور من أن مرجع كون الخبر صدقًا أو كذبًا إلى طباق الحكم للواقع، ولهذا كذبنا اليهودي إذا قال: الإسلام باطل، مع أنه مطابق لاعتقاده⁽²⁰⁾.

ثم أخبر سبحانه عن استنارهم بالإيمان الكاذبة، فقال: ﴿اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً﴾ وقد مر في المجادلة⁽²¹⁾، والمعنى: "أنهم اتخذوا [ظ/1] أيمانهم الفاجرة التي من جملتها ما حكي عنهم؛ وقاية عما يتوجّه من المؤاخذة بالقتل والسبي وغير ذلك، واتخاذها جنة عبارة عن إعادتهم وتبئتهم لها إلى وقت الحاجة؛ ليحلفوا بها، ويتخلصوا عن المؤاخذة لا عن استعمالها بالفعل، فإن ذلك متأخر عن المؤاخذة المسبوقه بوقوع الجنابة، واتخاذ الجنة لا بد أن يكون قبل المؤاخذة، وعن سببها أيضًا كما يفصح عنه الفاء في قوله تعالى: ﴿فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ ولا ريب في أنّ هذا الصد منهم متقدم على حلفهم بالفعل"⁽²²⁾.

وقرئ: إيمانهم بكسر الهمزة⁽²³⁾، لما أظهره على ألسنتهم، فاتخاذ الجنة عن استعماله بالفعل، فإنه وقاية دون دماهم وأموالهم، فمعنى قوله تعالى: ﴿فَصَدُّوا﴾ حينئذ: "استمروا على ما كانوا عليه من الصد، والإعراض عن سبيله تعالى"⁽²⁴⁾.

وجوز في الكشف: "أن تكون اليمين الكاذبة هاهنا إشارة إلى قولهم: نشهد؛ لأن الشهادة تجري في إفادة التأكيد مجرى الحلف، وبه استدل أبو حنيفة على أن (أشهد) يمين"⁽²⁵⁾.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ حيث أثروا الكفر على الإيمان، وأظهروا خلاف ما أضمروا؛ مغالطة للمسلمين ﴿ذَلِكَ﴾ إشارة إلى قوله: ﴿سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.

قال مقاتل: ذلك الكذب ﴿بِأَيْمَانِهِمْ﴾ في الظاهر ﴿ثُمَّ كَفَرُوا﴾ في السر⁽²⁶⁾، "وفيه تأكيد لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ أَنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾"⁽²⁷⁾.

قال في الكشف: ﴿ءَامَنُوا﴾ نطقوا بكلمة الشهادة، وفعلوا كما يفعل من يدخل في الإسلام ﴿ثُمَّ كَفَرُوا﴾ أي أظهروا كفرهم بعد ذلك، أو ﴿ءَامَنُوا﴾ نطقوا بالإيمان عند المؤمنين ﴿ثُمَّ كَفَرُوا﴾ نطقوا بالكفر عند شياطينهم، استهزاء بالإسلام كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنُوا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شِيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ﴾ [البقرة: 14]⁽²⁸⁾.

قوله تعالى: ﴿فَطَبَعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ قَلْبًا يُفْقَهُونَ﴾ والطبع لا يكون إلا من الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمِعِهِمْ﴾ [النحل: 108] وإذا كان كذلك ففي الآية إشكال⁽²⁹⁾، وهو: أنه لما كان الطبع من الله تعالى لا يمكنهم أن يتدبروا، ولا أن يستدلوا بالدلائل، ولو كان كذلك لكان [و/2] في ذلك حجة لهم على الله تعالى، فيقولون: إعراضنا عن الحق؛ لَغَفَلْتِنَا، وَغَفَلْتِنَا بسبب أنه تعالى طبع على قلوبنا.

والجواب عن ذلك بأن نقول: هذا الطبع من الله تعالى لسوء أفعالهم، وقصدتهم الإعراض عن الحق، فكأنه تعالى تركهم إلى أنفسهم الجاهلة، وأهوائهم الباطلة⁽³⁰⁾.

ثم قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ لحسنها وجمالها، وكان عبد الله بن أبي رجلاً جسيماً صحيحاً فصيحاً⁽³¹⁾، وكذا أضرابه من رؤساء أهل النفاق، يحضرون مجلس رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-، والحاضرون يعجبون بهياكلهم، ويستمعون إلى كلامهم، فنزلت⁽³²⁾.

﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ﴾ أيها الرسول، أو يا من له أهلية الخطاب ﴿تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ﴾ لفصاحتهم، وذلاقة ألسنتهم⁽³³⁾، وحلاوة كلامهم.

وقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ خُشْبٌ مُسْنَدَةٌ﴾ في حيز الرفع، على أنه خبر مبتدأ محذوف، أي هم كأنهم خشب مسندة، أو هو كلام مستأنف لا محل له⁽³⁴⁾، شبهوا في جلوسهم في مجالس رسول الله ﷺ مستندين فيما بخشب منصوبة مستندة إلى الحائط في كونهم أشباحاً خالية عن العلم والخير، ويجوز أن تكون الخشب أصناماً منحوتة، شبهوا بها في حسن صورهم، وقلة جدواهم⁽³⁵⁾.

قال في الكشاف: ويجوز أن يكون وجه التشبيه مجرد عدم الانتفاع؛ لأن الخشب المنتفع بها هي التي تكون في سقف أو جدار أو غيرهما، فأما المسندة الفارغة فلا نفع فيها⁽³⁶⁾.

قلت: وعلى هذا لا يكون لتخصيص الخشب بالذكر فائدة؛ لاشتراكها في الباب مع الحجر، والمدر المتروكين وغيرهما، والخشب جمع خشبة، كتمر وتمر، وبدنة وبُدن⁽³⁷⁾.

ثم إنه تعالى نسبهم إلى الجبن وعابهم به، فقال: ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صِحْحَةٍ عَلَيْهِمْ﴾ لاستقرار الرعب في قلوبهم، فقوله تعالى: ﴿عَلَيْهِمْ﴾ ثاني مفعولي⁽³⁸⁾ ﴿يَحْسَبُونَ﴾ أي: يحسبونها واقعة عليهم، وضارة لهم⁽³⁹⁾.

والصيحة، قال مقاتل: إذا نادى مُنَادٍ فِي الْعُسْكَرِ، أَوْ انْفَلَتَتْ دَابَّةٌ، أَوْ فَأَنْشِدَتْ [ظ/2] مثلاً، فلنوا أنهم يراودون بذلك، وذلك لأنهم على وجل من أن يهتك الله أستارهم، ويكشف أسرارهم، يتوقعون الإيقاع بهم ساعة فساعة⁽⁴⁰⁾.

ثم أعلم الله تعالى رسوله -صلى الله تعالى عليه وآله وسلم- بعداوتهم فقال: ﴿هُرَّ الْعَدُوِّ﴾ أي: هم الكاملون في العداوة، والراسخون فيها، ﴿فَأَحْذَرْتُمْ﴾ أن تأمنهم على السر، ولا تلتفت إلى ظاهريهم، فإنهم الكاملون في العداوة بالنسبة إلى غيرهم⁽⁴¹⁾.

﴿فَتَلَّهُمُ اللَّهُ﴾ "دعاء عليهم، وطلب من ربه أن يلعنهم، ويخزيهم، وتعليم للمؤمنين أن يدعوا عليهم بذلك"⁽⁴²⁾.
﴿أَنْ يُوَفَّكَونَ﴾ يعدلون عن الحق ويصرفون عنه، وفيه تعجب من فرط جهلهم، وضلالتهم، وظنهم الفاسد أنهم على الحق.

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّأَوْا بِرُءُوسِهِمْ وَرَأَيْتَهُمْ يُصَدُّونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ﴾ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿٦﴾ [المنافقون: 6-7].

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ﴾ على طريق النصيحة: ﴿تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّأَوْا بِرُءُوسِهِمْ﴾ "عطفوها استكباراً"⁽⁴³⁾، ﴿وَرَأَيْتَهُمْ يُصَدُّونَ﴾ "يعرضون عن القائل، أو عن الاستغفار، ﴿وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ﴾"⁽⁴⁴⁾.

قال الكلبي: لما نزل القرآن على رسول الله ﷺ بصفة المنافقين مشى إليه عشائريهم من المؤمنين، وقالوا لهم: ويلكم افتضحتم بالنفاق، وأهلكتم أنفسكم بالكفر، فأتوا رسول الله ﷺ وتوبوا من النفاق، وأسألوه أن يستغفر لكم، فأبوا ذلك وزهدوا في الاستغفار فنزلت⁽⁴⁵⁾.

قال ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما-: لما رجع عبد الله بن أبي من (أحد) بكثير من الناس مَقْتَهُ⁽⁴⁶⁾ المسلمون وعنفوه، وأسمعوه المكروه، فقال له بنو أبيه: لو أتيت رسول الله ﷺ حتى يستغفر لك، ويرضى عنك، فقال: لا أذهب إليه، ولا أريد أن يستغفر لي، وجعل يلوي رأسه فنزلت⁽⁴⁷⁾.

والأكثر: أنه إنما دُعي إلى الاستغفار⁽⁴⁸⁾؛ لأنه قال: ﴿لِيُخْرِجَ الْأَعْرَضَ مِنَ الْأَذَلِّ﴾، وقال: ﴿لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ﴾ فقيل له: تعال ليستغفر لك الرسول ﷺ فقال: ماذا قلت؟⁽⁴⁹⁾، فذلك قوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَأَوْهُ وَسَّمُّهُ﴾ وقرئ: ﴿لَوْ أَرَأَوْهُ﴾ بالتشديد للكثرة⁽⁵⁰⁾.

ثم ذكر الله تعالى أن استغفاره لا ينفعهم فقال: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ لإصرارهم على الفسق، ورسوخهم في الكفر [و/3].

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ أي: الذين سبق ذكرهم، وهم: الكافرون، والمنافقون، والمتكبرون فإن كل واحد منهم من جملة ما سبق ذكره، فقول كل واحد من تلك الأقوام داخل تحت قوله: ﴿الْفَاسِقِينَ﴾.

ثم قال تعالى: ﴿لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا﴾ يروى أن رسول الله ﷺ لما لقي بني المصطلق⁽⁵¹⁾ على المُرَيْسِعِ⁽⁵²⁾ وهو ماء لهم ونفرهم، ازدحم على الماء جمع من المهاجرين والأنصار واقتتلا، فلطم أحد فقراء المهاجرين سنناً حليفاً لعبد الله بن أبي، فبلغ ذلك عبد الله، فقال: ما صحبنا محمداً إلا لنلطم، والله ما مثلنا ومثلهم إلا كما قيل: (سمن كلبك يأكلك)⁽⁵³⁾، أما والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، عني بالأعز: نفسه، وبالأذل أصحاب محمد ﷺ ثم قال لقومه: لو أمسكتكم عن هؤلاء الفقراء فضل طعامكم: لم يركبوا رقابكم، ولانفضوا من حول محمد، فسمع بذلك زيد بن أرقم وهو حدث، فقال: أنت والله الذليل القليل، فقال عبد الله، اسكت فإنما كنت ألعب، فأخبر زيد رسول الله ﷺ، فقال عمر: دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال، إذن ترعد⁽⁵⁴⁾ أنف كثيرة بيثرب، قال: فإن كرهت أن يقتله مهاجري، فأمر أنصارياً، فقال: فكيف إذا تحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه، فأنزل الله تعالى تصديق قول زيد، فبان نفاق عبد الله، فقيل له: قد نزلت فيك آيات شداد، فإذهب إلى رسول الله ﷺ ليستغفر لك فلوى رأسه، ثم قال: أمرتموني أن أؤمن فأمنت، وأمرتموني أن أزكي مالي فزكيت، فما بقي إلا أن أسجد لمحمد، فنزلت⁽⁵⁵⁾.

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا﴾ ولم يلبث إلا أياماً قلائل، حتى اشتكى ومات⁽⁵⁶⁾.

ثم قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَرَّبَ أَيْنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾.

قال مقاتل: "يعني: مفاتيح الرزق، والمطر، والنبات"⁽⁵⁷⁾.

والمعنى: أنه تعالى لا تتناهى مقدوراته؛ لأن فيها كل ما يشاء مما يريد إخراجة⁽⁵⁸⁾.

وقال الحسن: خزائن الله في السماوات: في الغيوب، وفي الأرض: القلوب، وهو علام الغيوب، ومقلب القلوب⁽⁵⁹⁾.

﴿وَلَكِنَّ الْمُنْفِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ﴾، أن أمره [ظ/3] إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون⁽⁶⁰⁾.

﴿ هُمْ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَىٰ مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّىٰ يَنْفَضُوا وَيَلَّوْا خِزَانِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنْفِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ ﴾ ﴿٧﴾ يَقُولُونَ لِيْن رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْرَابُ مِنهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنْفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٨﴾ [المنافقون: ٧-٨].

﴿ يَقُولُونَ لِيْن رَجَعْنَا ﴾ أي: من تلك الغزوة، وهي غزوة بني المصطلق⁽⁶¹⁾، ﴿ إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْرَابُ مِنهَا الْأَذَلَّ ﴾ فردَّ الله تعالى عليهم ذلك بقوله: ﴿ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ أي: والله الغلبة والقوة، ولمن أعزه وأيده من رسوله ومن المؤمنين، وعزه لهم نصرته إياهم، وإظهار دينهم على سائر الأديان، وأعلم رسوله بذلك⁽⁶²⁾.

﴿ وَلَكِنَّ الْمُنْفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ ذلك، ولو علموا ما قالوا مقالهم الشنيعة، والحكمة في نفي الفقه عنهم أولاً، ثم نفي العلم عنهم ثانيًا، أن معرفة الله تعالى مما يحتاج إلى تدبر وتفقه، وأما كون الغلبة والقوة لدين الإسلام فذلك مما لا يحتاج إلى تأمل لظهور الأمارات، وسطوع الدلائل، فإنه بلغ مبلغاً لم يبق في وقوعه شك لمن به أدنى بقية مسكة، وقليل علم، فلا جرم ورد في خاتمة كل آية ما يليق بها⁽⁶³⁾، فالأول: لحصول الفقه بالتكلف، والثاني: لا بالتكلف، فالأول علاجي، والثاني مزاجي⁽⁶⁴⁾.

روي: أن عبد الله بن أبي لما أراد أن يدخل المدينة، اعترضه ابنه عبد الله بن عبد الله بن أبي، وكان مخلصاً، وقال: لئن لم تُفرِّق الله ولرسوله بالعزة لأضربن عنقك، فلما رأى منه الجِدَّ⁽⁶⁵⁾، قال: إن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين، فقال رسول الله ﷺ لابنه: جزاك الله عن رسوله، وعن المؤمنين خيراً⁽⁶⁶⁾.

وعن الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهما: "أن رجلاً قال له: إن الناس يزعمون أن فيك تيهًا⁽⁶⁷⁾، فقال: ليس بتيه، ولكنه عزة، وتلا الآية"⁽⁶⁸⁾.

﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَانْتِهٰهُمْ اَمْوَالُهُمْ وَلَا اَوْلَادُهُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْخٰسِرُونَ ﴾ ﴿٩﴾ وَأَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّٰلِحِينَ ﴿١٠﴾ وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللّٰهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا وَاللّٰهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١١﴾ [المنافقون: ٩-١١].

ولما عبر سبحانه المنافقين، حث المؤمنين على ذكره -تعالى-، فقال: ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَانْتِهٰهُمْ اَمْوَالُهُمْ وَلَا اَوْلَادُهُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ ﴾ أي: لا يشغلكم الاهتمام بتدبير أمورها، والاعتناء بمصالحها، والتمتع بها عن الاشتغال بذكره [و/4] -جل وعز- كما شغلت المنافقين.

والمراد بذكر الله:

قال الكلبي: الجهاد مع رسول الله ﷺ⁽⁶⁹⁾.

وقيل: الصلوات الخمس⁽⁷⁰⁾.

وعن الحسن: الفرائض نحو: الزكاة، والصلاة، والحج، والصوم، وسائر العبادات⁽⁷¹⁾.

وقيل: القرآن⁽⁷²⁾.

﴿ وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ ﴾ أي ألهاه ماله وولده عن ذكر الله⁽⁷³⁾.

﴿ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْخٰسِرُونَ ﴾ "في تجارتهم، حيث باعوا الشريف الباقي، بالخسيس"⁽⁷⁴⁾ الفاني⁽⁷⁵⁾.

وقيل: هم الخاسرون في إنكار ما قال به الرسول ﷺ: من التوحيد، والبعث⁽⁷⁶⁾.

ثم حثهم على الإنفاق، إما على الإطلاق، وإما في طريق الجهاد، فقال: ﴿ وَأَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْتُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ أَحَدَكُمُ

الْمَوْتُ ﴾ وإتيان الموت إتيان سلطانه وأماراته حين لا تقبل توبة، ولا ينفع عمل⁽⁷⁷⁾.

وتقديم المفعول على الفاعل لما مر مرارًا من الاهتمام بما قدم، والتشويق إلى ما أخر⁽⁷⁸⁾.

﴿ فَيَقُولُ ﴾ عند تيقنه بجلوله: ﴿ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي ﴾ أي هلا أمهلتني، وأخرت وفاتي، ﴿ إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ ﴾ لأتدرك

ما فات ﴿ فَأَصْدَقَ ﴾ وأزكى ﴿ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ بالجزم عطفاً على لفظه، كأنه قيل: إن أخرتني أصدق وأكن،

فالنصب في ﴿ فَأَصْدَقَ ﴾ على جواب التمني، والجزم في ﴿ وَأَكُنْ ﴾ على موضع الفاء⁽⁷⁹⁾.

قال ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما-: هذا دليل على أن القوم لم يكونوا مؤمنين؛ إذ المؤمن لا يسأل الرجعة⁽⁸⁰⁾.

وقال الضحاك: لا ينزل بأحد لم يحج ولم يؤد الزكاة، إلا سأل الرجعة⁽⁸¹⁾.

وقيل: هو وعيد لمانع الزكاة⁽⁸²⁾.

ثم أخبر الله تعالى أنه لا يؤخر من انقضت مدته، وحضر أجله، فقال: ﴿ وَلَنْ نُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا ﴾

قال في الكشف: هذا نفي للتأخير على وجه التأكيد⁽⁸³⁾.

وبالجملة فقلوه تعالى: ﴿ لَا تَلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ ﴾ تنبيه على الذكر قبل الموت ﴿ وَأَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْتُمْ ﴾

تنبيه على الشكر لذلك.

وقوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ لورد إلى الدنيا ما زنى، ولا حَجَّ، فيكون هذا كقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ رُدُّوْا لَعَادُوا لِمَا

هُوَ أَعْنَهُ ﴾ [الأنعام: ٢٨].

والمفسرون على أن هذا الخطاب عام لكل عمل [ظ/4] خيراً أو شراً⁽⁸⁴⁾.

روي عن النبي ﷺ: ((من قرأ سورة المنافقون برئ من النفاق))⁽⁸⁵⁾، والله تعالى أعلم.

النتائج:

توصل البحث إلى:

- أن المؤلف رحمه الله سلك أحسن الطرق في تفسيره حيث جمع بين التفسير بالمأثور والرأي، وفقاً للشروط المعتمدة.
- أن كتاب نفائس الجواهر الحسان الهية، في بيان أسرار معاني الآيات القرآنية، عبارة عن تلخيص لتفسير الرازي مفاتيح الغيب، مع الاستفادة من كتب التفسير الأخرى.

الهوامش والإحالات

(1) ينظر: عاكش، عقود الدرر: 315؛ الوشلي، نشر الثناء الحسن: 177/3؛ باذيب، المحاسن المجتمعة في مآثر الإخوة الأربعة: 519.

(2) ينظر: عاكش، عقود الدرر: 396-411؛ الوشلي، نشر الثناء الحسن: 174/3.

(3) ينظر: باذيب، المحاسن المجتمعية: 290-519؛ الوشلي، نشر الثناء الحسن: 175-177/3.

(4) ينظر: عاكش، عقود الدرر: 648؛ الوشلي، نشر الثناء الحسن: 338/1.



- (5) عاكش، عقود الدرر: 316.
- (6) الوشلي، نشر الثناء الحسن: 178/3.
- (7) ينظر: عاكش، عقود الدرر: 315، 316.
- (8) وهو المخطوط الذي حققنا جزءاً منه.
- (9) هو في عدة رسائل جامعية في جامعة صنعاء.
- (10) يحقق كرسائل جامعية في جامعة صنعاء.
- (11) ينظر: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي، مخطوطات التفسير: 809/2؛ بلوط، علي، بلوط، أحمد، معجم تاريخ التراث الإسلامي: 798/2.
- (12) ينظر (ظ/1).
- (13) عاكش، عقود الدرر: 315.
- (14) بلوط، علي، بلوط، أحمد، معجم تاريخ التراث الإسلامي: 798/2.
- (15) ينظر: الجعبري، حُسن المُمدد في فن العدد: 137.
- (16) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 538/4.
- (17) ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 251/8.
- (18) ينظر: الرازي، التفسير الكبير: 545/30.
- (19) الزمخشري، الكشاف: 538/4.
- (20) أشار المؤلف -رحمه الله- إلى مسألة الخبر، وتقسيمه، فالخبر: القول الذي يتطرق إليه التصديق، أو التكذيب، وينقسم إلى صدق وكذب، ولا واسطة بينهما عند الجمهور؛ لأن الحكم الذي هو مدلول الخبر إما مطابق للواقع -وهو الخارج الذي يكون مطابقاً لنسبة الخبر-، أو لا، فإن كان مطابقاً، فهو صدق، سواء كان معه اعتقاد المطابقة، أو لا، وإن كان غير مطابق فهو كذب، سواء كان معه اعتقاد المطابقة، أو لا، ولا واسطة بينهما، وذهب الجاحظ إلى أن الخبر لا ينحصر في الصدق والكذب، بل يكون بينهما واسطة، وذلك لأن الخبر إما مطابق، أو غير مطابق، فإن كان مطابقاً، فإما أن يكون معه اعتقاد المطابقة، أو لا، والثاني: إما أن يكون معه اعتقاد المطابقة، أو لا، وإن كان غير مطابق، فإما أن يكون معه اعتقاد المطابقة، أو لا، والثاني إما أن يكون معه اعتقاد المطابقة، أو لا، فهذه ستة أقسام، والأول منها -وهو الخبر المطابق مع اعتقاد المطابقة- صدق، والرابع -وهو الخبر الغير المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة- كذب، والأربعة الباقية ليس بصدق ولا كذب، قال الرازي: "والحق: أن المسألة لفظية؛ لأننا نعلم بالبدئية أن كل خبر فإما أن يكون مطابقاً للمخبر عنه، أو لا يكون، فإن أريد بالصدق الخبر المطابق كيف كان، وبالكذب الخبر الغير المطابق كيف كان، وجب القطع بأنه لا واسطة بين الصدق والكذب، وإن أريد بالصدق ما يكون مطابقاً مع أن المخبر يكون عالماً بأنه غير مطابق، كان هناك قسم ثالث بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم قائله أنه مطابق أم لا، فثبت أن المسألة لفظية. ينظر: الرازي، المحصول: 226-224/4؛ الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب: 633-631/1؛ الشوكاني، إرشاد الفحول: 123/1، 124.
- (21) عند قوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [المجادلة: ١٦].
- (22) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: لأبي السعود: (251/8). ﷺ



- (23) وهي فراءة شاذة، قرأ بها الحسن البصري، مصدر: (آمن)، وتكون على حذف المضاف، أي: اتخذوا إظهار إيمانهم جنة ﴿فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [المجادلة:16]، وهذا حديث المنافقين المعروف. ينظر: ابن جني، المحتسب: 315/2، 322.
- (24) أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 251/8. وهو قول الإمام مالك، وقال الشافعي: وإذا قال: أشهد بالله، فإن نوى اليمين فهي يمين، وإن لم ينو يميناً فليست بيمين؛ لأن قوله: أشهد بالله يحتتمل أشهد بأمر الله، وإذا قال، أشهد لم يكن يميناً، وإن نوى يميناً فلا شيء عليه. ينظر: الشافعي، كتاب الأم: 65/7؛ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: 7/3؛ المرداوي، الإنصاف: 9/11، 10.
- (25) الزمخشري، الكشاف: 538/4، 539.
- (26) ينظر: ابن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان: 337/4، ونص عبارته: "﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا﴾ يعني: أقروا، ﴿ثُمَّ كَفَرُوا﴾ فَطِيعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ ﴿﴾ بالكفر".
- (27) التفسير الكبير: للرازي: (546/30).
- (28) ينظر: الكشاف: للزمخشري: (539/4).
- (29) أي: اختلاط، والتباس، واشتباه. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 356/11، 357، مادة: (شكل).
- (30) ينظر: الرازي، التفسير الكبير: 546/30.
- (31) قاله ابن عباس -رضي الله عنه-، كما ذكره: الثعلبي، الكشف والبيان: 320/9.
- (32) قاله: ابن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان: 337/4.
- (33) (ذلاقة ألسنتهم): أي: حدة ألسنتهم، وطلاقتها. ينظر: الجوهرى، الصحاح: 1479/4، مادة (ذلق).
- (34) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 540/4؛ النسفي، مدارك التنزيل: 485/3؛ أبو حيان، البحر المحيط: لأبي حيان: 180/10.
- (35) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 540/4؛ الرازي، التفسير الكبير: 548/30.
- (36) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 540/4.
- (37) ينظر: نفسه، والصفحة نفسها..
- (38) والمفعول الأول: (كل).
- (39) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 540/4.
- (40) ينظر: النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان: 305/6.
- (41) ينظر: الرازي، التفسير الكبير: 547/30.
- (42) نفسه، والصفحة نفسها.
- (43) أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 252/8.
- (44) المصدر نفسه: (252/8).
- (45) ذكره: الواحدى، التفسير البسيط: 472/21.
- (46) أبغضه. ينظر: الجوهرى، الصحاح: 266/1، مادة: (مقت).



- (47) ذكره: الواحدي، التفسير البسيط: 472/21، وأخرجه: البيهقي، دلائل النبوة: 318/3، عن الزهري، نحو هذا بسياق أطول.
- (48) ينظر: الرازي، التفسير الكبير: 547/30.
- (49) أخرجه: الطبري، جامع البيان: 399/23.
- (50) (لَوْوًا) بتشديد الواو الأولى، قراءة متواترة قرأها جميع القراء العشرة، إلا نافعاً قرأها مخففة الواو: (لَوَّوًا)، فمعنى قراءة التشديد: أنهم كَرَّوْا هز رؤوسهم وتحريكها، وأكثروا، ومعنى قراءة التخفيف: أنهم فعلوا ذلك مرة واحدة. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 388/2.
- (51) (بني المصطلق): قبيلة بني المصطلق بطن من خزاعة، من القحطانية، وهم بنو المصطلق، واسمه جذيمة بن سعد بن عمرو بن ربيعة بن حارثة بن عمرو بن عامر، وقد غزاهم النبي -صلى الله عليه وسلم- في شعبان سنة (ه6). ينظر: كحاله، معجم قبائل العرب: 1105، 1104/3.
- (52) (المُرْسِيع)، أو (غزوة المُرْسِيع)، وتسمى أيضاً: (غزوة بني المصطلق)، وسببها: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- بلغه أن رئيس بني الحارث بن أبي ضرار سار في قومه وممن معه من العرب، يريدون حرب رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فبعث بريدة بن الحصيب الأسلمي، لتحقيق الخبر، فخرج إليهم لليلتين خلتا من شعبان، ووصل إلى (المُرْسِيع) وصف النبي أصحابه، وحملوا حملة رجل واحد، وانهزم المشركون، وهي الغزوة التي تزوج رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بجويرية بنت الحارث. ينظر: الواقدي، المغازي: 413-404/1.
- (53) مثل من الأمثال العربية: يضرب مثلاً لسوء الجزاء. ينظر: العسكري، جمهرة الأمثال: 525/1.
- (54) (ترعد): أي: تهدد، وتوعد. الجوهرى، الصحاح: 474/2، مادة (رعد).
- (55) ذكره: الثعلبي، الكشف والبيان: 322-321/9، وعزاه لأهل التفسير وأصحاب السير، وأخرجه بنحوه مع اختلاف سير، الترمذي في سننه: 415/5، 416، كتاب التفسير، باب ومن سورة المنافقين، ح (3313)، وقال: "حديث حسن"; الحاكم، المستدرک: 531/5، ح (3812)، وقال: "قد اتفق الشيخان على إخراج أحرف يسيرة من هذا الحديث من حديث أبي إسحاق السبيعي، عن زيد بن أرقم، وأخرج البخاري متابعا لأبي إسحاق من حديث شعبة عن الحكم، عن محمد بن كعب القرظي، عن زيد بن أرقم، ولم يخرجاه بطوله والإسناد صحيح"، ووافقه الذهبي. وأخرجه مختصراً: البخاري، صحيح البخاري: 152/6، كتاب: التفسير، باب: ﴿اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً﴾ [المجادلة: 16]: يجتنون بها، ح (4901).
- (56) ذكره: الثعلبي، الكشف والبيان: 322، 321/9، وعزاه لأهل التفسير وأصحاب السير.
- (57) ابن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان: 341/4.
- (58) ينظر: الرازي، التفسير الكبير: 549/30.
- (59) ذكره: ابن عرفة، تفسير ابن عرفة: 233/4؛ الثعلبي، الكشف والبيان: 322/9، أنه من قول الجنيدي.
- (60) قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: 82].
- (61) ينظر: الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد: 304/4.
- (62) ينظر: الرازي، التفسير الكبير: 546/30.
- (63) ينظر: النيسابوري، غرائب القرآن ورفائب الفرقان: 305/6، 306.



- (64) ينظر: الرازي، التفسير الكبير: 549/30.
- (65) (الجد): نفيض الهزل. ينظر: الجوهرى، الصحاح: 452/2، مادة (جد).
- (66) ذكره: الزمخشري، الكشاف: 543، 542/4.
- (67) (تيمها): بمعنى: كبر، وتكبر. ينظر: الجوهرى، الصحاح: 2229/6، مادة (تيمها).
- (68) ذكره: الزمخشري، الكشاف: 543/4.
- (69) ذكره: الماوردي، النكت والعيون: 18/6.
- (70) قاله الضحاک، كما أخرجه: الطبري، جامع البيان: 410/23.
- (71) ذكره: الزمخشري، الكشاف: 544/4: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 129/18.
- (72) ذكره: الزمخشري، الكشاف: 544/4، غير منسوب لأحد.
- (73) ينظر: الرازي، التفسير الكبير: 550/30.
- (74) (الخسيس): الشيء التافه، والدنيء، والحقير. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 64/6، 65، مادة (خسيس).
- (75) الرازي، التفسير الكبير: 550/30.
- (76) نفسه، والصفحة نفسها.
- (77) قاله ابن عباس -رضي الله عنه-، كما ذكره: الزمخشري، الكشاف: 544/4.
- (78) ينظر: ابو السعود، إرشاد العقل السليم: 254/8.
- (79) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 544/4.
- (80) ذكره: الواحدي، التفسير البسيط: 478/21، وأخرج: الطبري جامع البيان: 411/23، عنه: "ما يمنع أحدكم إذا كان له مال يجب عليه فيه الزكاة أن يزي، وإذا أطاق الحج أن يحج من قبل أن يأتيه الموت، فيسأل ربه الكزة فلا يعطاها، فقال رجل: أما تتقي الله، يسأل المؤمن الكزة، قال: نعم، أقرأ عليكم قرآناً، فقرأ ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَأَنَّهُمْ كَرُمٌ لَكُمْ وَلَا أُولَئِكَ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ فقال الرجل: فما الذي يُوجب عليّ الحجّ؟ قال: راحلةٌ تحمله، ونفقةٌ تبلغه".
- (81) أخرجه: الطبري، جامع البيان: 411/23.
- (82) قاله ابن عباس -رضي الله عنه-، كما ذكره: الزمخشري، الكشاف: 544/4.
- (83) ينظر: نفسه، والصفحة نفسها.
- (84) ينظر: الرازي، التفسير الكبير: 550/30.
- (85) جزء من حديث طويل أخرجه: الشجري، ترتيب الأمالي الخميسية، 129/1-135، ح (479)، عن أبي بن كعب -رضي الله عنه-، وهو حديث ضعيف. ينظر: ابن الجوزي، الموضوعات: 40/1-41: الزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار: 343-346.
- المراجع:
- الأصفهاني، م. (1986). بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (محمد مظهر بقا، تحقيق؛ ط.1). دار المدني.
- بازيب، م. (2005). المحاسن المجتمعة في مآثر الإخوة الأربعة (ط.1). دار الفتح للدراسات والنشر.
- البخاري، م. (1422). صحيح البخاري (محمد زهير بن ناصر الناصر، تحقيق؛ ط.1). دار طوق النجاة.
- بلوط، ع. بلوط، أ. (2001). معجم التاريخ - التراث الإسلامي في مكتبات العالم "المخطوطات والمطبوعات" (ط.1). دار العقبة، قيصري، تركيا.

- البيهقي، أ. (1405). دلالات النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الترمذي، م. (2004). سنن الترمذي (أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوة عوض، تحقيق؛ ط.2). مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- الثعلبي، أ. (2002). الكشف والبيان عن تفسير القرآن (محمد بن عاشور، تحقيق؛ ط.1). دار إحياء التراث العربي.
- الجعبري، إ. (2005). حسن المدد في فن العدد (جمال بن السيد بن رفاعي الشايب، تحقيق). مكتبة أولاد الشيخ للتراث.
- الجوهري، إ. (1987). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (أحمد عبد الغفور عطار، تحقيق؛ ط.4). دار العلم للملايين.
- ابن الجزري، م. (د.ت.). النشر في القراءات العشر (علي محمد الضباع، تحقيق). دار الكتاب العلمية.
- ابن الجوزي، ع. (1968). الموضوعات (عبد الرحمن محمد عثمان، تحقيق؛ ط.1). المكتبة السلفية.
- ابن جني، ع. (1999). المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها. وزارة الأوقاف - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- ابن حجر، أ. (1415). الإصابة في تمييز الصحابة (عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن حيان، م. (1420). البحر المحيط في التفسير (صدقي محمد جميل، تحقيق). دار الفكر.
- دار الكتب. (1961). فهرست المخطوطات التي اقتنتها الدار من سنة 1936-1955. دار الكتب المصرية.
- الرازي، م. (1420). التفسير الكبير (ط.3). دار إحياء التراث العربي.
- الرازي، م. (1997). المحصول (طه جابر فياض العلواني، تحقيق؛ ط.3). مؤسسة الرسالة.
- الزمخشري، م. (1407). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل (ط.3). دار الكتاب العربي.
- الزيلي، ع. (1414). تخرج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري (عبد الله بن عبد الرحمن السعد، تحقيق؛ ط.1). دار ابن خزيمة.
- أبو السعود، م. (د.ت.). إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. دار إحياء التراث العربي.
- ابن سليمان، م. (1423). تفسير مقاتل بن سليمان (عبد الله محمود شحاته، تحقيق؛ ط.1). دار إحياء التراث العربي.
- الشافعي، م. (1990). كتاب الأم، دار المعرفة.
- الشجري، ي. (2001). الأمالي الخمسية (محمد حسن محمد حسن إسماعيل، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- الشوكاني، م. (1999). إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (أحمد عزو عناية، تحقيق؛ ط.1). دار الكتاب العربي.
- الطبري، م. (2000). جامع البيان عن تأويل آي القرآن (أحمد محمد شاكر، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- عاكش، ح. (2013). عقود الدرر في تراجم رجال القرن الثالث عشر (عبد الحميد بن صالح آل أعوج سير، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الجيل الجديد.
- ابن عبد البر، ي. (1992). الاستيعاب في معرفة الأصحاب (علي محمد البجاوي، تحقيق؛ ط.1). دار الجيل.
- ابن عرفة، م. (2008). تفسير القرآن (جلال الأسيوطي، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- العسكري، ح. (د.ت.). جمهرة الأمثال. دار الفكر.
- القرطبي، م. (1964). الجامع لأحكام القرآن (أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، تحقيق؛ ط.2). دار الكتب المصرية.



- الكاساني، أ. (1986). *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* (ط.2). دار الكتب العلمية.
كحالة، ع. (1994). *معجم قبائل العرب القديمة والحديثة* (ط.7). مؤسسة الرسالة.
الموردي، ع. (د.ت). *النكت والعيون* (السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، تحقيق). دار الكتب العلمية.
المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية. (1994). *الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط- مخطوطات التفسير*. مؤسسة آل البيت.
المرداوي، ع. (د.ت). *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف* (ط.2). دار إحياء التراث العربي.
ابن منظور، م. (1414). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.
النسفي، ع. (1998). *مدارك التنزيل وحقائق التأويل* (يوسف علي بديوي، تحقيق؛ ط.1). دار الكلم الطيب.
النيسابوري، ح. (1416). *غرائب القرآن ورغائب الفرقان* (زكريا عميرات، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
الواحدي، ع. (1430). *التفسير البسيط* (أصل تحقيقه في (15) رسالة دكتوراة؛ ط.1). جامعة الإمام محمد بن سعود.
الواحدي، ع. (1994). *الوسيط في تفسير القرآن المجيد* (عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، أحمد محمد صيرة، أحمد عبد الغني الجمل، عبد الرحمن عويس، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
الواقدي، م. (1989). *المغازي* (مارسدن جونس، تحقيق؛ ط.3). دار الأعلبي.
الوشلي، أ. (2008). *نشر الثناء الحسن* (إبراهيم أحمد المقحفي، تحقيق؛ ط.2). مكتبة الإرشاد.

References

- al-Aṣṣfahānī, M. (1986). *Bayān al-mukhtaṣar: Sharḥ Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib* (Muḥammad Ḥuhūr Bqā, Ed.; 1st ed.). Dār al-Madani.
- Bādhib, M. (2005). *Al-Maḥāsin al-mujtami'a fi ma'āthir al-ikhwa al-arba'a* (1st ed.). Dār al-Faṭḥ lil-Dirāsāt wa-l-Nashr.
- al-Bukhārī, M. (2001/1422 AH). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Muḥammad Zuhayr ibn Naṣir al-Nāṣir, Ed.; 1st ed.). Dār Ṭawq al-Najāh.
- Ballūt, A., & Ballūt, A. (2001). *Dictionary of history: Islamic heritage in the libraries of the world—Manuscripts and printed works* (1st ed.). Dār al-'Aqaba.
- al-Bayhaqī, A. (1985/1405 AH). *Dalā'il al-nubuwwa wa-ma'rīfat aḥwāl ṣāhib al-sharī'a* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Tirmidhī, M. (2004). *Sunan al-Tirmidhī* (Aḥmad Muḥammad Shākir, Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, & Ibrāhīm 'Aṭwa, Eds.; 2nd ed.). Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- al-Tha'labī, A. (2002). *Al-Kashf wa-l-bayān 'an tafsīr al-Qur'ān* (Muḥammad ibn 'Āshūr, Ed.; 1st ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Ja'barī, I. (2005). *Husn al-madad fi fann al-'adad* (Jamal ibn al-Sayyid ibn Rifā' al-Shāyib, Ed.). Maktabat Awwāl al-Shaykh lil-Turāth.
- al-Jawharī, I. (1987). *Al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-luḡha wa-ṣiḥāḥ al-'arabiyya* (Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭṭār, Ed.; 4th ed.). Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
- Ibn al-Jazarī, M. (n.d.). *Al-Nashr fi al-qirā'at al-'ashr* ('Alī Muḥammad al-Ḍabbā', Ed.). Dār al-Kitāb al-'Ilmiyya.
- Ibn al-Jawzī, 'A. (1968). *Al-Mawḍū'āt* ('Abd al-Raḥmān Muḥammad 'Uthmān, Ed.; 1st ed.). al-Maktaba al-Salafiyya.



- Ibn Jinnī, 'A. (1999). *Al-Muḥtasib fi tabyīn wujūh shawādh al-qirā'āt wa-l-īdāh 'anhā*. Wizārat al-Awqāf, al-Majlis al-A'īla li-l-Shu'ūn al-Islāmiyya.
- Ibn Ḥajar, A. (1994/1415 AH). *Al-Iṣāba fi tamyiz al-ṣaḥāba* (Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd & 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ, Eds.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn Ḥayyān, M. (1999/1420 AH). *Al-Baḥr al-muḥīṭ fi al-tafsīr* (Sīdqī Muḥammad Jamīl, Ed.). Dār al-Fikr.
- Dār al-Kutub. (1961). *Catalogue of manuscripts acquired by the Dār (1936–1955)*. Dār al-Kutub al-Miṣriyya.
- al-Rāzi, M. (1999/1420 AH). *Al-Tafsīr al-kabīr* (3rd ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Rāzi, M. (1997). *Al-Maḥṣūl* (Ṭāhā Jābir Fayāḍ al-'Alwānī, Ed.; 3rd ed.). Mu'assasat al-Risāla.
- al-Zamakshari, M. (1987/1407 AH). *Al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl* (3rd ed.). Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- al-Zayla'ī, 'A. (1994/1414 AH). *Takhrīj al-aḥādīth wa-l-athār al-wāqī'a fi tafsīr al-Kashshāf li-l-Zamakshari* ('Abd Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān al-Sa'd, Ed.; 1st ed.). Dār Ibn Khuzayma.
- Abū al-Su'ūd, M. (n.d.). *Irshād al-aql al-salīm ilā mazāyā al-kitāb al-karīm*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ibn Sulaymān, M. (2002/1423 AH). *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān* ('Abd Allāh Maḥmūd Shaḥāta, Ed.; 1st ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Shāfi'ī, M. (1990). *Kitāb al-Umm*. Dār al-Ma'rifa.
- al-Shijrī, Y. (2001). *Al-Amālī al-khamsiyya* (Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismā'īl, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Shawkānī, M. (1999). *Irshād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min 'ilm al-uṣūl* (Aḥmad 'Izzū 'Ināya, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- al-Ṭabarī, M. (2000). *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'an* (Aḥmad Muḥammad Shākīr, Ed.; 1st ed.). Mu'assasat al-Risāla.
- 'Ākash, Ḥ. (2013). *Uqūd al-durar fi tarājim rijāl al-qarn al-thālith 'ashar* ('Abd al-Ḥamīd ibn Ṣāliḥ Āl A'waj Sabr, Ed.; 1st ed.). Maktabat al-Jil al-Jadīd.
- Ibn 'Abd al-Barr, Y. (1992). *Al-Istrāb bi ma'rifat al-aṣḥāb* ('Alī Muḥammad al-Bajāwī, Ed.; 1st ed.). Dār al-Jil.
- Ibn 'Arafa, M. (2008). *Tafsīr al-Qur'an* (Jalāl al-Asyūṭī, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-'Askarī, Ḥ. (n.d.). *Jumharat al-amthāl*. Dār al-Fikr.
- al-Qurṭubī, M. (1964). *Al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'an* (Aḥmad al-Bardūnī & Ibrāhīm Aṭfish, Eds.; 2nd ed.). Dār al-Kutub al-Miṣriyya.
- al-Kāsānī, A. (1986). *Badā'ī al-ṣanā'ī fi tartīb al-sharā'ī* (2nd ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Kahāla, 'U. (1994). *Mu'jam qabā'il al-'Arab al-qadīma wa-l-ḥadītha* (7th ed.). Mu'assasat al-Risāla.
- al-Māwardī, A. (n.d.). *Al-Nukat wa-l-uyūn* (al-Sayyid ibn 'Abd al-Maqṣūd ibn 'Abd al-Raḥīm, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Majma' al-Malakī li-Buḥūth al-Ḥadāra al-Islāmiyya. (1994). *Comprehensive index of Arabic-Islamic manuscript heritage: Qur'anic exegesis manuscripts*. Mu'assasat Āl al-Bayt.
- al-Mardāwī, 'A. (n.d.). *Al-Inṣāf fi ma'rifat al-rājiḥ min al-khilāf* (2nd ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ibn Manzūr, M. (1994/1414 AH). *Lisān al-'Arab* (3rd ed.). Dār Ṣādir.



- al-Nasafī, 'A. (1998). *Madārik al-tanzil wa-ḥaqā'iq al-ta'wīl* (Yūsuf 'Alī Badiwī, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kalim al-Ṭayyib.
- al-Nisābūrī, Ḥ. (1995/1416 AH). *Gharā'ib al-Qur'ān wa-raghā'ib al-furqān* (Zakariyyā 'Umayrāt, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Wāḥidī, 'A. (2009/1430 AH). *Al-Tafsīr al-basīṭ* (Originally edited as 15 doctoral dissertations; 1st ed.). Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd.
- al-Wāḥidī, 'A. (1994). *Al-Wasīṭ fī tafsīr al-Qur'ān al-majīd* ('Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, 'Alī Muḥammad Mu'awwad, Aḥmad Muḥammad Ṣīra, Aḥmad 'Abd al-Ghanī al-Jamal, & 'Abd al-Raḥmān 'Uwīs, Eds.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Wāqīdī, M. (1989). *Al-Maghāzī* (Marsden Jones, Ed.; 3rd ed.). Dār al-A'lamī.
- al-Wushlī, A. (2008). *Nashr al-ṭhanā' al-ḥasan* (Ibrāhīm Aḥmad al-Muḥḥafī, Ed.; 2nd ed.). Maktabat al-Irshād.



The People's Sayings about the Permissibility of Marrying a Sister One Day after Her Sister's Death, by
Al-Amadi: Study and Investigation

Dr. Abdulrahman Bin Mohammed Afifi*

Afifi.abd.m@gmail.com

Abstract

This research undertakes a scholarly study and critical investigation of the work *The People's Sayings on the Permissibility of Marrying a Sister One Day After Her Sister's Death* by the Hanafi jurist Hamid bin Ali bin Ibrahim Al-Amadi Al-Dimashqi (d. 1171 AH). Despite its concise style and limited expressions, the book offers valuable insights into Hanafi jurisprudence. The study is structured into an introduction, two main sections, and a conclusion: the first section presents a brief biography of the author, while the second focuses on the verified text. Employing the documentation method recognized in academic circles, the research aims to reproduce the manuscript as faithfully as possible to preserve and disseminate Al-Amadi's legal thought. Key findings confirm the authenticity of the book's attribution and its original title, while also highlighting Al-Amadi's distinguished role among Hanafi scholars, evidenced by his prolific writings and nuanced methodology in legal reasoning, dialectical engagement, and transmission of jurisprudential views. The work further reflects his mastery not only in fiqh but also in disciplines such as tafsir, linguistics, and other Islamic sciences.

Keywords: Hanafi Jurisprudence, Permissibility of Marriage, Jurisprudence, Documentation Method.

* Assistant Professor of Jurisprudence, Department of Jurisprudence, Faculty of Sharia, Islamic University of Madinah, Kingdom of Saudi Arabia

Cite this article as: Afifi, A. B. M. (2025). *The People's Sayings about the Permissibility of Marrying a Sister One Day after Her Sister's Death*, by Al-Amadi: Study and Investigation, *Journal of Arts*, 13(3), 872 -896. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2754>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



نقول القوم في جواز نكاح الأخت بعد موت أختها بيوم، للعمادي: دراسة وتحقيق

د. عبد الرحمن بن محمد عفيفي*

Afifi.abd.m@gmail.com

الملخص:

يسعى هذا البحث إلى دراسة وتحقيق كتاب: نقول القوم في جواز نكاح الأخت بعد موت أختها بيوم، لحامد بن علي بن إبراهيم العمادي الدمشقي الحنفي، المتوفى: 1171هـ، وهو كتاب مفيد عظيم النفع، مع اختصاره وقله عباراته. والبحث يتكون من مقدمة وقسمين ونتائج: أما القسم الأول فيشتمل على دراسة مختصرة عن المؤلف. ويختص القسم الثاني بالنص المحقق. ويهدف هذا البحث -والتحقيق بشكل عام- إلى إخراج النص المحقق بالصورة التي أرادها المؤلف -قدر المستطاع-؛ لنشر علم هذا العالم، وإثراء المكتبة الفقهية. وأما المنهج المتبع في التحقيق: فاتبعت المنهج المتعارف عليه بين الأوساط العلمية، وهو المنهج التوثيقي. وأما أهم النتائج التي توصل إليها البحث فمنها: صحة نسبة كتاب نقول القوم إلى مؤلفه، وأن عنوان الكتاب الذي نص عليه المؤلف هو (نقول القوم في جواز نكاح الأخت بعد موت أختها بيوم)، وأن العمادي -رحمه الله- كان من فقهاء الحنفية في زمانه، ويدل على ذلك كثرة مؤلفاته خاصة في الفقه الحنفي، وأن العمادي -رحمه الله- سلك في كتابته هذا الكتاب مسلماً فريداً في نوعه سواء في الاستدلال، أو المناقشة، أو التقرير لمذهب الحنفية، وأن العمادي -رحمه الله- كان ضليعاً بالفقه والعلوم الأخرى كالتفسير واللغة، وغيرها من العلوم، ويدل على ذلك هذا الكتاب.

الكلمات المفتاحية: الفقه الحنفي، جواز النكاح، الفقه، المنهج التوثيقي.

* أستاذ الفقه المساعد، قسم الفقه، كلية الشريعة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: عفيفي، ع. ب. م. (2025). نقول القوم في جواز نكاح الأخت بعد موت أختها بيوم، للعمادي: دراسة وتحقيق، مجلة الآداب، 13 (3)، 872-896. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2754>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، الذي هدانا إلى فقهٍ ميز به الحلال والحرام، وأرسى للشريعة القواعد والأحكام، والصلاة والسلام على المبعوث معلماً ومرشداً ومفققاً لسائر الأنام، نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آل بيته وأصحابه البررة الكرام. أما بعد:

فإن الله - سبحانه وتعالى- لما بعث نبيه محمداً -صلى الله عليه وسلم- بالشريعة الإسلامية، تكفل -جل وعلا- بحفظها وصيانتها من التحريف والنقصان، حتى يتلقاها الناس نقية سالمة من المعاييب والأدران، فتعددت صور هذا الحفظ، وكان من أجل الصور وأوضحها، أن سخر الله -سبحانه وتعالى- لهذا الدين رجالاً عدولاً، تحملوا أمانة نقله وتبليغه لمن بعدهم، وكان للتأليف الحظ الأوفر من هذا النقل وخاصة التأليف في علم الفقه، فألفت فيه تأليف كثيرة، ومتنوعة ما بين متون وشروح وحواش وما بين مطول ومختصر، وكان من فضل الله علي أن وقفت على مخطوط مؤلف من هذه المؤلفات المختصرة، وهو مخطوط (نقول القوم في جواز نكاح الأخت بعد موت أختها بيوم) للعلامة الفقيه: حامد بن علي بن إبراهيم العمادي الدمشقي الحنفي، المتوفى: 1171هـ، ولما كان من حق علمائنا وفقهائنا الحرص على إخراج وتحقيق ما صنّفوه وكتبوه، استعنت ربي -جل في علاه- على تحقيق هذا المخطوط النفيس، وإخراجه بالصورة التي أرادها المؤلف -قدر المستطاع-، سائلاً الله أن يغفر له ويجزيه خير الجزاء هو وسائر فقهاء المسلمين.

أسباب اختيار الموضوع، وأهميته:

- 1- يبحث المؤلف -رحمه الله- في المخطوط مسألة من المسائل المهمة التي تعم بها البلوى، وهي حكم نكاح الأخت بعد موت أختها، وفي حكمها من كان عنده أربع نسوة وتوفيت إحداهن.
- 2- طريقة المؤلف -رحمه الله- في حل الإشكال الوارد عليه، وكيف تعامل مع سوء فهم العبارة التي في النصف، ورسم منهجاً وسطياً غلب فيه حسن الظن للتعامل مع مثل هذه الحالات.
- 3- كثرة المصادر التي نقل منها المؤلف، ومنها مصادر لا تزال مخطوطة إلى الآن.
- 4- ضمن المؤلف في مؤلفه كثيراً من العلوم ووظفها في خدمة الفقه، كعلم الأصول، والتفسير، وعلوم اللغة.
- 5- الرغبة في خوض تجربة التحقيق مما ينمي مهاراتي من الناحية العلمية.
- 6- الطمع في خدمة الفقه والفقهاء -ولو بالشيء اليسير- بإخراج هذا المخطوط.

وتبرز مشكلة البحث في أن هذا المخطوط الفقهي، رغم أهميته في تأصيل مسألة نكاح الرجل لأخت زوجته بعد وفاتها مباشرة واستعراض الأقوال الفقهية ومناقشتها وفق أصول مذهب الحنفية، لم يُحقق بعد تحقيقاً علمياً يُبرز قيمته الفقهية والمنهجية، ويكشف عن جهود العمادي في الاستدلال والتحليل والمناقشة، ويُمكن الباحثين والفقهاء من الاستفادة منه. ويهدف البحث إلى التأكد من نسبة الكتاب إلى مؤلفه، وتحقيق نصح بما يتوافق مع منهج التحقيق العلمي الرصين. وأما منهج التحقيق الذي اتبعته، فهو المنهج المتعارف عليه بين الباحثين، وهو ما يعرف بالنسخة الأم، بحيث أُجلب النسخة الأصل، وأقابل بينها وبين النسخ الأخرى.

الدراسات السابقة: لم أقف بعد سؤالي وبحثي في مركز الملك فيصل للدراسات الإسلامية، ومكتبة الملك فهد الوطنية، وكذلك محركات البحث العامة والخاصة كالمكتبة الرقمية، من قام بتحقيق هذا المخطوط.

هيكل البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن يتكون هيكله من: مقدمة، وقسمين، وفهرس للمصادر.

أما المقدمة فتشتمل على: الافتتاحية، وأسباب اختيار المخطوط، وأهميته، وأهدافه، ومشكلة البحث، ومنهج التحقيق، والدراسات السابقة، وخطة البحث.



القسم الأول: الدراسة، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: دراسة مؤلف المخطوط، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، وكنيته.

المطلب الثاني: مولده.

المطلب الثالث: مكانته العلمية.

المطلب الرابع: مذهبه الفقهي.

المطلب الخامس: وفاته.

المبحث الثاني: التعريف بالمخطوط، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تحقيق اسم الكتاب، ونسبته إلى مؤلفه.

المطلب الثاني: منحه المؤلف.

المطلب الثالث: وصف النسخ الخطية.

القسم الثاني: النص المحقق.

فهرس المصادر.

منهج التحقيق:

سلكت في التحقيق المنهج التالي:

- نسخت نص المخطوط حسب قواعد الإملاء الحديثة، ملتزمًا بعلامات الترقيم، ضابطًا ما يحتاج إلى ضبط من الكلمات.
- اعتمدت في تحقيق المخطوط على ثلاث نسخ: نسخة مصدرها مكتبة يوسف آغا، وجعلتها أصلًا، ورمزت لها ب(أ)، ونسخة مصدرها مجمع الملك عبدالعزيز للمكتبات الوقفية، ورمزت لها ب(ب)، ونسخة مصدرها مجمع اللغة العربية، ورمزت لها ب(ج).
- قارنت بين النسخ، مع الإشارة إلى الفروق في الحاشية السفلية.
- إن كان هناك خطأ أو سقط أو نقص في النسخة (أ)، فإني أضعه بين معكوفتين وأصلحه من النسخ الباقية، أو غيرها من الكتب المعتمدة، وأشرت إلى ذلك في الحاشية.
- أشرت في المتن عند نهاية كل وجه إلى أرقام لوحات نسخ المخطوط بين معكوفين، يحتويان على رقم اللوحة، ثم رمز الوجه.
- عزوت الآيات القرآنية بذكر اسم السورة ورقم الآية وكتابتها بالرسم العثماني.
- خرجت الأحاديث من كتب السنة، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما أكتفي بالعزو إليهما، وإن كان في غيرهما فإني أخرجه من مضانه، مع بيان درجته من كلام أهل العلم.
- وثقت المسائل من الكتب المعتمدة، وعزوت النقول إلى مصادرها التي نقل عنها المؤلف، -قدر المستطاع-.
- عرفت بالكلمات الغريبة، والمصطلحات العلمية.
- ترجمت للأعلام غير المشهورين الواردة أسماؤهم في الكتاب المحقق -دون من ذكر في قسم الدراسة- ترجمة موجزة.

القسم الأول: الدراسة

المبحث الأول: دراسة مؤلف المخطوط

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، وكنيته

هو: حامد بن علي بن إبراهيم بن عبد الرحيم بن عماد الدين بن محب الدين الحنفي الدمشقي المعروف بالعمادي⁽¹⁾.

المطلب الثاني: مولده.

ولد الإمام حامد بن علي العمادي بمدينة دمشق في يوم الأربعاء العاشر من شهر جمادى الثانية سنة ثلاث ومائة وألف⁽²⁾.

المطلب الثالث: مكانته العلمية.

نشأ العمادي -رحمه الله- في كنف والده الذي كان مفتيًا للحنفية بدمشق، فتلقى العلم وحضر مجالس والده منذ نعومة أظفاره، فحفظ القرآن الكريم في سن مبكرة، واشتغل بطلب العلم، على عدد من العلماء، فبرع وذاع صيته، فرحل في طلبه، حيث طلب العلم على علماء الشام، وعلى علماء الحجاز، وكذلك على علماء إستانبول.

ومن أشهر العلماء الذين أخذ العلم عنهم: الشيخ أبو المواهب مفتي الحنابلة، والشيخ محمد بن علي الكاملي، والشيخ إلياس الكردي، والشيخ عبد الغني النابلسي، والشيخ يونس المصري، والشيخ عبد الرحيم الكابلي الهندي، والشيخ عبد الجليل المواهي الحنبلي، والشيخ أحمد الغزي مفتي الشافعية بدمشق، والشيخ محمد الخليلي، والشيخ علي التدمري، والشيخ عبد الله بن سالم البصري المكي، والشيخ محمد الإسكندري ثم المكي، والشيخ تاج الدين القلعي المكي، والشيخ محمد الوليدي المكي، والشيخ محمد عقيلة المكي، والشيخ عبد الكريم بن عبد الله الخليفة العباسي المدني⁽³⁾.

وقد أخذ عنه العلم خلق كثير، منهم: شمس الدين محمد بن أحمد السفاريني⁽⁴⁾، وشهاب الدين أحمد بن محمد الأنصاري الحنفي الدمشقي⁽⁵⁾.

ومع اشتغاله -رحمه الله- بالقضاء والتدريس والخطب والتوجيه، كان للتأليف حظ كبير لديه، فقد كان العمادي -رحمه الله- صاحب قلم سيال، وذهن وقاد، وعلم متدفق، يشهد لذلك كثرة مؤلفاته، وتنوعها في شتى العلوم، وقد اعتنى العلماء -رحمهم الله- بمؤلفاته عناية خاصة، فمن مؤلفاته: شرح الإيضاح، والفتاوى الحامدية، والدر المستطاب في موافقات سيدنا عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-، و الحوقلة في الزلزلة، ورسالة في قوله تعالى: "بيدك الخير"، والإتحاف لشرح خطبة الكشاف، وتشنيف الأسماع في إفادة لو للامتناع، ورسالة في الأفيون، والقول الأقوى في تعريف الدعوى، وزهر الربيع في مساعدة الشفييع، واختلاف آراء المحققين في رجوع الناظر على المستحقين، والتفصيل في الفرق بين التفسير والتأويل، والرجعة في بيان الضجعة، وضوء الصباح في ترجمة سيدنا أبي عبيدة بن الجراح -رضي الله عنه-، ومصباح الفلاح في دعاء الاستفتاح، واتحاد القمرين في بيتي الرقتين، واللمعة في تحريم المتعة، وتقعقع الشن في نكاح الجن، والصلوات الفاخرة في الأحاديث المتواترة، والخلاص من ضمان الأجير المشترك والخاص، والإظهار ليمين الاستظهار، ومنحة المناح في شرح بديع مصباح الفلاح، وصلاح العالم بإفتاء العالم، ونقول القوم في جواز نكاح الأخت بعد موت أختها بيوم، وهو الكتاب الذي بين أيدينا.

وترجمته -رحمه الله- حافلة ببناء العلماء عليه، فمن ذلك ما قاله عنه صاحب سلك الدرر: "المهاب المحتشم الأجل المبجل العالم الفقيه الفاضل الفرضي كان عالماً محققاً أديباً عارفاً نبيهاً كاملاً مهذباً"⁽⁶⁾، وقال عنه كذلك: "صاحب السجايا التي تزدهي بها العصور والمزايا التي حسنها عليه مقصور فإن كان للمعالي أفق فهو بدره أو للمرام مستقر فهو صدره"⁽⁷⁾. وقيل عنه: "وكان مهيباً، وقوراً، أقام في منصب الإفتاء 34 سنة"⁽⁸⁾.

المطلب الرابع: مذهبه الفقهي

أطبق كل من ترجم للعمادي -رحمه الله- على أنه كان على مذهب الإمام أبي حنيفة، ويشهد لذلك كتبه كالتفاوى الحامدية فإنها على مذهب الحنفية، وكذلك الكتاب الذي بين أيدينا، فيه أكبر شاهد على أن العمادي -رحمه الله- كان بحرًا في مذهب الإمام أبي حنيفة، فقد ظهر في هذا الكتاب طول باعه في الفقه، وضبطه لفروع المذهب، واستيعابه لأصوله، وتمكنه من قواعده وبقية فنونه⁽⁹⁾.



المطلب الخامس: وفاته

عاش الإمام حامد بن علي العمادي، حياة ملؤها العلم والتأليف والقضاء وإرشاد الناس، حتى توفاه الله في اليوم السادس من شهر شوال في سنة إحدى وسبعين ومائة وألف، فرحمه الله رحمة واسعة على ما قدمه من علم وما أسداه من نصيح⁽¹⁰⁾.

المبحث الثاني: التعريف بالمخطوط

المطلب الأول: تحقيق اسم الكتاب، ونسبته إلى مؤلفه

إن نسبة كتاب "نقول القوم في جواز نكاح الأخت بعد موت أختها بيوم" إلى الإمام حامد بن علي العمادي نسبة صحيحة، ويدل على ذلك أمور من أهمها: أنه هو العنوان الذي صرح به المؤلف -رحمه الله- في صدر الكتاب. وكذلك نسبة المؤلف الكتاب لنفسه فقال: "ولنا في ذلك رسالة سمينها بنقول القوم في جواز نكاح الأخت بعد موت أختها بيوم"⁽¹¹⁾.

وكذلك صحح نسبة الكتاب للمؤلف -رحمه الله-، إمام الحنفية في زمانه ابن عابدين -رحمه الله-⁽¹²⁾. وأغلب من ترجم للإمام حامد بن علي العمادي، نسب الكتاب إليه⁽¹³⁾.

المطلب الثاني: منهج المؤلف.

المؤلف -رحمه الله- لم يؤلف هذه الرسالة ابتداء، وإنما ألفها بسبب سؤال ورد عليه ولذلك قال: "فقد سُئلت عن جواز نكاح الرجل أخت زوجته بعد موت زوجته بيوم، فأجبت بجوازه، كما نقله في خلاصة الفتاوى ومبسوط شيخ الإسلام وكثير من معتبرات كتب أئمتنا الأعلام، فطلب مني السائل أن أبين له ذلك غاية البيان تبصرة لأولي الألباب وتذكرة لذوي التبيان، لما تحيّر قبل جوابي ووقف، عندما نقل له بعض أصحابه كلام التنف، فأجبت به إلى إسعافه، راجياً من الله -تعالى- مزيد لطفه، وسميتها: نقول القوم في جواز نكاح الأخت بعد موت أختها بيوم".

وكان جوابه -رحمه الله- على هذا السؤال جواب الفقيه المتضلع، والعالم النحرير، وإنما ورد هذا السؤال لسوء فهم

الكلام الذي قرره بعض علماء الحنفية، فسلك في رده على ذلك السؤال، وتأليفه الكتاب ما يلي:

- قدم بين يدي كتابه بمقدمة احتوت على أهمية النكاح، والحكمة من مشروعيتها، وذكر فيها سبب التأليف، واسم الكتاب.
- حرر مذهب الحنفية في المسألة، معتمداً على الكتب الأصول للمذهب.
- بيّن الخلل الذي منه جاء سوء الفهم لكلام صاحب التنف في الفتاوى.
- بيّن أدلة المسألة، معتمداً على المصادر الأصيلة ككتب التفسير، ودواوين الحديث.
- بيّن الطريقة الصحيحة للتعامل مع الخلل الذي قد يقع في فهم كلام بعض أهل العلم، وكيفية تعاطي المفتي، والناظر في كتبهم، مع ما يقررونه.

المطلب الثالث: وصف النسخ الخطية.

اعتمدت في نسخ النص على ثلاث نسخ خطية:

- الأولى: نسخة "أ"، ومصدرها مكتبة يوسف آغا، قونية، تركيا، وجعلتها أصلاً؛ لوضوح خطها، والسماعات والتصويبات التي في هامشها.
- وهي نسخة تامة مكتوبة بخط جيد جداً، ومصورة تصويراً واضحاً، ولا يوجد فيها طمس، ولا بياض.



رقم حفظها: (5901).

عدد ألواحها: تقريبًا (4) ألواح.

عدد الأسطر في كل لوح: (31) سطرًا تقريبًا.

عدد الكلمات في كل سطر: (12) كلمة تقريبًا.

– الثانية: نسخة "ب" ومصدرها، مجمع الملك عبدالعزيز للمكتبات الوقفية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية.

وهي نسخة كاملة مكتوبة بخط جيد جدًا، ومصورة تصويرًا واضحًا، ولا يوجد فيها طمس، ولا بياض.

رقم حفظها: (2670/4)

عدد ألواحها: (6) ألواح.

عدد الأسطر في كل لوح: (21) سطرًا تقريبًا.

عدد الكلمات في كل سطر: (11) كلمة تقريبًا.

– الثالثة "ج" مصدرها مجمع اللغة العربية، دمشق، سوريا.

وهي نسخة تامة مكتوبة بخط مقبول، ومصورة تصويرًا واضحًا في الجملة، ويوجد بياض يسير في المخطوط لكنه غير

مؤثر ولا يمنع من قراءة المخطوط.

رقم حفظها: (285)

عدد ألواحها: (4) ألواح.

عدد الأسطر في كل لوح: (29) سطرًا تقريبًا.

عدد الكلمات في كل سطر: (13) كلمة تقريبًا.

نماذج من المخطوط



اللوحه الأخيرة من النسخة (أ)



اللوحه الأولى من النسخة (أ)

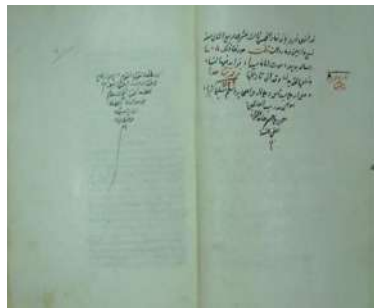


اللوحة الأولى من النسخة (ب)

اللوحة الأخيرة من النسخة (ب)



لوحة الأخيرة من النسخة (ج)



اللوحة الأولى من النسخة (ج)

القسم الثاني: النص المحقق.

رسالة: نقول القوم في جواز نكاح الأخت بعد موت أختها بيوم، تأليف العلامة⁽¹⁴⁾ -المحقق والفهامة المدقق⁽¹⁶⁾ شيخ الإسلام ومفتي الأنام⁽¹⁷⁾(18) حامد أفندي العمادي⁽¹⁹⁾.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شرح سنة النكاح وشرعها، ووصل أسباب الأنساب وبرعها⁽²⁰⁾، وجدع⁽²¹⁾(22) بالجلال أنف الأنفة وردعها، وملا البسيطة من الخليقة وأترعها⁽²³⁾، وأعشب لها رياض كرمه فأشبعها، وأنتج منها صفوة اصطفاها واصطنعها، ورضيها لحضرة قدسه فأينما كانت فهو معها، أنعم على عبادة بتحصيل التحصين والعصمة، وعمهم بإنالة النعم وإزالة الوصمة⁽²⁴⁾، وأقام لها دينًا قيمًا أوجب إقامته للحرمة، فقال تعالى تكميلًا للمنة وتعميمًا للنعمة: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ بَرَاجِيزًا وَرَحْمَةً﴾ [الروم: 21]، فسبحان من سلط شهوة الوقاع على الإنسان؛ لأجل بقاء نسله ودوام وجوده، وليقبس بإدراكها لذات الجنات فإن لذته لو دامت لكانت أقوى اللذات، كما أن النار وألمها أعظم الآلام والعقوبات، والترغيب والترهيب يسوق الخلق إلى طريق سعادته المنجية وعقوباتهم المهلكة، وليس ذلك إلا بأمر محسوس، أو لذة مدركة، فإن من لم يدرك بالذوق لا يعظم عنده الشوق.
أحمده سبحانه على إحسانه الجزيل، وأشكره على امتنانه الجميل، وأتوكل عليه وهو حسبي ونعم الوكيل.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله، نبي ظلله الله بالغمامة، وجلله بالكرامة، وأرسله إلى الخاصة والعامة، فأمر بالنكاح وعرف أقسامه، وشرعه وبين أحكامه، صلى الله عليه وسلم (25)، وعلى آله وأصحابه أهل النجدة والصرامة⁽²⁶⁾ وسلم تسليمًا إلى يوم الدين.

وبعد: فقد سُئلت عن جواز نكاح الرجل أخت زوجته بعد موت زوجته بيوم فأجبت بجوازه؛ كما نقله في خلاصة الفتاوى⁽²⁷⁾، ومبسوط شيخ الإسلام⁽²⁸⁾، وكثير من معتبرات كتب أئمتنا الأعلام، فطلب مني السائل أن أبين له ذلك غاية البيان تبصرة لأولي الألباب وتذكرة لذوي التبيان، لما تحيّر قبل جوابي ووقف، عندما نقل له بعض أصحابه كلام المنتف⁽²⁹⁾، فأجبتة إلى إسعافه، راجيًا من الله -تعالى- مزيد الطافه، وسميتها: نقول القوم في جواز نكاح الأخت بعد موت أختها بيوم، وأقول وبالله المستعان وعليه التكلان⁽³⁰⁾.

لعمرك ما كل النقول صحايج ولا كل خل في المودة ناصح
عليك بأقواها دليلاً ومأخذًا وما هو في كتب الشريعة راجح
ولا تعتمد إلا صديقًا مجربًا وكن حامدًا لله فالأمر واضح

أما جواز نكاحها فلا شبهة فيه أصلًا ولا شبهة تعتريه، فإنها منقولة في خلاصة الفتاوى⁽³¹⁾ [عن⁽³²⁾ الأصيل للإمام الرباني محمد بن الحسن الشيباني -رحمه الله تعالى-⁽³³⁾ وكفى بها وبالأصل اعتمادًا فإنها [ب/1] من أعلام الكتب وهذه المسألة دوارة في الكتب وذكرها صدر الإسلام في مبسوطه كما نقلها عنه العلامة القهستاني⁽³⁴⁾، وذكرها الإمام السرخسي في محيطه⁽³⁵⁾، والفهامة ابن نجيم في بحره⁽³⁶⁾، وكذا في التتارخانية⁽³⁷⁾ عن السراجية⁽³⁸⁾، وفتاوى الأنقروبي⁽³⁹⁾، [وفتاوى⁽⁴⁰⁾ قدرى أفندي⁽⁴¹⁾، وفتاوى مؤيد زاده⁽⁴²⁾، ومجمع الفتاوى⁽⁴³⁾، ومجموعة الفتاوى⁽⁴⁴⁾، وصرة الفتاوى⁽⁴⁵⁾، ومجمع المنتخبات⁽⁴⁶⁾، ونهج النجاة⁽⁴⁷⁾، وغير ذلك من كتب أئمتنا -رحمهم الله تعالى-.

وأما ما نقل من المنتف من وجوب العدة فلا يعتمد عليه ولا يلتفت إليه، وأما توضيح هذه المسألة، فنقول:
أولًا: كلام المنتف غير صريح في ذلك فإنه قال: "وأما العدة في جميع الفرق كلها من قبل الرجل والمرأة في طلاق رجعي أو بائن واحدة كان الطلاق أو اثنتين أو ثلاثًا في نكاح صحيح أو فاسد أو شبهة أو وطء صحيح أو فاسد أو شبهة أو عدة وفاة أو غير ذلك، فإنها تمنع نكاح الغير ولا تمنع نكاح الذي تعتد منه، إلا أن تكون حرمته عليه بثلاث إن كانت حرة، وثنتين إن كانت أمة" انتهى⁽⁴⁸⁾.

قوله: "أو وفاة" محمول على وفاة الرجل لا وفاة المرأة إذ لا عدة على الرجل في ذلك كما هو صريح الكتب المعتمدة فلا منافاة بين كلام المنتف والخلاصة⁽⁴⁹⁾، وقد أجاز بذلك البرجندي⁽⁵⁰⁾ تحت قول الماتن⁽⁵¹⁾: "ويحرم نكاح امرأة وعدتها⁽⁵²⁾ نكاح امرأة أيهما فرضت ذكرًا لم تحل له الأخرى⁽⁵³⁾ بما نصه، "ولا فرق في العدة بين أن يكون من طلاق رجعي أو بائن أو من موت كما هو ظاهر عبارة المتن، وبه يشعر كلام القاضي ظهير الدين⁽⁵⁴⁾ في الفتاوى⁽⁵⁵⁾، لكن نقل في الخلاصة عن إقرار الأصيل⁽⁵⁶⁾ أنه إذا ماتت امرأة الرجل فتزوج بأختها بعد يوم جاز، ويمكن أن يقال إذا ماتت الزوجة لا يطلق لفظ العدة بالنسبة إليها ولا بالنسبة إلى زوجها فكلام المتن لا يخالف ما في الخلاصة" انتهى⁽⁵⁷⁾.

وكذلك كلام الظهيرية والمنتف⁽⁵⁸⁾ محمول على هذا، وعبارة القاضي ظهير الدين ما نصه: "ولا يجوز نكاح امرأة في عدة أختها من أي جهة كانت العدة، وكذلك الخامسة في عدة الرابعة من نكاح فاسد تعتد أو جائز" انتهى⁽⁵⁹⁾.

فلا خلاف في المسألة؛ لأن العدة خاصة بالنساء دون الرجال. قال في التنف المنقول عنه ذلك: "الطلاق بالرجال والعدة بالنساء"⁽⁶⁰⁾، وقال الحدادي⁽⁶¹⁾ في شرح القدوري بعد ما ذكر أن النكاح باق في عدة البائن ما نصه: "وهذا التعليل معنى ما قال [أبو يوسف]⁽⁶²⁾ -رحمه الله تعالى- أن الرجل لا يتزوج أخت المعتدة ليس من قبيل أن العدة عليه⁽⁶³⁾ لكن من قبيل أن رحمها مشغول بمائه"⁽⁶⁴⁾ انتهى، وقال أيضاً: "العدة هي التريص الذي يلزم المرأة بزوال النكاح أو شُهِتِ وهي عدة"⁽⁶⁵⁾ وضعت شرعاً للتعرف عن براءة الرحم"⁽⁶⁶⁾ انتهى.

وقد عرف الراغب⁽⁶⁷⁾ في مفرداته العدة بقوله: "والعدة: عدة المرأة وهي الأيام التي بانقضائها يحل لها التزوج. قال تعالى ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾ [الأحزاب: 49]، وقال تعالى: ﴿تَطْلُقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: 1] انتهى⁽⁶⁸⁾ [2/أ]⁽⁷⁰⁾ وقال أكمل الدين⁽⁶⁹⁾: "وفي الشريعة تريص يلزم المرأة عند زوال ملك المتعة متأكداً بالدخول أو الخلوة أو الموت"⁽⁷⁰⁾ انتهى.

وذكر بن قطلوبغا⁽⁷¹⁾ في رسالة العدة "بأن الله -تعالى- جعل كل الواجب على المرأة عند موت الزوج التريص أربعة أشهر وعشراً"⁽⁷²⁾ انتهى، فانظر كيف⁽⁷³⁾ خص الواجب بالمرأة دون الرجل. قال في الكنز: "هي تريص يلزم المرأة عند زوال النكاح أو شبهه"⁽⁷⁴⁾ انتهى.

قال في البحر: "فيد بقوله يلزم المرأة؛ لأن ما يلزم الرجل من التريص عن التزوج إلى مضي عدة امرأته في نكاح أختها ونحوه لا تسمى⁽⁷⁵⁾ عدة اصطلاحاً لاختصاصه بتريصها"⁽⁷⁶⁾ انتهى، وذكر فيه المواضع التي يُمنع الرجل الوطء فيها حتى تمضي عدة المرأة عن خزنة الفقه⁽⁷⁷⁾ ولم يعد منها التريص عند وفاة الزوجة كما يشعر به كلام التنف، [على أن كلام التنف]⁽⁷⁸⁾ لا يقاوم نقل مبسوط صدر الإسلام⁽⁷⁹⁾ والخلاصة⁽⁸⁰⁾ المعزية إلى الأصل للإمام محمد -رحمه الله تعالى-⁽⁸¹⁾، والمسألة منقولة في محيط السرخسي وعبارته ما نصه: "المعتدة التحقت بدار الحرب مرتدة يحل للرجل نكاح أختها وأربع سواها؛ لأن الشرع أنزلها ميته بديل أنه يُرث مالها فلا تبقى العدة كما لو ماتت حقيقة"⁽⁸²⁾ انتهى.

وفي البحر وعبارته هي: "ولزوج المرأة"⁽⁸³⁾ اللاحقة بدار الحرب تزوج أختها وأربع سواها قبل عدتها كموته"⁽⁸⁴⁾ انتهى. وفي التتارخانية عن السراجية⁽⁸⁵⁾ وعبارته ما نصه: "السراجية إذا ماتت المنكوحة أو ارتدت ولحقت بدار الحرب فتزوج أختها جاز"⁽⁸⁶⁾ انتهى.

وعبارة الخلاصة قد ارتضاها واقتصر عليها كثير من الناس في فتاويهم المعتمدة ولم يعرجوا على غيرها كالأنقروي⁽⁸⁷⁾، وقدري أفندي⁽⁸⁸⁾، ومؤيد زاده⁽⁸⁹⁾، ومجمع الفتاوى⁽⁹⁰⁾ ومجموعة الفتاوى⁽⁹¹⁾ وصرة الفتاوى⁽⁹²⁾ ومجمع المنتخبات⁽⁹³⁾ ونهج النجاة⁽⁹⁴⁾.

ومتون المذهب تفيد ما في الخلاصة بطريق الاستنباط من الحصر المستفاد من السكوت عن تحريمها في تعداد أسباب التحريم⁽⁹⁵⁾ فمن ذلك ما قال في المختار: "وإذا طلق امرأته لا يتزوج أختها ولا رابعة حتى تنقضي عدتها"⁽⁹⁶⁾. وقال في الكنز: "وحرم تزوجه أخت معتدته"⁽⁹⁷⁾.

وقال في المجمع: "ويحرم أخت المعتدة من بائن في عدتها كالرجعي"⁽⁹⁸⁾. وقال في المنتقى: "والجمع بين امرأتين نكاحاً أو في عدة من بائن أو رجعي"⁽⁹⁹⁾ انتهى. وقال في الهداية: "وإذا طلق امرأته طلاقاً بائناً أو رجعيًا لم يجز له أن يتزوج بأختها حتى تنقضي عدتها"⁽¹⁰⁰⁾ انتهى، أي عدة المرأة، والميئة لا عدة عليها في قبرها⁽¹⁰¹⁾، ولم يعرج فيها على الوفاة مع أنها عمدة المذهب⁽¹⁰²⁾.

وأيضًا التعليل الذي عللوه في حرمة نكاح أخت المعتدة لا يتأتى في نكاحها بعد موت أختها، وهو ملخص من الزيلعي⁽¹⁰³⁾، والمحيط السرخسي، والبدائع، والأقطع⁽¹⁰⁴⁾، وشرح الملا علي القاري⁽¹⁰⁵⁾ على الوقاية، وهو: "يحرم تزوج أخت المعتدة من طلاق [ب/2] رجعي أو بائن؛ لما رواه عبيدة السلماني⁽¹⁰⁶⁾": "أن أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لم يجتمعوا على شيء كاجتماعهم على أربع قبل الظهر، وأن لا تنكح امرأة في عدة أختها"⁽¹⁰⁷⁾.

وعنه -عليه الصلاة والسلام- أنه قال: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجتمعن ماءه في رحم أختين"⁽¹⁰⁸⁾؛ ومتى تزوج أختها مع بقائها في العدة فقد جمع ماءه في رحمها.

وإمامنا فيه: علي، وابن مسعود، وابن عباس، ذكره سليمان بن يسار عنهم، وبه قال سعيد بن المسيب، وعبيدة السلماني، ومجاهد، والثوري، والنخعي، وذكر أبو يوسف في الأمالي: أن زيد بن ثابت رجع إلى هذا القول، حكى أن مروان شاوور الصباحبة -رضي الله عنهم- عن هذا فاتفقوا على أنه يفرق بينهما وخالفهم زيد ثم رجع إلى قولهم. ولأن نكاح المطلقة قائم من وجه لبقاء أحكامه من وجوب النفقة، والسكنى، والمنع من الخروج، والفراش، حتى ينسب ولدها إليه والقاطع وهو الطلاق قد تأخر عمله في حق الأحكام غير حرمة الوطاء، ولهذا بقي في حق العقد حتى لا يجوز لها أن تتزوج بغيره قبل انقضاء العدة فصار كالرجعي.

ولأن الجمع قبل الطلاق إنما حرم لكونه مفضيًا إلى قطيعة الرحم؛ لأنه يورث الضغينة؛ لأن المشاركة والمساهمة في الاستمتاع، والقسم، والاسترفاق بمرافق الزوج يفضي إلى المغيظة كما هو عادة الضرائر، والمغيظة تنفسي إلى القطيعة والمغيظة في حال العدة أشد من التزوج بأختها وهي في النكاح؛ لأن المطلقة صارت محرومة عن الاستمتاع من جهة الزوج ومن جهة غيره باعتبار كونها ممنوعة محبوسة بحقه، وصارت الثانية قائمة مقامها أخذة بكل حقها مترفقة بمرافق زوجها وهذا في المغايظة أشد، فكان التقاطع والتباعد هنا أبلغ، فوجب أن يحرم نكاح أختها صوتًا للرحم عن القطيعة، بخلاف ما بعد انقضاء العدة؛ لأن هناك لم يبق شيء من علانق الزوج الأول وكان لها سبيل للوصول إلى زوج آخر فتستوفي حظها من الثاني فتتسلى به فلا يلحقها الضغينة، وكانت أقل منه من حال قيام العدة" انتهى⁽¹⁰⁹⁾ قلت هذا بعد العدة فما ظنك بعد الموت.

وأما صاحب العدة فيجوز له أن يتزوجها إذا لم يكن هناك مانع آخر غير العدة؛ لأن العدة حقه؛ قال الله -تعالى-: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾ [الأحزاب: 49]، أضاف العدة إلى الأزواج فدل على أنها حق الزوج وحق الإنسان لا يجوز أن يمنع⁽¹¹⁰⁾ من التصرف وإنما يظهر أثره في حق الغير كذا في البدائع⁽¹¹¹⁾، وليس هو حق المرأة حتى يعتد الرجل بعد موتها، وعدة الوفاة وجبت أصلًا بنفسها على المرأة وسبب وجوبها الوفاة؛ قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ﴾ [البقرة: 234]، وإنما تجب لإظهار الحزن لفوات نعمة النكاح إذ النكاح كان نعمة عظيمة في حقها فإن الزوج كان [3/أ] سبب صيانتها وعفتها وبقائها بالنفقة والكسوة والسكنى، فوجب عليها العدة إظهارًا للحزن لفوات النعمة، وتعريفًا لقدرها انتهى. كذا في البدائع⁽¹¹²⁾ فانظر إلى هذا التعليل هل يستقيم في حق الرجل على أنه كان القياس ألا تجب العدة، لكن ورد على خلاف القياس فيقتصر على مورده، قال في البحر: "في المصنف كان القياس ألا تجب العدة بالطلاق والموت لأنهما مزيلان للنكاح، والشئ إذا زال يزول بجميع آثاره وإنما وجبت بالنص على خلاف القياس" انتهى⁽¹¹³⁾.

وما ذكره المفسرون -رحمهم الله- في تفسير الآية الشريفة يفيد أن الحكم خاص بالنساء ولا يلزم الرجل العدة، قال في الكشف: "والإسناد إلى الرجال للدلالة على أن العدة حق الأزواج كما أشعر به ﴿فَمَا لَكُمْ﴾ [الأحزاب: 49]" انتهى⁽¹¹⁴⁾. ومثله في أبي السعود⁽¹¹⁵⁾، وقال البغوي: ﴿وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ﴾ [البقرة: 234]، يا معشر الرجال {وَيَذُرُونَ} ويتروكون ﴿أَزْوَاجًا﴾ أي زوجات⁽¹¹⁶⁾، وقال أبو حيان في النهر: "وأزواجًا ظاهر في كل زوجة توفي عنها زوجها"⁽¹¹⁷⁾ من أمة و⁽¹¹⁸⁾ كتابية وغيرها" انتهى⁽¹¹⁹⁾.



وقال القطب⁽¹²⁰⁾ في حواشي الكشاف: "﴿وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنكُمْ﴾ الذين يتوفون الرجال، و﴿يَتَرَيَّضْنَ﴾ محمول على النساء فلا مطابقة بين المبتدأ والخبر، أجب بأن المضاف محذوف أي أزواج الذين أو الضمير محذوف والتقدير يترىضن بعدهم انتهى"⁽¹²¹⁾، وفي المناسبات: "﴿وَيَذَرُونَ﴾ من الودر وهو أن يؤخذ المرء عما شأنه إمساكه انتهى"⁽¹²²⁾. فالإمساك للرجل لا للمرأة، وقال الرازي في تفسيره: "ما الفائدة من ذكر الأنفوس؟ الجواب في ذكر الأنفوس تهييج لهن على التريص وزيادة الحث"⁽¹²³⁾؛ لأن فيه ما يستنكف منه فيحملهن على أن يترىضن وذلك أن أنفوس النساء طوامح إلى الرجال فأمرن⁽¹²⁴⁾ أن يقمن⁽¹²⁵⁾ أنفسهن ويغلبنها على الطموح ويجبرنها على التريص" انتهى⁽¹²⁶⁾، وقال فيه أيضًا: "والأزواج هنا النساء ويسمى الرجل زوجًا وربما ألحقوا بها الهاء انتهى"⁽¹²⁷⁾، وقال النسفي: "والأزواج جمع زوج والمنكوحه تسمى زوجًا وزوجة والتذكير أغلب قال تعالى: ﴿أَسْكُنْ أَنتَ وَرُؤُوسَ الْجَنَّةِ﴾ [البقرة:35]، ويجمع أزواجًا على لغة التذكير" انتهى⁽¹²⁸⁾، وحكى القاضي زكريا في حواشي البيضاوي -رحمه الله تعالى- عن أبي حيان أنه قال: "استعمال التذكير فيه كثير بل هو الأفصح"⁽¹²⁹⁾، وقال الخفاجي: "والأزواج المقدر بمعنى النساء لأن الزوج يطلق على الرجل والمرأة والزوجة فيه لغة غير فصيحة انتهى"⁽¹³⁰⁾، فإن قلت حيث يطلق الزوج على الرجل والمرأة فلم لا حملت الآية على تغليب الحكم عليهما فإن حقيقة التغليب كما في المعنى: "أن يجتمع شيان فيجري حكم أحدهما على الآخر، كما غلب عشرًا في الآية وهو مؤنث على الأيام، من تغليب الليالي على الأيام؛ لأن كل واحد من التاريخ يوم وليلة فغلبت الليلة كما تقول كتبت إليك لخمس بقين [ب/3] والمراد الليالي والأيام"⁽¹³¹⁾، قلت: التغليب خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا بدليل⁽¹³²⁾، كيف وحمله على التغليب ينافي ما ذكره الفقهاء والمفسرون وسياق الآية وهو قوله: ﴿يَتَرَيَّضْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ [البقرة:228]، وذكرنا أن الذي ينبغي في التغليب أن يغلب الأخص إلا أن يكون أحد اللفظين مذكرًا فإنه يغلب على المؤنث⁽¹³³⁾، وأما تغليب الليالي على الأيام فقد قال القطب في حواشي الكشاف: "ليس في العربية ما غلب فيه المؤنث على المذكر إلا هذا" انتهى⁽¹³⁴⁾. حتى إن عبدالرحمن بن عمرو بن العاص -رضي الله عنه- لم يجعله من التغليب كما في المبسوط: "فعدة [الحره](135) لموت زوجها عنده أربعة أشهر وعشر ليال وتسعة أيام حتى يجوز لها أن تتزوج في اليوم العاشر؛ لأن العشر في الآية مؤنث بحذف التاء فتناول الليالي ويدخل ما في خلالها من الأيام ضرورة وهي تسعة، لكن المعتبر عندنا عشرة أيام وعشر ليال من الشهر الخامس"⁽¹³⁶⁾ وقد ذكر الإمام الرازي في تفسيره في سبب التغليب وجوهًا: "الأول: أن ابتداء الشهر يكون من الليل فلما كانت الليالي هي الأوائل غلبت؛ لأن الأوائل أقوى من الثواني، قال ابن السكيت: يقولون صمنا خمسة أيام، الثاني: أن هذه الأيام أيام الحزن والمكروه ومثل هذه الأيام تسمى بالليالي على سبيل الاستعارة كقولهم خرجنا ليالي الفتنة وجئنا ليالي إمارة الحجاج، الثالث: ذكره المبرِّدُ، وهو أنه إنما أنت العشر؛ لأن المراد به المدد، معناه عشر مدد وتلك المدد كل مدة منها يوم وليلة" انتهى⁽¹³⁷⁾. والتقدير الذي ذكره في التقدير بهذه المدة ينافي كون العدة على الرجل، قال القاضي البيضاوي -رحمه الله تعالى-: "ولعل المقتضي لهذا التقدير أن الجنين في غالب الأمر يتحرك لثلاثة أشهر إن كان ذكرًا ولأربعة إن كان أنثى فاعتبر أقصى الأجلين وزيد عليه العشر استظهارًا إذ ربما يضعف حركته في المبادئ فلا يحس بها" انتهى⁽¹³⁸⁾ وهذا التعليل منتف في حق الرجل فدل جميع ما ذكرنا أن المذهب هو الجواز.

وأما كلام الغزنوي في النتف فمؤول على أنه إن كان صريحًا صحيحًا لا يجوز الإفتاء به؛ لأنه قول مهجور. قال في التتارخانية عن المضمرات: "ولا يجوز للمفتي أن يفتي ببعض الأقاويل المهجورة" انتهى⁽¹³⁹⁾. وفي فتاوى ابن الشلي⁽¹⁴⁰⁾ نقل شيخ شيوخنا زين الدين قاسم⁽¹⁴¹⁾ -رحمه الله- في أول تصحيحه "أن الحكم والفتوى بالمرجوح خلاف الإجماع" انتهى (142). وفي البحر، والنهر: "طريق نقل المفتي عن المجتهد أحد أمرين إما أن يكون له فيه سند إليه، أو يأخذه من كتاب معروف تداولته الأيدي نحو كتب الإمام محمد بن الحسن الشيباني -رحمه الله- ونحوها من التصانيف المشهورة للمجتهدين؛ لأنه بمنزلة الخبر

المؤثر أو المشهور هكذا ذكر الرازي" انتهى⁽¹⁴³⁾. قلت: والمسألة في الأصل للإمام محمد كما في الخلاصة بخلاف مسألة التنف فلا يعلم مأخذها ولم يعضدها نقل ولا وردت عن الثقات بل عارضها الكتب المعتربات كالأصل [4/أ] والمبسوط والخلاصة وغيرها، كما ذكروا في فصول العلاء المسماة بالكراهية والاستحسان ما نصه: "في طبقات ابن سعد عن أبي حنيفة -رحمه الله تعالى- أنه قال لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا ما لم يعلم من أين قلنا، فهل يحتاج إلى هذا في زماننا بل يكفيه الحفظ من كتب مصححة قيل يكفيه الحفظ منها، وقيل لا بد من ذلك الشرط في كل زمان وقيل هذا يختلف باختلاف العصر" انتهى⁽¹⁴⁴⁾.

وقد صح في الحاوي القدسي قوة المدرك، والمنقول في هذه الكتب المصححة مع صحتها علم فيها مدرك هذه المسألة بخلاف مسألة التنف مع معارضتها لذلك لم يعلم مدركها⁽¹⁴⁵⁾. وفي معين المفتي: "إذا اختلفت الرواة عن أبي حنيفة -رحمه الله- في مسألة فالأولى الأخذ بأقواها حجة، وإن لم يوجد في الحادثة عن واحد من أبي حنيفة وأصحابه جواب ظاهر وتكلم⁽¹⁴⁶⁾ فيه المشايخ المتأخرون قولاً واحداً يؤخذ به [فإن اختلفوا]⁽¹⁴⁷⁾ يؤخذ بقول الأكثر، ثم الأكثرون ما اعتمد عليه الكبار المعروفون منهم كأبي حفص [وأبي جعفر]⁽¹⁴⁸⁾ وأبي الليث والطحاوي وغيرهم ممن يعتمد عليه" انتهى⁽¹⁴⁹⁾.

وأنت خبير أن ما في الخلاصة⁽¹⁵⁰⁾ نقله كثيرون ممن يعتمد عليه بخلاف ما في التنف وقال العلائي في شرح التنوير: "فإن قلت: قد يحكون أقوالاً بلا ترجيح وقد يختلفون في التصحيح قلت: نعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغير العرف وأحوال الناس وما هو الأرفق⁽¹⁵¹⁾ وما ظهر عليه التعامل وما قوي وجهه ولا يخلو الوجود عن يميز هذا حقيقة لا ظناً، وعلى من لم يميز أن يرجع لمن يميز لبراءة ذمته، فنسأل الله التوفيق والسداد والقبول بجاه الرسول" انتهى⁽¹⁵²⁾.

والله سبحانه الهادي وعليه اعتمادنا وصلّى الله على سيدنا محمد خير البرية القائل: "تركتمكم على بيضاء نقية"، وعلى آله الأبرار وأصحابه الأخيار وسلم تسليمًا إلى يوم الحشر والقرار، آمين يا رب العالمين. تم [ب/4].⁽¹⁵³⁾

النتائج:

أولاً: النتائج: تتمثل أهم نتائج البحث في النقاط التالية:

- صحة نسبة كتاب نقول القوم لمؤلفه.
- أن عنوان الكتاب الذي نص عليه المؤلف هو (نقول القوم في جواز نكاح الأخت بعد موت أختها بيوم).
- أن العمادي -رحمه الله- كان من فقهاء الحنفية في زمانه، ويدل على ذلك كثرة مؤلفاته خاصة في الفقه الحنفي.
- أن العمادي -رحمه الله- سلك في كتابته هذا الكتاب العظيم مسلكاً فريداً في نوعه سواء في الاستدلال، أو المناقشة، أو التقرير لمذهب الحنفية.
- أن العمادي -رحمه الله- كان ضليعاً بالفقه وبالعلوم الأخرى كالتفسير واللغة، وغيرها من العلوم، ويدل على ذلك هذا الكتاب.
- أن الصحيح من مذهب الحنفية -وهو مذهب الجمهور- جواز نكاح الأخت بعد موت أختها، وهو الذي قرره العمادي -رحمه الله- في الكتاب.

ثانياً: التوصيات:

تتمثل أهم التوصيات في النقاط التالية:

- الحرص على إخراج كتب السلف، وإثراء المكتبة الإسلامية.
- دراسة اختيارات العمادي الفقهية.



- دراسة منبج العمادي في الاستدلال من خلال كتابه "نقول القوم في جواز نكاح الأخت بعد موت أختها بيوم".
الهوامش والإحالات

- (1) ينظر: الحسيني، سلك الدرر: 11/2؛ الإدرسي، فهرس الفهارس: 829/2؛ الزركلي، الأعلام: 162/2؛ كحالة، معجم المؤلفين: 180/3؛ الكُمَلَاثي، البدور المضية: 30/6؛ نويهض، معجم المفسرين: 133/1.
- (2) ينظر: الحسيني، سلك الدرر: 12/2؛ كحالة، معجم المؤلفين: 180/3.
- (3) ينظر: الحسيني، سلك الدرر: 12، 2؛ الكُمَلَاثي، البدور المضية: 30/6.
- (4) ينظر: الإدرسي، فهرس الفهارس: 1002/2.
- (5) ينظر: الميداني، حلية البشر: 233.
- (6) ينظر: الحسيني، سلك الدرر: 12/2.
- (7) ينظر: نفسه: 13/2.
- (8) ينظر: الكُمَلَاثي، البدور المضية: 30/6.
- (9) ينظر: سلك الدرر: 11/2؛ الإدرسي، فهرس الفهارس: 829/2؛ الزركلي، الأعلام: 162/2؛ كحالة، معجم المؤلفين: 180/3؛ الكُمَلَاثي، البدور المضية: 30/6؛ نويهض، معجم المفسرين: 133/1.
- (10) ينظر: الحسيني، سلك الدرر: 18/2.
- (11) ينظر: ابن عابدين، العقود الدرية: 42/1.
- (12) ينظر: نفسه، والصفحة نفسها.
- (13) ينظر: الحسيني، سلك الدرر: 11/2؛ الإدرسي، فهرس الفهارس: 829/2؛ الزركلي، الأعلام: 162/2؛ كحالة، معجم المؤلفين: 180/3؛ الكُمَلَاثي، البدور المضية: 30/6.
- (14) "تأليف" ساقطة في (ج)
- (15) في (ج) "للعلامة"
- (16) "والفهامة المدقق" ساقطة في (ج).
- (17) "ومفتي الأنام" ساقطة في (ج).
- (18) في (ب) "وقدوة العام والخاص".
- (19) في (ب) "حفظه الله -تعالى- ووقاه وأدام مدده وأطال بقاءه بمحمد ومن نباه أمين"، وفي (ج) "أطال الله بقاءه، وحفظه مولاه"
- (20) برعها، ماض من برع، وهو تمام الشيء في تمام جمال أو تمام علم. ينظر: الأزدي، جمهرة اللغة: 316/1؛ الأزهرى، تهذيب اللغة: 223/2.
- (21) جدد من الجدد وهو: القطع. ينظر: الفراهيدي، العين: 219/1، مادة: (الجيم والعين والذال المهملة).
- (22) في (ج) "وجدع"
- (23) اترعها من التَّرْع وهو: الامتلاء. ينظر: الفراهيدي، العين: 67/2؛ الأزدي، جمهرة اللغة: 326/1.
- (24) الوصمة من الوصم، وهو: العيب، والعار. ينظر: الفراهيدي، العين: 172/7؛ الأزهرى، وتهذيب اللغة: 121/9.
- (25) في (ب)، و(ج) "صلى الله وسلم عليه".
- (26) الصرامة من الصرم وهو: القطع، ويراد هنا القوم الماضون في كل شيء كالسيوف الصارمة. ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة: 131/12؛ ابن فارس، مقاييس اللغة: 345/3.
- (27) الرشيدى، خلاصة الفتاوى: 2/7. وعبارته "وفي إقرار الأصل في باب الإقرار بالنكاح بطريق الإشارة: إذا ماتت امرأة الرجل وتزوج بأختها بعد يوم جاز"



- (28) ينظر: الشيباني، الأصل: 350/8؛ العيني، المسائل البدرية: 168/1.
- (29) السُّغدي، التنف في الفتاوى: 261/2، وعبارته "وأما العدة في جميع الفرق كلها من قبل الرجل والمرأة في طلاق رجعي أو بائن واحدة كان الطلاق أو ثنتين أو ثلاث في نكاح صحيح أو فاسد أو بشبهة أو وطء صحيح أو فاسد أو بشبهة أو عدة وفاة أو غير ذلك فإنها تمنع نكاح الغير ولا تمنع نكاح الذي تعتد منه إلا أن تكون حرمت عليه بثلاث إن كانت حرة وثنتين إن كانت أمة"
- (30) هذه الأبيات للمصنف -رحمه الله-، نسبها له ابن عابدين، ينظر: ابن عابدين، العقود البدرية: 42/1.
- (31) الرشيدى، خلاصة الفتاوى: 2/7.
- (32) في (أ) "من"، ولعل الصواب المثبت وهو في (ب)، (ج).
- (33) الشيباني، الأصل: 350 / 8، وعبارته "والزوج إذا أقر أنه تزوج المرأة وأختها عنده، وقالت المرأة: لم تكن أختي عندك، فإنه لا نكاح بينهما، ولها عليه نصف المهر إن كان سعى لها مهراً إن لم يكن دخل بها. وإن لم يكن سعى لها مهراً فلها المتعة. وكذلك لو أقر أنه تزوجها وهي في عدة أو بغير بينة فإنه يفرق بينهما، ولها عليه نصف المهر إن لم يكن دخل بها".
- (34) ينظر: الشيباني، الأصل: 350/8؛ العيني، المسائل البدرية: 168/1.
- (35) السرخسي، المحيط الرضوي: 16/3.
- (36) ابن نجيم، البحر الرائق: 109/3.
- (37) الدهلوي، الفتاوى التاتارخانية: 69/4.
- (38) الأوسى، الفتاوى السراجية: 199.
- (39) هو: محمد بن حسين الأنقروي، ويقال الأُنكوري نسبة إلى أنقرة، فقيه حنفي، له: الفتاوى الأنقروية، وتفسير آية الكرسي، توفي سنة: 1098هـ ينظر: الزركلي، الأعلام: 103/6؛ الكُمَلاني، البدور المضية: 197/15. الأنقروي، الفتاوى الأنقروية: 40/1.
- (40) ما بين المعكوفين ساقط في (أ)، والمثبت من (ب)، و(ج).
- (41) هو: عبد القادر بن يوسف المعروف بقدرى أفندي، له: واقعات المفتين، ويعرف بفتاوى قدرى، وبالفتاوى القادرية، ولد سنة: 1014هـ، وتوفي سنة: 1083هـ ينظر: المحيى، خلاصة الأثر: 473/2؛ الزركلي، الأعلام: 48/4. قدرى أفندي، واقعات المفتين: 19.
- (42) هو: عبد الرحمن بن علي بن مؤيد الاماسي، المعروف مؤيد زاده، له: فتاوى مؤيد زاده (ويقال لها الفتاوى المؤيدية)، وتفسير سورة القدر، ولد سنة: 860هـ، وتوفي سنة: 922هـ ينظر: طاشكُزُري زَادَةُ، الشقائق النعمانية: 176؛ الغزي، الكواكب السائرة: 148/3. قدرى أفندي، واقعات المفتين: ل75/ب.
- (43) ابن الساعاتي، مجمع الفتاوى: ل41/أ.
- (44) لعل المؤلف يريد مجموعة الفتاوى لإسماعيل نعيم بن إبراهيم العلائيه، ولم أقف عليه لا في المخطوط ولا المطبوع.
- (45) الساقزي، صرة الفتاوى: ل36/أ.
- (46) الأنقروي، مجمع المنتخبات: ل17/أ.
- (47) الحسيني، نهج النجاة: ل58/أ.
- (48) السُّغدي، التنف في الفتاوى: 261.
- (49) الرشيدى، خلاصة الفتاوى: 2/7.
- (50) هو: عبد العلي بن محمد بن حسين البرجندي، ويقال البيرجندي، له: شرح النقاية مختصر الوقاية، وحواش على شرح ملخص الجعيمي لقاضي زاده موسى الرومي، وشرح الرسالة العضدية في المناظرة، ينظر: حاجي خليفة، سلم الوصول: 287/2؛ الزركلي، الأعلام: 30/4.

- (51) يريد صاحب متن النقاية، وهو: صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة محمود المحبوبي، له: شرح لمتن الوقاية، والنقاية مختصر الوقاية في الفقه، والتنقيح في أصول الفقه، توفي سنة: 747هـ ينظر: الفوائد الهية في طبقات الحنفية (109)؛ الكُمَلَانِي، البدور المضية: 207/12.
- (52) في (ب)، و(ج) "وعدتها من" والمثبت موافق للمطبوع، لاتساقه مع سياق كلام المتن.
- (53) المحبوبي، النقاية مختصر الوقاية: 74.
- (54) هو: القاضي ظهير الدين أبوبكر محمد بن أحمد بن عمر القاضي البخاري، له: الفوائد الظهيرية، توفي سنة: 619هـ ينظر: ابن قُطْلُوبُغَا، تاج التراجم: 232؛ للكنوي، الجواهر الهية: 55/3.
- (55) ينظر: العيني، المسائل البدرية: 168/1.
- (56) الشيباني، الأصل: 350/8، وعبارته " والزواج إذا أقر أنه تزوج المرأة وأختها عنده، وقالت المرأة: لم تكن أختي عندك، فإنه لا نكاح بينهما، ولها عليه نصف المهر إن كان سعى لها مهراً إن لم يكن دخل بها. وإن لم يكن سعى لها مهراً فلها المتعة. وكذلك لو أقر أنه تزوجها وهي في عدة أو غير بينة فإنه يفرق بينهما، ولها عليه نصف المهر إن لم يكن دخل بها"
- (57) الرشدي، خلاصة الفتاوى: 2/7، وعبارته "وفي إقرار الأصل في باب الإقرار بالنكاح بطريق الإشارة: إذا ماتت امرأة الرجل وتزوج بأختها بعد يوم جاز"
- (58) السُّغْدِي، التنف في الفتاوى: 261/1.
- (59) ينظر: العيني، المسائل البدرية: 168/1.
- (60) السُّغْدِي، التنف في الفتاوى: 336/1.
- (61) هو: أبو بكر بن علي بن محمد، الحداد ويقال الحدادي، العبادي، الحنفي، له: الجوهرة النيرة، والسرّج الوهاج وكلاهما شرح لمختصر القدوري، وكشف التنزيل عن تحقيق التأويل،، ولد سنة: 720هـ، وتوفي سنة: 800هـ ينظر: ابن قُطْلُوبُغَا، تاج التراجم: 141؛ حاجي خليفة، سلم الوصول: 83/1.
- (62) في (أ) "أبو سن" وفي (ج) "أبو نس" والمثبت من (ب)
- (63) هكذا في جميع النسخ، والذي في مخطوط السراج الوهاج للحدادي "علمها"، والمثبت هو الصحيح لاتساقه مع كلام المؤلف.
- (64) العبادي، السراج الوهاج: 2/105أ.
- (65) في الجوهرة النيرة (73/2): العبادي، السراج الوهاج: 2/209ب، "وهي مدة"، ولعلها الصواب.
- (66) الجوهرة النيرة (73/2): العبادي، السراج الوهاج: 2/209ب.
- (67) هو: الحسين بن محمد بن المفضل، الراغب الأصفهاني، له تصانيف جليلة القدر منها: التفسير الكبير، ومفردات القرآن، والذريعة إلى أسرار الشريعة، توفي سنة: 502هـ ينظر: الفيروزآبادي، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة: 122؛ الداودي، طبقات المفسرين: 329/2.
- (68) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: 550.
- (69) هو: مُحَمَّدُ بن مَحْمُود بن أَحْمَد البَابِرْتِي، أكمل الدِّين، الخَنْفِيّ، له عدة تصانيف، منها: العناية شرح الهداية، والنقود والردود في شرح مختصر ابن الحاجب، ومفردات القرآن، والذريعة إلى أسرار الشريعة، ولد سنة: (714هـ)، وتوفي سنة: 786هـ ينظر: ابن حجر، الدرر الكامنة: 1/6؛ ابن قُطْلُوبُغَا، تاج التراجم: 277.
- (70) البابرتي، العناية شرح الهداية: 4/306.
- (71) هو: زين الدين قَاسِم بن قَطْلُوبِغَا السُّودُونِي الجمالي الخَنْفِيّ، له مؤلفات في شتى العلوم، منها: شرح درر البحار في اختلاف المذاهب الأربعة للقونوي، شرح فرائض مجمع البحرين لابن الساعاتي، شرح المختار في فروع الحنفية لأبي الفضل الموصلي، شرح مختصر الطحاوي في الفروع، شرح النقاية مختصر الوقاية في الفروع، وغيرها الكثير، ولد سنة: 802هـ، وتوفي سنة: 879هـ ينظر: السخاوي، الضوء اللامع: 6/186؛ حاجي خليفة، سلم الوصول: 20/3.



- (72) شطا، رسالة في العدة: 667.
- (73) "كيف" ساقطة في (ج).
- (74) النسفي، كثر الدقائق: 304.
- (75) في (ب) "لا يسى"، وهو موافق للمطبوع.
- (76) ابن نجيم، البحر الرائق: 138/4.
- (77) السمرقندي، خزنة الفقه: 102.
- (78) ما بين المعكوفين ساقط من (أ)، والمثبت من (ب)، و(ج)، وهو الصحيح لاتساقه مع سياق كلام المؤلف.
- (79) ينظر: الشيباني، الأصل: 350/8؛ العيني، المسائل البدرية: 168/1.
- (80) الرشيدى، خلاصة الفتاوى: 2/7.
- (81) الشيباني، الأصل: 350/8.
- (82) السرخسي، المحيط الرضوي: 16/3.
- (83) الذي في البحر "ولزوج المرتدة"، وهو موافق لبقية كتب المذهب، بخلاف جميع نسخ المخطوط.
- (84) ابن نجيم، البحر الرائق: 109/3.
- (85) الأوسي، الفتاوى السراجية: 199.
- (86) الدهلوي، الفتاوى التاتارخانية: 69/4.
- (87) الأنقروي، الفتاوى الانقروية: 40/1.
- (88) قدرى أفندي، واقعات المفتين: 19.
- (89) قدرى زاده، فتاوى قدرى زاده: ل75/ب.
- (90) ابن الساعاتي، مجمع الفتاوى: ل41/أ.
- (91) لعل المؤلف يريد مجموعة الفتاوى لإسماعيل نعيم بن إبراهيم العلانيه، ولم أقف عليه لا في المخطوط ولا المطبوع.
- (92) الساقزي، صرة الفتاوى: ل36/أ.
- (93) الأنقروي، مجمع المنتخبات: ل17/أ.
- (94) الحسيني، نهج النجاة: ل58/أ.
- (95) أي أن علماء المذهب -رحمهم الله- لما حصروا حكم تحريم النكاح على بعض أصناف النساء دون بعضهن، دل ذلك على أن ما عداهن ليس لهن نفس الحكم فيجوز نكاحهن.
- (96) الموصلي، المختار للفتوى: 336.
- (97) النسفي، كثر الدقائق: 252.
- (98) ابن الساعاتي، مجمع البحرين: 514.
- (99) الحلبي، ملتنقى الأبحر: 477.
- (100) المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي: 188/1.
- (101) ينظر: السرخسي، المبسوط: 210/4؛ الموصلي، الاختيار لتعليل المختار: 86/3.
- (102) ينظر: المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي: 257/2؛ والبحر الرائق: 138/4.
- (103) هو: عثمان بن علي، فخر الدين، الزيلعي، له: تبين الحقائق شرح كثر الدقائق، وتركة الكلام على أحاديث الأحكام، وشرح الجامع الكبير، توفي سنة: 743هـ ينظر: القرشي، الجواهر المضية: 519/2؛ ابن قُطُوبُغا، تاج التراجم: 204.

- (104) هو: أحمد بن محمد، المشهور بالأقطع، له: شرح مختصر القدوري، توفي سنة: 474هـ ينظر: القرشي، الجواهر المضية: 311/1؛ الداري، الطبقات السنية: 87/2.
- (105) هو علي بن سلطان محمد، المعروف بملا علي القاري، له مؤلفات كثيرة في شتى الفنون منها: فتح باب العناية لشرح كتاب النقاية، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، وأنوار القرآن وأسرار الفرقان، توفي سنة: 1014هـ ينظر: الشوكاني، البدر الطالع: 445/1؛ الكُمَلائي، البدر المضية: 56/13.
- (106) هو: عبيدة بن عمرو السلماني المرادي الكوفي، أخذ العلم عن علي وابن مسعود -رضي الله عنهما-، وروى عنه: إبراهيم النخعي، والشعبي، ومحمد بن سيرين، وغيرهم، توفي سنة: 72هـ، ينظر: العجلي، الثقات للعجيلي: 142/4؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 40/4.
- (107) ينظر: السرخسي، المبسوط: 202/4؛ الزيلعي، تبين الحقائق: 108/2.
- (108) هذا الحديث، منكر، لا سند له، ينظر: الذهبي، تنقيح التحقيق: 186/2؛ الزيلعي، نصب الراية: 168/3.
- (109) هذا النقل بطوله، لخصه المؤلف من عدة كتب، ينظر: الزيلعي، تبين الحقائق: 108/2؛ السرخسي، المحيط الرضوي: 14/3، 15؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 263/2؛ الأقطع، شرح الأقطع على مختصر القدوري: 30/5؛ القاري، فتح باب العناية بشرح النقاية: 16/2.
- (110) في (ب) "بمنعه"
- (111) الكاساني، بدائع الصنائع: 269/2.
- (112) الكاساني، بدائع الصنائع: 192/3، 201.
- (113) ابن نجيم، البحر الرائق: 139/4.
- (114) الذي في الكشاف " وقوله: (فَمَا لَكُمْ عَلَيْنَ مِنْ عِدَّةٍ) دليل على أن العدة حق واجب على النساء للرجال"، الزمخشري، الكشاف: 549/3، وعبارة المؤلف في: البيضاوي، أنوار التنزيل: 235/4.
- (115) أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 109/7.
- (116) البغوي، معالم التنزيل: 290/1.
- (117) في (ج)، "بعلها"، وهو موافق لما في النهر الماد.
- (118) في (ج) "أو".
- (119) أبو حيان، النهر الماد من البحر المحيط: 340/1.
- (120) هو: محمود بن نظام الدين الرازي القطب التحتاني، له: شرح الحاوي في الفقه، وحاشية على الكشاف في التفسير، وشرح الشمسية في المنطق، توفي سنة: 766هـ ينظر: ابن الملتن، العقد المذهب: 424؛ السيوطي، بغية الوعاة: 281/2.
- (121) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل: 145/1.
- (122) البقاعي، نظم الدرر: 341/3.
- (123) في التفسير الكبير "وزيادة بعث"، الرازي، التفسير الكبير: 435/6.
- (124) في التفسير الكبير "فأراد أن يقمعن"، الرازي، التفسير الكبير: 435/6.
- (125) في (ب)، و(ج) "أن يقمعن"، وهو موافق لما في التفسير، الكبير.
- (126) الرازي، التفسير الكبير: 435/6.
- (127) نفسه: 466/6.
- (128) النسفي، التيسير في التفسير: 256/3.
- (129) أبو حيان، البحر الماد من البحر المحيط: 517/2.
- (130) شهاب الدين، عنياه القاضي وكفاية الرازي: 320/2.
- (131) ابن هشام، مغني اللبيب: 866



- (132) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: 79/2، والألوسي، روح المعاني: 446/2.
 (133) ينظر: المراجع السابقة.
 (134) ينظر: ابن خالويه، ليس في كلام العرب: 194؛ ابن هشام، ومغني اللبيب: 866.
 (135) في (أ) "الحق"، والمثبت من (ب)، و(ج)، لموافقته سياق كلام المؤلف.
 (136) السرخسي، المبسوط: 31/6.
 (137) الرازي، التفسير الكبير: 446/6.
 (138) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: 145/1.
 (139) القدوري، جامع المضمرة شرح مختصر القدوري: 76/1.
 (140) هو: أحمد بن يونس بن محمد، أبو العباس شهاب الدين المعروف بابن الشلي، له: حاشية نفيسة على شرح كثر الدقائق للزليعي، والفتاوى جمعها فحيده علي بن محمد، توفي سنة: 947هـ ينظر: الغزي، ديوان الإسلام: 191/3؛ الكُمَلَانِي، البدور المضية: 65/4.
 (141) هو: زين الدين قاسم بن قطلوبغا السوداني الجمالي الحنفي، وتقدمت ترجمته
 (142) ابن قُطْلُوبُغَا، التصحيح والترجيح على مختصر القدوري: 130؛ ابن الشلي، فتاوى ابن الشلي: 156/1.
 (143) ابن نجيم، البحر الرائق: 289/6؛ ابن نجيم، النهر الفائق: 602/3.
 (144) ينظر: الفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع: 495/2، بتصرف من المؤلف -رحمه الله-
 (145) ينظر: الغزنوي، الحاوي القدسي في فروع الحنفية: 373/1.
 (146) في (ب) "وتحكم"
 (147) في (أ) "فاختلفوا"، والمثبت من (ب)، و(ج)، ولعله الصواب، لاتساقه مع سياق كلام المؤلف.
 (148) ما بين المعكوفين ساقط في (أ)، والمثبت من (ب)، و(ج)
 (149) التمرثاشي، معين المفتي على جواب المستفتي: 388.
 (150) يريد المؤلف خلاصة الفتاوى.
 (151) في الدر المختار "الأوفق" الحصكفي، الدر المختار: 16
 (152) نفسه: 16.
 (153) "أمين يارب العالمين" ساقطة في (ب)، و(ج). في (ج) "جها الفقير حامد العمادي مصلياً مسلماً. كتبه أفقر العباد وأحوجهم إلى الملك الجواد الملا علي بن محمد بن سالم الركاني غفر الله له ولوالديه وللمؤمنين وثلى الله على سيدنا محمد وعلى آله أجمعين سنة 1132".

المراجع:

القرآن الكريم

- الإدرسي، م. (1982). فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيكات والمسلسلات. دار الغرب الإسلامي.
 الراغب الأصفهاني، ح. (1412). المفردات في غريب القرآن، دار القلم.
 الأزدي، أ. (1987). جمهرة اللغة، دار العلم للملايين.
 الأزهرى، م. (2001). تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي.
 الأقطع، أ. (2023). شرح مختصر القدوري، دار المنهاج القويم.
 الألوسي، م. (1994). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية.
 الأماصي، ع. (د.ت). فتاوى مؤيد زاده [مخطوطة غير منشورة]. جامعة الملك سعود، رقم الحفظ: 1397/3.
 الأنقروي، م. (1281). الفتاوى الأنقروية. المطبعة الأميرية.
 الأنقروي، م. (د.ت). مجمع المنتخبات [مخطوطة غير منشورة]. دار الكتب القطرية، رقم الحفظ: 581.



- الأوسي، ع. (2011). *الفتاوى السراجية*، دار الكتب العلمية.
- البابرتي، م. (1970). *العناية شرح الهداية- مطبوع بهامش فتح القدير لابن الهمام (ط.1)*. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- البيغوي، ح. (1997). *معالم التنزيل في تفسير القرآن- تفسير البيغوي*. دار طيبة للنشر والتوزيع.
- البقاعي، إ. (1984). *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*. دائرة المعارف العثمانية.
- البيضاوي، ع. (1418). *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. دار إحياء التراث العربي.
- التمرتاشي، م. (2009). *معين المفتي على جواب المستفتي*. دار البشائر الإسلامية.
- حاجي خليفة، م. (2010). *سلم الوصول إلى طبقات الفحول*. مكتبة إرسিকা.
- ابن حجر، أ. (1972). *الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة*. دائرة المعارف العثمانية.
- الحسيني، م. (د.ت). *نهج النجاة [مخطوط غير منشور]*. مكتبة شهيد علي باشا، رقم الحفظ: 1001.
- الحسيني، م. (1988). *سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر*، دار البشائر الإسلامية.
- الحصكفي، م. (2002). *الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار (عبد المنعم خليل إبراهيم)*. دار الكتب العلمية.
- الحلبي، إ. (1998). *ملتقى الأبحر*. دار الكتب العلمية.
- أبو حيان، م. (1995). *النهر الماد من البحر المحيط*. دار الجيل.
- ابن خالويه، ح. (1979). *ليس في كلام العرب (ط.2)*. مكة المكرمة.
- الخفاجي، أ. (د.ت). *عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي*، دار صادر.
- الداري، ت. (1989). *الطبقات السننية في تراجم الحنفية (عبد الفتاح محمد الحلو، تحقيق؛ ط.1)*. دار الرفاعي.
- الداوودي، م. (1983). *طبقات المفسرين*، دار الكتب العلمية.
- الدهلوي، ف. (2010). *الفتاوى التاتارخانية*. مكتبة زكريا، ديوبند.
- الذهبي، م. (2000). *تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق*. دار الوطن.
- الذهبي، م. (1985). *سير أعلام النبلاء*. مؤسسة الرسالة.
- الرازي، أ. (1979). *معجم مقاييس اللغة*. دار الفكر.
- الرشيدي، ط. (33). *خلاصة الفتاوى*. مكتبة مكة- رقم (33)، مخطوطات.
- الزركلي، م. (2002). *الأعلام*. دار العلم للملايين.
- الزَمْخَشَرِي، م. (1987). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل*. دار الريان للتراث.
- الزَيْلَعِي، ع. (1997). *نصب الراية لأحاديث الهداية*. مؤسسة الريان للطباعة والنشر.
- الزَيْلَعِي، ع. (1314). *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي*. المطبعة الكبرى الأميرية.
- ابن الساعاتي، أ. (2005). *مجمع البحرين وملتقى النبرين*. دار الكتب العلمية.
- ابن الساعاتي، أ. (د.ت). *مجمع الفتاوى، جامعة الملك سعود، الرياض*، (رقم الحفظ: 217.4/م. أ).
- الساقزي، ص. (د.ت). *صرة الفتاوى*. مكتبة جامعة إسطنبول (رقم الحفظ: 18/111).
- السخاوي، م. (1431). *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*. دار مكتبة الحياة.
- السرخسي، م. (1989). *المبسوط*، مطبعة السعادة.
- السرخسي، م. (2021). *المحيط الرضوي في فروع الفقه الحنفي*. دار الكتب العلمية.
- أبو السعود، م. (1437). *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*. دار إحياء التراث العربي.
- السُّغْدِي، ع. (1984). *النتف في الفتاوى*، دار الفرقان.
- السمري، ن. (2005). *خزانة الفقه*. دار الكتب العلمية.



- شهاب الدين، أ. (د.ت). *عناية القاصي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي*. دار صادر
ابن قُطُوبُغا، ق. (2003). *التصحیح والترجيح على مختصر القدوري*، دار الكتب العلمية.
ابن قُطُوبُغا، ق. (1992). *تاج التراجم*. دار القلم.
السيوطي، ع. (د.ت). *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة*. المكتبة العصرية.
ابن الشلبي، أ. (1438). *فتاوى ابن الشلبي*. دار الكتب العلمية.
الشوكاني، م. (2004). *البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع*. دار المعرفة.
الشيبياني، م. (2012). *الأصل*، دار ابن حزم.
طاشكُزُبي زَادَةُ، أ. (1975). *الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية*. دار الكتاب العربي.
ابن عابدين، م. (2008). *العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية*. دار الكتب العلمية.
العبادي، ع. (د.ت). *السراج الوهاج شرح مختصر القدوري [مخطوطة رقمية] موقع وقف الأمير غازي للفكر القرآني، مخطوط- رقم
<https://2u.pw/7lwDE>.1006*
العجلي، أ. (1985). *معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مناهمهم وأخبارهم* (عبد العليم عبد العظيم
البستوي، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الدار.
العيبي، م. (2014). *المسائل البديرية المنتخبة من الفتاوى الظهيرية*. دار العاصمة.
الغزوني، أ. (2011). *الحاوي القدسي في فروع الحنفية*، دار النواد.
الغزي، م. (1990). *ديوان الإسلام*. دار الكتب العلمية.
الغزي، م. (1997). *الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة*، دار الكتب العلمية.
الفراهيدي، خ. (2003). *كتاب العين*، دار ومكتبة الهلال.
الفناري، م. (2006). *فصول البدائع في أصول الشرائع*. دار الكتب العلمية.
الفيروزآبادي، م. (2000). *البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة*. دار سعد الدين للطباعة والنشر.
القاري، ع. (1979). *فتح باب العناية بشرح النُقاية* (محمد نزار تميم، هيثم نزار تميم، تحقيق؛ ط.1). دار الأرقم بن أبي الأرقم.
قدري أفندي، ع. (2018). *واقعات المفتين (جمال أبو العز، تحقيق)*. دار الكتب العلمية.
القدوري، ي. (2019). *جامع المضمرات والمشكلات في شرح مختصر الإمام القدوري*، دار الكتب العلمية.
القرشي، ع. (1993). *الجواهر المضية في طبقات الحنفية*. دار هجر للطباعة والنشر.
الكاساني، أ. (1328). *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. شركة المطبوعات العلمية.
كحالة، ع. (د.ت). *معجم المؤلفين*. مكتبة المثنى، ودار احياء التراث العربي.
الكمُلائي، م. (2018). *البدور المضية في تراجم الحنفية*. دار الصالح.
اللكنوي، م. (1324). *الفوائد البهية في تراجم الحنفية*. مطبعة السعادة.
المحبوبي، ع. (2018). *النقاية مختصر الوقاية في مسائل الهداية*. دار الإيمان للمعرفة.
المحبي، م. (د.ت). *خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر*، دار صادر.
المرغيناني، ع. (2018). *الهداية في شرح بداية المبتدي*. دار احياء التراث العربي.
الموصلي، ع. (1937). *الاختيار لتعليل المختار*. مطبعة الحلبي.
الموصلي، ع. (2012). *المختار للفتوى*، دار البشائر الإسلامية، ودار السراج.
الميداني، ع. (1993). *حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر*. دار صادر.
ابن نجيم، ز. (د.ت). *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*. دار الكتاب الإسلامي.



- ابن نجيم، ع. (2002). *النهر الفائق شرح كنز الدقائق*. دار الكتب العلمية.
النسفي، ع. (2011). *كنز الدقائق*، دار البشائر الإسلامية، ودار السراج.
النسفي، ع. (2019). *التيسير في التفسير* (ماهر أديب حبوش، وآخرون، تحقيق، ط1). دار اللباب.
نوميهض، ع. (1988). *معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر*. مؤسسة نوميهض الثقافية للتأليف والترجمة.
ابن هشام، ع. (1985). *معني اللبيب عن كتب الأعاريب*. دار الفكر.

References

- al-Qur'an al-Karim.
al-Idrīsī, M. (1982). *Fihris al-fahāris wa-al-athbāt wa-mu'jam al-ma'ājim wa-al-mashyakāt wa-al-musalsalāt* [Index of Indexes and Collections of Chains of Transmission, Dictionaries, Teachers, and Musalsal Works]. Dār al-Gharb al-Islāmi.
al-Rāghib al-Aṣḥāhānī, H. (1991/1412 AH). *al-Mufradāt fi gharīb al-Qur'an* [Lexical Explanations of Unfamiliar Qur'anic Terms]. Dār al-Qalam.
al-Azdi, A. (1987). *Jamhara al-lughah* [Compendium of the Language]. Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
al-Azharī, M. (2001). *Tahdhib al-lughah* [Refinement of the Language]. Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
al-Aqṭa', A. (2023). *Sharḥ Mukhtaṣar al-Qudūrī* [Commentary on al-Qudūrī's Concise Text]. Dār al-Minhāj al-Qawīm.
al-Ālūsī, M. (1994). *Rūḥ al-ma'ānī fi tafsīr al-Qur'an al-'aẓīm wa-al-sab' al-mathānī* [The Spirit of Meanings: Exegesis of the Great Qur'an and the Seven Oft-Recited Verses]. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
al-Amāsī, 'A. (n.d.). *Fatāwā Mu'ayyid Zādah* [Legal Opinions of Mu'ayyid Zādah] [Unpublished manuscript]. King Saud University, MS no. 3/1397.
al-Anqarawī, M. (1864/1281 AH). *al-Fatāwā al-Anqarawīyyah* [The Anqarawī Legal Opinions]. al-Maṭba'ah al-Amīriyyah.
al-Anqarawī, M. (n.d.). *Majma' al-muntakhabāt* [Compendium of Selected Opinions] [Unpublished manuscript]. Dār al-Kutub al-Qaṭariyyah, MS no. 581.
al-Awṣī, 'A. (2011). *al-Fatāwā al-Sarājīyyah* [The Sarājī Legal Opinions]. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
al-Bābartī, M. (1970). *al-'Ināyah sharḥ al-Hidāyah* [Careful Commentary on al-Hidāyah], printed on the margins of *Faṭḥ al-Qādir* by Ibn al-Humām (1st ed.). Sharīkah Maktabat wa-Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
al-Baghawī, Ḥ. (1997). *Ma'ālim al-tanzīl fi tafsīr al-Qur'an: Tafsīr al-Baghawī* [Landmarks of Revelation: Tafsīr al-Baghawī]. Dār Ṭayyibah.
al-Biqā'ī, I. (1984). *Nazm al-durar fi tanāsuh al-āyāt wa-al-suwar* [Arrangement of Pearls on the Coherence of Verses and Surahs]. Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah.
al-Bayḍawī, 'A. (1997/1418 AH). *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl* [The Lights of Revelation and Secrets of Interpretation]. Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
al-Tamartāshī, M. (2009). *Mu'īn al-muftī 'alā jawāb al-mustafī* [Aid for the Muftī in Responding to the Questioner]. Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah.
Ḥājī Khalīfah, M. (2010). *Sullam al-wuṣūl ilā ṭabaqāt al-fuḥūl* [The Ladder of Access to the Generations of Scholars] (Maḥmūd 'Abd al-Qādir al-Arnā'ūt, Ed.). Maktabat IRCICA.
Ibn Ḥajar, A. (1972). *al-Durar al-kāminah fi āyān al-mī'ah al-thāminah* [Hidden Pearls in the Biographies of the Eighth Century Notables]. Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah.
al-Ḥusaynī, M. (n.d.). *Nahj al-najāt* [The Path of Salvation] [Unpublished manuscript]. Maktabat Shahīd 'Alī Pasha, MS no. 1001.



- al-Husaynī, M. (1988). *Silk al-durar fī a'yān al-qarn al-thānī 'ashar* [String of Pearls: Biographies of the 12th Century Figures]. Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah.
- al-Ḥaṣkafī, M. (2002). *al-Durr al-mukhtār sharḥ Tanwīr al-abṣār wa-jāmi' al-biḥār* [The Chosen Pearls: Commentary on Tanwīr al-Abṣār and Jāmi' al-Biḥār] ('Abd al-Mun'im Khalil Ibrāhīm, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Ḥalabī, I. (1998). *Multaqā al-abḥur* [The Confluence of the Seas]. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Abū Ḥayyān, M. (1995). *al-Nahr al-mādd min al-Baḥr al-muḥīṭ* [The Extending River from the Surrounding Sea]. Dār al-Jil.
- Ibn Khālawayh, Ḥ. (1979). *Laysa fī kalām al-'Arab* [Not Found in the Speech of the Arabs] (2nd ed.). Makkah.
- al-Khafājī, A. (n.d.). *'Ināyat al-qāḍī wa-kifāyat al-rāḍī 'alā tafsīr al-Bayḍāwī* [The Judge's Care and the Contented's Sufficiency on al-Bayḍāwī's Tafsīr]. Dār Ṣādir.
- al-Dārī, T. (1989). *al-Ṭabaqāt al-sunniyyah fī tarājīm al-Ḥanafīyyah* [The Sunnī Biographical Layers of the Ḥanafī Scholars] ('Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥilū, Ed.; 1st ed.). Dār al-Rifā'ī.
- al-Dāwūdī, M. (1983). *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn* [Generations of Qur'anic Commentators]. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Dihlawī, F. (2010). *al-Fatāwā al-Tatarkhāniyyah* [The Tatar Khanī Legal Opinions]. Maktabat Zakariyyā, Deoband.
- al-Dhahabī, M. (2000). *Tanqīḥ al-taḥqīq fī aḥādīth al-ta'liq* [Refinement of Verification in the Narrations of al-Ta'liq]. Dār al-Waṭān.
- al-Dhahabī, M. (1985). *Siyar al-'ālam al-nubalā'* [Biographies of Noble Figures]. Mu'assasat al-Risālah.
- al-Rāzī, A. (1979). *Mu'jam maqāyīs al-lughah* [Dictionary of Linguistic Measures]. Dār al-Fikr.
- al-Rashīdī, Ṭ. (n.d./33). *Khulāṣat al-fatāwā* [Summary of Legal Opinions]. Maktabat Makkah, MS no. 33 [Manuscript].
- al-Zarkalī, M. (2002). *al-'Ālam* [Biographical Dictionary]. Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
- al-Zamakhsarī, M. (1987). *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl* [The Unveiler: On the Subtleties of Qur'anic Exegesis and the Essence of Interpretations]. Dār al-Rayyān lil-Turāth.
- al-Zaylā'ī, 'A. (1997). *Naṣb al-rāyah li-aḥādīth al-Hidāyah* [Erecting the Proofs for the Ḥādīths of al-Hidāyah]. Mu'assasat al-Rayyān.
- al-Zaylā'ī, 'A. (1897/1314 AH). *Tabyīn al-ḥaqā'iq sharḥ Kanz al-daqa'iq wa-ḥāshiyat al-Shilbī* [Clarification of the Truth: Commentary on Kanz al-Daqa'iq with al-Shilbī's Gloss]. al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyyah.
- Ibn al-Sā'ātī, A. (2005). *Majma' al-baḥrayn wa-multaqā al-nirayn* [The Confluence of the Two Seas and the Meeting of the Two Lights]. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn al-Sā'ātī, A. (n.d.). *Majma' al-fatāwā* [Compendium of Legal Opinions] [Manuscript]. King Saud University, Riyadh, MS no. 217.4/M.A.
- al-Sāqizī, Ṣ. (n.d.). *Ṣurrat al-fatāwā* [Collection of Legal Opinions] [Manuscript]. Istanbul University Library, MS no. 111/18.
- al-Sakhāwī, M. (2010/1431 AH). *al-Daw' al-lāmi' li-ahl al-qarn al-tāsī'* [The Shining Light on the People of the Ninth Century]. Dār Maktabat al-Ḥayāh.
- al-Sarakhsī, M. (1989). *al-Mabsūt* [The Expansive Legal Commentary]. Maṭba'at al-Sa'ādah.
- al-Sarakhsī, M. (2021). *al-Muḥīṭ al-Raḍawī fī furū' al-fiqh al-Ḥanafī* [The Comprehensive Raḍawī on the Branches of Ḥanafī Law]. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Abū al-Su'ūd, M. (2015/1437 AH). *Irshād al-'aql al-salīm ilā mazāyā al-kitāb al-karīm* [Guidance of the Sound Intellect to the Merits of the Noble Book]. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Sughḍī, 'A. (1984). *al-Nuṭaf fī al-fatāwā* [Select Legal Opinions]. Dār al-Furqān.
- al-Samarqandī, N. (2005). *Khizānat al-fiqh* [The Treasury of Jurisprudence]. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Shihāb al-Dīn, A. (n.d.). *'Ināyat al-qāḍī wa-kifāyat al-rāḍī 'alā tafsīr al-Bayḍāwī* [The Judge's Care and the Contented's Sufficiency on al-Bayḍāwī's Tafsīr]. Dār Ṣādir.



- Ibn Qutlūbughā, Q. (2003). *al-Taṣhīḥ wa-al-tarjīḥ 'alā Mukhtaṣar al-Qudūrī* [Correction and Preference on al-Qudūrī's Concise Text]. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Qutlūbughā, Q. (1992). *Tāj al-tarājīm* [The Crown of Biographies]. Dār al-Qalam.
- al-Suyūṭī, J. (n.d.). *Bughyat al-wu'āt fi ṭabaqāt al-lughawīyyīn wa-al-nuḥāt* [The Aspiration of Scholars: Generations of Linguists and Grammarians]. al-Maktabah al-'Aṣriyyah.
- Ibn al-Shalabī, A. (2017/1438 AH). *Fatāwā Ibn al-Shalabī* [The Legal Opinions of Ibn al-Shalabī]. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Shawkānī, M. (2004). *al-Badr al-ṭālī' bi-maḥāsin man ba'da al-qarn al-sābi'* [The Rising Moon: Merits of Post-Seventh-Century Figures]. Dār al-Ma'rifah.
- al-Shaybānī, M. (2012). *al-Asf* [The Foundational Text]. Dār Ibn Ḥazm.
- Ṭashkubrīzādah, A. (1975). *al-Shaqā'iq al-Nu'māniyyah fi 'ulamā' al-dawlah al-'Uthmāniyyah* [The Red Anemones: Scholars of the Ottoman State]. Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Ibn 'Ābidīn, M. (2008). *al-'uqūd al-durriyyah fi tanqīḥ al-fatāwā al-Ḥamīdiyyah* [The Pearly Contracts: Refinement of the Ḥamīdī Legal Opinions]. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-'Abbādī, 'A. (n.d.). *al-Sirāj al-wahhāj sharḥ Mukhtaṣar al-Qudūrī* [The Radiant Lamp: Commentary on al-Qudūrī's Concise Text] [Digital manuscript, no. 1006]. Amīr Ghāzī Center for Qur'ānic Thought. <https://2u.pw/7lwDE>
- al-'Ujli, A. (1985). *Ma'rifat al-thiqāt min rijāl ahl al-'ilm wa-al-ḥadīth wa-min al-ḍu'afā' wa-dhikr madhāhibihim wa-akhbārihim* [Knowledge of the Trustworthy Scholars and Ḥadīth Narrators, and of the Weak, with Their Doctrines and Reports] ('Abd al-'Alīm 'Abd al-'Azīm al-Bistawī, Ed.; 1st ed.). Maktabat al-Dār.
- al-'Aynī, M. (2014). *al-Masā'il al-badriyyah al-muntakhabah min al-fatāwā al-zahiriyyah* [Selected Badriyyah Issues from the Zāhiriyyah Fatwas]. Dār al-'Āṣimah.
- al-Ghaznawī, A. (2011). *al-Ḥawī al-Qudsī fi furū' al-Ḥanafīyyah* [The Qudsī Compendium on Ḥanafī Substantive Law]. Dār al-Nawād.
- al-Ghazzī, M. (1990). *Dirwān al-Islām* [The Register of Islam]. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Ghazzī, M. (1997). *al-Kawākib al-sā'irah bi-āyān al-mi'ah al-'āshirah* [The Moving Stars: Notables of the Tenth Century]. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Farāhidī, K. (2003). *Kitāb al-'Ayn* [The Book of al-'Ayn]. Dār wa-Maktabat al-Hilāl.
- al-Fanārī, M. (2006). *Fuṣūl al-badā'ī' fi uṣūl al-sharā'ī'* [Chapters of Wonders in the Principles of Islamic Law]. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Firūzābādī, M. (2000). *al-Bulghah fi tarājīm a'immat al-naḥw wa-al-lughah* [The Sufficiency in the Biographies of Imams of Grammar and Language]. Dār Sa'd al-Dīn.
- al-Qārī, 'A. (1979). *Fath bāb al-'ināyah bi-sharḥ al-Nuqāyah* [Opening the Gate of Care in Explaining al-Nuqāyah] (M. N. Tamīm & H. N. Tamīm, Eds.; 1st ed.). Dār al-Arqam ibn Abī al-Arqam.
- Qadrī Afandī, 'A. (2018). *Wāqī'at al-muftīn* [The Incidents of the Muftīs] (Jamāl Abū al-'Izz, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Qudūrī, Y. (2019). *Jāmi' al-muḍmarāt wa-al-mushkilāt fi sharḥ Mukhtaṣar al-imām al-Qudūrī* [Collection of Implicit and Problematic Issues in the Commentary on al-Qudūrī's Mukhtaṣar]. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Qurashī, 'A. (1993). *al-Jawāhir al-muḍīyah fi ṭabaqāt al-Ḥanafīyyah* [The Shining Jewels in the Generations of the Ḥanafīs]. Dār Hajr.
- al-Kāsānī, A. (1910/1328 AH). *Badā'ī' al-ṣanā'ī' fi tartīb al-sharā'ī'* [The Marvels of Craftsmanship in the Ordering of the Laws]. Sharikat al-Maṭbū'at al-'Ilmiyyah.



- Kahhālāh, 'A. (n.d.). *Mu'jam al-mu'allifin* [Dictionary of Authors]. Maktabat al-Muthannā & Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Kumillā'i, M. (2018). *al-Budūr al-muḍīyah fī tarājim al-Ḥanafīyyah* [The Radiant Full Moons: Biographies of the Ḥanafīs]. Dār al-Ṣāliḥ.
- al-Lakhnawī, M. (1906/1324 AH). *al-Fawā'id al-bahīyyah fī tarājim al-Ḥanafīyyah* [Splendid Benefits: Biographies of the Ḥanafīs]. Maṭba'at al-Sa'ādah.
- al-Maḥbūbī, 'A. (2018). *al-Nuqāyah: Mukhtaṣar al-Wiqāyah fī masā'il al-Hidāyah* [The Essence: Abridgement of al-Wiqāyah on the Issues of al-Hidāyah]. Dār al-Īmān lil-Ma'rīfah.
- al-Muḥibbī, M. (n.d.). *Khulāṣat al-athar fī a'yān al-qarn al-ḥādī 'ashar* [Summary of Notables of the Eleventh Century]. Dār Ṣādir.
- al-Marghinānī, 'A. (2018). *al-Hidāyah fī sharḥ Bidāyat al-mubtadī* [Guidance in the Commentary on the Beginner's Primer]. Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Mawṣilī, 'A. (1937). *al-Ikhtiyār li-ta'īl al-mukhtār* [The Choice in Justifying the Selected Opinions]. Maṭba'at al-Ḥalabī.
- al-Mawṣilī, 'A. (2012). *al-Mukhtār lil-fatwā* [The Preferred Opinion for Legal Edicts]. Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah & Dār al-Sirāj.
- al-Maydanī, 'A. (1993). *Ḥilyat al-bashar fī tārikh al-qarn al-thalīth 'ashar* [The Adornment of Humankind: History of the Thirteenth Century]. Dār Ṣādir.
- Ibn Nujaym, Z. (n.d.). *al-Baḥr al-rā'iq sharḥ Kanz al-daqa'iq* [The Shining Sea: Commentary on Kanz al-Daqa'iq]. Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Ibn Nujaym, 'A. (2002). *al-Nahr al-fā'iq sharḥ Kanz al-daqa'iq* [The Flowing River: Commentary on Kanz al-Daqa'iq]. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Nasafī, 'A. (2011). *Kanz al-daqa'iq* [The Treasure of Subtleties]. Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah & Dār al-Sirāj.
- al-Nasafī, 'A. (2019). *al-Taysir fī al-tafsīr* [Facilitation in Qur'anic Exegesis] (M. A. Ḥabbūsh et al., Eds.; 1st ed.). Dār al-Lubāb.
- Nuwayhidī, 'A. (1988). *Mu'jam al-mufasssīrīn min ṣadr al-Islām ḥattā al-'aṣr al-ḥādīr* [Dictionary of Qur'anic Exegetes from the Dawn of Islam to the Present Age]. Mu'assasat Nuwayhidī al-Thaqāfiyyah.
- Ibn Hishām, 'A. (1985). *Mughni al-labīb 'an kutub al-a'arīb* [The Sufficient for the Intelligent: On Books of Syntax]. Dār al-Fikr.





Examples of the Indicative Guidance of the Quranic Readings by Imam Al-Baq'a'i in His Book *Nathm Al-Durar fi Tanaseb Al-Ayat wa Al-Sur: An Analytical and Applied Study*

Dr. Mohammad Abdu No'man Al-Awadhi *

khedmhalsadah@gmail.com

Abstract

This study seeks to illuminate Imam Al-Baqaei's role in the field of indicative guidance within Qur'anic readings, aiming to encourage further scholarly attention to this nuanced art by compiling and analyzing examples that reflect its significance. Employing both inductive and analytical methodologies, the research gathers textual instances and interprets Al-Baqaei's contributions to this domain. Structured into an introduction and three sections, it first outlines Al-Baqaei's personal and scholarly background, then defines indicative guidance—its rulings, conditions, and related literature—and finally presents Al-Baqaei's classification of its types, distinguishing between those closely aligned with interpretive meaning and those more distant yet non-conflicting. The study concludes that indicative guidance remains an underexplored spiritual discipline, offering renewed insights into Qur'anic readings through faith-based reflections and rhetorical intricacies that underscore their profound depth.

Keywords: Quranic Readings, Interpretive Meaning, Spiritual Sciences, Interpretation.

* Assistant Professor of Qur'anic Recitations, Department of Qur'anic Sciences and Islamic Studies, Faculty of Education, Ibb University, Republic of Yemen.

Cite this article as: Al-Awadhi, M. A. N. (2025) Examples of the Indicative Guidance of the Quranic Readings by Imam Al-Baq'a'i in His Book *Nathm Al-Durar fi Tanaseb Al-Ayat wa Al-Sur: An Analytical and Applied Study*, *Journal of Arts*, 13(3), 897-926. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2755>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



نماذج من التوجيه الإشاري للقراءات القرآنية عند الإمام البقاعي في كتابه "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور": دراسة تحليلية تطبيقية

د. محمد عبده نعمان العواضي*

khedmhalsadah@gmail.com

الملخص:

يهدف البحث إلى إبراز مكانة الإمام البقاعي في التوجيه الإشاري، والسعي من خلال البحث إلى لفت أنظار الباحثين للتوسع في دراسة هذا الفن من التوجيه، وجمع نماذج من توجهات البقاعي تبين أهمية هذا اللون من التوجيه، سالكا في هذا المنهج الاستقرائي، بجمع نماذج من القراءات، والمنهج التحليلي لما ذكره البقاعي من هذا التوجيه، مقسما البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث، المبحث الأول: ذكرت فيه حياة البقاعي الشخصية والعلمية، والمبحث الثاني: تعريف التوجيه الإشاري، مع بيان حكمه وشروطه، والكتب التي ألفت فيه، والمبحث الثالث: أقسام التوجيه الإشاري عند البقاعي، فذكرت من أقسامه ما هو قريب من المعنى التفسيري، وما هو بعيد من المعنى التفسيري ولكنه لا يتعارض مع هذا المعنى. متوصلا إلى نتائج من أهمها: أن التوجيه الإشاري للقراءات القرآنية من الفنون التي قلَّ من تعرض لها ممن وجَّه القراءات، وأن التوجيه الإشاري للقراءات القرآنية علم من العلوم الروحية التي تجعل من القراءات علما متجددا يُستخرج منه إشارات فيها من الفوائد الإيمانية واللطائف البيانية ما يبين عظمة القراءات القرآنية.

الكلمات المفتاحية: قراءات القرآن، المعنى التفسيري، العلوم الروحية، التفسير.

* أستاذ القراءات المساعد، قسم علوم القرآن والدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة إب، الجمهورية اليمنية.

للاقتباس: العواضي، م. ع. ن. (2025). نماذج من التوجيه الإشاري للقراءات القرآنية عند الإمام البقاعي في كتابه "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور": دراسة تحليلية تطبيقية، مجلة الآداب، 13 (3)، 897-926. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2755>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبيف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



المقدمة:

الحمد لله الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً، والصلاة والسلام على من أرسله ربه هادياً ومبشراً ونذيراً، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أما بعد،

فإن القرآن الكريم كلام الله تعالى، معجزة خالدة، وآية باقية، مستمرة على تعاقب الأزمان وتوالي الدهور، متجددة بيناته، ظاهرة بلاغته، عظيمة مبادئه، واسعة معانيه، يأخذ منه كل من تأمله بقدر استعداده العلمي، وما يفتح الله به عليه من الفتوحات في فهمه، والاستنباط منه.

ولقد تعددت ألوان بيانه عند العلماء الربانيين؛ فمنه: التفسير اللغوي والبياني والفقهية وغيرها من ألوان بيان معانيه.

ومن بين هذه العلوم التي خاض فيها العلماء في بيان آيات القرآن الكريم: علم توجيه القراءات القرآنية في كتب التفسير على اختلاف توجهاتها، والتوجيه هو تفسير وبيان للآية القرآنية بمختلف قراءاتها القرآنية⁽¹⁾.

ومن علوم التفسير الدقيقة التي تناولها قلة من العلماء: التفسير الإشاري للقرآن الكريم، فهو علم دقيق فهمه، عميق بحره، شاسع ساحله، كما هو علم ممتع في بابه، جميل في نتائجه، عويص في استخراجيه وفهمه، وبسبب ذلك اختلفت فيه وجهات نظر العلماء بين مجيز له ومانع.

وقد تفرع عن هذا العلم الدقيق علم آخر أدق منه وأصعب هو التوجيه الإشاري للقراءات القرآنية.

وهذا الفن من التوجيه للقراءات القرآنية قليل من خاض من أهل العلم فيه، فوجد منه نتف في بطون بعض كتب التفسير؛ وأظن أن ذلك لصعوبة هذا الفن من التوجيه.

ولكن أثناء القراءة في كتب التفسير وجدت أن الإمام البقاعي رحمه الله أولى هذا الفن من التوجيه عناية كبيرة جداً، واستخرج هذه العناية درراً كريمة ينبغي جمعها والتأمل فيها؛ لتكون طريقاً وياً للولوج إلى هذا الفن من التوجيه.

ولم أجد -فيما أعلم- أحداً درس ما ذكره البقاعي رحمه الله في تفسيره من التوجيه الإشاري للقراءات القرآنية؛ فأحببت أن أبرز للباحثين والقارئ هذا اللون من التوجيه حتى يكون نبزاً لفتح هذا الباب الذي قلّت العناية فيه جداً أو كادت تنعدم. فجاء هذا البحث لسد هذا الفراغ، وتأصيل هذا اللون من التوجيه، والذي أمل أن يكون فاتحة خير لدراسة هذا الفن من العلوم، وإظهار ما توارى منه في بطون الكتب، أو بما يفتح الله به على بعض عباده منه. وما أحسن ما قاله الإمام الغزالي حائلاً على فهم القرآن الخارج عن نطاق النقل، فقال رحمه الله: "فاعلم أن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مخبر عن حد نفسه، وهو مصيب في الإخبار عن نفسه، ولكنه مخطئ في الحكم برد الخلق كافة إلى درجته التي هي حده ومحطه، بل الأخبار والآثار تدل على أن في معاني القرآن متسعاً لأرباب الفهم"⁽²⁾.

مشكلة البحث

تقوم مشكلة البحث على وجود جانب مهم في تفسير الإمام البقاعي لم يحظْ بالعناية الكافية، وهو توجيهه لبعض القراءات توجيهاً إشارياً. فمع أن العلماء كتبوا في التفسير الإشاري وكتبوا أيضاً في توجيه القراءات، إلا أن الجمع بين الأمرين لا يزال غير موجود بحسب ما وقفت عليه.

كما تكمن مشكلة البحث في الإجابة عن التساؤلات الآتية:

أولاً: هل سبق أن حظيت القراءات القرآنية بالتوجيه الإشاري؟

ثانياً: ما الإفادة العلمية من التوجيه الإشاري للقراءات القرآنية؟

ثالثًا: هل هناك أحد من المفسرين اهتم بتوجيه القراءات القرآنية توجيهًا إشاريًا؟
رابعًا: هل هناك شروط لا بد من توفرها لمن يريد أن يوجه القراءات توجيهًا إشاريًا؟
خامسًا: ما القيمة العلمية من توجيه العلامة البقاعي للقراءات القرآنية توجيهًا إشاريًا؟
أهمية الموضوع وأسباب اختياره:
أولاً: أهمية الموضوع:

1. أن البحث يتناول جانبًا مهمًا من علوم القرآن، وهو التوجيه الإشاري للقراءات، وهو مجال قلّ من تناوله بشكل مستقل ومفصل، خصوصًا في التفسير، مع أن له أثرًا واضحًا في فهم معاني الآيات.
2. أن هذا النوع من التوجيه يعطي أبعادًا إضافية لفهم النص القرآني، حيث يُظهر كيف يمكن للقراءات المختلفة أن تفتح آفاقًا جديدة للتأمل والتدبر، خاصة عندما تقترن بالتفسير الإشاري.
3. أن الإمام البقاعي رحمه الله، من العلماء الذين جمعوا بين العلم بالتفسير والقراءات والتناسب بين الآيات، وقد ظهر في تفسيره "نظم الدرر" توجيهات إشارية للقراءات القرآنية، لكنها لم تُدرس أو تُجمع من قبل بشكل مستقل، رغم كثرتها وأهميتها.
4. أن هذا البحث يساهم في التعريف بجانب مهم من جهود البقاعي التفسيرية، ويشجع الباحثين على الاهتمام بهذا النوع من التوجيه الذي يُبرز جمال القراءات، ويزيد من فهمنا للنص القرآني.

ثانيًا: أسباب اختيار البحث:

كان لاختيار البحث أسباب، منها:

- أولاً: تخصص الباحث واهتمامه قراءةً وتدريبًا بعلم التفسير ومتعلقاته من القراءات القرآنية وتوجيهها.
ثانيًا: أن التوجيه الإشاري له علاقة وجدانية روحية قلبية، وبعض من يُدرسون القراءات أو يتخصصون فيها جَعَلُوا القراءات القرآنية علمًا جامدًا؛ فأحب الباحث بيان عظمة معاني القراءات من خلال هذا الفن من العلوم.
ثالثًا: أن التوجيه الإشاري للقراءات من الجوانب التي قلّ من كتب فيها أو اعتنى بها بشكل مستقل، رغم ما فيها من معانٍ لطيفة وتأملات جميلة.
رابعًا: أن الموضوع يجمع بين عدة علوم شرعية؛ مثل علم القراءات، والتفسير، والذوق الإيماني، وهو ما يزيد من فائدته وتنوعه.

أهداف البحث:

سيحقق البحث إن شاء الله تعالى أهدافًا منها:

- أولاً: إبراز تمكن الإمام البقاعي من علم توجيه القراءات توجيهًا إشاريًا.
ثانيًا: بيان أن القراءات القرآنية من خلال توجيه الإمام البقاعي الإشاري علم حي غير جامد.
ثالثًا: السعي من خلال هذا البحث إلى لفت أنظار الباحثين بدراسة هذا اللون من التوجيه والاهتمام به.
رابعًا: جمع توجيهات العلامة البقاعي للقراءات التي وجهها توجيهًا إشاريًا مع التعليق عليها والبيان لها.

منهج البحث:

منهجي في هذا البحث هو المنهج الاستقرائي، وذلك بجمع نماذج من القراءات القرآنية التي وجهها العلامة البقاعي في كتابه "نظم الدرر" توجيهًا إشاريًا، ثم المنهج التحليلي، وذلك بالتعليق على ما يحتاج للتعليق والتحليل زيادة في البيان والإيضاح لكلام البقاعي رحمه الله.

ومعلوم أن الجمع للمتفرق نوع من التأليف السبعة التي ذكرها أهل العلم، وقد نظمها بعضهم⁽³⁾.
وستكون المنهجية في السير في البحث على النحو الآتي:
- ذكر الآية القرآنية التي وجهها العلامة البقاعي مرسومة بالرسم العثماني برواية حفص.
- ذكر القراءات القرآنية الواردة في الآية التي وجهها العلامة البقاعي مقتصرًا على القراءات العشر الصغرى، إلا إن ذكر البقاعي قراءة شاذة عرضًا حين يوجه قراءة عشرية فأذكرها.
- ذكر كلام العلامة البقاعي المتعلق بتوجيه القراءة أو القراءات المذكورة توجيهًا إشاريًا.
- التعليق على كلام العلامة البقاعي زيادة في التوضيح والبيان.
- لم أترجم للأعلام الواردة في البحث لكثرتها؛ إذ البحث في القراءات ولا يخفى كثرة الأسماء الواردة من القراء وغيرهم.
- أخرجت التعريف بمراجع البحث الواردة فيه إلى كشاف المصادر والمراجع، ولم أذكر في الحاشية إلا رقم الصفحة والجزء.

الدراسات السابقة:

لم أجد -حسب علمي بعد البحث- دراسة جمعت القراءات التي وجهها العلامة البقاعي توجيهًا إشاريًا، ودرستها. وقد وجدت دراسة عن منهجه في القراءات بعنوان: (منهج البقاعي في القراءات في تفسيره نظم الدرر في تناسب الآيات والسور)، بحث ماجستير للطالبة: زهر صالح إسماعيل أبو عبيدالله، الجامعة الإسلامية في غزة، بتاريخ 1433هـ، 2012م، ولكنها لم تتعرض للتفسير الإشاري في رسالتها.

وهناك رسائل في التفسير الإشاري وبحوث، ولكنها أيضًا لم تتعرض للتوجيه الإشاري، ومن ذلك: (الاتجاه الإشاري في تفسير القرآن الكريم، مفهومه - ونشأته - وأدلته - وشروطه وضوابطه) بحث منشور في المجلة الأردنية للدراسات الإسلامية، في المجلد الثالث، العدد (1) 2008. 1428م للدكتور: عبدالرحيم أحمد الزقة، ولكنه أيضًا لم يتعرض لموضوع التوجيه الإشاري. وقد تم تقسيم البحث إلى مقدمة، وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالإمام البقاعي:

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حياته الشخصية: اسمه، ولادته، وفاته.

المطلب الثاني: حياته العلمية: شيوخه، تلاميذه، ثناء العلماء عليه، مؤلفاته.

المبحث الثاني: التوجيه الإشاري للقراءات القرآنية من حيث التعريف، والحكم، والضوابط، وأهم مصادره. وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف التوجيه الإشاري لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: حكم التفسير والتوجيه الإشاري للقراءات وأقوال العلماء.

المطلب الثالث: شروط التفسير والتوجيه الإشاري للقراءات وضوابطه.

المطلب الرابع: كتب التفسير التي اعتنت بالتوجيه والتفسير الإشاري.

المبحث الثالث: نماذج تطبيقية للتوجيه الإشاري للقراءات القرآنية عند الإمام البقاعي:

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التوجيه القريب من المعنى العام في الآية.

المطلب الثاني: التوجيه الذي لا يتعارض مع المعنى العام في الآية.

الخاتمة، وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: التعريف بالإمام البقاعي:

المطلب الأول: الناحية الشخصية: اسمه، ولادته، وفاته:

أولاً: اسمه: هو: إبراهيم بن عمر بن حسن بن الرُّنَّاط -بِضَمِّ الرَّاءِ بَعْدَهَا مُوحَّدة حَفِيقة- ابن علي بن أبي بكر البقاعي، أبو الحسن، ينتهي نسبه - كما يذكر - إلى الصحابي الجليل: سعد بن أبي وقاص الزهري رضي الله عنه. ثانياً: ولد سنة (809هـ)، في قرية "حَرْبَة رُوْحَا" من البقاع العيزري بأرض الشام. ثالثاً: وفاته: توفي في دمشق سنة (885هـ) عن ست وسبعين سنة⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: الناحية العلمية: شيوخه، تلاميذه، ثناء العلماء عليه، مؤلفاته:

أولاً: شيوخه: لقد أخذ الإمام البقاعي رحمه الله تعالى عن أساطين عصره كما قال ابن العماد⁽⁵⁾، ومن شيوخه الذين أخذ عنهم: الإمام ابن الجزري، والحافظ ابن حجر، والعلامة البدر الهندي، والعلامة العماد بن شرف، والعلامة ابن قاضي شهبه، والعلامة تقي الدين الحصني الشافعي، والعلامة الشهاب الرملي الشافعي، والبدر بن العيني، والجلال المحلي، ومحيي الدين الكافيي، وغيرهم كثير، وهؤلاء أبرز مشايخه، وأكثر شيخ لازمه في حله وترحاله هو: الحافظ ابن حجر العسقلاني. وهؤلاء العلماء الكبار الذين أخذ عنهم الإمام البقاعي قلَّ أن يجتمع مثلهم في وقت واحد لطلاب علم⁽⁶⁾. ثانياً: تلاميذه:

لقد كان للإمام البقاعي تلاميذ كثير، ومنهم -كما يقول العلامة ابن حجر الهيتمي- أكابر، وبعضهم من مشايخه⁽⁷⁾.

ومن هؤلاء التلاميذ: العلامة الشهاب الدمياطي، الإمام السيوطي، البدر الأربلي⁽⁸⁾.

ثالثاً: الثناء عليه وعلى كتابه:

قال عنه ابن العماد الحنبلي: المحدث المفسر الإمام العلامة المؤرخ⁽⁹⁾.

وقال عنه شيخه الكافيي: العالم العلامة، والبحر الفهامة الفائق على الأقران... المدرس المؤلف المفتي برهان الدين... الشهير بالبقاعي⁽¹⁰⁾.

ويكفي في ذكر الثناء على كتابه ما قاله الإمام الشوكاني رحمه الله: "ومن أمعن النظر في كتاب المترجم له في التفسير الَّذِي جعله في المُناسِبة بين الآي والسور علم أنه من أوعية العلم المفرطين في الذكاء، الجامعين بين علي المعقول والمُنقول، وكثيراً ما يشكل علي شيء في الكتاب العزير فأرجع إلى مطولات التفسير ومختصراتها فلا أجد ما يشفي، وأرجع إلى هذا الكتاب فأجد ما يُفيد في الغالب"⁽¹¹⁾.

وينظر في ثناء العلماء عليه وتعظيمهم له تقاريفهم التي في مقدمة كتابه "مصاعد النظر" فقد وصفوه بأوصاف تدل على مكانته العلمية الكبيرة، وتفنته في كثير من العلوم⁽¹²⁾.

المبحث الثاني: التوجيه الإشاري للقراءات القرآنية من حيث التعريف، والحكم، والضوابط، وأهم مصادره.

المطلب الأول: تعريف التوجيه الإشاري للقراءات لغة واصطلاحاً:

أولاً: التوجيه لغة: مأخوذ من الوجه، والجمع وجوه، ووجه كل شيء مستقبله، وفي حديث أبي الدرداء: (لَا تَفْقَهُ حَتَّى تَرَى لِلْقُرْآنِ وُجُوهاً)⁽¹³⁾، أي: تَرَى لَهُ مَعَانِي يَحْتَمِلُهَا فَتَهَابُ الإقْدَامَ عليه، ووجهت الشيء: أي جعلته على جهة واحدة، ووجه الكلام: السبيل الَّذِي يَفْصِدُهُ بِهِ، وقولهم: الوجه أن يكون كذا جاز أن يكون من هذا، وجاز أن يكون بمعنى القوي الظاهر⁽¹⁴⁾. والإشاري: من الإشارة التي هي الإيماء، قال في لسان العرب: وأشار إليه وشور: أوماً⁽¹⁵⁾، فهي تلويح بلفظ أو كلمة يفهم منها ما وراء المعنى الظاهر⁽¹⁶⁾.



ثانياً: التوجيه الإشاري للقراءات اصطلاحاً:

التوجيه بالمعنى الاصطلاحي المعاصر مما أغفلته كتب أهل العلم المتقدمين؛ وذلك لندرة من سلك أو خاض في هذا الفن من العلوم؛ لأنه -كما تقدم- علم دقيق، يحتاج إلى بصيرة وروية وغوص في أعماق الكلمات التي تعددت فيها القراءات ليظهر من هذه الإشارات المعاني القرآنية، وقد كان يُذكر في بطون بعض كتب التفسير وغيرها، لا في كتب مستقلة له. ويمكن القول في تعريفه بأنه: علم يُقصد به البيان بإشارة خاصة يُستدل بها على معنى آخر غير المعنى الظاهر، يُستنبط معناه من اللفظ العام المرتبط بتعدد القراءات.

المطلب الثاني: حكم التفسير والتوجيه الإشاري للقراءات و أقوال العلماء فيه:

لم أقف على أقوال مباشرة أو مستقلة في بيان حكم التوجيه الإشاري للقراءات القرآنية؛ ولعل ذلك راجع -كما ذكرنا- إلى قلة من سلك هذا الفن من التوجيه، لكن نظراً للارتباط الوثيق بين التوجيه الإشاري للقراءات والتفسير الإشاري عمومًا، من حيث الاعتماد على الذوق الإيماني والفهم الوجداني في استخراج المعاني، يمكن قياس حكم هذا النوع من التوجيه على حكم التفسير الإشاري في الجملة، وذلك باعتباره جزءاً منه أو متفرعاً عنه في التطبيق والمنهج.

والتفسير الإشاري مما تباينت في حكمه وجهات النظر بين أهل العلم، ما بين مانع له مطلقاً، حتى اعتبره زبناً وضلالاً وانحرافاً عن دين الله تبارك وتعالى، وما بين من قبله مطلقاً من غير قيد أو شرط، حتى دخل فيه الهوى والتلاعب بآيات الله تأييداً لمعتقدات باطلة وآراء منحرفة، وما بين متوسط، فقبل هذا اللون والنوع من التفسير، ومثله التوجيه الإشاري للقراءات القرآنية، ولكن بشروط وضعوها وقيود قيدها⁽¹⁷⁾.

ويكفي في هذا المقام أن نقل كلام أربعة أعلام من أعلام الأمة، وعلى ضوء كلامهم يُعرف الراجح في هذه المسألة، سواء في التفسير الإشاري أو التوجيه الإشاري للقراءات؛ حتى لا يأتي مُتقوِّلاً فيقول: لقد جئت بقول باطل، وأحييت فكرة باطلة، أو منهجاً باطلاً.

أولاً: كلام الإمام الغزالي رحمه الله:

يقول رحمه الله: "وما من كلمة من القرآن إلا وتحققها محوج إلى مثل ذلك، وإنما ينكشف للراسخين في العلم من أسرارها بقدر غزارة علومهم، وصفاء قلوبهم، وتوفر دواعيمهم على التدبر، وتجردهم للطلب، ويكون لكل واحد حدٌّ في الترقى إلى درجة أعلى منه، فأما الاستيفاء فلا مطمع فيه ولو كان البحر مداداً والأشجار أقلاماً، فأسرار كلمات الله لا نهاية لها فتتفند الأبحر قبل أن تنفذ كلمات الله عز وجل. فمن هذا الوجه تتفاوت الخلق في الفهم، بعد الاشتراك في معرفة ظاهر التفسير"⁽¹⁸⁾.

وله قبل هذا كلام جميل جداً عن التفسير الظاهر، وأنه لا يمكن الوصول إلى التفسير الإشاري إلا بعد إحكام التفسير الظاهر، وانتقد أيضاً أصحاب التفسير الرمزي الذي فيه الشطحات، والتي لا يدل عليها ظاهر اللفظ ولا إشارته القريبة ولا البعيدة⁽¹⁹⁾.

ثانياً: كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

وملخص كلامه:

1 - أن التفسير المعتمد على الإشارات، المنسوب إلى بعض الأعلام؛ كجعفر الصادق وغيره، بعضها كلامٌ حسنٌ، وبعضها باطلٌ مردودٌ، وبعضها مكذوبٌ مفترى على قائله.

2 - أن هذه الإشارات هي من باب الاعتبار والقياس، وإلحاق ما ليس بمنصوصٍ بالمنصوص، مثل الاعتبار والقياس

الذي يستعمله الفقهاء في الأحكام.

3- إذا كانت هذه الإشارات من جنس القياس الصَّحيح، كانت حسنة مقبولة، كما في قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب»⁽²⁰⁾. فإذا قيس على تطهير القلب عن الأخلاق الخبيثة كان هذا من جنس إشارات الصوفية وقياس الفقهاء، وإذا كانت من جنس القياس الضَّعيف، كان لها حكمه، كما دُكر من أنَّ موسى أمرَ مع خلعه للتعليين بخلع الدنيا والآخرة، وإذا كانت تحريفاً للكلام على غير تأويله، كانت باطلاً، وهي من جنس كلام القرامطة والباطنية والجهمية، كقول من قال: "إنَّ ما يترُزُّ على قلوب أهل المعرفة من جنس خطاب تكليم موسى وتكليمه"، فهذا باطل باتفاق سلف الأمة وأئمتها⁽²¹⁾.

ثالثاً: كلام العلامة ابن القيم رحمه الله:

قال رحمه الله: "وتفسير النَّاس يدور على ثلاثة أصول، هي:

- 1- تفسيرٌ على اللفظ؛ وهو الذي ينحو إليه المتأخرون.
- 2- وتفسيرٌ على المعنى؛ وهو الذي يذكره السلف.
- 3- وتفسيرٌ على الإشارة والقياس؛ وهو الذي ينحو إليه كثيرٌ من الصوفية وغيرهم. وهذا لا بأس به بأربعة شرائط:

- 1- أن لا يناقض معنى الآية.
 - 2- وأن يكون معنى صحيحاً في نفسه.
 - 3- وأن يكون في اللفظ إشعاراً به.
 - 4- وأن يكون بينه وبين معنى الآية ارتباطاً وتلازماً.
- فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان استنباطاً حسناً⁽²²⁾.
- وقال رحمه الله: "الإشارات هي: المعاني التي تشير إلى الحقيقة من بُعدٍ، ومن وراء حجابٍ، وهي تارة تكون من مسموعٍ، وتارة تكون من مرئيٍّ، وتارة تكون من معقولٍ، وقد تكون من الحواسِّ كلّها.
- فالإشارات: من جنس الأدلّة والأعلام، وسببها: صفاءٌ يحصل بالجمعيّة. فيلطف به الحسُّ والدِّهن. فيستيقظ لإدراك أمورٍ لطيفةٍ لا يكشف حسُّ غيره وفهمه عن إدراكها"⁽²³⁾.

رابعاً: كلام العلامة الطاهر بن عاشور رحمه الله:

وخلاصة كلامه قوله رحمه الله: "وعندي أن هذه الإشارات لا تعدو واحداً من ثلاثة أنحاء: الأول: ما كان يجري فيه معنى الآية مجرى التمثيل لحال شبيهه بذلك المعنى.

الثاني: ما كان من نحو التفاضل، فقد يكون للكلمة معنى يسبق من صورتها إلى السمع هو غير معناها المراد، وذلك من باب انصراف ذهن السامع إلى ما هو المهم عنده والذي يجول في خاطره.

الثالث: عبر ومواعظ، وشأن أهل النفوس اليقظ أن ينتفعوا من كل شيء، ويأخذوا الحكمة حيث وجدوها، فما ظنك بهم إذا قرأوا القرآن وتدبروه فاتعظوا بمواعظه".

ثم قال رحمه الله: "فنسبة الإشارة إلى لفظ القرآن مجازية؛ لأنها إنما تشير لمن استعدت عقولهم وتدبرهم في حال من الأحوال الثلاثة، ولا ينتفع بها غير أولئك، فلما كانت آيات القرآن قد أنارت تدبرهم وأثارت اعتبارهم نسيوا تلك الإشارة للآية... وكل إشارة خرجت عن حد هذه الثلاثة الأحوال إلى ما عداها فهي تقترب إلى قول الباطنية رويداً رويداً إلى أن تبلغ عين مقالاتهم"⁽²⁴⁾.

المطلب الثالث: شروط التفسير والتوجيه الإشاري وضوابطه:

وقد وضع العلماء شروطاً للتفسير الإشاري، وهي شروط تصلح أن تكون أيضاً للتوجيه الإشاري للقراءات القرآنية.



قال الدكتور مجدي باسلوم: "ونستطيع القول: إن التفسير الإشاري لا يحكمه منهج معين، لكن له شروطاً لا بد من توافرها حتى يكون تفسيراً مقبولاً، وهي خمسة شروط كالاتي:
أولاً: عدم التنافي مع المعنى الظاهر في النظم الكريم.
ثانياً: ألا يدعى أنه المراد وحده دون الظاهر.

ثالثاً: ألا يكون تأويلاً بعيداً سخيلاً: كتفسير بعضهم قول الله تعالى: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت:69]. بجعل كلمة (لَمَعَ) ماضياً، وكلمة (المُحْسِنِينَ) مفعوله.

رابعاً: ألا يكون له معارض شرعي أو عقلي، بل يكون له شاهد شرعي يؤيده.

خامساً: ألا يكون فيه تشويه على أفهام الناس.

وبدون هذه الشروط لا يقبل التفسير الإشاري، ويكون عند ذلك من قبيل التفسير بالهوى والرأي المنهني عنه⁽²⁵⁾.

وتقدم كلام العلامة ابن القيم رحمه الله واشترطه شروطاً هي قريبة من هذه الشروط⁽²⁶⁾.

وهذا الكلام المتقدم في التفسير الإشاري وأقوال العلماء فيه وشروطهم، كله منطبق على التوجيه الإشاري للقراءات القرآنية⁽²⁷⁾.

المطلب الرابع: كتب التفسير التي اعتنت بالتوجيه والتفسير الإشاري:

أما الكتب التي اهتمت بالتفسير الإشاري فكثيرة ومتنوعة، وهذه الكتب التي سنذكرها يدخل فيها التفسير الإشاري المقبول والتفسير الذي قد يصل إلى الشطحات التي لا تقبل، وإنما الغرض هنا ذكر أسماء الكتب التي ذكرت هذا اللون من التفسير. ومن ذلك:

1- تفسير القرآن العظيم، المشهور بتفسير التستري. مؤلفه: أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التستري (ت 283هـ. وقيل غير ذلك)⁽²⁸⁾.

2- حقائق التفسير، المشهور بتفسير السلمي. مؤلفه: أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى الأزدي السلمي. (ت 412هـ)⁽²⁹⁾.

3- لطائف الإشارات، المشهور بتفسير القشيري. (ت 465هـ)⁽³⁰⁾.

4- البحر المديد في تفسير القرآن المجيد. مؤلفه: أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري الفاسي، (ت 1224هـ)⁽³¹⁾.

5- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. المشهور بتفسير الألوسي. مؤلفه: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (ت: 1270هـ)⁽³²⁾.

وأما الكتب التي تعرضت لتوجيه القراءات توجيهاً إشارياً فلم أقف على كتاب تبني هذا الأمر من أول المصحف إلى آخره إلا كتاب الإمام البقاعي رحمه الله، حتى الذين كتبوا في التفسير الإشاري، لكننا نجد إشارات في مواضع من كتاب ابن عجيبة "البحر المديد" وكتاب الألوسي "روح المعاني".

المطلب الخامس: منهج الإمام البقاعي في التوجيه الإشاري للقراءات:

لم يذكر البقاعي رحمه الله منهجه في توجيه القراءات في مقدمة كتابه، لكن من خلال قراءة توجيهات الإمام البقاعي رحمه الله للقراءات توجيهاً إشارياً يمكن تلخيص منهجه بالنقاط الآتية:



أولاً: أنه جمع في توجيهه للقراءات كلها بين التوجيه التفسيري الظاهر وبين التوجيه الإشاري، ولم يفصل أحدهما عن الآخر، وإن كان الغالب عليه في توجيهاته هو التوجيه الظاهر، مستدلاً على هذا التوجيه بآيات قرآنية أو أحاديث نبوية أو بلغة العرب وغيرها⁽³³⁾.

ثانياً: أنه سلك في عموم توجيهاته لهذه القراءات سواء التوجيه الظاهر أو التوجيه الإشاري مسلكاً وسطاً، فلا هو بالقصير المخل ولا بالطويل الممل⁽³⁴⁾.

ثالثاً: أنه قد يخالف المسلك السابق أحياناً خصوصاً التطويل الممل، وهذا سلكه في توجيهاته للحروف المقطعة، حتى خرج عن التوجيه الإشاري إلى التوجيه الرمزي المتعلق بصفات الحروف⁽³⁵⁾.

رابعاً: أنه في توجيهاته للقراءات إشارياً لا يكاد ينقل عن أحد ممن سبقه، وإنما هي اجتهادات ذاتية له، وقد يستأنس أحياناً بقول بعض الموجهين. وهذا قليل جداً⁽³⁶⁾.

خامساً: أنه اقتصر في التوجيه الإشاري -غالباً- على القراءات العشر، وقليلاً ما يتعرض للقراءات الشاذة في التوجيه الإشاري⁽³⁷⁾.

المبحث الثالث: نماذج تطبيقية للتوجيه الإشاري للقراءات القرآنية عند الإمام البقاعي:

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التوجيه القريب من المعنى العام في الآية:

الآيات القرآنية التي فيها القراءات، وتوجيه العلامة البقاعي لها:

الآية الأولى:

﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فكلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ﴾ [البقرة: 58].

القراءات الواردة فيها:

قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم وخمزة والكسائي: {نغفر لكم} بالنون، وقرأ نافع: {يُغْفِرْ لَكُمْ} بالياء مرفوعة على ما لم يسم فاعله، وقرأ ابن عامر: {تُغْفِرْ لَكُمْ} مضمومة التاء⁽³⁸⁾.

توجيه العلامة البقاعي:

قال رحمه الله: "وعبر بنون العظمة في قوله: {نغفر لكم} إشارة إلى أنه لا يتعاضمه ذنب وإن عظم؛ كاتخاذ العجل إذا جُبَّ بالتوبة، وفي قراءة من قرأ بالتحسانية والوفقانية مبنياً للمجهول إشارة إلى تحقير الذنوب إذا أراد غفرانها، بحيث إنه بأدنى أمرٍ وأدق إشارة بمحوها، وهي أقل من أن يباشرها بنفسه المقدسة، كل ذلك استعطاف إلى التوبة"⁽³⁹⁾.

وقال عن كلمة: {خطاياكم}: "وقرى شاذاً"⁽⁴⁰⁾: {خطيئاتكم}⁽⁴¹⁾، بالجمع السالم الدال على القلة؛ إشارة إلى أنها وإن تكاثرت فهي في جنب عفوه قليل، وهذا بخلاف الأعراف؛ فإن السياق هناك لبيان إسراعهم في الكفر كما سيأتي إن شاء الله تعالى"⁽⁴²⁾.

التعليق:

كان من أبرز صفات بني إسرائيل: مخالفة الأوامر الشرعية، والاعتراض على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وهذه من أكبر الذنوب والمعاصي، وفي هذه الكلمة التي تعددت فيها القراءات، والتي هي في سياق بيان ما ذكرنا من ذنوبهم ومخالفاتهم



العظيمة؛ جاءت اللفظة مُبيننة عظمة الله سبحانه وتعالى، ومبيننة أن من تاب ورجع فإن ذنوبه تغفر أمام سعة مغفرة الله، وهذا ما أشار إليه العلامة رحمه الله تعالى في كلماته في التوجيه لهذه الكلمات، وفي هذه الإشارات التي ذكرها غوص في أعماق المعاني والتي قلَّ من يتعرض لها ممن وجه هذه القراءات.

وفي قوله عن (خطيئاتكم): إنها جمع قلة لبيان أن ذنوبهم وإن تكاثرت فهي في جنب عفو الله قليلة؛ إشارة إلى أن سورة البقرة جاءت فيها الآيات داعية لهم إلى التوبة، وأنهم وإن كثرت منهم الذنوب والمعاصي فهي مغفورة إن تابوا وأنابوا، وسياق الآيات - وإن كان خطاباً لمن تقدم من بني إسرائيل - فهي خطاب لليهود الذين نزلت فيهم الآيات في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وأما الكلمة في سورة الأعراف ﴿تَغْفِرُ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: 161] فقد قرئت بجمع القلة ويجمع الكثرة⁽⁴³⁾: لأن الآيات جاءت هناك مبينة سرعة إقبالهم على السيئات، وشدة إعراضهم، وكثرة مخالفتهم، فجاءت موضحة كثرة ذنوبهم وعظمتها ومبيننة أنها في جنب عفو الله قليلة.

الآية الثانية:

﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمْ﴾ [المائدة: 89].

القراءات الواردة فيها:

قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو: {بِمَا عَقَّدْتُمْ} بِغَيْرِ أَلْفٍ مُشَدَّدةِ الْقَافِ، وَكَذَلِكَ رَوَى حَفْصٌ عَنْ عَاصِمٍ، وَقَرَأَ عَاصِمٌ - فِي رِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ - وَحَمْزَةً وَالْكَسَائِي: {بِمَا عَقَّدْتُمْ} حَفِيْقَةً بِغَيْرِ أَلْفٍ، وَقَرَأَ ابْنُ عَامِرٍ: {وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَاقَدْتُمْ} بِأَلْفٍ⁽⁴⁴⁾.

توجيه العلامة البيهقي رحمه الله:

قال رحمه الله: "فعبّر بالتفعيل في قراءة الجماعة، والمفاعلة على قراءة ابن عامر؛ تنبيهاً على أن ذلك هو المراد من قراءة حمزة والكسائي بالتخفيف فقال: {بِمَا عَقَّدْتُمْ} أي: بسبب توثيقها وتوكيدها وإحكامها بالجمع بين اللسان والقلب، سواء كان على أدنى الوجوه كما تشير إليه قراءة التخفيف، أو على أعلاها كما تشير إليه قراءة التشديد، فلا يحل لكم الحنث فيها إلا بالكفارة بخلاف اللغو؛ فإنه باللسان فقط، فلا عقد فيه فضلاً عن تعقيد"⁽⁴⁵⁾.

التعليق:

يشير المؤلف في هذا التوجيه إلى أن اليمين المنعقدة هي اليمين التي يواطئ فيها اللسان القلب ولو أدنى مواطأة، فمتى كان كذلك فهي اليمين المنعقدة التي تجب فيها الكفارة لمن حنث فيها، وأما اليمين التي لا تحصل فيها المواطأة فهي اليمين اللغو، ولا يجب فيها الكفارة، وبذلك أشارت القراءات، سواء كان هذه المواطأة للقلب مع اللسان مؤكدة توكيداً شديداً أو كانت أقل من ذلك، فلا فرق في هذا في وجوب الكفارة.

فقراءة التخفيف أشارت إلى أن الانعقاد ولو كان أدنى انعقاد، فتجب فيه الكفارة، وقراءة التشديد أشارت إلى تحقق أعلى درجات الانعقاد، والقراءة بالألف أشارت إلى الحالة النفسية من الشخص الذي صدرت منه اليمين، وأنه في حالة اضطراب بينه وبين نفسه واليمين الصادرة منه، وبين البقاء على اليمين أو الحنث والكفارة.

وهذه القراءات بتعددتها وإشاراتها لهذه المعاني من أدل الأدلة على عظمة القراءات القرآنية، وأن تعدد القراءات في الكلمة الواحدة يقوم مقام تعدد الآيات، وهذا من إعجاز القرآن الكريم، وأن نزول القراءات وتعددتها في الكلمة الواحدة ليس لمجرد التخفيف على العرب كما هو مشهور في كثير من كتب علوم القرآن وغيرها، بل الأمر أعظم من مجرد التخفيف، وإلا فما الذي يصعب على الرجل العربي في قراءته حين يقرأ (عقدتم) مخففاً ومشدداً أو (عاقدتم)، وقد يكون التخفيف واحداً من الأسباب في بعض الكلمات فقط.

الآية الثالثة:

﴿وَهَرِي إِلَيْكَ بِجَذَعِ النَّخْلَةِ تَسَاقُطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا﴾ [مريم:25].

القراءات الواردة فيها:

قرأ حمزة بفتح التاء الفوقية والقاف وتخفيف السين: {تَسَاقُطُ عَلَيْكَ}، وقرأ حفص بضم التاء وتخفيف السين وكسر القاف: {تُسَاقِطُ عَلَيْكَ}، وقرأ يعقوب بياء تحتية مفتوحة مع تشديد السين وفتح القاف: {يَسَاقِطُ عَلَيْكَ}، والباقون بالتاء الفوقية المفتوحة وتشديد السين وفتح القاف: {تَسَاقِطُ عَلَيْكَ} (46).

توجيه العلامة البيهقي رحمه الله:

قال رحمه الله: "والتعبير بصيغة التفاعل في قراءة الجماعة وحمزة للدلالة على أن التمر يسقط منها، ومن حقه أن يكون منتفياً؛ لأنها غير متأهله لذلك، فهو ظاهر في أنه على وجه خارق للعادة، وقراءة الجماعة بالإدغام تشير مع ذلك إلى أنه مع شدته يكاد أن يخفي كونه منها ليبسها وعدم إقنائها، وقراءة حمزة بالفتح والتخفيف تشير إلى سهولة تساقطه وكثرتة، وقراءة حفص عن عاصم بالضم وكسر القاف من فاعل، تدل على الكثرة وأنه ظاهر في كونه من فعلها" (47).

التعليق:

أشار المؤلف رحمه الله في هذا التوجيه إلى أمور:

الأول: أشار إلى أن هذه النخلة غير متأهله لأن يكون فيها تمر ليبسها، وأنه إن سقط سيكون ذلك على سبيل الإعجاز والكرامة.

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله: "والذي يفهم من سياق القرآن: أن الله أنبت لها ذلك الرطب على سبيل خرق العادة، وأجرى لها ذلك النهر على سبيل خرق العادة، ولم يكن الرطب والنهر موجودين قبل ذلك، سواء قلنا: إن الجذع كان يابساً أو نخلة غير مثمرة، إلا أن الله أنبت فيه الثمر وجعله رطباً جنيّاً" (48).

الثاني: أن هذا التساقط سيكون بيسر وسهولة وعدم كلفة. كما أشارت إليه قراءة حمزة. وأنه كثير كما أشارت إليه قراءة حمزة. والبسر والسهولة مع الكثرة إشارة إلى كمال حصول الطمأنينة.

الثالث: أن هذا التساقط كان بسبب هزها هي لهذه النخلة؛ إشارة إلى بذل السبب ولو كان قليلاً أو يسيراً، أو أن التوجه للهز أظهر بياناً للإعجاز وخرق العادة من مجرد وجودها من غير هز للنخلة؛ لأنها حين توجيهها إلى نخلة يابسة لا نبت فيها وبمجرد حصول هذا الهز ترجع نخلة خضراء حاملة للرطب؛ يكون ذلك أدعى لظهور الإعجاز وحصول الطمأنينة.

وكل هذه الأمور مجتمعة، التي ذكرها المؤلف رحمه الله أشارت إلى أمور:

الأول: الإشارة إلى عظيم إكرام الله تعالى لمريم عليها السلام، حتى أعطاهها هذه الكرامة.

الثاني: سرعة استجابتها عليها السلام لهذه الأوامر من غير اعتراض؛ لأن هذا جذع عظيم أمامها، وهي في حالة مخاض، وهو جذع عار عن الثمر، ومع ذلك هزته استجابة لله تعالى من غير اعتراض أو استغراب أو تعجب لهذا الطلب.

الثالث: الإشارة إلى أهمية العمل بالأسباب وأنها غير منافية للتوكل على الله.

الآية الرابعة:

﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الروم:19].

القراءات الواردة فيها:

قرأ حمزة والكسائي وابن ذكوان بفتح التاء وضم الراء: {تُخْرَجُونَ}، وقرأ الباقيون بضم التاء وفتح الراء: {تُخْرَجُونَ} (49).



توجيه العلامة البقاعي رحمه الله:

قال رحمه الله: "تُخرجون { بأيسر أمر من الأرض بعد تفرق أجسامكم فيها من التراب الذي كان حياً بحياتكم - هذا على قراءة الجماعة: البناء للمفعول، وبناه حمزة والكسائي وابن ذكوان بخلاف عنه⁽⁵⁰⁾ للفاعل؛ إشارة إلى أنهم لِقوة تهيئهم لقبول البعث صاروا كأنهم يخرجون بأنفسهم"⁽⁵¹⁾.

التعليق:

يبين المؤلف هنا أن البناء لما لم يسم فاعله إنما يأتي لفائدة، والفائدة التي أشار لها هنا هي يسر البعث يوم القيامة للخلق بعد تفرق أجسامهم في الأرض حين أصبحوا رميماً.

وقراءة حمزة والكسائي وابن ذكوان بالبناء للمفعول تشير إلى أن جميع الخلق في سرعة حصول الخروج منهم والبعث كأنهم أخرجوا أنفسهم بأنفسهم، وكأنه لم يحصل منهم تردد ولا اعتراض.

وكل قراءة من القراءات أشارت إلى كمال القدرة الربانية في سرعة إخراج الموتى واتصال أرواحهم بأجسادهم بعد أن

صارت الأجساد رميماً.

الآية الخامسة:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الروم:22].

القراءات الواردة فيها:

قَرَأَ حَقْفَصُ: {لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ} بِكَسْرِ اللَّامِ، وَقَرَأَ الْبَاقُونَ: {لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ} بِفَتْحِ اللَّامِ⁽⁵²⁾.

توجيه العلامة البقاعي رحمه الله:

قال رحمه الله: "لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ} بِفَتْحِ اللَّامِ، كلهم لا يختص به صنف منهم دون آخر من جن ولا إنس ولا غيرهم⁽⁵³⁾،

وفي رواية حفص عن عاصم بكسر اللام حتّ للمخاطبين على النظر ليكونوا من أهل العلم، وفي قراءة الباقرين بالفتح إيماء إلى أن ذلك من الوضوح بحيث لو نطق الجماد لأخبر بمعرفته، ففيه إشارة إلى أنهم عدم، فلا تبيكيت أوجع منه"⁽⁵⁴⁾.

التعليق:

يبين المؤلف رحمه الله أن قراءة الفتح فيها إشارة إلى أن من لم تنتفع هذه الآيات للوصول إلى وحدانية الله تعالى بأن يعلم أن الله الذي خلق السموات والأرض هو المستحق للعبادة وحده؛ فهو عَدَمٌ، وكأنه ليس من هذا العالم بل الجماد خير منه، كما تشير قراءة الكسر إلى أن التأمل في خلق السموات والأرض وما أودع الله فيها من آيات من أشرف العلوم الموصلة إلى معرفة الوجدانية لله تعالى.

فالقراءة بالفتح أشارت إلى ذم من لم ينتفع بالآيات الكونية في الدلالة على الوجدانية لله تعالى، والقراءة بالكسر مدح لأهل العلم ولكل من انتفع بالآيات الكونية، فتأمل ونظر فيها عظمة الله من خلال هذه الآيات. ففي الإشارتين من القراءتين أهمية بيان عظمة الله بهذه الآيات الكونية، وأنها باب عظيم من أبواب النظر إلى عظمة الله سبحانه وتعالى الموصل إلى العلم الحقيقي.

الآية السادسة:

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَُمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَہُ وَتَعَالَى

عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الروم:40].

القراءات الواردة فيها:

قرأ حمزة والكسائي بالخطاب: {تُشْرِكُونَ}، وقرأ الباقرين بالغيب: {يُشْرِكُونَ}⁽⁵⁵⁾.

توجيه العلامة البقاعي رحمه الله:

قال رحمه الله: "وجرت قراءة حمزة والكسائي بالخطاب على الأسلوب الماضي، وأذنت قراءة الباقيين بالغيب بالإعراض للغضب في قوله معبراً بالمضارع؛ إشارة إلى أن العاقل من شأنه أنه لا يقع منه شرك أصلاً، فكيف إذا كان على سبيل التجدد والاستمرار!"⁽⁵⁶⁾.

التعليق:

يشير المؤلف إلى أن من تأمل في الخلق والرزق والإحياء والموت فلا يمكن أن يقع منه شرك؛ إذ هذه الأمور دالة على كمال القدرة والعلم، ومن كان كامل القدرة والعلم استحق أن يفرد بالعبادة، ومن وقع منه شرك فليس يعاقل؛ لظهور دلائل التوحيد في هذه الأمور المذكورة، وجاء التعبير في ذم من يقع في الشرك بالفعل المضارع إشارة إلى أن من تجدد منه هذا الشرك فهو من أبعد الناس عن وصف العقلاء؛ لأن الجملة الفعلية تدل على التجدد.

ولعل الآية بقراءتها فيها إشارة أخرى، وهي: أنه سبحانه وتعالى لما بين لهم أنه خلقهم ورزقهم وهو الذي يحييهم ويميتهم، وهذه أمور مسلمة عندهم؛ أن الله متفرد بها دون أصنامهم التي يعبدونها، فأشارت قراءة التاء إلى استلطافهم في دعوتهم إلى التوحيد وترك عبادة الأصنام، وكأنها تقول لهم: أنتم مقرون بهذه الأمور، وتفرد الله تعالى بها، فكما أنه تفرد بها فهو سبحانه منزّه أن يكون له شريك في العبادة فأمنوا.

وقراءة الياء أشارت إلى أنهم مع علمهم ومعرفتهم بتفرد الله تعالى بذلك فقد أشارت إلى أنهم في استمرارهم في عنادهم عن قبول دعوة التوحيد أنهم أحقر من أن يخاطبوا بخطاب الحاضر، فكأنهم لا شيء في جنب مخلوقات الله تعالى المقررة له بالوحدانية سبحانه وتعالى.

والقراءتان بما تشيران إليه -مما تقدم- فإنهما أيضاً تشيران إلى أن البيان لأهل الشرك لا يستلزم معرفة المعاند من غير المعاند، بل على الداعية أن يبين دعوته العامة للجميع كما هو منهج القرآن في البيان، فمن استجاب فهو الذي أحيا الله قلبه، ومن لم يستجب فهو الميت، وقد قامت عليه الحجة.

الآية السابعة:

﴿أَفْتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ﴾ [النجم:12].

القراءات الواردة فيها:

قرأ حمزة والكسائي: {أَفْتَمَرُونَهُ}، بفتح التاء، وإسكان الميم من غير ألف، وقرأ الباقيون: {أَفْتَمَارُونَهُ} بضم التاء وفتح الميم وألف بعدها⁽⁵⁷⁾.

توجيه العلامة البقاعي رحمه الله:

قال رحمه الله: "أفتمارونه" أي: تستخرجون منه بجدالكم له فيما أخبركم به شكاً فيه ولا شك فيه، وعبر بالمفاعلة في قراءة الجماعة عن حمزة والكسائي ويعقوب إشارة إلى اجتهادهم في تشكيكه، من مري الشيء: استخرجه⁽⁵⁸⁾، ومري الناقة: مسح ضرعها، فأمرى: در لبها⁽⁵⁹⁾، والمرية بالكسر والضم: الشك والجدل⁽⁶⁰⁾.

التعليق:

يشير المؤلف رحمه الله في هذا التوجيه إلى أن قراءة حمزة والكسائي ويعقوب أشارت إلى الجهد الذي يبذله كفار قريش في جدالهم للنبي صلى الله عليه وسلم، وأن كثرة هذا الجدال مرادٌ به التشكيك من صدق النبي صلى الله عليه وسلم فيما ذكر من الإسراء والمعراج، وأن هذا الجدال يريدون الوصول به إلى أن يُدخِلوا الشك حتى إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فالقراءة تشير إلى شدة المجادلة المبدولة منهم.



ومما تشير له القراءتان أيضًا: أن كفار قريش بذلوا في تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم طريقتين: طريقة الجحود، وعلما قراءة حمزة والكسائي ويعقوب، وطريقة المجادلة، وهي قراءة الباقرين، وأن كلاً من هاتين الطريقتين مراد بها الوصول إلى إدخال الشك إلى قلب النبي صلى الله عليه وسلم؛ حتى ينكر ما رآه عياناً، فضلاً عن إدخال الشك إلى غيره من أصحابه رضي الله عنهم.

فتشير كل من القراءتين إلى أن كفار قريش بذلوا في تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم كل الوسائل، حتى بذلوا في طلب التأثير عليه أن يؤثر على حالته النفسية فيما يُخبر به، وتشير القراءتان في هذا إلى أمرين:
الأمر الأول: أنهم بذلوا كل الطرق والوسائل للصد عن هذا الدين ورد الناس عنه، حتى أرادوا بذلك قلب الحقائق التي عاينها ليحصل في قلبه شك منها. قال الإمام الشوكاني رحمه الله: "أي: أفتجادلونه جدالاً ترومون به دفعه عما شاهده وعلمه؟"⁽⁶¹⁾.

الثاني: تشير أيضًا إلى حالهم النفسية المضطربة في الصد عن دعوة التوحيد، حتى أصبحوا يسلكون طرقاً تنم عن عجزهم وشدة عداوتهم وكثرة اضطرابهم.

والفعل المضارع فيه أيضًا إشارة إلى أن هذه الحالة في الكفارة مستمرة فيهم ما دام الإسلام موجوداً.

الآية الثامنة:

﴿فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ﴾ [القيامة:7].

القراءات الواردة فيها:

قرأ أبو جعفر ونافع: ﴿فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ﴾، بفتح الراء. وقرأ الباقر: ﴿بَرِقَ﴾ بكسر الراء⁽⁶²⁾.

توجيه العلامة البقاعي رحمه الله:

قال رحمه الله: "فإذا برق البصر أي: شخص ووقف فلا يطرّف من هول ما يرى - هذا على قراءة نافع بالفتح-، وهي إشارة إلى مبدأ حاله، وقراءة الجماعة بالكسر مشيرة إلى مآله؛ فإن معناها: تحيرٌ ودهشٌ وغلب، من برق الرجل- إذا نظر إلى البرق⁽⁶³⁾، فحسر بصره وتفرق وتفرك الشيء في المايح إذا انفتح عنه وعاؤه؛ بدليل قراءة: بلى⁽⁶⁴⁾، من بلى الباب-إذا انفتح⁽⁶⁵⁾، وبقى الباب كنصر: فتحه"⁽⁶⁶⁾.

التعليق:

يذكر المؤلف رحمه الله أن قراءة الفتح أشارت إلى مبدأ ما حصل للبصر من رؤية هذه الأحوال العظيمة الخارجة عن مقتضى العادة، وهو التحير الذي هو الاضطراب والوقوف في المكان مندهشاً؛ لعظمة هذه الأحوال وشدها، وأن قراءة الكسر أشارت إلى مآل البصر في رؤية هذه الأحوال، فشخصت حتى أصبحت لا حركة فيها؛ خوفاً وهلعاً واضطراباً حتى ظهر ذلك عليها.

والآية بقراءتها تشير إلى تدرج حالة التأثير بتدرج ظهور هذه الأحوال العظيمة والمفزعة، والقراءة الشاذة تبين أن البصر في هذه الحالة يكون من شدة الهول منفتحاً لا يرجع كما كان، ويدل على هذا المعنى: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ * مُهْطِعِينَ مُقْنِعِينَ رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ﴾ [إبراهيم:43:44].

الآية التاسعة:

﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَيَخُذُهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ﴾ [ق:40].

القراءات الواردة فيها:

قرأ أبو جعفر ونافع وابن كثير وحمزة وخلف: {وَأُدْبَارَ السُّجُودِ}، بكسر الألف. وقرأ ابن عامر وعاصم وأبو عمرو والكسائي ويعقوب: {وَأُدْبَارَ السُّجُودِ} بفتح الألف⁽⁶⁷⁾.

توجيه العلامة البيهقي رحمه الله:

قال رحمه الله: "أي: وسبحة في وقت إدبارهم، أي: إذا أدبرت، وذلك من آخر الليل في نصفه الثاني، وكلما قارب الفجر كان أعلى وبالإجابة أولى، وإلى قرب الفجر تشير قراءة الفتح، جمع دابر، أي: في أعقابها عند خفائها أو أفولها، وذلك بصلاة الفجر سنة وفرضاً أحق وأولى؛ لأنه وقت إدبارها حقيقة، فصارت عبادة الصبح محثوثاً عليها مرتين؛ تشريفاً لها وتعظيماً لقدرها؛ فإن ذلك ينجي من العذاب الواقع، وينصر على العدو الدارع⁽⁶⁸⁾، من المجاهر المدافع، والمنافق المخادع، وقد رجع آخرها على أولها، ومقطعها على موصلها، بحلول العذاب على الظالم، وبعده عن الطائع السالم - والله الموفق"⁽⁶⁹⁾.

التعليق:

يشير المؤلف رحمه الله إلى أن قراءة الكسر أشارت إلى أن التسبيح له فضل في آخر الليل، وأن قراءة الفتح أشارت إلى أنه كلما كان من الفجر أقرب كان أفضل.

قلت: ولعل في الآية إشارة أخرى، وهي: أن التسبيح -غالبًا- لا يكون إلا عقب صلاة، ففي قوله تعالى: {ومن الليل الإشارة إلى صلاة الليل، وفي قوله: {أدبار السجود} الإشارة إلى الصلوات الخمس وغيرها من الصلوات، وأن كل صلاة فالأفضل أن يكون عقبها ذكر، والتسبيح مطلق التنزيه ولا يختص بلفظ محدد، وقد جاء في السنة النبوية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يستغفر دبر كل صلاة ثلاثاً، وهذا شامل للفرس والنفل، فالإجمال الذي أشارت إليه هذه الآية فسره فعل النبي صلى الله عليه وسلم.

المطلب الثاني: التوجيه الذي لا يتعارض مع المعنى العام في الآية:

وفي هذا المطلب نجمع الآيات التي ذكر المؤلف رحمه الله فيها إشارات تشير إلى أمور خارجة أو بعيدة عن المعنى العام للآية، ولكنها لا تتعارض مع هذا المعنى العام.

وهذا الإشارات التي يذكرها المؤلف رحمه الله في هذا المطلب هي أشبه بكثير من ملح التفسير التي يذكرها كثير من علماء السلوك وغيرهم، من الاستنباطات الخارجة عن ظاهر سياق المعنى العام من الآية، وهي استنباطات لها قيمتها العلمية الدقيقة، والتي تُظهر عظمة القرآن فيما يدل على مثل هذه المعاني العميقة والعظيمة، كما تدل على أن التدبير للقرآن الكريم لا يكون بمعرفة المعنى الظاهر الذي دل عليه ظاهر الآية فحسب، وإن كان هو الأصل.

قال الدكتور مساعد الطيار: "هذه الفوائد والإشارات على قسمين:

القسم الأول: أن تكون هذه الفوائد والإشارات صحيحة بذاتها، لا تخالفُ أمراً من أمور الشريعة، وهي على قسمين

من حيث ربطها بالآية:

أولاً: أن يكون الربط صحيحاً؛ أي: أن يكون بين الفائدة المذكورة والآية ارتباطاً بوجه ما.

ثانياً: أن يكون الربط بالآية غير صحيح، فالكلام باستقلاله صحيح، ولكن ربطه بالآية خطأ؛ لأن الآية لا تدل عليه.

القسم الثاني: أن تكون هذه الفوائد والإشارات غير صحيحة بذاتها؛ لأنها تحمل خطأ ما، وفي هذه الحال فإن ربطها

بالآية خطأ قطعاً"⁽⁷⁰⁾.



والآيات التي ذكر فيها المؤلف هذه الإشارات هي:

الآية الأولى:

﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ انِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ﴾ [آل عمران:36].

القراءات الواردة فيها:

قرأ ابن عامر، وعاصم برواية أبي بكر، ويعقوب: {وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ} بسكون العين وضم التاء. وقرأ الباقر: {بِمَا وَضَعْتَ} بفتح العين وسكون التاء⁽⁷¹⁾.

توجيه العلامة البقاعي رحمه الله:

قال رحمه الله: "وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ"، وعبرت بالاسم الأعظم موضع ضمير الخطاب إشارة إلى السؤال في أن يهبها من كماله ويرزقها من هيئته وجلاله، وفي قراءة إسكان التاء الذي هو إخبار من الله سبحانه وتعالى عنها - كما قال الحرالي- الإلحة معنى أن مريم عليها الصلاة والسلام وإن كان ظاهرها الأنوثة ففيها حقيقة المعنى الذي أحقها بالرجال في الكمال، حتى كانت ممن كُمل من النساء لما لا يصل إليه كثير من رجال عالمها، فكان في إشعاره أن الموضوع كان ظاهره ذكراً وحقيقته أنثى⁽⁷²⁾.

التعليق:

يشير المؤلف في توجيه هذه الآية إلى أن قراءة إسكان التاء فيها تعظيم لمريم عليها السلام؛ لأن الله لما أخبر أنه عالم بما وضعت زوجة عمران التي هي أمها، وهذا العلم الذي ذكر في هذه القراءة هو علم مقرون بالعناية والحفظ والصون والرعاية الذي يكون ماله إلى الكمال، ففيه الإشارة إلى أن التعبير بعلم الله لكمال هذه المولودة، وهذا اللفظ يشير إلى كمال العناية بها من ولادتها، وهذه الإشارة في هذا التوجيه قد جاءت صريحة في حديث النبي صلى الله عليه وسلم؛ إذ قال: «كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون، ومريم بنت عمران»⁽⁷³⁾.

الآية الثانية:

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾ [الإسراء:41].

القراءات الواردة فيها:

قرأ حمزة والكسائي وخلف: {وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا}، ساكنة الذال خفيفة الكاف مضمومة، وقرأ الباقر: {لِيَذَكَّرُوا} بفتح الذال والكاف وتشديدهما⁽⁷⁴⁾.

توجيه العلامة البقاعي رحمه الله:

قال رحمه الله: "لِيَذَكَّرُوا" أي: نوعاً من التذكير - بما أشار إليه الإدغام؛ فإنه سبحانه كريم يرضى باليسير -، هذا في قراءة الجماعة، وقرأ حمزة والكسائي بإسكان الذال وضم الكاف؛ إشارة إلى أن جميع ما في القرآن لا يخرج شيء منه عن العقل، بل هو مركز في الطباع، وله شواهد في الأنفس والأفاق، يستحضرها الإنسان بأدنى إشارة وأيسر تنبيه، إذا أزيل عنها ما سترها عن العقل من الحظوظ والشواغل⁽⁷⁵⁾.

التعليق:

يذكر المؤلف رحمه الله أن الإدغام في (ليذكروا) فيه الإشارة إلى سعة رحمة الله تعالى الذي يرضى من عبده باليسير من التذكر في آلاء الله ونعمه، وغير ذلك مما هو داخل في معنى التذكر، وذلك أن نعم الله سبحانه وتعالى الأصل في كثير منها الظهور والبيان، وأنها ظاهرة بينة، وإذا كانت ظاهرة بينة وهي كثيرة كان الأصل أن تُقابل بتذكر كثير، ومع كثرة هذه النعم

وظهورها عند التأمل كان من رحمته سبحانه أنه رضي من عبده باليسير من التذكر. وهذا على الإدغام كما سبق وعلى قراءة الجمهور أيضا.

وأما قراءة حمزة مخففة الذال ففيها الإشارة إلى أن كل ما في القرآن لا يخالف العقل، بل يدل عليه ويشير إليه، ولا يحتاج هذا إلى تأمل كثير، ولا تفكير كبير، بل يكفي في ذلك أدنى تأمل.

قلت: وهذه الإشارات التي ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى قد دلت عليها آيات قرآنية كثيرة، خصوصاً الإشارة في قراءة حمزة؛ فإن الآيات القرآنية كما خاطبت الروح كذلك خاطبت العقل؛ ولهذا جاءت آيات كثيرة فيها الدعوة إلى التأمل والتفكير والعلم والفقه وغير ذلك.

وقد قال العلامة ابن عاشور رحمه الله عن التذكر وعن ذكره في آيات دون التفكير منها لما ذكره العلامة البيهقي هنا من الإشارة: "والتذكر: التأمل. وهو بهذه الصيغة لا يطلق إلا على ذكر العقل لمعقولاته، أي: حركته في معلوماته، فهو قريب من التفكير إلا أن التذكر لما كان مشتقاً من مادة الذكر التي هي في الأصل جريان اللفظ على اللسان، والتي يعبر بها أيضاً عن تطور المعلوم في الذهن بعد سهوه وغيبته عنه كان مشعراً بأنه حركة الذهن في معلومات متقررة فيه من قبل؛ فلذلك أوتر هنا⁽⁷⁶⁾ دون لعلكم تتفكرون؛ للإشارة إلى أن الاستدلال على وحدانية الله تعالى قد تقرر في النفوس بالفطرة، وبما تقدم لهم من الدعوة والأدلة، فيكفي في الاستدلال مجرد إخطار هذه الأدلة في البال"⁽⁷⁷⁾.

الآية الثالثة:

﴿قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا﴾ [الكهف:95].

القراءات الواردة فيها:

قرأ ابن كثير: {مَا مَكَّنِي فِيهِ رَبِّي} بنونين ظاهرتين: الأولى مفتوحة والثانية مكسورة، وهي كذلك في مصاحف أهل مكة. وقرأ الباقون بنون واحدة مكسورة مشددة، وهي كذلك في مصاحفهم⁽⁷⁸⁾.

توجيه العلامة البيهقي رحمه الله:

قال رحمه الله: "ولما كان لمكنته حالتان: إحداهما ظاهرة، وهي: ما شوهد من فعله بعد وقوعه، وباطنة ولا يقع أحد عليها بحدس ولا توهم؛ لأنها مما لم يؤلف مثله، فلا يقع المتوهم عليه، قرأ ابن كثير بإظهار النون في: {مكنتي} وغيره بالإدغام، إشارة إليهما"⁽⁷⁹⁾.

التعليق:

يذكر المؤلف أن تمكين الله تعالى لذي القرنين رحمه الله كان بأمرين: تمكين ظاهر مشاهد للعيان، وهو الذي أشارت إليه قراءة الإظهار، وتمكين باطن، ولعله التمكين النفسي والروحي، وهو سابق للتمكين الظاهر الذي بلغ به المشرق والمغرب، وأشارت إلى هذا التمكين قراءة الإدغام.

فكل قراءة جاءت مشيرة إلى نوع من أنواع التمكين الذي حصل لذي القرنين عليه السلام.

الآية الرابعة:

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خُلْفَةً لِمَن أَرَادَ أَن يَتَذَكَّرَ أَوْ أَرَادَ سُكُورًا﴾ [الفرقان:62].

القراءات الواردة فيها:

قرأ حمزة وخلف: {لِمَن أَرَادَ أَن يَتَذَكَّرَ} خفيفة، وقرأ الباقون: {أَن يَتَذَكَّرَ} مشددة⁽⁸⁰⁾.



توجيه العلامة البقاعي رحمه الله:

"وقراءة حمزة بالتخفيف من الذكر، تشير إلى أن ما يدلان عليه من تمام القدرة وشمول العلم الدال قطعاً على
الوحدانية على غاية من الظهور، لا يحتاج إلى فكر، بل تحصل بأدنى التفات"⁽⁸¹⁾.

التعليق:

يشير العلامة البقاعي رحمه الله: إلى أن آية الليل والنهار لمن تأمل أدنى تأمل في خلقهما؛ فإنها تقوده إلى التذكر بأن
خالق ذلك هو الله تعالى، ومن تذكر أن خالق ذلك هو الله قاده هذا إلى الشكر له سبحانه، وأعظم شكر الله تعالى هو توحيد
جل وعلا.

قلت: وقراءة الباقيين تشير إلى أن الغشاوة على القلوب مؤثرة عليها حتى في الأمور الظاهرة البينة، فلما كانت قلوب
المعاندين من أهل الكفر قد غلبت عليها الغشاوة، كان احتياجها إلى التذكر والتذكير أكثر وأكبر، وأن هذا التذكر النافع
يحتاج إلى دافع نفسي قوي لحصوله، فكل قراءة جاءت مشيرة إلى أنواع القلوب التي تنتفع بهذا التذكر.

الآية الخامسة:

﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا
يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [فاطر: 11].

القراءات الواردة فيها:

قرأ روح وزيد عن يعقوب {وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ} بفتح الياء وضم القاف. وقرأ الباقيون {يُنْقَصُ} بضم الياء وفتح
القاف⁽⁸²⁾.

توجيه العلامة البقاعي رحمه الله:

قال رحمه الله: "وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ} أي: المعمر بالقوة، وهو الذي كان قابلاً في العادة لطول العمر فلم يعمر،
بنقص الفاعل المختار نقصاً لولاه لطلال عمره، فالمعمر المذكور المراد به الفعل، والذي عاد إليه الضمير المعمر بالقوة، فهو
من بديع الاستخدام، ولو كان التعبير بأحد لما صح هذا المعنى.

وقراءة يعقوب بخلاف عن رويس بفتح الياء وضم القاف بالبناء للفاعل تشير إلى أن قصر العمر أكثر"⁽⁸³⁾.

التعليق:

يذكر المؤلف رحمه الله أن قراءة يعقوب - بفتح الياء وضم القاف - تشير إلى أن نقص الأعمار في بني آدم أكثر من
إطالتها، أي: أن من يصل إلى الهرم قليل مقارنة بمن يموت قبل ذلك. وهذا المعنى قد ذكره أيضاً النبي صلى الله عليه وسلم
بقوله: «أعمار أمتي ما بين الستين، إلى السبعين، وأقلهم من يجوز ذلك»⁽⁸⁴⁾.

الآية السادسة:

﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبَلًا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [يس: 62].

القراءات الواردة فيها:

قرأ أبو جعفر ونافع وعاصم: {وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبَلًا} بكسر الجيم والياء وتشديد اللام، وقرأ أبو عمرو وابن عامر
{جِبَلًا} بضم الجيم وسكون الباء، وقرأ يعقوب برواية روح وزيد: {جِبَلًا} بضم الجيم والياء وتشديد اللام، وقرأ حمزة وابن كثير
والكسائي وخلف، ورويس عن يعقوب: {جِبَلًا} بضم الجيم والياء وتخفيف اللام⁽⁸⁵⁾.

توجيه العلامة البقاعي رحمه الله:

قال رحمه الله: "جَبَلًا { أي: أمماً كبيراً عظيماً كأنوا كالجبال في قوة العزائم وصعوبة الانقياد، ومع ذلك فكان يتلعب بهم تلعباً، فسبحان من أقدره على ذلك، وإلا فهو أضعف كيداً وأحقراً أمراً، قال في القاموس: الجَبَل - بالضم: الشَّجَرُ اليابس، والجماعة مَنًا، كالجَبَل، كعُنُقٍ وَعُدْلٍ وَعُتْلٍ وَطَمِيرٍ وَطَمِيرَةٍ وَأَمِيرٍ ثم قال: وبالكسر وبالضم، وكطِمْرَةٍ: الأُمَّة، والجماعة، ثم قال: والجَبَلَةُ، مُثَلَّثَةٌ ومحرَّكَةٌ، وكطِمْرَةٍ: الخَلْقَةُ، والطبيعة"⁽⁸⁶⁾.

ودلت قراءة أبي عمرو وابن عامر بضم الجيم وإسكان الباء وتخفيف اللام على الذين هم في أول مراتب الشدة والقوة، وقراءة ابن كثير وحزمة والكسائي ورويس عن يعقوب بضمين وتخفيف على ما فوق ذلك مما يقرب من الوسط مع الظهور والعلو للضم من القوة، وقراءة زوح كذلك مع تشديد على ما فوق الوسط بما أشارت إليه الحركات والتشديد، ولكنه مع خفاء، وكأنه بالمكر بما أشار إليه كون الحركتين بالكسر"⁽⁸⁷⁾.

التعليق:

يشير المؤلف رحمه الله إلى مراتب الناس في القوة الجسدية والقوة العقلية، وأهم على مراتب مختلفة، ومع ذلك استطاع الشيطان الضعيف أن يؤثر عليهم جميعاً، وأن يعم تأثيره كثيراً من الناس على اختلاف قوتهم، فاستطاع أن يضلهم، وقد تمكن من إضلال هؤلاء كلهم رغم تعدد قوتهم وتنوعها، وقد كان تأثيره متنوعاً بحسب هذه القوى بين الظهور والخفاء. قلت: والآية فيها إشارة إلى التحذير الشديد من هذا المكر الخفي والطرق المتنوعة في الإضلال التي يسلكها الشيطان بحسب قوة الإنسان الظاهرة، سواء القوة العقلية والمدارك أو قوة الإيمان لمن هم مؤمنون، فهو يأتي كل إنسان بمكر خفي أو ظاهر بحسب هذه القوة، وأشارت الجملة الفعلية: (أضل) إلى أن هذا المكر بهذه الطرق الخفية والظاهرة يتجدد ويتنوع بحسب الأشخاص والأزمان.

الآية السابعة:

﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص:29].

القراءات الواردة فيها:

قرأ أبو جعفر: {لِيَدَّبَّرُوا} بالياء وتخفيف الدال، وقرأ الباقون: {لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ} بالياء وتشديد الدال⁽⁸⁸⁾.

توجيه العلامة البقاعي رحمه الله:

قال رحمه الله: "ولما ذكر ما له من العظمة إشارة وعبارة، ذكر غاية إنزاله الأمور بها فقال: {لِيَدَّبَّرُوا} بالفوقانية وتخفيف الدال بالخطاب في قراءة أبي جعفر مشرفاً للأمة بضمهم بالخطاب إلى حضرته الشماء صلى الله عليه وسلم، ولافتاً للقول في قراءة الجماعة بالغيب وتشديد الدال إلى من يحتاج إلى التنبيه على العليل، لما له من الشواغل الموقعة في الخلل، وأما هو صلى الله عليه وسلم ففي غاية الإتعاب للنظر، والتدبر بأجلى الفكر، من حين الإنزال، لعلمه بعله الإنزال، بحيث إنه من شدة إتعابه لنفسه الشريفة بالتخفيف"⁽⁸⁹⁾، وضمن له تعالى جمعه وقرآنه"⁽⁹⁰⁾.

التعليق:

ذكر المؤلف أن قراءة التاء خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم، ويدخل فيه أمته، وإنما كانت القراءة مخففة إشارة إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يحتاج إلى التنبيه على أهمية ومكانة التدبر؛ لأنه سيد المتدبرين للقرآن الكريم؛ وذلك لصفاء روحه، ونور بصيرته، وأن من كان من أمته صافي الروح منور البصيرة حصل له من التدبر بحسب ما في قلبه من هذا، وأن من كان كذلك فقد ارتقى شأواً بعيداً بالرفعة والقرب.



وأما قراءة الغيب مع التشديد فهي في حق من كان في قلبه علل مانعة وخلل يمنع من حصول التدبر، إشارة إلى أن مثل هذه العبادة تحتاج إلى مجاهدة في تصفية القلب من هذه العلل وإصلاح ذلك الخلل؛ حتى يحصل له التدبر النافع. ثم ذكر وجهًا آخر مما تشير له قراءة التخفيف: أنه لما لم يكن كل واحد من المخاطبين من أفراد الأمة الداخلين في هذا الخطاب قادرًا على أن يصل إلى الغاية من التدبر للقرآن أشار بالتخفيف والإدغام إلى أنه ليس من شرط حصول التدبر النافع الوصول إلى غايته وكماله. كما ذكر أن قراءة الغيب تشير إلى بذل جهد لحصول التدبر. قلت إضافة إلى ما تقدم: لعل قراءة أبي جعفر بالتاء مرادًا بها أفراد الأمة ممن استجاب لدعوة النبي صلى الله عليه وسلم من أهل الإيمان، وأن من كان كذلك فالتدبر بعد الإيمان وتحققه سيكون أسهل وأخف. وقراءة الغيب مراد بها أمة الدعوة الداخلون في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]. ممن لم يؤمن، وفي حق من أعرض عن أحكام القرآن؛ لأن من كان هذا وصفه فإنه لا يستحق أن يخاطب في هذا المقام خطاب المباشرة الذي يدل على المدح والرفعة، بل بخطاب الغيبة الذي يشير إلى أنه بغير هذا التدبر فليس له قيمة ولا وزن. وأشارت قراءة الخطاب إلى أنه لن تحصلوا على النفع من القرآن إلا بتدبره حتى لو كنتم مؤمنين به، وأشارت قراءة الغيب إلى أن حصول النفع منه يحتاج إلى بذل جهد وإعمال فكر حتى يصل إلى قلوبهم نفعه، وهي إشارة إلى الدعاة لهؤلاء ببذل مزيد من الجهد لتحقيق هذا الأمر ووصوله إليهم.

الآية الثامنة:

﴿إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾ [التحریم: 4].

القراءات الواردة فيها:

قرأ عاصم وحمة والكسائي وخلف: {وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ} خفيفة الظاء، وقرأ الباقر: {تَظَاهَرَا} مشددة الظاء⁽⁹¹⁾.
توجيه العلامة البيهقي رحمه الله:

قال رحمه الله: " {وَإِن تَظَاهَرَا} بالتشديد للإدغام في قراءة الجماعة؛ لأن النظر هنا إن وقع كان على وجه الخفاء في أعمال الحيلة في أمر مارية رضي الله عنها والعسل⁽⁹²⁾، وما يأتي من مثل ذلك ما يبعث عليه الغيرة، {عليه} أي: النبي صلى الله عليه وسلم المتنبأ من قبل الله بما يرفع قدره ويعلي ذكره، وقراءة الكوفيين بالتخفيف بإسقاط إحدى التاءين إشارة إلى سهولة أمر هذه المظاهرة وقلة أذاها له صلى الله عليه وسلم"⁽⁹³⁾.

التعليق:

يشير المؤلف رحمه الله إلى أن قراءة التشديد فيها إشارة إلى أن الباعث على هذه المظاهرة على النبي صلى الله عليه وسلم هي الغيرة التي توجد بين الضرائر، وهي شديدة في النفس يصعب التخلص منها، وجاءت قراءة التخفيف إشارة إلى أن هذه الحيلة التي سببها الغيرة كانت سهلة غير شديدة على النبي صلى الله عليه وسلم، فلم تؤثر على نفسيته صلى الله عليه وسلم؛ وذلك لسمو أخلاقه وحسن طباعه.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات:

النتائج:

أولاً: أن التوجيه الإشاري للقراءات القرآنية من الفنون التي قلَّ من تعرض لها ممن وجَّه القراءات القرآنية.

ثانيا: أن التوجيه الإرشادي للقراءات القرآنية علم من العلوم الروحية التي تجعل من القراءات القرآنية علما متجددا يستخرج منه الناظر في القراءات القرآنية إشارات فيها من الفوائد الإيمانية واللطائف البيانية ما يبين عظمة القراءات القرآنية.

ثالثا: أن الإمام البقاعي رحمه الله في كتابه (نظم الدرر) أظهر هذا الفن من فنون التوجيه إظهارا كبيرا وبذل في بيان ذلك جهدا كبيرا.

رابعا: أن الإمام البقاعي كما هو إمام في التفسير فهو إمام في التوجيه والبيان للقراءات القرآنية. خامسا: دقة الإمام البقاعي في نسبة القراءات القرآنية إلى من قرأها وسعة اطلاعه في هذا العلم.

التوصيات:

أولا: أن تعمل أقسام علوم القرآن في الجامعات بالتعاون مع مراكز الإقراء بجمع كلام أهل العلم المتنائر في بطون الكتب وإظهاره في حلة علمية متينة يستفيد منها الباحثون وطلاب العلم وغيرهم.

ثانيا: توجيه طلاب الدراسات العليا ممن تخصص في علم القراءات أثناء الدراسة إلى التدريب على هذا الفن من التوجيه.

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: مجموعة من الباحثين، الموسوعة القرآنية المتخصصة: 336.
- (2) الغزالي، إحياء علوم الدين: 289/1.
- (3) المقري، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض: 35/3؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: 222/1.
- (4) ينظر: الشوكاني، البدر الطالع: 19/1؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 509/9؛ السخاوي، الضوء اللامع: 101/1.
- (5) ابن العماد، شذرات الذهب: 510/9.
- (6) ينظر: الشوكاني، البدر الطالع: 19/1؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 509/9؛ السخاوي، الضوء اللامع: 101/1.
- (7) ابن حجر، الفتاوى الحديثية: 111.
- (8) ينظر: الشوكاني، البدر الطالع: 19/1؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 509/9؛ السخاوي، الضوء اللامع: 101/1.
- (9) ابن العماد، شذرات الذهب: 509/9.
- (10) البقاعي، مصاعد النظر: 127/1.
- (11) الشوكاني، البدر الطالع: 20/1.
- (12) البقاعي، مصاعد النظر: 113/1.
- (13) الصنعاني، المصنف: 289/10، ح(21547)، موقوفا على أبي الدرداء، وذكره: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله: 813/2، عن أبي الدرداء موقوفا من طرق، كما ذكره مرفوعا عن شداد بن أوس، عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال: "وهذا حديث لا يصح مرفوعا، وإنما الصحيح فيه أنه من قول أبي الدرداء".
- (14) ينظر: ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم: 397/4؛ ابن منظور، لسان العرب: 556/13؛ الفيومي، المصباح المنير: 694/2. مادة (وجه).
- (15) ابن منظور، لسان العرب: 436/4.
- (16) ينظر: الكفوي، الكليات: 120.



- (17) ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن: 78/2؛ الذهبي، التفسير والمفسرون: 261/2؛ ابن عيسى، المقدمات الأساسية في علوم القرآن: 374؛ السقاف، وآخرون، موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام 7/8؛ بواسطة: الرضواني، المعجم الصوفي: 124/1 – 132.
- (18) الغزالي، إحياء علوم الدين: 293/1.
- (19) نفسه: 291/1.
- (20) البخاري، صحيح البخاري: 114/4، ح (3225)؛ مسلم، صحيح مسلم: 1665/3، ح (2106).
- (21) ابن تيمية، بغية المتتاد: 215؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 551/5.
- (22) ابن قيم الجوزية، التبيان في إيمان القرآن: 124.
- (23) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين: 197/3.
- (24) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 35/1.
- (25) الماتريدي، تأويلات أهل السنة: 283/1، المقدمة.
- (26) وينظر تفصيلاً أيضاً في: الطيار، مفهوم التفسير: 99.
- (27) ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون: 280/2، عباس، التفسير والمفسرون أساسياته واتجاهاته ومناهجه في العصر الحديث: 61/1؛ عتر، علوم القرآن الكريم: 99؛ الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر: 374/1.
- (28) طبع بمطبعة السعادة بمصر سنة (1908). وأعيد طبعه بتحقيق محمد باسل عيون السود بدار الكتب العلمية بيروت 1423هـ - 2002م .
- (29) طبع بتحقيق سيد عمران، في دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ - 2001م
- (30) طبع بتحقيق إبراهيم البسيوني، في الهيئة العامة المصرية للنشر، وطبع بتحقيق عبد اللطيف حسن عبد الرحمن. الناشر، في دار الكتب العلمية، 1428، 2007.
- (31) طبع بتحقيق أحمد عبد الله القرشي رسلان، دار النشر الدكتور حسن عباس زكي - القاهرة. الطبعة. 1419 هـ
- (32) طبع بتحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، 1415 هـ
- (33) البقاعي، نظم الدرر: 464/12، 33/11، 52/19.
- (34) ينظر في هذا الأمثلة المذكورة في البحث في أمثلة من أجزاء متفرقة من كتابه تبين هذا.
- (35) ينظر: البقاعي، نظم الدرر: 166/12 في توجيهه (كبيعض). 258/12 في توجيهه كلمة (طه).
- (36) ينظر: البقاعي، نظم الدرر 126/2،
- (37) نفسه: 397/1.
- (38) ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 157؛ ابن مهران، المبسوط في القراءات العشر: 185؛ ابن غلبون، التذكرة: 2/347؛ ابن أبي طالب، التبصرة: 518؛ ابن الجزري، النشر: 2/215.
- (39) البقاعي، نظم الدرر: 395/1.
- (40) وهي قراءة الحسن البصري. ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز: 150/1.
- (41) في هذه الكلمة في سورة البقرة لم يختلف القراء العشرة في قراءتها (خطاياكم) قال الشيخ: القاضي، البدور الزاهرة: 32/1. "واتفق العشرة على قراءة "خطاياكم" هنا على وزن قضاياكم". وينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 157؛ ابن



- الجزري، النشر: 215/2. قال ابن خالويه: "فإن قيل: لم اتفقت القراءة على قوله: حَطَايَاكُمْ هاهنا، واختلفوا في الأعراف وسورة نوح فقل: لأن هذه كتبت بالألف في المصحف فأدى اللفظ ما تضمنته السّواد" ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع: 79.
- (42) ظم الدرر في تناسب الآيات والسور 397/1.
- (43) قال في: ابن الجزري، النشر: 272/2: "فقرأ المدنيان ويعقوب {حَطِيئَاتِكُمْ} بجمع السلامة ورفع التاء، وقرأ ابن عامر بالإفراد ورفع التاء وقرأ أبو عمرو {حَطَايَاكُمْ} على وزن عطاياكم بجمع التكسير، وقرأ الباقون بجمع السلامة وكسر التاء نصبًا، واتفقوا على {حَطَايَاكُمْ} في البقرة من أجل الرسم".
- (44) ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 247؛ ابن مهران، المبسوط في القراءات العشر: 178؛ ابن الجزري، النشر: 96/1.
- (45) البقاعي، نظم الدرر: 227/6.
- (46) ينظر: ابن مهران، المبسوط في القراءات العشر: 288؛ ابن الجزري، النشر: 381/2؛ الداني، التيسير: 426.
- (47) البقاعي، نظم الدرر: 189/12.
- (48) الشنقيطي، أضواء البيان: 397/3.
- (49) ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 278، معاني القرآن للأزهري 401/1؛ الداني، التيسير: 355.
- (50) ينظر: ابن الجزري، النشر: 268/2.
- (51) البقاعي، نظم الدرر: 64/15.
- (52) ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 506؛ ابن مهران، المبسوط في القراءات العشر: 349؛ الداني، التيسير: 470.
- (53) قال: الجرجاني، التعريفات: 145: "العالم: لغةً: عبارة عما يعلم به الشيء؛ واصطلاحاً عبارة عن كل ما سوى الله من الموجودات".
- (54) البقاعي، نظم الدرر: 71/15.
- (55) ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 324، ابن مهران، المبسوط في القراءات العشر: 232؛ ابن الجزري، النشر: 282/2.
- (56) البقاعي، نظم الدرر: 104/15.
- (57) ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 641؛ ابن مهران، المبسوط في القراءات العشر: 419؛ ابن الجزري، النشر: 397/2.
- (58) ابن منظور، لسان العرب: 277/15.
- (59) نفسه: 276/15.
- (60) البقاعي، نظم الدرر: 52/، وينظر: ابن منظور، لسان العرب: 278/15.
- (61) الشوكاني، فتح القدير: 128/5.
- (62) ينظر: ابن مهران، المبسوط في القراءات العشر: 545؛ ابن المقرئ، العنوان: 200؛ ابن الجزري، النشر: 393/2.
- (63) ابن منظور، لسان العرب: 14/10.
- (64) الزمخشري، الكشاف: 660/4.
- (65) الفراهيدي، العين: 172/5؛ الأزهري، تهذيب اللغة: 146/9.



- (66) البقاعي، نظم الدرر 91/21.
- (67) ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 607؛ ابن مهران، المبسوط في القراءات العشر: 414؛ الداني، التيسير: 518؛ ابن الجزري، النشر: 376/2.
- (68) قال: ابن منظور، لسان العرب: 78/5: "وَالدَّارُ: اللَّائِسُ الدِّزَجُ".
- (69) البقاعي، نظم الدرر: 39/19.
- (70) الطيار، مفهوم التفسير: 177.
- (71) ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 204 الداني، التيسير: 87؛ ابن الجزري، النشر: 239/2.
- (72) البقاعي، نظم الدرر: 352/4.
- (73) البخاري، صحيح البخاري: 158/4، بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ} إِلَى قَوْلِهِ: {وَكَاذِبٌ مِنَ الْقَائِلِينَ}، ح (3411).؛ مسام، صحيح مسلم: 1886/4، بَابُ فَضَائِلِ حَدِيثَةِ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا، ح (2431).
- (74) ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 272؛ ابن مهران، المبسوط في القراءات العشر: 269؛ الداني، التيسير: 140؛ ابن الجزري، النشر: 307/2.
- (75) البقاعي، نظم الدرر: 421/11.
- (76) في قوله تعالى: {إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ} [يونس: 3].
- (77) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 89/11.
- (78) ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 400؛ ابن مهران، المبسوط في القراءات العشر: 284؛ الداني، جامع البيان: 1323/3.
- (79) البقاعي، نظم الدرر: 135/12.
- (80) ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 466؛ ابن مهران، المبسوط في القراءات العشر: 100؛ الداني، التيسير في القراءات السبع: 153؛ ابن الجزري، النشر: 334/2.
- (81) البقاعي، نظم الدرر: 419/13.
- (82) ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 534؛ ابن مهران، المبسوط في القراءات العشر: 367؛ ابن الجزري، النشر: 352/2.
- (83) البقاعي، نظم الدرر: 22/16.
- (84) الترمذي، سنن الترمذي: 445/5، ح (3550)؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 311/5، ح (4236).
- (85) ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 542؛ ابن مهران، المبسوط في القراءات العشر: 372؛ ابن الجزري، النشر: 355/2.
- (86) الفيروزآبادي، القاموس المحيط: 974.
- (87) البقاعي، نظم الدرر: 155/16.
- (88) ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 553؛ ابن مهران، المبسوط في القراءات العشر: 380؛ ابن الجزري، النشر: 361/2.



- (89) أي خاطبه بالتخفيف (لتدبروا).
 (90) البقاعي، نظم الدرر: 375/16.
 (91) ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 163؛ ابن مهران، المبسوط في القراءات العشر: ص 440، ابن الجزري، النشر: 218/2.
 (92) ينظر: تفصيل روايات أسباب نزول الآية: ابن كثير، القرآن العظيم: 158/8؛ الواحدي، أسباب نزول القرآن: 438.
 (93) البقاعي، نظم الدرر: 189/20.

المراجع

القرآن الكريم

- الأزهري، م. (1412). معاني القراءات (ط.1). جامعة الملك سعود.
 الأزهري، م. (2001). تهذيب اللغة (محمد عوض مرعب، تحقيق؛ ط.1). دار إحياء التراث العربي.
 البخاري، م. (1414). صحيح البخاري (مصطفى ديب البغا، تحقيق؛ ط.5). دار ابن كثير، دار اليمامة.
 البقاعي، إ. (1408). مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور (ط.1). مكتبة المعارف.
 البقاعي، إ. (1984). نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. دار الكتاب الإسلامي.
 الترمذي، م. (1996). سنن الترمذي (بشار عواد معروف، تحقيق؛ ط.1). دار الغرب الإسلامي.
 ابن تيمية، أ. (1995). بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية (موسى الدويش، تحقيق؛ ط.3). مكتبة العلوم والحكم.
 ابن تيمية، أ. (2004). مجموع الفتاوى. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
 الجرجاني، ع. (1983). التعريفات (جماعة من العلماء، ضبطه وتصحيح؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
 ابن الجزري، م. (د.ت.). النشر في القراءات العشر (علي محمد الضباع، تحقيق). المطبعة التجارية الكبرى، تصوير دار الكتاب العلمية.
 ابن حجر، أ. (د.ت.). الفتاوى الحديثية. دار الفكر.
 ابن خالويه، ح. (1401). الحجة في القراءات السبع (عبد العال سالم مكرم، تحقيق؛ ط.4). دار الشروق.
 الداني، ع. (1984). التيسير في القراءات السبع (أتو تريزل، تحقيق؛ ط.2). دار الكتاب العربي.
 الداني، ع. (2007). جامع البيان في القراءات السبع (ط.1). جامعة الشارقة.
 الذهبي، م. (د.ت.). التفسير والمفسرون (ط.1). مكتبة وهبة.
 الرضواني، م. (د.ت.). المعجم الصوفي. مكتبة سلسبيل.
 الرومي، ف. (1986). اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر (ط.1). رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.
 الرزقاني، م. (1943). مناهل العرفان في علوم القرآن (ط.3). مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
 الزمخشري، م. (1987). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (مصطفى حسين أحمد، تحقيق؛ ط.3). دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي.
 السخاوي، م. (د.ت.). الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. دار مكتبة الحياة.
 ابن سيدة، ع. (2000). المحكم والمحيط الأعظم (عبد الحميد هندواوي، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية..

- الشنقيطي، م. (1441). *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن* (ط.5). دار عطاءات العلم. دار ابن حزم.
- الشوكاني، م. (1414). *فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير* (ط.1). دار ابن كثير، دار الكلم الطيب.
- الشوكاني، م. (د.ت). *البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع*. دار المعرفة.
- الصنعاني، ع. (2013). *المصنف* (مركز البحوث وتقنية المعلومات، تحقيق ودراسة؛ ط.2). دار التأصيل.
- ابن أبي طالب، م. (1427). *التبصرة في القراءات السبع* (جمال الدين محمد شرف، تحقيق؛ ط.1). دار الصحابة للتراث.
- الطيبار، م. (1427). *مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر* (ط.2). دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع.
- ابن عاشور، م. (1984). *التحرير والتنوير*. الدار التونسية للنشر.
- ابن عاشور، م. (2004). *مقاصد الشريعة الإسلامية* (محمد الحبيب ابن الخوجة، تحقيق). وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- عبّاس، ف. (2016). *التفسير والمفسرون أساسياته واتجاهاته ومناهجه في العصر الحديث* (ط.1). دار النفائس للنشر والتوزيع.
- ابن عبد البر، ي. (1994). *جامع بيان العلم وفضله* (أبو الأشبال الزهيري، تحقيق؛ ط.1). دار ابن الجوزي.
- ابن عطية، ع. (1422). *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز* (عبد السلام عبد الشافي محمد، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- عتر، م. (1414). *علوم القرآن الكريم* (ط.1). مطبعة الصباح.
- ابن العماد، ع. (1406). *شذرات الذهب في أخبار من ذهب* (محمود الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، تحقيق؛ ط.1). دار ابن كثير.
- ابن عيسى، ع. (2001). *المقدمات الأساسية في علوم القرآن* (ط.1). مركز البحوث الإسلامية ليدز.
- الغزالي، م. (د.ت). *إحياء علوم الدين*. دار المعرفة.
- ابن غلبون، ط. (1422). *التذكرة في القراءات الثمان* (سعيد صالح زعيمة، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية، دار ابن خلدون.
- ابن فارس، أ. (1979). *معجم مقاييس اللغة* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق). دار الفكر.
- الفراهيدي، خ. (د.ت). *كتاب العين* (مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، تحقيق). دار ومكتبة الهلال.
- الفيروزآبادي، م. (1426). *القاموس المحيط* (مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، تحقيق، ط.8). مؤسسة الرسالة.
- الفيومي، أ. (د.ت). *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*. المكتبة العلمية.
- القاضي، ع. (1981). *البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدرة* (ط.1). دار الكتاب العربي.
- ابن كثير، إ. (1999). *تفسير القرآن العظيم* (سامي بن محمد السلامة، تحقيق؛ ط.2). دار طيبة للنشر والتوزيع.
- الكفوي، أ. (د.ت). *الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية* (عدنان درويش، محمد المصري، تحقيق). مؤسسة الرسالة.
- ابن قيم الجوزية، م. (1429). *التبيان في أيمان القرآن* (عبد الله بن سالم البطاطي، تحقيق؛ ط.1). دار عالم الفوائد.
- ابن قيم الجوزية، م. (1441). *مدارج السالكين في منازل السائرين* (ط.2). دار عطاءات العلم، دار ابن حزم.
- الماتريدي، م. (2005). *تأويلات أهل السنة* (مجدي باسلوم، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن ماجه، م. (1430). *سنن ابن ماجه* (شعيب الأرنؤوط، وآخرون، تحقيق؛ ط.1). دار الرسالة العالمية.



- ابن مجاهد، أ. (1400). *السبعة في القراءات* (شوقي ضيف، تحقيق؛ ط.2). دار المعارف.
- ابن المقري، إ. (1405). *العنوان في القراءات السبع* (زهير زاهد، خليل العطية، تحقيق). عالم الكتب
- ابن منظور، م. (1414). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.
- مجموعة من الباحثين. (2002). *الموسوعة القرآنية المتخصصة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.*
- مسلم، ح. (1334). *صحيح مسلم* (أحمد بن رفعت، وآخرون، تحقيق). دار الطباعة العامرة.
- المقري، أ. (1939). *أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض* (مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري، عبد العظيم شلي، تحقيق). مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- ابن مهران، أ. (1981). *المبسوط في القراءات العشر* (سبيع حمزة حاكبي، تحقيق). مجمع اللغة العربية.
- الواحدى، ع. (1411). *أسباب نزول القرآن* (كمال بسيوني زغلول، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.

References

- al-Qur'an al-Karim. (n.d.). *The Holy Qur'an*.
- al-Azharī, M. (1991/1412 AH). *Ma'āni al-qirā'āt [The Meanings of the Qur'anic Readings]* (1st ed.). Jami'at al-Malik Sa'ūd.
- al-Azharī, M. (2001). *Tahdhīb al-lughah [Refinement of the Language]* (Muḥammad 'Awāḍ Mur'ib, Ed.; 1st ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Bukhārī, M. (1994/1414 AH). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī [The Authentic Collection of al-Bukhārī]* (Muṣṭafā Dīb al-Bughā, Ed.; 5th ed.). Dār Ibn Kathīr; Dār al-Yamāmah.
- al-Biqā'ī, I. (1987/1408 AH). *Maṣā'id al-naẓar li-l-ishrāf 'alā maqāsid al-suwar [Elevations of Reflection for Overseeing the Purposes of the Sūras]* (1st ed.). Maktabat al-Ma'ārif.
- al-Biqā'ī, I. (1984). *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-al-suwar [Arrangement of Pearls: On the Coherence of Qur'anic Verses and Chapters]*. Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- al-Tirmidhī, M. (1996). *Sunan al-Tirmidhī [The Sunan of al-Tirmidhī]* (Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Ed.; 1st ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Ibn Taymiyyah, A. (1995). *Bughyat al-murtād fī al-radd 'alā al-mufalsifah wa-al-qarāmiṭah wa-al-bāṭiniyyah [The Aim of the Seeker: Refutation of the Philosophers, Qarāmiṭians, and Bāṭiniyyah]* (Mūsā al-Duwaysh, Ed.; 3rd ed.). Maktabat al-'Ulūm wa-al-Ḥikam.
- Ibn Taymiyyah, A. (2004). *Majma' al-fatāwā [Collected Fatwas]*. Muḥamma' al-Malik Fahd li-Tibā'at al-Muṣḥaf al-Sharif.
- al-Jurjānī, 'A. (1983). *al-Ta'rīfāt [The Definitions]* (Reviewed by a group of scholars; 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn al-Jazarī, M. (n.d.). *al-Nashr fī al-qirā'āt al-'ashr [Dissemination on the Ten Readings]* ('Alī Muḥammad al-Dībā', Ed.). al-Maṭba'ah al-Tijāriyah al-Kubrā; reprint by Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Ḥajar, A. (n.d.). *al-Fatāwā al-ḥadithiyyah [Hadith Fatwas]*. Dār al-Fikr.
- Ibn Khālawayh, H. (1981/1401 AH). *al-Ḥujjah fī al-qirā'āt al-sab' [The Argument for the Seven Readings]* ('Abd al-'Āl Salīm Makram, Ed.; 4th ed.). Dār al-Shurūq.
- al-Dānī, 'A. (1984). *al-Taysir fī al-qirā'āt al-sab' [Facilitation of the Seven Readings]* (Otto Pretzl, Ed.; 2nd ed.). Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- al-Dānī, 'A. (2007). *Jāmi' al-bayān fī al-qirā'āt al-sab' [Comprehensive Explanation of the Seven Readings]* (1st ed.). Jami'at al-Shāriqah.
- al-Dhahabī, M. (n.d.). *al-Tafsīr wa-al-mufasssīrūn [Exegesis and Exegetes]* (1st ed.). Maktabat Wahbah.
- al-Riḍwānī, M. (n.d.). *al-Mu'jam al-ṣūfī [The Sufi Lexicon]*. Maktabat Salsabil.



- al-Rūmī, F. (1986). *Ittijāhāt al-tafsīr fī al-qarn al-rābi‘ ‘ashar [Trends of Exegesis in the 14th Century]* (1st ed.). Ri‘āsat Idārāt al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah wa-al-Ifṭā‘ wa-al-Da‘wah wa-al-Irshād.
- al-Zurqānī, M. (1943). *Manāhil al-irfān fī ‘ulūm al-Qur‘ān [The Fountains of Knowledge in Qur‘anic Sciences]* (3rd ed.). Maṭba‘at ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakā‘uh.
- al-Zamakhsharī, M. (1987). *al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzil wa-‘uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta’wīl [The Unveiler of the Realities of the Obscurities of Revelation and the Sources of Interpretation]* (Muṣṭafā Ḥusayn Aḥmad, Ed.; 3rd ed.). Dār al-Rayyān li-al-Turāth; Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- al-Sakhāwī, M. (n.d.). *al-Ḍaw‘ al-lāmi‘ li-ahl al-qarn al-tāsī‘ [The Shining Light on the People of the Ninth Century]*. Dār Maktabat al-Ḥayāh.
- Ibn Sida, ‘A. (2000). *al-Muḥkam wa-al-muḥiṭ al-a‘ẓam [The Precise and the Great Comprehensive Dictionary]* (‘Abd al-Ḥamid Hindāwī, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- al-Shinqīṭī, M. (2020/1441 AH). *Aḍwā‘ al-bayān fī iḍāḥ al-Qur‘ān bi-al-Qur‘ān [Lights of Explanation: Clarifying the Qur‘ān with the Qur‘ān]* (5th ed.). Dār ‘Aṭā‘at al-‘Ilm; Dār Ibn Ḥazm.
- al-Shawkānī, M. (1994/1414 AH). *Fath al-qadīr al-jāmi‘ bayn fannay al-riwāyah wa-al-dirāyah min ‘ilm al-tafsīr [The Opening of the All-Powerful: Combining Narration and Understanding in Tafsīr]* (1st ed.). Dār Ibn Kathīr; Dār al-Kalim al-Ṭayyib.
- al-Shawkānī, M. (n.d.). *al-Badr al-ṭālī‘ bi-maḥāsīn man ba‘d al-qarn al-sābi‘ [The Rising Full Moon: Merits of Those after the Seventh Century]*. Dār al-Ma‘rifah.
- al-Ṣan‘ānī, ‘A. (2013). *al-Muṣannaf [The Musannaf]* (Markaz al-Buḥūth wa-Taḥqiqat al-Ma‘lūmāt, Ed.; 2nd ed.). Dār al-Ta’ṣīl.
- Ibn Abī Ṭālib, M. (2006/1427 AH). *al-Tabsīrah fī al-qirā‘āt al-sab‘ [The Insight on the Seven Readings]* (Jamāl al-Dīn Muḥammad Sharaf, Ed.; 1st ed.). Dār al-Ṣaḥābah li-al-Turāth.
- al-Ṭayyār, M. (2006/1427 AH). *Mafhūm al-tafsīr wa-al-ta’wīl wa-al-istinbāṭ wa-al-tadabbur wa-al-mufasssīr [The Concept of Tafsīr, Ta’wīl, Derivation, Reflection, and the Exegete]* (2nd ed.). Dār Ibn al-Jawzī li-al-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Ibn ‘Ashūr, M. (1984). *al-Taḥrīr wa-al-tanwīr [Liberation and Enlightenment]*. al-Dār al-Tūnisīyah li-al-Nashr.
- Ibn ‘Ashūr, M. (2004). *Maqāsid al-sharī‘ah al-islāmiyyah [The Objectives of Islamic Law]* (Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Khūjah, Ed.). Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah.
- ‘Abbās, F. (2016). *al-Tafsīr wa-al-mufasssīrūn: Asāsīyātuhu wa-ittijāhātuhu wa-manāhijuhu fī al-‘aṣr al-ḥadīth [Exegesis and Exegetes: Its Fundamentals, Trends, and Methodologies in the Modern Era]* (1st ed.). Dār al-Nafā‘is li-al-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Y. (1994). *Jāmi‘ bayān al-‘ilm wa-faḍlihi [Comprehensive Statement on Knowledge and Its Merit]* (Abū al-Ashbāl al-Zuhayrī, Ed.; 1st ed.). Dār Ibn al-Jawzī.
- Ibn ‘Aṭīyyah, ‘A. (2001/1422 AH). *al-Muḥarrar al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-‘azīz [The Concise Exegesis of the Noble Book]* (‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi Muḥammad, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- ‘Itr, M. (1994/1414 AH). *‘Ulūm al-Qur‘ān al-karīm [Sciences of the Noble Qur‘ān]* (1st ed.). Maṭba‘at al-Ṣabah.
- Ibn al-‘Imād, ‘A. (1986/1406 AH). *Shadhārāt al-dhahab fī akhbār man dhahab [Golden Fragments on the Biographies of Those Who Passed Away]* (Maḥmūd al-Arnā‘ūt & ‘Abd al-Qādir al-Arnā‘ūt, Eds.; 1st ed.). Dār Ibn Kathīr.
- Ibn ‘Isā, ‘A. (2001). *al-Muqaddīmat al-asāsīyyah fī ‘ulūm al-Qur‘ān [Fundamental Introductions to the Sciences of the Qur‘ān]* (1st ed.). Markaz al-Buḥūth al-Islāmiyyah Leeds.
- al-Ghazālī, M. (n.d.). *Ihya‘ ‘ulūm al-dīn [Revival of the Religious Sciences]*. Dār al-Ma‘rifah.
- Ibn Ghalbūn, Ṭ. (2001/1422 AH). *al-Tadhkirah fī al-qirā‘āt al-thamān [The Reminder on the Eight Readings]* (Sa‘īd Ṣāliḥ Za‘īmah, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah; Dār Ibn Khaldūn.



- Ibn Fāris, A. (1979). *Muʿjam maqāyīs al-lughah [Dictionary of Language Measures]* (ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Ed.). Dār al-Fikr.
- al-Farāhidī, K. (n.d.). *Kitāb al-ʿAyn [The Book of al-ʿAyn]* (Mahdī al-Makhzūmī & Ibrāhīm al-Sāmīrāʾī, Eds.). Dār wa-Maktabat al-Hilāl.
- al-Fīrūzābādī, M. (2005/1426 AH). *al-Qāmūs al-muḥīṭ [The Comprehensive Dictionary]* (Maktab Taḥqīq al-Turāth fi Muʿassasat al-Risalah, Ed.; 8th ed.). Muʿassasat al-Risalah.
- al-Fayyūmī, A. (n.d.). *al-Miṣbāḥ al-munīr fī gharīb al-sharḥ al-kabīr [The Radiant Lamp: Rare Vocabulary of the Major Commentary]*. al-Maktabah al-ʿIlmiyyah.
- al-Qāḍī, ʿA. (1981). *al-Budūr al-zāhirah fī al-qirāʾāt al-ʿašr al-mutawātirah min ʿarīqay al-Shāṭibiyyah wa-al-Durrah [The Shining Full Moons: The Ten Mutawātir Readings through al-Shāṭibiyyah and al-Durrah]* (1st ed.). Dār al-Kitāb al-ʿArabī.
- Ibn Kathīr, I. (1999). *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm [Exegesis of the Great Qurʾān]* (Samī b. Muḥammad al-Salāmah, Ed.; 2nd ed.). Dār Tayyibah li-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.
- al-Kafawī, A. (n.d.). *al-Kulliyāt: Muʿjam fī al-muṣṭalahāt wa-al-furūq al-lughawīyyah [The Universals: Dictionary of Terminologies and Linguistic Distinctions]* (ʿAdnān Darwish & Muḥammad al-Miṣrī, Eds.). Muʿassasat al-Risalah.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. (2008/1429 AH). *al-Tibyān fī aymān al-Qurʾān [Explanation on Qurʾānic Oaths]* (ʿAbd Allāh b. Salīm al-Baṭāṭī, Ed.; 1st ed.). Dār ʿĀlam al-Fawāʾid.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. (2020/1441 AH). *Madārij al-sālikīn fī manāzil al-sāʾirīn [Ranks of the Seekers in the Stations of the Travelers]* (2nd ed.). Dār ʿAṭāʾat al-ʿIlm; Dār Ibn Ḥazm.
- al-Māturīdī, M. (2005). *Taʾwīlāt ahl al-sunnah [Interpretations of Ahl al-Sunnah]* (Majdī Bāsālūm, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Ibn Mājah, M. (2009/1430 AH). *Sunan Ibn Mājah [The Sunan of Ibn Mājah]* (Shuʿayb al-ʿArnaʿūṭ et al., Eds.; 1st ed.). Dār al-Risalah al-ʿĀlamiyyah.
- Ibn Mujaḥid, A. (1980/1400 AH). *al-Sabʿah fī al-qirāʾāt [The Seven Readings]* (Shawqī Ḍayf, Ed.; 2nd ed.). Dār al-Maʿārif.
- Ibn al-Muqriʿ, I. (1985/1405 AH). *al-Unwān fī al-qirāʾāt al-sabʿ [The Title on the Seven Readings]* (Zuhayr Zāhid & Khalīl al-ʿAṭīyyah, Eds.). ʿĀlam al-Kutub.
- Ibn Manzūr, M. (1993/1414 AH). *Lisān al-ʿArab [The Tongue of the Arabs]* (3rd ed.). Dār Ṣādir.
- Majmūʿat min al-bāḥithīn [Group of Researchers]. (2002). *al-Mawsūʿah al-Qurʾāniyyah al-muta khassīṣah [Specialized Qurʾānic Encyclopedia]*. al-Majlis al-ʿĀlā li-al-Shuʿūn al-Islāmiyyah.
- Muslim, H. (1916/1334 AH). *Ṣaḥīḥ Muslim [The Authentic Collection of Muslim]* (Aḥmad b. Rifʿat et al., Eds.). Dār al-Ṭibāʿah al-ʿĀmirah.
- al-Maqarrī, A. (1939). *Azhar al-riyāḍ fī akhbār al-Qāḍī ʿIyād [Flowers of the Gardens on the Reports of Qāḍī ʿIyād]* (Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Ibyārī, & ʿAbd al-ʿAzīm Shalbī, Eds.). Maṭbaʿat Lajnat al-Taʿlīf wa-al-Tarjamah wa-al-Nashr.
- Ibn Mihrān, A. (1981). *al-Mabsūṭ fī al-qirāʾāt al-ʿašr [The Extended Work on the Ten Readings]* (Sibī Ḥamzah Ḥākīmī, Ed.). Majmaʿ al-Lughah al-ʿArabiyyah.
- al-Wāḥidī, ʿA. (1991/1411 AH). *Asbāb nuzūl al-Qurʾān [Occasions of Revelation of the Qurʾān]* (Kamāl Basyūnī Zaghlūl, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.





The Balance of Human Life and Its Components: An Objective Study in Light of the Holy Qur'an

Dr. Ali Bin Mohammed Ibrahim Shehab* 

ali.shehab@ub.edu.sa

Abstract

This study investigates the concept of balance in human life and its components through an objective lens grounded in the Holy Quran. Employing both inductive and analytical deductive methods, the researcher examined Quranic verses to uncover insights into achieving equilibrium across spiritual, physical, and societal dimensions. Motivated by the lack of scholarly work linking Islamic faith to themes of development and success, the research is structured into an introduction, two main sections, and a conclusion—first exploring human dignity before God, and then detailing the Quranic foundations of life balance. The findings highlight the Quran's emphasis on harmonizing spiritual and material needs, and the study recommends further Quranic research focused on developmental themes to improve overall life quality.

Keywords: Human Dignity, Decent Life, Human Development, Islamic Doctrine.

* Associate Professor of Interpretation, Department of Islamic Culture, Faculty of Education, Bisha University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Shehab, A. B. M. B. I. (2025). The Balance of Human Life and Its Components: An Objective Study in Light of the Holy Qur'an, *Journal of Arts*, 13(3), 927 -943. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2757>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



وَدَانُ حَيَاةِ الْإِنْسَانِ وَمَقُومَاتِهِ: دَرَاةُ مَوْضُوعِيَّةٍ فِي ضَوْءِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

د. علي بن محمد إبراهيم شهاب*

ali.shehab@ub.edu.sa

orcid.org/0009-0003-4301-4023

ملخص:

يهدف البحث إلى دراسة "وَدَانُ حَيَاةِ الْإِنْسَانِ وَمَقُومَاتِهِ" دراسة موضوعية في ضوء القرآن الكريم، وقد سلكت الدرس في سبيل تحقيق ذلك المنهج الاستقرائي في تتبع آيات يستنبط منها ما يفيد التوازن في مجالات حياة الإنسان المختلفة، ثم المنهج التحليلي الاستنباطي في تحليل النصوص، والنظر في مقاصد استعمال الآيات القرآنية، والكشف عن دلالاتها وأثارها، وكان الدافع لهذه الدراسة هو قلّة الدراسات الأكاديمية التي تعالج قضايا التطوير من منطلق العقيدة الإسلامية وموروثها الثقافي، وتم تقسيم البحث إلى مقدمة ومطلعين، ونتائج، المطلب الأول: التعريف بالوزان، وبيان كرامة المخلوق عند خالقه، المطلب الثاني: مقومات وزان الإنسان في القرآن الكريم، وتوصل الباحث إلى مجموعة من النتائج أهمها: أن الوزان والتوفيق بين الاحتياجات الروحية والجسدية يحتل جزءاً كبيراً من اهتمامات القرآن الكريم في معالجته قضايا الإنسان والمجتمع، كما ختم الباحث بمجموعة من التوصيات أهمها: عمل بحوث قرآنية تعنى بالجوانب التطويرية، وتسهم في تعزيز جودة الحياة.

كلمات مفتاحية: كرامة الإنسان، الحياة الكريمة، تطوير الإنسان، العقيدة الإسلامية.

* أستاذ التفسير المشارك، قسم الثقافة الإسلامية، كلية التربية، جامعة بيشة، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: شهاب، ع. ب. م. ب. إ. (2025). وَدَانُ حَيَاةِ الْإِنْسَانِ وَمَقُومَاتِهِ: دراسة موضوعية في ضوء القرآن الكريم، مجلة الآداب، 13 (3)، 523-943. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2757>

© نُشِرَ هَذَا الْبَحْثُ وَفَقْلاً لَشُرُوطِ الرَّخِصَةِ (CC BY 4.0) Attribution 4.0 International، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبيف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: فإن القرآن الكريم دعا إلى وزان كل شيء اعتدالاً، قال تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾ [الحجرات:19]، وفي انتظام الكون وحركته ما يدل على أنها تتبع سنناً مطردة تسير وزاناً لذلك، يقول تعالى: ﴿وَأَيَّةٌ لَهُمْ اللَّيْلُ نَسْلُجٌ مِنْهُ النَّهَارُ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ * وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس:37-40].

والقرآن عندما يعرض لنا التغيير في حركة الكون، والتنقل بين حوادثه من طور إلى طور: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [الحج:5]، فإنه يعرض لنا كذلك أطوار الإنسان في خلقه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَظْفَةً فِي فَراغٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون:12-14]، ويتبين لنا من ذلك أن الإنسان يسير وفق نظام كوني محكم، وحياته جزء من هذا النظام الذي قدره الله له، وهو وإن كانت له إرادة حرة للاختيار، إلا أنها يجب أن تخضع لإرادة الله وسلطانه، حتى يتمكن من الوقوف متزناً على قدميه بثبات.

إن نظرة الإسلام إلى الحياة الدنيا قوامها الوزن والاعتدال، فالإسلام وإن صَوَّرَ لنا الحياة على أنها دار فانية، فإنه لم يهملها، كما أنه لم يجعلها الغاية التي يعمل الإنسان من أجلها، يقول الله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [القصص:77]، فالإسلام يراعي الطبيعة البشرية في الميل إلى الدنيا، لكن شريطة ألا تصده عن العمل للدار الآخرة، والسعي إلى مرضاة الله، وقد ورد أن الإمام مالكاً كتب إلى الإمام الليث بن سعد "من المدينة: بلغني أنك تأكل الرقاق، وتلبس الرقاق، وتمشي في الأسواق، فكتب إليه الإمام الليث"⁽¹⁾: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفَصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف:32].

لذا نجد أن الوزن صفة ملازمة للمؤمنين، عاشها النبي. صلى الله عليه وسلم. مع صحابته. رضي الله عنهم. والمسلمين بعدهم إلى يوم الدين. قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام:153].

كما أضحى الوزن في حياة الإنسان من أكثر الموضوعات تداولاً في السنوات القليلة الماضية، وقد كثرت حوله الكتابات خصوصاً المترجمة منها، كون الإنسان الغربي يعاني في حياته من إشكالات اجتماعية أكبر وأعمد، ويظهر للباحث في الدراسات الإسلامية مدى صلة القرآن الكريم. بوصفه معيناً دافقاً. بمعالجة مشكلات المجتمع، وهنا تكمن أهمية الدراسة. الدراسات السابقة:

من خلال البحث في كشاف الرسائل الجامعية والمواقع الإلكترونية وغيرها: لم أجد دراسة تحمل عنوان: "وزان حياة الإنسان ومقوماته دراسة موضوعية في ضوء القرآن الكريم"، وإن كانت هناك دراسات سابقة تلمس هذا الموضوع دون الولوج في تفاصيله، أو الاقتراب من مضمونه، ومنها:

كتاب: (التوازن في التصور الإسلامي للإنسان والكون والحياة)، تأليف: محمد رأفت سعيد، ط دار الهداية، القاهرة، 1408هـ، وهو مندرج في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية في قسم العقائد، ويتحدث عن النظرة العامة إلى الوجود التي يستقيها الإنسان عقيدته في الحياة، وينبثق على إثرها اتجاهاته السلوكية، فتنحصر من تقديس الأساطير ومن الخضوع لغير الله، وذلك يقوده بطبيعة الحال إلى التوازن، وهذا لا يلتقي مع موضوع بحثي الذي يتناول الباحث فيه مقومات توازن الإنسان من آيات القرآن واستنباط ما تدل عليه فوائد الهدايات ودراساتها دراسة موضوعية.



وكذلك وجدت بعض الكتب التربوية والمقالات المتفرقة، التي لا تستوعب الموضوع وإنما هي إشارات ناقصة أو مختلفة عن موضوع الدراسة، مثل:

- التوازن التربوي وأهميته لكل مسلم، تأليف: مجدي الهلالي، ط دار السراج، القاهرة، 1430هـ
- دور القرآن الكريم في تحقيق التوازن النفسي لدى الفرد (دراسة ميدانية على ست حالات)، لمخلوف سعاد، مجلة الجامع في الدراسات النفسية والعلوم التربوية، العدد 2، 220م.
- تحقيق التوازن في التربية الإسلامية، لمحمد الزحيلي، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 344، ربيع الآخر 1415هـ

مشكلة البحث:

ما من مشكلة خاصة أو عامة في حياة الإنسان إلا وفي القرآن الكريم السبيل لحلها، فهو كتاب هداية، وتدبره لأجل استخراج هداياته أعظم ما يحتاج إليه الإنسان؛ لينعم بحياة سعيدة؛ يملؤها الإحساس الدائم بالبهجة والطمأنينة كما هو حال المؤمن، وذلك نتيجة لتوافق سلوكه مع عقيدته، وما يؤمن به، ثم بينهما وبين الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها في هذه الحياة.

إن مشكلة البحث تكمن في التباين بين ما جاء في القرآن من نظام محكم، وبين ما يتعرض له الشباب من هجمات فكرية قد تفقدتهم اتزانهم في الحياة، والسؤال المحوري الذي تركز عليه مشكلة البحث؛ هو:

- ما المقومات التي يجب توافرها في الإنسان حتى ينعم بالوزان النفسي والجسدي؟
- ويتفرع عن هذا السؤال مجموعة من التساؤلات، وهي متفاوتة بقدر تفاوت الناس في تحقيق هذا الوزن في حياتهم، فمنهم من يجد في نفسه صراع تحديد الإجابة عن أسئلة مصيرية مثل الخلق والوجود، والبعض الآخر ينزل بمستوى أسئلته إلى إشكالات في الأخلاق والآداب العامة، أو في تحديد الرؤى والأهداف.

أهداف البحث:

- يسعى الباحث من خلال تناوله هذا الموضوع لتحقيق عددٍ من الأهداف تتمثل في:
- الكشف عن الدلالات التي برزت في حديث القرآن عن المقومات التي تحقق وزان حياة الإنسان والمجتمع.
- إبراز دور العقيدة من خلال آيات القرآن الكريم في تحقيق الأهداف التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها.
- إبراز دور الأسرة والمؤسسات التعليمية في غرس القيم الإسلامية.
- الإيمان بتوجيه القرآن الكريم المحكم للإنسان، وأن نظامه خير وسيلة لبناء الفرد والمجتمع، وأن وظيفته الأساسية تكوين الخيرية في النفوس.
- تعزيز القناعة بأهمية تعاليم القرآن الكريم، وما حوته نصوصه من قيم ومفاهيم ومقاصد وأحكام؛ حيث إنه الوسيلة الوحيدة لسعادة الإنسان ونجاحه في الدنيا والآخرة.
- الإسهام في تثقيف الناس بوزان الحياة ومقوماتها، ورفع نسبة الوعي بأسباب الرضا والمحبة والبهجة والوئام في المجتمع.
- وضوح أصول الاعتقاد في القرآن الكريم الصالحة بأن تكون منطلقاً للإنسان في شتى ميادين الحياة.

خطة البحث:

وقد تم ترتيبها على النحو الآتي:

- المقدمة: عرّفت فيها بالموضوع وأهميته، والمنهج المتبع فيه.
- المطلب الأول: التعريف بالوزان، وبيان كرامة المخلوق عند خالقه، وفيه:



أولاً: توضيح المراد بـ "وزانُ حياة الإنسان ومقوماته دراسة موضوعية في ضوء القرآن الكريم":
ثانياً: تكريم الله للإنسان على جميع المخلوقات.

المطلب الثاني: مقومات وزان الإنسان في القرآن الكريم، وفيه:
أولاً: سلامة المعتقد.

ثانياً: العناية بالصحة العقلية.

ثالثاً: العناية بالصحة النفسية.

رابعاً: تحقيق المطالب الأساسية في الحياة بحكمة واعتدال.

الخاتمة.

ثم قائمة المصادر والمراجع.

المطلب الأول: التعريف بالوزان لغة واصطلاحاً، وبيان كرامة المخلوق عند خالقه

أولاً: المراد بوزان حياة الإنسان

كلمة "وزان" مصدرٌ للفعل الرباعي "وازن" التي يجيء مصدرها على موازنة ووزاناً، فـ "وَازَنْتُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ مُوَازِنَةً وَوَزَانًا، وَهَذَا يُوَازِنُ هَذَا إِذَا كَانَ عَلَى زَنْتِهِ أَوْ كَانَ مُحَاذِيَةً" (2)، و"وَازَنْ يُوَازِنُ، مُوَازِنَةً وَوَزَانًا، فَهُوَ مُوَازِنٌ، وَالْمَفْعُولُ مُوَازَنٌ (لِلْمَتَعَبِيِّ)، وَازِنٌ بَيْنَ شَيْئَيْنِ: نَظَرَ أَتَمَّهُمَا أَوْزَنَ، وَسَاوَى وَعَادَلَ، وَ"وَازِنٌ بَيْنَ مَصْرُوفِهِ وَدَخَلِهِ"، وَوَازَنْ الشَّيْءَ أَوْ الشَّخْصَ: عَادَلَهُ، سَاوَاهُ فِي الْوِزْنِ، وَ"وَازِنٌ جَمَلًا مُوَازِنَةٌ بَيْنَ ثَقَلَيْنِ" (3)، وَ"يُقَالُ: وَازَنْتُ فَلَانًا مُوَازِنَةً وَوَزَانًا، إِذَا كَافَأْتَهُ عَلَى فِعْلٍ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ" (4)، وَنَخْلَصُ مِمَّا سَبَقَ إِلَى أَنَّ الْوِزَانَ لُغَةً؛ يَدُورُ حَوْلَ الْإِعْتِدَالِ وَالْمُكَافَأَةِ وَالْمَسَاوَاةِ بَيْنَ شَيْئَيْنِ.

أما "الوزانُ" اصطلاحاً، فهو الاعتدال والمساواة بين الحقوق والواجبات من خلال التوسط والاعتدال؛ إذ إن الوزن "بِالْكَسْرِ: فِي الْأَصْلِ مَصْدَرٌ وَازِنٌ، وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى مَا يُوزَنُ بِهِ، وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى النَّظِيرِ بِإِعْتِبَارِ كَوْنِ الْمَصْدَرِ بِمَعْنَى الْفَاعِلِ، وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى مَرْتَبَةِ الشَّيْءِ إِذَا كَانَ مُتَسَاوِيًا" (5)، فَتَعْتَدِلُ الْكَفْتَانِ دُونَ زِيَادَةِ وَلَا نَقْصَانٍ بِمَا يُوْدِي إِلَى التَّوَسُّطِ فِي الْأُمُورِ كُلِّهَا.

فالوزان موقف يتسم بالتوسط والاعتدال في العقائد والأخلاق والسلوك، وصاحبه بهذا المعنى يتجاوز مجرد البيئية التي تكون بين شيئين إلى العلم بحقائق الأمور والترشد فيها؛ بإعطاء كل طرف ما يستحقه، وبوضع الأشياء في مواضعها، ومن كان كذلك فقد أصاب الحكمة (6)، قال تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: 269]، والمسلم الحق يستطيع أن يوازن بين جميع الأمور، كما يستطيع أن يميز بين الفضائل وأضدادها، ومن ثم ينعم بحياة منسجمة لا يطغى فيها جانب الروح على المادة والعكس كذلك، وفي الحديث: «إِنَّ لِرَبِّكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلِلْهَلِكِ عَلَيْكَ حَقًّا، فَأَعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ» (7).

ويبقى الوزن والاعتدال خياراً ذاتياً للإنسان؛ يستطيع من خلاله أن ينظم احتياجاته: النفسية والجسدية والأسرية والمالية، وجميع أموره العلمية والعملية حتى ينعم به المؤمن في حياته تلقائياً، لأن نظام الإسلام في أساسه شرع من أجل الإنسان وسعادته، فهو نظام خلقي في جوهره ومقصده، ولذا تجد لدى أتباعه شعوراً دائماً بالطمأنينة والبهجة، وذلك لإحساسهم بالخيرية التي تتحقق في ذواتهم، وفي حياتهم، وما يؤول إليه مصيرهم.

ثانياً: تكريم الله للإنسان على جميع المخلوقات

لقد صرح القرآن بتكريم الله تعالى للإنسان، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [البقرة: 19]، ومن جملة هذا التكريم: نسبة الروح الإنسانية إليه سبحانه: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: 29]، ثم بعد النشأة

الأولى، وإتمام خلقه أسجد له ملائكته: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [الإسراء: 70]، وهذا يؤكد تكريم الله تعالى لهذا المخلوق الذي خلقه بيده، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له ملائكته.

كما أن الله سبحانه وتعالى قد أخضع الكائنات جميعها لخدمة الإنسان، وسخرها لتحقيق مصالحه، يقول تعالى: ﴿وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [البقرة: 34]، ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ * وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [إبراهيم: 32-33]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَاءً فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان: 20] وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُتَفَكَّرُونَ﴾ [الجن: 13].

فتكريم المولى عز وجل للإنسان محاط به من جميع الوجوه، وتشريفه "إياهم في خلقه لهم على أحسن الهيئات وأكلمها، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: 4]، أي يمشي قائمًا منتصبًا على رجليه ويأكل بيديه، وغيره من الحيوانات يمشي على أربع، ويأكل بفمه، وجعل له سمعًا وبصرًا وفؤادًا؛ يفقه بذلك كله وينتفع به، ويفرق بين الأشياء، ويعرف منافعها وخواصها ومضارها في الأمور الدينية والدنيوية"⁽⁸⁾، كما أن الله تعالى كرم الإنسان بالعلم الذي يوصله إلى الحق، ويميزه عن سائر المخلوقات بالعقل، وتفضل عليه بالنطق والبيان، فقال: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: 4-3].

ومن كرم الله تعالى وتكريمه لجنس الإنسان أن أرسل إليهم الرسل، وأنزل عليهم الكتب، وأسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة، قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 213].

كما أن الله تعالى أكرم الإنسان بالفطرة الإيمانية التي استودعها في نفسه، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلِيمًا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [الروم: 30]، وإلى هذا المعنى أشار حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كلُّ مولودٍ يولدُ على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»⁽⁹⁾، ومعنى ذلك أن الله خلق الإنسان قابلاً للدين، فلو ترك، ولم يلحق لاهتدى إلى الله بفطرته، ثم إن الدين الذي أمر الله به؛ يتناسب مع جميع أبعاد الإنسان ومكوناته المادية والروحية، قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَقَهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [الشمس: 7-10]، أي: "بين لها الخير والشر، والطاعة والمعصية، وعرفها ما تأتي وما تتقي"⁽¹⁰⁾، ثم ذكرت الآيات فلاح من رعى فطرته الإيمانية المودعة لديه بالعبادة والطاعة، وخسران من أهملها بالانسياق وراء شهواته العاتية.

إن هذه الآيات وأمثالها في القرآن الكريم جميعها؛ تؤكد تكريم المولى عز وجل لجنس الإنسان قبل نشأة الشرائع، فهذه المكانة مزينة نعم الله بها عليه، فإن استجاب لشرع الله زادت الصلة بينه وبين خالقه إلى درجة المحبة: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾، [آل عمران: 31]، وقوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: 54]، وجاء في الحديث القدسي: «مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطَيْتُهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأُعِيدَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ»⁽¹¹⁾.

لقد اقتضت حكمة الله أن يخلق الإنسان؛ ليقوم بعمارة الأرض وفق منهج الله تعالى، فيحقق بذلك غاية الوجود: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، ولما أخرج آدم عليه السلام من الجنة وأهبط إلى الأرض، احتاج إلى منهج يسير به في الأرض هو وذريته، حتى يكون سبباً للنجاة، وقد أكرمه الله بذلك: ﴿فَلَمَّا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَأَمَّا يَا تَيْبَتُكُم مَّيِّ هُدَىٰ فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ* وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 38-39].

وفي حال فرط الإنسان في المنهج الإلهي؛ اختل توازنه ومال إلى الإعراض، وبذلك يجلب على نفسه الضيق والوحشة في الدنيا، والهلاك في الآخرة: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى* قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا* قَالَ كَذَلِكَ أَتَيْنَا فَتَسَيَّرَ بِهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسى* وَكَذَلِكَ نُجزي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى﴾ [طه: 124-126].

إذن فالإنسان يستطيع أن يحتفظ بالمكانة العالية والمنزلة الرفيعة التي اختصه الله بها، وبإمكانه أن يهمل نفسه، ويغرق في ملذاته حتى تهوي به إلى مكان سحيق، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا حَرَّمَ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَّفُهَا الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ [الحج: 31]، ويقول تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ﴾ [محمد: 11].

المطلب الثاني: ورأى حياة الإنسان ومقوماته في القرآن الكريم

أولاً: سلامة المعتقد

العقيدة الإسلامية هي: "الإيمان الجازم بربوبية الله تعالى وألوهيته وأسمائه وصفاته، وملانكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وسائر ما ثبت من أمور الغيب، وأصول الدين، وما أجمع عليه السلف الصالح⁽¹²⁾، والتسليم التام لله تعالى في الأمر، والحكم، والطاعة، والاتباع لرسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم"⁽¹³⁾.

إن أسس العقيدة الإسلامية ماثلة لنا في سور القرآن الكريم وآياته، قال تعالى: ﴿أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نَفَرَقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة: 285]، كما ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل: ما الإيمان؟ قال: (أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ)⁽¹⁴⁾، ومن يرغب بالوقوف على التصور الكامل للنظام الأخلاقي في الإسلام، فما عليه إلا أن يرجع إلى آيات الكتاب المبين، ويكفي في هذا المقام المختصر أن أبين أهمية العقيدة الإسلامية ودورها في دفع الإنسان إلى الأعمال الخيرة.

وينبغي أن يحرص الإنسان على غرس عقيدة الإسلام في طفله منذ ولادته بتلقيه كلمة التوحيد، والتربية على محبة الله تعالى، ومحبة رسوله صلى الله عليه وسلم وآل بيته وصحابته الكرام، قال الغزالي-رحمه الله-: "اعلم أن ما ذكرناه في ترجمة العقيدة؛ ينبغي أن يقدم إلى الصبي في أول نشوئه، ليحفظه حفظاً، ثم لا يزال ينكشف له معناه في كبره شيئاً فشيئاً، فابتدأه الحفظ؛ ثم الفهم؛ ثم الاعتقاد والإيقان والتصديق به، وذلك مما يحصل في الصبي بغير برهان، فمن فضل الله سبحانه على قلب الإنسان أن شرحه في أول نشوئه للإيمان، من غير حاجة إلى حجة وبرهان"⁽¹⁵⁾.

وقد برهن القرآن الكريم على صدق العقيدة الإسلامية براهين عقلية واضحة، لا يشك في صحتها إلا مكابر أو ضعيف عقل، وقد أجاب بها للإنسان عن أسئلة مصيرية في الخلق والوجود؛ لولاها ما استطاع أن يحيط بكنهها، أو أن يطمئن لها، يقول تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ* صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [الشورى: 52-53].

والدليل على سلامة العقيدة الإسلامية أنها قد أبرزت نفسها بالبراهين العقلية التي يطمئن إليها القلب، وهي كثيرة في القرآن الكريم، منها: قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَإِذْ قَالَ إِبرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِمُ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا وَاعْلَمَنَّ أَنَّهُ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [البقرة: 258-260]، وقوله تعالى: ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبرَاهِيمَ وَمَا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ * هَآأَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَآجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [آل عمران: 65-66].

وبعد أن غرس القرآن الكريم العقيدة الإسلامية في نفوس المسلمين، ورباهم عليها، وعزفهم برهبهم سبحانه وتعالى، وخلصت نفوسهم إليه؛ جاء البناء لهذه الشريعة الخالدة بنظام عام للحياة، حدد فيه سلوك الإنسان، وراعى فيها طبيعته البشرية، وحدد مركزه والأهداف التي ينبغي أن يسعى إلى تحقيقها في الحياة، ومصيره بعدها، كما ربط العقيدة بالأخلاق والسلوك: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ»⁽¹⁶⁾، ورتب على ذلك الجزاء والمصير، وكل ذلك بحكمة تخضع لحقيقتها العقول المدركة، فجاءت الإجابات الشافية لـ:

- من أنت أيها الإنسان؟

- ومن الذي أوجدك؟

- ولماذا أوجدك في هذه الحياة؟

- وما المصير والنهاية التي تصير إليها؟

وباستقرار عقيدة "لا إله إلا الله" في أعماق نفوس أتباعها؛ يستقر معها النظام الذي ترتضيه موجبات هذه الشهادة، فتتولى شؤون حياة الإنسان كبيرها وصغيرها؛ سواء كانت في الحياة أو بعد الممات، في عالم الغيب أو الشهادة، في المعاملات الظاهرة أو التي تسكن في أعماق النوايا والسرائر، ولذا تلقى الصحابة . رضي الله عنهم . تحريم الخمر بالرضا والقبول، فعن ابن بريدة، عن أبيه قال: «بينما نحن قعود على شراب لنا، ونحن نشرب الخمر جلا إذ قمت حتى أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسلم عليه، وقد نزل تحريم الخمر: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ﴾ [المائدة: 90]، إلى آخر الآيتين ﴿ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾ [المائدة: 91] فجئت إلى أصحابي فقرأتها عليهم إلى قوله: ﴿ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾؟ قال: وبعض القوم شربته في يده، قد شرب بعضا وبقي بعض في الإناء، فقال بالإناء تحت شفته العليا كما يفعل الحجاج، ثم صبوا ما في باطنهم⁽¹⁷⁾، فقالوا: انتهينا ربنا! انتهينا ربنا! «⁽¹⁸⁾.

إن التسليم لله تعالى هو مقتضى الإيمان بالله وتوحيده، وبهذا وحده استطاع الصحابة أن يتوقفوا عن الخمر بمجرد أن يصدر الأمر بدون أن يتأخروا في التنفيذ، وهذا ما يجب على المسلم أن يفعله: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة: 50].

والعقيدة الإسلامية حريصة كل الحرص على أن تنبع هذه العوامل من داخل الإنسان نفسه نتيجة الإيمان بالله وهدى كتابه، قال تعالى: ﴿ وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا * إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا ﴾ [الإنسان: 8-9].



ثَانِيًا: الْعِنَايَةُ بِالصِّحَّةِ الْعَقْلِيَّةِ

العقل هو: "القوة المهيّنة لقبول العلم، ويقال للعلم اللّذي يستفيدُهُ الإنسان بتلك القوة العقل"⁽¹⁹⁾، والناظر في القرآن الكريم يلاحظ اهتمامه بالعقل، حيث ورد فعل العقل في مواضع متعددة منه؛ وكلها تدلُّ على عملية الفهم والتفكير والإدراك لدى الإنسان، كما عبر عن العقل أيضًا بالهُمَى، وباللب، وبالجُجْر، والبصيرة. والمولى عز وجل جعل للعقل القدرة الباهرة على التنظيم والتصنيف، والاحتفاظ بصور الأشياء. والقرآن عندما يشير إلى العقل، فذلك باعتبار جانبه الوظيفي، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذُكِرْتِ رَبِّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوْ عَلَىٰ أَذْبَانِهِمْ نُفُورًا﴾ [الإسراء:46]، والقلب من الألفاظ المشتركة، حيث جاء بمعنى العقل⁽²⁰⁾، وبمعنى الرأي والتدبير⁽²¹⁾، وبمعناه الحقيقي (المضغعة)⁽²²⁾ التي في الصدر.

وقد ذهب البعض إلى أن "العقل عقلاّن: عقل غريزي وهو القوة المهيّنة لقبول العلم وهو من حيث القوة موجود في كل خليفة من الأدميين، وجوده في الطفل كوجود النخل في النواة والسميل في الحبة، والثاني: عقل مستفاد، وهو الذي تتقوى به تلك القوة وقد يحصل باختيار من العبد ويحصل بغير اختيار منه"⁽²³⁾، وقد خلصوا إلى أن "العقل الغريزي بمنزلة البصر للجسد والمستفاد بمنزلة النور"⁽²⁴⁾، وفي هذا يقول أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه:

وإن العقل عقلاّن... فمطبوع ومسموع

ولا ينفع مطبوع... إذا لم يك مسموع

كما لا تنفع الشمس... وضوء العين ممنوع⁽²⁵⁾

وإلى الأوّل يشير ما روي في الأثر: «ما خلق الله خلقًا أكرم عليه من العقل»⁽²⁶⁾، ويشير إلى الثاني ما ورد في الأثر: «ما كسب أحد شيئًا أفضل من عقل يهديه إلى هدى، أو يردّه عن ردى»⁽²⁷⁾، وهذا العقل هو المعنى بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْقِلُنَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾ [العنكبوت:43] وكلّ موضع ذمّ الله الكفار بعدم العقل فإشارة إلى الثاني، وكلّ موضع رفع فيه التكليف عن العبد فإشارة إلى الأوّل⁽²⁸⁾.

إن الحكمة من العقل هي أن يدرك الإنسان الغاية التي خلق من أجلها، فمن أدرك هذه الغاية، فهو العاقل في عرف الشارع الحكيم، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك:10]، ولا يعرف حقيقة الحكمة إلا أولو الألباب: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة:269].

ولذا امتدحهم القرآن الكريم، وأعلى شأنهم، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران:7]، ولكي يصل الإنسان إلى هذه المنزلة، فيتوجب عليه أن يوجه طموحه نحو الاهتمامات الكبيرة، وعليه أن يجلس مع نفسه جلسة مكاشفة؛ يسألها عن الأهداف والغايات، فالعقل ملكة واسعة يستطيع أن يقف وراء الحواس، باعتباره العنصر الأساسي لعملية التكليف والإدراك، ولذلك فإن دوره المعرفي يتعدى عالم الشهادة إلى عالم الغيب.

إن الإنسان إذا استطاع أن يميز بين الحق والباطل، وبين النافع والضار، فهذا دليل على أنه يتمتع بصحة عقلية جيدة، وهذا بطبيعة الحال لا يصل إليه أحدٌ إلا بالعلم والمعرفة، ولا طريق إلى تحصيل المعارف والعلوم إلا بخطة واضحة المعالم؛ يستطيع من خلالها أن يصل إلى الأهداف التي يتطلع إلى تحقيقها في شتى مجالات الحياة، وهذا سبيل التنمية التي يجب أن يسلكه الإنسان، حتى يرتقي سلم المجد: ﴿يَرْزُقُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة:11]،

ولكي ينجح البناء، فعليه كذلك ألا يغفل عن الجانب الوقائي؛ الذي يحذره من الضرر، كتعطيل قدرة العقل عن التفكير بمسكر أو مخدر.

وثمة حقيقة لا يجوز التغافل عنها، وهي أن اهتمام القرآن الكريم بالعقل لكي يظل مشتعلًا مدرّكًا لسنن الله، فذلك من أهم الأمور التي تساعد على التخلص من العقائد العبثية التي تصيبه بالعطب، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الدخان: 38-39].

ثالثًا: العناية بالصحة النفسية

لقد حفلت الآيات القرآنية بالحديث عن النفس البشرية في العديد من مواضع آيات الذكر الحكيم، ومع ذلك؛ نجد أن الموضوع لا يزال شائكًا بسبب تداخل معاني النفس في بعض، ولاختلاف العلماء في بعض المعاني، ف"الذي عليه أكثر العلماء: أن الروح والنفس بمعنى واحد"⁽²⁹⁾، والصواب أن بينهما عموماً وخصوصاً، وقد ذكر ابن القيم: "أن النفس في القرآن تطلق على الذات بجملة، كقوله تعالى: ﴿فَسَلِّمُوا عَلَيَّ أَنْفُسِكُمْ﴾ [النور: 61]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: 29]، كما تطلق النفس على الروح وحدها، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ [الفجر: 29]، وقوله: ﴿أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [الأنعام: 93]، أما الروح فلا تطلق على البدن، لا بانفراده ولا مع النفس، فالفرق بين النفس والروح فرق بالصفات لا فرق بالذات"⁽³⁰⁾، وقد ذهب بعضهم إلى أن الروح غير النفس، و"فرقوا بينهما بأن النفس طينية نارية، والروح نورية روحانية"⁽³¹⁾.

ولقد أشار القرآن الكريم إلى النفس باعتبار أنها تعود إلى مكوّن واحد هي نفس آدم عليه السلام، قال تعالى: ﴿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]، ونلاحظ أن القرآن يعتمد إلى تذكير الإنسان بالكون الأول: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَوْذَعٌ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: 98]، كما يتطرق إلى ذكر مراحل الخلق واختلافها، فقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشْدَكُمْ ثُمَّ لَتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [غافر: 67]، وحتى ينعم الإنسان بحياة نفسية سليمة يجب أن يتعلم في مرحلة مبكرة من حياته أمرين في غاية الأهمية:

الأمر الأول: أن يتعرف على الله سبحانه وتعالى، وأن يعبده ويخلص العبادة إليه، لكن ينبغي أن يعلم أن بناء العبادة يعد مكملًا لبناء العقيدة، فالعبادة تعمل على تغذية العقيدة بروحها، وهي المنعكس الذي يعكس صورة ما يؤمن به في شخصه، ولذا ينبغي أن يظل غرس العقيدة قويًا وقت الغرس، وأن يتعاهد الإنسان هذا الغرس بماء العبادة؛ بمختلف أشكالها، فبذلك تنمو العقيدة في نفس الإنسان وترعرع، وقد كان لتنوع العبادات في شريعة الإسلام بالغ الأثر في صقل شخصية المسلم، والسلف الصالح خير شاهد على ذلك، فكان الرجل من أصحاب محمد-صلى الله عليه وسلم- بأمة، في سمته وهدية وعبادته ورسوخه وإقدامه، ولذلك سادوا الأمم، فكانوا محط الأنظار، وموضع القدوة والافتقار، وما زالوا كذلك في نفس كل مؤمن ومؤمنة.

كما ينبغي للإنسان أن يعمل على ترجمة إيمانه بالله في سلوكه ويحرص على ذلك؛ لأن هذا التوافق والانسجام سيصل إلى داخله، وسيشعره ذلك بالأمن والطمأنينة، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: 82]. وقد دعا القرآن إلى ما يعزز شعور الأمن الداخلي؛ منها ذكر الله ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: 28].

لقد عبر عن هذه الطمأنينة والسعادة الرسول صلى الله عليه وسلم باللذة والحلاوة، فعن أنس بن مالك . رضي الله عنه . عن النبي . صلى الله عليه وسلم . قال: «ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ طَعْمَ الْإِيمَانِ وَحَلَاوَتَهُ: أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولَهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَأَنْ يُحِبَّ فِي اللَّهِ وَأَنْ يُبْعِضَ فِي اللَّهِ، وَأَنْ لَوْ أُوقِدَتْ لَهُ نَارٌ يَقَعُ فِيهَا أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يُشْرِكَ بِاللَّهِ»⁽³²⁾ ، والإنسان إذا لجأ إلى الله في السراء والضراء، كان له ناصرًا وظهيرًا.

ولكي يتحقق شعور الإنسان بالأمن الداخلي في أعلى مستوياته، فلا بد من توافر نظام خارجي عام؛ يحيط بالإنسان، والذي يتأمل النظام الأخلاقي في الإسلام؛ يوقن بأنه قد أحاط الإنسان من الخارج بسياج منيع يحفظ حقوق الإنسان، ويوجب احترامه، وأنه نهى عن كل ما يؤديه من سرقة أو قتل أو غصب أو اعتداء، ودعا إلى الخير والبشر والتفاهل، ونهى عن الشر والإثم والتشاؤم، حتى ينعم الإنسان في مجتمعه بحياة طيبة كريمة، كما أمر بالبر والإحسان والتعاون والتراحم، ثم لم يكتف بذلك نظرياً حتى أقام حكومة تنفذ هذا النظام في المجتمع، وعظم من أمر السمع والطاعة للإمام الحاكم.

والأمر الثاني: أن يتعرف الإنسان على سنن الله في الكون، والدور المنوط به في هذه الحياة، قال تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود:61]، فتعلم ذلك من شأنه أن يجعله لبنة صالحة لبناء مجتمعه.

وعليه أن يعي أن سنن الله مطردة في العموم، قال تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب:62]، وأنه لا فرق بين مسلم وغيره في مسألة السنن، كما أن السنن النفسية مثل العضوية تنطبق على المسلم والكافر: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيَّتِكُمْ وَلَا أَمَانِيَّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَى بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء:123]، وفهم ذلك جيداً يحفز الإنسان على التغيير للأحسن، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد:11].

ولفظة (قوم) في الآية: نكرة تفيد العموم، ومن السذاجة أن يظن المسلم أن له خصوصية تميزه على غيره، فلا يخضع لسنن الله، بل عليه أن يتذكر هزيمة المسلمين يوم أحد، فتكون له عبرة، والعاقل من ينأى بنفسه عما تصوره اليهود والنصارى لسنن الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبْ مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ * يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة:18]، لأن فهم ذلك يساعد الإنسان على توطين نفسه على الأخذ بالأسباب، والصبر على الأقدار المؤلمة.

ولأن التغيير في حد ذاته من السنن، فإنه يبدأ من الفرد ﴿أَوَلَمْ أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾ [آل عمران:165]. وينتهي بالمجتمع: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال:53].

رابعاً: تحقيق المطالب الأساسية في الحياة بحكمة واعتدال

إن وزان حياة الإنسان يتطلب أموراً أساسية؛ تنزع إليها طبيعته البشرية، وقد جاء الإسلام بما يوافق هذه الطبيعة، ويمكننا تقسيم هذه المطالب التي يحتاجها الإنسان إلى قسمين: مطالب حسية، ومطالب روحية، وينبغي للإنسان أن يوازن بين تحقيق كلٍّ من هذين المطلبين، فهما في الأهمية سواء.

القسم الأول: المطالب الحسية:

أباح الإسلام للإنسان أن يسعى في هذه الأرض بقصد تأمين احتياجاته الحسية من الأكل والشرب والسكن واللباس والنكاح؛ حتى تستمر الحياة، وهو يشعر فيها بالسعادة، والأدلة على ذلك متوافرة في كتابه الكريم، ومنها: - قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك:15].

- وقوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ * أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعِنَبًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدَائِقَ غُلْبًا * وَفَاكِهَةً وَأَبًّا * مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَعْمَالِكُمْ﴾ [عبس: 24-32]

- وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَكِرُونَ﴾ [الروم: 21].

- وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَانًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ﴾ [النحل: 80].

والأدلة كثيرة كذلك في السنة النبوية، وفي ذلك تأكيد على ضرورة هذه الاحتياجات للإنسان، وربما وجهته هذه الأدلة إلى أن يختار مما يحتاج أحسنه، كالنظر إلى المخطوبة مثلا، وذلك حتى لا يشعر بالحرج في حياته، وينعم في المقابل بحياة هادئة، فهذا يمثل جزءا من سعادة الإنسان في الحياة.

وحرمان الإنسان نفسه ظلم بين، لذا جاء توجيه النبي . صلى الله عليه وسلم . في حديث الثلاثة رهط: «أَنْتُمْ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا، أَمَا وَاللَّهِ إِيَّيْ لَأُخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ، لَكَيْتِي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأُزْقِدُ، وَأُتَزَوِّجُ الْبَيْسَاءِ، فَمَنْ رَغِبَ عَنِّي سَتِي فَلَيْسَ مِنِّي»⁽³³⁾.

ولهذا يجب على الإنسان أن يعتني بمطالبه الجسدية، وأن يجعلها في أقصى قمة أولوياته، حتى ينعم بحياة كريمة، وقد رتب هذه المطالب في قيم أساسية، وهي على النحو الآتي:

- القيمة الجسدية: إن ممارسة النشاط الرياضي ضروري لنمو العضلات، ومن خلال ممارسة الرياضة يتعلم الإنسان مهارات الاكتشاف في حياته، وخصوصا عند ممارستها في مرحلة مبكرة من حياته.

- القيمة الاجتماعية: إن بناء العلاقات الإنسانية ضرورية للحصول على السعادة الشخصية، وتحسين الصحة النفسية، فمن خلال العلاقات الاجتماعية يحصل الإنسان على الدعم النفسي، وهو مفيد في حماية الإنسان من الاكتئاب والقلق، ويعزز في نفسه الشعور بالانتماء والأمان.

- القيمة العلاجية: إن حصول الإنسان على العلاج ضروري في تحسين الصحة لأنه يؤدي إلى تعافٍ أسرع، وبذلك يقلل من خطر مضاعفات المرض، كما يسهم تلقي العلاج في تحسين جودة الحياة والتمتع بأعضاء الجسم بشكل سليم على مختلف مراحل العمرية.

وجميع ما تقدم في القيم الجسدية دلت عليه النصوص الشرعية دلالة واضحة، فالإسلام دين وسطية واعتدال وهو كذلك في تلبية احتياجات الإنسان الحسية، وربما ذهب الإسلام إلى أبعد من ذلك؛ ليلفت نظر الإنسان إلى جمال العناصر المادية من حوله، حيث مخلوقات الله العظيمة، قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ * وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ مِهْجٍ * تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ * وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَبَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ * وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ * رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَخْيَيْنَا بِهِ بُلْدَةً مَثْنًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾ [ق: 6-11].

القسم الثاني: المطالب الروحية:

فقد شرف المولى عز وجل روح الإنسان وكرمها غاية التشريف والتكريم عندما نسبها لذاته العلية في كتابه الكريم ﴿فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: 29] وقد أودع المولى عز وجل الروح في جسد الإنسان متصلة به؛ لتدفعه إلى تحقيق مسؤولياته في هذه الحياة، وهذه الروح وإن كانت غامضة لا يعرف كنهها إلا الله، ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85] إلا أنها ظاهرة في سلوك الإنسان، وتأثيرها واضح على بدنه.



والمطالب الروحية هي مصدر القوة التي ينطلق من خلالها الإنسان، وهي الدافع إلى تحقيق التوازن في الحياة، وخصوصاً في هذه الفترة المادية من الزمان، وهي السبيل الوحيد لمنحه الطمأنينة والسلام النفسي، كما أن ارتباطها بالنية والإيمان من شأنه أن يعزز من ربط الحياة الدنيا بالغاية الأسوى وهي نيل رضا الله، لذلك كانت المطالب الروحية على هذه الدرجة من الأهمية.

ولذا جعل المولى عز وجل مقومات لهذه الروح؛ تأنس بها، وتنشط إلى فعل المزيد بعد أدائها، والعكس صحيح، فهي تضيق وتذبل عند النقص أو التقصير، فأنس الروح وسعادتها يكون بأداء الفرائض والعبادات من صلاة وصوم وأداء للزكاة وحج وعمرة وذكر لله تعالى، وهو سبحانه الخالق الرازق ذو الأسماء الحسنى والصفات العلى الذي تستمد منه الروح القوة، فالروح التي هذا قوتها وقوامها تدرك بطبيعة الحال أن هذه الحياة ليست دار القرار التي تسعى إليها، وإنما هي دار مؤقتة ستنتهي، وتتحول إلى حياة أبدية ملؤها السعادة والنعيم المقيم.

هذا الشعور في حد ذاته يُكسب صاحبه السكينة والأمان؛ لأنه يؤمن أن المنقلب جميل مهما صعبت عليه الظروف في الحياة الدنيا، كما يؤمن بأن الله قد تكفل بحفظه وحمايته، وأن تعبته لن يذهب سدى؛ حتى إذا لم يستوف هذا الحق في الدنيا، فإنه سيجده عند خالقه ومولاه، ولذا نجد أصحاب هذه الروح تبتسم سريرتهم مهما صعبت عليهم الحياة، أما الذين أهملوا جانب الروح فيهم، فنجدهم في هم دائم، وقلق مستمر، فمنهم مثلاً من يخشى ضياع حقوقه، كما أنه يزعج من فكرة الموت، وهذه الأمور تؤدي إلى أمراض نفسية مستعصية، وربما تفاقمت وأدت إلى الانتحار والعياذ بالله، وبهذا ندرك فداحة إهمال المطالب الروحية في حياة الإنسان.

النتائج:

توصل البحث إلى النتائج الآتية:

- انسجام النظام الإسلامي مع الطبيعة الإنسانية، مما يؤكد التقاء التفكير الأخلاقي بفطرة الإنسان.
- أن الوزن والتوفيق بين الاحتياجات الروحية والجسدية يحتل جزءاً كبيراً من اهتمامات القرآن الكريم في معالجته قضايا الإنسان والمجتمع.
- أن الإنسان لديه القدرة على مسايرة تطور الحياة دون أن يؤثر ذلك على تعاليم الإسلام.
- أن القيم الأخلاقية في الإسلام لا تتعارض مع احتياجات الإنسان المادية والمعنوية، وهذا ما يجعل الإنسان المسلم في حالة توازن وانسجام تام.
- أن نصوص القرآن الكريم تحمل في طياتها الهدى والخير، ويمكن أن يستنبط منها الوسائل الصحيحة لبناء الفرد والمجتمع.
- بمقدور الإنسان التغيير من نفسه بترويضها للأحسن.
- رسوخ العلاقة بين العقيدة الإسلامية والقيم الأخلاقية.
- يحث القرآن الإنسان على أن يوازن بين احتياجاته الروحية والجسدية.
- تؤثر العقيدة الإسلامية بشكل إيجابي في حياة المسلمين، فهي من أبرز العوامل التي تحقق وزان حياة الإنسان وراحته النفسية والروحية.
- ارتباط أحكام الإسلام وتشريعاته وقيمه ومبادئه بالعقيدة الإسلامية.
- أهمية دور الأسرة والمؤسسات التعليمية في غرس القيم الإسلامية، والعمل على تحسين العلاقات الإنسانية الأخوية بين الناس.



التوصيات:

- 1- عمل بحوث قرآنية تعنى بالجوانب التطويرية، وتسهم في تعزيز جودة الحياة.
- 2- أن تعمل الأسرة على تنشئة الطفل منذ الصغر تنشئة سليمة، فالنقص التربوي الأسري قد لا يمكن تعويضه، ومن ثم قد يخرج للمجتمع إنسان في غاية الضعف والهشاشة.
- 3- أن تتكامل جهود المؤسسات التعليمية مع الأسرة في التبصير بأهمية تطهير النفوس والعمل على إصلاحها وتزكيتها.
- 4- أن تقوم الجهات الإعلامية بدورها في تثقيف الناس بوزان الحياة ومقوماتها، ورفع نسبة الوعي بأسباب الرضا والمحبة والبهجة والوئام في المجتمع.

الهوامش والإحالات:

- (1) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 82/2.
- (2) ابن منظور، لسان العرب: 447/13.
- (3) عمر، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة: 2432/3.
- (4) ابن دريد، جمهرة اللغة: 830/2.
- (5) الكفوي، الكليات: 946/2.
- (6) ينظر: ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين: 478/2؛ ابن حميد، مفهوم الحكمة في الدعوة: 5/1.
- (7) البخاري، صحيح البخاري: 38/3.
- (8) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 65/3.
- (9) البخاري، صحيح البخاري: 351/2، كتاب الجمعة، باب قول الله تعالى: {فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ}.
- (10) الصابوني، صفوة التفاسير: 538/3.
- (11) البخاري، صحيح البخاري: 105/8، كتاب الرقاق، باب: التواضع.
- (12) والمراد بالسلف: القرون المفضلة، وصدر الأمة، وهم محلّ القدوة، لقُرْبِ عهدهم من النبي صلى الله عليه وسلم ومن صحابته الكرام، انظر: كتاب الفوزان، إغاثة المستفيد بشرح كتاب التوحيد: 152/2.
- (13) الأثري، الوجيز في عقيدة السلف الصالح: 24/1.
- (14) مسلم، صحيح مسلم: 28/1، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان والإسلام والقدرة وعلامات الساعة.
- (15) الغزالي، إحياء علوم الدين: 94/1.
- (16) ابن حنبل، المسند: 513/14، ح(8952)، مسند أبي هريرة رضي الله عنه.
- (17) الباطنية: إناء واسع الأعلى، ضَيِّقُ الأسفل، وهي فارسيّة. انظر: الأصبهاني، المجموع المغيث في غربي القرآن والحديث: 170/1، وقيل يوضع فيه الخمر، انظر: الزبيدي، تاج العروس: 209/9.
- (18) الطبري، جامع البيان: 572/10.
- (19) الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: 85/4.
- (20) قال تعالى: {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ} سورة ق، آية رقم: 37. [ق: 37]
- (21) قال تعالى: {تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى} سورة الحشر، آية رقم: 14. [الحشر: 14]



- (22) قال تعالى: ﴿... وَلَكِنْ تَعْنَى الْقُلُوبِ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج:46]. سورة الحج، آية رقم:46، وجاء في الحديث: «إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ»، ينظر: البخاري، صحيح البخاري: 126/1، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه.
- (23) السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول: 28/1.
- (24) نفسه، والصفحة نفسها.
- (25) ابن حمدون، التذكرة الحمدونية: 235/3؛ النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب: 234/3؛ الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل: 42/1.
- (26) العراقي، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار: 102/1.
- (27) البوصيري، اتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة: 8/6.
- (28) الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز: 85/4.
- (29) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن الكريم: 261/15؛ السفيري، المجالس الوعظية: 216/2.
- (30) ابن قيم الجوزية، الروح في الكلام: 217/1.
- (31) السفيري، المجالس الوعظية: 216/2.
- (32) ابن أبي شيبة، المصنف: 134/7.
- (33) البخاري، صحيح البخاري: 2/7، كتاب النكاح، باب: الترغيب في النكاح، ح(5063).
- المراجع:**
- الأثري، ع. (1422). *الوجيز في عقيدة السلف الصالح أهل السنة والجماعة* (ط.1). وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
- الأصبهاني، م. (1406). *المجموع المغيبي في غريب القرآن والحديث* (عبد الكريم الغرباوي، تحقيق). مركز البحوث بجامعة أم القرى.
- البخاري، م. (1422). *صحيح البخاري* (محمد زهير، تحقيق). دار طوق النجاة.
- البوصيري، أ. (1420). *اتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة*. دار الوطن.
- ابن تغري بردي، ي. (د.ت). *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*. دار الكتب، مصر.
- ابن حكيم، م. (1986). *مسند الشهاب* (حمدي بن عبد المجيد السلفي، تحقيق، ط.2). مؤسسة الرسالة.
- ابن حمدون، م. (1417). *التذكرة الحمدونية* (ط.1). دار صادر.
- ابن حميد، ص. (1422). *مفهوم الحكمة في الدعوة*. وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
- ابن حنبل، أ. (2001). *مسند الإمام أحمد* (شعيب الأرنؤوط، وآخرون، ط.1). مؤسسة الرسالة.
- الخازن، ع. (1415). *لباب التأويل في معاني التنزيل* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن دريد، أ. (1987). *جمهرة اللغة* (رمزي منير بعلبكي، تحقيق؛ ط.1). دار العلم للملايين.
- الزيدي، م. (د.ت). *تاج العروس من جواهر القاموس* (نخبة من الباحثين، تحقيق). دار الهداية.
- السفيري، م. (2004). *المجالس الوعظية في شرح أحاديث خير البرية صلى الله عليه وسلم من صحيح الإمام البخاري* (أحمد فتحي عبد الرحمن، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.



- السمعاني، م. (1999). *قواطع الأدلة في الأصول* (محمد حسن الشافعي، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن أبي شيبة، ع. (1409). *الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار* (كمال يوسف الحوت، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الرشد.
- الصابوني، م. (1997). *صفوة التفاسير*. دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع.
- الطبري، م. (1420). *جامع البيان في تأويل القرآن* (أحمد شاكر، تحقيق). مؤسسة الرسالة.
- العراقي، ع. (1426). *المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار*. دار الحزم.
- عمر، أ. وآخرون. (2008). *معجم اللغة العربية المعاصرة* (ط.1). عالم الكتب.
- الفوزان، ص. (1423). *إعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد* (ط.3). مؤسسة الرسالة.
- الفيروز آبادي، م. (1416). *بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز* (محمد علي النجار، تحقيق). المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- ابن قيم الجوزية، م. (1395). *الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة*. دار الكتب العلمية.
- ابن قيم الجوزية، م. (1973). *مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين* (ط.2). دار الكتاب العربي.
- ابن كثير. (1994). *تفسير القرآن العظيم* (محمود حسن، تحقيق). دار الفكر.
- الكفوي، أ. (د.ت.). *الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية* (عدنان درويش، محمد المصري، تحقيق). مؤسسة الرسالة.
- ابن منظور، م. (1414). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.
- النويري، أ. (1423). *نهاية الأرب في فنون الأدب* (ط.1). دار الكتب والوثائق القومية.

References

- Al-Athari, A. (2001/1422H). *Al-Wajeez fi 'Aqeedat al-Salaf al-Salih Ahl al-Sunnah wal-Jama'ah* (1st ed.). Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Da'wah and Guidance.
- Al-Asbahani, M. (1986/1406H). *Al-Majmū' al-Mugheeth fi Gharib al-Qur'an wal-Hadith* (A. al-Ghurabawi, Ed.). Center for Research, Umm Al-Qura University.
- Al-Bukhari, M. (2001/1422H). *Sahih al-Bukhari* (M. Zuhayr, Ed.). Dar Tawq al-Najah.
- Al-Busiri, A. (1999/1420H). *Ithaf al-Khiyara al-Mahra bi-Zawa'id al-Masanid al-'Ashara*. Dar al-Watan.
- Ibn Taghribirdi, Y. (n.d.). *Al-Nujum al-Zahira fi Muluk Misr wal-Qahira*. Dar al-Kutub, Egypt.
- Ibn Hamkum, M. (1986). *Musnad al-Shihab* (H. al-Salafi, Ed., 2nd ed.). Al-Risalah Foundation.
- Ibn Hamdun, M. (1996/1417H). *Al-Tadhkira al-Hamduniya* (1st ed.). Dar Sadir.
- Ibn Humayd, S. (2001/1422H). *Mafhum al-Hikmah fi al-Da'wah*. Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Da'wah and Guidance.
- Ibn Hanbal, A. (2001). *Musnad al-Imam Ahmad* (S. al-Arna'ut et al., Eds., 1st ed.). Al-Risalah Foundation.
- Al-Khazin, A. (1994/1415H). *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil* (1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Durayd, A. (1987). *Jamhurat al-Lughah* (R. Ba'labakki, Ed.; 1st ed.). Dar al-'Ilm lil-Malayeen.
- Al-Zabidi, M. (n.d.). *Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus* (Research team, Eds.). Dar al-Hidayah.
- Al-Safiri, M. (2004). *Al-Majalis al-Wa'ziyyah fi Sharh Ahadith Khayr al-Bariyyah min Sahih al-Bukhari* (A. F. Abd al-Rahman, Ed.; 1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Sam'ani, M. (1999). *Qawati' al-Adillah fi al-Usul* (M. H. al-Shafi'i, Ed.; 1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Abi Shaybah, A. (1989/1409H). *Al-Kitab al-Musannaf fi al-Ahadith wal-Athar* (K. al-Hut, Ed.; 1st ed.). Maktabat al-Rushd.
- Al-Sabuni, M. (1997). *Safwat al-Tafasir*. Dar al-Sabuni for Printing, Publishing, and Distribution.



- Al-Tabari, M. (1999/1420H). *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an* (A. Shakir, Ed.). Al-Risalah Foundation.
- Al-'Iraqi, A. (2005/1426H). *Al-Mughni 'an Haml al-Asfar fi al-Asfar fi Takhrij ma fi al-Ihya' min al-Akhbar*. Dar al-Hazm.
- 'Umar, A., et al. (2008). *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'asirah* (1st ed.). 'Alam al-Kutub.
- Al-Fawzan, S. (2002/1423H). *I'anat al-Mustafeed bi-Sharh Kitab al-Tawhid* (3rd ed.). Al-Risalah Foundation.
- Al-Firuzabadi, M. (1996/1416H). *Basair Dhawi al-Tamyeez fi Lata'if al-Kitab al-'Aziz* (M. al-Najjar, Ed.). Supreme Council for Islamic Affairs.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. (1975/1395H). *Al-Ruh fi al-Kalam 'ala Arwah al-Amwat wal-Ahya' bi-l-Dalail min al-Kitab wal-Sunnah*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. (1973). *Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa-Iyyaka Nasta'in* (2nd ed.). Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Ibn Kathir, I. (1994). *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (M. Hasan, Ed.). Dar al-Fikr.
- Al-Kafawi, A. (n.d.). *Al-Kulliyat: A Lexicon of Terms and Linguistic Distinctions* (A. Darwish & M. al-Masri, Eds.). Al-Risalah Foundation.
- Ibn Manzur, M. (1993/1414H). *Lisan al-'Arab* (3rd ed.). Dar Sadir.
- Al-Nuwayri, A. (2002/1423H). *Nihayat al-Arab fi Funun al-Adab* (1st ed.). Dar al-Kutub wal-Watha'iq al-Qawmiyyah.





The Legal Basis for the Justification of Arbitration Awards in the Saudi System: A Comparative Study with International Legislation and Islamic Jurisprudence

Dr. Sultan Mohammed Abdullah Al-Shahrani *

s.alshahrani@seu.edu.sa

Abstract

This study explores the foundational principles behind the justification of arbitration awards in the Saudi legal system, offering a comparative perspective with international legislation and Islamic jurisprudence. It emphasizes the critical role of reasoning in promoting fairness and transparency, especially within arbitration, which allows for greater procedural flexibility than conventional courts. The research examines Article (42) of the Saudi Arbitration System, which mandates that arbitrators provide clear justifications for their rulings, warning that failure to do so may render decisions invalid. Structured into two main sections, the study first investigates the nature and obligatory force of justification, then outlines its conditions and evaluative criteria. It also contrasts Saudi practices with French law and delves into Islamic legal perspectives. The findings underscore the necessity of robust reasoning standards, noting their relative adaptability in arbitration contexts. Concluding with actionable recommendations, the study advocates for a specialized appellate body, enhanced regulatory mechanisms, and targeted training for arbitrators to strengthen the credibility and integrity of arbitration outcomes in Saudi Arabia.

Keywords: Arbitration Awards, Development of the Arbitration System, Legal Foundations, Arbitration.

* Assistant Professor of Law, Department of Law, Faculty of Science and Theoretical Studies, Saudi Electronic University, Kingdom of Saudi Arabia

Cite this article as: Al-Shahrani, S. M. A. (2025). The Legal Basis for the Justification of Arbitration Awards in the Saudi System: A Comparative Study with International Legislation and Islamic Jurisprudence *Journal of Arts*, 13(3), 944 -967.
<https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2789>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



الأسس القانونية لتسبب أحكام التحكيم في النظام السعودي دراسة مقارنة مع التشريعات الدولية والفقهاء الإسلامي

د. سلطان محمد عبدالله الشهراني*

s.alshahrani@seu.edu.sa

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل الأسس المنظمة لتسبب أحكام التحكيم في النظام السعودي، مع مقارنتها بالتشريعات الأخرى. حيث يناقش البحث مفهوم التسبب وأهميته باعتباره عنصراً أساسياً لضمان عدالة الأحكام وشفافيتها، خصوصاً في مجال التحكيم الذي يتميز بمرونة أكبر، مقارنة بالقضاء التقليدي. ويستعرض البحث الإطار القانوني للتسبب في النظام السعودي، الذي يفرض على هيئات التحكيم تسبب أحكامها وفقاً للمادة (42) من نظام التحكيم، مع الإشارة إلى أن إهمال التسبب قد يؤدي إلى بطلان الحكم. وتنقسم الدراسة إلى مقدمة ومبحثين رئيسيين: المبحث الأول يتناول ماهية التسبب ودرجة إلزاميته، بينما يبحث المبحث الثاني في شروط التسبب ومعاييرها. كما تشمل الدراسة مقارنة قانونية مع أنظمة أخرى مثل القانون الفرنسي، إلى جانب تحليل لرؤية الشريعة الإسلامية تجاه مسألة التسبب. وقد توصلت النتائج إلى التأكيد على أهمية التسبب في ضمان عدالة الأحكام وشفافيتها، مع تسليط الضوء على مرونة معايير التسبب في التحكيم مقارنة بالقضاء النظامي، واختلاف التشريعات في مدى إلزاميته. وفي الختام، تقدم الدراسة جملة من التوصيات الهادفة إلى تعزيز فعالية التحكيم، منها إنشاء هيئة استئنافية مختصة، وتطوير النظام التحكيمي لتعزيز الرقابة على التسبب، وإقامة برامج تدريبية متخصصة للمحكمين. وكل ذلك يساهم في رفع مستوى نزاهة الأحكام التحكيمية ضمن النظام السعودي.

الكلمات المفتاحية: أحكام التحكيم، تطوير نظام التحكيم، الأسس القانونية، التحكيم.

* أستاذ القانون المساعد، قسم القانون، كلية العلوم والدراسات النظرية، الجامعة السعودية الإلكترونية، المملكة العربية السعودية..

للاقتباس: الشهراني، س. م. ع. (2025). الأسس القانونية لتسبب أحكام التحكيم في النظام السعودي دراسة مقارنة مع التشريعات الدولية والفقهاء الإسلامي، مجلة الآداب، 13 (3)، 944-976. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2789>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



في ظل التطورات المتسارعة التي يشهدها العالم في المجال الاقتصادي والتجاري، أصبح التحكيم إحدى الآليات الأساسية لحل المنازعات بفعالية وسرعة، مع الحفاظ على سرية العلاقات بين الأطراف المتنازعة. ويتميز التحكيم بمرونته مقارنةً بالقضاء التقليدي، مما يجعله الخيار الأمثل للأطراف في المعاملات التجارية الدولية والمحلية. ومع ذلك، فإن فعالية التحكيم تعتمد بشكل كبير على مدى توافق أحكامه مع الأسس القانونية والشرعية، خاصةً فيما يتعلق بتسبب هذه الأحكام. تهدف هذه الدراسة إلى تحليل الأسس القانونية المنظمة لتسبب أحكام التحكيم في النظام السعودي، مع إجراء مقارنة مع التشريعات الأخرى، وذلك بهدف تحديد مدى أهمية التسبب كعنصر جوهري لضمان عدالة الأحكام وشفافيتها. ويُعد التسبب ركيزة أساسية في العملية التحكيمية، حيث يُسهم في تعزيز ثقة الأطراف في القرارات الصادرة، ويُسهل عملية الرقابة القضائية عند الضرورة.

تناقش الدراسة مفهوم التسبب وأهميته، مع التركيز على الإطار القانوني الذي يفرض على هيئات التحكيم تسبب أحكامها وفقاً للمادة (42) من نظام التحكيم السعودي. كما تتناول الدراسة الشروط والمعايير التي يجب أن تتوفر في التسبب، مثل وجود الأسباب، وكفايتها، ومنطقيتها، مع مقارنة هذه المعايير بالأنظمة الأخرى مثل القانون الفرنسي، ورؤية الشريعة الإسلامية.

تنقسم الدراسة إلى مبحثين رئيسيين: المبحث الأول يتناول ماهية التسبب ودرجة إلزاميته، بينما يركز المبحث الثاني على شروط التسبب ومعايره. كما تشمل الدراسة مقارنة قانونية مع أنظمة أخرى، وتحليلاً لدور الشريعة الإسلامية في تنظيم التسبب.

في الختام، تقدم الدراسة مجموعة من التوصيات الهادفة إلى تعزيز فعالية التحكيم، مثل إنشاء هيئة استئنافية متخصصة، وتطوير النظام التحكيمي لضمان رقابة أفضل على التسبب، وإقامة برامج تدريبية للمحكمين. كل ذلك يسهم في رفع مستوى نزاهة الأحكام التحكيمية ضمن النظام السعودي، ويعزز ثقة الأطراف في هذه الآلية كبديل فعال للقضاء التقليدي.

أهمية الدراسة:

- ضمان العدالة والشفافية: يهدف البحث إلى تحليل الأسس القانونية لتسبب أحكام التحكيم في النظام السعودي، مما يسهم في ضمان عدالة وشفافية الأحكام التحكيمية.
- المقارنة التشريعية: يُقدم البحث مقارنة بين النظام السعودي والتشريعات الأخرى، مثل القانون الفرنسي، مما يُسهم في فهم أوجه التشابه والاختلاف.
- تطوير النظام التحكيمي: يُسلط الضوء على مرونة معايير التسبب في التحكيم مقارنةً بالقضاء النظامي، مما يُسهم في تطوير النظام التحكيمي.
- سد الفجوات البحثية: يُعالج البحث جوانب لم تنطرق إليها الدراسات السابقة، مثل دور الشريعة الإسلامية في تنظيم التسبب.

أهداف الدراسة:

- تحليل الإطار القانوني: دراسة الأسس المنظمة لتسبب أحكام التحكيم في النظام السعودي.
- المقارنة التنظيمية: مقارنة النظام السعودي بالتشريعات الأخرى مثل القانون الفرنسي.



- تقييم مدى إلزامية التسبيب: تحديد درجة إلزامية التسبيب في التحكيم وأثره على عدالة الأحكام.
 - تقديم توصيات عملية: اقتراح تدابير لتعزيز فعالية التحكيم، مثل إنشاء هيئة استئنافية متخصصة.
- مشكلات الدراسة:

- عدم وضوح تعريف التسبيب في النظام السعودي: غياب تعريف صريح للتسبيب في النظام السعودي.
- اختلاف المعايير: تباين معايير التسبيب بين التحكيم والقضاء النظامي.
- نقص الرقابة: محدودية الرقابة على جودة التسبيب في التحكيم.
- التناقض بين التنظيمات: اختلاف مواقف التنظيمات الوطنية والدولية حول إلزامية التسبيب.

تساؤلات الدراسة:

1. ما مفهوم التسبيب في أحكام التحكيم وفقاً للنظام السعودي؟
2. ما مدى إلزامية التسبيب في التحكيم مقارنةً بالقضاء النظامي؟
3. كيف تُقارن معايير التسبيب في النظام السعودي بالتشريعات الأخرى مثل القانون الفرنسي؟
4. ما الآثار المترتبة على عدم التسبيب أو نقصه في أحكام التحكيم؟
5. ما التوصيات التي يمكن تقديمها لتعزيز فعالية التسبيب في التحكيم؟

منهجية الدراسة:

- المنهج التحليلي: تحليل النصوص القانونية في النظام السعودي والتشريعات المقارنة.
- المنهج المقارن: مقارنة النظام السعودي بالتشريعات الأخرى مثل الشريعة الإسلامية والقانون الفرنسي.
- المنهج الوصفي: وصف الإطار القانوني والاجتهادات القضائية المتعلقة بالتسبيب.
- المنهج الاستقرائي: استخلاص النتائج والتوصيات من خلال تحليل الدراسات السابقة والأحكام القضائية.

الدراسات السابقة:

أولاً: عرض تفصيلي للدراسات السابقة

1. دراسة المهوس (2004)، العنوان "تسبيب الحكم القضائي بين الفقه الإسلامي والنظام القضائي السعودي"، المؤلف: يوسف بن محمد المهوس، سنة النشر 2004.
- ملخص مُوسَّع:
- تهدف الدراسة إلى تحليل مفهوم التسبيب كضمانة قانونية وشرعية، وبيان دوره في تحقيق العدالة والشفافية في الأحكام القضائية، مع المقارنة بين الفقه الإسلامي والنظام القضائي السعودي.
- استخدمت الدراسة المنهج التحليلي المقارن، من خلال تحليل نصوص فقهية وإجراء مقارنة مع النظام القانوني السعودي، ودراسة شروط التسبيب الصحيح (الوضوح، المنطقية، التوافق مع الشريعة والأنظمة).
- وتوصلت الدراسة إلى عدة نتائج منها: التأكيد على أن التسبيب ضمانة أساسية لعدالة الأحكام. ووجود توافق كبير بين الضوابط الشرعية والأنظمة السعودية في شروط التسبيب. مع ضرورة وضوح الأسباب واتساقها مع المنطق القانوني والشرعي.
- كما أوصت الدراسة بتفعيل الرقابة على جودة التسبيب في الأحكام القضائية. وتدريب القضاة على صياغة أسباب واضحة ومقنعة. وتعزيز الانسجام بين التطبيقات القضائية والأصول الفقهية.

2. دراسة عبد الفتاح (2008)، العنوان: "تسبب الأحكام وأعمال القضاة في المواد المدنية والتجارية"، المؤلف: عزمي عبد الفتاح، سنة النشر 2008.
 - ملخص مُوسَّع:
 - تهدف الدراسة إلى بيان دور التسبب كضمانة إجرائية لحقوق الدفاع، وتحليل طبيعته القانونية في الأنظمة المقارنة، مع التركيز على تأثيره في نزاهة القضاء.
 - استخدمت الدراسة المنهج التحليلي المقارن. من خلال دراسة الأنظمة القانونية (مصرية، فرنسية). وتحليل دور التسبب في الرقابة القضائية.
 - وتوصلت الدراسة إلى عدة نتائج منها، أن التسبب يعزز نزاهة القضاء ويحمي حقوق الخصوم. وتختلف مدى إلزامية التسبب بين الأنظمة القانونية. ومدى دور التسبب في تسهيل مراجعة الأحكام من قبل المحاكم العليا.
 - كما أوصت الدراسة بتوحيد المعايير القانونية للتسبب بين الأنظمة المختلفة. وتعزيز الرقابة القضائية على جودة التسبب. وتدريب القضاة على صياغة أسباب متكاملة ومنطقية.
3. دراسة السيد (2016)، العنوان: "أثر النظام العام على تسبب حكم التحكيم"، المؤلف: صالح السيد، سنة النشر 2016.
 - ملخص مُوسَّع:
 - تهدف الدراسة إلى تحليل علاقة التسبب بالنظام العام في التحكيم الدولي، وبيان مدى إلزاميته في ظل الاتفاقيات الدولية مثل اتفاقية نيويورك 1958م.
 - استخدمت الدراسة المنهج التحليلي القانوني، من خلال دراسة نصوص اتفاقية نيويورك والتطبيقات القضائية ذات الصلة. وتحليل الاستثناءات المتعلقة بالتسبب في التحكيم.
 - وتوصلت الدراسة إلى عدة نتائج منها: عدم التسبب لا يبطل الحكم التحكيمي إلا إذا انتهك النظام العام. وأنه يجوز الاتفاق على إلغاء التسبب في بعض الحالات (مثل السرية). وأن التسبب ليس شرطاً جوهرياً في كل أحكام التحكيم الدولية.
 - كما أوصت الدراسة بمراعاة التوازن بين السرية وشفافية التسبب في التحكيم. وتطوير معايير مرنة للتسبب في التحكيم الدولي. وتفعيل دور المحاكم في مراقبة مدى توافق الأحكام مع النظام العام.
4. دراسة حسانين (2018)، العنوان: "تطابق الالتزام بالسرية في التحكيم التجاري الدولي"، المؤلف: علاء النجار حسانين، سنة النشر 2018.
 - ملخص مُوسَّع:
 - تهدف الدراسة إلى بحث التناقض المحتمل بين مبدأ السرية ومتطلبات التسبب في التحكيم التجاري الدولي، وتحليل موقف مراكز التحكيم الدولية منه.
 - استخدمت الدراسة المنهج التحليلي المقارن. من خلال دراسة لوائح مراكز التحكيم مثل ICC وLCIA، وتحليل حالات استثناء السرية لضمان الشفافية.

- وتوصلت الدراسة إلى عدة نتائج منها: أنه من خلال استقراء الأحكام وُجِدَ تناقض بين السرية والتسبيب في بعض حالات التحكيم. وأنه يوجد اختلاف في مراكز التحكيم خاصة في موضوع مدى اشتراطها للتسبيب. وأنه يجوز الاستثناء من السرية في المنازعات ذات الطابع العام.
- كما أوصت الدراسة بوضع ضوابط واضحة للجمع بين السرية والشفافية. وتفعيل استثناءات السرية في القضايا ذات الأهمية العامة. وتطوير معايير مرنة للتسبيب تحترم خصوصية الأطراف.
- 5. دراسة العنبري (2023)، العنوان: "الموقف القانوني من تسبيب الأحكام التحكيمية"، المؤلف: عبد الرحمن بن حسان العنبري، سنة النشر 2023.
- ملخص مُوسَّع:
- تناولت الدراسة الإطار القانوني للتسبيب في النظام السعودي، مع تحليل للمادة (42) من نظام التحكيم.
- تهدف الدراسة إلى تحليل الإطار القانوني للتسبيب في النظام السعودي، ومقارنته بالاتفاقيات الدولية، وتقييم مدى فعاليته في ضمان عدالة الأحكام التحكيمية.
- استخدمت الدراسة المنهج التحليلي المقارن. من خلال دراسة المادة (42) من نظام التحكيم السعودي. وعملت على مقارنتها مع قانون الأونسيترال النموذجي والاتفاقيات الدولية.
- وتوصلت الدراسة إلى عدة نتائج منها: التأكيد على وجوب التسبيب في أحكام التحكيم السعودية. مع وجود تقاطعات بين النظام السعودي والأنظمة الدولية. وضعف الرقابة على جودة التسبيب في التحكيم.
- كما أوصت الدراسة بإنشاء هيئة استئنافية متخصصة لمراجعة جودة التسبيب. وتطوير نظام تحكيمي يعزز الرقابة على التسبيب. وتدريب المحكمين على معايير التسبيب الواضحة والمقنعة.

ثانياً: المقارنة بين الدراسة الحالية والدراسات السابقة

أولاً: أوجه الاتفاق: اتفقت الدراسة الحالية مع الدراسات السابقة فيما يلي:

1. إجماع جميع الدراسات على الأهمية المحورية للتسبيب كضمانة لتحقيق العدالة والشفافية في الأحكام القضائية والتحكيمية.
2. استخدام المنهج التحليلي المقارن في الدراسة الحالية والدراسات السابقة.
3. تركيز مشترك على النظام السعودي مع دراسة العنبري (2023) وتحليل المادة 42 من نظام التحكيم.
4. اتفاق على أهمية الشروط الأساسية للتسبيب (الوجود، الوضوح، الكفاية، المنطقية).
5. تأكيد دور التسبيب في تسهيل الرقابة القضائية على الأحكام.
6. تحذير مشترك من عواقب إهمال التسبيب أو نقصه (بطلان الحكم).

ثانياً: أوجه الاختلاف: اختلفت الدراسة الحالية مع الدراسات السابقة فيما يلي:

1. اتساع النطاق المقارن: تميزت الدراسة الحالية بمقارنة أوسع شملت النظام السعودي، الفرنسي، الشريعة الإسلامية، اتفاقية نيويورك، ولوائح المراكز الدولية (LCIA، ICC).
2. التحليل المتعمق: خصصت الدراسة الحالية تحليلاً مفصلاً للطبيعة القانونية للتسبيب ومواقف المنظمين المختلفة.



3. الابتكار المنهجي: تناولت الدراسة الحالية قضية الاعتدال بين الإيجاز والإطناب في التسبيب وتحليل "منطقية الأسباب" بأنواع المنطق (الصورى وغير الصورى).
4. الربط المؤسسى: ربطت الدراسة الحالية أهمية التسبيب بالنصوص النظامية السعودية (النظام الأساسى للحكم، نظام القضاء).
5. التمييز الوظيفى: ميزت الدراسة الحالية بوضوح بين إلزامية التسبيب فى التحكيم الداخلى ومرونته فى التحكيم الدولى.
6. التطوير العملى: قدمت الدراسة الحالية توصيات عملية محددة (هيئة استئنافية، دليل إرشادى، استخدام التكنولوجيا) وفتحت آفاقاً بحثية جديدة.
7. التناول الشامل: قدمت الدراسة الحالية نظرة متكاملة لمراحل التسبيب وشروطه بشكل منهجى.
8. الحدائى والاستدلال: استشهدت الدراسة الحالية بأحكام قضائية سعودية حديثة (2023-2024) مما يعطىها قوة استدلالية أكبر.

ونخلص إلى أن هذه المقارنة تُظهر تميز الدراسة الحالية فى شموليتها وعمقها التحليلى وإضافاتها العلمية والعملية مع الحفاظ على الأسس المشتركة مع الدراسات السابقة.

خطة الدراسة:

- المبحث الأول: ماهية التسبيب ومدى إلزاميته
- المطلب الأول: مفهوم تسبيب أحكام التحكيم وأهميته
- الفرع الأول: مفهوم تسبيب أحكام التحكيم
- الفرع الثانى: أهمية تسبيب أحكام التحكيم
- الفرع الثالث: حدود الاعتدال بين الإيجاز والإطناب فى تسبيب أحكام التحكيم
- المطلب الثانى: نطاق الالتزام بتسبيب حكم التحكيم
- الفرع الأول: نطاق التسبيب للحكم التحكيى فى التنظيمات الوطنية والاتفاقيات الدولية ولوائح أنظمة التحكيم
- الفرع الثانى: نطاق الالتزام بالتسبيب فى الشريعة الإسلامية
- الفرع الثالث: نطاق الالتزام بالتسبيب فى القانون الفرنسى
- المطلب الثالث: الطبيعة القانونية للالتزام بتسبيب الأحكام
- الفرع الأول: موقف المنظم السعودى من الطبيعة القانونية للالتزام بتسبيب الأحكام
- الفرع الثانى: موقف المنظم الفرنسى من الطبيعة القانونية للالتزام بتسبيب الأحكام
- الفرع الثالث: موقف الفقه الإسلامى من الطبيعة القانونية للالتزام بتسبيب الأحكام
- المبحث الثانى: شروط التسبيب
- المطلب الأول: وجود الأسباب
- الفرع الأول: الوجود الصريح للأسباب فى الحكم
- الفرع الثانى: الوجود الضمنى للأسباب فى الحكم
- الفرع الثالث: تطبيقات على التسبيب فى النظام السعودى والقانون الفرنسى والفقه الإسلامى
- المطلب الثانى: كفاية الأسباب



الفرع الأول: تعريف كفاية الأسباب وأهميتها

الفرع الثاني: أمثلة تطبيقية على كفاية الأسباب

الفرع الثالث: الآثار المترتبة على عدم كفاية الأسباب

المطلب الثالث: منطوقية الأسباب في التحكيم

الفرع الأول: مفهوم المنطوقية في التسبب

الفرع الثاني: أنواع المنطوقية في التسبب والاستدلال به

الفرع الثالث: دور المنطق الصوري وغير الصوري في التحكيم

المبحث الأول: ماهية التسبب ومدى إلزاميته

تمهيد وتقسيم:

يتميز التحكيم بذاتيته المستقلة، حيث تختلف قواعده وتطبيقاته عن النظام القضائي التقليدي، وإن وجدت بينهما بعض أوجه التشابه. فبينما ترتبط قواعد المرافعات الشرعية بهيكل القضاء الرسمي وسلطات الدولة، فإن قواعد التحكيم تنبثق من بيئته الخاصة، مما يستوجب تصميمها بما يتوافق مع طبيعته وأهدافه.

وقد أدرك المنظم السعودي هذه الفلسفة، فلم يُخضع أسباب التحكيم للمعايير ذاتها المطبقة على الأحكام القضائية، بل حدد الحالات التي يكون فيها التسبب ضرورياً لتحقيق غايات التحكيم، وذلك في إطار تمكين هيئات التحكيم من أداء مهامها بفعالية ومرونة.

ومن وجهة نظر الباحث، فإن التمايز بين التحكيم والقضاء النظامي هو تمايز جوهري، ينعكس من خلال اختلاف طبيعة كل منهما وأهدافهما. فالقضاء يمثل أحد أذرع سلطة الدولة، ويهدف إلى إقرار العدالة وفقاً للنصوص القانونية، في حين ينشأ التحكيم من اتفاق الإرادات بين الأطراف، ويُركّز على حل النزاعات بسرعة وسرية، مع الحفاظ على المرونة والكفاءة. ومع ذلك، فإن هذا التباين لا يستلزم القطعية التامة بينهما، إذ تظل هناك نقاط التقاء في المبادئ الأساسية، مثل اشتراط التسبب في بعض قرارات التحكيم لضمان توازن العدالة والشفافية. وفيما يلي نعالج ماهية التسبب ومدى إلزاميته في المطالب الآتية:

المطلب الأول: مفهوم تسبب أحكام التحكيم وأهميته

إن فهم مصطلح البحث هو مفتاح فهم مرمى الباحث ومقاصده؛ لأن هذا المصطلح -في الغالب- ألفاظ جامعة بيني علمها كثير من مسائل البحث وموضوعاته، ويوافق الباحث على أن تحديد المصطلحات هو خطوة أساسية لفهم الإطار النظري للبحث، خاصة في موضوع مثل التسبب الذي قد يختلف مدلوله بين النظام القضائي والتحكيم. ويؤكد أن التسبب في التحكيم يجب أن يُفهم في سياقه الخاص، باعتباره آلية لتعزيز الثقة في قرارات المحكمين وليس مجرد إجراء شكلي. وفي هذا المطلب نتناول مفهوم مصطلح التسبب، وأهميته، وحدود الاعتدال بين الإيجاز والإطناب في تسبب أحكام التحكيم، وذلك على النحو الآتي:

الفرع الأول: مفهوم تسبب أحكام التحكيم

أولاً: التسبب في اللغة

التسبب في اللغة مصدر الفعل سَبَّب، والسبب هو كل شيء يتوصل به إلى غيره (ابن منظور، 1414)، فالباب موصل إلى البيت. وقد يرد بمعنى الطرق ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا فَأَتَبَعَ سَبَبًا﴾ (الكهف: 84-85). ووفقاً لهذا المدلول اللغوي، فإن أسباب الحكم هي ما تسوقه المحكمة من أدلة وحجج قانونية توصل إلى الحكم بما قضت به.

يؤيد الباحث الربط اللغوي بين "التسبيب" و"السبب" كوسيلة للتوصل إلى نتيجة، حيث يعكس هذا المفهوم الدور الوظيفي للتسبيب في إيضاح المسار المنطقي الذي اتبعه المحكمون للوصول إلى قرارهم.

ثانياً: التسبيب في اصطلاح الفقهاء:

للسبب في الاصطلاح الشرعي عدة تعريفات، أذكر بعضها من باب العلم والاستيفاء على المستوى النظري. فعرف بأنه: "ما يلزم من وجوده وجود المسبب ومن عدمه عدم المسبب" (السيوطي، 1991، ص 89). وعُرف بأنه: "المسألة الشرعية التي بني عليها الحكم والشهادة والإقرار، أو اليمين، أو النكول عن اليمين المبني عليه الحكم الواقع" (أفندي، 1991: 4/662). يرى الباحث أن التعريفات السابقة للتسبيب، وإن كانت دقيقة، إلا أنها تركز غالباً على الجانب القضائي التقليدي، مما قد لا ينطبق تماماً على بيئة التحكيم التي تتسم بالمرونة. لذلك، يقترح تعريفاً أشمل للتسبيب في التحكيم بأنه "بيان الأسانيد القانونية والواقعية التي استند إليها المحكمون في قرارهم، سواء كانت مطلوبة قانوناً أو اتفق عليها الأطراف".

عرف العلماء المعاصرون التسبيب بتعاريف متقاربة، منها:

- (1) أنه: ذكر القاضي ما بني عليه حكمه القضائي من الأحكام الكلية وأدلتها الشرعية وذكر الوقائع القضائية المؤثرة، وصفة ثبوتها بطرق الحكم المعتد بها (الصاوي، 2005).
- (2) أنه: ذكر الأسباب والعلل التي أدت إلى قناعة القاضي بما حكم به (البكر، 1428).

ثالثاً: تعريف التسبيب في النظام السعودي

المنظم السعودي جعل التسبيب عنصراً أصيلاً ومتطلباً جوهرياً في الحكم، إلا إن نظام المرافعات الشرعية الحالي (1442هـ) لم يتضمن تعريفاً صريحاً لمدلول الأسباب. ومع ذلك، فإن هذا الإغفال لا يُقلل من أهمية التسبيب، بل يدعو إلى تفسير النصوص القانونية في إطار مقاصد العدالة والشفافية، خاصة في مجال التحكيم حيث يُفترض أن يكون التسبيب مرتباً بما يتلاءم مع طبيعة النزاع وإرادة الأطراف.

ويُعرّف التسبيب في الفقه الإجرائي السعودي بأنه بيان الأدلة والبراهين الواقعية والقانونية التي يستند إليها القاضي أو المحكم في حكمه، ويعبر عنه بصيغ مثل "حيث إن" أو "ولما كان". ويهدف التسبيب إلى تعزيز الثقة بين الخصوم من خلال إيضاح مبررات الحكم، كما قد يشكل أساساً للطعن فيه إذا كان غير مقنع (عبدالرحمن، د.ت).

رابعاً: تعريف التسبيب في القانون الفرنسي

في القانون الفرنسي، يُقصد بالتسبيب: إلزام المحكمين ببيان الأسباب القانونية والواقعية التي استندوا إليها في إصدار الحكم التحكيمي، بما يضمن شفافية القرار واحترام مبدأ المواجهة وحقوق الدفاع. (Clay, Robert, 1993). ويخضع هذا الالتزام لأحكام المادة 1482 من قانون الإجراءات المدنية الفرنسية في التحكيم الداخلي، بينما يكون اختياريًا في التحكيم الدولي (المادة 1504) ما لم يتفق الأطراف أو تُوجبه قواعد التحكيم المطبقة.

ويرى الباحث أن التعريف الأمثل للتسبيب هو: ذكر القاضي أو المحكم لكل ما استند إليه في حكمه، دون حصر ذلك في عناصر محددة، مع وجوب إظهار هذه الأسباب للخصوم كتابةً أو شفاهة. وفي سياق التحكيم، تحمل "أسباب الحكم" المدلول نفسه المؤلف في الأحكام القضائية، أي الحثيات والمبررات القانونية التي تُبنى عليها قرارات هيئة التحكيم. حيث يُعد التسبيب وسيلةً لتعزيز الشفافية، خاصة في إطار السرية التي تميز التحكيم، حيث يساعد الأطراف على فهم المبررات الكامنة وراء الحكم. ومع ذلك، إذا كان القانون المنظم للتحكيم لا يشترط التسبيب، فلا يلتزم المحكمون بذكر الأسباب في قرارهم.

الفرع الثاني: أهمية تسبيب أحكام التحكيم

يعتبر تسبيب أحكام المحكمين من أهم ضمانات التقاضي أمامهم، إذ هو يضمن حسن أدائهم لمهمتهم، والتحقق من حسن استيعابهم لوقائع النزاع، ودفاع الخصوم. ويمكن إبراز أهمية التسبيب من النواحي التالية:

أولاً: أهمية التسبيب بالنسبة للخصوم: يُعد التسبيب وسيلةً مهمة لحماية الأفراد من الأخطاء الشخصية التي قد يقع فيها المحكم، إذ قد يتأثر حكمه بعوامل اجتماعية أو نفسية أو صحية تُضعف عدالته. فمن خلال الأسباب المُعلنة، يتم الكشف عن العيوب التي قد تشوب قرارات هيئة التحكيم، مثل التحيز أو الأهواء الشخصية، أو المشاعر السلبية كالحقد أو الحب، أو دوافع المصالح الذاتية.

ولما كانت أخطاء هيئة التحكيم سبباً رئيسياً لمعاناة أطراف النزاع وقلقهم، يأتي التسبيب كأداة تكشف هذه الأخطاء، وتُظهر تجاوزات المحكم وانحراف أحكامه عن الصواب. ومن هنا، حرصت المنظمات المختلفة على توفير ضمانات لتصحيح هذه الأخطاء، ومن أبرزها حق الطعن في الحكم (عبد القادر، 2008).

يُعتبر التسبيب أداةً محوريةً في ترسيخ شرعية حكم التحكيم وعدالته، إذ يُسهم إفصاح هيئة التحكيم عن حيثيات حكمها في كسب ثقة الخصوم وإقناعهم بموضوعية القرار. كما أنه يتجاوز كونه مطلباً إجرائياً ليصبح حقاً أصيلاً للخصوم، مستمداً من مبادئ القانون الطبيعي التي تهدف إلى تقييد سلطة المحكمين ومنع تعسفهم.

وبفضل دوره هذا، يصبح التسبيب ضامناً لنزاهة الأحكام التحكيمية، وحصناً يحمي العدالة من تحيزات الأهواء أو هيمنة العواطف، كما أنه يُشكل سداً منيعاً في وجه أي انحراف قد تفرضه نوازع النفس البشرية. فالتسبيب ليس مجرد خطوة شكلية، بل أساسٌ جوهري لضمان الشفافية والتوازن في إرساء قواعد العدل. (عبد الفتاح، 2008).

ومن منظور الباحث فإن التسبيب يُعد ضماناً أساسياً لحقوق الخصوم، حيث يحميهم من التحيز أو الخطأ غير المقصود من قبل هيئة التحكيم. فالنفس البشرية عرضة للتأثر بالعواطف أو الظروف الخارجية، مما قد يؤثر على نزاهة القرار. ومن خلال التسبيب، يمكن كشف أي انحراف أو تعسف، مما يعزز ثقة الأطراف في عدالة العملية التحكيمية. كما أن إتاحة الأسباب تُعد حقاً طبيعياً للمتخاصمين، يعكس مبادئ الشفافية والعدالة، ويسهم في تقبل الحكم برضا واقتناع، حتى لو كان غير مواتٍ لهم.

ثانياً: أهمية التسبيب بالنسبة للرأي العام: يُمكن التسبيب الرأي العام من مراقبة الأحكام القضائية والتحقق من صحتها، مما يعزز تحقيق العدالة ويزيد من ثقة المجتمع في القضاء واستقلاله. وقد أكدت الأنظمة السعودية على استقلالية القضاء، حيث نصت المادة (46) من النظام الأساسي للحكم الصادر بالمرسوم الملكي رقم (90/أ) لعام 1412هـ على أن "القضاء سلطة مستقلة، ولا سلطان على القضاة في قضائهم لغير سلطان الشريعة الإسلامية" (صحيفة أم القرى، 1412هـ). كما أشارت المادة الأولى من نظام القضاء رقم (م/78) لعام 1428هـ إلى أن: "القضاة مستقلون، ولا سلطان عليهم في قضائهم لغير أحكام الشريعة والأنظمة المرعية، وليس لأحد التدخل في القضاء" (نظام القضاء، 1428هـ).

وفي هذا السياق، يرى الباحث أن التسبيب يلعب دوراً أساسياً في تعزيز ثقة المجتمع في القضاء والتحكيم، كونه يُتيح للجماهير تقييم مدى توافق الأحكام مع مبادئ العدالة والأنظمة المقررة. كما أن استقلالية القضاء -التي تضمنتها النصوص النظامية- لا تتحقق بالكامل إلا بوجود شفافية في إصدار الأحكام، وهو ما يوفره التسبيب. وبذلك، يصبح التسبيب آليةً فاعلة لتعزيز الشرعية القانونية، وضمان التزام المحكمين بأحكام الشريعة والأنظمة دون أي تأثيرات خارجية.

ثالثاً: أهمية التسبيب بالنسبة للمحكم: يُشكل التسبيب ركناً أساسياً في عمل المحكم، إذ يدفعه إلى إيلاء حكمه العناية الكافية وإخراجه بصورة متقنة ودقيقة. كما يضمن التسبيب التزام المحكمين بذكر حيثيات الحكم، مما يحثهم على

التمهل والتأمل العميق قبل إصداره. وتبرز أهمية كتابة الأسباب في كونها ضماناً لسلامة التفكير الذي تقوم عليه الأحكام، كما أنها وسيلة لإثبات إنصاف المحكم وإدراكه لحجج الأطراف. فالحكم العادل لا يقتصر على الفصل في النزاع فحسب، بل يتعداه إلى بيان الأسس التي استند إليها. كما يكشف التسبب عن مدى قيام المحكمين بواجبهم في التمحيص والتدقيق، مما يحتمهم من تهم التعسف أو سوء التقدير. علاوة على ذلك، فإنه يُقنع المحكم نفسه بعدالة قراره، فيُشبع لديه شعور الإنصاف ويُهدئ ضميره بأنه أدى مهمته بكفاءة. وهكذا يصبح التسبب ليس مجرد إجراء روتيني، بل حجر زاوية في ضمان نزاهة الأحكام (فهبي، 1935).

ومن وجهة نظر الباحث، فإن التسبب ليس مجرد واجب قانوني، بل أداة تحث المحكم على الإحكام والدقة في قراراته. فكتابة الأسباب تفرض عليه التأني والتحليل المنطقي، مما يحد من هامش الخطأ أو التحيز. كما يُعد التسبب شاهداً على نزاهة المحكم وفهمه العميق للوقائع والأدلة، مما يعزز ثقة الأطراف ويحصنه من انتقادات الخصوم. فضلاً عن ذلك، فإنه يُعزز لدى المحكم الشعور بالرضا والاطمئنان إلى أدائه لواجبه بكل أمانة وإتقان.

رابعاً: يعد ضماناً للقاضي وحماية له، وإبعاداً للتهمة عنه: يتبين للمتأمل في عملية التسبب القانوني الغاية منها من خلال ما تقدمه من فوائد جلية؛ إذ يُعد التسبب ضماناً للقاضي وحمايةً له من أي شبهات، كما أنه يُسهّم في تهدئة نفوس الخصوم بإيضاح مستند الحكم وأسبابه، سواء أكان الحكم لصالحهم أم ضدهم. وعلاوة على ذلك، فإن التسبب يُمكن المحكوم عليه من الطعن في الحكم إذا رأى وجهاً لذلك، كما يُسهّل على المحاكم العليا مراجعة الأحكام وتقييم مدى صحتها واستيفائها للشروط القانونية. ومن هنا، فإن الأصل أن يتضمن كل حكم في متنه جميع أسبابه، دون حاجة إلى الرجوع إلى مستند خارجي لإتمام التسبب (المهوس، 2004).

وهنا يُبرز الباحث التسبب على أنه يُمثل حصناً واقياً للمحكمين، حيث يُبعد عنهم شبهات التحيز أو سوء التقدير. فبيان الأسباب يوضح المنطق القانوني الذي استند إليه الحكم، مما يسهل مراجعته من قبل المحاكم العليا -إذا لزم الأمر- ويُقلل من فرص الطعن غير المبرر. كما أن التسبب يُهدئ من حدة الخصوم، حيث يوفر تفسيراً واضحاً للقرار، مما يحد من النزاعات اللاحقة. ومن ثم، فإن التسبب ليس إجراءً شكلياً، بل ركيزةً جوهريةً لتحقيق العدالة وحماية سمعة المحكمين وسلطتهم. ويخلص إلى أن التسبب عنصر لا غنى عنه في العملية التحكيمية، فهو يجسد مبادئ العدالة والشفافية، ويُعد ضماناً للخصوم والمحكمين والمجتمع على حد سواء. ومن الضروري أن تولي الأنظمة والقوانين اهتماماً خاصاً بجودة التسبب، لضمان نزاهة الأحكام وتعزيز الثقة في القضاء والتحكيم.

الفرع الثالث: حدود الاعتدال بين الإيجاز والإطناب في تسبب أحكام التحكيم

يثير هذا الموضوع تساؤلاً مهماً حول المدى المقبول للأسباب في تسبب أحكام التحكيم، حيث تتراوح الممارسات بين الإطناب المفرط والإيجاز المخل، مع وجود خيار ثالث يتمثل في الموقف الوسطي المعتدل.

أولاً: الإطناب في التسبب: يظهر الإطناب جلياً في بعض الأحكام التحكيمية، حيث يببالغ المحكمون في سرد الحثيات والاعتبارات التي قد لا تكون ضرورية للوصول إلى المنطوق. ورغم أن بعض الأنظمة القانونية تمنح المحكمين حرية واسعة في هذا الصدد (العشماوي، 1958)، إلا أن هذه الحرية ليست مطلقة. فإذا شاب الأسباب تناقض أو غموض أو عدم اتساق مع المنطوق، أصبحت قابلة للإبطال.

ويرى الباحث أن الإطناب المفرط في الصياغة قد يضعف متانة الحكم التحكيمي بدلاً من تعزيزها. وفي هذا الصدد، استشهدت المحكمة العليا السعودية في قرارها رقم ٤٣/د/٣٢١ والصادر في ١٠/٦/١٤٤٣ هـ بقولها: خالف حكم التحكيم ما



اتفق عليه طرفا التحكيم من قصر النظر في فض الشراكة، بينما الواقع أن حكم التحكيم لم يخالف ذلك الاتفاق، بل قام بدراسته وأضاف إليه؛ أي أنه لم يقتصر على ممارسة صلاحياته، بل تجاوزها".
وعليه، فإن الإسهاب في التسبيب قد يؤدي إلى تجاوز حدود اتفاق التحكيم، مما يؤكد أن الاعتدال في الصياغة يبقى الخيار الأفضل لضمان قوة الحكم وسلامته.

ثانياً: الإيجاز في التسبيب: على النقيض مما سبق، نجد بعض الأنظمة -مثل النظام الفرنسي- تميل إلى الإيجاز، حيث يكتفي القاضي أو المحكم بذكر أسباب عامة تؤدي إلى المنطوق (والي، 2009). وهذا الأسلوب له مزاياه الواضحة في التركيز على الجوهر وتجنب الحشو غير المفيد.

يرى الباحث أن للإيجاز أربع مزايا رئيسية، هي:

1. تركيز جهود المحكم على النقاط الجوهرية
2. تقليل فرص الطعن في الأحكام
3. تسهيل استخلاص المبادئ القانونية
4. ضمان فعالية تطبيق القانون

ويحذر الباحث من أن الإفراط في الإيجاز قد يخل بشرط الوضوح في التسبيب.

ثالثاً: الاعتدال في التسبيب: يظهر الموقف الوسطي كحل مثالي، حيث يجمع بين مزايا الإيجاز ويجنب عيوب

الإطناب. كما يشير الفقه إلى أن هذا الأسلوب يحقق التوازن المطلوب (فهبي، 1991؛ عبد الفتاح، 2008).

يؤيد الباحث هذا التوجه المعتدل، مع التأكيد على أن:

- الأسباب يجب أن تكون كافية دون إفراط.

- تجنب التناقض والغموض.

- التركيز على الجوانب القانونية والواقعية الأساسية.

- الابتعاد عن الاستطرادات غير الضرورية.

رابعاً: التمييز بين التكييف القانوني والتسبيب القضائي

يرز الفقه تمييزاً واضحاً بين هذين المفهومين (الكعي، 2014)، حيث إن:

- التكييف: عملية تحليلية سابقة للتسبيب.

- التسبيب: إعلان عن الأدلة المبررة للحكم.

ويؤكد الباحث أن الخلط بين المفهومين قد يؤدي إلى إرباك في فهم أساس الحكم، لا سيما في التحكيم حيث تختلف

درجة التفصيل المطلوبة عن الأحكام القضائية. وعليه يظل التسبيب ركناً حيويًا لضمان نزاهة القضاء والتحكيم، رغم عدم

النص الصريح عليه في نظام المرافعات السعودي. ويتطلب الأمر مواءمة بين المرونة في التحكيم والوضوح في الأحكام

القضائية، مع الحفاظ على التمييز الدقيق بين التكييف والتسبيب لضمان سلامة الإجراءات.

المطلب الثاني: نطاق الالتزام بتسبيب حكم التحكيم

تعد أسباب الحكم الركيزة الأساسية له والمبرر لقبوله، إلا أن ذكرها في حكم التحكيم قد يكون خاضعاً لإرادة

الأطراف إذا اتفقوا على إغفالها؛ مما لا يُعدّ عيباً في الحكم طالما التزم المحكم برغبتهم. وقد تباينت الأنظمة القانونية حول

الزامية تسبيب أحكام التحكيم، وطبيعة هذا الالتزام القانوني، ومدى ارتباطه بالنظام العام (الأحدب، 2008).

من المعروف أن عدم التسبب لا يُخل بالنظام العام الدولي، إذ يُفترض في هذا النظام وجود حد أدنى من المتطلبات القانونية المشتركة بين الأنظمة القانونية المتقدمة، لا يجوز تجاوزه. ومن ثم، فإن ما يُعدّ من النظام العام على المستوى الداخلي قد لا يكون بالضرورة جزءًا من النظام العام الدولي. ففي حين يدخل تسبب الأحكام ضمن النظام العام في معظم الدول، نجد أن بعض الأنظمة القانونية، خاصة النظام الإنجلوسكسوني، لا تشترط التسبب في أحكام التحكيم. لذلك، لا يمكن بطريقة تلقائية ومطلقة رفض تنفيذ حكم تحكيم أو الحكم ببطلانه بسبب عدم التسبب، ما دام ذلك لا يتعارض مع النظام العام الدولي. ويعود السبب في ذلك إلى أن قانون التحكيم هو الإطار العام المنظم لهذه المسألة، والذي يجيز مثل هذا الإغفال (صاوي، 2004).

يخضع الالتزام بتسبب حكم التحكيم لطبيعة الاتفاق بين الأطراف والقوانين المنظمة للتحكيم، سواء على المستوى الوطني أو الدولي. فالتسبب يُعد ركنًا أساسيًا لضمان شفافية الحكم وعدالته، إلا أنه ليس مطلقًا؛ إذ يجوز للأطراف في بعض الأنظمة القانونية -خاصة تلك المستمدة من التقليد الإنجلوسكسوني- الاتفاق على إغفاله. ومع ذلك، لا يؤدي غياب التسبب بالضرورة إلى بطلان الحكم، طالما كان متوافقًا مع إرادة الأطراف ولا يتعارض مع النظام العام الدولي. وتستمد سلطة المحكمين من اتفاق التحكيم نفسه، مما يلزمهم بإصدار الأحكام في الحدود التي رسمها الخصوم. ويجب أن يتضمن حكم التحكيم البيانات الجوهرية التي تكشف عن أساس القرار، مع بيان الأسباب التي استند إليها المحكمون. ومع أن التسبب يُعد معيارًا أساسيًا في أحكام التحكيم، فإن متطلباته تكون أقل تشددًا مقارنة بأحكام القضاء، إذ لا يُشترط بلوغ مستوى التفصيل والدقة نفس المطلوب في الأحكام القضائية. وعليه، تُقاس صحة حكم التحكيم بمدى توافقه مع اتفاق الأطراف ووضوح مبرراته، دون حاجة إلى الالتزام بالمعايير الصارمة المطبقة في النظام القضائي التقليدي.

الفرع الأول: نطاق التسبب للحكم التحكيمي في التنظيمات الوطنية والاتفاقيات الدولية ولوائح أنظمة

التحكيم

اختلفت الاتجاهات عبر الأنظمة القانونية المختلفة من حيث وجوب التسبب من عدمه في أحكام المحكمين، وذلك نظرًا للأهمية المترتبة على الالتزام القانوني بوجوب التسبب، وذلك يؤدي إلى ضرورة إعطاء لمحة ولو مختصرة عن موقف تلك الأنظمة القانونية سواء التنظيمات، أو الاتفاقيات الدولية.

أولاً: نطاق الالتزام بتسبب حكم التحكيم في التشريعات الوطنية: يستلزم المنظم السعودي إيراد أسباب حكم التحكيم في المادة (1/42) من نظام التحكيم (1443هـ) رقم (م/34) لعام 1433هـ، التي تقضي بما نصه: "يصدر حكم التحكيم كتابة ويكون مسببًا، ويوقعه المحكمون، وفي حالة تشكيل هيئة التحكيم من أكثر من محكم واحد يكتفى بتوقيعات أغلبية المحكمين بشرط أن يثبت في محضر القضية أسباب عدم توقيع الأقلية" (م/43).

وعلى سبيل الاستدلال تواترت أحكام المحكمة الإدارية العليا على لزوم تسبب الأحكام، ومن قضائها في هذا الصدد أنه: "من المتفق عليه كأصل من أصول التقاضي، لزوم تسبب الحكم، وهو ما أكدته النظام" (ديوان المظالم، 2025، ص 647)، كما قضت بأن: "عدم اشمال الحكم على الأسباب التي بنت المحكمة عليها قضاءها في الموضوع، يعد مخالفة للنظام، مما يتعين معه نقضه" (ديوان المظالم، الدائرة الإدارية، القرار رقم ١٢٣/م.د/٢٠٢٣، تاريخ ١٤٤٤/٩/٥هـ)، ومن قضائها أن: "خلو الحكم من الأسباب الموضوعية اللازمة لثله، بالمخالفة للنظام، وبما يصل بالحكم إلى درجة البطلان، بوصفه فاقداً لأهم عناصر بنائه، مما يتعين معه نقضه" (محكمة الاستئناف الإدارية، القضية رقم ٣٢١/ق.إ/٢٠٢٢، تاريخ ١٤٤٣/١١/١٠هـ).



وتبنى التعديل التنظيمي لقانون المرافعات الفرنسي الصادر في مايو 1980م، الخاص بالمواد القانونية المتعلقة بالتحكيم الداخلي، القضاء الفرنسي الذي أصبغ على مسألة تسبيب حكم التحكيم الداخلي طابع القواعد القانونية بالنظام العام الداخلي، والتي لا يجوز الاتفاق على ما يخالفها (Mourre, 2001)، وذلك بالمادة (2/1471) التي نصت على أنه: "يجب أن يسبب حكم التحكيم". (قانون الإجراءات المدنية الفرنسي، 2023، المادة 1482)

كما أن إيراد المحكم لأسباب حكمه يعد نتيجة لمباشرته لتوظيفته القضائية القائمة على الفصل فيما أحاله إليه الخصوم من منازعات (Jerrosson, 1999)، فالفصل في النزاع بحكم ملزم وحائز لحجية الأمر المقضي يستوجب تسبيب الحكم. ولذلك، فإنكار هيئة التحكيم لهذا الالتزام الجوهرى يوجب بطلان حكم التحكيم، وهو ما أفصحت عنه المواد (1480)، و(5/1494) من ذات القانون، فعدم إيراد محكمة التحكيم لأسباب قرارها النهائي يشكل حالة من حالات بطلان حكم التحكيم الداخلي (Clay, Robert, 1993). كما جاء في قرار محكمة النقض الفرنسية المتضمن "عدم إيراد محكمة التحكيم لأسباب قرارها النهائي يشكل حالة بطلان حكمها". (Cour de cassation, 2023).

يؤيد الباحث موقف النظام السعودي (نظام التحكيم 1433هـ) والقضاء الفرنسي في إلزامية التسبيب كأصل عام، لضمان سلامة الحكم واحترام حقوق الدفاع.

لكنه يرى أن البطلان بسبب عدم التسبيب يجب أن يُقيّد بحالات عدم الاتفاق الصريح على إغفاله، خاصة في التحكيم الدولي حيث تختلف المعايير.

ثانياً: نطاق الالتزام بتسبيب حكم التحكيم في اتفاقية نيويورك الخاصة بالاعتراف وتنفيذ قرارات التحكيم الأجنبية لعام 1958م: بالرجوع إلى نصوص تلك الاتفاقية، نجد أنها أحالت مسألة أسباب التحكيم على أحكام القوانين الداخلية للدول الأعضاء (الباهي، 2000) على اعتبار أن مسألة الأسباب من قبيل المسائل ذات الطابع الداخلي التي تقرر فيها الدول الأعضاء ما يروق لها وفقاً لظروفها الخاصة بها. وهذا ما ظهر جلياً في نص المادة الثالثة التي أوضحت أن: "الدول الموقعة على هذه الاتفاقية ملزمة بالاعتراف بحجية حكم التحكيم، وتأمّر بتنفيذه طبقاً لقواعد المرافعات المتبعة في الإقليم الذي سيقع فيه التنفيذ، وذلك طبقاً للشروط المنصوص عليها". (اتفاقية نيويورك للاعتراف وتنفيذ أحكام التحكيم الأجنبية، 1958، المادة 3).

فمسألة تسبيب حكم التحكيم إحدى قواعد التحكيم التي يختلف حكمها من دولة لأخرى، مما دفع واضعي نصوص اتفاقية نيويورك إلى تركها للأحكام الداخلية لقوانين الدول الأعضاء.

يُقر الباحث بأن الاتفاقية تركت مسألة التسبيب للقوانين الوطنية، مما يعكس مرونةً تتناسب مع طبيعة التحكيم الدولي، لكنه يشدد على أن عدم التسبيب لا يُعتبر خرقاً للنظام العام الدولي ما دام الحكم مستوفياً شروط التنفيذ الأساسية.

ثالثاً: القواعد القانونية الصادرة عن لجنة القانون التجاري الدولي التابعة للأمم المتحدة: تنص لجنة الأمم المتحدة للقانون التجاري الدولي الصادرة في 15/12/1976م بموجب القرار رقم (98/31) الصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة (السيد، 2013)، على مبدأ ضرورة الالتزام بالتسبيب في أحكام التحكيم ما لم يتفق الأطراف على خلاف ذلك، وذلك وفقاً لنص المادة (2/32) القائلة: "يجب أن تسبب هيئة التحكيم حكمها، ما لم يتفق الطرفان على غير ذلك". وهو ما يعني أن ضرورة تسبيب حكم التحكيم هي الأصل العام، فيجب على هيئة التحكيم إيراد الحجج القانونية والواقعية التي أقامت عليها الحل النهائي للنزاع.



رابعاً: نطاق الالتزام بلوائح أنظمة التحكيم: أولت لوائح مراكز التحكيم الدولية اهتمامًا كبيرًا بمسألة تسبیب الحكم التحكيمي، ومن أبرز هذه اللوائح ما يلي:

1. لائحة غرفة التجارة الدولية بباريس (ICC): نصت المادة (25) من نظام غرفة التجارة الدولية بباريس الصادر في 1 يناير 1998م على ضرورة تسبیب حكم التحكيم، حيث أكدت الفقرة الثانية منها على أنه: "يجب أن يكون حكم التحكيم مسبباً". ومن ثم، يتعين على هيئة التحكيم ألا تصدر حكمها النهائي دون بيان الأسباب التي استندت إليها (مصطفى، والوكيل، 2014).

2. لائحة محكمة لندن للتحكيم الدولي (LCIA): ألزمت المادة (1/26) من لائحة محكمة لندن للتحكيم الدولي هيئة التحكيم بتسبیب أحكامها، حيث نصت على أن: "تصدر محكمة التحكيم حكمها كتابةً ما لم يتفق الأطراف على غير ذلك، مع وجوب توضيح الأسباب التي استندت إليها". وقد استوتحت اللائحة هذا النص من اتفاقية الأونسيترال النموذجية لعام 1985م، مما يجعل التسبیب التزامًا أساسيًا لا يجوز الإخلال به (حسانين، 2018).

3. لائحة مركز واشنطن لحل منازعات الاستثمار (ICSID): أكدت المادة (2/48) من لائحة المركز على أنه: "يجب أن يكون الحكم مسبباً، ولا يجوز للأطراف -سواء كانت الدولة أو رعايا دولة أخرى موقعة على الاتفاقية -الاتفاق على إعفاء المحكمة من التسبیب" (International Centre for Settlement of Investment Disputes, 1965, Art. 48/2).

4. نظام مركز التحكيم التجاري لدول مجلس التعاون الخليجي (GCC): اشترطت المادة (34) من نظام المركز تسبیب الحكم التحكيمي، حيث نصت صراحةً على أنه: "يجب أن يكون الحكم مسبباً".

5. المركز السعودي للتحكيم التجاري (SACM): أوجبت المادة (1/30) من قواعد المركز كتابة الحكم التحكيمي وتسببيه، دون إعطاء الأطراف الحق في الاتفاق على إعفاء هيئة التحكيم من هذا الالتزام. وهذا يختلف عن قواعد الأونسيترال التي تسمح للأطراف بالتنازل عن التسبیب، كما هو منصوص عليه في المادة (3/32) من قواعد الأونسيترال لعام 1976م، والمادة (3/34) من نسختي 2010م و2013م، والتي تنص على أنه: "على هيئة التحكيم أن تبين أسباب الحكم إلا إذا اتفق الأطراف على عدم التسبیب" (العنبري، 2023، ص 77).

6. لائحة مركز القاهرة الإقليمي للتحكيم التجاري الدولي (CRCICA): نصت المادة (3/34) من قواعد التحكيم الصادرة عن مركز القاهرة الإقليمي للتحكيم التجاري الدولي، اعتبارًا من 1 مارس 2011م على أن: "يجب أن تسبب هيئة التحكيم الحكم، ما لم يتفق الطرفان على غير ذلك".

وبموجب هذا النص، يجوز للأطراف -سواء باتفاق صريح أو ضمني- الإعفاء من شرط تسبیب الحكم التحكيمي، مما يمنحهم مرونة في تحديد الإجراءات التي تتناسب مع طبيعة نزاعهم".

هكذا يتضح أن معظم لوائح التحكيم الدولية تشترط تسبیب الأحكام، مع وجود بعض الاستثناءات التي تتيح للأطراف التنازل عن هذا الشرط بالاتفاق المسبق. ويُشيد الباحث بموقف مركز القاهرة (CRCICA) الذي يوازن بين الإلزام والمرونة، حيث يجيز الاتفاق على إسقاط التسبیب، وهو ما يتفق مع فلسفة التحكيم كآلية تعاقدية. ويوصي بتبني هذا النموذج في التنظيمات الوطنية لتعزيز جاذبية التحكيم كبديل للقضاء.

الفرع الثاني: نطاق الالتزام بتسبیب الأحكام في الشريعة الإسلامية:

أكد فقهاء الشريعة الإسلامية على الأهمية البالغة لتسبیب الأحكام القضائية، باعتباره ضماناً أساسياً لإيصال الحقوق إلى أصحابها بدقة وسرعة. وفي هذا الإطار، أشار الشيخ عبد الله بن محمد بن سعد آل خنين (1428هـ) -حفظه الله-



إلى وجوب قيام القاضي بتبيين الحكم الشرعي للواقعة المعروضة أمامه، مدعوماً بالأدلة الشرعية، لما في ذلك من أثرٍ إيجابي في تحقيق العدالة الناجزة.

كما يلعب التسبيب دوراً محورياً في تعزيز كفاءة النظام القضائي، حيث يُسهم في إيضاح الإجراءات القانونية لأطراف الدعوى، مما يعزز ثقتهم في القضاء ويُحقق الانضباط القضائي. بل إنه يُعد آليةً فاعلةً لتحقيق الغاية العليا من التقاضي، وهي ضمان استيفاء الحقوق والواجبات عبر توضيح ما للمتقاضين وما عليهم.

وقد عرّف الشيخ آل خنين التسبيب بأنه: "بيان القاضي للأحكام الكلية المستندة إلى الأدلة الشرعية، مع عرض الواقعة القضائية وطريقة إثباتها بالوسائل المعتمدة شرعاً". كما أكد أن التسبيب يشمل اجتهاد القاضي في شرح الأحكام وأدلتها، وبيان الوقائع المؤثرة في الحكم وطرق إثباتها، كالشهادة أو اليمين. ويُعد ذكر أسباب الحكم الركيزة الأساسية التي يقوم عليها، بما في ذلك الدليل والعلّة المُبررة له.

وفي سياق متصل، نبّه الشيخ محمد تقي الدين الهلالي إلى أن استخدام كلمة "لما" في التعليل أولى من "حيث"، لأن الأخيرة ظرف مكان ولم تُستعمل في التعليل لدى العرب (الخصيري، 1996).

وأوضح الشيخ آل خنين أن للتسبيب قسمين رئيسيين:

1. التسبيب الشرعي: ويقصد به بيان الحكم الكلي الشرعي للواقعة، مع الاستدلال عليه بالكتاب والسنة وأقوال العلماء.

2. التسبيب الواقعي: وهو عرض الواقعة القضائية ووصف كيفية ثبوتها في الحكم.

وتشمل شروطُ التسبيب:

- الاعتماد على الوقائع المقدمة للقاضي والمُدونة في ملف القضية.

- كفاية الأسباب واتساقها وتسلسلها المنطقي.

- الوضوح في الاستدلال وسهولة الصياغة بما يضمن الفهم السليم (ابن فرحون، 1406).

هذا التأصيل الفقهي يُبرز الأهمية الجوهرية للتسبيب في تحقيق العدالة وشفافية القضاء، وفق ضوابط شرعية دقيقة.

يتبنى الباحث الرأي القائل بأهمية التسبيب في الأحكام القضائية، انطلاقاً من دوره المحوري في تحقيق العدالة وضمن الشفافية القضائية. فالتسبيب ليس مجرد إجراء شكلي، بل هو ركُنٌ أساسيٌّ يُعزز مصداقية القضاء ويثري ثقة المتقاضين، إذ يضمن وضوح الحكم واتساقه مع الأدلة الشرعية والوقائع الثابتة.

كما يؤيد الباحث ما ذهب إليه الشيخ آل خنين في تقسيم التسبيب إلى شرعي وواقعي، مع التأكيد على أن الجمع بينهما يُسهم في إصدار أحكام متوازنة، تستند إلى أصول الفقه وقواعد العدل. وأن التزام القاضي ببيان الأسباب تعزيزٌ لمبدأ العلانية في التقاضي، مما يحد من التعسف أو الغموض في الأحكام.

كذلك من الضرورة مراعاة وضوح الصياغة وسلامة اللغة في التسبيب، تجنباً للإبهام الذي قد يُضعف قيمة الحكم القضائي. وفي هذا الصدد، فإن توجيه الشيخ الهلالي باستخدام "لما" بدلاً من "حيث" في التعليل يُعدّ تنبهاً لغوياً مهماً لضمان الدقة في الصياغة.



الفرع الثالث: نطاق الالتزام بتسبب الأحكام في القانون الفرنسي

في التحكيم الداخلي المنظم بالقانون الفرنسي، يعد التسبب (تعليق الحكم) إلزامياً، ما لم يتفق الطرفان صراحةً على إعفاء هيئة التحكيم من هذا الالتزام، وذلك وفقاً لنص المادة (1482) من قانون الإجراءات المدنية الفرنسي.

أما في التحكيم الدولي، حتى لو كان مقره في فرنسا، فإن الموقف القانوني مختلف؛ فلا يشترط القانون الفرنسي تعليل الأحكام التحكيمية دولياً إلا في حالتين:

1. إذا طلب أحد الطرفين ذلك.
2. إذا كان التسبب مشترباً في قواعد التحكيم المطبقة على النزاع، مثل قواعد غرفة التجارة الدولية (ICC). وأخيراً، يتجاوز دور التسبب كمجرد متطلب شكلي ليصبح عاملاً جوهرياً في تطوير المنظومة القضائية. فالتعليل الواضح والمفصل يتيح مراجعة الأحكام ونقدها نقدًا موضوعياً، مما يعزز الشفافية والثقة، ويساهم في تجويد المخرجات القضائية ومواءمتها - في إطار الأنظمة ذات الصلة - لمقاصد الشريعة الإسلامية وغاياتها.

المطلب الثالث: الطبيعة القانونية للالتزام بتسبب الأحكام

اختلف الفقهاء حول طبيعة الالتزام بتسبب الأحكام، فمنهم من اعتبرها قاعدة إجرائية يفرضها المشرع بنصوص قانونية، بينما رأى آخرون أنها مبدأ إجرائي عام لا يقتصر على مجرد قاعدة. والخلاف بينهما يكمن في مصدر الالتزام: فالأول يراه منصوصاً عليه قانوناً، بينما الثاني يعتبره مبدأً أوسع (الشيشكلي، 1999)؛ لذا فإن القاضي إذا لم يلتزم بتسبب الحكم ولم ينص القانون على ذلك، فلا يُبطل الحكم. أما من يعتبر التسبب من أساسيات المبادئ الإجرائية، فيرى أن الالتزام به ينبع من المبادئ العليا للنظام الإجرائي دون الحاجة لنص صريح. كما يرتبط التسبب بحقوق الإنسان، كالحق في محاكمة عادية وقاضي طبيعي؛ حيث تكون العدالة مستحيلة دون إظهار الأسباب (عبد الفتاح، 2008).

وتؤكد الأحكام القضائية وقرارات التحكيم على ضرورة تضمين الحكم الأسباب التي بُني عليها، لكن لا يعني ذلك أن هذه الأسباب يجب أن تكون صحيحة أو مطابقة للقانون؛ فقد تكون فاسدة أو مخالفة للنصوص. لذا يكفي أن يذكر الحكم أسباباً كافية تتيح للخصوم بيان أوجه الفساد في حال الطعن فيه. فإذا استوفى الحكم هذه الأسباب، فلا يجوز الطعن فيه لانعدام التسبب.

لذلك لا يُلزم القاضي بذكر جميع حجج الخصوم ومناقشتها واحدة تلو الأخرى، كما لا يُشترط أن تذكر المحكمة حجج الطرف الراجح أو تتجاهل حجج الطرف الخاسر، بل يجب أن تكون الأسباب المذكورة في الحكم مرتبطة بالواقع محل الدعوى، دون اعتبارها جزءاً منها. كما يشترط في الحكم الصحيح أن يتضمن أسباباً واضحة ترد على كل طلب، سواء كان أصلياً أو فرعياً أو دفعاً بعدم القبول أو البطلان أو عدم الاختصاص.

الفرع الأول: موقف المنظم السعودي من الطبيعة القانونية للالتزام بتسبب الأحكام

في إطار النظام القانوني السعودي، يُعد تسبب أحكام التحكيم شرطاً إلزامياً وفقاً لنظام التحكيم الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/34) وتاريخ 1433/5/24هـ، حيث تؤكد المادة (1/41) على وجوب أن يشمل الحكم التحكيمي "أسباب الحكم"، وإلا عُرض للإبطال طبقاً للمادة (1/50) من النظام ذاته.

وبناءً على ذلك، يُمثل التسبب شرطاً شكلياً جوهرياً لصحة الحكم التحكيمي، ويُعد إغفاله مخالفة نظامية تُفضي إلى بطلان الحكم. ويستهدف هذا الاشتراط ضمان شفافية القرار التحكيمي وتمكين المحكمة المختصة من مراجعة مدى توافق الإجراءات مع الأحكام النظامية في حال تقديم طعن. (الغنام، 2016).



ويلاحظ الباحث أن المنظم السعودي قد ساوى بين أحكام القضاء وأحكام التحكيم في اشتراط التسبيب، مما يُظهر حرص النظام على حماية حقوق الأطراف وضمان عدالة الإجراءات وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية والأنظمة المرعية. وفي هذا الصدد، قضت (محكمة الاستئناف بالرياض، القرار رقم ١٥٦/ق/٢٠٢٣، تاريخ ١٥/٣/١٤٤٤هـ) بما يلي: "إن قرار التحكيم المطعون فيه شائبته عدة مخالفات لنظام التحكيم، منها مخالفات شكلية متعلقة بإجراءات التحكيم، حيث لم تقم الجهة المختصة بإجراء جميع الإعلانات القضائية وفقاً للمادة (8) من النظام. كما وُجدت مخالفات تتعلق بمواعيد التحكيم وإجراءات اعتماد وثيقة التحكيم.

وفضلاً عن ذلك، فقد خالف القرار المادة (50/1د) من نظام التحكيم باستبعاده تطبيق القواعد النظامية التي اتفق عليها الطرفان لتسوية النزاع، كما خالف أحكام الشريعة الإسلامية والأنظمة السارية في مجال قواعد البينة، حيث أغفلت هيئة التحكيم المستندات المقدمة من المدعية دون مبرر نظامي.

كما أخلَّ الحكم بقواعد الإثبات المنصوص عليها في نظام التحكيم والأنظمة ذات العلاقة، إذ كان يتعين على الهيئة الاستعانة بخبرة هندسية ومالية معتمدة للتحقق من حالة المشروع والأعمال المنفذة، لاسيما أن الطرفين قد اتفقا على أن أساس الاستحقاق هو ما تم إنجازه فعلياً وليس ما ورد في نصوص العقد. ومع ذلك، لم تبذل هيئة التحكيم الجهد الكافي للتحقق من ذلك، ولم تستعن بالخبراء المحاسبين رغم أحقية ذلك بموجب المادة (35) من النظام، والتي تمنح الهيئة صلاحية الاستعانة بالخبراء أو طلب مستندات إضافية. وعليه، فإن هذه المخالفات تستوجب إبطال قرار التحكيم لكونه معيباً". (البوابة القضائية العلمية، 1444هـ).

ويُبرز هذا الحكم مدى أهمية التزام هيئات التحكيم بالضوابط النظامية والشكلية، ومنها تسبيب الأحكام بشكل واضح ومفصل، لضمان مشروعية القرار وسلامته من العيوب القانونية.

ومن خلال ذلك، يتضح أن التسبيب في النظام السعودي يعد شرطاً شكلياً من حيث الإجراءات، إلا أنه جوهرى من حيث الآثار المترتبة على إغفاله، إذ تُعتبر مخالفته سبباً لبطلان الحكم. وهذا المنهج يتوافق مع سياسة المملكة الرامية إلى تعزيز الشفافية وحماية حقوق الأطراف، استناداً إلى مبادئ الشريعة الإسلامية والأحكام النظامية السارية.

الفرع الثاني: موقف المنظم الفرنسي من الطبيعة القانونية للالتزام بتسبيب الأحكام

يذهب الرأي الغالب في الفقه الفرنسي إلى أن التسبيب في أحكام التحكيم لا يعد التزاماً جوهرياً، إلا إذا اشترطته اتفاقية الأطراف أو القانون الواجب التطبيق. فالتسبيب يُعتبر عنصراً شكلياً يخضع لإرادة الأطراف، وليس شرطاً لصحة الحكم التحكيمي ما لم ينص القانون الوطني على خلاف ذلك.

ومع ذلك، تتباين التنظيمات في هذا الشأن؛ فالقانون الفرنسي مثلاً يشترط التسبيب في أحكام التحكيم الداخلية (المادة 1482 من قانون المرافعات الفرنسي)، في حين يُظهر مرونة أكبر في نطاق التحكيم الدولي (المادة 1510 من نفس القانون). (Gaillard, 2019).

وعليه، يخلص الباحث إلى أن التسبيب في التحكيم الدولي لا يُعد شرطاً جوهرياً إلا إذا نصت عليه اتفاقية التحكيم أو القانون المطبق، مما يعكس مرونة النظام القانوني الفرنسي في هذا الصدد. وبناءً عليه، يمكن تحديد الموقف الفرنسي كالتالي:

1. في التحكيم الداخلي: يُعتبر التسبيب شرطاً جوهرياً مفروضاً قانوناً.
2. في التحكيم الدولي: يكون التسبيب عنصراً شكلياً، ما لم يُتفق على خلافه أو ينص القانون المطبق على وجوبه.



هذا التمييز يعكس توازن المشرع الفرنسي بين تشديد الإجراءات في المنازعات الداخلية وتبني المرونة في التحكيم الدولي، بما يتوافق مع فلسفة القانون الفرنسي الرامية إلى تعزيز جاذبية فرنسا كمقعد للتحكيم الدولي، مع الحفاظ على ضوابط صارمة في نطاق التحكيم الداخلي.

الفرع الثالث: موقف الفقه الإسلامي من الطبيعة القانونية للالتزام بتسبيب الأحكام

في الشريعة الإسلامية يُعدّ تسبيب أحكام التحكيم من متطلبات العدالة والشفافية، حيث يلتزم المحكمون ببيان أسباب حكمهم لضمان اتساقه مع أحكام الشرع وتمكين الأطراف من فهم مبررات القرار. إلا أن هذا الالتزام ليس مطلقاً، إذ يجوز الاتفاق على إسقاطه بتراضي الطرفين ما دام لا يُخالف أحكام الشريعة (وهبة الزحيلي، 2010).

ويرى الباحث أن التسبيب يُعدّ من الضوابط الجوهرية لصحة الحكم التحكيمي، لكن درجة أهميته تختلف بحسب نوع التحكيم واتفاق الأطراف. ومن ثم، فإن التسبيب في الشريعة الإسلامية ليس أمراً جوهرياً مطلقاً ولا شكلياً مطلقاً، بل يجمع بين الجانبين وفقاً للسياق والاتفاق بين الأطراف ومدى التزامه بالضوابط الشرعية.

فمن حيث الجوهر، يُعدّ التسبيب ضابطاً لسلامة الحكم وموافقته لأحكام الشرع. أما من حيث الشكل، فيمكن التنازل عنه بشرط ألا يؤدي ذلك إلى مخالفة الشريعة الإسلامية.

المبحث الثاني: شروط التسبيب

تمهيد وتقسيم:

تعد عملية التسبيب عمليةً عقليةً منطقيّةً تقوم على أسس التفكير والتحليل والتأمل، وهي لا تخلو من محل مادي تُطبّق عليه. كما أن تسبيب الأحكام يخضع لمبادئ أساسية تُشكّل في ذاتها شروطاً لصحته، والتي سنتناولها بالتفصيل في المطالب التالية:

المطلب الأول: وجود الأسباب

يُعتبر التسبيب من الضوابط الأساسية التي تحكم عمل القاضي في إصدار الأحكام القضائية، حيث يمر بعملية متدرجة تضمن سلامة القرار وموضوعيته. وتتمثل هذه العملية في مرحلتين رئيسيتين:

المرحلة الأولى: استخلاص الوقائع: يتعين على القاضي في هذه المرحلة التحقق من صحة الوقائع المقدمة في الدعوى وفقاً لقواعد الإثبات الموضوعية والإجرائية المقررة قانوناً.

المرحلة الثانية: التكييف القانوني: بعد ثبوت الوقائع، يقوم القاضي بتطبيق القواعد القانونية المناسبة عليها للوصول إلى الحكم العادل (شحاته، 2007).

وقد يكون وجود الأسباب في الحكم صريحاً أو ضمناً.

الفرع الأول: الوجود الصريح للأسباب في الحكم

يشترط أن تكون أسباب الحكم واضحة ومباشرة في متن الحكم ذاته، دون حاجة إلى الرجوع إلى مستندات خارجية. ويجب أن تتضمن الأسباب تحليلاً للوقائع والدفع والأدلة المقدمة، مع بيان الأساس القانوني الذي استند إليه الحكم (عمر، 2001).

ويؤكد الباحث أن تسبيب حكم التحكيم يجب أن يكون شاملاً لكل طلب على حدة، مع عرض ملخص للوقائع والدفع والأدلة، حتى يكون الحكم متيناً وقابلاً للرقابة القضائية.

وقد نص نظام التحكيم السعودي (م/34) لعام 1433هـ في المادة (42) على اشتغال حكم التحكيم على الأسباب، مما يعكس أهمية التسبيب كضمانة إجرائية (ديوان المظالم، 2025).

والحكمة من ذلك أن العمل الإجرائي يجب أن يحمل في طياته دليل صحته. لذلك يلزم وجود الأسباب صراحة، فإذا جاء السند خاليًا من الأسباب فإنه يكون مشوبًا بعيب شكلي هو عيب انعدام الأسباب كليًا أو جزئيًا. وعلى سبيل الاستدلال قضت المحكمة التجارية بأن: "إغفال التحقق من الخصوم، أو منطوق الحكم، يجعل الحكم خاليًا من الأسباب اللازمة لمثله حدًا يصل به إلى درجة البطالان، بوصفه فاقداً لأهم عناصر بنائه" (المحكمة التجارية بجدة، القرار رقم ٧٨/ت.ج/٢٣، ٢٠٢٣، تاريخ ١٥/٨/١٤٤٤هـ).

كما اعتبرت أن: "عدم اشتمال الحكم على مجمل الوقائع بما فيها صحيفة الدعوى وطلبات الأطراف وتلخيص دفعهم مع خلوه من الأسباب، يجعل الحكم مخالفًا للنظام ويتعين نقضه، باعتبار وجوب اشتمال أسباب الحكم على ما يفيد بأن المحكمة قد فحصت الأدلة التي قدمت إليها، ومن ثم بنت عليها قضاءها" (ديوان المظالم، 2025، ص 139). اعتمد المشرع الفرنسي موقفًا صريحًا يؤكد على أهمية تسبب الأحكام القضائية، باعتباره ضمانًا جوهريًا لحماية حقوق الأطراف وشرطًا أساسيًا لصحتها. وينعكس هذا الموقف بوضوح في المادة (455) من قانون الإجراءات المدنية الفرنسي الصادر برقم (75-1123) عام 1975م، التي نصت صراحةً على ضرورة أن يتضمن الحكم الأسباب التي يستند إليها، سواء كانت هذه الأسباب مُعلنة صراحةً أو مستخلصة ضمناً.

الفرع الثاني: الوجود الضمني للأسباب في الحكم

يجب أن يتضمن الحكم الأسباب المبررة للفصل في المسائل المطروحة، سواء تعلقت بطلبات احتياطية أو دفعٍ ضمن الدعوى. ومع ذلك، فإن القاعدة الفقهية المُستقرَّ عليها لا تشترط النصَّ الصريح على هذه الأسباب في كل الأحوال، بل تكتفي بالإشارة الضمنية إليها، أو بالاستناد إلى سببٍ عامٍ يغطي عناصر الدعوى ويُبرر القرار. وفي هذا الصدد، اتجه الفقه والقضاء إلى تبني فكرة "السبب الضمني"، التي عرّفها الفقيه جلاسيون بأنها: "الأسباب المستفادة من مجموع الحكم، عندما لا يذكر الحكم أسبابًا صريحةً لكل جزءٍ من أجزائه". بينما يرى الفقيه فاي أن التعليل الضمني يتحقق في حالتين:

1. وجود رابطة مباشرة تربط بين السبب والمنطق الذي بُني عليه الحكم.
 2. إمكانية استنتاج الأسباب ضمناً من خلال الاستدلال المنطقي.
- وبناءً على ذلك، يُعتبر التعليل الضمني كافيًا لاستيفاء شرط التعليل، متى كان مُستخلصًا من سياق الحكم أو قائمًا على أساسٍ منطقي واضح (عبد الفتاح، 2008).

موقف الأنظمة القانونية من التعليل الضمني

في النظام السعودي: يُوجب المنظم تعليل الأحكام، لكنه يقبل التعليل الضمني إذا كانت الأسباب مُستنبطة منطقيًا من سياق الحكم، كما ينص على ذلك نظام المرافعات الشرعية (المادة 188) ونظام التحكيم (المادة 37). في النظام الفرنسي: يتخذ المشرع موقفًا وسطًا؛ فبينما تُعفى الأحكام التحكيمية من التعليل الصريح وفق المادة 1482 من قانون الإجراءات المدنية، فإن الاجتهاد القضائي فرض ضوابط تضمن الوضوح، مثل الإشارة إلى القواعد القانونية واتساق الحكم مع الوقائع (قرار محكمة النقض الفرنسية الصادر في 28 يناير 2009). ويُبرر الفقه هذا التوجه بالحفاظ على طبيعة التحكيم (السرعة والمرونة) (Garrison, 2019). في الفقه الإسلامي: يرى وجوب تعليل الأحكام، لكنه لا يُلزم بالتصريح التفصيلي، إذ يمكن استنباط الأسباب من سياق الحكم، استنادًا إلى القاعدة الفقهية: "الحكم يدل على علته" (الشاطبي، 2006/4/86).

يؤيد الباحث قبول التعليل الضمني في الأحكام، شريطة أن تكون أسبابه واضحة وقابلة للاستنتاج منطقيًا من نص الحكم، تحقيقًا للتوازن بين متطلبات الشفافية القانونية وضرورات المرونة الإجرائية. فإذا اتسقت الأسباب الضمنية مع وقائع الدعوى ومنطق الحكم، فإنها تكفي لبيان أساس القرار وتمكين مراجعته دون إيقال الإجراءات بتفاصيل غير ضرورية.

الفرع الثالث: تطبيقات على التسبب في النظام السعودي والقانون الفرنسي والفقهاء الإسلامي

يُعد التسبب ركيزة أساسية في الأحكام القضائية، حيث يُبرر القضاء قراراته بناءً على أدلة قانونية أو شرعية أو واقعية. ويختلف التسبب بين الأنظمة القانونية وفقًا لأصولها الفكرية والإجرائية. في هذا الفرع، نستعرض تطبيقات التسبب في ثلاثة أنظمة: النظام السعودي الذي يستنبط أحكامه من الفقه الإسلامي، والقانون الفرنسي الذي يُعتبر نموذجًا للقانون المدني الأوروبي، والفقه الإسلامي الذي يؤسس لمبادئ العدالة بناءً على النصوص الشرعية وأقوال الفقهاء. أولًا: التسبب في النظام السعودي

قضت محكمة الاستئناف في أحد الأحكام بما يلي: "...مخالفة الهيئة لنص المادة (50) من نظام التحكيم الفقرة (د) ومخالفة المادة (5) من وثيقة التحكيم الموقعة بين الأطراف والمحكمين؛ حيث نصت على قصر ولاية هيئة التحكيم في نظر النزاع على طلبات الطرفين المحددة في الوثيقة..."

كما أشارت المحكمة إلى أن: "...هيئة التحكيم بينت في أسباب حكمها أنها بعد الاطلاع على الأدلة والدفوع قررت إحضار الأطراف لتقرير موافقتهم على طلب يمين الإنكار الحاسمة... وأن المحكمة تقدمت بطلب إنهاء إجراءات التحكيم، وهو ما يخضع لتقديرها المطلق وفقًا لوثيقة التحكيم..." (البوابة القضائية العلمية، 1444).

وهذا يُظهر حرص النظام السعودي على ربط التسبب بالنصوص النظامية ووثائق الاتفاق بين الأطراف، مع إعطاء الهيئات القضائية صلاحية التقدير في تفسير الإجراءات.

ثانيًا: التسبب في القانون الفرنسي

استقر قضاء النقض الفرنسي على مبدأ "السبب الضمني"، حيث قضت محكمة النقض في حكم قديم بأن: "...أسباب الحكم الصادر برفض الطلب بدفع دين وفوائده معًا - على أساس أن شروط دفع الأصل غير متوفرة - تصلح أسبابًا لرفض الفوائد..." (مجموعة أحكام النقض الفرنسي، 1954).

غير أن بعض الفقهاء ينتقدون هذا المبدأ، باعتبار أنه:

- ذو طابع شخصي، إذ قد يعتمده القضاء في بعض الأحكام دون أخرى.
- يتعارض مع حالات الإعفاء من التسبب المنصوص عليها قانونًا، حيث تُستنتج الأسباب الضمنية من العلاقة التبعية بين الطلبات (عبد الفتاح، 2008).

ثالثًا: التسبب في الفقه الإسلامي يتميز التسبب في الفقه الإسلامي بالوضوح والتفصيل، إذ يجب على المحكم أن:

- يُبين مستنداته (نصوص شرعية، إجماع، قياس) بدقة.
- يتجنب الإهمام، كأن يقول "هذا مما جاء في كتاب الله" دون ذكر الآية ووجه الدلالة، أو "هذا حديث" دون بيان درجته ومصدره.

- يُحيل إلى المراجع المعتمدة مثل قوله: "حكاه ابن قدامة في المغني، الجزء كذا، الصفحة كذا" (المهوس، 2004).

وهذا المنهج يُعزز الشفافية ويُسهل مراجعة الحكم وفق أصول علمية رصينة.

تباين تطبيقات التسبب بين الأنظمة القانونية، لكنها تتفق في ضرورة إقامة الحكم على أسباب واضحة. فبينما يركز النظام السعودي على الالتزام بالنصوص والوثائق، يعتمد القانون الفرنسي على السبب الضمني كأداة تفسيرية، في حين يُولي الفقه الإسلامي أولوية قصوى للدقة والاستناد إلى المصادر الشرعية المعلومة.

ويرى الباحث أن الحكم الضمني يتحقق عندما تكون هناك علاقة ترابطية بين الطلبات المقدمة، بحيث يكون رد هيئة التحكيم على أحدها بمثابة رد غير صريح على الطلبات الأخرى. فمثلاً، قبول الطلب الاحتياطي من قبل هيئة التحكيم يُعد في حكمه رفضاً للطلب الأصلي.

ويشترط أن تستند أحكام المحكمين إلى أسباب واضحة ومحددة بدقة، بحيث توضح للمطلع أن هيئة التحكيم قد قامت بفحص الأدلة المقدمة وتحليلها، وخلصت منها إلى النتائج التي انتهت إليها، مستخدمةً في ذلك جميع الوسائل الكفيلة بتحقيق الحكم المطابق للواقع. ولضمان ذلك، يجب أن تكون هذه الأسباب خالية من أي غموض أو إبهام، وألا تكون عامة أو مجملة، كما لا يجوز أن تستند إلى الظن أو الاحتمال.

المطلب الثاني: كفاية الأسباب

يُمثل مبدأ كفاية الأسباب الضمانة الأساسية لشرعية أحكام المحكمين، حيث يُعد المعيار الموضوعي لسلامة القرارات التحكيمية ووضوحها. وتنبع أهمية هذا المبدأ من كونه الركيزة التي تقوم عليها عدالة الحكم وشفافيته، حيث يضمن فهم الأطراف لمبررات القرار، ويمكن جهات الطعن من مراجعته.

وستتناول هذا المطلب من خلال ثلاثة فروع رئيسية: تعريف المبدأ وأهميته وأركانه الأساسية، والتطبيقات القضائية التي تجسده، والآثار المترتبة على الإخلال به؛ لتبيان كيف يشكل التسبب الكافي الضمانة الحقيقية لتحقيق العدالة.

الفرع الأول: تعريف كفاية الأسباب وأهميته وأركانه

يُعد مبدأ كفاية الأسباب من الدعائم الأساسية للأحكام القضائية، حيث يشكل الجسر الواصل بين الوقائع الثابتة والقرار الصادر. وتنبع أهمية هذا المبدأ من كونه الضامن الحقيقي لعدالة المحكم وشفافيته، حيث يُمكن الأطراف من فهم حيثيات الحكم. وفي هذا السياق، سنتناول هذا الفرع من خلال ثلاثة موضوعات رئيسية: تعريف كفاية الأسباب وأهميتها، أركانها الأساسية، والآثار المترتبة على عدم تحققها.

أولاً: تعريف كفاية الأسباب تعني أن يكون الحكم القضائي مُدعماً بأسباب قانونية وواقعية واضحة، تبرر النتيجة التي انتهى إليها القاضي. فلا يكفي أن يصدر الحكم بعبارة عامة أو مُبهمة، بل يجب أن تُبين حيثياته كيفية تطبيق القانون على الوقائع، وأن تكون شاملة لكل النقاط الجوهرية في الدعوى. (المصاروة، 2000).

ثانياً: أهمية كفاية الأسباب

- ضمان حقوق الدفاع: يجب أن يرد القاضي على كل دفع أو دليل قدمه الخصوم، حتى لا يُحرم أي طرف من حقه في الرد.
- تمكين الرقابة القضائية: المحكمة العليا (أو محكمة النقض) لا تفحص الوقائع، بل تراقب صحة تطبيق القانون. فإذا كانت الأسباب غير كافية، فإنها تصعب مراجعة الحكم.
- تحقيق الشفافية: الأسباب الواضحة تُظهر أن الحكم عادل وغير تعسفي، مما يعزز ثقة الجمهور في القضاء.

ثالثاً: أركان كفاية الأسباب

1. الوضوح والتفصيل: يجب أن تكون الأسباب مباشرة ومحددة، لا غامضة أو عامة. مثال: إذا رفض القاضي دعوى لانعدام الإثبات، يجب أن يذكر أي الأدلة ناقصة، وليس فقط أن "الدعوى غير مُثبتة".



2. الترابط بين الأسباب والمنطوق: يجب أن تكون النتيجة (منطوق الحكم) منطقية بناءً على الأسباب. مثال: إذا حكم بالتعويض، يجب أن يذكر قيمة الضرر والأساس القانوني للتعويض.
3. الرد على دَفُوع الخصوم: إذا قدم المدعى عليه دفاعاً (مثل التقادم أو انعدام الصفة)، يجب أن يرد القاضي عليه بتحليل قانوني، لا أن يتجاهله.
4. التكييف القانوني الصحيح: يجب أن يطبق القاضي النصوص القانونية المناسبة على الوقائع. مثال: إذا كانت القضية "إيجار"، فلا يصح أن يحكم بناءً على قواعد "البيع".
- ويرى الباحث أنه يتحقق التسبب الكافي عندما يحقق الوظائف الأساسية للتسبب، والتي تتمثل في ضمان احترام حقوق الدفاع والرقابة على قانونية الحكم. وعليه، يُعد التسبب كافياً إذا تضمن القدر الكافي من الأسباب الواقعية والقانونية التي تتيح للمحكمة المختصة مراجعة الحكم والتحقق من مشروعيته دون الحاجة إلى استكمال الواقع، كما يكفل احترام حقوق الدفاع للخصوم. كما يجب أن يكون تسبب القاضي أو المحكم رداً واضحاً على أدلة الطلبات والدفع التي قدمها الأطراف، مما يعزز شفافية الحكم ويسهل رقابة المحكمة الأعلى.
- كما أن كفاية التسبب لا تقتصر على الرد على القانون لضمان مشروعية الحكم فحسب، بل تشمل أيضاً الرد على الخصوم لضمان حماية حقوقهم الدفاعية والمصالح الخاصة. وبذلك، يصبح التسبب الكافي أداة فعالة لتحقيق العدالة والرقابة القضائية مع تسهيل مهمة المحاكم في مراجعة الأحكام وضمان نزاهتها.
- وتأكيداً لذلك قال الأستاذان "فانساه" و"جويشار" في فقه المرافعات الفرنسي: إنه يجب في الأسباب أن تكون كافية (Chevaller, 1962). ومناطق ذلك احتمالها على كافة ما أثاره الخصوم والأطراف في القضية أثناء نظر الدعوى وبالأخص أن ترد الأسباب على عناصر المطالبة الأولى التي وردت في صحيفة الدعوى وما تلا ذلك من مطالبات أخرى أثناء نظر الدعوى، وما أثاره الخصوم من أوجه دفاع أو دفع، ومع ذلك ينوه الفقهاء إلى أن على القاضي أن يورد في أسباب الحكم ذكر الحثيات التي حدثت به إلى الانتهاء إلى الحكم بحسب منطوقه، كما أن له أن يضمن الأسباب ما يتمشى مع النصوص القانونية التي اعتد بها لبلوغ منطوق الحكم.
- وحتى يستقيم الحكم، يجب أن تتضمن أسبابه أن المحكمة فهمت الواقع وصلاحيه هذه المستندات كأدلة قانونية تستند إليها الأسباب الواقعية. ولا يكفي لسلامة الحكم توافر تلك الأدلة، بل يجب أن تكون المحكمة قد استخلصتها بما يتفق مع قواعد تفسير المستندات فإن أخطأت هذا التفسير، جرها ذلك إلى الخطأ في فهم الواقع (طلبة، 2006).
- الفرع الثاني: أمثلة تطبيقية على كفاية الأسباب
- تظهر أهمية مبدأ كفاية الأسباب في الأحكام القضائية من خلال التطبيقات العملية التي تناولها المحاكم في مختلف القضايا، حيث يُعدُّ هذا المبدأ معياراً جوهرياً لضمان سلامة الأحكام وشرعيتها. فالأسباب الكافية لا تقتصر على مجرد سرد الوقائع أو النصوص القانونية، بل يجب أن تُبرز المنطق القانوني الذي استند إليه القاضي في تكييف النزاع وصولاً إلى منطوق الحكم، وأن تكون شاملة وواضحة بما يكفي لتمكين المحكمة الأعلى من مراجعتها، وضمان حقوق الخصوم في فهم الأساس الذي بُني عليه الحكم.
- وفي هذا الإطار، تبرز العديد من التطبيقات القضائية التي تُظهر كيف تعاملت المحاكم مع حالات نقص الأسباب، أو غموضها، أو تناقضها، وكيف أسهمت هذه التطبيقات في بلورة معايير واضحة لكفاية التسبب.



فمن خلال دراسة بعض الأحكام الصادرة عن محاكم الاستئناف ومحكمة النقض، يتضح أن القضاء لا يكتفي بالتحقق من صحة النتيجة فحسب، بل يفحص أيضاً كيفية وصول القاضي إليها، وما إذا كانت الأسباب المقدمة تبرر المنطوق بشكلٍ مُقنعٍ ومنطقي.

وعليه، سيتم في هذا الفرع استعراض أمثلة تطبيقية من القضاء تُبيّن كيفية تطبيق مبدأ كفاية الأسباب، سواء في حالات طلب تفسير الأحكام عند غموضها، كما في القضية التي فصلتها محكمة الاستئناف بشأن اتفاقية المخالصة، أو في حالات مراجعة مدى اتساق الأسباب مع المنطوق، كما في قرار محكمة النقض الفرنسية الذي أكد على ضرورة وضوح الأسباب وخلوها من التناقض.

فهذه الأمثلة ستُظهر أن كفاية التسبيب ليست مجرد إجراء شكلي، بل هي ضمانَةٌ حقيقيةٌ لتحقيق العدالة وحماية حقوق الأطراف.

تتجلى أهمية مبدأ كفاية الأسباب من خلال التطبيقات العملية التي اعتمدها المحاكم في مراجعة الأحكام، حيث يُعدُّ هذا المبدأ معياراً أساسياً لضمان شرعية القرارات القضائية ووضوحها. وفي هذا الصدد، يمكن استعراض بعض الأمثلة التطبيقية التي تُبرز كيف تعامل القضاء مع حالات نقص التسبيب أو غموضه:

أولاً: مثال تفسير الحكم لغموض المنطوق

قضت محكمة الاستئناف في إحدى الدعاوى المتعلقة بتنفيذ اتفاقية مخالصة بأن منطوق الحكم الذي أمر بإجراء المحاسبة وتسليم المستحقات شابه غموضاً في تحديد الآلية والكيفية، مما استدعى تفسيراً يُوضح أن المخالصة رضائية، وأن أي نزاع لاحق يتطلب رفع دعوى جديدة. وقد أكدت المحكمة أن التفسير يهدف إلى إزالة اللبس عن عبارات الحكم، دون الفصل في النزاع الموضوعي، مما يُظهر أن كفاية الأسباب تشمل وضوح الإجراءات المطلوبة من الأطراف (البوابة القضائية العلمية، 1445).

ثانياً: مثال الرد على الدفع وشمولية الأسباب

أكدت محكمة النقض الفرنسية (Cour de cassation, 2023) أن الأسباب تكون كافيةً إذا تضمنت ردّاً مفصلاً على دفع الخصوم، حتى لو كان المدعي قد طلب الحكم بجزء من حقه فقط. كما أوضحت أن الأسباب يجب أن تكون مترابطةً وخاليةً من التناقض، بحيث تُظهر المسار المنطقي الذي اتبعه القاضي للوصول إلى النتيجة.

ثالثاً: مثال إغفال مناقشة الأدلة الجوهرية

في بعض الأحكام، يُعتبر إغفال الرد على دفع جوهرية أو دليل مهم نقصاً في التسبيب. فمثلاً، إذا قدم المدعي مستنداتٍ تثبت الضرر، ثم حكم القاضي برفض الدعوى دون مناقشة هذه المستندات، يكون الحكم معيباً لعدم كفاية أسبابه (والي، 2009).

من خلال ما سبق تُظهر هذه الأمثلة أن كفاية الأسباب لا تقتصر على كمها، بل على جودتها ووضوحها، مما يجعلها ضماناً ضد التعسف وتُعزز ثقة المتقاضين في القضاء.

الفرع الثالث: الآثار المترتبة على عدم كفاية الأسباب

يُعد مبدأ كفاية الأسباب ضماناً أساسياً لسلامة الأحكام القضائية، حيث يربط بين الوقائع الثابتة والقرار الصادر. وعندما يختل هذا المبدأ، ترتب عليه آثار خطيرة تمس مصداقية القضاء، مثل بطلان الحكم أو تعطيل العدالة. فالأسباب غير الكافية تحوّل القرار إلى حكم غامض يفتقر للمبررات القانونية، مما يهدد ثقة المتقاضين ويعيق رقابة المحاكم العليا. لذا، تبرز أهمية دراسة هذه الآثار لضمان نزاهة القضاء وفعالية العدالة.

1. بطلان الحكم: إذا كانت الأسباب غير كافية، يجوز نقض الحكم.
 2. تعطيل العدالة: الأسباب غير الواضحة قد تؤدي إلى تكرار طلبات التحكيم، مما يُثقل كاهل المحكمين.
- يرى الباحث ضرورة توضيح الفرق بين مفهومي كفاية الأسباب وصحة الأحكام، حيث إن:
- كفاية الأسباب: تتعلق بكيفية صياغة الحكم ومدى وضوحه وتبريره (هل الأسباب المذكورة واضحة ومُبررة للنتيجة؟).
- صحة الأحكام: تتعلق بمطابقة الحكم للقانون من حيث الموضوع (فحتى لو كانت الأسباب كافية، قد يُنقض الحكم إذا خالف القانون أو قواعد الإجراءات).

وفي هذا الإطار، يتضح أن على القاضي الالتزام بمبدأ كفاية التسبب، الذي يفرض عليه بيان الوقائع والاستدلالات التي تبرر النتيجة الواردة في منطوق الحكم بشكل واضح ومفصل. وإذا أغفلت المحكمة هذا المبدأ، يصبح الحكم معيباً بعبء بطلان الاستدلال، حيث تظهر النتيجة غير مبنية على مقدمات منطقية يقبلها العقل ويدركها الذهن.

وعادةً ما يُعبر الفقهاء عن هذا الشرط الأساسي بالقول إن الأسباب يجب أن تكون مُسوَّغة، أي أن تُظهر الارتباط العقلاني بين الواقعة الموضوعية والقاعدة القانونية المُطبَّقة، بحيث يتضح أن النتيجة الواردة في المنطوق نتيجة مُقبولة منطقيًا ومفهومة لدى مُتلقي الحكم، سواء كان من العامة أو المختصين.

كما يجب أن يُبرز القاضي في حثياته التكييف السليم للوقائع، وأن يُفصح بشكل صريح عن القاعدة القانونية التي استند إليها. إذ إن الحكم القضائي – بمجرد صدوره – يصبح قابلاً للتداول بين الأفراد والخبراء القانونيين، مما يستلزم وضوح الأسس التي بُني عليها، وعدم الوقوع في قصور الإفصاح عن القاعدة القانونية أو التكييف الخاطئ للوقائع، الذي قد يُفقد الحكم مشروعيته ومقبوليته.

وبذلك، يكون الحكم سليمًا إذا استوفى شرطَي الكفاية التسببية والترابط المنطقي بين الأسباب والنتيجة، مما يجعله مُتسقًا مع مبادئ العدالة والمنطق القانوني.

المطلب الثالث: منطقية الأسباب في التحكيم

لا يكفي لصحة التسبب في الحكم التحكيمي مجرد وجود أسباب كافية، بل يجب أن تكون هذه الأسباب منطقية، أي قادرةً على إقناع العقل بأنها تؤدي إلى النتيجة التي انتهى إليها المحكّم في منطوق حكمه. فالحكم التحكيمي يعكس الفكر الاستدلالي للمحكّم، وهذا الفكر يجب أن يخضع لقواعد المنطق السليم حتى يكون مقبولًا ومتناسكًا (الوالي، 2009، ص 145).

وستتناول في هذا المطلب ثلاثة فروع وهي:

الفرع الأول: مفهوم المنطقية في التسبب

تتحقق المنطقية في التسبب عندما تكون الأسباب والاستدلالات المقدمة في الحكم مترابطةً ترابطاً عقلياً متناسقاً مع النتيجة، بحيث لا يظهر بينها تناقضٌ أو تعسفٌ في الربط بين المقدمات والخلاصة. بمعنى آخر، يجب أن يتبع المحكّم منهجًا واضحًا ومتسقًا في بناء حجته، بحيث تكون كل خطوة مبررةً ومنطقيةً في سياقها، مما يعزز مصداقية الحكم ويجعله مقنعًا للأطراف والمختصين. ويعد هذا المنهج في جوهره تطبيقًا لقواعد المنطق القانوني، الذي يهدف إلى ضمان وضوح الفكر وسلامته من الأخطاء الاستدلالية، مما يعطي الحكم قوته ويسهل فهمه من قبل جميع المعنيين (سرور، 1980، ص 78).

ومع ذلك، ثمة خلافٌ فقهي حول مدى ارتباط القانون بالمنطق الصارم، حيث يرى بعض الفقهاء أن القانون ليس نظامًا منطقيًا بحثًا يُدار وفق قواعد رياضية ثابتة، بل هو مزيجٌ بين المنطقية النظرية والمرونة العملية، خاصةً في الحالات

التي تغيب فيها النصوص الواضحة أو عندما يتطلب الأمر تطبيق مبادئ العدالة والإنصاف. فالقانون، في نهاية المطاف، يهدف إلى تحقيق العدل، وقد يتطلب ذلك أحياناً تجاوز الصرامة المنطقية لتحقيق غايات أسمى (Louis Cardies, 1971, p.112).

من وجهة نظر الباحث، فإن المنطقية شرطٌ جوهري في تسبيب الأحكام التحكيمية، ولا يكفي أن يكون الحكم مسبباً بمجرد وجود أسباب، بل يجب أن تكون هذه الأسباب متماسكة عقلياً، وقادرة على تبرير النتيجة تبريراً واضحاً ومقنعاً. فالترام المحكم بقواعد المنطق لا يقتصر فقط على الشكل، بل يمتد إلى جوهر الحكم، مما يُضفي عليه شرعيةً ووضوحاً، ويرفع من درجة قبوله لدى الأطراف، ويعزز الثقة في نظام التحكيم ككل.

الفرع الثاني: أنواع المنطقية في التسبيب والاستدلال به

أولاً: أنواع المنطقية في التسبيب

يُعد المنطق القانوني والمنطق القضائي (التحكيبي) أداتين أساسيتين في تحليل النزاعات واتخاذ القرارات العادلة، حيث يعتمد الأول على تطبيق مبادئ المنطق العام في المجال القانوني، بينما يركز الثاني على المنهجية الذهنية التي يتبعها المحكم في فحص الوقائع وتكييفها قانونياً. وتسهم هذه الأدوات في ضمان اتساق الحجج وشرعية الأحكام، من خلال آليات مثل القياس والاستنباط والاستدلال بمفهوم المخالفة.

1. المنطق القانوني: يعرف المنطق القانوني بأنه تطبيق مبادئ وقواعد المنطق العام على المجال القانوني، حيث يعتمد

المحكم على مصادر القانون المختلفة مثل النصوص التنظيمية، والمبادئ العامة للقانون، والسوابق القضائية، للوصول إلى حل منطقي وعادل للنزاع المطروح (عبد الفتاح، 2008، ص 203).

وله أهمية خاصة، حيث لا يقتصر دوره على مجرد استنتاج النتائج من المقدمات المنطقية، بل يشمل أيضاً تحديد المقدمات ذاتها، سواء كانت:

المقدمة الكبرى: وهي القاعدة القانونية الواجبة التطبيق.

المقدمة الصغرى: وهي الوقائع الثابتة في النزاع (عمر، 2001، ص 92).

كما يساعد في ضمان اتساق الحجج القانونية واتفاقها مع المبادئ العقلانية، مما يعزز شرعية القرار التحكيبي.

2. المنطق القضائي (التحكيبي): يشير المنطق القضائي إلى المسار الذهني الذي يتبعه المحكم في تحليل النزاع، بدءاً من:

• فحص الوقائع وتحديد عناصرها الأساسية.

• التكييف القانوني للوقائع لربطها بالنصوص والمبادئ القانونية المناسبة.

• تطبيق القانون على النتائج المستخلصة للوصول إلى حكم عادل (الوالي، 2009، ص 150).

- أدوات المنطق القضائي:

• القياس: تطبيق حكم ورد في نص معين على حالة مشابهة لم يرد فيها نص صريح.

• الاستنباط: استخلاص الأحكام من القواعد العامة.

• الاستدلال بمفهوم المخالفة: فهم النص القانوني من خلال استبعاد ما لم يرد فيه (عبد الفتاح، 2008، ص

(210).



ثانياً: الاستدلال في التحكيم بين التسبب والإقناع

يُعدُّ الاستدلال في التحكيم جسراً بين التسبب القانوني المجرد والإقناع العملي، حيث يختلف عن الاستدلال القانوني التقليدي في كونه يركز على تبرير الحكم وتحقيق العدالة بين الأطراف دون الدخول في تفاصيل مفردة. فبينما يعتمد الاستدلال القانوني على تحليل النصوص والمبادئ المجردة، يأتي الاستدلال التحكيمي ليجمع بين المنطق والإقناع، ضماناً لقبول القرار ووضوحه. وفيما يلي نتحدث عن الاستدلال بأنواعه:

أولاً: الاستدلال القانوني: يهدف إلى تطبيق القانون على الواقع، حتى في غياب نزاع قضائي، كما في حالات التطبيق الاختياري للقانون أو الفتاوى القانونية (سرور، 1980، ص 85). بحيث يعتمد على تحليل النصوص والمبادئ المجردة دون الحاجة إلى خصومة قضائية. وقد يستخدم في صياغة العقود أو تقديم الاستشارات القانونية.

ثانياً: الاستدلال القضائي (التحكيمي): يهدف إلى تبرير الحكم التحكيمي وإظهاره كحل عادل وغير تعسفي للنزاع المطروح (عمر، 2001، ص 95).

الفرق الجوهرية بينه وبين الاستدلال القانوني فرق جوهري: حيث لا يشترط في التسبب التحكيمي كشف كل الخطوات العقلية التي أدت إلى القرار، بل يكفي أن تكون النتيجة النهائية مدعومة بأسباب واضحة ومنطقية (الوالي، 2009، ص 155). ويركز على الإقناع أكثر من التفصيل المفرط، حيث إن القرار التحكيمي يجب أن يكون مقنعاً لأطراف النزاع دون الحاجة إلى إثبات كل التفاصيل المنطقية.

الفرع الثالث: دور المنطق الصوري وغير الصوري في التحكيم

يُعد المنطق بمختلف أشكاله أداة أساسية في عملية التحكيم، حيث يساعد المحكم على تحليل الوقائع وتطبيق القانون بشكلٍ منهجي، مما يعزز شرعية الحكم التحكيمي ويسهم في قبوله من قبل الأطراف. وينقسم المنطق المستخدم في التحكيم إلى نوعين رئيسيين: المنطق الصوري والمنطق غير الصوري، ولكل منهما خصائصه وأهميته في عملية التسبب التحكيمي.

أولاً: المنطق الصوري في التحكيم: المنطق الصوري (أو الشكلي) هو المنطق الذي يعتمد على الاستنباط والقياس المنطقي، حيث يتم استنتاج النتائج من مقدمات واضحة وثابتة. وفي سياق التحكيم، يُستخدم هذا المنطق عندما تكون الوقائع محددة والنصوص القانونية واضحة، مما يسمح للمحكم بتطبيق القانون تطبيقاً آلياً إلى حدٍ ما. وله أهمية في التحكيم تتمثل في:

1. ضمان الالتزام بالقانون: حيث يضمن أن الحكم التحكيمي متسق مع النصوص القانونية المطبقة، مما يعزز مشروعيته (الوالي، 2009، ص 160).
2. الوضوح والموضوعية: لأنه يعتمد على قواعد ثابتة، مما يقلل من تأثير التحيز أو التفسيرات الذاتية (عبد الفتاح، 2008، ص 215).

الملاءمة للأنظمة القانونية المكتوبة: حيث يُعد أساسياً في الأنظمة التي تعتمد على التنظيمات المدونة (Louis Cardies, 1971, p.118).

مثال تطبيقي: عندما يُطبّق المحكم نصاً قانونياً واضحاً على وقائع ثابتة (مثل شروط العقد المتفق عليها)، فإنه يستخدم المنطق الصوري لاستخلاص النتيجة دون الحاجة إلى تفسير مر.

ثانياً: المنطق غير الصوري في التحكيم: المنطق غير الصوري (أو الجدلي) يعتمد على الإقناع العقلاني والمرونة، ويُستخدم عندما تكون المقدمات غير يقينية أو عندما يوجد غموض في النصوص القانونية أو تنازع في الأدلة. وله أهمية في التحكيم تتمثل في:

1. معالجة الغموض والالتباس: حيث يساعد في تفسير النصوص القانونية الغامضة أو حل التعارض بين الأدلة (سرور، 1980، ص 90).
2. تحقيق العدالة العملية: لأنه يسمح للمحكم بمراعاة الظروف الواقعية والإنصاف، وليس فقط الحرفية القانونية (عبد الفتاح، 2008، ص 220).
3. تعزيز إقناع الأطراف: حيث يُقَدِّم تبريراتٍ مقنعةً ومنطقيةً لأصحاب المصلحة والجهات الرقابية (عمر، 2001، ص 100).

مثال تطبيقي: عندما يكون هناك خلاف حول تفسير شرطٍ غامضٍ في العقد، أو عندما تكون الأدلة متناقضة، يعتمد المحكم على المنطق غير الصوري لبناء حجةٍ مقنعةٍ تبرر قراره.

ثالثاً: التوازن بين المنطق الصوري وغير الصوري في التسبيب التحكيمي: يدعو الفقه الحديث إلى الجمع بين المنطقين في صياغة الأحكام التحكيمية، لأن الاعتماد على أحدهما دون الآخر قد يؤدي إما إلى جمود قانوني أو إلى حكمٍ غير مستقر. وذلك لعدة أسباب من بينهما:

1. أن المنطق الصوري يضمن الشرعية القانونية، بينما المنطق غير الصوري يضمن العدالة والمرونة (الوالي، 2009، ص 160).
2. أن التسبيب الفعال يجب أن يجمع بين الأدلة القانونية (المنطق الصوري) والحجج العقلانية (المنطق غير الصوري) لتعزيز قبول الحكم (سرور، 1980، ص 95).
3. تحقيق التوازن بين الدقة والإنصاف، مما يجعل الحكم مقبولاً من الأطراف والجهات القضائية (Louis Cardies, 1971, p.125).

وعليه، يشترط في تسبيب الحكم التحكيمي أن يكون منطقيًا، وقائمًا على أسباب واضحة ومترابطة عقليًا مع النتيجة. ولتحقيق ذلك، يجب على المحكم استخدام أدوات المنطق الصوري لضمان الامتثال القانوني، وأدوات المنطق غير الصوري لضمان العدالة العملية والإقناع، مما يؤدي إلى حكمٍ عادلٍ ومقنعٍ لجميع الأطراف.

ولا ريب أن المحكم عندما يُجري التسبيب فإنه يجريه بشكلٍ منهجي، والمنهج هو مسألة منطق، وإخضاعه لقواعد علم المنطق يضمن أن يعبر عن فكر سليم ويعطي الحكم قوة وسهولة في ذات الوقت، ومع ذلك فهناك من يرى ربط القانون بالمنطق لأن المنطق كعلم يشوبه خلاف بين علمائه حول وسائله وطرقه.

النتائج:

1. أهمية التسبيب في التحكيم:
 - يعد التسبيب ركيزة أساسية لضمان عدالة وشفافية الأحكام التحكيمية، حيث يعزز ثقة الأطراف في القرارات الصادرة ويسهل عملية الرقابة القضائية عند الضرورة.
 - التسبيب ليس مجرد إجراء شكلي، بل هو أداة لتحقيق التوازن بين مرونة التحكيم ومتطلبات العدالة.



2. الإطار القانوني في النظام السعودي:

- أكد النظام السعودي على وجوب تسييب أحكام التحكيم بموجب المادة (42) من نظام التحكيم، مع إمكانية بطلان الحكم في حال إغفال التسييب.
- يتميز التسييب في النظام السعودي بمراعاة أحكام الشريعة الإسلامية، مما يضي عليه طابعًا فريدًا مقارنة بالأنظمة الأخرى.

3. المقارنة مع الأنظمة الأخرى:

- أظهرت المقارنة مع القانون الفرنسي أن التسييب إلزامي في التحكيم الداخلي، بينما يكون اختياريًا في التحكيم الدولي ما لم يتفق الأطراف على خلاف ذلك.
- تتباين مواقف الأنظمة الدولية مثل قواعد الأونسيترال ومراكز التحكيم الدولية بين الإلزام والمرونة في التسييب، مما يعكس تنوعًا في الفلسفات التشريعية.

4. دور الشريعة الإسلامية:

- أكد الفقه الإسلامي على أهمية التسييب كضمانة لتحقيق العدالة، مع إمكانية التنازل عنه بتراضي الأطراف ما لم يخالف أحكام الشريعة.
- يختلف التسييب في الفقه الإسلامي من حيث تفصيله ووضوحه، مع التركيز على الربط بين الأدلة الشرعية والوقائع.

5. التحديات:

- واجهت الدراسة تحديات مثل غياب تعريف صريح للتسييب في النظام السعودي، وتباين معايير بين التحكيم والقضاء النظامي، ومحدودية الرقابة على جودته.

التوصيات:

1. تعزيز الإطار القانوني:

- اقتراح تعديلات على نظام التحكيم السعودي لتضمن تعريف واضح وشامل للتسييب، مع تحديد معايير دقيقة لكفايته ومنطقيته.
- تطوير آليات رقابية فعالة لضمان جودة التسييب، مثل إنشاء هيئة استئنافية متخصصة لمراجعة أحكام التحكيم.

2. التدريب والتأهيل:

- إقامة برامج تدريبية متخصصة للمحكمين لتعزيز مهاراتهم في صياغة الأسباب بشكل واضح ومقنع، مع التركيز على الجوانب العملية للتسييب.
- تضمين مناهج التدريب مقارنات بين النظام السعودي والأنظمة الأخرى لتعزيز الفهم الشامل.

3. المقارنة والتطوير:

- إجراء مزيد من الدراسات المقارنة مع أنظمة تحكيمية أخرى مثل النظام الإنجلوسكسوني، لاستخلاص الدروس المستفادة وتطوير النظام السعودي.



- تعزيز التعاون مع مراكز التحكيم الدولية لتبادل الخبرات وأفضل الممارسات.
- 4. الشفافية والمرونة:
- تحقيق التوازن بين متطلبات الشفافية ومرونة التحكيم، مع إتاحة المجال للأطراف للاتفاق على إغفال التسبب في حالات محددة.
- تشجيع استخدام التكنولوجيا في توثيق وتحليل أحكام التحكيم لتعزيز الشفافية وسهولة الوصول.
- 5. التوعية:
- نشر الوعي بين الأطراف المشاركة في التحكيم بأهمية التسبب وحقوقهم في الحصول على أحكام مسببة وواضحة.
- إصدار دليل إرشادي يوضح معايير التسبب المقبولة في النظام السعودي، مع أمثلة تطبيقية.

المراجع:

- ابن فرحون، إ. (1406). تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام. مكتبة الكليات الأزهرية.
- ابن منظور، م. (1414). لسان العرب (ط.3). دار صادر.
- الأحدب، ع. (2008). موسوعة التحكيم، التحكيم التجاري الدولي (ط.3). دار الحلبي الحقوقية.
- أفندي، ع. (1991). درر الحكام في شرح مجلة الأحكام. دار الجيل.
- آل خنين، ع. (1428). تسبب الأحكام القضائية في الشريعة الإسلامية (ط.2). دار التدمرية.
- الأمم المتحدة. (1958). اتفاقية الاعتراف وتنفيذ أحكام التحكيم الأجنبية (اتفاقية نيويورك).
- الباهي، ع. (2000). تسبب أو تعليل القرارات التحكيمية من خلال بعض الاتفاقيات الدولية والإقليمية والتنظيم الداخلية. مجلة التحكيم العربي، (2) 132-160.
- البكر، م. (1428). السلطة القضائية وشخصية القاضي (ط.2). دار الزهراء للإعلام العربي.
- حسانين، ع. (2018). نطاق الالتزام بالسرية في التحكيم التجاري الدولي، دار التعليم الجامعي للطباعة والنشر والتوزيع.
- الخضيري، م. (1996). أصول الفقه (ط.6). المكتبة الكبرى.
- الزحيلي، و. (2010). التحكيم في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة (ط.2). دار الفكر.
- سرور، أ. (1980). الوسيط في الإجراءات الجنائية النقض الجنائي. دار النهضة العربية.
- السيد، ص. (2016). أثر النظام العام على تسبب حكم التحكيم. مجلة البحوث القانونية والاقتصادية. 26 (43)، 622-659.
- السيوطي. (1991)، الأشباه والنظائر. دار الكتب العلمية.
- الشاطبي. (2006). الموافقات في أصول الشريعة. دار الكتب العلمية.
- شحاته، م. (2007). الوسيط في قانون المرافعات المدنية والتجارية، دار التأليف.
- الشيثكلي، محسن. (1999). محاضرات في القضاء الدولي. الجامعة الأردنية.
- الصاوي، أ. (2005). الوسيط في شرح قانون المرافعات والتجارية. دار النهضة العربية.
- صحيفة أم القرى. (1412/9/2). النظام الأساسي للحكم الصادر بموجب المرسوم الملكي رقم (م/90)، بتاريخ 1412/8/27هـ، (3397).
- طلبة، أ. (2006). بطلان الأحكام وانعدامها. المكتب الجامعي الحديث.
- عبد الفتاح، ع. (2008). تسبب الأحكام وأعمال القضاة في المواد المدنية والتجارية. (ط.4). دار النهضة العربية.



عبد القادر، م. (2008). التزام المحكمة بتسيب الأحكام في المواد المدنية والتجارية. مجلة الجامعة الأسمرية الإسلامية. 5(10)، 435-413.

العشماوي، م. (1958). قواعد المرافعات المقارن. مكتبة الآداب.

عمر، ن. (2001). تسيب الأحكام القضائية في قانون المرافعات المدنية والتجارية. دار الجامعة الجديدة.

العنبري، ع. (2023). الموقف القانوني من تسيب الأحكام التحكيمية. مركز البحث وتطوير الموارد البشرية. مجلة جامعة القرآن الكريم وتأسيس العلوم بالسودان. (10)، 111-54.

الغنم، ع. (2016). نظام التحكيم السعودي الجديد: دراسة تحليلية (ط.1). مكتبة القانون والاقتصاد.

فهبي، ح. (1935). تسيب الأحكام في المواد المدنية. مجلة القانون والاقتصاد. 5(6)، 632-593.

فهبي، و. (1991). مبادئ القضاء المدني (ط.2). دار الثقافة الجامعية.

الكعبي، ه. (2014). تسيب الأحكام المدنية. مجلة المحقق الحلي للعلوم القانونية والسياسية. 6(2)، 204-131.

المروزي، م. (1991). قواطع الأدلة في الأصول. دار الكتب العلمية.

المصاروة، ي. (2000). تسيب الأحكام وفقاً لقانون أصول المحاكمات المدنية. الجامعة الأردنية.

مصطفى، ع. (2014). اتفاق التحكيم في العقود الإدارية الدولية في النظام السعودي والأنظمة المقارنة. مكتبة القانون والاقتصاد.

المهوس، ي. (2004). تسيب الحكم القضائي بين الفقه الإسلامي والنظام القضائي السعودي [رسالة ماجستير غير منشورة]، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية.

نظام التحكيم الصادر بموجب المرسوم الملكي رقم (م/43) بتاريخ 1433/5/24هـ.

نظام القضاء الصادر بموجب المرسوم الملكي رقم (م/78) بتاريخ 1428/9/19هـ.

نظام المرافعات الشرعية الصادر بموجب المرسوم الملكي رقم (م/1) بتاريخ 1435/1/22هـ، وزارة العدل، الإصدار الثاني، مركز البحوث، (1442هـ).

والي، فتحي. (2009). الوسيط في القضاء المدني. دار النهضة العربية.

References

'Abd al-Fattāḥ, 'A. (2008). *Tasnīb al-aḥkām wa-a'māl al-quḍāt fī al-mawād al-madaniyya wa-l-tijāriyya* (4th ed.). Dār al-Nahḍa al-'Arabiya, (In Arabic).

'Abd al-Qādir, M. (2008). Iltizām al-maḥkama bi-tasnīb al-aḥkām fī al-mawād al-madaniyya wa-l-tijāriyya. *Majallat al-Jāmi'a al-Asmariya al-Islamiya*, 5(10), 413–435, (In Arabic).

Afandi, 'A. (1991). *Durar al-hukkām fī sharḥ Majallat al-aḥkām*. Dār al-Jil, (In Arabic).

Āl Khunayn, 'A. (2007/1428 AH). *Tasnīb al-aḥkām al-qaḍā'iya fī al-sharī'a al-islāmiya* (2nd ed.). Dār al-Tadmuriya, (In Arabic).

Al-Aḥḍab, 'A. (2008). *Mawsū'at al-taḥkīm: al-taḥkīm al-tijāri al-duwalī* (3rd ed.). Dār al-Ḥalabī al-Ḥuquqiya, (In Arabic).

Al-'Anbarī, 'A. (2023). Al-Mawqif al-qānūnī min tasnīb al-aḥkām al-taḥkīmiya. *Majallat Jāmi'at al-Qur'ān al-Karīm wa-Ta'ṣīl al-'Ulūm* (Sudan), (10), 54–111, (In Arabic).

Al-'Ashmāwī, M. (1958). *Qawā'id al-murāfa'āt al-muqāran*. Maktabat al-Ādāb, (In Arabic).



- Al-Bāhī, 'A. (2000). Tasnīb aw ta'līl al-qarārāt al-tahkīmīya min khilāl ba'd al-ittifāqīyāt al-duwālīya wa-l-iqlīmīya wa-l-tanzīm al-dākhlī. *Majallat al-Tahkīm al-'Arabī*, (2), 132–160, (In Arabic).
- Al-Bakr, M. (2007/1428 AH). *Al-Sulṭa al-qaḍā'īya wa-shakhsīyat al-qaḍī* (2nd ed.). Dār al-Zahrā' lil-'Ilām al-'Arabī, (In Arabic).
- Al-Ghannām, 'A. (2016). *Nizām al-tahkīm al-sa'ūdī al-jadīd: Dirāsa taḥlīliyya* (1st ed.). Maktabat al-Qānūn wa-l-Iqtisād, (In Arabic).
- Al-Ka'bī, H. (2014). Tasnīb al-aḥkām al-madaniyya. *Majallat al-Muḥaqqiq al-Ḥillī lil-'Ulūm al-Qānūniyya wa-l-Siyāsīya*, 6(2), 131–204, (In Arabic).
- Al-Khuḍayrī, M. (1996). *Uṣūl al-fiqh* (6th ed.). Al-Maktaba al-Kubrā, (In Arabic).
- Al-Marwazī, M. (1991). *Qawā'ī' al-adilla fī al-uṣūl*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, (In Arabic).
- Al-Maṣārwa, Y. (2000). *Tasnīb al-aḥkām wafqan li-qānūn uṣūl al-muḥākamāt al-madaniyya*. University of Jordan, (In Arabic).
- Al-Muhawwus, Y. (2004). *Tasnīb al-ḥukm al-qaḍā'ī bayna al-fiqh al-islāmī wa-l-nizām al-qaḍā'ī al-sa'ūdī* (Unpublished master's thesis). Naif Arab University for Security Sciences, (In Arabic).
- Al-Ṣāwī, A. (2005). *Al-Wasī' fī sharḥ qānūn al-murāfa'āt wa-l-tijāriyya*. Dār al-Nahḍa al-'Arabiya, (In Arabic).
- Al-Sayyid, Ṣ. (2016). Athar al-nizām al-'amm 'alā tasnīb ḥukm al-tahkīm. *Majallat al-Buḥūth al-Qānūniyya wa-l-Iqtisādīya*, 26(43), 622–659, (In Arabic).
- Al-Shāṭibī. (2006). *Al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-sharī'a*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, (In Arabic).
- Al-Shishiklī, M. (1999). *Muḥāḍarāt fī al-qaḍā' al-duwālī*. University of Jordan, (In Arabic).
- Al-Suyūṭī. (1991). *Al-Ashbāh wa-l-naẓā'ir*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, (In Arabic).
- Al-Zuḥaylī, W. (2010). *Al-Tahkīm fī al-fiqh al-islāmī: Dirāsa muqārana* (2nd ed.). Dār al-Fikr, (In Arabic).
- Cardies, L. (1971). The theory and practice of judicial reasoning. Harvard University Press.**
- Chevaller, J. (1962). Remarques sur l'utilisation par le juge de ses informations personnelles. Revue trimestrielle de droit (R. T.).**
- Clay, R. (1993). [L'arbitrage: procédure civile]. LGDJ.**
- Clay, T., & Robert, J. (2023). Arbitrage – Droit interne – Droit international privé. Paris: Édition XYZ.**
- Cour de cassation [Cass.] [أعلى محكمة استئناف], civ. 2e, 12 janvier 2023, Bull. civ. 2023, II, N° 5 (Fr.).**
- Cour de cassation, chambre commerciale. (2023, 10 février). Arrêt n° 22-10.321.Légifrance.**
- Fahmī, Ḥ. (1935). Tasnīb al-aḥkām fī al-mawād al-madaniyya. *Majallat al-Qānūn wa-l-Iqtisād*, 5(6), 593–632, (In Arabic).
- Fahmī, W. (1991). *Mabādī' al-qaḍā' al-madani* (2nd ed.). Dār al-Thaqāfa al-Jāmi'iyya, (In Arabic).
- Gaillard, E. (2019). Le droit français de l'arbitrage interne et international (2^e éd.). Paris: Pedone.**
- Ḥassanīn, 'A. (2018). *Niqāṭ al-iltizām bi-l-sirriyya fī al-tahkīm al-tijāri al-duwālī*. Dār al-Ta'līm al-Jāmi'ī, (In Arabic).
- https://www.legifrance.gouv.fr/cass/id/CCASS_0003CJ8L2L4
- Ibn Farḥūn, I. (1986/1406 AH). *Tabṣīrat al-ḥukkām fī uṣūl al-aqḍīya wa-manāḥij al-aḥkām*. Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyya, (In Arabic).



Ibn Manzūr, M. (1993/1414 AH). *Lisān al-ʿArab* (3rd ed.). Dār Ṣādir, (In Arabic).

International Centre for Settlement of Investment Disputes, 2022, Rule 47.

Jarrosson, C. (1994). Note sous arrêt Capri du 1^{er} juillet 1999. *Revue de l'arbitrage* (Rev. arb.).

Jarrosson, C. (2019). *L'arbitrage* (3^e éd.). Paris: Éditions Dalloz.

Legifrance. (2023). Code de procédure civile, Article 1482. [En ligne]. Disponible sur: <https://www.legifrance.gouv.fr>

Mourre, A. (2001). Réflexions critiques sur la suppression du contrôle de la motivation des sentences arbitrales en droit français. *Bulletin de l'ASA*, n°4.

Muṣṭafā, 'A. (2014). *Ittifāq al-taḥkīm fi al-'uqūd al-idāriya al-duwaliya fi al-niẓām al-sa'ūdī wa-l-anẓima al-muqārana*. Maktabat al-Qānūn wa-l-Iqtisād, (In Arabic).

Niẓām al-Murāfa'āt al-Shar'iyya (Royal Decree No. M/1, 22/1/1435 AH; 2nd ed.). Ministry of Justice, Markaz al-Buḥūth, 1442 AH, (In Arabic).

Niẓām al-Qaḍā' (Royal Decree No. M/78, 19/9/1428 AH), (In Arabic).

Niẓām al-Taḥkīm (Royal Decree No. M/43, 24/5/1433 AH), (In Arabic).

Shaḥāta, M. (2007). *Al-Wasīṭ fi qānūn al-murāfa'āt al-madaniyya wa-l-tijāriyya*. Dār al-Ta'lif, (In Arabic).

Surūr, A. (1980). *Al-Wasīṭ fi al-ijrā'āt al-jinā'iya al-naqḍ al-jinā'i*. Dār al-Nahḍa al-'Arabiya, (In Arabic).

Ṭalba, A. (2006). *Buṭlān al-aḥkām wa-in'īdāmuhā*. Al-Maktab al-Jāmi'i al-Ḥadīth, (In Arabic).

'Umar, N. (2001). *Tasnīb al-aḥkām al-qaḍā'iya fi qānūn al-murāfa'āt al-madaniyya wa-l-tijāriyya*. Dār al-Jāmi'a al-Jadīda, (In Arabic).

Umm al-Qurā Gazette. (1991/1412 AH, September 2). *Niẓām al-asāsī lil-ḥukm* (Royal Decree No. M/90, 27/8/1412 AH), (3397), (In Arabic).

United Nations. (1958). *Convention on the Recognition and Enforcement of Foreign Arbitral Awards (New York Convention)*, (In Arabic).

Wālī, F. (2009). *Al-Wasīṭ fi al-qaḍā' al-madani*. Dār al-Nahḍa al-'Arabiya, (In Arabic).





Emergent Doubt and its Impact on Criminal Punishment: A Comparative Jurisprudential Study with Yemeni Law

Dr. Muṭea Mothana Aḥmed Moḥammad Al-Sarawi *

M77388952@gmail.com

Abstract:

This study aims to elucidate the nature of emergent doubt and its impact on criminal punishment rulings from the perspectives of Islamic jurisprudence and Yemeni law. For the study purposes, the analytical and comparative methodologies were adopted. The study is structured into an introduction and three main sections: Section one defines emergent doubt. Section two examines the influence of emergent doubt on criminal punishment in Islamic jurisprudence. Section three analyzes the stance of Yemeni law toward emergent doubt. The study key findings indicate that emergent doubt refers to a transient ambiguity that precludes criminal punishment after the establishment of an offense warranting such punishment. The impact of emergent doubt on punishment varies according to the strength of its evidential basis. For instance, strong evidentiary bases (e.g., insanity or retraction of confession) negate punishment and prevent its execution. Weak evidentiary bases (e.g., marriage contracted between parties after adultery) do not affect the punishment ruling nor preclude its execution.

Keywords: Emergent Doubt, Impact on Criminal Punishment, Yemeni Law, Punishment Ruling, Transient Ambiguity.

* Assistant Professor of Comparative Jurisprudence, Department of Quran Studies and Islamic Sciences, Faculty of Arts, Ibb University, Republic of Yemen.

Cite this article as: Al-Sarawi, M. M. A, M. (2025). Emergent Doubt and its Impact on Criminal Punishment: A Comparative Jurisprudential Study with Yemeni Law, *Journal of Arts*, 13(3), 977 -1007. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2737>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



الشبهة الطارئة وأثرها على العقوبة الجزائية-دراسة فقهية مقارنة بالقانون اليمني

د. مطيع مثنى أحمد محمد الساروي*

M77388952@gmail.com

الملخص

هدفت الدراسة إلى إبراز حقيقة الشبهة الطارئة، ومدى تأثيرها على أحكام العقوبة الجزائية من منظور الفقه الإسلامي والقانون اليمني، وقد استعان الباحث على تنفيذها بالمنهج التحليلي والمنهج المقارن، فجاءت في مقدمة، وثلاثة مباحث رئيسية: خُصَّ المبحث الأول بتعريف الشبهة الطارئة. وجاء المبحث الثاني في دراسة تأثير الشبهة الطارئة على العقوبة الجزائية في الفقه الإسلامي. كما جاء المبحث الثالث في بيان موقف القانون اليمني من الشبهة الطارئة، ثم خاتمة تضمنت أهم النتائج والتوصيات التي خرجت بها الدراسة، ومنها: أن الشبهة الطارئة تعني: اللبس العارض المانع من العقوبة الجزائية بعد ثبوت الجنائية الموجبة لها. وأن الشبهة الطارئة ليست على درجة واحدة في تأثيرها على العقوبة، بل تختلف من شبهة إلى أخرى؛ بناءً على مدرك الشبهة قوةً وضعفًا؛ فما قوي مدركه، كالجنون، أو الرجوع عن الإقرار فإنه يؤثر على العقوبة ويمنع من استيفائها، وما ضعف مدركه، كعقد النكاح بين طرفيه بعد وقوعهما في الزنا فإنه لا يؤثر في حكم العقوبة ولا يمنع من استيفائها.

الكلمات المفتاحية: الشبهة الطارئة، أثر العقوبة الجزائية، القانون اليمني، حكم العقوبة، اللبس العارض.

* أستاذ الفقه المقارن المساعد، قسم علوم القرآن والدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة إب، الجمهورية اليمنية.

للاقتباس: الساروي، م. م. أ. م. (2025). الشبهة الطارئة وأثرها على العقوبة الجزائية-دراسة فقهية مقارنة بالقانون اليمني، مجلة الآداب، 13 (3)، 977-1007. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2737>

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله الطيبين، وصحابه الغر الميامين.
أما بعد: فإن قاعدة: "درء الحدود بالشبهات" من القواعد الهامة التي شغلت حيزاً واسعاً في الفقه الجنائي الإسلامي؛ فقد اهتم بها الفقهاء القدماء، وأوسعوا الكلام عنها في مصنفااتهم الفقهية-تأصيلياً، وتطبيقاً-. كما حظيت-كذلك- باهتمام بارز من قبل الباحثين المعاصرين، حيث قُدمت فيها العديد من الرسائل العلمية والأكاديمية في كثير من الجامعات ومراكز البحث العلمي، وعلى الرغم من ذلك فإن تلك الدراسات لم تتناول موضوع الشبهة على وجه يستوعب جميع أنواعها وصورها؛ إذ لم أجد فيما وقفت عليه منها من تناول دراسة (الشبهة الطارئة) من الناحيتين: الفقهية، والقانونية. وهذا ما شد من عزم الباحث على دراسة هذا النوع من الشبهة وبيان أحكامها الفقهية والقانونية. وقد ارتأيت أن تكون تحت عنوان (الشبهة الطارئة وأثرها على العقوبة الجزائية-دراسة فقهية مقارنة بالقانون اليمني).

أولاً: أهمية الدراسة:

تتمثل أهمية الدراسة في الجوانب الآتية:

- 1- أنها تعالج موضوع العقوبات الجزائية، وهي قضية خطيرة لها صلة وثيقة بالضروريات الخمس: (دم الإنسان، وعرضه، وماله...)، وهي المقاصد الكبرى التي جاءت جميع الشرائع السماوية والوضعية لحمايتها والحفاظ عليها.
- 2- اتساع دائرة العمل بقاعدة الشبهات في المحاكم الجنائية، لاسيما في القضاء المعاصر؛ وذلك لكثرة النوازل الطارئة، وما يصاحبها من إشكالات قد تؤدي في بعض الأحيان إلى اختلاف رجال القضاء في تكييف بعض هذه النوازل ومدى اعتبارها من باب الشبهة المؤثرة من عدمه؛ الأمر الذي يحبذ المزيد من الدراسات في مثل هذه المواضيع الخطيرة.

ثانياً: أسباب اختيار الموضوع

بالإضافة إلى ما سبق ذكره من أهمية، ثمة دواع جعلت الباحث يختار دراسة هذا الموضوع، نجملها في الآتي:-

- 1- كون الدراسة متعلقة بالتشريع الجنائي وأحكامه العقابية، وهو جزء من التخصص العلمي والأكاديمي للباحث.
- 2- عدم وجود دراسة سابقة تناولت موضوع الشبهة الطارئة-كدراسة مقارنة-بين الفقه الإسلامي والقانون اليمني.

ثالثاً: أهداف الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- 1- التعريف بالشبهة الطارئة، وبيان حقيقتها والفروق بينها وبين الشبهة الأصلية.
- 2- إبراز مدى تأثير الشبهة الطارئة على العقوبة الجزائية من منظور الفقه الإسلامي والقانون اليمني.
- 3- الموازنة بين آراء المذاهب الفقهية المشهورة وبين ما أخذ به القانون اليمني في أحكام الشبهة الطارئة.

رابعاً: الدراسات السابقة.

ثمة دراسات تناولت موضوع الشبهة، إلا أن تلك الدراسات يغلب عليها طابع العمومية، حيث لم تتعرض لدراسة الشبهة الطارئة، وبيان أحكامها الفقهية والقانونية، وسأذكر أهم تلك الدراسات، وهي كالآتي:

- 1- الشبهات وأثرها في العقوبة الجنائية في الفقه الإسلامي مقارنةً بالقانون: منصور الحفناوي. (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، 1980م).
- 2- درء الحدود بالشبهات في الشريعة الإسلامية: إبراهيم البشر. (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1408هـ).
- 3- الشبهة وأثرها في الحدود والقصاص: إلهام طوير. (رسالة ماجستير، جامعة النجاح، نابلس، 2008م).

4- الشبهة وأثرها في العقوبة الجنائية في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي: محمد كنعيت. (رسالة ماجستير، جامعة الحاج لخضر، الجزائر، 1414هـ).

5- قاعدة "درء الحدود والشبهات وأثرها في الفقه الجنائي الإسلامي": عبد الخالق حمدون. بحث في (مجلة الرابطة المحمدية، المغرب، العدد-14، يوليو 1999م).

هذه هي أهم ما وقف عليه الباحث من دراسات سابقة مما له صلة بموضوع الدراسة، وما بقي من دراسات أخرى لم يرد ذكرها؛ ففي-في الجملة-لا تخرج عما ذكرته هذه الدراسات، وكلها تناولت موضوع الشبهة بصورة إجمالية، وأما هذه الدراسة فستتناول الشبهة الطارئة بصورة تفصيلية.

خامساً: منهج البحث

استعان الباحث في تنفيذ الدراسة بالمنهج الاستقرائي التحليلي، وكذا بالمنهج المقارن، حيث اعتمد على الأول في جمع المادة العلمية وتحليل محتواها ومعرفة العلاقة بين أجزائها المختلفة، كما اعتمد على المنهج المقارن في الموازنة بين ما توصلت إليه الدراسة من تعميمات ونتائج من الناحيتين الشرعية والقانونية.

سادساً: هيكلية البحث:

جاءت الدراسة في ثلاثة مباحث، وذلك على النحو الآتي:

- المبحث الأول: تعريف الشبهة الطارئة
- المبحث الثاني: أثر الشبهة الطارئة على العقوبة الجزائية
- المبحث الثالث: موقف القانون اليمني من الشبهة الطارئة

المبحث الأول: تعريف الشبهة الطارئة

المطلب الأول: تعريف الشبهة في اللغة والاصطلاح

الفرع الأول: تعريف الشبهة في اللغة

الشبهة: اسم مفرد من أشبه أو اشتبه، وتجمع على شُبه وشُبهات، كغُرف وغُرفات.

ومادة "شَبِهَ" في لغة العرب تأتي على معنيين:

- أحدهما: الشَّبَه، بمعنى: المُثَلِّ والمساواة. يقال: أشبه الشيءُ الشيءَ، إذا ماثله وسأواه⁽¹⁾.

ومنه قوله تعالى: (وأنتوا به متشابهين...) [البقرة: 25].

أي: يماثل بعضه بعضاً في الصورة ومخالفاً له في الطعم والجودة⁽²⁾.

- الثاني: الأشتباه، بمعنى: الالتباس والإشكال.

يقال: اشتبه الأمر، إذا اختلط والتبس فلم يُميَّز عن غيره.

والمُشْتَبِهَات من الأمور، أي: المُشْكِلَات والمختلطات التي لا تبيّن⁽³⁾.

ومنه قوله تعالى: (إن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون). [البقرة: 70].

أي: التبس واختلط أمرها علينا حتى صعب علينا تمييز بعضها عن بعض⁽⁴⁾.

وهذا المعنى الأخير هو الذي يهمننا في هذا السياق لتعلقه بموضوع الدراسة، كما سيظهر من التعريف اصطلاحاً.

- الفرع الثاني: تعريف الشبهة في الاصطلاح

عرف الفقهاء الشبهة بتعريفات متباينة، يمكن استعراض بعض منها على النحو الآتي:



أولاً: تعريف الشبهة عند الفقهاء القدامى:

- 1- عرف فقهاء الحنفية الشبهة بأنها: "ما يشبه الثابت وليس بثابت"⁽⁵⁾.
- 2- عرفها فقهاء الشافعية بأنها: "الشيء المجهول تحليله على الحقيقة والشيء المجهول تحريمه على الحقيقة"⁽⁶⁾. أو بأنها: "ما تردد حكمه بين الحلال والحرام"⁽⁷⁾.

هذه أهم تعريفات الشبهة عند الفقهاء القدامى، وأما المذاهب الأخرى فلم أجد في مصادرها تعريفاً للشبهة. وبالنظر في هذه التعريفات وما تحمله من دلالات، يمكن أن يلاحظ عليها المآخذ الآتية:

- 1- أما تعريف الحنفية فهو غاية في العموم والإبهام، يظهر ذلك من خلال لفظي: (الثابت، وما ليس بثابت)؛ فلم يكشف التعريف عن حقيقة ما هو ثابت مما ليس بثابت، كما أن تصدره بلفظ (ما) زاده غموضاً، وكذا لفظ: (يشبهه)، فإنه يلزم منه الدور، وهو خلاف ما ينبغي أن يكون عليه الحد بالماهية؛ ولذا حاول بعض الحنفية إزالة هذا الغموض عند شرحه للتعريف، بأن لفظ "الثابت"، يقصد به: الدليل، أو السبب المبيح للفعل في ظاهر الصورة لا في حقيقة الحكم⁽⁸⁾.
- 2- أما تعريف فقهاء الشافعية، فلا يخرج في معناه عن تعريف أهل اللغة. ومن ثم، فهذه التعريفات إنما هي من باب تعريف الشبهة بالمعنى أو بالسبب المفضي إلى الشبهة، وليس من باب التعريف بالحد والماهية. ثانياً: تعريف الشبهة عند الفقهاء المعاصرين:
 - 1- عرفها أبو زهرة بأنها: "الحالة التي يكون عليها المرتكب، أو موضوع الارتكاب، ويكون معها المرتكب معذوراً في ارتكابها عذراً يسقط الحد ويستبدل به عقاباً دونه"⁽⁹⁾.
 - 2- عرفها منصور الحفناوي بأنها: "ما يعتري أحد أركان الجريمة، أو دليل إثباتها من خلل يدرأ عنه العقوبة الحدية"⁽¹⁰⁾.
 - 3- عرفها إبراهيم البشر، بأنها: "الحال التي يندفع معها الحد بسبب قيام عارض في الفاعل، أو قيام مانع في نفس المحل، أو في طريق الإثبات، أو لسبب اختلاف العلماء في الحل متى قوي مدركه"⁽¹¹⁾.

وبالنظر في هذه التعريفات يمكن أن يلاحظ عليها الآتي:

- 1- أنها تتصف بالعموم، حيث يدخل فيها ما تسقط به العقوبة الحدية مما ليس داخلاً في باب الشبهة، كالغفو عن الجاني، أو موته، أو فوت محل القصاص والعقوبة، كالقصاص في الأعضاء، أو القطع في السرقة، فكلها موانع تسقط بها العقوبة، وهي ليست من باب الشبهة، ومن ثم، فهذه التعريفات وإن كانت جامعة إلا أنها ليست مانعة.
- 2- أنها من باب التعريف بالمعنى؛ حيث لم تشر إلى ماهية الشبهة، وإنما اكتفت بذكر الأثر المترتب عليها، وهو سقوط العقوبة، كما أدخلت في التعريف أنواع الشبهه، وهذا من باب التعريف بالتقسيم لا بالحد والماهية. وعلى الرغم مما أخذ على هذه التعريفات من مأخذ إلا أنها أكثر تحريراً لماهية الشبهة من تعريفات الفقهاء القدامى.

المطلب الثاني: تعريف الطارئة في اللغة والاصطلاح

- الفرع الأول: تعريف الطارئة في اللغة

الطارئة: مؤنث الطارئ، وهو اسم فاعل من الفعل: طرأ يطرأ طرءاً وطروءاً. يقال: طرأ عليهم؛ إذا طلع عليهم فجأة دون سابق علم أو إنذار، والطارئ خلاف الأصلي. ومنه: الأمور الطارئة، أي الحوادث والدواهي الذي تحدث فجأة دون سابق إنذار⁽¹²⁾. ومنه الحديث الشريف: "طرأ عليّ حزبي من القرآن"⁽¹³⁾. أي: فاجأني الوقت الذي هو زمن وردي من تلاوة القرآن⁽¹⁴⁾.

وخلاصة القول: إن لفظ: "الطارئ" في اللغة، يعني: الأمر الحادث فجأة دون سابق علم أو إنذار.

- الفرع الثاني: تعريف الطارئة في الاصطلاح

عرفها بعض الباحثين بأنها: "الأمر الخارجة عن العادة التي تحدث فجأة دون توقع لها"⁽¹⁵⁾. أو أنها: "الأمر الغربية الخارجة عن العادة والتي تحدث دون توقع لها"⁽¹⁶⁾.

وبناءً على ما سبق من تعريف كل من لفظي: "الشبهة"، و"الطارئة"، في اللغة والاصطلاح، يمكن أن نخلص منها إلى تعريف الشبهة الطارئة، بأنها: اللبس العارض الذي يمنع من استيفاء العقوبة الجزائية بعد ثبوت موجهها.
شرح التعريف:

-قوله: اللبس: لفظ، يَعُمُّ كل لبس، سواء كان أصلياً أم طارئاً، مؤثراً أو غير مؤثر.
-العارض: قيد تخرج به الشبهة الأصلية فإنها مقارنة للجناية، وليست عارضة بعدها.
- يمنع استيفاء: خرج به اللبس غير المانع، وهو ما ضعف مدركه فإنه لا يؤثر في العقوبة ولا يمنع من استيفائها، كما خرج به المانع المؤقت، كطروء المرض الذي يرجى برؤه، أو طروء الحمل على المرأة المستحقة للعقوبة، ونحوهما، فإنه لا يمنع من استيفاء العقوبة وإنما يؤجله حتى يزول المانع المؤقت ثم يتم الاستيفاء.
العقوبة: قيد تخرج به الحقوق المالية فإن الشبهة الطارئة لا تؤثر فيها ولا تمنع من استيفائها.
-الجزائية: قيد يخرج به العقوبة التعزيرية، فإنه قد يجوز استيفاؤها مع وجود الشبهة الطارئة.
-بعد ثبوت موجهها: أي ثبوت الجناية الموجبة للعقوبة بإقرار أو شهادة أمام القضاء، فتخرج به الشبهة التي طرأت على الجناية قبل ثبوت موجهها بإقرار أو شهادة أمام القضاء، فإنها تكييف على أنها من الشبهة المقارنة.
من خلال تعريف الشبهة الطارئة وشرحه، يظهر الفرق بينها وبين غيرها من الموانع الأخرى بالآتي:

1- الشبهة الطارئة تحدث بعد الجناية، سواء قبل صدور حكم القاضي أم بعده وقبل استيفاء العقوبة، فهي طارئة عليها وليست مرافقة لها، بينما الشبهة المقارنة هي التي وجدت مرافقة ومقارنة للجناية حال حدوثها أو قبل ثبوتها أمام القضاء، وهذا الفرق كان له تأثير من حيث اتساع دائرة العمل بالشبهة المقارنة أكثر من العمل بالشبهة الطارئة.

2- الشبهة الطارئة تختلف عن موانع العقوبة الأخرى التي ليست من باب الشبهة، فإن مانع العقوبة فيها لا يأتي سببه من اللبس العارض للجناية بعد حدوثها، وإنما يأتي سببه من مؤثرات أخرى، كالعفو، أو فوت محل العقوبة، فالأول مثل العفو عن القصاص بعد وجوب استحقاقه، أو العفو عن عقوبة القذف أو السرقة قبل المرافعة فهما إلى القضاء، وأما الثاني فيمثل له بفوت محل العقوبة في حد السرقة أو الحراة.

المبحث الثاني: أثر الشبهة الطارئة على استيفاء العقوبة الجزائية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أثر الشبهة الطارئة على الأهلية

- الفرع الأول: أثر الشبهة الطارئة على أهلية الجاني

لو أقدم شخص كامل الأهلية على ارتكاب جناية توجب عقوبة حدية أو قصاصاً، كالزنى، أو السرقة، أو السكر، أو القذف، وبعد ثبوت الجناية وصدور حكم القاضي بالعقوبة طرأ على الجاني أحد العوارض المخلة بالأهلية والتكليف، كالجنون، أو الخرس، أو الردة، فهل يعد هذا الطروء شهية تمنع من استيفاء العقوبة أم لا؟
- تحرير محل النزاع في المسألة:

لم يختلف الفقهاء أن الردة الطارئة من الجاني بعد ارتكابه ما يوجب عقوبة، تتعلق بحق العباد كالقصاص، أو كان حق العباد فيها هو الغالب كحد القذف، أن ذلك الطروء لا يورث شهية تمنع استيفاء العقوبة من الجاني⁽¹⁷⁾.

وكذلك لم يختلفوا على أن طرء الخرس على الجاني بعد ارتكابه ما يوجب قصاصاً لا يعد شبهة تمنع استيفاء القصاص من الجاني⁽¹⁸⁾. لكن اختلفوا فيما عدا هاتين الصورتين، وذلك على النحو الآتي:

القول الأول: ذهب بعض الفقهاء إلى أن طرء عوارض الأهلية، كالجنون، أو الخرس، أو الرذّة على الجاني بعد ارتكابه ما يوجب عقوبة حدية، من: زنا، أو سرقة، أو سُكر، أو قذف، يورث شبهةً تمنع استيفاء العقوبة من الجاني، سواء كان الطرء قبل صدور الحكم بالعقوبة أم بعده قبل الاستيفاء، وهذا مذهب الحنفية⁽¹⁹⁾، والمالكية⁽²⁰⁾، والزيدية⁽²¹⁾. إلا أن المالكية استثنوا الخرس الطارئ فلم يجعلوه شبهةً مانعةً من العقوبة؛ وذلك بناءً على أصل مذهبهم في قبول إقرار الأخرس بالإشارة المفهمة في سائر تصرفاته⁽²²⁾.

كما استثنى فقهاء الزيدية الخرس الطارئ فيما يتعلق بحد السرقة، فلم يجعلوه شبهة مانعة من العقوبة⁽²³⁾. وقد استدلل أصحاب هذا القول بالأدلة الآتية:

1- توفر أهلية الجاني شرط في وجوب العقوبة عليه، ويشترط بقاء الأهلية منذ إقدامه على الجنابة إلى عند استيفاء العقوبة، ولكن قد انتفضت أهليته بطرء الجنون أو الخرس قبل الاستيفاء، وهذا يورث شبهة لانعدام بقاء الشرط؛ ولأن المجنون لو عقل والأخرس لو نطق ربما رجعا عن الإقرار أو ادّعىا الشبهة المانعة من العقوبة، ولكن منعهما من ذلك طرء الجنون والخرس، وهذا-أيضاً- يورث شبهة، والحدود لا تستوفي مع الشبهات⁽²⁴⁾.

2- أن الجاني بالردة الطارئة ولحوقه بدار الكفر يكون قد خرج عن دائرة التكليف بالتزام أحكام الإسلام؛ فكان حكمه أشبه بحكم الجاني الذي طرأ عليه الموت قبل أن تستوفي منه العقوبة، وهذا يورث شبهة، ولا يستوفي حد مع شبهة⁽²⁵⁾.

3- أن الاستيفاء-في باب الحدود-جزء من القضاء؛ ولذا لو طرأ على الجاني ما يخل بأهليته قبل إتمام القضاء فإنه يكون مانعاً من العقوبة، فكذا إذا طرأ عليه قبل الاستيفاء فإنه يكون مانعاً من العقوبة؛ لأن الاستيفاء من تمام القضاء⁽²⁶⁾.

وهذا الكلام الذي سبق إنما هو فيما يتعلق بالعقوبة الحدية، فهل يصدق الحكم على عقوبة القصاص أم يختلف؟ الحقيقة: أن هؤلاء الفقهاء قد اختلفوا في هذه المسألة، فالحنفية⁽²⁷⁾، والمالكية⁽²⁸⁾، ألحقوا حكم القصاص بالعقوبة الحدية، في حال كان الطارئ على أهلية الجاني هو الجنون المطبق الميؤوس من الإفاقة، فجعلوه شبهة مسقطه من القصاص إلى الديّة استحساناً؛ وذلك لأن الجنون يرفع التكليف، ومن ثم فلا معنى لاستيفاء العقوبة من مجنون⁽²⁹⁾. غير أن الحنفية اشترطوا أن يكون طرء الجنون قبل تسليمه للقصاص منه، فإن كان طرؤه بعد ذلك لم يمنع القصاص، قال ابن عابدين: "ولو جُنَّ بعد الدفع فله قتله؛ لأن شرط وجوب القصاص عليه كونه مخاطباً حالة الوجوب، وذلك بالقضاء، ويتم بالدفع، فإذا جُنَّ قبل الدفع تمكن الخلل في الوجوب فصار كمن جُنَّ قبل القضاء"⁽³⁰⁾.

- **القول الثاني:** ذهب بعض الفقهاء إلى أن طرء العوارض المُجَلَّة بأهلية الجاني بعد ارتكابه ما يوجب عقوبة حدية، سواء كانت حقاً لله تعالى، أو حقاً للعباد لا يورث شبهة تمنع استيفاء العقوبة من الجاني، سواء طرأت هذه العوارض قبل حكم القاضي أم بعده قبل الاستيفاء. وهذا مذهب الشافعية⁽³¹⁾، والحنابلة⁽³²⁾، ووافقهم الزيدية في طرء الجنون فيما يوجب القصاص فلم يجعلوه شبهة مانعة من استيفاء القصاص⁽³³⁾.

إلا أن الشافعية والحنابلة استثنوا من هذا العموم طرء الجنون على الجاني فيما كانت عقوبته حقاً خالصاً لله تعالى، وكان القاضي قد استند في حكمه على إقرار الجاني وليس على البينة، فجعلوا هذه الحالة شبهة مانعة من العقوبة؛ لاحتمال رجوع المجنون عن الإقرار لو كان عاقلاً ولكن طرء الجنون منعه عن ذلك، فأورث شبهة⁽³⁴⁾.



وقد استدل أصحاب هذا القول بالأدلة الآتية:

1- عموم النصوص القاضية بوجوب استيفاء العقوبة متى توافرت شروطها، والجاني قد أقدم على ارتكاب ما يوجب العقوبة وهو في حال الأهلية الكاملة، وبعد صدور حكم القاضي فوجب استيفاؤها، ولا يؤثر بعد ذلك ما يطرأ على الجاني من عوارض الأهلية؛ لأن وجوب الاستيفاء إنما يعتبر بأهلية الجاني عند ارتكابه موجب العقوبة وليس عند استيفاؤها⁽³⁵⁾.

قال الماوردي: "الحدود تعتبر بحال الوجوب ولا تعتبر بما بعده؛ لأن مجنوناً لو قتل ثم عقل لم يجب عليه القود، ولو كان عاقلاً وقت القتل ثم جن وجب عليه القود"⁽³⁶⁾.

وجاء في المغني: "ولنا أن الحد قد وجب وتم بشروطه فلا يسقط بزوال شرط الوجوب، كما لو زنى بأمة ثم اشتراها، أو سرق عيئاً ثم نقصت قيمتها"⁽³⁷⁾.

2- القياس على حقوق العباد، كالعقود والتصرفات، من نكاح، وطلاق، وبيع، فكما أن العوارض الطارئة على أهلية أصحاب هذه العقود والتصرفات لا تمنع استيفاء ما ترتب عليها حقوق، فكذلك يجب أن يكون الحكم نفسه في عقوبات الحدود والقصاص؛ بجامع أن كلاً منها حقوق قررها الشارع وأمر بإنفاذها فوجب استيفاؤها⁽³⁸⁾. المناقشة والترجيح:

بعد النظر في القولين السابقين وأدلتهما، يمكن القول بأن الراجح هو التفصيل وذلك تبعاً للحالات الآتية:

الحالة الأولى: إذا كان الطارئ هما: (الجنون أو الخرس)، وكانت العقوبة فيما يوجب حقاً لله تعالى، وكان حكم القاضي قد بني على الإقرار وليس على الشهادة، فإن ذلك يورث شبهة تمنع من استيفاء العقوبة الحدية؛ وذلك لما في طروئها من مظنة الشبهة، وهي احتمال رجوعهما عن الإقرار في حال عقل المجنون ونطق الأخرس، ولكن منعهما طروء الجنون والخرس؛ وهذا أورث شبهة.

وبناءً عليه فلا يلتفت لرأي من فرق بين الجنون والخرس في حكم الشبهة؛ وذلك لتساويهما في العلة، وهي أن كلاً منهما مانع من الرجوع عن الإقرار؛ فكما أن الجنون مانع من الرجوع بانعدام الأهلية في المجنون، فكذلك الخرس الطارئ مانع من الرجوع لانعدام القدرة على الكلام الذي يفهم منه الرجوع عن الإقرار؛ وأما ما احتجوا به من إمكانية تعبير الأخرس عن رجوعه بالإشارة؛ (كون الإشارة تقوم مقام العبارة)، فيرد عليهم بأن ذلك إنما يكون ممكناً في حال الخرس الأصلي؛ كون الإشارة فيه صارت معهودة في دلالتها على المراد فيفهم المقصود منها، وهذا بخلاف الإشارة في الخرس الطارئ؛ إذ الإشارة فيه غير معهودة وغير منتظمة في دلالتها على المراد، فقد تحتمل الرجوع وقد تحتمل غيره، وهذا يورث شبهة.

الحالة الثانية: إذا كان الطارئ هو: (الرِدَّة)، فإن ذلك لا يورث شبهة تمنع من استيفاء العقوبة؛ وذلك لسببين:

أحدهما: أن الموجب للعقوبة إنما هو اعتبار حال الجاني عند ارتكاب الجريمة الموجبة لها لا عند استيفاؤها. ثانيهما: أن القول بسقوط العقوبة الحدية بطرء الردة من الجاني فيه إغراء للجنة بالردة، وذريعة للاحتيال على الحدود وإسقاطها، وهذا خلاف ما قصدته الشريعة من وجوب إقامة الحدود، وسد باب الذريعة لإسقاطها.

الحالة الثالثة: إذا كان الطارئ هو الجنون المطبق، وكانت الجريمة فيما يوجب قصاصاً، فإن هذه المسألة قد اختلف فيها الفقهاء على مستوى المذهب الواحد-فضلاً عن المذاهب المتعددة، ويرجع السبب في ذلك إلى أن هذه المسألة قد تنازعتها حالتان متناقضتان:

إحدهما: تقضي بوجوب استيفاء القصاص ممن أقدم على ارتكاب جريمة توجبه؛ لأنه أقدم على الجريمة وهو في حال الأهلية والتكليف؛ فيجب استيفاء القصاص؛ عملاً بعموم الأدلة التي تقضي بذلك.

والثانية: تقضي بمنع الاستيفاء منه؛ كونه قد خرج عن دائرة الأهلية والتكليف بالجنون الطارئ، وبخروجه عن الأهلية والتكليف تنعدم الغاية التي لأجلها شرع القصاص، وهي الزجر والتأديب؛ إذ لا معنى لاستيفاء العقوبة من مجنون سوى العبث، وهذا التناقض هو الذي أدى إلى اضطراب أقوال الفقهاء في هذه المسألة، فما هو الراجح فيها؟ الحقيقة أنه بعد الوقوف طويلاً وإعادة النظر في هذه المسألة وأدلتها، ومراعاة الأصول والقواعد العامة للتشريع الجنائي الإسلامي، يمكن القول: إن طرء الجنون على الجاني بعد ارتكابه ما يوجب قصاصاً لا يرقى إلى درجة الشبهة القوية التي تمنع استيفاء القصاص من الجاني، وذلك للأسباب الآتية:

1- أن الموجب للعقوبة، إنما هو اعتبار حال الجاني وقت ارتكاب الجريمة لا وقت استيافها، والجاني قد أقدم على الجريمة وهو في حال التكليف والأهلية، وثبت ذلك لدى القاضي، وأصدر حكمه بوجود العقوبة بناءً على تلك الأهلية؛ فيجب أن لا يؤثر على استيافها ما يطرأ من عوارض على الأهلية بعد ذلك، قياساً على ما لو ارتكب الجريمة وهو في حال الجنون ثم أفاق من جنونه مباشرة، فإنه لم يقل أحد بوجود القصاص منه باتفاق الفقهاء؛ لأن المعتبر إنما هو حاله عند ارتكاب الجريمة؛ والأمر نفسه يجب أن يكون هنا-عملاً باطراد الأحكام مع عللها وجوداً وعدماً.

2- أن الغاية التي قصدها الشارع من عقوبة القصاص لا تقتصر على الزجر وإيلام الجاني فقط، بل إن الشارع قد راعى فيها مقصداً آخر، هو مصلحة المجتمع، والتي تتمثل بردع الآخرين عن إزهاق النفس البريئة؛ ومن ثم فإذا انعدم تحصيل أحد المقصدين، وهو زجر الجاني بسبب الجنون وارتفاع التكليف فلا ينعدم تحصيل المقصد الآخر، وهو ردع الآخرين عن الإقدام على إزهاق النفوس البريئة، وهذا فيه تحصيل مصلحة عليا، وإعمال لقاعدة: (يجب تحصيل أعلى المصلحتين وإن فات أدناهما، ودفع أعلى المفسدتين وإن وقع أدناهما).

3- القول بوجود القصاص فيه شفاء غليل أولياء الدم، وسد الذريعة عليهم عن الإسراف في القتل وذلك بالإسراع إلى أخذ الثأر من القاتل وغير القاتل، فتتسع بذلك دائرة الفتنة وتبدأ سلسلة من الثارات يكون ضحيتها كثير من النفوس البريئة؛ فكان الأرجح هو القول بوجود القصاص؛ سداً لباب الفتنة وتحقيقاً لمصلحة الجماعة.

الفرع الثاني: الشبهة الطارئة على أهلية الشهود

اختلف الفقهاء في هذه المسألة كما اختلفوا في سابقها، ويمكن بيان ذلك كالآتي:

تحرير محل النزاع:

لم يختلف الفقهاء في أن طرء الردة أو الفسق على الشهود قبل أداءهم الشهادة أمام القضاء يورث شبهة تمنع قبولها والحكم بموجبها⁽³⁹⁾. لكنهم اختلفوا في طرء الردة والفسق على الشهود بعد أداء الشهادة وصدور حكم القاضي، وكذلك اختلفوا في بقية العوارض المخلة بأهلية الشهود، كالجنون، والخرس، والعمى، وذلك كالآتي:

- القول الأول: ذهب بعض الفقهاء إلى أن العوارض الطارئة على أهلية الشهود بعد أداءهم الشهادة أمام القاضي يورث شبهة تمنع استيفاء العقوبة الحدية والقصاص من المشهود عليه، سواء كان الطارئ الردة والفسق أو غيرهما من العوارض الأخرى، وسواء طرأت قبل صدور حكم القاضي أم بعده قبل الاستيفاء. وهذا مذهب الحنفية⁽⁴⁰⁾. وقد استدلل أصحاب هذا القول بالأدلة الآتية:

1- أن عوارض الأهلية شبهة مانعة من الشهادة عند الأداء بالاتفاق؛ فيجب أن تكون مانعة من قبولها لو طرأت بعد الأداء، ولو بعد صدور حكم القاضي بالعقوبة وقبل الاستيفاء؛ لأن طرؤها قبل الاستيفاء بمنزلة اعتراضها قبل القضاء، فكانت شبهة تمنع الاستيفاء⁽⁴¹⁾.

قال في العناية: "ما يكون شرطاً لوجوب القضاء يراعى وجوده عند الاستيفاء؛ لأن المعترض قبل الاستيفاء كالمقترن بأصل السبب، بدليل الععى، والخرس، والردة في الشهود، فإن الحدود لا تستوفى إذا كان الشهود بهذه الأوصاف وقت الاستيفاء"⁽⁴²⁾.

2- أن طرء الجنون أو الخرس على أهلية الشهود يورث شبهة تمنع من استيفاء العقوبة؛ لأن المجنون والأخرس ربما رجعا عن الشهادة لو لم يطرأ عليهما مانع الجنون والخرس وهذا يورث شبهة، والحدود لا تستوفى بالشبهات⁽⁴³⁾.

3- جاء في الاختيار: "ولو فسقوا، أو ارتدوا، أو عموا، أو جُنوا بعد القضاء يمنع الإمضاء في الحدود والقصاص دون الأموال"⁽⁴⁴⁾.

- القول الثاني: ذهب المالكية⁽⁴⁵⁾، والشافعية⁽⁴⁶⁾، والحنابلة⁽⁴⁷⁾، والزيدية⁽⁴⁸⁾ إلى التفصيل الآتي:-

أولاً: إن كان الطارئ على أهلية الشهود مما لا يقدر في أصل العدالة، كالجنون، والخرس، والععى، فإن هذه الطوارئ لا تورث شبهة تمنع استيفاء العقوبة من الجاني، سواء كانت عقوبة حدية أم قصاصاً⁽⁴⁹⁾.

وحجة أصحاب هذا القول: أن الشهادة قد تم أداؤها أمام القضاء، والشهود في حال الأهلية الكاملة فصارت شهادة مكتملة الشروط، بعيدة عن كل ما يوجب الشك والريبة؛ فوجب الحكم بمقتضاها، كما هو الحال في سائر الحقوق، وأما القول باحتمال رجوعهم عن الشهادة فيما لو لم تطرأ عليهم هذه العوارض فهو احتمال ضعيف قائم على الوهم؛ فلا يترك ما ثبت على وجه القطع لمجرد احتمال قائم على الوهم؛ لأنه خلاف الأصل؛ إذ الأصل عدم الرجوع⁽⁵⁰⁾.

إلا أن فقهاء الزيدية استثنوا عقوبة الزاني المحصن فجعلوا هذه الطوارئ شبهة مانعة من العقوبة؛ لأن من شروط استيفاء عقوبة الزاني المحصن عندهم: أن يبدأ الشهود بتنفيذ العقوبة، وطرء الجنون والععى قد منعه من القدرة على الرجم، وكذا الأخرس فإنه لو نطق ربما رجع عن الشهادة وهذا يورث شبهة، والحد لا يستوفى مع الشبهة⁽⁵¹⁾.

ثانياً: إن كان الطارئ على أهلية الشهود مما يقدر في أصل العدالة، كالفسق والردة، ففي المسألة قولان:

-الأول: أنه يورث شبهة تمنع استيفاء العقوبة من المشهود عليه، سواء كانت العقوبة حدًا أو قصاصاً، وهذا هو المذهب عند الشافعية⁽⁵²⁾، وعند الحنابلة⁽⁵³⁾، وعند الزيدية⁽⁵⁴⁾، وقول عند المالكية⁽⁵⁵⁾.

وحجتهم: أن الفسق والردة يقدران في قبول الشهادة عند الأداء، وهذا يورث شبهة فيما إذا طرأ قبل الاستيفاء؛ لاحتمال تقدم الردة أو الفسق في الشهود عند الأداء؛ فإن العادة جرت أن الناس يسترون الفسق ويظهرون العدالة، وهذا يورث شبهة تمنع من استيفاء العقوبة، سواء تعلقت العقوبة بحق الله تعالى أم بحق العباد⁽⁵⁶⁾.

-الثاني: أنه يورث شبهة تمنع استيفاء ما كان عقوبته حقاً لله تعالى، ولا يورث شبهة فيما كان عقوبته حقاً للعباد، وهو المذهب عند المالكية⁽⁵⁷⁾، ووجه للشافعية⁽⁵⁸⁾، ووجه للحنابلة⁽⁵⁹⁾.

وحجتهم: أن حقوق الله تعالى الأصل فيها أنها مبنية على المسامحة؛ ولذا تدرأ بأدنى شبهة، بينما الأصل في حقوق العباد أنها مبنية على المشاحة والتضييق؛ ولأن لها مُطالِبَ معين من العباد فلا تسقط بالشبهة⁽⁶⁰⁾.

والذي يبدو للباحث: أن الراجح هو ما ذهب إليه القائلون بأن طرء الردة والفسق على أهلية الشهود يورث شبهة تمنع استيفاء العقوبة من المشهود عليه، سواء فيما كان عقوبته حقاً لله تعالى أم كان حقاً للعباد؛ وذلك لأن طرء الردة والفسق يوجب مظنة التهمة في تقدم ردتهم أو فسقهم عند أداء الشهادة؛ وهذا يوهن من عدالة الشهود التي هي الأصل في اعتبار قبول شهادتهم؛ ومن ثم فإن الشهادة التي بُني عليها حكم العقوبة تكون محللاً للتهمة، وهذا يورث شبهة والحدود لا تستوفى بالشبهة، وهذا بخلاف العوارض الأخرى، كالجنون، والخرس، والععى، والموت، فإنها لا تورث شبهة قوية؛ لأنها لا ترجع إلى عدالة الشهود التي هي أساس بناء الحكم، بل ترجع إلى احتمال رجوعهم عن الشهادة فيما لو لم تطرأ عليهم هذه الموانع،

وهو احتمال ضعيف مقارنة بالاحتمال الذي يورثه طروء الفسق أو الردة؛ ومن ثم فلم تكن هذه الطوارئ بمقام الشبهة المؤثرة التي تمنع من استيفاء العقوبة.

المطلب الثاني: الشبهة الطارئة على وسائل الإثبات

الفرع الأول: الشبهة الطارئة بالرجوع عن الإقرار

- تحرير محل النزاع في المسألة:

لم يختلف الفقهاء في أن رجوع المقر عن إقراره فيما يوجب عقوبةً حقاً للعباد، كالقصاص وحد القذف لا يورث شبهة تمنع من استيفاء العقوبة، سواء كان ذلك قبل صدور حكم القاضي أو بعده قبل الاستيفاء⁽⁶¹⁾. لكنهم اختلفوا فيما يوجب عقوبة حدية حقاً لله تعالى، وذلك على النحو الآتي:

- القول الأول: أن الرجوع عن الإقرار فيما يوجب حدًا لله تعالى يورث شبهة تمنع من العقوبة، سواء كان ذلك قبل

حكم القاضي أم بعده قبل الاستيفاء. وهذا مذهب الحنفية⁽⁶²⁾، والمالكية⁽⁶³⁾، والشافعية⁽⁶⁴⁾، والحنابلة⁽⁶⁵⁾، والزيدية⁽⁶⁶⁾.

واستدل أصحاب هذا القول بأدلة كثيرة، منها:-

1- ما جاء في الصحاح والسنن: من قصة ماعز الأسلمي، وإقراره بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزنى مرارًا، وهو يعرض عنه لعله يرجع عن إقراره، وكذلك ما ثبت من استفضاله عليه الصلاة والسلام له بقوله: "لعلك قبلت، لعلك غمزت، لعلك لمست". ويقول له لأصحابه: "أبه جنون..؟". فلما قال ماعز: أتيت منها حرامًا ما يأتي الرجل من زوجته حلالًا، عند ذلك أمر به فرجم، فلما أحس بألم الحجارة فرَّ قائلًا: ردوني إلى رسول الله، فإن قومي غروني بأنه ليس قاتلي. فلم يستجيبوا له حتى قتلوه، فلما أخبروا رسول الله بذلك، قال: "هلا تركتموه لعله أن يتوب فيتوب الله عليه"⁽⁶⁷⁾.

فهذه الحادثة المشهورة برواياتها المختلفة فيها دلالة على أن الرجوع عن الإقرار شبهة تدرأ بها العقوبة الحدية عن المقر، سواء كان الرجوع قبل الحكم أم بعده، ولو أثناء الاستيفاء، كما يدل عليه قوله: "هلا تركتموه"⁽⁶⁸⁾.

2- ما ثبت من فعل الصحابة الكرام، فقد روي أن رجلاً أقر بين يدي الخليفة عمر-رضي الله عنه- بالزنى، ثم رجع عن إقراره فتركه ولم يأخذه به، ولما سئل عن ذلك، قال: "لئن أترك حدًا بالشبهة أولى من أن أقيم حدًا بالشبهة"⁽⁶⁹⁾، وقد ثبت من فعل أبي بكر رضي الله عنه قبله، وبحضور من الصحابة ولم ينقل عنهم مخالف؛ فكان بمثابة الإجماع⁽⁷⁰⁾.

3- أن الرجوع عن الإقرار يورث شكًا يخل بالإثبات؛ لأن رجوعه عن الإقرار يلزم منه أنه كاذب في أحدهما، إما في الإقرار وإما في الرجوع، وليس أحد الاحتمالين أرجح من الآخر، وهذا يورث شبهة، والحدود لا تستوفي بالشبهات⁽⁷¹⁾.

- القول الثاني: أن رجوع المقر عن إقراره بعد ثبوته بشروطه لدى القاضي لا يورث شبهة تدرأ بها العقوبة الحدية.

وهذا مذهب الظاهرية⁽⁷²⁾، وابن أبي ليلى، والحسن البصري⁽⁷³⁾، وقول للمالكية⁽⁷⁴⁾، وهو اختيار الشوكاني⁽⁷⁵⁾.

وقد استدلت هؤلاء الفقهاء بالأدلة الآتية:

1- ما جاء من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص- رضي الله عنهما- أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "تعافوا

الحدود فيما بينكم، فما بلغني من حد فقد وجب"⁽⁷⁶⁾.

2- حديث عبد الله بن عمر أن رسول الله عليه الصلاة والسلام قال: "يا أيها الناس: قد أن لكم أن تنتهوا عن حدود الله،

فمن أصاب منكم من هذه القادورات شيئًا فليستتر بستر الله، فإنه من يُبد لنا صفحته نقم عليه كتاب الله"⁽⁷⁷⁾.

وجه الدلالة في الحديتين يقضي بوجود إقامة الحدود بعد وصولها إلى الحاكم، وهذا يلزم منه عدم جواز الرجوع عن الإقرار بعد وصوله إلى الحاكم، ولا يورث شبهة تمنع من استيفاء العقوبة؛ إذ لو كان الرجوع جائزاً أو شبهة تدرأ الحد لبئنه رسول الله؛ لأنه قد بين ما يقابله، وهو الأمر بالستر والتوبة، وليس الرجوع عن الإقرار⁽⁷⁸⁾.

3- أن القياس يقضي بعدم قبول الرجوع عن الإقرار في الحدود الخالصة لله تعالى، قياساً على الحدود المتعلقة بحق العباد، فكما أنه لا يقبل الرجوع عن الإقرار في الحدود المتعلقة بحق العباد؛ فكذلك يجب أن يكون الحكم نفسه في الحدود المتعلقة بحق الله تعالى؛ بجامع أن كلياً منهما حقوق أوجب الشارع استيفاءها متى ثبت موجهاً⁽⁷⁹⁾.
والذي يبدو للباحث أن الراجح هو ما ذهب إليه أصحاب القول الأول؛ وذلك للآتي:

1- قوة ما استدلووا به من النقل والعقل، أمّا النقل: فإن أدلة جواز الرجوع عن الإقرار واضحة الدلالة، واردة في محل النزاع فكانت حجة على ما سواها من أدلة عامة، لاسيما دلالة لفظ الحديث: "هلا تركتموه لعله أن يتوب..". وأمّا دليل العقل: فإن البراءة الأصلية تقضي أن الأصل في المتهم براءة الذمة حتى يدل دليل قطعي على خلافه، ورجوعه عن الإقرار قد أورد شكاً في إقراره لاحتمال أن يكون كاذباً في إقراره صادقاً في رجوعه أو العكس، ولا مرجح لأحد الاحتمالين على الآخر فأورث شبهة تعارض الدليلين، وتعارضهما يؤدي إلى سقوطهما كما هو مقرر في الأصول.

2- ضعف أدلة القول الثاني، من حيث تحقيق المناط على الواقعة، فالنصوص التي استدلووا بها وإن كانت صحيحة روائية إلا أنها ضعيفة دراية؛ كونها خارجة عن محل النزاع، كما هو ظاهر من سياق ورودها؛ فإنها محمولة في حال طلب الشفاعة أو العفو عن الحد بعد ثبوت موجبه ووصوله إلى الحاكم، كما يدل عليه حديث (رداء صفوان، ومحاولة عفو عن سارقه)، وحديث (المخزومية التي سرقت فأرادت قريش الشفاعة لها)، وهذا خارج عن موضوع الشبهة. وأمّا قياسهم حقوق الله تعالى على حقوق العباد فهو قياس مع الفارق؛ لأن حقوق العباد مبنية على المشاحة لوجود مطالب لها من الناس، فيترجح احتمال جانب الصدق في الإقرار على جانب الكذب في الرجوع عنه، وهذا بخلاف حقوق الله تعالى، فإنها مبنية على المسامحة لعدم وجود مطالب لها معين من الناس؛ فلم يترجح أحد الاحتمالين على الآخر فأورث شبهة، والحدود لا تستوفي بالشبهة.

- الفرع الثاني: الشبهة الطارئة برجوع الشهود عن الشهادة:

اتفق الفقهاء على أن رجوع الشهود عن شهادتهم قبل القضاء يبطلها ويمنع الحكم بموجها، بل نقل بعضهم فيه الإجماع⁽⁸⁰⁾. لكنهم اختلفوا في الرجوع عن الشهادة بعد حكم القاضي، وذلك كالآتي:

- القول الأول: أن الرجوع عن الشهادة بعد صدور حكم القاضي يورث شبهة تمنع من نفوذه ومن العقوبة المترتبة عليه، سواء كانت عقوبة حدية لله تعالى، كالزنى، والسرقه، والسكر، أم كانت عقوبة حدية للعباد، كالقصاص، وحد القذف. وهذا مذهب الحنفية⁽⁸¹⁾، وعامة المالكية⁽⁸²⁾، والمذهب عند الشافعية⁽⁸³⁾، وعند الحنابلة⁽⁸⁴⁾، ومذهب الزيدية⁽⁸⁵⁾.

وقد استدل هؤلاء الفقهاء بالآتي:

1- أن رجوع الشاهد عن شهادته يلزم منه أن يكون كاذباً في أحد الحالين: إمّا في حال الأداء وإمّا حال في الرجوع؛ إذ لا يتصور أن يكون صادقاً فيما معاً- لما فيه من التناقض؛ فيلزم منه أن يكون كاذباً في أحدهما صادقاً في الآخر، ولا مُرَجَّح يُعْلَم به في أي الحالين صدقه من كذبه، وهذا يورث شبهة، والحدود لا تستوفي بالشبهة⁽⁸⁶⁾.

2- الأصل في الحدود أنها بنيت على الاحتياط؛ لأن محلها دماء الناس وأعراضهم، وأمواهم؛ فلا تستوفي إلا بموجب دليل قطعي بعيد عن الشك والريبة، ورجوع الشهود أورد شكاً وريبةً، فكان فيه شبهة، والحدود لا تستوفي مع الشبهة⁽⁸⁷⁾.

-القول الثاني: ذهب بعض الفقهاء إلى التفريق بين ما كان حَقًّا لله تعالى وبين ما كان حَقًّا للعباد، فما كان حَقًّا لله، فإن الرجوع عن الشهادة يورث شبهة تمنع من استيفاء العقوبة الحدية، وما كان حَقًّا للعباد، فإن الرجوع عن الشهادة لا يورث شبهة تمنع من استيفائها. وهذا قول عند المالكية⁽⁸⁸⁾، ووجه عند الشافعية⁽⁸⁹⁾ ووجه عند الحنابلة⁽⁹⁰⁾.
وقد استدل هؤلاء الفقهاء بالقياس على الشهادة في حقوق العباد المالية؛ فكما أن رجوع الشهود فيها لا يورث شبهة تمنع من استيفائها، وهذا باتفاق الفقهاء، فكذا يجب أن يكون الحكم نفسه في رجوعهم عن الشهادة في ما يوجب عقوبة حدية تعلقت بحق العباد، كالقصاص وحد القذف؛ بجامع أن كلاً منها حقوق تعلقت بالعباد، بالإضافة إلى أنها حقوق مبنية على المشاحة، وهذا بخلاف حقوق الله تعالى فإنها مبنية على المسامحة⁽⁹¹⁾.
والذي يبدو للباحث أن الراجح ما ذهب إليه أصحاب القول الأول، وهو أن رجوع الشهود بعد صدور حكم القاضي يورث شبهة تمنع استيفاء العقوبة الحدية، سواء تعلقت بحق الله تعالى أم بحق العباد؛ وذلك للأسباب الآتية:
أولاً: أن رجوع الشهود عن الشهادة مظنة التهمة بالكذب أو الغلط في الشهادة، وهذا يورث شبهة تؤدي إلى بطلان حكم القاضي وتمنع استيفاء ما ترتب عليه من عقوبة حدية.

ثانياً: أن شهادة الشهود تعد سبب الحكم وما ترتب عليه من عقوبة، وقد انتقض هذا السبب برجوع الشهود عن الشهادة، فيجب أن ينتقض ما ترتب عليها من حكم وعقوبة؛ لأن القاعدة أنه: (إذا بطل السبب بطل المُسَبَّب).
ثالثاً: الأصل في العقوبات أنها بنيت على الخطر والاحتياط؛ لأن محلها دم الإنسان وعرضه فلا سبيل إلى جبرها، ومن ثم فلا تستوفي إلا بناءً على دليل قطعي لا شبهة فيه، وهذا بخلاف حقوق العباد المالية فإنها لم تبنَ في أصلها على الخطر والاحتياط؛ لأنه يمكن جبرها بعد الاستيفاء لو أخطأ القاضي في الحكم ولذا لا تؤثر فيها الشبهة.

المطلب الثالث: الشبهة الطارئة على الجنائية بعقد النكاح

صورتها: أن يقدم مُكَلَّف على ارتكاب ما يوجب عقوبة حدية، من: زنا، أو سرقة، أو قذف، وبعد صدور الحكم بالعقوبة وقبل استيفائها بطلاً عقد النكاح بين طرفي الجنائية، فهل يورث شبهة تسقط العقوبة الحدية عنهما أم لا؟
- تحرير النزاع في المسألة:

اتفق الفقهاء أن طرء عقد النكاح بين طرفي القذف في حال كان أحدهما نثى لا يورث شبهة تمنع العقوبة الحدية⁽⁹²⁾.
إلا ما ذكر بعضهم عن الحنفية من أنهم يرون بأنه شبهة تمنع من الحد، ويستبدل إلى اللعان احتياطاً لدرء الحد⁽⁹³⁾. غير أنه عند تتبع مصادر الحنفية لم يجد الباحث ما نقل عنهم بهذا المعنى، إلا في حال اجتماع قذفين: أحدهما قبل الزواج والآخر بعده، فإنه يقام أحد الحدين ويسقط الآخر لعدم جواز اجتماع حدين في سبب واحد⁽⁹⁴⁾.

هذا فيما يتعلق بالقذف، أما فيما سواه فقد اختلف الفقهاء، وذلك على النحو الآتي:
القول الأول: ذهب بعض الفقهاء إلى أن طرء عقد النكاح بين الرجل والمرأة بعد فعلهما جريمة الزنا، أو بعد جريمة السرقة يورث شبهة تسقط العقوبة الحدية وتستبدل بعقوبة تعزيرية. وهذا مذهب أبي حنيفة في إحدى الروايتين⁽⁹⁵⁾.
وقد استدل لهذا القول بالأدلة الآتية:

- 1- أن عقد النكاح الطارئ بين طرفي الزنى قد صيّر المزني بها زوجةً للزاني؛ فصار محل الاستمتاع مباحاً له وداخلاً في ملكه، وهذا يورث شبهة تمنع من استيفاء العقوبة؛ لأن الشخص لا يعاقب في وطء ما صار له مباحاً وملكاً⁽⁹⁶⁾.
- 2- القياس على طرء الزنى من المذدوف: فلو أقدم مُكَلَّف على قذف محصناً بالزنى، وبعد صدور الحكم بالعقوبة طراً فعل الزنى من المذدوف؛ فإن الزنى الطارئ من المذدوف يورث شبهة تسقط الحد عن القاذف، فكذا يجب أن يكون عقد النكاح الطارئ مورثاً للشبهة المانعة من العقوبة الحدية؛ بجامع أن كلاً منهما عارض طراً قبل الاستيفاء⁽⁹⁷⁾.

- القول الثاني: ذهب جمهور الفقهاء إلى القول بأن طرء عقد النكاح بين طرفي الزنى، أو بين طرفي السرقة في حال كون أحدهما أنثى لا يورث شبهة تسقط العقوبة الحدية، سواء كان الطرء قبل حكم القاضي أو بعده قبل الاستيفاء. وهذا مذهب المالكية⁽⁹⁸⁾، والشافعية⁽⁹⁹⁾، والحنابلة⁽¹⁰⁰⁾، والرواية الأخرى عند الحنفية⁽¹⁰¹⁾.

وقد استدل هؤلاء الفقهاء بالأدلة الآتية:

1- عموم النصوص الموجبة لإقامة الحدود متى توافرت أركانها وشروطها؛ والجناية قبل طرء عقد النكاح قد وقعت جنائية مكتملة الأركان والشروط؛ ومن ثم فلا عبرة بما يطرأ عليها من عوارض الإباحة؛ وذلك لانعدام تأثيرها بفوات محلها؛ لأن المعتر في وجوب العقوبة إنما هو حال الجاني وقت الجناية وليس حاله عند استيفائها⁽¹⁰²⁾.

2- أن الإباحة الطارئة لا تنفي الحرمة السابقة، ومقتضى هذه القاعدة عدم سقوط العقوبة المترتبة على الحرمة السابقة؛ وهذا يصدق على طرء عقد النكاح بين طرفي الزنى أو السرقة؛ لأن كلاً منهما جنائية حدثت قبل العقد فصادت محلاً خالياً عن موجب الإباحة؛ فالوطء قبل العقد زنى محض؛ لأنه صادف محلاً غير مباح، وأخذ المال قبل العقد سرقة محضة؛ لانعدام شبهة الحرز والانبساط في مال الزوجية قبل العقد، فلم يورث شبهة تمنع استيفاء العقوبة الحدية⁽¹⁰³⁾.

والذي يبدو للباحث أن الراجح، هو ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني، وذلك للآتي:

1- قوة ما استدلو به من أدلة، لاسيما القاعد التي تقضي: أن المبيح الطارئ لا يكون سبباً في إبطال عقوبة الجرم السابق؛ لأن الفعل الجرمي السابق صادف حال وقوعه فرجاً محرماً لا شبهة فيه؛ ومن ثم فلا تأثير لما يطرأ عليه من عوارض الإباحة اللاحقة؛ لأن مناط وجوب العقوبة إنما يعتبر بحال الجاني وقت ارتكاب الجناية لا بعدها ولا قبلها.

2- ضعف أدلة القول الأول، وما استدلو به من القياس فإنه منقوض بطرء عقد النكاح بعد القذف فإنه لا يبطل

الحد.

3- أنه القول الذي يحقق المصلحة العامة من تشريع الحدود ويسد باب الذريعة في التحايل على إسقاط الحدود.

المطلب الرابع: شبهة الطارئة على الجناية بالملكية

- تحرير محل النزاع:

لم يختلف الفقهاء في أن طرء ملكية السارق للعين المسروقة قبل رفعها إلى القاضي شبهة مانعة من القضاء والعقوبة، وهذا هو قول عامة الفقهاء، إلا المالكية، فإنهم يذهبون إلى عدم سقوطه بطرء الملكية بعد السرقة مطلقاً⁽¹⁰⁴⁾.

كما اختلفوا كذلك في طرء ملكية السارق للعين المسروقة بعد القضاء قبل الاستيفاء، وذلك على النحو الآتي:

القول الأول: أن طرء ملكية السارق للعين المسروقة بأية طريقة من طرق التملك، كالبيع، أو الهبة، أو الإرث يعد شبهة مسقط للعقوبة الحدية، سواء طرأت قبل صدور الحكم بالعقوبة أم بعده، وهذا قول الحنفية في ظاهر الرواية⁽¹⁰⁵⁾.

وقد استدل أصحاب هذا القول بالأدلة الآتية:

1- أن طرء ملكية السارق للعين المسروقة بإحدى طرق التملك يورث شبهة، كون العين المسروقة قد دخلت في ملك السارق، إما على وجه الحقيقة وإما على وجه الشبهة؛ فصار هذا مانعاً من استيفاء العقوبة على الوجهين؛ إذ لا يقطع السارق في شيء يملكه على وجه الحقيقة أو على وجه الشبهة⁽¹⁰⁶⁾.

2- القياس على الشهادة؛ فكما أن طرء الردة أو الفسق على الشهود شبهة تبطل شهادتهم، وتمنع استيفاء العقوبة من المشهود عليه ولو بعد صدور حكم القاضي، فكذلك يجب أن يكون الحكم نفسه في طرء ملكية السارق للعين المسروقة بعد حكم القاضي وقبل الاستيفاء؛ بجامع أن كلاً منهما عوارض طارئة تورث شبهة فمنعت الاستيفاء⁽¹⁰⁷⁾.

- القول الثاني: أن طرء ملكية السارق للعين المسروقة بعد صدور حكم القاضي لا يورث شبهة تمنع استيفاء العقوبة الحدية من السارق، وهذا مذهب المالكية⁽¹⁰⁸⁾، والشافعية⁽¹⁰⁹⁾، والحنابلة⁽¹¹⁰⁾، والزيدية⁽¹¹¹⁾، وقول للحنفية⁽¹¹²⁾. وقد استدل هؤلاء الفقهاء بالأدلة الآتية:

- 1- عموم النصوص القاضية بوجوب استيفاء الحدود متى توافرت شروطها، والسرقه قد حدثت من قبل السارق في حال لم يكن له في العين المسروقة ملك أو شبهة ملك؛ فكانت سرقة محضة موجبة للعقوبة، ولا عبرة بما يطرأ من ملكيته للعين المسروقة بعد ذلك، ولا أدل على ذلك من حديث سرقة رداء صفوان بن أمية الذي أخرج أصحاب السنن إلا الترمذي، فإنه بعد أن أمر رسول الله بقطع يد السارق، أراد صفوان أن يهب الرداء للسارق ليمنع عنه القطع، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "هلا كان هذا قبل أن تأتيني به"⁽¹¹³⁾.
- 2- القياس على تملك الزاني للجارية بعد الزنى بها، فكما أن طرء ملك الزاني الجارية بعد الزنى بها لا يسقط العقوبة الحدية في حقهما؛ فكذلك يجب أن يكون الحكم نفسه في طرء ملكية السارق للعين المسروقة بعد صدور حكم القاضي؛ بجامع أن كلا الفعلين صادف محلاً غير مباح شرعاً وقت فعل الجناية الموجبة للعقوبة⁽¹¹⁴⁾. والذي يبدو للباحث أن الراجح، هو ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني، وذلك للأسباب الآتية:
أولاً: قوة أدلة أصحاب هذا القول، لا سيما حديث رداء صفوان؛ فإنه نص في محل النزاع؛ فيقدم على غيره من أدلة القياس التي تعارضه، كما هو مقتضى القواعد الأصولية.

ثانياً: ضعف أدلة أصحاب القول الأول؛ لأن معتمدها هو القياس، وهو منقوض بطرء عقد النكاح على القذف.

المطلب الخامس: الشبهة الطارئة بانتقاض الشرط الجنائي الموجب للعقوبة

الفرع الأول: الشبهة الطارئة بنقص مقدار النصاب أو قيمته في العين المسروقة:

- تحرير محل النزاع:

- لم يختلف الفقهاء أن العين المسروقة إذا طرأ عليها ما ينقص نصابها بفعل السارق أو بأفة طبيعية أن ذلك لا يورث شبهة تسقط العقوبة الحدية⁽¹¹⁵⁾. لكنهم اختلفوا في حال طرء النقص بسبب تغير سعرها في السوق، كالآتي:
- القول الأول: أن طرء النقص في نصاب العين المسروقة بسبب تغير سعرها في السوق بعد صدور حكم القاضي يورث شبهة تسقط العقوبة الحدية إلى عقوبة تعزيرية. وهذا مذهب الحنفية في ظاهر الرواية⁽¹¹⁶⁾، ومذهب الزيدية⁽¹¹⁷⁾. وقد استدل هؤلاء الفقهاء بالأدلة الآتية:

- 1- أن المعتبر في مقدار النصاب الموجب للعقوبة يكون بقيمته وقت فعل السرقة ووقت استيفاء العقوبة؛ وقد نقصت قيمة النصاب قبل استيفاء العقوبة، وهذا يورث شبهة، والعقوبة الحدية لا تستوفي مع وجود الشبهة⁽¹¹⁸⁾.
- 2- أن العين المسروقة قائمة بحالها لم تتغير، وتغير سعرها ليس بمضمون على السارق؛ فصار النقصان الطارئ كالنقصان المقارن عند السرقة⁽¹¹⁹⁾.

- القول الثاني: أن طرء النقص في قيمة العين المسروقة عن النصاب بعد صدور حكم القاضي لا يورث شبهة تسقط العقوبة الحدية، وهذا مذهب جمهور الفقهاء المالكية⁽¹²⁰⁾، والشافعية⁽¹²¹⁾، والحنابلة⁽¹²²⁾، وبعض الحنفية⁽¹²³⁾. وحجة هؤلاء الفقهاء تتمثل بالآتي:

- 1- أنه نقص طرأ بعد وجود ما يوجب العقوبة، فلم يكن مورثاً للشبهة؛ لأن الاعتبار إنما هو بحال وجوب العقوبة لا بحال استيفائها، ومن ثم فما طرأ بعد وجوب العقوبة لم يورث شبهة فلم يكن مانعاً من استيفاء العقوبة⁽¹²⁴⁾.

- 2- القياس على العين المسروقة، فكما أن طروء نقص النصاب فيها حال كونها في يد السارق لا يورث شبهة تمنع من العقوبة باتفاق الفقهاء؛ فيجب أن يكون الحكم نفسه في حال نقصان سعرها في السوق، بل هو أولى؛ لبقاء عينا⁽¹²⁵⁾.
- والراجع في نظر الباحث هو ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني، وهو أن طروء النقص في قيمة العين المسروقة عن النصاب بعد صدور حكم القاضي بعقوبة القطع لا يورث شبهة تمنع استيفاء العقوبة من السارق، للأسباب الآتية:
- أولاً: أنه القول الذي يتوافق مع عموم النصوص القضائية بوجوب استيفاء العقوبة متى توافرت شروطها، والسرقعة قد حدثت مكتملة الشروط وقت الفعل؛ فوجب أن تستوفي عقوبتها، ولا يؤثر عليها ما يلحقها من عوارض طارئة.
- ثانياً: أن القول بخلافه يؤدي إلى عدم استقرار الحدود، ومنها حد السرقة؛ إذ يجوز أن تنقص القيمة السعرية للشيء المسروق في أي وقت، وهذا خلاف ما قصده الشارع ودعا إليه من وجوب استقرار وثبات العقوبات الحدية.
- ثالثاً: أن ما استدل به أصحاب القول الأول، بقولهم: أن المعتبر في قيمة النصاب مناط بوقت حدوث السرقة وكذلك بوقت استيفاء العقوبة على السواء؛ يلزم منه إنزال العقوبة الحدية بمن سرق ما كان قيمته دون النصاب وقت السرقة ثم زادت قيمته بعد السرقة إلى مقدار النصاب الموجب للحد، وهذا لم يقل به أحد من الفقهاء، بما فهم أصحاب هذا القول أنفسهم؛ فتقرر بهذا ضعف ما ذهبوا إليه، وقوة ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني.
- الفرع الثاني: الشبهة الطارئة بانتقاض شرط الإحصان في المقدوف
- اختلف الفقهاء في هذه المسألة وذلك على النحو الآتي:
- القول الأول: ذهب بعض الفقهاء إلى أن طروء الزنى من المقدوف بعد صدور حكم العقوبة على القاذف يُورث شبهة تسقط العقوبة عن القاذف، وهذا مذهب الحنفية⁽¹²⁶⁾، والمالكية⁽¹²⁷⁾، والشافعية في أصح القولين⁽¹²⁸⁾، والزيدية⁽¹²⁹⁾.
- وقد استدل هؤلاء الفقهاء بالأدلة الآتية:
- 1- أن إحصان المقدوف شرط لاستحقاق قاذفه العقوبة الحدية، سواء عند القذف أو عند استيفاء العقوبة من القاذف، وبطرء فعل الزنى منه بعد القذف وقبل الاستيفاء انتقض إحصانه؛ كونه مظنة لتقدم الزنى منه قبل القذف، وأن الزنى الطارئ إنما هو كاشف لما كان يستره عن الناس، وهذا يورث شبهة تمنع استيفاء العقوبة الحدية من القاذف⁽¹³⁰⁾.
- 2- القياس على طروء الردة والجنون على المقدوف؛ فكما أن طروءهما على المقدوف يسقط إحصانه؛ فيمنع استيفاء العقوبة من قاذفه؛ فيجب أن يكون الحكم نفسه في طروء الزنى من المقدوف بجامع العلة، وهي سقوط الإحصان عنهما⁽¹³¹⁾.
- 3- القياس على طروء الفسق على الشاهد بعد القضاء وقبل الاستيفاء، فكما تسقط به العقوبة الحدية عن المشهود عليه؛ لاحتمال تقدم فسقه عند أداء الشهادة ولكنه كان يستره عن الناس، وهذا فيه شبهة. فكذا يجب أن يكون الحكم نفسه بطرء الزنى من المقدوف بجامع العلة، وهي التهمة في تقدم الزنى منه قبل قذفه ولكن كان يستره عن الناس⁽¹³²⁾.
- القول الثاني: ذهب بعض الفقهاء إلى أن طروء الزنى من المقدوف بعد صدور الحكم بالعقوبة على قاذفه لا يُعد شبهة مسقطاً للعقوبة الحدية عن القاذف. وهذا مذهب الحنابلة⁽¹³³⁾، وقول عند الشافعية⁽¹³⁴⁾.
- وقد استدل هؤلاء الفقهاء بالأدلة الآتية:

1- أن وجوب العقوبة معتبر بحال الجاني وقت حدوث الجريمة لا وقت استيفائها، قياساً على قاذف المسلم إذا ارتد بعد قذفه وقبل الاستيفاء، فإن طرء الردة منه لا يرفع عنه العقوبة-باتفاق الفقهاء-؛ فكذا يجب أن يكون الحكم نفسه في طرء الزنى من المقذوف؛ لاتحادهما في السبب في الصورتين وهو طرء المانع بعد ثبوت موجب العقوبة⁽¹³⁵⁾.

2- القياس على الزاني البكر الذي لم يستوف منه الحد حتى صار محصناً، فإنه لا يقام عليه حد المحصن باعتبار حاله وقت الاستيفاء، وإنما يستوفى منه حد البكر باعتبار حاله وقت الزنى⁽¹³⁶⁾.

والذي يراه الباحث راجحاً في هذه المسألة، هو ما ذهب إليه أصحاب القول الأول؛ وذلك للأسباب الآتية:
أولاً: قوة ما استدلووا به من أدلة؛ وذلك لأن طرء الزنى من المقذوف بعد القذف فيه قرينة قوية على تعاطيه زنى سابق قبل القذف؛ إذ لو كان عفيفاً حقاً لحافظ على بقاء عفته، لاسيما في الوقت الذي هو فيه أشد احتياجاً للعفة والمحافظة عليها؛ كونه متهماً بالزنى، غير أن طرء الزنى منه في مثل هذا الوقت فيه دلالة على عدم عفته قبل القذف، وقرينة قوية على صدق القاذف فيما قذفه به من الزنى.

ثانياً: ضعف أدلة القول الثاني؛ فما استدلووا به من قياس هو قياس ضعيف؛ كون قوة الشبهة في طرء الزنى من المقذوف راجعة إلى الأصل الذي قام عليه الحكم بالعقوبة، بينما في الردة والإحصان راجعة إلى تغير حال الجاني، وهي شبهة ضعيفة، والشبهة الضعيفة لا تدرأ العقوبة الحدية بعد ثبوت موجبها.

المبحث الثالث: موقف القانون اليمني من الشبهة الطارئة وأثرها على العقوبة الجزائية

لم يُفصّل التشريع الجنائي اليمني القول في أحكام الشبهة، بحيث يتعرض لبيان حقيقتها، وأنواعها، وما يعد منها مسقطاً للعقوبة الجزائية وما ليس كذلك، وإنما تناولها بصورة عامة ضمن مسائل مختلفة وأحكام متعددة، سنحاول تتبعها ومعالجتها، وذلك من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: الشبهة الطارئة على الأهلية

-الفرع الأول: أثر الشبهة الطارئة على أهلية الجاني

أشار القانون اليمني إلى العوارض الطارئة على أهلية الجاني، والتي من شأنها أن تكون شبهة تُدرأ بها العقوبة الجزائية، وذلك ضمن المواد والنصوص الآتية:

1- جاء في المادة (33) جرائم وعقوبات ما نصه: "لا يسأل من يكون وقت ارتكاب الفعل عاجزاً عن إدراك طبيعته

وتنتأجه، بسبب الجنون الدائم أو المؤقت، أو العاهة العقلية"⁽¹³⁷⁾.

وبناءً على هذا النص: فإن الجنون الطارئ على أهلية الجاني لا يرفع المسؤولية الجنائية عن الجاني؛ كونه طراً بعد

ارتكاب الجريمة وليس وقت فعلها؛ ومن ثم فلا يورث شبهة تمنع استيفاء العقوبة من الجاني في حال جنونه⁽¹³⁸⁾.

فهل معنى ذلك: أن التشريع اليمني لا يمانع من استيفاء العقوبة من الجاني ولو في حال جنونه، ما دام أنه قد ارتكب

الجناية وهو بكامل صحته العقلية؟ هذا-في الحقيقة- هو ما يوجب به ظاهر النص، غير أن الشراح يفسرون النص بخلاف ما يُفهم ظاهره، حيث يفرقون بين المسؤولية الجنائية، وبين الأثر الجزائي المترتب عليها، فالمسؤولية الجنائية عندهم لا تُرفع بالجنون الطارئ، لكنهم مع ذلك يقولون بوجود تأجيل استيفاء الأثر المترتب عليها من العقوبة حتى تعود للمجنون صحته العقلية، وهذا هو المعمول به في التشريع اليمني وغيره من التشريعات الجنائية الأخرى⁽¹³⁹⁾.

2- جاء في المادة (47) من القانون نفسه "يسقط الحد إذا أسلم مرتكب الجريمة بعد ارتكابها، ولو بعد الردة ويستثنى

من ذلك حد القذف"⁽¹⁴⁰⁾.

الذي يفهم من منطوق النص: أن طروء الإسلام من الجاني بعد ارتكابه ما يوجب عقوبة حدية يسقط عنه تلك العقوبة، سواء كان إسلامه مستأنفًا بعد ردة أو بعد كفرٍ أصليٍّ، ومن ثم فهل يعم هذا الحكم في حال طروء الردة منه بعد ارتكابه الجناية الموجبة للعقوبة الحدية فتسقط عنه العقوبة في حال عاد إلى الإسلام مرة أخرى؟ الحقيقة أن القانون لم يفصح عن موقفه من هذه الجزئية، غير أن الذي يفهم من إشارة النص هو عدم التفريق بين ما ارتكبه قبل الردة وبعدها، بالإضافة إلى أن القانون قد أحال فيما لم يفصل فيه من أحكام إلى المصادر الفقهية الخاصة بالتشريع، وقد سبق القول بأن الرأي المختار في مذهب الزيدية-كونه المصدر الذي رجع إليه التشريع في هذه الجزئية- هو سقوط العقوبة بالردة الطارئة.

3- جاء في بعض فقرات المادة (266) من القانون نفسه: "يسقط حد الزنى، وما في حكمه إذا ثبت أمام المحكمة توفر حالة من الحالات الآتية⁽¹⁴¹⁾:"

- 1- تخلف شرط من شروط الإحصان أو اختلاله.
 - 2- خرس الزاني قبل إقراره أو قبل قيام الشهادة عليه بالزنى.
- بالنظر في هاتين الفقرتين يمكن أن نخلص إلى الآتي:
- أولاً: الذي يفهم من نص الفقرة الأولى: أن تخلف شرط الإحصان في الزاني أو الزانية يسقط العقوبة الحدية الخاصة بالمحصن، ولم يفرق القانون بين ما كان اختلالاً مقارناً أو طارئاً. ولكن بالرجوع إلى المصادر الفقهية التي أحال عليها القانون- عند عدم التفصيل- وجدنا أن القول المختار في مذهب الزيدية، أن الاختلال الطارئ على شرط الإحصان يسقط العقوبة الخاصة بالمحصن، وهي الرجم، ويدخل في هذا الحكم عقوبة القذف، فمتى طرأ اختلال على شرط الإحصان في المقذوف سقطت العقوبة الحدية عن القاذف، وهو ما أخذ به جمهور الفقهاء خلافاً للحنابلة والظاهرية.
- ثانياً: الذي يفهم من نص الفقرة الثانية: أن القانون جعل الخرس الطارئ شبهة مانعة من حد الزنى، إلا أنه يشترط أن يطرأ الخرس قبل الإقرار أو قبل ثبوت الشهادة أمام القاضي، أما إذا كان الخرس قد طرأ بعد الإقرار أو بعد الشهادة فإنه لا يورث شبهة تمنع العقوبة الحدية في جريمة الزنى، وما في حكمها من العقوبات الأخرى. وقد أخذ القانون بما عليه مذهب الزيدية في قولهم الآخر.

-الفرع الثاني: أثر الشبهة الطارئة على أهلية الشهود

أشار التشريع اليمني إلى العوارض الطارئة على أهلية الشهود بما جاء في الفقرتين (2)، (3) من المادة (266) السابقة الذكر، بقوله: "يسقط حد الزنى، وما في حكمه إذا ثبت أمام المحكمة حالة من الحالات الآتية⁽¹⁴²⁾:"

- 2- عجز الشهود أو أحدهم عن البدء بالرجم بعد الحكم به.
 - 3- اختلال الشهادة، أو تخلف شرط من شروطها أو الرجوع فيها قبل التنفيذ.
- وبما جاء في الفقرة (1) من المادة (284) من القانون نفسه: "يسقط حد الشرب إذا ثبت أمام المحكمة توفر حالة من الحالات الآتية:

1- إذا فقد أحد الشهود أهليته⁽¹⁴³⁾.

وبما جاء في المادة (290): "يسقط حد القذف إذا ثبت أمام المحكمة أن أحد الشهود قد فقد أهليته قبل التنفيذ"⁽¹⁴⁴⁾.

وبالنظر في هذه النصوص وما تضمنته من معانٍ تشريعية نخلص إلى الآتي:



1- جميع هذه النصوص فيها دلالة واضحة على أن تخلف أهلية الشهود أو اختلالها أحد الأسباب المسقطه للعقوبة الحدية عن المشهود عليه، سواء كان اختلالا سببه: جنون، أو فسق، أو ردة عن الإسلام.
2- عجز الشهود أو أحدهم عن البدء بتنفيذ حد الرجم سبب من أسباب سقوط العقوبة الحدية عن المشهود عليه، وقد أخذ التشريع اليمني بما عليه فقهاء الحنفية والزيدية في هذه الجزئية، حيث يجعلون ابتداء الشهود بتنفيذ الرجم شرطا لإقامة حد الرجم، ومن ثم إذا تخلف الشهود عن ذلك سقط الحد، خلافاً لجمهور الفقهاء فلا يعدونه شرطاً لتنفيذ الحد.
3- تخلف أو اختلال الأهلية قد جاء مطلقاً في المادتين (236) و(284) من غير تقييد بزمان محدد، سواء قبل صدور الحكم أم بعده وقبل التنفيذ، غير أنه في المادة (290) جاء مقيداً باختلال الأهلية قبل التنفيذ؛ فهل يعد هذا قيداً خاصاً بعقوبة القذف أم أنه عام فيها وفي غيرها من العقوبات الحدية؟ الحقيقة أنه لا وجه للتفريق بين القذف وبين غيره من الحدود؛ لأن ما يصدق على حد القذف بالنسبة لأهلية الشهود يصدق على غيره من الحدود من باب أولى.

المطلب الثاني: أثر الشبهة الطارئة في وسائل الإثبات

-الفرع الأول: الرجوع عن الإقرار

جاء في بعض فقرات المادة (266) من القانون نفسه: "يسقط حد الزنى وما في حكمه إذا ثبت أمام المحكمة توفر حالة من الحالات الآتية، وذكر منها: رجوع المحكوم عليه عن الإقرار إذا كان حكم الإدانة قد بني عليه"⁽¹⁴⁵⁾.
وبما جاء في بعض فقرات المادة (284): "يسقط حد الشرب إذا ثبت أمام المحكمة توفر حالة من الحالات الآتية: إذا رجع الشارب عن إقراره"⁽¹⁴⁶⁾.

وبما جاء في المادة (96) من قانون الإثبات: "لا يصح الرجوع عن الإقرار إلا في حق من حقوق الله التي تسقط بالشبهة أو في حق من حقوق العباد المالية، بشرط قبول المقر له"⁽¹⁴⁷⁾.

وبالنظر في هذه النصوص وما تدل عليه من معان تشريعية، يظهر أن التشريع اليمني يعد رجوع المقر عن إقراره شبهة تسقط العقوبة الحدية مطلقاً، سواء كان قبل صدور الحكم بالعقوبة أم بعد صدوره، وهو مذهب جمهور الفقهاء.

-الفرع الثاني: الرجوع عن الشهادة

جاء في بعض فقرات المادة (269)، عقوبات: "يسقط حد الزنى وما في حكمه إذا ثبت أمام المحكمة: اختلال الشهادة أو تخلف شرط من شروطها، أو الرجوع عنها قبل التنفيذ"⁽¹⁴⁸⁾.

وبما جاء في المادة (50) من قانون الإثبات: "يصح الرجوع عن الشهادة قبل الحكم وبعده، بأن يقول الشاهد: رجعت عن شهادتي، أو يكذب نفسه، ويجب أن يكون الرجوع عنها أمام المحكمة التي سمعت الشهادة"⁽¹⁴⁹⁾.

وبناءً على ما ورد في هذين النصين: فإن التشريع اليمني يعد الرجوع عن الشهادة عملاً مشروعاً، وشبهة مسقطه للعقوبة الجزائية مطلقاً، سواء كان الرجوع عنها قبل صدور الحكم بالعقوبة أم بعده. وقد أخذ التشريع في هذه المسألة بما عليه جمهور الفقهاء، وخالف قولاً عند المالكية، وعند الشافعية، والحنابلة، وقول أبي حنيفة القديم.

المطلب الثالث: أثر الشبهة الطارئة على محل الجناية

ثمة طوارئ قد تطرأ على الجناية بعد حدوثها ولكنها ليست من باب عوارض الأهلية أو الإثبات، وإنما تتعلق بشرط من شروط الجناية أو بأحد موانعها، وقد ذكر القانون طرقاً من هذه الطوارئ، بما جاء في المادة (299)، والمادة (266)، حيث جاء في الأولى: "يسقط حد السرقة إذا ثبت أمام المحكمة توفر حالة من الحالات الآتية"⁽¹⁵⁰⁾:

1- تملك الشيء المسروق بعد السرقة وقبل المرافعة أمام المحكمة.

2- دعوى الملك المحتملة.

3- نقص قيمة المال المسروق عن النصاب قبل تنفيذ الحد.

4- عفو أصحاب المال المسروق قبل المرافعة أمام المحكمة

بالنظر في هذا النص وما تضمنه من معانٍ تشريعية، نخلص إلى أن القانون يأخذ بالآتي:

1- أن طرء ملكية السارق للعين المسروقة لا يورث شبهة تسقط عنه العقوبة الحدية إلا إذا كان الطرء قبل المرافعة

أمام القضاء، فإن كان الطرء بعدها لم يكن مورثاً للشبهة المسقطة للعقوبة، وقد أخذ القانون اليميني في هذه المسألة بمذهب جمهور الفقهاء، خلافاً للمذهب الحنفي الذي يرى أن ذلك شبهة مسقطة للحد مطلقاً.

2- أن طرء النقص في ثمن نصاب العين المسروقة يعد شبهة مسقطة للعقوبة الحدية، ولو بعد المرافعة وصدور الحكم

بالعقوبة، وقد أخذ المشرع في هذه المسألة بمذهب الحنفية والزيدية، وخالف مذهب جمهور الفقهاء.

النتائج:

توصل البحث إلى الآتي:

1- أن الشبهة الطارئة هي: اللبس العارض الذي يمنع من استيفاء العقوبة الجزائية بعد ثبوت الجناية الموجبة لها.

2- الشبهة الطارئة لا تتخذ صورة واحدة، بل تتعد صورها بتعدد أسبابها، فقد يكون سببها ما يطرأ من عوارض الأهلية والتكليف، كالجنون، أو الخرس، أو العمى، أو الفسق، أو الردة، وقد يكون سببها ما يطرأ من قواعد الإثبات، كالرجوع عن الإقرار أو الرجوع عن الشهادة، وقد يكون سببها ما يطرأ على محل الجناية ذاتها من عوارض أخرى، كطرء عقد النكاح بين طرفي الزني، أو ملكية السارق للشيء المسروق بعد السرقة، أو انتقاض شرط الإحصان عن المقذوف.

3- أن الفقهاء متفقون على أن للشبهة الطارئة تأثيراً على إسقاط العقوبة الجزائية في الجملة، إلا أنهم اختلفوا في

مدى هذا التأثير بين موسع، ومضيق، ومتوسط، فإلى التوسع جنح فقهاء الحنفية، فجعلوا الشبهة الطارئة مسقطة للعقوبات الجزائية، إلا في صور محددة بعينها نُقل فيها الخلاف في المذهب؛ ومن ثم فالشبهة الطارئة عندهم بمنزلة الشبهة الأصلية؛ معتمدين على عموم النصوص التي تقضي ببدء الحدود بالشبهات، والتي تقضي بأن الشبهة الطارئة قبل الاستيفاء كالشبهة المقارنة عند الابتداء، بينما ذهب فقهاء الشافعية والحنابلة إلى التضييق من تأثير الشبهة الطارئة على العقوبة الجزائية؛ فلم يُعملوها إلا في أضيق الحالات؛ معتمدين في ذلك على عموم النصوص التي تقضي بوجوب استيفاء العقوبة في حال وقوع الجناية مكتملة الشروط حال وقوعها؛ لأن المعتبر عندهم- في وجوب العقوبة إنما هو حال الجاني زمن وقوع الجناية لا حاله زمن استيفائها. وتوسط فقهاء المالكية والزيدية، فجعلوا الشبهة الطارئة مؤثرة في بعض العقوبات دون بعضها الآخر؛ محاولين التوفيق بين الرأيين السابقين والجمع بين الأدلة، وإن كانوا قد اختلفوا في التفاصيل، فربما كان المالكية أقرب إلى موافقة الجمهور، بينما كان فقهاء الزيدية أقرب إلى موافقة الحنفية.

4- بعد الاستقراء والتتبع لنصوص القانون اليميني تبين أن القانون لم يعتمد على مذهب محدد من المذاهب الفقهية،

في معالجة موضوع الشبهة الطارئة بل تنوعت اختياراته الفقهية بين هذه المذاهب بناء على ما رآه راجحاً، وإن لم يخرج عنها في الجملة، ويمكن بيان ذلك من خلال الموازنة بين هذه الآراء كالاتي:

1- أخذ القانون بما عليه فقهاء الحنفية والمالكية والزيدية من أن طرء عوارض الأهلية على الجاني يورث شبهة

تسقط العقوبة الحدية الخالصة لله تعالى فيما عدا طرء الخرس فقد أخذ بما عليه الزيدية في قولهم الآخر.

2- أخذ القانون بما عليه فقهاء الحنفية بقولهم إن طرء عوارض الأهلية على الشهود يعد شبهة مسقطة للعقوبة

الحدية المتعلقة بحق الله تعالى، وخالف ما عليه جمهور الفقهاء الذين يفرقون بين طرء الفسق والردة فيجعلونهما شبهة مسقطة للعقوبة الحدية وبين غيرهما من عوارض الأهلية.



- 3-أخذ القانون بما عليه جمهور الفقهاء من أن الشبهة الطارئة بالرجوع عن الإقرار تسقط العقوبة المتعلقة بحق الله تعالى، ولا تسقط ما يتعلق بحق العباد كالقصاص وعقوبة القذف خلافاً للظاهرية وبعض الشافعية والحنابلة.
 - 4-أخذ القانون بمذهب الجمهور في أن الشبهة الطارئة برجوع الشهود شبهة مسقطا للعقوبة الجزائية مطلقاً، سواء كانت حقاً لله أم للعباد خلافاً للظاهرية.
 - 5-أخذ القانون بما عليه جمهور الفقهاء، وهو قولهم بأن ملكية السارق للعين المسروقة بعد المرافعة أمام القاضي لا تعد شبهة مسقطا للعقوبة، خلافاً لمذهب الحنفية القائل بأن ذلك يورث شبهة مسقطا للعقوبة.
 - 6-أخذ القانون بما عليه مذهب الحنفية والزيدية من أن طرء النقص في ثمن نصاب العين المسروقة يعد شبهة مسقطا للعقوبة الحدية، خلافاً لما عليه جمهور الفقهاء من قولهم إنه لا يورث شبهة.
- التوصيات والمقترحات:**

بناء على النتائج السابقة فقد أوصت الدراسة بالآتي:

- 1-دعوة الباحثين إلى إجراء مزيد من الدراسات عن الشبهة الطارئة بصورة موسعة تستقصي جميع أنواعها، والأحكام المتعلقة بها، فإن هذه الدراسة لم يكن الغرض منها استقصاء جميع ما يتعلق بالشبهة الطارئة من مسائل وأحكام، وإنما كان الغرض التأصيل الفقهي والقانوني.
 - 2-دعوة الجهات القانونية ذات العلاقة بإعادة النظر في صياغة بعض المواد والنصوص القانونية الواردة ضمن قانون الجرائم والعقوبات، وصياغتها بألفاظ أكثر وضوحاً ودلالة على المقصود، لا سيما فيما يتعلق بموانع ومسقطات العقوبة، حيث يغلب على ألفاظها العموم والإجمال. وهذه نصوص تشريعية يجب ألا تحتل هذا العموم والإجمال، أو إرفاق المذكرات التفسيرية في آخر صفحات كل قانون حتى يتسنى للباحث معرفة المراد من نصوص تلك القوانين.
 - 3-دعوة المتخصصين في الدراسات القانونية إلى القيام بمزيد من الشروح التفصيلية لمعالجة الغموض والإبهام الذي يكتنف بعض النصوص العامة أو النصوص المتعلقة بالمسائل الجزئية التي هي أكثر إبهاماً وغموضاً.
- الهوامش والإحالات:**

- (1) الأزهرى، تهذيب اللغة 6/58؛ ابن فارس، مقاييس اللغة: 3/243؛ الفيومي، المصباح المنير: 1/303. مادة (شَبَّهَ).
- (2) الدينوري، غريب القرآن: 1/44.
- (3) الزمخشري، أساس البلاغة: 1/493؛ ابن منظور، لسان العرب: 13/503؛ الزبيدي، تاج العروس: 36/413. مادة (شَبَّهَ).
- (4) الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني: 1/227.
- (5) ابن الهمام، فتح القدير: 5/262؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 5/12؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 4/23.
- (6) الزركشي، المنتور في القواعد الفقهية: 2/228.
- (7) الماوردى، الحاوي الكبير: 13/219؛ الأنصاري، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة: 77.
- (8) ابن الهمام، فتح القدير: 5/249؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 5/17؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 40/24.
- (9) أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي: 188.
- (10) الحفناوي، الشبهات وأثرها في العقوبة الجنائية: 250.
- (11) البشر، درء الحدود بالشبهات في الشريعة الإسلامية: 10.
- (12) الأزهرى، تهذيب اللغة: 14/7؛ الجوهرى، الصحاح: 1/60؛ ابن منظور، لسان العرب: 1/114. مادة (طَرَأَ).



- (13) أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود: 55/2، كتاب الصلاة، باب تحزيب القرآن، ح(1393): ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 427/1، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب في كم يستحب أن يختم القرآن، ح(1345)، الحديث ضعيف. ينظر: الألباني، ضعيف أبي داود: 69/2، ح(246): الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته: 301/1، ح(2072).
- (14) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر: 117/3؛ الزمخشري، الفائق في غريب الحديث والأثر: 358/2.
- (15) قلعي، وقنيبي، معجم لغة الفقهاء: 278.
- (16) مقاط. أثر الظروف الطارئة على حد الزنى في الفقه الإسلامي: 19.
- (17) الكاساني، بدائع الصنائع: 137/7؛ القرافي، الذخيرة: 279/12؛ الشيرازي، المذهب: 171/3؛ ابن قدامة، المغني: 174/8؛ ابن مفتاح، المنتزح المختار: 169/10.
- (18) السرخسي، المبسوط 172/18؛ الخراشي، شرح مختصر خليل: 3/8؛ الأنصاري، أسنى المطالب: 38/4؛ ابن مفلح، المبدع: 223/7؛ العنسي، التاج المذهب: 211/4.
- (19) الموصلبي، الاختيار: 170/3؛ مكي، غمز عيون البصائر 385/1؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 83/4، 252.
- (20) ابن مالك، المدونة الكبرى: 228/2، 534/4؛ القرافي، الذخيرة: 141/12، 274؛ العبدلي، التاج والإكليل: 374/8.
- (21) ابن مفتاح، المنتزح المختار: 93/10، 94؛ العنسي، التاج المذهب: 222/4.
- (22) البراذعي، التهذيب في اختصار المدونة: 455/4؛ القرافي، الذخيرة: 58/12؛ النفراوي، الفواكه الدواني: 52/2؛ العبدلي، التاج والإكليل: 167/8.
- (23) ابن مفتاح، المنتزح المختار: 120/10؛ العنسي، التاج المذهب: 226/4.
- (24) مكي، غمز عيون البصائر 385/1؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 83/4؛ السرخسي، المبسوط: 98/9، الزييلي، حاشية الشلبي: 166/3.
- (25) ابن الهمام، فتح القدير: 98/6؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 174/5؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 137/7.
- (26) السرخسي، المبسوط: 48/9؛ الموصلبي، الاختيار: 84/4؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 67/7.
- (27) مكي، غمز عيون البصائر: 385/1؛ العيني، البناية شرح الهداية: 93/13؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 532/6.
- (28) القرافي، الذخيرة: 274/12؛ الحطاب، مواهب الجليل: 232/6؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 237/4.
- (29) مكي، غمز عيون البصائر: 385/1؛ البلخي، الفتاوى الهندية: 4/6؛ القرافي، الذخيرة: 386/12؛ النفراوي، الفواكه الدواني: 193/2.
- (30) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 532/6.
- (31) الأنصاري، أسنى المطالب: 120/4، 123؛ ابن حجر، تحفة المحتاج: 118/9؛ الشريبي، مغني المحتاج: 458/5.
- (32) ابن مفلح، المبدع: 405/7؛ الهوتي، شرح منتهى الإرادات: 403/3؛ الهوتي، كشاف القناع: 521/5.
- (33) ابن مفتاح، المنتزح المختار: 470/9؛ العنسي، التاج المذهب: 110/4.
- (34) النووي، روضة الطالبين: 71/10، ابن حجر، تحفة المحتاج: 118/9، الشريبي، مغني المحتاج: 458/5.
- (35) الماوردي، الحاوي الكبير: 301/13؛ ابن قدامة، المغني: 27/9؛ ابن حزم، المحلى: 250/11.
- (36) الماوردي، الحاوي الكبير: 15/12.
- (37) ابن قدامة، المغني: 93/9.



- (38) العمراني، البيان: 447/10، 374/12؛ النووي، روضة الطالبين: 352/8، 71/10؛ ابن قدامة، المغني: 27/9، 67؛ ابن مفلح، المبدع: 405/7.
- (39) السرخسي، المبسوط: 132/16؛ ابن مالك، المدونة الكبرى: 528/4؛ النووي، روضة الطالبين: 251/11؛ ابن قدامة، المغني: 18/10؛ ابن مفتح، المنتزع المختار: 470/9.
- (40) الكاساني، بدائع الصنائع: 59/7؛ الزيلعي، تبين الحقائق: 168/3؛ الموصلي، الاختيار: 112/4.
- (41) الكاساني، بدائع الصنائع: 59/3؛ الزيلعي، تبين الحقائق: 168/3؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 9/5، 13.
- (42) البابرّي، العناية شرح الهداية: 407/5.
- (43) السرخسي، المبسوط: 50/9؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 59/7؛ البابرّي، العناية شرح الهداية: 399/7.
- (44) الموصلي، الاختيار: 112/4.
- (45) ابن مالك، المدونة: 507/4، 528؛ البراذعي، التهذيب في اختصار المدونة: 406/4، 426؛ القرافي، الذخيرة: 175/12.
- (46) الشيرازي، المهذب: 467/3؛ العمراني، البيان في شرح المهذب: 409/13؛ النووي، روضة الطالبين: 251/11.
- (47) ابن قدامة، المغني: 176/10؛ ابن تيمية، المحرر: 310/2؛ ابن مفلح، المبدع: 320/8؛ الهوتي، كشف القناع: 427/6.
- (48) ابن مفتح، المنتزع المختار: 470/9؛ العنسي، التاج المذهب: 110/4.
- (49) القرافي، الذخيرة: 175/12؛ الشيرازي، المهذب: 467/3؛ ابن قدامة، المغني: 167/10؛ ابن مفتح، المنتزع المختار: 470/9.
- (50) القرافي، الذخيرة: 175/12؛ الشيرازي، المهذب: 467/3؛ النووي، روضة الطالبين: 251/11؛ ابن مفلح، المبدع: 320/8.
- (51) ابن مفتح، المنتزع المختار: 470/9؛ العنسي، التاج المذهب: 110/4.
- (52) النووي، روضة الطالبين: 251/11؛ ابن حجر، تحفة المحتاج: 279/10؛ الشربيني، مغني المحتاج: 389/6.
- (53) ابن تيمية، المحرر: 311/2؛ ابن مفلح، المبدع: 320/8؛ الهوتي، شرح مثنى الإردادات: 595/3؛ الهوتي، كشف القناع: 432/6.
- (54) ابن مفتح، المنتزع المختار: 470/9؛ العنسي، التاج المذهب: 110/4.
- (55) القرافي، الذخيرة: 175/12؛ العبدلي، التاج والإكليل: 196/8.
- (56) القرافي، الذخيرة: 175/12؛ الشيرازي، المهذب: 468/3؛ ابن مفلح، المبدع: 320/8؛ العمراني، البيان في شرح المهذب: 409/13؛ ابن قدامة، المغني: 186/1.
- (57) ابن مالك، المدونة الكبرى: 507/4؛ البراذعي، التهذيب في اختصار المدونة: 427/4؛ العبدلي، التاج والإكليل: 196/8.
- (58) العمراني، البيان: 410/13؛ النووي، روضة الطالبين: 251/11، 297.
- (59) ابن قدامة، المغني: 186/10؛ ابن تيمية، المحرر: 310/2؛ ابن مفلح، المبدع: 320/8.
- (60) القرافي، الذخيرة: 175/12؛ الماوردي، الحاوي الكبير: 252/17؛ العمراني، البيان في شرح المهذب: 410/13؛ ابن قدامة، المغني: 186/10.
- (61) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 61/7؛ الشيرازي، المهذب: 473/3؛ ابن قدامة، المغني: 120/5؛ ابن حزم، المحلى: 103/7.
- (62) ينظر: السرخسي، المبسوط: 49/9؛ ابن الهمام، فتح القدير: 223/5؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 9/5.



- (63) ينظر: الخراشي، مختصر خليل: 102/8؛ الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير: 487/4؛ النفراوي، الفواكه الدواني: 209/2.
- (64) ينظر: الأنصاري، أسنى المطالب: 132/4؛ ابن حجر، تحفة المحتاج 113/9؛ الرملي، نهاية المحتاج: 430/7.
- (65) ينظر: ابن قدامة، المغني: 68/9؛ الهوتي، شرح منتهى الإرادات: 349/3؛ الهوتي، كشف القناع: 85/6.
- (66) ينظر: ابن مفتاح، المنتزح المختار: 9/10؛ العنسي، التاج المذهب: 221/4؛ السياغي، الروض النضير: 204/4.
- (67) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 167/8، في صحيحه، 167/8، كتاب الحدود، باب سؤال المقر: هل أحصنت، ح(6825)؛ مسلم، صحيح مسلم: 1321/3، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، ح(1695).
- (68) ينظر: ابن بطلال، شرح صحيح البخاري: 435/8، النووي، شرح صحيح مسلم: 195/11.
- (69) ابن عبد البر، الاستذكار: 503/7؛ ابن عبد البر، التمهيد: 113/12.
- (70) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 210/13. وأصله في: ابن أبي شيبة، المصنف، ح (28579). صحيح. ينظر: ابن حجر، التلخيص الحبير: 162/4.
- (71) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 210/13، وابن الهمام، فتح القدير: 223/5.
- (72) ينظر: ابن حزم، المحلى: 100/7.
- (73) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 210/13، وابن الهمام، فتح القدير: 223/5.
- (74) ينظر: القرافي، الذخيرة: 61/12، وابن جزئ، القوانين الفقهية: ص208.
- (75) ينظر: الشوكاني، السيل الجرار: 316/4.
- (76) أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود: 133/4، كتاب الحدود، باب العفو عن الحدود ما لم تبلغ السلطان، ح(4376)؛ النسائي، سنن النسائي: 80/7، في سننه، 80/7، كتاب قطع السارق، باب ما يكون حرزاً وما لا يكون، ح(4886). الحديث: حسن. ينظر: الألباني، صحيح الجامع وزيادته: 568/1، ح(2951).
- (77) أخرجه: ابن مالك، الموطأ: 825/2، كتاب المدبر، باب من اعترف على نفسه بالزنا، ح(12)؛ البيهقي، السنن الكبرى: 565/8 رقم (17574). كتاب الأثرية والحد فيها، باب ما جاء في صفة السوط والضرب، ح(17574)، الحديث صحيح. ينظر: الألباني، صحيح الترغيب والترهيب: 305/2، ح(2395).
- (78) ينظر: الباجي، المنتقى شرح الموطأ: 143/7.
- (79) ينظر: ابن حزم، محلى 103/7؛ ابن قدامة، المغني: 68/9.
- (80) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 253/17، العمراني، البيان: 392/13؛ ابن قدامة، المغني: 219/10.
- (81) ينظر: السرخسي، المبسوط: 184/26؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 285/6؛ ابن الهمام، فتح القدير: 478/7.
- (82) ينظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 206/4، 207؛ الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير: 295/4.
- (83) ينظر: المهذب 464/3، الأنصاري، أسنى المطالب 381/4، ابن حجر، تحفة المحتاج 279/10، الشريبي، مغني المحتاج 391/6.
- (84) ينظر: المغني 219/10، الهوتي، شرح منتهى الإرادات 608/3، الهوتي، كشف القناع 444/6.



- (85) ينظر: المرتضى، البحر الزخار 150/5، ابن مفتاح، المنتزع المختار 448/9، 90/10؛ السياغي، الروض النضير: 240/3، 241.
- (86) ينظر: فتح القدير 478/7، شرح الخرشي 220/7، المهذب 446/3، الهوتي، كشاف القناع 443/6.
- (87) ينظر: المبسوط 184/16، فتح الجليل 505/8، المهذب 446/3، المغني 219/10.
- (88) ينظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي بالشرح الكبير: 207/4؛ الصاوي، حاشية الصاوي: 295/4؛ عليش، منح الجليل: 505/8.
- (89) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 255/17، العمراني، البيان: 393/13؛ ابن حجر، تحفة المحتاج: 279/10.
- (90) ينظر: ابن تيمية، المحرر: 347/2؛ ابن مفلح، المبدع: 346/8؛ المرادوي، الإنصاف: 99/12.
- (91) ينظر: السرخسي، المبسوط: 184/26؛ الماوردي، الحاوي الكبير: 255/7؛ القرافي، الذخيرة: 296/10؛ ابن تيمية، المحرر: 347/2.
- (92) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 239/3؛ ابن العربي، أحكام القرآن: 354/3؛ النووي، روضة الطالبين: 335/8؛ ابن قدامة، المغني: 402/8.
- (93) الشنقيطي، أضواء البيان: 469/5.
- (94) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 239/3؛ السرخسي، المبسوط: 48/7؛ ابن الهمام، فتح القدير: 285/4.
- (95) ينظر: المبسوط 132/9، بدائع الصنائع 62/7، البحر الرائق 13/5.
- (96) ينظر: السرخسي، المبسوط: 132/9؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 62/7.
- (97) ينظر: السرخسي، المبسوط 190/9؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 76/7؛ الزيلعي، تبين الحقائق: 221/3؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 63/5.
- (98) ينظر: ابن عبد البر، التمهيد: 233/11؛ ابن العربي، أحكام القرآن: 436/2؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 51/8.
- (99) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 303/13؛ العمراني، البيان: 482/12؛ الشيرازي، المهذب: 363/3.
- (100) ينظر: ابن قدامة، المغني: 80/9؛ ابن مفلح، المبدع: 393/7؛ الهوتي، شرح منتهى الإرادات: 348/3.
- (101) ينظر: السرخسي، المبسوط: 132/9؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 62/7، 67؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 13/5، 63.
- (102) ينظر: العمراني، البيان: 482/12؛ ابن قدامة، المغني: 80/9؛ ابن حزم، المحلى: 198/12؛ الشنقيطي، أضواء البيان: 469/5.
- (103) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع 76/7؛ السرخسي، المبسوط 190/9؛ ابن قدامة، المغني: 80/9، 129.
- (104) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 89/7؛ القرافي، الذخيرة: 151/12؛ الشيرازي، المهذب: 363/3؛ ابن قدامة، المغني: 128/9.
- (105) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 89/7؛ البابرّي، العناية شرح الهداية: 406/5؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 69/5.
- (106) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 89/7؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 69/5؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 109/4.
- (107) ينظر: البابرّي، العناية شرح الهداية: 407/5؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 69/5؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 109/4.



- (108) ينظر: القرافي، الذخيرة 151/12؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 336/4؛ الصاوي، حاشية الصاوي: 375/4.
- (109) ينظر: الشيرازي، المهذب: 363/3؛ الأنصاري، أسنى المطالب: 139/4؛ الشربيني، مغني المحتاج: 470/5.
- (110) ينظر: ابن قدامة، المغني: 128/9؛ ابن مفلح، المبدع: 435/7؛ الهوتي، شرح منتهى الإرادات: 370/3.
- (111) ينظر: المرتضى، البحر الزخار 182/5؛ ابن مفتح، المنتزح المختار: 140/10؛ العنسي، التاج المذهب: 250/4.
- (112) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 89/7؛ الموصللي، الاختيار: 111/4؛ البابرني، البناية شرح الهداية: 63/7.
- (113) ينظر: القرافي، الذخيرة 151/12؛ الشيرازي، المهذب: 363/3؛ ابن قدامة، المغني: 128/9؛ المرتضى، البحر الزخار: 182/5.
- (114) ينظر: نفسها، والصفحات نفسها.
- (115) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 79/7؛ ابن مفتح، المنتزح المختار: 140/10؛ القرافي، الذخيرة 150/12؛ ابن قدامة، المغني: 129/9.
- (116) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 79/7؛ الزيلعي، تبين الحقائق: 230/3؛ البابرني، العناية شرح الهداية: 407/5.
- (117) ينظر: المرتضى، البحر الزخار: 182/5؛ ابن مفتح، المنتزح المختار: 140/10؛ العنسي، التاج المذهب: 250/4.
- (118) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 79/7؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 70/5؛ ابن مفتح، المنتزح المختار: 141/10؛ العنسي، التاج المذهب: 250/4.
- (119) ينظر: نفسها، والصفحات نفسها.
- (120) ينظر: القرافي، الذخيرة: 150/12؛ العدوي، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني: 333/2.
- (121) ينظر: الشيرازي، المهذب: 363/3؛ الشربيني، مغني المحتاج: 470/5.
- (122) ينظر: ابن قدامة، المغني: 129/9؛ ابن مفلح، المبدع: 435/7؛ ابن تيمية، المحرر: 175/2.
- (123) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 79/7.
- (124) ينظر: الشيرازي، المهذب: 363/3؛ الشربيني، مغني المحتاج: 470/5؛ ابن قدامة، المغني: 129/9.
- (125) ينظر: ابن قدامة، المغني: 129/9؛ ابن مفلح، المبدع: 435/7؛ ابن تيمية، المحرر: 157/2.
- (126) السرخسي، المبسوط: 127/9؛ ابن الهمام، فتح القدير: 343/5؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 34/5.
- (127) الحطاب، مواهب الجليل: 300/6؛ القرافي، الذخيرة 102/12؛ البراذعي، التهذيب في اختصار المدونة: 498/4.
- (128) الجويني، نهاية المطلب: 107/15؛ الشيرازي، المهذب: 347/3؛ العمراني، البيان: 401/12.
- (129) المرتضى، البحر الزخار: 265/5؛ ابن مفتح، المنتزح المختار: 111/10؛ العنسي، التاج المذهب: 231/4.
- (130) السرخسي، المبسوط: 127/9؛ القرافي، الذخيرة 102/12؛ العمراني، البيان: 402/12.
- (131) السرخسي، المبسوط: 127/9؛ البراذعي، التهذيب في اختصار المدونة: 498/4؛ الشيرازي، المهذب: 347/3.
- (132) ابن قدامة، المغني: 93/9؛ ابن مفلح، المبدع: 405/7؛ ابن مفلح، الفروع: 77/10.
- (133) نفسها، والصفحات نفسها.
- (134) الجويني، نهاية المطلب 107/15؛ العمراني، البيان: 402/12؛ الشيرازي، المهذب: 347/3.
- (135) العمراني، البيان: 402/12؛ ابن قدامة، المغني: 93/9.



- (136) ابن قدامة، المغني: 39/9؛ الشيرازي، المهذب: 347/3.
(137) قانون الجرائم والعقوبات اليمني رقم (12)، لسنة/1994م، المادة (33): 10.
(138) الشرفي، شرح قانون الجرائم والعقوبات: 307/1.
(139) الشرفي، شرح قانون الجرائم والعقوبات: 307/1؛ والسعيد، الجنون والاضطراب العقلي وأثره في المسؤولية الجنائية: 123.
(140) قانون الجرائم والعقوبات، المادة (47): 15.
(141) قانون الجرائم والعقوبات، المادة (266): 74.
(142) قانون الجرائم والعقوبات، المادة (266): 74.
(143) قانون الجرائم والعقوبات، المادة (284): 78.
(144) قانون الجرائم والعقوبات، المادة (290): 80.
(145) قانون الجرائم والعقوبات، المادة (266): 74.
(146) قانون الجرائم والعقوبات، المادة (284): 78.
(147) قانون الاثبات، المادة (96): 16.
(148) قانون الجرائم والعقوبات، المادة (266): 74.
(149) قانون الاثبات، المادة (50): 9.
(150) قانون الجرائم والعقوبات: 74، المادة (266): 74، 83، المادة (299): 83.

المراجع:

القرآن الكريم

- ابن الأثير، م. (1979). *النهاية في غريب الحديث والأثر* (طاهر الزاوي، تحقيق). المكتبة العلمية.
الأزهري، م. (2001). *تهذيب اللغة* (محمد مرعب، تحقيق؛ ط.1). دار احياء التراث العربي.
الأنصاري، ز. (1411). *الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة* (مازن المبارك، تحقيق؛ ط.1). دار الفكر.
الأنصاري، ي. (د.ت). *أسنى المطالب شرح روض الطالب*. دار الكتاب الإسلامي.
أنقع، م. (2006). *شرح قانون الإجراءات الجزائية* (ط.2). مكتبة ومركز الصادق.
البارقي، م. (د.ت). *العناية شرح الهداية*. دار الفكر.
الباقي، س. (1322). *المنتقى شرح الموطأ* (ط.1). مطبعة السعادة.
البخاري، م. (1422). *صحيح البخاري* (محمد زهير الناصر، تحقيق؛ ط.1). دار طوق النجاة.
البرادعي، خ. (2002). *التهذيب في اختصار المدونة* (ط.1). دار البحوث وأحياء التراث.
البليخي، (1310). *الفتاوى الهندية* (ط.2). دار الفكر.
البهوتي، م. (د.ت). *كشاف القناع عن متن الإقناع* (ط.2). دار الكتب العلمية بيروت.
البهوتي، م. (1994). *شرح منتهى الإرادات*. المكتب الإسلامي.
البيهي، أ. (2003). *السنن الكبرى* (محمد عطا، تحقيق؛ ط.3). دار الكتب العلمية.
ابن تيمية، ع. (د.ت). *المحرر في الفقه على مذهب الامام أحمد بن حنبل* (ط.2). مكتبة المعارف.

- ابن جزى، م. (د.ت). *القوانين الفقهية*. د. ن.
- الجوهري، إ. (1987)، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية* (أحمد عطار، تحقيق؛ ط.4). دار العالم.
- الجويني، ع. (2007). *نهاية المطلب في دراية المذهب* (عبد العظيم الريب، تحقيق؛ ط.1). دار المنهاج.
- الحاكم، م. (1990). *المستدرک علی الصحیحین* (مصطفى عطا، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن حجر، أ. (1938). *تحفة المحتاج بحاشية الشرواني والعبادي*. المكتبة التجارية الكبرى.
- ابن حجر، أ. (1979). *التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن حزم، ع. (د.ت). *المحلّى بالأثر*. دار الفكر
- الحطاب، م. (1992). *مواهب الجليل شرح مختصر خليل* (ط.3). دار الفكر.
- الحفناوي، م. (1986). *الشبهات وأثرها في العقوبات الجنائية في الفقه الإسلامي مقارناً بالقانون* (ط.1). مطبعة الأمانة.
- خالد، ض. (2022). *مبدأ اليقين القضائي في الأحكام الجنائية*. مجلة الفكر القانوني والسياسي 6(1)، من ص 520-534.
- الخراشي، م. (د.ت). *شرح مختصر خليل*. دار الفكر.
- أبو داود، س. (د.ت). *سنن أبي داود* (محمد عبد الحميد، تحقيق). المكتبة العصرية.
- الدسوقي، م. (د.ت). *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*. دار الفكر.
- الدينوري، ع. (1999). *غريب القرآن* (أحمد صقر، تحقيق). دار الكتب العلمية.
- الراغب الأصفهاني، أ. (1999). *تفسير الراغب الأصفهاني* (محمد بسيوني، تحقيق). جامعة طنطا.
- الرملي، م. (1984). *نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج*. دار الفكر.
- الزبيدي، م. (2001). *تاج العروس من جواهر القاموس*. دار الهداية.
- الزركشي، م. (1985). *المشور في القواعد الفقهية* (ط.2). وزارة الأوقاف الكويتية.
- الزمخشري، م. (1988). *أساس البلاغة* (محمد عيون السود، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- الزمخشري، م. (1998). *الفائق في غريب الحديث والأثر* (علي البجاوي وآخرون، تحقيق؛ ط.2). دار المعرفة.
- الزليعي، ع. (1313). *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، حاشية الشلبي* (ط.1). دار بولاق الكبرى.
- السرخسي، م. (1993). *المبسوط*. دار المعرفة.
- السعيد، ك. (1986). *الجنون والاضطراب العقلي وأثره في المسؤولية الجنائية: دراسة تحليلية مقارنة*. الجامعة الأردنية.
- السياغي، ح. (د.ت). *الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير*. دار الجيل.
- الشربيني، م. (1938). *مغنى المحتاج إلى معرفة معاني الفاظ المنهاج*. دار الكتب العلمية.
- الشرفي، ع. (2014). *شرح قانون الجرائم والعقوبات* (القسم العام) الجزء الأول (ط.7). مكتبة الوسطية، صنعاء.
- الشنقيطي، م. (1995). *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن*. دار الفكر للطباعة والنشر.
- الشيرواني، إ. (د.ت). *المهذب في فقه الإمام الشافعي*. دار الكتب العلمية.
- ابن أبي شيبة، ع. (1409). *المصنف* (كمال الحوت، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الرشد.
- الصاوي، أ. (د.ت). *حاشية الصاوي على الشرح الصغير*. دار المعارف.
- ابن عابدين، م. (1992). *حاشية ابن عابدين على الدر المختار* (ط.2). دار القلم.



- ابن عبد البر، ي. (1332). *التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد* (مصطفى العلوي وآخرون، تحقيق). وزارة الأوقاف المغربية.
- ابن عبد البر، ي. (2000). *الاستنكار* (سالم عطاء، تحقيق؛ ط1). دار الكتب العلمية.
- العدوي، ع. (1994). *حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني* (يوسف البقاعي، تحقيق). دار الفكر.
- ابن العربي، م. (2003). *أحكام القرآن* (محمد عطا، تحقيق). دار الكتب المصرية.
- عليش، أ. (1989). *منح الجليل*. دار الفكر.
- العمرائي، ي. (2000). *البيان في مذهب الإمام الشافعي* (قاسم النوري، تحقيق). دار المنهاج.
- العنسي، أ. (1993). *التاج المذهب لأحكام المذهب* (ط1). دار الحكمة اليمانية.
- العيني، م. (2000). *البنية شرح الهداية* (ط1). دار الكتب العلمية.
- ابن فارس، أ. (1979). *مقاييس اللغة* (عبد السلام هارون، تحقيق). دار الفكر.
- الفيومي، أ. (د.ت.). *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*. المكتبة العلمية.
- ابن قدامة، ع. (1968). *المغني*. مكتبة القاهرة.
- قرار جمهوري (12). (1994). *قانون الجرائم والعقوبات اليمني رقم (12)*، لسنة 1994م. إصدار وزارة الشؤون القانونية.
- القرافي، أ. (1994). *الذخيرة* (محمد حجر، وآخرون، وآخرون، تحقيق). دار المغرب الإسلامي.
- القرافي، أ. (د.ت.). *الفروق*. معالم الكتب.
- القرطبي، م. (1999). *الجامع لأحكام القرآن* (أحمد البردوني، تحقيق). دار الكتب المصرية.
- قلعي، م. قنبي، ح. (1988). *معجم لغة الفقهاء* (ط2). دار النفائس للطباعة والنشر.
- الكاساني، أ. (1986). *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* (ط2). دار الكتب العلمية.
- ابن ماجه، م. (1409). *سنن أبين ماجه* (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق). مكتبة الرشد.
- مالك، م. (1994). *المدونة* (ط1). دار الكتب العلمية.
- مالك، م. (1412). *الموطأ* (بشار عواد، محمد خليل، تحقيق). مؤسسة الرسالة.
- الماوردي، ع. (1999). *الحاوي الكبير* (علي معوضة وآخرون، تحقيق؛ ط1). دار الكتب العلمية.
- المرتضى، أ. (1974). *البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار*. دار الحكمة اليمانية.
- مسلم، م. (د.ت.). *صحيح مسلم* (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق). دار احياء التراث العربي.
- ابن مفتاح، ع. (2014). *المنتزح المختار من الغيث المدرار " شرح الازهار "* (ط2). مؤسسة الأعلمي.
- ابن مفلح، إ. (1997). *المبدع شرح المقنع*. دار الكتب العلمية.
- ابن مفلح، م. (2003). *الفروع*. ومعها *تصحيح الفروع للمرداوي* (عبدالله التركي، تحقيق؛ ط1). مؤسسة الرسالة.
- المرداوي، ع. (د.ت.). *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف* (ط2). دار احياء التراث.
- مقاط، ع. (1428). *أثر الظروف الطارئة على حد الزنى في الفقه الإسلامي* [رسالة ماجستير غير منشورة]. الجامعة الإسلامية بغزة.
- مكي، أ. (1985). *غمر عيون البصائر في شرح الاشياء والنظائر*. دار الكتب العلمية.
- المواق، م. (1994). *التاج والاكليل لمختصر خليل*. دار الكتب العلمية..



- الموصلي، ع. (1937). *الاختيار لتعليق المختار* (محمود أبو دقيقة، تحقيق). مطبعة الحلبي.
 ابن منظور، م. (1414). *لسان العرب* (ط. 2). دار صادر.
 ابن نجيم، إ. (د. ت). *البحر الرائق شرح كنز الدقائق* (ط. 2). دار الكتب الإسلامي.
 النسائي، أ. (1986). *سنن النسائي* (ط. 2). مكتبة المطبوعات الإسلامية.
 النفراوي، أ. (1995). *الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني*، دار الفكر.
 النووي، ي. (1379). *شرح صحيح مسلم* (ط. 2). دار أحياء التراث العربي.
 النووي، ي. (1991). *روضة الطالبين وعمدة المفتين* (زيد الشاوش، تحقيق). المكتب الإسلامي.
 ابن الهمام، م. (د. ت). *فتح القدير شرح الهداية*. دار الفكر.

References

The Qur'an.

- Ibn al-Atheer, M. (1979). *Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wal-Athar* (T. Al-Zawi, Ed.). Al-Maktabah Al-Ilmiyyah.
 Al-Azhari, M. (2001). *Tahdhib al-Lughah* (M. Mar'ab, Ed.; Vol. 1). Dar Ihyaa al-Turath al-Arabi.
 Al-Ansari, Z. (1411 AH). *Al-Hudud al-Aniqa wal-Ta'rifat al-Daqiqa* (M. Al-Mubarak, Ed.; Vol. 1). Dar Al-Fikr.
 Al-Ansari, Y. (n.d.). *Asna al-Matalib Sharh Rawd al-Talib*. Dar Al-Kitab Al-Islami.
 Anqa', M. (2006). *Sharh Qanun al-Ijraat al-Jina'iyya* (Vol. 2). Maktabat wa Markaz Al-Sadiq.
 Al-Babarti, M. (n.d.). *Al-Inayah Sharh Al-Hidayah*. Dar Al-Fikr.
 Al-Baji, S. (1322 AH). *Al-Muntaqa Sharh Al-Muwatta* (Vol. 1). Matba'at Al-Sa'adah.
 Al-Bukhari, M. (1422 AH). *Sahih al-Bukhari* (M. Zuhair Al-Nasser, Ed.; Vol. 1). Dar Tawk Al-Najah.
 Al-Baradhi, K. (2002). *Al-Tahdhib fi Ikhtisar Al-Mudawwana* (Vol. 1). Dar Al-Buhuth wa Ihyaa al-Turath.
 Al-Balkhi. (1310 AH). *Al-Fatawa al-Hindiya* (Vol. 2). Dar Al-Fikr.
 Al-Bahuti, M. (n.d.). *Kashaf al-Qina'an Matn al-Iqna'* (Vol. 2). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut.
 Al-Bahuti, M. (1994). *Sharh Muntaha al-Iradat*. Al-Maktab Al-Islami.
 Al-Bayhaqi, A. (2003). *Al-Sunan al-Kubra* (M. 'Ata, Ed.; Vol. 3). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
 Ibn Taymiyya, A. (n.d.). *Al-Muharrar fi al-Fiqh 'ala Madhhab al-Imam Ahmad ibn Hanbal* (Vol. 2). Maktabat Al-Ma'arif.
 Ibn Juzayy, M. (n.d.). *Al-Qawanin al-Fiqhiyya*. [Publisher not available].
 Al-Jawhari, I. (1987). *Al-Sihah: Taj al-Lughah wa Sihah al-'Arabiyya* (A. Attar, Ed.; Vol. 4). Dar Al-Alam.
 Al-Juwayni, A. (2007). *Nihayat al-Matlab fi Dirayat al-Madhhab* (A. Al-Reeb, Ed.; Vol. 1). Dar Al-Minhaj.
 Al-Hakim, M. (1990). *Al-Mustadrak 'ala al-Sahihayn* (M. 'Ata, Ed.; Vol. 1). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
 Ibn Hajar, A. (1938). *Tuhfat al-Muhtaj bi Hashiyat al-Shurwani wal-'Abadi*. Al-Maktaba Al-Tijariyya Al-Kubra.
 Ibn Hajar, A. (1979). *Al-Takhlis al-Habir fi Takhrij Ahadith al-Rafi' al-Kabir* (Vol. 1). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
 Ibn Hazm, A. (n.d.). *Al-Muhalla bil-Athar*. Dar Al-Fikr.
 Al-Hattab, M. (1992). *Mawahib al-Jalil Sharh Mukhtasar Khalil* (Vol. 3). Dar Al-Fikr.
 Al-Hafnawi, M. (1986). *Al-Shubuhah wa Atharuha fi al-'Uqubat al-Jina'iyya fi al-Fiqh al-Islami Muqaranan bil-Qanun* (Vol. 1).
 Matba'at Al-Amana.
 Khalid, D. (2022). The principle of judicial certainty in criminal rulings. *Journal of Legal and Political Thought*, 6(1), 520–534.
 Al-Kharashi, M. (n.d.). *Sharh Mukhtasar Khalil*. Dar Al-Fikr.
 Abu Dawood, S. (n.d.). *Sunan Abu Dawood* (M. Abdul-Hamid, Ed.). Al-Maktaba Al-'Asriya.



- Al-Dusuqi, M. (n.d.). *Hashiyat Al-Dusuqi 'ala Al-Sharh Al-Kabir*. Dar Al-Fikr.
- Al-Dinawari, A. (1999). *Gharib al-Qur'an* (A. Saqr, Ed.). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
- Al-Raghib Al-Asfahani, A. (1999). *Tafsir Al-Raghib Al-Asfahani* (M. Basyuni, Ed.). Tanta University.
- Al-Ramli, M. (1984). *Nihayat al-Muhtaj ila Sharh al-Minhaj*. Dar Al-Fikr.
- Al-Zabidi, M. (2001). *Taj al-Urus min Jawahir al-Qamus*. Dar Al-Hidayah.
- Al-Zarkashi, M. (1985). *Al-Manshur fi al-Qawa'id al-Fiqhiyya* (Vol. 2). Ministry of Awqaf, Kuwait.
- Al-Zamakhshari, M. (1988). *Asas al-Balagha* (M. 'Ayon Al-Sud, Ed.; Vol. 1). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
- Al-Zamakhshari, M. (1998). *Al-Fa'iq fi Gharib al-Hadith wal-Athar* (A. Al-Bajawi et al., Ed.; Vol. 2). Dar Al-Ma'rifa.
- Al-Zil'ali, A. (1313 AH). *Tabyin al-Haqa'iq Sharh Kanz al-Daqa'iq, Hashiyat al-Shalabi* (Vol. 1). Dar Bulaq Al-Kubra.
- Al-Sarakhsi, M. (1993). *Al-Mabsut*. Dar Al-Ma'rifa.
- Al-Saeed, K. (1986). *Madness and mental disorder and its impact on criminal responsibility: A comparative analytical study*. University of Jordan.
- Al-Siyaghi, H. (n.d.). *Al-Rawd al-Nadhir Sharh Majmu' al-Fiqh al-Kabir*. Dar Al-Jeel.
- Al-Sharbini, M. (1938). *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani Alfadh al-Minhaj*. Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
- Al-Sharafi, A. (2014). *Sharh Qanun al-Jara'im wal-'Uqubat (General Section), Part 1* (Vol. 7). Maktabat Al-Wastiya, Sana'a.
- Al-Shanqiti, M. (1995). *Adwa' al-Bayan fi Idhah al-Qur'an bil-Qur'an*. Dar Al-Fikr.
- Al-Shirazi, I. (n.d.). *Al-Muhadhab fi Fiqh al-Imam al-Shafi'i*. Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
- Ibn Abi Shaybah, A. (1409 AH). *Al-Musannaf* (K. Al-Hout, Ed.; Vol. 1). Maktabat Al-Rushd.
- Al-Sawi, A. (n.d.). *Hashiyat Al-Sawi 'ala Al-Sharh Al-Saghir*. Dar Al-Ma'arif.
- Ibn Abidin, M. (1992). *Hashiyat Ibn Abidin 'ala Al-Dur al-Mukhtar* (Vol. 2). Dar Al-Qalam.





International Criminal Justice in Public International Law: A Comparative Study

Khaled Abdullah Al-Saiqal*

Mhalkhald6@gmail.com

Abstract

This research undertakes a comparative study of international criminal justice within the framework of international public law, examining it as a form of positive justice shaped by human legislation and implemented through the executive, legislative, and judicial branches. In response to the global descent into chaos, crime, and human rights violations—fueled by tyranny and political self-interest—humanity has turned back toward justice with humility and remorse. The study explores the concept of justice as rooted in the collective conscience of the oppressed, engaging with relevant legal literature to propose corrective conceptual frameworks. Structured across several thematic axes, the research defines criminal justice and its components, analyzes the principle of legitimacy in both Roman-Germanic and Anglo-Saxon legal traditions, and investigates how these elements influence the understanding of international criminal justice. It concludes by presenting a consensus definition among legal scholars, outlining the foundational principles of justice, and critically assessing the influence of global powers in distorting its intended course.

Keywords: International Crimes, International Criminal Court, International Criminal Law, Concept of International Criminal Justice.

* PhD scholar in Criminal Law, Department of Criminal Law, Faculty of Sharia and Law, Sana'a University, Faculty of Sharia and Law, Dhamar University, And a teacher at the College of Sharia and Law, Thamar University, Republic of Yemen.

Cite this article as: Al-Saiqal, K. A. (2025). International Criminal Justice in Public International Law: A Comparative Study, *Journal of Arts*, 13(3), 1008 - 1019. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2781>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



العدالة الجنائية الدولية في القانون العام الدولي: دراسة مقارنة

خالد عبد الله السيقل*

Mhmalkhalid6@gmail.com

الملخص: يهدف البحث إلى دراسة العدالة الجنائية الدولية في القانون العام الدولي دراسة مقارنة، إذ تعد العدالة الجنائية الدولية في القانون الدولي العام عدالة وضعية صاغ أحكامها الإنسان إضافة إلى وظيفتها المتمثلة في السلطات الثلاث: (التنفيذية، والتشريعية، والقضائية)، فيعد أن اكتوى الإنسان بنيران الفوضى والجريمة والانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان التي أسهم هو الآخر في اندلاعها، وتصاعد ليهيما؛ نتيجة غلبة الطغيان عليه والمصالح السياسية الضيقة، عاد مستسلماً صاغراً نادماً، إلى طريق العدالة ومقتضياتها، وانطلاقاً من ذلك فإن الباحث سيوضح في هذا البحث مفهوم هذه العدالة ونشأتها في ضمائر المستضعفين في الأرض، محاولاً مناقشة الأدبيات القانونية المعنية بالبحث؛ ليقترح الباحث مفاهيم قد تصحح المسار مستقبلاً، وقد قسم البحث إلى عدة محاور بدءاً بتحديد مفهوم العدالة الجنائية، ومفهوم المقومات، ثم مبدأ المشروعية في الدول الخاضعة للنظام الروماني والجرماني، وكذلك الخاضعة للنظام الإنجلوسكسوني، وأخيراً مقومات العدالة الجنائية وأثرها في تحديد مفهوم العدالة الجنائية الدولية، وخلص البحث إلى نتائج، من أهمها: التعريف الذي أجمع عليه فقهاء القانون الدولي في العدالة الجنائية الدولية، وتوضيح الأسس التي ترتكز عليها مقومات تلك العدالة، ثم الأدوار التي لعبتها الدول الكبرى في الانحراف بالعدالة الجنائية الدولية عن مسارها الصحيح، إضافة إلى تحديد مقومات العدالة وتحديد المحاكم التي الدولية المتخصصة، التي عملت ضمن القواعد الدولية المستساغة من المعاهدات الدولية.

الكلمات المفتاحية: الجرائم الدولية، المحكمة الجنائية الدولية، القانون الجنائي الدولي، فكرة العدالة الجنائية الدولية.

* طالب دكتوراه في القانون الجنائي، قسم القانون الجنائي، كلية الشريعة والقانون، جامعة صنعاء، كلية الشريعة والقانون، ومدرس في كلية الشريعة والقانون، جامعة ذمار، الجمهورية اليمنية.

للاقتباس: السيقل، خ. ع. (2025). العدالة الجنائية الدولية في القانون العام الدولي: دراسة مقارنة، *مجلة الآداب*، 13 (3).

<https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2781> .1019-1008

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



لقد قطعت العدالة الجنائية الدولية مراحل متعددة للدخول إلى الحياة القانونية الدولية، وأثرت النظرة الضيقة لهذا المفهوم على نطاقها الموضوعي ومن ثم على تطبيقها، وولد ذلك كثيرا من اللبس الذي زاد من غموض العدالة الجنائية الدولية، ومناطق هذا الغموض أن الأدبيات القانونية أخذت تنظر إلى مفهوم العدالة الجنائية الدولية من منظور مقوماتها (قانون العدالة وقضاء العدالة) لاسيما ما يتعلق بقضاء العدالة، فأدى ذلك إلى نظرة قاصرة أخذت ترى أن ما يدخل ضمن ولاية القضاء الدولي هو نطاق العدالة الجنائية الدولية الموضوعية ذاتها، وهذا البحث يسعى إلى تنفيذ النظرة الضيقة وتأسيس مفهوم العدالة الجنائية الدولية كمفهوم مستقل عن مقوماته لاسيما القضاء المعني بتطبيقها.

إشكاليات البحث:

لقد اعتادت معظم الأدبيات القانونية عند حديثها على العدالة الجنائية الدولية أن تربطها بالقضاء الدولي كأداة في تحقيقها وهو أمر لا يمكن التسليم به باعتبار أن للقضاء الوطني دورا لا يستهان به في تحقيق تلك العدالة، إضافة إلى تهميش دور العرف وقواعده في تحديد المعنى الأصيل للعدالة الجنائية الدولية، وذلك يتطلب دراسة قيم وأعراف وتقاليد المجتمعات التي قد تكون أسوأ وأرقى إنصافا من العدالة الجنائية الدولية.

هدف البحث:

يهدف هذا البحث إلى الوقوف على مصطلح العدالة الجنائية الدولية من خلال إيجاد تعريف موحد لهذا المصطلح وإيضاح مقوماته التي يركز عليها ونطاقه الموضوعي، وبذلك يقتضي هذا البحث الوقوف عند تلك المدخلات التي يتضمنها تعريف العدالة الجنائية الدولية وتحديد العلاقة بينه وبين العدالة العامة في منظورها الداخلي، وكذا المقارنة بينه وبين القانون الجنائي الدولي كمصطلح تستمد العدالة الجنائية منه النصوص التي تحقق أهدافه على الصعيد الوطني والدولي.

فرضيات البحث:

تناول هذا البحث في طيات صفحاته بعضا من التساؤلات التي سيجيب عليها الباحث أثناء سرد عناوين هذا البحث ومن تلك التساؤلات:

- 1- ما مفهوم العدالة الجنائية الدولية الموحد لدى الدول؟
- 2- كيف تطور وتوسع مفهوم العدالة في مضمونه العام حتى انبثق عنه اليوم مسمى مفهوم العدالة الجنائية الدولية؟
- 3- هل للقانون الجنائي الدولي فضل في تحديد مفهوم العدالة كفكرة في الضمير الإنساني بعيدا عن إلزاميتها القانونية؟

أهمية دراسة البحث:

ينعكس أثر تحديد مفهوم العدالة الجنائية الدولية وتحديد تعريفها ومقوماتها على نطاق تلك العدالة والجرائم التي تدخل في نطاقها، ومن ثم تبرز أهمية الوقوف عند تحديد مفهوم العدالة الجنائية الدولية ومقوماتها بناء على ما يدخل فيها من جرائم أو يخرج عنها.

منهجية البحث:

يعتمد البحث على المنهج الاستقرائي لنصوص النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، فضلا عن المنهج التحليلي من خلال تحليل نصوص النظام الأساسي التي تؤثر على فاعلية العدالة الجنائية الدولية، على قدر تعلقها بموضوع البحث، والمنهج العلمي التجريبي من خلال بيان دور مجلس الأمن الدولي ومواقف الدول من المحكمة، ومدى تعاونها بوصفها هيئة قضائية دولية.



سنقسم هذا البحث إلى مطلبين نتناول في المطلب الأول منه إيضاح تعريفين مرتبطين ببعضهما البعض: التعريف الأول للعدالة الجنائية الدولية والتعريف الآخر لمقومات تلك العدالة، وفي المطلب الثاني من هذا البحث سنتطرق إلى شرح تفصيلي لتلك المقومات وما أثمرها في تحديد مفهوم العدالة المذكورة؛ لنبدى بعد ذلك عددا من الملاحظات المعنية بذلك التعريف وبذلك المقومات.

أولاً: تعريف العدالة الجنائية الدولية

بالنسبة إلى تعريف العدالة الجنائية الدولية ومن خلال الرجوع إلى الأدبيات القانونية العربية منها والأجنبية نجدها عادة لا تنشئ بنفسها تعريفاً لتلك العدالة وإنما توجه اهتمامها نحو دراسة أحكامها، ولكننا نستطيع وبموجب المعطيات التي وجدناها في عدة بحوث عن العدالة الجنائية الدولية أن نصل إلى تعريف أوشك أن تجمع عليه أكثر المؤلفات، وهو أنها: حماية القيم والمصالح الأساسية للمجتمع الإنساني عموماً (الدولي)، بالتجريم والعقاب للأفعال التي يعتدى عليها، فضلاً عن جبر الضرر لضحايا ذلك الاعتداء، عبر إجراءات ووسائل مشروعة، وطنية كانت أم دولية.

ثانياً: تعريف قانون العدالة الجنائية الدولية

أما فيما يتعلق بالقانون المعني بتنظيم تلك العدالة، أي القانون الجنائي الدولي، فإننا سنقوم باستعراض عدد من التعاريف التي تبناها الفقه الجنائي الدولي للأشخاص الذين يخضعون في مثل هذا السلوك، حيث تسمح تلك القواعد للدول، وتفرض عليها ملاحقة المنخرطين في مثل هذه السلوكيات الإجرامية ومعاقبتهم، وعلاوة على ذلك ينظم القانون الجنائي الدولي الإجراءات الدولية أمام المحاكم الجنائية الدولية لملاحقة المتهمين في مثل هذه الجرائم ومحاكمتهم (كاسيزي، 2015). إضافة لما تقدم يعرف البعض قانون العدالة الجنائية الدولية بأنه: "الدور الذي يمارسه القضاء الوطني في إنفاذ القانون المذكور على المستوى الوطني طبقاً لمبدأ التكامل، فعرف القانون الجنائي الدولي بأنه القانون المتعلق بالإبادة الجماعية والجرائم ضد الإنسانية وجرائم الحرب والعدوان، ويشمل أيضاً المبادئ والإجراءات التي تحكم التحقيق الدولي والمقاضاة على هذه الجرائم، وأن الجزء الأكبر من إنفاذه تقوم به السلطات المحلية من خلال مبدأ التكامل، وهو أمر أساسي بالنسبة لإنفاذ القانون الجنائي الدولي، والمحاكم الوطنية تؤدي جزءاً أساسياً لا يتجزأ من إنفاذ القانون الجنائي الدولي ولا يقتصر دورها على الملاحقة الدولية للجرائم الدولية، ولكن أيضاً تسهيل عملية الضبط للمطلوبين جنائياً" للمحاكم الدولية (Cryer, et al., 2006).

في حين ذهب البعض إلى أبعد من ذلك من خلال تحديد النطاق الموضوعي والإجرائي بالإضافة إلى الطبيعة الخاصة لهذا القانون ودور القضاء بين الدولي والوطني في إنفاذه والمعوقات التي تواجهه، فعزّفه بأنه: "فرع مركب من فروع القانون يتألف من مصادر قانونية متداخلة ومتشابكة، يولد في أحضان القانون الدولي ويُطبق من خلال الأنظمة والقوانين والإجراءات الجنائية الوطنية ويتأثر بها ويؤثر فيها، وهو فرع يحدد نطاق تطبيقه عوامل عدة تحكمها القواعد القانونية حيناً والاعتبارات السياسية والاجتماعية أحياناً أخرى تحيط به العديد من المشاكل المرتبطة بمدى التوافق مع كل من مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات وأحكام المسؤولية الجنائية الدولية؛ تمييزاً لها عن أحكام المسؤولية الجنائية في نطاق القانون الداخلي، يُطبق وتنفذ أحكامه بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر من خلال نظم إجرائية مختلفة، وعبر أجهزة وطنية".

وبذلك ومن خلال ما تقدم نستطيع تعريف القانون الجنائي الدولي بأنه: مجموعة القواعد القانونية الدولية التي تجرم الأفعال التي تنتهك القيم والمبادئ الأساسية للمجتمع الدولي والمعاقبة عليها، ورسم الإجراءات المعنية بسير العدالة



وتنفيذها والضمانات المرتبطة بها، فضلا عن جبر الضرر الناتج عن تلك الجرائم لصالح الضحايا، وتدخل كل من قواعد ومبادئ القانون الإنساني وحقوق الإنسان الدوليين والتشريعات الوطنية ضمن المنظومة القانونية عبر قنوات القانون الدولي المعروفة، بموجب المادة (38) من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، وعلى الأخص الاتفاقيات الدولية والعرف الدولي والمبادئ العامة فيما يتعلق بالتجريم، وقرارات مجلس الأمن بموجب البند السابع من ميثاق الأمم المتحدة.

ثالثا: تعريف قضاء العدالة الجنائية الدولية

يعرف القضاء بأنه: "قول ملزم يصدر عن ولاية عامة" (خطاب، د.ت).

وللفظ القضاء ثلاثة معانٍ: (منصور، 2010).

الأول منها: ويقصد به مجموعة المحاكم الموجودة في دولة من الدول أو المحاكم التي تعنى بعموم المجتمع الدولي (المحاكم الدولية).

أما المعنى الثاني: فيقصد به الأحكام التي تصدرها المحاكم في المنازعات المعروضة عليها أو في نوع معين من هذه المنازعات، فيقال مثلا: القضاء الجنائي، أو القضاء المدني، أو الإداري وغيرها.

أما المعنى الثالث والأخير:

فيقصد به استقرار المحاكم واطرادها على اتجاه معين في مسألة من مسائل القانون، أي مجموعة المبادئ القانونية التي تستخلص من أحكام القضاء على العمل بها في موضوع أو موضوعات معينة ويحدث ذلك عندما نكون أمام مسائل يكون حكم القانون فيها محل خلاف فتؤدي إلى إصدار أحكام متضاربة ثم تتجه بعد ذلك المحاكم نحو التوحيد والاستقرار على مبدأ أو قاعدة معينة.

والقضاء المعني بالعدالة الجنائية الدولية عندما يؤدي وظيفته يعتمد على مقياس منطقي، مقدمته الكبرى النص القانوني (الدولي أو الوطني)، وتمثل المحكمة الجنائية الدولية حجر الأساس لحاضره ونقطة الانطلاق لمستقبله، لما يمثله النظام الأساسي لتلك المحكمة من محاولة للوصول إلى ما يمكن أن نطلق عليه تشريعا جنائيا دوليا يشبه التشريعات الجنائية الوطنية، يجمع بين دفتيه القواعد الموضوعية والإجرائية لمحكمة جنائية عادلة ومنصفة، كما يضم القواعد التي تقوم بتنفيذ أحكامه (بسيوني، صيام، 2007).

ملاحظات حول تعريف القانون الجنائي الدولي:

من خلال استعراض التعاريف المذكورة نخلص إلى عدد من الملاحظات:

أ- أن الاختلاف والتباين حول تعريف القانون الجنائي الدولي يعود لحدائته هذا القانون على اعتبار أن ملامحه ما زالت في طور التكوين والتطوير، ما يجعل التعاريف المعنية بهذا القانون تبتعد عن الدقة كلما بعد زمنها، لاسيما تلك التي وضعت قبل حادثي التأسيس لمحكمة يوغسلافيا وراوندا وما تزامن معها وما تبعها من تطورات انعكس أثرها على مفهوم هذا القانون، فضلا عن التوجه الدولي نحو إبرام العديد من الاتفاقيات الدولية بغية حماية المصالح الأساسية للمجتمع الدولي عبر تجريم الأفعال التي تنتهك تلك المصالح، وارتقاء أحكامها لمستوى القواعد الأمرة.

ب- أن التعاريف المذكورة لم تتطرق إلى مسألة "جبر الضرر" الذي تقتضيه العدالة الجنائية الدولية والذي يدخل ضمن أحكام القانون الجنائي الدولي، ولعل السبب في ذلك يعود إلى ان عنصر السيادة للدول كمفهوم عام يفصل بين مصدري التجريم والعقاب وما ترافقه من إجراءات واللذين يُعنى بهما القانون الجنائي من جانب وبين جبر الضرر القانون المدني من جانب آخر على مستوى الأنظمة الوطنية ومن ورائها الدراسات القانونية التي اعتادت



على تصنيف القانون إلى مجموعة فروع مستقلة بعضها عن بعض. وبعد إسناد الواقعة للنص القانوني المعني بها تكون النتيجة متمثلة بالحكم القضائي الذي يمثل الخلاصة التي تترجى من القضاء (الموسوي، 2009)، وبذلك يمتاز القضاء عموماً بأنه: (البكري، البشير، د.ت):

- 1- يشمل الجانب العملي للقانون، إذ يتولى تطبيق القواعد القانونية على الوقائع المعروضة عليه.
- 2- يمتاز بطابعه وروحه الواقعية، فيقيد بواقع الحياة، ويجعل من القانون مادة حية تسير واقع البيئة التي يحكمها وتتماشى مع روح العصر وما يرافقه من متغيرات.
- 3- أن المحاكم أقدر على تطبيق ما تراه من تفسير للقانون من الفقهاء؛ بحكم وظيفتهم؛ فهي المعنية بتطبيق القانون على الوقائع المعروضة عليها.

ونظراً لخطورة العمل الذي يناط بوظيفة القضاء عموماً وطبيعته التي تقتضي بأن تتسم السلطة القضائية التي تمارس القضاء بالاستقلال والحياد، ولا يختلف القضاء المعني عن العدالة الجنائية الدولية أياً كان مصدره (وطنياً أم دولياً أم مختلطاً)، في ضرورة تمتعه بالاستقلال والحياد، وهو ما أكدته الاتفاقيات الدولية المعنية بحقوق الإنسان (الحديدي، 2026).

ولكن ما يميز المحكمة الجنائية عن بقية المحاكم الأخرى بالإضافة إلى استقلالها وحياديتها أنها ملزمة بشرعية الجرائم والعقوبات أي أن المصدر الوحيد الذي يمكن الاستعانة به في تطبيقه على الواقعة المعروضة أمامها هو النص القانوني دون سواه وهذا المبدأ رغم الإجماع عليه وتأكيد دولياً ووطنياً، إلا أن مفهومه يختلف على مستوى القانون الدولي عنه على المستوى الوطني، كما تختلف فيه الأنظمة القانونية الوطنية، بين ما يأخذ بالمبدأ الصارم وبين ما هو أقل صرامة من الأول، وتفصيل ذلك كما يأتي:

- 1- مبدأ المشروعية في الدول الخاضعة للنظام الروماني الجرمانى: يقتصر دور القضاء في تلك الأنظمة على تطبيق القانون لا خلقه، في حين تختص السلطة التشريعية بإنشاء القانون، ولا يكون القضاء في تلك الدول مصدراً رسمياً للقانون وإنما يتكون القانون بصفة أساسية من التشريع، ولذلك سميت هذه الدول بدول القانون المكتوب (منصور، 2010).

ولذا تجد هذه الدول تعتمد مبدأ مشروعية الجرائم والعقوبات الصارم الذي يحصر التجريم والعقاب بالتشريعات، أو بشكل أضيق في بعض الدول بما بنيت عليها من قرارات إدارية، ويستبعد بذلك العرف والأحكام القضائية من أن تكون مصدراً للتجريم والعقاب، ويترتب على ذلك أن التشريعات الجنائية المعنية بالتجريم والعقاب ينبغي أن تكون دقيقة ومحددة وواضحة قدر الإمكان لتوجيه تصرفات الأفراد المخاطبين بها، كما لا يجوز أن تعتمد تلك التشريعات على الماضي، وأخيراً لا يجوز اللجوء إلى القياس فيما يتعلق بالتجريم والعقاب لأن في ذلك تدخل في عمل المشرع وانتهاكاً لمبدأ الفصل بين السلطات (حسي، د.ت).

2- مبدأ المشروعية في الدول الخاضعة للنظام الإنجلوسكسوني

يعد القضاء في تلك الدول مصدراً رسمياً للقانون ومن ثم جزءاً لا يتجزأ من النظام القانوني وفي مقدمة تلك الدول إنكلترا، حيث نشأ القانون الإنكليزي عن طريق الأعراف والعادات، حيث كانت المحاكم تطبقها، وحظيت الأحكام باحترام كبير وكل حكم جديد يشكل بذاته سابقة قضائية ينبغي السير على منوالها في القضايا المماثلة (منصور، 2010). أما بشأن مبدأ المشروعية في تلك الدول فإنها وإن طبقت مبدأ المشروعية فإنه أقل تقيداً من تلك التي تخضع له الدول التابعة للنظام الروماني الجرمانى لسببين: أولهما أن الجرائم في بعض الأحيان يكون مصدرها العرف فتجد طريقها إلى



القانون عبر السوابق القضائية الملزمة، ومن ثم فهي تفتقر لخاصيتي "الصرامة والطابع اليقيني"، اللتين تتسم بهما التشريعات المكتوبة، أما السبب الآخر، فهو عدم خضوع الجرائم المدانة بحسب الأعراف والعادة المعتمدة في النظام الإنجلوسكسوني بالضرورة لمبدأ عدم الرجعية (كاسيزي، 2015).

ومن تطبيقات القضاء الإنجلوسكسوني ما جاء به القضاء الإنكليزي في إحدى قضاياها الحديثة التي تصدت فيه المحاكم لفئة جديدة من الجرائم حيث أعلنت المحكمة أن التضرع بالزواج لم يعد دفاعاً في النظام الإنجلوسكسوني يرر فيه الزوج اغتصابه زوجته بعدما كان القانون الإنكليزي يذهب إلى أنه لا يمكن اعتبار الزوج مغتصباً لزوجته بمجرد الموافقة على عقد الزواج: (كاسيزي، 2015).

-مبدأ المشروعية في القانون الدولي: أما بالنسبة للقانون الدولي ونظراً لطابعه العرقي فقد تفاوتت التشريعات فيه من دولة إلى أخرى كما في بعض التشريعات البريطانية التي تجعل الزوج يتعدد بين زوجاته على أساس نظام الاخدان التعارف أو التصاحب بين الزوجين، ولو أردنا التشبيه لذلك الزواج أو القاعدة التي تحكم الزواج فإنه يكون أقرب إلى النظام الإنجلوسكسوني منه الروماني الجرمانى في بادئ نشأته، ولكن بفضل ازدياد عدد التشريعات المعنية بالعدالة الجنائية الدولية وازدياد عدد الأحكام القضائية الدولية نظراً لاتساع عدد الجرائم الدولية المرتكبة في ظل النزاعات المسلحة المعاصرة، لاسيما غير الدولية ومن ثم تدوينها في مشاريع اتفاقيات دولية، فإن مبدأ المشروعية الذي يحكم القانون الدولي شيئاً فشيئاً يقترب من مبدأ المشروعية الصارم، ولكن حتى يومنا هذا يبقى العرف يلعب دوراً مهماً في تزويد المنظومة القانونية الجنائية الدولية بالأحكام والمبادئ (الأعرجي، 2011).

المطلب الثاني: مقومات العدالة الجنائية وأثرها في تحديد مفهوم العدالة

العدالة (Justice) عموماً:

العدالة هي الانسجام والتوافق بين الإنسان وقرينة الإنسان، وبينه وبين ذاته، وهي ضد الفوضى وضد الباطل؛ لأن الباطل فوضى في العلاقات الإنسانية، وهي تؤدي إلى الصفاء والانسجام في المجتمع، وهي ما تعرف بالعدالة الإنسانية (الشاوي، 2015).

والعدالة الإنسانية التي نحن بصدد الحديث عنها ودراستها هي العدالة الوضعية لأنها تستمد أساسها من القانون الذي يضعه الإنسان أو يتبناه، ورغم ذلك فإن العدالة لا تقف عند حدود القانون وإنما تتعداه لأنها في الوقت الذي تتأثر بالقانون وتستمد منه أساسها فإنها في ذات الوقت تؤثر فيه فتصوغ لنفسها ملامحها التي تستمد من التطبيق تبعاً للمجتمع الذي تحكمه.

ولا تقتصر العلاقة بين العدالة والقانون فقط، وإنما يدخل القضاء طرفاً ثالثاً بينهما فلا يمكن الحديث عن العدالة الفعلية ما لم نجد قضاء يعنى بتطبيقها، فاللجوء إلى القضاء يعنى اللجوء إلى العدالة، هذا من جانب ومن جانب آخر فإنه متى فقد القضاء العدالة فإنه يفقد أهميته وقوته ويصبح الناس لا يثقون به ولا ينظرون إليه على أنه السبيل لنيل حقوقهم (الفضيل، 2006).

وإذا كانت العدالة لا تتحقق إلا عن طريق القضاء، والقضاء ينبغي أن يكون عادلاً، فإن القضاء لا يحقق العدالة إلا عن طريق القانون وحتى القانون ما لم يكن عادلاً لا يمكن لنا الحديث عن العدالة الحقيقية.

والعدالة كما قيل: هي أهم أسباب سعادة الإنسان على الأرض بلا منازع، إلا أنه من المستحيل وضع تعريف متفق عليه لها، على اعتبار أنها تعبر عن أفكار غير مستقرة لم ولن يتفق العلماء حول مفهومها (الشاوي، 2015).

وعلى مر العصور والأزمان، فقد اختلفوا فيما بينهم حول صياغة مفهومها نظراً لاختلاف نظراتهم لها ولعل من أبرز



المدارس التي عنيت بتعريف العدالة ما يلي (الشاوي، 2015):

المدرسة الواقعية أو الوضعية والتي مزجت بين العدالة والقانون وفي رأي أصحاب هذه المدرسة فإن العدالة هي الالتزام المطلق بالقانون، ويصفون مخالفة القانون أو الخروج عليه بالظلم ومن روادها: هوبز، سبينورا، هيغل، وكلسن. في حين تذهب مدرسة المصلحة الاجتماعية إلى أن المصلحة العامة للجماعة هي التي تحدد معايير العدالة وكل عمل يعود بالفائدة على المجتمع بصفة عامة فهو عمل عادل، بينما يعتبر العمل الضار بمصلحة الجماعة ظلماً وجوراً، ومن روادها: بشام، مل، روسكوباند راولس.

وأخيراً مدرسة الحق الطبيعي: فيذهب أصحابها إلى وجود قانون طبيعي يتحكم في السلوك الإنساني تماماً كما يتحكم في الظواهر الكونية، وبذلك فإن أساس العدالة هو الحق الطبيعي ومن روادها: أرسطو، جفرسون، كانت، وباين، (بسيوني، 2007).

أما في الشريعة الإسلامية السمحاء فإن مفهوم العدالة ومبادئها يمكن استخلاصه من بعض النصوص القرآنية. فقد جاء كتاب الله المجيد ليحث المؤمنين على أن يصدقوا في شهاداتهم وإن كان على أنفسهم أو ذويهم، ومنه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: 135]. وقوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: 58]. وقوله عز من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ أَنْ اللَّهَ خَيْرٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 8]. وقوله تعالى مخاطباً رسوله محمد: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: 42]. وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: 76]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90]. وقوله سبحانه وتعالى مخاطباً رسوله داود: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾ [ص: 26]. وقوله تعالى على لسان رسوله المصطفى: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾ [الشورى: 15]. وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: 9]. وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25].

وغيرها من النصوص، والممارسات التي عبرت عن فلسفة الإسلام ونظرت له للعدالة، حيث جعل الأولوية لها على سائر الممارسات والعبادات، والجزاء الغليظ على من يخالف مضامينا.

أما عن العدالة الجنائية (Criminal justice) (الخلف، والشاور، دت)

فإنها تجسد مفهوم الإحقاق والإنصاف دون ان ترجع إلى نص قانوني أو تشريع معين كونها متسمه مع طابع الإنسان والقطرة البشرية وبالتالي لا تحتاج إلا حمايتها من قبل التشريع في كل الحقوق التي يطالب بها الإنسان إلا عندما يُعتدى على مصلحة جديرة بالحماية، حماها المشرع وجرم الاعتداء عليه فتدخل العدالة الجنائية لإنصاف المجني عليه ومجازاة الجاني في الجرائم الجسيمة، تعبر عن العدالة والشعور العام وتقتضي توقيع جزاء يقابل ارتكاب الجريمة، أي مقابلة الشر بالجزاء، وحسبما ذهب إليه الفقيه "كانت" فإن غاية العقوبة ووظيفتها هي قبل كل شيء إرضاء الشعور بالعدالة المتأصلة في النفوس البشرية، ويتحقق ذلك عن طريق القواعد الموضوعية المتمثلة بقانون العقوبات الذي يعنى بتجريم الأفعال والمعاقبة عليها أو اتخاذ التدابير الاحترازية، فضلا من المبادئ العامة المتعلقة بهما (الحيدري، 2017).

وعلى الرغم من ذلك فإن ردة فعل المجتمع تجاه الجريمة والمتهم بها ليس غريزيا تحكيميا وأعمى، وإنما هو عقلائي ومنظم وجوهره قضائي.

وذلك هو دور القواعد الإجرائية الجزائية التي تضع مسالك أو قنوات لرد فعل المجتمع ضد المجرم والجريمة، انطلاقا من مبدأ أن المجرم لا يعاقب إلا بعد إدانة القضاء له، ولا يمكن أن يدان إلا بعد محاكمة، فلا يمكن أن تكون هنالك عدالة جنائية حقيقية إلا بعد تحقيق التوازن ما بين حماية المجتمع من الجريمة من خلال العقوبة أو التدبير من جانبه، وضمان حريات الأفراد وحقوق الدفاع؛ وصولا للحقيقة من جانب آخر.

وتحقيق العدالة الجنائية يتأثر تبعا للسياسة الجنائية التي يتبناها المشرع سواء من حيث التجريم أو العقاب أو التدابير الاحترازية، أو من حيث الإجراءات الجنائية التي يتم اتخاذها بملاحقة المتهم بارتكابها، فما يميز السياسة الجنائية التي يتبناها المشرع عن السياسة الجنائية التي يعتنقها المذهب الفقهي أو الفلسفي للتعبير عن أفضل الوسائل لمواجهة الجريمة ومرتكبها، في أن الأخيرة تعد دافعا وموجها للأول أي المشرع لاعتناقها من قبله في قواعد قانونية ملزمة، هو أن السياسة التشريعية التي يتبناها المشرع قائمة على أساس الواقع، في حين يسهم الفقه في ضوء البحث العلمي في تقديم الأنموذج الذي ينبغي اتباعه من قبل المشرع (سرور، 2015).

فبعدما كانت العقوبة تقوم على فكرة الانتقام من الجاني لا غير، وما تنطوي عليه من قوة وشدة، ظهرت حركة إصلاح القانون الجنائي وذلك في أواخر القرن الثامن عشر نتيجة الجهود الفكرية القائمة على انتقاد الأوضاع المستقرة في تحقيق العدالة في ذلك العهد (سرور، 2015).

وقد بدأت هذه الحملة على يد مونتسكيو في كتابه روح القوانين، بقوله: إن الغرض من العقوبة هو كبح الإجرام وتقليله لا الانتقام، وتبعه روسو في كتابه العقد الاجتماعي الذي نادى من خلاله بوجوب رد العقوبات إلى الحد الأدنى الذي به تتحقق حماية الجماعة من المجرم ومنعه من إيذاء غيره (البرزكان، 2004).

وتلت تلك الأفكار آراء أكثر تعمقا حتى وصلت العدالة الجنائية إلى الشكل التي هي عليه الآن، ومن أمثلة المدارس الفقهية التي ساهمت في تطوير وإصلاح القانون الجنائي، السياسة الجنائية التقليدية التي نادى بها الفقيه بيكاريا سنة 1762م، والسياسة الجنائية التقليدية الجديدة التي نادى بها الفيلسوف "كأنث" والسياسة الجنائية الوضعية التي رسمها علماء الإجرام: لومبروز ووجارو فالو وفيري، والسياسة الجنائية التوفيقية التي نادى بها الاتحاد الدولي لقانون العقوبات سنة 1880م على يد مؤسسه: البلجيكي برنز والألماني ليست والهولندي هامل، ثم سياسة الدفاع الاجتماعي التي نادى بها الفقيه جراماتيكا في إيطاليا سنة 1945، ثم سياسة الدفاع الاجتماعي الجديد التي جاء بها المستشار مارك أنسل في فرنسا سنة 1954م، فجاءت التشريعات الوضعية في شتى الدول لتعكس ما تبنته تلك المدارس من نظريات؛ تحقيقاً للعدالة الجنائية (إبراهيم، 2008).

وعلىنا ألا ننسى أسبقية الأديان السماوية للمدارس المذكورة، لاسيما الشريعة الإسلامية، ومساهمتها في إرساء المبادئ العامة الجنائية ومدى تأثيرها في الكثير من المفاهيم المعنية بالعدالة الجنائية، ومن أبرزها مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات والنتائج المترتبة عليها، وتأكيدهما على معنويات الجريمة القائمة على أساس الخطيئة فلا مساءلة جنائية من دون خطيئة، ولذا فقد كانت الأساس لترسيخ الركن المعنوي في الجريمة (حسني، د.ت).

وتجدر الإشارة إلى أن العدالة الجنائية لا تقف عند حد التجريم والعقاب والإجراءات العادلة وصولا إلى حقيقة مرتكب الجريمة، وإنما تتعدى إلى إنصاف المجني عليه بتوفير وسائل وطرق عدة، منها ما يسمى ب (برامج مساعدة الضحايا) الذي يتضمن تقديم أنواع عدة من الخدمات مع ضمان حصول الضحايا على الحق في التعويض إن كان له مقتضى



(الحيدري، 2017).

وأخيراً العدالة الجنائية الدولية (International Criminal justice):

إن العدالة الجنائية الدولية لا يمكن لها أن تُطبَّق ما لم تتوفر فيها مقوماتها، فهي -قانوناً- تتبع تنظيمًا وتسير عليه، وتختص قضائياً بتطبيق أحكامها بإصدار أوامرها، إلا أن ضرورة توفر هذه المقومات والتلازم الحتمي بين القانون والقضاء والعدالة، والتأثير المتبادل فيما بينهما، لا يعني الاندماج إلى درجة الانصهار حتى تفقد كل واحدة وجودها ككيان مستقل في حال غياب الآخر.

فغياب القضاء لا يعني عدم وجود القاعدة القانونية المنظمة للعدالة وإلزاميتها، بل إن غياب القانون والقضاء معاً لا يعني غياب العدالة (كفكرة) سائدة في ضمائر الناس، وإن تجاهل المشرع "الدولي" تبنيها لفترة من الزمن في قواعد قانونية ملزمة، وخصص لها القضاء المعني بتطبيقها، رغم أن ردود فعل أفراد المجتمع واستياءهم نتيجة عدم مواكبة المشرع للفكرة القانونية الجديدة السائدة في المجتمع والمتعلقة بمفهوم العدالة ستلزم المشرع بمواكبتها عاجلاً أم آجلاً، وإلا كان مصيره العزلة عن محكمهم، ومن ثم فقدان الشرعية أو زعزعتها على أقل تقدير (المرزة، 2011).

كما أن المشرع في بعض الأحيان هو من يبادر إلى صياغة فكرة العدالة وتنظيم أحكامها دون أن تكون لها سابقة، أو يسعى لتطويرها، تبعاً للظروف التي دفعته لذلك، فيفرضها بقواعد قانونية ملزمة، اتفاقيةً كانت أم عرفيةً.

ويترتب على ما تقدم أمران: الأول يتعلق بنشأة وجود العدالة الجنائية الدولية، والثاني يتعلق بمفهومها. فعلى مستوى النشأة والوجود، فإن العدالة الجنائية الدولية (كفكرة) سابقة لوجود القانون المعني بها في حالة تراخي المشرع الدولي في تنظيمها، وهو ما تؤكد الأدبيات القانونية من أن فكرة العدالة الجنائية الدولية لم تكن وليدة اليوم أو الأمس القريب، وإنما تمازجت الحضارات الإنسانية على اختلاف أزمنتها في تزويد روافد العدالة الجنائية الدولية بالشعور الإنساني والأفكار.

النتائج:

1- إن العدالة التي نحن في صدد الحديث عن تحقيقها هي العدالة الوضعية التي يتدخل الإنسان في صياغة أحكامها، بحكم (مركزه القانوني): الإنسان المشرع، الإنسان التنفيذي، الإنسان القاضي، ولذلك سميت العدالة الوضعية بالعدالة الإنسانية نسبة لوضعها.

2- إن ردود فعل الأفراد بالمجتمع واستياءهم نتيجة عدم مواكبة المشرع للفكرة القانونية الجديدة السائدة في المجتمع والمتعلقة بمفهوم العدالة ستلزم المشرع بمواكبتها عاجلاً أم آجلاً، وإلا كان مصيره العزلة عن محكمهم، ومن ثم فقدان الشرعية أو زعزعتها على أقل تقدير.

3- إن العدالة الجنائية عموماً لا تقف عند حد التجريم والعقاب والإجراءات العادلة؛ وصولاً لحقيقة مرتكب الجريمة، وإنما تتعدى ذلك إلى إنصاف المجني عليه بتوفير الوسائل الكفيلة بتحقيق ذلك.

ويرى الباحث أنه على مستوى القانون الجنائي الدولي فالأمر مختلف تماماً، على اعتبار أن المعاهدات الدولية التي تتناول معظم الجرائم الدولية والأنظمة الأساسية للمحاكم الدولية لاسيما النظام الأساسي للمحكمة تعبر تعبيراً "كليا" عن مفهوم الإنصاف الفعلي الذي يجسد العدالة الجنائية الدولية باعتبارها المصدر الأساسي للقانون المذكور وتتضمن أحكاماً مفصلة حول جبر الضرر لضحايا الجرائم الدولية، وهو ما أكدته المقررة الخاصة للجنة القانون الدولي الأستاذة كونسون أسكوبار هرنانديس في أحد المشاريع المعدة من قبل اللجنة.



التوصيات:

- 1- إن صحة الدلالة تبدأ من المصطلح القانوني المعتمد، وبذلك نوصي باعتماد مصطلح القانون الجنائي الدولي للتعبير عن الطبيعة الخاصة والمستقلة لهذا الفرع من القانون.
- 2- إن التصنيف الذي يمكن اعتماده للجرائم الدولية بحسب البحث ليس طبقاً لخطورتها، ومن ثم جسامتها، وإنما التصنيف الذي ينبغي اعتماده للجرائم الدولية هو ما يقوم على أساس المصلحة الجديرة بالحماية، أو بتصنيف الجرائم الدولية إلى جرائم تخضع لولاية المحاكم الدولية والوطنية معاً، وأخرى تقتصر على ولاية القضاء الوطني، وهذا التصنيف الأخير له فائدة علمية وعملية بمقتضاها يمكن تمييز الأحكام التي ترتبط بكل فئة من تلك الجرائم الموضوعية والإجرائية، التي ستكون بلا شك متباينة؛ نظراً لاختلاف الهيئات المعنية بالنظر في تلك الجرائم وما تصوغه نتيجة الممارسة من أحكام و مبادئ، ناهيك عن التأثير الذي تلعبه المحاكم الدولية في نشأة المبادئ والقواعد الدولية العرفية مقارنة بالقضاء الوطني.

المراجع:

القرآن الكريم.

- إبراهيم، أ. (2008). القواعد العامة في قانون العقوبات المقارن. مكتبة السنهوري.
- الأعرجي، ص. (2011). القانون واجب التطبيق على الجرائم أمام المحكمة الجنائية الدولية (ط1). دار الخلود.
- البرزكان، ع. (2004). قانون العقوبات القسم العام بين التشريع والفقه والقضاء. المكتبة القانونية.
- بسيوني، م. صيام، خ. (2007). مدخل لدراسات القانون الجنائي الدولي. دار الشروق.
- بسيوني، م. (2007م). مدخل لدراسات القانون الجنائي الدولي. دار الشروق للنشر.
- البكري، ع. البشير، ز. (2007). المدخل لدراسة القانون. المكتبة القانونية.
- الحديدي، ط. ج. (2026). مبدأ استقلال القضاء في القانون الدولي العام. مجلة تكريت للعلوم السياسية والقانونية. 93-58.(1)2
- حسني، م. (د.ت). شرح قانون العقوبات: القسم العام. دار الحلبي.
- الحيدري، إ. (2012). معايير العدالة في النظام الجنائي الدولي. مكتبة السنهوري.
- الحيدري، إ. (2017). الوافي في القسم العام من قانون العقوبات. مكتبة السنهوري.
- الخلف، ع. الشاوي، س. (د.ت). المبادئ العامة في قانون العقوبات. المكتبة القانونية.
- سرور، أ. (2015). الوسيط في قانون العقوبات القسم العام. د.ن.
- الشاوي، ا. (2015). الإنسان والقانون. دار الذاكرة.
- القطمیل، ع. (2006). صور من تنظيم القضاء وإدارة العدالة [رسالة ماجستير غير منشورة]. أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية.
- كاسيزي، أ. (2015). القانون الجنائي الدولي (ط1). مكتبة صادر ناشرون.
- المرزة، إ. (2011). مبادئ القانون الدستوري والعلم السياسي: النظرية العامة في الدساتير (ط2). دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع.
- منصور، م. (2010م). المدخل إلى القانون: القاعدة القانونية. منشورات الحلبي الحقوقية.
- الموسوي، س. (2009). دراسات في القانون. مؤسسة البيئة للثقافة والإعلام.



References

The Holy Qur'an.

- Al-A'raj, S. (2011). *The Applicable Law to Crimes before the International Criminal Court* (1st ed.). Dar al-Khulud, (in Arabic).
- Al-Bakri, A., & Al-Bashir, Z. (2007). *Introduction to the Study of Law*. The Legal Library, (in Arabic).
- Al-Barzakan, A. (2004). *General Part of Criminal Law between Legislation, Jurisprudence, and Judiciary*. The Legal Library, (in Arabic).
- Al-Futmayl, A. (2006). *Forms of Judicial Organization and Administration of Justice* [Unpublished Master's thesis]. Naif Arab University for Security Sciences, (in Arabic).
- Al-Hadidi, T. J. (2026). The principle of judicial independence in international law. *Tikrit Journal of Political Science and Law*, 2(1), 58–93, (in Arabic).
- Al-Haydari, I. (2012). *Standards of Justice in the International Criminal System*. Al-Sanhouri Library, (in Arabic).
- Al-Haydari, I. (2017). *Al-Wafi in the General Part of Criminal Law*. Al-Sanhouri Library, (in Arabic).
- Al-Khalaf, A., & Al-Shawi, S. (n.d.). *General Principles of Criminal Law*. The Legal Library, (in Arabic).
- Al-Marza, I. (2011). *Principles of Constitutional Law and Political Science: General Theory of Constitutions* (2nd ed.). Dar Ward al-Urdunniyyah li-l-Nashr wa-l-Tawzi', (in Arabic).
- Al-Mousawi, S. (2009). *Studies in Law*. Al-Bi'ah Foundation for Culture and Media, (in Arabic).
- Al-Shawi, A. (2015). *Man and the Law*. Dar al-Dhakhirah, (in Arabic).
- Bassiouni, M. (2007). *Introduction to the Study of International Criminal Law*. Dar al-Shuruq, (in Arabic).
- Bassiouni, M., & Siyam, K. (2007). *Introduction to the Study of International Criminal Law*. Dar al-Shuruq, (in Arabic).
- Cassese, A. (2015). *International Criminal Law* (1st ed.). Maktabat Sader Publishers, (in Arabic).
- Cryer, R., Friman, H., Robinson, D., & Wilmschurst, E. (2006). *An introduction to international criminal law and procedure* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Hosni, M. (n.d.). *Commentary on Criminal Law: The General Part*. Dar al-Halabi, (in Arabic).
- Ibrahim, A. (2008). *General Principles in Comparative Criminal Law*. Al-Sanhouri Library, (in Arabic).
- Mansour, M. (2010). *Introduction to Law: The Legal Norm*. Al-Halabi Legal Publications, (in Arabic).
- Sorour, A. (2015). *Al-Wasit in Criminal Law: The General Part*. n.p, (in Arabic).





Wooden Ceiling Decorations of Al-Wahsh Mosque in Wesab Al-Ali District (737 AH): An Artistic Archaeological Study

Dr. Salah Ahmed Salah Al-Kawmani *

salahkawmani@tu.edu.ye

Abstract

This research presents a comprehensive archaeological and artistic study of the Al-Wahsh Mosque in Al-Dhari village, Wesab Al-Ali district, Dhamar Governorate, with a focus on its intricately decorated wooden ceiling—one of Yemen's most distinguished surviving examples from the eighth century AH/fourteenth century AD. Through field surveys and detailed technical analysis, the study explores the ceiling's architectural and ornamental features, examines 45 inscribed texts, and investigates the materials and techniques used in its construction. The findings reveal that the ceiling serves both structural and symbolic purposes, adorned with vibrant geometric and floral motifs, Quranic verses, and monotheistic invocations rendered in a vernacular script akin to a rudimentary Thuluth style. As a visual archive of Yemen's woodcraft and calligraphic traditions, the ceiling embodies the distinctiveness of local artistic expression shaped by broader Islamic influences, underscoring its cultural significance and the urgent need for its preservation.

Keywords: *Wooden Ceilings, Al-Wahsh Mosque, Mosque Decorations, Yemeni Mosques, Islamic Inscriptions.*

* Assistant Professor of Islamic Archaeology, Department of Archaeology, Faculty of Arts, Tamar University, Republic of Yemen..

Cite this article as: Al-Kawmani, S. A. S. (2025). Wooden Ceiling Decorations of Al-Wahsh Mosque in Wesab Al-Ali District (737 AH): An Artistic Archaeological Study, *Journal of Arts*, 13(3), 1020 -1066. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2787>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



«زخارف السقف الخشبي لمسجد الوحش بمديرية وصاب العالي (737هـ): دراسة فنية»

د. صلاح أحمد صلاح الكوماني*

salahalkawmani@tu.edu.ye

الملخص

يهدف هذا البحث إلى توثيق مسجد الوحش الكائن في قرية الذاري - عزلة الجراني - مديرية وصاب العالي بمحافظة ذمار، من خلال دراسة أثرية وفنية تركز على سقفه الخشبي المزين، باعتباره من أبرز النماذج الباقية للأسقف المزخرفة في اليمن منذ القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، ولاسيما في محافظة ذمار. اعتمدت الدراسة على المنهج الأثري القائم على الرفع الميداني والوصف التفصيلي، ثم التحليل الفني للعناصر المعمارية والزخرفية. وقد تناولت المحاور الرئيسة وصف العناصر المعمارية والزخرفية للسقف، وتحليل النصوص الكتابية البالغ عددها (45) نصًا، ودراسة تقنيات التنفيذ والمواد المستخدمة. وأظهرت النتائج أن السقف يجمع بين الوظيفة الإنشائية والبعد الجمالي والرمزي، ويتسم بتنوع زخارفه الهندسية والنباتية والملونة، إلى جانب النصوص القرآنية والأذكار التوحيدية المنقذة بخط شعبي قريب من خط الثلث غير المتقن. كما تبين أن السقف يمثل وثيقة بصرية مهمة لفهم تطور فنون الزخرفة الخشبية والخط العربي في اليمن، ويعكس خصوصية الإبداع المحلي مع انفتاحه على المؤثرات الإسلامية، مما يبرز قيمته التاريخية والفنية ويدعو إلى ضرورة صيانتة وتوثيقه.

الكلمات المفتاحية: الأسقف الخشبية، مسجد الوحش، زخارف المساجد، مساجد اليمن، الكتابات الإسلامية.

* أستاذ الآثار الإسلامية المساعد - قسم الآثار- كلية الآداب - جامعة ذمار- الجمهورية اليمنية..

للاقتباس: الكوماني، ص. أ. ص. (2025). «زخارف السقف الخشبي لمسجد الوحش بمديرية وصاب العالي (737هـ): دراسة فنية»، مجلة الآداب، 13 (3)، 1066-1020. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2787>

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



المقدمة:

تعد دمار من أبرز محافظات الجمهورية اليمنية الغنية بالمواقع الأثرية، وخاصة في العصر الإسلامي، وتعد مديرية وصاب العالي إحدى مديريات المحافظة الغنية بالمواقع الأثرية خاصة المساجد، والتي تتعرض للانحدار بسبب العديد من العوامل البيئية والبشرية، وهذه المديرية تتميز بجغرافية جبلية يصعب الوصول إلى كافة المواقع فيها، بسبب وعورة الطريق، وعدم توفر وسيلة النقل إلى كافة قرى المديرية، ومن هنا تكمن أهمية البحث في أنه سيلقي الضوء على أحد أبرز مساجدها، والذي يحتفظ بأصالته منذ تاريخ بناؤه، ولم تشر إليه أي دراسات سابقة، وتزداد أهمية البحث أن المسجد يضم عدد من النصوص التسجيلية، التي ستوضح تاريخ وأسماء من قاموا بالبناء، وذلك من خلال دراسة أثرية ميدانية توثيقية، وسوف يعتمد البحث على المنهج التاريخي والوصفي والتحليلي، وقد قسمت الدراسة إلى عدة محاور، كالآتي:

الموقع، والمنشئ، وتاريخ الانشاء.

الوصف المعماري للمسجد وملحقاته.

السقف الخشبي:

الزخارف الهندسية والنباتية:

الزخارف الكتابية، ومضامينها.

كما تضمنت هذه الدراسة عمل المساقط الأفقية التي تعمل لأول مرة.

مشكلة البحث

يُعد مسجد الوحش في مديرية وصاب العالي من المساجد التاريخية المتميزة في محافظة دمار، إذ يضم عناصر معمارية وزخرفية فريدة، أبرزها السقف الخشبي المزدان بزخارف كتابية لم تُدرس من قبل، ولم يُعرف مضمونها وخصائصها الفنية. ومن هنا تبرز المشكلة البحثية في غياب دراسة أثرية معمارية توثيقية متخصصة تكشف عن الخصائص المعمارية والزخرفية للمسجد، وتحدد موقعه ضمن النمط العام لتخطيط المساجد في محافظة دمار، ومدى إسهامه في إثراء الدراسات المتعلقة بالعمارة والفنون الإسلامية في اليمن عامة، وفي المحافظة بشكل خاص.

أهداف البحث

يسعى البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1. دراسة المسجد دراسة أثرية تاريخية متكاملة، وبيان العوامل المؤثرة في بنائه وتطوره.
2. تحليل الخصائص المعمارية والزخرفية للمسجد، مع التركيز على التخطيط العام والسقف الخشبي.
3. توثيق الأسماء والألقاب الواردة في النصوص الكتابية، ومعرفة دور البنائين والصنّاع وغيرهم ممن ساهموا في عمارة المسجد.
4. تسجيل وتحليل النصوص الكتابية في المسجد، وبيان مضامينها وأهميتها التاريخية واللغوية.
5. إنجاز توثيق فوتوغرافي شامل للمسجد، وإعداد مخططات ورسوم هندسية لعناصره المعمارية والزخرفية.
6. الوصول إلى نتائج أثرية وتاريخية تسهم في إبراز أهمية المسجد ومكانته.
7. وضع توصيات ومقترحات عملية تسهم في الحفاظ على المسجد وصيانته.

أهمية البحث

تنبع أهمية البحث من كونه يمثل أول دراسة أثرية علمية متخصصة لمسجد الوحش في مديرية وصاب العالي، الأمر الذي يمنحه قيمة مضاعفة على الصعيدين الأثري والتاريخي، ويمكن تحديد أهميته في الجوانب الآتية:



1. إبراز الخصائص المعمارية والزخرفية للمسجد، والمقارنة بينها وبين ما هو قائم في المساجد اليمنية الأخرى.
2. توثيق العناصر المميزة في المسجد، خاصة السقف الخشبي المزخرف بالنصوص الكتابية والزخارف الهندسية.
3. تحديد الفترة التاريخية التي يعود إليها المسجد، والتعريف بالجهات والأشخاص الذين ساهموا في إنشائه وتجديده.
4. إغناء الدراسات الأثرية الإسلامية في محافظة ذمار من خلال النصوص الكتابية التي تشتمل على تفاصيل تاريخية ولغوية مهمة.
5. توفير مرجع علمي يوثق المسجد وعناصره، بما يسهم في حفظ التراث المعماري الإسلامي في المنطقة، ويدعم الدراسات المستقبلية المتصلة بالآثار الإسلامية في اليمن.

وختم البحث بأهم النتائج، التي توصل إليها، من أهمها التعرف على تاريخ المسجد، ومن قام بعمارته، والعناصر المعمارية والزخرفية التي يحتويها، خاصة السقف الخشبي، وما يحتويه من نصوص كتابية تضمنت أسماء من قاموا بالبناء والتجديد، إضافة إلى ما يتعلق بأنواع وأساليب تنفيذ تلك النصوص، وعمل تفرغات هندسية ومخططات.

الموقع:

يقع المسجد في قرية الذاري، إحدى قرى عزلة الجراني، بمديرية وصاب العالي (الحجري، 2004، 2/ 767)، والتي تتشابه مع باقي القرى في مديرية وصاب (الشيباني، والوصابي، 2009، ص 89)، إذ تقع على مرتفع جبلي، وتعددت طوابق مساكنها (صالح، 2010، ص 111)، [خريطة (1)].

التسمية:

عرف بمسجد الوحش، وهناك عدة روايات حول هذه التسمية لدى الأهالي، لكن أهمها ظهور حيوان مفترس (أسد)، استقر في موقع المسجد قبل بناءه، وهذا ما دفع المنشيء إلى بناء المسجد وتسميته بمسجد الوحش. ورواية أخرى تذكر أن أحد الأشخاص كان مسافراً ليلاً، ثم دخل أحد المساجد للصلاة، وقام بربط دابته عند باب المسجد، فجاء حيوان مفترس (أسد)، وألهم دابته، ونام بنفس المكان، وعند خروج الرجل أسرج دابته (الوحش)، وهو لا يدري حتى وصل منزله، وعندما خرجت زوجته لإطعام الدابة، وجدتها وحشاً، فهولت إلى الداخل وهي تصرخ من الخوف وأخبرت زوجها بما حدث، فأدرك الرجل الموقف، فحمد الله على سلامته، ونذر ببناء مسجداً لله تعالى شكراً وتقرباً إليه، فبنى هذا المسجد، وسماه مسجد الوحش. مصدر الرواية الأستاذ أحمد ناصر الغبار، مقال عن مسجد الوحش، موقع منتديات أبناء وصاب، عام 2013م.

<http://wosab.net/vb>.

أما بالنسبة لما جاء في المصادر التاريخية فيرد اسم قبائل الوحش عند عدد من المؤرخين، فقد ذكر الهمداني، صاحب الصفة: "والوحش من بلد حاشد ما بين نعمان وبلد الكلاع على ما اكتنف سائلة زبيد" (الهمداني، 1990، ص 199)، ويذكر المحقفي أن الوحش بطون حاشد هم بنو الوحش بن يريم بن جشم بن حاشد. (المحقفي، 2011، 2/ 2228). ولا يمكن الجزم بعلاقة تسمية المسجد بتلك القبائل. ورغم كل ذلك تمكن الباحث من قراءة عدد من النصوص التسجيلية التي تذكر صراحة أن (الوحش)، هو اسم الشخص، الذي قام ببناء المسجد، وهو ما ينفي جميع الروايات السابقة.

المنشيء وتاريخ الانشاء:

بحسب النصوص التسجيلية في سقف المسجد فقد وجد اسم الشيخ الأجل الوحش بن سعيد بن أبو بكر، والذي تذكر النصوص بانه قام ببناء المسجد، بالإضافة اسم الفقيه أحمد بن داوود السلي، واسم الشيخ شهاب الدين أحمد بن أبو بكر بن عمر العلي (تعذر العثور على ترجمه له فيما اطلع عليه الباحث من المصادر). وسوف يأتي الحديث عن كل واحد منهم ودوره في بناء المسجد. ويعود أقدم تاريخ إلى سنة (737هجري)، بحسب نص كتابي في سقف المسجد.



الوصف المعماري:

يتكون المسجد من قاعة للصلاة، وفناء صغير، ومطاهير مسقوفة، وبركة ماء ومتخذات ومعلامة [مخطط (1)، 2]، تشغل هذه الوحدات المعمارية مساحة مستطيلة غير منتظمة الأبعاد يبلغ أقصى طول فيها من الشرق إلى الغرب نحو (11م)، وأقصى عرض من الشمال إلى الجنوب نحو (7م) [شكل (1)، لوحة (1)].

المدخل:

يتم الوصول إلى المسجد عبر سلم حجري صاعد يبدأ من أسفل المنحدر الجبلي في الجهة الجنوبية للمسجد، يؤدي إلى الواجهة الشرقية، يتصل بممر مرصوف بالحجر، يؤدي إلى الفناء الجنوبي، ومنه إلى القاعة، وبذلك فإن المدخل الرئيسي للمسجد يقع في الواجهة الشرقية، كما أن هناك ثلاثة مداخل مباشرة تقع جميعها في الواجهة الجنوبية، الأول منها يؤدي المطاهير وبركة الماء، والثاني يؤدي إلى غرفة مربعة تقع شرق قاعة الصلاة، والمدخل الثالث يتوسط الجدار الجنوبي للقاعة، وهي مداخل بسيطة، عبارة عن فتحات مستطيلة بعضها لا يغلق عليه أي أبواب خشبية.

قاعة الصلاة من الخارج:

تشغل مساحة شبه مربعة إذ يبلغ طولها نحو (4.95م)، وعرضها نحو (4.70م)، بنيت بأحجار جيرية، جلبت من نفس المنطقة، تم تغطيتها بمادة النورة، تطل بواجهتها الجنوبية على الفناء، وهي واجهة بسيطة يتوسطها مدخل أبعاده نحو (1م عرض × 1.59م ارتفاع)، يعلوه عتب حجري [شكل (2)، لوحة (1)، 2]، معقود بعقد مدبب، يعد من أقدم العقود القائمة المنشآت الإسلامية في محافظة ذمار (الكوماني، 1، 2021، ص 401)، وزين وسط الحجر بزخرفة هندسية تتمثل في نجمة ثمانية رؤوس. وهذا الشكل كثير الانتشار في محافظة ذمار، وخارج المحافظة (الذماري، 2009، ص 101)، وهذه النجمة تتميز بأنها وجدت في العديد من المنشآت الدينية والمدنية في عموم محافظة ذمار، خاصة في المناطق الغربية، وهي توجي إلى أنها شعار اتخذ لإحدى الدويلات التي قامت في هذه المنطقة، خلال فترات تاريخية مختلفة، واستمرت إلى فترات لاحقة، ومن أهم المنشآت التي ظهرت فيها مسجد قرية ماور انس وقبة عراف (الكوماني، 2، 2020، ص 219).

يغلق على المدخل باب خشبي، مكون من مصراعين، يخلو من أي زخارف. وبعد هذا المدخل الرئيسي والوحيد لقاعة الصلاة، وعلى يسار المدخل يوجد ميزاب لتصريف مياه الأمطار، استخدم في عمله مادة القضاض. وتخلو باقي الواجهات من أي فتحات أو نوافذ، فالواجهة الشرقية تغطيها ملحقات المسجد، ويظهر منها الجزء العلوي فقط، والواجهة الشمالية والغربية تطل على المساحة الزراعية المحيطة بالمسجد، مع ملاحظة عدم بروز المحراب في الواجهة الشمالية، وهذا ما يمكن مشاهدته في المساجد المبكرة. وغطت جميع واجهات القاعة بمادة النورة، واستخدمت مادة القضاض في تغطية السقف. وتنتهي أركان قاعة الصلاة بشرفات متدرجة مكونة من أربع مستويات.

قاعة الصلاة من الداخل:

يؤدي المدخل إلى قاعة الصلاة مباشرة، وهي من الداخل مساحة مربعة، تخلو جدرانها من أي زخارف باستثناء عدد من الخزانات، يعلوها سقف خشبي زين بزخارف متنوعة.

المحراب:

يتوسط جدار القبلة محراب رمزي خالي من أي زخارف [شكل (3)، لوحة (3)]، تمثله حنية معقودة بعقد مدبب، يبلغ عرضها نحو (0.32م)، وارتفاعها نحو (1.50م)، وعمقها نحو (0.38م)، وبهذا العمق يلاحظ أنها حنية رمزية، وتتشابه مع المحارب المبكرة التي جاءت عبارة عن دخلات صغيرة ترمز إلى موضع القبلة (الحداد، 2، 2003، ص 111)، مثل محراب مسجد قرية القبة (قرية القبة إحدى قرى مديرية جهران محافظة ذمار)، وأيضاً العديد من محارب الاضرحة اليمينية استخدمت



مثل هذه المحارِب بكثرة في الاضرحة كما في قبة ضريح الامام يحيى بن حمزة. (سيف، 1998، ص54، الكوماني1، 2020، ص404).

ويمكن ترجيح استخدام هذه النوع من المحارِب بسبب صغر مساحة المساجد، خاصة في القرى الصغيرة، والتي تتناسب في مساحتها الكثافة السكانية والعدد السكاني للقرى الصغيرة، وما يؤكد ذلك أن هذا النوع من المحارِب منتشر في عموم قرى محافظة ذمار(الكوماني2، 2020، ص222)، وبقية قرى محافظات اليمن(العروسي، 2002، ص67). ويعد هذا المحراب أقدم نماذج المحارِب الرمزية القائمة في محافظة ذمار، وذلك بعد أن أزيلت المحارِب الرمزية التي كانت موجودة في الجامع الكبير بدمار، بعد تجديده عام 1990م. (الكوماني1، 2020، ص406).

وعلى جانبي المحراب خزانتان أبعاد كل منهما نحو (0.40م عرض × 0.32م عمق × 0.40م ارتفاع)، وتخلو باقي جدران القاعة من أي زخارف باستثناء خزنتان صغيرة في الجدار الغربي أبعاد كل منهما نحو (0.40م عرض × 0.32م عمق × 0.40م ارتفاع)، وخرانتان في الجدار الجنوبي أبعاد كل منهما نحو (0.40م عرض × 0.32م عمق × 0.40م ارتفاع)، يتوسطهما المدخل الجنوبي لقاعة الصلاة، وقد سبق وصفه.

الملحقات:

يضم المسجد عدد من الملحقات الخدمية الملحقة بالمسجد، منها الفناء، والمطاهير، وبركة ماء، وسبيل ماء، ومعلامة. الفناء (الصرح): يقع جنوب قاعة الصلاة، يمتد من الشرق إلى الغرب بطول (4م)، ومن الشمال إلى الجنوب بعرض (2.30م)، يحده سور صغير ارتفاعه نحو (1.10م)، وسمكه نحو(0.50م). رصفت أرضيته بقطع الحجارة. المطاهير والبركة: تقع شرق قاعة الصلاة، تشغل مساحة مستطيلة تمتد من الشرق إلى الغرب بنحو(4م)، ومن الشمال إلى الجنوب بنحو (3.50م). يفتح في جدارها الجنوبي مدخل بسيط، تبلغ أبعاده نحو (1.50م ارتفاع × 0.70م عرض)، يؤدي إلى المطاهير، التي تتقدمها بركة ماء عمقها نحو(5م)، يتم النزول إليها عبر سلم يتكون من خمسة درجات. المعلامة: تقع شرق قاعة الصلاة، وهي عبارة عن مساحة مربعة خصصت لتعليم الأطفال القراءة والكتابة.

السقف الخشبي:

يغطي قاعة الصلاة سقف خشبي، يعلو جدران القاعة مباشرة بدون أعمدة أو دعائم، ويتكون من مستويين [شكل (4، 5)، لوحة (4)]، يغطيهما ألواح خشبية، يتكون المستوى الأول من أربعة براطيم خشبية (برطوم: لفظ حرفي يعني افلاج النخيل، يستخدم في تسقيف العمائر الأثرية)، (رزق، 2000، ص35)، [مخطط (3)]، تعلو جدران القاعة مباشرة، وضعت بشكل موازي لجدار القبلة، قسمت مساحة السقف إلى ثلاث بلاطات (بلاطات مجازا لان البلاطة في المصطلح الأثري ترتبط بوجود عقود موازية لجدار القبلة)، مستطيلة تمتد من الشرق إلى الغرب وبشكل موازي لجدار القبلة، تميزت البلاطة الوسطى بأن الصانع اهتم بزخارفها أكثر من باقي البلاطات، بالإضافة إلى وجود المناور الخشبية في الألواح الوسطى من هذه البلاطة، وهي عبارة عن فتحات تم عملها بواسطة فتح مساحات في اللوح الخشبي كي يتمكن من وضع سلاسل لحمل وسائل الإضاءة مثل (المسرجة أو النوارة).

يعلو هذا المستوى مستوى ثاني مكون من اثنتا وثلاثون عارضة خشبية، أقل حجماً وضعت بشكل عمودي على جدار القبلة، تبدأ ملتصقة بالجدار الشرقي وتنتهي ملتصقة بالجدار الغربي قسمت كل بلاطه إلى عشر مناطق غطت كل منطقة بعدد من الألواح الخشبية، تختلف عددها من موضع إلى آخر بحسب حجم الألواح، زينت الألواح بزخارف متنوعة، كتابية، هندسية، ونباتية.



ومما سبق فإن السقف استخدم في عمله مكونات أساسية هي البراطيم الخشبية، والعوارض الخشبية، والألواح الخشبية [شكل (6)، لوحة (5، 6، 7)]، وفيما يلي أهم العناصر الزخرفية المنفذة عليها، كالآتي:

الزخارف الهندسية والنباتية:

- أحزمة هندسية يتكون كل حزام من شريطين زخرفين ذو خطوط متكسرة، وزينت الأحزمة وكذلك المساحات المستطيلة المحصورة بين الأحزمة بزخرفة الجدران، وعقدة الجبل المغلقة.

- زخرفة زهرة ذو شكل هندسي سداسية البتلات.

- جديلة مغلقة، وهذا العنصر استمر ظهوره في عدد من مساجد محافظة ذمار، كما في مسجد حلفة (859هـ).

- زخرفة الجدران، وأشكال مربعة تتصل بأطرافها أشكال نباتية ثلاثية الفصوص.

- شكل كاسي يشبه الورقة النباتية.

- وحدات زخرفية عبارة عن جدران ثلاثية ذو خطوط مائلة.

- وحدات زخرفية قوامها خطوط متداخلة ومتقاطعة نتج عنه شكل بيضاوي يحصر بداخله مستطيل.

- وحدات زخرفية منها جفوت لاعبة متنوعة منها مستطيلة وبعضها بيضاوية مغلقة، وبعضها يتصل بها أشكال مثلثات صغيرة.

- أربع وحدات زخرفية قوامها أربعة جفوت لاعبة تتصل بها أشكال مثلثات صغيرة.

- أربع وحدات زخرفية مستطيلة اثنتان منها جفوت لاعبة، واثنتان قوام كل منهما ثلاث زهرات ذو شكل هندسي رباعية البتلات، يفصل بين كل زهرة والأخرى خط مستقيم.

- وحدات زخرفية هندسية قوامها جدران ثنائية وثلاثية ذو خطوط مائلة ومستقيمة.

- وحدات قوامها ثلاث زهرات ذو شكل هندسي رباعية البتلات، يفصل بين كل زهرة والأخرى خط مستقيم. ووحدات زخرفية تتمثل في جامتين زينت كل جامة بزهرة ذو شكل هندسي رباعية البتلات.

- وحدات زخرفية هندسية قوامها جدران ثنائية وثلاثية ذو خطوط مائلة ومستقيمة.

- زخارف خطوط منحنية متقاطعة ومتداخلة نتج عن تقاطعها وحدة زخرفية منها شكل يشبه (+)، نجمية ومعينات، وشغلت الأشكال المستطيلة بزخرفة (+)، وهذا النوع من الزخارف يعتمد على الشكل المثلث ضمن هيكل هندسي تمثله أشكال هندسية متكررة، ويتصل بها أشكال نباتية لأوراق ملوية (ويلسون، الزخارف، ص 56).

الزخارف الكتابية:

يضم المسجد مجموعة كبيرة من النصوص التسجيلية المنفذة في سقف المسجد، نفذ بعضها بأسلوب الحفر البارز، والبعض الآخر بالألوان، وتعددت مواضعها ومواقعها، وأحجامها وعدد سطور كل نص منها، ويمكن حصرها في الآتي:

النص الأول:

يقع في سقف المسجد، في إحدى براطيم المستوى الأول، تحديداً في الواجهة الجنوبية للبرطوم الخشي الثاني، [شكل (7)، لوحة (8)]، كتب بخط شعبي، تحمل بعض حروفه خصائص خط الثلث، منها حرف الراء والذال والعين، ولم يراع الكاتب تناسب الحروف والكلمات والأسطر مع بعضها. واستخدم في تنفيذه أسلوب الحفر البارز، على خلفية بيضاء تغطي خلفية النص كامل، بالإضافة إلى اللون الأحمر الذي يزين حلقات بعض الحروف، مثل: حرف العين والفاء والهاء والميم، ونصه: "عمر هذا المسجد المبارك السعيد الشيخ الاجل الاكمل الموقف"، يستكمل النص في الجزء الثاني من العارضة: "شهاب الدين محمد بن الوحش بن سعيد بن ابوبكر بن عمر [علي] وذلك ابتغا لوجه الله الكريم تقبل منه



ذلك"، يستكمل النص في الجزء الثالث من العارضة: "وغفر له ولولديه وللمسلمين امين". يشير النص إلى عمارة هذا المسجد، ويذكر اسم الشيخ شهاب الدين محمد بن الوحش بن سعيد بن أبو بكر بن عمر العلي (تعذر العثور على ترجمة له فيما اطلع عليه من مصادر ومراجع تاريخ اليمن). ويلاحظ بعض الأخطاء الإملائية منها في كلمة: (الأفضل)، كتبت هكذا (الافضل)، وكلمة (كذلك)، كتبت مرتين هكذا (ذاك).

النص الثاني:

يقع في سقف المسجد، في الجزء الشرقي من الواجهة الجنوبية للبرطوم الخشبي الثاني، ويتكون من أربعة سطور، [شكل(8)، لوحة(9)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: " اللهم أغفر لعبدك الراحي عفوك ورضاك الشيخ الاجل الوحش بن سعيد بن ابو بكر ولولديه وللمسلمين امين". ذكر اسم الوحش بن سعيد بن أبو بكر، والذي ينسب إليه اسم المسجد، الأمر الذي لم تتطرق إليه أي من المصادر التي تم الاطلاع عليها. وردت كلمة (ولولديه) وهو يشبه ما كتب في النص السابق، والمقصود هما: محمد وأحمد اللذان شاركا في عملية عمارة المسجد.

النص الثالث:

يقع في الجزء الغربي من الواجهة الجنوبية للبرطوم الثالث، ويتكون من أربعة سطور [شكل(9)، لوحة(10)]، نفذت الكتابة بأسلوب الحفر البارز، وبخط شعبي، بعض حروفه تحمل خصائص خط الثلث مثل حرف الراء والصاد والذال والعين، مع ملاحظة عدم مراعاة الكاتب للتناسب بين السطور والكلمات والحروف، ونصه: "رفع سقف هذا المسجد المبارك ال يوم الاثنين من شهر شعبان الذي هو سنت سبع وثلاثين وسبع مئة من الهجرة [ة] النبوية علا صاحبها أفضل الصلاة والسلام". يتحدث النص عن عملية رفع سقف المسجد، والتاريخ الذي تم فيه رفع السقف، والذي حدده باليوم والشهر والسنة كالآتي: يوم الاثنين من شهر شعبان سنة سبع وثلاثين وسبع مئة هجرية. ومن الملاحظات الإملائية كتبت كلمة (سنة)، بتاء مفتوحة هكذا (سنت)، كتبت كلمة (أفضل)، هكذا (أفضل)، كتبت كلمة (على)، هكذا (علا).

النص الرابع:

يقع النص في سقف المسجد، في الواجهة الشمالية للبرطوم الخشبي الثالث، [شكل(10)، لوحة(11)]، نفذ بخط شعبي، يلاحظ على بعض حروفه خصائص خط الثلث، مثل حرف العين والراء والذال، مع ملاحظة عدم وجود تناسق وتناسب بين السطور والكلمات والحروف، يبدأ النص في المستطيل الأول بآيات كريمة من سورة التوبة، الآية، (18)، ويستكمل جزء منها في المستطيل الثاني، ثم يذكر عملية رفع سقف المسجد، ونصه: "انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الآخر و اقام الصلوات و اتا الزكوات ولم يخشى الا الله"، يستكمل في المستطيل الثاني: "فعسا الاثك ان يكونوا من المهتدين رفع سقف هذا المسجد المبارك الفقيه أحمد بن داود وابنه داود السلمي غفر الله لهم ولوالديهم امين". استخدم في تنفيذ النص أسلوب الحفر البارز، على خلفية بيضاء تغطي خلفية النص كامل، بالإضافة إلى استخدام اللون الأحمر الذي يزين حلقات بعض الحروف، مثل: حرف العين والفاء والقاف والميم والهاء المربوطة.

يذكر النص من قام برفع المسجد هو الفقيه أحمد بن داود وابنه داود السلمي، وهو غير الأسماء التي ذكرت في النصوص السابقة. فهذا هو المعمار الذي قام ببناء السقف. والسلمي من الأسر المشهورة والمعروفة في اليمن، ولهم تواجد في مختلف أنحاء محافظات اليمن، ويوجد في وصاب عدد من الشخصيات المنسوبة لأسرة السلمي من أبرزهم أحمد عبد الله السلمي الأصابي، عالم رياضيات، وأيضاً آل السلمي في خدير محافظة تعز، (المقضي، 1، 2011/86، 750). ومن الملاحظات الإملائية كتبت كلمة (الصلاة)، هكذا (الصلوات)، وكتبت كلمة (آتى)، هكذا (اتا)، وكتبت كلمة (الزكاة)، هكذا (الزكات)، وكتبت كلمة (فعسى)، هكذا (فعسا)، وكتبت كلمة (أوئلك)، هكذا (الاثك).

النص الخامس:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الثانية في المجموعة الثالثة في اللوح رقم (3)، ويتكون من ثمانية سطور، [شكل(11)، لوحة(12)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "رفع سقف هذا المسجد المبارك الفقير الاكرم الله تعلا الفقيه أحمد بن داود السلمي وعياله الفقيه داود بن أحمد وصنوه علي بن أحمد اهل الشعب المحرس بعراقت نهوان المحرس". يتحدث عن النص رفع سقف المسجد، ويذكر اسم الذي قام بالرفع وهو الفقيه أحمد بن داود السلمي وعياله الفقيه داود بن أحمد وصنوه علي بن أحمد اهل شعب المحرس. وهذا هو الاسم نفسه المذكور في النص السابق، مع اختلاف ترتيب الأسماء واطافة اسم أحد ابناءه. ومن الملاحظات الإملائية: كتبت كلمة (تعالي)، كتبت هكذا (تعلا)، وكلمة (إلى)، كتبت هكذا (الا). وأيضا كتبت كلمة المحرس هكذا (المحريس) وقد تكون المحرش.

النص السادس:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الثانية في المجموعة الثالثة في اللوح رقم (4)، ويتكون من سبعة سطور، [شكل(12)، لوحة(13)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "رفع سقف هذا المسجد المبارك السعيد بتاريخ يوم الإثنين من شهر شعبان من سنة سبع وثلاثين وسبع مئة من الهجرة النبوية علا صاحبها افضل الصلات والسلام". يلاحظ عدم تناسب السطور والكلمات، إذ جاءت السطور الأولى بحجم كبير، والسطور الأخيرة صغيرة الحجم، وهذا يرجح بأن الكتابة كانت تتم مباشرة، دون أن يقوم الكاتب بتوزيع النص على المساحة التي سيتم فيها الكتابة.

يكتنف النص من جانبيين شريط زخرفي، قوام الأيمن مربعات صغيرة، نتجت عن تقاطع خطوط مستقيمة، لونت المربعات باللون الأبيض، والخطوط باللون الأحمر. والشريط الأيسر قوامه مثلثات متقابلة الرؤوس تشبه الساعة الرملية. يحدد هذا النص تاريخ رفع سقف المسجد باليوم والشهر والسنة، كالاتي: يوم الإثنين من شهر شعبان من سنة 737هجرية، وقد سبق ذكر تاريخ رفع سقف المسجد في النص رقم (3). ومن الملاحظات الإملائية: كتبت كلمة (سنة)، هكذا (سنت)، وكتبت كلمة (على)، هكذا (علا)، وكتبت كلمة (أفضل)، هكذا (افضل)، وكتبت كلمة (الصلاة)، هكذا (الصلات).

النص السابع:

كتب في لوحين خشبيين، يقعا في البلاطة الأولى، في المجموعة الخامسة، في اللوح رقم (2، 3)، [شكل(13)، لوحة(14)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "أمر بعمارة هذا [المسجد المبارك اسير ذنبه الراجي رحمة ربه الله غني عن عذابه شهاب الدين أحمد بن الوحش بن سعيد بن ابوبكر ابن عمر ابن العلي وذلك ابتغا لوجه الكريم وخوف من عذابه الأليم غفر الله له ولوالديه ولهم اجمعين وللمسلمين امين". يشير النص إلى أحمد بن الوحش، وهو ابن الأمر صاحب مسجد الوحش. والمذكور في نصوص سابقة.

النص الثامن:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الأولى، في المجموعة الخامسة في اللوح رقم (4)، ويتكون من خمسة سطور، [شكل(14)، لوحة(15)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "اللهم اغفر لعبيدك الراجي عفوك ورضاك الشيخ الاجل رفيع القدر والمحل شهاب الدين أحمد بن الوحش العلي ولوالديه". يذكر النص اسم أحمد بن الوحش، وهو ابن الأمر صاحب مسجد الوحش. والمذكور في النصوص السابقة.

النص التاسع:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الأولى في المجموعة الرابعة في اللوح رقم (1). ويتكون من ستة سطور، [شكل(15)، لوحة(16)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "اللهم اغفر لعبيدك الراجي عفوك ورضاك الشيخ الاجل الاكمل



الأفضل شجاع الدين الوحش بن سعيد بن ابوبكر بن عمرو ولوالديه وللمسلمين أمين". يلاحظ فصل بعض حروف الكلمات مثل كلمة: (الراجي) في نهاية السطر الأول وبداية السطر الثاني، وكلمة: (الأفضل)، في نهاية السطر الثالث وبداية السطر الرابع، وهو أسلوب اتبع في الكتابات المبكرة في القرون الأولى من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام. ومن الملاحظات الإملائية: كتبت كلمة (الأفضل)، هكذا (الأفضل).

النص العاشر:

يقع في البلاطة الثالثة في اللوح رقم (6)، ويتكون من خمسة سطور [شكل(16)، لوحة(17)]. نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "اللهم اغفر لمن امر وعمر وبننا ونجروعاون وحظروناظر الا هذه العمرة المباركة ولجميع المسلمين امين". يكتنف النص من جانبيين شريط زخرفي هندسي، يزينه خط متموج يشبه الثعبان. ومن الملاحظات الإملائية: كتبت كلمة (حضر)، هكذا (حظر)، وكلمة (على)، كتبت هكذا (علا)، وكلمة (هذه)، كتبت هكذا (هاذه)، وكلمة (العمارة)، كتبت هكذا (العمرة)، وهذه الأخيرة صحيحة في اللهجة المحلية لان العمارة تنطق العمرة. وصيغة هذا الدعاء وردت في كتابات جامع ذمار الكبير، في النص المنفذ بخط عربي مبكر، مع اختلاف في بعض الكلمات.

النص الحادي عشر:

كتب في لوحين خشبيين، في سقف المسجد، في البلاطة الثانية، في اللوح رقم (4، 5)، ويتكون من ثمانية سطور، [شكل(17)، لوحة(18)]. نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، يتضمن آيات قرآنية من سورة الفتح، الآيات، (1، 2، 3)، ونصها: "بسم الله الرحمن الرحيم انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراط مستقيما وينصرك الله نصرا عزيزا". يلاحظ فصل حروف الكلمات عن بعضها، مثل: كلمة (وينصرك)، في نهاية السطر السابع وبداية السطر الثامن.

النص الثاني عشر:

كتب في لوحين خشبيين، يقع كل منهما في سقف المسجد، في البلاطة الثانية، في اللوحين رقم (1، 2)، [شكل(18)، لوحة(19)]. نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، يتضمن آيات قرآنية من سورة البقرة، الآية (255)، ونصها: "الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تاخذه سنت ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشي من علمه الا بما شا وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم صدق لله [العظيم وبلغ رسوله الكريم والحمد لله رب العالمين". يلاحظ فصل الكلمة عن بعضها، كما في كلمة: (رسوله). في السطر الثاني عشر والثالث عشر. ومن الملاحظات الإملائية كتابة كلمة (عنده)، هكذا (عده). وكتابة كلمة (العظيم)، هكذا (لعظيم).

النص الثالث عشر:

يقع في الواجهة الشمالية للعارضة الخشبية الثانية، من عوارض سقف المسجد، ويتكون من سطرين، [شكل(19)، لوحة(20)]. نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، يتضمن النص آيات قرآنية من سورة الفتح، الآيات، (1، 2، 3)، ونصها: "بسم الله الرحمن الرحيم انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراط مستقيما وينصرك الله نصرا عزيزا". يلاحظ فصل حروف الكلمات عن بعضها مثل كلمة (وينصرك) في السطر الثاني والثالث في اللوح الثاني.



النص الرابع عشر:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الأولى الشمالية، في اللوح رقم (1)، ويتكون من سبعة سطور، [شكل(20)، لوحة(21)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، يتضمن آيات من سورة الفاتحة، ونصها: "بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم ملك يوم الدين اياك نعبدوا و اياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا [الضالين]".

النص الخامس عشر:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الأولى، في المجموعة التاسعة في اللوح رقم (2)، ويتكون من أربعة سطور، [شكل(21)، لوحة(22)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، يتضمن آيات قرآنية من سورة الإخلاص، ونصها: "بسم الله الرحمن الرحيم قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد".

النص السادس عشر:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الأولى، في المجموعة التاسعة في اللوح رقم (3)، ويتكون من خمسة سطور، [شكل(22)، لوحة(23)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، يتضمن النص آيات قرآنية من سورة الفلق ونصها: "بسم الله الرحمن الرحيم قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر غاسق اذا وقب ومن شر النفاثات في العقد ومن شر حاسد اذا حسد". من الملاحظات الإملائية: كتبت كلمة (النفاثات)، هكذا (النفاثات).

النص السابع عشر:

يقع في البلاطة الأولى، في المجموعة التاسعة في اللوح رقم (4)، ويتكون من ستة سطور، [شكل(23)، لوحة(24)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، يتضمن النص آيات من سورة الناس ونصها: "بسم الله الرحمن الرحيم قل اعوذ برب الناس ملك الناس اله الناس من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس". يلاحظ فصل بعض حروف الكلمة عن بعضها مثل كلمة الناس في السطر الثاني والثالث، وكلمة الوسواس في السطر الثالث والرابع ومن الملاحظات الإملائية كتبت كلمة (الخناس)، هكذا (الخناس).

النص الثامن عشر:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الأولى، في المجموعة الثانية، في اللوح رقم (4)، ويتكون من ستة سطور، [شكل(24)، لوحة(25)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، يتضمن آيات قرآنية من سورة الأحزاب، الآية، (56)، ونصها: "ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اللهم صلي على محمد وعلا ال سيدنا محمد وسلم". ومن الملاحظات الإملائية: كتبت كلمة (امنوا)، هكذا (امنوا)، وكتبت كلمة (أيها)، هكذا (يها)، وكتبت كلمة (على)، هكذا (علا)، وكتبت كلمة (صل)، هكذا (صلي).

النص التاسع عشر:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الثانية، في المجموعة السادسة، في اللوح رقم (1)، ويتكون من أربعة سطور، [شكل(25)، لوحة(26)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، يتضمن الشهادتين ونصه: "لا اله الا الله محمد رسول الله صل الله عليه وسلم". ويؤطره من جانبيين خط متموج، باللون الأبيض والأحمر.

النص العشرون:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الثانية، في المجموعة الرابعة، في اللوح رقم (1)، ويتكون من ثلاثة سطور، [شكل(26)، لوحة(27)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، يتضمن الشهادتين ونصه: "لا اله الا الله محمد رسول الله".



النص الواحد والعشرون:

يقع في السقف الخشبي، في البلاطة الثالثة من المجموعة الثامنة في اللوح رقم (1)، ويتكون من أربعة سطور، [شكل (27)، لوحة (28)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "ان الله هو الرزاق ذو القوت المتين ان الله هو الرزاق ذو القوت المتين سبجانه وتعلما عما يصون". نفذت الكتابة في مساحة مستطيلة الشكل، قسمت إلى ستة عشر مستطيل، بواسطة خطوط متقاطعة، كتب في كل مستطيل كلمة فقط، ما عدا المستطيل الثامن، والمستطيل الأخير كلمتان. ويتضمن النص آيات قرآنية من سورة الذاريات، الآية، (58)، تم تكرار الآية مرتان في ثلاثة عشر مستطيل، وجاءت في بقية المستطيلات جزء من الآية الكريمة من سورة الأنعام، الآية، (100). ومن الملاحظات الإملائية كتابة كلمة (القوة)، هكذا (القوت، الوت)، وكتبت كلمة (تعالى)، هكذا (تعلما)، وكتبت كلمة (يصفون)، هكذا (يصون).

النص الثاني والعشرون:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الثانية في المجموعة السادسة في اللوح رقم (5)، ويتكون من سطرين، [شكل (28)، لوحة (29)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "الملك للمالك وكل مملوك هالك". يتكون من سطرين مقلوبين ومتقابلين، مع عملية تداخل بين الكلمات والحروف، ويعد هذا النص أول نموذج للكتابة المعكوسة في محافظة ذمار، وهذا الأسلوب يمكن مشاهدته في العديد من المنشآت الإسلامية (المريخي، 1423، ص 61)، منها المنشآت المملوكية في مصر وغيرها (إمام، 1991، ص 55). وما زالت هناك العديد من المنشآت الإسلامية في محافظة ذمار لم تدرس، وقد يوجد نماذج أقدم من هذا في إحدى تلك المنشآت.

النص الثالث والعشرون:

يقع في البلاطة الأولى، في المجموعة السادسة للوح رقم (6)، ويتكون من ثلاثة سطور [شكل (29)، لوحة (30)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود ونصه: "بسم الله الرحمن الرحيم ولا حول ولا قوة الا بالله العظيم".

النص الرابع والعشرون:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الأولى، في المجموعة الثامنة في اللوح رقم (2)، ويتكون من خمسة سطور، [شكل (30)، لوحة (31)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "يا من اساء في[ما] مضاً ثم اعترف كن محسنا في ما بقا تجز الغرف واسمع لقول الله في آياته ان انتهوا يغفر لهم ما قد سلف". النص عبارة عن أبيات شعرية نصها:

يا من أساء فيما مضى ثم اعترف كن محسنا فيما بقى تجز الغرف

واسمع لقول الله في آياته ان انتهوا يغفر لهم ما قد سلف

- وهذه الأبيات مشهورة ومتناقلة وهي مقتبسة من الآية الكريمة من قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ

مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ﴾، (سورة الأنفال، الآية، 38).

- ورد هذان البيتان عند العديد من المؤرخين، مع وجود اختلاف في بعض الكلمات، وجاءت كالآتي:

يا من عدا ثم اعتدى ثم اقتترف ثم ارعوى ثم انتهى ثم اعترف

أبشر بقول الله في تنزيله إن انتهوا يغفر لهم ما قد سلف

ينسبها عدد من المؤرخين إلى محمد بن علي ويقال يعلى بن محمد بن وليد بن عبيد المعافري، ويعرف بالجوزي، من

أهل إشبيلية، وأصله من قرطبة، مولده بسبب سنة (428هـ)، وتوفي سنة (438هـ) (الداوودي، د.ت، 2/ 215)، ومنهم أبو

الفضل اليحصبي (ت: 544هـ)، صاحب كتاب الغنية (اليحصبي، 1982، ص 157)، وشمس الدين الداوودي (ت: 945هـ)،

صاحب طبقات المفسرين (الداوودي، د.ت، 2/ 215). بينما يرى آخرون أنها من تأليف الإمام أبي منصور عبد القاهر بن



الطاهر التميمي البغدادي من كبار الشافعية، توفي سنة 429هجرية. (السبكي، 1413، 5/ 139)، ومنهم ابن عساكر (ت: 571هـ)، صاحب كتاب تبين كذب المفترى (ابن عساكر، 1404، ص254)، والسبكي (ت: 771هـ)، صاحب كتاب طبقات الشافعية الكبرى (السبكي، 1413، 5/ 140). ونقل عنه العيدروس (ت: 1038هـ)، صاحب النور السافر، (العيدروس، 1405، ص252)

النص الخامس والعشرون:

يقع في السقف الخشبي، في البلاطة الأولى في المجموعة الأولى في اللوح رقم (3)، ويتكون من سطرين، [شكل(31)، لوحة(32)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "الملك لله الواحد القهار". يتكون من سطرين مقلوبين ومتقابلين، مع عملية تداخل بين الكلمات والحروف، ويعد هذا النص النموذج الثاني من الكتابة المعكوسة في محافظة ذمار، يمكن مشاهدة هذا النص في عدد من المنشآت الإسلامية خارج اليمن، خاصة في العمارة المملوكية بمصر. (إمام، الخط الكوفي الهندسي المرعب، ص75).

النص السادس والعشرون:

يقع في السقف الخشبي، في البلاطة الأولى في المجموعة الأولى في اللوح رقم (4)، ويتكون من ثلاثة سطور، [شكل(32)، لوحة(33)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "يا مونس يونس في بطن الحوت انسي في لحدي يوم اموت". يفصل بين السطر الأول والثاني شريط زخرفي هندسي قوامه جفت لاجب.

النص السابع والعشرون:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الأولى في المجموعة الثانية في اللوح رقم (3). ويتكون من سطر فقط، [شكل(33)، لوحة(34)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "الملك لله العزة لله". يتكون من جزئين مستقلين، كتب كل جزء داخل جامعة، الأول الملك لله، والثاني العزة لله.

النص الثامن والعشرون:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الأولى، في المجموعة الثامنة في اللوح رقم (1)، ويتكون من سطر فقط، [شكل(34)، لوحة(35)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "الملك لله العزة لله". يتشابه مع النص السابق في المضمون وأسلوب تنفيذ الكتابة.

النص التاسع والعشرون:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الثانية في المجموعة الثالثة في اللوح رقم (2). ويتكون من سطر فقط، [شكل(35)، لوحة(36)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "الملك لله العزة لله". يتكون من جزئين مستقلين كتب كل جزء داخل جامعة، الأول الملك لله، والثاني العزة لله.

النص الثلاثون:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الثانية في المجموعة الثالثة في اللوح رقم (5)، ويتكون من سطرين، [شكل(36)، لوحة(37)]، نفذ بخط شعبي، باللون الأسود، مع خلفية بيضاء تحيط بالنص، كآلاتي: "الملك لله العزة لله". يتشابه مع النص السابق في المضمون وأسلوب تنفيذ الكتابة.

النص الواحد والثلاثون:

يقع في سقف المسجد في البلاطة الثالثة في المجموعة الخامسة في اللوح رقم (4). ويتكون من سطرين، [شكل(37)، لوحة(38)]، كتب بخط شعبي، ونفذ باللون الأسود، مع خلفية بيضاء، كآلاتي: "اللهم اغفر وارحم وتجاوز عما نعلم". يلاحظ

أن السطرين مقلوبين ومتقابلين، مع عملية تداخل بين الكلمات والحروف، ويعد هذا النص النموذج الثالث من الكتابة المعكوسة في محافظة ذمار.

النص الثاني والثلاثون:

يقع في الواجهة السفلية للعارضة السابعة من عوارض المستوى الثاني، ويتكون من ثلاثة سطور، [شكل(38)، لوحة(39)]، كتب بخط شعبي، وباللون الأسود، مع خلفية بيضاء، وهو كالآتي: "سبحانه من هو الاظاقت الصدورفسح والا كثرة الذنوب سمح". النص عبارة عن مأثورات دينية في قالب أدبي، لم يوفق الكاتب في كتابته، والذي يفترض أن يكون كالآتي: "سبحانه من إذا ضاقت الصدور فسح وإذا كثرة الذنوب سمح"، بالإضافة إلى أنه أخطأ وكتب كلمة (ضاقت)، هكذا (ظاقت)، وكلمة (إلى)، كتبت هكذا (الا).

النص الثالث والثلاثون:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الثانية في المجموعة الثانية في اللوح رقم (4). ويتكون من ثلاثة سطور، [شكل(39)، لوحة(40)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "انا بالله وبلوجه الذي قال للعرش اسجد فسجد". ومن الملاحظات الإملائية كتابة كلمة (بالوجه)، هكذا (بلوجه)، وكتابة كلمة (للعرش)، هكذا (للعريش)، حيث قام الكاتب بكتابة حرف السين بأربع نبرات، وهو أسلوب استخدمه في أغلب النصوص، إذ يقوم بزيادة نبرة في حرف السين والشين.

النص الرابع والثلاثون:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الأولى، في المجموعة التاسعة في اللوح رقم (6)، ويتكون من سطرين، [شكل(40)، لوحة(41)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "يا صاحب الطف الخفي بلطفك نكتفي". ويؤطره من جانبيين خط متموج، باللون الأبيض والأحمر.

النص الخامس والثلاثون:

يقع في البلاطة الثانية في المجموعة الثامنة في اللوح رقم (2). ويتكون من ثلاثة سطور [شكل(41)، لوحة(42)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "ثقتي بالله سبحانه وتعلالا شريك له". يلاحظ تداخل وتقاطع كلمات وحروف النص مع بعضها، ومن الملاحظات الإملائية كتبت كلمة (تعالى)، هكذا (تعلا).

النص السادس والثلاثون:

يقع في السقف الخشبي، في البلاطة الأولى في المجموعة الأولى في اللوح رقم (2)، ويتكون من ثلاثة سطور، [شكل(42)، لوحة(43)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "ثقتي بالله سبحانه". يلاحظ تداخل وتقاطع كلمات وحروف النص مع بعضها.

النص السابع والثلاثون:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الأولى، في المجموعة الثامنة في اللوح رقم (3)، ويتكون من عدة سطور متداخلة، [شكل(43)، لوحة(44)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "محمد محمد محمد محمد يــــه يــــه يــــه يــــه". النص عبارة عن مجموعة كلمات متداخلة ومعكوسة، بالإضافة إلى بعض الرموز والأرقام، بعضها تشبه حروف المسند، بالإضافة إلى أشكال هندسية تتمثل في نجمة سداسية الرؤوس. وكذلك تظهر كلمة (محمد)، بشكل متكرر ومتقاطع ومتداخل، مكونه شكل مربع، بالإضافة إلى بعض الحروف منها (حم)، (يه). والرموز هي عبارة عن عملية حسابية تعرف بعلم الجفر، وهناك نماذج كثيرة يمكن مشاهدتها منها في عدد من المنشآت الإسلامية في اليمن وخارج اليمن.



النص الثامن والثلاثون:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الأولى، في المجموعة السابعة في اللوح رقم (1)، ويتكون من ستة سطور، [شكل(44)، لوحة(45)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، يكتنف النص من جانبيه شريط هندسي تزيينه خطوط حلزونية تشبه الأفرع النباتية، ونصه: "اعمل فما لك بعد الموت من عمل واعلم بانك بعد الموت مبعوثوا بما قدمته من عمل محصيات عليك وما خلفت من بعدك موروثوا". من الملاحظات الإملائية، كتبت كلمة (مبعوث)، هكذا (مبعوثوا)، وكلمة (موروث)، هكذا (موروثوا). ويتضمن النص أبيات شعرية نصها:

اعمل فما لك بعد الموت من عمل واعلم بانك بعد الموت مبعوث

بما قدمته من عمل محصيات عليك وما خلفت من بعدك موروث

- ورد هذان البيتان عند صاحب العقد الفريد، ابن عبد ربه الاندلسي (ت: 328هـ)، (ابن عبد ربه، 1984، 3/ 133)،

مع اختلاف في بعض الكلمات، ونصهما كالآتي:

اعمل وأنت من الدنيا على حذر ... واعلم بأنك بعد الموت مبعوث

واعلم بأنك ما قدمت من عمل ... يحصى عليك، وما خلفت موروث (ابن عبد ربه، 1984، 3/ 133)

- ورد هذان البيتان عند بن حبيب النيسابوري (ت: 406هـ)، إذ يذكر انهما كانا مكتوبان على عكاز سعدون المجنون

أحد مشاهير القرن الخامس الهجري (ابن حبيب، 1987، ص 127)، مع اختلاف في بعض الكلمات. ونقل عنه الياضي (ت: 768هـ)، صاحب روض الرياحين، أن هذه الأبيات كانت مكتوبة على عكاز سعدون المجنون (الياضي، د.ت، ص 57).

- ووردا بالصيغة نفسها عند المالكي (ت: 454هـ)، صاحب رياض النفوس في طبقات علماء القيروان (المالكي، 1994،

2/ 264). وكذلك عند المستعصي (ت: 710هـ)، صاحب الدر الفريد وبيت القصيد (المستعصي، 2015، 3/ 455)، وكذلك

ابن الأبار القضاعي (ت: 658هـ)، صاحب الحلة السيرة، لكنه ينسب هذه الأبيات إلى مروان بن الحكم ابو عبد الملك. (ابن الأبار، 1985، ص 29).

- وجاءت أيضاً عند ابن مهران الأصبهاني (ت: 430هـ)، صاحب حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بأنها كانت مكتوبة

على باب دار عبيد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب (المالكي، 1994، 2/ 264)، ونقل عنه ابن عساكر (ت: 571هـ)، صاحب

تاريخ مدينة دمشق (ابن عساكر، 1995، 7/ 38).

النص التاسع والثلاثون:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الأولى، في المجموعة السادسة في اللوح رقم (3)، ويتكون من أربعة سطور،

[شكل(45)، لوحة(46)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، يلاحظ على بعض حروفه قواعد خط الثلث، مثل حرف الدال،

والعين، ونصه: "ما احسن الدين والدنيا اذا اجتماعا لا بارك الله لدنيا بلا دين [ترجح]". النص مقتبس من أبيات شعرية

للإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه (ديوان الإمام علي، ديوان شعر إمام البلغاء الإمام علي، ص 139)، وهي كالآتي:

ما أحسنَ الدينَ والدُّنيا إذا اجتمعَا لا باركَ اللهُ في دُنيا بلا دين

النص الأربعون:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الأولى، في المجموعة الخامسة في اللوح رقم (5)، ويتكون من ثلاثة سطور،

[شكل(46)، لوحة(47)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "يا دايم ارحم من لا يدوم يا حي يا قيوم برحمتك

نستغيث".



النص الواحد والأربعون:

يقع في البلاطة الأولى: في المجموعة السادسة في اللوح رقم (5)، ويتكون من أربعة سطور [شكل (47)، لوحة (48)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "هذه الدنيا عواري والعواري مستردة شدة بعد رخا ورخا بعد شدة". تضمن النص بيتين شعريين، فهما موعظة عن الدنيا والشدة والرخاء ونصهما كالآتي:

هذه الدنيا عواري والعواري مسترده
شدة بعد رخاء ورخاء بعد شده

وهذه الأبيات مقتبسة من قصيدة شعرية لابي إسحاق إسماعيل بن القاسم الملقب أبو العتاهية (التنوخي البصري، 1978، 5/19)، ونصها:

إنما الدُّنيا هياتٌ ... وعواري مستردّه
شدةٌ بعد رخاءٍ ... ورخاءٌ بعد شدّه

وتنسب أيضاً لسعيد بن مسلم الماوردي (حبيب البصري، 1986، ص292)، وتناقل هذه الأبيات عدد من المؤرخين، منهم: (المستعصي، 2015، 7/15؛ النويري، 2004، 6/111).

النص الثاني والأربعون:

يقع في البلاطة الأولى، في المجموعة السادسة في اللوح رقم (2)، ويتكون من ستة سطور [شكل (48)، لوحة (49)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، ونصه: "سعادات تجدد [في] كل يوم و اقبال علا رغم الحسود ولا زالت لك الأيام بيض و أيام ذي يشناك سود". يلاحظ فصل حروف الكلمة عن بعضها، مثل كلمة (واقبال) في نهاية السطر الثاني، وبداية السطر الثالث، يلاحظ أن كلمة (في)، زيادة والتي يختل بها توازن البيت الشعري، وربما الكاتب أخطأ أثناء نقل البيت الشعري. وقد تضمن النص بيتين من الشعر نصهما:

سعادات تجدد كل يوم و اقبال على رغم الحسود
ولا زالت لك الأيام بيض و أيام ذي يشناك سود

وترد هذه الأبيات في كتاب ألف ليلة وليلة (مؤلف مجهول، 2018، ص104)، وفيها اختلاف بسيط، ونصها كالآتي:

سعادات تجدد كل يوم و اقبال وقد رغم الحسود
فما زالت لك الأيام بيضا و أيام الذي عاداك سود

أيضاً تنسب هذه الأبيات الشعرية للإمام علي بن ابي طالب رضي الله عنه، وذلك حسب ما تتناوله مواقع التواصل الاجتماعي، خاصة المثقفين والعلماء، وبعض مواقع المتخصصة في علوم الشريعة الإسلامية، ولكن لم يشر أحد منهم إلى المصدر الذي اعتمد عليه في نسبتها إلى الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.

ورغم ذلك يوجد اقتباس لبيت شعري، مأخوذ مما أورده بن الشعار(ت: 654هـ)، صاحب قلائد الجمان في فرائد شعراء الزمان، بقوله: ولا زالت لك الأيام عوناً ... مساعفةً على رغم الحسود. (ابن الشعار، 2005، 8/325).

النص الثالث والأربعون:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الثانية في المجموعة الثالثة في اللوح رقم (6)، ويتكون من سطرين، [شكل (49)، لوحة (50)]، كتب بخط شعبي، نفذ باللون الأسود، مع خلفية بيضاء تحيط بالنص، وهو كالآتي: "يا ساتر بما مظا سترك ما بقا بعفوك والرضا". ومن الملاحظات الإملائية كتابة كلمة (مضى) هكذا (مظا).



النص الرابع والأربعون:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الأولى، في المجموعة العاشرة في اللوح رقم (1)، ويتكون من عدة سطور، [شكل(50)، لوحة(51)]، نفذ بخط شعبي، وباللون الأسود، مع خلفية بيضاء تحيط بالنص فقط، وقد تعذر قراءة كافة السطور، واللوح بحاجة إلى عملية تنظيف وترميم، ويقرأ منه: "[..] بسم الله الرحمن الرحيم".

النص الخامس والأربعون:

يقع في سقف المسجد، في البلاطة الثانية في المجموعة التاسعة في اللوح رقم (5). ويتكون من عدة سطور، [شكل(51)، لوحة(52)]، كتب النص بخط شعبي، نفذ باللون الأسود، مع خلفية بيضاء تحيط بالنص فقط، والنص غير مقروء بسبب تلف الكتابات، ويقرأ منه: "الر[..]ه كله [..]".

الخصائص العامة لنصوص مسجد الوحش:

- تضمنت نصوص تسجيلية وتواريخ، وآيات قرآنية، ومأثورات دينية، وغيرها.
- ترجيح أن الكاتب لجميع النصوص شخص واحد.
- لا توجد أي إضافات أو تجديدات في المسجد، وجميع النصوص تعود إلى فترة واحدة.
- تنوع طريقة الكتابات، فبعضها مستقيم، وبعضها دائري، وبعضها داخل مستطيلات، الخ.
- بشكل عام نفذت الكتابات بخط شعبي رغم تميز بعض الحروف من خصائص خط الثلث. وبذلك لا يمكن الحديث عن خصائص فنية للخط المنفذ به الكتابات لأنه لا يخضع لأي من قواعد الخطوط المعروفة، رغم اقترابه من قواعد خط الثلث، والذي كان منتشر في هذه الفترة الزمنية في المنشآت الإسلامية في اليمن، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال تتبع بعض الكلمات والحروف التي خضعت لبعضها لقواعد خط الثلث ومن أهمها حرف الدال والذال والعين والغين، والراء والفاء والقاف.

- بشكل عام مجرد النظر إلى النصوص يمكن ملاحظة أنه اشبه بخط الثلث إلى حد كبير، وقد يعود السبب في ذلك عدم رغبة الكاتب بالالتزام بقواعد الخط بسبب استهلاك الوقت أو أنه يتطلب منه إتقان الكتابة أكثر، أو عدم وجود معرفة كاملة بقواعد الخط، وجاءت الكتابات مجرد الاطلاع بدون معرفة تفاصيل قواعد الخط.
- بالإضافة إلى عدم وجود منشآت قريبة منفذ عليها كتابات بقواعد خط الثلث قد تجعله يتأثر ويطبقتها.
أسلوب تنفيذ الكتابات:

استخدمت أساليب متعددة في تنفيذ الزخارف أهمها أسلوب الحفر البارز، والتلوين، وهي كالتالي:
الحفر البارز: أسلوب حفر تكون زخارفه بارزة عن السطح المراد نقشه بنسب مختلفة. وهو من أكثر الأساليب المستخدمة في تنفيذ الكتابات الإسلامية في اليمن (خليفة، الفنون اليمنية، ص74. جار الله، 2004، ص255)، وفي محافظة ذمار، سواء تلك المنفذة على مادة الجص، أو مادتي الخشب والحجر، وتأتي في مقدمتها النصوص التأسيسية في الجامع الكبير بمدينة ذمار، والمنفذة على أحجار البلق، وأحجار البازلت الأسفنجي. وجاء ظهور هذا الأسلوب في تنفيذ الكتابات موازي لظهوره في اليمن وفي العالم الإسلامي، والتي انتشرت بكثرة مع بداية القرن الثاني الهجري (رزق، 2000، ص82). واستخدم في هذا المسجد في تنفيذ بعض النصوص التسجيلية منها النص رقم (1، 3، 4).

التلوين: أقبل المعمار اليمني على استخدام الألوان في تنفيذ الكتابات على المنشآت الدينية (المطاع، 1994، ص417)، وقد استخدمت الألوان بشكل كثير في زخرفة المنشآت الدينية الرسولية والظاهرية. (خليفة، 1992، ص138؛ الحداد، 1999، ص292؛ المطاع، 1994، ص293)، واستخدم أسلوب التلوين في محافظة ذمار بشكل واسع (شيحة،



1987، ص57؛ الكوماني، 1، 2020، ص419)، في تنفيذ زخارف الأسقف الخشبية، والمخطوطات، والجص وغيرها، وتمثلت الزخارف في عناصر نباتية، وهندسية، وكتابية، يغلب عليها أشكال ورود وأوراق نباتية ثلاثية محصورة داخل مربعات ومستطيلات ومعينات، بالإضافة إلى جامات مختلفة الشكل، وقد احتاج الصانع لأدوات مختلفة لتجهيز عملية التلوين ابتداء من الحبر والصبغة المستخرجة من النباتات والاحجار.

استخدمت ألوان مختلفة [عن أدوات الكتابة والحبر في اليمن (الوجيه، 2013، ص132)]، من أهمها اللون الأسود، والأحمر والأبيض، واللون البني واللون البرتقالي. ويرجح استخدام مادة القطران والذي يستخدم في تنفيذ الكتابات على الخشب، (الغامدي، 1998، ص50).

وتعد نصوص المصحف المحفوظ بمكتب الأوقاف بدمار والمؤرخ بسنة (637هجريه)، أقدم النصوص المنفذة بالألوان في محافظة ذمار، يليها نصوص هذا المسجد موضوع الدراسة والمؤرخ بسنة (737هجريه)، يليها نصوص مسجد حلقة المؤرخ بسنة (859هجريه)، ومسجد جزري، المؤرخ بسنة (862هـ)، ومسجد قرية ماور المؤرخ بسنة (887هجريه)، ومسجد قرية المنوح المؤرخ بسنة (889هجريه).

الأخطاء الاملائية:

هناك عدد من الملاحظات الاملائية واللغوية على النصوص الكتابية في سقف المسجد، البعض منها كانت أخطاء لغوية: نحوية وإملائية، وجدت في الكتابات الأولى للمصاحف والنصوص والشواهد التي ترجع إلى القرون الأولى من العصر الإسلامي، وكانت حينذاك لا تعد أخطاءً، لأنه لم يكن قد تم بعد تقعيد اللغة العربية تقعيداً كاملاً. (الحداد، 2008، ص80)، والبعض الآخر أخطاء متعمدة، وأخطاء ناتجة عن سهو الكاتب، ومنها:

- كتابة الحروف الممدودة مقصورة، والعكس، وعدم كتابة ألف المد، وهمزة المد التي تأتي في نهاية الكلمة في كثير من

النصوص.

- نقص بعض الحروف والكلمات أو زيادتها، وتكرار بعض الكلمات، خاصة لفظ الجلالة (الله، محمد).

- فصل حروف الكلمة عن بعضها في نهاية السطور ويدايتها.

- ملاحظات املائية كثيرة في عدد كبير من الكلمات وقد تم التطرق إليها اثناء وصف النصوص الكتابية.

التوقيعات (أسماء الصانع):

تم العثور على الصانع الفقيه أحمد بن داود السليبي؛ وعياله الفقيه داود وصنوه علي بن أحمد، قاموا برفع سقف

المسجد الوحش. وهذا يظهر لأول مرة في الآثار الإسلامية في اليمن.

الألقاب:

الألقاب أنواع: منها ما هو صفة، ومنها ما هو نسبة إلى قطر أو بلد أو قبيلة أو اسم أو حتى لقب، ومنها ما هو اسم

حرفة أو مهنة أو وظيفة، وقد يطلق اللقب على صاحبه بصفة رسمية (النصر، 1983، ص10؛ المروني، 1990، ص83)، على

سبيل التشريف، وقد يطلق عليه بصفة عُرفية (المطاع، 2000، ص551).

وردت مجموعة من الألقاب ضمن كتابات سقف المسجد، بعضها تخص الامرين بأنشائه، وبعضها تخص الصانع

والمشاركين في العمل، وهذه الألقاب كالآتي:

الأجل: اسم تفضيل من جليل، بمعنى عظيم (ابن سيده، 2000، 335/4)، وقد شاع استعمال هذا اللقب في العالم

الإسلامي، وكان يطلق على أصحاب النفوذ من رجال الدولة كأمرء الولايات المستقلة عن حكم الخلافة العباسية (الباشا،

1987، ص126)، واستخدم هذا اللقب في اليمن بكثرة، فقد وجد ضمن ألقاب الأئمة والحكام والقضاة والعلماء (سعيد،

1998، ص 95؛ الحداد، 3، 2006، ص 136)، وقد وجد في أغلب المنشآت الأثرية في محافظة ذمار، فقد وجد ضمن ألقاب أبناء القاسم وأحفاده، ومنهم الحسن والحسين بن القاسم، ومحمد بن الحسن. (الكوماني، 1، 2020، ص 447)، وهنا وجد مسجلاً في مجموعة من نصوص هذه الدراسة، منها النص رقم (1)، ضمن ألقاب محمد بن الوحش. وفي النص رقم (2)، ضمن ألقاب الوحش بن سعيد بن أبو بكر. وفي النص رقم (8)، ضمن ألقاب أحمد بن الوحش. وفي النص رقم (9)، ضمن ألقاب الوحش بن سعيد بن أبو بكر بن عمر.

أسير: الأسير لفظ معروف، وقد أضيف إليه ألفاظ أخرى لتكوين ألقاب مركبة، مثل: أسير ذنبه (جار الله، 2004، ص 318)، أسير الهوى (العريفي، 1985، 39/1، السيد، 1990، ص 28)، وقد ورد بصيغة: (أسير ذنبه الراجي رحمة ربه غني عن عذابه)، في نصوص مسجد الوحش، في النص رقم (7)، ضمن ألقاب أحمد بن الوحش، وهذا اللقب من الألقاب التي وردت بكثرة في عدد من المنشآت الإسلامية في محافظة ذمار، ومنها نصوص مسجد المنوح، ضمن ألقاب يوسف الحرازي (الكوماني، 4، 2022، ص 101). وفي نصوص مصحف مكتب الأوقاف بدمار، ضمن ألقاب علي بن عيسى بن زكريا الخيواني. وفي نصوص مسجد حلفة، ضمن ألقاب بني جعران (الكوماني، 2، 2020، ص 300).

الأفضل: أفعال التفضيل من الفضل بمعنى الزيادة (القلقشندي، 1987، 8/6)، والمراد الزيادة في الفضيلة (الباشا، 1987، ص 164؛ المطاع، 2، 2000، ص 587)، وجد مسجلاً في نصوص مسجد الوحش في النص رقم (1)، ضمن ألقاب محمد بن الوحش. وفي نصوص مسجد الوحش في النص رقم (9)، ضمن ألقاب الوحش بن سعيد بن أبو بكر بن عمر. وهذا اللقب وجد ضمن ألقاب الأئمة والعلماء الزيدية في عدد من المنشآت الإسلامية الأثرية بمحافظة ذمار. من أبرزها: نصوص مسجد حلفة ضمن ألقاب عمر بن أحمد بن موسى (الكوماني، 1، 2020، ص 477؛ الكوماني، 2، 2021، ص 301). وضمن ألقاب عماد الدين يحيى ابن المؤيد بالله، وهو من الألقاب التي وضمن ألقاب الإمام المتوكل على الله إسماعيل (الكوماني، 2، 2021، ص 628).

الأكمل: اسم فاعل من كمل، وهو الرجل الجامع للمناقب الحسنة (المطاع، 2، 2000، ص 590)، وجد مسجلاً بصيغة أفعال التفضيل (الأكمل). في نصوص مسجد الوحش في النص رقم (1)، ضمن ألقاب محمد بن الوحش، وهذا اللقب من الألقاب التي وردت في عدد من المنشآت الإسلامية في محافظة ذمار، ومنها نصوص مسجد حلفة في النص رقم (2)، ضمن ألقاب عمر بن أحمد بن موسى، وورد في نصوص مسجد المنوح، ضمن ألقاب علي بن سليمان ابن محمد بن سليمان بن سلامه. الراجي: من الرجاء، والرجاء نقيض اليأس، وحسن الظن والأمل بوقوع الخير، وقد أضيف لفظ (الراجي) إلى ألفاظ لتكوين ألقاب مركبة. (الرصاص، 2019، ص 390) مثل: (الراجي عفو ربه)، والذي وجد بعدة صيغ، منها: (الراجي عفوك ورضاك): في النصوص رقم (2)، (9)، ضمن ألقاب الوحش بن سعيد بن أبو بكر. وفي النص رقم (8)، ضمن ألقاب أحمد بن الوحش. وورد بصيغة: (الراجي رحمة ربه غني عن عذابه)، في النص رقم (7)، ضمن ألقاب أحمد بن الوحش. وهو من الألقاب التي وردت بكثرة في عدد من المنشآت الإسلامية في محافظة ذمار، ومنها نصوص مسجد حلفة، ضمن ألقاب بني جعران. وفي نصوص مسجد المنوح، ضمن ألقاب يوسف الحرازي (الكوماني، 2، 2020، ص 102)، وفي نصوص مصحف مكتب الأوقاف بدمار، ضمن ألقاب علي بن عيسى بن زكريا الخيواني (الكوماني، 2، 2020، ص 305). وجد ضمن ألقاب صلاح بن محمد السوداني.

رفيع: أضيف إلى هذا اللفظ كلمات أخرى لتكوين ألقاب مركبة، فقد ورد بصيغة: (رفيع القدر والمحل)، في نصوص مسجد الوحش، في النص رقم (8)، ضمن ألقاب أحمد بن الوحش. وهو من الألقاب التي ترد لأول مرة في المنشآت الإسلامية في محافظة ذمار.



شجاع: أضيف إلى هذا اللفظ كلمات أخرى لتكوين ألقاب مركبة، فقد ورد بصيغة: (شجاع الدين)، ورد في نصوص مسجد الوحش في النص رقم (9)، ضمن ألقاب الوحش بن سعيد بن أبو بكر بن عمر. وهو من الألقاب التي ترد لأول مرة في المنشآت الإسلامية في محافظة ذمار.

شهاب: أضيف إلى هذا اللفظ كلمات أخرى لتكوين ألقاب مركبة، فقد ورد بصيغة: (شهاب الدين)، في نصوص مسجد الوحش في النص رقم (1)، ضمن ألقاب محمد بن الوحش. وفي النص رقم (7، 8)، ضمن ألقاب أحمد بن الوحش. وهو من الألقاب التي ترد لأول مرة في المنشآت الإسلامية في محافظة ذمار.

شيخ: الشيخ لغة، الطاعن في السن، وربما قصد به من يجب توقيره كما يوقر الشيخ، وكان يطلق عرفاً على كبار رجال السن والعلماء. وكان مجال هذا اللقب واسعاً جداً، فكان يطلق على بعض كبار العلماء، والوزراء، ورجال الكتابة، والمحاسبين (الباشا، 1987، ص 364-367)، وقد ورد في نصوص مسجد الوحش في النص رقم (1)، ضمن ألقاب محمد بن الوحش. وفي النص رقم (8)، ضمن ألقاب أحمد بن الوحش، وفي النصوص رقم (2، 9)، ضمن ألقاب الوحش بن سعيد بن أبو بكر بن عمر. وهو من الألقاب التي وردت في عدد من المنشآت الإسلامية في محافظة ذمار، ومنها نصوص مصحف مكتب الأوقاف بمحافظة ذمار، في النص رقم (3)، وصاحب اللقب مجهول.

العبد: العبد ضد الحر، من ألقاب التذلل والتواضع إلى الله تعالى، كان يستعمل في المكاتبات كترجمة يلقب صاحب المكاتبة نفسه بها (الباشا، 1987، ص 392)، وأضيف له الفاظ أخرى كنوع من الألقاب، مثل: (العبد الفقير إلى الله، العبد الفقير إلى لطف الله تعالى، العبد الفقير الراجي عفو الله الملك القدير، العبد الفقير إلى الله الراجي عفو ربه العزيز القدير، العبد الفقير إلى الله الراجي عفو الله المحب أهل بيت رسول الله). وقد وجد هذا اللقب قبل أسماء المجددين والصناع (المطاع، 2000، ص 590)، وقد ورد بصيغة: (عبدك الراجي عفوك ورضاك)، في نصوص مسجد الوحش، في النص رقم (2)، ضمن ألقاب الوحش بن سعيد. وكذلك ورد في النص رقم (8). ضمن ألقاب أحمد بن الوحش.

الفقير: الفقير لغة ضد الغني، وهو من ألقاب التذلل والتواضع إلى الله تعالى (الباشا، 1987، ص 422)، طمعا في ثوابه ومغفرته ورحمته، وقد أضيف لفظ (الفقير) إلى ألقاب لتكوين ألقاب مركبة (الباشا، 1987، ص 422؛ الحداد، 2006، ص 140)، مثل: (الفقير إلى الله، الفقير إلى رحمة الله، الفقير إلى عفو ربه) (الرصاص، 2019، ص 309)، وجد بصيغة: (الفقير إلى كرم الله تعالى)، في نصوص مسجد الوحش في النص رقم (5)، ضمن ألقاب أحمد بن داود السلمي. وهو من الألقاب التي وردت في عدد من المنشآت الإسلامية في محافظة ذمار، ومنها في شاهد قبر الإمام المؤيد بالله محمد، بصيغة (الفقير إلى الله)، ضمن ألقاب صلاح بن محمد السوداني، وضمن ألقاب محسن بن محمد سهيل، الذي عمل الشاهد بعنايته وإشرافه.

الفاطمية: أطلق في اليمن على من اجتهد في الدين، ووصل إلى درجة من العلم، ويقوم بتدريس الطلاب في المساجد (الأكوع إسماعيل، الكنى والألقاب، ص 8)، وقد ظهر في عدد من الآثار الإسلامية في اليمن، (المطاع، 3، 2002، ص 104). وفي هذا المسجد ورد في النصوص رقم (4، 5)، ضمن ألقاب أحمد السلمي، وضمن ألقاب ابنه داود بن أحمد بن داود السلمي.

الموقف: من الألقاب النادرة والتي ترد لأول مرة في المنشآت الإسلامية بمحافظة ذمار، وجاء في النص رقم (1)، ضمن

ألقاب محمد بن الوحش.

الخاتمة

- تبين من خلال الدراسة أن مسجد الوحش يُعدّ من أهم المساجد الأثرية في مديرية وصاب العالي بمحافظة ذمار، ويمثل نموذجاً معمارياً وزخرفياً يعكس خصائص العمارة الإسلامية في المنطقة.

- أظهرت المعاينة الميدانية أنّ المسجد يتميز بسقف خشبي فريد تزئنه زخارف كتابية وزخارف هندسية، تُعد من أبرز العناصر الزخرفية التي تسهم في تحديد الفترة التاريخية لبنائه.
- كشفت النصوص الكتابية المنقّدة في سقف المسجد عن أسماء البنّاءين والصنّاع الذين ساهموا في تشييده وتجديده، وهو ما يضيف بعداً توثيقياً ولغوياً مهماً للبحث في التاريخ المحلي.
- أوضحت الدراسة سبب تسمية المسجد بمسجد الوحش، وذلك نسبة للشخص الذي أمر ببناء المسجد.
- أوضحت الدراسة أنّ تخطيط المسجد يعكس السمات المعمارية السائدة في مساجد محافظة ذمار خلال الفترة التاريخية التي أنشئ فيها، ما يجعله مرجعاً للمقارنة مع مساجد معاصرة له في المنطقة.
- أظهرت نتائج التوثيق المعماري والزخرفي أهمية المسجد كمرجع أساس للدراسات الأثرية في مديرية وصاب العالي..
- خلص البحث إلى أن العناصر الزخرفية والكتابية في المسجد لا تقتصر على دورها الجمالي فحسب، بل تحمل دلالات تاريخية وأثرية ولغوية، تعزز من أهمية دراسة المساجد الريفية في اليمن.
- أوصت الدراسة بضرورة الاهتمام بصيانة المسجد، وتوثيق بقية العناصر الزخرفية والمعمارية فيه، بما يضمن الحفاظ عليه كموروث حضاري إسلامي ذي قيمة عالية.

المراجع:

- ابن الأبار، م. (1985). *الحلة السيرة* (حسين مؤنس، تحقيق؛ ط.2). دار المعارف.
- إمام، س. (1991). *الخط الكوفي الهندسي المربع حلية كتابية بمنشآت المماليك في القاهرة*. مؤسسة شباب الجامعة.
- الأكوع، إ. (1978). الكنى والألقاب والأسماء عند العرب وما انفردت به اليمن. *مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق*. 53، 395-410.
- الباشا، ح. (1987). *الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار*. دار النهضة العربية.
- التنوشي، م. (1978). *الفرج بعد الشدة* (عبود الشالحي، تحقيق). دار صادر.
- جار الله، ع. (2004). *ثلاث إحدى حواضر اليمن في العصر الإسلامي تاريخها وأثارها*. وزارة الثقافة والسياحة.
- حبيب البصري، ع. (1986). *أدب الدنيا والدين*. دار مكتبة الحياة.
- ابن حبيب، ح. (1987). *عقلاء المجانين* (عمر الاسعد، تحقيق؛ ط.1). دار النفائس.
- الحجري، م. أ. (2004). *مجموع بلدان اليمن وقبائلها* (إسماعيل الأكوع، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الإرشاد.
- الحداد، ع. (2003). *مقدمة في الآثار الإسلامية* (ط.1). دار الشوكاني.
- الحداد، ع. (1999). *مدينة حيس اليمنية تاريخها وأثارها الدينية* (ط.1). دار الآفاق العربية.
- الحداد، ع. (2006). *النصوص التأسيسية بجامع معاذ بن جبل بمدينة الجند بتعز مضمونها ودلالاتها التاريخية والإنشائية*. *مشكاة المجلة المصرية للآثار الإسلامية*. (1)، 109-143.
- الحداد، ع. (2008). *الأخطاء الكتابية في الكتابات الشاهدية في اليمن- شواهد مدينة صعدة نموذجاً: دراسة تحليلية*. *أبجديات*. (3)، 78-103.
- خليفة، ر. (1988). *توقيعات الصنّاع على الآثار والفنون الزخرفية اليمنية*. *مجلة الإكليل*. (3،4)، 82-112.
- خليفة، ر. (1992). *الفنون الزخرفية اليمنية في العصر الإسلامي* (ط.1). الدار المصرية اللبنانية.
- الداوودي، م. (د.ت). *طبقات المفسرين للداوودي*. دار الكتب العلمية.

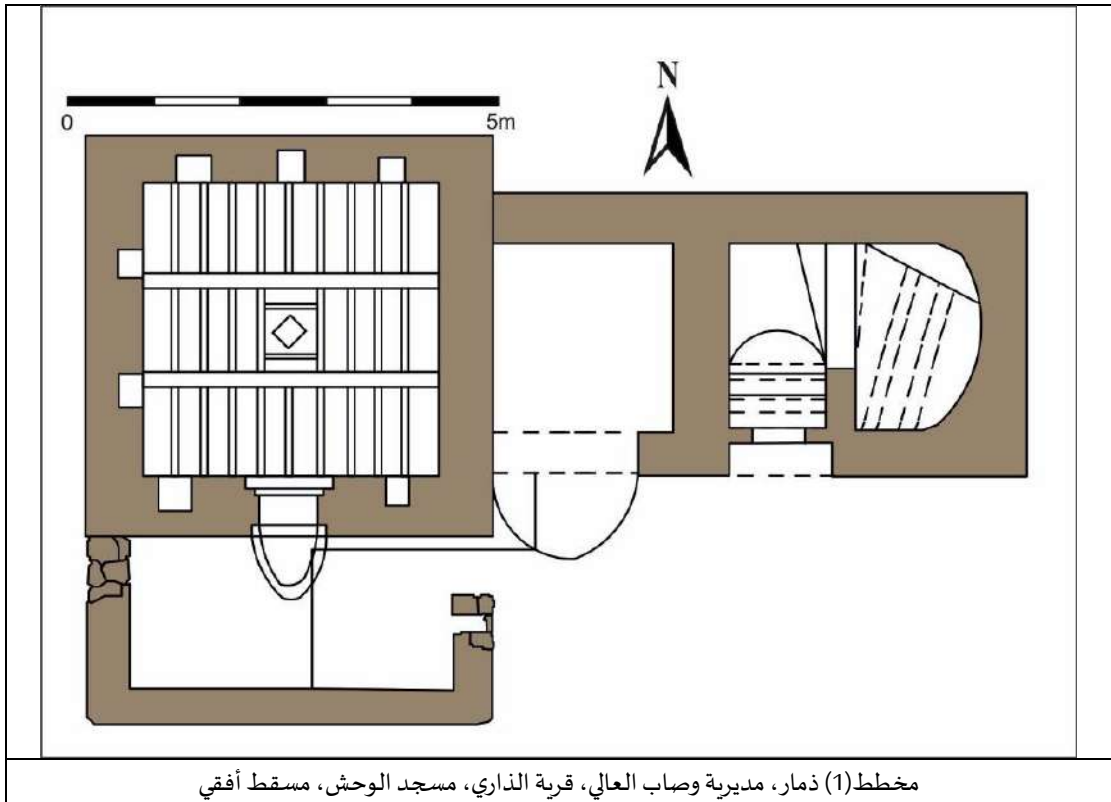


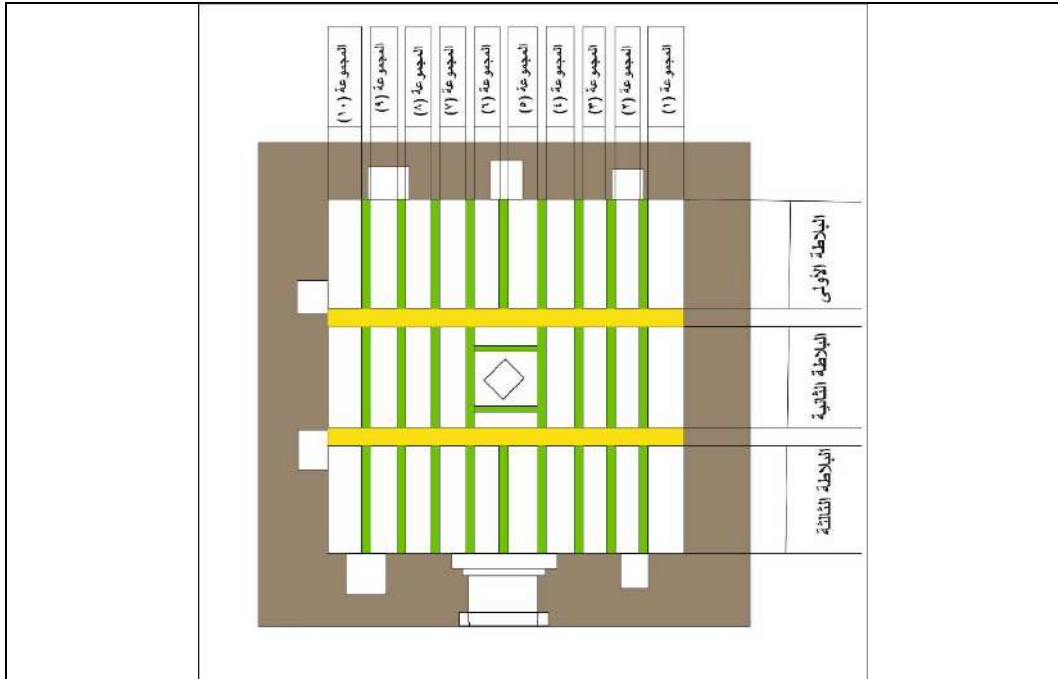
- الذماري، م. (2009). مساجد مدينة زيد اليمنية في العصر الرسولي، (7-9هـ/13-15م): دراسة أثرية معمارية [رسالة ماجستير غير منشورة]. المعهد الوطني لعلوم الآثار والتراث، المغرب.
- رزق، ع. (2000). معجم مصطلحات العمارة والفنون الإسلامية (ط.1). مكتبة مدبولي.
- الزبيدي، م. (2001). تاج العروس من جواهر القاموس (مجموعة من الباحثين، تحقيق). مطبعة حكومة الكويت.
- السبيكي، ع. (1413). طبقات الشافعية الكبرى (محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، تحقيق؛ ط.2). هجر للطباعة.
- سعيد، ع. (1998). الأضرحة في اليمن من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي وحتى نهاية القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي "دراسة أثرية معمارية" [أطروحة دكتوراه غير منشورة]. جامعة صنعاء وجامعة القاهرة.
- السيد، ف. (1990). معجم الألقاب والاسماء المستعارة في التاريخ العربي والإسلامي (ط.1). دار العلم للملايين.
- ابن سيده، ع. إ. (2000). المحكم والمحيط الأعظم (عبد الحميد هندواي، تحقيق). دار الكتب العلمية.
- ابن الشعار، أ. (2005). قلائد الجمال في فرائد شعراء هذا الزمان، المعروف بعمود الجمال في شعراء هذا الزمان (كامل الجبوري، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- الشميري، ف. وسعيد، ع. (2018). دراسة لنقش إسلامي شاهدي لا مراءة من كوكبان. مجلة الآداب، (7)، 379-417.
- الشيبياني، ع. والوصابي، ع. (2009). الخصائص المعمارية لدور منطقة وصاب دراسة حالة دار سكني منطقة بني حطام [بحث مقدم]. المؤتمر الهندسي الثاني، كلية الهندسة، جامعة عدن، اليمن.
- شيحة، م. (1984). دراسة تاريخية وأثرية لشواهد القبور الإسلامية المحفوظة بمتحف قسم الآثار بكلية الآداب. مكتب الجامعة للطباعة.
- شيحة، م. (1987). مدخل إلى العمارة والفنون في الجمهورية العربية اليمنية (ط.1). د. ن.
- شيحة، م. (1988). شواهد قبورية إسلامية من جبانة صعدة باليمن. مكتبة مدبولي.
- صالح، ع. (2010). مخلاف وصاب من منتصف القرن السادس حتى منتصف القرن التاسع الهجريين: دراسة تاريخية وحضارية [أطروحة دكتوراه غير منشورة]. جامعة صنعاء.
- ابن ابي طالب ع. (د.ت). ديوان الإمام علي- ديوان شعر إمام البلغاء الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام (محمد خفاجي، تحقيق). دار ابن زيدون، مكتبة الكليات الأزهرية.
- ابن عبد ربه، أ. (1984). العقد الفريد (ط.1). دار الكتب العلمية.
- العروسي، م. (2002). العمارة اليمنية في العصر الإسلامي. مجلة الإكليل، (27)، 65-79.
- العريفي، أ. (1985). الألقاب (ط.1). د. ن.
- ابن عساكر، ع. (1404). تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري (ط.3). دار الكتاب العربي.
- ابن عساكر، ع. (1995). تاريخ مدينة دمشق (علي شيري، تحقيق). دار الفكر.
- العيدرورس، ع. (1405). النور السافر عن أخبار القرن العاشر (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الغامدي، ع. (1998). الزخارف الخشبية المخفورة على المكملات الخشبية في العمارة القديمة بمنطقة الباحة: دراسة وصفية تحليلية [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة أم القرى.
- الغبار، أ. (2013). مقال عن مسجد الوحش. موقع منتديات أبناء وصاب. <http://wosab.net/vb>.
- القلقشندي، أ. (1987). صبح الأعشى في صناعة الإنشاء (يوسف علي طويل، تحقيق؛ ط.1). دار الفكر.
- الكوماني، ص. (2020). مساجد مدينة ذمار حتى نهاية القرن 12هـ/18م (ط.1). نور حوران للدراسات والنشر والتراث.



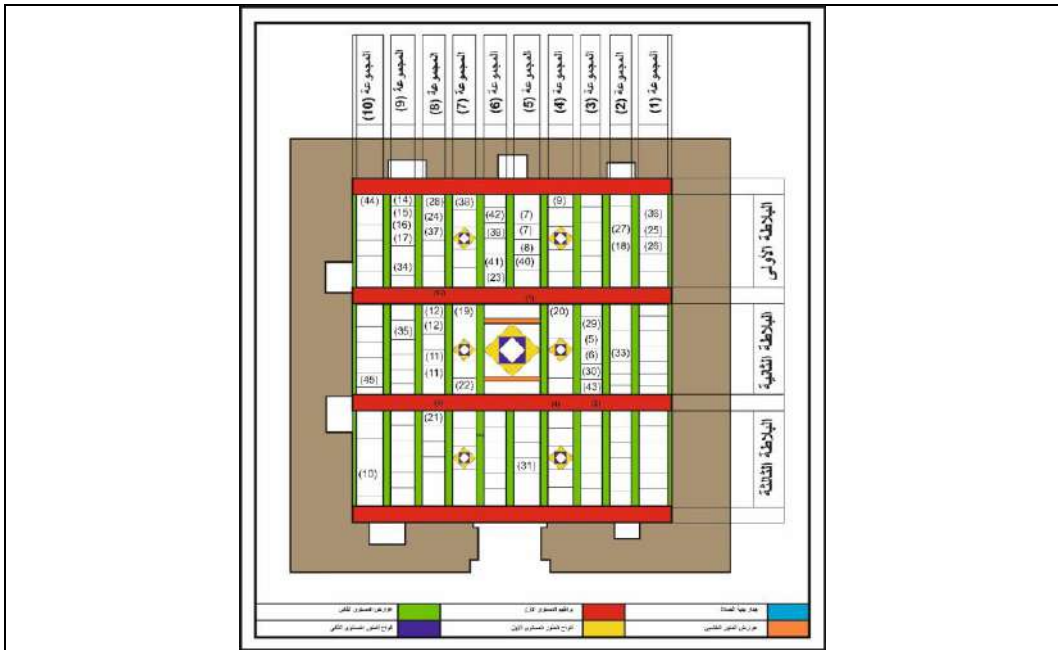
- الكوماني، ص. (2021). ضريح الإمام المتوكل علي الله إسماعيل بن القاسم (ت: 1087هـ / 1676م): دراسة أثرية توثيقية. *مجلة الآداب*، 1 (21)، 604-657.
- الكوماني، ص. (2020). *الكتابات الإسلامية بمحافظة ذمار حتى نهاية القرن العاشر الهجري: دراسة توثيقية [أطروحة دكتوراه غير منشورة]*. جامعة صنعاء.
- الكوماني، ص. (2022). *مسجد المنوح (9هـ / 15م) عزلة الجنين العالي مديرية مغرب عنس محافظة ذمار، اليمن: دراسة أثرية، مجلة الآداب*، (9)، 79-126.
- المالكي، ع. (1994). *رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساکهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم* (بشير البكوش، تحقيق؛ ط.2). دار الغرب الإسلامي.
- المروني، أ. (1990). *دلالات الأسماء والألقاب والكنى عند اليمنيين*. دراسات يمنية. (41)، 82-92.
- المريخي، م. (2002). *رؤية جديدة لتفسير ظاهرة الكتابات المعكوسة في الخط العربي*. دار الملك عبد العزيز. (1)، 51-69.
- المستعصي، م. (2015). *الدر الفريد وبيت القصيد (كامل الجبوري، تحقيق؛ ط.1)*. دار الكتب العلمية.
- المطاع، إ. (1994). *المدرسة المنصورية بمدينة جين باليمن: دراسة أثرية حضارية [رسالة ماجستير غير منشورة]*. جامعة القاهرة.
- المطاع، إ. (2000). *جامع الإمام الهادي إلى الحق والمنشآت المعمارية الملحقة به في مدينة صعدة باليمن دراسة أثرية معمارية مقارنة [أطروحة دكتوراه غير منشورة]*. جامعة جنوب الوادي.
- المطاع، إ. (2002). *شاهد قبر القاضي الفقيه حسين عبد الله الدواري*. الإكليل. (27)، 100-112.
- المقضي، إ. (2011). *معجم البلدان والقبائل اليمنية* (ط.5). مكتبة الجيل الجديد.
- ابن منظور، م. (د.ت). *لسان العرب* (عبد الله البكير، وآخرون، تحقيق). دار المعارف.
- ابن مهران، أ. (1985). *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء* (ط.4). دار الكتاب العربي.
- مؤلف مجهول. (2018). *ألف ليلة وليلة*. الدار المصرية اللبنانية.
- النصر، م. (1983). *دراسة لمجموعة من شواهد القبور بجبانة مدينة صعدة في اليمن*. دار الكتب المصرية.
- النويري، أ. (2004). *نهاية الأرب في فنون الأدب* (مفيد قميحة، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.
- الهمداني، ح. أ. (1990). *صفة جزيرة العرب* (محمد بن علي الأكوغ، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الإرشاد.
- الوجيه، م. (2013). *المدارس التعليمية في اليمن في عهد الدولتين النجاشية والصليحية*. *مجلة جامعة الناصر*. (1)، 125-153.
- ويلسون، أ. (د.ت). *الزخارف والرسوم الإسلامية* (امال مريود، ترجمة). دار قابس.
- اليافعي، ع. (د.ت). *روض الرياحين في حكايات الصالحين* (محمد عزت، تحقيق). المكتبة التوفيقية.
- اليحصي، ع. (1982). *الغنية فهرست شيوخ القاضي عياض* (ماهر جرار، تحقيق؛ ط.1). دار الغرب الإسلامي.

الملاحق

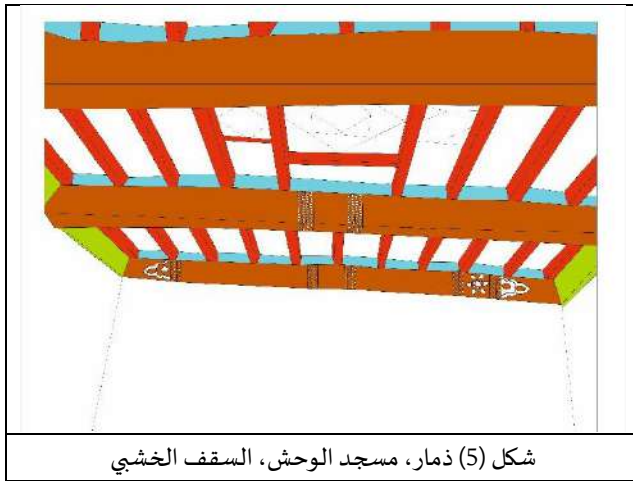
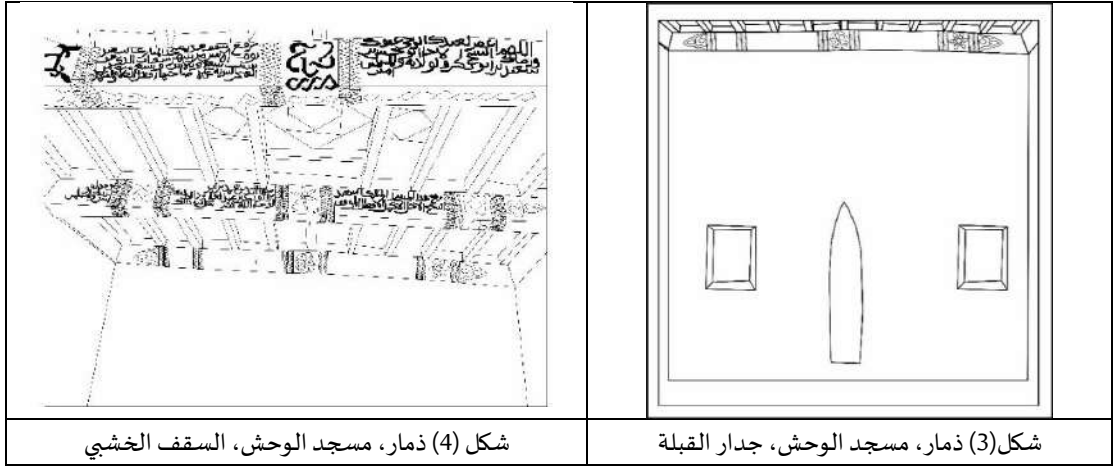
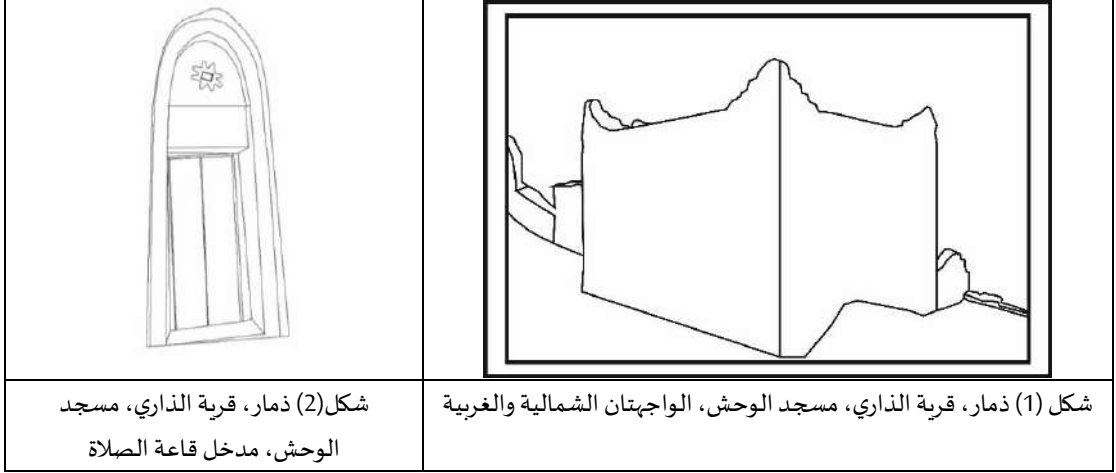


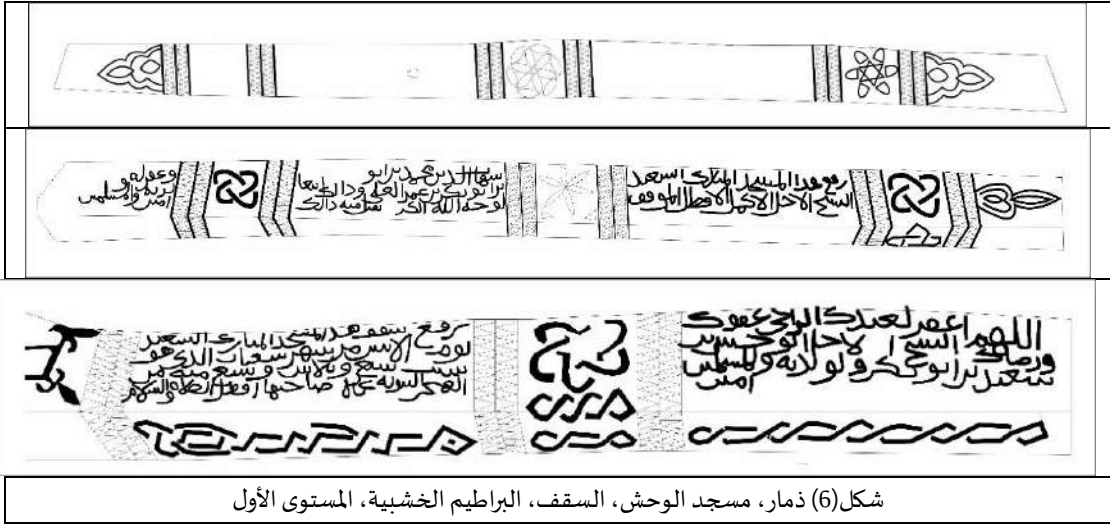


مخطط (2) دمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، تخطيط السقف

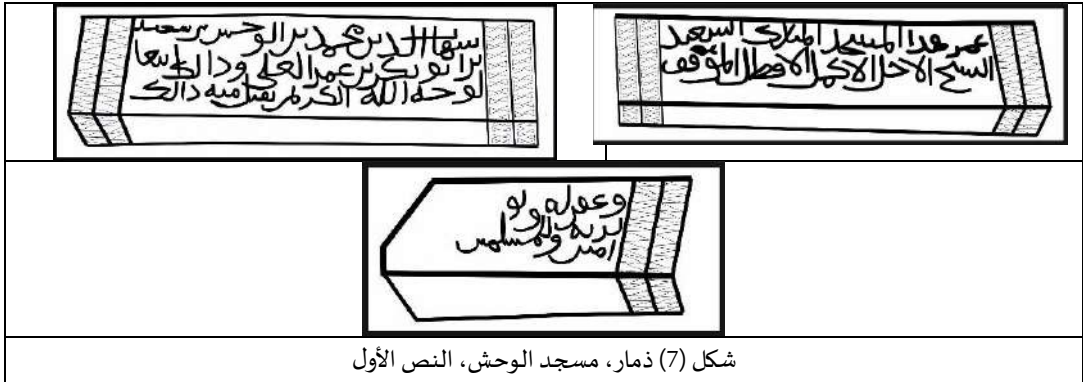


مخطط (3) دمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، السقف، مواقع النصوص الكتابية

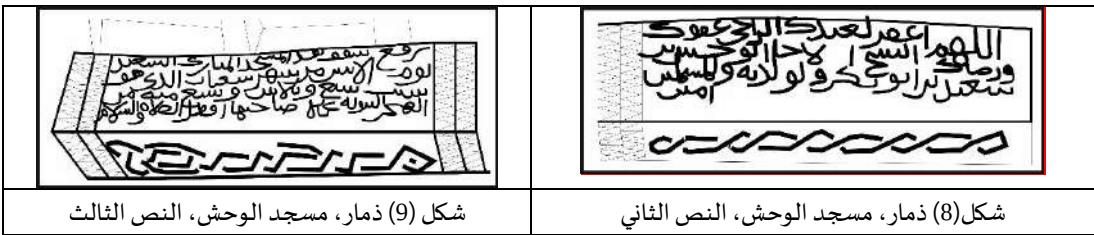




شكل (6) ذمار، مسجد الوحش، السقف، البراطيم الخشبية، المستوى الأول

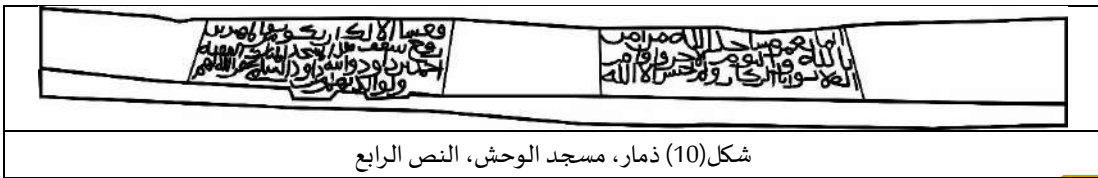


شكل (7) ذمار، مسجد الوحش، النص الأول

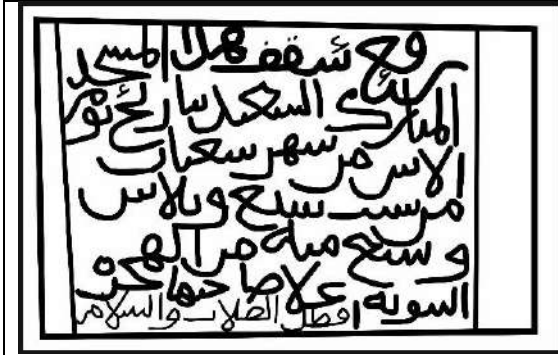


شكل (8) ذمار، مسجد الوحش، النص الثاني

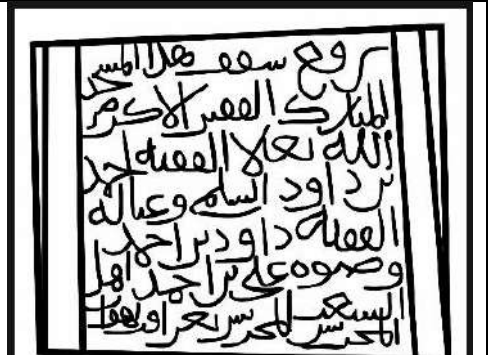
شكل (9) ذمار، مسجد الوحش، النص الثالث



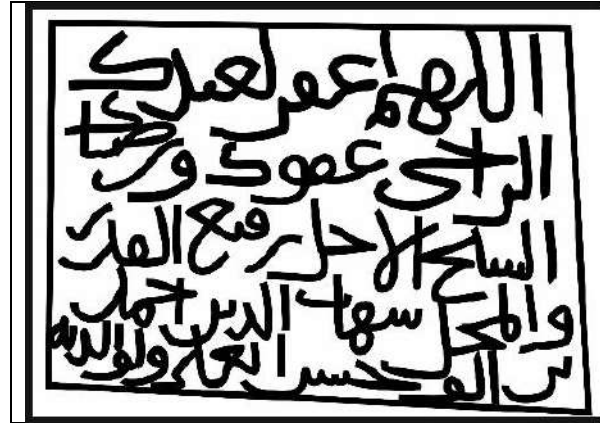
شكل (10) ذمار، مسجد الوحش، النص الرابع



شكل (12) ذمار، مسجد الوحش، النص السادس



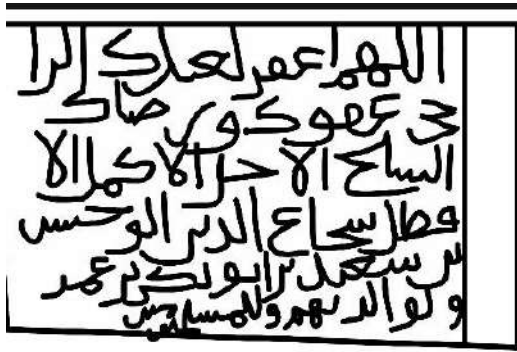
شكل (11) ذمار، مسجد الوحش، النص الخامس



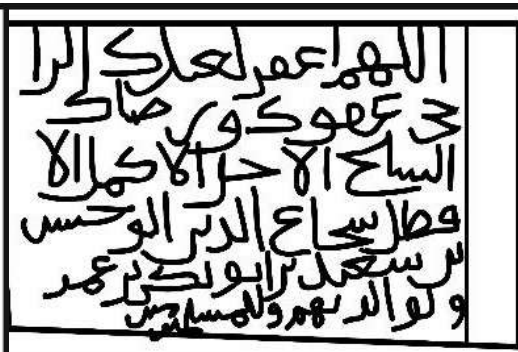
شكل (14) ذمار، مسجد الوحش، النص الثامن



شكل (13) ذمار، مسجد الوحش، النص السابع



شكل (16) ذمار، مسجد الوحش، النص العاشر



شكل (15) ذمار، مسجد الوحش، النص التاسع



<p>شكل (18) ذمار، مسجد الوحش، النص الثاني عشر</p>	<p>شكل (17) ذمار، مسجد الوحش، النص الحادي عشر</p>

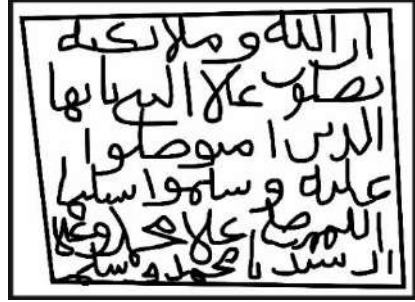
<p>شكل (19) ذمار، مسجد الوحش، النص الثالث عشر</p>	

<p>شكل (21) ذمار، مسجد الوحش، النص الخامس عشر</p>	<p>شكل (20) ذمار، مسجد الوحش، النص الرابع عشر</p>

<p>شكل (23) ذمار، مسجد الوحش، النص السابع عشر</p>	<p>شكل (22) ذمار، مسجد الوحش، النص السادس عشر</p>



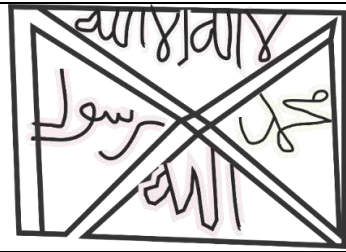
شكل (25) ذمار، مسجد الوحش، النص التاسع عشر



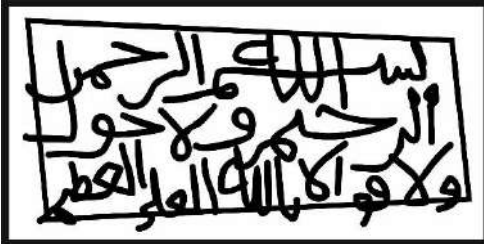
شكل (24) ذمار، مسجد الوحش، النص الثامن عشر



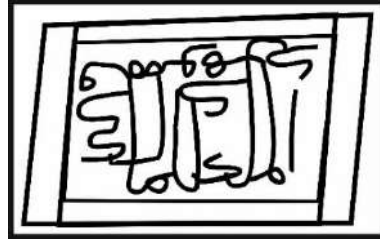
شكل (27) ذمار، مسجد الوحش، النص الواحد والعشرون



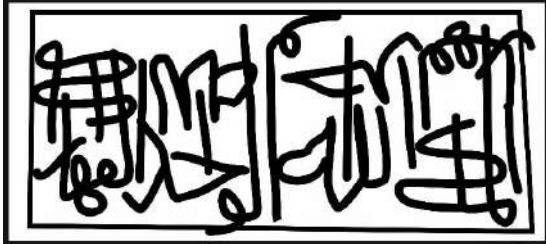
شكل (26) ذمار، مسجد الوحش، النص العشرون



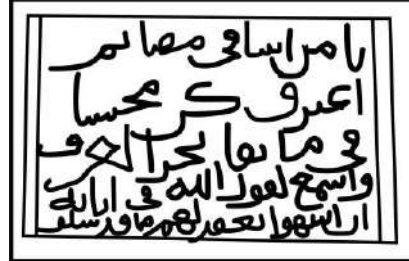
شكل (29) ذمار، مسجد الوحش، النص الثالث والعشرون



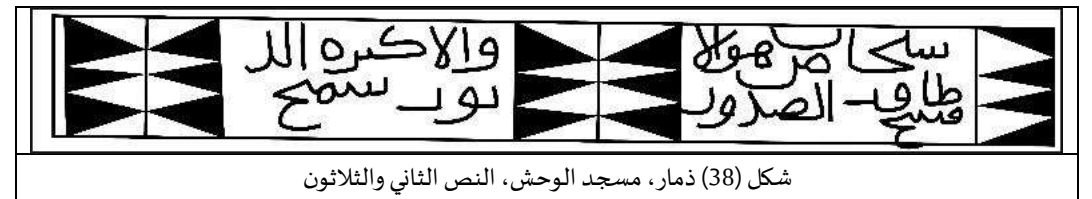
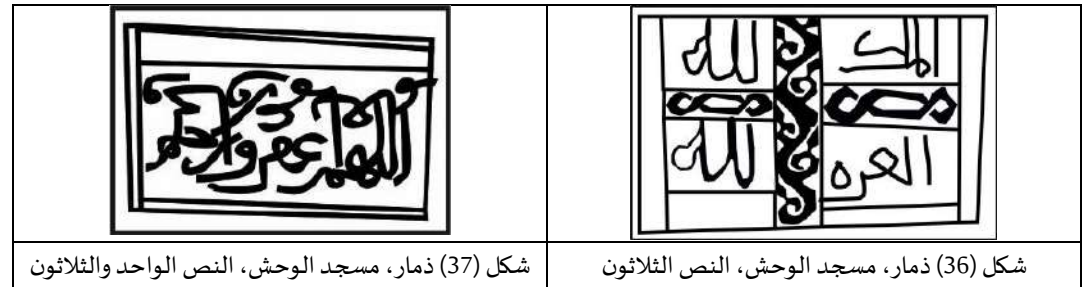
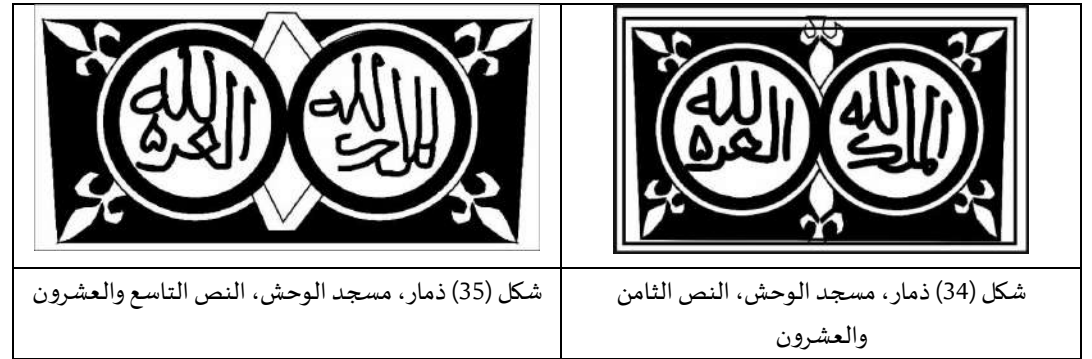
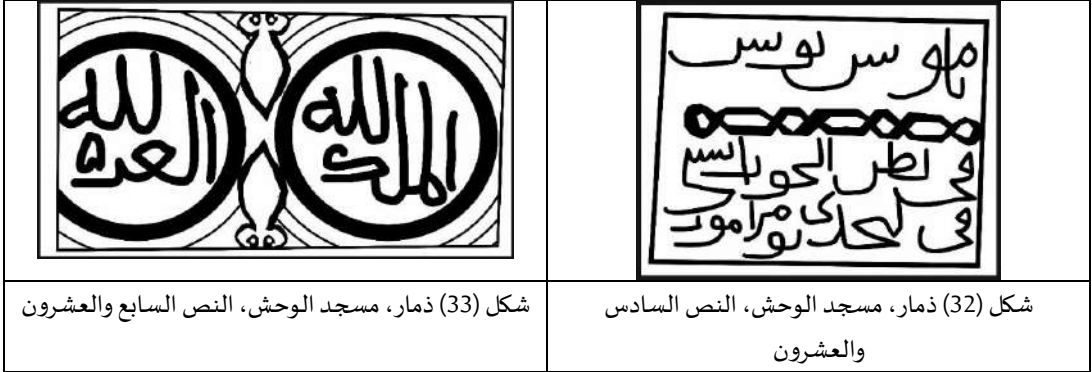
شكل (28) ذمار، مسجد الوحش، النص الثاني والعشرون



شكل (31) ذمار، مسجد الوحش، النص الخامس والعشرون



شكل (30) ذمار، مسجد الوحش، النص الرابع والعشرون



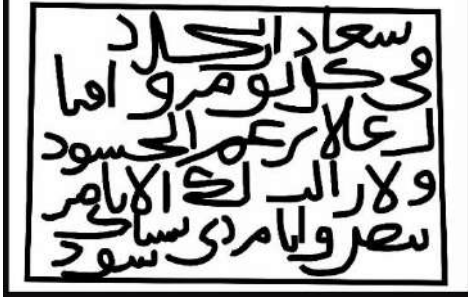


<p>شكل (40) ذمار، مسجد الوحش، النص الرابع والثلاثون</p>	<p>شكل (39) ذمار، مسجد الوحش، النص الثالث والثلاثون</p>

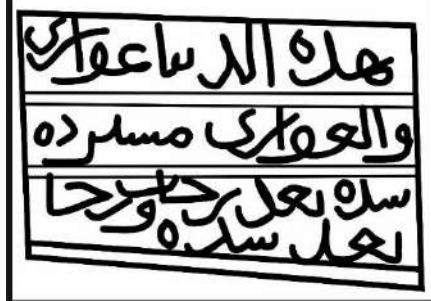
<p>شكل (42) ذمار، مسجد الوحش، النص السادس والثلاثون</p>	<p>شكل (41) ذمار، مسجد الوحش، النص الخامس والثلاثون</p>

<p>شكل (44) ذمار، مسجد الوحش، النص الثامن والثلاثون</p>	<p>شكل (43) ذمار، مسجد الوحش، النص السابع والثلاثون</p>

<p>شكل (46) ذمار، مسجد الوحش، النص الأربعون</p>	<p>شكل (45) ذمار، مسجد الوحش، النص التاسع والثلاثون</p>



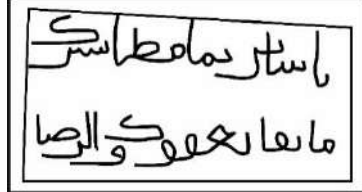
شكل (48) ذمار، مسجد الوحش، النص الثاني والأربعون



شكل (47) ذمار، مسجد الوحش، النص الواحد والأربعون



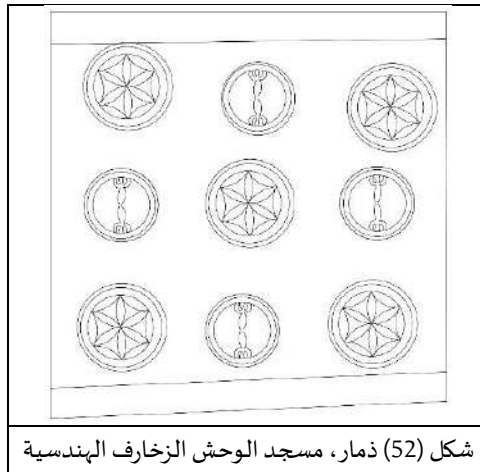
شكل (50) ذمار، مسجد الوحش، النص الرابع والأربعون



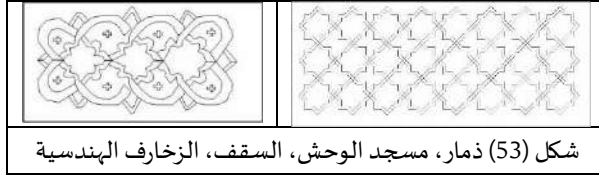
شكل (49) ذمار، مسجد الوحش، النص الثالث والأربعون



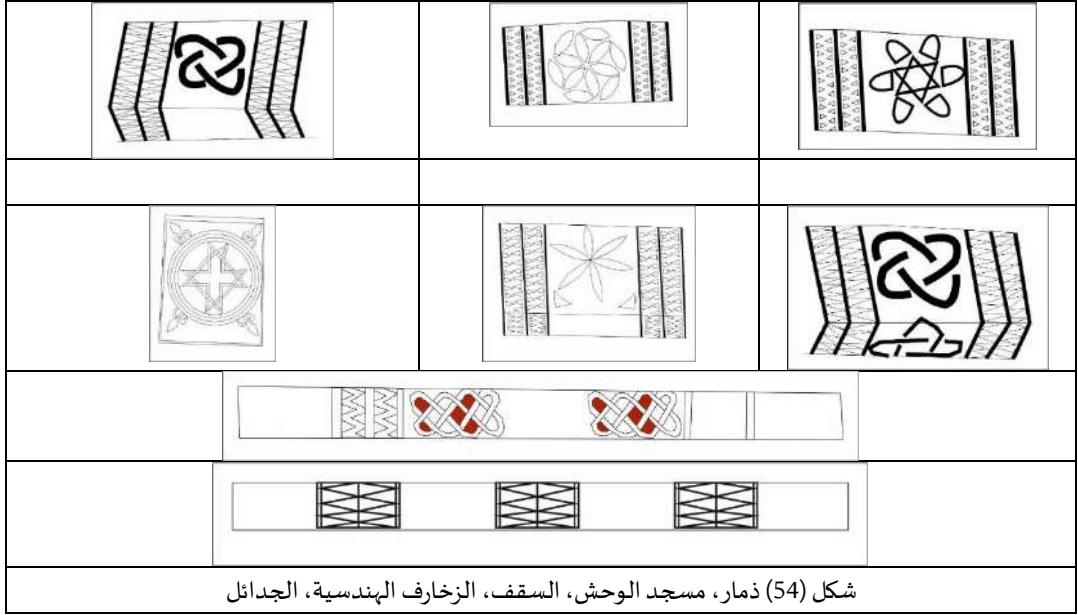
شكل (51) ذمار، مسجد الوحش، النص الخامس والأربعون



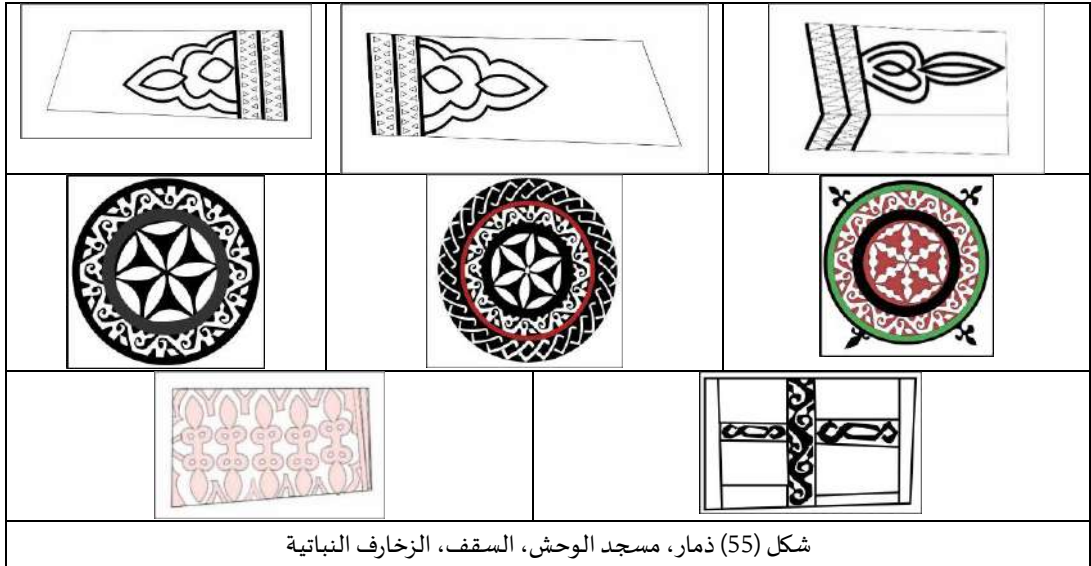
شكل (52) ذمار، مسجد الوحش الزخارف الهندسية



شكل (53) دمار، مسجد الوحش، السقف، الزخارف الهندسية



شكل (54) دمار، مسجد الوحش، السقف، الزخارف الهندسية، الجدران



شكل (55) دمار، مسجد الوحش، السقف، الزخارف النباتية



الواجهة الجنوبية



الواجهة الشمالية



الواجهة الغربية



الواجهة الشرقية

لوحة (1) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، الواجهات



لوحة (3) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد
الوحش



لوحة (2) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري،
مسجد الوحش



لوحة (4) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، السقف الخشبي



المجموعة رقم(2)

المجموعة رقم(1)



المجموعة رقم(4)

المجموعة رقم(3)



المجموعة رقم(6)

المجموعة رقم(5)



المجموعة رقم(8)

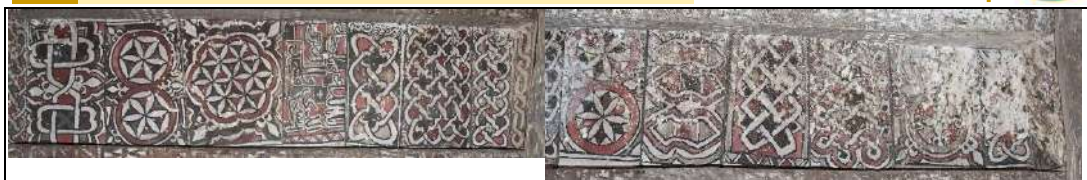
المجموعة رقم(7)



المجموعة رقم(10)

المجموعة رقم(9)

لوحة (5) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، السقف، البلاطة الاولى



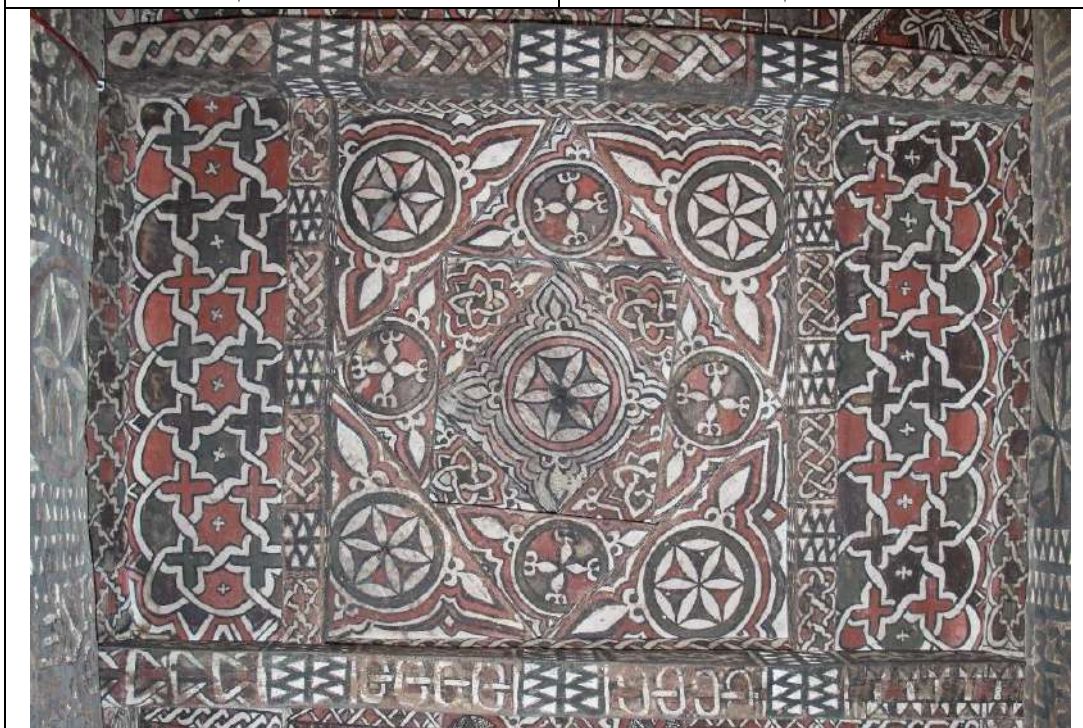
المجموعة رقم(2)

المجموعة رقم(1)



المجموعة رقم(4)

المجموعة رقم(3)



المجموعة رقم(5)



المجموعة رقم(7)

المجموعة رقم(6)





المجموعة رقم(10)

المجموعة رقم(9)

لوحة (7) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، السقف، البلاطة الثالثة



لوحة (8) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، النص الاول



لوحة (10) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد
الوحش، النص الثالث

لوحة (9) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري،
مسجد الوحش، النص الثاني



لوحة (11) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، النص الرابع



لوحة (13) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد
الوحش، النص السادس



لوحة (12) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري،
مسجد الوحش، النص الخامس



لوحة (15) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، النص
الثامن



لوحة (14) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية
الذاري، مسجد الوحش، النص السابع



لوحة (17) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد
الوحش، النص العاشر



لوحة (16) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري،
مسجد الوحش، النص التاسع



لوحة (19) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية
الذاري، مسجد الوحش، النص الثاني عشر



لوحة (18) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش،
النص الحادي عشر



لوحة (20) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، النص الثالث عشر



لوحة (22) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش،
النص الخامس عشر



لوحة (21) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري،
مسجد الوحش، النص الرابع عشر



لوحة (24) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري،
مسجد الوحش، النص السابع عشر



لوحة (23) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد
الوحش، النص السادس عشر



لوحة (26) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري،
مسجد الوحش، النص التاسع عشر



لوحة (25) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد
الوحش، النص الثامن عشر



لوحة (28) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري،
مسجد الوحش، النص الواحد والعشرون



لوحة (27) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري،
مسجد الوحش، النص العشرون عشر



لوحة (30) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، النص الثالث والعشرون



لوحة (29) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، النص الثاني والعشرون



لوحة (32) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، النص الخامس والعشرون



لوحة (31) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، النص الرابع والعشرون



لوحة (34) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، النص السابع والعشرون



لوحة (33) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، النص السادس والعشرون



لوحة (36) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد
الوحش، النص التاسع والعشرون



لوحة (35) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد
الوحش، النص الثامن والعشرون



لوحة (38) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد
الوحش، النص الواحد والثلاثون



لوحة (37) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد
الوحش، النص الثلاثون



لوحة (39) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، النص الثاني والثلاثون



لوحة (41) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري،
مسجد الوحش، النص الرابع والثلاثون



لوحة (40) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد
الوحش، النص الثالث والثلاثون



لوحة (43) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، النص السادس والثلاثون



لوحة (42) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، النص الخامس والثلاثون



لوحة (45) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، النص الثامن والثلاثون



لوحة (44) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، النص السابع والثلاثون



لوحة (47) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، النص الأربعون



لوحة (46) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، النص التاسع والثلاثون



لوحة (49) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري،
مسجد الوحش، النص الثاني والأربعون



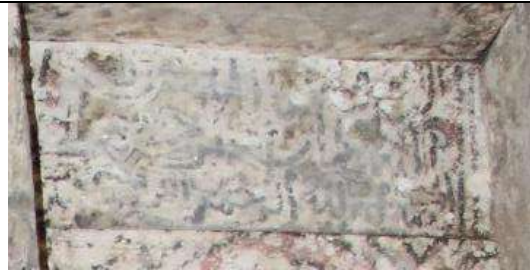
لوحة (48) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد
الوحش، النص الواحد والأربعون



لوحة (50) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد الوحش، النص الثالث والأربعون



لوحة (52) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري،
مسجد الوحش، النص الخامس والأربعون



لوحة (51) ذمار، مديرية وصاب العالي، قرية الذاري، مسجد
الوحش، النص الرابع والأربعون





Meer Village Mosque in Otmah District: An Archaeological and Artistic Study

Dr. Fuad Abdulghani Mohammed Al-Shamiry* 

Dr. Salah Ahmed Salah Al-Kawmani**

Fuad_alshamiry2000@tu.edu.ye

salahalkawmani@tu.edu.ye

Abstract

This study documents the mosque of Meer village in Otmah District as a significant example of small-scale religious architecture in Dhamar Governorate dating back to the tenth century AH. Employing archaeological field surveys and historical analysis of inscriptions, the research offers a detailed examination of the mosque's architectural and decorative features, tracing its evolution within the broader context of mosque design in western Yemen. It investigates the mosque's founding and construction history, provides an artistic and archaeological description of its structural and ornamental elements, and presents a comparative analysis of its wooden ceiling decorations. The findings highlight the mosque's pivotal role in the development of roofing techniques, with its ceiling art—featuring geometric and botanical motifs alongside documentary inscriptions—serving as a testament to the ingenuity and authenticity of local craftsmanship.

Keywords: Yemeni Mosques, Wooden Ceilings, Islamic Decorations, Calligraphic Inscriptions, Religious Architecture.

* Associate Professor of Islamic Archaeology, Department of Archaeology, Faculty of Arts, Tamar University, Republic of Yemen.

** Assistant Professor of Islamic Archaeology, Department of Archaeology, Faculty of Arts, Tamar University, Republic of Yemen.

Cite this article as: Al-Shamiry, F. A. M. Al-Kawmani, S. A. S. (2025). Meer Village Mosque in Otmah District: An Archaeological and Artistic Study, *Journal of Arts*, 13(3), 1067 -1115. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2788>


© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



مسجد قرية مير بمديرية عتمه: دراسة أثرية فنية

د. صلاح أحمد صلاح الكوماني**

salahalkawmani@tu.edu.ye

د. فؤاد عبد الغني محمد الشميري* 

Fuad_alshamiry2000@tu.edu.ye

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى توثيق مسجد قرية مير بمديرية عتمه، باعتباره نموذجًا بارزًا للمساجد الصغرى في محافظة ذمار منذ القرن العاشر الهجري، من خلال دراسة معمارية وزخرفية متكاملة تكشف ملامح تطور عمارة المساجد في غرب اليمن. اعتمدت الدراسة على المنهج الأثري القائم على الرفع الميداني والوصف التفصيلي لعناصر المسجد، مدعومًا بالمنهج التاريخي لقراءة النقوش وربطها بسياقها الزمني والمعماري. وتوزعت محاور البحث على: دراسة منشئ المسجد وتاريخ إنشائه في ضوء النصوص الكتابية، والوصف الأثري والفني لوحده المعمارية والزخرفية، والتحليل الفني المقارن لزخارف السقف الخشبي ودلالاتها الأسلوبية والوظيفية. وكشفت النتائج عن أن المسجد يمثل مرحلة مهمة من مراحل تطور تقنيات تسقيف المساجد في المنطقة، وأن زخارف سقفه الخشبي جمعت بين الأشكال الهندسية والنباتية والنصوص الكتابية ذات الطابع التسجيلي، التي وثقت تاريخ التأسيس واسم المنشئ والصانع المنفذ، مما يعكس أصالة الإبداع المحلي. الكلمات المفتاحية: المساجد اليمنية، الأسقف الخشبية، الزخارف الإسلامية، النقوش الكتابية، العمارة الدينية.

* أستاذ الآثار الإسلامية المشارك، قسم الآثار، كلية الآداب، جامعة ذمار، الجمهورية اليمنية.

**أستاذ الآثار الإسلامية المساعد، قسم الآثار، كلية الآداب، جامعة ذمار، الجمهورية اليمنية..

للاقتباس: الشميري، ف. ع. م. الكوماني، ص. أ. ص. (2025). مسجد قرية مير بمديرية عتمه: دراسة أثرية فنية، مجلة الآداب،

13 (3)، 1067-1115. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2788>

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



لعبت البيئة اليمينية دوراً كبيراً في تنوع المنشآت الإسلامية، خاصة المساجد منها، إذ جاءت تخطيطاتها ما بين مساجد كبرى، ومساجد صغرى، وكان لكل فترة تاريخية مميزات وخصائص وأساليب معمارية تتحكم فيها الأوضاع الاقتصادية والسياسية للبلد، ومن أهم تلك المميزات أسلوب تغطية أسقف المساجد، فقد تنوعت ما بين أسقف حجرية مسطحة، أو أسقف مقببة، أو مصندقات خشبية، وغيرها من الأساليب، ومن أهم تلك الأساليب تغطية قاعات الصلاة بأسقف خشبية مسطحة زينت بزخارف إسلامية مختلفة من أبرزها الزخارف الكتابية، وهناك العديد من المساجد في محافظة ذمار، التي يرجع تاريخها إلى مختلف فترات حكم الدويلات اليمينية في العصر الإسلامي، والتي تتوزع في مختلف قرى محافظة ذمار خاصة المنطقة الغربية، وهي في الغالب مساجد صغرى، تتميز بطابعها المعماري البسيط في التصميم.

إذ اعتمدت على مواد بناءية من البيئة نفسها، ولكنها لقيت اهتماماً بالغا من الداخل خصوصاً أسقفها الخشبية، التي توارث معلمو البناء والنجارون أسلوب تركيب أجزاءها. وكانت ميداناً مناسباً للفنانين لإظهار إبداعهم الفني، من خلال تنفيذ الزخارف الإسلامية بأساليب متنوعة مثل: الحز أو الحفر الغائر والبارز، والتلوين بمواد بسيطة محلية استخرجت من الطبيعية ذاتها. وتنوعت العناصر الفنية المنفذة على الأسطح الداخلية للأسقف بشتى أنواع الزخارف سواء الكتابية المتنوعة في مضمونها، أو الزخارف الهندسية والنباتية، فقد عدت جزءاً من تاريخ المنطقة بما حملته من معلومات دالة على تاريخ وأثار تلك المنطقة.

ويعد مسجد قرية مير في مديرية عتمه بمحافظة ذمار أحد تلك المساجد الأثرية الهامة، التي لم يتم التعريف بها، ولا يوجد لها ذكر في مختلف المصادر والدراسات الحديثة، نظراً لوقوعها في مناطق يصعب الوصول إليها بسبب البيئة الجبلية للمحافظة⁽¹⁾، ولذا تم اختيار هذا المسجد للدراسة كنموذج لمساجد المنطقة الغربية بمحافظة ذمار.

فُسم البحث إلى مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة:

المبحث الأول يتناول موقع قرية مير، وتسميتها، وتخطيطها، والإشارات التاريخية التي تحدثت عنها إن وجدت، ثم تحديد موقع المسجد موضوع البحث، وتسميته وتحديد منشئه.

واشتمل المبحث الثاني على وصف معماري للمسجد، مع ملحقاته.

أما المبحث الثالث فيركز على السقف الخشبي لقاعة الصلاة والتركيب الإنشائي له، والزخارف المنفذة عليه، كما تضمن وصفاً للعناصر الفنية التي نفذت عليه، إضافة إلى وصف مفصل لجميع النصوص الكتابية والتعليق عليها.

والمبحث الرابع يضم تحليلاً معمارياً للمسجد من حيث: التخطيط، والتركيب الإنشائي للسقف الخشبي في قاعة الصلاة، ثم تحليلاً فنياً للعناصر الزخرفية المنفذة عليه، بالإضافة إلى تحليل ما تضمنته النصوص من ألقاب، وأسماء الصناع – الفنانين – الخطاطين، وينتهي البحث بخاتمة تلخص ما توصل إليه من نتائج.

مشكلة البحث

غياب الدراسات الأثرية والفنية المتخصصة التي توثق مسجد قرية مير، رغم ما يحويه من عناصر معمارية وزخرفية نادرة مهددة بالاندثار.

(1) تم التعرف على موقع المسجد من قبل الأستاذ أمين الطيبي.



هدف البحث

توثيق مسجد قرية مير ودراسته دراسةً معماريةً وفنية، وتحليل عناصره الزخرفية، مع الكشف عن قيمته التاريخية وإبراز أهميته ضمن تطور عمارة المساجد في محافظة ذمار. كأحد النماذج البارزة للمساجد الصغرى الغنية بزخارف السقوف.

أهمية البحث

يسهم البحث في إثراء الدراسات الأثرية الخاصة بالمساجد الريفية اليمنية، ويقدم توثيقاً علمياً لأحد النماذج المهتدة، بما يدعم جهود الحفاظ على التراث الإسلامي وصونه من الضياع.

المبحث الأول: مسجد قرية مير (الموقع، التسمية، النشأة):

قرية مير:

تقع غرب مدينة ذمار، وتبعد عنها بنحو (30كم)، وهي إحدى قرى مخلاف سَمَاه (المقحفي، 2011، 2/ 1203، 1225)، أحد أكبر مخاليف مديرية عتمة، (الهمداني، 1990، 150، 200، 248؛ المقحفي، 2011، 2/ 1204)، تحيط بها مجموعة من القرى. (الحجري، 2004، 1/ 177، 2/ 710). وتعد قرية مير من القرى الصغيرة في مساحتها، - فقد عُدت حارة أو حيًا من أحياء قرية يدهل بالتعداد السكاني 2004م-، إذ تشغل مساحة شبه مربعة، تمتد من الشرق إلى الغرب بطول (70م)، ومن الشمال إلى الجنوب بعرض (60م)، بنيت على سفح جبل يشرف على أراض زراعية متدرجة مطلة على عدد من الأودية أهمها وادي خبش، ووادي الصافية (الهمداني، 1990، ص 155).

وتشكل المنازل المتلاصقة سورا يتخلله مدخلان، مدخل في جهة الشرق، والآخر في جهة الغرب، ولم يتبق منها سوى بعض الأساسات، وتتكون من أربعة منازل متلاصقة، يتكون كل منزل منها من طابقين أو ثلاثة طوابق، بالإضافة إلى الملحقات السكنية، مثل غرف تخزين، وسكن للحيوانات، واستخدم في بناء المنشآت أحجار رسوبية تم قطعها من المنطقة نفسها. ومسجد صغير في الجزء الشمالي الشرقي من القرية.

بني إلى جوار هذه المنازل من الجهة الشرقية مسجد صغير - موضوع الدراسة-، ويبدو أن القرية مع المسجد بنيت في زمن واحد على يد الأشخاص أنفسهم الذين قاموا ببناء القرية. فقد جاءت النصوص التسجيلية بمجموعة من الأسماء يمكن نسبة بناء القرية إليهم، وهم الشيخ حسن بن الهاجر وإخوانه: علي بن الهاجر، وزيد، وراجح بن الهاجر بن سلمان، وبنو عمه، ويمثلون أسرة بني الهاجر، بالإضافة إلى بعض أسماء أشخاص آخرين ينتمون إلى أسر أخرى. وسوف يتطرق البحث لتاريخ القرية من خلال تاريخ مسجدها.

مسجد قرية مير:

يقع في الجزء الشمالي الشرقي من قرية مير، إذ يطل بواجهته الشمالية والشرقية على الوادي، وعلى منازل القرية بواجهتيه الجنوبية والغربية [خريطة: 2، لوحة: 1].

المنشئ:

قام ببناء هذا المسجد حسن بن الهاجر وإخوانه: علي بن الهاجر، وزيد، ورجح بن الهاجر بن سلمان، وبنو عمه، وذلك بحسب النصوص التسجيلية في سقف المسجد، والمنفذة على ثلاثة ألواح خشبية. وتشير النصوص إلى أن بناء المسجد كان بشكل جماعي، على يد حسن بن الهاجر وإخوانه وأولاد عمه، وجميعهم ينتمون إلى أسرة بني الهاجر، الذين تعذر العثور على ترجمة لهم من خلال المصادر والمراجع التي اطلع عليها الباحث.



وعلى الرغم من وجود العديد من القبائل والأسر التي تنسب إلى بني الهاجر، (الحجري، 2004، 747/2؛ المقحفى، 2011، 2015/2) فإنه لا يمكن الجزم بعلاقتهم بأصحاب هذه القرية، إلا أنه يمكن ترجيح أن هذه الأسرة سكنت القرية بداية القرن العاشر الهجري، وبنوا القرية ومسجدها، في الفترة التاريخية نفسها، بدليل ورود أسماء عدة أفراد من الأسرة على سقف المسجد.

تاريخ الإنشاء:

تشير النصوص التسجيلية في سقف المسجد إلى تاريخ البناء، الذي يعود إلى بداية القرن العاشر الهجري، وحددت تاريخه باليوم والشهر والسنة، (في يوم السبت من أول شهر رجب عام 902 هـ). وهذه السنة تقع ضمن فترة حكم عامر بن عبد الوهاب (894-923هـ/1489-1517م)، (ابن القاسم، 1968، 623/2) ويعد هذا التاريخ أقدم نص مؤرخ في القرية بأكملها، والذي من خلاله يمكن ترجيح أن تاريخ بناء القرية يعود للتاريخ نفسه، بناء على عدم وجود مساجد أخرى، وأيضا يمكن ملاحظة تشابه البناء في المنشآت السكنية مع بناء المسجد وملحقاته.

وقد تعرض المسجد لبعض التجديدات في فترات تاريخية مختلفة من تاريخ بنائه، أهمها إضافة أماكن لقضاء الحاجة، المتخذات (الحمامات)، بالإضافة إلى أعمال ترميم عشوائية لسقف المسجد، نتج عنها حدوث أضرار بالغة في السقف الخشبي والزخارف المنفذة عليه، ومما يؤكد أعمال التجديد أن الألواح الخشبية في سقف المسجد ليست في وضعها الأصلي إذ يلاحظ وجود اختلاف وتباين بين الألواح وكذلك وضع بعضها فوق بعض، وهذا ما سيأتي تفصيله أثناء الحديث عن سقف المسجد.

المبحث الثاني: الوصف المعماري:

يتكون المسجد من قاعة للصلاة، وبركة مياه، ومعلمة (قاعة تعليم الأطفال)، وأماكن قضاء الحاجة [مخطط: 1]، [لوحة: 2].

أولا: قاعة الصلاة:

تتكون من مساحة شبه مربعة تمتد من الشمال إلى الجنوب بطول (30،5م)، ومن الشرق إلى الغرب بعرض (08،5م). استخدم في بنائها أحجار رسوبية، بالإضافة إلى مادة القضاض (الإرياني، 2003، 2400/3)، والأخشاب في الأبواب والسقوف (حنشور، 2007، ص134).

تعد الواجهة الجنوبية هي الواجهة الرئيسية للمسجد، حيث تطل على الأراضي الزراعية وجزء من الوادي المحيط بالقرية، يتوسطها مدخل عرضه (1،02م) وارتفاعه (1،50م)، يغلق عليه باب خشبي مكون من مصراعين، أحدهما متحرك عرضه (57سم) وارتفاعه (1،20م) يتوسطه مغلقة خشبية ويخلو من الزخارف، والمصراع الآخر ثابت عرضه (40سم) وارتفاعه (1،20م)، ويحيط بالمصراعين إطار خشبي تم تثبيت المصراعين عليه [لوحة: 2، 3].

وتطل قاعة الصلاة بواجهتها الشرقية على البركة الخاصة بالمسجد، وهي بسيطة في تكوينها المعماري، يفتح في الجزء الجنوبي منها مدخل بسيط تبلغ أبعاده (0،60م عرض × 0،80م ارتفاع)، يغلق عليه باب خشبي مكون من مصراع، يخلو من الزخارف، ويتوسط الواجهة ميزاب مصنوع من القضاض، يمتد من الأعلى إلى الأسفل، لتصريف مياه الأمطار، ويصب إلى البركة الخاصة بالمسجد.

والواجهة الغربية للمسجد تخلو من فتحات أو عناصر زخرفية، وهي واجهة بسيطة يظهر منها جزء بسيط في الجهة الشرقية، إذ يغطي جزء كبير منها امتداد السطح الجبلي الذي بنيت القرية على سطحه.

وتشغل قاعة الصلاة من الداخل مساحة شبه مربعة، يبلغ طولها من الشمال إلى الجنوب نحو (3.90م)، وعرضها من الشرق إلى الغرب نحو (3.80م). وسمك الجدار نحو (0.70م) [لوحة: 4].

وتخلو جدرانها من أي زخارف جصية، باستثناء بعض النوافذ المصمتة (الكوّات) والأبواب، بالإضافة إلى المحراب الذي يتوسط جدار القبلة، وهو عبارة عن دخلة صغيرة (محراب رمزي)، والمميز أنه معلق، إذ يرتفع عن أرضية قاعة الصلاة بنحو (0.30م)، ويأخذ شكلاً مخروطياً ارتفاعه (1.10م) وعرضه من أسفل (40سم)، ومن أعلى (0.15م)، وعمقه (0.45م)، ويكتنف المحراب من الجانبين خزانتان، أبعاد كل منهما (0.38م × 0.35م × 0.30م) [لوحة: 4، شكل: 1].

ويتم الوصول إلى داخل المسجد من باين: الأول يتوسط الجدار الجنوبي للمصلى، وقد سبق ذكره.

والباب الثاني يقع في الجدار الشرقي للمسجد عند طرفه الجنوبي وأبعاده من الداخل، (1.10م) ارتفاع في (0.90م) عرض، وهذا الباب يفتح على البركة، ويغلق بمصراع خشبي خال من الزخارف، ويحتوي هذا الجدار على خزانة أبعادها (0.40م) ارتفاع في (0.38م) عرض في (0.25م) سمك.

ويشغل الجدار الغربي خزانة مقاساتها (0.40م) ارتفاع في (0.30م) عرض في (0.25م) عمق.

ثانياً: ملحقات المسجد [لوحة: 5]:

البركة: تقع البركة في الجهة الشرقية من المسجد حيث بنيت ملاصقة للجدار الشرقي لقاعة الصلاة، وتأخذ شكلاً شبه دائري غير منتظم، يبلغ طول أكبر قطر لها نحو (14.90م)، وأكبر عمق نحو (2.60م)، وسمك جدار محيطها نحو (0.35م)، ويتم النزول إليها عبر ست درجات تختلف في مقاساتها، واستخدم في بناء البركة أحجار مكسوة بالقضاض، ويحيط بها فوق مستوى البركة سور حجري ارتفاعه (1.15م) وسمك المدمك (0.35م)، وهو يحيط بالبركة من جهة الجنوب والشرق، له مدخل في الجهة الشرقية، ارتفاعه (1م) وعرضه (0.70م)، ويتم تغذية البركة من مياه الأمطار الساقطة على سطح المسجد.

أماكن قضاء الحاجة (المتخذات): تقع المتخذات في الجهة الشمالية الشرقية من المسجد وتبعد عنه بنحو (5م) وهي عبارة عن مساحة مستطيلة تمتد من الشرق إلى الغرب بطول (3.10م) ومن الشمال إلى الجنوب بنحو (1.50م)، وتتكون من ثلاثة حمامات صغيرة تفتح أبوابها إلى جهة الجنوب، حيث يمثل جدار البركة، ساتراً أمام الأبواب. العلامة: تقع في الجهة الجنوبية الغربية من المسجد، وتبعد عنه بنحو (30م)، وهي عبارة عن مساحة صغيرة غير منتظمة الأبعاد، تصل إلى نحو أربعة أمتار تقريباً، ولم يتبق منها سوى بعض الأساسات الحجرية.

المبحث الثالث: سقف مسجد قرية مير:

السقف الخشبي:

يغطي قاعة الصلاة سقف خشبي مكون من مستويين من البراطيم والعوارض الخشبية، يغطيها ألواح خشبية، يتكون المستوى الأول من أربعة براطيم خشبية وضعت بشكل موازٍ لجدار القبلة أحدها يعلو الجدار الجنوبي، قسمت السقف إلى ثلاث بلاطات (تسميتها بلاطات مجازاً لأن البلاطة في المصطلح الأثري يشترط وجود بانكة من العقود موازية لجدار القبلة) تشغل مساحات مستطيلة تمتد من الشرق إلى الغرب، وبشكل موازٍ لجدار القبلة، يبلغ أبعاد كل بلاطة (3.80م طول × 1م عرض)، وتميزت البلاطة الوسطى باهتمام الصانع بزخارفها أكثر من باقي البلاطات.

تعلو البراطيم الخشبية ست وثلاثون عارضة خشبية أصغر حجماً من البراطيم (شكل: 2)، وضعت بشكل عمودي على جدار القبلة، تبدأ ملتصقة بالجدار الشرقي وتنتهي ملتصقة بالجدار الغربي، قسمت كل بلاطة إلى إحدى عشرة مساحة مستطيلة، غطيت كل مساحة بعدد من الألواح الخشبية، يختلف عددها من موضع إلى آخر بحسب مساحة الألواح.



زينت هذه الألواح بزخارف إسلامية مختلفة، كتابية، هندسية، ونباتية، نفذت بأسلوب التلوين، منها اللون الأحمر والأبيض والبي والداكن والأسود والبنفسجي، كما استخدمت طريقة الحفر الغائر لتنفيذ بعض زخارف البراطيم الخشبية.

أولاً: البراطيم والعوارض الخشبية:

يغطي سقف قاعة الصلاة سقف خشبي، يتكون من مجموعة براطيم وعوارض خشبية مختلفة الأحجام، تتقاطع فيما بينها، ويعلو بعضها بعضاً، إذ يمكن تقسيمها بحسب موقعها وحجمها إلى مستويين، المستوى الأول يعلو جدار قاعة الصلاة مباشرة، وتمثله أربعة براطيم خشبية كبيرة، تسير بشكل موازٍ لجدار القبلة، اثنتان منها تعلو الجدارين الشمالي والجنوبي، والمستوى الثاني عوارض خشبية تعلو البراطيم السابقة، وتتقاطع معها، وهي أصغر حجماً منها، وتسير بشكل عمودي على جدار القبلة، وعددها ست وثلاثون عارضة خشبية. [لوحة: 6، 7؛ شكل: 2، 3].

المستوى الأول (البراطيم):

تتكون من أربعة براطيم خشبية تسير بشكل موازٍ لجدار القبلة، زينت واجهاتها الثلاث الظاهرة بزخارف متنوعة [لوحة: 7، 8؛ شكل: 2، 3]. على النحو الآتي:

البرطوم الأول: يقع في الجزء الشمالي من قاعة الصلاة ويمتد من الشرق إلى الغرب، تم تغطيته بالكامل بمادة النورة حجبت جميع زخارفه، ويحتاج إلى أعمال ترميم وإظهار الزخارف المنفذة على واجهاته.

البرطوم الثاني: يقع في الجزء الشمالي من قاعة الصلاة ويمتد من الشرق إلى الغرب، تعرضت أجزاء منه للتلف بسبب عوامل بيئية وبشرية، أهمها تغطيتها بمادة النورة، وقد قسمت من الناحية الزخرفية إلى ثلاثة أحزمة، أبعاد كل منها نحو (0،40م)، يفصل بينها مساحات فاضية نفذت على بعضها زخارف متنوعة.

الواجهة السفلية: تتمثل الزخارف في ثلاثة أحزمة على شكل مسننات، تبلغ أبعادها نحو (0،40م)، وزعت بشكل متساوٍ على طول البرطوم، يفصل بينها مساحات فاضية نفذت عليها بعض الزخارف، ويتكون كل حزام من شريطين زخرفيين على شكل مسننات، يحصران بينهما زخارف هندسية أخرى، إذ يحتوي الحزام الأوسط على زخرفة نجمة رباعية، بينما جاء قوام زخرفة الحزامين الجانبي الغربي عبارة عن زهرة سداسية البتلات، والحزام الشرقي عبارة عن جديلة مكونة من خط متموج يحصر فيما بينها ثلاث جامات، لونت باللون الأحمر [لوحة (7)، شكل (3)].

الواجهتان الجانبيتان: تعتبر واجهتا البرطوم امتداداً لـ زخارف الواجهة السفلية، مع اختلاف الزخارف المحصورة بين أشرطة كل حزام، وكذلك اختلاف الزخارف المنفذة على المساحات الفاضية بين الأحزمة، فقد جاءت زخارف الواجهة القبلة المحصورة بين أشرطة الأحزمة الثلاثة ابتداءً من الحزام الغربي، بزخرفة زهرة السداسية البتلات، وشكل نجمة رباعية الرؤوس ومقوسة بداخلها حرف ×، في الحزام الأوسط، وشكل جديلتين متموجتين في الجزء الشرقي، ومختلفتين في حجمها، إذ تتكون الأولى من خط متموج يحصر في داخله جامتين، والثاني يحصر داخله خمس جامات.

البرطوم الثالث: يقع في الجزء الجنوبي من قاعة الصلاة ويمتد من الشرق إلى الغرب، تعرضت أجزاء منه للتلف بسبب عوامل بيئية وبشرية، أهمها تغطيته بمادة النورة، وقد قسمت واجهاته من الناحية الزخرفية إلى ثلاثة أحزمة أبعاد كل منها نحو (0،40م)، يفصل بينها مساحات فاضية نفذت على بعضها زخارف متنوعة.

الواجهة السفلية: تتمثل الزخارف في ثلاثة أحزمة على شكل مسننات، تبلغ أبعادها نحو (0،40م)، وزعت بشكل متساوٍ على طول العارضة، يفصل بينها مساحات فاضية نفذت عليها بعض الزخارف، ويتكون كل حزام من شريطين زخرفيين على شكل مسننات، يحصران بينهما زخارف هندسية أخرى، إذ يحتوي الحزام الأوسط على زخرفة نجمية، بينما جاء قوام

زخرفة الحزامين الجانبيين زهرة سداسية البتلات، ويمتد الشريطان على الواجهات الثلاث للعارضة الخشبية، وهذا يوجد ثلاث زهرات بمعدل زهرة في كل واجهة.

الواجهتان الجانبيتان: تعتبر واجهتا العارضة امتدادا لزخارف الواجهة السفلية، وهذا فبي تتشابه معها في نوع الزخارف المحصورة في الأحزمة الثلاثة، مع اختلاف الزخارف المنفذة على المساحات الفاضية بين الأحزمة، فقد جاءت زخارف الواجهة القبيلة عبارة عن زهرتين سداسيتي البتلات، وشكل نجمي رباعي الرؤوس، لكن رؤوسه غير مدببة فيها تقوس، وزخارف الواجهة الجنوبية عبارة عن ثلاث زهرات سداسية البتلات تقع في المساحات المحصورة بين أشرطة الأحزمة الثلاثة. البرطوم الرابع: يقع في الجزء الجنوبي من قاعة الصلاة ويمتد من الشرق إلى الغرب، ويعلو الجدار، وتم تغطيته بمادة النورة بشكل كامل، وتعدر العثور على أي زخارف على واجهته.

المستوى الثاني (العوارض):

تتكون من ست وثلاثين عارضة خشبية تسير بشكل عمودي على جدار القبلة، وزينت واجهاتها الثلاث الظاهرة بزخارف متنوعة، وجاءت معظم الزخارف متشابهة فيما بينها، إذ يمكن حصر الزخارف في جميع العوارض بزخارف هندسية، تتمثل في أشرطة مسننة، وخطوط متعرجة، فقد قام الصانع بعملية تماثل في زخرفة العوارض إذ يلاحظ أنها تضم أحزمة صغيرة بشكل متواز ومتقابل في جميع العوارض، يتخللها زخارف هندسية أخرى اختلفت فيما بينها من عارضة إلى أخرى. وتظهر هذه الأحزمة في الواجهات الثلاث الظاهرة من كل عارضة، [لوحة (6)، شكل (4، 5، 6)]. وتحصر الأحزمة فيما بينها أنواعا مختلفة من الزخارف، بعضها غير متقن.

ومنها شكل المقص، وأشكال تشبه أفرع نباتية تخرج منها أوراق، وبعضها على شكل حرف (H)، وشكل حرف (S)، ومعينات وجدائل وجامات أهمها تلك التي تشبه شعارات ورنوك. ويمكن مشاهدة رمز المقص في مسجد المنوح في مديرية مغرب عنس والذي يعود تاريخه إلى القرن التاسع الهجري (شكل: 11)، (الكوماني2، 2022، ص 111)، ووجود هذا الشعار يشير إلى أن الصانع يمتن مهنة الحلاقة.

عوارض البلاطة الأولى:

تضم هذه البلاطة اثنتي عشرة عارضة خشبية، اثنتان منها فوق الجدار، غطت النورة على العارضة الأولى والثانية والثالثة والرابعة، باستثناء بعض الأحزمة التي تظهر في العارضة الرابعة، وكذلك في العارضة الخامسة، والتي يظهر فيها أيضا إلى جوار الأحزمة بعض الزخارف الهندسية التي تتمثل في أشكال مربعة ومثلثة وبعض منها يشبه حرف (H)، أما العارضة السادسة فتميزت بأشكال جامات متنوعة، بعضها ذات تماس خارجي مسنن، وبعضها زين وسطها بشكل زهرة ثلاثية البتلات.

وفي العارضة السابعة تظهر الأحزمة فقط، أما العارضة الثامنة فيظهر فيها زخرفة مضمفورة مغلقة، والعارضة التاسعة نفذت عليها زخرفة خطوط متقاطعة، وأشكال عل هيئة مثلثين يحصران بينهما شكلا مربعا.

أما العارضة العاشرة فنفذت عليها أشكال جامات مختلفة منها ذات تماس خارجي مسنن، ومنها جامات متداخلة، أما العارضتان الحادية عشرة والثانية عشرة فمغطتان بالنورة.

عوارض البلاطة الثانية:

تضم هذه البلاطة اثنتي عشرة عارضة خشبية اثنتان منها فوق الجدار، غطت النورة على العارضة الأولى والثانية، ويظهر من العارضة الثالثة بعض أجزاء من زخرفة الأحزمة، ويظهر فيها أيضا بعض الزخارف المحصورة بين الأحزمة كالمثلثات وشكل نجمة سداسية.



أما العارضتان الرابعة والخامسة فزينتا المساحات المحصورة بين الأضمة بزخارف تشبه الأفرع النباتية التي تخرج منها سيقان صغيرة بعضها ذات لون أبيض. أما العارضة السادسة فزينت بمعينات رسمت بلونين أسود وأبيض. والعارضة السابعة زينت بأفرع نباتية خرج منها أشكال أفرع صغيرة، بالإضافة إلى أشكال تشبه حرف (S). وجاءت زخارف العارضة الثامنة مشابهة للعارضة السادسة وهي عبارة عن أشكال معينات، إلا أن زخارفها غير متقنة. العارضة التاسعة زخارفها جداول، وأشرطة متقاطعة على شكل حرف (x)، وهو ما يمكن مشاهدته في العارضة العاشرة بالإضافة إلى شكل جديدة مغلقة، وهو ما تم تنفيذه في العارضة الحادية عشرة، إلا أن الأخيرة استبدلت الجديدة بشكل معينات. أما العارضة الأخيرة أي الثانية عشرة فلا يظهر فيها شيء بسبب مادة النورة.

عوارض البلاطة الثالثة:

تضم هذه البلاطة اثنتي عشرة عارضة خشبية اثنتان منها فوق الجدار، غطت النورة على العارضة الأولى والثانية، ويظهر من العارضة الثالثة بعض أجزاء الأضمة وبعض الزخارف المحصورة بينها كالمثلثات وشكل نجمة سداسية. والرابعة طُمست الزخارف المنفذة عليها بالكامل، وصار لون العارضة مختلفا عن باقي العوارض الخشبية، أما العارضتان الخامسة والسادسة فزينتا المساحات المحصورة بين الأضمة بزخارف تشبه الأفرع النباتية وتخرج منها سيقان صغيرة بعضها ذات لون أبيض، وهي تشبه تلك المنفذة على العارضتين الرابعة والخامسة في البلاطة الثانية، بالإضافة إلى زخرفة الجديدة المغلقة في العارضة السادسة، أما العارضة السابعة فزينت بزخارف المعينات، والعارضة الثامنة غطيت بالنورة ولا يظهر منها سوى الأضمة، وأما العارضة التاسعة فجاءت زخارفها مربعات ومستطيلات مترابطة، يشبه بعضها حرف (H)، وأما العارضة العاشرة فزينت بزخارف المعينات، وأما العارضة الحادية عشرة فزينت بزخارف تشبه الشبكة ونتجت عن تقاطع خطوط متوازية ومتقاطعة، وأما العارضة الأخيرة أي الثانية عشرة فلا يظهر فيها شيء بسبب مادة النورة.

ثانيا: الألواح الخشبية:

يضم السقف مجموعة من الألواح الخشبية، وضع بعضها بشكل رأسي، بين المساحة المستطيلة بين عوارض المستوى الثاني، وألواح أخرى وضعت بشكل أفقي تعلو العوارض وتغطي المساحات المستطيلة الناتجة عن تقاطع العوارض الخشبية في المستوى الأول والثاني، [مخطط: 2)، شكل (2)]. وهي على النحو الآتي:

أ- الألواح الرأسية:

تم تغطية المساحات المستطيلة بين العوارض الخشبية في المستوى الثاني بألواح صغيرة مستطيلة الشكل ارتفاعها بارتفاع العوارض الخشبية، زينت بزخارف مختلفة، ويبلغ عددها (66) لوحًا، وسيتم شرح كل منها مع المجموعة التي تقع فيها ضمن الألواح الأفقية [لوحه (6، 7)، شكل (2)].

ب- الألواح الأفقية (المسطحة):

تم تقسيم السقف إلى ثلاث بلاطات بواسطة عوارض المستوى الأول، وقسم المستوى الثاني إلى عشر بلاطات أصغر مساحة من الأولى، تم تغطية كل مساحة بعدد من الألواح الخشبية، يختلف عددها من موضع إلى آخر بحسب حجم الألواح. وللأسف فقدت العديد من الألواح المنفذة عليها الزخارف، سواء بسبب عوامل البيئة، أو أن بعضها منها أصبح مغطى بالنورة وخصوصا زخارف اللوحات والعوارض الخشبية التي تقع بالقرب من الجدران، حيث أصبحت مغطاة تماما بالنورة، وبعضها أصابها الرطوبة مما جعلها تفقد زخرفتها بالكامل أو جزءا منها. وسيقوم البحث بوصفها حسب مواقعها، ابتداء بالبلاطة الأولى الواقعة إلى جهة القبلة، ثم البلاطة الوسطى، ثم البلاطة الثالثة، القريبة من الجدار الجنوبي، وهي على النحو الآتي:



أولاً: ألواح البلاطة الأولى القبلية:

تتمتد من الشرق إلى الغرب، تضم إحدى عشرة بلاطة، في كل بلاطة عدد من الألواح الخشبية، وتبدأ من جهة الجدار الشرقي باتجاه الجدار الغربي [لوحه (8)] على النحو الآتي:

1- المجموعة الأولى:

يغطيها ثلاثة عشر لوحاً خشبياً تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، تم تغطيتها بمادة النورة أثناء أعمال الترميم من قبل الأهالي، مما أدى إلى اختفاء الزخارف المنفذة عليها، وبذلك من الصعب التعرف على نوع الزخارف المنفذة على تلك الألواح. وهي بحاجة إلى أعمال ترميم وصيانة، بالإضافة إلى محاولة الكشف عن الزخارف المنفذة عليها.

2- المجموعة الثانية:

يغطيها ثمانية ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، معظم ألواحها غير واضحة الملامح بسبب مادة النورة، ما عدا اللوحين السابع والثامن اللذين يظهر بعض الزخارف المنفذة عليهما وهي عبارة عن جامتين في كل لوح، يحيط بمحيط جامة اللوح السابع شكل مسنن، ويتوسط الجامة زهرة سداسية البتلات ذات لون أبيض على أرضية حمراء، أما الجامة الثانية في اللوح الثامن والأخير فيتوسطها جامة أخرى لونت بلون أحمر وطمست باقي الزخارف بسبب النورة.

3- المجموعة الثالثة:

يغطيها ثمانية ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، أربعة ألواح منها غير واضحة الملامح بسبب مادة النورة، وأربعة زينت بزخارف جامات، واحدة منها على شكل مروحية، وذلك في اللوح الخامس، والثانية في اللوح السابع اتخذت شكل زهرة سداسية البتلات ذات لون أبيض على أرضية حمراء، واللوح السادس زين بمربعين متداخلين نتج عن تقاطعهما نجمة ثمانية لكن الشكل غير متقن. وبداخل النجمة جامة يتوسطها شكل موجب (+). أما اللوح الثامن فزخارفه هندسية.

4- المجموعة الرابعة:

يغطيها ثمانية ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول والثاني والثالث منها غير واضحة الملامح بسبب مادة النورة، أما اللوح والرابع والسادس فزخرفت بزهرة سداسية البتلات، واحدة منها لونت باللون الأبيض على أرضية حمراء والثانية حمراء على أرضية بيضاء، واللوح الخامس نفذت عليه زخرفة عقدين متداخلي الرأس. واللوح السابع زين بمثلثين متقابلين الرأس، واللوح الأخير الثامن زين بزخرفة جديلتين صغيرتين متوازيتين يغطيها ثمانية ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول والثاني والثالث منها غير واضحة الملامح بسبب مادة النورة، أما اللوح والرابع والسادس فزخرفت بزهرة سداسية البتلات، واحد منها لون باللون الأبيض على أرضية حمراء والثانية حمراء على أرضية بيضاء، واللوح الخامس نفذت عليه زخرفة عقدين متداخلي الرأس. واللوح السابع زين بمثلثين متقابلين الرأس، واللوح الأخير الثامن زين بزخرفة جديلتين صغيرتين متوازيتين.

5- المجموعة الخامسة:

يغطيها تسعة ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول والثاني والثالث والرابع منها غير واضحة الملامح بسبب مادة النورة، أما اللوح الخامس والسادس والسابع والتاسع فنفذت عليها زخارف هندسية قوامها جامات متداخلة ومتقاطعة، وأما اللوح الثامن فزين بخطوط متكسرة غير متقنة.

6- المجموعة السادسة:

يغطيها تسعة ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول والثاني والثالث والرابع مغطاة بمادة النورة، واللوح الخامس زين بجامة بداخلها مربع وبداخل المربع مثلثان متقابلان الرأس، واللوح السادس عبارة عن جامة لونت

باللون الأحمر يتوسطها جامعة أصغر نفذت عليها زخرفة المروحة. وأما اللوح السابع فيتضمن زخارف كتابية تمثل النص الكتابي الثالث من نصوص المسجد، واللوح الثامن جامات متقاطعة بشكل أفقي لونت باللونين الأبيض والأحمر والمحيط باللون الأسود لكل دائرة، واللوح التاسع زين بزخرفة هندسية عبارة عن خطوط متكسرة.

تميز اللوح السابع بأنه يضم نصا كتابيا يتكون من ستة سطور يكتنفه من الجانبين زخارف هندسية عبارة عن مستطيلات قسمت بواسطة خطين متقاطعين إلى مثلثات متقابلة الرؤوس، ويقراً من النص الآتي: (السطر الأول: رفع [سقف هذا المسجد الميا]، السطر الثاني: رك جمال الدين محمد ابن ناجي ابن، السطر الثالث: عمر الغوبري ومحمد ابن علي، السطر الرابع: ابن صالح ابن عمر [..]، السطر الخامس: الحسيني غفر الله لهم ولوالديهم، السطر السادس: ولجميع المسلمين ولمن قال امين). [لوحة (13)، شكل (9)].

التعليق على النص:

- النص غير مكتمل، فقد سقطت بعض الكلمات، ويتكون من ستة سطور.
- النص يتحدث عن رفع سقف المسجد، ويذكر أسماء جديدة لمن قاموا برفع السقف وهم: جمال الدين محمد بن ناجي بن عمر الغوبري، ومحمد بن علي بن صالح بن عمر، وهؤلاء غير المذكورين في النصوص السابقة، سواء الذين أمروا بعمارة المسجد، أو الذين قام برفع السقف.

- لا يمكن الجزم بعلاقة من قاموا برفع السقف، هل تم الرفع في فترة واحدة، وذكرت الأسماء في عدة ألواح، أم أن رفع السقف تم على مراحل؟ وبهذا فإن هذا النص قد يشير إلى مرحلة تجديد وإضافة للمسجد.

- وقع الكاتب في خطأ فصل حروف كلمة (المبارك) عن بعضها، في نهاية السطر الأول وبداية السطر الثاني.

- ورد في هذا النص لقب وحيد هو: (جمال الدين).

7- المجموعة السابعة:

يغطيها ثمانية ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول والثاني والثالث منها غير واضحة الملامح بسبب مادة النورة، أما اللوح الثالث فهو مربع الشكل، وتعرض جزء كبير منه للطمس بمادة النورة إلا أنه بالإمكان التعرف على بعض الزخارف المنفذة عليه، ومنها عبارة عن جامة تملأ المساحة الكلية للوح، ويحيط بتماس الجامة زخرفة مثلثات، ويحدها من الجانبين شريط زخرفي هندسي، وزين وسط الجامة بزخارف كتابية، وأما النص التاسع من نصوص مسجد مير، فيتكون من سطر جاء نصه كالآتي: (لا إله إلا الله محمد رسول الله)، [شكل: 19؛ لوحة: 15]، نفذت الكتابة باللون الأسود، وقد تعرض جزء كبير منه للطمس.

اللوحة الرابع زخرفة تشبه ربطة العنق، إذ تتكون من دائرتين على شكل جفت، لونت الدائرتان باللون الأحمر، يحيط بهما شريط ملون باللون الأبيض. أما اللوح الخامس فتزينه نجمة خماسية الفصوص، يحيط بها تسعة أشكال لحرف (x). وأما اللوح السابع فهو عبارة عن نص كتابي يتكون من تسعة عشر سطرا، وهو النص الثاني من نصوص المسجد. وأما اللوح الثامن فزين بالكامل بزخرفة هندسية قوامها خطوط متقاطعة حصرت فيما بينها أشكال معينة ومثلثات لونت بالتبادل باللون الأسود والأبيض والأحمر.

تميز اللوح السابع بأنه يضم نصا كتابيا يتكون من تسعة عشر سطرا، يقرأ منها الآتي: (السطر الأول: بسم الله الرحمن الرحيم رفع سقف، السطر الثاني: هذا المسجد المبارك يوم الثنين من أول، السطر الثالث: شهر رجب الذي هو شهور (مدخل)، (وتقرأ مرحل) السطر الرابع: سنتين من القرن العشر بعد تسع مئة، السطر الخامس: سنة كتبه الفقير إلا كرم الله اسير الذنوب، السطر السادس: الراحي رحمة علام الغيوب الفقيه محمد، السطر السابع: محمد ابن موسى

التهماني غفر الله له ولوا، السطر الثامن: لديه ولئن قال امين والهكم اله و، السطر التاسع: حد لا اله إلا هو الراحمن الرحيم الله لا [..]، (ما بين الحاصرتين مفقود بسبب تلف أطراف اللوح الخشبي، وهي كلمة (إله))، السطر العاشر: إلا هو الحي القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم، السطر الحادي عشر: له ما في السموات وما في الرض من ذا الذي [..]، (سقطت كلمة على الكاتب وهي "يشفع") عند، السطر الثاني عشر: ه إلا باذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم، السطر الثالث عشر: ولا يحيطون بشي من علمه إلا بما شي و، السطر الرابع عشر: سع كرسيه السموات والأرض ولا، السطر الخامس عشر: يؤده حفظهما وهو العلي العظيم، السطر السادس عشر: لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي[..]، السطر السابع عشر: فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله ا، السطر الثامن عشر: ستمسك بالعروة الوثقا لا ا، السطر التاسع عشر: انفصام لها والله واسع [....]) (جزء من النص غير ظاهر بسبب تحريك اللوح الخشبي من موضعه). [الوحة (12)، شكل (8)].

التعليق على النص:

- النص مكتمل، رغم تعذر قراءة بعض الكلمات، ويتكون من تسعة عشر سطرا، نفذت الكتابة باللون الأسود، ويخط شعبي قريب من قواعد خط الثلث.

- النص يتحدث عن تاريخ بناء سقف المسجد، ويحدده باليوم والشهر والعام والقرن: (يوم الاثنين شهر محرم سنة 902هجرية الذي هو بداية القرن العاشر). وهذا ما يتميز به النص وهو أنه أول النصوص التي تؤرخ بالقرون.

- يذكر النص اسم من قام بكتابتها، وهو الفقيه محمد بن موسى التهماني، ومن نسبة الاسم يبدو أن الشخص من منطقة تهامة. وهو غير الذين أمروا بعمارة المسجد، المذكورين في النص الأول من نصوص المسجد. ولا يمكن معرفة ما هو دور الكاتب، غير كتابة النص، هل كان له دور في رفع سقف المسجد أو لا!

- يختتم النص بآيات كريمة من سورة البقرة، الآية، (163)، من قوله تعالى: ﴿وَالِهَكْمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾، ويستكمل من الآية، (255، 256) من سورة البقرة، من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾. وهي من أكثر الآيات شيوعا في المساجد بصورة عامة، وفي مساجد دمار بصورة خاصة، وذلك لفضلها وعظمتها عند المسلمين، (الكوماني، 1، 2020، ص338).

- لم ينتبه الكاتب لنقص كلمة يشفع عند كتابته للآيات الكريمة.

- وقع الكاتب في أخطاء كثيرة من أهمها فصل بعض الحروف عن بعضها الآخر، مثل كلمة (ولوالديه) في السطر السابع والثامن، وكلمة (عنده) في السطر الحادي والثاني عشر، وكلمة (وسع) في السطر الثالث عشر والرابع عشر، وكلمة (واستمسك) في السطر السابع عشر والثامن عشر، وكلمة (انفصام) في السطر الثامن عشر والتاسع عشر.

- أخطاء إملائية، خاصة في حرف الألف، فمنها أنه كتب كلمة (الاثنين)، بدون ألف هكذا (الثنين)، وكلمة العاشر، كتبها (العشر)، وأيضا حرف الجر (إلى)، كتبها هكذا (الا)، وكتب كلمة (الأرض)، بدون ألف هكذا (الرض)، وكتب كلمة (شاء) هكذا (شي)، وكتب كلمة (الوثقى)، هكذا (الوثقا). وفي نفس الوقت تم إضافة حرف الألف لبعض الكلمات مثل اسم (الرحمن) كتبها هكذا (الراحمين).

- وردت في النص مجموعة من الألقاب هي: (العبد، الفقير إلى كرم الله، أسير الذنوب، الراجي رحمة علام الغيوب، الفقيه).



8- المجموعة الثامنة:

يغطيها ثمانية ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول والثاني والثالث منها غير واضحة الملامح بسبب مادة النورة، والرابع والخامس والسادس نفذت عليها زخارف الجامات المتداخلة والمتماسمة، والسابع والثامن جاءت زخارفهما أشكالاً هندسية منها المثلثات والمعينات.

9- المجموعة التاسعة:

يغطيها تسعة ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول والثاني والثالث منها غير واضحة الملامح بسبب مادة النورة، أما الرابع فزخرفته على شكل خطوط مسننة غير متقنة، واللوح الخامس والسادس والثامن جاءت زخارفها هندسية عبارة عن خطوط متقاطعة وأشكال مثلثات متقابلة الرؤوس، أما اللوحان السابع والتاسع فقد نفذت عليهما زخارف هندسية نجمية الشكل إذ يتوسط اللوح السابع نجمة سداسية الشكل، يكتنفها من الجانبين خيطان مستقيمان، ونفذ على اللوح نجمتان رباعيتا الرؤوس، متجاورتان ومنفصلتان، يحددهما من الجانبين شريط زخرفي هندسي.

10- المجموعة العاشرة:

يغطيها ثمانية ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول والثاني منها غير واضح الملامح بسبب مادة النورة، أما الثالث والخامس والسادس فقد نفذت عليهما زخارف هندسية بالألوان قوامها أشكال معينات ومثلثات متقابلة الرؤوس، غير متقنة التنفيذ، إذ يلاحظ اختلاف أبعاد الأشكال فيما بينها. أما اللوح الرابع والسابع والثامن فقد جاءت زخارفها عبارة عن جامات مختلفة الأحجام، فاللوح الثالث عبارة عن جامتين متشابكتين تشبهان ربطة العنق أو جفت لأعب.

أما اللوح السابع فعبارة عن جامة تتوسط مساحة اللوح، نفذت بداخلها زخرفة زهرة سداسية البتلات، لونت الجامة باللون الأسود والبتلات باللون الأبيض على أرضية حمراء، أما اللوح الثامن فعبارة عن جامة تملأ مساحة اللوح، يتصل بتماسها شريط مسنن، وتتوسطها زخرفة هندسية عبارة عن معين ملئ بخطوط متقاطعة نتج عن تقاطعها أشكال مربعة ومثلثة ومعينة، ولون بشكل متبادل بين الألوان البيضاء والسوداء والحمراء.

11- المجموعة الحادية عشرة:

يغطيها سبعة ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، تم تغطيتها بمادة النورة أثناء أعمال الترميم من قبل الأهالي، مما أدى إلى اختفاء الزخارف المنفذة عليها، وبذلك من الصعب التعرف على نوع الزخارف المنفذة على تلك الألواح.

ثانياً: ألواح البلاطة الثانية (الوسطى):

تمتد من الشرق إلى الغرب، وتتوسط سقف المسجد، وتضم إحدى عشرة مجموعة، في كل مجموعة عدد من الألواح الخشبية، وتبدأ من جهة الجدار الشرقي باتجاه الجدار الغربي [لوحة 9]. على النحو الآتي:

1- المجموعة الأولى:

يغطيها ثمانية ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، تم تغطيتها بمادة النورة أثناء أعمال الترميم من قبل الأهالي، مما أدى إلى اختفاء الزخارف المنفذة عليها، باستثناء بعض الألواح التي يظهر فيها ملامح لآثار أشكال مربعات وجامات إلا أنها غير واضحة، وبذلك من الصعب التعرف على نوع الزخارف المنفذة على تلك الألواح.

2- المجموعة الثانية:

يغطيها سبعة ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول نجمة رباعية الرؤوس يكتنفها من الجانبين مستطيل بداخل مثلثات متقابلة الرؤوس.

اللوح الثاني جامعة تتكون من ثلاثة محيطات يتصل بالمحيط الداخلي منها شريط مسنن فأصبحت الدائرة شبيهة بالترس، ولونت باللون الأبيض، وشريط مسنن آخر يصل بين محيطي الدائرتين الخارجيتين، لونت الدائرة الوسطى باللون الأحمر والخارجية باللون الأبيض. واللوح الثالث زخرف بخطوط منكسرة بشكل غير متقن.

اللوح الرابع غطي جزء كبير منه بمادة النورة، ولا يظهر من زخارفه سوى بقايا خطوط سوداء لدوائر متقاطعة.

اللوح الخامس زين اللوح بالكامل بزخرفة المعينات الناتجة عن تقاطع خطوط طولية وعرضية، وحصرت المعينات بين شريط من المثلثات المتقابلة الرؤوس.

اللوح السادس جامعة مكونة من محيطين بلون أسود، يتصل بمحيطها الخارجي شريط مسنن، لَوّن ما بين المحيطين باللون الأبيض، ووسط الجامعة باللون الأحمر.

اللوح السابع منها صغير جدا، إذ كسر منه جزء كبير، وما تبقى منه يظهر فيه بعض الكتابات، وهو النص الخامس عشر من نصوص المسجد، ويتكون من عدة سطور نفذت باللون الأسود، لكنّ تعذر علينا قراءة ما يتضمنه بسبب تعرضه للطمس.

3- المجموعة الثالثة:

يغطيها ستة ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول زين بزخرفة المثلثات المتقابلة الرؤوس وهو ما تم تنفيذه أيضا في اللوح الثاني، مع اختلاف الحجم لأن الأخير أكبر حجما من الأول.

واللوح الثالث زين بزخرفة المثلثات المتقابلة الرؤوس التي شكّلت شكلا هندسيا يشبه النجمة، وهو من الأشكال التي يمكن مشاهدتها في مواقع عديدة من أهمها مواجل المياه في وصاب وعممة، وكذلك في قبة عراف. واللوح الرابع زين بخطوط غير واضحة وبشكل غير مضبوط وغير متقن. اللوح الخامس زين بنجمة رباعية. واللوح السادس زين بزخرفة على شكل جديلة.

4- المجموعة الرابعة:

يغطيها ستة ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول زين بزخرفة أشكال العقدة وتشبه تلك المنفذة على العوارض الخشبية، واللوح الثاني زين بأشكال العقدة وهي ذات رؤوس مدببة تصنف الجداول، واللوح الثالث زين بمثلثين متقابلين الرؤوس على شكل ساعة رملية غير متقنة وبدون ألوان. اللوح الرابع تربيعا لأشكال الدائرة المتكررة بشكل منظم وتقاطع دقيق بين الدوائر، لونت بالألوان البيضاء والحمراء.

اللوح الخامس تضمن زخارف كتابية تمثل النص الكتابي الأول من نصوص المسجد، واللوح السادس خطوط متقاطعة متكسرة تشبه الشبكة وهي ملونة باللون الأحمر والأسود.

تميز اللوح الخامس بأنه يضم نصا كتابيا يتكون من خمسة عشر سطرا، يقرأ منها الآتي: السطر الأول: بسم الله الرحمن الرحيم، السطر الثاني: حيم أمر يعمارت، السطر الثالث: هذا المسجد المبارك الشيخ، السطر الرابع: الاجل رفيع القدر، والسطر الخامس: لمحل حسن بن الهجر واخو، السطر السادس: أنه علي ابن الهجر وزيد، السطر السابع: [...] ابن الهاجر ابن سلما، السطر الثامن: ن وبني عمه اغفر الله، السطر التاسع: لهم ولوالديهم ولمن، السطر العاشر: قال امين ولمن قرا فيه، السطر الحادي عشر: ولمن صلا فيه ولجميع المسلمين، السطر الثاني عشر: والمسلمات الاحيا منهم والا، السطر الثالث عشر: موت برحمتك يا رحم يا الرا، السطر الرابع عشر: حمين ولمن [اوصا] وصلّى الله، السطر الخامس عشر: سيدنا محمد واله وسلم تسليمًا.



التعليق على النص:

- النص مكتمل، مع تعذر قراءة بعض الكلمات، ويتكون من خمسة عشر سطرا. وهو نص تأسيسي.
- يتحدث عن عمارة المسجد، ويذكر أسماء من قاموا وأمرؤا بالعمارة وهم حسن بن الهجر وإخوانه علي بن الهجر، وزيد بن الهجر، وبنو عمه.

- من خلال الأسماء يتبين أن المسجد بني بشكل جماعي، وهو على يد أسرة بني الهاجر (الهجر).
- كتب الكاتب اسم (أسرة) مرة بحرف المد ومرة بدون، إذ كتبها أول مرة (الهجر)، ومرة (الهاجر).
- وقع الكاتب في أخطاء كثيرة من أهمها فصل بعض الحروف عن بعضها الكلمة الواحدة، مثل كلمة (الرحيم)، في السطر الأول والثاني، وكلمة (والمجل) في السطر الرابع والخامس، وكلمة (وإخوانه) في السطر الخامس والسادس، وكلمة (سلمان) في السطر السابع والثامن، وكلمة (والأموات) في السطر الثاني عشر والثالث عشر، وكلمة (الراحمين) في السطر الثالث عشر والسطر الرابع عشر.

- من الملاحظات الإملائية، خاصة في حرف الألف، فمنها أنه كتب كلمة (عمارة)، هكذا (بعمارت).
- وردت مجموعة من الألقاب في النص هي: (الشيخ، الأجل، رفيع القدر والمجل).
- يمكن ملاحظة تميز الدعاء في النص بأنه أضاف إلى الدعاء في الأخير "ولجميع المسلمين والمسلمات الأحياء منهم والأموات"، وقد ظهر ذلك في عدة مساجد.

5- المجموعة الخامسة:

يغطيها سبعة ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول زين بمثلثين متقابلين الرأس يشبهان الساعة الرملية، لَوْنُ بالأسود والأحمر والخطوط بالأسود. اللوح الثاني نص كتابي هو النص الرابع من نصوص المسجد وسيأتي شرحه. اللوح الثالث زين بزخرفة المربعات المتجاورة بشكل رقعة الشطرنج يحده من الجانبين شريط زخرفي مكون من مثلثات متقابلة الرأس.

اللوحة الرابع تزينة زخرفة نجمة سداسية، وشكل مربع رؤوسه ذات دوائر صغيرة ويقطعه شكل مثلث.
اللوحة الخامس عبارة عن شريطين هندسيين بداخل كل منهما زخرفة المثلثات المتقابلة الرأس (ساعة رملية)، وزخرفة المساحة بين الشريطين شكل نجمة ثمانية الرأس تنتهي رؤوسها بدوائر صغيرة، تحيط بها بشكل عشوائي مجموعة من الأشكال الهندسية التي تشبه حرف (s).

اللوحة السادس يتضمن كتابات تمثل النص الخامس من نصوص المسجد، واللوحة السابع تزينة زخرفة غريبة عن باقي الزخارف، إذ يمكن ملاحظة وجود ما يشبه رأس أحد الحيوانات أو بالأصح الحشرات، وتحديدًا رأس الجرادة، بالإضافة إلى جزء من جسد الحشرة بجوار الرأس لكنه منفصل عنها.

تميز اللوح الثاني بأنه يضم نصا كتابيا، يتكون من خمسة سطور نفذت باللون الأسود، يكتنف النص من الجانبين شريط زخرفي هندسي قوامه مثلثات متقابلة الرأس، ونفذت بشكل غير متقن، يقرأ منه الآتي: (السطر الأول: كتب العبد الفقير، السطر الثاني: الحقيق لربه الراحي رحمه، السطر الثالث: ربه محمد ابن علي، السطر الرابع: الحسيني غفر الله له، السطر الخامس: ولوالديه ولجميع المسلمين). [لوحة 14: شكل 10].

التعليق على النص:

- النص يتحدث عن تسجيل الكاتب للنص، ويذكر اسم محمد بن علي الحسيني. وقد يكون هو أحد المشاركين في كتابة جميع نصوص سقف المسجد، إضافة إلى الكاتب السابق التهامي المذكور في النصوص السابقة.

- يضاف هذا الكاتب إلى الأشخاص الذين شاركوا ببناء المسجد ويعد هو الشخص السابع.
- وردت مجموعة من الألقاب في النص هي: (العبد، الفقير، الحقير لربه، الراحي رحمة ربه).
كما تميز اللوح السادس بأنه يضم نصا كتابيا، يتكون من سطرين، ونفذ باللون الأسود، يكتنف النص من الجانبين شريط زخرفي هندسي قوامه مثلثات متقابلة الرؤوس، ونفذت بشكل غير متقن، يقرأ منه الآتي: (السطر الأول: أن الله لا يغير ما بقوم، السطر الثاني: حتا يغيروا ما بأنفسهم). [لوحة:15 شكل:11].

التعليق على النص:

- النص مكتمل، ويتكون من سطرين فقط. نفذت الكتابة بخط شعبي، ولا يوجد أي توازن في السطور والكلمات والحروف.

- آيات كريمة من قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ). [الرعد:11].

- وقع الكاتب في بعض الأخطاء من أهمها كتابة كلمة (حتى)، هكذا (حتا).

6- المجموعة السادسة:

يغطيها ستة ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، زين اللوح الأول بزخرفة جديدة غير متقنة، تشبه تلك الموجودة على العوارض الخشبية، أما اللوح الثاني فعبارة عن مستطيل زين بزخرفة المثلثات المتقابلة الرؤوس، لونت باللون الأحمر، وتشبه الساعة الرملية، وقد أتقن الصانع توزيع الأشكال المثلثة إلا أنه لم يتقن رسمها إذ جاءت مختلفة الأحجام ولا يوجد توازن بين أضلاع المستطيل، ويزين وسط المستطيل حبات تشبه قطرات الماء، مختلفة الأحجام. ويزين اللوح الثالث زخارف أشكال معينة تشبه رقعة الشطرنج، واستخدم في تلوين المربعات اللون الأسود والأبيض والأحمر.

اللوحة الرابع أكبر الألواح مساحة، وهو تقريبا مربع الشكل، ويشبه اللوح الثاني في المجموعة الخامسة، إذ يتكون من قطعتين، فتح في وسطه فتحة على شكل نجمة رباعية، رأسان منها مثلثان تتصل بهما أشكال معينة، ورأسان متدرجان تعرض جزء منهما للكسر، وتغطي المساحات الفاضية بين أركان النجمة زخرفة نجمية تشبه تلك المنفذة في اللوح الثاني من المجموعة السابقة، وجامتان غير متفتحتين سواء في رسم الدائرة أو في تساوي الجامتين وتقابلهما، ويغطي فتحة النجمة لوح آخر زين بزخرفة زهرة سداسية البتلات، ذات لون أبيض على أرضية حمراء.

اللوحة الخامس زخرفة الجديدة.

اللوحة السادس أصغر الألواح مساحة وأقلها إتقاناً، إذ جاءت زخارفه عبارة عن شريط مسنن مكون من عدة خطوط كل خط نفذ بلون، وهي: الأحمر والأبيض والأسود.

7- المجموعة السابعة:

يغطيها أربعة ألواح خشبية ثلاثة ألواح منها مربعة الشكل ومتساوية في مساحتها، أما الأول منها فهو أصغرهما مساحة ويختلف في الزخارف المنفذة عليه.

اللوحة الأول مستطيل الشكل، جزء منه مغطى بالعارضة الخشبية، ويظهر في الجزء الظاهر منه زخرفة جامتين متصلتين، واللوحة الثاني تزينه زخرفة هندسية عبارة عن جامة دائرية يتوسطها شكل نجمة كتبت داخلها بشكل دائري، وتمثل هذه الكتابة النص الثاني عشر من نصوص المسجد، والنص عبارة عن آيات كريمة من نهاية سورة البقرة، وكتب داخل الشكل النجمي آيات كريمة من سورة يوسف، نفذت باللون الأسود. ويقرأ النص كالآتي: (السطر الأول: لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا أن نسينا أو اخطأنا، السطر الثاني: ربنا ولا تحمل علينا أصراً كما



حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا، السطر الثالث: فالله خير حفظا وهو الرحم الرحمين). [لوحة: 22 شكل: 18].

التعليق على النص:

- النص مكتمل، ويتكون من ثلاثة سطور، على شكل دوائر داخل جامعة، تتوسطها نجمة رباعية الرؤوس تدور حول الكتابة.

- آيات كريمة من قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا أَنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ﴾. [البقرة: 286]

- آيات كريمة من قوله تعالى: ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾. [يوسف: 64].

- كتب داخل الشكل النجمي جزء من الآية الكريمة بهذا الأسلوب (خير، والله، حفظاً)، واستكمل الآية أسفل الشكل النجمي (وهو أرحم الراحمين)

- وقع الكاتب في خطأ عند كتابة كلمة (أرحم)، حيث كتبها (الرحم).

اللوح الثالث يتكون من مستويين: الأول يمثله لوح مربع مكون من قطعتين، ويتوسطه فتحة على شكل نجمة رباعية، رأسان منها مثلثان ورأسان متدرجان، ويقابل الرأسين المثلثين زخرفة جديلة، والجانب الآخر شكل حرف (S)، ويزين المساحات الفارغة بين الرؤوس تحديداً في أركان مربع اللوح زخرفة جامتين يتصل بمحيطهما شريط مسنن، ويتوسط كل جامعة زهرة سداسية البتلات، لونت البتلات باللون الأبيض على أرضية حمراء، وفي الجهة المقابلة لهما شكل نجمتين رباعيتي الرؤوس، لونت باللون الأبيض في عمل النجمة، واللون الأحمر في بواطن النجمة، ويغطي هذه الفتحة لوح آخر يعلو المستوى الأول، نفذت عليه زخارف مروحية لونت باللون الأبيض والأحمر والأسود، ويحيط بها كتابات تمثل النص الثالث عشر من نصوص المسجد، الذي يتكون من عدة سطور تلتف حول مركز اللوح الخشبي والذي تتوسطه جامعة دائرية نفذت عليها زخرفة مروحة، نفذت باللون الأسود.

ويقرأ من النص بعض الكلمات فقط، بسبب تغطية اللوح بأجزاء أخرى أضيفت في فترة لاحقة، ويقرأ من النص الآتي: (السطر الأول: هذا عبدك، السطر الثاني: سامر الليل القمر، السطر الثالث: ربكما [...]). [لوحة: 23 شكل: 19].

اللوح الرابع زخارفه هندسية عبارة عن جامعة دائرية تتوسطها وريدة بيضاء على خلفية حمراء، تحيط بها الكتابات بشكل دائري، والنص يتكون من عدة سطور نفذت باللون الأسود، ويمثل النص الكتابي الحادي عشر من نصوص المسجد، ويقرأ منه الآتي: (السطر الأول: بسم الله الرحمن الرحيم [امن] الرسول بما انزل إليه من ربه والمؤمنون كل امن بالله وملئكته وكتبه ورسله، السطر الثاني: لا نفرق بين أحدا من رسله وقالوا سمعنا واطعنا، السطر الثالث: غفرانك ربنا واليك). [لوحة: 21 شكل: 17].

التعليق على النص:

- تعذر قراءة بعض كلمات النص، وهو يتكون من آيات كريمة تدور حول جامعة بداخلها زهرة سداسية البتلات.

- تدور الكتابة حول الجامعة في ثلاثة دوائر، الأخيرة منها قصيرة لم يكتمل فيها محيط الدائرة.

- الآيات الكريمة هي من قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ آمَنْ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ﴾. [البقرة: 286].

- لم يوفق الكاتب في عملية توازن دوران الكتابة حول الجامعة، وهو أيضا ما يمكن ملاحظته في عدم مقدرته على رسم بتلات الزهرة بشكل متساوٍ.

يتشابه النص مع النص العاشر من نصوص المسجد في التكوين العام إذ كتب النص في لوح خشبي مربع الشكل، تتوسطه جامعة.

8- المجموعة الثامنة:

يغطيها ستة ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول نص كتابي وهو النص السادس من نصوص المسجد، يكتنف النص من الجانبين شريط زخرفي هندسي قوامه مثلثات متقابلة الرؤوس، ونفذت بشكل غير متقن، ويقرأ منه، الآتي: (السطر الأول: سبحان ربك، السطر الثاني: رب العزة عما يصفون، السطر الثالث: وسلام علا المرسلين، السطر الرابع: والحمد لله رب العالمين). [لوحه: 16 شكل: 12].

التعليق على النص:

- النص مكتمل، ويتكون من أربعة سطور.
- آيات كريمة من قوله تعالى: (سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ).

[الصفات: 180-183]

- وقع الكاتب في أخطاء منها أنه كتب (على)، هكذا (علا).

أما اللوحان الثاني والثالث فزخرفا بمثلثين متقابلين الرؤوس مع اختلاف توزيع الألوان فيما بينها.
اللوحة الرابع جامعة يتصل بمحيطها شريط مسنن نفذ باللون الأسود، ويتوسط الجامعة خطان متماوجان متقاطعان عند مركز الجامعة، وأصبحت الجامعة وكأنها مروحية.

اللوحة الخامس تزينه جامعة يتصل بمحيطها شريط مسنن، نفذ باللون الأسود، ويتوسطها جامعة أصغر لونت باللون الأبيض ويتصل بمحيطها شريط مسنن نفذ باللون الأحمر، وتظهر ملامح بعض الكتابات في الجامعة لكنها لم تعد واضحة بسبب النورة، وبعد النص الرابع عشر من نصوص المسجد. ويتكون من عدة سطور نفذت باللون الأسود، [لوحة: 24 شكل: 20]. وتتعدى قراءة مضمون النص بسبب عوامل التعرية.

أما اللوح السادس منها فهو غير واضح الملامح بسبب مادة النورة.

9- المجموعة التاسعة:

يغطيها ستة ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول نص كتابي يمثل النص السابع من نصوص المسجد، ويتكون من خمسة سطور نفذت باللون الأبيض، ويكتنف النص من الجانبين شريط زخرفي هندسي قوامه مثلثات متقابلة الرؤوس، نفذت بشكل غير متقن، وجاء مضمون النص، كالآتي: (السطر الأول: أن الله وملا، السطر الثاني: نكته يصلون علا، السطر الثالث: النبي يا ايها الذين امنوا، السطر الرابع: صلوا عليه وسلموا، السطر الخامس: تسليما). [لوحة: 17 شكل: 13].

تضمن النص آيات كريمة من قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا). [الأحزاب: 56]. مع ملاحظة وجود بعض الأخطاء التي وقع فيها الكاتب مثل فصل بعض الحروف عن بعضها في بعض الكلمات، مثل (وملائكته)، في نهاية السطر الأول، وبداية السطر الثاني، وأيضا فإنه كتب (علي)، هكذا (علا).

اللوحة الثاني خطوط متقاطعة نتج عن تقاطعها شكل شبكة لونت باللونين الأحمر والأسود.

اللوحة الثالث جديلتان مستقيمتان ومتوازيتان.

اللوحة الرابع مجموعة من الدوائر المتساوية في أحجامها وزعت على المساحة الكلية للوح، في تداخل وتقاطع دقيق بين تلك الدوائر نتج عنه شكل هندسي رائع، يصعب التمييز فيه بين بداية ونهاية كل دائرة، مع ظهور أشكال أخرى نتيجة تلوين



الأجزاء المتداخلة والمتقاطعة بين تلك الدوائر، من أهمها أشكال معينة تتوسط كل دائرة، وكان التلوين باللونين الأحمر والأبيض، وهو يشبه اللوح الرابع في المجموعة الرابعة.

اللوحة الخامسة يزينه زخرفة جامتين متصلتين بتماس كل منهما بشكل يشبه الجف اللعاب، وقد لونت الجامتان باللون الأبيض، واللون الأسود في رسم محيط الجامتين، ويتوسط الجامتين جامة صغيرة لونت باللون الأحمر. وهي قريبة من شكل ربطة العنق.

اللوحة السادسة زخارفه عبارة عن جامة كبيرة تملأ اللوح، تتوسطها جامة أصغر يتصل بمحيطها شريط زخرفي بشكل زجاجي، حتى أصبحت تشبه النجمة ثمانية الرؤوس، ولونت الجامتان باللون الأبيض، والرؤوس النجمية باللون الأحمر،

10- المجموعة العاشرة:

يغطيها ستة ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول عبارة عن خطوط متداخلة ومتقاطعة نتج عنها أشكال معينة ومربعة، يبدو عليها الضعف في عملية التوازن وهي غير دقيقة. ويزين اللوح الثاني زخرفة جديلتين متقاطعتين على شكل زائد (+). واللوح الثالث ثلاث جامات متداخلة وزعت على المساحة الكلية للوح، ولونت الأجزاء الناتجة عن تقاطع الدوائر باللونين الأبيض والأحمر بالتبادل.

اللوحة الرابع كان في حالة سيئة ولا تظهر فيه الزخارف بسبب النورة، باستثناء الإطارات وهي عبارة عن أشكال مثلثات ومعينات متقابلة ومتداخلة.

اللوحة الخامسة مستطيل الشكل وهو ليس بحال أفضل من السابق، فقد تعرض لكسر وتغطية النورة عليه بشكل كبير، وتظهر آثار الزخرفة المنفذة عليه وهي مجموعة من الدوائر المتساوية في أحجامها وزعت على المساحة الكلية للوح، في تداخل وتقاطع دقيق بين تلك الدوائر مما نتج عنه شكل هندسي رائع، يصعب التمييز فيه بين بداية ونهاية كل دائرة، مع ظهور أشكال أخرى نتيجة تلوين الأجزاء المتداخلة والمتقاطعة بين تلك الدوائر، ومن أهمها أشكال معينة تتوسط كل دائرة، وكان التلوين باللونين الأحمر والأبيض.

اللوحة السادسة تغطيه النورة في معظم أجزائه ويظهر عليه آثار كسر بسبب ضغط السقف، وعدم ترابط العوارض الخشبية التي يعلوها، ورغم ذلك يمكن التعرف على الزخارف المنفذة على هذا اللوح وهي جامة تتكون من دائرتين خارجية وداخلية يصل بين محيطيهما خط أسود مستقيم، يقسم المساحة بين الدائرتين إلى أشكال مستطيلة ومعينة، وقد لونت هذه الأشكال بالتبادل باللونين الأحمر والأبيض، ويتوسط الدائرة الداخلية زهرة سداسية البتلات، لونت البتلات باللون الأبيض، والأرضية حمراء، وللأسف فإن جزء من هذا اللوح مغطى بالعازلة الخشبية، إضافة إلى مادة النورة.

11- المجموعة الحادية عشرة:

يغطيها ثمانية ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، تم تغطيتها بمادة النورة أثناء أعمال الترميم من قبل الأهالي، مما أدى إلى اختفاء الزخارف المنفذة عليها، باستثناء بعض الألواح التي يظهر فيها ملامح لآثار أشكال مربعات وجامات إلا أنها غير واضحة، وبذلك فمن الصعب التعرف على نوع الزخارف المنفذة على تلك الألواح.

ثانياً: ألواح البلاطة الثالثة (الجنوبية):

تمتد من الشرق إلى الغرب، وتقع في الجزء الجنوبي من سقف المسجد، تضم إحدى عشرة مجموعة، في كل مجموعة عدد من الألواح الخشبية، وتبدأ من جهة الجدار الشرقي باتجاه الجدار الغربي [لوحة (10)] على النحو الآتي:



1- المجموعة الأولى:

يغطيها أربعة عشر لوحاً خشبياً تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، وجميعها غير واضحة الملامح بسبب مادة النورة، ويبدو من عددها أنها من الإضافات التي تمت في المسجد أثناء عملية الترميم من قبل الأهالي.

2- المجموعة الثانية:

يغطيها ثمانية ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول تزيهه نجمة رباعية لونت باللون الأبيض والأحمر.

اللوح الثاني مثلثان متقابلان الرؤوس، واللوح الثالث تغطيه مادة النورة، أما اللوح الرابع والخامس فزينا بأشكال نجمية، والرابع نجمة ذات ستة رؤوس، والخامس نجمة ربعية الرؤوس، أما اللوح السادس والسابع والثامن فلا يظهر من زخارفها شيء بسبب مادة النورة التي تحجب الزخارف المنقذة عليها.

3- المجموعة الثالثة:

يغطيها أحد عشر لوحاً خشبياً تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول خطوط متقاطعة غير متقنة واللوح الثاني يتضمن زخرفة جامات متجاورة، بالإضافة إلى نصوص كتابية تمثل النص العاشر من نصوص المسجد، والجامات عبارة عن ثلاث دوائر متجاورة تتوسطها زخارف مروحية، كتب داخل الدائرة الأولى زخارف كتابية هي ((صلى الله عليه واله))، وفي الدائرة الثانية ((...الله...))، أما الدائرة الثالثة فخالية من الكتابة، وتحيط بالدوائر زخارف كتابية أصابها تلف كبير مما جعل من الصعب قراءتها كاملة، ولم يبق منها واضحاً غير بعض الكلمات منها: (حولاً...على...اليوم... الاخر...مع...) بالإضافة إلى نص يقرأ منه: (السطر الأول: رفع سقف...، السطر الثاني: المسجد، السطر الثالث: المبارك)، وكتب داخل الجامة (وصلى الله). [لوحه: 20 شكل: 16].

أما اللوح الثالث فقد زين بمثلثات متقابلة الرؤوس، واللوح الرابع زين بنجمتين سداسيتي الرؤوس متجاورتين ومنفصلتين عن بعضهما، أما زخارف اللوح الرابع والخامس فهي غير واضحة، بسبب النورة، وكذلك بقية الألواح لا يوجد فيها شيء يمكن وصفه.

4- المجموعة الرابعة:

يغطيها ثمانية ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول عبارة عن مستطيلين على شكل سلم، يحصران بينهما شكلاً يشبه رأس السهم.

اللوح الثاني يخلو من أي زخارف، ومن المرجح أنه استُبدل أثناء عمليات الترميم من قبل الأهالي، واللوح الثالث نفذت عليه خطوط متقطعة لكنه غير متقنة.

اللوح الرابع عبارة عن مستطيل كوّنته مجموعة من المثلثات ذات الرؤوس المتقابلة، وتُحصر بداخل المستطيل نصوص كتابية تمثل النص السادس عشر من نصوص المسجد الذي يتكون من عدة سطور نفذت باللون الأسود، داخل مستطيل مكون من شريط زخرفي هندسي قوامه مثلثات متقابلة الرؤوس، ونفذت بشكل غير متقن، لكن بسبب عوامل التعرية فالنص بالكامل غير مقروء.

اللوح الخامس زخرفة خطوط مموجة تشبه أمواج البحر، واللوح السادس زين بشكل مثلثين متقابلين الرؤوس وهو غير متقن وبدون ألوان. أما اللوح السابع والثامن فلا يظهر منهما أي زخارف بسبب مادة النورة.



5- المجموعة الخامسة:

يغطيها سبعة ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول تزيينه خطوط منحنية بعضها فوق بعض وهي تشبه أمواج البحر. واللوح الثاني يزيئه شكل مستطيل بداخله أشكال معينة نتجت عن تقاطع خطوط سوداء، ولونت المعينات باللون الأبيض والأسود والأحمر. واللوح الثالث دوائر متجاورة ومتقاطعة. واللوح الرابع زخرفة الجديلة. واللوح الخامس والسادس والسابع زينت جميعها بأشكال المثلثات المتقابلة الرؤوس.

6- المجموعة السادسة:

يغطيها خمسة ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول زين بزخرفة العقدة، واللوح الثاني خطوط متكسرة، واللوح الثالث يتكون من مستويين: الأول يمثل لوح مربع مكون من قطعتين، وتتوسطه فتحة على شكل نجمة رباعية، رأسان منها مثلثان ورأسان متدرجان، ويقابل الرأسين المثلثين زخرفة جديلة، ويزين المساحات الفارغة بين الرؤوس تحديداً في أركان مربع اللوح زخرفة جامتين يتصل بمحيطهما شريط مسنن، ويتوسط كل جامة زهرة سداسية البتلات، وقد لونت البتلات باللون الأبيض على أرضية حمراء، وفي الجهة المقابلة لهما شكل نجمتين، رباعيتي الرؤوس، لونت باللون الأبيض في عمل النجمة واللون الأحمر في بواطن النجمة، ويغطي هذه الفتحة لوح آخر يعلو المستوى الأول، وقد نفذت عليه زخارف مروحية لونت باللون الأحمر، وهذا اللوح يشبه اللوحين السابقين في المجموعة الخامسة والسادسة.

اللوح الرابع زين بزخرفة جامة واسعة يتصل بمحيطها من الداخل شريط مسنن وتشبه الترس، ويتوسطها شكل نجمة رباعية الرؤوس. واللوح الخامس لا يظهر فيه أي زخارف بسبب مادة النورة.

7- المجموعة السابعة:

يغطيها ثمانية ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول زين بشكل المثلثين المتقابلين الرؤوس، واللوح الثاني زين بالكامل بزخرفة وريدة رباعية البتلات تتلاق رؤوسها مشكّلة لوحة بديعة، وهي تشبه زخارف مسجد الحذفة، ومسجد القاهر. أما اللوح الثالث فهو جامات متجاورة بشكل جديلة، تشبه تلك التي في مسجد حلفة. واللوح الرابع زخرفة شكل العقدة تشبه تلك التي في مسجد حلفة.

اللوح الخامس خطوط منحنية فوق بعض وتشبه أمواج البحر، يكتنفها من الجانبين مستطيل بداخله زخرفة المثلثات المتقابلة الرؤوس. اللوح السادس جامات متجاورة ومتقاطعة مع بعضها تشبه تلك التي في مسجد حلفة. وأما اللوح السابع والثامن فغير واضعي الملامح بسبب مادة النورة.

8- المجموعة الثامنة:

يغطيها ثمانية ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول والثاني منها غير واضعي الملامح بسبب مادة النورة، أما اللوح الثالث فتزيينه جامتان متصلتان ببعض. واللوح الرابع زين بشكل المثلثين المتقابلين الرؤوس. واللوح الخامس زين بزخرفة شكل العقدة. اللوح السادس عليه زخارف خطوط مستقيمة، تشبه أجزاء منها حرف (H). واللوح السابع زين بالكامل بشكل شبكة تشبه رقعة الشطرنج، إلا أن توزيع الألوان ومساحة المربعات غير متقنة. اللوح الثامن زين بشكل المثلثين المتقابلين الرؤوس.

9- المجموعة التاسعة:

يغطيها ثمانية ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول زخارفه جامة كبيرة تملء اللوح، لها محيطان، يفصل بينهما اللون الأبيض ووسط الجامة لون باللون الأحمر. اللوح الثاني والثالث والرابع والسادس والسابع



نفذت عليها جميعا زخرفة المثلثين المتقابلين الرؤوس، مع اختلاف حجم كل واحد منها من لوح إلى آخر. أما اللوح الخامس فزين بزخرفة نجمية ذات أربعة رؤوس. وأما اللوح الثامن وهو الأخير فيخلو من أي زخارف.

10- المجموعة العاشرة:

يغطيها ستة ألواح خشبية تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، اللوح الأول تزيينه زخرفة نجمة سداسية تكونت من تقاطع مثلثين، واللوح الثاني نص كتابي هو النص الثامن من نصوص المسجد وسيأتي شرحه، ويحيط به زخرفة جدلية. يتكون من سطر ونفذت الكتابة باللون الأسود، جاء نصه: (لا اله إلا الله). [لوحة: 18 شكل: 14]. ومضمونه الشهادة بوحدانية الله. ويحيط بالنص زخارف هندسية عبارة عن خطين متداخلين نتج عن تداخلهما شكل ضفيرة، تحصر فيما بينها أشكالا شبه دائرية (بيضاوية).

اللوح الثالث غطي بمادة النورة وتظهر بعض تفاصيل الزخرفة المنفذة عليه وأهمها جامة بداخلها زهرة سداسية البتلات، ويكتنفها من الجانبين مستطيل بشكل سلم، واللوح الرابع غير واضح تماما بسبب مادة النورة. واللوح الخامس زين بزخرفة المثلثين المتقابلين الرؤوس. واللوح السادس زين بجامة مكونة من محيطين يفصل بينهما لون أبيض ولا يمكن التعرف على باقي تفاصيل الزخرفة بسبب مادة النورة.

11- المجموعة الحادية عشرة:

يغطيها أحد عشر لوحا خشبيا تختلف في مساحتها من لوح إلى آخر، تم تغطيتها بمادة النورة أثناء أعمال الترميم من قبل الأهالي، مما أدى إلى اختفاء الزخارف المنفذة عليها، وأصبحت غير واضحة، وبذلك من الصعب التعرف على نوع الزخارف المنفذة على تلك الألواح.

المبحث الرابع: الدراسة التحليلية لمسجد قرية مير:

التخطيط: ينتهي المسجد من حيث تخطيطه إلى المساجد الصغرى المنتشرة في قرى محافظات اليمن، والتي تتميز بتخطيطها البسيط الذي يضم قاعة للصلاة، صغيرة مستطيلة أو مربعة الشكل يتم الدخول إليها من باب صغير. وتتميز هذه المساجد ببساطة البناء، ويكثر وجودها في القرى الصغيرة جداً، وعلى طريق المسافرين (الحداد، 2003: ص 24: العروسي، 2002: 67؛ عبد الملك، 2010: ص 170، 178)، وهذا النوع منتشر في عموم قرى محافظة ذمار (الكوماني، 2022، ص 111).

مواد البناء:

استخدم في بناء المسجد نفس المواد المستخدمة في بناء المساجد في اليمن، ابتداء بالحجر والقضاض، والجص والخشب، (عبد الملك، 2010: ص 42)، مع تميز مادة الخشب في كونها العنصر الهام في تسقيف المسجد والذي نفذت عليه الزخارف الكتابية والهندسية والنباتية.

مادة الخشب:

استخدمت في المساجد بكثرة، سواء في عملية التسقيف بمختلف أنواعه، أو كأعمدة وأعتاب خشبية، أو نوافذ وأبواب، وتراكيب خشبية، ومنابر خشبية، (خليفة، 1988، ص 22. غيلان، 1996، ص 5). وزينت أغلبها بزخارف إسلامية متنوعة (عبد الملك، 2010: ص 43، 44) من أهمها الزخارف الكتابية، وتعد كتابات مسجد الوحش والمؤرخة بسنة (737 هجرية)، أقدم الكتابات المنفذة على الخشب في المنشآت الإسلامية في محافظة ذمار.



العناصر الزخرفية:

أولاً: الزخارف الكتابية: تضمنت الدراسة مجموعة من النصوص المؤرخة، منها نص مؤرخ باليوم والشهر والسنة، وبعضها بالشهر والسنة فقط، وبعضها بالسنة فقط، كما تضمنت الكتابات أسماء أصحابها، بالإضافة إلى آيات قرآنية، وجمل دعائية وعبارات دينية ذات صيغ مختلفة، منها: التصريح بتوحيد الله، والإقرار بالولاء له، والتوكل عليه والاعتماد عليه، والتوبة والخشية منه، وإظهار محبته والتقرب إليه، ودعاء طلب المغفرة، والرزق، والجنة، والرحمة، والنجاة من النار، والصلاة على النبي، عليه أفضل الصلاة والتسليم، وجميع ذلك يمكن مشاهدته في الكتابات الإسلامية في مختلف الأقاليم الإسلامية.

وهذا هو ما يمكن مشاهدته في معظم المساجد التي تعود إلى ما بعد القرن السابع والثامن والتاسع الهجري، ومن أهمها في محافظة ذمار مسجد الوحش، ومسجد المنوّح وغيرهما (الكوماني، 2، 2022، ص 97).

ولعل أهم ما يميز كتابات مسجد (مير) ظهور أسلوب تنفيذ الكتابة بشكل دائري، حيث تدور الكتابة حول مربع، وحول دائرة، وحول نجمة، وحول مروحة، وحول زهرة، ويعد هذا أول ظهور لها في مساجد محافظة ذمار.

نفذت الكتابات بخط شعبي رغم تميز خصائص بعض الحروف بخصائص خط الثلث. وبذلك لا يمكن الحديث عن خصائص فنية للخط المنفذة به الكتابات: لأنه لا يخضع لأي من قواعد الخطوط المعروفة، رغم اقترابه من قواعد خط الثلث، والذي كان منتشراً في هذه الفترة الزمنية في المنشآت الإسلامية في اليمن (الكوماني، 1، 2022: ص 285). وللمزيد عن الخط الشعبي ينظر (الحداد، 2006، ص 128).

الظواهر الإملائية: يمكن ملاحظة العديد من الظواهر الإملائية في نصوص كتابات هذا المسجد، ويمكن حصرها في الآتي: كتابة التاء المتطرفة المربوطة المتصلة تاء مفتوحة في بعض الكلمات، وحذف حرف الألف من (يا) النداء، وكتابة الياء في آخر الكلمة ياء مقصورة، وكتابة الألف المقصورة بألف ممدودة كما في كلمة علا. (الحداد، 2008، ص 80) وتجزئة الكلمة بين نهاية وبداية السطور. وقد تم التطرق إلى كل ظاهرة إملائية في جميع النصوص.

ثانياً: الزخارف الهندسية: اعتمد الفنان على الزخارف الهندسية بشكل كبير، في تزيين سقف مسجد مير، ابتداء من الوحدات الهندسية الصغيرة كالأشكال الدائرية وشبه الدائرية والمربعات والمعينات والمثلثات، وانتهاء بالأشكال المركبة كالأشرطة والأشكال النجمية والمضفورة، والمسننات وغيرها، والتي تعد امتداداً للزخارف الهندسية المنفذة في المنشآت الإسلامية في اليمن وخارج اليمن (الحداد، 2003: ص 172). حيث وجد المسلمون في الزخارف الهندسية المختلفة أكثر مما وجدوه في الزخارف النباتية، وأبدعوا وتفننوا في هذا النوع من الزخرفة وابتكروا فيه الكثير من الضروب، (رزق، 2000، ص 675).

وسيتم تقسيم الزخارف الهندسية على حسب نوع الشكل الهندسي فيها إلى:

زخرفة الجوامات: استخدم في تنفيذ هذه الزخارف الألوان وقد تنوعت طريقة الزخرفة بالدوائر ما بين دوائر متجاورة مع بعض وأخرى متقاطعة عند تماسها، وما بين دوائر منفردة لوحدها أحياناً كانت تتوسط بعضها دائرة أخرى أصغر منها، وبعضها على شكل وردة أو شكل مروحة. وهذا النوع من الزخارف يمكن مشاهدته في العديد من المساجد والمدارس اليمنية في العصر الإسلامي (غيلان، 1996: 69)،

زخارف مربعة ومعينة ونجوم: تم استخدام الزخارف المربعة والمعينة في زخرفة سقف هذا المسجد بشكل قليل، وقد وجدت ست لوحات موزعة على السقف تأخذ زخرفتها أشكالاً مربعة ومعينة، نفذت زخارفها باستخدام الألوان المختلفة منها الأسود والأبيض والبني والأحمر، كما تم استخدام زخارف على أشكال نجمية أغلبها رسمت بالألوان ومنها ما تم تشكيلها

بواسطة عمل فراغ متدرج في السقف، كان يتم تغطيته بقطعة خشبية مما يجعله يشبه المصنذقات الخشبية، وأغلب هذه الزخارف تتشابه مع بعضها من حيث الشكل وطريقة التنفيذ، وسنذكر بعض النماذج المختلفة تحاشيا للتكرار في الوصف ونظرا لضيق الوقت.

وهذا النوع من الزخارف يمكن مشاهدته في العديد من المنشآت الإسلامية في اليمن في العصر الإسلامي (سعيد، 1998: ص154، المطاع، 2000، 283، غيلان، 1996: 69)،

الزخارف المصفورة (الضفائر أو الجدائل): وجدت مجموعة من زخارف الجدائل، والتي جاء بعضها بسيطا والبعض الآخر معقدا، وهو نفس الأسلوب الذي يمكن مشاهدته في مساجد عديدة في اليمن.

الساعة الرملية: عنصر يشبه الساعة الرملية وهي نتيجة تداخل المثلثين المتقابلين الرؤوس.
المناور: يوجد ثلاثة مناور خشبية، اثنان في البلاطة الوسطى، واحد منهما في اللوح الرابع من المجموعة السادسة، والثاني في اللوح الثالث في المجموعة السابعة، والمنور الثالث في البلاطة الثالثة في المجموعة السادسة في اللوح الثالث.

ثالثا: الزخارف النباتية: أهم ما وجد في هذا السقف من الزخارف النباتية هو بعض الأفرع النباتية، والتي ينبثق منها أفرع أصغر توجي وكأنها غصن شجرة، ووجدت في العوارض الخشبية في المستوى الثاني من السقف الخشبي، بالإضافة إلى زخرفة الزهرة الخماسية والسداسية، وقد وجدت متكررة في السقف بشكل كبير على الألواح وكذلك على البراطيم الخشبية، وقد وجدت إما مستقلة أو مع زخارف أخرى، وهذه الزخرفة تختلف في حجمها من لوحة إلى أخرى، ويظهر عليها البساطة وعدم الإتقان كما يلاحظ على الزخارف الهندسية.

رابعا: أساليب الزخرفة وطرق تنفيذها:

استخدم أكثر من أسلوب في تنفيذ زخارف المسجد ومن أهمها أسلوب الحفر الغائر، والذي يمكن مشاهدته في البراطيم والعوارض الخشبية، بينما استخدم أسلوب التلوين (خليفة، 1992، ص 138؛ الحداد، 1999، ص292؛ المطاع، 1994، ص293) بشكل أكبر خاصة في الألواح الخشبية، والتلوين من الأساليب التي أقبل العمار اليمني على استخدامها في تنفيذ الكتابات على المنشآت الدينية، (المطاع، 1994، ص417)، وقد استخدمت في محافظة ذمار بشكل واسع، (شيحة، 1987، ص57؛ الكوماني، 2020، ص419) إذ استخدمت في تلوين زخارف الأسقف الخشبية، والمخطوطات، واستخدمت ألوانا مختلفة (الوجيه، 2013، ص132) من أهمها اللون الأسود، (الغامدي، 1998، ص50)، والأحمر والأبيض، واللون البني واللون البرتقالي. وهو ما يمكن ملاحظته في سقف المسجد موضوع الدراسة.

جدير بالذكر أن أكثر ما ساعد على استخدام التلوين هو ظهور الألواح الخشبية التي تتميز بعدة مزايا، يمكن تلخيصها في الآتي:

- دورها المعماري، في التسقيف، مما أتاح مساحة كافية لتنفيذ العناصر الفنية عليها.
- تعد الألواح المادة الوحيدة التي تم إعدادها للكتابة والزخرفة، فهي مخصصة لأن يتم الكتابة عليها.
- تنوعت أحجام وأشكال الألواح، فبعضها جاء مربع الشكل، والبعض الآخر مستطيل الشكل، بالإضافة إلى أن بعضها جاء متدرجا أو دائري الشكل أو نصف دائري.

الألقاب

الأجل: اسم تفضيل من جليل، بمعنى عظيم (ابن سيده، 2000، 4/335)، وقد شاع استعمال هذا اللقب في العالم الإسلامي، وكان يطلق على أصحاب النفوذ من رجال الدولة كأمراء الولايات المستقلة عن حكم الخلافة العباسية (الباشا، الألقاب، ص126)، واستخدم هذا اللقب في اليمن بكثرة، فقد وجد ضمن ألقاب الأئمة والحكام والقضاة والعلماء

(سعيد، 1998، ص 95. الحداد، 2006، ص 136)، وقد وجد في أغلب المنشآت الأثرية في محافظة ذمار (ووجد ضمن ألقاب أبناء القاسم وأحفاده، ومنهم الحسن والحسين بن القاسم، ومحمد بن الحسن. (الكوماني، 2020، ص 221)، وهنا وجد مسجلاً ضمن ألقاب حسن بن الهجر.

أسير: أضيف إلى لفظ (أسير) ألفاظ أخرى لتكوين ألقاب مركبة، مثل: (أسير ذنبه والراجي عفو ربه (جار الله، ثلاث: 318)، أسير الهوى (العريفي، كتاب الألقاب: 39/1. السيد، 1990، ص 28)، وورد بصيغة (أسير الذنوب)، ضمن ألقاب محمد بن موسى التهامي. في النص الثاني من نصوص المسجد. وهو من الألقاب التي وردت بكثرة في عدد من المنشآت الإسلامية في محافظة ذمار، ومنها نصوص مسجد المنوح، ضمن ألقاب يوسف الحرازي (الكوماني 2، 2022، ص 101)، وفي نصوص مسجد الوحش، ضمن ألقاب أحمد بن الوحش. وفي نصوص مصحف مكتب الأوقاف بدمار، ضمن ألقاب علي بن عيسى بن زكريا الخيواني. وفي نصوص مسجد حلفة، ضمن ألقاب بني جعران. وهذا اللقب غالباً ما يرد ضمن ألقاب المجددين والصناع، (الكوماني 1، 2022، ص 339).

جمال: يضاف إليه بعض الكلمات لتكوين ألقاب مركبة، مثل (جمال الملك، جمال الدولة، جمال الدين)، (الباشا، 1987، ص 239) وهو من الألقاب التي وردت بكثرة في الآثار اليمنية (النصر، 1983، ص 40؛ المطاع، 2000، ص 559)، وأغلبها يرد بصيغة (جمال الدين)، (سعيد، 1998، ص 110؛ الرصاص، 2019، ص 387) وجمال الدين يطلق في اليمن على من اسمه محمد (الأكوع، 1978، ص 402)، وفي هذا المسجد يرد أيضاً بصيغة (جمال الدين)، في النص الثالث من نصوص المسجد، ضمن ألقاب محمد بن ناجي بن عمر الغوبري، وهو من الألقاب التي وردت في عدد من المنشآت الإسلامية في محافظة ذمار، منها نصوص شاهد قبر الإمام يحيى بن حمزة، ضمن ألقاب محمد بن حسن الدواري، وفي نصوص شاهد قبر شمس الدين أحمد بن جمال الدين الأنسي العمري، وفي نصوص مسجد المنوح (الكوماني 1، 2022، ص 341).

الحقير: أضيفت لفظ كلمات أخرى لتكوين ألقاب مركبة، فقد ورد بصيغة (الحقير لربه)، في النص الخامس من نصوص المسجد ضمن ألقاب محمد بن علي الحسيني، وهو من الألقاب التي وجدت في شاهد قبر محمد بن الهادي بن يحيى بن حمزة، توفي سنة (849هـ)، في مدينة تلا، (جار الله، 2004، ص 304).

الراجي: الرجاء: نقيض اليأس، (الرصاص، 2019، ص 390) من الألقاب التي ترد ضمن ألقاب المجددين والصناع، وورد بصيغة (الراجي رحمة ربه)، في النص الخامس من نصوص المسجد ضمن ألقاب محمد بن علي الحسيني، وورد بصيغة (الراجي رحمة ربه الراجي رحمة علام الغيوب)، في النص الثاني من نصوص المسجد ضمن ألقاب محمد بن موسى التهامي. وهو من الألقاب التي وردت في عدد من المنشآت الإسلامية في محافظة ذمار، ومنها نصوص مسجد حلفة، ومسجد المنوح، ومسجد الوحش، ومصحف مكتب الأوقاف بدمار، (الكوماني 1، 2022، ص 388).

رفيع: أضيفت لفظ كلمات أخرى لتكوين ألقاب مركبة، فقد ورد بصيغة: (رفيع القدر والمحل)، في النص الكتابي الأول من نصوص المسجد، ضمن ألقاب حسن بن الهاجر، وسبق أن وجد هذا اللقب ضمن نصوص مسجد الوحش. رهيبن: أضيفت لفظ كلمات أخرى لتكوين ألقاب مركبة، فقد ورد بصيغة: (رهيبن كسبه الراجي عفو ربه)، في نصوص مسجد المنوح، ضمن ألقاب يوسف الحرازي. (الكوماني 2، 2022، ص 102).

شيخ: الشيخ لغة، الطاعن في السن، وربما قصد به من يجب توقيره كما يوقر الشيخ، وكان يطلق عرفاً على كبار رجال السن والعلماء. وكان مجال هذا اللقب واسعاً جداً، فكان يطلق على بعض كبار العلماء، والوزراء، ورجال الكتابة، والمحتسبين. (الباشا، 1987، ص 364-367)، وقد جاء هنا ضمن ألقاب حسن بن الهاجر، في النص الأول من نصوص المسجد، ويعود أقدم ذكر لهذا اللقب في محافظة ذمار إلى نصوص مصحف مكتب الأوقاف بمحافظة ذمار (الكوماني 1،

2022، ص308). وورد في نصوص مسجد الوحش (737هجرية)، وفي نصوص مسجد المأثور، وفي نصوص قلعة الدن، وفي نصوص مسجد جزري وفي نصوص مسجد ماور.

العبد: العبد ضد الحر، من ألقاب التذلل والتواضع إلى الله تعالى، كان يستعمل في المكاتبات كترجمة يلقب صاحب المكاتبة نفسه بها. وغالبا ما يسبق أسماء الصنائع والكتاب. (الباشا، الألقاب، ص392). وجد هذا اللقب قبل أسماء المجددين والصنائع، وورد في النص الخامس من نصوص المسجد ضمن ألقاب محمد بن علي الحسيني، وقد وجد هذا اللقب بكثرة في المنشآت الإسلامية في محافظة ذمار، منها نصوص مسجد الوحش، ومسجد جزري، ومسجد المنوح (الكوماني1، 2022، ص308).

الفقير: من ألقاب التذلل والتواضع إلى الله. وجد ضمن ألقاب المجددين والصنائع، (الباشا، 1987، ص422). ورد بصيغة (الفقير): في النص الخامس من نصوص المسجد ضمن ألقاب محمد بن علي الحسيني، وورد بصيغة: (الفقير إلى كرم الله)، في النص الثاني من نصوص المسجد ضمن ألقاب محمد بن موسى التهامي. وهو من الألقاب التي وردت في المنشآت الإسلامية بمحافظة ذمار ومنها: نصوص الجامع الكبير، وضريح الإمام يحيى بن حمزة، ونصوص مسجد الوحش، ونصوص مسجد المأثور، ونصوص مسجد حلفة.

الفيقيه: يطلق على الرجل العالم بالفقه والمعارف الإسلامية، (الباشا، 1987، ص436)، وأطلق في اليمن على من اجتمه في الدين، ووصل إلى درجة من العلم، ويقوم بتدريس الطلاب في المساجد. (الأكوع إسماعيل، 1978، ص404)، وقد كان للفقهاء دور في المدارس والهجرات العلمية في اليمن، (الأهجري، 2008، ص368). وقد ظهر في العديد من الآثار الإسلامية في اليمن، (المطاع، 2002، ص104). وورد في هذا المسجد في النص الثاني ضمن ألقاب محمد بن موسى التهامي. وقد وجد هذا اللقب بكثرة في المنشآت الإسلامية في محافظة ذمار، منها: نصوص تابوت الإمام يحيى بن حمزة، ومسجد الوحش ومسجد يعيش، وشاهد قبر شمس الدين أحمد بن جمال الدين الأنسي، ومسجد حلفة، ومسجد المنوح، وشواهد ضريح شهداء معبر.

النتائج

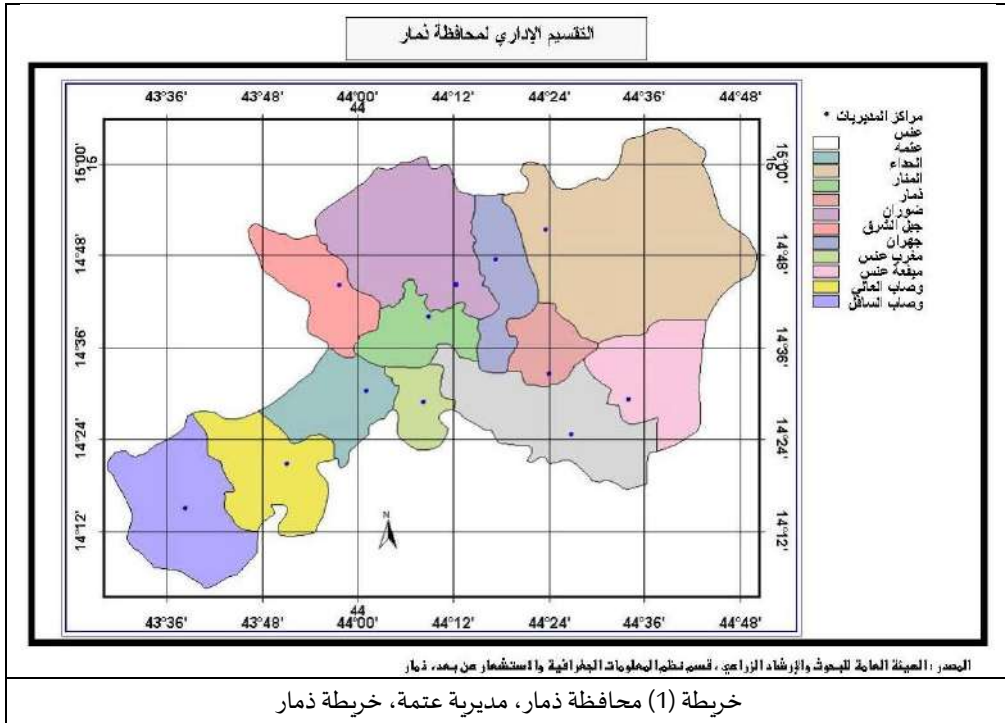
1. يمثل مسجد قرية مير نموذجاً معمارياً وفنياً بارزاً للمساجد الصغرى في محافظة ذمار خلال القرن العاشر الهجري.
2. يتميز المسجد بتركيب سقفه الخشبي المزخرف، الذي يعكس أسلوباً فنياً شعبياً ساد في مساجد المنطقة الغربية بدمار.
3. كشفت النصوص الكتابية المنفذة على السقف عن معلومات توثيقية مهمة، تضمنت تاريخ إنشاء المسجد وأسماء المنثئ والصنائع، إضافة إلى نصوص دينية وأدعية.
4. اتسمت الخطوط المنفذة بضعف المستوى الفني وعدم الالتزام بقواعد الخط العربي، مما يعكس الطبيعة الشعبية للزخرفة.
5. أظهرت الدراسة أن الزخارف النباتية والهندسية نفذت بأسلوب بسيط ومحدود التقنية، لكنها تحمل قيمة فنية وجمالية ضمن سياقها المحلي.
6. تعرض السقف الخشبي لعمليات تجديد غير علمية شملت تبديل الألواح الخشبية وطلاءها بالنورة البيضاء، ما أدى إلى تشويه وطمس كثير من العناصر الزخرفية والنصوص الكتابية.
7. يبرز المسجد كأحد النماذج الأثرية المهتدة، مما يجعله بحاجة ماسة إلى تدخل علمي عاجل لأعمال الترميم والصيانة وفق الأسس المتبعة في الحفاظ على التراث المعماري.

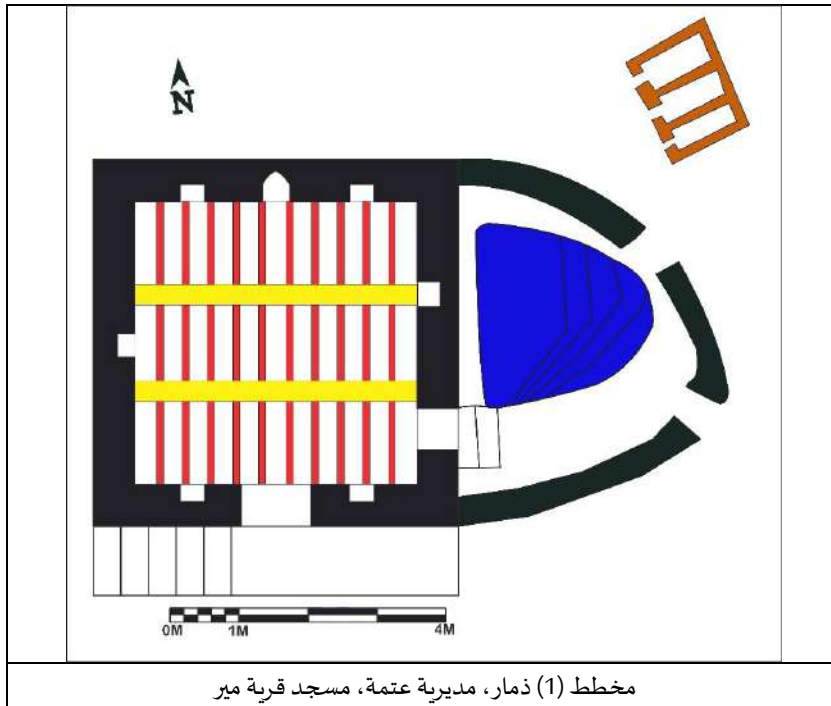
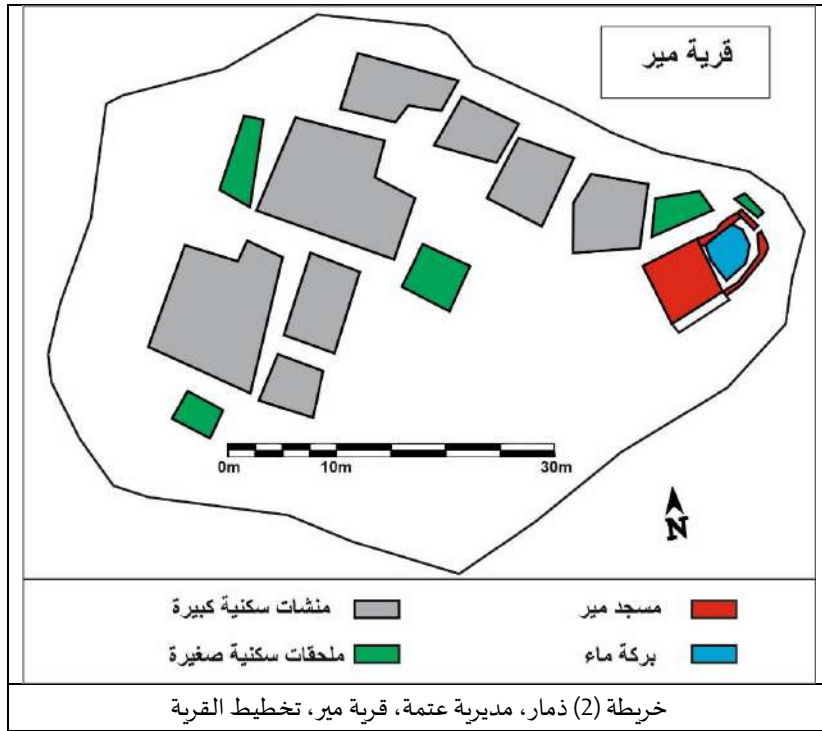


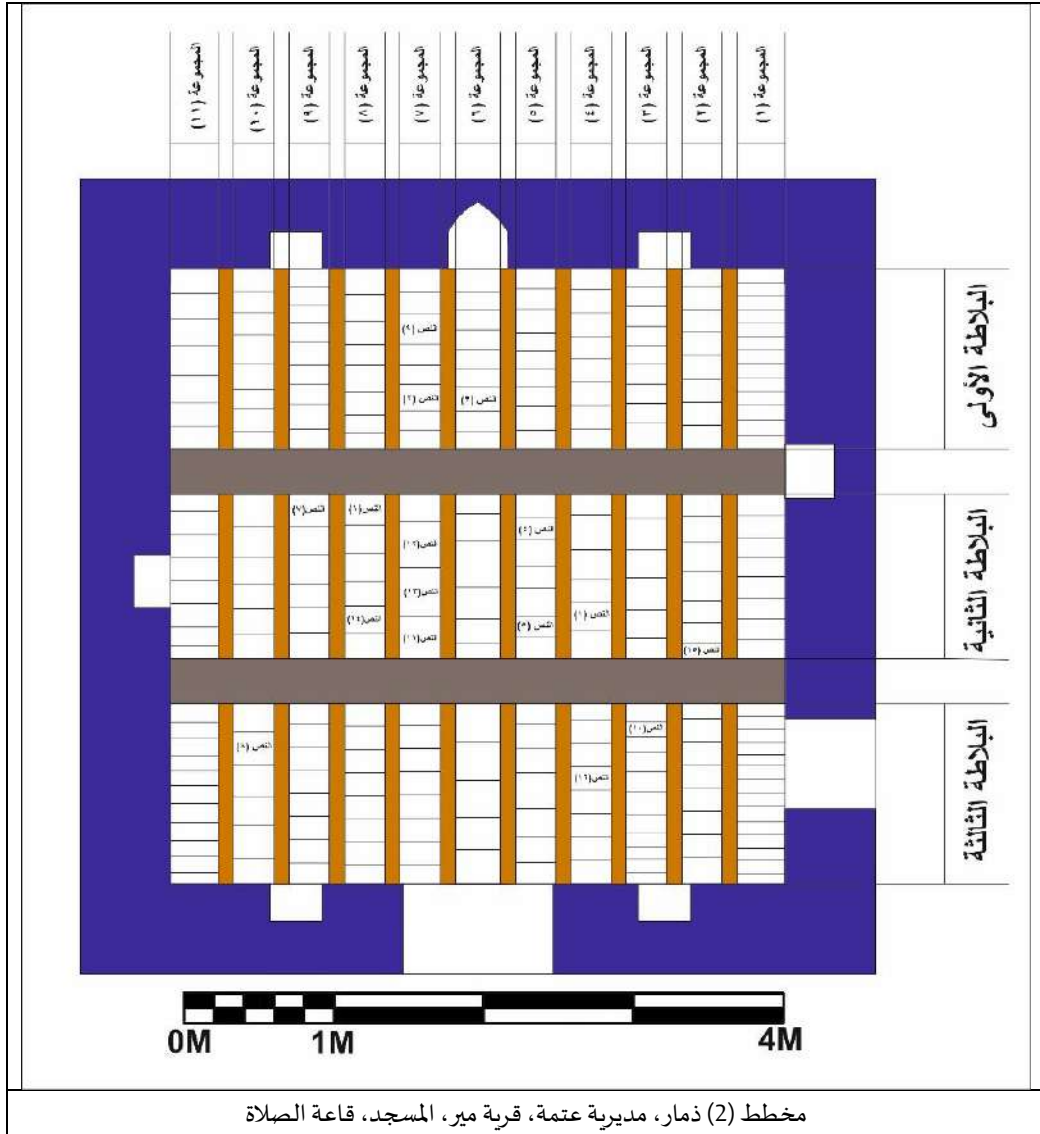
التوصيات

1. تشجيع البحوث والدراسات الميدانية المتخصصة في المساجد الريفية بمحافظة ذمار، لما تحمله من قيمة فنية وتاريخية.
2. ضرورة إجراء أعمال ترميم وصيانة للمسجد، خاصة سقفه الخشبي، وفق منهجيات علمية متخصصة في الحفاظ على التراث المعماري، ودعوة الجهات الرسمية والمنظمات الدولية المعنية بالتراث الثقافي لدعم جهود الترميم والحماية، باعتبار المسجد جزءاً من الهوية الثقافية الإسلامية لليمن.
3. إدراج مسجد قرية مير ضمن قائمة المواقع الأثرية المحمية على مستوى محافظة ذمار والجمهورية اليمنية.
4. رفع الوعي لدى أبناء المجتمع المحلي بأهمية المسجد كمعلم تراثي، وتوجيه جهودهم نحو الحفاظ عليه بدلاً من التدخلات غير العلمية.

ملحق الخرائط والمخططات والأشكال واللوحات









الوادي

منشآت سكنية

لوحة (1) ذمار، مديرية عتمة، قرية مير



الواجهة الجنوبية



الواجهة الغربية



الواجهة الشمالية



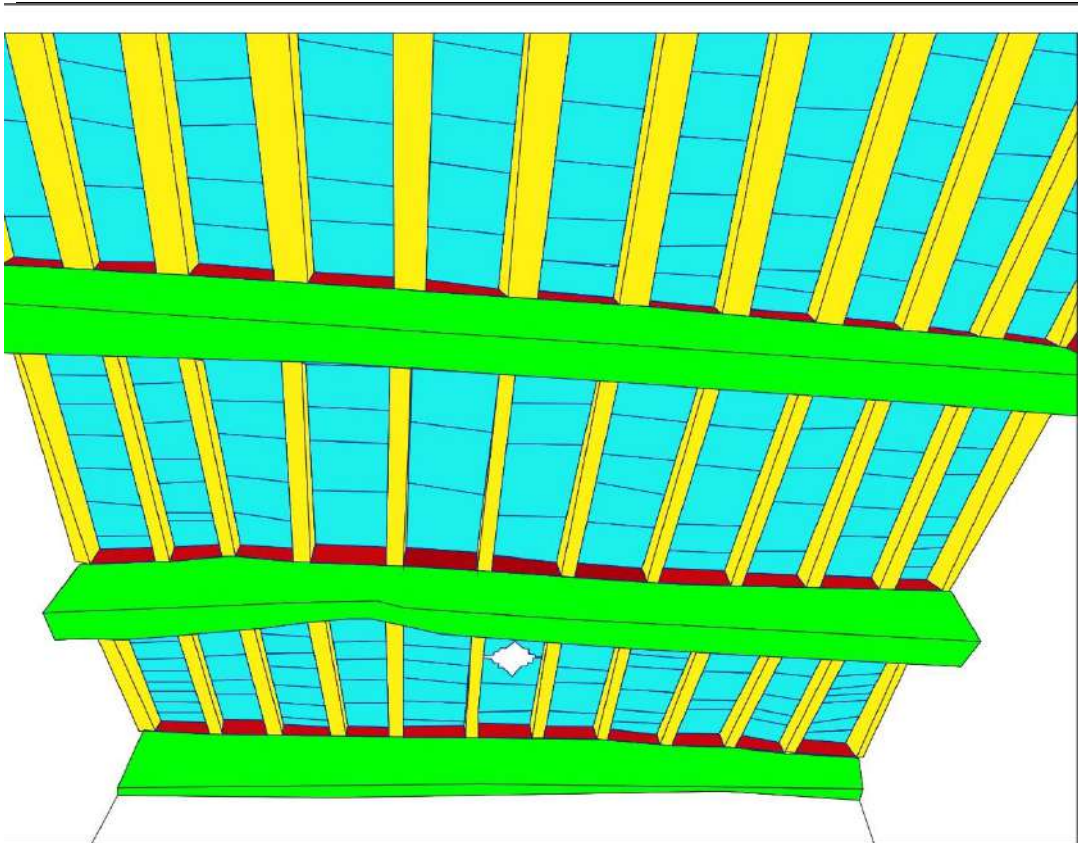
الواجهة الشرقية

لوحة (2) ذمار، مديرية عتمة، قرية مير، المسجد، الواجهات



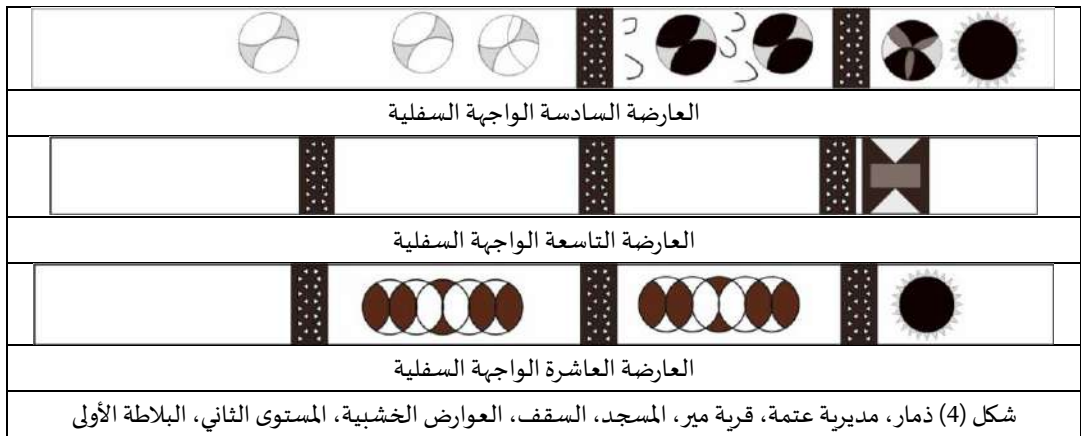
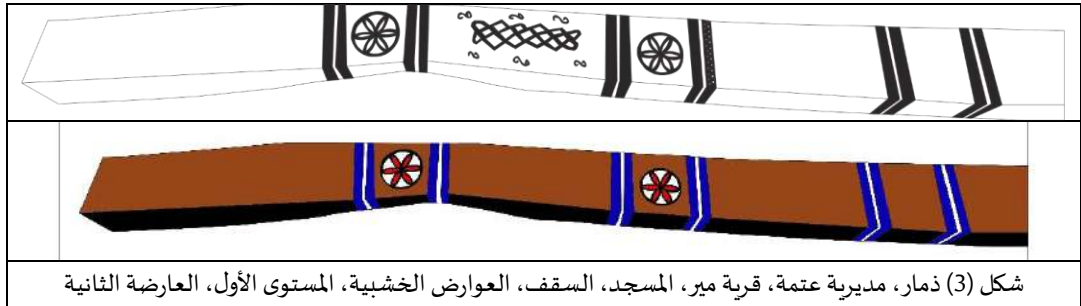


لوحة (6) ذمار، مديرية عتمة، قرية مير، المسجد، السقف الخشبي



شكل (2) ذمار، مديرية عتمة، قرية مير، سقف المسجد

صورة البرطوم الأول
البرطوم الأول
البرطوم الثاني
البرطوم الثالث
لوحة (7) ذمار، مديرية عتمه، قرية مير، المسجد، السقف، العوارض الخشبية، المستوى الأول





العارضه الثالثه الواجه السفليه



العارضه الرابعه الواجه السفليه



العارضه الخامسه الواجه السفليه



العارضه السادسه الواجه السفليه



العارضه السابعه الواجه السفليه



العارضه الثامنه الواجه السفليه



العارضه التاسعه الواجه السفليه



العارضه العاشره الواجه السفليه







العارضه الحاديه عشره الواجه السفليه

شكل (5) ذمار، مديريه عتمه، قرية مير، المسجد، السقف، العوارض الخشبيه، المستوى الثاني، البلاطه الثانيه


العارضه الخامسه الواجه السفليه











العارضه السادسه الواجه السفليه










العارضه السابعة الواجهه السفليه

العارضه التاسعه الواجهه السفليه

العارضه العاشرة الواجهه السفليه

العارضه الحادية عشره الواجهه السفليه
شكل (6) دمار، مديرية عتمه، قرية مير، المسجد، السقف، العوارض الخشبية، المستوى الثاني، البلاطة الثالثة

	
المجموعه رقم (2)	المجموعه رقم (1)
	
المجموعه رقم (4)	المجموعه رقم (3)
	
المجموعه رقم (6)	المجموعه رقم (5)
	
المجموعه رقم (8)	المجموعه رقم (7)

	
المجموعة رقم (10)	المجموعة رقم (9)
	
	المجموعة رقم (11)
لوحة (8) ذمار، مديرية عتمة، قرية مير، المسجد، السقف، البلاطة الأولى	

	
المجموعة رقم (2)	المجموعة رقم (1)
	
المجموعة رقم (4)	المجموعة رقم (3)
	
المجموعة رقم (6)	المجموعة رقم (5)
	
المجموعة رقم (8)	المجموعة رقم (7)

	
المجموعة رقم (10)	المجموعة رقم (9)
	
	المجموعة رقم (11)
لوحة (9) زمار، مديرية عتمه، قرية مير، المسجد، السقف، البلاطة الثانية	

	
المجموعة رقم (2)	المجموعة رقم (1)
	
المجموعة رقم (4)	المجموعة رقم (3)
	
المجموعة رقم (6)	المجموعة رقم (5)
	
المجموعة رقم (8)	المجموعة رقم (7)

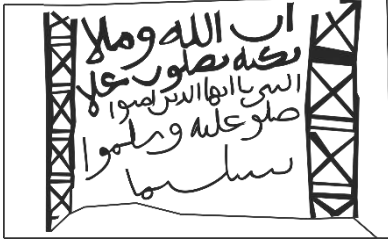


<p>المجموعة رقم (10)</p>	<p>المجموعة رقم (9)</p>
<p>المجموعة رقم (11)</p>	<p>المجموعة رقم (11)</p>
<p>لوحة (10) ذمار، مديرية عتمة، قرية مير، المسجد، السقف، البلاطة الثالثة</p>	

<p>شكل (7) مسجد قرية مير، النص الأول</p>	<p>لوحة (11) مسجد قرية مير، النص الأول</p>

<p>شكل (8) مسجد قرية مير، النص الثاني</p>	<p>لوحة (12) مسجد قرية مير، النص الثاني</p>

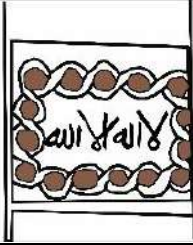
<p>شكل (9) مسجد قرية مير، النص الثالث</p>	



شكل (13) مسجد قرية مير، النص السابع



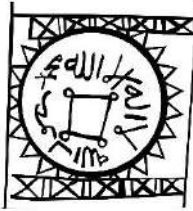
لوحة (17) مسجد قرية مير، النص السابع



شكل (14) مسجد قرية مير، النص الثامن



لوحة (18) مسجد قرية مير، النص الثامن



شكل (15) مسجد قرية مير، النص التاسع



لوحة (19) مسجد قرية مير، النص التاسع



شكل (16) مسجد قرية مير، النص العاشر



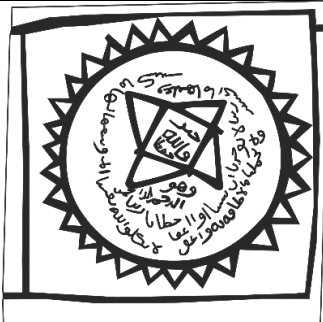
لوحة (20) مسجد قرية مير، النص العاشر



شكل (17) مسجد قرية مير، النص الحادي عشر



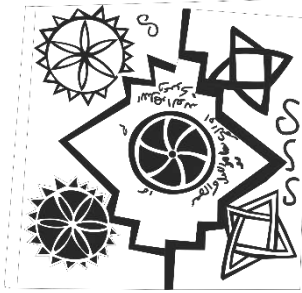
لوحة (21) مسجد قرية مير، النص الحادي عشر



شكل (18) مسجد قرية مير، النص الثاني عشر



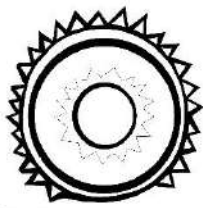
لوحة (22) مسجد قرية مير، النص الثاني عشر



شكل (19) مسجد قرية مير، النص الثالث عشر



لوحة (23) مسجد قرية مير، النص الثالث عشر





شكل (20) مسجد قرية مير، النص الرابع عشر



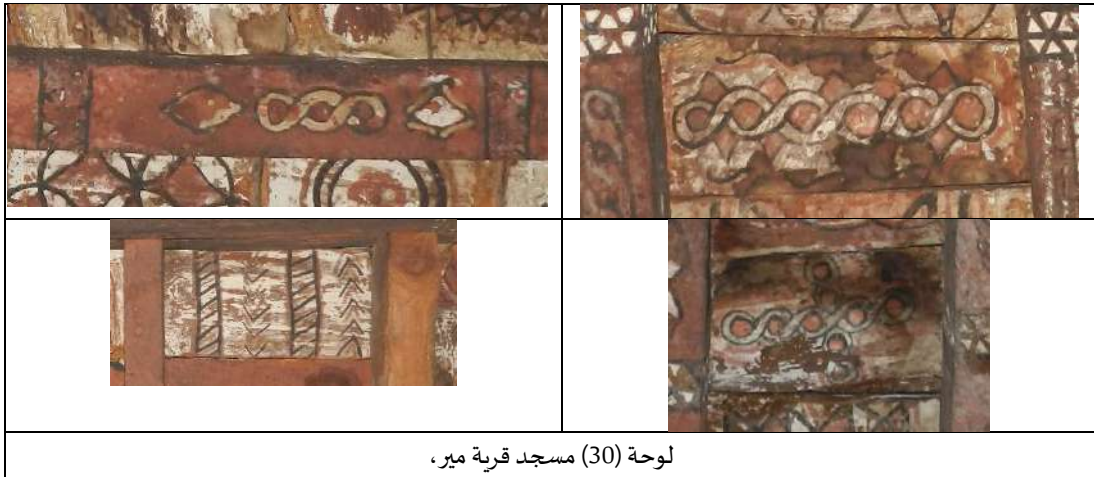
لوحة (24) مسجد قرية مير، النص الرابع عشر

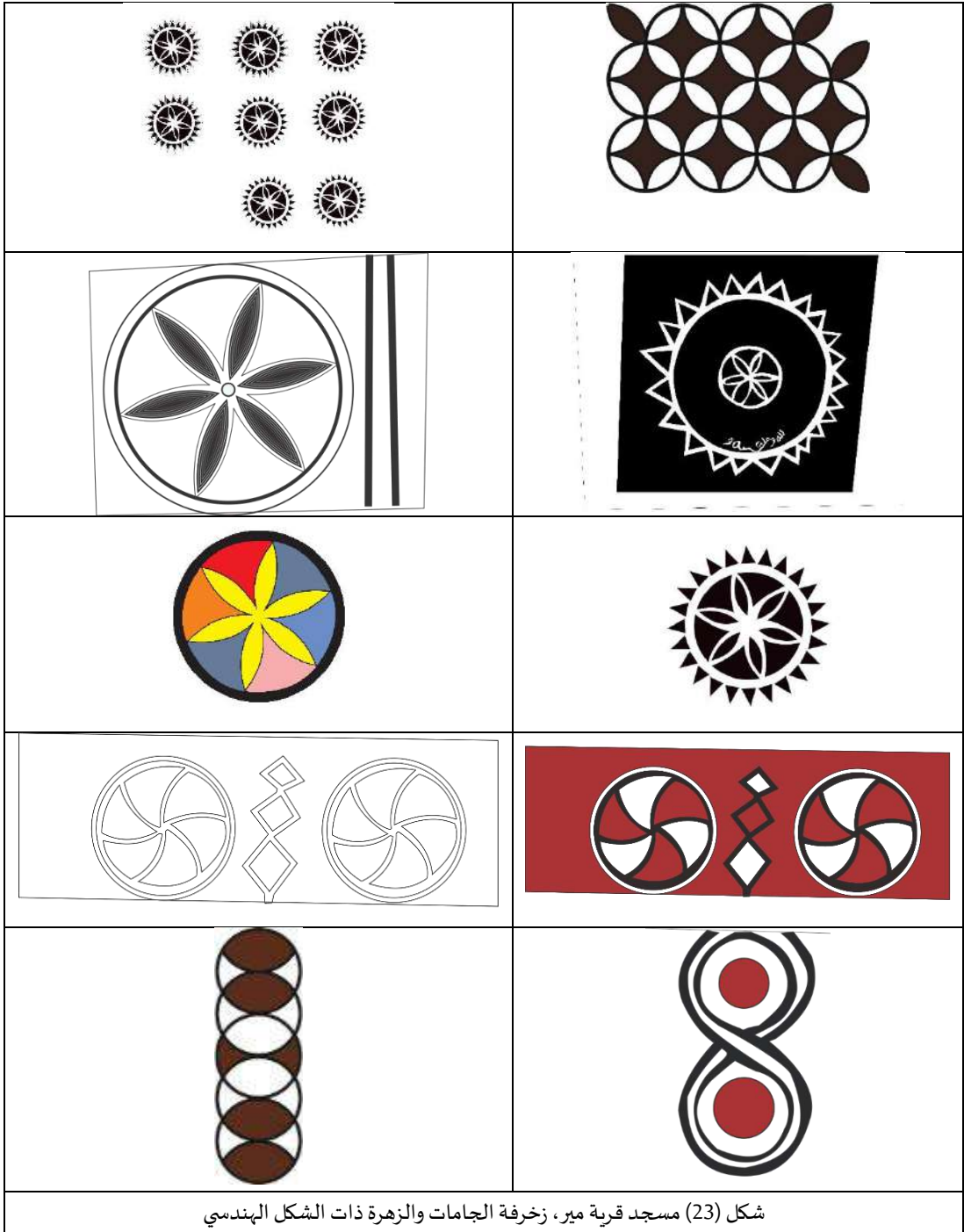
	
شكل (21) مسجد قرية مير، النص الخامس عشر	لوحة (25) مسجد قرية مير، النص الخامس عشر

	
شكل (22) مسجد قرية مير، النص السادس عشر	لوحة (26) مسجد قرية مير، النص السادس عشر

		
		
لوحة (27) مسجد قرية مير، زخرفة الزهرة ذات الشكل الهندسي		

		
---	---	--

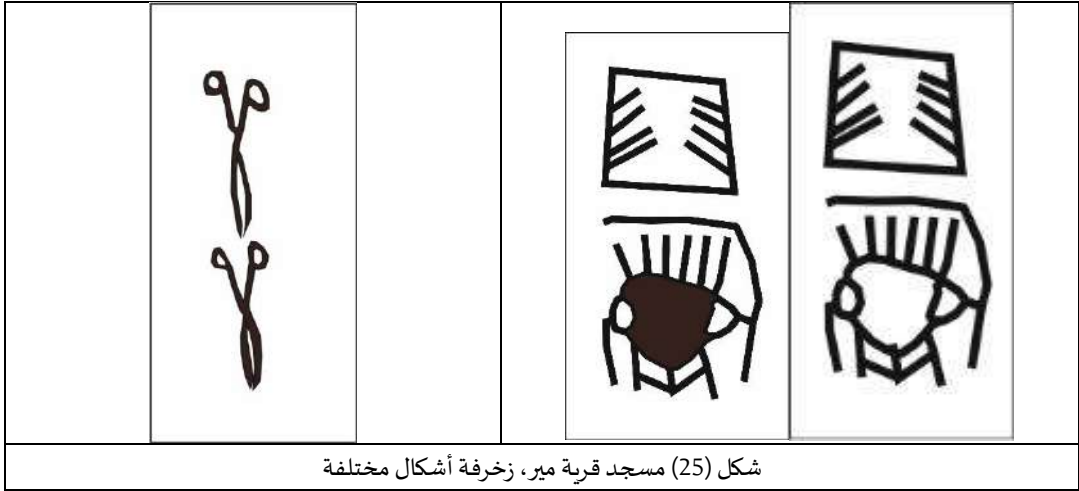




شكل (23) مسجد قرية مير، زخرفة الجامات والزهرة ذات الشكل الهندسي



شكل (24) مسجد قرية مير، زخرفة الجدران



شكل (25) مسجد قرية مير، زخرفة أشكال مختلفة



لوحة (31) زمار، مغرب عنس، مسجد قرية المنوح، النص الثامن عشر



<p>شكل (27) وحدات زخرفية (الغامدي، 1998، ص99)</p>	<p>شكل (26) مسجد المنوح، السقف، وحدات زخرفية (الكوماني 2، 2022، ص 111)</p>

المراجع:

- الإرياني، م. (2003). القضاء. الموسوعة اليمنية (ط.2). مؤسسة العفيف.
- الأكوع، إ. (1978). الكفى والألقاب والأسماء عند العرب وما انفردت به اليمن. مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق. 53، 395-410.
- الأهجري، ع. (2008). الحياة العلمية في اليمن من بداية القرن التاسع الهجري حتى سيطرة العثمانيين عليها (801 – 945هـ/ 1397 – 1385 م) [أطروحة دكتوراه غير منشورة] جامعة المنصورة.
- الباشا، ح. (1987). الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار. دار النهضة العربية.
- الحجري، م. (2004). مجموع بلدان اليمن وقبائلها (إسماعيل الأكوع، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الإرشاد.
- الحداد، ع. (1999). مدينة حيس اليمنية تاريخها وآثارها الدينية (ط.1). دار الآفاق العربية.
- الحداد، ع. (2003). مقدمة في الآثار الإسلامية (ط.1). دار الشوكاني.
- الحداد، ع. (2006). النصوص التأسيسية بجامع معاذ بن جبل بمدينة الجند بتعز: مضمونها ودلالاتها التاريخية والإنشائية. مشكاة المجدلة المصرية للآثار الإسلامية. (1)، 109-143.
- الحداد، ع. (2008). الأخطاء الكتابية في الكتابات الشاهدية في اليمن (شواهد مدينة صعدة نموذجاً): دراسة تحليلية. أبجديات. (3)، 125-153.
- حنشور، أ. (2007). الخصائص المعمارية للمدينة اليمنية القديمة [أطروحة دكتوراه غير منشورة]. جامعة صنعاء.
- خليفة، ر. (1988). منبر خشبي نادر في الجامع الكبير بذيمار. مجلة الإكليل. (4-3)، 102-127.
- خليفة، ر. (1992). الفنون الزخرفية اليمنية في العصر الإسلامي (ط.1). الدار المصرية اللبنانية.
- رزق، ع. (2000). معجم مصطلحات العمارة والفنون الإسلامية (ط.1). مكتبة مدبولي.
- سعيد، ع. (1998). الأضرحة في اليمن من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي وحتى نهاية القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي "دراسة أثرية معمارية" [أطروحة دكتوراه غير منشورة]. جامعة صنعاء وجامعة القاهرة.
- شيخة، م. (1987). مدخل إلى العمارة والفنون في الجمهورية العربية اليمنية (ط.1). د. ن.
- عبد الملك، م. (2010). تأثير فترة بني رسول على العمارة الإسلامية اليمنية، دراسة حالة المسجد والمدرسة، [أطروحة دكتوراه غير منشورة] جامعة القاهرة.



- العروسي، م. (2002). العمارة اليمنية في العصر الإسلامي. الإكليل. (27)، 65-79.
- الغامدي، ع. (1998). الزخارف الخشبية المخفورة على المكملات الخشبية في العمارة القديمة بمنطقة الباحة: دراسة وصفية تحليلية [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة أم القرى.
- غيلان، ح. (1996). الأخشاب المزخرفة في اليمن (265-532هـ/ 878-1137م) [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة بغداد.
- ابن القاسم، ي. (1968). غاية الأمان في أخبار القطر اليمني (سعيد عبد الفتاح عاشور، تحقيق). دار الكتاب العربي.
- الكوماني، ص. (2020). مساجد مدينة ذمار حتى نهاية القرن 12هـ/ 18م (ط.1). نور حوران للدراسات والنشر والتراث.
- الكوماني، ص. (2022). الكتابات الإسلامية في محافظة ذمار حتى نهاية القرن العاشر الهجري: دراسة توثيقية [رسالة دكتوراه غير منشورة]. جامعة صنعاء.
- الكوماني، ص. (2022). مسجد المنوح (15هـ/ 9م) عزلة الجنين العالي مديرية مغرب عنس محافظة ذمار، اليمن: دراسة أثرية، جامعة عدن مجلة الآداب. (9)، 78-126.
- المطاع، أ. (1994). المدرسة المنصورية بمدينة جين باليمن: دراسة أثرية حضارية. جامعة القاهرة.
- المطاع، أ. (2000). جامع الإمام الهادي إلى الحق والمنشآت المعمارية الملحقة به في مدينة صعدة باليمن: دراسة أثرية معمارية مقارنة [أطروحة دكتوراه غير منشورة]. جامعة جنوب الوادي.
- المطاع، أ. (2002). شاهد قبر القاضي الفقيه حسين عبد الله الدواري. الإكليل. (27)، 100-112.
- المحفي، إ. (2011). معجم البلدان والقبائل اليمنية (ط.5). مكتبة الجيل الجديد.
- الهمداني، ح. (1990). صفة جزيرة العرب (محمد الأكوغ، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الإرشاد.
- الوجيه، م. (20-13). المدارس التعليمية في اليمن في عهد الدولتين النجاشية والصليحية. مجلة جامعة الناصر. (1)، 125-153.

References

- al-'Akwac, I. (1978). *Kunā wa-alqāb wa-asmā' 'inda al-'arab wa-mā anfurdt bihi al-Yaman [Patronymics, epithets, and names among the Arabs and those unique to Yemen]. Majallat Majma' al-Lugha al-'Arabiyya bi-Dimashq, 53, 395–410.*
- al-'Ariānī, M. (2003). *al-Qaḍāḍ [Qadad plaster]. In al-Mawsū'a al-Yamaniyya (2nd ed.)*. Mu'assasat al-'Afif.
- al-'Ahjarī, 'A. (2008). *al-Ḥayāt al-'ilmīyya fī al-Yaman min bidāyat al-qarn al-tāsi' al-hijrī ḥattā sayṭarat al-'Uthmāniyyīn 'alayhā (801–945 AH/1397–1385 CE) [Scholarly life in Yemen from the beginning of the 9th century AH until the Ottoman domination]. [Unpublished doctoral dissertation]. University of Mansoura.*
- al-Bāshā, H. (1987). *al-Alqāb al-islāmīyya fī al-tārīkh wa-al-wathā'iq wa-al-āthār [Islamic titles in history, documents, and monuments]. Dār al-Nahḍa al-'Arabiyya.*
- al-Ḥaddād, 'A. (1999). *Madīnat Ḥays al-Yamaniyya: Tārīkhuhā wa-āthāruhā al-dīniyya [The Yemeni city of Hays: Its history and religious monuments] (1st ed.)*. Dār al-Āfāq al-'Arabiyya.
- al-Ḥaddād, 'A. (2003). *Muqaddima fī al-āthār al-islāmīyya [Introduction to Islamic monuments] (1st ed.)*. Dār al-Shawkānī.
- al-Ḥaddād, 'A. (2006). *al-Nuṣūṣ al-ta'sīsiyya bi-Jāmi' Mu'adh ibn Jabal bi-Madīnat al-Jund bi-Ta'izz:*



- Maḍmūnuhā wa-dalālātuḥā al-tārikhiyya wa-al-inshā'iyya [Foundational inscriptions at the Mosque of Mu'adh ibn Jabal in al-Jund, Ta'izz: Their content and historical and architectural significance]. Mishkāt: al-Majalla al-Miṣriyya lil-Āthār al-Islāmiyya, (1), 109–143.*
- al-Ḥaddād, 'A. (2008). *al-Akhtā' al-kitābiyya fi al-kitābāt al-shāhidīyya fi al-Yaman (shawāhid Madīnat Ṣa'da namūdhajan): Dirāsa taḥlīliyya [Writing errors in epitaph inscriptions in Yemen: Tombstones of Sa'da as a case study]. Abjadīyyāt, (3), 125–153.*
- al-Ḥijrī, M. (2004). *Majmū' bilād al-Yaman wa-qabā'ilihā [The compendium of Yemeni regions and tribes] (Ismā'il al-'Akwac, Ed.; 1st ed.).* Maktabat al-Irshād.
- Ḥanshūr, 'A. (2007). *al-Khaṣā'ish al-mi'māriyya lil-madīna al-yamaniyya al-qadīma [Architectural features of the old Yemeni city].* [Unpublished doctoral dissertation]. University of Sana'a.
- Khalīfa, R. (1988). *Minbar khashabī nādir fi al-Jāmi' al-Kabīr bi-Dhamār [A rare wooden pulpit in the Great Mosque of Dhamar]. Majallat al-Iklīl, (3–4), 102–127.*
- Khalīfa, R. (1992). *al-Funūn al-zukhrufiyya al-yamaniyya fi al-'aṣr al-islāmī [Yemeni decorative arts in the Islamic era] (1st ed.).* al-Dār al-Miṣriyya al-Lubnāniyya.
- Rizq, 'A. (2000). *Mu'jam muṣṭalahāt al-'imāra wa-al-funūn al-islāmiyya [Dictionary of Islamic architecture and arts terms] (1st ed.).* Maktabat Madbuli.
- Sa'id, 'A. (1998). *al-'Aḍriḥa fi al-Yaman min al-qarn al-rābi' al-hijrī/al-'āshir al-milādī ḥattā nihāyat al-qarn al-'āshir al-hijrī/al-sādis 'āshar al-milādī: Dirāsa athariyya mi'māriyya [Shrines in Yemen from the 4th AH/10th CE century to the end of the 10th AH/16th CE century: An archaeological architectural study].* [Unpublished doctoral dissertation]. Universities of Sana'a and Cairo.
- Shiḥa, M. (1987). *Madkhal ilā al-'imāra wa-al-funūn fi al-Jumhūriyya al-'Arabiyya al-Yamaniyya [Introduction to architecture and arts in the Yemen Arab Republic] (1st ed.).* n.p.
- 'Abd al-Malik, M. (2010). *Ta'thīr fatrat Banī Rasūl 'alā al-'imāra al-islāmiyya al-yamaniyya: Dirāsat ḥāla al-masjid wa-al-madrasah [The impact of the Rasulid period on Yemeni Islamic architecture: A case study of the mosque and school].* [Unpublished doctoral dissertation]. University of Cairo.
- al-'Arūsī, M. (2002). *al-'imāra al-yamaniyya fi al-'aṣr al-islāmī [Yemeni architecture in the Islamic era]. al-Iklīl, (27), 65–79.*
- al-Ghāmīdī, 'A. (1998). *al-Zukhurūf al-khashabiyya al-makhfūra 'alā al-mukammilāt al-khashabiyya fi al-'imāra al-qadīma bi-mintaqat al-Bāḥa: Dirāsa waṣfiyya taḥlīliyya [Carved wooden ornaments on wooden complements in traditional architecture of al-Baha: A descriptive and analytical study].* [Unpublished master's thesis]. University of Umm al-Qura.
- Ghaylān, Ḥ. (1996). *al-Akshāb al-muzakhrāfa fi al-Yaman (265–532 AH/878–1137 CE) [Decorated woodwork in Yemen (265–532 AH/878–1137 CE)].* [Unpublished master's thesis]. University of



Baghdad.

- Ibn al-Qāsim, Y. (1968). *Ghāyat al-amānī fī akhbār al-qīṭr al-yamānī* [The utmost aspirations in the history of the Yemeni land] (Sa'īd 'Abd al-Fattāh 'Ashūr, Ed.). Dār al-Kātib al-'Arabī.
- al-Kūmānī, Ş. (2020). *Masājid Madīnat Dhamār ḥattā nihāyat al-qarn al-12 AH/18 CE* [Mosques of the city of Dhamar until the end of the 12th AH/18th CE century] (1st ed.). Nūr Ḥawrān li-al-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Turāth.
- al-Kūmānī, Ş. (2022). *al-Kitābāt al-islāmiyya fī Muḥāfazat Dhamār ḥattā nihāyat al-qarn al-'āshir al-hijrī: Dirāsa tawḥīqiyya* [Islamic inscriptions in Dhamar Governorate until the end of the 10th century AH: A documentary study]. [Unpublished doctoral dissertation]. University of Sana'a.
- al-Kūmānī, Ş. (2022). *Masjid al-Manūḥ (9 AH/15 CE) 'uzlat al-Janabīn al-'Ālī, Mudīriyyat Maghrib 'Anas, Muḥāfazat Dhamār, al-Yaman: Dirāsa athariyya* [al-Manūḥ Mosque (9 AH/15 CE) in al-Janabīn al-'Ālī, Maghrib 'Anas District, Dhamar Governorate, Yemen: An archaeological study]. *Majallat al-Ādāb*, (9), 78–126.
- al-Muṭā', 'I. (1994). *al-Madrasah al-Manşūriyya bi-Madīnat Juban bi-al-Yaman: Dirāsa athariyya ḥaḍāriyya* [The Mansuriyya School in Juban, Yemen: An archaeological and cultural study]. [Unpublished master's thesis]. University of Cairo.
- al-Muṭā', 'I. (2000). *Jāmi' al-Imām al-Hādī ilā al-Ḥaqq wa-al-munsha'āt al-mi'māriyya al-mulḥaqa bihi fī Madīnat Şa'da bi-al-Yaman: Dirāsa athariyya mi'māriyya muqārana* [The Great Mosque of Imam al-Hādī and its annexed structures in Şa'da, Yemen: A comparative archaeological architectural study]. [Unpublished doctoral dissertation]. University of South Valley.
- al-Muṭā', 'I. (2002). *Shāhid qabr al-qāḍī al-faqīh Ḥusayn 'Abd Allāh al-Duwwārī* [The tombstone of the jurist Qadi Ḥusayn 'Abd Allāh al-Duwwārī]. *al-Ikhlīl*, (27), 100–112.
- al-Muḥāfi, 'I. (2011). *Mu'jam al-bilād wa-al-qabā'il al-yamaniyya* [Dictionary of Yemeni regions and tribes] (5th ed.). Maktabat al-Jil al-Jadīd.
- al-Hamdānī, Ḥ. A. (1990). *Şifat jazīrat al-'arab* [Description of the Arabian Peninsula] (Muḥammad al-'Akwac, Ed.; 1st ed.). Maktabat al-Irshād.
- al-Wajīh, M. (2013). *al-Madāris al-ta'limiyya fī al-Yaman fī 'ahd al-dawlatayn al-Najāhiyya wa-al-Şulayhiyya* [Educational schools in Yemen under the Najahid and Sulayhid dynasties]. *Majallat Jāmi'at al-Nāşir*, (1), 125–153.





Motives for the Islamic Conquest: Between Islamic Authenticity and Orientalist Interpretation

Dr. Sumayyah Bint A'abid Al-Sufyani*

salsufyani@kku.edu.sa

Abstract

The study investigates the nature and underlying motives of the Islamic conquests during the first century AH (seventh century AD), critically examining the interpretations of Orientalists and Muslim historians influenced by them. It challenges prevailing theories that portray the conquests as colonial ventures, arguing instead that they were a continuation of the Prophet Muhammad's mission to spread monotheism. Through contextual analysis of historical texts, the study refutes claims linking the conquests to material deprivation or forced migration, emphasizing instead the transformative impact of Islam on Arab society as the primary catalyst. Structured into an introduction, preface, two chapters, and a conclusion, the research contrasts Orientalist perspectives with a more historically grounded understanding, ultimately asserting that the conquests were multifaceted, fostered cultural integration, and laid the foundation for Islamic civilization. It concludes that Orientalist views are shaped by their own cultural and religious biases, often distorting the true motivations, while highlighting justice, tolerance, and freedom of belief as defining characteristics that ensured Islam's enduring presence in conquered regions.

Keywords: Definition of Conquest, Islamic Conquests, Motives for Conquests, Orientalists, Islamic History, Historical Criticism.

* Assistant Professor of Islamic History, Department of History and Archaeology, King Khalid University, Kingdom of Saudi Arabia..

Cite this article as: Al-Sufyani, S. A. (2025). Motives for the Islamic Conquest: Between Islamic Authenticity and Orientalist Interpretation, *Journal of Arts*, 13(3), 1116 -1130 <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2747>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



دوافع الفتح الإسلامي: بين التأسيس الإسلامي والتأويل الاستشراقي

د. سُمَيَّة بنت عابد السفَياني*

salsufyani@kku.edu.sa

ملخص:

تهدف الدراسة إلى تعريف الفتح الإسلامي ودوافعه، وتناول دوافعه خلال القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي بتحليل نقدي للآراء المختلفة التي قدمها عدد من المستشرقين وبعض المؤرخين المسلمين المتأثرين بهم، وتستعرض نظرياتهم لتفسير دوافع الفتح الإسلامي ونظرة المستشرقين له، وتناقشها، وتركز على نقد هذه النظريات من خلال تتبع النصوص التاريخية وتحليل سياقاتها، مبينةً أن الفتوحات لم تكن غزوات استعمارية، وإنما امتداداً لرسالة النبي ﷺ في تبليغ الدعوة ونشر التوحيد؛ وترد على المزاعم التي ربطت الفتح بالجوع أو الهجرة القسرية، وتُظهر أن التغيير الجذري في بنية المجتمع العربي بعد الإسلام كانت العامل الأهم وراء حركة الفتح؛ وقد قُسمت الدراسة إلى مقدمة وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، تضمن التمهيد تعريف الفتوحات ودوافعها، وتناول المبحث الأول دوافع الفتح من وجهة نظر استشراقية؛ وأصل المبحث الثاني للدفاع الحقيقي للفتوحات الإسلامية؛ وخُصت الدراسة إلى أن الفتوحات جاءت نتيجة لعوامل متعددة، وكانت سبباً في تمازج الشعوب وظهور الحضارة الإسلامية، وأن آراء المستشرقين فيما يختص بدوافع الفتوحات ناتجة عن تفسيرهم وقراءاتهم للتاريخ بناءً على مرجعيتهم الدينية والتاريخية والثقافية، مما أخرج لنا نظرة مشوهة لدوافع الفتوحات الإسلامية، وأن العدل والتسامح وحرية العقيدة كانت من أبرز سمات الفتح الإسلامي، وهو ما يُفسر بقاء الإسلام راسخاً بين أهل البلاد المفتوحة. الكلمات المفتاحية: الفتوحات الإسلامية، دوافع الفتوحات، المستشرقون، التاريخ الإسلامي، النقد التاريخي.

* أستاذ التاريخ الإسلامي المساعد، قسم التاريخ والآثار، جامعة الملك خالد، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: السفَياني، س. ع. (2025). دوافع الفتح الإسلامي: بين التأسيس الإسلامي والتأويل الاستشراقي، مجلة الآداب، 13 (3).

<https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2747>. 1130-1116

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



يعتبر القرن الأول الهجري الفترة الذهبية للفتح الإسلامي، إذ بلغت فيه دولة الخلافة الإسلامية أقصى اتساع لها على الإطلاق من حدود الصين شرقاً إلى جنوب بلاد الغال غرباً، ومن شواطئ بحر قزوين شمالاً حتى المحيط الهندي جنوباً، ولم يكن توسعهم مجرد توسع عسكري يسعى لاستغلال الشعوب ونهب ثرواتها، بل كان فتحاً دينياً وحضارياً، إذ سعت دولة الخلافة لنشر الإسلام وتبنيته في البلاد المفتوحة، فأحسنّت معاملته شعوبها، واحترمت عهودهم ومواثيقهم، وأقبل الناس على الإسلام زرافات ووحदानا، فذابوا في بوتقته وصاروا مكوناً أساسياً من مكونات المجتمع المسلم.

وقد تطرق عدد من دارسي التاريخ - باختلاف مشاربهم ومذاهبهم - لدوافع الفتح الإسلامي إيجاباً وسلباً، كل حسب مذهبه ومدرسته، فممن من أحسن ومنهم من أساء، ومن الدراسات السابقة التي تطرقت إلى هذا الموضوع:

- وجهات نظر معاصرة حول الفتوحات الإسلامية المبكرة، Gökalp, H. (2023). A critical study on the motives of the Islamic conquests during the first century AH. *Journal of Oriental Scientific Research / E-Şarkiyat* و *Ilmi Arastirmalar Dergisi*, June 2023؛ وقد حصر الكاتب فيه الآراء التي طُرحت حول دوافع الفتوحات الإسلامية وقسمها إلى قسمين: الأول: من قال إن الدافع الديني هو الدافع الأساسي والمحرك لحركة الفتوحات الإسلامية، والثاني: من قال إن الدوافع الاقتصادية والسياسية هي الدوافع المحركة لحركة الفتح.

- دوافع الفتوحات الإسلامية في قراءات المستشرقين، ناصر بيد الله طاهر، وجواد كاظم منشد، مجلة دراسات تاريخية، جامعة البصرة، كلية التربية للبنات، مج 21، ع 1، 2025. ويتمثل وجه الخلاف بين دراستي وتلك الدراسة في أن صاحبها تبني وجهة نظر المستشرقين وطبقها على معطيات التاريخ الإسلامي لا العكس، فجعل من التوسع العسكري والدافع الاقتصادي المحركين الرئيسيين لحركة الفتوح الإسلامية معتمداً على استدلالاتهم واستنتاجاتهم في هذا الباب.

وتستعرض الباحثة في هذه الدراسة عللاً ونظريات لتفسير دوافع الفتح الإسلامي، مع عرض آراء المستشرقين في هذا الباب للنقد والتحليل، وقد قُسمت الدراسة إلى تمهيد، ومبحثين، وخاتمة، تضمن التمهيد تعريف الفتوحات ودوافعها، وتناول المبحث الأول دوافع الفتح من وجهة نظر استشراقية؛ وأصل المبحث الثاني للدافع الحقيقي للفتوحات الإسلامية، واتبعت الدراسة المنهج التحليلي الاستقرائي، وتهدف إلى معرفة الدوافع والعوامل الحقيقية للفتوحات الإسلامية في القرن الأول الهجري/السابع الميلادي.

التمهيد:

جاء الفتح في لغة العرب بعدة معاني: أولها: نقيض الغلق، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿جَنَّتْ عَدْنٍ مُفْتَحَةً لَهُمُ الْأَبْوَابُ﴾ [ص: 50]، وقوله تعالى: ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [فاطر: 50].

وثانها: بمعنى طلب القضاء والحكم بين الخصوم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [إبراهيم: 15]، ومنه ما رواه قتادة عن ابن عباس قال: ما كنت أدري ما قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾ [الأعراف: 89]، حتى سمعت بنت ذي يزن تقول لزوجها: تعال أفاتحك، أي: أحاكمك، فالفتح أن تحكم بين قوم يختصمون إليك (ابن أبي شيبة، 1409: 122/6، ح 29984).

والفتح: الماء الجاري على وجه الأرض تسقى به، وكل ما انكشف عن شيء فقد انفتح عنه، وجاء في الحديث: "ما سقى فتحاً، أو سقته السماء ففيه العُشر" (الصنعاني، 1983، ح 7233).



والفتح: أول مطر الواسي، وقيل: أول المطر، وجمعه فتوح، والفتح: يطلق على النصر، واستفتح فلان الله على فلان: سأله النصر عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ﴾ [الأنفال: 19]. ويطلق "على دخول الغازي بلاد عدوه لأن أرض كل قوم وبلادهم مواقع عنها، فاقتحام الغازي إياها بعد الحرب يشبه إزالة الغلق عن البيت أو الخزانة، ولذلك كثر إطلاق الفتح على النصر المقترن بدخول أرض المغلوب أو بلده، ولم يطلق على مجرد انتصار كانت نهايته غنيمة وأسر دون اقتحام أرض، فيقال: فتح خيبر، وفتح مكة، ولا يقال: فتح بدر، وفتح أحد، ومن أطلق الفتح على مطلق النصر فقد تسامح، وكيف وقد عطف النصر على الفتح في قوله تعالى: ﴿نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ﴾ [الصف: 13]، ولعل الذي حداهم على عدّ النصر من معاني مادة الفتح أن فتح البلاد هو أعظم النصر، لأن النصر يتحقق بالغلبة وبالغنيمة فإذا كان مع اقتحام أرض العدو فذلك نصر عظيم؛ لأنه لا يتم إلا مع انهزام العدو أشنع هزيمة وعجزه عن الدفاع عن أرضه "عاشور، 1984: 28/143، 144؛ ابن منظور، 1414: 2/536-540؛ العززي، 2021).

والفتح اصطلاحاً: ما فتح من البلاد عنوة، وقد يقال: فتح البلد صلحاً، فلا يفهم الصلح إلا بأن يقرب بالفتح، فصار الفتح في الصلح مجازاً (القرطبي، 1964: 16/261).

ونستطيع أن نقول إن الفتح الإسلامي: هو تحويل دار الشرك إلى دار الإسلام صلحاً أو دعوة، أو عنوة عن طريق الحملات العسكرية الاستباقية التي سيرتها دولة الخلافة الإسلامية لصد تحركات القوى الكافرة ضد دولة الإسلام. أما دوافع الفتح فيقصد بها: المؤثرات والقوى التي تدفع الأفراد أو الدول للتحرك والقيام بالفتوح (العلي، 2004: ص 43).
دوافع الفتح من وجهة نظر استشراقية:

تتنوع دوافع الفتوحات الإسلامية وتتعدد باختلاف مشارب الأمم ومذاهبها وأحوالها، وقد تطرق عدد من دارسي التاريخ - باختلاف مشاربهم ومذاهبهم - لدوافع الفتوح الإسلامية، وعرض بعض المستشرقين عللاً وأفكاراً لتفسير حركة الفتح الإسلامي، وهي لا تخرج عادة عن ثلاث دوافع، أولها: الدافع الاقتصادي، وثانها: الدافع الاجتماعي القومي، مع تهميشهم للدافع الأساسي وهو الدافع العقدي (العلي، 2004، ص 46؛ الحسين والمقاتلي، 2025).

والواقع التاريخي أن الرغبة في إخراج العباد من عبادة العباد لعبادة رب العباد - كما قال ربي بن عامر رضي الله عنه لرستم الفرس حين سأله: ما جاء بكم؟ - تشكل الدافع الأساسي لأولئك الفاتحين، ومن تطبيقاتها: أن يكفلوا للناس حربتهم، ويخلوا بينهم وبين هذا الدين، فإن شاءوا أسلموا وكانوا من المسلمين، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وإن شاءوا ظلوا على ما كانوا عليه بشرط عدم حربهم للإسلام والمسلمين، فهم لم يغزوا تلك البلاد طمعاً في دنيا أو طلباً لها، بل كان السبب الرئيس لبذلهم الأنفس والأموال وتحمل المشاق والصعاب هو إخراج العباد من عبادة العباد لعبادة رب العباد، وحمل أمانة النبي صلى الله عليه وسلم إلى حيث انتهى بهم المسير، فهو قدوتهم، بأبي هو وأمي، ساروا على نهجه وسعوا إلى أن يخلوا ما بين الناس وبين الإسلام بعقبتهم من نير العبودية للبشر الذي طوقهم به أباطرتهم وساداتهم، فما كانوا يجبرون أحداً على الإسلام.

ومما يدل على تسامح الفاتحين المسلمين وتطبيقهم لمبدأ حرية العقيدة بقاء كثير من العقائد سواء كانت كتابية أو وثنية في المنطقة حتى يومنا هذا، في مجتمعات غالبيتها تدين بالإسلام منهجاً وعقيدةً، فالمتأمل لتاريخ الفتح يجد أن الفاتحين قد حملوا الإسلام لغيرهم من شعوب الأرض بالفتح ولم يحملوا الناس على الإسلام بهذا الفتح.

وعزا جماعة منهم - أي المستشرقين - سبب نجاح حركة الفتوح الإسلامية لعدة عوامل، نستطيع تلخيصها في ثلاث نقاط: الأولى: أن ضعف دولة فارس والروم كان مغرياً للعرب بغزوهما، والثانية: أن تكاثر أعداد العرب في شبه الجزيرة وضعف موارد بلادهم وتفشي الفقر والجوع بينهم، كان سبباً في هجر صحارهم المجذبة والتوجه إلى العراق والشام وغيرها من ممتلكات فارس والروم للتنعم بخيراتها، والثالثة: أن دولة الخلافة أرادت أن تشغل قبائل العرب وتصرف حميتهم في قتال

فارس والروم بدل قتال بعضهم بعضاً أو الخروج عن سلطانها، ورأب الصدع الذي أحدثته فتنة الردة، وأنه نتيجة لتضاعف أعداد الجيوش العربية الظافرة تحتم الزحف بهم إلى مناطق جديدة ليحصلوا على الطعام والمغنم، فكان التوسع والاطراد (ديورانت، 1988: 71-73/13؛ لويس، 1954، ص 75؛ عطية، د.ت، ص 32؛ حتي، وآخرون، 1951: 196/1؛ أرنولد، 1979، ص 64؛ فولتن، 1385، ص 22؛ فلوهوزن، 1968، ص 23؛ سالم، د.ت: 199/2؛ فروخ، 1970، ص 96؛ ماجد، 1976: 16/1-167؛ سرور، 1384، ص 33-34؛ أبو ضيف، 1986: 201، 204، 210).

وحاول بعضهم لباسها لباس القومية العربية، إذ جعلوا المحرك الأساسي لها الرغبة في نجدة وتخليص قبائل العرب الراضحة تحت سيطرة فارس والروم على تخوم العراق والشام، وتحرير نواحيهم من سيطرة الأعداء، وعول كثير من المستشرقين على التقارب القومي والاجتماعي بين عرب الجزيرة وعرب العراق والشام في نجاح حركة الفتوحات، وجعلوه من أهم العوامل، ويتناسى أولئك أن أول من وقف في وجه الفتوح هم نصارى العرب في العراق والشام (بروكلمان، 1968: 93؛ كاهين، 1973، ص 24؛ لويس، 1954، ص 52، 75؛ سالم، د.ت: 192-195/2؛ ماجد، 1976: 176/1؛ سرور، 1384، ص 34؛ العمري، 1415، ص 151-209).

إن امتداد الفتح الإسلامي ورسوخه بهذه السرعة والقوة التي لم يسبق لها مثيل في التاريخ، حتى قيل إن العرب فتحوا في ثمانين سنة أكثر مما فتحه الرومان في ثمانمائة سنة، وبسطوا سلطانهم على نصف الدنيا في نصف قرن، والأعجب من سرعتها ثباتها وما تمخض عنها من تغيرات عقديّة وسياسية وحضارية واجتماعية ما زالت ماثلة أمامنا حتى اليوم، جعل الكثيرين ممن امتهروا قراءة التاريخ يتساءلون: ما هي الدوافع والأغراض التي كانت وراء هذا الفتح؟ وما سر نجاحه؟

يقول لورد ستروب: "فكلما زدنا استقصاءً باحثين عن سر تقدم الإسلام، زادنا ذلك العجب العجيب بهراً...، عرفنا أن الأديان العظمى إنما نشأت تسير في سبيلها سيراً بطيئاً...، حتى أن قبض الله لكل دين ما أراد من ملك ناصر، وسلطان قاهر، انتحل ذلك الدين، ثم أخذ في تأييده، والذب عنه، حتى رسخت أركانه، وصفت جوانبه، فبطل النصرانية قسطنطين، وبطل البوذية أسوكا، وكلٌّ منهما ملكٌ جبار، أيد دينه الذي انتحله بما استطاع من القوة والأيد، إنما ليس الأمر كذلك في الإسلام، الإسلام الذي نشأ في بلاد صحراوية...، حيث القبائل الرحالة التي لم تكن من قبل ريفية المكانة والمنزلة في التاريخ، فسرعان ما شرع يتدفق وينتشر، وتتسع رقعته في جهات الأرض مجتازة أفدح الخطوب وأصعب العقبات، دون أن يكون له من الأمم الأخرى عون يذكر، ولا أزر مشدود، وعلى شدة المكاره، فقد نُصر الإسلام نصراً عميقاً، إذ لم يكد يمضي على ظهوره أكثر من قرنين حتى باتت الراية الإسلامية خفاقة في البرانس حتى هيمالايا، وفي صحارى أواسط آسيا حتى أواسط إفريقيا" (الجندي، 1980، ص 72-73).

ويقول ديورانت: "توفي جستنيان في عام 565م، وهو سيد إمبراطورية عظيمة، وبعد خمس سنين من وفاته، ولد محمد من أسرة فقيرة في إقليم ثلاثة أرباعه صحراء مجدبة، قليلة السكان، أهله من قبائل البدو الرحل...، ولم يكن أحد في ذلك الوقت علم أنه لن يمضي قرن من الزمان حتى يكون أولئك البدو قد فتحوا نصف أملاك الدولة البيزنطية في آسيا وجميع بلاد المغرب، ومصر، ومعظم شمالي إفريقيا، وساروا في طريقهم إلى إسبانيا، والحق أن ذلك الحدث الجلل الذي تمخضت عنه جزيرة العرب، والذي أعقبه استيلاؤها على نصف عالم البحر المتوسط، ونشر دينها الجديد في ربوعه، لهو أعجب الظواهر الاجتماعية في العصور الوسطى" (ديورانت، 1988، ص 6).

ولقد تساءل الفرس والروم -قديمًا- قادةً وجنودًا وملوكًا: ما الذي دفع هؤلاء العرب الذين عاشوا سنين طويلة قابعين في صحارى جزيرتهم خاضعين لمملكتي الغساسنة والمناذرة على مشارف العراق والشام إلى غزو فارس والروم معًا؟!



ورغم سماعهم رد أولئك الفاتحين على سؤالهم: "ما الذي جاء بكم؟" إلا أنهم لم يعقلوا التغيير الذي وقع على العرب بإسلامهم، وكان أول ما تبادر إلى أذهانهم واعتقدوه في تعليل هذه الغزوات والفتوحات هو الغرض المادي البحث، وهذا ما جرى على ألسنة كثير من قادتهم وزعمائهم.

ولم يكن هذا حال أهل ذلك العصر فقط، بل هو حال كل من يعتمد المنهج الموضوعي لتفسير التاريخ وتحليل أحداثه، إذ يصعب عليه الاقتناع بما أحدثه الإسلام في نفوس أهله من تغيير، فتبدل حال العرب من قبائل متناحرة لا تخضع لقيادة واحدة إلى خير أمة أخرجت للناس، وأصبح ميزان التفاضل بعد الأحساب والأنساب والتفاخر بالأباء والأجداد هو التقوى وما يقدمه المسلم لدينه ومجتمعه.

لذلك نجد كثيرًا من الباحثين يركزون على العامل الاقتصادي كدافع أساسي لحركة الفتح الإسلامي خارج نطاق جزيرة العرب، حتى جعلوها سلسلة من سلاسل الهجرات السامية إلى منطقة الهلال الخصيب وما وراءه. كما زعموا، وكان المحرك الأساسي لها سوء الأحوال الاقتصادية لسكان جزيرة العرب. كما زعموا، بسبب الجفاف والقحط المستمر إضافة إلى الحروب التي كانت بين المسلمين ومشركي العرب، وما كان لها من أثر في اضطراب حركة التجارة داخل شبه الجزيرة وإصابة كثير من أهلها - نتيجة ذلك - بضيق العيش، فليست الفتوحات في نظرهم إلا نتيجة هجرة جماعية نشطة قوية البأس، دافعها الجوع والحرمان والحاجة الملحة إلى هجر صحارها المجربة واجتياح أراضي أكثر خصوبة، تحذوها الرغبة في المغنم، والطمع في بذخ الحياة ورفاهيتها، ف"كان الشوط الأخير في عملية التزوح المتواصل على مدى الدهر من البادية القاحلة إلى ما يتاخمها من أنحاء الهلال الخصيب هو آخر الهجرات السامية العظيمة" (حتي، وآخرون، 1951: 1/195-197؛ أنولد، 1970، ص 64؛ لويس، 1954، ص 75؛ دينيت، 1960، ص 48؛ ديورانت، 1988: 13/71، 72؛ حتي، وآخرون: 1/195-196).

وقد تزعم هذا الرأي نفرًا من المستشرقين وواقفهم عليه من حذا حذوهم من تلاميذهم من العرب، وليس غريبًا أن تصدر مثل تلك التفسيرات من قبل أولئك المستشرقين الذين تحكمهم مبادئ ومناهج ومعايير مادية، وينطلقون من تصورات مغرّضة للإسلام ورجاله، ولكن العجب كل العجب أن يتأثر بهم بعض الباحثين المسلمين ممن يتصفون بالمنهج العلمي في البحث والدراسة (الشامي، 1982، ص 80-83؛ الشريف، 1977، ص 164؛ سالم، دت، 192/2؛ ماجد، 1976: 1/160-170).

ومن ذلك ما كتبه أحدهم في معرض حديثه عن دوافع الفتوح الإسلامية: "لا نوافق بعض المستشرقين في قولهم إن العرب كانوا مدفوعين نحو الفتح بالحماس الديني، وإن الحروب التي قاموا بها تعتبر حروبًا دينية..، فنحن لا نظن أن العرب - ومعظمهم من البدو - كانت تسودهم الروح الدينية والرغبة في نشر الإسلام، فقد رأينا كيف انتقضت العرب وأنها لم ترجع إلى الإسلام إلا بعد السيف، ومهما تكن البواعث الدينية قوية عند الخلفاء وبعض أتقياء المسلمين في المدينة ومكة فإنه من غير الممكن أن يخرج البدوي - وهو الذي لا يهتم بالدين - لنشر الإسلام" (ماجد، 1976: 1/167)، والحق أن هذا الحكم الجائر بعيد عن الحقيقة، ويتسم بالمغالطة الواضحة لحقائق التاريخ.

يستند أصحاب هذا الاتجاه إلى نص أورده البلاذري في فتوحه أن خليفة المسلمين أبا بكر الصديق ﷺ حين أخذ في إعداد الجيوش الإسلامية وتسييرها إلى الشام كتب إلى أهل مكة والطائف واليمن وجميع العرب بنجد والحجاز يستنفرهم للجهاد ويرغهم فيه وفي غنائم الروم، فسارع الناس إليه بين محتسب وطامع، وأتوا المدينة من كل أبوابها (البلاذري، 1983، ص 115).

ويستدلون أيضًا بما أورده البلاذري على لسان القائد الفارسي رستم مخاطبًا المغيرة بن شعبه ﷺ رسول سعد بن أبي وقاص ﷺ إليه يوم القادسية ونصه: "...وقد علمت أنه لم يحملكم على ما أنتم فيه إلا ضيق المعاش وشدة الجهد، ونحن نعطيكم ما تشبعون به ونصرفكم ببعض ما تحبون..." (البلاذري، 1983، ص 257).

كما يشير بعضهم إلى نص أورده الطبري عند حديثه عن موقعة الولجة عن خالد رضي الله عنه في خطبة ألقاها في المسلمين: "... ألا ترون إلى الطعام كرفغ التراب، وبالله لو لم يلزمننا الجهاد في الله والدعاء إلى الله عز وجل ولم يكن إلا المعاش لكان الرأي أن نفار على هذا الريف حتى نكون أولى به، ونولي الجوع والإقلال من تولاه ممن أتأقل عما أنتم عليه..." (الطبري، 2001، 312/2: أبو ضيف، 1986، ص 204).

والتأمل في تلك النصوص يجدها قد أخرجت عن سياقها لتدل على أمر لا تدل عليه أصلاً، فأما بالنسبة للنص الأول فقد أورده البلاذري اختصاراً لفحوى خطاب الصديق رضي الله عنه، في حين نجد النص كاملاً في فتوح الشام للأزدي، ونصه: "إن الله تبارك وتعالى لا تحصى نعمه ولا تبلى الأعمال جزاءها، فله الحمد... وقد أردت أن أستنفركم إلى الروم بالشام فمن هلك هلك شهيداً وما عند الله خير للأبرار، ومن عاش عاش مدافعا عن الدين، مستوجباً على الله عز وجل ثواب المجاهدين، هذا رأيي الذي رأيت فليشر عليّ كل امرئ بمبلغ رأيه" (الأزدي، 1970، ص 1-2).

وقد ذكر الواقدي أن أبا بكر رضي الله عنه كتب الكتب إلى ملك اليمن وأهل مكة، وكانت الكتب نسخة واحدة، وأورد صيغتها، وفيها التعويل على الجهاد والترغيب فيه، والإشارة إلى وجوبه استدلالاً بقوله تعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة: 410]، وليس فيها أي إشارة للغنائم (الواقدي، 1997: 6-5/1).

وأما النص الثاني الذي تضمن مقولة القائد الفارسي رستم، فإنه يشكل وجهة نظر الفرس للعرب قبل الإسلام، ولا يعني هذا بأنها تنطبق عليهم بعد تغيير أحوالهم وحملهم لراية الإسلام، وهي وجهة نظر رد عليها المسلمون وفندوها في وقتها، ولقد حاول المسلمون في كل مناسبة أن يصححوا لهم تلك النظرة الخاطئة، ويظهروا لهم الدافع لخروجهم للغزو والقتال، ويشرحوا لهم ما حدث لهم من تغيير مما لا يصح بعده أن تقاس حالهم ومقاصدهم بما كان قبله، فتلك شهادات أعداء العرب والمسلمين وهذه إجاباتهم، وليس من الإنصاف أن نسمع التهمة ولا نسمع الدفاع، فكان مما قاله المغيرة بن شعبة رضي الله عنه لرستم يوم القادسية - رداً عليه بعد أن سمع منه ما سمع -: "... ولكن الشأن غير ما تذهبون إليه أو كنتم تعرفوننا به، إن الله تبارك وتعالى بعث فينا رسولاً..."، ثم شرح له تبدل حالهم من حال إلى حال، ودعاه بدعاية الإسلام (الطبري، 2001: 403/2).

وأما النص الثالث الذي مداره حديث خالد بن الوليد رضي الله عنه لأصحابه بعد معركة الولجة فإن كلامه قد تضمن ما يمنع الاستدلال به على قصد الغرض المادي، فقد قال رضي الله عنه: "... وبالله لو لم يلزمننا الجهاد في الله والدعاء إلى الله رضي الله عنه، ولو لم يكن إلا المعاش... إلخ"، أي إنه لو كان الغرض من قتالهم طلب العيش لكان الأولى أن يقاتلوا للحصول على المغنم الدنيوية المترتبة على انتصارهم وتمكينهم، لكن الخروج كان لأمر لازم غير الدنيا، فإهم إنما خرجوا لتكون كلمة الله هي العليا، ولذلك قال المغيرة رضي الله عنه لرستم - بعد أن دعاه إلى الإسلام أو الجزية أو القتال -: "والإسلام أحب إلينا منهما"، أي من الجزية والقتال (الطبري، 2001: 404/2).

ومثل مقالة خالد رضي الله عنه تلك مقالة وفد سعد رضي الله عنه إلى رستم يوم القادسية، فكان مما قالوا له - بعد أن شرحوا له أثر الإسلام فيهم، وغرضهم من المجيء إلى بلاده، وبعد أن دعوه بدعاية الإسلام -: "ووالله لو لم يكن ما نقول لك حقاً ولم يكن إلا الدنيا لما كان لنا عما ضرينا به من لذيذ عيشكم، ورأينا من زيرجكم من صبر، ولقارعناكم حتى نغلبكم عليه..." (الطبري، 2001، 406/2)، ولو عند أهل اللغة حرف امتناع لامتناع، فلماً امتنع الشرط "وهو عدم لزوم الجهاد"، امتنع الجواب "وهو لزوم المقارعة على هذا الريف لمجرد العيش"، وثبت العكس وهو لزوم الجهاد في الله وانتفاء المقارعة لمجرد العيش (سيبويه، 1403: 224/4).

وليس من حديث أبلغ مما قاله الحارث بن هشام رضي الله عنه حين رأى جزع أهل مكة عليه ورغبتهم فيه لما أخذ أهبطه وعزم على التوجه للجهاد في ميادين الفتوح في الشام، فقال يخاطبهم: "يا أيها الناس، إني والله ما خرجت رغبة بنفسي عن أنفسكم، ولا اختيار بلد عن بلدكم، ولكن كان هذا الأمر، فخرجت فيه رجال من قريش، والله ما كانوا من ذوي أنسابها ولا في بيوتاتها،



فأصبحنا والله ولو أن جبال مكة ذهبًا أنفقناها في سبيل الله ما أدركنا يومًا من أيامهم، والله لئن فاتونا به في الدنيا لنتلمس به أن نشاركهم في الآخرة، فاتق الله امرؤ فعل" (ابن عبد البر، 2006، ص 174؛ ابن المبارك، د.ت، ص 114).

وذكر بعض المستشرقين أن من دوافع الفتوحات الإسلامية التغيرات الاجتماعية التي مرّ بها العرب قبل ظهور الإسلام، وأن تعاليم الإسلام كانت لها بصمة واضحة في تحقيق هذا التغيير الاجتماعي، وقالوا: "وضعت تعاليم الرسول أساس نظام أو بناء جديد للمجتمع، وخلقت أداة قوية للتوسع العدواني، ووجهت عمدًا إلى تحقيق تلك الغاية، أو لم توجه" (جب، 1979، ص 50)، وصبغوها بالصبغة القومية "وكان الجهاد لإخضاع الأعاجم إلى سلطان العرب قبل كل شيء" (بركلمان، 1968: 107/1)، وجعلوها حلقة من حلقات الصراع الأثري بين الشرق والغرب، "فالفتوحات الإسلامية من هذه الوجهة هي عند التحقيق انقلاب اجتماعي سياسي، استرد به الشرق الأدنى مجده السامي الغابر، وجاء الإسلام مهيبًا بالشرق إلى النهوض من كبوته بعد ألف سنة اجتاحتها فيها سطوة الغرب" (حتي، وآخرون، 1951: 194/1).

هذه بعض التصورات المغرضة عن دوافع الفتح الإسلامي، والتي تصور جولات الفاتحين غدوًا ورواحًا بأنها غارات همجية للسلب والنهب وملء البطون وقضاء الشهوات، وما هي بسبب الإسلام، وما هي من الإسلام في شيء، والحق أنه بعد مجيء الإسلام انتهت الحروب وأعمال السلب والغارة التي كانت دأب القبائل العربية فيما بينها، إذ جمعهم الإسلام تحت قيادة واحدة، وجعل منهم أمة واحدة متماسكة، وإن ظل التوزيع السكاني لأهل الجزيرة العربية على حاله كما كان قبل الإسلام بعيدًا عن التخلخلات السكانية التي تولد الأزمات الدافعة إلى الاضطراب والهجرة، كما لم تغص البلاد بأهلها فتدعو الحاجة إلى متسع فيما جاورها من بلاد.

وكثيرًا ما قيل إن سبب انتصار المسلمين يرجع إلى "عدم وجود جيش منظم قوي يستطيع صد الفتح الإسلامي ويحيى البلاد المفتوحة، وأن الحرب الساسانية البيزنطية قد استنزفت قوى الدولتين، وأن مصاولة الفاتحين اقتصرت على السكان المحليين بطاقتهم المحدودة" (شيت، 1998، ص 107)، والهدف من ادعائهم هذا هو التهوين من شأن الفتح الإسلامي ومن شأن العقيدة الإسلامية التي ارتقت بالعقول والنفوس وكانت المحرك الأساسي للفتح، ومن شأن العرب المسلمين الفاتحين وبذلهم وتضحياتهم وكان الأمر مجرد نزهة يستطيع أن ينهض به غيرهم.

والمطلع على فتوح بلاد المشرق يجد مثلًا حيًا يستطيع أن يقس عليه باقي فتوحات المسلمين في الأقطار الأخرى، فقد لاقى المسلمون صعوبات جمة ولم يحققوا النصر إلا بالتضحيات الجسام، ولعل من أهم تلك العقبات جغرافية المنطقة الصعبة ومناخها البارد المتجمد شتاءً والذي لم يعتده العرب المسلمون، والبعيد المكاني عن مناطق تمركز القوى الإسلامية مما أعاق الوصول السريع للإمدادات في أحيين كثيرة، إضافة إلى ضراوة مقاومة أهل البلاد للفتح الإسلامي، خاصة أنهم يتميزون عن غيرهم من أهل الشام ومصر وإفريقية بطريقتهم المميزة في القتال، والتي لم يعهدها الفاتحون العرب، إضافة إلى وجود كيانات وممالك خاصة بهم يقاتلون دفاعًا عنها، ولم يسبق أن حكمهم غازٍ وسيطر على بلادهم، فكانوا ينكثون العهد وينفضون المرة بعد المرة، فلم يكن الفتح مجرد نزهة عابرة ولقمة سائغة للفاتحين المسلمين، إذ يلاحظ المتتبع لعمليات الفتح في المشرق أنها تتسم بالتردد، فكثير من بقاعها انتفضت وأعيد فتحها مرارًا وتكرارًا حتى استقر بها الإسلام، ودانت له في خلافة الوليد بن عبد الملك (86-96هـ). وفي الوقت الذي شكل فيه غزو الإسكندر المقدوني والفرس والروم والتتار بعد ذلك، والاستعمار الحديث سحابة انقضت بلا أثر يذكر، بقي الفتح الإسلامي مستدامًا في أيام قوته وضعفه، بارز الأثر، مقاومًا لكل غزو جاء بعده؛ بسبب تغلغله في نفوس السكان، فصاروا من أهله يدينون به ويتكلمون بلسانه ويكتبون بحرفه.

وإذا ما أردنا أن نقرر دوافع الفتوح بإنصاف فلا بد لنا من أن ننظر إلى منتهىها، فنسجد أن نشر الإسلام والتخليفة بينه وبين الناس كان الغرض الأساسي منها، إذ لم يجعل العرب من الإسلام دينًا قاصرًا على قوميتهم. كما فعل يهود.. ولم

يسعوا إلى حمل الناس عليه بقوة السلاح . كما فعلت الكنيسة في عصورها المختلفة ، ولم يظهروا بعضه ويخفوا بعضه كما فعل أهل الكتاب من قبلهم، بل أصلا إلى عالمية الدعوة الإسلامية، فهي دعوة عامة لا تختص بجنس، وليست محصورة في جزيرة العرب كما يغالط البعض، والنصوص في كتاب الله على هذا المعنى كثيرة كقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾ [النساء: 79]،

وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ [سبأ: 28]، وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، ولهذا أرسل الرسول ﷺ رسله وكتبه إلى ملوك العالم في وقته يدعوهم إلى الإسلام ويبلغهم رسالات ربه، فالأصل السلم وطلبه، والحرب في الإسلام لا تكون إلا في حالة إعاقة تقدمه بالقوى المادية، والاعتداء على حرية العقيدة التي كفلها الشارع ﷺ للناس ومنعهم من العبودية لله وحده، وفتنة المسلمين وصددهم عن دينهم، والمتأمل في مشروعية القتال في الإسلام يتبين له هذا المعنى بوضوح. (ابن قيم الجوزية، 1996: 70/3؛ دروزه، 1979، ص 268؛ الراوي، 1992، ص 19، 20).

والتأمل لأخبار الفتوح يعرف أن العرب الفاتحين لم يكونوا "من طراز أولئك الغزاة الذين إذا دخلوا قرية أفسدوها واعتبروها بقرة حلوبًا، يتركونها هزيلة عجفاء، ولا يعتبرون أنفسهم كالإسفينج يتشرب الثروة من مكان ويصفيها في مكان آخر، كما كان شأن الإنجليز في الهند، وفرنسا في الجزائر والمغرب الأقصى، وإيطاليا في طرابلس وبرقة، وهولندا في إندونيسيا، بل وهب العرب البلاد التي فتحوها أفضل ما عندهم من عقيدة ورسالة وأخلاق وسجيا ومقدرة وكفاية وتنظيم وإدارة، وأقبلوا عليها بالعقل النايغ، والشعور الرقيق، والذوق الرفيع، والقلب الولوع، واليد الحاذقة الصناع؛ فنقلوها من طور البداوة إلى طور الحضارة، ومن عهد الطفولة إلى عهد الشباب الغض؛ فأمنت بعد خوف واستقرت بعد اضطراب، وأخذت الأرض زخرفها وبلغت المدينة أوجها، ونشأت علوم لا علم بها للأولين، وفتون وأساليب في الحضارة لا عهد لهم بها في الماضي، وانتشرت التجارة وازدهرت الزراعة، فكانما ولدت هذه البلاد في العهد الإسلامي ميلادًا جديدًا وليست ثوبًا قشبيًا" (الطرزي، 1983، ص 5-6).

إن النظر إلى دوافع ومسببات حركة الفتح الإسلامي من اتجاه واحد بغرض إخراجها عن أصلها الذي قامت عليه، وإبراز نتائجها المادية كدافع أساسي من دوافعها فيه من الإجحاف ومجانبة الحق الشيء الكثير، وقد كان هذا هو ديدن المستشرقين ممن كان غرضهم الطعن في الإسلام وفي أسباب انتشاره وقبول الشعوب بمختلف عقائدهم ومشاربهم له، ومساهماتهم الفعالة في بناء حضارته التي طوقت الأرض يومئذ، فاتخذوا من تشويه الإسلام منهجًا لصد قومهم عنه، واتسمت دراساتهم ومؤلفاتهم التي وضعوها بغرض استكشاف أغوار العالم الإسلامي بفرض اتجاهاتهم الفكرية والعقدية في تفسير وعرض أحداث التاريخ الإسلامي؛ طعنًا فيه وتشويهًا لصورة حركة الفتح عند المتلقي، فشرعوا يفسرونها وينسبونها إلى دوافع مختلفة وأهم تلك الدوافع التي زعموها الدافع الاقتصادي، فشيخوا العرب المسلمين بالأمم الجائعة كالمغول والجرمان وغيرهم، وجعلوا من حركة الفتح غزوة واحتلالًا ذا هدف مادي دنيوي بحت، ومما يسوء العاقل أن يجد لدعواهم تلك صدى في كتابات قومهم من المسلمين خاصة العرب الذين دُونت مصادر التاريخ بلسانهم وجرت أحداثه على أرضهم وصدت عن عقيدتهم التي يدينون لله بها، فتبعوا نهج عدوهم واتخذوا من التاريخ مدخلًا للطعن في دين الإسلام - عن قصدٍ أو عن جهالة - بعد أن عصم الله عز وجل كتابه وسنة نبيه عن الكذب والفساد والتدليس.

الدافع الحقيقي للفتوحات الإسلامية:

إن توجه دولة الخلافة إلى نشر الإسلام خارج الجزيرة العربية هو جزء لا يتجزأ من السياسة الخارجية التي وضع أسسها النبي ﷺ، انطلاقًا من عالمية الرسالة وحتمية التبليغ، والمتتبع لحركة الفتح الإسلامي في بدايتها أيام العهد الراشدي يجد أنها امتداد لنهج النبي ﷺ وسعيه لتبليغ دعوة التوحيد وإيصال الإسلام إلى العالمين سواء سلمًا أو حربًا، إذ رسم لأصحابه من بعده طريق نشر الإسلام خارج نطاق جزيرة العرب بقوله يوم الخندق في حديث الصخرة ﷺ: "الله أكبر، أُعطيت مفاتيح



الشام،...، أعطيت مفاتيح فارس،...، أعطيت مفاتيح اليمن،... " (ابن حجر، 1379: 379/7)، واستناده حسن، وقال: "زُوِيَتْ لِي الأَرْضُ، فَرَأَيْتُ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا، وَسَيَلُّنُكَ مُلْكُ أُمَّتِي مَا زُوِيَ لِي مِنْهَا" (ابن تيمية، 1995: 473/5).

كما رسمه بفعله لما أرسل الرسل إلى أباطرة وملوك وأمراء الدول المحيطة بجزيرة العرب، وبخروجه إلى تبوك لملاقاة جيش الروم بغرض صدهم عن الوصول إلى مدينته ﷺ، والمعاهدات التي عقدها يومئذ، وإرساله سرية مؤتة (الحموي، 1997: 336/4)، ردًا على قتل رسوله إلى غساسنة بصرى، وحين كان آخر أعماله العسكرية تجهيزه بعث أسامة إلى بلاد الأردن (ابن هشام، 2004، ص 624، 719، 815، 869، 890).

ولم يتوان أبو بكر الصديق ﷺ (11-13هـ) بعد توليه الخلافة عن السير على طريقة رسول الله ﷺ، فأنفذ بعث أسامة إلى البلقاء من بلاد الشام، ثم عقد الألوية إلى الشام والعراق، ففي العام الثاني عشر من الهجرة كانت جيوش خالد بن الوليد وعباد بن غنم والمثنى بن حارثة تتغلغل في نواحي العراق من أسفله وأعلىه، وفي السنة الثالثة عشرة من الهجرة كانت الألوية الأربعة تتجه إلى دمشق وحمص وفلسطين والأردن، وفي عهد عمر ﷺ توجه جيش الفتح إلى قارة إفريقيا تحت قيادة عمرو بن العاص ﷺ، فما انتهى عهد الخلفاء الراشدين إلا وراية الإسلام ترفرف على بلاد الشام ومصر وإفريقية والعراق وخراسان، وهلك كسرى الفرس، وما عاد لقيصر الروم موطن قدم في بلاد الشام ومصر، وحرّم الله عليهم أن يملكوها بعد ذلك إلى آخر الدهر مصداقًا لقول رسوله ﷺ: "إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده، وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده، والذي نفس محمد بيده لتنفقن كنوزهما في سبيل الله" (البخاري، 1993، ح 3618؛ البلاذري، 1983: 115-116؛ الطبري، 2001: 69/4).

وعلى نهج الخلفاء الراشدين وطريقهم سار خلفاء بني أمية، فتعددت الفتوح في عهدهم، فكان فتح خراسان وما وراء النهر وبلاد الهند، وفتح أذربيجان وأرمينية وبلاد الروم في آسيا الصغرى، وفتح شمال إفريقيا وجنوب أوروبا، "فكانت سوق الجهاد قائمة في بني أمية ليس لهم شغل إلا ذلك، قد علت كلمة الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها، وبرها وبحرها، وقد أذلوا الكفر وأهله، وامتألت قلوب المشركين من المسلمين رعبًا، لا يتوجه المسلمون إلى قطر من الأقطار إلا أخذوه، وكان في عساكرهم وجيوشهم في الغزو الصالحون والأولياء والعلماء من كبار التابعين، في كل جيش منهم شردمة عظيمة ينصر الله بهم دينه" (ابن كثير، 1970: 104/9).

والمأمل في أخبار الفتوحات الإسلامية يلاحظ أنها قامت على أساس الدعوة إلى توحيد الله عز وجل وإفراجه بالعبادة دون سواه، وتحطيم الأصنام وتكسيرها؛ تبيانًا لضعفها وعجزها؛ بغرض صرف الناس عن الاعتقاد فيها، مما جعل كثيرًا من عبادها يعتنقون الإسلام دينًا عن رغبة وطواعية، ويسارعون إلى الدخول تحت عدل الإسلام وظله، ولولا إيمانهم بعدله لما تجشم الفتى القبطي عناء السفر من مصر إلى دار الخلافة في الحجاز يشكو ظلم ابن أميرها، ولما رفع أهل سمرقند مظلمتهم إلى عمر بن عبد العزيز (99-101هـ) ضد ملك من ملوك العرب. كما سعى الترك يزيد بن المهلب - **وإن كان في سندها انقطاع ونظر إلا أنا نستأنس بها.** (ابن الحكم، 1415، ص 195؛ الطبري، 2001، 69/4).

لقد كان الدافع لحركة الفتوح الإسلامية الأساسي هو كسر الحاجز بين الناس وبين الإسلام، ويتشكل هذا الحاجز من ملوك وأمراء وأساطين الكفر - بشتى ملله - الذين كانوا يتناحون عن سلطانهم المستمد من ديانتهم الباطلة، والتي استعبدوا الناس وسخروهم بباطلها، فكان لا بد لدولة الخلافة من كسر هذا الحاجز وضمان حرية الاعتقاد للناس، ورفع الاضطهاد والقمع الديني والاجتماعي عنهم، مع بسط وتبيان عقيدة الإسلام لهم، فهم أي المسلمون لم يغزوا تلك البلاد طمعًا في دنيا أو طلبًا لها، بل كان السبب الرئيس لبذلهم الأنفس والأموال وتحمل المشاق والصعاب هو إخراج العباد من عبادة العباد لعبادة رب العباد، وحمل أمانة النبي ﷺ إلى حيث انتهى بهم المسير، فكان قودتهم - بأبي هو وأمي -، فساروا على نهجه وسعوا إلى أن يخلوا ما بين الناس وبين الإسلام بعقبتهم من نير العبودية للبشر الذي طوقهم به أباطرتهم وساداتهم.



و"لم يعمد المسلمون قط إلى القوة إلا لمحاربة القوة التي تصدهم عن الإقناع، فإذا رصدت لهم الدولة القوية جنودها حاربوها، لأن القوة لا تحارب بالحجة والبينة، وإذا كفوا عنهم لم يتعرضوا لها بسوء... ومتى وقعت الحرب فلا قتال لأحد غير المقاتلين ولو كان من بلاد الأعداء، ولم يكن النبي ﷺ وخلفاؤه يتركون المقاتلين من المسلمين المتوجهين إلى الحرب بغير وصاية مشددة يحاسبونهم عليها.... وخالصة هذه الوصايا كما أجملها الخليفة الأول أبو بكر الصديق: "ألا تخونوا ولا تغدروا ولا تمثلوا، ولا تقتلوا شيخاً كبيراً ولا امرأة، ولا تعقروا نخلاً ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمأكله، وسوف تمرن بأقوام قد فرغوا أنفسهم للصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له" (العقاد، د.ت، ص 148، 155-156؛ الطبري، 2001: 264/2).

و"كان رسول الله ﷺ إذا بعث أميراً على سرية أو جيش أوصاه بتقوى الله تعالى في خاصة نفسه وبمن معه من المسلمين خيراً، وقال: "إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى ثلاث خصال - أو خلال .. فأيتها أجاوبك إليها، فاقبل منهم وكف عنهم: ادعهم إلى الإسلام، فإن أجاوبك، فاقبل منهم وكف عنهم،.....، فإن هم أبوا فادعهم إلى إعطاء الجزية، فإن أجاوبوا فاقبل منهم وكف عنهم، فإن أبوا فاستعن بالله وقتلهم..." (أبو داود، 2009، ح 2612).

وقد سار خلفاء المسلمين على نهج رسولهم ﷺ، ونقلوا وصاياهم إلى قاداتهم، وأخبار ذلك متواترة ومنتشرة في طيات صفحات المصنفات الحديثية والتاريخية، إذ كان من عادة جيوش المسلمين تخيير سكان البلاد التي تقصدها بين ثلاث، الإسلام، والجزية، والقتال، "والإسلام أحب إلينا منهما" (الواقدي، 1997: 5/1-6).

وقد واجه المسلمون وبذلوا من أنفسهم وأموالهم في سبيل رفع راية الإسلام الشيء الكثير، فنجد أن مجاهدتهم ومجالدتهم لقبائل البربر في ولاية إفريقية والمغرب استمرت حوالي ستة عقود ونيف حتى تمكنوا من إخضاعهم لسلطان الخلافة الإسلامية، وصبروهم من قبائل مقاومة للفتح إلى جنود في جيشه، طرق بهم خليفة المسلمين في عهد دولة بني أمية أبواب أوروبا، وعبرت سفنهم مضيق جبل طارق إلى بلاد الأندلس، والمتأمل لضراوة مقاومة البربر للفتح يعلم أنها لم تكن موجبة ضد الإسلام ودولته - كما يحلو لبعض المستشرقين ومن هذا حذوهم أن يصوروها -، بل هي ناتجة عن عقود من الصراع المستميت ضد الرومان والوندال والبيزنطيين جعلتهم يُشككون في نية كل وافد عليهم، وناتجة عن جهلهم المطلق بالإسلام كعقيدة ومنهج، لذا كان من البديهي أن يتصدوا له - بما اكتسبوا من خبرة قتالية عالية - كتصديهم لأي تدخل أجنبي حفاظاً على استقلالهم وعلى كرامتهم مهما كلفهم ذلك من تضحيات.

وواجه المسلمون كذلك في بلاد خراسان وما وراء النهر ظروفًا جغرافية لم يعهدها من صعوبة التضاريس وبرودة المناخ خاصة في الشتاء المتجمد، ناهيك عن البعد الجغرافي بين مراكز المسلمين الحضارية وبين تلك البلاد، وطول خطوط الإمدادات، أضف إلى ذلك تميز سكان تلك البلاد بالمهارات القتالية والخبرة الحربية الناجمة عن صراع طويل بين الإمبراطوريات الفارسية المختلفة وغيرها من الممالك والشعوب، إضافة إلى تميز القبائل التركية البدوية بالقتال ومهاراتهم في استغلال الطبيعة الجغرافية لمنطقتهم، ومجادلتهم الشديدة للمسلمين، إذ تعددت قبائلهم وممالكهم في العمق الجغرافي لبلاد ما وراء النهر، ولم يستقر الفتح الإسلامي في بلاد ما وراء النهر حتى صار الترك من أهل الإسلام ومادته.

والتأمل لسير حركة الفتح يجد أن دولة الخلافة لم تكن حريصة على فرض سيطرتها الكاملة على البلاد المفتوحة، بل كانت تحرص على إقامة علاقات وأحلاف عسكرية وإدارية واقتصادية مع أمراء البلاد، وتحرص على إنشاء المدن والحصون وإقامة حاميات في المنطقة للحفاظ على سلامة حدودها وتثبيت الفتح، "وقد نجحت سياسة الحلف هذه مع الأتراك نجاحًا عظيمًا،.... وأخذت الفروق بين الحليف القوي والحليف الضعيف تزول شيئًا فشيئًا إلى أن أصبح الترك عنصرًا هامًا في



الدولة، وأصبحت بلادهم سداً منيعاً في وجه من وراءهم من الأتراك غير المسلمين، بل أصبحت منطقة وسطى ينزلها الترك فيستحيلون فيها إلى رعايا مسلمين" (شعيرة، 1948، ص 52).

وصدق رسول الله ﷺ حين قال: "لَيَبْلُغَنَّ هَذَا الْأَمْرُ مَبْلَغَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَلَا يَتْرُكُ اللَّهُ بَيْتَ مَدْرٍ وَلَا وَبْرٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ هَذَا الدِّينَ، بَعْرَ عَزِينٍ أَوْ بَدْلَ ذَلِيلٍ، عِزًّا يُعَزُّ اللَّهُ بِهِ الْإِسْلَامَ، وَيُذِلُّ بِهِ الْكُفْرَ" (الحاكم، 1990، ح 8326).

النتائج:

وخلصت الدراسة إلى أن الفتوحات جاءت نتيجة لعوامل متعددة، وكانت سبباً في تمازج الشعوب وظهور الحضارة الإسلامية، وأن آراء المستشرقين فيما يختص بدوافع الفتوحات ناتجة عن تفسيرهم وقراءاتهم للتاريخ بناءً على مرجعيتهم الدينية والتاريخية والثقافية، مما أخرج لنا نظرة مشوهة لدوافع الفتوحات الإسلامية.

وأن العدل والتسامح وحرية العقيدة كانت من أبرز سمات الفتح الإسلامي، وهو ما يُفسر بقاء الإسلام راسخاً بين أهل البلاد المفتوحة.

وهكذا، فإن النظر المنصف في حركة الفتوحات الإسلامية يُثبت أنها لم تكن حركة عدوانية أو توسعية من أجل الكسب المادي، بل كانت امتداداً لعقيدة عالمية تدعو إلى تحرير الإنسان من عبودية الإنسان إلى عبودية الله وحده، وهو ما تشهد له النصوص التاريخية، وتفاعل الشعوب المفتوحة مع الإسلام قبولاً لا قهراً.

وأن تفسير هذه الفتوحات بمعزل عن البعد العقدي يُعد إغفالاً لجانب جوهرى من الحقيقة، وتحيزاً معرفياً يتنافى مع المنهج الموضوعي في قراءة التاريخ.

المراجع

- الأردى، م. (1970). *تاريخ فتوح الشام* (عبد المنعم عامر، تحقيق). مؤسسة سجل العرب.
- البخاري، م. (1993). *صحيح البخاري* (مصطفى ديب البغا، تحقيق؛ ط 5). دار ابن كثير، دار اليمامة.
- بروكلمان، ك. (1968). *تاريخ الشعوب الإسلامية* (منير بعلبكي، تحقيق؛ ط 5). دار الملايين.
- البلاذري، أ. (1983). *فتوح البلدان* (رضوان محمد رضوان، تحقيق). دار الكتب العلمية.
- توماس آرولد، ت. (1971). *الدعوة إلى الإسلام* (حسن إبراهيم حسن، عبد المجيد عابدين، إسماعيل النجاوي، ترجمة وتحقيق). مكتبة النهضة المصرية.
- ابن تيمية، أ. (1995). *مجموع الفتاوى*. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- جب، ه. (1979). *دراسات في حضارة الإسلام* (إحسان عباس، تحقيق؛ ط 2). دار العلم للملايين.
- الجندى، أ. (1980). *الإسلام وحركة التاريخ* (ط 1). دار الكتاب المصري.
- الحاكم، م. (1990). *المستدرک على الصحيحين* (مصطفى عطا، تحقيق؛ ط 1). دار الكتب العلمية.
- ابن حجر، أ. (1379). *فتح الباري شرح صحيح البخاري* (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق). دار المعرفة.
- الحسين، ب. ع. ر. ح.، والمقاطي، م. ب. ع. (2025). التحضير اللوجستي في العسكرية الإسلامية من خلال فتوحات العراق والشام. *مجلة الآداب*، 13 (2)، 894-906. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i2.2571>
- حتي، ف. جرجي، أ. جيور، ج. (1951). *تاريخ العرب*. دار الكشاف للنشر.
- الحموي، ي. (1997). *معجم البلدان* (ط 1). دار إحياء التراث العربي.
- أبو داود، س. (2009). *سنن أبي داود* (شعيب الأرنؤوط، تحقيق؛ ط 1). دار الرسالة العالمية.
- دروزة، م. (1979). *القرآن والمبشرون* (ط 3). المكتب الإسلامي.
- دينيت، د. (1960). *الجزية والإسلام* (فوزي جاد الله، ترجمة). دار مكتبة الحياة.

- ديورانت، و. (1988). *قصة الحضارة* (زكي نجيب محمود، تحقيق). دار الجيل.
- الراوي، م (1992). *الدعوة الإسلامية دعوة عالمية*. مكتبة الرشد.
- سالم، س. (د.ت). *دراسات في تاريخ العرب تاريخ الدولة العربية*، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر.
- سرور، م. (1384). *الحياة السياسية في الدولة العربية الإسلامية خلال القرنين الأول والثاني بعد الهجرة* (ط.2). دار الفكر العربي.
- سورديل، د. (1983). *الإسلام في القرون الوسطى* (علي المقلد، ترجمة؛ ط.1). دار التنوير.
- سيوبه، ع. (1403). *الكتاب* (عبد السلام هارون، تحقيق؛ ط.3). عالم الكتب.
- الشامس، أ. (1982). *الخلفاء الراشدون* (ط.1). دار النهضة العربية.
- الشريف، أ. (1977). *دور الحجاز في الحياة السياسية العامة* (ط.2). دار الفكر العربي.
- شعيبة، ع. (1948). *الممالك الحليفة أو ممالك ما وراء النهر والدولة الإسلامية إلى أيام المعتصم*. مجلة كلية الآداب، جامعة فاروق الأول. 4، 39-81.
- ابن أبي شيبة، ع. (1409). *المصنف في الأحاديث والآثار* (كمال الحوت، تحقيق؛ ط.1). مكتبة الرشد.
- شيت، م. (1998). *قادة الفتح الإسلامي في بلاد ما وراء النهر* (ط.1). دار ابن حزم.
- الصنعاني، ع. (1983). *المصنف* (حبيب الرحمن الأعظمي، تحقيق؛ ط.2). المكتب الإسلامي.
- أبو ضيف، م. (1986). *دراسات في تاريخ الدولة العربية عصور الجاهلية والنبوة الراشدين والأمويين* (ط.4). دار النشر المغربية.
- الطبري، م. (2001). *تاريخ الأمم والملوك* (ط.1). دار الكتب العلمية.
- الطرزي، ع. (1983). *موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية لبلاد الهند والبنجاب في عهد العرب* (ط.1). عالم المعرفة.
- عاشور، م. (1984). *تفسير التحوير والتنوير*، الدار التونسية للنشر.
- ابن عبد البر، ي. (2006). *الاستيعاب في معرفة الأصحاب* (خليل شيحا، تحقيق؛ ط.1). دار المعرفة.
- ابن عبد الحكم، ع. (1415). *فتوح مصر والمغرب* (علي محمد عمر، تحقيق). مكتبة الثقافة الدينية.
- عطية، إ. (د.ت). *العرب* (محمد قنديل البقلي، ترجمة) الشركة العربية للطباعة والنشر.
- العقاد، ع. (د.ت). *حقائق الإسلام وأباطيل خصومه*. مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة.
- العلي، ص. (2004). *الفتوحات الإسلامية* (ط.1). شركة المطبوعات للتوزيع والنشر.
- العززي، ع. س. ق. (2021). *ثورات المصريين والأقباط وتمرداتهم في عصر الخليفة المأمون (198-218هـ/813-833م)*. مجلة الآداب، (19)، 465-496. <https://doi.org/10.35696/v1i19.721>
- عمر فروخ، ع. (1970). *تاريخ صدر الإسلام والدولة الأموية*. دار العلم للملايين.
- فان فولتن، ف. (1385). *السيادة العربية والشيعية والإسرائيليات في عهد بني أمية* (حسن إبراهيم حسن، تحقيق؛ ط.2). مكتبة النهضة المصرية.
- فلهوزن، ي. (1968). *تاريخ الدولة العربية وسقوطها* (محمد أبو ريدة، تحقيق؛ ط.2). لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- القرطبي، م. (1964). *الجامع لأحكام القرآن* (أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، تحقيق؛ ط.2). دار الكتب المصرية.
- ابن قيم الجوزية، م. (1996). *زاد المعاد في هدي خير العباد* (شعيب الأرنؤوط، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.
- كاهين، ك. (1973). *تاريخ العرب والشعوب الإسلامية* (بدر الدين قاسم، ترجمة؛ ط.1). دار الحقيقة للطباعة والنشر.
- ابن كثير، إ. (1988). *البداية والنهاية* (ط.1). دار إحياء التراث العربي.
- لوميارد، م. (د.ت). *الجغرافيا التاريخية* (عبد الرحمن حميدة، تحقيق). دار الفكر.
- لويس، ب. (1954). *العرب في التاريخ* (نبيه أمين فارس، تحقيق). دار العلم للملايين.
- ماجد، ع. (1976). *التاريخ السياسي للدولة العربية* (ط.5). مكتبة الأنجلو المصرية.
- ابن المبارك، ع. (د.ت). *كتاب الجهاد* (نزيه حماد، تحقيق). دار المطبوعات الحديثة.



ابن منظور، م. (1414). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.

ابن هشام، ع. (2004). *سيرة ابن هشام* (مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلي، تحقيق؛ ط.2). دار الكتب العلمية.
الواقدي، م. (1997). *فتوح الشام* (ط.1). دار الكتب العلمية.

References

- Abu Dawud, Sulayman. (2009). *Sunan Abi Dawud* (Edited by Shu'ayb al-Arna'ut, 1st ed.). Dar al-Risalah al-'Alamiyyah.
- Abu Dayf, Muhammad. (1986). *Dirasat fi Tarikh al-Dawlah al-'Arabiyyah: 'Usur al-Jahiliyyah wa al-Nubuwwah wa al-Rashidin wa al-Umawiyyin* (4th ed.). Dar al-Nashr al-Maghribiyyah.
- Al-'Ali, Salih. (2004). *Al-Futuh al-Islamiyyah* (1st ed.). Sharikah al-Matbu'at li-l-Tawzi' wa-l-Nashr.
- Al-'Aqqad, Abbas. (n.d.). *Haqa'iq al-Islam wa Abatil Khusumihi*. Mu'assasat Hindawi li-l-Ta'lim wa al-Thaqafah.
- Al-Anzi, A. S. Q. . (2021). Revolutions and Rebellions of the Egyptians and the Copts During the Reign of Caliph Al-Ma'mun (198-218 AH/813-833 AD). *Journal of Arts*, 1(19), 496–465. <https://doi.org/10.35696/v1i19.721>
- Al-Azdi, Muhammad. (1970). *Tarikh Futuh al-Sham* (Edited by Abdul Mun'im Amir). Mu'assasat Sijill al-'Arab.
- Al-Baladhuri, Ahmad. (1983). *Futuh al-Buldan* (Edited by Radwan Muhammad Radwan). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Bukhari, Muhammad. (1993). *Sahih al-Bukhari* (Edited by Mustafa Dib al-Bugha, 5th ed.). Dar Ibn Kathir; Dar al-Yamamah.
- Al-Hakim, Muhammad. (1990). *Al-Mustadrak 'ala al-Sahihayn* (Edited by Mustafa Ata, 1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Hamawi, Yaqut. (1997). *Mu'jam al-Buldan* (1st ed.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Al-Jundi, Ahmad. (1980). *Al-Islam wa Harakat al-Tarikh* (1st ed.). Dar al-Kitab al-Misri.
- Al-Qurtubi, Muhammad. (1964). *Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an* (Edited by Ahmad al-Barduni and Ibrahim Atfayish, 2nd ed.). Dar al-Kutub al-Misriyyah.
- Al-Rawi, Muhammad. (1992). *Al-Da'wah al-Islamiyyah Da'wah 'Alamiyyah*. Maktabat al-Rushd.
- Al-San'ani, Abdul Razzaq. (1983). *Al-Musannaf* (Edited by Habib al-Rahman al-A'zami, 2nd ed.). Al-Maktab al-Islami.
- Al-Shamis, Ahmad. (1982). *Al-Khulafa' al-Rashidun* (1st ed.). Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah.
- Al-Sharif, Ahmad. (1977). *Dawr al-Hijaz fi al-Hayah al-Siyasiyyah al-'Ammah* (2nd ed.). Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Al-Tabari, Muhammad. (2001). *Tarikh al-Umam wa al-Muluk* (1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Tarazi, Ahmad. (1983). *Mawsu'at al-Tarikh al-Islami wa al-Hadarah al-Islamiyyah li-Bilad al-Sind wa al-Punjab fi 'Ahd al-'Arab* (1st ed.). 'Alam al-Ma'rifah.
- Al-Waqidi, Muhammad. (1997). *Futuh al-Sham* (1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Arnold, Thomas. (1971). *The Preaching of Islam* (Translated and edited by Hassan Ibrahim Hassan, Abdul Majid Abidin, and Ismail al-Najjawi). Maktabat al-Nahda al-Misriyyah.
- Ashur, Muhammad. (1984). *Tafsir al-Tahrir wa al-Tamwir*. Al-Dar al-Tunisiyyah li-l-Nashr.
- Atiyah, Ibrahim. (n.d.). *Al-'Arab* (Translated by Muhammad Qandil al-Baqli). Al-Sharikah al-'Arabiyyah li-l-Tiba'ah wa-l-Nashr.
- Brockelmann, Carl. (1968). *History of the Islamic Peoples* (Translated by Munir Baalbaki, 5th ed.). Dar al-Malayin.
- Cahen, Claude. (1973). *Tarikh al-'Arab wa al-Shu'ub al-Islamiyyah* (Translated by Badr al-Din Qasim, 1st ed.). Dar al-Haqiqah.
- Darwazah, Muhammad. (1979). *Al-Qur'an wa al-Mubashshirun* (3rd ed.). Al-Maktab al-Islami.
- Dennett, Daniel. (1960). *Al-Jizyah wa al-Islam* (Translated by Fawzi Jad Allah). Dar Maktabat al-Hayah.
- Durant, Will. (1988). *The Story of Civilization* (Edited by Zaki Najib Mahmoud). Dar al-Jil.
- Farrukh, Umar. (1970). *Tarikh Sadr al-Islam wa al-Dawlah al-Umawiyyah*. Dar al-'Ilm li-l-Malayin.
- Gibb, Hamilton. (1979). *Studies on the Civilization of Islam* (Edited by Ihsan Abbas, 2nd ed.). Dar al-'Ilm li-l-Malayin.
- Hitti, Philip Khuri, Ajjurji, Alfred, & Jurji, George. (1951). *Tarikh al-'Arab* [History of the Arabs]. Dar al-Kashshaf.



- Hussein, B. O. R. H., & Al-Maqtati, M. bin O. (2025). Logistic Preparation in Islamic Military through the Conquests of Iraq and Syria. *Journal of Arts*, 13(2), 894–906. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i2.2571>
- Ibn Abd al-Barr, Yusuf. (2006). *Al-Isti'ab fi Ma'rifat al-Ashab* (Edited by Khalil Shihah, 1st ed.). Dar al-Ma'rifah.
- Ibn Abd al-Hakam, Abdul Rahman. (1995/1415 AH). *Futuh Misr wa al-Maghrib* (Edited by Ali Muhammad Umar). Maktabat al-Thaqafah al-Diniyyah.
- Ibn Abi Shaybah, Abdullah. (1988/1409 AH). *Al-Musannaf fi al-Ahadith wa al-Athar* (Edited by Kamal al-Hut, 1st ed.). Maktabat al-Rushd.
- Ibn al-Mubarak, Abdullah. (n.d.). *Kitab al-Jihad* (Edited by Nazih Hammad). Dar al-Matbu'at al-Hadithah.
- Ibn Hajar, Ahmad. (1959/1379 AH). *Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari* (Edited by Muhammad Fuad Abdul Baqi). Dar al-Ma'rifah.
- Ibn Hisham, Abdul Malik. (2004). *Sirat Ibn Hisham* (Edited by Mustafa al-Saqqa, Ibrahim al-Abyari, and Abdul Hafiz Shalabi, 2nd ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Kathir, Ismail. (1988). *Al-Bidayah wa al-Nihayah* (1st ed.). Dar Ihyā' al-Turath al-'Arabi.
- Ibn Manzur, Muhammad. (1993/1414 AH). *Lisan al-'Arab* (3rd ed.). Dar Sader.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad. (1996). *Zad al-Ma'ad fi Hady Khayr al-'Ibad* (Edited by Shu'ayb al-Arna'ut, 1st ed.). Mu'assasat al-Risalah.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad. (1995). *Majmu' al-Fatawa*. King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an.
- Lewis, Bernard. (1954). *The Arabs in History* (Edited by Nabih Amin Fares). Dar al-'Ilm li-l-Malayin.
- Lombard, Maurice. (n.d.). *Al-Jughrafiya al-Tarikhyyah* (Translated by Abdul Rahman Hamidah). Dar al-Fikr.
- Majid, Ali. (1976). *Al-Tarikh al-Siyasi li-l-Dawlah al-'Arabiyyah* (5th ed.). Maktabat al-Anglo al-Misriyyah.
- Salem, Said. (n.d.). *Dirasat fi Tarikh al-'Arab: Tarikh al-Dawlah al-'Arabiyyah*. Mu'assasat Shabab al-Jami'ah li-l-Tiba'ah wa-l-Nashr.
- Sha'irah, Ahmad. (1948). Al-Mamalik al-Halifah aw Mamalik ma Wara' al-Nahr wa al-Dawlah al-Islamiyyah ila Ayyam al-Mu'tasim. *Majallat Kulliyat al-Adab, Jami'at Faruq al-Awwal*, 4, 39–81.
- Shayt, Muhammad. (1998). *Qadat al-Fath al-Islami fi Bilad ma Wara' al-Nahr* (1st ed.). Dar Ibn Hazm.
- Sibawayh, Amr. (1983/1403 AH). *Al-Kitab* (Edited by Abdul Salam Harun, 3rd ed.). 'Alam al-Kutub.
- Sourdel, Dominique. (1983). *L'Islam au Moyen Âge* (Translated by Ali al-Muqallad, 1st ed.). Dar al-Tanwir.
- Surur, Muhammad. (1964/1384 AH). *Al-Hayat al-Siyasiyyah fi al-Dawlah al-'Arabiyyah al-Islamiyyah khilal al-Qarnayn al-Awwal wa al-Thani ba'd al-Hijrah* (2nd ed.). Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Van Vloten, Pieter. (1965/1385 AH). *Al-Siyada al-'Arabiyyah wa al-Shi'ah wa al-Isra'iliyyat fi 'Ahd Bani Umayyah* (Edited by Hassan Ibrahim Hassan, 2nd ed.). Maktabat al-Nahda al-Misriyyah.
- Wellhausen, Julius. (1968). *Tarikh al-Dawlah al-'Arabiyyah wa Suqutuha* (Translated by Muhammad Abu Raydah, 2nd ed.). Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nashr.





Combating Price Surges Inflation in Mamluk Egypt (648–923 AH / 1250–1517 CE): A Historical Study

Dr. Othman Ismail Al-Tal*

oaltel@staff.alquds.edu

Abstract

This study aims to highlight the efforts and measures implemented by the Mamluk state to combat inflation, price surges, and mitigate their adverse consequences. It examines practical interventions such as price-fixing mechanisms, importing foodstuffs from domestic and foreign sources, opening state granaries and storehouses, including those of princes and merchants, for regulated sales at state-mandated prices, providing aid to the poor, indigent, and vulnerable; and implementing religious observances such as prayers for rain. The study findings shows that Mamluk Egypt frequently endured economic crises, consistently accompanied by sharp increases in staple food prices - particularly wheat, barley, beans, and meat - signifying higher bread costs for a population reliant on it as a dietary staple. Price inflation stemmed not only from economic crises but also routinely occurred under normal conditions. This profoundly exerted impact on the poor, indigent, and vulnerable, often rendering them unable to procure essential foodstuffs (especially bread), thereby precipitating widespread famines and frequent starvation-related mortality.

Keywords: Mamluk Era, Inflation Control, Price-Fixing, Economic Crises.

* Associate Professor of Islamic History, Department of History, Faculty of Arts, Al-Quds University, Palestine.

Cite this article as: Al-Tal, O. I. (2025). Combating Price Surges Inflation in Mamluk Egypt (648–923 AH / 1250–1517 CE): A Historical Study, *Journal of Arts*, 13(3), 1131- 1152. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2752>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



مكافحة الغلاء في مصر في العصر المملوكي (648-923هـ / 1250-1517م): دراسة تاريخية

د. عثمان إسماعيل الطل*

oaltel@staff.alquds.edu

الملخص

تهدف الدراسة إلى بيان وتوضيح جهود وأعمال الدولة في العصر المملوكي، والأساليب والطرق التي اتبعتها في مكافحة الغلاء وارتفاع الأسعار والحد من الآثار والنتائج السلبية، التي كانت تترتب على ذلك، فتناولت مواضيع عدة، منها: تحديد الأسعار، واستيراد المواد الغذائية من الخارج والداخل، وفتح شون ومخازن الدولة، وشئون ومخازن الأمراء والتجار والبيع منها بالأسعار التي تحددها الدولة، وتقديم المساعدات للفقراء والمساكين والمحتاجين، والتوجه إلى الله بالعبادة، وإقامة صلاة الاستسقاء، وقد توصل البحث إلى أن مصر في العصر المملوكي قد مرت بكثير من الأزمات الاقتصادية، التي كان يصاحبها دائما ارتفاع كبير في أسعار المواد الغذائية، وبخاصة القمح، والشعير، والبقول، واللحم، وهو ما يعني ارتفاع أسعار الخبز الذي يعد الغذاء الرئيس للسكان المصريين، ولم يكن ارتفاع الأسعار ناجما عن الأزمات الاقتصادية، بل أيضا كان كثيرا ما يحدث في ظروف طبيعية، وهو ما كان له انعكاسه الكبير وبخاصة على الفقراء والمساكين والمحتاجين، بحيث يصبحون غير قادرين على توفير المواد الغذائية وبخاصة الخبز، ويصبحون عرضة لانتشار المجاعات حتى الموت جوعا في الكثير من الأحيان. الكلمات المفتاحية: العصر المملوكي، مكافحة الغلاء، تحديد الأسعار، الأزمات الاقتصادية.

* أستاذ التاريخ الإسلامي المشارك، قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة القدس، فلسطين.

للاقتباس: الطل، ع. إ. (2025). مكافحة الغلاء في مصر في العصر المملوكي (648-923هـ / 1250-1517م): دراسة تاريخية، مجلة الآداب، 13 (3)، 1131-1152. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2752>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



مرت مصر خلال الحكم المملوكي بالعديد من الأزمات الاقتصادية التي كانت تحدث نتيجة لاضطراب منسوب نهر النيل، أو نتيجة لبعض الكوارث، أو بسبب انتشار الأوبئة الزراعية، أو نتيجة للعملة النقدية المستخدمة، هذا بالإضافة إلى سياسة الدولة من سلاطين وأمراء، وغيرها من الأسباب الأخرى. وغالبا ما كان يصاحب هذه الأزمات الاقتصادية ارتفاع كبير في أسعار المواد الغذائية، وبخاصة القمح، والشعير، والبقول، واللحم، وهو ما يعني ارتفاع أسعار الخبز الذي يعد الغذاء الرئيس للسكان.

وقد تناول العديد من المؤرخين الأوضاع الاقتصادية في الدولة المملوكية، أو جوانب من الأسباب التي كانت تؤدي إليها، وكذلك الأسعار، ولكن أيا منهم لم يتناول بعمق مسألة جهود الدولة في مكافحة ارتفاع الأسعار، والجهود التي تقوم بها للتخفيف من الآثار والنتائج المترتبة على ذلك، ولا سيما على الطبقات الفقيرة التي كانت تشكل غالبية الشعب المصري، إلا في إشارات مقتضبة كإيراد بعض الأمثلة في سياق الحديث عن الغلاء والأزمات الاقتصادية⁽¹⁾، ومن هنا فإن هذه الورقة تحاول تسليط الضوء على جهود الدولة المملوكية في مكافحة الغلاء وارتفاع الأسعار، والنتائج التي ترتبت على هذه الجهود، سواء منها ما كان يكلل بالنجاح أو ببوء الفشل.

لقد قامت الدولة المملوكية بالعديد من الأعمال لمكافحة ارتفاع الأسعار، والتخفيف من حدة الآثار والنتائج المترتبة عليها، وذلك من خلال العمل على تحديد الأسعار للحد من ارتفاعها، كما عملت على استيراد المواد الغذائية ولا سيما القمح من خارج الدولة ودخلها، وقامت في أحيان كثيرة بفتح مخازن الدولة، ومخازن الأمراء، والتجار، والبيع منها بالأسعار التي تحددها الدولة، لوقف الارتفاع المستمر للأسعار، كما قامت كذلك بالعمل من خلال طرق مختلفة على تقديم المساعدات للفقراء والمساكين والمحتاجين مجانا، وفي بعض الحالات كان يتم توجيه الناس إلى القيام بالعبادة كالصلاة والصوم، والدعاء والاستغفار والامتناع عن ارتكاب المعاصي، وإقامة صلاة الاستقاء.

ويشار هنا إلى أن هذه الدراسة لا تتناول مسألة ارتفاع الأسعار، أو أسباب ذلك، وإنما هي دراسة مقتصرة على الجهود التي قام بها المماليك لمواجهة موجات الغلاء وارتفاع الأسعار، في مصر بشكل عام وفي القاهرة على وجه الخصوص، وفق المنهج الوصفي ومنهج البحث التاريخي، حيث تم الرجوع إلى الروايات التاريخية المتاحة ونقدها وتحليلها، وقد تم تقسيم الدراسة إلى خمسة مباحث، فتناول المبحث الأول: "تحديد الأسعار"، والثاني: "الاستيراد"، وبمبحث المبحث الثالث: "فتح شون الدولة، والأمراء والتجار"، واستعرض الرابع: "مساعدة الفقراء، والمساكين، والمحتاجين"، والخامس: "الدعوة إلى العبادة من صلاة وصوم وصلاة الاستقاء"، إضافة إلى مقدمة وخاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع.

المبحث الأول: تحديد الأسعار

لجأت الدولة المملوكية عند ارتفاع الأسعار في كثير من الحالات، إلى تحديد أسعار المواد الغذائية وبخاصة القمح والخبز، عن طريق إصدار الأوامر السلطانية، أو من خلال قيام المحتسب أو الوالي أحيانا بذلك⁽²⁾، فتقوم بالتسعير بما يتلاءم مع حجم الأزمة⁽³⁾. ففي عام 662هـ/1263م، أمر السلطان الظاهر بيبرس بعد ارتفاع الأسعار بالتسعير للتخفيف عن الناس⁽⁴⁾، ولكنه بعد استمرار الأزمة، عاد وتراجع عن ذلك، وعوضا عنه، ولضبط الأسعار، طرح القمح للبيع من الأهراء السلطانية⁽⁵⁾، بسعر مناسب للوضع العام⁽⁶⁾. وعندما بدأت الأسعار في عام 736هـ/1336م، بالارتفاع من خمسة عشر درهما حتى وصلت إلى خمسين درهما للإردب من القمح⁽⁷⁾، وقيام التجار بالامتناع عن البيع طمعا في الربح، قامت الدولة بتحديد سعر الإردب بثلاثين درهما، وقامت بشرائه من الضواحي ودفع ثمنه لأصحابه بالسعر المحدد⁽⁸⁾.

كما قامت الدولة في سنة (1374هـ/776م) بتحديد أسعار الخبز فأمر المحتسب ببيع كل ثلاثة أرتال إلا ربعا بدرهم بدلا من كل رطلين⁽⁹⁾، وثلاث بدرهم، ولكن وبعد استمرار الارتفاع في الأسعار، تراجعت الدولة عن ذلك، ونودي ببيعه بغير تسعير⁽¹⁰⁾، ثم عادت في شهر ذي الحجة من نفس العام وسعرته كل ثمانية أرتال بدرهم بعد أن كان سعره كل خمسة أرتال وثلث بدرهم⁽¹¹⁾.

وفي غلاء سنة 1393هـ/797م الذي أصيب الناس فيه بإنهك شديد، واشتد التضاحم على الأفران للحصول على الخبز، حددت الدولة سعر الرغيف منه بدرهم⁽¹²⁾ وبعد ارتفاع الأسعار في سنة 1434هـ/838م، أمر السلطان الأشرف برسباي أن يكون سعر إردب القمح مائة وخمسين درهما⁽¹³⁾.

وفي سنة 1393هـ/796م، نودي على كل ثلاثة أرتال إلا ربع رطل من الخبز بدرهم، وكان يباع كل رطلين وثلث بدرهم، ولكن تم التراجع عن ذلك بعد أن فقد الخبز في الأسواق بسبب تناقص الغلال في الأسواق، حيث نودي بتكثير الخبز، وأن يباع بغير تسعير⁽¹⁴⁾.

وفي بعض الحالات، وخوفا على ما يبدو من قيام البعض بشراء كميات كبيرة من القمح تزيد عن حاجتهم لتخزينها⁽¹⁵⁾، أو لقيام بعض التجار بالشراء بالسعر المحدد ثم بيع ما يشترونه بسعر أعلى، كان يتم قصر بيع القمح على الطحانين، وتحديد الكمية المسموح لكل شخص بشراءها، كما حدث عام 1238هـ/636م⁽¹⁶⁾.

وفي كثير من الحالات، ونتيجة لأسباب مختلفة، كعدم وجود كميات كافية من السلع المعروضة في السوق، أو رفض التجار والطحانين الالتزام بالسعر المحدد، أو انعدام الأمن، وكذلك العملة المستخدمة، وغيرها، كانت عملية تحديد الأسعار التي تقوم بها الدولة تبوء بالفشل، ولا تحقق الغرض منها في تثبيت الأسعار ومنع ارتفاعها، فعندما ارتفعت الأسعار في عام 1336هـ/736م، ونودي في القاهرة ومصر ألا يباع القمح بأكثر من ثلاثين درهما للإردب⁽¹⁷⁾، امتنع مباشرو الأمراء عن البيع بهذا السعر، وصار السماسرة يبيعون القمح سرا بستين وسبعين درهما للإردب، وللهروب من مراقبة الدولة على الأسعار كانوا يقومون بإخراج القمح من الشؤن على أنه جارية لمخاديمهم، فيما هو في الحقيقة للبيع⁽¹⁸⁾.

وعندما فُقد الخبز من الأسواق في سنة 1393هـ/796م، لم يؤد تحديد سعره إلى تحقيق النتيجة المطلوبة، حيث استمر سعره في الارتفاع بسبب تناقص ما هو معروض من القمح في الأسواق، فقال المقرئ عن ذلك: "وفي يوم الأربعاء: وضع المحتسب الخبز على رؤوس عدة من الجمالين، وشق به القاهرة إلى القلعة وصنوج الخيلية تزفه، والطبول تضرب، ونودي عليه كل ثلاثة أرتال إلا ربع رطل بدرهم، وكان كل رطلين وثلث بدرهم، فسر الناس بذلك، إلا أن الخبز عز وجوده، وفقد من الأسواق خمسة أيام، والناس تتزاحم على أخذه من الأفران، واشتد شره النفوس، وكان يخامرها اليأس، فنودي بتكثير الخبز، وأن يباع بغير تسعير، فتزايدت الأسعار في سائر الغلال بعد تناقصها⁽¹⁹⁾".

وفي نفس العام (1374هـ/776م)، عندما حدد المحتسب سعر الخبز لكل ثمانية أرتال بدرهم، بدلا من كل خمسة أرتال بدرهم، رفض الطحانون الالتزام بالسعر المحدد، ورفضوا شراء القمح، بأكثر من ثمانية عشر درهما، في الوقت الذي رفض التجار الذين يجلبون الغلال للبيع بهذا السعر، وعادوا بمراكبهم من حيث أتوا، فقل وجود القمح في الأسواق، فارتفع سعر الخبز إلى كل أقل من ستة أرتال بدرهم، بعد أن وصل سعر الإردب من القمح إلى أربعة وثلاثين درهما⁽²⁰⁾.

وفي بعض الحالات كان التجار، والذين يجلبون الغلال من الخارج يمتنعون عن البيع عند انخفاض الأسعار، ففي سنة 1395هـ/798م، انحط السعر بسبب كثرة ما يتم جلبه من غلال، حتى وصل سعر الإردب من القمح إلى خمسين درهما، والذول والشعير بثلاثين درهما، وكل أربعة أرتال من الخبز بدرهم، فلم تعجب هذه الأسعار من كانوا يجلبون هذه الغلال فقاموا بالتوقف عن البيع وتوجهوا بها إلى الإسكندرية بحثا عن أسعار أعلى، فعادت الأسعار إلى الارتفاع من جديد⁽²¹⁾.

كما كان بعض التجار والباعة يستفيدون استفادة كبيرة من ارتفاع الأسعار، وذلك من خلال عدم الالتزام بالبيع بالأسعار المحددة، فجاء عند المقرئ عن ذلك قوله: "وكثر أرباح التجار والباعة، وازدادت فوائدهم، فكان الواحد من الباعة يستفيد في اليوم المائتين، ويصيب الأقل من السوقه ربعا في اليوم ثلاثين، وكذلك كانت مكاسب أرباب الصنائع، واكتفوا بذلك طول الغلاء"⁽²²⁾.

وكان انعدام الأمن الناجم عن سوء الأوضاع الاقتصادية وفقدان المواد الغذائية من الأسواق وارتفاع أسعارها، وتعرضها للنهب، يحول دون نجاح تحديد الأسعار الذي تقوم به الدولة، نظرا لزيادة التكاليف الإضافية الكثيرة على سعر الشراء بالسعر المحدد، كأجور الحراسة، وارتفاع أجور السماسرة والحمالين، وتكاليف نقل القمح في مراكب خاصة من المراكب التي كانت تجلب الغلال إلى القاهرة، هذا كله بالإضافة إلى تكلفة غربلة القمح، وطحنه، وخبزه، كما حدث في عام 819هـ/1416م، عندما تم تحديد سعر الإردب للطحانيين بثلاثمائة وخمسين درهما، علما أن سعره مع التكاليف الإضافية الأخرى يزيد عن الثمانمائة درهم كما فصل المقرئ عن ذلك بقوله:

"واستقر على كل إردب مبلغ خمسين درهما لمن يحميه، ولا يأخذ السمسار إلا عشرة دراهم، بعدما كانت سمسرتة خمسة دراهم، ويأخذ التراس أجرة حمل الإردب خمسة عشر درهما، بعدما كانت أجرته خمسة دراهم، وإذا وردت مراكب تحمل القمح إلى قريب الساحل لا يجسر أربابها على عبور الساحل خوفا من النهب، وإنما يوقف بها في وسط النيل، فيحتاج المشتري أن يركب إليها في مركب يسير به، ثم يعود به وبما اشتراه بأجرة يتكلف لها"⁽²³⁾.

وهو ما أدى إلى فقدان الخبز من الأسواق، فأضاف إلى ما ذكره عن ذلك فقال: "وسبب فقده أن التاج منع كل من قدم بقمح أن يبيعه إلا للطحانيين، وسعر الإردب بثلاثمائة وخمسين درهما، فكان إذا طُجن وبيع دقيقا وقف من حساب ستمائة درهم وأزيد، فإذا عجن خبزا كان من حساب ثمانمائة درهم وأزيد، فامتنع من سوى الطحانيين من سائر الناس عن شراء القمح، وكثر طلبهم للدقيق والخبز، وازدحموا على الأفران من عدم الخبز بالأسواق"⁽²⁴⁾.

ويظهر أن الأمر عاد وتكرر عام 822هـ/1420م، بسبب قلة إنتاج القمح في الوجه القبلي، وكثرة قطاع الطرق في النيل، ونهبهم للمراكب التي تحمل الغلال، وكثرة الغلال التي كان يتم نقلها إلى الحجاز، بسبب ارتفاع أسعارها هناك، هذا بالإضافة إلى قيام البعض من ذوي النفوذ بتخزين كميات كبيرة من الغلال لكي ترتفع أسعارها"⁽²⁵⁾.

وكان للعملة المستخدمة⁽²⁶⁾ وتحديد الذهب (الدينار)، دور هام في إفشال ما كانت تقوم به الدولة من تحديد للأسعار، وبخاصة إذا أرغمت الدولة التجار والأهالي على التعامل بالعملة وفق السعر أو القيمة التي تحددها لسعرها⁽²⁷⁾، فمن المعلوم أن سعر الذهب (الدينار)، في السوق عادة ما يكون أعلى بكثير من السعر الذي تحدده الدولة، وهو ما يؤدي إلى أن تصبح الأسعار على الطحانيين والخبازين عند شراهم للقمح من الدولة بالسعر الذي تقوم بتحديدته، أعلى بكثير من سعر السوق، وهو ما كان يؤدي إلى امتناعهم عن البيع بالسعر المحدد، وقيامهم برفع الأسعار، وإلا فإنهم سوف يتعرضون للخسارة.

وقد أوضح المقرئ هذه الإشكالية الكبيرة بشكل واضح فقال عن ذلك: "وفي ثامن عشرة (سنة 820هـ/1417م): وردت عدة مراكب فيها غلال، بعث بها الأمير فخر الدين بن أبي الفرج مما اشتراه، الإردب بمبلغ ثمانمائة درهم بكيل الريف، وهو إردب ونصف بكيل القاهرة، فرسم السلطان أن يباع كل إردب منه على الطحانيين بستمائة درهم، فاشتروا منه على هذا السعر، وقبض منهم في ثمنه الذهب خاصة دون غيره من النقود، ولم يعتد لهم في الدينار الأفريقي إلا بمائتين وثلاثين درهما، ولا في والناصرى إلا بمائة وستين، فتضرروا بذلك من أجل أن الذهب يخرج بالأكثر، فالأفريقي بمائتين وخمسين، والناصرى بمائتين. وقد كانوا في سادسة اشتروا القمح الوارد بأربعمائة وعشرين للإردب، فشملمهم الخسارة من الوجهين، واقتضى هذا أن عز وجود الخبز، وأبيع الرغيف الذي كانت زنته نصف رطل بدرهمين بعدما كان بدرهم"⁽²⁸⁾.

يتضح من هذا النص أن سعر الإردب بكيل القاهرة يساوي ستمائة درهم، وهو سعر أعلى من سعره السابق، ويضاف إلى هذا أن دفع السعر بالذهب (الدينار)، أي بالسعر الذي تحدده الدولة يعني أنه هناك فرقا يساوي عشرين درهما زيادة عن كل دينار أفريقي، وأربعين درهما زيادة عن كل دينار نصري، وهو ما يعني عمليا أنهم يشترون الإردب بأكثر من ستمائة درهم بكثير، وهذا ما يفسر قيامهم بمضاعفة سعر رغيف الخبز من درهم إلى درهمين.

ولعل هذا ما يفسر أيضا، تدخل الدولة كثيرا في تحديد سعر الذهب (الدينار)⁽²⁹⁾، لدرجة أن ذلك كان يتم أكثر من مرة واحدة في العام⁽³⁰⁾، ففي عام 820هـ/1417م، تم تحديد أسعار الذهب والعملة، فأمر ببيع مثقال الذهب بمائتين وخمسين درهما بدلا من مائتين وستين درهما، والدينار الأفريقي بمائتين وثلاثين درهما بدلا من مائتين وستين درهما، وأمر بأن تنقص الدنانير الناصرية، وحددت قيمتها بمائة وثمانين درهما بدلا من مائتين وستين درهما، وأمر بأن تنقص الدنانير الناصرية، وحددت قيمتها بمائة وثمانين درهما بدلا من مائتين وعشرة دراهم⁽³¹⁾. وكان أحيانا، يتم اعتقال التجار والصرافين وتهديدهم؛ لعدم التزامهم بالسعر المحدد⁽³²⁾.

ولمنع التلاعب بالعملة، وتذبذب سعرها، ومن ثم تذبذب الأسعار، كانت الدولة تمنع التعامل بالذهب، وتقوم بتحديد سعرها في أحيان أخرى، فعندما انحط سعر الذهب من عشرين درهما إلى أحد عشر درهما منعت الدولة العامة من جلب الذهب للتجار، والصارفة، والمتعشين، ومن يخالف ذلك يقبض عليه، ونودي بذلك في عهد السلطان علاء الدين كجك بن محمد بن قلاوون سنة 742هـ/1341م⁽³³⁾.

وفي سنة وفي سنة 811هـ/1408م، منعت الدولة التعامل بالذهب، وتم تهديد من يخالف ذلك، ولكن تم التراجع عن ذلكن وسمح للناس بالتعامل به بعد تحديد سعر المثقال منه بمائة وعشرين درهما، وكل دينار مشخص بمائة درهم⁽³⁴⁾.

وفي سنة 813هـ/1410م، أصدرت الدولة مرسوما ببيع رطل الفلوس باثني عشر درهما بدلا من ستة دراهم، فلم يتقبل الناس ذلك، فتم إنزال السعر إلى تسعة دراهم، ثم تم التراجع عن كل ذلك وأعيد سعره السابق وهو ستة دراهم⁽³⁵⁾، وكان على ما يظهر أن التراجع عن التسعير يحدث غالبا لوجود مجموعة من الأسباب التي تجعل منه غير ذي فائدة كإمتناع التجار والباعة عن البيع بالسعر المحدد، وهو ما يعني فقدان المواد الغذائية من الأسواق.

ومنعت الدولة في سنتي 819هـ/1416م، و820هـ/1417م، التعامل بالدينار النصري، وأمرت بقصه، ويدفع فيه من حساب مائة وثمانين، ولا يتعامل به⁽³⁶⁾، وفي عام 820هـ/1417م، تم تحديد أسعار الذهب والعملة، فأمر ببيع مثقال الذهب بمائتين وخمسين درهما بدلا من مائتين وستين درهما، والدينار الأفريقي بمائتين وثلاثين درهما بدلا من مائتين وستين درهما، وأمر بأن تنقص الدنانير الناصرية وحددت قيمتها بمائة وثمانين درهما بدلا من مائتين وستين درهما، وأمر بأن تنقص الدنانير الناصرية، وحددت قيمتها بمائة وثمانين درهما بدلا من مائتين وعشرة دراهم⁽³⁷⁾.

وقامت الدولة في سنة 828هـ/1424م، بتحديد قيمة كل رطل من الفلوس بتسعة دراهم⁽³⁸⁾، وفي سنة 879هـ/1474م، ضربت نقودا جديدة حددت قيمة الرطل منها بستة وثلاثين درهما، وحددت قيمة العملة القديمة كل رطل بأربعة وعشرين درهما⁽³⁹⁾. وكان أحيانا، يتم اعتقال التجار والصرافين وتهديدهم بسبب عدم التزامهم بالبيع بالسعر الذي تحدده الدولة. وكان أحيانا، يتم اعتقال التجار والصرافين وتهديدهم لعدم التزامهم بالسعر المحدد⁽⁴⁰⁾.

ويظهر أن الدولة لم تكن تتدخل في تحديد الأسعار في كل مرة كانت الأسعار ترتفع فيها، وحدث مثل ذلك في الكثير من الأوقات التي أفاضت المصادر في ذكرها والحديث عنها، فیری عيسى العزام أن سياسة الدولة كانت متباينة في معالجة الأزمات الاقتصادية⁽⁴¹⁾، ويضيف أن موقفها لا يتناسب مع حجم الغلاء، وأنها نادرا ما لجأت إلى تحديد أسعار الحبوب والمواد الغذائية، ونادرا ما كانت تفتح مخازنها من الغلال وتطرحه في الأسواق بأسعار تتناسب مع أوضاع العامة، كما كان يحدث في



مصر على مر التاريخ الإسلامي، ويرجع سبب هذه السياسة إلى أن معظم رجال الدولة من مصلحتهم الغلاء لأنهم كانوا تجارا، والاحتكار سمة عامة لهم⁽⁴²⁾.

يتضح من هذا أن الدولة لم تكن دائما تلجأ عند ارتفاع الأسعار إلى تحديد أسعارها، كما أن تحديد السعر لم يكن في الغالب يحقق الغرض المفترض منه ما لم يكن ذلك متزامنا مع قيامها باتخاذ إجراءات لتوفير كميات كبيرة من المواد الغذائية، وخاصة القمح، في الأسواق بالأسعار المحددة، كطرح كميات من الشون والمخازن السلطانية، أو إجبار الأمراء والتجار على البيع من مخزونهم بالسعر المحدد، أو جلب كميات من الخارج (الاستيراد)، إضافة إلى عدم بيع الدولة للمحاصيل بالسعر الذي تحدده للذهب (الدينار)، والذي دائما ما يكون سعره في السوق أعلى بكثير من السعر المحدد.

إذ إنه وبدون ذلك، تصبح كل إجراءات الدولة في تحديد الأسعار مفرغة من محتواها، وغير ذات قيمة، فتبقى المشكلة تراوح مكانها، حيث يتمتع الأمراء والتجار والذين يجلبون الغلال من الخارج عن البيع بالسعر المحدد، لأن سعره على التجار، والطحانيين، والخبازين عند شرائهم له من الدولة بالسعر الذي تكون الدولة حددته للذهب يكون أعلى من سعره في السوق، وبالتالي فإنهم يقومون الأسعار نظرا لشرائهم له بسعر مرتفع.

المبحث الثاني: فتح شون الدولة، والأمراء، والتجار

من الإجراءات التي كانت تلجأ الدولة إليها للحد من الغلاء وارتفاع الأسعار، من ناحية، أو لمواجهة نقص المواد الغذائية وبخاصة الحبوب في الأسواق وارتفاع أسعارها من ناحية أخرى، قيامها بفتح الأهراء والشون السلطانية، إضافة إلى إجبار الأمراء والتجار، على فتح شونهم والبيع منها بالسعر الذي تحدده الدولة، ففي عام 662هـ/1263م، أمر السلطان الظاهر بيبرس أن يباع في كل يوم خمسمائة إردب من الأهراء السلطانية⁽⁴³⁾.

ففي سنة 682هـ/1283م، ارتفع سعر الإردب من القمح إلى خمسة وثلاثين درهما، فأمر السلطان بفتح الأهراء لشونهم والبيع منها بسعر خمسة وعشرين درهما للإردب، وهو ما أدى إلى انحطاط السعر إلى عشرين ثم إلى ثمانية عشر درهما⁽⁴⁴⁾، فقال ابن دقماق عن ذلك: إن السلطان عندما وصل سعر إردب القمح إلى سبعين درهما، رسم للأمراء بفتح شونهم وأن يبيعوا منها بسعر ثلاثين درهما للإردب، فنتج عن امتثالهم للأمر أن انخفضت الأسعار بصورة كبيرة⁽⁴⁵⁾.

وبعد اشتداد الغلاء في سنة 736هـ/1336م، ووصول سعر الإردب من القمح إلى سبعين درهما، رسم السلطان محمد بن قلاوون: "للأمراء أن يفتحوا شونهم ويبيعوا منها للناس، وهو ما أدى إلى انحطاط إلى ثلاثين لكل إردب، وواصل انحطاطه إلى أقل من ذلك بسبب كثرة المعروض منه في السوق، مما كان له تأثير إيجابي كبير على الناس⁽⁴⁶⁾"، فقال المقريزي عن ذلك: "فجمع السلطان الناصر محمد بن قلاوون الأمراء وقال لهم: "يا أمراء: شهر عليكم، وشهر علي، وشهر على الله. ففتح الأمراء الشون وباعوا كل إردب بثلاثين درهما، وفرج عن الناس، وفتح السلطان حواصله في شعبان، وباع كل إردب بخمسة وعشرين درهما، ودخل الفول الجديد والشعير، فأكل الناس منه إلى أن دخل شهر رمضان، فجاء القمح الجديد، وانحل السعر⁽⁴⁷⁾".

وعلى إثر الغلاء في سنة 788هـ/1368م، طرحت الدولة من مخازنها مائة ألف وثمانية عشر ألف إردب من القمح، وحددت ثمن الإردب بثلاثة وعشرين درهما تقريبا⁽⁴⁸⁾، وأمر المحتسب في سنة 796هـ/1393م، كبار التجار والأمراء بفتح مخازن الغلال التي يملكونها، والبيع بسعر الله تعالى، لكنه لم يحدد سعرا محددًا، وهدد من لا يفتح مخازنه بنهبها فانحل السعر قليلا⁽⁴⁹⁾، وفي سنة 833هـ/1429م، منع المحتسب إينال الششمانى جُلاب القمح من البيع، ومنع الطحانيين من شراء القمح من غير الشون السلطانية، وهو ما أدى إلى نزول الأسعار بشكل كبير⁽⁵⁰⁾، وفي سنة 838هـ/1434م، أمر السلطان الأشرف برسباني بطرح الغلال على المعاصر والدواليب بسعر مائة وخمسين درهما للإردب⁽⁵¹⁾.

وفي سنة 872هـ/1467م، فتح السلطان الأشرف قايتباي شون الدولة، وباع القمح بأقل من سعره في السوق، وقد قال ابن إياس عن ذلك: "وفيه تزايد سعر القمح وانتهى إلى سبعمائة درهم كل إردب، ففتح السلطان شونه وباع منها بأقل من سبعمائة، فحصل للناس بذلك بعض رفق"⁽⁵²⁾، وفي سنة 874هـ/1469م فتح شونتين من شونه، وأبيع إردب القمح بألف درهم وعن ذلك قال ابن إياس: "وفي رمضان أمر السلطان بفتح شونتين وأبيع منها القمح سعر ألف درهم كل إردب، وكان وصل سعره إلى أربعة أشرفية كل إردب، فحصل بعض رفق، وكثر الخبز على الدكاكين"⁽⁵³⁾.

وفي سنة 788هـ/1368م، طرح الوزير الصاحب شمس الدين إبراهيم على التجار مائة ألف وثمانية عشر ألف إردب قمحا، بسعر ثلاثة وتسعين إردبا بدينار، أي ثلاثة وعشرين درهما للإردب تقريبا⁽⁵⁴⁾، وفي سنة 892هـ/1486م فتح شونا "عدة"، وباع الإردب بخمسة دراهم أشرفية: "...ثم إن السلطان فتح عدة شون وباع منها القمح على حكم خمسة أشرفية كل إردب، وصار المحتسب يضرب الناس من السوق على عدم بيع الخبز وإظهاره في الدكاكين"⁽⁵⁵⁾.

وكانت الدولة تلجأ في بعض الأحيان إلى مراقبة الأمراء والتجار ممن لا يقومون بالالتزام بالبيع بالسعر المحدد وتهديدهم، ففي سنة 736هـ/1335م، نودي في القاهرة أن كل من يبيع بأكثر من السعر المحدد (ثلاثين درهما لكل إردب)، سوف يتم نهب ماله، ونودي في القاهرة مصر "من كان عنده غلة ولا يبيعها نهبت"⁽⁵⁶⁾، ولكن مع استمرار الامتناع عن البيع، والبيع سرا بأعلى كثيرا من السعر المحدد، قام السلطان الذي كان يعلم أن أكثر الغلال للأمراء، بتولية ضياء الدين يوسف أبي بكر بن محمد المشهور بالضياء بن خطيب، والمشهور بكفايته وأمانته والذي كان ناظرا للمارستان وناظرا للأوقاف والحسبة، وأكد عليه القيام بما ندبه له، فكان أول ما قام به أن: "ختم شون الأمراء كلها. بعد أن كتب ما فيها من عدة الأردب؛ وكتب ما يحتاج إليه الأمير من الجراية لمؤنته والعليق لدوابه إلى حين قدوم المغل الجديد؛ ثم طلب السماسرة والأمناء والكيالين، وأشهد عليهم ألا تفتح شونة إلا بإذنه"⁽⁵⁷⁾.

ولم يكتفِ المحتسب بذلك، بل كان يشرف على تنفيذ أوامره بنفسه، فكان: "يذهب كل يوم إلى شونة، ويخرج ما فيها ويبدأ بتكفية الطحانين، ولا يبيع الإردب إلا بثلاثين درهما"⁽⁵⁸⁾، ومن ثم "فلم يقدر أحد أن يبيع بأكثر من ذلك"⁽⁵⁹⁾، وكان يتم معاقبة من لا يلتزمون بما يصدر من أوامر، فعندما سمع أن سمسار الأمير قوصون قد باع بأكثر من ذلك، استدعاه إلى مصر وضربه بالمقارع وشهر به على مرأى من الناس، كما قام السلطان الناصر محمد بن قلاوون بنفسه باستدعائه بحضرة الأمراء وشهر به وضرب على كتفيه ورأسه، وكان يقول له: "ويلك أنت تريد أن تخرب مصر وتخالف مرسومي"، وبعد ذلك لم يتجاسر أحد على بيع أو فتح شونة من الأمراء إلا بأمر المحتسب⁽⁶⁰⁾، وصارت جميع الغلال التي تخرج من مخازن الأمراء للطحانين لا تتم إلا بأمر المحتسب.

ولزيد من الرقابة على الأسعار، أقام المحتسب في كل قرن شاهدا لحصر ما يحمل إليه من الدقيق المرتب له، وعمل معدل كفاية البلد في كل يوم، وفرق القمح فيهم على قدر كفايتهم: "فسكن ما كان بين الناس من العناء في طلب الخبز، ومن ضرب الطحانين والخبازين"⁽⁶¹⁾، ونتج عن هذه الإجراءات الصارمة أن خاف الأمراء والتجار من إخراج الغلة سرا، خوفا من أن يتعرضوا للعقاب، فعندما علم أن الأمير طشتمر الساقى أخرج من شونه أربعمائة إردب، هدد المحتسب ديوان الأمير بأنه سيخبر السلطان عن ذلك، وهو ما دفع الأمير إلى رد الغلة إلى الشونة، ولم يقتصر الأمر على الأمراء، بل كان السلطان إذا ما علم أن هناك من باع غلة من الجنود، يرسل إليه الوالي ويخرج ما عنده من غلة ويفرقها على الطحانين، فخاف أصحاب الغلال على أنفسهم، وأخرجوا ما عندهم منها للبيع"⁽⁶²⁾.

وفي سنة 818هـ/1415م، قام السلطان بهذا العمل بنفسه، وعن هذا قال ابن تغري بردي (ت: 874هـ/1469م): "وبعد طلوعه إلى القلعة أصبح من الغد نادى بالقاهرة بالأمان، وأن الأسعار بيد الله تعالى، فلا يتزاحم أحد على الأفران، ثم



تصدى السلطان بنفسه للنظر في الأسعار. وعمل معدل القمح، وقد بلغ سعر الإردب منه أزيد من ستمائة درهم إن وجد، والإردب الشعير إلى أربعمائة درهم، فانحط السعر لذلك قليلا، وسكن روع الناس؛ لكون السلطان ينظر في مصالحهم، قلت وهذا من واجبات العمل، ولعل الله سبحانه وتعالى أن يغفر للمؤيد ذنوبه بهذه الفعل؛ فإن ذلك هو المطلوب من الملوك، وهو حسن النظر في أحوال رعيته⁽⁶³⁾، وهو الإجراء الذي أدى كما يظهر من النص إلى خفض الأسعار، وهو ما يتضح من إظهار المؤرخ ابن تغري بردي المعاصر لهذه الأحداث الإعجاب بما قام به السلطان.

ويظهر أن البعض كان يستغل طرح الدولة لكميات من الغلال للبيع بسعر أقل من سعر السوق، فيقومون بشراء كميات كبيرة منها، والمتاجرة بها من ناحية، أو القيام بتخزينها من ناحية أخرى، ففي سنة 662هـ/1263م، أمر السلطان الظاهر ببيبرس بإبطال التسعير، وبيع خمسمائة إردب من القمح كل يوم لضعفاء الناس، مع التأكيد على عدم بيع أكثر من وجبتين لكل شخص، حتى لا يشتري من يريد تخزينه⁽⁶⁴⁾.

حيث كان بعض ذوي النفوذ، وبعض التجار يقومون بشراء كميات كبيرة من الغلال وتخزينها حتى ترتفع أسعارها. وعندما فتحت الدولة في سنة 673هـ/1335م، شون الأمراء والتجار وباعت منها بسعر ثلاثين دهما للإردب استغل البعض ذلك لتحقيق مكاسب كبيرة حيث كانوا يقومون بالشراء بالسعر المطروح، ثم يقومون ببيعه بسعر أعلى من ذلك، فجاء عند اليوسفي (ت 759هـ/1358م)، (1986) القول عن ذلك: "وكسبت الناس في هذه السنة من المتجر شيئا كثيرا، فإن أكثر الناس كان يأتي إلى الشونة ويشترى منها (بثلاثين درهما للإردب)، ويحملة إلى بيته ويبيعه بستين وسبعين لكل من يحتاج إليه"⁽⁶⁵⁾. وعندما قامت الدولة في سنة 796هـ/1393م، بفتح الأهراء السلطانية والبيع منها، هرع الناس إلى ابتياع الغلال، وصار الذي يريد شراء إردبا يشتري خمسة⁽⁶⁶⁾، ورغم ذلك، كثر الامتناع عن البيع، وترك كثير من الناس الأرض بدون زراعة خوفا من القحط⁽⁶⁷⁾. وفي سنة 797هـ/1394م، عندما طرحت الدولة مجانا كميات كبيرة من الخبز صار البعض يأخذه من عدة مواضع من أماكن التوزيع، ثم يقومون ببيعه⁽⁶⁸⁾.

يتضح مما سبق أن البيع من شون الدولة بأسعار محددة، بالإضافة إلى إجبار الأمراء والتجار على البيع من شونهم بالسعر المحدد، كان غالبا ما يساعد في ضبط الأسعار والحد من ارتفاعها، بل إلى انخفاضها في بعض الأحيان عن السعر المحدد، ولكن هذه الإجراءات كانت تفتقر في الكثير من الأحيان إلى الرقابة الصارمة لمنع التحايل عليها والهرب منها، أو استغلالها والاستفادة منها.

المبحث الثالث: لجوء الدولة إلى الاستيراد

من الوسائل التي كانت تقوم بها الدولة لمعالجة ارتفاع أسعار المواد الغذائية، أنها كانت تلجأ إلى استيرادها من خارج الدولة وداخلها، هذا ولم تزودنا المصادر التاريخية بمعلومات كثيرة عن استيراد المواد الغذائية وبخاصة القمح من خارج مصر، ولكنها أشارت إلى ذلك في عدة مواضع، بحيث اعتبر البعض أن شراء الغلال من الخارج كان من الإجراءات التي تعتبر إيجابية من أجل توفيرها للناس⁽⁶⁹⁾.

ولمعالجة الأزمة الاقتصادية (693-696هـ/1293-1296م)، قامت الدولة باستيراد الغلال من بلاد الفرنجة وبخاصة من قبرص، فقد وصل إلى الإسكندرية في عام 694هـ/1294م ما يزيد عن مائتي ألف إردب من القمح⁽⁷⁰⁾.

وأورد كل من ابن شاهين الظاهري، (ت: 920هـ/1514م)، وابن إياس (ت: 920هـ/1514م)، أنه وفي ظل اشتداد الأزمة الاقتصادية وارتفاع الأسعار في عام 854هـ/1450م، أرسل السلطان الظاهر جقمق مبلغا كبيرا من المال لاستيراد الغلال من قبرص وجلبها إلى القاهرة؛ وفيه بعث السلطان بمبلغ مالي كبير إلى قبرص يشتري به الغلال وتحمل إلى القاهرة، كما أنه أرسل مبلغا من الذهب، كما أنه أمر أن تستخدم أموال الجزية التي كانت مفروضة على قبرص لهذا الغرض فقال ابن تغري بردي

عن ذلك: "وفي هذا الشهر رسم السلطان لفارس التركماني بالتوجه إلى جزيرة قبرص من بلاد الفرنج ليشتري منه مغلا ويعود به إلى القاهرة بعد أن دفع إليه مبلغا من الذهب وأحاله -أيضا- بما عند صاحب قبرص من دراهم الجزية"⁽⁷¹⁾.

ويذكر عامر نجيب أنه كان يكثر في أثناء المجاعات وارتفاع الأسعار استيراد القمح من المناطق المجاورة، وخاصة من جزيرة قبرص وصقلية وإيطالية، وأن حجم الاستيراد قد بلغ في سنة 694هـ/1294م مائتي ألف 200,000 إردب، وأن الاستيراد كثر في أزمة سنة 806-808هـ/1403-1405م، وفي أثناء الغلاء في الفترة بين 823-834هـ/1420-1430م، وأن السلطان جقمق أرسل فارس التركماني إلى قبرص لشراء الغلال وتصديرها في سنة 854هـ/1450م، كما كثر استيراد القمح في سنة 892هـ/1486م، فانحط السعر إلى النصف"⁽⁷²⁾.

وعندما ارتفعت الأسعار في عام 736هـ/1336م، من خمسة عشر درهما للإردب، إلى عشرين، ثم إلى ثلاثين، ثم إلى أربعين حتى وصل إلى خمسين، استدعى السلطان الناصر محمد بن قلاوون المحتسب وأقام معه والي القاهرة علي الدين بن حسن المرواني، الذي قام بضرب بعض الطحانيين والخبازين، ولكن إجراء هذا لم يحل المشكلة، ولم يوفر القمح في الأسواق، وهو ما جعله يكتب إلى أمراء الشام: "بجمل الغلال من غزة والكرك والشوبك"⁽⁷³⁾، وبلاد دمشق، وألا يترك غلة مخزونة حتى تحمل إلى القاهرة"⁽⁷⁴⁾.

وكان أيضا كثيرا ما يتم القيام بجلب القمح إلى القاهرة من مناطق في داخل مصر نفسها، فقد كانت منطقة الصعيد المكان الذي تلجأ إلى إليه الدولة في وقت الأزمات نظرا لأن الصعيد كان يشكل المخزن الإستراتيجي للدولة عند اشتداد نقص الغلال"⁽⁷⁵⁾، فقد كتب السلطان الناصر محمد بن قلاوون في عام 736هـ/1336م، إلى الأمراء والولاة في مصر: "أن يركبوا بأنفسهم إلى جميع النواحي، ويحملوا ما بها من الغلال، بحيث لا يدعون غلة في مطمورة"⁽⁷⁶⁾ ولا مخزن، ولا أحدا عنده غلة حتى يحمل ذلك كله إلى مصر، وتحضر أربابها لأخذ أثمانها عن كل إردب ثلاثين مبلغ درهما"⁽⁷⁷⁾.

ونتيجة عن هذه السياسة أن وصل إلى الإسكندرية في عام 736هـ/1336م، من الشام أربعة آلاف غرارة قمح، كما وصلت كميات كبيرة من الصعيد، وكميات كبيرة أخرى عن طريق البر والبحر من الشرقية والغربية والبحيرة، ومراكب من مناطق أخرى، فأدى ذلك إلى انخفاض سعر الخبز من ستة أرتال بدرهم، إلى ثمانية أرتال بدرهم، ثم قل عن ذلك"⁽⁷⁸⁾، وتراوح سعر إردب القمح بين ثمانية وعشرة دراهم، والقول والشعير كل إردب بستة دراهم"⁽⁷⁹⁾.

وفي سنة 838هـ/1434م، أخذ السعر في الانحطاط مع توالي وصول مراكب الغلال حيث: "وصل إلى ساحل بولاق ومصر مراكب مشحونة بالغلال فانحط السعر عشرة دراهم من كل إردب، وأخذ في الانحطاط حتى أبيع بمائة وثلاثين الإردب، والخبز كل رطل بدرهم وانحط عن ذلك"⁽⁸⁰⁾.

وكان استيراد القمح من الصعيد، يتعذر في الكثير من الأحيان، وذلك لامتناع السكان هناك عن البيع لتطلعهم لسعر أعلى من السعر الذي تحدده الدولة لشراء القمح منهم، وبخاصة عند حدوث أزمات اقتصادية وارتفاع أسعاره في القاهرة، وفي أحيان أخرى لعدم القدرة على إيصال القمح إلى القاهرة خوفا من تعرضه للنهب.

ففي أزمة سنة 818هـ/1415م، وصل سعر الإردب من القمح إلى مائتي درهم، وكان من ضمن أسباب ذلك أن المتولي منع جلب القمح من خارج القاهرة، وكان يفرض ضريبة على كل إردب تؤخذ من البائع، فولى السلطان الحسبة لشمس الدين محمد الحلوي الذي منع الزيادة في السعر، وتشدت في ذلك، ولكن القمح قل في الأسواق بسبب إقبال سكان الوجه البحري على شرائه من القاهرة لقلته عندهم، في حين امتنع أهل الصعيد عن بيع ما عندهم، عندما علموا بمنع الحلوي الزيادة في سعره"⁽⁸¹⁾.

وفي سنة 819هـ/1416م، أرسل السلطان مرجان الهندي بمال كثير إلى الوجه القبلي لشراء القمح كما أورد ابن تغري بردي الذي قال عن ذلك: "هذا والغلاء يتزايد بالقاهرة وضواحيها، والسلطان مجتهد في إصلاح الأمر لا يفتقر عن ذلك، وأرسل

الطواشي مرجان الهندي الخازن دار إلى الوجه القبلي بمال كثير ليشتري منه القمح ويرسله إلى القاهرة؛ توسعة على الناس، ثم أخذ السلطان في النظر في أحوال الرعية بنفسه وماله حتى أنه لم يدع محتسب القاهرة في ذلك أمرا، فمشى الحال بذلك، ورد رمق الناس -سامحه الله وأسكنه الجنة⁽⁸²⁾، فحمل إليها نحو ألفي إردب من القمح⁽⁸³⁾، واقتصر بيع القمح على الطحانيين⁽⁸⁴⁾، وحدد ثمن الإردب بستمائة درهم، علما بأن تكلفته على الدولة ثمانمائة درهم⁽⁸⁵⁾، وانحل السعر عند ذلك، فبيع الإردب القمح بمائتين وسبعين درهما⁽⁸⁶⁾.

وفي بعض الحالات كان جلب الغلة من خارج القاهرة لا يؤدي إلى خفض الأسعار نظرا لقيام التجار بتخزينها، وعدم طرحها في الأسواق حتى لا ينخفض السعر، كما حدث سنة 892هـ/1486م، حيث قال السخاوي عن ذلك: "كل ذلك والغلال مترادفة الوصول، والغلاء مستمر لإيداع أغلبها في الحواصل، والجلب الفرنجي كثير"⁽⁸⁷⁾.

المبحث الرابع: مساعدة الفقراء، والمساكين، والمحتاجين

ومن من الإجراءات التي اتخذتها الدولة للتخفيف من حدة تأثير الغلاء، قيام الدولة بتوزيع كميات من الطعام، أو النقود أحيانا، على الفقراء، والمساكين، والمحتاجين، فقد عرف عن بعض السلاطين المماليك كثرة صدقاتهم للعامة في الأزمان الاقتصادية⁽⁸⁸⁾.

ففي عام 662هـ/1263م، قام السلطان الظاهر بيبرس بمعالجة ارتفاع الأسعار، بتوزيع كميات من الطعام على الضعفاء والأرامل، حيث أجرى الصدقات عليهم، ورتب لهم مطابخ لإفطار الصائمين⁽⁸⁹⁾. كما "أمر أن يعطى كل فقير كفايته مدة ثلاثة أشهر، وأعطى للتجار طائفة من الفقراء، وأعطى الأغنياء على اختلاف طبقاتهم كل أحد بقدر حاله. وأمر أن يفرق من الشئون السلطانية على أرباب الزوايا في كل يوم مائة إردب، بعدما يعمل خبزا في جامع ابن طولون". كما أمر أن تعطى الغلال للضعفاء والأرامل واليتامى مجانا، فأمر أن يعطى كل فقير كفايته مدة ثلاثة أشهر، وأمر: "أن يفرق من الشئون السلطانية على أرباب الزوايا في كل يوم مائة إردب، بعدما يعمل خبزا بجامع ابن طولون"⁽⁹⁰⁾.

وفي عام 695هـ/1295م، تم إنفاق سبعة عشر ألفا وخمسمائة دينار على المحتاجين، سوى ما تم إنفاقه على الغرباء والفقراء وهم أضعاف ذلك، كما زادت الدولة من نصيب كل فقير رغيفا في اليوم على الثلاثة أرغفة المقررة له⁽⁹¹⁾، وأكثر السلطان الملك الظاهر بقوق (784-790هـ/1382-1388م و792-801هـ/1390-1399م)، من عمل الطعام للفقراء، وبلغ عدد الفقراء الذين شملتهم عناية السلطان خمسة آلاف فقير⁽⁹²⁾، وأكثر السلطان من توزيع الدنانير والدرهم على الفقراء والمساكين وغيرهم وصار لبعضهم من ذلك غنى⁽⁹³⁾.

وفي سنة 796هـ/1393م، في عهد السلطان العادل كتبغا (694-696هـ/1294-1296م)، حدث غلاء وارتفعت الأسعار، ووصل سعر إردب القمح إلى مائة درهم، والشعير إلى ستين، والذول إلى خمسين، ورطل اللحم إلى ثلاثة دراهم: "فأخرجت الغلال من الأهراء، وفرقت في المخابز والجرايات، لكل صاحب جراية ست جرايات في شهرين"⁽⁹⁴⁾.

وتكرر الأمر ذاته في سنة 797هـ/1394م، فأمر السلطان بقوق بإطلاق كمية من الغلال من الشئون والأهراء السلطانية، وطحنها وخبزها في المخابز السلطانية، وإقامة المراكز لتوزيعها على الفقراء، وأحصى في سنة 798هـ/1395م خمسة آلاف فقير، وأطلق لهم في كل يوم عشرين إردبا، لتوزع عليهم وعلى المساكين، وأهل الجبوس، وأهل القرافتين مجانا⁽⁹⁵⁾، وهو ما أدى إلى التخفيف من حدة الأزمة بشكل واضح حتى ذكر المقرئ (ت: 845هـ/1441م)، أن هناك من اغتنى من خلال القيام بالتحايل على الدولة وذلك بالحصول على الخبز من مكان من أماكن التوزيع، والقيام ببيعه، فقال عن ذلك: "وفي يوم الخميس من ربيع الآخر: ابتدأ السلطان بعمل الخبز الذي يفرق في الفقراء، وهو عشرون إردبا من القمح تعمل خبزا، وتولى ابن الطباوي ذلك، فعمت فقراء القاهرة ومصر وأهل السجون وسكان القرافة، فكفى الله الناس بهذا الخبز هما عظيما، بحيث

لم يعرف أحدا مات في هذا الغلاء بالجوع، واغتنى جماعة منه، فإنهم صاروا يأخذون الخبز من عدة مواضع ويبيعونه، ثم يستجدون الناس أيضا⁽⁹⁶⁾.

وخرج السلطان برقوق بنفسه لمتابعة أحوال سكان الجيزة وتقديم المساعدة لهم، فكن يتم عمل كميات كبيرة من الطعام لتفريقها على المحتاجين، حتى أن من كان يفوته الحصول على نوع من الطعام الذي يفرق أو كله كان يتم تعويضه نقدا عن ذلك: "وفيه توجه السلطان إلى بر الجيزة وعمل في كل يوم طعاما للفقراء يفرق فيهم اللحم والمرق والخبز، فبلغ عدد الفقراء الذين يأخذون ذلك خمسة آلاف نفس، ومن فاته الأخذ من الطعام أخذ مع الرغيف درهما، فإن فاته الخبز وأخذ من الطعام، أخذ عوض الخبز نصف درهم، ومن فاته الطعام والخبز أخذ درهما ونصفا"⁽⁹⁷⁾.

ولم تقتصر مساعدة الفقراء على السلاطين بل كان يقوم به بعض الأغنياء من الأمراء، والتجار، والمزارعين فجاء عند المقرئ عن غلاء سنة 796هـ/1393م، قوله: "ولقد كان فخر الدين الطنبغا المساحي من جملة زرعه مائة فدان فلم يمنع أحدا من الأكل منها في موضع الزرع، ولم يمكن أحدا أن يحمل منه شيئا"⁽⁹⁸⁾، فأكل الفقراء غالبه، بحيث انتفع من قشر الفول الفارغ الذي أكلوه بسبعمئة وستون إردبا⁽⁹⁹⁾. وقام السلطان برقوق بإبطل: "ما كان يؤخذ على القمح بثمر دمياط مما يتاعه الفقراء وغيرهم من إردبين إلى ما دون ذلك"⁽¹⁰⁰⁾.

ولما عادت الأزمة إلى مصر سنة 818هـ/1415م أمر السلطان بتوزيع حوالي أربعة آلاف دينار على الفقراء والضعفاء والأرامل في منطقة القاهرة ومصر⁽¹⁰¹⁾، وقام المحتسب في سنة 819هـ/1416م، بالتوجه إلى ساحل بولاق لتفرقة القمح وتوزيعه على الطحانيين⁽¹⁰²⁾.

وفرق المؤيد شيخ في سنة 819هـ/1416م ستة آلاف رطل على الفقراء في كل يوم، لمدة شهرين، أي: ألف ومائتين رغيف في كل يوم، ومنح شيوخ المدارس والخوانق إردبا من القمح في كل شهر⁽¹⁰³⁾، ووزع في كل يوم عشرون ألف رغيف من الدقيق الأبيض على الفقراء والمساكين والغرباء القادمين إلى القاهرة والقاطنين بالجوامع والمدارس والخوانق والزوايا⁽¹⁰⁴⁾، وفرق السلطان برسباي سنة 829هـ/1425م الخبز على الفقراء⁽¹⁰⁵⁾، ومنح السلطان قايتباي المدرسة السيفية كمية من الغلال، لتغذية الأيتام المقيمين فيها في سنة 889هـ/1484م⁽¹⁰⁶⁾، وأطلق السلطان طومان باي (922-923هـ/1516-1517م)، لكل زاوية خمسة أردب من القمح في سنة 922هـ/1516م⁽¹⁰⁷⁾.

وفي بعض الأحيان، كانت الدولة تقوم عند ارتفاع الأسعار في زمن الأوبئة بإلغاء الضرائب المفروضة على الناس، كما حدث عندما وصل سعر الإردب من القمح إلى مائة وخمسين درهما من الفضة في عام 695هـ/1295م⁽¹⁰⁸⁾، أو تقوم بإلغاء الضرائب المفروضة على الغلال وخاصة القمح كما عمل الناصر محمد بن قلاوون في سنة 710هـ/1310م، مما أدى إلى رخص أسعار القمح، وانتعاش الفقراء كما أورد ابن تغري بردي⁽¹⁰⁹⁾.

ويظهر أنه كان يحدث في حالات معينة عدم ضبط في عملية التوزيع، فيأخذ الشخص مخصصات من أكثر من مكان، فقد جاء عند المقرئ شيء من ذلك، فذكر أنه في سنة 819هـ/1416م: "وفيه نزل الطواشي زين الدين فارس بمبلغ كبير من الفضة المؤيدة، وطاف على الجوامع والمدارس، والخانكاها، وفرق في أرباب وظائفها، الفقهاء والقراء والأئمة والمؤذنين والخطباء والقومة والمترددین، مبلغا كبيرا فحصل في الأكثر لكل واحد أربعة عشر مؤديا، وفيهم من تكرر اسمه في خمسة مواضع وأكثر، فأخذ في كل مكان نصيبا، فتوسع الناس بذلك"⁽¹¹⁰⁾.

ومن الإجراءات التي كان تقوم بها الدولة لمساعدة الفقراء والمحتاجين في أوقات الأزمات وارتفاع الأسعار أنها كانت تقوم بتوزيعهم على الأمراء، والتجار والأعيان، ليقوموا بإعالتهم والتكفل بهم، ففي سنة 662هـ/1263م، قام الظاهر بيبرس بتفريق الفقراء على الأغنياء والأمراء وألزمهم بإطعامهم⁽¹¹¹⁾، فقال ابن دقماق أن السلطان جمع الحرافيش (الفقراء)،



وقسمهم على الأمراء، فأخذ لنفسه خمسمائة، ومثلهم لولده الملك السعيد، وأعطى ثلاثمائة لثانيه يلبك الخزندار، وفرق البقية على الأمراء، وأمر بأن يعطى كل حرفوش في كل يوم رطلين خبزا، مما أدى إلى عدم وجود محتاجين أو متسولين⁽¹¹²⁾.

وفي سنة (775-776هـ/1374-1373م)، قامت الدولة بإعداد قوائم بأسماء الفقراء في القاهرة ومصر وحواضرها وأمرت بتوزيعهم على الأمراء وأرباب الأموال⁽¹¹³⁾، وذكر ابن عبد الظاهر (ت: 692هـ/1292م)، أن السلطان قال لوالي القاهرة: "خذ مائة فقير، أطعمهم لله! فقال فعلت ذلك وأخذتهم دائما، فقال: ذلك فعلته ابتداء من نفسك، وهذه افعلها لأجلي! فأخذ مائة فقير، وشرع الناس في فتح الأهرام، والمخازن، وتفرقة الصدقة"⁽¹¹⁴⁾.

وفي سنة (693-696هـ/1293-1296م)، قامت الدولة بجمع الفقراء وذوي الحاجات وتفرقيهم على الأمراء فأرسل إلى أمير مائة فقير، وإلى أمير خمسين فقيرا، وإلى أمير العشرة عشرة فقراء، "فكان من الأمراء من يطعم سهمه من الفقراء لحم البقر مثرودا في مرققة الخبز، يمدده لهم سماطا يأكلون جميعا، ومنهم من يعطي فقراءه رغيفا، وبعضهم كان يفرق الكعك، وبعضهم يعطي رقاقا، فخفف ما بالناس من الفقر"⁽¹¹⁵⁾.

وفي سنة 776هـ/1374م، انتدب السلطان الأمير منجك نائب السلطان لتفرقة الفقراء على الأمراء وغيرهم: "فجمع أهل الحاجة والمسكنة، وبعث إلى كل أمير من أمراء الألوفا مائة فقير، وإلى من عدا(هكذا وردت في النص واعتقد أن المعنى المقصود ما عدا) من أمراء الألوفا على قدر حاله، وفرق على الدواوين والتجار وأرباب الأموال كل واحد عددا من الفقراء ثم نودي في القاهرة ومصر بالألأ يتصدق على حرفوش، وأي حرفوش شحد صلب، فأوى كل أحد فقراءه في مكان. وقام لهم من الغذاء بما رمقهم على قدر همته وسماح نفسه، ومنعهم من التطواف لسؤال الناس..."⁽¹¹⁶⁾، وفي عام 695هـ/1295م، قام السلطان بتوزيع الفقراء على الأغنياء كل حسب حالته⁽¹¹⁷⁾.

المبحث الخامس: العبادة من صلاة وصوم وصلاة الاستسقاء

لجأت الدولة أحيانا في أوقات الغلاء وارتفاع الأسعار إلى دعوة الرعية للتوبة، والصوم، والاستسقاء، وصلاة الاستسقاء، ففي سنة 775هـ/1373م، بعد انخفاض منسوب مياه النيل وازدياد طلب الناس على شراء القمح، نودي في القاهرة بالخروج لصلاة الاستسقاء، وحضر ابن القسطلاني، خطيب جامع عمرو، ونصب هناك منبرا، وصعد عليه، وخطب خطبة الاستسقاء، وحول رداءه، وكشف رأسه عند الدعاء، فكشف الناس جميعا رؤوسهم، وضجوا بالدعاء إلى الله تعالى، وارتفعت أصواتهم بالاستغاثة، وحملت أعينهم البكاء، وكان يوما عظيما، تذهل منه العقول، وهذه ثالث مرة خرج فيها الناس إلى الاستسقاء". ونودي في الناس: "بصوم ثلاثة أيام متتالية والمحافظة على الصلوات الخمس، والإقلاع عن المعاصي، والمبادرة بالتوبة، فصام الناس يوم الاثنين والثلاثاء والأربعاء"، فخرج السلطان وقاضي القضاة للصلاة ومعهم جمع كثير من الناس لصلاة الاستسقاء عند قبة النصر، حيث كانت هذه الصلاة ثالث مرة يصلى فيها الاستسقاء⁽¹¹⁸⁾.

وفي سنة 798هـ/1395م، توجه شيخ الإسلام سراج الدين البلقيني (ت: 805هـ/1403م)، ومعه عدد كبير من الناس إلى الجامع الأزهر وابتهلوا لله بالدعاء برفع الغلاء⁽¹¹⁹⁾.

وفي سنة 823هـ/1420م، على إثر توقف النيل عن الزيادة وما صاحب ذلك من الغلاء، نودي بالقاهرة ومصر بترك العمل بالمعاصي والإكثار من عمل الخير، والصوم ثلاثة أيام، ثم نودي بالخروج إلى جبل القلعة للقيام بصلاة الاستسقاء، فخرج السلطان ورجال دولته وأعداد ضخمة من الرعية، فصلوا ودعوا الله تعالى للطف بهم⁽¹²⁰⁾.

وفي سنة 854هـ/1450م، صلى الشافعي يحيى المناوي بالناس صلاة الاستسقاء، بعد انخفاض منسوب النيل وارتفاع الأسعار⁽¹²¹⁾.

إن القيام بصلاة الاستسقاء، ودعوة الناس للتوبة، والصوم، والاستغفار، تعد من الأمور المعروفة عند انحباس المطر، وعند ارتفاع الأسعار، فهي من الأمور الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم⁽¹²²⁾ فكثيرا ما كان يتم الربط بين انحباس المطر وارتفاع الأسعار بارتكاب المعاصي والذنوب وانتشار الفساد بين الناس، فيتم الدعوة للقيام بصلاة الاستسقاء، وكذلك القيام بمهاجمة أماكن اللهو والفساد وإغلاقها⁽¹²³⁾، كما حدث سنة 789هـ/1387م⁽¹²⁴⁾.

النتائج:

توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

- أن قيام الدولة بتحديد سعر المواد الغذائية كان غالبا لا يحقق الغرض المطلوب ما لم يكن متزامنا مع توفير كميات كبيرة من هذه المواد في الأسواق.
- أن قيام الدولة بتحديد سعر المواد الغذائية كان غالبا لا يحقق الغرض المطلوب ما لم يكن متزامنا مع توفير كميات كبيرة من هذه المواد في الأسواق، حيث يمتنع الأمراء والتجار والذين يجلبون الغلال من الخارج عن البيع بالسعر المحدد، ومن ثم قيام الطحانين والخبازين بإبقاء السعر مرتفعا نظرا لشرايهم الغلال بأسعار مرتفعة.
- كثيرا ما كان يتم عدم الالتزام بالأسعار التي تحددها الدولة للمواد الغذائية وخاصة من قبل الأمراء والتجار، والذين يجلبون الغلال من الخارج، وهو ما كان ينتج عنه انعدام الغلال من الأسواق، ومن ثم استمرار أسعارها بالارتفاع. كان انعدام الأمن الناجم عن سوء الأوضاع الاقتصادية وفقدان المواد الغذائية من الأسواق وارتفاع أسعارها، وتعرضها للنهب، يحول دون نجاح تحديد الأسعار الذي تقوم به الدولة.
- كان هناك من يستغل طرح الدولة لكميات من الغلال في الأسواق بسعر أقل من سعر السوق، أو كميات من الطعام التي توزع مجانا على الفقراء والمحتاجين؛ لشراء كميات من هذه المواد الغذائية والمتاجرة بها من ناحية، أو تخزينها من ناحية أخرى، وعندما كانت الدولة تحدد الكمية المسموح لكل فرد بشرايها، كانوا يقومون بالشراء من أماكن مختلفة من أماكن التوزيع المتعددة.
- كان للعملة المستخدمة دور هام في عدم استقرار الأسعار، وخاصة عندما يكون سعر العملة الذي تباع به الدولة الغلال للتجار أعلى من سعرها في السوق، وهو ما يعني قيام التجار برفع الأسعار لتعويض فارق سعر العملة.
- كان للعملة المستخدمة دور هام في عدم استقرار الأسعار ولا سيما عندما كانت الدولة تباع الغلال للطحانين والخبازين والزامهم بدفع الثمن بسعر الدينار (الذهب)، الذي تحدده، وهو ما يعني تعرضهم للخسارة؛ لأن سعر الدينار في السوق غالبا ما يكون أعلى من سعر الدولة، ومن ثم فإنهم يلجؤون إلى رفع الأسعار لتعويض هذه الخسائر.
- كان لقيام الدولة بفتح الأهراء والشون السلطانية، والبيع منها بأسعار محددة، إضافة إلى إجبار أمراء والتجار على البيع من مخزونهم بالسعر المحدد، دور هام في ضبط الأسعار ومنع ارتفاعها، إضافة إلى توفير المواد الغذائية في الأسواق، ولا سيما القمح.
- كان لاستيراد القمح تحديدا من الخارج، لاسيما من قبرص، أو من داخل الدولة المملوكية كبلاد الشام، ومن داخل مصر، وبخاصة الصعيد، دور مهم في استقرار الأسعار من ناحية، وتوفير المواد الغذائية في الأسواق، ولاسيما القمح.



- أن قيام الدولة بتقديم المساعدة من الطعام للفقراء والمساكين والمحتاجين، وتوزيع هؤلاء على الأمراء والتجار والميسورين، كان يخفف بصورة كبيرة من آثار ارتفاع المواد الغذائية، من ناحية، وندرتها في الأسواق من ناحية أخرى.
- أن اللجوء إلى دعوة الناس في وقت الأزمات إلى العبادة والاستغفار والإقلاع عن المعاصي، وتأدية صلاة الاستسقاء، هي أمور معروفة في التاريخ الإسلامي، ولذا فإنه من الطبيعي القيام بذلك عند الحاجة.
- لم تُظهر الدولة دائما رقابة صارمة على الأسواق، والأمراء، والتجار؛ للحد من ارتفاع الأسعار، ومنع التهرب من الأسعار المحددة، والالتزام بالأسعار التي تحددها.

الهوامش والإحالات

- (1) من هذه الدراسات على سبيل المثال: دراسة عامر نجيب: الحياة الاقتصادية في مصر في العصر المملوكي، ودراسة منال أبو زيتون: المجاعات في مصر وبلاد الشام في العصر المملوكي، ودراسة حياة الحجي: أحوال العامة تحت حكم المماليك، ودراساتي عيسى العزام: الأزمات الاقتصادية في مصر خلال العصر المملوكي الأول، وأسعار الحبوب والمواد الغذائية في مصر خلال عصر المماليك البرجية، ودراسة عبد الله صالح السبعراوي: الأوبئة والكوارث الطبيعية وأثرها على مصر خلال العصر المملوكي، دراسة أحمد ماجد عبدالله الجبوري: أحوال العامة في مصر خلال عصر المماليك.
- (2) ينظر: المقرئزي، السلوك: 4/378.
- (3) ينظر: السبعراوي، الأوبئة والكوارث: 109.
- (4) العيني، عقد الجمان: 374. ابن عبد الظاهر، الروض الزاهر: 188.
- (5) الأهرام السلطانية: الأماكن التي تخزن فيها الغلال والأتبان الخاصة بالسلطان، ولا تفتح إلا للضرورة. ينظر: القلقشندي، صبح الأعشى: 4/33. دهمان، معجم الألفاظ التاريخية. حلاق حسان وصباغ عباس، المعجم الجامع: 27.
- (6) العيني، عقد الجمان: 1/374. ابن عبد الظاهر، الروض الزاهر: 188.
- (7) الأردن: مكيال مصري للحنطة، يتألف من (6) وبيات، وكل وبة تساوي (8) أقداح كبيرة، أو (16) قدحا صغيرا، ويساوي الأردن (69.6 كغم). ينظر: هنتش، فالتر، المكايل والأوزان: 58.
- (8) المقرئزي، السلوك: 3/99-100. اليوسفي، نزهة الناظر: 299.
- (9) الرطل: وزن الرطل المصري (144 درهم)، 437.5 غم. هنتش، فالتر، المكايل والأوزان: 30-31.
- (10) المقرئزي، السلوك: 4/374.
- (11) المقرئزي، السلوك: 4/378.
- (12) المقرئزي، السلوك: 5/387.
- (13) الصيرفي، نزهة النفوس: 3/306.
- (14) المقرئزي، السلوك: 4/374. ابن إياس، بدائع الزهور: 1/1ق/2، 137؛ ابن شاهين الظاهري، نيل الأمل: 77.
- (15) ينظر: المقرئزي، السلوك: 6/5-6.
- (16) ينظر: المقرئزي، السلوك: 3/200، 216/6/397، 405.
- (17) المقرئزي، السلوك: 3/199.
- (18) المقرئزي، السلوك: 3/199؛ اليوسفي، نزهة الناظر: 297.



- (19) المقرئزي، السلوك، 4/374؛ ابن إياس، بدائع الزهور: 1/ق 2/137.
- (20) المقرئزي، السلوك: 4/378.
- (21) المقرئزي، السلوك: 5/387؛ الصيرفي، نزهة النفوس: 1/430.
- (22) المقرئزي، إغائة الأمة: 110.
- (23) المقرئزي، السلوك: 6/397.
- (24) المقرئزي، السلوك: 6/397.
- (25) المقرئزي، السلوك: 6/505.
- (26) عن النقود المملوكية، ينظر على سبيل المثال: النجيدى، حمود بن محمد بن على، النظام النقدي المملوكي 648-922هـ/1517-1250م، دراسة تاريخية حضارية، مكتبة العبكيان، الرياض، 1414هـ-1993م.
- (27) ينظر: عاشور، سعيد، المجتمع المصري، ص 99.
- (28) المقرئزي، السلوك: 6/405.
- (29) من الأمثلة على ذلك: المقرئزي، السلوك: 6/399-415.
- (30) انظر على سبيل المثال: المقرئزي، السلوك: 6/399-415.
- (31) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 13/40. ينظر: المقرئزي، السلوك: 6/399.
- (32) ينظر: المقرئزي، السلوك: 6/412.
- (33) المقرئزي، السلوك: 3/354.
- (34) المقرئزي، السلوك: 6/215.
- (35) المقرئزي، السلوك: 6/ق 1/، 399، 412. الصيرفي، نزهة النفوس: 2/264.
- (36) المقرئزي، السلوك: 6/415.
- (37) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 13/40. ينظر: المقرئزي، السلوك: 6/، 399.
- (38) المقرئزي، السلوك: 7/109.
- (39) ابن إياس، بدائع الزهور: 3/105-106.
- (40) ينظر على سبيل المثال: المقرئزي، السلوك: 6/411-412.
- (41) ينظر: العزام، عيسى، الأزمت الاقتصادية: في مصر خلا العصر المملوكي، مجلة الدراسات الاجتماعية، العدد الرابع والعشرون، يناير، يونيو، 2007، ص 21-23.
- (42) ينظر: العزام عيسى، أسعار الحبوب: والمواد الغذائية في مصر خلال العصر المملوكي، مجلة دراسات، العدد السابع عشر، كانون الأول، ص 23.
- (43) العيني، عقد الجمال: 1/374. ابن عبد الظاهر، الروض الزاهر: 188.
- (44) المقرئزي، السلوك: 2/178.
- (45) ابن دقماق، الجواهر الثمين: 1/378.
- (46) ابن إياس، بدائع الزهور: 1/ق 1/472.
- (47) المقرئزي، إغائة الأمة: 113.



- (48) المقرئزي، السلوك: 5/ 191؛ الصيرفي، نزهة النفوس: 1/ 143.
- (49) المقرئزي، السلوك: 5/ 359.
- (50) ابن حجر، العسقلاني، إنباء الغمر: 3/ 436.
- (51) الصيرفي، نزهة النفوس: 3/ 306.
- (52) ابن إياس، محمد بن أحمد الحنفي: بدائع الزهور: 3/ 16-17.
- (53) ابن إياس، بدائع الزهور: 3/ 43.
- (54) المقرئزي، السلوك: 5/ 191. الصيرفي، نزهة النفوس: 1/ 143.
- (55) ابن إياس، بدائع الزهور: 3/ 238.
- (56) المقرئزي، السلوك: 3/ 200. اليوسفي، نزهة الناظر: 299.
- (57) المقرئزي، السلوك: 3/ 200. ابن إياس، بدائع الزهور: 1/ 472؛ اليوسفي، نزهة الناظر: 297.
- (58) اليوسفي، نزهة الناظر: 297-298.
- (59) المقرئزي، السلوك: 3/ 200. ينظر: اليوسفي، نزهة الناظر: 299.
- (60) المقرئزي، السلوك: 3/ 200.
- (61) المقرئزي، السلوك: 3/ 201.
- (62) المقرئزي، السلوك، 3/ 201.
- (63) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 13/ 39. ينظر: المقرئزي، السلوك: 6/ 399.
- (64) المقرئزي، السلوك: 2/ 5-6.
- (65) اليوسفي، نزهة الناظر: 299.
- (66) الصيرفي، نزهة النفوس: 1/ 391.
- (67) المقرئزي، السلوك: 5/ 359.
- (68) المقرئزي، السلوك: 5/ 384.
- (69) ينظر: أبو زيتون، المجاعات في مصر: 125.
- (70) بيبرس، التحفة الملوكية: 145.
- (71) ابن تغري بردي، حوادث الدهور: 292.
- (72) نجيب، عامر، الحياة الاقتصادية: 256.
- (73) الشوبك: قلعة جهينة في أطراف الشام بين عمان وأيلة والقلزم قرب الكرك، الحموي، ياقوت، معجم البلدان: 3/ 370.
- (74) المقرئزي، السلوك: 3/ 199. ينظر: الحجي، حياة، "أحوال العامة تحت حكم المماليك: 195-196.
- (75) نجيب، عامر، الحياة الاقتصادية: 255.
- (76) المظمورة: مكان تحت الأرض قد هيء ليظمر فيه الطعام. ينظر: المعجم الوسيط (طمر): 565.
- (77) المقرئزي، السلوك: 3/ 200.
- (78) المقرئزي، السلوك: 3/ 201.
- (79) المقرئزي، السلوك: 3/ 234-235.



- (80) الصيرفي، نزهة النفوس: 1/ 427.
- (81) المقرئزي، السلوك: 6/ 396.
- (82) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 13/ 40. ينظر: العيني، السيف المهند: 267-268.
- (83) ابن حجر، العسقلاني: 3/ 85.
- (84) المقرئزي، السلوك: 6/ 405.
- (85) ينظر: المقرئزي، السلوك: 6/ 405.
- (86) المقرئزي، السلوك: 6/ 408.
- (87) السخاوي، وجيز الكلام: 1010-1011.
- (88) الجبوري، أحوال العامة في مصر خلال عصر المماليك البرجية: 99.
- (89) العيني، عقد الجمال: 1/ 376. وينظر: النويري، نهاية الإرب: 30/ 59.
- (90) المقرئزي، السلوك: 2/ 6. ينظر: ابن عبد الظاهر، الروض الزاهر: 189، يرس المنصوري، التحفة الملوكية: 52.
- (91) المقرئزي، السلوك: 3/ 262.
- (92) المقرئزي، السلوك: 5/ 385.
- (93) المقرئزي، السلوك: 5/ 386.
- (94) المقرئزي، إغائة الأمة: 106-107.
- (95) ابن الفرات، تاريخ ابن الفرات: 9/ 2/ 434. ابن قاضي شهبة، تاريخ ابن قاضي شهبة: 3/ 576. الصيرفي، نزهة النفوس: 424-425، 424. ابن إياس، بدائع الزهور: 1/ ق 2/ 482.
- (96) المقرئزي، السلوك: 5/ 384، 446.
- (97) المقرئزي، السلوك: 5/ 385. ابن الفرات، تاريخ ابن الفرات: 9/ 2/ 434.
- (98) المقرئزي، إغائة الأمة: 110.
- (99) المقرئزي، إغائة الأمة: 110.
- (100) المقرئزي، السلوك: 5/ 446-447.
- (101) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 13/ 40. ينظر: المقرئزي، السلوك: 6/ 404.
- (102) المقرئزي، السلوك: 6/ 405.
- (103) ينظر: المقرئزي، السلوك: 6/ 404.
- (104) العيني، السيف المهند: 266-267. ينظر: المقرئزي، السلوك: 6/ 404؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 13/ 40.
- (105) ابن إياس، بدائع الزهور: 2/ 104.
- (106) السخاوي، الضوء اللامع: 5/ 137.
- (107) ابن إياس، بدائع الزهور: 5/ 128.
- (108) المقرئزي، السلوك، 1/ ق 3/ 810.
- (109) ينظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 9/ 44-45.
- (110) المقرئزي، السلوك: 6/ 404.



- (111) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 7/ 231-214. العيني، عقد الجمان: 1/ 376.
- (112) ابن دقماق، الجواهر الثمين: 1/ 298.
- (113) ينظر: ابن عبد الظاهر، الروض الزاهر: 188-189. بيبرس المنصوري، التحفة المملوكية: 52.
- (114) ابن عبد الظاهر، الروض الزاهر: 189.
- (115) المقرئزي، إغائة الأمة، 109.
- (116) المقرئزي، السلوك: 4/ 375. المقرئزي، إغائة الأمة: 113-114؛ ابن شاهين الظاهري، نيل الامل: ق 2/ 81-82.
- (117) المقرئزي، السلوك: 2/ 262-263. ينظر: العيني، عقد الجمان: 3/ 301.
- (118) ابن إياس، بدائع الزهور: 1/ ق 2/ 124-125؛ المقرئزي، السلوك: 4/ 363. ابن شاهين الظاهري، نيل الأمل: ق 2/ 59-58.
- (119) الصيرفي، نزهة النفوس: 1/ 427. ابن إياس، بدائع الزهور: 1/ ق 2/ 482.
- (120) المقرئزي، السلوك: 7/ 13. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 13/ 98-97.
- (121) ابن إياس، بدائع الزهور: 2/ 281-284.
- (122) عن ذلك ينظر: القحطاني، صلاة الاستسقاء: <https://www.alukah.net/sharia/0/59138>
- (123) ينظر: قاسم، قاسم عبدة، النيل والمجتمع المصري: 67-72.
- (124) ينظر: ابن الفرات، تاريخ ابن الفرات: 9/ 9.

المراجع:

- ابن إياس، م. (1984). *بدائع الزهور في وقائع الدهور* (محمد مصطفى، تحقيق، ط.2). مكتبة دار الباز.
- بيبرس المنصوري. (1987). *التحفة المملوكية في الدولة التركية: تاريخ الممالك البحرية في الفترة من: 648-711هـ* [عبد الحميد صالح حمدان، تحقيق] الدار المصرية اللبنانية.
- بن تغري بردي، ج. (1970). *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة* (فهميم محمد شلتوت، تحقيق). الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
- ابن تغري بردي، ج. (1990). *حوادث الدهور في مدى الأيام والدهور* (محمد كما الدين عز الدين، تحقيق؛ ط.1). عالم الكتب.
- ابن حجر، أ. (1994). *إنباء الغمر بأبناء العمر* (حسن حبشي، مصر، تحقيق). وزارة الأوقاف.
- الحموي، ي. (1976). *معجم البلدان*، دار صادر.
- ابن دقماق، إ. (1985). *الجواهر الثمين في سيرة الملوك والسلاطين* (محمد كمال الدين عز الدين، تحقيق) دار الكتب العلمية.
- السخاوي، م. (د.ت). *وجيز الكلام* (بشار عواد معروف، وعصام فارس الحريستاني، وأحمد الخطيبي، تحقيق). مؤسسة الرسالة.
- السخاوي، م. (د.ت). *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*، دار الجيل.
- ابن شاهين، ع. (2002). *نيل الامل في ذيل الدول، القسم الخامس من الجزء الثاني (841-856هـ)* (عمر عبد السلام تدمري، تحقيق). المكتبة العصرية.
- الصيرفي، أ. (1973). *نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان* (حسن حبشي، تحقيق). مطبعة دار الكتب.
- العيني، ب. (2010). *عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان* (محمد محمد أمين، تحقيق). الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- العيني، ب. (1998). *السيف المهند في سيرة الملك المؤيد شيخ المحمودي* (فهم محمد علوي شلتوت، تحقيق). دار الكتب المصرية.
- ابن الفرات، ن. (1938). *تاريخ ابن الفرات، المجلد التاسع* (قسطنطين زريق ونجلاء عز الدين، تحقيق). المطبعة الأميركانية.
- ابن قاضي شهبه، ت. (1994). *تاريخ ابن قاضي شهبه* (عدنان درويش، دمشق، تحقيق). المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية.
- القلقشندي، أ. (1914). *صبح الأعشى*، دار الكتب الخديوية.
- المقرزي، أ. (1997). *السلوك لمعرفة دول الملوك* (محمد عبد القادر عطا، تحقيق). منشورات محمد علي بيضون، ودار الكتب العلمية.
- المقرزي، أ. (2007). *إغاثة الأمة بكشف الغمة* (أكرم حلي فرحات، تحقيق). معهد البحوث والدراسات الاجتماعية.
- النويري، أ. (2004). *نهاية الإرب في فنون الأدب* (نجيب مصطفى فواز، وحكمت كشلي فواز، تحقيق). منشورات محمد علي بيضون، ودار الكتب العلمية.
- اليوسفي، م. (1986). *نزهة الناظر في سيرة الملك الناصر* (أحمد حطييط، تحقيق). عالم الكتب.
- الجبوري، أ. (2015). *أحوال العامة في مصر خلال عصر المماليك البرجية: (784-923هـ/1382-1517م)* [رسالة ماجستير غير منشورة]، جامعة آل البيت، الأردن.
- الحجي، ح. (1994). *أحوال العامة تحت حكم المماليك: 678-784هـ - 1279-1382م*، دراسة في الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية، دار القلم، الكويت.
- حلاق، ح. وصباغ، ع. (1999). *المعجم الجامع في المصطلحات الأيوبية والمملوكية والعثمانية ذات الأصول العربية والفارسية والتركية*، دار العلم للملايين.
- دهمان، م. (1990). *معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي*، دار الفكر المعاصر، ودار الفكر.
- أبو زيتون، م. (1998). *المجاعات في مصر وبلاد الشام في العصر المملوكي: (748هـ-922هـ)* (1250م-1516م) [رسالة ماجستير غير منشورة]، جامعة اليرموك، الأردن.
- السبعواي، ع. (2015). *الأوبئة والكوارث الطبيعية وأثرها على مصر خلال العصر المملوكي: (648-923هـ-1250-1517م)* [رسالة ماجستير غير منشورة]، جامعة آل البيت، الأردن.
- عاشور، س. (1992). *المجتمع المصري في عصر السلاطين المماليك*، دار النهضة العربية.
- العزام، ع. (2007). *الأزمات الاقتصادية في مصر خلال العصر المملوكي الأول: (648-784هـ/1250-1382م)*، مجلة الدراسات الاجتماعية، (24)، 1-30.
- العزام، ع. (2014). *أسعار الحبوب والمواد الغذائية في مصر خلال عصر المماليك البرجية: (784هـ-1382م-923هـ-1517م)*، مجلة دراسات تاريخية، كلية التربية للبنات، (17)، 1-36.
- قاسم، ع. (1978). *النيل والمجتمع المصري في عصر السلاطين المماليك*، دار المعارف.
- القحطاني، س. (د.ت). *صلاة الاستسقاء "مفهوم، وأسباب، وأنواع وآداب، وحكم وأحكام في ضوء الكتاب والسنة"*، دن.
- نجيب، ع. (2003). *الحياة الاقتصادية في مصر في العصر المملوكي*، دار الشروق.
- النجدي، ح. (1993). *النظام النقدي المملوكي 648-922هـ/1250-1517م*، دراسة تاريخية حضارية، مكتبة العبيكان.



هنتش، ف. (1970). *المكاييل والأوزان الإسلامية*، منشورات الجامعة الأردنية.

References

- Ibn Iyās, M. (1984). *Badā'ī al-zuhūr fi waqā'ī al-duhūr* (Muḥammad Muṣṭafā, Ed.; 2nd ed.). Maktabat Dār al-Bāz.
- Baybars al-Manṣūrī. (1987). *Al-Tuḥfa al-mulūkiyya fi al-dawla al-turkiyya: Tārikh al-mamālik al-baḥriyya fi al-fatra min 648–711 AH* ('Abd al-Ḥamid Ṣāliḥ Ḥamdān, Ed.). Al-Dār al-Miṣriyya al-Lubnaniyya.
- Ibn Taghri Birdī, J. (1970). *Al-Nujūm al-zāhira fi mulūk Miṣr wa-l-Qāhira* (Fahīm Muḥammad Shaltūt, Ed.). Al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Ta'līf wa-l-Naṣhr.
- Ibn Taghri Birdī, J. (1990). *Ḥawādith al-duhūr fi madā al-ayyām wa-l-duhūr* (Muḥammad Kamāl al-Dīn 'Izz al-Dīn, Ed.; 1st ed.). 'Ālam al-Kutub.
- Ibn Ḥajar, A. (1994). *Inbā' al-ghumr bi-anbā' al-'umr* (Ḥasan Ḥabashī, Ed.). Wizārat al-Awqāf.
- Al-Ḥamawī, Y. (1976). *Mu'jam al-buldān*. Dār Ṣādir.
- Ibn Duqmāq, I. (1985). *Al-Jawhar al-thamīn fi sirat al-mulūk wa-l-salāṭīn* (Muḥammad Kamāl al-Dīn 'Izz al-Dīn, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Sakhawī, M. (n.d.). *Wajīz al-kalām* (Bashshār 'Awwād Ma'rūf, 'Iṣām Fāris al-Ḥarastāni, & Aḥmad al-Khuṭaymī, Eds.). Mu'assasat al-Risāla.
- Al-Sakhawī, M. (n.d.). *Al-Daw' al-lāmi' li-ahl al-qarn al-tāsi'*. Dār al-Jil.
- Ibn Shahīn, 'A. (2002). *Nayl al-amal fi dhayl al-duwal, al-qism al-khāmis min al-juz' al-thāni (841–856 AH)* ('Umar 'Abd al-Salām Tadmurī, Ed.). Al-Maktaba al-'Aṣriyya.
- Al-Ṣayrafī, A. (1973). *Nuzhat al-nufus wa-l-abdān fi tārikh al-zamān* (Ḥasan Ḥabashī, Ed.). Maṭba'at Dār al-Kutub.
- Al-'Aynī, B. (2010). *'Iqd al-jumān fi tārikh ahl al-zamān* (Muḥammad Muḥammad Amīn, Ed.). Al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb.
- Al-'Aynī, B. (1998). *Al-Sayf al-muḥannad fi sirat al-malik al-mu'ayyad Shaykh al-Maḥmūdī* (Fahīm Muḥammad 'Alawī Shaltūt, Ed.). Dār al-Kutub al-Miṣriyya.
- Ibn al-Furāt, N. (1938). *Tārikh Ibn al-Furāt, vol. 9* (Qusṭanṭīn Zurayq & Najlā' 'Izz al-Dīn, Eds.). Al-Maṭba'a al-Amirkāniyya.
- Ibn Qāḍī Shuhba, T. (1994). *Tārikh Ibn Qāḍī Shuhba* ('Adnān Darwish, Ed.). Al-Ma'had al-'Ilmī al-Faransi li-l-Dirāsāt al-'Arabiyya.
- Al-Qalqashandī, A. (1914). *Ṣubḥ al-a'shā*. Dār al-Kutub al-Khidiwiyya.
- Al-Maqrīzī, A. (1997). *Al-Sulūk li-ma'rīfat duwal al-mulūk* (Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Ed.). Manṣūrāt Muḥammad 'Alī Bayḍūn; Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Maqrīzī, A. (2007). *Ighāthat al-umma bi-kashf al-ghumma* (Akram Ḥilmī Farḥāt, Ed.). Ma'had al-Buḥūth wa-l-Dirāsāt al-Ijtimā'iyya.
- Al-Nuwayrī, A. (2004). *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab* (Najīb Muṣṭafā Fawwāz & Ḥikmat Kashli Fawwāz, Eds.). Manṣūrāt Muḥammad 'Alī Bayḍūn; Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Yūsufī, M. (1986). *Nuzhat al-nāzir fi sirat al-malik al-nāsir* (Aḥmad Ḥuṭayt, Ed.). 'Ālam al-Kutub.
- Al-Jubūrī, A. (2015). *Aḥwāl al-'amma fi Miṣr khilāl 'aṣr al-mamālik al-burjiyya: 784–923 AH / 1382–1517 CE* (Unpublished master's thesis). Āl al-Bayt University, Jordan.
- Al-Ḥajjī, H. (1994). *Aḥwāl al-'amma taḥt ḥukm al-mamālik: 678–784 AH / 1279–1382 CE – A study in political, economic, and social aspects*. Dār al-Qalam.
- Ḥallāq, Ḥ., & Ṣabbāgh, 'A. (1999). *Al-Mu'jam al-jāmi' fi al-muṣṭalahāt al-Ayyūbiyya wa-l-Mamālikiyya wa-l-'Uthmāniyya dhāt al-uṣūl al-'Arabiyya wa-l-Fārisiyya wa-l-Turkiyya*. Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn.



- Dahmān, M. (1990). *Muʿjam al-alfāz al-tārikhiyya fi al-ʿaṣr al-Mamlūkī*. Dār al-Fikr al-Muʿaṣir; Dār al-Fikr.
- Abū Zaytūn, M. (1998). *Al-Majāʾāt fi Miṣr wa-Bilād al-Shām fi al-ʿaṣr al-Mamlūkī: 748–922 AH / 1250–1516 CE* (Unpublished master's thesis). Yarmouk University, Jordan.
- Al-Sabʿawī, ʿA. (2015). *Al-Awbāʾa wa-l-kawāriṯ al-ṭabīʿiyya wa-atharuhā ʿalā Miṣr khilāl al-ʿaṣr al-Mamlūkī: 648–923 AH / 1250–1517 CE* (Unpublished master's thesis). Āl al-Bayt University, Jordan.
- ʿĀshūr, S. (1992). *Al-Mujtamaʿ al-Miṣrī fi ʿaṣr al-salāṭin al-Mamālīk*. Dār al-Nahḍa al-ʿArabiyya.
- Al-ʿAzzām, ʿA. (2007). Al-Azmāt al-iqtisādiyya fi Miṣr khilāl al-ʿaṣr al-Mamlūkī al-awwal: 648–784 AH / 1250–1382 CE. *Majallat al-Dirāsāt al-Ijtimāʿiyya*, 24, 1-30.
- Al-ʿAzzām, ʿA. (2014). Asʿār al-ḥubūb wa-l-mawadd al-ghidhāʿiyya fi Miṣr khilāl ʿaṣr al-Mamālīk al-burjiyya: 784–923 AH / 1382–1517 CE. *Majallat Dirāsāt Tārikhiyya*, 17, 1-36
- Qāsim, ʿA. (1978). *Al-Nīl wa-l-mujtamaʿ al-Miṣrī fi ʿaṣr al-salāṭin al-Mamālīk*. Dār al-Maʿārif.
- Al-Qaḥṭānī, S. (n.d.). *Ṣalāt al-istisqāʾ: Maḥmūm, asbāb, anwāʾ, ādāb, wa-aḥkām fi ḍawʿ al-kitāb wa-l-sunna*. [s.l.].
- Najib, ʿA. (2003). *Al-Ḥayāt al-iqtisādiyya fi Miṣr fi al-ʿaṣr al-Mamlūkī*. Dār al-Shurūq.
- Al-Nujaydī, Ḥ. (1993). *Al-Niẓām al-naqdī al-Mamlūkī 648–922 AH / 1250–1517 CE: A historical and cultural study*. Maktabat al-ʿAbkayān.
- Hinz, W. (1970). *Al-Makāyil wa-l-awzān al-islāmiyya*. Manšūrāt al-Jāmiʿa al-Urduniyya.





The Commercial Handicrafts Activity at Bab Al-Salam in Mecca during the 14th Century AH (20th Century AD)

Dr. Ahlam Ali Ahmed Abu Gaid*

Ahlam.gaid@gmail.com

Abstract:

This study aims to identify the principal Meccan crafts, commercial markets, and factors attracting pilgrims and ritual visitors to Bab Al-Salam district adjacent to the Sacred Mosque (during the 14th century AH (20th century AD). The area possesses significant historical heritage, serving as a major gateway to the Meccan Holy Shrine and encompassing vital civilizational landmarks. It hosted diverse commercial enterprises, dominated by scholarly bookshops alongside other trades like *kulandi* commerce and kohl manufacturing. The article examines these crafts, merchandise types, and commercial activities that drew visitors seeking goods and commemorative gifts. It also analyzes key civilizational facilities, surrounding commercial markets, and prominent neighborhoods. The study comprises an introduction and sections. The introduction describes the formation of Bab Al-Salam across Islamic Epochs. Section one deals with Bab Al-Salam antiquity and history. Section two discusses civilizational facilities and commercial markets surrounding Bab Al-Salam. Section three explores commercial craft activity at Bab Al-Salam. Key findings indicate that Bab Al-Salam evolved through multiple developmental phases by the 14th century AH. This transformation resulted from significant historical periods and enhancements by Mecca's rulers.

Keywords: Civilizational Facilities, Hajj Season, Scholarly Bookshops, Kulandi Trade, Kohl Manufacturing.

* Professor of Modern and Contemporary History, Department of History, College of Social Sciences, Umm Al-Qura University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Gaid, A. A. A. (2025). The Commercial Handicrafts Activity at Bab Al-Salam in Mecca during the 14th Century AH (20th Century AD), *Journal of Arts*, 13(3), 1153-1177. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2741>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



النشاط التجاري الحرفي المكي بباب السلام في القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي

د. أحلام علي أحمد أبو قايد*

Ahlam.gaid@gmail.com

الملخص:

إن الهدف الرئيسي لهذه الدراسة هو رصد أهم أنواع الحرف المكية التي مارسها سكان منطقة باب السلام، والأسواق التجارية التي حوتها شوارعها وحواريها، والتعرف على أسباب كثرة إقبال الحجاج والمعتمرين على هذه المنطقة الملاصقة للمسجد الحرام. وتحتوي منطقة باب السلام على إرث تاريخي عظيم؛ إذ إنها تطل على عدد كبير من أحياء مكة المكرمة في المدخل الأكبر للحرم المكي الشريف، وتُحف من جميع جوانبها بمعالم حضارية مهمة أسهمت في تطورها الحضاري والاجتماعي والاقتصادي، كما أنها تضم تجارات عديدة متنوعة ومتجانسة، تمثل المكتبات الأكثرية مقارنة بما عداها وشاركها من تجارات وحرف مختلفة. لذا جاءت هذه الدراسة لتسلط الضوء على هذه الحرف وأنواع السلع والبضائع ومختلف التجارات التي جذبت الحجاج والمعتمرين وقاصدي البيت الحرام لشراء ما أمكن منها، والحصول على أكبر قدر من الهدايا التذكارية لأصطحبها معهم إلى بلادهم. بالإضافة إلى التعرف على معالمها وأهم المرافق الحضارية والأسواق التجارية، وأشهر الأحياء أو الحارات التي تطل عليها. تتكون الدراسة من مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث رئيسية، التمهيد: وعنوانه تكوين باب السلام عبر العصور الإسلامية. المبحث الأول بعنوان باب السلام العراقية والتاريخ، المبحث الثاني بعنوان المرافق الحضارية والأسواق التجارية المحيطة بباب السلام، المبحث الثالث النشاط التجاري الحرفي في باب السلام. وتوصل البحث إلى أن منطقة باب السلام بشكلها الذي تناولته الدراسة في القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي مرت بفترات تاريخية مهمة، وإضافات عديدة من الحكام الذين حكموا مكة المكرمة.

الكلمات المفتاحية: المرافق الحضارية، موسم الحج، المكتبات العلمية، تجارة الكولندي، صناعة الكحل.

* أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر، قسم التاريخ، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية..

للاقتباس: أبو قايد، ع. أ. (2025). النشاط التجاري الحرفي المكي بباب السلام في القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي

، مجلة الآداب، 13 (3)، 1153-1177. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2741>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.. وبعد، تتمتع مكة المكرمة بذاكرة تاريخية عريقة من خلال الإرث التاريخي الذي تتسم به في كل زاوية من زواياها، فمن جنباتها نبع نور الحق والدعوة إلى الله سبحانه وتعالى بمولد خاتم الرسل وإمام الهدى محمد صلى الله عليه وسلم، وفي شوارعها وأزقتها وحواريها حصلت الكثير من الأحداث العظيمة التي حفظها لنا التاريخ.

ومن أبرز أماكن مكة منطقة باب السلام التي تشتمل وتطل على العديد من الحواري والأحياء كسوق المسعى- وزقاق البيض- وسوق الليل- وسوق الطباخين- والشارع اليوسفي- وزقاق الصاغة- وزقاق الوزير- وغيرها الكثير مما سوف يأتي عرضه في هذه الدراسة إن شاء الله تعالى.

كما كان للمرافق الحضارية التي قامت في منطقة باب السلام من مدارس ومنازل وموضيات- حنفية- وآبار، وأسواق تجارية دورا كبيرا في استقبال مختلف الأجناس من الحجاج والمعتمرين الذين كانوا ذوي حرص شديد على شراء البضائع المختلفة من أسواقه، وزيارة المكتبات العامرة به، والمشاهدة بأعين أنواع التجارات والحرف التي يزخر بها هذا المكان. وهو ما أحدث نموًا حضاريًا (اقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا) ملحوظًا لمنطقة باب السلام.

لذا جاءت هذه الدراسة الموسومة بـ(النشاط التجاري الحرفي المكي بباب السلام في القرن الرابع عشر الهجري/العشرين الميلادي) لتسليط الضوء على تلك الشواهد الحضارية وملامسة شيء من الواقع الذي عايشه السكان والزائرون للمنطقة في الفترة المدروسة.

أسباب اختيار عنوان البحث:

يعد هذا البحث إضافة لذاكرة التاريخ المكي وتوثيقًا أصيلاً لإحدى المناطق المهمة التي تطل على المسجد الحرام، وهي منطقة باب السلام؛ لما تميزت به من أحياء عديدة وتفرعات لشوارع مختلفة يزاوُل سكانها كافة أنواع التجارة، ويحترفون الكثير من المهن التي قدمت خدمات جليلة لقاصدي البيت الحرام من الحجاج والمعتمرين، وفيه إشارات واضحة لمكتباته وخطاطيه وغير ذلك مما سوف يتم إرفاقه في هذه الدراسة إن شاء الله تعالى.

أهداف البحث وأهميته:

إن الهدف الرئيسي لهذه الدراسة هو رصد أهم أنواع الحرف المكية التي مارسها سكان منطقة باب السلام، والأسواق التجارية التي حوتها شوارعها وحواريها، والتعرف على أسباب كثرة إقبال الحجاج والمعتمرين على هذه المنطقة الملاصقة للمسجد الحرام. ويمكن إجمال الأهداف في النقاط التالية:

- إبراز جهود الحرفيين في منطقة باب السلام ودورهم في تقديم خدمات تحليلية للحجاج والمعتمرين.
- تسليط الضوء على واقع الذاكرة المكي بما حوته منطقة باب السلام من أحياء أو حَوَارٍ وتفرعات عديدة وأسواق تجارية مختلفة شملت كافة أصناف البضائع، وكان للمكتبات العلمية والقرطاسيات المكتبية الدور الأكبر في تجارتها.
- إيضاح الأهمية التاريخية لمنطقة باب السلام وأهم أبوابه ومرافقه الحضارية.
- التنويه بدور ملوك المملكة العربية السعودية وحرصهم الكبير على توسعة المنطقة لإدخالها ضمن حدود المسجد الحرام لراحة الحجاج والمعتمرين وكافة قاصدي زيارته.



مشكلة الدراسة:

تتمثل مشكلة الدراسة في مدى إلمام القارئ بأهمية المناطق المحيطة بالمسجد الحرام، وكيف أن هذه المناطق والشوارع والأسواق حوت ذاكرة تاريخية تستحق إلقاء الضوء عليها والتعريف بالأحداث التي مرت فيها ومن تلك المناطق باب السلام، حيث تركز الدراسة على مدى وضوح مفهوم تسميته وأهم الحرف والمهن التي تشكلت في هذه المنطقة.

الإطار الزمني للبحث:

يتمثل الإطار الزمني للدراسة في القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي أي قبل بدء التوسعة السعودية وفي أثنائها لمعاينة الأوضاع والتغيرات في منطقة باب السلام.

الإطار المكاني للبحث:

يتمثل الإطار المكاني في منطقة باب السلام بمكة المكرمة، أي في أقصى الجهة الشرقية إلى الناحية الشمالية من المسجد الحرام، والتي تطل على الأحياء التالية: سوق المسعى- زقاق البيض- سوق الليل- سوق الطباخين، الشارع اليوسفي- زقاق الصاغة – زقاق الوزير- الغزة، ويتفرع منه شارع عبد الله الفيصل- الجودية- الراقوبة- القرارة- سوق المعلا- الحلقة.

الدراسات السابقة:

1- الأزرقي: أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تحقيق رشدي الصالح ملحس، ج2، ط3 (مكة المكرمة: مطابع دار الثقافة، 1398هـ / 1978م) وهو من المصادر المهمة التي تناولت الأحداث الفترة التي عاش فيها المؤلف بتفصيل شديد الدقة، ومنها منطقة باب السلام، وهو كتاب شامل سيتم الاستفادة منه في دراسة موضوع هذا البحث.

2- السباعي: تاريخ مكة، دراسات في السياسة والعلم والاجتماع والعمران، ط7 (مكة المكرمة: مطبوعات نادي مكة الثقافي، د.ت). أيضاً هذا الكتاب من المؤلفات التي تناولت كافة أحداث مكة من قديم الدهر وسيتم الاستفادة من الجزء الخاص بموضوع البحث.

وغيرها من المصادر والمراجع مما سيتم إيرادها داخل هذه الدراسة.

منهجية البحث:

تم اعتماد منهج البحث التاريخي لتوثيق تاريخ منطقة باب السلام، وإبراز المرافق الحضارية والأسواق التجارية به. فضلاً عن منهج البحث التحليلي لتحليل أهم أنواع الحرف والصناعات التي مارسها سكان منطقة باب السلام والوقوف على أسباب الإقبال الكبير من الحجاج والمعتمرين وقاصدي البيت الحرام على هذه المنطقة، وتميزها بكثرة المكتبات وما يتعلق بها.

خطة البحث:

يتكون البحث من تمهيد عنوانه تكوين باب السلام عبر العصور الإسلامية: وثلاثة مباحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: باب السلام: العراقة والتاريخ.

المبحث الثاني: المرافق الحضارية والأسواق التجارية المحيطة بباب السلام.

المبحث الثالث: النشاط التجاري والحرفي في باب السلام.

ثم خاتمة تتضمن أبرز النتائج وأهم التوصيات.



التمهيد: تكوين باب السلام عبر العصور الإسلامية

من المعلوم أن كافة أئمة المسلمين وأولياء الأمر عبر العصور الإسلامية اهتموا كثيرًا بإعمار المسجد الحرام، فقد حرص رسول الأمة محمد عليه أفضل السلام وأتم التسليم على إعطاء قبلة المسلمين كل الاهتمام، وقد اتضح ذلك من خلال كتابات المؤرخين المكين حيث ذكر العلامة محمد بن عبد الله الزركشي في كتابه (إعلام الساجد في تاريخ المساجد) تحت عنوان "ذكر من بنى المسجد الحرام" فقال: "قال أبو الوليد الأزرقي وأبو الحسن الماوردي: أما المسجد الحرام فكان فناء حول الكعبة، وفضاء للطائفين، ولم يكن له على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر رضي الله عنه جدار يحيط به وكانت الدور تحده، وبين الدور أبواب يدخل الناس من كل ناحية، فلما استخلف عمر وكثر الناس وضيقوا على الكعبة، وألصقوا دورهم بها، قال عمر رضي الله عنه: إن الكعبة بيت الله ولا بد للبيت من فناء، وإنكم دخلتم عليها، ولم تدخل عليكم، فاشترى تلك الدور من أهلها، وهدمها وبني المسجد المحيط بها، واتخذ له جدارًا، ثم لما استخلف عثمان رضي الله عنه اشترى دورًا آخر، ووسعه أيضًا، وبني المسجد والأروقة، وكان عثمان أول من اتخذ الأروقة، فلما كان ابن الزبير زاد في إتقانه لا في سعته، وجعل فيه عمدًا من الرخام، وزاد في أبوابه وحسنها، فلما كان عبد الملك بن مروان زاد في ارتفاع حائط المسجد، وحمل إليه السواري في البحر إلى جدة، واحتملت من جدة على العجل إلى مكة"⁽¹⁾.

وقد واصل الخلفاء والملوك المسلمين اهتمامهم بالحرم المكي الشريف قبلة المسلمين توسعة وإصلاحًا وترميمًا بما يتناسب وقدسيته وأهميته في نفوسهم، وبالقدر الذي يستوعب أعداد المسلمين المتزايدة على مدى السنين، وقد خلف التاريخ أسماء الخلفاء والسلطانيين الذين كان لهم إسهام نبيل في زيادة رقعة المسجد الحرام وتكوين باب السلام على حسب النقاط التالية:

- 1- الزيادة الرابعة، زيادة الوليد بن عبد الملك عام 91هـ/710م كانت من الجهة الشرقية⁽²⁾.
- 2- الزيادة الخامسة: زيادة أبي جعفر المنصور العباسي عام 137هـ/755م زاد في سعة الشامي الذي يلي دار الندوة⁽³⁾، وزاد في أسفله إلى أن انتهى إلى منارة باب العمرة، ومنها على خط مستقيم من الجهة الغربية إلى ما يلي باب إبراهيم⁽⁴⁾.
- 3- الزيادة السادسة: زيادة الخليفة محمد المهدي العباسي عام 160-164هـ/776-780م، وكانت زيادة تعادل عموم الزيادات التي زيدت في المسجد الحرام من عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى نهاية زيادة أبي جعفر المنصور⁽⁵⁾.
- 4- الزيادة السابعة: زيادة المعتمد بالله العباسي عام 281هـ/894م في الجهة الشمالية للمسجد الحرام وهي معروفة "باب الزيادة"⁽⁶⁾.
- 5- الزيادة الثامنة: زيادة المقتدر بالله العباسي عام 306هـ/918م⁽⁷⁾.

وفي عام 978هـ/1570م صدر أمر السلطان العثماني سليم الثاني ابن السلطان سليمان القانوني بالمبادرة إلى بناء المسجد الحرام جميعه بغاية الإتقان والإحكام، وأن يجعل بدل السقف الخشي قبة بأروقة المسجد الحرام⁽⁸⁾. ولما تولى السلطان مراد الثالث ابن سليم الأول صدر أمره لتكملة عمارة المسجد الحرام عام 984هـ/1576م⁽⁹⁾ وظل باب السلام بخاصة، والحرم المكي الشريف بعامة على حاله منذ توسعة الخليفة المهدي، وعمارة السلطان سليم خان الأخيرة، حتى

عام 1375هـ/ 1955م، تاريخ بدء التوسعة السعودية الأولى للحرم الشريف في عهد الملك عبدالعزيز بن سعود يرحمه الله .
المبحث الأول: باب السلام "العراقة والتاريخ":

باب السلام هو المدخل الأكبر للحرم المكي الشريف قديماً، يقع في أقصى الجهة الشرقية إلى الناحية الشمالية، وهو عبارة عن ثلاثة أبواب كبيرة سعة كل واحد منها خمسة أمتار طولاً تقريباً⁽¹⁰⁾ على شكل عقود يتوسط بينها ساريتان عريضتان بمساحة مترين لكل واحد منهما تقريباً، يعلوها كتابة بارزة بخط النسخ، ويوجد في وسط الباب الخشبي الأوسط منهما، باب صغير داخل الباب الكبير يسمى قديماً بـ "الخوخة" يدخل منها القادمون إلى المسجد الحرام عندما تغلق الأبواب الأخرى ليلاً⁽¹¹⁾.

وضع على واجهة الساريتين من خارج المسجد الحرام مصطبة من الخشب "دكة" يجلس عليها البواب، يعلو على المصطبة دولا ب خشبي ذو رفوف متعددة توضع فيها أمتعة الزائرين للمسجد الحرام، وأحذيتهم؛ لحفظها لحين انتهائهم من الصلاة⁽¹²⁾، ومن ثم إعطاء البواب ما يتيسر من النقود تبرعاً. وطبعاً هذا الحال إلى فترة القرن الرابع عشر الهجري تقريباً/ العشرين الميلادي⁽¹³⁾.

وباب السلام في المسجد الحرام هو أكثر أبوابه شهرة وأعرقها تاريخاً.

يسميه بعض المؤرخين والفقهاء "باب بني شيبه" تجاوزاً، لأنه يقع مقابلاً لباب "بني شيبه" في الجهة الشرقية منه الذي يمثل حدود الحرم الشريف في عصر النبوة⁽¹⁴⁾.

ورد وصف باب السلام وباب بني شيبه عند المؤرخ المكي أبي الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي في كتابه "أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار" حيث قال: "فمنها الباب الذي في دار بني شيبه بن عثمان وهو طاق واحد، ومنها الباب الكبير- ويقصد به باب السلام- الذي يدخل منه الخلفاء، كان يقال له: باب بني عبد شمس، ويعرف اليوم بباب بني شيبه الكبير، وهو ثلاث طبقات، وفيه أسطوانتان، وبين يديه بلاط مفروش من الحجارة، وفي عتبة الباب حجارة طوال مفروش بها العتبة"⁽¹⁵⁾.

وحقيقة قصة تكوين باب السلام في هذا الوضع- قبل الإزالة- تتضح من تصور كامل ودقيق لما حدث بالمسجد الحرام من توسعات رواها المؤرخون المكيون، ورصدوها تدويناً مفصلاً، وموثقاً جيلاً بعد جيل⁽¹⁶⁾، ومن المظاهر التي بدأت تحدد هوية منطقة باب السلام عبر التاريخ ما جاء في رحلة العلامة أبي عبد الله محمد بن محمد العبدي الحيجي في كتابه "رحلة العبدي المسماة الرحلة المغربية" في وصف منطقة باب السلام حيث قال: "وفي داخل المسجد عند باب بني شيبه سوق كبير بأنواع المبيعات من أكثر الأسواق زحاماً ولغطاً" وطبعاً باب بني شيبه هو الأقرب إلى باب السلام، إذًا، نستنتج من هذا أن المقصود هنا بالسوق هو سوق باب السلام⁽¹⁷⁾.

فالمنطقة بين باب السلام والمسعى تشتمل أو تطل على الحواري أو الأحياء التالية:

سوق المسعى- زقاق البيض-سوق الليل-سوق الطباخين- الشارع اليوسفي- زقاق الصاغة - زقاق الوزير- الغزة، ويتفرع منه شارع عبد الله الفيصل- المدعى- الجودية- الراقوبة- القرارة- سوق المعلا- الحلقة⁽¹⁸⁾ وبحكم موقعها من المسجد الحرام أخذت شكل سوق تجاري كبير فيه أنواع السلع المختلفة التي سوف يتم تفصيلها في المبحثين التاليين.

أما تسميته بباب السلام أو سبب تسميته بذلك فهو عائد إلى دخول الرسول صلى الله عليه وسلم منه حيث حرص الخلفاء والتابعون وكافة الحكام من بعد ذلك على الدخول إلى المسجد الحرام من هذا الباب- باب بني شيبه الكبير أو باب



السلام- وفق مراسم ثابتة لا تتغير سماها المؤرخون بالقانون المعتاد⁽¹⁹⁾. وهكذا الأمر مع الحجاج والمعتمرين، فهم يدخلون المسجد الحرام من هذا الباب - باب السلام - اقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم الذي دخل منه في أكثر من مناسبة⁽²⁰⁾.

المبحث الثاني: المرافق الحضارية والأسواق التجارية المحيطة بباب السلام:
يحيط بباب السلام بمكة المكرمة ويحفه من جميع جوانبه معالم حضارية أسهمت في تطوره الحضاري والاجتماعي والاقتصادي، من هذه المرافق ما يأتي:

أولاً: المدارس / كانت تحيط بباب السلام من جميع جهاته وجوانبه، وكان لها الإسهام الكبير في تحديد هويته، وتخصه في توفير الكتاب المخطوط ومن بعده الكتاب المطبوع، وأدوات الكتابة ووسائل التعليم، وكل ما يخص صناعة الكتاب من نسخ وتجليد⁽²¹⁾.

ومن هذه المدارس المشهورة ما يلي:

1- مدرسة بدار العجلة على يمين الخارج من باب المسجد الحرام المعروف بباب العجلة بالجانب الشامي من المسجد الحرام⁽²²⁾.

2- مدرسة الأمير فخر الدين الشلاح أمير مكة توفي عام 632 هـ / 1235 م⁽²³⁾.

3- مدرسة الملك المجاهد صاحب اليمن، توفي عام 739 هـ / 1339 م، بالجانب الجنوبي منه⁽²⁴⁾.

4- مدرسة الملك الأفضل عباس بن الملك المجاهد صاحب اليمن، توفي عام 778 هـ / 1377 م، بالجانب الشرقي من المسجد الحرام⁽²⁵⁾.

5- مدرسة الملك المنصور غياث الدين أبي المظفر، توفي عام 813 هـ / 1411 م، بالجانب اليماني⁽²⁶⁾.

6- المدارس الأربع السليمانية⁽²⁷⁾ الواقعة ما بين باب الزيادة وباب السلام⁽²⁸⁾. وغيرها الكثير.. وهذه المدارس المذكورة كانت موجودة حتى القرن الرابع عشر الهجري/العشرين الميلادي تقريباً بدليل وصف المؤرخين المعاصرين لها⁽²⁹⁾.

ثانياً: منارة باب السلام والمنارات حولها:

تعد منارة باب السلام بالحرم المكي الشريف رابع المنارات القديمة بالمسجد الحرام، شيدها الخليفة العباسي المهدي- رحمه الله- يقول العلامة أبو الوليد الأزرق في كتابه "أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار" عنها: "وفي المسجد الحرام أربع منارات يؤذن فيها مؤذنو المسجد وهي زوايا المسجد على سطحه يُرتقى إليها بدرج، وعلى كل منارة باب يغلق عليها شارعا في المسجد الحرام" وأحد تلك المنابر المذكورة في النص هي منارة باب السلام⁽³⁰⁾.

ومن الوظائف الدينية لمنارة باب السلام التسجير في شهر رمضان، وقد انتهت وظيفة التسجير لمنابر الحرم في بداية العصر السعودي وأزيلت منارة باب السلام مع غيرها من منابر المسجد الحرام عام 1375 هـ / 1955 م لتوسعة المسجد الحرام⁽³¹⁾، واستبدلت بمنارتين بالباب الشمالي "باب الفتح" المجاور لباب السلام من الجهة الشمالية في التوسعة السعودية⁽³²⁾.

ثالثاً: ميضأة باب السلام الكبير (حنفية باب السلام):

تقع هذه الميضأة على يمين الداخل من المسعى لباب السلام الكبير بعد البسطة الأولى، ينفذ الداخل إليها من باب

كبير يقع بين مكتبة الشيخ عبدالعزيز مرزا ودكان العطار الشيخ بكري حبيب أبي الخير بائع العطور - يرحمهما الله -⁽³³⁾.

يقع في مقابلها مiazza أخرى في الجهة اليسرى للداخل للمسجد الحرام.

يؤدي إلى ساحتها الداخلية باب كبير يقدر عرضاً بثلاثة أمتار تقريباً، وارتفاعاً بأربعة أمتار تقريباً، وفي الداخل ساحة واسعة كبيرة تشغل المراحض الجوانب الثلاثة الشرقية، والغربية، والشمالية⁽³⁴⁾، وفي الجهة الجنوبية على طرفي المدخل يميناً ويساراً توجد صنابير الضوء، وفي وسط الساحة يقع خزان الماء على شكل قبة كبيرة مستديرة، وصُفَّت صنابير الماء حولها في ساحة مكشوفة، تحيط بها الدور، تطل عليها شبايبك المنازل حولها. ومن أمام المiazza (الحنفية) تقع الدكاكين المطلة على باب السلام الكبير⁽³⁵⁾.

وظلت هذه المiazza موجودة في عام 1375هـ/1955م عند بدء التوسعة السعودية للحرم الشريف، ثم أزيلت بعد ذلك⁽³⁶⁾.

رابعاً: الأباريباب السلام

يستعرض العلامة الشيخ عبد الله بن صالح زواوي في رسالته القيمة "بغية الراغبين وقرة عين أهل البلد الأمين فيما يتعلق بعين الجوهرة السيدة زينب أم الأمين" الأبار والعيون الموجودة بمكة المكرمة في عهده عام 1328هـ/1910م، وذكر من جملتها بئرين في باب السلام ضمن الأبار الموجودة حول المسجد الحرام في العبارة التالية: "الأبار التي بنفس مكة المكرمة داخل البلدة الطاهرة وهي تزيد على خمسين بئراً، وأغلبها منها التي حول المسجد الحرام سبعة آبار واحدة عند باب السلام الكبير، وواحدة عند باب السلام الصغير... الخ"⁽³⁷⁾.

إذن البئران الاثنان اللتان أشار إليهما المؤلف كانتا معروفتين، قبل هدم منطقة باب السلام، الأولى كانت داخل مكتبة الشيخ محمد مرزا بباب السلام الكبير، والثانية كانت داخل مكتبة الشيخ عبد الله العرابي الحارثي بباب السلام الصغير⁽³⁸⁾، وكلا البئرين تم ردمها حتى قبل إزالة المكتبات⁽³⁹⁾.

خامساً: الأسواق التجارية بباب السلام

أما أهم الأسواق التجارية فتكاد تكون معظمها في مكة المكرمة تتركز في الناحية الشمالية الشرقية للحرم المكي الشريف أي عند منطقة باب السلام، وبداية سوق المسعى على طول امتداد الصفا والمروة من الجانبين⁽⁴⁰⁾، فزقاق البيض حيث تباع فيه الأشغال اليدوية المنزلية، والحيوانات الأليفة، فحراج سوق الليل، فسوق الطباخين، فالشارع اليوسفي، فزقاق الصاغة، وفي انعطاف إلى الشرق تأتي الغزة حيث ينتشر على جانبيها الحرفيون من التجارين، والخراطين الذين يعملون الكراسي الملوكية (المطلية باللك في ألوان متعددة)⁽⁴¹⁾، ثم يأتي في الناحية الشمالية سوق المدعى، حيث توجد فيها المغالق الكبيرة المتخصصة في المواد الغذائية، والعطارة، ودكاكين النقلية (بانعو المكسرات)، وبيع الأقمشة والمنسوجات القطنية⁽⁴²⁾، فسوق الجودرية ويسمى قديماً "سوق الحذائين" حيث تجتمع القطنين صانعي اللحف المكية، والخرازين صانعي الأحذية الوطنية والمصنوعات الجلدية الأخرى⁽⁴³⁾.

وللعلم كان دكان والدي الشيخ علي أحمد أبو قايد في هذه الناحية تقريباً، أي نزولاً من القرارة في المنتصف بين المدعي والجودرية وبجواره دكان النقل وعم حمزة غندورة. يليه سوق المعلا حيث بانعو الحبوب (ويقصد بها البقوليات من عدس وغيرها) وبعض الحرف اليدوية مثل النجارة، وصناعة بعض متطلبات النقل على الجمال، والمزارعين⁽⁴⁴⁾، فحلقة

الخضار والفاواكه، وحلقة البرسيم والحشيش (أو علف المهائم) وحلقة الحطب والفحم التي يحل محلها حراج العصر بعد صلاة العصر، تباع فيه كل الخردوات والأثاث المستعمل إلى غير ذلك⁽⁴⁵⁾.

وأجمل ما جاء في وصف هذه المنطقة "باب السلام" ما خطه قلم الأستاذ الأديب الراحل علي بن سليمان الحمدان⁽⁴⁶⁾ - يرحمه الله- بجريدة عكاظ حيث قال: "منذ زمن بعيد كتبت في صحيفة عكاظ الغراء عن حي سوق الليل بمكة المكرمة، وما لذلك الحي من عقب تاريخي مجيد سوف يبقى أبد الدهر إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، إنه ذلك المكان الذي نبع منه نور الهدى بمولد المصطفى الكريم عليه أفضل الصلاة والتسليم، وإذا ما سرنا من هذا المكان باتجاه الجنوب المائل قليلاً نحو الشرق فإننا قد بدأنا السير في شارع قصير كان يسمى "زقاق الوزير" وعن انعطاف الشارع شرقاً نكون قد اقتربنا من شارع المدعى، ذلك الشارع التاريخي التجاري الممتد والذي تحوي متاجره مختلف أنواع البضائع كالأطعمة والملابس، والأقمشة وغير ذلك مما يحتاج إليه الناس"⁽⁴⁷⁾. وهي أسواق وشوارع وأزقة وخوارٍ كلها موجودة في المنطقة المحيطة بباب السلام، موضوع الدراسة:

ولنتعرف على أنواع الحرف والأنشطة التجارية المختلفة بباب السلام من خلال المبحث الثالث.

المبحث الثالث: النشاط التجاري والحرفي في باب السلام

ضم سوق باب السلام الكبير والصغير تجارات عديدة متنوعة ولكنها متجانسة، تمثل المكتبات فيها الأكثرية مقارنة بغيرها مما يشاركها المكان الذي أصبح مشهوراً بسوق المكتبات، حيث وجودها فيه بكثافة كبيرة، والصناعات والحرف الأخرى في الحقيقة تبع لها⁽⁴⁸⁾.

وقبل تناولها، يجب أن نعرف أن المكيين يقسمون السنة حسب نشاط الأسواق وركودها إلى قسمين رئيسيين:

- موسم: وهي الفترة التي تنشط فيها الأسواق مثل مواسم الحج، حيث تمتد هذه الفترة لشهور عديدة من السنة حين تهل وفود الحجاج من شهر رجب حتى مغادرتهم بعد شهر صفر تقريباً⁽⁴⁹⁾.
- بصارة: ينطقها المكيون بالصاد، والصحيح لغة أنها بالسين، من المعاني اللغوية لهذه الكلمة: "وقوف الشيء، وقلة حركته"⁽⁵⁰⁾.

أما مدلولها العرفي في المجتمع المكي التجاري، فإنها تعني ركود الحركة التجارية إلى أدنى مستوى من بطء النشاط التجاري⁽⁵¹⁾.

وفي فترة "البسارة" يلتزم كل تاجر نشاطه التجاري في الصنف الذي تخصص فيه، والبضاعة التي عرف بها، وبخاصة من ليسوا من أصحاب المكتبات كالمجلدين، وبائعي الأدوات الكتابية، والكحل، فإذا حل الموسم (موسم الحج)، وبدأت طلائع الحجاج تزد إلى مكة المكرمة، نوع هؤلاء سلعمهم، وتجارهم بما يكون له رواج بين الحجاج⁽⁵²⁾، فمن ثم تتحول معظم المحلات إلى مكتبات تباع الكتب، والمصاحف، وصور المشاعر، والهدايا الأخرى كالسيح، والكولندي (وهي عبارة عن أوان معدنية تزخرف بالحفر، وأحياناً تلون الحفر ببعض الصبغات الثابتة، مثل الطاسات التي يشرب بها ماء زمزم وغيرها)⁽⁵³⁾.

وهكذا تتحول معظم الدكاكين في باب السلام إلى بيع الكتب وهدايا الحجاج، وما إن ينتهي الموسم حتى يعاود كل واحد البيع في السلع والأنواع التي تخصص فيها، والحرفة التي كان يمارسها، أما المكتبات الكبيرة والرئيسية فإنها تظل محافظة على طابعها⁽⁵⁴⁾ ولنتناول بالتفصيل بعض تلك الأنشطة التجارية والحرفية بمنطقة باب السلام:



1- استيراد الكتب العلمية والمجلات وتوزيع الصحف

تعتمد المكتبات بباب السلام في المقام الأول على استيراد الكتب من الخارج من البلاد الإسلامية مثل الهند ومصر وبلاد الشام وخلافها، وكانت الكتب تصل إلى مكة المكرمة عن طريق الاستيراد، أو عن طريق المطوفين والحجاج، فمن ثم كانت المكتبات بباب السلام هي المكان الطبيعي لتسويقها من كل الجهات⁽⁵⁵⁾.

يقول الأستاذ عبد العزيز أحمد الرفاعي في كتابه الشهير (رحلتي مع المكتبات): "ومن الذين عملوا في حقل بيع الكتب وأدخلها إلى منطقة باب السلام الأستاذ عبد الله فدا، وكان صديقاً للأدباء الرواد، ولعله أول من فتح باب استيراد الكتب الحديثة، وكان يعد من الأدباء والكتاب"⁽⁵⁶⁾.

أيضاً اعتبر بيع الصحف والمجلات العصرية صنفاً جديداً أدخل على نشاط المكتبات بباب السلام⁽⁵⁷⁾.

2- تأمين احتياجات المؤسسات العلمية والأدوات الكتابية

اعتبرت المكتبات الكبيرة بباب السلام في فترة من الزمن المصدر الوحيد لتزويد مدن المملكة العربية السعودية باحتياجاتها من الكتب العلمية والمدرسية، وما تتطلبه المحلات التجارية، والإدارات الحكومية من أدوات كتابية ومن تلك المكتبات مكتبة الشيخ عبد الفتاح فدا - ومكتبة الشيخ أحمد حلواني- ومكتبة الشيخ عمر عبد الجبار⁽⁵⁸⁾. كما تخصصت مكتبات أخرى بتأمين بيع الأدوات الكتابية من القرطاس كما كان يطلق على الدفاتر سابقاً والأقلام ومن أشهر تجارها وباعتها بباب السلام الشيخ عبد العزيز مرزا- وشقيقه عبد الغفار مرزا- وابنه عبد الوهاب مرزا- والشيخ يسلم بابطين وغيرهم⁽⁵⁹⁾.

3- بيع قطع كسوة الكعبة

وهي من الهدايا القيمة التي كان يحرص الحجاج على اقتنائها من مكة المكرمة، حيث كان لهذا النوع من الهدايا بائعوه في باب السلام، وعلى أبواب الحرم المكي الشريف، فكانت قطع الكسوة تُقصد بأحجام مختلفة: الصغيرة جداً، والمتوسطة، والكبيرة، ولكلٍ ثمنه وقيمته⁽⁶⁰⁾.

ظلت هذه العادة عقوداً طويلة من السنين إلى نهاية القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي، ثم اختفت من جميع الأسواق والمحلات. حيث ظهرت فتوى شرعية بمنع بيعها⁽⁶¹⁾.

وقد مارس بيع قطع ثوب الكعبة عدد من الأشخاص بباب السلام وفي ساحته الرخامية والحجرية منهم الشيخ عبد الرحمن معجون- والشيخ محمد عارف نقشبندي⁽⁶²⁾.

4- الصور التذكارية

من الهدايا الرائجة التي كان يحرص الحجاج على شرائها، واصطحبها عند عودتهم إلى أوطانهم صور الحرمين الشريفين. وقد كانت تباع على شكل البومات صغيرة تحوي بعض الصور للحرمين الشريفين والمشاعر المقدسة⁽⁶³⁾، ويقبلون على شراء نوع آخر من الرسوم لمكة المكرمة في أوراق كبيرة ملونه كتب عليها عبارات تقرر حج شخص بدلاً عن شخص آخر أو نيابة عنه. وقد كانت هذه جميعها تتوافر في جميع مكتبات باب السلام⁽⁶⁴⁾.

5- بيع السبج

من النشاط الحرفي الذي اشتهر به المكيون على مدى قرون طويلة صناعة السبج بأنواعها. وقد اشتهرت بهذه الصناعة عائلات مكية، أصبحوا ينسبون إليها، فيقال مثلاً "بيت السبجي"⁽⁶⁵⁾.



يمارس أصحاب هذه الصنعة تصنيع السيج المختلفة سواء التي تصنع من الأحجار الكريمة أو الخشبية منها على مدار العام في منازلهم، أو في أماكن مخصصة لهم استعدادًا لموسم الحج، ومن ثم بيعها إلى الحجاج⁽⁶⁶⁾. وفي عام 1382هـ/1962م أسس الشيخ محمد أحمد بوقري، أول مصنع للسيج والأدوات المنزلية البلاستيكية بمكة المكرمة⁽⁶⁷⁾، وقد كانت متاجر ومكتبات باب السلام تعرض الكثير من تلك السيج معلقة على واجهاتها أو معروضة في دواليب زجاجية، أو موضوعة على مصطبة المتجر، فقد كان لها رواج كبير أيام المواسم⁽⁶⁸⁾.

6- تجارة الكولندي

من البضائع الموسمية التي تنتشر أيام موسم الحج: الكولندي، وهي كما ذكرنا سابقًا عبارة عن أوّاب معدنية تزخرف بالحفر، وأحيانًا يلون الحفر ببعض الصبغات الثابتة⁽⁶⁹⁾، مثل الطاسات التي هي الكأس المعتاد لشرب ماء زمزم، والمكاحل، وبعض الأدوات الأخرى التي يقبل الحجاج على شرائها هدايا يقدمونها لأقربائهم وأصدقائهم بعد عودتهم من الحج⁽⁷⁰⁾. ويستوردها التجار من مراد آباد في الهند، وينتشر هذا النوع من البضائع في مجموعة من دكاكين باب السلام منها دكان الشيخ أحمد علي شمشير، ومكتبات آل مرزا وغيرهم⁽⁷¹⁾.

7- تجارة العطور

تعد تجارة العطور من التجارات العريقة ذات الشهرة الواسعة في مكة المكرمة منذ القدم، والتي أخذت مكانها بين المحلات بباب السلام⁽⁷²⁾. فمحلات العطور في باب السلام علامات بارزة، ومعالم واضحة، ومشهد متميز بقنيناته الزجاجية الكبيرة ذات الألوان الزاهية التي تملأ بعبق شذاها ساحة باب السلام، في دكان "العطري" وبداخل ساحة باب السلام الكبير محلان متخصصان، هما:

أ- محل الشيخ بكري حبيب العطري⁽⁷³⁾.

ب- دكان الشيخ حسن حبيب، ويفصل بينه وبين المحل السابق مكتبة الشيخ مصطفى ميرو⁽⁷⁴⁾.

8- بيع الطوابع الحكومية

من المعلوم أن أي معروض يقدم إلى الإدارات الحكومية لا بد أن توضع عليه طوابع رسمية⁽⁷⁵⁾، وكانت وزارة المالية بأجياد هي الجهة الحكومية التي تتولى توزيعها، ولها إدارة متخصصة كان رئيسها الشيخ عبد العزيز مالكي، ولا يسمح ببيع الطوابع الرسمية إلا لمن لديه ترخيص رسمي لبيعها، وتقديم ضمان مالي⁽⁷⁶⁾، وبما أن باب السلام وساحاته الخارجية ينتشر فيها كتبة العرائض، فإنه يسهل على أصحاب الدعاوى والشكاوى إكمال المطلوب منهم رسميًا لقبول معارضتهم، وذلك بشراء الطوابع الرسمية من المكان نفسه⁽⁷⁷⁾.

وكان الشيخ عمر بن عبد الكريم باز في باب السلام الصغير هو الوكيل الرسمي والوحيد لبيع الطوابع في هذه المنطقة⁽⁷⁸⁾.

9- نسخ الكتب

كان باب السلام أحد الأماكن التي مارس فيها النساخ حرفتهم سواء كان نسخ الكتب لأنفسهم أو لغيرهم، أو يستأجرون لها من يقوم بنسخها، وقد حفظت لنا ذاكرة التاريخ أسماء بعض من كان مقرهم بباب السلام في فترة القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي، ومهم:

أ- العلامة الشيخ محمد الحضراوي المكي 1236-1305هـ/1888-1821م والد الشيخ أحمد الحضراوي المؤرخ صاحب التأليف العديدة⁽⁷⁹⁾.

يقول العلامة المؤرخ الشيخ عبد الله غازي في مخطوطته: "نثر الدرر في تذييل نظم الدرر في تراجم علماء مكة من القرن الثالث عشر إلى القرن الرابع عشر": "محمد الحضراوي المكي.. العلامة الفاضل، المحقق، اشتغل بالعلوم وتعليم الخط وكان يجلس بباب السلام كتب العلم الشريف"⁽⁸⁰⁾.
ب- الأديب عبد المحسن الصحاف⁽⁸¹⁾ وغيرهم الكثير.

10- تجليد الكتب

تخصص بعض أصحاب المكتبات والمجلات الموجودة في باب السلام الكبير بحرفة تجليد الكتب بنوعيه: الإفرنجي والبلدي، ويقصد بالتجليد البلدي العادي المحكم المتين وهو عكس التجليد الإفرنجي حيث لا يكتب على الكعب شيء من البيانات التي تكتب على كعب الكتاب المجلد تجليداً إفرنجياً، وهو كذلك أقل عملاً وتكلفة من التجليد البلدي⁽⁸²⁾.
بالإضافة إلى صناعة المحافظ الجلدية ذات اللون الأحمر المدبوغ، والمصنعة محلياً، وتصفيف الورق وتشذيبه⁽⁸³⁾، ومن أصحاب المكتبات بباب السلام الشيخ عبد الغفار عبد الله مرزا، والشيخ عبد الصمد فدا، والشيخ أحمد حلواني، والشيخ علي البوصي⁽⁸⁴⁾.

11- الخطاطون بباب السلام

اشتهر في باب السلام الخطاطون الماهرون المشهورون بمكة المكرمة، حيث كانت لوحات الإدارات الحكومية والمجلات التجارية والمدارس الأهلية تحمل ألقابهم ومن هؤلاء الشيخ محمد الدهان والشيخ حسن سندي⁽⁸⁵⁾.

12- كتابة العرائض

ويوجد هؤلاء الكُتّاب بكثرة في ساحات باب السلام وداخل أروقته وحرارته العديدة التي يطل عليها⁽⁸⁶⁾.

13- حفر الأختام النحاسية

هي من الصناعات المشهورة في مكة المكرمة في القرن الماضي التي كان لها سوق رائجة بين المثقفين والعامّة، فقد كان لكل واحد ختم متميز بخط معين ولكل من لا يجيدون التوقيع⁽⁸⁷⁾، ثم انتشر المحترفون لكتابة الأختام في أطراف ساحات باب السلام وحوانيتها، فكانوا ينتشرون في جهات متفرقة بمكاتبهم أو (بشختة) أمام بعض المكتبات، والدكاكين ويجلس الواحد منهم على كرسي صغير يضع عليه مقعداً من القماش المحشو بالقطن، ليعينه على طول الجلوس، فيعمل من الصباح الباكر حتى صلاة الظهر، ومن بعد العصر حتى صلاة العشاء⁽⁸⁸⁾، ويضع جامه في موضع بارز يعرض عليه أنواع الأختام وأحجامها في خطوط عريضة على مكتب خشبي منحدر في صفوف منتظمة، مما يسهل على العميل مشاهدتها وإخراج المطلوب الذي يرغب كتابة اسمه عليه⁽⁸⁹⁾.

ومن شروط الكتابة على الختم تاريخ حفره⁽⁹⁰⁾، وممن احترف هذه الصنعة الشيخ يوسف أحمد باز- الشيخ أحمد فرج- الشيخ حسن مهري- الشيخ علي حبيب- الشيخ أحمد الرفاعي والد الأديب الشيخ عبد العزيز الرفاعي يرحمهم الله جميعاً⁽⁹¹⁾.



14- صناعة الكحل

سوق الكحل ومصادر بيعه وتسويقه بمكة المكرمة هو باب السلام، وقد كانت تشاهد مطاحن الكحل وأوانيه التي يسحق فيها، حيث يديرها العمال بأيديهم في ساحة باب السلام الكبير، ويتركز بائعوه في تلك المنطقة⁽⁹²⁾، ولم يكن باعة الكحل تجارًا فقط، بل كان بعضهم في الحقيقة بمنزلة أطباء العيون، كما هو الحال بالنسبة إلى العطارين في مجالات التطبيق الأخرى⁽⁹³⁾. والمشهور من أنواع الكحل: كحل الحجر- وكحل الدلال، يستخدم الصنف الأول للعلاج والتطبيب، والثاني للزينة⁽⁹⁴⁾، يعبأ عادة في قنينات صغيرة مختلفة الأحجام، أو أوعية صغيرة من الجلد، ويدعى أرباب هذه الصفة محليًا "الكحلجية"⁽⁹⁵⁾ وتولى مشيخة هذه الصنعة أو الحرفة الشيخ أحمد البوصي- ومنهم أيضًا الشيخ أحمد علي شمشير- والشيخ عبد العزيز مرزا⁽⁹⁶⁾.

15- صناعة الحبر الأسود

كان أصحاب المكتبات وخاصة بباب السلام يبيعون الأحبار والقرطاسيات حيث يقومون بصناعة ما يمكن صناعته محليًا⁽⁹⁷⁾، ومن ذلك صناعة الحبر الأسود، وذلك بتحميم النوى حتى يصبح فحمًا أسود، ثم يسحق، ويمزج بالغراء (الصمغ)، ثم يترك حتى يجف، ثم يباع للزبائن لاستعماله. وذلك بمزجه بالماء، ووضع ما يسمى بالزبه (وهي عبارة عن خيوط قطنية) توضع داخل الدواة- قارورة الحبر- حتى تحفظ الحبر من الانسكاب⁽⁹⁸⁾.

وأختم البحث بهذه القصيدة الشعرية للشاعر حسين عرب⁽⁹⁹⁾ - يرحمه الله- عن باب السلام حيث يقول في أبياتها:

باب السلام عليك ألف سلام	لك من ربي التوحيد والإسلام
كنا لديدك وفي رحابك صبية	نجنني من العلم الرحيق السامي
وعلى جوانبك المضيئة تلتقي	غمر العلموم وصفوة الأقسام
في الدين في التفسير في الآداب في	كل العلوم على مدى الأيام
وعلى مدى التاريخ تروي كلما	حفلت بذكر سـوالف الأعوام
من هاهنا مر النبي محمد	والآل والأصحاب في إعظام
والكعبة الغراء صوب عيونهم	محفوظة بعبادة العـلام
من كل شيخ ناقد متسربل	بحر العلوم بعقله الفهم
المؤمنين بربهم ونبيهم	وكتائبهم في السر والإعلان
الذائبين عن الفضيلة والتقوى	والفكر، والأشواق والإلهام
أعلام ملحمة كان وجودهم	يجلو السـدى عن كل أمر سام

باب السلام تحية ومحبة
آل الفدا والباز أو زملاؤهم
والمكتبات بجانبيك تألفت
والطائفون العاكفون تحلوا
ألى اتجهت رأيت كل جموعهم
والحج والحجاج تترى أقبالوا
كانت مغاني صبوة محفوفة
بركات ربك في حماك تنزلت
يرعى الجميع كبارهم وصغارهم
وروافد الذكرى بساحك تلتقي
كانت بجودك ساحة مؤارة
من لي بعهدك مثل عهدك مقبل

من عاشقك بسالف الأيام
إذ يجمعون محامد الأقدام
تروي غليل المسجرتير الظامي
من كل شيخ فاضل وغلام
مسكونة بجلالة ونظام
لورود مهمل عندك المنتامي
بالفضيل والتوحيد والإنعام
كالغيث يهيم من جبال غمام
أفضال من يرعى الحجيج الطامي
جمعت جميل مواهب الأقسام
بالعلم والإحسان والإكرام
بشريف معرفة وباب سلام⁽¹⁰⁰⁾

النتائج:

توصل البحث إلى الآتي:

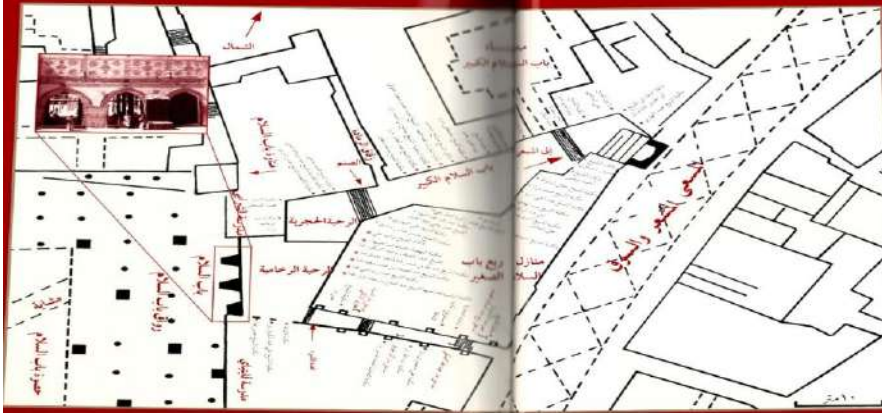
- 1- مرت منطقة باب السلام حتى تكونت بشكلها الذي تناولته الدراسة في القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي بفترات تاريخية مهمة، وإضافات عديدة من الحكام الذين حكموا مكة المكرمة.
- 2- من أهم أسباب تسمية المنطقة المدروسة باب السلام بهذا الاسم أن الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام دخل منه في العديد من المرات.
- 3- شهدت ساحات باب السلام الخارجية تطورات عمرانية على مدى قرون من الزمان، فأنشئت فيها المدارس والمنازل والدكاكين والمكتبات وغيرها الكثير مما أفاد القاطن والزائر.
- 4- أصبحت منطقة باب السلام والمسعى مركزاً متخصصاً للكتاب وسوقاً عامرة بكل ما يحتاج إليه العلماء والأدباء وطلاب العلم.
- 5- شارك المكتبات في باب السلام تجار وحرفيون آخرون، بحرف وتجارات تصب جميعها في خدمة العلم والعلماء وطلاب العلم.
- 6- بعد صدور الأوامر الملكية بإجراء التوسعة السعودية في المسجد الحرام بدأت رياح التغيير في منطقة باب السلام وأحيائه العتيقة.

التوصيات:

- 1- التخطيط لعمل موسوعة شاملة ومتكاملة عن كل ما يتعلق بأحياء مكة المكرمة وزواياها شديدة الأهمية لتكون شاهداً على ما مرت به من تطورات، وليستفيد منها طلبة العلم.

- 2- إقامة الندوات والمؤتمرات العلمية المكثفة لمعرفة أهم الأحداث التي عاشها مكة عبر عصورها المختلفة، فهذه البلدة المقدسة تستحق منا كباحثين كل التقدير، فخدمتها شرف للعلم وطلابه.
- 3- إجراء المقابلات والحرص على تكثيف الجهود للقيام بالتسجيلات الصوتية والمرئية مع كبار السن والمعاصرين الذين عاشوا وعاشوا تلك الحقبة التاريخية التي تخدم تاريخ مكة المكرمة وتسلط الضوء على ما حصل فيها؛ لتعزيز تراثها واستشراف المستقبل من خلال التدوين التاريخي بالرواية الشفوية.

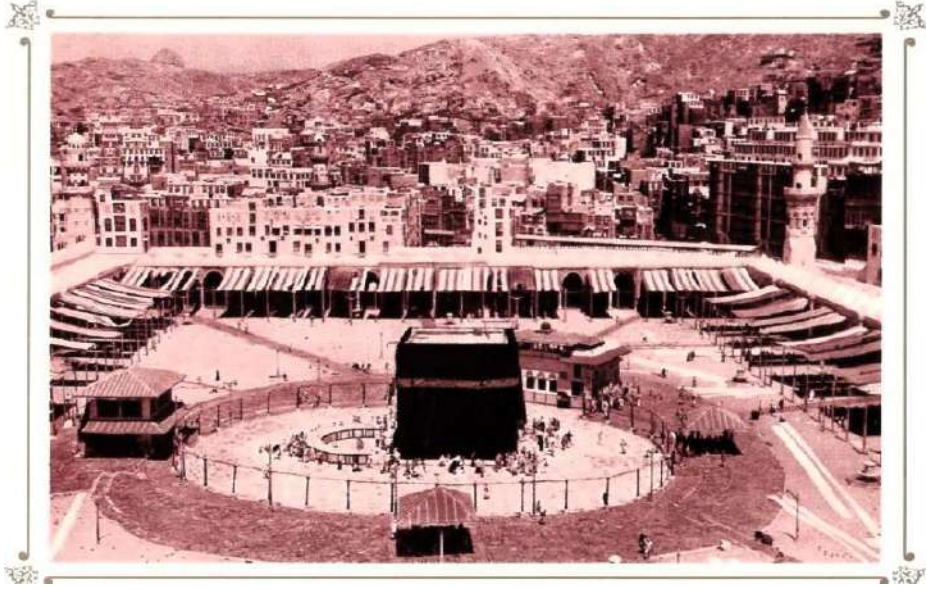
الملاحق



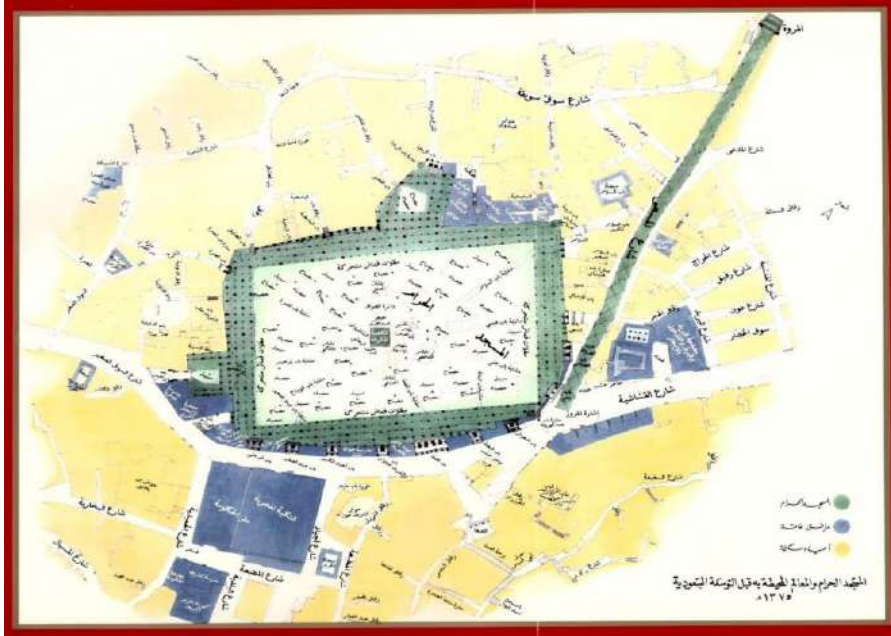
صورة رقم (1) تخطيط شامل لأجزاء باب السلام ومرافقه الحضارية
(المصدر: الزواوي، بغية الراغبين وقرعة عين أهل البلد الأمين، ص 133)



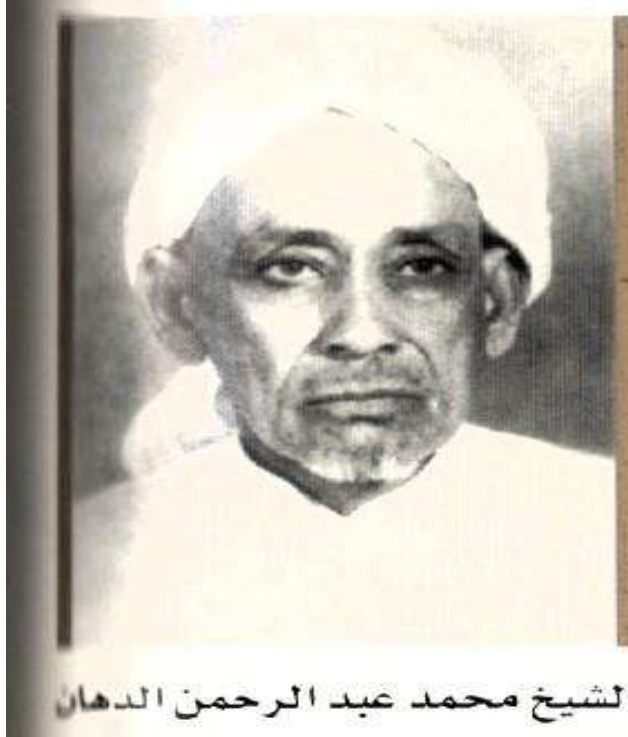
صورة رقم (2) باب السلام بأبوابه الثلاثة وبين يديه البلاط المفروش من الرخام (الرحبة الرخامية) حين البدء في مشروع التوسعة للحرم الشريف (المصدر: العبدلي، الرحلة المغربية، ص 225)



صورة رقم (3) المرافق الحضارية بباب السلام: مدرسة قايتباي - مدرسة الشراي - منارة باب السلام - مiazza باب السلام (المصدر: الصباغ،
تحصيل المرام في أخبار البيت الحرام، ص345)



صورة رقم (4) الأسواق التجارية حول باب السلام
(المصدر: أبو سليمان، العلماء والأدباء والوراقون في الحجاز، ص460)



الشيخ محمد عبد الرحمن الدهان

صورة رقم (5) أشهر الخطاطين بالقرن الرابع عشر الهجري/العشرين الميلادي بباب السلام
(المصدر: أبو سليمان، العلماء والأدباء الوراقون في الحجاز، ص 462)



صورة رقم (6) بعض الصور التذكارية التي كان يقتها الحجاج من مكاتب باب السلام،
(المصدر: الكاظمي، ذكريات، 174)



صورة رقم (7) رخصة بيع طوابع حكومية

(المصدر: الكاظمي، ذكريات، ص175)

الهوامش والإحالات:

- (1) الزركشي، إعلام الساجد في تاريخ المساجد: 22-25.
- (2) باسلامة، تاريخ عمارة المسجد الحرام: 65-67.
- (3) السنجاري، منائح الكرم في أخبار مكة وولاية الحرم: 120-127..
- (4) باسلامة، تاريخ عمارة المسجد الحرام، ص 70-72.
- (5) الصباغ، تحصيل المرام في أخبار البيت الحرام والمشاعر العظام: 5-7.
- (6) السنجاري، منائح الكرم في أخبار مكة وولاية الحرم: 175، 176.
- (7) الفاسي، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام: 12، 13.
- (8) ابن فهد، نيل المنى بذيل بلوغ القرى لتكملة إتحاف الوري: 109، 110.
- (9) الصباغ، تحصيل المرام في أخبار البيت الحرام: 7، 8.
- (10) الفاكهي، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه: 55-59.
- (11) ابن فهد، الدر الكمين بذيل العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين: 110، 111.



- (12) الكردي، التاريخ القويم لمكة وبيت الله الكريم: 40-42.
- (13) باسلامة، تاريخ عمارة المسجد الحرام: 70-75.
- (14) الفاسي، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام: 20-22.
- (15) الأزرق، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار: 17/2، 18.
- (16) ابن فهد، الدر الكمين بذيل العقد الثمين: 125-127.
- (17) العبدري، رحلة العبدري المسماة الرحلة المغربية: 176، 177.
- (18) العامودي، وعلي، المختصر من كتاب النور والزهر: 12، 13.
- (19) الحميدي، مدخل الرسول إلى الحرم: 20-22.
- (20) الحميدي: باب السلام: 22-24.
- (21) بغدادي، الانطلاقة التعليمية في المملكة العربية السعودية: 12-15.
- (22) أبو سليمان، العلماء والأدباء الوراقون في الحجاز: 33-35.
- (23) القطبي، الإعلام بإعلام بيت الله الحرام في تاريخ مكة المشرفة: 10، 11.
- (24) العامودي، المختصر من كتاب النور والزهر: 13-14.
- (25) رفيع، مكة في القرن الرابع عشر الهجري: 35-37.
- (26) الأزرق، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار: 20/2-21.
- (27) هي المدارس التي بناها السلطان العثماني سليمان القانوني في مكة المكرمة والتي تعتبر أول الآثار العلمية للسلطين العثمانيين في مكة، والتي شملت خان ورباط ومطعم خاص بها، وحمًا ورباط للخيل، وعين ماء، انظر: عبد المجيد، المدارس السلطانية في مكة المكرمة ودورها العلمي: 734-781.
- (28) باسلامة، تاريخ عمارة المسجد الحرام: 77، 78.
- (29) الفاسي، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام: 30، 31.
- (30) الأزرق، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار: 72/2-73.
- (31) ابن فهد، نيل المنى: 110، 111.
- (32) الكاظمي، ذكريات: 22، 23.
- (33) القطبي، الأعلام بأعلام بيت الله الحرام: 90-95.
- (34) الفاكهي، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه: 12-15.
- (35) الفاسي، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام: 10، 11.
- (36) الفاسي، العقد الثمين: 20-25.
- (37) الزواوي، بغية الراغبين وقررة عين أهل البلد الأمين: 72-75.
- (38) خطيب، كيف كنا: 12-15.
- (39) رفيع، مكة في القرن الرابع عشر الهجري: 44-46.
- (40) الأزرق، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار: 99/2-102.
- (41) أبو سليمان، العلماء والأدباء الوراقون: 42، 43.



- (42) بغدادي، الانطلاقة التعليمية في المملكة: 17-22.
- (43) خطيب، كيف كنا: 17-19.
- (44) السباعي، أيامي: 9، 10.
- (45) الفاسي، العقد الثمين، ص 70-75.
- (46) علي بن سليمان الحمدان المدير العام الشؤون الاجتماعية بمكة المكرمة سابقاً. انظر: الصائغ، علي السلیمان الحمدان كما عرفته 12.
- (47) الحمدان، جريدة عكاظ، السنة الأربعون، العدد (11591) الأحد 21 محرم 1419هـ الموافق 17 مايو 1998م: 3.
- (48) أبو سليمان، العلماء والأدباء الوراقون: 59-62.
- (49) خطيب، كيف كنا: 22، 23.
- (50) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 249.
- (51) الكاظمي، ذكريات: 25، 26.
- (52) الفاسي، العقد الثمين: 72، 73.
- (53) بغدادي، الانطلاقة التعليمية في المملكة: 104، 105.
- (54) الفاكهي، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه: 94، 95.
- (55) أبو سليمان، العلماء والأدباء الوراقون: 44-52.
- (56) الرفاعي، رحلتي مع الكتاب: 6، 7.
- (57) بغدادي، الانطلاقة التعليمية في المملكة: 80-82.
- (58) أبو سليمان، العلماء والأدباء الوراقون: 52-45.
- (59) السباعي، تاريخ مكة: 93-95.
- (60) عساس، هذا البلد: 56.
- (61) بغدادي، الانطلاقة التعليمية في المملكة: 102، 103.
- (62) الحضراوي، نزهة الفكر: 65-67.
- (63) رفيع، مكة في القرن الرابع عشر: 12-15.
- (64) السباعي، أيامي: 34، 35.
- (65) خطيب، كيف كنا: 72، 73.
- (66) رفيع، مكة في القرن الرابع عشر الهجري: 12-13.
- (67) العامودي، المختصر من كتاب نشر النور والزهر: 46-47.
- (68) الغزاوي، شذرات الذهب: 12، 13.
- (69) الكردي، التاريخ القويم: 22-23.
- (70) مغربي، أعلام الحجاز: 12-15.
- (71) النعيم، وسلامة، النهضة الاقتصادية والصناعية والتجارية في المنطقة الغربية: 25-27.
- (72) عساس، هذا البلد: 62، 63.



- (73) مغربي، أعلام الحجاز: 25، 26.
(74) النعيم، وسلامة، النهضة الاقتصادية والصناعية والتجارية في المنطقة الغربية: 44، 45.
(75) الكردي، التاريخ القويم: 32، 33.
(76) جريدة أم القرى- العدد 1596، لعام 32، عام 1375هـ/1955م.
(77) جريدة البلاد السعودية، مكة المكرمة تاريخ 10/5/1375هـ الموافق 25/12/1955م.
(78) مغربي، أعلام الحجاز: 72، 73.
(79) الحضراوي، نزهة الفكر، ص 77-78.
(80) الغازي، نثر الدرر في تذييل نظم الدرر: 55.
(81) الحضراوي، نزهة الفكر: 79.
(82) أبو سليمان، العلماء والأدباء الوراقون: 93، 94.
(83) الفاكهي، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه: 94، 95.
(84) مغربي، أعلام الحجاز: 144، 145.
(85) الكردي، التاريخ القويم: 72، 73.
(86) كورتلون، رحلتي إلى مكة: 12، 13.
(87) مغربي، أعلام الحجاز: 42-45.
(88) النعيم، النهضة الاقتصادية: 65-67.
(89) جريدة أم القرى، العدد 1596- لعام 32، عام 1375هـ/1955م.
(90) يمان، بطاقة معاينة: 12.
(91) الحضراوي، نزهة الفكر: 80-82.
(92) رفيع، مكة في القرن الرابع عشر الهجري: 40، 41.
(93) القطبي، الإعلام بإعلام بيت الله الحرام: 15، 16.
(94) العامودي، المختصر في كتاب النور والزهر: 19، 20.
(95) الفاسي، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام: 32-33.
(96) الأزرق، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار: 82/2-85.
(97) أبو سليمان، العلماء والأدباء الوراقون: 42-43.
(98) رفيع، مكة في القرن الرابع عشر الهجري: 45-46.
(99) حسين عرب - شاعر سعودي من الشعراء المعاصرين في الحجاز، ومن رواد الحركة الثقافية في المملكة العربية السعودية وهو أول وزير للثقافة. انظر: قاموس الأدب والأدباء في المملكة العربية السعودية: 112/2-125.
(100) عرب، المجموعة الشعرية: 22/2، 23.

المراجع

الأزرق، م. (1978). أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار (رشدي الصالح ملخص، تحقيق؛ ط.3). مطابع دار الثقافة.

- باسلامة، ح. (1980). تاريخ عمارة المسجد الحرام بما احتوى من مقام إبراهيم وبئر زمزم والمنبر وغير ذلك (ط.3). تهامة للنشر والتوزيع.
- بغدادى، ع. (1985). الانطلاقة التعليمية في المملكة العربية السعودية أصولها- وجذورها- أولياتها. دار الشروق.
- جريدة البلاد السعودية، مكة المكرمة تاريخ 1375/5/10 هـ الموافق 1955/12/25 م.
- الحضراوي، أ. (1966). نزهة الفكر فيما مضى من الحوادث والعبر في تراجم رجال القرن الثاني عشر والثالث عشر (محمد المصري، تحقيق؛ ط.1). إحياء التراث العربي.
- الحمدان، س. (1998). علي بن سليمان. جريدة عكاظ. (11591)، السنة (40).
- الحميدي: خ. (2018). باب السلام مدخل الرسول إلى الحرم (ط.1). د. ن.
- خطيب، ع. (د.ت). كيف كنا. دار مصر للطباعة.
- دارة الملك عبد العزيز. (2015). قاموس الأدب والأدباء في المملكة العربية السعودية. دار اليمامة للبحث والنشر والتوزيع.
- الرفاعي، ع. (د.ت). رحلتي مع الكتاب (ط.1). د. ن.
- رفيع، م. (1981). مكة في القرن الرابع عشر الهجري (ط.1). نادي مكة الثقافي.
- الزركشي، م. (1996). إعلام الساجد في تاريخ المساجد (مصطفى المرآغي، تحقيق). المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- الزواوي، ع. (1911). بغية الراغبين وقرّة عين أهل البلد الأمين فيما يتعلق بعين الجوهرة السيدة زينب أم الأمين (ط.1). المطبعة الخيرية لأصحابها السيد عمر الخشاب وأولاده.
- السباعي، أ. (1982). أيامي (ط.1). تهامة للنشر والتوزيع.
- السباعي، أ. (د.ت). تاريخ مكة- دراسات في السياسة والعلم والاجتماع والعمارة (ط.7). نادي مكة الثقافي.
- السنجاري، ع. (1998). منائح الكرم في أخبار مكة وولاية الحرم (جميل عبد الله محمد المصري، تحقيق ودراسة؛ ط.3). جامعة أم القرى.
- الصائغ، أ. علي سليمان الحمدان كما عرفته. جريدة البلاد. (12).
- الصباغ، م. (د.ت). تحصيل المرام في أخبار البيت الحرام والمشاعر العظام، مكة والحرم وولاتها الفخام (مخطوط). رقم المخطوط (14527) مكان الحفظ مكتبة أسرة بن دهبش.
- أبو سليمان، ع. (2002). العلماء والأدباء الوراقون في الحجاز في القرن الرابع عشر الهجري. النادي الأدبي.
- العامودي، م. (1986). المختصر من كتاب النور والزهرة في تراجم أفاضل مكة من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر (ط.2). عالم المعرفة.
- عبد المجيد، أ. (2018). المدارس السليمانية في مكة المكرمة ودورها العلمي أبان القرن الحادي عشر الهجري. مجلة كلية اللغة العربية بالمنصورة (37)، 734-781.
- العبدري، م. (د.ت). رحلة العبدري المسماة الرحلة المغربية (محمد الفاسي، تحقيق؛ ط.1). وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأُمّي.
- عرب، ح. (د.ت). المجموعة الشعرية. د. ن.
- عساس، ب. (2021). هذا البلد (ط.1). مكتبة الثقافة.



- الغازي، ع. (د.ت). نثر الدرر في تذييل نظم الدرر في تراجم علماء مكة من القرن الثالث عشر إلى القرن الرابع عشر، (مخطوط) رقم المخطوط (7542) مكان الوجود: أسرة آل غازي.
الغزالي، أ. (1987). *شذرات الذهب* (ط.1). إصدارات مجلة المنهل.
ابن فارس، أ. (1979). *معجم مقاييس اللغة* (عبد السلام هارون، تحقيق). دار الفكر.
الفاصي، م. (1956). *شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام*، تحقيق (لجنة من كبار العلماء والأدباء، تحقيق؛ ط.1). مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة.
الفاصي، م. (1964). *العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين* (فؤاد سيد، تحقيق، ط.1). مطبعة السنة المحمدية.
الفاكهي، إ. (1994). *أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه* (عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، دراسة وتحقيق؛ ط.2). مكتبة النهضة الحديثة.
ابن فهد: ج (2000). *نيل المنى بذيل بلوغ القرى لتكملة إتحاف الوري* (محمد الحبيب الهيلة، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.
ابن فهد، ع. (2000). *الدر الكمين بذيل العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين* (عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، دراسة وتحقيق؛ ط.1). مكتبة النهضة الحديثة.
الكاظمي، س. (1977). *ذكريات*. نادي الطائف الأدبي.
الكردي، م. (1992). *التاريخ القويم لمكة وبيت الله الكريم* (ط.). مكتبة النهضة الحديثة.
كورتلمون، ج. (2002). *رحلتي إلى مكة* (محمد محمد أحمد الحناش، ترجمة؛ ط.1). مؤسسة التراث.
مغربي، م. (1984). *أعلام الحجاز* (ط.2). دار العلم للطباعة والنشر.
النعيم، ع. سلامة، س. (د.ت). *النهضة الاقتصادية والصناعية والتجارية في المنطقة الغربية*. د. ن.
النهروالي، ع. (د.ت). *الإعلام بأعلام بيت الله الحرام في تاريخ مكة المشرفة* (محمد طاهر بن عبد القادر كردي، تعليق؛ ط.1). المكتبة العلمية لصاحبها عبد الفتاح فدا وأولاده.
يمان، أ. (1993). *بطاقة معاينة- حلقات الدروس في المسجد الحرام*. ملحق الأربعاء، جريدة المدينة المنورة، ملحق الأربعاء.

References

- Al-Azraqi, M. (1978). *Akhbār Makkah wa-mā jā'a fihā min al-athār* (Rushdī al-Ṣāliḥ Maḥās, Ed.; 3rd ed.). Maṭābi' Dār al-Thaqāfa.
Basālama, H. (1980). *Tārīkh 'imārat al-Masjid al-Ḥarām bimā iḥṭawayya min Maqām Ibrāhīm wa-Bi'r Zamzam wa-al-minbar wa-ghayri dhālik* (3rd ed.). Tihāma li-al-Nashr wa-al-Tawzī'.
Baghdādī, 'A. (1985). *Al-Intilāqa al-ta'limiyya fī al-Mamlaka al-'Arabiyya al-Su'ūdiyya: Uṣūluhā-wa-judhūruhā-awwāliyyātuhā*. Dār al-Shurūq.
Jarīdat al-Bilād al-Su'ūdiyya. (1955, December 25 / 1375 AH, Jumādā al-Ūlā 10).
Jarīdat Umm al-Qurā, No. 1596. (1955/1375 AH, year 32).
Al-Ḥaḍrāwī, A. (1966). *Nuzhat al-fikr fīmā maḍā min al-ḥawādith wa-al-'ibar fī tarājim rijāl al-qarn al-thānī 'ashar wa-al-thālith 'ashar* (Muḥammad al-Miṣrī, Ed.; 1st ed.). Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
Al-Ḥamdān, S. (1998, May 17). 'Alī ibn Sulaymān. *Ukāz Newspaper*, (11591), Year 40.
Al-Ḥumaydī, Kh. (2018). *Bāb al-Salām: Madkhal al-Rasul ilā al-Ḥaram* (1st ed.). n.p.
Khaṭīb, 'A. (n.d.). *Kayfa kunnā*. Dār Miṣr li-al-Ṭibā'a.



- Dārat al-Malik 'Abd al-'Aziz. (2015). *Qāmūs al-adab wa-al-udabā' fi al-Mamlaka al-'Arabiyya al-Su'ūdiyya*. Dār al-Yamāma li-al-Baḥth wa-al-Nashr wa-al-Tawzīf.
- Al-Rifā'ī, 'A. (n.d.). *Riḥlati ma'a al-kitāb* (1st ed.). n.p.
- Rafī, M. (1981). *Makkah fi al-qarn al-rābi' 'ashar al-hijri* (1st ed.). Nādī Makkah al-Thaqāfi.
- Al-Zarkashi, M. (1996). *I'lām al-sājid fi tārikh al-masājid* (Muṣṭafa al-Marāghī, Ed.). Al-Majlis al-A'la li-al-Shu'ūn al-Islāmiyya.
- Al-Zawwāwī, 'A. (1911). *Bughyat al-rāghibin wa-qurrat 'ayn ahl al-balad al-amīn fima yata'allaq bi-'Ayn al-Jawhara al-Sayyida Zaynab Umm al-Amīn* (1st ed.). Al-Maṭba'a al-Khayriyya.
- Al-Sibā'ī, A. (1982). *Ayyāmī* (1st ed.). Tihāma li-al-Nashr wa-al-Tawzīf.
- Al-Sibā'ī, A. (n.d.). *Tārikh Makkah: Dirāsāt fi al-siyāsa wa-al-'ilm wa-al-ijtimā' wa-al-'umrān* (7th ed.). Nādī Makkah al-Thaqāfi.
- Al-Sinjārī, 'A. (1998). *Manā'ih al-karam fi akhbār Makkah wa-wulāt al-ḥaram* (Jamīl 'Abd Allāh Muḥammad al-Miṣrī, Ed.; 3rd ed.). Jamī'at Umm al-Qurā.
- Al-Sā'igh, A. (n.d.). 'Alī Sulaymān al-Ḥamdān kamā 'araftuhu. *Al-Bilād Newspaper*, (12).
- Al-Sabbāgh, M. (n.d.). *Taḥṣīl al-marām fi akhbār al-bayt al-ḥarām wa-al-mashā'ir al-'izām, Makkah wa-al-ḥaram wa-wulātuhā al-fikhām* (Manuscript No. 14527). Maktabat Āl Bin Duhay sh.
- Abū Sulaymān, 'A. (2002). *Al-'Ulamā' wa-al-udabā' al-warrāqūn fi al-Ḥijāz fi al-qarn al-rābi' 'ashar al-hijri*. Al-Nādī al-Adabi.
- Al-'Āmūdī, M. (1986). *Al-Mukhtaṣar min Kitāb al-nūr wa-al-zahr fi tarājim afāḍil Makkah min al-qarn al-'āshir ilā al-qarn al-rābi' 'ashar* (2nd ed.). 'Ālam al-Ma'rifa.
- 'Abd al-Majīd, A. (2018). Al-Madāris al-Sulaymāniyya fi Makkah al-Mukarrama wa-dawruhā al-'ilmī abān al-qarn al-ḥādī 'ashar al-hijri. *Majallat Kulliyat al-Lugha al-'Arabiyya bi-al-Manṣūra*, (37), 734–781.
- Al-'Abdarī, M. (n.d.). *Riḥlat al-'Abdarī al-musammā al-Riḥla al-Maghribiyya* (Muḥammad al-Fāsī, Ed.; 1st ed.). Wizārat al-Dawla al-Mukallafa bi-al-Shu'ūn al-Thaqāfiyya wa-al-Ta'līm al-Ummi.
- 'Arab, Ḥ. (n.d.). *Al-Majmū'a al-shi'riyya*. n.p.
- 'Assās, B. (2021). *Hādha al-balad* (1st ed.). Maktabat al-Thaqāfa.
- Al-Ghāzī, 'A. (n.d.). *Nathr al-durr fi tadhyīl Nazm al-durr fi tarājim 'Ulamā' Makkah min al-qarn al-thālith 'ashar ilā al-qarn al-rābi' 'ashar* (Manuscript No. 7542). Āl al-Ghāzī Collection.
- Al-Ghazzāwī, A. (1987). *Shadharāt al-dhabab* (1st ed.). Iṣḍarāt Majallat al-Manhal.
- Ibn Fāris, A. (1979). *Mu'jam maqāyis al-lugha* ('Abd al-Salām Hārūn, Ed.). Dār al-Fikr.
- Al-Fāsī, M. (1956). *Shifā' al-gharām bi-akhbār al-balad al-ḥarām* (Lajna min kibār al-'ulamā' wa-al-udabā', Eds.; 1st ed.). Maktabat wa-Maṭba'at al-Nahḍa al-Ḥaditha.
- Al-Fāsī, M. (1964). *Al-'Iqd al-thamīn fi tārikh al-balad al-amīn* (Fu'ād Sayyid, Ed.; 1st ed.). Maṭba'at al-Sunna al-Muḥammadiyya.
- Al-Fākihī, I. (1994). *Akhbār Makkah fi qadīm al-dahr wa-ḥadithih* ('Abd al-Malik ibn 'Abd Allāh ibn Duhay sh, Ed.; 2nd ed.). Maktabat al-Nahḍa al-Ḥaditha.
- Ibn Fahd, J. (2000). *Nayl al-munā bi-dhayl Bulūgh al-qurā li-takmila Ittiḥāf al-warā* (Muḥammad al-Ḥabīb al-Hīla, Ed.; 1st ed.). Mu'assasat al-Furqān li-al-Turāth al-Islāmī.
- Ibn Fahd, 'A. (2000). *Al-Durr al-kamīn bi-dhayl al-'Iqd al-thamīn fi tārikh al-balad al-amīn* ('Abd al-Malik ibn 'Abd Allāh ibn Duhay sh, Ed.; 1st ed.). Maktabat al-Nahḍa al-Ḥaditha.
- Al-Kāzimī, S. (1977). *Dhikrayāt* Nādī al-Ṭā'if al-Adabi.
- Al-Kurdī, M. (1992). *Al-Tārikh al-qawīm li-Makkah wa-Bayt Allāh al-karīm*. Maktabat al-Nahḍa al-Ḥaditha.
- Kortelmon, J. (2002). *Riḥlati ilā Makkah* (Muḥammad Muḥammad Aḥmad al-Ḥannāsh, Trans.; 1st ed.). Mu'assasat al-Turāth.



Maghribi, M. (1984). *A'lām al-Hijāz* (2nd ed.). Dār al-'Ilm li-al-Tibā'a wa-al-Nashr.

Al-Na'im, 'A., & Salāma, S. (n.d.). *Al-Nahḍa al-iqtisādiyya wa-al-ṣinā'iyya wa-al-tijāriyya fi al-mintaqa al-gharbiyya*. n.p.

Al-Nahrawāli, 'A. (n.d.). *Al-l'ām bi-a'lām Bayt Allāh al-ḥarām fi tārikh Makkah al-musharrafā* (Muḥammad Ṭāhir ibn 'Abd al-Qadir Kurdī, Ed.; 1st ed.). Al-Maktaba al-'Ilmiyya.

Yamānī, A. (1993). *Greeting card – Lessons in al-Masjid al-Ḥarām*. Al-Madīna al-Munawwara Newspaper, Wednesday Supplement.





The Patriarchy and Tribe in Wajdi Al-Ahdal's Novel *A Land without Jasmine*

Nada Ezzadeen Al-Osime* 

nadaezzadeen@tu.edu.ye

Abstract

This research aims to explore the intricate relationship between patriarchy and the tribe in Wajdi Al-Ahdal's Novel *A Land without Jasmine*, arguing that the tribe functions as the primary executive arm of patriarchy. This research begins by establishing the theoretical frameworks of patriarchy and tribe, highlighting their symbiotic reinforcement, particularly within the Yemeni society. The analysis is structured into two main parts. First, it examines patriarchal system within the family, focusing on the psychological surveillance imposed by Jasmine's brother, father, and even her mother, demonstrating how the system is internalized and perpetuated by both men and women. Second, it analyzes the tribe's role as the ultimate enforcer of the patriarchal honor code, superseding state law. Key narrative events, such as Jasmine's disappearance and the brutal murder of Ali, are investigated as case studies. The findings confirm that the tribe provides the coercive power necessary to maintain a patriarchal social order, enforcing its ideology through violence and intimidation. The research concludes that the novel serves as a powerful critique of the mechanisms of control that sustain gender inequality, recommending future research into forms of resistance against this deeply entrenched system.

Keywords: Sheikh of the Tribe, Masculine Dominance, Yemeni society, Honor, Violence.


* Lecturer of Literature, Department of English, Faculty of Arts, Tamar University, Republic of Yemen.

Cite this article as: Al-Osime, N. E. (2025). The Patriarchy and Tribe in Wajdi Al-Ahdal's Novel *A Land without Jasmine*, *Journal of Arts*, 13(3), 1178 - 1192. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2730>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



النظام الأبوي والقبيلة في رواية وجدي الأهدل (بلاد بلا سماء)

ندى عز الدين العصيمي * 

nadaezzadeen@tu.edu.ye

الملخص

يهدف هذا البحث إلى استكشاف العلاقة المعقدة بين النظام الأبوي والقبيلة في رواية وجدي الأهدل "بلاد بلا ياسمين"، حيث يطرح أن القبيلة تعمل كذراع تنفيذي أساسي للنظام الأبوي. يبدأ البحث بتأسيس الأطر النظرية للنظام الأبوي والقبيلة، مُبرزاً تعزيزهما التكافلي لبعضهما البعض، خاصة في سياق المجتمع اليميني. وينقسم التحليل إلى جزأين رئيسيين: الأول، يدرس النظام الأبوي داخل الأسرة، مركزاً على المراقبة النفسية التي يفرضها أخ ياسمين وأبوها وحتى أمها، مما يوضح كيف يتم استبطان هذا النظام وتكريسه من قبل الرجال والنساء على حد سواء. الثاني، يحلل دور القبيلة باعتبارها الفارض المطلق لقانون الشرف الأبوي، متجاوزةً بذلك قانون الدولة. ويتخذ البحث من الأحداث السرديّة الرئيسية، مثل اختفاء ياسمين والقتل الوحشي لعلي، دراسات حالة. وتؤكد النتائج أن القبيلة توفر القوة القسرية اللازمة للحفاظ على النظام الاجتماعي الأبوي، فإرضاءً أيديولوجيتها من خلال العنف والترهيب. ويخلص البحث إلى أن الرواية تمثل نقداً قوياً لآليات السيطرة التي تديم اللامساواة بين الجنسين، ويوصي بإجراء أبحاث مستقبلية حول أشكال المقاومة ضد هذا النظام المتجذر.

الكلمات المفتاحية: شيخ القبيلة، الهيمنة الذكورية، المجتمع اليميني، الشرف، العنف.

* مدرس في الأدب، قسم اللغة الإنجليزية، كلية الآداب، جامعة ذمار، الجمهورية اليمنية.

للاقتباس: العصيمي، ن. ع. (2025). النظام الأبوي والقبيلة في رواية وجدي الأهدل (بلاد بلا سماء)، *مجلة الآداب*، 13 (3).

<https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2730> 1192-1178

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



Introduction:

Some researchers see patriarchy as a specific form of male domination and a social system. In contrast, others see it as an oppressive system that sees men as superior and greater than women, and their deeds are valued more highly than women's. Patriarchy takes many forms, in which it represents power, leadership, dominance, and control, which are owned by men. Patriarchy is closely related to men, manhood, and masculinity (fathers, brothers, husbands, etc.). They use their power on women. This system depends on the customs and traditions of our society, and it represents some aspect of our culture. In addition to patriarchy, the tribe is considered a crucial concept for understanding social structures, especially in societies like Yemeni society. The tribe is a socio-political group characterized by familial ties or common descent, which often possesses a hierarchical power structure based on traditions and customs. It functions not merely as a familial entity but as a fundamental social and political framework that frequently intertwines with and reinforces patriarchal principles. Therefore, studying the relationship between the patriarchal and tribal systems is crucial for understanding the deep-rooted cultural and social mechanisms that perpetuate oppression, which this study aims to achieve through the analysis of Wajdi Al-Ahdal's novel.

The significance of this research lies in its focus on understanding the concept of patriarchy and tribe and the relation between them. It provides a comprehensive framework for understanding the deep-rooted cultural and social mechanics of oppression in a specific context, using a powerful literary narrative to make its points clear and impactful. It explains how patriarchy is not just an idea but a system with devastating real-world consequences.

This research aims to achieve several objectives, such as:

- i. To analyze the theoretical frameworks of patriarchy and tribe, establishing how these two systems intersect and reinforce one another, particularly in Yemeni society.
- ii. To demonstrate, through a close textual analysis of Wajdi Al-Ahdal's 'A Land Without Jasmine', how the tribe functions not as a mere social backdrop, but as the primary executive arm of the patriarchal order.
- iii. To investigate how key narrative events, such as the disappearance of Jasmine and the murder of Ali, serve as literary case studies illustrating the enforcement of patriarchal honor codes through tribal violence, often in defiance of state law.

To achieve these objectives, the research uses a Critical Analytical Method, where the Novel *A Land without Jasmine* by Wajdi Al-Ahdal is analyzed with the aim of uncovering and deconstructing the complex relationship between patriarchy and the tribe.



This research advances from the hypothesis that the patriarchal and tribal systems in the Novel *A Land without Jasmine* are symbiotically intertwined, where patriarchy provides the ideological justification for male dominance, and the tribe provides the social and physical power necessary to perpetuate it.

Wajdi Al-Ahdal's Novel *A Land without Jasmine* has attracted big scholarly attention, with researchers approaching it from various critical perspectives. For instance, studies have focused on hegemonic masculinity, its manifestations, and its destructive impact on women, particularly within the Yemeni context (Al-Osime, 2024). Other analyses have concentrated on the novel's narrative structure, examining the literary techniques Al-Ahdal employs to highlight his central themes (Al-Ahdal, 2021). Furthermore, researchers like Mohammed al-Mahfali (2021) have explored the theme of "woman as a value object," analyzing how female characters are positioned within the novel's symbolic economy. While these studies provide invaluable insights into masculinity, narrative, and symbolic value, they often examine these concepts in relative isolation. A critical gap remains in understanding the specific mechanism through which patriarchal ideologies are enforced. This research argues that the missing link is the tribal system. The existing literature has not yet fully explored the tribe's function not merely as a social backdrop, but as the primary executive arm of patriarchy. Therefore, this study builds upon previous scholarship by shifting the focus to the symbiotic and destructive relationship between the patriarchal system and tribal power, aiming to provide a more holistic understanding of the mechanisms of oppression at play in the novel.

The Theoretical Frameworks of Patriarchy

Many scholars and researchers have defined the concept of patriarchy in many ways. In her book *Theorizing Patriarchy* (1991), Sylvia Walby defined patriarchy as "a system of social structures and practices in which men dominate, oppress and exploit women". She stated that this definition was developed before developing the details of patriarchy's forms, and she mentioned that the use of the term social structure in this definition is important. It implies rejection of both biological determinism and the notion that every singular man is in a dominant position and every singular woman is in a subordinate one (Walby, 1991). Walby said that patriarchy as a term has a history of use among social scientists. Max Weber (1947), in his book *The Theory of Social and Economic Organization*, used the term patriarchy to refer to a system of government in which men ruled societies due to their positions as heads of households. She also clarified that the term patriarchy needs to be conceptualized and abstracted. The abstract level of patriarchy consists of six structures: patriarchal relations in paid work, patriarchal relations in cultural institutions, patriarchal relations in sexuality, male violence, patriarchal relations in the state, and the patriarchal mode of production (Walby, 1991). She also distinguished between two main forms of patriarchy: private and public. She emphasized that the private form of patriarchy is based on household production as the main position of women's oppression, while the expropriation of women's labour takes place firstly by individual patriarchs within the household. She clarified



that the principal patriarchal strategy of this form is exclusionary. Whereas the public form of patriarchy is based fundamentally on public positions such as employment and the state, it is a more collective appropriation. In this form, the principal patriarchal strategy is segregationist and subordinating (Walby, 1991).

Allan G. Johnson also discussed the term patriarchy in his book *The Gender Knot* (2005). He said that patriarchy is considered a kind of society, and this society is more than a group of people; it is not only men. Johnson said that patriarchy does not refer to any man or group of men. It refers to a kind of society in which men and women participate. He also asserted that a society is patriarchal because it promotes male privilege by being male-dominated, male-centered, and male-identified. Besides, it refers to an obsession with control. Then he explained these characteristics, and he started by dominating (Johnson, 2005). Johnson said that patriarchy is considered male-dominated, i.e., men hold the big positions in society, and he can work in many fields such as authority, politics, economy, religion, education, domestic, etc., and all these fields are reserved for men. Men can occupy the best positions as the head of state, religious leaders, school masters, members of legislatures at all levels of government, senior law partners, tenured professors, generals, and admirals. All these tend to be male under patriarchy. We notice that when a woman tries to find her way into higher positions or when she is successful and independent, people tend to be struck by the exception to the rule and wonder how she will measure up against men. The writer in this part confirmed that male dominance confirms the idea that men are superior to women.

He also clarified that male dominance does not mean that all women are weak or powerless; many women are strong. They can be better and greater, and many female models are more powerful than what most men will ever be (Johnson, 2005). The second point that Johnson explained about the patriarchal society is male identification in the sense that the society and its cultural core are based on the idea that all men in this world are in the foreground, and all women are in the background and are marginalized. The writer said that societies are considered to construct a symbolic world, for example, the society in general uses male nouns and pronouns to represent people. Most societies often refer to human beings as "man", or use the pronoun "he", even when men talk or call women, they use nicknames. Furthermore, when a woman gets married, she is given her husband's surname. Also, the idea of career assumes that the career holder has a wife at home to do vital work, such as taking care of children and husbands, doing laundry, and cleaning the house, etc. Men restrict the future of women in the housework and in marriage.

He also clarified that there is another aspect of male identification. It is the cultural description of masculinity and men. This description includes many qualities such as strength, control, toughness, logic, decisiveness, power, self-sufficiency, and rationality etc. All these qualities are associated with masculinity and manhood. In contrast, there is a cultural description of femininity and womanhood. This description includes



many qualities such as mutuality, readiness to negotiate and compromise, cooperation, sharing, equality, caring, vulnerability, intuition, and emotional expressiveness (Johnson, 2005). The third point, which Johnson clarified, is male-centered. What is meant here is that man considers himself the center of everything. Patriarchy is male-centered. That means that the attention is focused primarily on men; what they do and how they think and work. News, stories, films, drama, and even books all talk about courage, heroism, spiritual transformation, morals, endurance, and other struggles that give human life its deepest meaning. Men are essential, whereas women are considered secondary (Johnson, 2005). An obsession with control is the fourth point that Johnson talked about. At this point, control is an essential element of patriarchy; men preserve their privilege by controlling women. Johnson explained that men use control to assert that they are strong, rational, autonomous, independent, dispassionate, and knowledgeable. They always see themselves as right and in command of every situation, especially the situations that concern women. All these qualities are assumed to mark the men as superior and justify their privilege (Johnson, 2005).

So, patriarchy, according to Johnson, is "a set of symbols and ideas that make up a culture embodied by everything from the content of everyday" (Johnson 29). He also clarified that the patriarchal culture has ideas about the nature of things as men, women, and humanity, with masculinity and manhood most closely associated with being human, femininity, and womanhood relegated to the marginal position of "other" (Johnson, 2005).

Ibrahim Al-Haidari, in his book *The Patriarchal System and the Problem of Sex among Arabs* (2003), pointed out that in ancient times, especially in Mesopotamia, there was a so-called matriarchal system, and he explained how this system turned into a patriarchal system. Also, he talked about the status and greatness of women in that era. He pointed out that some anthropologists believe that the transition from the matriarchal system to the patriarchal system went through four stages. In the first stage, there were agricultural people who worshipped the moon as a symbol of the mother goddess. In the second stage, the male or masculine god of the father appeared, which was represented by the seven days of the week among the Sumerians. The third stage was that a lover of the mother goddess became a king as a representative of the moon god. In the fourth stage, the king's power increased, and he gained the power of the local kings who worshiped the moon. At this stage, patriarchal marriage dissolved instead of matriarchal marriage. People in that age began to name their children by the names of their fathers instead of names of their mothers, the solar calendar replaced the lunar calendar, and the number of days of the year became 365 days instead of 360 days. The collapse of the matriarchal system led to the rise of men's status and the supremacy of patriarchal culture (Al-Haidari, 2003).

Al-Haidari, also in his research "Patriarchal Male Hegemony in Society and Authority" defined the term "Patriarchy". He clarified that patriarchy arose from the Greek language and means "rule of the father." It refers to the dominance and control of the father over the family, where decisions are solely in the hands of the male



"patriarch," who is considered the head of the household and the leader of the tribe. The patriarchal system forms a distinct social and psychological structure, deeply rooted in the collective memory, that characterizes families, tribes, authority, and society in the Arab world. It creates a hierarchical and tiered relationship based on irrational domination and submission, which conflicts with the values of modernity, civil society, and respect for human rights (Al-Haidari, 2016, p 15).

The scholars agreed that the concept of patriarchy in general is used to refer to male domination, power, and the way men dominate women. It is the system of male domination and female subordination.

The Theoretical Frameworks of Tribe

Alongside the patriarchy, the tribe represents a pivotal concept for understanding social structures, especially in societies like Yemen. A tribe is generally defined as a socio-political group characterized by familial ties or shared ancestry, often possessing a hierarchical power authority structure based on traditions and customs. Its function is not limited to being a family entity; it is a fundamental social and political framework that frequently intertwines with and reinforces patriarchal principles. In this context, this section reviews the concept of the tribe, drawing on various research and studies, in preparation for analyzing its role as an executive tool for the patriarchal system in the novel *A Land without Jasmine*. Many researchers discussed the concept of a tribe. Kamal Misra talked about the concept of tribe. He clarified that the word tribe is a complex and debated term. Many people associate it with ideas of 'primitivism' or 'backwardness,' typically using it to describe indigenous populations in Asia, Africa, and Latin America, or Native Americans. Anthropologists tried to define a tribe as a group of people living in a single area, speaking a common language, sharing culture and traditions, and having a unified political and economic system (Misra, 2008). Patricia Crone, in her search "The Tribe and the States," defined tribe as a distinct type of society that primarily organizes its social roles by attributing social importance to biological characteristics such as kinship, sex, and age. This makes it a fundamentally primitive society, as its core organizational principles stem from these natural, given relationships, regardless of how elaborately those structures might develop (Crone, 1986, p 446).

Furthermore, Crone clarified that a tribe is a descent group (sometimes multiple such groups) that forms a cohesive political community. While it may be subdivided into smaller descent groups or integrated into larger ones, its distinguishing feature is that it represents the most inclusive aggregate of individuals who identify with each other as a unified group under common leadership (Crone, 1986, p 447). She added that a tribe functions as a socio-cultural ethnic entity. Within this entity, political unity might be confined to smaller descent groups, or it could be entirely dependent on the specific context in which the tribe exists (Crone, 1986, p 448).



Maurice Godelier indicated that the origin of the word "tribe" is derived from the Latin term "tribus." Historically, a tribe was formed by several groups of men and women interconnected by kinship (Godelier, 2010/2015). He defined a tribe as a societal structure that forms when groups of men and women, who recognize each other as kin—whether through actual or fictitious descent or affinity—unite. These groups are interdependent, collaborating to control a territory and occupy its resources, which they exploit together or individually, and are prepared to defend it. Each tribe is identified by its distinct name (Godelier, 2010/2015).

In his book, *The Palace and the Diwan: The Political Role of Tribes in Yemen*, Dr. Adel Al-Sharagabi and other authors defined tribal society from two perspectives: social and cultural. From a social perspective, a tribal society is one in which the tribe represents the sole social organization, founded on the principle of equality. From a cultural perspective, the tribe refers to a society based on tribal values, culture, or identity (Al-Sharagabi et al., 2009). They further asserted that the tribe, particularly the Yemeni tribe, constituted a self-contained and integrated political, social, and economic unit. It served as a system for managing communally owned natural resources and as a military unit responsible for defending its members and affiliated groups (Al-Sharagabi et al., 2009).

Tribal and Patriarchal Authority in the Novel *A Land without Jasmine*

This section turns from the theoretical discussion of patriarchy and tribe to a direct textual analysis of Wajdi Al-Ahdal's *A Land without Jasmine*. It argues that the novel serves as a powerful case study, clarifying how abstract patriarchal ideologies are enforced through the concrete actions of the family and the tribe. The analysis will proceed by examining three core manifestations of patriarchal control within the narrative: first, the pervasive system of surveillance and suspicion imposed on the female protagonist, Jasmine, by her own family; second, the role of the father and brother as guardians of a fragile, honor-based system; and third, the weaponization of the tribe as the ultimate enforcer of patriarchal justice, often in defiance of state law. Through a close reading of key events and character dialogues, this section will demonstrate that the tribe is not merely a social backdrop but the primary executive arm of patriarchy in the novel. Patriarchy is clear through the events of Wajdi Al-Ahdal's novel *A Land without Jasmine*. Jasmine complained about the suffering that she lives in her society from her male family members who are in the home, or males who are outside. All gazes focus on her and her behavior. They observed her night and day. She complained that the closest persons to her were the source of her suffering, as her father, her brother, and her mother. Her suffering was inflicted by all members of her family. (Al-Osime, p 677).

This patriarchal system within Jasmine's family first manifests as a pervasive system of psychological surveillance, a role primarily embodied by her older brother. He acts as the domestic enforcer of patriarchal norms, viewing his sister's education not as an opportunity for her growth, but as a potential source of



dishonor. This suspicion transforms their sibling relationship into one of a guard and a prisoner. Jasmine describes this violation of her inner world:

"At home, I have to put up with my oldest brother's covert attempts to read my diary. He suspects that love may have found its way into my heart. Ever since I enrolled at the University, where instruction is coed, he has been searching my papers for my hypothetical boyfriend" (Al-Ahdal, 2008/2012). Jasmine here showed her suffering, especially in her home. A home is considered one of the places where a person exercises his comfort, freedom, acting as he or she is, without being shy or fearful. (Al-Osime, p 677).

Al-Osime, in her research "Hegemonic Masculinity in its Manifestations in Wajdi Al-Ahdal's Novel *A Land without Jasmine*" highlights that Jasmine's brother, who is meant to be her closest and most supportive person, becomes the source of her suffering due to his perspective and beliefs. He assumes that girls attend university not for education, but to form relations with males. This belief leads him to conclude that his sister's attendance brings shame and scandal to the family, suspecting she is there for other motives. Consequently, he reads her notes to acquire any evidence. Al-Ahdal depicts the prevalent beliefs within Yemeni society regarding women who study in mixed-gender universities. This society perceives women in a narrow, unjust, and cruel manner. The novel perfectly embodies the condition of women and their suffering, which stems from this masculine society's constricted worldview. It presents a vivid picture of the reality women inhabit. From the moment a female is born, she is enveloped by restrictions and pressures from all directions (Al-Osime, p 677-678). Jasmine did not suffer only because of her brother, nor was he the only one responsible for her pain; her father was also one of these causes. She said:

My father, for his part, is also plagued by doubts about me. I can tell he says to himself when he scans my eyes, "The mature female searches for a mate"! Ever since I became a young woman and my breasts developed, he has been prejudiced against me and apprehensive, fearing that I will sully his honor, disgrace him, and besmirch his reputation. Whenever he enters or leaves our building, he always stares at my window. He feels qualms about my conduct and suspects me of standing behind the windowpane to flirt with young men. I have explained to him repeatedly that, during the day, passersby really can't see through the glass, but he doesn't believe me at all. In his heart of hearts, he believes that women's wiles are formidable. (Al-Ahdal, 2008/2012). Jasmine's father has the same belief and outlook as his son. He said that, "The mature female searches for a mate" (Al-Ahdal, 2008/ 2012). He has a fear that she will "sully his honor, disgrace him and besmirch his reputation" (Al-Ahdal, 2008/2012). Jasmine's father doesn't see Jasmine as his daughter with her personality and dreams. Instead, he reduces her to just a "female." He sees her as a biological creature whose only purpose in life is to find a man. This view strips her of her humanity and makes her education or ambitions seem worthless, because he believes her instincts are what truly drive her. He also sees his daughter as a "biological time bomb." This makes him live in constant fear of his reputation. Therefore, he feels it is his



right to control her to protect himself from the "explosion" she might cause. Jasmine also complained of her mother's treatment. Her mother has the same patriarchal thoughts as her husband and her son. Jasmine said:

Even my mother, who is the creature in all of existence closest to my heart, stares at my face intensely when I return from the University, searching for any trace of love. I realize that she hugs me on my return so she can smell my clothing and make sure I don't bear the scent of any unknown Billy goat. Every day she raises the same subject with me, "What did you do today?" and interrogates me about my relationships with male professors and classmates in the Faculty. Her heightened anxiety distresses me, but despite everything, I forgive her and love her (Al-Ahdal, 2008/2012). Al-Osime, in her research "Forms of Violence against Women in the Novel *A Land without Jasmine*," asserted that the patriarchal system is not simply a system of men oppressing women, but a deeply rooted social ideology that women themselves can absorb and perpetuate. The mother, herself a product of this system, becomes an agent of that same system by enforcing its restrictive norms on her daughter. This ensures the system's survival across generations and makes it incredibly difficult to dismantle, as its guardians are not just external authorities, but also the closest and most loved members of the family (Al-Osime, p 926).

Among the situations that also indicate the dominance of the patriarchal system is what Wajdi Al-Ahdal mentioned in the novel, as narrated by Jasmine about the slander of Alhaji Sultan, the grocery owner, how her life changed after this slander, and her life was turned upside down. She moved from the world of children to the world of women. She began to veil her face with the niqab, and she was forbidden to come into contact with. (Al-Osime, p 928). Ali, who is Jasmine's neighbor, narrated this action. He said: ".....but a despicable slander from Hajj Sultan, the grocer, turned Jasmine's life upside down and ended the most beautiful chapter in my life" (Al-Ahdal, 2008/2012). Ali also narrated Jasmine's father's reaction to this slander and how it was violent and immediate. He said that "when Nashir al-Ni'am stormed out of the bathroom, slamming the door behind him with all his might, my heart fell. I felt that an ineluctable calamity was descending on us. He took his vacant place, his face pulsing with anger" (Al-Ahdal, 2008/2012). This event is considered a powerful microcosm of the patriarchal system. The power of Hajj Sultan's slander lies not in its truth, but in the authority the system grants his male testimony over a woman's conduct. The father's immediate and explosive rage is not merely personal; it is a defense of his honor, which is inextricably tied to his daughter's perceived purity. He acts not as a protector of his child, but as the enforcer of the patriarchal system.

Having established the mechanisms of the patriarchal system within the family. The narrative reveals that the family is not the final authority; it is merely the first line of defense. The ultimate enforcer of the patriarchal code is a larger, more powerful entity: the tribe. It is here that patriarchal ideology, centered on female honor, is weaponized and enforced with lethal power, often in defiance of state law. The Yemeni



society is considered a masculine and tribal society. The tribe in Yemen represents the main pillar of the social structure in Yemen. It is one of the most significant social models in managing community cohesion and security. The tribe has its authority. The authority is complete with men. Social traditions also support this issue greatly. Al-Ahdal also confirmed this point in the novel. It is considered one of the most important points that he has discussed. He referred to the tribe and to its authority in many situations. Through these situations in the novel, Al-Ahdal wanted to clarify the extent of the influence of the tribe's authority; the extent of its strength and ferocity. The tribe doesn't underestimate the reputation and honor of a girl. The women in the tribe are considered a red line. They also consider women a source of shame. This appeared in the novel when Jasmine disappeared. The inspector who investigated the issue of Jasmine's disappearance described Jasmine's tribe as "a fierce tribe" (Al-Ahdal, 2008/2012). He also said:

I went back to her family's residence and at the door to the building found a crowd of her relatives, some armed with Kalashnikov rifles. They were arguing vociferously with each other, all wound up and ready to explode. I mingled with them, and they began to ask me loudly about their missing relative. Their faces were terrifying, so angry that they spewed ill will, and their eyes glowed with savagery like the pupils of ferocious lions. Jasmine is a member of a fierce tribe, and all its men are heroic warriors for whom a daughter's honor is a red line. Any creature crossing that line is destined to die (Al-Ahdal, 2008/2012).

Al-Ahdal talked about the sheikh of the tribe. He referred to him in many situations. The sheikh of the tribe is considered to be domineering, fierce, and ruthless. He deals harshly, especially with those who don't comply with his orders. His appearance in the novel marks a turning point in its events. He appeared after the disappearance of Jasmine. The aim of his appearance was not to search for Jasmine but instead to take revenge on her because she brought shame to her family and tribe. The inspector neatly described him and his appearance:

The tribe's sheikh arrived in a late-model sedan that bristled with armed men. He stepped out haughtily and majestically, encircled by guards on every side, and the men of the tribe clustered around him... I saw Jasmine's father grovel so humbly before the sheikh that his abasement could almost have killed him as his head bowed to the ground" (Al-Ahdal, 2008/2012).

Al-Ahdal here described the tribe's sheikh and his position in society. When the inspector said, "The tribe's sheikh arrived in a late-model sedan that bristled with armed men", he also said, "He stepped out haughtily and majestically". This is considered an indication of his importance, pride, and greatness in his tribe. He has the authority. He makes all decisions related to the tribe and its members. He is considered an authoritarian and ruthless character. For instance, Al-Ahdal described the car in which the sheikh of the tribe came. It is another indication of the sheikh's personality and authority.



Al-Ahdal used the term (rifles) twice in the novel. The first use was when the men of the tribe came to the house of Jasmine to ask about her disappearance. The inspector said, "Some armed with Kalashnikov rifles" (Al-Ahdal, 2008/2012). The second use was when Jasmine's mother said, "they're crushing his bones with rifle butts" (Al-Ahdal, 2008/2012). The rifles refer to the force. Al-Ahdal wanted to say that the Yemeni society is armed. This is the reality. In Yemen, it is not only the tribes that use weapons, but also the urban society.

The tribe's men used their ascendancy to take their revenge, as they claim, when Ali went to Jasmine's family to give them her clothes, which he found at the pomegranate tree. Jasmine's mother said, "When we opened the door, Ali entered, breathless, his face beaming with joy and delight. He handed us all the clothes that my lost daughter had been wearing, including her underclothes" (Al-Ahdal, 2008/2012). Ali thought that Jasmine's family would be happy when he gave them Jasmine's clothes, but what he did not expect was what happened. Jasmine's family did not believe him. They started beating and threatening him. Jasmine's mother narrated this situation when she said:

None of us, my husband, my three sons, and I, believed a word of what he said. So, we thought the worst of him. My son Hamdan raised his janbiya dagger and threatened him: "You've brought us our sister's clothes, even her bra, so tell us where she is or I'll slay you with my own hands the way I would slaughter a lamb. Ali collapsed in tears and proceeded to swear weighty oaths that he was telling the truth. My son Salih struck him and dragged him by his hair, demanding that he tell the truth. We were all shouting in his face like madmen, raising our voices at that late hour of the night. So, before the neighbors gathered to see why we were screaming, my husband intervened and threw Ali out of the house" (Al-Ahdal, 2008/2012). Al-Ahdal confirmed that the tribe has the power and the authority in many situations in the novel. No one can stand against it and its decisions. The presence of the sheikh and the men of the tribe throughout the novel contributed to the aggression of the event, bringing it to the climax, and then the shockingly brutal end of Ali. For instance, when the sheikh of the tribe knew what had happened, he and Jasmine's family initiated a vile conspiracy to kill and take revenge on Ali. They considered Ali the person who defamed the family's reputation. Jasmine's mother said:

When Ali left the building on his way to school, armed men from our tribe intercepted him on one of the streets and forced him at gunpoint to climb into the car with them. They took him to the sheikh's private prison, where they tortured and beat him to make him tell the truth and to show them where Jasmine had fled. But he didn't change a single word of his claims before departing from this life; may God be compassionate to his soul (Al-Ahdal, 2008/2012).

Muti' Radman, the police officer, described the case of Ali when they found his carcass: "Ali Nashwan's face was swollen and covered with wounds. There were contusions on his head, his bones were broken and



crushed, and his ribcage had been completely demolished. His male organ had been chopped off, and his groin area had been stabbed repeatedly. Tucked between his buttocks was a wilted bouquet of qat" (Al-Ahdal, 2008/2012).

Ali was innocent. He wasn't a bad person. Through the events of the novel, his character is characterized by morals that reflect a good upbringing. His character in the novel played a big role in changing the events. He was the reason for revealing the course of events, and Ali was the only person who found the place where Jasmine disappeared. He was the sacrificial lamb that Jasmine's family offered to the tribe to follow customs and traditions. Jasmine's family was proud of their criminal activities, which they did against Ali. Jasmine's family and the tribe felt that they had restored their honor and prestige by killing this little boy. Jasmine's mother said:

The men of our tribe boasted about their crimes against Ali, and details like their crushing his bones with rifle butts, slicing off his penis, pounding his head against the walls, and stabbing him below his belly spread through all the households of the neighborhood until the news reached the ears of our neighbor Umm Ali. Then her heart became ballooned, and inevitably she died only a few days after her son was slain" (Al-Ahdal, 2008/2012). Jasmine's mother also asserted that Ali was innocent. They had unjustly reaped him. She said, "When I remember this charming boy, I sigh, because we wronged him. We killed him, even though he was innocent. I still have a photo of him (I don't remember now how I got it) and whenever I look at it, my eyes flow with tears of regret and remorse" (Al-Ahdal, 2008/2012). In the novel, many indications explain the status of the tribe's sheikh and his important position within the tribe. Al-Ahdal clarified this status. He also clarified how people are submissive and humiliated by the sheikh of the tribe, and how they fear him. As the inspector said, "I saw Jasmine's father grovel so humbly before the sheikh that his abasement could almost have killed him as his head bowed to the ground" (Al-Ahdal, 2008/2012). The inspector also said, "The venerable sheikh issued his directives calmly and gravely. Then he climbed back into his superb sedan--as his guards elbowed each other for the pride of place, leaping into the rear seats, and left the neighborhood as swiftly as he had appeared" (Al-Ahdal, 2008/2012). The tribe and its men in the novel represent the hegemony. It is an irresistible power and authoritarianism that crushes the weak. It disregards the state and law. Here, it is concluded that the tribe is one of the most important dimensions that Al-Ahdal dealt with in the novel. The events of the novel are based on it. The tribe in our society makes the laws. It runs the country and the society. For instance, the son of a sheikh may openly kill any person in front of people. He may be imprisoned and released from prison because he is the son of a sheikh or he belongs to a large and famous tribe. The situation may reach the point of threatening the family of a victim to harm them if they demand their right to revenge. Ali's father said to the inspector, "I beg you, by the life of the person you hold most dear, keep this information to yourself and let it remain our secret. If the girl's family learn this, a calamity will ensue.



They will eat my boy alive with their bare teeth, and their daggers will shred his body before he has time to utter a word in his defense" (Al-Ahdal, 2008/2012). The people who belong to big families have protection, and they can do anything they want because they know that the ascendancy and the authority of the tribe will protect them. This is evident in the novel through many situations. For example, the power of the tribe is what made Dr. Aqlan continue his moral corruption. It protects him from any punishment or trial. Dr. Aqlan knows that the tribe will support and defend him. This was clear in the situation that happened between the inspector and his assistant, and Dr. Aqlan confirmed that. The assistant said:

We served Dr. Aqlan with an official summons, but he didn't respond. Then I telephoned him and informed him that we were expecting him to appear at such-and-such a time. He repeated his pompous refusal to obey and hung up on me. We can't get back at him because he has influential connections in the government. If we try to show him our fangs, he'll fall upon us with his talons and hurl us beyond the sun" (Al-Ahdal, 2008/2012). Another situation was with Dr. Aqlan:

Inspector Abdurrabbih didn't dare ask, because the man had support from above. Any faux pas might bring down upon us a stern reckoning, because in the final analysis, we're nothing more than low-ranking policemen who lack any clout or power. We said goodbye to him, thanking him for graciously answering our questions, and departed praising God for our safe deliverance, as if he were the one who had been interrogating us, not the other way around (Al-Ahdal, 2008/2012).

One of the situations that indicates the dominance and power of the tribe was when Jasmine's mother said, "I was afraid my husband and sons would be arrested and tried, but the sheikh's influence shielded them from interrogation" (Al-Ahdal, 2008/2012). Even the inspector and the entire CID know the details of Ali's murder, but they were unable to catch the killers or even directly charge them or the tribe. They feared for their lives from the oppression and power of the tribe.

Conclusion:

In conclusion, this research confirmed its central hypothesis that the tribal system in Wajdi Al-Ahdal's *A Land without Jasmine* is not merely a passive social setting but an active and essential mechanism for the patriarchal system. The novel proves that while patriarchy provides the ideology of male dominance, the tribe acts as the armed enforcer of this ideology. The analysis showed how the tribe enforces patriarchal values through a firm rule of honor, transforming women into symbols whose violation demands violent retribution. Furthermore, this research revealed the deeply insidious nature of this system by revealing how it operates within the family itself, turning even the mother—the closest person to the protagonist—into an agent of patriarchal surveillance. This finding highlights that the system's power lies not only in external authorities like the father or the tribe, but also in its ability to be internalized and perpetuated by women themselves, ensuring its survival across generations. The authority of the Sheikh, the mobilization of armed tribesmen, and the



brutal murder of Ali all serve as narrative evidence of a system where tribal power is used not for justice, but to maintain patriarchal control at any cost, even overriding state law.

The significance of this research extends beyond literary analysis. By dissecting the relationship between patriarchy, the tribe, and the family unit, the novel serves as a powerful critique of deep-rooted social structures that perpetuate oppression. It highlights how cultural traditions can be weaponized to enforce gender inequality, offering a profound insight into the mechanisms of social control that operate in many traditional societies.

Based on these findings, further studies are recommended to explore avenues of resistance within these systems, as portrayed in literature or social reality. Future research could also analyze the impact of modern socio-economic changes on this entrenched relationship in the Yemeni context, or conduct comparative studies with other cultural contexts for a broader understanding of this complex phenomenon.

Reference:

- Al-Ahdal, W. (2008). *A Land without Jasmine* (William M. Hutchins, Trans, 1st ed.). Garnet Publishing. (2012).
- Al-Haidari, I. (2003). *Alnizam al'abawi wa'iishkaliat aljins eind alarab, The Patriarchal System and the Problem of Sex among Arabs*, Dar AlSaqi, Lebanon.
- Al-Haidari, I.(2016). *Al-Haymana Al-Abawiyya Al-Dhakuriyya fi Al-Mujtama' wa Al-Sulta. Patriarchal Male Hegemony in Society and Authority*. Sociological Papers. <http://iraqieconomists.net/ar/>
- Al-Osime, N. E. (2024). Hegemonic Masculinity and its Manifestations in Wajdi Al-Ahdal's Novel A Land without Jasmine, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 6(4): 672 -689. <https://doi.org/10.53286/arts.v6i4.2203>
- Al-Osime, N. E. (2025). Forms of violence against women in the Novel A Land without Jasmine, *Journal of Arts*, 13(2), 920 -937. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i2.2567>
- Al-Sharjabi, A. et al. (2009). *Al-Qasir wa al-Diwan: Al-Dawr al-Siyassi lil-Qabilah fi al-Yaman, The Palace and the Diwan: The political role of the tribe in Yemen*. Yemeni Observatory for Human Rights.
- Crone, P. (1986). The Tribe and the States, J. A. Hall, (Ed.), *States in History*. Ch2, 48-77. Basil Blackwell.
- Godelier, M. (2015) *Les tribus dans l'histoire et face aux E'tats*. (Khalil Bro, Trans; 1st ed). Dar al-Farabi. Beirut.
- Johnson, A. G. (2005). *The Gender Knot: Unraveling our patriarchal legacy*. Temple University Press.
- Misra, K. (2008). Tribe. In W. A. Darity, Jr. (Ed.), *International encyclopedia of the social sciences* (2nd ed., Vol. 8, pp. 449-451). Macmillan Reference USA.
- Walby, S. (1991). *Theorizing Patriarchy*. Blackwell.





Political Conditions in the Northern Arabian Peninsula and its Influence on the Trade of the ancient Yemen from the (4th Century BC – 2nd Century AD)

Dr. Mogalli Hamood Al-Raeeni*

Alraeeini26@gmail.com

Abstract:

Procedures for studying the current situation in the northern Arabian Peninsula between the fourth century and the second century AD. These conditions affected the trade networks in ancient Yemen. This study used the historical research method. The study indicates that the region was located at the crossroads of ancient trade routes, making it a stage for the dominance of successive empires such as the Seleucids, Ptolemies, Romans, Parthians, and Nabataeans. These successive victories led to the conquest of the northern Arabian Peninsula by the Taurus dynasty, which led to the flourishing of the trade movement in the south (the ancient south). However, as the situation in the north deteriorated and the pomegranate took control, this led to a turbocharged shift from the land route to the maritime route via the Red Sea and the Arabian Gulf. The study reached the most prominent conclusions: the transformation of the eastern Indian Ocean into a maritime route via the Red Sea due to the new era and the monsoon winds. This transformation continued in the process of the economic foundations of ancient Yemeni Maliki, which was based on frankincense, forcing it to shift towards agriculture.

Keywords: Northern Arabian Peninsula, Seleucids, Ptolemies, Ancient Yemen kingdoms, Trade.

* Assistant Professor of Ancient History, Department of History and Political Sciences, College of Arts, Thamar University.

Cite this article as: Al-Raeeni, M. H. S. (2025). Political Conditions in the Northern Arabian Peninsula and its Influence on the Trade of the ancient Yemen from the (4th Century BC – 2nd Century AD), *Journal of Arts*, 13(3), 1193 -1220. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2735>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



الأوضاع السياسية في شمال الجزيرة العربية وتأثيرها على تجارة اليمن القديم من القرن الرابع قبل الميلاد إلى القرن الثاني ميلادي

د. مجلي حمود الرعيني*

Alraeeini26@gmail.com

الملخص:

تتناول الدراسة الأوضاع السياسية في شمال شبه الجزيرة العربية في المدة من القرن الرابع قبل الميلاد إلى القرن الثاني الميلادي. والتركيز على تأثير هذه الأوضاع على شبكات التجارة في اليمن القديم. وقد استخدم في هذه الدراسة منهج البحث التاريخي. وتشير الدراسة إلى أن المنطقة كانت تقع على مفترق طرق التجارة القديمة، مما جعلها مسرحًا لهيمنة إمبراطوريات متعاقبة مثل السلوقيين، والبطالمة، والرومان، والبارثيين، والأنباط. وقد أدت صراعات هذه الإمبراطوريات إلى تعطيل الطرق البرية في شمال الجزيرة العربية، مما أدى إلى ازدهار حركة الطرق التجارية في الجنوب (اليمن القديم)، لكن ما أن استقرت الأوضاع في الشمال وسيطر الرومان على زمام الأمور، تحولت الطرق التجارية البرية إلى الطريق البحرية عبر البحر الأحمر والخليج العربي، وتوصلت الدراسة إلى عدة نتائج من أبرزها تحويل تجارة المحيط الهندي إلى موانئ البحر الأحمر المصرية بسبب الهيمنة الرومانية والرياح الموسمية، وتسبب هذا التحول البحري في تآكل الأسس الاقتصادية للممالك اليمنية القديمة، التي كانت تعتمد على تجارة اللبان، مما أجبرها على التحول نحو الزراعة.

الكلمات المفتاحية: شمال الجزيرة العربية، السلوقيون، البطالمة، اليمن القديم، الطرق التجارية.

* أستاذ التاريخ القديم المساعد، قسم التاريخ والعلوم السياسية، كلية الآداب، جامعة ذمار، الجمهورية اليمنية.

للاقتباس: الرعيني، م. ح. (2025). الأوضاع السياسية في شمال الجزيرة العربية وتأثيرها على تجارة اليمن القديم من القرن الرابع قبل الميلاد إلى القرن الثاني ميلادي، مجلة الآداب، 13 (3)، 1193-1220. <https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2735>

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكبير البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



Introduction

The Arabian Peninsula, a crossroads of civilizations and a nexus of transcontinental trade, underwent profound geopolitical transformations between the (4th century BC - 2nd century AD) During this period, the northern regions became a contested arena for imperial powers-including the Seleucids, Ptolemies, Romans, and Parthians-while the kingdoms of ancient Yemen, thrived as intermediaries in the lucrative incense and spice trade. This study examines how shifting political dynamics in the north, shaped by imperial rivalries and the rise of Arab tribal confederations, reverberated across the peninsula, reshaping trade networks and economic fortunes in the south.

The strategic location of the northern Arabian Peninsula's has bridged the Mediterranean world with South Asia, making it a focal point for competing empires. The Seleucid Empire (312–64 BC), inheriting Alexander the Great's eastern territories, sought to dominate overland routes connecting Mesopotamia to the Levant and the Arabian Gulf. Their capital, Seleucia-on-the-Tigris, emerged as a hub for goods flowing from India and China, while their rivalry with the Ptolemaic Kingdom of Egypt centered on control of the Incense Route, network of caravan paths transporting frankincense and myrrh from Yemen to Mediterranean markets. Meanwhile, the Nabataean Kingdom (4th century BC- 106 AD) capitalized on this competition, establishing Petra as a critical entrepot and securing dominance over north-south trade corridor.

The kingdoms of ancient Yemen, known in Greco-Roman sources as "Arabia Felix" ("Fortunate Arabia"), relied on their monopoly of aromatic resins and access to maritime routes linking India to the Red Sea. Cities such as Qana (in modern Yemen) and Gerrha (in eastern Arabia) flourished as nodes in this network, channeling spices, textiles, and precious stones to northern markets. However, the political instability in the north- including the Seleucid-Ptolemaic wars, Roman expansion, and Parthian incursions-disrupted these flows, forcing southern polities to adapt. For instance, Roman campaigns under Aelius Gallus (24 BC) and the eventual annexation of Nabataea (106 AD) redirected trade toward maritime routes, diminishing the role of Yemen's kingdoms as overland intermediaries.

This research synthesizes archaeological, epigraphic, and literary sources-from Ancient Yemen inscriptions to Greco-Roman accounts-to argue that the interplay of northern imperial ambitions and local tribal agency fundamentally altered the economic landscape of pre-Islamic Arabia. By tracing the rise and fall of caravan cities, the redirection of trade routes, and the eventual dominance of the Romans and Parthians, this study demonstrates how \geopolitical strife in the north catalyzed both the zenith and decline of ancient Yemen's commercial golden age.

1-The Significance of the Northern Arabian Peninsula

The important geographical location of the Arab peninsula was the cornerstone to make direct and indirect relations between Ancient Yemen and Empires and kingdoms of the ancient world. Since the



researcher is concerned to study the commercial relations between the south Arab peninsula and West India, he will try to expose the political condition in these countries.

Some disputes and fighting took place in the northern part of the Arab peninsula and this affected the political, commercial and economic life. One may assume that the political, commercial and economic situations were affected by these disputes, whereas only the economic status of different countries was influenced due to such events. In addition, the commercial activities were very much affected by such events and problems that might happen at any point of the trading road around the world.

The commercial activities are based on two important components; producer and consumer and their attitudes and civilizations that may determine the developing or declining some caravans cities (Rostovtzeff, 1932). Since the Arabian peninsula was the connector between east and west, and was the ending point of most trading roads coming from India, China and south Arab kingdoms, some lights will be thrown on the disputes that took place there and its impact on the commercial activities between the east as producer and the west as consumer. Different dominating powers tried to control over the trading roads some of these groups are Seleucia in Asia and Mesopotamia, Ptolemaic in Egypt, Levant, and Mediterranean, and Arabian Kingdoms of Nabataeans and Palmira in Jordanian Plateau and the Levant.

2- Emergence of the Macedonians as Power in the East

The Macedonians under their leader Philip II appeared in the middle of the fourth century (382-336 BC) (Palagia, O, 2010,) (Daniel, 2007) and united the Greek states became their king (Heckel, 2012). After Alexander death (356-323 BC), his son becomes king of Macedon (Palagia, O, 2010,). He was able to reunite the Greek states and defended his land from the Eastern attacks (Siculus, 1989). He could bring the peace to his land and fight to the Empires of Achaemenid (Arrian, 2014) (Yahya, 1979). The Empires of Achaemenid were controlling middle Asia and north India, ancient nearest and Egypt for many centuries. At the time of Empire Darius III (380 – 330 BC) who was the last king of Achaemenid Empire from 336 to 330 BC, a couple of battles took place between him and Alexander the great during which Empire Darius III was defeated (Arrian, 2014). The first victory was made in 334 BC near *Granicus* River in Asia by Alexander. All of these battles ended with the death of Darius III in 330 B.C (Bosworth, 1994) (Van. R. J., 2007) (Davis, 1999).

2-1-End of the Alexander Campaign in the East

Alexander continued his victories until he arrived at the kingdoms in Asia Minor which were belonging to *Darius III* (M'crindle, 1893). After controlling these kingdoms, he headed to the south and obtained lots of tribes and places whom he met on his way towards Indus River. In his last battle *Hydaspes* with *Porus* who was the king of *Paurava* in 327 BC (Adkins. L., 1998), King *Porus* was arrested and then was appointed by *Alexander* as the king of all Indian lands belonging to *Alexander* (Avari, 2007) (Waldemar, 2008). At this point in time, *Alexander* decided to go back to *Babylon*, and showed their willingness to go back to their homelands



(Grant, M., 1982). On their way home, he faced a lot of obstacles that caused loss of his soldiers (Waldemar, 2008) (Makkawi, F, 1980). After a long and difficult journey, he arrived in Babylon in 324 BC and died because of fever in Babylon at the age of 32 years (Walbank, F. W. , 1989) (M'crindle, 1893).

2-2-Death of Alexander

The sudden death of Alexander caused the appearance of three new kingdoms in the east after the battle of *Ipsus*, (Waterfield, R, 2012) namely, Seleucia kingdoms in Mesopotamia, north Syria, Armenia, Anatolia and north India, Ptolemy kingdom in Egypt, Palestine, south Syria and Cyprus Island, and Macedonia kingdom in Macedonia and Thrace (. Sabin, P. Wees, H. V. Whitby, M. , 2007) (Braund, D. , 2003). After the Alexander death the Hellenistic Era started from 323 to 30 BC (Alcock, S. E, 1994) (Yahya, L. A, 1997) (Nushi, I, 1976).

3- Hellenistic Era (Alexander Successor Era)

They were the rival generals, families and friends of Alexander the Great who fought for control over his empire after his death in 323 BC. The Wars of the Successors mark the beginning of the Hellenistic period. After the Battle of *Ipsus* (301 BC) (Walbank, F. W. , 1989) (Baker, R. F, 1997) (Spence, I. G, 2002), Antigonos was killed, but his son Demetrius took a large part of Macedonia and continued his father's dynasty. After the death of Cassander and Lysimachus, following one another in fairly rapid succession, the Seleucids (Syria) and Ptolemies (Egypt) controlled the vast majority of Alexander's former empire.

4- The Era of the Seleucids 312-64 BC.

The kingdom of the Seleucids, named after the founder of Seleucus I (312-280 BC.) who was called Nicator (Hitti, P, 1957). He did not prompt any position when dividing the states after Babylon conference but he took his share of government in Babylon after the conference of Triparadisus after the death of Perdiccas (Doherty, P, 2013).

4.1-The Seleucus I wars

The last years of the 3rd century BC have witnessed many wars waged by Seleucus I to have control, and saved his kingdom, but he was surprised by *Antigonos I* the king of Macedonia who had the campaign to subjugate Asia Minor and Mesopotamia. He managed in 315 B.C. to enter *Babylon*, the capital of the Seleucids. Seleucus run away to Egypt, but he returned to *Babylon*, with the help of *Ptolemy I* in 312 BC and he announced the beginning of his own jurisdiction (al-'Adhmy, A. D, 2001). *Lysimachus* (306-281 BC), became an ally to the Seleucids and thanks to this alliance they had a victory over *Antigonos I* in the Battle of *Ipsus in* 301 BC (Walbank, F. W. , 1989) (Baker, R. F, 1997) (Spence, I. G., 2002). He represented the main threat to *Alexander* friends in the nearest, which was the last battle witnessed elimination of the dream of bringing Alexander's empire again. *Seleucus I* could manage to include Armenia and northern Syria, to become the largest country was founded on the ruins of the kingdom of Alexander the Great (Davis, 1999).



Seleucids did not make any change in the administrative system which was in place during the reign of Alexander the Great (Waterfield, R, 2012). But they had a limited change to cancel the previous calendar, and they considered that 312 BC, was the date of their kingdom and the beginning of their history and used for recording their events (Baquer, T. , 1973).

4.2- Change of the Capital of the Kingdom

In order to renew the kingdom structure, *Seleucus I* created the city of Seleucia, on the right side of the *Tigris* River, and 63 km away from *Babylon*. This city became the capital of the Kingdom (312-300 BC), and when King Seleucus moved to his new Capital, many of the inhabitants of *Babylon* came with him (Pliny, 1999) (Strabo, 1854). After this, Seleucia city became famous, people from different corners of the earth came to it, this city one of the most important commercial cities, where the different trade routes of land and sea meet together in this city, it was selected for its economic importance. It was located on the trade caravans that pass in Mesopotamia (Farazat, M. H, 1991), and remained the capital of the kingdom of the Seleucia for the period of twelve years (Ring,T. Salkin, R. M. & Boda, S. L, 1996).

The early years of the third century BC were the most powerful stage in the era of the kingdom of the Seleucids, when they were able to extend their influence and control over large areas of Asia Minor. The weakness of the local governments and the power of their young kingdom helped them to do so (Hitti, P, 1957). After the entry of northern Syria under the rule of Seleucus I, he started to build a new city on the Orontes River called it Antioch on the name of his father. He moved there in 300 years BC and declared it a new capital, the seat of government. It was known as Antioch (Fant, C. E & Reddish, M. G, 2003). The reason for changing the capital was its proximity to the coast of the Mediterranean Sea for its strategic, economic, and political importance. And then it became a port to promote the trading with the lands of the Mediterranean, and its proximity to the area of conflict with other powers. All this make it easier for their forces to move quickly in case of wars. In addition, Greek communities living in these areas, was also the reason (Musti, D, 1984).

4.3- Seleucus I Towards to India

With all these victories made by Seleucus I Nicator in the West, he wanted to broaden his kingdom to India by eliminating the independent kingdoms that appeared between 315-305 BC, along with the state of Chandragupta Mauryan, where these kingdoms made their money from gold, silver and zinc to show its independence (Mitchiner, M, 1975) (Diakov, F. & Kovalev, S, 2000) (Musti, D, 1984). But the failure of Seleucus to control these cities, he concluded an agreement with Chandragupta Maurya, during which the marriage took a place as a sign of good intention in which Seleucus I got a gift rewarding up to 500 elephants (McCrinkle, W, 1877). He used them in the wars later on (Hammond, G. L. & Walbank, F. W, 2001) (Strabo,



1854) (Musti, D, 1984). He went to Macedonia in 281 BC to control Thrace and then he was killed in the Battle of Corupedium (Walbank, F. W. , 1989) (Drekmeier, C, 1962).

The Kingdom of the Seleucids was weak during the period of the successors of *Seleucus I* when some areas were lost especially in the reign of *Antiochus II* (263-247 BC.), when the region of Parthia (*Khorasan*) got independence in 248 BC. under the leader Arsacid. Arsacid founded the state of Parthian and took over many areas and attached them to his kingdom (Bickerman, J, 1983) (Gardner, P, 1877).

4.4- Period of Antiochus III

At the time of Antiochus III (223-187 BC) the Seleucid state regained its power and control over the area lost earlier. He had the fourth Syrian war against Ptolemy IV at the Battle of *Rafah* in 217 BC (Bar-Kochva, B, 2002). He gained a victory in which the Ptolemy who was able to control some parts of "Syria Coele" (Dušek, J, 2012) Antiochus III went towards the north and east, where he managed to re-control some parts of Anatolia down to Armenia, and all of Asia Minor, including coastal areas. The Kingdom controlled the territories reaching up to the borders of Thrace (Neilson, C. D, 1938) (Farid, 2012), which led to their entry in fighting with the Romans in the period between 191-188 BC. It ended with a loss of *Antiochus III* in the Battle of *Magnesia* in 190 BC. After that he was forced to accept the agreement and surrender each country in Asia, locating behind the *Taurus* Mountains (McDonald, A. H & Walbank, F. W, 1969). It was ended with the killing of the king in 186 BC (Paton, W. R, 1992).

After the death of *Antiochus III*, Territory was independent and limited its borders to the Mesopotamian and western Iran. Now the Roman Emperor and the Kingdom of Parthia began to control some parts of the Kingdom of the Seleucids in the absence of powerful rulers. After the rule of *Antiochus IV* (174-164 BC), the situation began to change in favor of the Seleucids, when they entered the war with the Ptolemaic, known as the Syrian war sixth in 170 BC in which Ptolemies were defeated and the Seleucids could start to dominate a big part of Egypt, but it did not last long. The Romans interfered and sent an envoy to Antiochus IV to inform them to leave Egypt and Cyprus (Dunstan, W. E, 2010), without any conditions. Antiochus preferred to withdraw from Egypt to save himself from opening a new war with the Romans at such time (Paton, W. R, 1992).

The situation in the east of the kingdom was unstable. Antiochus IV went in a campaign in 165 BC, to the country of Anatolia and brought it back under the Seleucids control (Siculus, 1989). With the death of Antiochus IV, conditions were again deteriorated because of the conflicts and fights between the family members, where their enemies could benefit from such conflicts to eliminate them (Musti, D, 1984). In 143 BC., the conditions became worst and this gave an opportunity for Parthia who controlled Babylon and sent the Seleucids out. But they had gathered their strength and regained Babylon again, and the war was continued between the two parties until Parthian could control Babylon. In 126 BC, Mesopotamia has stifled



Seleucids to the rule of Parthian (al-'Adhmy, A. D, 2001). The rule of Seleucids was limited in Syria, where they were fighting a war for survival but that did not last for long. In the era of Pompeii, Romans recovered Syria to become a Roman province in 63 BC (Van. R. J., 2007) (Musti, D, 1984) (Sartre, M, 2005).

4.5- The Trade Activity in the Seleucids Period

Seleucids gave great importance to the trade of both land and sea, but the trade coming through land had greater importance at the beginning because of the appropriate conditions in terms of the excellent location, the area space as the Kingdom controlled over vast areas in Asia Minor, Mesopotamia and the Levant (Ray, H. P, 2003) . All these conditions helped to develop an active commercial movement (Abu al-Yosr, F, 2002), accompanied by the emergence of commercial cities, which became significant in economic terms (Al-Salhi, W. I, 1986). With the expansion of the Kingdom and the control of security, a number of trade routes flourished, between the capital Seleucia on the Tigris, and the trade routes coming from India, and China (Ziadah,N, 1975).

Seleucids increased their commerce and trade by linking all parts of the Kingdom, and its maintenance, they had made a great effort to ensure the security of these roads and established some forts to protect them from the dangers that exposed to commercial convoys, which led to the prosperity and it became a strong source to bring the goods from the east to the west (Musti, D, 1984).

4.6- The Land Trad Routes in the Seleucids Empier.

The trade land routes helped Seleucid's kingdom to increase an economy, which was there many routes pass through the kingdom, as follows:

4.6.1- The Royal Route:

First Route- which moved towards the west to the Mediterranean, passing those of Ashman existing in the valley of the Tigris, and up to *Jarablos*, then *Aimar*, and then to *Aleppo*, it passed to *Alalakh*, and *Ugarit*, or even towards the south of *Hama* and then to *Qatna*, and then heading to the Mediterranean coast, and continued towards the south to Gaza, and ended with the Nile Deltawhere many commercial cities appeared on this road (Mark, L , 1999) (Jack, E. R, 1984) (Al-Helou, A, 1999).

Second Route- This trade routes coming from East Asia, and India converged in the capital of Seleucia on the Tigris River (Salles, J. F, 1996), and keep moving to Antioch, and then to Aleppo to meet the road coming from Egypt, and then to Damascus. Although the ways across the *Levant* were closer to the Mediterranean ports, it was more dangerous because of Ptolemaic control. Seleucids were obliged to use longer roads to save their goods from the Ptolemaic, They used the Euphrates large (Al-Helou, A, 1999), which began from *Seleucia*, north to *Nineveh* in front of the city of *Mosel*, then cut the steppes of the island from east to west- the land between *Tigris* and *Euphrates*- passing a number of cities, including a *Shaher-Bazaar*, to *Tal-Halfa* and then to *Harran*, then passed the *Euphrates* at *Jarablos*, or at *Masknah*, passing from *Aleppo*, or close



to it, and ended at the valley of the *Orontes* River where it had some sub-roads to the Mediterranean coast, and central Syria. Some branches came out from the main road to different places such as *Cilicia*, *Anatolia*, and *Nineveh* reached Armenia and eastern Anatolia, and continued across the *Tigris* until *Diyarbakir*, then passed the Taurus Mountains through the narrow passages (George, R, 1986).

4.6.2- Northern Commercial Routes

This road was passing through cities of Kabul and Balkh, and continued to the mouth of the river Oxus (River Jayhoun), then crosses the Caspian Sea to the Black Sea, but the location of this road from the centre of the Kingdom decreased its importance (Al-Abed, M. R, 1993).

4.6.3- -Silk Road

The term Silk Road is a name from 19th century a relatively new one, not a label that was used by the ancient Civilization and nomadic peoples who interacted along these transeregional routes in ancient time. The name comes from the German term *die Sedenstrassen*, which means (Silk Route) by explorer Ferdinand von Richthofen (Benjamin, C, 2018) (Pickworth, D, 2003). It is one of the most important trade routes in ancient history, which began from East Asia (China), passing the deserts, plains and mountains in Asia to Mesopotamia, Levant and then to the Mediterranean countries (Pliny, 1999) (Beaujard, P, 2010). Seleucids attempted to erode all difficulties in trade coming from the countries around them, to go through their country, in order to take advantage of them (Keswani, D. G, 1980). He worked to consolidate their business relationships with the Mediterranean islands to find markets for goods coming from the east, with emphasis on the production of the Seleucid cities which led to a large area of the diversity of their territories, climate, and hence to the diversity of commercial materials produced locally, as well as commercial interest in materials brought in by traders from different countries (Diakov, F. & Kovalev, S, 2000).

4.7- The Seleucids Commercial Sea Routes:

As a result, Seleucids were forced to search for new roads to trade. They found only the sea route through the Arabian Gulf, which represented one of the most important marine trade routes coming from India and the ancient Yemen Kingdoms (Tarn, W. W, 1966). With the beginning of the interest of Seleucids in trade in the Gulf, this led to the rise in commercial competition with the Ptolemaic. Seleucids gained control of different cities in the Arabian Gulf such as Alexandria Charax (*Maysan*) (al-Bakr, M. A, 1986) (Tarn, W. W, 1966), which was also one of the most important ports there. They also launched military campaigns on the commercial cities on the west coast of the Gulf and tried to control the port Gerrha, which was one of the most important trading ports in the Arabian Peninsula but they failed to do so (Rostovtzeff, M., 1941) (Al-Naim, N. A, 1992) (Tarn, W. W, 1966) (Strabo, 1854)

Trade was moved from Gerrha westward to Petra and Palmyra and then to Gaza on the Mediterranean (Salles, J. F, 1996), this was the reaction to what Ptolemaic did to the establishment of many of the important



commercial centers, in the western regions of the Arabian Peninsula, along the eastern coast of the Red Sea, in order to control Eastern trade (al-Nasri, 1984). Transformation of trade routes that were passing in their lands to the west across the Syrian desert to the coast of the Mediterranean Sea (Al-Salibii, K, 1984), this was the reason for the emergence of new business centers including the city of Palmira, which emerged as a rival business in the area since this era (Al-Helou, A, 1999), and the Seleucids trade became more weak, with the advent of the Romans in the east, and controlling the trade in the Mediterranean after their victory over Carthage (Breasted, J. H, 1916), and closing the trade of Seleucia, where the Romans became the dominating power of the caravan trade routes in Mesopotamia and the Levant (Al-Helou, A, 1999). Syria turned out to be a Roman state in the era of Pompey (64 BC) (Sartre, M, 2005) (Musti, D, 1984) (Ball, W, 2002).

4.8- The Seleucids Commercial Goods

One of the most important products was Seleucids wine, cooking oil, cheese, dried figs, prunes, products, linen, and wool, perfume, and cosmetics, and ointments, and sooths. (Hitti, P, 1957) While the commercial materials that were brought by traders from neighbouring countries, such as papyrus from Egypt, and glass from Sidon, gum, and timber from Asia Minor, and leather from the Syrian coast. Other products such as wood perfume smell and cotton yarn, spices, ivory, rubies were brought from India, silk from China, and the Arab Gulf was extracted pearls, and incense from the ancient Yemen (Al-Helou, A, 1999).

All these goods contributed to reap large profits which increased the state's income. (Rostovtzeff, 1932) The political situation changed with the mid-second century BC, due to the succession of weak kings. All these led to the large number of internal and external conflicts, which influenced the boom, and weaken the Seleucids' trade. The business conditions changed when the weakness began in the kingdom, especially after the defeat of the Seleucids in the battle of magnesia (190 BC) (McCrinkle, W, 1877) (Siculus, D, 1989) (Musti, D, 1984) (Makkawi, F, 1980) (Walbank, F. W, 1969). This led to the competition with other trading powers, such as Palmyra and the Nabataeans in the southwest of the kingdom, and the Romans from the northwest, and the emergence of the Parthians in the east, who took descend from the highlands to the plains.

4.9- Decline of the Seleucids Empire

The main factor of its weakening Seleucids Empire was not from outside but from inside. The capital of the empire was in first time at Seleucia and later at Antioch. The moving of the administrative centre to the extreme west of the empire alienated its far eastern provinces (Fant, C. E & Reddish, M. G, 2003).

Therefore, the Seleucid Empire lost about half of its territory when the Greco-Bactrian and Parthian kingdoms declared themselves independent in 250 BC (Oppenheim, A. L, 1986). The Seleucids were always in conflict with the kingdoms, especially the Ptolemies in Egypt. However, they lost a lot of the battles over the east and west, losing of these battles mean loss of new parts of the kingdom's territory. Thus interruption to



the passage of commercial caravans in their territory was not to last and the Seleucids began the conflict with the Romans, which was controlling most of the Mediterranean areas (Dunstan, W. E, 2010).

The Seleucids allied themselves with the Aetolian League in Greece against the Romans. However, they were defeated twice at Thermopylae and at Magnesia (190 BC). They were forced to make a humiliating peace with Rome where all their European holdings were ceded to the Romans and all of their holdings in Asia Minor were ceded to Pergamum, which was a close ally of Rome (Spence, I. G., 2002) (McDonald, A. H & Walbank, F. W, 1969).

At the same time, the Parthians began to take Persian territories that were almost unchallenged. The Seleucids were never able to retrieve the lost land. Frequent civil wars further weakened the empire, making it impossible for the Seleucids to defeat the growing power of the Parthians. By the turn of the first century BC, the Seleucids were reduced to Antioch and a few other Syrian cities. However, Seleucids attempted to restore rule in Syria but Pompey at the end turned Syria into a Roman province (Hayes, J. H. & Mandell, S, 1998). All of these reasons led to weakening their ability to benefit in the field of economy. With the deterioration of the situation in the north, the disruption of commercial caravan routes and turning it into other areas had increased the importance of the commercial goods, which were coming from south of Arab Peninsula.

5- The Ptolemaic Era

The State of the Ptolemaic belonged to the commander Ptolemy I, who was one of the most accomplished leaders of the army of Alexander the Great. He succeeded by virtue to the western part of the kingdom of Alexander the Great, which included parts of the Levant and Egypt. Ptolemy-I founded a new kingdom lasted for three centuries, and took Alexandria as their capital. They spent a lot of money in order to prepare for the army (Grainger, J. D, 1999). The Ptolemaic period until the early era of *Ptolemy IV*, was considered a strong period of Hellenistic civilization during which the city of Alexandria became one of the greatest cities of the ancient world (McKenzie, J, 2006).

Ptolemaic was benefited from the important location of Egypt, which mediated the ancient world, which was the confluence area of east-west trade. Ptolemy started to extend his kingdom to control over important areas by fighting (Gagarin, M, 2009), important battles in three directions:

First direction includes the Ptolemy's battles he fought for controlling the Mediterranean, which was a strategic pint for his kingdom in the direction of the north, where he was able to extend his influence in this important area, but in a non-permanent form. And the hegemony continued for Ptolemy kingdom until the battle of *Rafah* took place, during the reign of Ptolemy IV with Seleucids, the victory was for Ptolemy. After that, the Ptolemaic kingdom extended its influence and controlled most over of the Mediterranean coast, which became a subsidiary of Eastern Ptolemaic Egypt (Dušek, J, 2012) (Farid, 2012).



The second group includes Syrian wars which were fought by the Ptolemies against Seleucids in the Levant, and Coele-Syria (Strabo, 1854) which lasted for long periods of time. These wars did not lead to a permanent control for any of them, but led to troubling both of them to make them easy prey for the Romans who were able to eliminate them at the end of the first century BC.

Thirdly Kings of the Ptolemaic waged wars to impose their control over the trade coming from south of the Arabian Peninsula, thus wars were against Nabataeans who considered themselves the owners of the north Arabian Peninsula trade, In contrast, the Nabataeans have good relations with Sabaeans in south Arabian, this relation helped Arabs to continue to control the land trade routes, from south to north. These wars had a direct impact on State of the Nabataeans, and other Arab tribes in the Levant, which was located on the property of the kingdom of the Seleucids (Makkawi, F, 1980).

Ptolemies started to give attention to the business side, promoting trade with the Red Sea (Robin, Ch. J, 2015). They sent missions to the Red Sea coast of the leadership of Ariston in order to identify the commercial movement in the sea and in order to control it (Hourani, G. F, 1958). They arrived as well as up to the coast of the South West of the Red Sea. They discovered the island of *Al-Zobarjad*, and brought gold and gemstones from it (al-Nasri, 1984). After controlling the Red Sea ports they had set up business on the east and west sides to control the trade Arabs and southern India (Pliny, 1999) (al-Nasri, 1984).

Ptolemies tried to eliminate all the obstacles in the way of trade coming from the south, where they set up many of the settlement business on the coast of the Red Sea, and repaired many roads linking the Nile River and the Red Sea, including the road linking the port of *Berenike* on Red Sea, and the city of *Qeft* on the Nile (Ziadah,N, 1975). Thus the Ptolemies were able to impose their control on the Red Sea (Nielsen, D. & et at, 1958).

Consequently Ptolemies' external trade was developed and Alexandria became one of the most important commercial centres at the time (Bagnall, R. S & Rathbone, D. W, 2004) (Abu al-Yosr, F, 2002). North coasts of the red sea came under the control of *Ptolemy II*. He began to work out the relationships with strong powers against Nabataeans, so that he strengthened his relationships with the city of *Dedan* (al-Ula), which was one of the most important commercial stations of the trading road (incense road) coming from the south, and linking it to the nearest coast. All these led to the shifting the incense trade to Egypt through the Red Sea, instead of Petra (Mahran, M. B, 1993), and they now controlled the commercial ports, which Nabataeans relied, on their trade including, the port of *Eilat*, and the port of *Leuke Kome*, and imposed their control on the eastern side of the "Dead Sea", that was represented, the most important area, for the production of bitumen, which was adopted by the Nabataeans in their trade (Strabo, 1854).

This led to the recession and the collapse of the Nabataeans trade. The Nabataeans were not satisfied with this bad situation that made them suffer, which led them to stop the Ptolemies commercial ships and



looting as a reaction. As a result the Arabs supported the political conflicts that had a centre in the Levant as well as the Seleucids against Ptolemaic. They had been involved with ten thousand fighters besides Antiochus III in the siege of Gaza in 212 BC.

6- The North Arabian Peninsula in the Romans and Parthians Period

6.1- The Conditions in the Era of the Romans

The Romans emperor was considered one of the most important emperors in the ancient world. Romans had some phrases such as the Royal Era; from the year of establishing the city of Rome, i.e. 753 BC under the rule of the king Romulus until 508 BC (Byrd, R. C, 1995), and the Republic era; started after the national revolution in Rome 508 BC till 31 BC, during this time Rome was extended to include many places of the ancient world (Dunstan, W. E, 2010). It led to the anarchy, conflicts, and civil wars. The most famous war was between Octavian and Mark Antony, who were the two Caesars of Rome in which Octavian Augustus won who established himself as the royal emperor in 27 BC (Dunstan, W. E, 2010) (Byrd, R. C, 1995).

The economic situation before the arrival of Romans was almost stable in the northern regions of the Arab countries. The dominant powers in the region were the Seleucids and the Ptolemies. Both of them had their own trade routes in which no one could conquer the route of the other. And these caravans' cities were continued along the trade routes to flourish until it became a source of strength for some of these kingdoms that were available at that time (Al-Salhi, W. I, 1986).

Rome was benefited from the weakness of successors of Alexander in the Northern Arabian Peninsula and Egypt. They started to look for more sources of income to regain their economic interests due to their last wars (Dudley, D. D, 1964). Roman extremely desired to control the commerce of the East or to compete their rulers and share their wealth they received in case if they were not able to control it completely. They knew how much this wealth was valuable which was saved in the stores of the kings of South Arabia and India.

After the Romans consumed the trade coming from the east and spent large amounts of money in order to get these goods (Robin, Ch. J, 2015). Their situation changed and they became the ones who run this trade routes to control it. Romans repeatedly tried to impose their control over Mesopotamia but the Parthians tightened their grip on the bulk of the trade routes that pass in this region. The military campaigns of Roman were going on but to no avail, even though it was up to the waters of the Arabian Gulf, but they cannot stay for long periods of time. Parthians forces were attacking back quickly to get them out of Mesopotamia. So, the Romans settled in the near east to work with all facilities for the passage of trade in Roman states (Zuhdi, B, 1963), where road was paved through which the convoys passed in the area under their control which became more security and stability in its territories that led to ease the passage of trade caravans between the states of the empire dramatically, resulted in increasing the richness of those states and then Rome (Stoneman, R, 1994).



Romans were eager to find a good relationship with those around them to facilitate the movement of trade where the influx of many of the ambassadors of the kings of India carrying expensive gifts to the court of Rome in order to facilitate Indian products to reach Romanian markets took place, and the Romans got what they were looking for of commercial materials, hoping to reduce taxes on their merchants in India (Al-Nadwi, M. I, 1970).

6.2- The Conditions in the Era of Parthians

The Seleucids kingdom started to collapse before the Roman expansion in Asia Minor and Mesopotamia. The Parthians took the place of Seleucids in the provinces of the eastern states (Butcher, K, 2003), and faced the Roman expansion in the region (Oppenheim, A. L, 1986).

The region of Parthia "*Khorasan*" got independence in 248 BC, under the leader Arsacid, He found the state of Parthian and took over many areas and attached them to his kingdom (Bickerman, J, 1983) (Gardner, P., 1877). They inherited all the commercial experiences known in the Near East (Farazat, M. H, 1991), and expanded in Mesopotamia at the expense of the kingdom of the Seleucids. In the reign of King *Mithridates II* (123-88 BC), the kingdom reached the peak of its expansion. It stretched from the Black Sea in the north, to Gerrha on the Arabian Gulf in the south, and in the east expanded into Central Asia. It touched with the civilization of China, and entered with them in the process of trade, which was (highlighted) Most notably by the silk trade (Farazat, 1989).

Parthians site between the trade of China and India to the east, on the hand, and the trade with the western countries on the other hand was proved very beneficial to Parthians themselves (Pernia, H, 1979). And the vast spaces enjoyed by the Kingdom of the Parthians, this expansion led to climate variability, and thus the diversification of agricultural, commercial, and industrial crops took place which had helped to increase the income of the Kingdom from the taxes, Which was imposed on the land trade route, coming from the east, south-east, and from the Mediterranean sea (Pernia, H., 1979).

Parthians' kings were very attentive to the importance of trade, so they rushed to improve their relations with states, and kingdoms, which controlled the trade routes in the eastern part. They built some cities in order to strengthen the control of the roads that passed on the outskirts of the kingdom. One of those cities is the city of Welgachet, which was built in 60-70 AD in the reign of King Lagash I (52-90 AD) to compete with the city of Seleucia on Tigris (Al-Salhi, W. I, 1986). This improved the movement of trade caravans towards the east, to bring in commercial goods, which were not available in Mesopotamia. Some of these goods were fur, manufactures ferrous, precious metals, precious stones, cotton textiles, and silk which was the most important product (Farazat, 1989). This way i.e. the Silk Road, Parthians could have brought the silk to the Near East, despite the fact that the Romans did not know about the silk until the first century A.D., when it



was dramatically demanded and then became the most important luxury goods to the Roman people (Thag, G., 1999).

Parthians were influenced by the Seleucids in minting the Greek coins which lasted into the reign of King *Mithridates I* (171-138 BC), who began to issue private currency for the Parthians kingdom instead of the Seleucids currency but it was similar to it (Gera, D., 1998).

7- The Kingdom of Nabataeans

Wars in the north of the Arabian Peninsula played an important role in the emergence of the Arab tribes in the north of the Arabian Desert as the absence of security in those areas helped the tribes to do so. The roads were open to the fertile land in Mesopotamia, and the Levant (Abdul Hamid, S. Z., 1976). This encouraged Arab tribes living in the outskirts of the desert areas to crawl toward the north, and thus settled around the wells, and worked to serve the trade caravans passing through those areas, and providing security to such caravans. These tribes were the first stage in the formation of Arab kingdoms (Ali, S. A, 1981).

Nabataeans were Arabs and they were deployed in the vast expanses of the desert north of the Arabian Peninsula and Syria, and the south of Palestine since the sixth century BC and continued the pattern of their nomadic life unchanged for two centuries. They began to change their life pattern gradually. They were started to work in agriculture, which was not accepted, because they had gone to a new life in violation of a nomadic life and had the culture contrary to that of Arabs. They also practised transferring trade i.e. they were active in the transport of goods coming from the south of the Arabian Peninsula to areas of the Near East, (Siculus, 1989) the Mediterranean Sea, and Egypt for a period of five centuries 312 BC to 106 AD (Abdullah, A. A., 1995).

They took the city of Petra, as their capital. This city had an excellent location, which has a significant impact in determining the kind of activity that was practised by the population, and the nature of their relationship with the major powers that were contending for controlling the regions of the ancient Near East (Strabo, 1854).

The first historical reference of the Nabataeans dated back to the fourth century BC, when Antiochus the governor of Syria sent a campaign to the country of Nabataeans in 312 BC (Kennedy, D., 2004). The purpose of this campaign was to control their country and turned the trade routes coming from the Arabian Gulf, and ancient Yemen Kingdoms to Syria to Ptolemy in Egypt (Muhaisin, Z. H, 2004) (Lancaster, H., 1971) (Zidane, G., 2006). But this campaign did not achieve the purpose. Antiochus sent another campaign under the leadership of his son for the revenge of the Nabataeans (Abbas, E., 1987) and this campaign was also failed, and then negotiation was worked out to leave them for a sum of money, slaves, and gifts (Mahran, M. B, 1993).



During the campaigns, the first mention of the Nabataeans was found. The power of the Nabataeans was increased with the passage of time, and their political influence was expanded to include large areas of the north-west of the Arabian Peninsula. Their control was widening to reach near the borders of the kingdoms of the successors of Alexander. The following section will review the relationship of the Nabataeans with the new political powers that controlled Syria and Egypt, and its impact on the Nabataean Kingdom and old Trade (Alpass, P. , 2013).

7.1- The Relations between Nabataeans and Ptolemies

Third century BC witnessed various unstable relations between the Nabataeans and the Ptolemaic, because of the conflict that was between the Seleucids and the Ptolemies to impose control over Coele-Syria (Dušek, J, 2012). These conflicts were known as the Syrian wars. Nabataeans took advantage of the situations to form their political entity, and their expansion of non-disputed areas (Noushi, I. , 1998).

After the Syrian wars, Ptolemy II (285-247 BC) attempted to control the trade coming from the south of the Arabian Peninsula, and the elimination of the Nabataeans (Siculus, 1989) (Rostovtzeff, 1932), without entering with them in the war. He could take over the areas that produce bitumen in the Dead Sea, which was one of the most important sources of their wealth (Strabo, 1854), and turned then to control the cities of the Nabataeans. This trade was coming from the Arabian Peninsula (Pliny, 1999). He also worked to strengthen his relationship with the city of *Dedan* in the Arab peninsula. They developed some ports on the Red Sea on the east coast, in order to receive the trade and prevent it from reaching the Nabataeans, and diverting it to Egypt (al-Bakr, M. A., 1980). They also established some ports on the eastern coast of Egypt. The most important port was called Berenike (*Um Alkatif*), and *Cafe* city on the Nile (Noushi, I. , 1998) (Mahran, M. B, 1993) (Ziadah, N, 1975). Ptolemy II also decided to open the old canal, which linked the Nile with the Red Sea (Pliny, 1999) (Tarn, W. W., 1929) (Jones, A. H. , 1987) (Mahran, M. B, 1993), It now had become a great importance in the transfer of trade from the Red Sea via the Nile to the Mediterranean coasts, without the need to pass through the territory of the Nabataeans.

All of these measures were enough to weaken the economy of the Nabataeans, since the trade was the source of their primary income. They had a strong reaction, as; they attacked the Ptolemaic ports on the eastern shores of the Red Sea and looted the commercial goods (Lloyd, A. B. , 1977). They did piracy against the Ptolemaic commercial ships at the Red Sea (Siculus, D, 1989), causing a lack of stability that scared the owners of the commercial vessels. But these acts did not affect the trade to the mainland under the Ptolemaic hegemony in the region (Hourani, G. F, 1958). Ptolemaic responded to the activities of the Nabataeans by preparing a large fleet that was able to destroy Nabataeans' ships which were sailing in the sea searching for commercial ships to hit (Pliny, 1999) (Strabo, 1854).



But the situation began to change in favor of the Nabataeans especially after the victory achieved by the Seleucids over the Ptolemies in the sixth Syrian war, in the reign of Antiochus IV (175-164 BC) (Hitti, P. K., 1972). In this war, Nabataeans helped Seleucids in order to weaker Ptolemies to maintain this trade (al-Nasri, 1984) (Ross, 2004). However, the Romans intervened and forced Antiochus to withdraw unconditionally and return to Syria (Bevan, S. , Litt, E. R. D. & Hon, L. L. D., 1930). With the beginning of the first century BC, the Ptolemaic Kingdom was started to decline because of the internal conflicts between members of the ruling family. It gave an opportunity for the emergence of the power of the Nabataeans again. Nabataeans king *Harith* III (86-62 BC) expanded their influence towards the east and south to the city of *Dedan* and the *al-Hijr*, and regained its former glory, and they made Agra as their port and the base for moving their armies. They also controlled the western coasts of the Arabian Peninsula, and they destroyed the port of Ptolemaic *Ampelone* (Pliny, 1999). They built the port of *Leuke Kome* (Tarn, W. W., 1929), on the eastern side of the Red Sea, which was the main port for the Nabataeans (Strabo, 1854), which prevented business to access *Dedan* city "*al-'Ula*" who were in good relation with Ptolemaic (al-Nasri, 1984) (Al-Salibii, K, 1984) (al-Ansari, A. M & Abu al-Hassan, H. A. , 2002).

When the Ptolemaic lost their control over the east coast in the Red Sea, they shifted to control the western coast of the Red Sea, and the Ptolemaic influence started to get wither away after being defeated by the Seleucids and exiting from Syria. The Ptolemaic continued to lose until the end of their rule and then Egypt turned into a Roman province in 30 BC In this time, the Nabataeans trade was more famous and they were also in the good political situation, as the first century BC. was considered as the brightest period of Nabataeans trade.

The end of the first century BC, witnessed a major shift in the world of commerce, where the discovery of trade routes in the Red Sea by the Ptolemaic led to the shift in trade from the land route to the sea route. This led to the deterioration and weakness of the economy in the Kingdom of the Nabataeans, but they did everything in their power to return the trade to the road. This work by Nabataeans contributed not only to keep the trade route but helped to sustain and flourish trade and civilization of the kingdoms of the south of the Arabian Peninsula, whose economy was based mainly on land trade.

7.2- The Relations between Nabataeans and Seleucids

When the Seleucids controlled Syria after defeating the Ptolemaic, and expelled them from Palestine, and the coasts of the Mediterranean, the Arab Nabataeans supported the Seleucid to eliminate Ptolemaic. On the other hand Seleucids encouraged Nabataeans to attack Ptolemaic ships in the Red Sea (al-Nasri, 1984) (Ross, 2004).

Nabataeans policy was changed when the state of Seleucids was weak. Nabataeans gave more attention to southern Syria, and the northern Red Sea and their influence increased in Syrian. They had the



opportunities to stir up unrest and revolutions in Syrian territory, where King *Haritha I* (169-146 BC), offered assistance to Maccabees Jews, to revolt against King Antiochus IV in 168 BC (Abbas, E. , 1987) (al-Nasri, 1984).

In the time of the Nabataean King *Rab'el I* (88-87 BC), new Syrian territories were annexed to his kingdom taking advantage of the weakness of the Seleucids. He entered a violent war at the time of Antiochus XII near the village of *Cana* which was located on the coast of *Yaffa*. In this war, Nabataeans came out victorious and the commander of the Syrian forces was killed (Abbas, E. , 1987). The disagreement still existing on historians in determining the identity of Nabataean King who won this victory; some of them said that it was King *Rab'el I* but others said that it was King *Haritha III* (*Aretas III*). The King *Haritha III* (87-62 BC), took an advantage from the emergence of Rome on the Near East, and the decline of the influence of the Seleucids. *Haritha III* arrived at Damascus in the year 85 BC (Alpass, P. , 2013). At the request of the people of Damascus who wanted to get rid of internal conflicts and raids of plunder that were taken place in their city by the surrounding tribes (Taylor, J. , 2001). The city remained under Arabs rule for a period of fifteen years, until the arrival of the King *Tigran (140-55 BC)*, who occupied the city and expelled Nabataeans from the city 70 BC (Abbas, E. , 1987).

7.3- The Relations between Nabataeans and Roman

When the king Nabataean *Harith III* was expanding his influence at the expense of the Maccabees, and the siege of the city of Jerusalem, Romans appeared in the East under the leadership of by Pompey who could put Asia Minor under the authority of Rome. *Aristobulus II*, the leader of the Maccabees took an advantage of the situation and sent a request for help from *Marcus Scaurus* (Callaway, 2011), the Romanian commander who was sent by Pompey to Damascus. *Scaurus* sent his order to *Harith* to lift the siege of Jerusalem and return to his country; otherwise he would be punished by Romanian troops. The Nabataean leader decided to return without entering into a war with Pompey (Hayes, J. H. & Mandell, S, 1998).

Pompey captured *Damascus* and converted the rest of the Syrian cities into a Roman province (64 BC) (Sartre, M, 2005) (Van. R. J., 2007) (Musti, D, 1984) (Ball, W, 2002). The Nabataeans stayed in the same situation until Pompey left Syria in 62 BC appointing *Scaurus* as its ruler. In *Scaurus* time, the things started to change, as he led the first campaign to the city of Petra, intending to impose control, but he stood helplessly because of the strong and natural setting of the city. So he decided to burn the surrounding areas. He ultimately left the city when king *Harith* of Petra paid him the sum of three hundred talents (Schürer, E. , 2014).

Nabataeans found that the payment of these funds was in order to maintain their freedom from being controlled by the Romans that swept the entire land adjacent to them. Nabataeans considered it a real victory for them (Lancaster, 1971). Pompey issued a new currency in Rome depicting the subordination, submission of loyalty and obedience of King *Harith* (Clain-Stefanelli, E. E. & Clain-Stefanelli, V. , 1975). Very soon Nabataeans had to enter into a military confrontation with the Romanian troops. Petra was attacked by the



commander *Aulus Gabinius* in 55 BC (Ajlouni, A. , 2003). the reason behind this campaign was the richness of the Arab people. He defeated the Nabataeans (Abbas, E. , 1987). Things were changed at the end of the first century BC, with the emergence of the internal conflict in Rome between Julius Caesar and Pompey to control of the reins of power. There were some battles between the two sides in Alexandria attended by the Nabataeans at the time of King *Malik I* (59/58- 30 BC) and sent help to the *Julius Caesar* in 48 BC and *Julius Caesar* came out victorious (Ajlouni, A. , 2003).

Because of the emergence of the power of the Parthians, there was a kind of military balance in the region. Their emergence on the Levant, and their control over Syria, and Jerusalem helped them make such balance. Nabataean King tried to make an alliance with them, as he thought that they would save them from the Romans and their followers i.e. Jews in the region. The situation was changed when the Roman armies controlled over Syria again. They also imposed a tribute on the Nabataeans to have an independent life and to ensure the freedom of their trade (Mahfal, M. , 1999). This relationship came to an end in the favour of Romans and then the Romans were able to appoint governors and kings of Petra, as it happened during the reign of the King *Harith IV* (Ajlouni, A. , 2003).

Now there was a kind of cooperation between the Nabataeans and the Romans; this was because of the subscription of Nabataean Minister Silas in the Roman campaign under the leadership of *Aelius Gallus* in 24 BC, on the south of the Arabian Peninsula to control the production areas of incense (Strabo, 1854). Egypt entered into the possession of the Roman Empire, so that the Nabataeans came within the framework of the Roman territory, which was between the state of Syria and Egypt. The situation of Nabataeans continued to be unstable and struggling for survival. The Romans decided that the survival of independent Petra was a big problem and they must solve it. The Romans also wanted to monopolize the old trade.

In the last days of Petra, the trade was as good as it was before, due to the transformation of overland trade routes to the sea routes. But its accession to the Roman state had become a necessity imposed by the political situation in the region. The Roman commander Trajan (98-117 AD) entered Petra in 106 AD and now it was an important part of the Empire, as it was used in later periods to monitor the movements of nomads and responding to their continuous attacks (Fagan, B. M. & Beck, C., 1996).

The Nabataean Kingdom's weakness and the deterioration of the political situation led to the deterioration of the economic situation in the kingdoms of the south of the Arabian Peninsula. It was due to shifting the overland roads from the mainland to the sea. The Romans became the controllers of the trade routes coming from India and East Africa, especially after the *Hippalus* discovery of the monsoon, which caused a revolution in the world of ancient trade. The Roman's commercial ships were sailing from Egyptian ports on the Red Sea to India directly, without having to wait for the south Arabian Peninsula trade coming from land which ended with the passage of days. As a result, the Arabian Peninsula ports became important



and were famous such as *Qana* port which became an important transit port on the new trade route (Pliny, 1999) (Ziadah, N, 1975).

8- The Impact of the Political Situation in the Northern Arabian

Peninsula on the Trade of the Ancient Yemen Kingdoms

As a result, the period from the end of the 4th to the 3rd centuries BC, witnessed the economic growth in India and Central Asia. The exchange grew between India and Mesopotamia, helped by the active policy of the Seleucids in the Arabian Gulf. Following a military clash, there were diplomatic relationships between the Mauryan Empire and the Seleucids. Moreover, a royal edict of Ashoka mentions Ptolemy Philadelphus, which the existence of contacts between India and western world It enabled the expansion of the trade with the western world. The Mauryan period witnessed a steady expansion of trade with the western world and the exchange of emissaries between Mauryan and Hellenistic king. Contacts were also attested by Agatharchides, Diodorus, Strabo, then the author of the Periplus and Pliny the Elder on one hand and in the Sangam Tamil literature on the other (Beaujard, P, 2010) (Salles, J. F., 1996).

The second half of the 3rd and the 2nd BC witnessed the development of a Greco-Bactrian kingdom around 250 BC that also demonstrates the vitality of the roads in Central Asia. The emergence of a new stage when there was a hegemonic shift to the Western with a declining west of the Mesopotamian and Egyptian powers, weakened by ceaseless wars. The power centre of the Near East moved westward, Rome became the first power in the world when Carthaginian threats were eliminated by the Romans (Breasted, J. H., 1916). It could clearly be seen in the victory over the Antiochus III, Seleucid Emperor in Magnesia in 190 BC (Bar-Kochva, B., 1976), and by Antiochus IV's consent to the orders of the Roman ambassador, who instructed him to leave Egypt and Cyprus in 168 BC (Beaujard, P, 2010). The Roman state controlled Greece, western Anatolia, and Cilicia in the 2nd century BC and Syria, Palestine, and Egypt in the 1st BC.

In the 2nd BC economic recession and the weakening of states were accompanied by growing insecurity on land and sea throughout western Asia and the Mediterranean and the situation grew worse at the beginning of the 1st century AD. The emergence of the Parthians Empire as power in central Asia and Near East at *Mithridates I* time 171 BC (Fagan, B. M. & Beck, C., 1996) (Kia, A., 2015), blocked the trade roads which were coming from east towards Mesopotamia and the political instability in Bactria-Margiana probably made the Indian-Red Sea route more attractive than that of the Arabian Gulf from the 2nd century BC. These two sea areas had clearly been in competition since the 6th century BC (Thompson, W. R., 2005).

In view of the above mentioned literary evidence, there is no archaeological or literary evidence for maritime trade between India and Rome prior to *Trajan* emperor. It is believed that prior to Trajan the Romans did not proceed beyond the mart of ancient Yemen Kingdom, because where the Malabar goods were available, brought by the Arab traders (Parthasarathi, 2015).



The Indian trade with western world was greatly facilitated with the discovery of the use of monsoon, which made it possible ships trading with the Indian to travel there directly. But that discovery led to the destruction of the economy of the Yemen kingdoms. At the beginning of the 1st century A.D. this source of trade was faded away and the centres and the capital cities of the kingdoms were shifted from Edge of the desert to the Central Highlands. Then they started to give more attention to agriculture as the main source for the survival of those kingdoms after Romans' dominance over the Indian trade of the sea. All those factors indicate that the Indian trade had not been affected by the political situations in the north of Arabia, the reason of which was the availability of various options that ensured its continuity. Some of those options are:

Then starting of war between the Saluki and Ptolemaic in Mesopotamia and Levant, and the emergence of new power like Romans and Parthians in the scene which led to the interruption

1. On the land of Mesopotamia and Levant war had started between Seleucus and Ptolemaic which led to the emergence of new powers known as Roman and Parthians. These conflicts caused disturbance to the commercial land route coming from India and China that passed through Mesopotamia and Levant (Panhwar, M. H, 1981). Consequently, commercial routes changed to the south to the maritime route passing through the western ports of India towards the Arabian Sea until it reached the ports of Yemen (Qana port) in the south of the Arabian peninsula. Afterwards, from Qana port, goods are moved and distributed via land route (Incense Road) to Petra, Gaza, and Egypt.

2. However, when the war was started in Egypt and west of Mediterranean, the commercial routed return to the land route (coming from northern India to central Asia to the west of Mesopotamia). There was also another route (maritime route) which went through Arab Sea to the Arabian Gulf (precisely, Gerrha port) then via land route to the city of Palmyra. On the other hand, Indian trade had another destination (China) where an era of prosperity is witnessed during the rule of Han dynasty which extended from 2nd to 1st century BC.

The impact of the political situation in northern Arabia had Yemen has been divided into two periods. The first period was stretched from the 1st millennium century BC to the 1st century BC in this era, conflicts and wars were concentrated in the northern parts of the Arabian Peninsula which means that there was no direct effect on the trading activities in Yemen. On the contrary, it was a period of prosperity to the kingdoms of old Yemen. In other words, starting wars caused interruption in the land commercial route (silk route), so the route redirected south towards Afghanistan to Punjab then through Indus valley towards ports of western India where goods were shipped to the ports of Yemen (Qana). This commercial route helped to construct the civilization of old Yemen which counted mostly on caravan trading as well as local products such as frankincense and myrrh. Because of this prosperity and wealth, ancient Yemen was named by Greek and Roman as Arabia Felix.



In the second period, kingdoms of ancient Yemen were affected directly by the war which led to economic collapse. The emergence of Romans over Ptolemaic, their control over Levant and Egypt, their expansion towards the east until they had control over Seleucid and the emergence of Parthian Empire in central Asia and their expansion towards north-western borders of India were other reasons for their economic collapse.

Egypt, Levant and a large part of Mesopotamia became under the control of Roman Empire which by this took control over the trade routes (land and maritime) that came from China and India passing through Mesopotamia to the eastern ports of Mediterranean. The Roman Empire sought to control the commercial land coming from the south of the Arabian Peninsula to Gaza (Silk Road). It equipped a military campaign 24 Led by *Aelius Gallus* to eliminate the kingdoms of Yemen, which controlled the land trade, but this campaign did not succeed and returned without achieving any results. When the Romans realised that they could not control the kingdoms of a harsh desert nature, they started to activate maritime trade through the Red Sea and the Arabian Sea and went directly to India without the need of Yemeni merchants. This was achieved with the discovery of monsoons that facilitated access to India. In a short period of time, the change to the maritime trade route from India to Egypt through the Red Sea without the need to stop in Yemeni ports led to the gradual collapse of the economy of Yemen's ancient kingdoms. Consequently, capitals of these kingdoms turned from the land-trading road that passed through the edge of the desert to the highlands, where agriculture became their important source in the coming period.

Conclusion:

The political conditions in the northern Arabian Peninsula from the 4th century BC to the 2nd century AD had a profound impact on the trade dynamics of the ancient Yemen Kingdom. The region's strategic location as a bridge between the East and the West made it a focal point for competing empires, including the Seleucids, Ptolemies, Parthians, Nabataeans, and later the Romans. These powers sought to control key trade routes, leading to conflicts that reshaped commercial networks and influenced the economic prosperity of ancient Yemen.

Key Findings

1- Shifts in Trade Routes Due to Political Conflicts.

- The constant wars between the Seleucids and Ptolemies disrupted traditional land routes, forcing merchants to seek alternative paths, including maritime routes through the Red Sea and Arabian Gulf.
- The rise of the Parthians further complicated trade by dominating Mesopotamia, pushing commerce towards ancient Yemen Kingdoms ports like Qana and Gerrha.

2- Impact on ancient Yemen Kingdoms.

- Initially, the conflicts in the north benefited the southern kingdoms (such as Saba, Ḥaḍramawt, and Qataban) by diverting trade through their territories, enhancing their wealth and influence.
- However, the Roman expansion and their direct maritime trade with India (post-discovery of monsoon winds) marginalized the ancient Yemen Kingdoms middlemen, leading to economic decline.

3- Role of the Nabataeans

- The Nabataeans thrived as intermediaries between the south and the Mediterranean, but their eventual annexation by Rome in 106 AD marked the end of their dominance over the incense trade.



- Roman control over Petra and the Red Sea routes further diminished the southern kingdoms' role in long-distance trade.

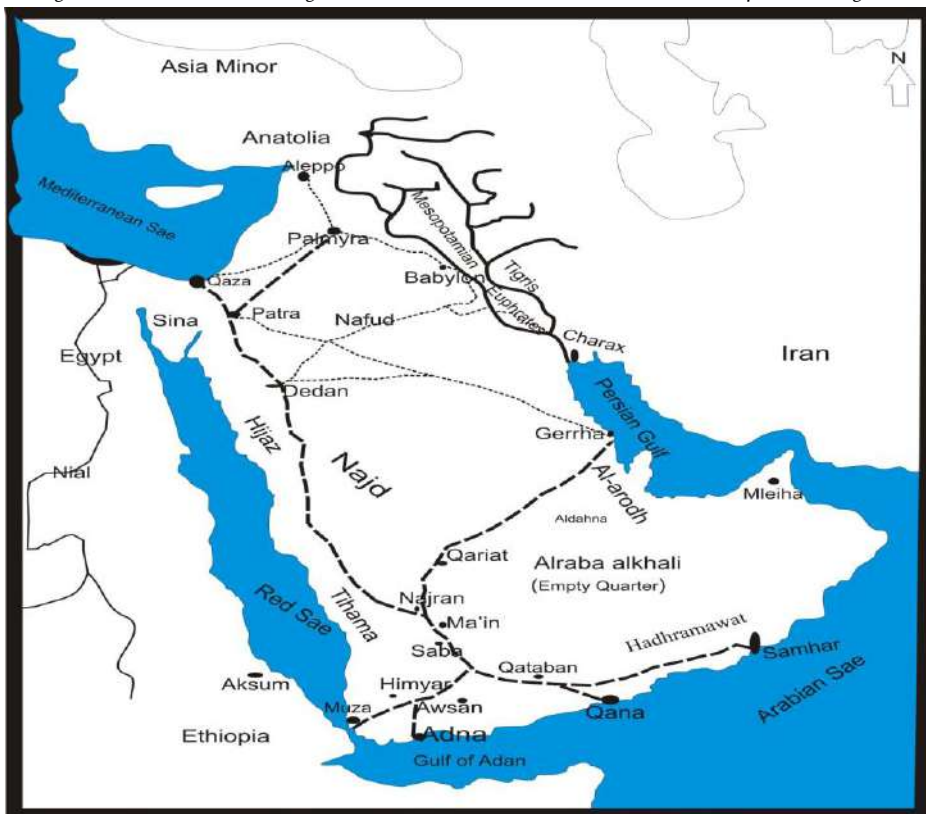
4- Transition from Trade to Agriculture

- With the decline of overland trade, the southern kingdoms shifted their economic focus to agriculture, moving their capitals inland to more fertile highland regions.

Final Assessment

The political instability in the northern Arabian Peninsula acted as both a catalyst and a disruptor for the ancient Yemen Kingdoms trade networks. While early conflicts redirected commerce through southern routes, bringing prosperity, the eventual Roman and Parthian dominance marginalized the region. The southern kingdoms' inability to adapt to the new maritime trade paradigm led to their gradual decline, marking the end of an era where the incense and spice trade defined their wealth and power.

This study underscores how geopolitical shifts in one region can reshape the economic and political landscapes of neighboring civilizations, demonstrating the interconnectedness of ancient trade and empire-building.



Map (1) Map of Trade Route (Alraeeeni, M. H., 2019)



References

- Clain-Stefanelli, E. E. & Clain-Stefanelli, V. . (1975). *The Beauty and Lore of Coins, Currency and Medals*. David & Charles Publ.
- Hitti, P. K. (1972). *Lebanon's History from the Earliest Periods Until the Present Time*. (Freiha, A., Trans.) Beirut: Dar al-Thaqafa.
- Nielsen, D. & et al. (1958). *The Ancient Arab History*. (Ali, F. H, Trans.) Cairo: Library of al-Nahda al-asrih press.
- Pickworth, D. (2003). A Yemen Trading Link Three Thousand Years Old. *Journal of the Silk Road*, 1(1), 3-5.
- Ring, T. Salkin, R. M. & Boda, S. L. (1996). International Dictionary of Historic Places. *Middle East and Africa*, 4, 636-637.
- Robin, Ch. J. (2015). Before Himyar: Epigraphic Evidence for the Kingdoms of South Arabia. In Fisher, G, *Arabs and Empires before Islam* (p. 96). Oxford.
- . Sabin, P. Wees, H. V. Whitby, M. . (2007). *Greece, the Hellenistic World and the Rise of Rome, Vol.I*. UK: Cambridge University Press.
- Abbas, E. . (1987). *History of Nabataean State, the History of the Levant*. Jordan: Sunrise House Press.
- Abdul Hamid, S. Z. . (1976). *History of the Arab before Islam*. Beirut: Dar al-Nahdah al-Arabiyyah.
- Abdullah, A. A. . (1995). *The Rise of the Nabataeans. Socio-Political Development in the 4th and 3rd Century BC*. Indiana University press.
- Abu al-Yosr, F. (2002). *Near East in the Hellenistic and Roman Period*. Egypt: Ain for Studies & Research Press.
- Adkins. L. , A. (1998). *Ancient Greece*. Stroud Sutton.
- Ajlouni, A. . (2003). *The Nabataean Civilization through Their Inscriptions*. ordan: Bait al-Anbat Press.
- Al-'Abed, M. R. (1993). *The Era of the Seleucids in Syria*. Damascus: North House.
- al-'Adhmy, A. D. (2001). *History of the Greek: State and Persian in Iraq*. Egypt: Library of Religious Culture.
- al-Ansari, A. M & Abu al-Hassan, H. A. . (2002). *al-'Ula and Madain Saleh: Civilization of two cities*. Riyadh: Dar al-Qawafil.
- al-Bakr, M. A. (1986). State of Maysan. *Arab Magazine Supplier*, 15(3), 22.
- al-Bakr, M. A. (1980). *Studies in the History of the Ancient Arab*. Baghdad: Basra University Press.
- Alcock, S. E. (1994). Classical Greece: Ancient Histories and Modern Archaeologies . In Morris, I (Ed.). New York: Cambridge University Press.
- Al-Helou, A. (1999). *The Conflict of Kingdoms in the History of Ancient Syria, between Fall the Kingdom of Sumerians and Palmyra*. Beirut: Bissan Foundation Press.
- Ali, S. A. (1981). *Lectures in the History of the Ancient Arab*. Mosul: Mosul University Press.
- Al-Nadwi, M. I. (1970). *Ancient India: Civilizations and Religions*. Egypt: Dar al-Shaeb Publ.
- Al-Naim, N. A. (1992). The Economic Situation in the Arabian Peninsula from the third century BC to the third century AD. *SAK*, 55.
- al-Nasri, S. A. (1984). Conflict on the Red Sea in the Ptolemaic Era. In *SHA* (Vol. 2, pp. 401-428). Riyadh: KSU press.
- Alpass, P. . (2013). The Religious Life of Nabataea. *Religions in the Graeco-Roman World*, 175, 175-177.
- Alraeeeni, M. H. (2019). *The Trading Relations between Yemen and India from the Third Century B.C. to the Fourth Century A.D. (Qana Seaport and Seaports of west India)*. India: Aligarh Muslm University.
- Al-Salhi, W. I. (1986). The Emergence and Development of the Kingdom of Maysan. *Journal of Almagrd*, 15(3), 5-18.
- Al-Salibii, K. (1984). The External Framework of the Arab Ignorance. In *SHA* (Vol. 2, pp. 313-329). Riyadh: KSU press.
- Arrian. (2014). *The Anabasis of Alexander or the History of the Wars and Conquests of Alexander the Great*. London,: Forgotten Books Press.
- Avari, B. (2007). *India: The Ancient Past: a History of the Indian Subcontinent from C. 7000 BC to CE 1200*. USA & Canada: Routledge Pupil.



- Bagnall, R. S & Rathbone, D. W. (2004). *Egypt from Alexander to the Early Christians*. London: British Museum Press.
- Baker, R. F. (1997). *Ancient Greeks: Creating the Classical Tradition*. New York: Oxford University Press.
- Ball, W. (2002). *Rome in the East, the Transformation of an Empire*, . USA: Routledge Press.
- Baqer, T. . (1973). *The Introduction in the History of Ancient Civilizations*. Baghdad: Dar al-Bayan Press.
- Bar-Kochva, B. (2002). *Judas Maccabaeus: The Jewish Struggle Against the Seleucids*. London: Cambridge University Press.
- Bar-Kochva, B. (1976). *The Seleucid Army: Organization and Tactics in the Great Campaigns* (Vol. 28). Cambridge: Cambridge University Press.
- Beaujard, P. (2010). From three possible Iron-Age world-systems to a single Afro-Eurasian world-system. *Journal of World History*, 27(1), 1-43.
- Benjamin, C. (2018). *Empires of Ancient Eurasia: The First Silk Roads Era, 100 BCE – 250 CE*. Cambridge University Press.
- Bevan, S. , Litt, E. R. D. & Hon, L. L. D. (1930). Syria and the Jews. In cook, S. A. & et at., *CAH* (Vol. 8, pp. 495-533). London: Cambridge University Press.
- Bickerman, J. (1983). *The Seleucid Period, Cambridge History of Iran* (Vol. 3). London & New York: Cambridge University Press.
- Bosworth, A. B. (1994). Alexander the Great Part 1: The Events of the Reign . In ., D. Lewis, & D. Lewis, (Ed.), *Cambridge Ancient History* (Vol. 6, pp. (791-845)). London: Cambridge University.
- Braund, D. . (2003). *After Alexander: the Emergence of the Hellenistic World, 323-281 BC, A Companion to the Hellenistic World*. USA: Blackwell publishing.
- Breasted, J. H. (1916). Ancient Times a History of the Early World. In *an Introduction to the Study of Ancient History and the Career of Early Man, Ginn and company* (pp. 621-623.). USA.
- Breasted, J. H. (1916). *Ancient Times, a History of the Early World: an Introduction to the study of Ancient History and the Career of Early Man*. USA: Ginn and company Pub.
- Butcher, K. (2003). *Roman Syria, and the Near East*. UK: British Museum Press.
- Byrd, R. C. (1995). *The Senate of the Roman Republic: Addresses on the History of Roman Constitutionalism*. USA: Government Printing Office.
- Callaway, P. R. . (2011). *The Dead Sea Scrolls for a New Millennium*. USA: Wipf & Stock Press.
- Callaway, P. R. (2011). *The Dead Sea Scrolls for a New Millennium*. USA: Wipf & Stock Press.
- Daniel, D. (2007). *Briefly: Aristotle's Nichomachean Ethics*. London: SCM Press.
- Davis, P. K. (1999). *100 Decisive Battles from Ancient Times to the Present: The world's Major Battles and How They Shaped History*. USA: Oxford University Press.
- Diakov, F. & Kovalev, S. (2000). *Ancient the Civilizations, Tr. N. W. al-Yazji*. Syria: Dar Aladdin Press.
- Doherty, P. (2013). *Alexander the great: The Death of a God*. UK: Hachette Press.
- Drekmeier, C. (1962). *Kingship and Community in Early India*. California: Stanford University Press.
- Dudley, D. D. (1964). *The civilization of Rome*. (Al-Dhahbi, J. J & arid, F. F, Trans.) Egypt: Dar Nahdet Misr for Printing.
- Dunstan, W. E. (2010). *Ancient Rome*. USA: Roman & Littlefield Press.
- Dušek, J. (2012). Aramaic and Hebrew Inscriptions, Gerizim and Samaria Between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes. In *Culture and History of the Ancient Nearest* (Vol. 54, pp. 154-155). USA: Brill Press.
- Fagan, B. M. & Beck, C. (1996). *The Oxford Companion to Archaeology*. New York: Oxford University Press.
- Fant, C. E & Reddish, M. G. (2003). *A Guide to Biblical Sites in Greece and Turkey*. New York: Oxford University Press.
- Farazat, M. H. (1991). Cultural Interaction on the Silk Road between China and the Levant. *Journal of Historical Studies*, 39 & 40, 96-118.



- Farazat, M. H. (1989). *Introduction in History and Civilization of Ancient Persia*. Syria: Damascus University Press.
- Farid, M. (2012). *History of the Romans*. Egypt.
- Gagarin, M. (2009). *Ancient Greece and Rome*. New York: Oxford University Press.
- Gardner, P. (1877). *The Parthian Coinage*. London: Trübner & Company Press.
- Gardner, P. (1877). *The Parthian, International Numismata Orientalia*. London: Stephen Austin & Sons Press.
- George, R. (1986). *The Ancient Iraq*. (Hussein, H. A, Trans.) Baghdad.
- Gera, D. (1998). Judaea and Mediterranean Politics: 219 to 161 BC. *Jewish studies*, 8, 220.
- Grainger, J. D. (1999). *The League of the Aitolians*. Brill.
- Grant, M. (1982). *From Alexander to Cleopatra: the Hellenistic World, Armenian Research Center Collection*. London: Scribner Press.
- Hammond, G. L. & Walbank, F. W. (2001). *A History of Macedonia: 336-167 BC* (Vol. 3). New York: Oxford University Press.
- Hayes, J. H. & Mandell, S. (1998). *The Jewish People in Classical Antiquity: From Alexander to Bar Kochba*. Westminster John Knox Press.
- Heckel, W. (2012). *The Conquests of Alexander the Great*. Cambridge University Press.
- Hitti, P. (1957). *History of Syria Including Lebanon and Palestine* (Vol. 1). (Hadad, G, Trans.) Beirut: Bayt al-Thaqafa Press.
- Hourani, G. F. (1958). *Arab navigation in the Indian Ocean*. (Bakr, Y, Trans.) Cairo: Anglo - Egyptian Library Press.
- Jack, E. R. (1984). The Outskirts of Baghdad, the Date of Settlement in the Plains of Diyala. *IAS*, 205.
- Jones, A. H. (1987). *Cities of the Levant when it were a Roman Province*. (Abbas, E., Trans.) Amman: Dar al-Sharq For Publishing & Distribution.
- Kennedy, D. (2004). *The Roman Army in Jordan*. London: The Council of the British Research in the Levant.
- Keswani, D. G. (1980). *Indian Cultural and Commercial Influences in the Indian Ocean from Africa and Madagascar to South-East Asia, Historical Relations across the Indian Ocean*.
- Kia, A. (2015). *Central Asian Cultures, Arts, and Architecture*. USA: Lexington Books Press.
- Lancaster, H. (1971). *Monuments of Jordan*. (Amman, S. M. , Trans.) Department of Antiquities of Jordan Press.
- Lancaster, H. (1971). *Remnants of Jordan*. (Musa, S. , Trans.) Amman: Department of Antiquities of Jordan.
- Lloyd, A. B. (1977). Necho and the Red Sea: Some Consideration. *JEA*, 1, 142-155.
- Mahfal, M. (1999). *Studies in the Romanian History*. Damascus: Bayt al- Kitāb Press.
- Mahrān, M. B. (1993). *Studies in the History of Ancient Arab*. Alexandria: Dar al-Maarifa al-Jami'iya Press.
- Makkawi, F. (1980). *History and Civilization of the Greek World*. Morocco: Center of Modern Studies.
- Mark, L. (1999). Communication Routes in Upper Mesopotamia in the Third Millennium BC. *SAJ*, 43, 270.
- McCrinkle, W. (1877). *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian*. London: Trubner & co Press.
- McDonald, A. H & Walbank, F. W. (1969). The Treaty of Apamea (188 BC), The Naval Clauses. *Journal of Roman Studies*, 59(1-2), 30-39.
- McKenzie, J. (2006). *The Architecture of Alexandria and Egypt 300 BC to AD 700*. China: Yale University Press.
- M'crindle, J. (1893). *The Invasion of India by Alexander the Great*. India: Today & Tomorrow's Printers & Publ.
- Mitchiner, M. (1975). *Indo-Greek and Indo-Scythian Coinage*. London: Hawkings Press.
- Muhaisin, Z. H. (2004). *Nabataean Civilization*. Syria: Hamada Foundation Press.
- Musti, D. (1984). Syria and the East. In *Camridg Ancient History* (1 ed., Vol. 7, pp. 175-221). London: Cambridge University Press.
- Neilson, C. D. (1938). *A political history of Parthia*. New York: University of Chicago Press.
- Noushi, I. (1998). *The History of Egypt in the Ptolemaic Era* (Vol. 1). The Anglo Egyptian Library.
- Nushi, I. (1976). *Egypt at the Era of Ptolemy*. Cairo: The Anglo Egyptian Bookshop Press.



- Oppenheim, A. L. (1986). *Mesopotamia*. (Abd al-Razzaq, S. F, Trans.) Baghdad: Culture Ministry press.
- Palagia, O. (2010), Philip's in the Philippeum at Olympia, In Philip II and Alexander the Great: Father and Son, Lives and Afterlives. (Carney, E & Ogdan, D, Ed.) 37.
- Panhwar, M. H. (1981). International Trade of Sindh from Its Port Barbaricon (Banbhore) (200 BC To 200 AD). *Journal Sindhological Studies*, 8-35.
- Parthasarathi, P. T. (2015). Roman Control and Influence on the Spice Trade Scenario of Indian Ocean World: A Re-Assessment of Evidences, Heritage. *Journal of Multidisciplinary Studies in Archaeology*, 3, 581-594.
- Paton, W. R. (1992). *Polybius: The Histories* (Vols. 28-29). Loeb Classical Library.
- Pernia, H. (1979). *The Ancient History of Iran from the Beginning until the End of the Sassanid Ear*. (Nurelddine, M, Trans.) Cairo: Egyptian Anglo Bookshop Pub.
- Pernia, H. (1979). *Ancient History of Iran from the Beginning until the End of the Sassanid Era*. (Nur al-Dine, M, Trans.) Cairo: Library of Anglo- Egyptian Press.
- Pliny. (1999). *Natural History* (Vol. 7). (Rackham, H, Trans.) London: Harvard University.
- Ray, H. P. (2003). *The Archaeology of Seafaring in Ancient South Asia Cambridge World Archaeology*. UK: Cambridge University Press.
- Ross, P. . (2004). *City of Isis; the True History of the Arabs*. (Jaha, F. , Trans.) Damascus: Dar al-Bashair Press.
- Rostovtzeff, M. (1932). Caravan Cities. (D. T. Rice, Ed.) 4-7.
- Rostovtzeff, M. (1941). *The Social Economic History of the Hellenistic World* (Vol. 1). Oxford: Clarendon Press.
- Salles, J. F. (1996). Achaemenid and Hellenistic Trade in the Indian Ocean. In Reade, J, *The Indian Ocean in Antiquity* (pp. 251-268). London: Kegan Paul international Press.
- Salles, J. F. (1996). Achaemenid and Hellenistic Trade in the Indian Ocean . In Reade, J. (Ed.), *The Indian Ocean in Antiquity* (pp. 251–268). London: Kegan Paul Publ.
- Sartre, M. (2005). *The Middle East Under Rome*. (Porter, C & Rawlings, E, Trans.) USA: Harvard University Press.
- Schürer, E. . (2014). *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (Vol. 1). (Millar, F & Vermes, G., Ed.) India: A & C Black Publ.
- Siculus, D. (1989). *Diodorus of Sicily in Twelve Volumes with an English Translation* (Vol. 16). (C. Oldfather, Trans.) London: Harvard University.
- Siculus, D. (1989). *Diodorus of Sicily in Twelve Volumes with an English Translation* (Vol. 16). (C. Oldfather, Ed.) London: Harvard University.
- Spence, I. G. (2002). *Historical Dictionary of Ancient Greek Warfare*, Scarecrow Press.
- Spence, I. G. (2002). *Historical Dictionary of Ancient Greek Warfare*. Scarecrow Press.
- Stoneman, R. (1994). *Palmyra and its Empire: Zenobia's revolt against Rome*. USA: Michigan University Press.
- Strabo. (1854). *The Geography of Strabo* (Vol. 15). (Hamilton, H. C, Trans.) London: Henry Ghilds and Son.
- Tarn, W. W. (1966). *The Greeks in Bactria & India*. London: Cambridge University Press.
- Tarn, W. W. (1929). Ptolemy II and Arabia. *JEA*, 15(1-2), 9-25.
- Taylor, J. . (2001). *Petra and the Lost Kingdom of the Nabataeans*. New York- London: I. B. Tauris Press.
- Thag, G. . (1999). Silk Road in Syria from the Sixth Century. *SAJ*, 43, 327.
- Thompson, W. R. . (2005). Eurasian C-Wave Crises in the First Millennium BC. In Chase-Dunn, C. & Anderson, E. N. (Ed.), *The Historical Evolution of World-Systems* (p. 24). New York: Palgrave Macmillan Press.



- Van. R. J., S. D. (2007). The Hellenistic Near East. In M. Scheidel, W. (Ed.), *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World* (pp. 409-433). London: Cambridge University.
- Walbank, F. W. (1969). The treaty of Apamea (188 BC), The Naval Clauses. *Journal of Roman Studies*, 59(1-2), 30-39.
- Walbank, F. W. . (1989). *The Hellenistic World*. USA: Harvard University Press.
- Waldemar, H. (2008). *The conquests of Alexander the Great*. New York: Cambridge University Press.
- Waterfield, R. (2012). *Dividing the Spoils: The War for Alexander the Great's Empire*. New York: Oxford University Press.
- Yahya, L. (1979). *Greece: Introduction to Civil History*. Beirut: Dar Alnahdat al-Arabia.
- Yahya, L. A. (1997). *Studies in the Hellenistic Period*. Alexandria: Dar al-Nahda al-Arabiya.
- Ziadah, N. (1975). Evolution Commercial Maritime Routes between the Red Sea, Arabian Gulf and Indian Ocean. *JSGAP*, 71.
- Zidane, G. . (2006). *Arabs before Islam*. Egypt: Dar al-Helal Press.
- Zuhdi, B. (1963). *Ancient Gold, Ornaments and Roaúaha in the National Museum of Damascus* (Vol. 13). Damascus.



Contents

• Educational Supervisors' Perceptions in the Asir Education Directorate Over Educational Leaders' Practices in School Accreditation Associated with Competitive Advantage Fatimah Maree Mohammed Al Adey.....	9
• The Extent to Which Public School Principals in Makkah Al-Mukarramah Practice Change Leadership in Light of Digital Transformation from the Perspective of Teachers and Educational Supervisors Njla'a Dakheel Allah Hamad Al-Salami.....	44
• The Role of Primary School Principals in Teachers' Professional Development in Light of the Digital Transformation Abbas Al-Qrede Mohammed Al-Shamrani.....	78
• The Role of Communication Skills in Enhancing Knowledge Access among Graduate Students at King Saud University: A Field Study Abdullah Ibrahim Al-Qahtani.....	119
• The Devil in the Islamic Educational Concept, between the Centrality of Warning and the Marginal Presence in Modern Educational Thought Fahd Aith Fahd Al-Qahtani.....	156
• The Impact of Creative Leadership on Institutional Excellence at Tamar University from the Perspective of Administrative Leaders Mohammed Mohammed Najj Al-Nafeesh, Tawfiq Muslih Saleh Al-Sanbani.....	187
• The Impact of Digital Leadership on Achieving Strategic Success: A Field Study Based on Perspectives of Administrative Leaders at Yemen's Public Telecommunications Corporation Amer Abdulwahhab Ali Al-Sanabani.....	209
• The Impact of Implementing Sustainable Development Dimensions on Financial Performance at Yemen and Gulf Bank Marwan Mohammed Khaled Mohammed, Nasser Saleh Mohammed Nejad.....	245
• The Reality of Implementing Planned Self-development for Social Workers from Their Point of View Jameelah Bint Jazei Mohammed Al-Shehri.....	279
• The Reality of University Students' Communicative Language in Enhancing Arabic Identity: A students'-based perspective Aida Al-Basalah, Hamood Mohammed Al-Rumhi, Asma Ahmed Al-Asiri.....	309
• The Relationship between Negation and the Constructions of Exception and Emphasis in the Verses of the Holy Qur'an: A Grammatical-Semantic Study Hassan Ali Nasser Jahlan.....	340
• The Book Al-Ghunyah 'an Al-Kalam wa Ahlul-Kalam: A Study of Al-Khattabi's (d. 388) Opposition to Theology Yasir Bin Mater Al-Rowaizin Al-Matrafi.....	362
• Insight into the Men Who Were Called Blind in the Six Books: Collection, Study, and Analysis Yahya Bin Abdullah Bin Ibrahim Al-Faqeeh	388
• The Use of Artificial Intelligence in Fatwa (Islamic Legal Opinion) Issuance: A Jurisprudential Regulatory Study Howaida Bukhait Hameed Al-Lu'haibi Al-Harbi.....	424
• Jurisprudential Provisions on the Deportation of Pilgrims and Umrah Observers Post-Ihram Initiation Mohammed Sager Ibrahim Al-Zaabi.....	449
• Jurisprudential Provisions Related to Diabetic Coma: A Comparative Jurisprudential Study Afnan Bint Muhammad Najj Sheikh	478
• Presumption of Original Innocence in Jurisprudence Principles Scholarship and its Applications in Saudi Criminal Courts Reem Abdullah Hammoud Al-Hibbi	505
• The Conflict between Debt and Mandatory Financial Acts of Worship: A Comparative Juresprudential Study Maryam Ali Mohi Al-Shamrani	524
• The Goodness of Trust through the Virtue of Charity by Abu al-Hasan Muhammad al-Bakri (d. 952 AH): A Study and Investigation Nawal Hamoud Homad Al-Balwi	557
• A Critical Inspection Study of Ibn Al-Ahdal's Book Iddat Al-Mansukh min Al-Hadith ala ma Akhbara bihi Ba'dh Ahl Al-Hadith (Methods for Identifying Abrogated Hadiths According to Select Hadith Scholars) Munira Hishbil Shafi Al Eyaf Al-Qahtani.....	600
• Poetic Citations and their Role in Justifying Quran Recitation Modes in Ibn Zanjala's Hujjat Al-Qira'at: A Case Study of Al-Baqarah and Aal 'Imran Surahs Mahmoud Bin Kabir Bin Isa.....	644

• Al-Suyuti's Al-Azhar Al-Mutanthirah and Al-Katani's Nazm Al-Mutanathir Books on Continuously Recurrent Frequent Hadith: A Comparative Study Ali Musleh Mohammed Al-Zobaidi	677
• A Critical Inspective Study of Taj Al-Deen Al-Fakihani's Manuscript Al-Lamaah fi Al-Kalam Ala Mazyat Waqfat aA-Jumaa Nouf Musfir Al-Wadaani	704
• The Legal Foundation of Innovative Waqf and Its Applications in the United Arab Emirates Dana Ali Sharbaji	733
• The Objective of Obedience to the Prophet (PBUH) in the Noble Qur'an: Methods and Fruitful Outcomes Abdullah Bin Salim Bin Yaslam Ba Faraj	754
• The Doctrinal Objectives of Building the First Masjid for People Abdurrahman Bin Abdurrahim Bin Abdullah Al-Qurashi	784
• The Status of Women as projected in the Narrative of the Wife of 'Imran: A Thematic Quranic Study Nabilah Hassan bin Mohammed Abdullah Al-Turki	807
• Ibn Al-Imad's Poetic Treatise Manuscript on Reconciling Conflicting Texts: A Critical Inspective Review Study Shatha Abdulrahman Al-Saif	830
• Al-Hudaidi's Nafa'is Al-Jawahir Al-Hisan Al-Bahiyah on Elucidating Quran Verses Secrets (Surah Al-Munafiqun): An Inspective Study Jamal Mohammed Ahmed Hagar, Jabr Ali Jaroon Al-Basiri	851
• The People's Sayings about the Permissibility of Marrying a Sister One Day after Her Sister's Death, by Al-Amadi: Study and Investigation Abdulrahman Bin Mohammed Afifi	872
• Examples of the Indicative Guidance of the Quranic Readings by Imam Al-Baq'a'i in His Book Nathm Al-Durar fi Tanaseb Al-Ayat wa Al-Sur: An Analytical and Applied Study Mohammad Abdu No'man Al-Awadhi	897
• The Balance of Human Life and Its Components: An Objective Study in Light of the Holy Qur'an Ali Bin Mohammed Ibrahim Shehab	927
• The Legal Basis for the Justification of Arbitration Awards in the Saudi System: A Comparative Study with International Legislation and Islamic Jurisprudence Sultan Mohammed Abdullah Al-Shahrani	944
• Emergent Doubt and its Impact on Criminal Punishment: A Comparative Jurisprudential Study with Yemeni Law Muṭe'a Mothana Ahmed Moḥammad Al-Sarawi	977
• International Criminal Justice in Public International Law: A Comparative Study Khaled Abdullah Al-Saiqal	1008
• Wooden Ceiling Decorations of Al-Wahsh Mosque in Wesab Al-Ali District (737 AH): An Artistic Archaeological Study Salah Ahmed Salah Al-Kawmani	1020
• Meer Village Mosque in Otmah District: An Archaeological and Artistic Study Fuad Abdulghani Mohammed Al-Shamiry, Salah Ahmed Salah Al-Kawmani	1067
• Motives for the Islamic Conquest: Between Islamic Authenticity and Orientalist Interpretation Sumayyah Bint A'abid Al-Sufyani	1116
• Combating Price Surges Inflation in Mamluk Egypt (648–923 AH / 1250–1517 CE): A Historical Study Othman Ismail Al-Tal	1131
• The Commercial Handicrafts Activity at Bab Al-Salam in Mecca during the 14th Century AH (20th Century AD) Ahlam Ali Ahmed Abu Gaid	1153
• The Patriarchy and Tribe in Wajdi Al-Ahdal's Novel A Land without Jasmine Nada Ezzadeen Al-Osime	1178
• Political Conditions in the Northern Arabian Peninsula and its Influence on the Trade of the ancient Yemen from the (4th Century BC – 2nd Century AD) Mogalli Hamood Al-Raeeni	1193

- The paper is returned to the peer-reviewers when the recommendations are substantive; to know the extent of the researcher's commitment to fulfill the necessary amendments. The editorial presidency/management is responsible for following up on the evaluation when the recommendations for amendments to be done are minor. Then, the final verification is to be done, and the researcher is given a letter of acceptance to publish, including the number and date of the issue that the paper will be published in.
- After making sure that the manuscript is ready in its final form, it is sent for linguistic proofreading and technical review; then it is forwarded for the final production.
- The paper is returned in its final form to the researcher before publication for final review and comments, if any, according to the form prepared for this.
- Issues are published electronically on the magazine's website according to the specific time plan for publication. Once they are published, they are made available for downloading for free without conditions.

Fourth: Publication Fee

Researchers pay the prescribed fees as follows:

- Faculty members at Tamar University pay an amount of (15,000) Yemeni riyals.
- Researchers from inside Yemen pay (25,000) Yemeni riyals.
- Researchers from outside Yemen pay \$150 or its equivalent.
- The researchers also pay for sending hard copies of the issue.
- The amount will not be refunded in case the paper is rejected by the peer-reviewers.

Note: For having a look on the previous issues of the journal. please viit the journal's website as follows:

<https://www.tu.edu.ye/journals/index.php/artsmain>

Jornal Address: Faculty of Arts, Tamar University, Tell: 00967-509584

P.O. pox. 87246, Faculty of Arts, Tamar University, Dhamar, Republic of Yemen.

Second Method:

- Footnotes should be documented at the end of the research as follows:
In the footnotes, it is sufficient to write the author's last name, an abbreviated title of the research/book, and, if applicable, the chapter and page number. For example: Al-Muqri, Nafh al-Tayyib: 1/100. If there is no chapter, the page number should be written directly. For example: Al-Basha, Al-Alqab Al-Islamiyyah: 176.
- Source and reference data should be documented as follows:
 - a. **Manuscripts:** Author's last name, first name, manuscript title, place of preservation, manuscript number. For example: Al-Dani, Uthman bin Saeed bin Uthman, Al-Taysir fi al-Qira'at al-Sab'ah, Egyptian Manuscripts Library, Cairo, Collections (310), Treatise (1), Microfilm number (4585).
 - b. **Books:** Author's last name, first name, book title, place of publication, publisher, and publication date. For example: Al-Muqri, Ahmad bin Mohammed, Nafh al-Tayyib min Ghusn al-Andalus al-Ratib, Dar Sader, Beirut, 2008.
 - c. **Journals:** Author's last name, first name, research title, journal name, publisher, country, volume number, issue number, date, and digital identifier if available. For example: Al-Mikhlaifi, Aref Ahmad Ismail, Al-Tareekh al-Mutajaddid: Mustalah Jadid li Ta'thir al-Nataj al-Fikri lil-Muslimin, Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, Vol. 11, No. 2, 2023, <https://doi.org/10.35696/v11i2.1533>.
 - d. **Theses:** Al-Kumani, Salah Ahmed, Masajid Madinat Dhamar Hatta Nihayat al-Qarn 12 H/18 M: Architectural archaeological study, Master's Thesis, Department of Archaeology, Sana'a University, Yemen, 2010.
- They should be arranged alphabetically, excluding (Al, Abu, Ibn). For example, Ibn Manzur should be sorted under the letter "Meem."
 - After final approval and review by the journal's editorial board, romanize the references.
 - The paper should be sent in Word and PDF formats in the name of the editor-in-chief to the journal's e-mail address, i.e.,: artslinguistic@tu.edu.ye
 - The editor-in-chief informs the researcher of the receipt of his/her paper and its approval for the peer-review or amendments before its approval for the peer-review.

Third: Peer-review and Publication Procedures

- After the paper is approved for the peer-review by the editor-in-chief, his deputy or the managing editor, the concerned paper is referred to the peer-reviewers.
- Papers submitted for publication in the journal are subject to an anonymous double review process.
- The decision to accept the paper for publication or rejecting it is made based on the reports submitted by the peer-reviewers and editors. They are based on the value of the scientific paper, the extent to which the approved publishing conditions and the declared policy of the journal are met, and on the principles of scientific honesty, originality and novelty of the research.
- The editor-in-chief informs the researcher of the peer-reviewers' decision regarding its eligibility to be published or not, or the requirement for further recommended amendments.
- The researcher shall abide by the amendments recommended by the peer-reviewers and editors to be made in the paper according to the reports sent to him/her, within a period not exceeding 15 days.

Publication Rules:

The *Journal of Arts*, an academic peer-reviewed publication, is issued by the Faculty of Arts at Tamar University in the Republic of Yemen. We welcome research submissions in Arabic, English, and French, following the guidelines outlined below:

First: General rules for papers to be accepted for peer-review:

- The paper should be characterized by originality and sound scientific methodology.
- The paper should not have been previously published or submitted for any publication to another party, and the researcher has to submit a written undertaking for that.
- Papers should be written in a sound language, taking into account the rules of punctuation and accuracy of forms - if any - in (Word) format.
- Papers shall be written in (Sakkal Majalla) font, size (15), for papers in Arabic; and in (Sakkal Majalla) font, size (13) for papers in both English and French. The headlines are in bold, size (16). The space between the lines is (1.5 cm), and the margins are (2.5 cm) on each side.
- The paper shall not either exceed (7000) words, or be less than (5000) words, including figures, tables and appendices. Any excess required maybe allowed up to (9000) words.
- The researcher must avoid plagiarism or quoting others' statements or ideas without referring to the original sources.

Second: Procedures for Applying for Publication:

The researcher is obligated to arrange the submitted paper according to the following steps:

- **The first page** contains the title in Arabic, the researcher's name and title, the institution to which he/she belongs, his/her e-mail address, and then the abstract in Arabic.
- **The second page** contains an English translation of the contents of the first page (title, name and description of the researcher etc., abstract and keywords).
- **The abstract**, in Arabic and English translation, contains the following elements each: (research objective, methodology, and results), provided that each of them should not exceed 170 words, and not less than 120 words, in one paragraph, and both should also be included keywords ranging between 4-5 words.
- **Introduction:** The paper contains an introduction in which the researcher reviews: an overview of the topic, previous studies, the new contribution that the research will add in its field, research problem, research objectives, research importance, research methodology, and research plan (research sections), providing them in the context without separating titles within the introduction.
- **Presentation:** The paper is presented in accordance with the adopted scientific standards and principles, and the referred to parts and sections, in a coherent and sequential manner.
- **Results:** The results shall be displayed clearly, sequentially and accurately.
- **Margins and references:**

Documentation is done in one of two ways

First Method:

- Ensure that tables follow APA 7th edition guidelines in terms of accuracy and design.
- Use APA 7th edition for documenting footnotes within the research body.
- Arrange references at the end of the research in alphabetical order, following APA 7th edition guidelines. Exclude common prefixes such as "Al," "Abu," and "Ibn" from the alphabetization. For example, "Ibn Manzur" would be sorted under "M."
- After final approval and review by the journal's editorial board, romanize the references.



Arts

A Refereed Quarterly Scientific

Journal,

Issued by the Faculty of Arts,

Thamar University, Thamar,

Republic of Yemen,

(Volume. 13)

(Issue. 3)

September : 2025

ISSN: 2616-5864

EISSN: 2707-5192

Local No: (551 - 2018)

This is an open access journal which means that all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Users are allowed to read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of the articles, or use them for any other lawful purpose, without asking prior permission from the publisher or the author. under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



Scientific and advisory board

Prof. Ahmed Shoja'a Aldeen (Yemen)	Prof. Atef Abdulaziz Moawadh (Egypt)
Prof. Ahmed Siraj (Morocco)	Prof. Abdulkareem Mosleh Al-Bahlah (Yemen)
Prof. Ahmed Mutaheer Aqbat (Yemen)	Prof. Abdulhakeem Shaif Mohammed (Yemen)
Prof. Bajash Sarhan Al-Mikhlaifi (Saudi Arabia)	Prof. Abdullah Saeed Al-Gaidi (Yemen)
Tawffeek Mohammed (South Africa) Prof.	Prof. Ali Saeed Saif (Yemen)
Prof. Al-Haj Mousa Awni (Morocco)	Prof. Fadhl Abdullah Al-Rubai'i (Yemen)
Prof. Husain Abdullah Al-Amri (Yemen)	Prof. Fouad Abdulhaj Al-Baadani (Yemen)
Prof. Hasan Mohammed Shabalah (Yemen)	Prof. Leif Stenberg (UK)
Prof. Hasan Thabit Farhan (Yemen)	Prof. Mohammed Ibraheem Al-Sanea (Yemen)
Prof. Hamoud Mohsin AL-Molukey (Yemen)	Prof. Mohammed Hamzah Ismael Al-Hadad (Egypt)
Prof. Hamoud Muhammad Sharaf Al-Din (Yemen)	Prof. Mohammed Motamed Meghed (Egypt)
Prof. Sajida Taha Mohammed Al-Fahdawi (Iraq)	Prof. Mohammed Mohammed Al-Rafeeq (Yemen)
Prof. Sefyan Othman Al-Makrami (Yemen)	Prof. Muneer Adbulgaleel Al-Areqi (Yemen)
Prof. Aref Ahmed Al-Mikhlaifi (Saudi Arabia)	Prof. Nabeel Saleh Sefian (Saudi Arabia)

Financial Officer	Technical Output
Ali Ahmed Hasan Al-Bakhrani	Mohammed Mohammed Subia



Arts

A Quarterly Scientific Refereed Journal for Social Studies and Humanity

Issued by the Faculty of Arts

General supervision

Prof. Muhammed Muhammed Al-Haifi

Editor-in-Chief

Prof. Mohammed Hizam Al-Ammari

Editorial Manager

Dr. Fuad Abdulghani Mohammed Al-Shamiri

Editors

Dr. Jamal Numan Abdullah (Yemen)	Prof. Arif Ahmed Mohammed Hassan Al-Ahdal, (Saudi Arabia)	Dr. Esam H. Wasel (Yemen)
Dr. Hasan Mohamed Al-Muallimi (Yemen)	Prof. Abdullah Abdulsalam Al-Hadad (Saudi Arabia)	Dr. Fahd Mohammed Al-Dhelei (Yemen)
Dr.Sarmad Jassem Al- Khazraji (Iraq)	Prof. Abdulhakim Abdulhak saifaddin (Qatar)	Prof. Gadah Mohamed Abdelrahim (Egypt)
Prof.Abdulkareem Ismail Zbiba(Yemen)	Dr. Abdo Saeed Al-Sana'ani (Yemen)	Dr. Nouman Ahmed Seed (Yemen)
		Prof. Wadia Mohammed Al-Azazi (Saudi Arabia)

Proofreading:

English Part	Arabic Part
Dr. Mohammed Ali Ali Al-Khulaidi	Dr. Abdullah Al-Ghobasi



Arts

EISSN: 2707-5192

ISSN: 2616-5864

A Quarterly Peer Reviewed Journal for Social Studies and Humanity

**Issued by the Faculty of Arts,
Thamar University**

The Role of Primary School Principals in Teachers' Professional Development in Light of the Digital Transformation

The Impact of Creative Leadership on Institutional Excellence at Thamar University from the Perspective of Administrative Leaders

The Impact of Implementing Sustainable Development Dimensions on Financial Performance at Yemen and Gulf Bank

The Reality of Implementing Planned Self-development for Social Workers from Their Point of View

The Reality of University Students' Communicative Language in Enhancing Arabic Identity: A students'-based perspective

Volume.13 Issue. 3