مجلة المنارة

مجلة علمية دورية محكمة تعنى بنشر البحوث والدراسات العلمية

تَصْدُرُ عَن كلية الآداب الأصابعة – جامعة غريان

العدد الأول

يناير 2020 م 1441 هـ

المشرف العام	رئيس التحرير	مدير التحرير
د. عادل إبراهيم المحروق	د.عادل أحمد لمود	د. عبد المنعم جمال الدين الصادق

الهيئة الاستشارية

د. محمد ابراهيم غومة رئيس الجامعة
كلية الهندسة غريان

د. شمس الدين محمد علي
وكيل الشؤون العلمية بالجامعة

د. بشير محمد الجراري
جامعة طبرق

د. أحمد الهادي رشراش
جامعة طرابلس

د. خليفة رمضان طنيش
جامعة غريان

أ. مصطفى رمضان الوحيشي
جامعة غريان

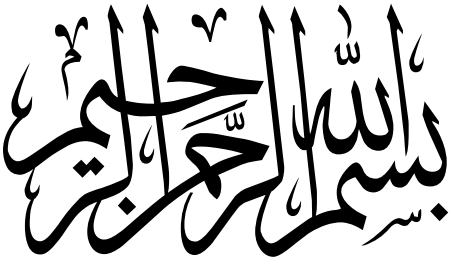
تنسيق وإخراج أ. مصطفى رمضان الوحيشي

المراسلات

مجلة المنارة ، كلية الآداب الأصابعة، جامعة غريان ، ليبيا
info@almanara.ly
WWW.ALMANARA.LY

رقم الإيداع / 2020
دار الكتب الوطنية – بنغازي

جميع الحقوق محفوظة ©



وعلمك مالم تكن تعلم
وكان فضل الله عليك
عظيما

من سورة النساء ( )

أهداف المجـلة

تهدف المجلة إلى:

1- أن تكون ميدانا فسيحا للبحث والمناقشة في سائر العلوم وفي شتى المجالات، فتكون منبرا لعلمائنا ومفكرينا يضيئون بواسطته طريق الحق وسبيل الرشاد.

2- إثراء المعرفة وتطويرها، وخدمة الباحثين والمهتمين بالمجال العلمي.

3- رصد الحركة العلمية، ومواكبة ما يستجد من قضايا، وبحوث.

4- إتاحة الفرصة لأعضاء هيئة التدريس بالجامعات خاصة، وبالمثقفين عامة؛ لنشر بحوثهم العلمية، وتشجيعهم بتذليل العقبات البحثية، والمثبطات العلمية أمامهم.

5- الإسهام في النهوض بالمجتمع وتنميته في كافة المجالات، وذلك من خلال المعلومات والنتائج التي تتمخض عنها البحوث العلمية المطروحة في المجلة.

ضوابط النشر

- أن يكون البحث مبتكراً، يتّسم بجودة الفكر، ورصانة الأسلوب، وألا يكون منشوراً من قبل، أو مُستلّاً من كتاب أو رسالة علميّة ، مراعيا لأصول البحث العلمي وضوابطه.
- أن يكون العنوان مقتضباً، ومعبّراً عن مضمون البحث.
- يُقدّم الباحث في ورقة مستقلة، اسمه، وعنوان بحثه، وجهة عمله، ودرجته العلمية.
- لا يقل عدد صفحات البحث عن عشر صفحات، وألا يزيد عن خمس وعشرين صفحة.
- يتمّ نشر الأبحاث باللغة العربية، وكذا اللغات الأجنبية، على أن يكون البحث مرفقاً بملخص باللغة العربية للبحوث الأجنبية.
- يُقدّم البحث في نسختين ورقيتين بقياس " A4" مع نسخة محفوظة على قرص CD.
- يجب أن يُقدّم البحث مطبوعاً على ورق أبيض، بنظام ورد "traditional Arabic " بحجم 14، للخطوط العربية و 12 للخطوط الإنجليزية على أن تكون العناوين بخط أسود عريض.
- يكون إدراج الهوامش إلكترونيّاً في نهاية البحث بأرقام مسلسلة، وفقاً لورودها في البحث، مع ذكر المصدر، وذلك بذكر اسم المصدر، اسم المؤلف أو المؤلفين، اسم المحقق إن وُجد، دار النشر، مكانها، الطبعة ، وسنة النشر. تذكر في أول مرة يستشهد بها، وإذا كان المرجع بحثاً في دورية، فيكتب عنوان البحث، ثم اسم الباحث، واسم المجلة، والعدد، وتاريخ النشر.
- في حالة استخدام الجداول، يوضع كل جدول في صفحة مستقلة.
- تنظر هيئة التحرير في صلاحية البحوث المقدّمة قبل إرسالها إلى التّحكيم.
- يتم تحكيم البحث المقدّم من قبل محكّمين متخصّصين، وذلك في سريّة تامّة.
- البحوث المقدّمة لا تُردّ إلى أصحابها، سواء قبلت أو لم تقبل.
- يتم ترتيب البحوث المنشورة وفقاً لاعتبارات الإخراج الفني للمجلة، ولا يعكس هذا الترتيب قيمة هذه البحوث أو مستوى مؤلفيها.
- الدراسات المقدّمة تعبّر عن آراء أصحابها، ولا تتحمّل المجلة أي مسؤولية.

دعوة

يسرّ هيئة تحرير مجلّة المنارة المحكّمة وكلية الآداب الأصابعة أن تحييكم وتدعوكم إلى الكتابة فيها، والتّواصل معها بأبحاثكم العلميّة القيّمة التي من شأنها إثراء مسيرة البحث العلمي في سائر العلوم وشتّى المجالات.

فهرس المحتويـات

الموضوع		صفحة
الآيــة		5
أهداف المجلــة		6
ضوابط النشر		7
فهرس المحتويـات		9
الافتتــاحيـة		11
البحوث **القسم الأول : بحوث باللغة العربيــة**		
منهج الإمام العيني في التّرجيح بين الأحاديث المتعارضة	د. عـادل إبراهيم المحروق	13
التصوف وأثره الثقافي في إفريقية الحفصية	.د أحمد مسعود عبد الله مسعود	31
التعارض في أخبار النبي صلى الله عليه وسلم	د. محمد مصباح الأمـين	47
منهج الطبري في إيــراد القراءات الشـاذة في تفسيره	أ. أيــوب رمـضـان أحمد الوحيشي	72
مفهوم الإسقاط في الفقه الإسلامي	د. حليـمة عبد الحـميد خليفـة	94
العـدة	أ. ابراهيم عبد السلام المعلول	111
توظيف الأسطورة في شعر علي الفزاني	د. مصطفى محمد محمد زنيـن	128
فضـل شجـرة النخلة في القرآن والسـنة	د. أبو القاسم المعاوي خليفة	139
التاريخ العائلي للإصابة بالاضطرابات النفسية كعامل خطر لولادة طفل يعاني من اضطراب طيف التوحد	د. ذهيـبـة سـالـم قـريفـة	152
حركة الحياة الإدارية والعمرانية والاجتماعية لبني أمية في الأندلس	د. وليد عامر عون أ. كمال خليفة الضبع	173
القسم الثـأني **بحوث باللغة الإنجليزية**		
Investigation of the use and function of cohesive devices in translating English	أ. عبد المجيد المقطف أ. وليـــد المشـــرقـي	187

الافتتاحية

الحمد لله الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على النبي الأكرم، وبعد.

فلاشك أن القلم يلعب دوراً مهمّاً وفعّالاً في تغيير الواقع وتقديم الأفضل، فلن تقوم حضارة أو تنهض أُمّة إلا بالقراءة والكتابة؛ باعتبارهما من أهم وسائل العلم والمعرفة، سيما في وقت التّحول الثّالث في تاريخ البشريّة المتمثل في الثّورة التكنولوجية؛ فبالقراءة والكتابة والبحث الجاد تخلد العلوم، وتثبت الحقوق، ولولاهم لانقطعت سُبل نقل نتاج الآخرين، واندّرست جهودهم، وضاع إرثهم؛ من هذا المنطلق جاءت مجلّة المنارة لتهتم بنشر العلم والثّقافة في أوساط العاملين على السّاحة البحثيّة بمختلف انتماءاتهم من خلال ما تُقدّمه من زادٍ علمي وثقافي، وتحليلٍ صادق للمشكلات التي تمُرّ بالأُمة برؤى إنسانيّة راقية، ووفق ضوابط ومعايير علميّة راسخة، منبثقة من ضياء أقلامٍ أمدّوها بعصارة أفكارهم، وأثروها بطُروحاتهم النيرّة، وأبحاثهم القيّمة، التي من شأنها أن تفتح آفاقاً مضيئة، وتفجّر طاقاتٍ إبداعيّة هادفة، متمثلة في ما انطوى عليه هذا العدد من بحوث في مختلف ميادين المعرفة، وشتّى ضروب الرّأي، لعدد من الكُتّاب والباحثين على اختلاف تفكيرهم، وأساليب تعبيرهم، وطبيعة توجهاتهم.

وهذا العمل العلمي ما كان له أن يرى النّور لولا فضل الله ثم الجهود المضنية، والعمل الدؤوب الذي تقوم به كلية الآداب الأصابعة منطلقة من قاعدة: حرب اليأس وفتح باب الأمل، حيث إنها شيّدت بنيانه، وأرست أركانه من خلال إنشاء هذه المجلّة، ومدّها بكوكبة من أعضاء هيئة التّدريس الذين تعهدوا الإشراف على هذا المولود الفكري الجديد، فأحاطوه بالرّعاية والعناية، ليشبّ صرخاً علميّاً شامخاً، فقد كان لتوجيههم العلمي أكبرُ الأثر في خروج هذا العدد بهذه الحُلّة القشيبة.

وإننا لنأمل أن تكون مجلتنا هذه منبراً لباحثينا ومفكّرينا يضيئون بواسطته طريق الحق، ومشعل الهداية وسبيل الرشاد، وأن تكون ميداناً فسيحاً للبحث والمناقشة في سائر العلوم وفي شتّى المجالات.

د. عادل إبراهيم المحروق

المشرف العام

المقالات والبحوث الواردة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها

والمجلة ترحب بإثرائها ومناقشتها

منهج الإمام العيني في التّرجيح بين الأحاديث المتعارضة

د. عـــادل إبراهيـــم الـمحـــروق
كلية الآداب الأصابعة _ جامعة غـريان

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الكريم، وبعد.

فإن مما لاشك فيه أن موضوع الترجيح بين الأحاديث المتعارضة من المواضيع التي اتسع كنفها، وتعددت جوانبها، وتشعبت مسائلها؛ لذا لا يلج بابه إلا العلماء الأعلام الذين رزقهم الله العلم الواسع، والمعرفة التامة في أكثر العلوم، يقول ابن حزم في سياق حديثه عن باب الترجيح: « هذا من أدقِّ ما يمكن أن يعترض أهل العلم من تأليف النصوص وأغمضه وأصعبه» (ابن حزم، د.ت، 155/2).

ومن العلماء الجهابذة الذين اهتمّوا بهذا النوع من التأليف، وأفردوا له مساحة واسعة في كتبهم: المحدث الكبير، والفقيه النحرير العيني الحنفي ت 855هـ، فقد حاول – رحمه الله– أن يوفّق بين الأحاديث المتعارضة في الظاهر بالجمع بينها أو الترجيح بمرجحات استنبطها، واستقرأها من نصوص الشرع واللغة.

ولأجل إبراز جهود هذا العالم الكبير في هذا الباب العظيم، حاولت أن ألمّ شتات فكره لأجمع ما تناثر بين كتبه من قواعد ترجيحية، ومسائل علمية، فأخذت بمراجعة ما تيسر لي من كتبه، كعمدة القاري شرح صحيح البخاري، وشرحه على سنن أبي داود، والبناية شرح الهداية، واستخرجت منها بعض جهوده في هذا الميدان الواسع، وقد صدّرت حديثي عنه بماهية التعارض ومنشأه، ثم بمفهوم الترجيح عنده، وبرأيه في العمل بالحكم الرّاجح، وطريقته في ترتيب طرق دفع التعارض، ثم تحدّث عن قواعد الترجيح عنده.

وإني بعملي هذا لأرجو أن أكون قد أدّيت بعض واجبي نحو علمائنا الكبار، ووضعت لبنة جديدة في صرح تراث أمتنا الإسلامية الخالدة.

ماهية التعارض ومنشأه:

لما كان الترجيح مبنيّا على التعارض، ولا يوجد بدونه؛ إذ الترجيح من جملة المخلصات عن التعارض، قال العيني:« الترجيح يحتاج إليه بعد التعارض» (العيني أ، 1420هـ، 31/6) رأيت من الضروري أن أقدّمه في الذكر.

التعارض لغة:

هو التقابل، والتمانع (الفيومي، د.ت، 403/2) « فهو تفاعل من العرض بضم العين، وهو الناحية والجهة، وكأن الكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض، أي ناحيته وجهته، فيمنعه من النفوذ إلى حيث وجه » (الزركشي، 1418هـ، 407/4).

التعارض اصطلاحًا:

« هو تقابل الدليلين على سبيل الممانعة » (ابن النجار، 1418هـ، 605/4) أي كون الدليلين المتساويين متناقضين، بحيث يقتضي أحدهما ثبوت أمر، والآخر انتفاءه في محل واحد، وفي زمان واحد. (اسماعيل، 1415هـ، 119/3).

وعرّفه العيني بقوله:« التعارض تقابل الحجّتين » (العيني ب، د.ت، 42/10).

فهل التعارض بهذا المعنى موجود في الأدلة الصحيحة ؟

اتفق العلماء على جواز التعارض في نفس المجتهد سواء كان ذلك بين الأدلة القطعية أو الظنّيّة، كما اتفقوا على عدم التعارض في الواقع ونفس الأمر بين الدليلين القطعيين « إذ لو فرض ذلك لزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، وترجيح أحدهما على الآخر محال » (ابن النجار، 1418هـ، 607/4).

وقد أكّد ابن القيم على عدم وقوع التعارض بين أقواله ﷺ، وإن وجد فإنما هو في نفس المجتهد ليس إلا، فقال:« فصلوات الله وسلامه على من يصدق كلامه بعضه بعضًا، ويشهد بعضه لبعض، فالاختلاف والإشكال والاشتباه إنما هو في الأفهام، لا فيما خرج من بين شفتيه من الكلام، والواجب

على كل مؤمن أن يَكِلَ ما أشكل عليه إلى أصدق قائل، ويعلم أن فوق كل ذي علم عليم » (ابن النجار، د.ت، 271/2).

منشأ وجود التعارض في نفس المجتهد.

لا شك أن معرفة سبب التعارض ومنشئه يعين المجتهد على دفعه والتخلص منه، فإن الدواء إنما يعالج بعد معرفة الداء، ويكمن سبب التعارض فيما يأتي:

1- إما أن يكون أحد الحديثين ليس من كلامه ﷺ وقد غلط فيه بعض الرواة مع كونه ثقة ثبتًا، فالثقة يغلط.

2- وإما أن يكون أحد الحديثين ناسخًا للآخر، إذا كان مما يقبل النسخ.

3- وإما أن يكون التعارض في فهم السامع لا في نفس كلامه ﷺ.

4- وإما من جهة تقصير الناظر في معرفة المنقول، والتمييز بين صحيحه ومعلوله، أو من القصور في فهم مراده ﷺ، وحمل كلامه على غير ما عناه به، أو منهما معًا.

5- أو تحكيم آراء الرجال، وقواعد مذهب من المذاهب على السنة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم. (ابن القيم أ، 1415هـ، 1449/4) (ابن القيم ب، 1973م، 425/2).

تلك هي أسباب منشأ التعارض بين أحاديثه ﷺ بإيجاز، وهي كما ترى راجعة إلى وهم الناظر فيها، وليس ثمة تناقض أو تعارض في الواقع ونفس الأمر، وقد سبقت الإشارة إلى استحالة التعارض الحقيقي في كلامه ﷺ.

مفهوم التّرجيح.

الترجيح في اللغة الرّاء والجيم والحاء أصلٌ واحدٌ، يدلُّ على رَزَانةٍ وزِيادة (ابن فارس، 1399هـ، 489/2) ، ورجح الميزانُ يرجح رجحانًا، أي مال (الجوهري، 1407هـ، 364/1) ، ورَجَحْتُ بيدي شيئًا: وزنته ونظرت ما ثِقله.

من خلال المعنى اللغوي للترجيح يتّضح أن معناه يدور حول التمييل والتثقيل والتغليب والزيادة.

الترجيح اصطلاحا: لقد كثرت تعريفات الأصوليين واختلفت عباراتهم، في تحديد معنى الترجيح، ولكن الذي يهمنا منها هو حدّ العيني له، حيث قال:« الترجيح عبارة عن تقوية أحد الطرفين على الطرف الآخر ليعمل به » (العيني أ، 1420هـ، 400/9) وهذا التعريف قريب مما يترجيح عندي

وهو قولهم: هو تقديم المجتهد أحد الطريقين المتعارضتين؛ لما فيها من مزية مُعْتَبَرَة، مما يوجب العمل به ويطرح الآخر (البرزنجي، 1417هـ، 89) وهذا الحدّ هو أمنع الحدود وأجمعها بيانا، وأكثرها مناسبة، وأوضحها عبارة؛ لأننا نستفيد منه ما يلي:

أولًا: أن الترجيح هو طريق لتقديم أحد الدليلين المتعارضين على الآخر في العمل؛ لما فيه من مزية معتبرة من الشارع.

ثانيًا: لا ترجيح بين قطعيين أو بين قطعي وظني، وإنما الترجيح بين ظنّيَيْنِ، وهذا ما أكَّده الغزالي بقوله:« اعلم أن الترجيح إنما يجري بين ظنيين؛ لأن الظنون تتفاوت في القوة، ولا يتصور في معلومين؛ إذ ليس بعض المعلوم أقوى وأغلب من بعض » (الغزالي، 1413هـ، 375/1).

ثالثًا: أن الترجيح لا يوجد إلا بين المتعارضين، لأن الترجيح من ملخصات التعارض، ولا يحاول المجتهد الترجيح بين الأدلة إلا إذا كان بينهما تعارض، وهذا ما ذهب إليه جمهور العلماء، ومنهم العيني.

رابعًا: وجوب العمل بالدليل الراجح وترك المرجوح، وفيما يلي تفصيل هذه المسألة.

حكم الأخذ بالقول الرَّاجح.

يجب على المكلف في المسائل الخلافية التي يجوز فيها الخلاف أن يبحث عن الرّاجح ويتحراه قدر طاقته، فإن تبيّن له وجب عليه الأخذ به حينئذ، فإن كان عاميًّا ولم يكن من أهل النظر والترجيح، وجب عليه أن يبحث عن عالم يثق بدينه وعلمه ويقلده في ترجيحه، ويكون ذلك الترجيح واجبًا في حقّه، قال في فتح العلي:« إن المقلد بعد اطلاعه على الراجح أو الأرجح، واجب عليه أن يقف عنده، ويقتصر عليه في الفتوى والقضاء والعمل» (ابن عليش، 1417هـ، 186/1) ، وإن كان هذا في حق العامي المقلد، فقد جاء في تحفة الحبيب ما يدل على وجوب الأخذ بالرّاجح من الأقوال للعامي وغيره، ما نصه:« لا ينبغي لأحد العمل بالقول المرجوح، إلا إن كان أحوط في الدين من القول الأرجح، كالقول بنقض الطهارة عند الشافعية بلمس الصغيرة والشعر والظفر، فإن هذا القول وإن كان عندهم ضعيفًا، فهو أحوط في الدين، فكان الوضوء منه أولى » (البجيرمي، 1417هـ، 316/1).

وقد شنَّع ابن القيم على المفتي الذي تبيّن له الرّاجح وترك العمل به بقوله:« ليحذر المفتي الذي يخاف مقامه بين يدي الله سبحانه أن يفتي السائل بمذهبه الذي يقلده وهو يعلم أن مذهب غيره في

تلك المسألة أرجح من مذهبه وأصح دليلًا، فيقتحم الفتوى بما يغلب على ظنّه أن الصواب في خلافه، فيكون خائنًا لله ورسوله وللسائل، وغاشًّا له، والله لا يهدي كيد الخائنين» (ابن القيم ب، 1973م، 177/4).

استدل القائلون بوجوب العمل بالرَّاجح بما يلي: (الرازي، 1400هـ، 529/5) (الآمدي، 1404هـ، 246/4) (الشوكاني، 1973م، 425/2)

1- إجماع الصحابة على العمل بالترجيح، فإنهم قدَّموا خبر عائشة ﵂ في التقاء الختانين على قول من روى" إنما الماء من الماء" .

2- أن الظنيين إذا تعارضا، ثم ترجَّح أحدهما على الآخر، كان العمل بالراجح متعينًا عرفًا، فيجب شرعًا؛ لقوله ﷺ:« ما رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ، وَمَا رَأَوْا سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ » (ابن حنبل، 3667، 425/2) قال الألباني: لا أصل له مرفوعًا، بل هو موقوف على ابن مسعود، وقال الشوكاني: معناه صحيح.

3- أنه لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح، وترجيح المرجوح على الراجح ممتنع في بداهة العقول، قال العيني:« المرجوح مدفوع بالراجح، وبه ظهر علم عدم الرجحان »(العيني أ، 1420هـ، 293/11).

وذهب آخرون إلى التّوقف أو التخيير عند التعارض، واستدلوا بدليلين:(الرازي، 1400هـ، 529/5) (الآمدي، 1404هـ، 246/4) (الشوكاني، 1973م، 425/2)

1- أن الترجيح لو اعتبر في الأمارات لاعتبر في البيِّنات والحكومات؛ لأنه لو اعتبر لكانت العلة في اعتباره ترجيح الأظهر على الظاهر، وهذا المعنى قائم هنا.

2- أن قوله تعالى:﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ (الحشر:2)، أمر بالاعتبار مطلقًا من غير تفصيل.

يجاب عن هذا بـ:

أولًا- أن ما ذكروه دليل ظنّي، وما ذكرناه قطعي، والظنّي لا يعارض القطعي (الرازي، 1400هـ، 532/5)، ثم نحن نقول بموجب ما ذكرتم، فإن ظهر الترجيح لإحدى البينتين على الأخرى، أو لأحد الحكمين على الآخر، كان العمل على الراجح (الشوكاني، 1973م، 260/2).

ثانيًا– أما الآية فلا دلالة على محل النزاع فيها بوجه من الوجوه، فغايتها الأمر بالنظر والاعتبار، وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالترجيح، فإن إيجاب أحد الأمرين لا ينافي إيجاب غيره (الآمدي، 1404هـ، 248/4).

رأي الإمام العيني في حكم الأخذ بالرّاجح.

لما كان العيني من أعلام المحدّثين، ومن فقهاء الأمة الربّانيين، فمن البداهة بمكان أن نجده يسلك مسلك الحق والصواب في تقرير هذه الحقيقة – أعني وجوب العمل بالقول الرّاجح – فيقول:« ليس لمن لم يترجح عنده أحد الطرفين الإقدام عليه » (العيني ب، د.ت، 204/13) بل إنه يُحرّم على الشّخص الإقدام على أحد الأمرين دون أن يعلم الرّاجح منهما فيقول:« إن الإقدام على أحد الأمرين من غير رجحان الحكم بغير دليل محرم » (العيني ب، د.ت، 300/1).

هل يجوز الأخذ بالمرجوح مع وجود الرّاجح ؟

مما لا شك فيه أن الأصل الأخذ بالراجح وترك المرجوح، وقد حكى الإمام القرطبي الإجماع على ذلك في صدد حديثه عن جواز قطع خفّ المحرم الذي لا يجد النعلين، فقال منكرًا على من منع ذلك:« وهو عكس ما يجب؛ إذ هو: إعمال المرجوح وإسقاط الرَّاجح، وهو فاسد بالإجماع» (القرطبي، د.ت، 201/3).

ولكن جوَّز بعض العلماء العمل بالمرجوح مع وجود الرّاجح، شريطة أن لا يصار إليه إلا عند الضرورة، والحاجة المنزلة منزلتها، وتقدر بقدرها عند وقوعها، فيجوز ذلك لدفع مفسدة معتبرة شرعًا، لا لجلب مصلحة، سواء كان ذلك في القضاء أو الإفتاء أو غير ذلك.

قال ابن رجب الحنبلي:« وقد ينزل القول الرّاجح المجتهد فيه إلى غيره من الأقوال المرجوحة إذا كان في الإفتاء بالقول الرّاجح مفسدة ».

وقال في تحفة الحبيب:« لا ينبغي لأحد العمل بالقول المرجوح، إلا إن كان أحوط في الدين من القول الأرجح » (البجيرمي، 1417هـ، 316/1).

من خلال ما سبق ذكره يتضح أنه لا يجوز في الأحوال جميعها الأخذ بالمرجوح مع وجود الراجح إلا لضرورة، أو لأن القول المرجوح أحوط، أو لدرء مفسدة معتبرة شرعًا، لا لجلب منفعة.

مرتبة الترجيح عند الإمام العيني.

إن الترجيح فرع التعارض، قال العيني:« ولو وقع التعارض لطلبنا الترجيح » (العيني ب، د.ت، 261/1) ولا شك أن التعارض يندفع بواحد من أربعة طرق اختلف العلماء في ترتيبها، حيث رتّبها الأحناف على خلاف ما هو راجح، فقدموا النسخ، ثم الترجيح، ثم الجمع، والتوقف (الأنصاري، 1403هـ، 193/2)، وعلى الرغم من أن الإمام العيني من أعلام المذهب الحنفي فإننا نجده يخالف في هذه المسألة مذهبه، ويسلك فيها مذهب المحدّثين القاضي بتقديم الجمع، ثم النسخ، ثم الترجيح، والتوقف(العسقلاني، 1422هـ، 97/1)، فيقول:« إن الجمع إذا كان ممكنا كان أولى من الترجيح » (العيني ب، د.ت، 40/5)، وقدّم النسخ على الترجيح عند حديثه عن اختلاف الروايات في لبس خاتم الذهب للرجال فقال:« يحتمل أن يكون الإذن متقدما على المنع، فإن عرف التاريخ بذلك كان الحكم للنهي، وإلا فيرجع إلى الترجيح » (العيني ب، د.ت، 22/3).

وعند تعذر الطرق السالفة الذكر، فإن الإمام العيني يصير إلى التوقف، فيقول:« إذا تعارضت فيه الأدلة فاشتبهت، فمثل هذا يجب فيه الوقف إلى الترجيح؛ لأن الإقدام على أحد الأمرين من غير رجحان الحكم بغير دليل محرم » (العيني ب، د.ت، 300/1).

قواعد الترجيح عند الإمام العيني.

سلك الإمام العيني في ترجيحاته الفقهية منهجًا علميًّا متميّزًا وفريدًا كان هو أحد المعايير التي وزنت بها كتبه، هذا المنهج نتاج لجهود عظيمة بذلها العيني حتى استقرت عنده قواعده، ورست أركانه، واتضحت معالمه، وأينعت ثماره.

وعند استقراء ترجيحات الإمام العيني تبيّن أنها تقوم على ثلاث ركائز رئيسة، إليك بيانها مع أمثلة موضّحة، وشواهد مبيّنة لها، فهي كما يأتي، مع التنبيه أن هذه الطرق ليست محل اتفاق بين العلماء، وإنما جلها اختلفوا فيها، وطرح المسألة في الأصول، كما أن بعض ترجيحات العيني عندي فيها نظر، فغرضي التمثيل لها وليس نقدها.

أولًا: ترجيحاته باعتبار السند.

1- ترجيحه بكثرة الرواة:

إن لم يمكن الرجوع إلى دليل آخر قطع باتباع الأكثر، فإنه أولى من الإلغاء (الجويني، 1418هـ، 755/2) ، وقد نسب الإمام الشوكاني هذا النوع من الترجيح لجمهور الأصوليين حين قال:«... الترجيح بكثرة الرواة، فيرجح ما رواته أكثر على ما رواته أقل؛ لقوة الظنّ به، وإليه ذهب الجمهور» (الشوكاني، 1419هـ، 264/2) ، بل إن ابن دقيق العيد جعل هذا المرجح من أقوى المرجحات (القاسمي، د1425هـ، 313).

وعلى الرغم من أن العيني من علماء الحنفية الذين لا يرجحون بكثرة الرواة، فإننا نجده قد نحا منحى الجمهور، فنراه يُرجِّح بين المسائل المتعارضة بكثرة الرواة، فهو القائل:« إن من جملة أسباب الترجيح كثرة عدد الرواة وشهرة المروي، حتى إذا كان أحد الخبرين يرويه واحد، والآخر يرويه اثنان، فالذي يرويه اثنان أولى بالعمل به » (العيني ب، د.ت، 60/6) وقد ردّ على من انتقد الحنفية في عدم أخذهم بهذا المرجّح فقال:« فإن قلت: هذا خلاف ظاهر مذهبكم، فإن الترجيح بالكثرة لا يعتبر عندكم، قلت: قد ذكر بعض مشايخنا الترجيح بكثرة الرواة؛ إذ الظن بصدق خبر الاثنين أقوى منه بخبر الواحد » (العيني أ، 1420هـ، 270/3).

ومن ذلك: مسألة صلاة النبي ﷺ داخل الكعبة، فبعد أن ذكر الخلاف فيها قال:« ومما يرجّح به إثبات صلاته ﷺ في البيت على من نفاها كثرة الرواة لها، فالذين أثبتوها بلال وعمر بن الخطاب وعثمان بن طلحة وشيبة بن عثمان، والذين نفوها أسامة والفضل بن عباس وعبد الله بن العباس » (العيني أ، 1420هـ، 244/9).

ومن هذا الباب أيضا الاختلاف في تحديد الساعة التي في يوم الجمعة، فرجّح أنها بعد العصر؛ لأن رواتها أكثر، فقال ما نصه:« لا شك أن الأحاديث الواردة في كونها بعد العصر أرجح؛ لكثرتها واتصالها بالسماع، ولهذا لم يختلف في رفعها، والاعتضاد بكونه قول أكثر الصحابة ففيها أوجه من وجوه الترجيح » (العيني ب، د.ت، 245/6).

2- ترجيحه بكون أحد الراويين صاحب الواقعة أو له صلة قويّة بما رواه.

إذا تعارض خبران، وكان راوي أحدهما مباشرًا لها، أو له صلة بها، قُدِّم خبره على خبر غيره؛ لأنه أعلم بالقضية وأعرف بها من غيره، وقد ذكر الإمام العيني هذا عند شرحه لحديث الصائم يصبح جنبا، حيث قال:« وفيه: دليل على ترجيح رواية صاحب الخبر إذا عارضه حديث آخر، وترجيح ما رواه النساء مما يختص بهن إذا خالفهن فيه الرجال، وكذلك الأمر فيما يختص بالرجال » (العيني ب، د.ت، 6/11).

ومن أمثال تقديم رواية من له علم بالواقعة، تقديم رواية من ذكر أن الكفارة في الجماع في نهار رمضان على الترتيب، على رواية من ذكر أنها على التخيير، فمن الوجوه التي رجَّح بها قوله:« ورجّح الترتيب أيضا بأن راويه حكى لفظ القصة على وجهها، فمعه زيادة علم من صورة الواقعة، وراوي التخيير حكى لفظ راوي الحديث، فدل على أنه من تصرف بعض الرواة إما لقصد الاختصار أو لغير ذلك » (العيني ب، د.ت، 34/11).

3- ترجيحه بقوَّة حفظ الراوي وضبطه.

يُقدَّمُ الأقوى في الحفظ والضبط على مَن دونه، وهذا يُعرفُ بالتجربة والتتبُّعِ لمروياّته وسيرته، ومثَّلَه إمامُ الحرمين بتقديم رواية عبيد الله بن عمر بن العمري على رواية أخيه عبد الله؛ لأن البخاري قال:« بينهما فضلُ ما بين الدرهم والدينار» (الجويني، 1418هـ، 257/2).

وقد أخذ العيني بهذا الوجه في الترجيح بين الروايات التي ظاهرها التعارض، ومن ذلك اختلاف الروايات في الجهر والإسرار بالتأمين في الصلاة، حيث ذكر رواية شعبة القاضية بإسرارها، ورواية سفيان الآمرة بالجهر بها، ثم رجّح رواية الجهر؛ لأن سفيان أحفظ من شعبة (العيني ب، د.ت، 192/4).

4- ترجيحه المسند من الأحاديث على غيره.

إذا تعارض خبران أحدهما مسند والآخر مرسل أو منقطع، فقد اختلف الفقهاء والأصوليون والمحدِّثون في ترجيح أحدهما على الآخر على ثلاثة مذاهب، سلك العيني فيها مسلك الجمهور القاضي بترجيح المسند على المرسل، فيقول:« المسند أقوى؛ لأن عدالة الراوي شرط قبول الحديث، وهي معلومة في المسند بالتصريح، وفي المرسل مشكوكة أو معلومة بالدلالة، والصريح أقوى من الدلالة » (العيني ب، د.ت، 241/12).

ونجد الإمام العيني يؤكد هذه القاعدة عمليا فيرجح المتصل على غيره في مكاتبة بريرة نفسها من السيدة عائشة، فذكر حديثين، الأول أن عليها خمس أواق، والثاني تسع أواق، ثم قال:« فبين الروايتين تعارض، قلت: هذا الحديث أصح لاتصاله ولانقطاع ذاك » (العيني ب، د.ت، 223/4).

وقال في ترجيح رواية عائشة أن النبي ﷺ كان إذا انصرف من العصر دخل على نسائه فيدنو من إحداهن، على رواية حماد بن سلمة أنه بعد الفجر:« فإن قلت كيف التوفيق بين هاتين الروايتين؟ قلت: رواية عائشة من العصر محفوظة، ورواية حماد شاذة » (العيني ب، د.ت، 244/20).

5- ترجيحه الصحيح من الأحاديث على المضطرب.

إذا تعارض حديثان متساويان في الحجية إلا أن متن أحدهما مضطرب، بخلاف متن الآخر المعارض له، فإنه يرجح الحديث السالم من الاضطراب؛ لأنه أشبه بقوله ﷺ، ولأن السالم من الاضطراب يدل على قوة حفظ راويه وضبطه، بخلاف المضطرب، لا سيما إذا انضم إليه اضطراب المعنى، كما في حديث عبد الله بن عكيم القاضي بعدم جواز الانتفاع من الميتة، وهو قوله ﷺ:« لَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِشَيْءٍ بِإِهَابٍ، وَلَا عَصْبٍ » (أبو داود، 1427) فهذا معارض لغيره من الأحاديث الدالة على جواز الانتفاع بجلد الميتة إذا دبغ، قال العيني مرجّحا الجواز على المنع؛ لأن هذا الحديث مضطرب عنده:« أَنه مُضْطَرب سندا ومتنا » (العيني أ، 1420هـ، 413/1) (العيني ب، د.ت، 88/9).

ومن ذلك ترجيحه حديث جابر أنه ﷺ « نَهَى أَنْ يُبَالَ فِي الْمَاءِ الرَّاكِدِ » (مسلم، 281) على حديث القلتين المضطرب في نظره، فقال:« أما حديث القلتين وإن كان بعضهم صححه، فإنه مضطرب سندا ومتنا، والقلة في نفسها مجهولة، والعمل بالصحيح المتفق عليه أقوى وأقرب» (العيني ب، د.ت، 168/3).

6- ترجيحه المرفوع على الموقوف.

إذا تعارض خبران وكان أحدهما متفق على رفعه، والآخر مختلف في رفعه أو متفق على وقفه، فعندها يرجَّح المرفوع على غيره.

ومثاله ما ورد في جواز إن يحج الرجل عن غيره، وإن لم يكن حج عن نفسه، وهذا يعارضه حديث ابن عباس وهو« أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَمِعَ رَجُلًا يَقُولُ: لَبَّيْكَ عَنْ شُبْرُمَةَ، قَالَ:« مَنْ شُبْرُمَةُ؟» قَالَ: أَخٌ لِي – أَوْ قَرِيبٌ لِي – قَالَ: « حَجَجْتَ عَنْ نَفْسِكَ؟» قَالَ: لَا، قَالَ:« حُجَّ عَنْ نَفْسِكَ ثُمَّ حُجَّ

عَنْ شُبْرُمَةَ » (أبو داود، 1811)، فبعد أن أورد العيني هذا الحديث قال:« والجواب عنه ما قاله الطحاوي: إن حديث شبرمة معلول، والصحيح أنه موقوف على ابن عباس » (العيني ب، د.ت، 127/9).

ومنه ترجيح القول بجواز أن تزوج المرأة نفسها استنادا لقوله ﷺ:« الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا » (مسلم، 1421) على حديث ابن عباس القاضي بوجوب الولي للمرأة، فبعد أن ذكر الحديثين قال:« ولئن سلمنا صحة: لا نكاح إلا بولي، في رواية ابن عباس، فالصحيح أنه موقوف، فمتى يداني أو يقرب هذا الحديث الصحيح المرفوع الثابت عند أهل النقل؟ » (العيني ب، د.ت، 116/20).

ثانيًا: ترجيحاته باعتبار المتن.

1- ترجيحه الأحوط على غيره.

إذا تعارض خبران، وكان أحدهما أحوط من الآخر، قُدم الأحوط على غيره؛ « لأن الأحوط للدين أسلم » (الشيرازي، 1405هـ، 45/1).

وهذا ما سلكه الإمام العيني عند كلامه على اختلاف العلماء في الفخذ، هل هو عورة أو لا؟ حيث إننا نجده ينقل قول الإمام البخاري في المسألة وهو أن حديث أنس أسند، وحديث جَرْهَد أحْوط، ثم يقول:« حديث أنس أسند، يعني أقوى وأحسن سندا من حديث جرهد، إلا أن العمل بحديث جرهد لأنه الأحوط، يعني أكثر احتياطا في أمر الدين، وأقرب إلى التقوى، للخروج عن الاختلاف » (العيني ب، د.ت، 80/4).

ومن أمثلته ترجيحه لحديث عقبة القاضي بالصلاة على الشهيد على حديث جابر النافي لها؛ وذلك لأن حديث عقبة أحوط فقال:« إن ما ذهب إليه أصحابنا – الصلاة على الشهيد- أحوط في الدين، وفيه تحصيل الأجر » (العيني ب، د.ت، 156/8).

2- ترجيحه المنطوق على المفهوم المخالِف.

إذا تعارض حديثان واستويا في القوة، وكان أحدهما يدل على الحكم بمنطوقه ولفظه، والآخر يفيد بطريق الدلالة والالتزام، فإنه يرجّح الدال بمنطوقه على الآخر؛ لأنه متفق عليه، والآخر مختلف فيه، فيقدم المتفق عليه على المختلف فيه.

وهذا ما أعتمده الإمام العيني عند ردّه على من حكم بطهارة سؤر الكلب لاستنادهم على قوله ﷺ:« كَانَتِ الكِلاَبُ تَبُولُ، وَتُقْبِلُ وَتُدْبِرُ فِي المَسْجِدِ، فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَمْ يَكُونُوا يَرُشُّونَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ » (البخاري، 174) حيث قال:« وعلى تقدير دلالته، فدلالته لا تعارض منطوق الحديث الناطق صريحا بإيجاب الغسل حيث قال:" فليغسله سبعا " » (العيني ب، د.ت، 44/3).

3- ترجيحه الناقل عن حكم الأصل على الموافق لحكم الأصل.

إذا تعارض خبران موجب أحدهما البراءة الأصلية، وموجب الثاني النقل عنها والإتيان بحكم جديد، فإنه يرجح الثاني على الأول؛ لوجود زيادة فيه، ولا يوجد مثل ذلك في الآخر، ولأنه يفيد التأسيس، والجديد الآخر يفيد التأكيد والتقرير، والتأسيس أولى من التأكيد، كما هو مقرر عند عامة الأصوليين.

ومن أمثلة ذلك ما جاء عن النبي ﷺ أنه منع أحد الخطباء من الجمع بين اسم الله ورسوله في ضمير واحد.

ثم ذكر أن هذا يعارضه فعله ﷺ، حيث جمع بينهما، فذكر العيني عدة توجيهات لدفع التعارض بالترجيح بين الأحاديث، ومن هذه التوجيهات قوله:« العمل بخبر المنع أولى؛ لأن الخبر الآخر يحتمل الخصوص، ولأنه ناقل، والآخر مبني على الأصل، ولأنه قول، والثاني فعل» (العيني ب، د.ت، 150/1).

4- ترجيحه المثبت على النافي.

إذا تعارض خبران، وكان أحدهما نافيًا والآخر مثبتًا، فقد اختلفوا في أيهما يقدم، فقدّم الجمهور المثبت على النافي؛ لأن المثبت يخبر عن حقيقة، والنافي اعتمد الظاهر، وعليه يكون قول المثبت راجحًا على قول النافي؛ ولأن مع المثبت زيادة علم خفِيت على النافي.

قال الجويني:« إذا نقل أحدهما – أي الراويين – قولًا أو فعلًا، ونقل الثاني أنه لم يقل ولم يفعل، فالإثبات مقدَّم؛ لأن الغفلة تتطرق إلى المصغي المستمع وإن كان محدًا، والذهول عن بعض ما يجري أقرب من تخيل شيء لم يجر له ذكر» (الجويني، 1418هـ، 780/2).

وقد أطال الإمام العيني النفس في مناقشة هذه المسألة، ثم ذكر أصلا كليا جامعا يرجع إليه في ترجيح أحدهما فقال:« إن النفي لا يخلو إما أن يكون من جنس ما يعرف بدليله، بأن يكون مبناه

على دليل أو من جنس ما لا يعرف بدليله، بأن يكون مبناه على الاستصحاب دون الدليل، أو احتمل الوجهان، فالأول: مثل الإثبات فيقع التعارض بينهما لتساويهما في القوة، فيطلب الترجيح، ويعمل بالراجح، والثاني: ليس فيه تعارض، فالأخذ بالمثبت أولى، والثاني ينظر في النفي، فإن تبين أنه مما يعرف بالدليل يكون كالإثبات فيتعارضان، فيطلب الترجيح وأن تبين أنه بناء على الاستصحاب فالإثبات أولى، ولهذه الأقسام صور موضعها في الأصول تركناها خوفا من التطويل » (العيني أ، 1420هـ، 256/2) (العيني ب، د.ت، 198/13).

ومثّل لهذا « بحديث بلال أنه ﷺ لم يصل في الكعبة، مع حديث ابن عمر أنه ﷺ صلى فيها عام الفتح، فإنهم اتفقوا أنه ﷺ ما دخلها يومئذ إلا مرة واحدة، ومن آخر أنه لم يصل فيها، فإنه لم يعتمد دليلا موجبا للعلم؛ لأنه لم يعاين صلاته فيها، والآخر عاين ذلك، وكان المثبت أولى من النافي » (العيني أ، 1420هـ، 256/2).

ومن أمثلته أيضا ترجيحه حديث عقبة المثبت للصلاة على الشهيد على حديث جابر النافي لها، حيث قال:« ولنا معاشر الحنفية أن نرجّح مذهبنا بأمور، الأول: أن حديث عقبة مثبت وكذا غيره من الصلاة على الشهيد، وحديث جابر ناف والمثبت أولى » (العيني أ، 1420هـ، 155/8).

ثالثًا: ترجيحه بأمر خارجي.

إذا تعارض حديثان، ولم يوجد ما يرجح أحدهما على الآخر بأحد الطرق السالفة الذكر، فإن العيني يصير إلى مرجّحاتٍ خارجية، حيث قال:« إذا تعارضت عنده – أي الحاكم- الأحوال وتعذرت البينات، أن يستدل بالقرائن على الترجيح » (العيني ب، د.ت، 56/16) وبيانها كما يأتي:

1- ترجيحه القول على الفعل المجرَّد.

إذا تعارضت سنتان، إحداهما قول النبي ﷺ والأخرى فعله، فإن العيني يرجّح القول على الفعل؛ لأن الفعل لا عموم له، فإذا لم يصحبه أمرٌ احتمل الخصوصية للرسول ﷺ بخلاف القول، ومن ذلك ترجيحه منع الشرب من فم السقاء على الجواز؛ لأن الأول من قوله، والثاني من فعله، فقال:« لم يرد حديث من الأحاديث التي تدل على الجواز إلا بفعله ﷺ وأحاديث النهي كلها من قوله فهي أرجح، والله أعلم » (العيني ب، د.ت، 199/23) وقال في موضع آخر:« إذا كان – التعارض- بين القول والفعل يصار إلى جانب القول لقوته » (العيني ب، د.ت، 306/7).

2- ترجيحه بعمل الصحابة ﷺ.

إذا تعارض خبران وكان مع « أحدهما فتوى صحابي فيرجَّح على ما ليس كذلك؛ لأنه مما يثير الظن باجتماعهما» (الزركشي، 1421هـ، 485/4) وهذا مذهب الجمهور، الذي سلكه العيني.

فقد رجَّح الخبر الذي اعتضد بقول أكثر الصحابة ﷺ، عند حديثه على تحديد ساعة يوم الجمعة، فذكر فيها عدة أقوال، ثم رجّح أنها بعد العصر؛ لأن أكثر الصحابة يقولون بذلك، فقال:« لا شك أن الأحاديث الواردة في كونها بعد العصر أرجح لكثرتها واتصالها بالسماع، ولهذا لم يختلف في رفعها، والاعتضاد بكونه قول أكثر الصحابة ففيها أوجه من وجوه الترجيح » (العيني ب، د.ت، 245/6).

3- ترجيحه المانع على المبيح.

إذا تعارض خبران وكان أحدهما مفيدا للتحريم، والآخر مفيدا للإباحة، فقد اختلف العلماء في الراجح منها على ثلاثة مذاهب، سلك الإمام العيني فيها مسلك الجمهور القاضي بترجيح المانع على المبيح، ومن ذلك ما جاء في جواز التسليم على المصلي وردّه السلام، فقد عارضه قوله ﷺ:« لَا غِرَارَ فِي صَلَاةٍ، وَلَا تَسْلِيمٍ » (أبو داود، 938) فهذا يفيد أنه لا تسلم، ولا يسلم عليك، وبعد أن أورد هذا التعارض قال:« لا نُسلم أن المبيح والمحرم إذا اجتمعا أن يكون المبيح أولى؛ بل المحرم أولى كما هي القاعدة عند المحققين من العلماء، فالأخبار التي مضت تشير بإباحته السلام على المصلي وإباحة رد المصلي إشارة، وهذا الخبر يُحَرِّمُ السلام بالكلية، فلا يستحق المسلم بالسلام الحرام جوابا، لا نطقا ولا إشارة، وهذا أولى بالاتباع عملاً بالقاعدة المذكورة » (العيني ج، 1420هـ، 175/4).

وقال في البناية:« إذا وقع التعارض بين الحديثين الذي أحدهما يقتضي الإباحة والآخر يقتضي التحريم، فالذي يقتضي التحريم يُرجّح على الذي يقتضي الإباحة » (العيني أ، 1420هـ، 310/4).

4- ترجيحه بموافقة الكتاب.

إذا تعارض خبران متساويان في القوة، وكان أحدهما موافقا لكتاب الله، بخلاف الآخر فإنه يرجح الموافق للقرآن على غيره؛ لزيادة قوة الظن به.

ومثاله ترجيح الإمام العيني أن دم الإحصار لا بد أن ينحر في الحرم دون غيره استنادا للرواية التي جاء فيها أنه ﷺ:« بَعَثَ بِسِتَّ عَشْرَةَ بَدَنَةً مَعَ رَجُلٍ وَأَمَّرَهُ فِيهَا قَالَ فَمَضَى ثُمَّ رَجَعَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ أَصْنَعُ بِمَا أُبْدِعَ عَلَيَّ مِنْهَا قَالَ انْحَرْهَا ثُمَّ اصْبُغْ نَعْلَيْهَا فِي دَمِهَا ثُمَّ اجْعَلْهُ عَلَى صَفْحَتِهَا وَلَا

تَأْكُلْ مِنْهَا أَنْتَ وَلَا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ رُفْقَتِكَ » (مسلم، 1325) فقد رجّح هذه الرواية على الرواية التي تفيد أنه ﷺ نحر هديه في الحديبية خارج الحرم، لأن الرواية الأولى موافقة للقرآن، حيث قال إثرها:« وهذه الرواية أقرب إلى موافقة الآية، وهو قوله تعالى:﴿ هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ ﴾ » (العيني أ، 1420هـ، 448/4).

5- ترجيحه الحديث المشتمل على زيادة على غيره.

إذا تعارض خبران وفي أحدهما زيادة لا توجد في الآخر، فيرجّح الحديث المشتمل على الزيادة، بشرط أن تكون هذه الزيادة مؤثرة في المعنى قال العيني:« إن زيادة الثقة مقبولة، والقاعدة الأصولية فيها أن الحديث إذا رواه راويان، واشتملت إحدى الروايتين على زيادة، فإن لم تكن مغيرة لإعراب الباقي قبلت، وحمل ذلك على نسيان الراوي، أو ذهوله، أو اقتصاره بالمقصود منه في صورة الاستشهاد، وإن كانت مغيرة تعارضت الروايتان وتعين طلب الترجيح » (العيني ب، د.ت، 269/1).

وقد أخذ العيني بهذه القاعدة في عدة مواضع من كتبه، ومنها أنه رجّح وجوب قطع الخفين للمحرم إذا لم يجد النعلين على لبسهما دون قطع، لزيادة الواردة في حديث ابن عمر وهي قوله ﷺ:« وَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الكَعْبَيْنِ » (البخاري، 1543) وقال بعدها:« وزيادة الثقة مقبولة » (العيني ب، د.ت، 163/9).

ومنها ترجيحه أن رسول الله ﷺ حجّ قارنا على من قال إنه مفرد؛ لأن من روى القران ذكر الإفراد وزيادة، فقال ما نصه:« وأما من ذهب إلى الأخذ بالزائد فهو وجه يجب استعماله إذا كانت الألفاظ والأفعال كلها منسوبة إلى سيدنا رسول الله ﷺ ولم تكن موقوفة على من دونه، ولا تنازعا ممن سواه، فوجهه أنا وجدنا من روى الإفراد إنما اقتصر على ذكر الإهلال بعمرة وحدها دون حج معها، ووجدنا من روى القران قد جمع الأمرين معا، فزاد على من ذكر الحج وحده عمرة، وزاد على من ذكر العمرة وحدها حجا، فكانت هذه زيادتا علم لم يذكرهما الآخرون، وزيادة حفظ ونقل على كلتي الطائفتين المتقدمتين، وزيادة العدل مقبولة وواجب الأخذ بها لا سيما إذا روجع فيها فثبت عليها ولم يرجع » (العيني ب، د.ت، 176/9).

الخاتمة.

من خلال العرض السابق أصل إلى النتائج الآتية:

- أنّ الإمام العيني كان يتَّبع في ترجيحاته الفقهيَّة منهجًا علميًّا رصينًا، مراعيًا فيه الأُسُسَ الترجيحية المبنيَّة على طُرُقِ الاستدلال الصَّحيحة، فنظر للسند، والمتن، وأمور أخرى.
- خالف العيني مذهبه في ترتيب طرق دفع التعارض، فقدّم الجمع، ثم النسخ، ثم الترجيح، والتوقف، وهذا هو المسلك الصحيح الذي عليه جمهور العلماء.
- نادى العيني بوجوب الأخذ بالرّاجح متى ظهر للمجتهد والمتّبع.

المصادر والمراجع

- ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تح أحمد شاكر، مطبعة العاصمة، القاهرة، د. ت.
- الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تح: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1404هـ.
- الشوكاني: إرشاد الفحول، تح: أحمد عناية، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ.
- إسماعيل شعبان محمد: أصول الفقه الميسر، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ط1، 1415هـ.
- الحنبلي ابن رجب: الاستخراج لأحكام الخراج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ.
- ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، تح: طه سعد، دار الجيل، بيروت، ط1973م.
- الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، تح: محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ.
- الجويني: البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم الديب، دار الوفاء، المنصورة، ط4، 1418هـ.
- العيني "أ": البناية شرح الهداية ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ، 400/9.
- الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ.
- البجيرمي الشافعي: تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ.
- البرزنجي: التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1417هـ.
- ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط27، 1415هـ.
- العيني "ج": شرح سنن أبي داود، تح: خالد المصري، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1420هـ.
- ابن النجار: شرح الكوكب المنير، تح: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، السعودية، ط2، 1418هـ.
- العيني "ب": عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ابن عليش: فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك ، جمع: علي نايف، ط 1217هـ.
- الأنصاري عبد العلي: فواتح الرحموت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1403هـ.
- القاسمي: قواعد التحديث، دار العقيدة، القاهرة، ط1، 1425هـ.
- الشيرازي أبو إسحاق: اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1، 1405هـ.
- الرازي: المحصول في علم الأصول، تح: طه فياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط1، 1400هـ.
- الغزالي: المستصفى في علم الأصول، تح: محمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ.
- الفيومي أحمد: المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.
- ابن فارس أحمد: معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، ط 1399هـ.
- ابن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- القرطبي أبو العباس: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تح: هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، القاهرة.

- العسقلاني ابن حجر: نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، تح: عبد الله الرحيلي، مطبعة سفير، الرياض، ط1، 1422هـ.

التصوف وأثره الثقافي في إفريقية الحفصية
(625-981هـ/1227-1573م)

أ.د أحمد مسعود عبدالله مسعود
كلية الآداب والعلوم بدر جامعة الزنتان

الملخص:

نشأت الحركة الصوفية في المشرق، ثم انتشرت في بلاد المغرب الإسلامي، وكان لهذه الحركة قواعد مبنية في عدة مناطق من إفريقية قبل قيام الدولة الحفصية، أمثال الشيخ سيدي أبومدين الذي تكون في المشرق والمغرب، وأصبح قدوة لغيره من أتباعه الذين انتشروا في كل مكان في إفريقية وخلال عهد الأمير الحفصي أبو زكرياء الأول ظهر تأثير الشيخ الجليل المغربي سيدي أبوالحسن الشاذلي الذي كان له أتباعاً كثيرين من أهل الصلاح في إفريقية من بينهم على سبيل المثال لا الحصر امرأة هي للا المنوبية الذائعة الصيت، ومن بعد برز عدد وفير من الأولياء والصالحين في كل مكان بإفريقية الحفصية من بينهم الولي الصالح سيدي أحمد بن عروس.

وعلى العموم أن التعاليم الصوفية ساهمت في الرفع من مستوى العامة الذهني، والأخلاقي، فكانت الزاوية التي يعيش فيها الشيخ الصوفي ويعلم فيها أتباعه هي عبارة عن بيت للعبادة، والتربية، وقد ساعدت هذه العقيدة الصوفية على نشر العقيدة الإسلامية لدى عامة الناس، وخير دليل على ذلك هو أن الأعراب النهابين كانوا يتوبون على الخطايا ويرجعون إلى الله تبارك وتعالى وذلك بالتأثير النافع لتلك التعاليم الصوفية، وكان للبعض من رجال الصوفية حركات إصلاحية لها أثار سياسية وعسكرية في إفريقية، بالإضافة إلى الدور الاجتماعي الكبير الذي يقوم به شيوخ التصوف وخاصة في الأرياف حيث أصبحت زواياهم مأوى للفقراء والعجزة، وملاذ للمحتمين بها لعدم جواز حرمتها، ولقد تكونت العديد من القرى حول أضرحت الصوفية وزواياهم.

وكان يوجد العديد من الشخصيات الصوفية لهم طرقهم وكتبهم الصوفية المختلفة، وكانت الدولة الحفصية تخشاهم وتجلهم وتقدرهم، وتتجنب الاقتراب منهم وإيذائهم خوفاً من بركتهم وللإرضاء عامة

الناس لاعتقادهم فيهم لكثرتهم وكثرة أتباعهم من أهل إفريقية لما كان لهم من أثر بالغ في الثقافة في إفريقية خلال العهد الحفصي.

المقدمة:

يعتبر العهد الحفصي بإفريقية (طرابلس وتونس) من المراحل المهمة في التاريخ الإسلامي، منذ سنة(625-981هـ/1227-1573م)، حيث شهدت إفريقية العديد من المتغيرات، والمستجدات الثقافية، والتي يأتي في مقدمتها التصوف، وما أحدثه من تغير في الثقافة نتيجة للتيارات الثقافية الصوفية القوية في إفريقية الحفصية، وأثرها على الحياة الثقافية العامة بإفريقية الحفصية.

ونتيجة لأهمية موضوع التصوف وأثره في الثقافة في إفريقية خلال العهد الحفصي عقدت العزم على خوض غمار هذا الموضوع رغم ندرة المصادر والمراجع، وذلك لما أحدثه التصوف من أثر واضح في أغلب مدن وقرى إفريقية الحفصية، ومناحي الحياة المختلفة، لدرجة أن معظم سلاطين بني حفص أصبحوا يسعون، ويعملون على رضا رجال الصوفية عليهم، لما لهم من أثر في المجتمع، ويغضون الطرف عن الكثير من مساويهم، وكانت لبعض القبائل، وأهم مثل قبيلة الشابية التي حاولت المحافظة على استقلال البلاد أثناء الحروب الإسبانية والتركية، ولأهمية التصوف وأثره على الحياة الحضرية، فكان لكل حي ولي، وسميت الشوارع والساحات والحارات بأسمائهم.

وكان من الأسباب التي دعت الباحث لدراسة هذا الموضوع وخوض غماره قلة البحث في هذا الموضوع، وأثره في الثقافة بإفريقية الحفصية، وانتشار الزوايا في ربوع إفريقية والتجاء المحتاجين والمسافرين إليها، ووضع حد لقطاع الطرق، وحماية الفقراء والمساكين.

وتم طرح العديد من التساؤلات للإجابة عنها من خلال البحث وهي: التعريف بإفريقية الحفصية، والتصوف، وهل لاقت الصوفية معارضة في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي أم لا؟، ودراسة أهم الشخصيات، والطرق الصوفية، والمؤلفات، والكتب الدينية والصوفية التي أُلفت في التصوف، وموقف سلاطين بني حفص من التصوف خلال العهد الحفصي.

ولقد تم تقسيم البحث على النحو الآتي:

- الملخص
- المقدمة
- التعريف بإفريقية
- التعريف بالتصوف
- أهم الشخصيات الصوفية بإفريقية الحفصية

- أهم الطرق الصوفية بإفريقية الحفصية
- مؤلفات وكتب التصوف بإفريقية الحفصية
- موقف الدولة الحفصية بإفريقية من رجال الصوفية
- الخاتمة
- المصادر والمراجع

إفريقية:

تسمى إفريقية((بكسر الهمزة وهو اسم لبلاد واسعة ومملكة كبيرة قبالة جزيرة صقلية، وينتهي أخرها قبالة جزيرة الأندلس، والجزيرتان في شمالها، فصقلية منحرفة إلى الشرق والأندلس منحرفة عنها إلى جهة المغرب))(الحموي،1979: 228/1).

تقرأ إفريقيَّة بفتح الياء الثانية وكسر الهمزة، وتُكتب على وجهين بالتاء المربوطة، أو بالألف، فالمكتوبة بالتاء المربوطة(إفريقية)هي الدالة على القسم الأول من أقسام بلاد المغرب الممتدة من برقة شرقاً إلى طنجة غرباً، ومن البحر الأبيض المتوسط شمالاً إلى الصحراء الكبرى جنوباً. أما التي تكتب بالألف(أفْريقيَا)، فهي الدالة على القارة بأكملها في حين أصبح لفظ إفريقيَّة يطلق هذا القسم بالمغرب الأدنى، وكان يشمل في أواخر العصور الوسطى(تونس وطرابلس)(الحموي،1957: 228/1.ممدوح،1998: 49-50-51).

كان لإفريقية أهمية سياسية كبرى عبر مراحل التاريخ المختلفة لموقعها الاستراتيجي الذي مكنها من أن تكون بمثابة قلب بلاد المغرب، وتكون مركزاً وحاضرة للحكم في فترات التاريخ المختلفة، وخاصة في العهد الإسلامي، لما كان لها من دور سياسي في حوض البحر الابيض المتوسط مما جعلها دائمة الحضور في أذهان سياسي الغرب الأوروبي الذين ورثوا عن الدولة البزنطية جميع مشاريعها السياسية، فكانت نواياهم تتجه دائماً للعمل على استعادتها للهيمنة الأوروبية، ولإفريقية أهمية جغرافية، لأنها تؤلف مع أرض بلاد المغرب وحدة جغرافية وسكانية متكاملة، ولها أهمية اقتصادية لموقعها المتوسط في العالم، ومنتوجاتها الو فيرة(ممدوح،1998: 52-53-54-70).

وكان لإفريقية أهمية ثقافية عظمى، فقد خرج منها ما لا يحصى عدده من العلماء، والأئمة والأدباء أمثال: أبو سعيد خلف بن عوض بن عبد الله المعروف بابن أبي شيخ الزاهد الذي اشتهر بالزهد، والكرامات في القيروان(ت614هـ/1217م) وأبوعبدالله محمد بن علي الأنصاري المشهور بالدباغ، والذي كان من كبار العباد، وأفاضل الزهاد وغيرهم كثيرون(ابن ناجي،دت: 3/208-210-213).

من خلال ما تقدم دراسته أصبحت إفريقية الممتدة من طرابلس شرقاً الى بجاية غرباً في العصور الوسطى قاعده للفتح العربي الإسلامي في بلاد المغرب، فمنها انطلق المسلمون لفتح بلاد المغرب بكاملها حتى البحر المحيط، ثم فتح بلاد الأندلس سنة(91هـ/709م)، وفتح صقليه سنة(212هـ/827م)، أيام بني الاغلب.

ولقد بلغت إفريقية مكانة رفيعة، وذلك بفضل ما برز فيها من علماء أجلاء منذ الفتح العربي الإسلامي، و مع تعاقب الدول على إفريقية، فإن الباحث يجد نفسه أمام أوضاع ثقافية رصينة أسهم في تأكيدها عدد من رجال الصوفية كان لهم أثرهم الواضح في الثقافة في إفريقيَّة عندما بسطت الدولة الحفصية سيادتها علي إفريقية سنة(625-981هـ/1227-1573م)، خير دليل على ما وصلت إليه الثقافة في منطقة إفريقية (طرابلس وتونس)، وما كان لرجال الصوفية من دور، وأثر في ذلك.

تعريف التصوف:

أن ظاهرة التصوف بإفريقية برزت مع بداية العهد الحفصي خلال القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، وكان لها تأثيرها القوي في الثقافة والعلم خلال العهد الحفصي، فما هو التصوف؟، وما هو تعريفه؟ لقد تعددت تعريفات التصوف، ولكننا سوف نقتصر على ما أورده الفرد بل في كتابه الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، حيث ذكر أن اسم التصوف أُخذ واشتق من لباس الصوف، لأن الأنسان المتصوف الزاهد في الدنيا كان يزهد في كل شيء، ويقوم بمجاهدات وألوان مختلفة من الحرمان المادي، حيث يصوم كثيراً، ويمتنع عن أكل اللحوم، والاقتناع بالفقر المقصود، والمبالغة فيه حتى وصول درجة الحرمان والآلام الجسمية دون السعي والعمل على تخفيفها، والتواضع في الملبس، والمبالغة في الزهد في كل ملذات الحياة، و كل ترف حتى في الأمور الضرورية، و تحريم لبس الحرير، والقطن، وأن الزهاد المسلمين الأولين قد فرضوا على أنفسهم لبس الصوف، ومن هنا جاءت تسميتهم بالصوفية، فكان من صفات المتصوف الفقر ورثة الثوب، والتألم من الجوع، وممارسة مذهب التوكل على الله، ويرى أن مصيره في الدنيا بيد الله تبارك وتعالى ولا يبذل أي مجهود شخصي حاسباً أنه من وراء هذه المجهودات يستحق دخول الجنة في الأخرة(بل،1987: 370).

ولقد أورد الفرد بل تعريف آخر للتصوف حيث قال: إن كلمة التصوف مأخوذة من الصفاء، أو الصف الأول أمام الله تبارك وتعالى، أو أهل الصفة، والمقصود بهم الجالسين أمام الرسول محمد – صلى الله عليه وسلم – على مقعد في مسجد المدينة، أو التصوف أشتق من اللفظ اليوناني صوفوص، أي(حكيم)، وما يمارسه الصوفي أصبح يسمى باسم التصوف(بل، 1987: 374).

ويرى فيلسوف الصوفية عبد الكريم الجيلي أن التصوف الإسلامي لم يستمد من مصادر فارسية، أو مسيحية وإنما جاء من ينابيع الزهد الأول الراجعة إلى عصر النبوة (زيدان،1988: 7).

إن التصوف هو الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً فيرى حكمها من الظاهر في الباطن، وباطنها فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمتأدب في كلا الحكمين الكمال (الحنفي، دت:45).

إن التصوف فلسفة للحياة هدفها الترقي بالنفس أخلاقياً، وهو علم تعرف به محمود النفس، ومذمومها، وكيفية تنقيتها من المساوي والعيوب والمذمات، وتحليها بالمحمودات، وتصفية القلب عن غير الله، والاخلاص بالعبودية لله والبعد عمن سواه (حسين،1994: 22).

وما يهمنا هنا هو رأي المؤرخ الكبير المعاصر للدولة الحفصية هو عبد الرحمن ابن خلدون، والذي يرى أن التصوف هو علم من العلوم الشرعية الحادثة في الأمة "وأصله: أن طريقة هؤلاء القوم، لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم طريقة الحق، والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يُقبل عليه الجمهور من لذةٍ ومالٍ وجاهٍ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف"(ابن خلدون،1998: 462).

إن الصوفية انتشرت في بلاد إفريقية كما انتشرت في بلاد المشرق، وبلاد المغرب الإسلامي فهل كان لهذه الحركة معارضة أم لا في إفريقية خلال العهد الحفصي.

المعارضة التي لاقتها الحركة الصوفية خلال القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي في افريقية الحفصية:

الحركة الصوفية في إفريقية الحفصية لاقت معارضة في بداية ظهورها كأي شيء جديد من قبل العلماء والفقهاء، ولكن سرعان ما ضعفت هذه المعارضة، وانتشرت الحركة الصوفية في جميع أنحاء إفريقية الحفصية، وأن الاشياء التي عارضها المذهب المالكي في الحركة الصوفية والمتصوفين، وخاصة خلال القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، ورغم شهرة فقهاء المالكية التي لا تقارن بشهرة أي ولي، أو صوفي صالح، فهناك جوانب قبلها المذهب المالكي وجوانب رفضها و لم يقبلها، وعارضها بشدة، ومن الجوانب الذي قبلها المذهب المالكي مثل: الزهد بدرجة معقولة، ومعتدلة، ورفض استعمال الموسيقى والاستماع إليها في المدائح والاذكار الفردية، أو الجماعية، وهي اقامة الحفلات بالنسبة لفقهاء مدينة تونس في حين أن فقهاء القيروان قبلوا الجلسات الموسيقية المحتشمة، وقد أيد المذهب السني المالكي زيارة القبور، والأولياء والصالحين، كأعمال دينية و بصورة محدودة دون المبالغة فيها، ولكن عارض التقديس التي اتسمت به تلك الزيارات

والاعمال الغريبة المتعلقة بالسحر والشعوذة، والتعبد كتقبيل القبور والتمسح بها، ووضع اليد عليها، والمسح على الوجه(ابن الدباغ،1968: 263/3)، ومن العلماء والفقهاء الذين قبلوا اتجاه المعتدلين من الصوفية ابن أبي الدنيا الطرابلسي، وأبو طالب المالكي، وفي إفريقية الحفصية رغم المعارضة الشديدة للصوفية في بدايتها إلا أنها رغم ذلك انتشرت وكان أول انتشارها في مدينة تونس عاصمة الدولة الحفصية، ومن بعد في مدينة القيروان، ومدن الساحل، والجريد لدرجة أنه اصبح في منتصف القرن الثامن الهجري/الرابع

عشر الميلادي ساحل إفريقية عامراً بأولياء الله الصالحين(ابن الدباغ،1968: 52/3). من خلال انتشار الحركة الصوفية في مدن وقرى إفريقية الحفصية وانتشار الزوايا بها فلا بد من ظهور العديد من الشخصيات الصوفية سيتم تناول الأهم منها فيما بعد.

أهم الشخصيات الصوفية في إفريقية الحفصية:

1. أبو سعيد خلف بن يحيى الباجي[1]:

ولد سنة(551هـ/1156م) بالقرب من منوبة من أحواز مدينة تونس بقرية(باجة القديمة)التي ينتسب إليها.

التحق بمكة المكرمة، ومكث بها ثلاث سنوات، وتتلمذ على علمائها، وأدى فريضة الحج سنة(603هـ/1207م) ثم انتقل إلى بلاد الشام، ورجع منها إلى مدينة تونس، ومن صفاته التي عرف بها التقوى والصلاح والتصوف، والتفرغ للعبادة بصورة متواصلة، والتف عليه العديد من المريدين، والاتباع في منارة قرطاجنة للاعتكاف فيها، وكانت وفاته سنة(628هـ/1231م) ودفن بجبل المنار من ضواحي شمال العاصمة تونس ولأهميته شيد حول قبره مقامه الجميل الذي ما زال قائماً حتى الأن (الزركشي،1966: 26.عامر،1974: 109-110).

كان لمدة عشرين عاماً من الزمن يسعى لنشر التعليم الصوفي في مدينة تونس وضواحيها، وكان اسمه أكثر شهرة من أي صوفي آخر في إفريقية الحفصية بمدينة تونس خلال القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، ولقد كان من الزعامات الدينية في مدينة تونس (ابن الشماع،1984: 9).

ولأهمية هذا العالم الصوفي دفن فوق الربوة التي أصبحت تحمل اسم سيدي أو سعيد حتى الأن (برنشفيك،1988: 337/2).

2. أبو الحسن علي الشاذلي:

لقد مثل هذا الصوفي التيار المغربي الأندلسي الوارد على تونس من خلال التواصل والرحلات، وهذا الصوفي لم يستقر بتونس، بل هاجر للمشرق(ابن الشماع،1984: 9).

---

[11] باجة مدينة بإفريقية كبيرة وقديمة، وهي على جبل شديد البياض يسمى الشمس لبياضه، وهي كثيرة الأنهار والعيون، وأحد عيونها تسمى عين الشمس، وهي رخيصة الأسعار وتسمى لخصبها بحرى إفريقية، ومنها يمتار جميع البلاد عربها وبربرها ولها قرى كبيرة وعامرة.(الحميري،دت:75).

ولد هذا الصوفي بغمارة سبتة بالمغرب الاقصى سنة(593هـ/1197م)، وكان أول ظهوره ببلدة شاذلة للبلاد التونسية، وأدى فريضة الحج بمكة ورحل إلى بغداد، وتعلم التصوف بها، وكان فصيح اللسان حسن البيان قوي الإيمان، ورجع إلى بلاده تونس، حيث تتلمذ على يد الولي الصالح عبد السلام بن مشيش[2] ويعتبر الشاذلي أفضل مثل للصوفية التي تمركزت على يديه في تونس، ومن بعد كثرت رجال الصوفية لدرجة أنه لم يخل منهم شارع، أو حي من أحياء مدينة تونس العاصمة، وخاصة خلال القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي(الدولاتلي،1981: 81).

وفضل الشاذلي البقاء والاستقرار ببلاد المشرق فحج ودخل العراق وسكن الإسكندرية، وتوفي بصحراء عيذاب[3] سنة (656هـ/1258م)، فدفن في منطقة حميثرة بصعيد مصر، وقبره يزار حتى الأن، وعرفت طريقته في التصوف بالشاذلية، وبالغ في الدرس حتى فقد بصره، وهو الذي جلب القهوة إلى تونس من اليمن ليتناولها مريديه لتمنع عنهم النوم للعبادة والذكر لذلك عرفت القهوة لوقت قريب بالشاذلية (عامر،1974: 107-108-109).

وينبغي أن نشير هنا إلى أبرز أصحاب سيدي أبي الحسن الشاذلي وهي المرآة الشهيرة السيدة عائشة المنوبية، أو للا المنوبية أصيلة قرية منوبة الواقعة غربي مدينة تونس على بعد ستة كيلو مترات، حيث برز مواهبها إثر بعض الرؤى، وكانت تبلغ من العمر اثنتي عشرة سنة، وعندما بلغت سن الكهولة تشبعت بتعاليم أبي الحسن الشاذلي، وعاشت في مدينة تونس، ماعدا بعض فترات الاعتكاف التي قضتها في زغوان، وقد كانت تتجول في شوارع المدينة، ولا سيما الأحياء الحفصية الجديدة مرتدية ملابس رثة ومتظاهرة بمظهر المرآة المجنونة، أو(المهبولة)، ولكن الناس كانوا ينسبون إليها بعض الخوارق ويحترمونها، ولقد طالب بعض العلماء باعتقال تلك المرآة الشاذة التي أثار سلوكها كل الضوابط استنكار بعض العلماء، ولكن يقال بأن السلطان الحفصي أعترض على مس تلك المرآة التي تحضى بشعبية كبرى، والتي قد يكون انتقامها رهيباً ولم يخشى بعض رجال الدين التنويه بمزاياها وفضلها، وقد توفيت رحمها الله في رجب سنة(665هـ/1267م)، ودفنت في أعلى نقطة في الربوة المشرفة على تونس من الناحية الجنوبية الغربية في المكان الذي أصبح من ذلك التاريخ يسمى بالمنوبية، ومازال قبرها يزار حتى اليوم في اليومين الذين

[2] عبد السلام بن مشيش: قطب دائرة المحققين، وأستاذ أهل المشرق والمغرب، جمع بين علم النفس، وعلم الحقيقة، و دفن بجبل الأعلام بثغر تطوان، ومقامه كمقام الشافعي في مصر.(الشريف، دت:71).

[3] عيذاب: مكان بصحراء صعيد مصر كان ميناء يذهب منه الحجاج إلى بيت الله الحرام به مقام سيدي أبوالحسن الشاذلي.(الشريف، دت:69).

عينتهما هي نفسها خلال حياتها وهما يومي الأثنين والجمعة وخاصة من طرف النساء المصابات بالعقم(برنشفيك،1988: 2/344-345).

1- أحمد بن عروس:

هو الشيخ الفقيه العلامة العباس سيدي أحمد ابن الولي الصالح سيدي عبد السلام بن بوبكر بن الأمام عروس التميمي الهروي إمام الطريقة العروسية، وهو أشهر صوفي برز خلال القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي في تونس(الشريف،دت:64)، وهو من مواليد القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي بقرية المزاتين الواقعة بوادي الرمل جنوب الوطن القبلي بإفريقية، وكانت أمه تنتمي إلى قبيلة مصراته بطرابلس الغرب، تعلم القرآن ومارس العديد من الحرف في أماكن مختلفة بمدينة تونس، وتعلم التصوف بمدرسة القيروان واتجه إلى بلاد المغرب الأقصى، وذلك لاستكمال تعليمه الصوفي، ثم رجع إلى مدينة تونس وعاش حياة متواضعة بها، وكان ملازماً للصلاة في جامع الزيتونة المعمور، وكان في حياته متقشفاً، وزاهداً، ويرتدي ملابس الصوف، ويطلق عليه اسم أبو الصراير وذلك لحمله الأحمال بوساطة عصا يضعها على كتفه الأيمن مرة وكتفه الايسر مرة أخرى، ولقد اهتم به السلطان الحفصي أبوعمرو عثمان، وإعفاءه من أداء الإيجار للغرفة التي يسكن بها، وقام برعايته(برنشفيك،1988: 2/357-359).

ولقد أحيط هذا الرجل الصوفي بهالة من القداسة جلبت له عطف، وحماية السلطان الحفصي(الدولاتلي،1981: 81).

ولقد استنكر الناس منه بعض التصرفات الغريبة على سبيل المثال لا الحصر، وهي: لمس البنات لعلاجها وأكل شهر رمضان، وقضف الناس بالحجارة، وغيرها من الأعمال المشينة الأخرى الذي لا يقبلها الشرع والعقل لدرجة أن أبا القاسم القسنطيني إمام جامع الزيتونة قد قرر سنة(844هـ/1440م) اعتقال ابن عروس في المرستان لعلاجه(برنشفيك،1988: 2/361-362)، ورغم هذا كله كان ابن عروس بمثابة القطب، والمغيث في اعتقاد أهل إفريقية جميعاً ويقال بأنه مكث في درجة القطبية أربعين سنة، وفي درجة الغوثية ثلاثين سنة، وعاش مدة مائة وخمس عشرة سنة يقرأ القرآن على تسعة عشر رواية، وحفظ المختصر، والرسالة، وكان يتلوها كما يتلو القرآن الكريم(الشريف،دت: 65-66).

كان لابن عروس ناس مناهضة وناس مؤيدة له من جميع فئات وطبقات المجتمع، وليس من عامة الناس فقط بل حتى من أواسط الفقهاء والعلماء والأعيان ورجال الدين، ورجال البلاط الحفصي، وزوجات الأعيان وكبار الموظفين، والدليل على ذلك أنه عندما حلق الشيخ ابن عروس لحيته وشعره في أحد الأيام

تهافتت الناس و أقبلت زوجات كبار الموظفين على التقاط جزء من تلك الشعرات، مقابل سبعين قطعة من الذهب للتبرك بها (برنشفيك،1988: 362/2).

والأن بقى لنا أن نعرف متى توفي أبن عروس؟ و كيف كانت نهاية حياته؟ بعد أن كون أتباعاً كثيرين وألف طريقته العروسية المتفرعة عن الشاذلية، لقد توفي ابن عروس بعد أن ترك أثراً عميقاً في نفوس الناس في مدينة تونس عاصمة الحفصيين، وبعض السلاطين الحفصيين الذين ساندوه ووقفوا معه في نشر طريقته ابتداءً من السلطان المستنصر وانتهاءً بالسلطان أبي عمرو عثمان * توفي الشيخ ابن عروس سنة(868هـ/1463م) وشيدت له زاوية ما زالت قائمة حتى الأن قرب سوق العطارين شيدها له السلطان الحفصي محمد المنتصر قبل ثلاثين سنة من وفاته، وكانت هذه الزاوية من المقامات التي يتبرك بها أهل، وسلاطين مدينة تونس، ويقومون بزيارتها في المناسبات الدينية، وخاصة ليلة السابع والعشرين من رمضان، وليلة المولد النبوي الشريف، ولقد أصبحت الأن مقراً لجمعية المحافظة على القرآن الكريم(عامر،1974: 110-111).

يدل هذا عن ازدهار وطغيان ظاهرة التصوف التي لم تكن ظاهرة عابرة، أو تياراً ثقافياً دينياً عابراً بل صار واقعاً معاشاً، وملموساً ومسيطراً على الحياة الدينية، والاجتماعية والثقافية معاً.

1- عبد السلام الأسمر:

الشيخ عبد السلام الفيتوري ملقب بالأسمر، ولد ليلة الاثنين الثاني عشر من ربيع الاول سنة(880هـ/1475م) بمدينة زليطن احد مدن طرابلس الغرب حفظ القرآن وأخذ مبادئ الفقه والنحو، والتوحيد، والمنطق عن عمه أحمد بن محمد الفيتوري، وتتلمذ على العديد من المشايخ منهم الشيخ أحمد الزروق، والشيخ عبد الواحد الدوكالي الذي لازمه سبع سنوات، وتلقى على يديه التصوف وآداب الإسلام(البرموني،دت:91.السباني،2006: 532)، وهو العالم الصوفي، والولي الصالح الفيتوري الزليطني صاحب الزاوية المسماة باسمه في مدينة زليطن تتلمذ عليه وتأثر به الكثير من العلماء الطرابلسيين، والذين كان من بينهم ابنه عمران(ت995هـ/1586م)، ومحمد أبوطبل (ت987هـ/1579م)، وعبد الحميدالقمودي(ت991هـ/1583م)، وسالم الغراري الغرياني (ت997هـ/1586م)، وكريم الدين البرموني المصراتي (ت999هـ/1590م)، وغيرهم، ومن علماء المتصوفة المغاربة الذين هاجروا إلى طرابلس الغرب، واستوطنوا وتوفوا بها، وكان لهم أثر كبير في الثقافة خلال العهد الحفصي هما: إبراهيم بن محمد بن إسماعيل المحجوب الذي استقر بمصراته، وأسس زاويته العلمية في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، والشيخ أحمد الزروق (648-899هـ/1440-1493م)، الذي استوطن مدينة مصراته، وتفرغ فيها

للعبادة والذكر، والتدريس، والتأليف إلى غيرهم من العلماء الأخرين الذين كان لهم تأثيرهم الإيجابي في الحياة الثقافية في إفريقية الحفصية(الشيباني،2001: 202).

من خلال ما تقدم يتبين تعدد رجال الصوفية بإفريقية وارتفاع مستواهم العلمي، فلابد من تعدد طرقهم، والتي في الغالب تنسب إلى اسمائهم، فعلى سبيل المثال لا الحصر سوف تدرس أهم الطرق الصوفية التي ظهرت، وبرزت في إفريقية خلال العهد الحفصي فيما بعد.

أهم الطرق الصوفية بإفريقية الحفصية:

الطريقة الشاذلية:

تنتسب إلى مؤسسها أبو الحسن الشاذلي، وهي في مقدمة الطرق الصوفية البارزة في إفريقية الحفصية، ولهذه الطريقة أتباع يؤمنون بضرورة العمل، والكسب، وتجاوز التصوف الفلسفي الذي لا يفهمه إلا القلة، وكان تصوفها شعبي يتناسب مع القرآن الكريم والسنة النبوية، وحرية الفكر الإسلامي، ورفض الخضوع للجمود السائد بين الفقهاء بمساعدة الشريعة(السائح،1994: 319-321).

إن هذه الطريقة لها أقاويل في نصح الناس والإتباع، والإرشاد ومنها((اجعل التقوى وطنك ثم لا يغرك مرح الناس ما لم ترض بالعيب أو تصر على معصية أو تسقط منك خشية الله بالغيب))(الشريف،دت:70).

ومن العناصر التي تبني عليها الطريقة الشاذلية التوبة، والعزلة، وجهاد النفس بالورع، والزهد، والتوكل، والرضا، ولهذه الطريقة أحزاب خاصة بها وهي: حزب الرد يُقرأ بعد صلاة الصبح، وحزب البحر يُقرأ بعد صلاة العصر وحزب الفتح وغيره.

ولقد تفرعت عن هذه الطريقة العديد من الطرق الصوفية في إفريقية وهي: الطريقة الحنفية، والزروقية، والوفائية، والبكرية والجزولية(السائح،1994: 321-322)، ومن الطرق المنبثقة عن الطريقة الشاذلية بإفريقية خلال العهد الحفصي هي الطريقة العروسية.

1) الطريقة العروسية:

إن الطريقة العروسية هي لب الطريقة الشاذلية، والطرق المتفرعة من الطريقة الشاذلية هي فروع منبثقة عن الطريقة العروسية، وتعتبر طريقة العروسية بمثابة الأساس للشاذلية كطريقة استوطنت مدينة تونس العاصمة الحفصية، وشهدت هذه الطريقة شهرة ونجاح كبيرين في جميع بلاد المغرب العربي الإسلامي، وليس في إفريقية فقط، وتنتسب هذه الطريقة إلى الشيخ أحمد بن عروس الذي يعتبر من أشهر المتصوفين بتونس خلال العهد الحفصي بإفريقية(السائح،1994: 334).

2) الطريقة الزروقية:

إن هذه الطريقة متفرعة عن الطريقة الشاذلية، وتنتسب إلى الشيخ أحمد الزروق البرنسي الفاسي الذي ولد سنة(846هـ/1442م)، والذي اشتغل بالعلم وهو في السادسة عشر من عمره، وقد وصف بأنه العالم العامل شيخ الشيوخ وأهل الطريق وإمام أهل التحقيق، وشيخ الطريقة الجامع بين الشريعة والحقيقة، وكان له الكثير من المصنفات منها شرح الرسالة والإرشاد وغيرها، وشارك في الحديث والأدب، العديد من المرات، وكانت وفاته سنة(899هـ/1494م)، ودفن بزاويته المشهوره

بمصراته، وكان خلفاً له في زاويته الشيخ شمس الدين اللقاني(الشريف،دت: 74-75).

3) الطريقة العيساوية:

تنتسب هذه الطريقة الى الشيخ إمحمد الهادي بن عيسى المكناسي، وكان لهذه الطريقة الدور الكبير في تطوير الموسيقى، والغناء الذي عرف باسم الإنشاد، ويعتبر تطور هذا النوع من الموسيقى في الزوايا إلى عدة عوامل في مقدمتها نزوح أهل الاندلس إلى إفريقية خلال العهد الحفصي، حيث حملوا معهم ضروباً جديدة من هذا الفن، ولذلك تعددت الموشحات وتنوعت في إفريقية حيث لا تكاد تخلو مدينة، أو قرية من مدن طرابلس الغرب من زاوية للعيساوية، وكانت أكثر انتشاراً من العروسية، ومن إيجابيات هذه الطريقة دورها الكبير في حفظ التراث الأندلسي مثل: فن المألوف والموشحات ولازالت موسيقى الموشحات معروفة في مدينة طرابلس الغرب، فكان في الأفراح يُزف العريس بالمألوف ولا زالت لحد الأن مدينة طرابلس الغرب من أشهر بلاد المغرب في هذا الفن الأندلسي(محمود، 1961: 217).

4) الطريقة السلامية:

تنتسب هذه الطريقة إلى الشيخ عبد السلام الأسمر الذى يرجع نسبه من أمه وأبيه إلى علي بن أبي طالب وأبن فاطمة الزهراء بنت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – (الشريف،دت: 9-10).

وبالنسبة لتسميته بالأسمر ترجع إلى مبيته لليالي السمر في طاعة الله و الذكر حسب قوله هو وأمه التي حلمت بأنه يُلقب بالأسمر في منامه، وهو طفل الأربعين يوماً(الشريف،دت: 11).

تعتبر الطريقة السلامية من أهم فروع الطريقة العروسية، ووصلت إلى الشيخ عبد السلام الأسمر بوساطة مجموعة من الشيوخ المنتمين إلى بلاد المغرب الإسلامي، ومن أشهرهم الشيخ عبد الوهاب الدوكالي الشيخ المباشر لعبد السلام الأسمر، وهذه الطريقة ظهرت سنة(880-981هـ/1475-1573م)، واعتمدت هذه الطريق على مجموعة من الأسس الفكرية والآداب الخاصة، وبعض الطقوس الذي يجب على مريدي الطريقة اتباعها وهي:

التوبة، والبعد عن الأنانية، وترك العوائق التي تعيق الفقر في هذه الالتزامات، وتنظيف القلب من الشرور كالغش، والتكبر، والمنكر، والأخذ بالمبادئ الصحية والطبية، والأخذ بالحلال والملبس الطيب، والتنظيف قدر الامكان بما لا تتطيب به المرأة، و محبة الله و محبه الرسول – صلى الله عليه وسلم – (البرموني،دت: 179-181)، ولقد اوضح الشيخ عبد السلام الأسمر آداب الطريقة السلامية العروسية من خلال وصيته الصغرى، والتي يمكن تلخيصها في أن يقضي المريد كل ما عليه من فروض دينية كالصلاة الفائتة، والصوم، والتواضع والحلم، وحسن المعاملة للإخوان في الطريقة، والالتزام بنظافة الثوب، وتقدير أهل العلم، والحرص على التعامل معهم بأدب، وعزل النساء عن الحضرة، والحذر منهن، والبعد عن الربا، والتصدق والتعامل بسخاء مع المحتاجين، وزيارة الصلحاء والتبرك بهم، والتواصل مع الزهاد والصلحاء، والالتزام، والمواظبة على الذكر باستمرار، وتفضيله على الأمور المادية، وغيرها من الآداب الاخرى(البرموني،دت: 177-190).

كذلك تضمنت الطريقة السلامية ارتداء الزي الأبيض، أو الاخضر بعد الأبيض، وتجنب اللون الأحمر، والأسود من الألوان، ومنع النساء في الحضرة، وتوحيد الاصواط في الذكر، وتقام الحضرة في مكان مظلم، ويكون كل المريدين على وضوء وفارغي البطن، ويكون المكان متطيب وتكون الحضرة ليلة الأثنين والجمعة بعد صلاة العشاء(حركات،2000: 3/170-171)، وقد توفي الشيخ عبد السلام الأسمر سنة(981هـ/1573م)(الشريف،دت: 9)، واستمرت زاويته من بعده قائمة في مدينة زليتن أحد مدن طرابلس الغرب حتى وقتنا الحاضر.

من خلال دراستنا للطرق الصوفية بإفريقية الحفصية وبروز العديد من العلماء الأجلاء بها، فلابد من ظهور العديد من المؤلفات والكتب الدينية التي ألفت في التصوف نتيجة للظروف التي عاشتها المنطقة سوف تتناولها الدراسة فيما بعد:

مؤلفات وكتب التصوف بإفريقية الحفصية:

نتيجة لانتشار الطرق الصوفية وأعلامها بإفريقية الحفصية، والظروف السياسية التي عاشتها المنطقة، واستفحال المدرسة الفقهية المالكية بمدينة تونس ظهرت خلال العهد الحفصي بإفريقية عدة مؤلفات دينية وصوفية كان من أبرزها خلال العهد الحفصي هي: رسالتا محمد الرصاع في فن الشمائل الموحدية، ودلائل النبوة، وتحفة الأخبار في فضل الصلاة على النبي المختار، وتذكرة المحبين في أسماء سيد المرسلين وحبيب رب العالمين، وكتاب وسيلة المتوسلين في فضل الصلاة على سيد المرسلين ومظاهرة المسعى الجميل ومحاذرة المرعى الوبيل في معارضة ملقى السبيل، ودرر السمط في خبر السبط، ومعدن اللُوجين في مراثي الحسين، والكثير من المحفوظات التي لم تدرس بعد في مكتبات عديدة، وهي الفتوحات الربانية للمرجاني، و رساله ابن الدباغ، وهي مشارق انوار القلوب ومفاتيح، أسرار العيوب، وشفاء السائُل لتهذيب المسائل لابن

خلدون، و قوانين حكم الأشراق إلى كافة الصوفية في جميع الافاق، وأحزاب أبي الحسن الشاذلي والتي بلغ عددها أثنين وعشرين حزباً مصدرها النص القرآني، هذا قليلٌ من كثير عما عرف عن المؤلفات الصوفية المشهورة خلال العهد الحفصي بإفريقية(الطويلي،1996: 2/511-512)، وذلك عن سبيل المثال لا الحصر.

وفي ختام دراسة موضع هذا البحث وأهم أعلام وطرق الصوفية فلابد من معرفة موقف السلطة الحاكمة بإفريقية في ذلك الوقت من الصوفية، والمتصوفين، وطرقهم بإفريقية خلال العهد الحفصي، وهذا ما سوف تتناوله الدراسة فيما بعد:

موقف الدولة الحفصية بإفريقية من رجال الصوفية:

كانت الدولة الحفصية تخشى المتصوفين وتجلهم وتقدرهم في نفس الوقت، و تتجنب الاقتراب منهم، وإيذائهم خوفاً من بركتهم، ولإرضاء الناس لاعتقادهم فيهم، وقد زاد هذا التقدير من الحفصيين تعنتاً لرجال الصوفية، واعتقادهم في انفسهم بأنهم متميزون عن بقية البشر، وقد رفع ذلك من مكانتهم في المجتمع بإفريقية الحفصية، وعمل على رهبة جميع الناس من هؤلاء المتصوفين، وتصديقهم في معظم أقوالهم وأفعالهم، مادامت الدولة صاحبة السلطة العليا في إفريقية تهابهم وتقدرهم، وتحسب لهم ألف حساب لأن الدولة تعلم وتعرف مدى تأثيرهم القوي في نفوس الناس، وخاصة إذا دخلوا في الأمور الدينية، ولقد بلغت درجة تأثير رجال الصوفية أصحاب الزوايا المنتشرة في ربوع إفريقية على السلطة الحاكمة لدرجة أن السلاطين الحفصيين كانوا يستشيرون رجال الصوفية في أمور دولتهم، وخير مثال على ذلك السلطان أبوحفص الأول سنة(644هـ/1295م)، استشار الشيخ عبد الله المرجاني في أمر ولاية العهد، وقد نصحه الشيخ بتسليم ولاية العهد إلى محمد ابن الواثق، منذ فقد عمل بذلك، قد كان المرجاني مقرباً ومتوداً للبلاط الحفصي، وله علاقات وطيدة ووثيقة بكبار الفقهاء بالدولة الحفصية في ذلك الوقت(برنشفيك،1988: 2/345).

من خلال ما تقدم دراسته في موضوع التصوف وأثره الثقافي في إفريقية خلال العهد الحفصي يتضح ويتبين جلياً، بأن للتصوف ورجاله ومؤلفاته ومؤسساته، وطرقه، وموقف سلاطين الدولة من ذلك له أكبر أثر في الثقافة في إفريقية خلال العهد الحفصي.

الخلاصة:

استخلاصاً لما تم عرضه في بحث التصوف وأثره الثقافي في إفريقية الحفصية (625 - 981هـ/1227-1573م) يمكن استخلاص النتائج التالية:

1. انتشار ظاهرة التصوف في إفريقية في كثير من الأحيان أدت إلى أمور سيئة منها: تقديس الأولياء، وكثرة زيارة القبور، وانتشار بعض العادات الوثنية السيئة، كما كانت منتشرة في الروح المغربية القديمة.
2. ظهور بعض الأفكار والمعتقدات الجديدة في أن الشيخ الصوفي له قدرة على شفاء المرضى في الدنيا، والشفاعة بعد الموت، فجعل الناس يتبعونه ويقتدون به في حياته، ويزورون قبره بعد موته.
3. التصوف سبب انحطاط فكري للناس الذين أصبحوا اتباعاً للمتصوفين، وألحق ضرراً بالعقيدة والأخلاق الإسلامية.
4. ادى التصوف إلى انتشار ظاهرة الدروشة، والجنون، وظهور بعض المتصوفة الذين يقتدون بهم في ملابس رثة، وحفاة الاقدام، وعراة في بعض الأحيان منتهكين للحرمات بحجة أنهم من أولياء الله الصالحين، وخاصة في نهاية العهد الحفصي.
5. كثرة الزوايا، وازدياد أهميتها وشعبيتها وتعددها، وتعدد الطرق الصوفية بها، واندمجت الزوايا في كثير من الأحيان مع المدارس، وكانت السكن الملحق بالمدرسة منذ سنة(801هـ/1399م)، وقد سار سلاطين بني حفص على نفس المنهج الذي يعمل به السلطان أبي فارس عبد العزيز.
6. طغى التصوف على الحياة الدينية، وبعض المظاهر الاجتماعية الأخرى المنبثقة عنها في إفريقية الحفصية.
7. أبرز ما في الحياة الثقافية في إفريقية خلال العهد الحفصي انتشار ظاهرة التصوف، وتنوع طرقها وكثرة أعلامها وزواياها التابعة لها، واقتداء الناس بها لدرجة أنه لا تكاد تخلو مدينة، أو قرية في إفريقية من وجود زاوية بها وبدرجة خاصة في مدينتي تونس عاصمة الدولة الحفصية ومدينة طرابلس الغرب المعقل الشرقي لها.
8. من مساوي ومفاسد الصوفية المبالغة في التوكل على الله لدرجة التواكل ورفض العمل لحد التسول وإذلال الجسم والتردي في مساوي الرذيلة.

المصادر والمراجع:

أولاً- المصادر:

- البرموني، كريم الدين: تنقيح روض الازهار ومنية السادات الأبرار، تنقيح
- واختصار، محمد بن محمد بن عمر بن مخلوف، المكتبة الثقافية لبنان.
- الحموي، ياقوت، (ت626هـ/1228م)، معجم البلدان، دار صادر، دار بيروت، 1957م، جـ1.
- دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، (1399هـ/1979م) جـ1.
- الحميري، محمد بن عبد المنعم: الروض المعطار في خبر الاقطار، معجم
- جغرافي مع فهارس شاملة، تحقيق: إحسان عباس، مكتبه لبنان.
- ابن خلدون، عبد الرحمن ولي الدين محمد بن محمد بن أبي بكر: المقدمة،
- المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، نسخة محققة لونان بأخراج جديد، دار الفكر للطباعة، والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط1، (1419هـ/1998م).
- ابن الدباغ، أبوزيد بن محمد الانصاري الأسيدي، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، أكمله وعلق عليه أبو الفضل أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي، تصحيح وتعليق: إبراهيم شبوح، مكتبة الخانجي، مصر،1968م، جـ3-4.
- الزركشي، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم: تاريخ الدولتين الموحدية و الحفصية، المكتبة العتيقة، 61 نهج جامع الزيتونة، تونس، 1966م.
- ابن الشماع، أبو عبد الله محمد بن أحمد: الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية، تحقيق وتقديم: الطاهر بن محمد المعموري، الدار العربية للكتاب، 1984م.
- ابن ناجي والدباغ، أبوزيد بن محمد الانصاري الأسيدي(605 – 696هـ)، أكمله وعلق عليه: أبو الفضل أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق وتعليق: محمد ماضور، المكتبة العتيقة تونس، مكتبة الخانجي مصر، جـ3.

ثانياً- المراجع العربية:

- حركات، إبراهيم: مدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن(9هـ –
- 15م)، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الحديثة،ط1، 1421هـ/2008م،جـ3،التصوف.
- حسين، علي السائح: لمحات التصوف وتاريخه، منشورات كلية الدعوة
- الإسلامية، 1423هـ/1994م.

- حسين، ممدوح: الحروب الصليبية في شمال إفريقيَّة وأثرها الحضاري سنة(668-792هـ/1207-1390م)،دار عمار، عمان،ط1419،1هـ/1998م.
- الحنفي، عبد المنعم: معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة.
- زيدان، يوسف: دراسات في التصوف، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت،(1408هـ/1988م).
- حسين، السائح علي: لمحات التصوف وتاريخه، منشورات كليه الدعوة
- الإسلامية، طرابلس،(1423هـ/1994م).
- الشريف، أحمد حامد عبد الكريم: كتاب الطبقات العروسية الشاذلية، ومناقب
- سيدي عبد السلام الأسمر، مكتبة زهران، دار الاتحاد الأخوي للطباعة، مصر.
- الطويلي، أحمد، الحياة الأدبية بتونس في العهد الحفصي، (600-950هـ/1204-1543م)، تصدير الشاذلي بو يحيى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية القيروان، تونس،1996م، جـ2.
- ابن عامر، أحمد: الدولة الحفصية صفحات خالدة من تاريخنا المجيد، دار الكتب الشرقية، مكتب الاتحاد التونسي للشغل، تونس،1974م.
- محمود، حسن سليمان: ليبيا بين الماضي والحاضر، مطبعة المعرفة، القاهرة، (1381هـ/1961م).

ثالثاً- الكتب المترجمة:

- برنشفيك، روبار: تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 الى القرن 15م، نقله الى العربية حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان،ط1، 1988م،جـ2.
- بل، الفرد: الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمه من الفرنسية، عبد الرحمن بدوي دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان،ط3، 1987م.
- الدولاتلي، عبد العزيز: مدينة تونس في العهد الحفصي، تعريب: محمد الشابي، وعبد العزيز الدولاتلي، دار سراس للنشر تونس،1981م.

التعارض في أخبار النبي ﷺ: حقيقته وطرق دفعه

د. محمد مصباح الأمين
كلية الآداب الأصابعة _ جامعة غريان

تقديم:

يعد التعارض بين بعض الأخبار الواردة عن النبي ﷺ من أهم مباحث علم الأصول في الفقه الإسلامي؛ إذ إنه يرد نظريًّا بين الأدلة الكلية، أعني مصادر التشريع العامة، كما يرد في جزئياتها، وهو يواجه الأصولي في التأليف والتصنيف، وتقعيد القواعد الأصولية والفقهية التي يعتمد عليها في الاستدلال والمقارنة، وكذلك يواجه المجتهد عند الاستنباط والاستدلال في مسائل الفقه المتنوعة؛ لأن المسائلَ الخلافيَّةَ قد نالت حظَّها من البحث والمناقشة والاستدلال، وحظ الفقيه المعاصر من بحثها هو الموازنة بين أدلّة المختلفين، وترجيح ما يراه راجحاً.

وتتوقف معرفة التعارض بين الأدلة الشرعية، وطرق دفعه على الاجتهاد الذي هو من عمل المجتهد؛ لأنه يعرف التفاوت بين الأدلة، فيصنفها حسب مراتبها في القوة، ويحدد مجال التعارض فيها، ثم يعمد إلى بيان الراجح منها؛ ليعتمد عليه في الاستدلال والاستنباط؛، لأن الله تعالى لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قطعية، بل جعل أكثرها ظنية؛ بقصد التوسعة على المكلفين، ورفع الحرج عنهم؛ لئلا ينحصروا في مذهب بعينه، فتكون المشقة، وإذا ثبت هذا، فقد يعارض الدليل بعارض في الظاهر بحسب الجلاء والخفاء، وهنا يجب التدخل لدفعه بإحدى آليات الدفع المتفق عليها بين الأصوليين، والعمل بالأقوى، إذا تعارض دليلان، أو أمارتان فإما أن يعملا جميعا، أو يلغيا جميعا، أو يعمل بالراجح، ويترك المرجوح، وهذا هو المتعين.

ومما شجعني على البحث في هذا الموضوع: اختلاف آراء الأصوليين والفقهاء: تنوعا وتضادا في هذه المسألة، وكذلك تحديد نقاط التلاقي والافتراق بينهم، والوقوف على مواضع الاختلاف

وأسبابه، وأثر ذلك كله على الأحكام الشرعية، وذلك في محاولة مني للإجابة على عدد من الأسئلة التي منها: ما حقيقة التعارض بين بعض الأخبار النبوية؟ وهل وقع أو لم يقع؟ وما المترتب على ذلك؟ وكيف تعامل الأصوليون مع هذه المسألة؟ وما الآليات الموظفة في دفع التعارض الظاهر بين بعض الأحاديث النبوية؟ وما سبب اختلاف الفقهاء في أحكام العديد من مسائل الفقه؟ كل ذلك بغية الاستفادة والإفادة.

حقيقة الخبر

مفهوم الخبر لغة واصطلاحا:

لغة: الخبر: " النبأ، ج: أخبار، ورجل خابر وخبير وخبر، عالم به، وأخبره: أنبأه ما عنده، والخبر والخبرة، بكسرهما ويضمان، والمخبرة و المخبرة: العلم بالشيء " (الفيروزآبادى. د، ت. 382/1)

اصطلاحا: " ما يصح أن يدخله الصدق أو الكذب " (الخطيب البغدادي. د، ت. 16/1) لكن الغزالي كان له على هذا التعريف ملحظ فبعد أن عرف الخبر بقوله: " الخبر هو: القول الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب، أو هو القول الذي يدخله الصدق أو الكذب تعقبه بقوله: " وهو أولى من قولهم: يدخله الصدق والكذب؛ إذ الخبر الواحد لا يدخله كلاهما بل كلام الله تعالى لا يدخله الكذب أصلا، والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق أصلا " (الغزالي، ط1413،1هـ/ 1993م.106/1).

أقسامه:

قسم الأصوليون الخبر إلى قسمين، وتوسعوا في إيضاح كل منهما، وسأوجز ذلك في الآتي:

التقسيم الأول: من حيث احتمال الصدق أو الكذب، وهذا يتفرع عندهم إلى ثلاثة: الأول: " ما علم صدقه كخبر الله تعالى، وخبر رسوله، والثاني: ما علم كذبه، كالمعلوم خلافه بالضرورة، وكخبر مدعي الرسالة من غير معجزة، الثالث: ما لا يقطع بصدقه ولا كذبه، كخبر المجهول، فإنه لا يترجح صدقه، ولا كذبه، وقد يترجح صدقه، ولا يقطع به كخبر: العدل، وقد يترجح كذبه، ولا يقطع به كخبر: الفاسق " (الإسنوي، ط1، 1420هـ/1999م.257/1. الشوكاني، ط1، 1419هـ

/1999م.127/1) يقول الخطيب البغدادي: " والأخبار كلها على ثلاثة أضرب؛ فضرب منها يعلم صحته، وضرب منها يعلم فساده، وضرب منها لا سبيل إلى العلم بكونه على واحد من الأمرين دون الآخر " (الخطيب البغدادي. د، ت. 17/1.).

التقسيم الثاني: من حيث الإخبار به: ويتفرع إلى اثنين: الأول: خبر متواتر، وهو: " ما بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطأهم على الكذب، ويدوم هذا فيكون أوله كآخره، ووسطه كطرفيه، كالقرآن، وكالصلوات الخمس ".(الجرجاني، 1350 هـ/1931 م. 8/1. القاسمي. د، ت.146/1)

الثاني: الآحاد وهو: ما لم تجتمع فيه شروط المتواتر فيشمل ما رواه واحد في طبقة، أو في جميع الطبقات، وما رواه اثنان، وما رواه ثلاثة فصاعدا ما لم يصل إلى عدد التواتر.(أبو شُهبة. د، ت. 198/1)

العلاقة بين مصطلح: الخبر والحديث والأثر

تنوعت آراء الأصوليين والمحدثين في ضبط وتحديد العلاقة بين هذه المصطلحات الثلاثة فمنهم من لا يرى فرقا بينها فقال: إن هذه الثلاثة مترادفة، ومنهم من جوز إطلاق لفظ الأثر على ما روي عن الصحابة، وما روي عن النبي ﷺ ، ولم ير فرقا بينها، فقال: الأثر: ما روي عن الصحابة، ويجوز إطلاقه على كلام النبي " (القاسمي. د، ت. 61/1) ومنهم من قال بالترادف بين مصطلحي: الخبر والحديث، فقال: الخبر والحديث مترادفان، ومن العلماء من ذهب إلى التفريق بينهما فقال: إن الحديث والخبر متباينان، فالحديث: ما صدر عن النبي ﷺ من قوله وفعله، والخبر ما جاء عن غيره موقوفًا عليه، ومنهم من قال: بينهما عموم وخصوص، فقال: الخبر أعم من الحديث، فالحديث خاص بما جاء عن النبي ﷺ ، والخبر يشمل ما جاء عن النبي وعن الصحابة والتابعين ومن بعدهم فكل حديث خبر، وليس كل خبر حديث، وعلى هذا يكون بينهما عموم وخصوص، ومنهم من ذهب إلى القول بالترادف بين: الأثر والحديث، ومنهم من رأى أن الأثر أعم من الحديث؛ فالحديث خاص بما جاء عن النبي ﷺ، والأثر يشمل ما جاء عن النبي ﷺ وغيره من الصحابة والتابعين، وقيل إنهما متباينان ". (أبو شُهبة. د، ت. 17/1)

التعارض في أخبـــار النبي صلى الله عليه وسلم حقيقته وطرق دفعه
د. محمد مصباح الأمين

التعارض حقيقته وموقف الأصوليين منه

أولا: مفهومه:

في اللغة:

يأتي التعارض في اللغة بمعنى التقابل والتمانع يقال: " ما عرضت له بسوء أي ما تعرضت، وقيل ما صرت له عرضة بالوقيعة فيه، والجميع من باب ضرب، وفي الأمر لا تعرض له بكسر الراء وفتحها أي لا تعترض له فتمنعه باعتراضك أن يبلغ مراده لأنه يقال سرت فعرض لي في الطريق عارض من جبل ونحوه أي مانع يمنع من المضي واعترض لي بمعناه ومنه اعتراضات الفقهاء لأنها تمنع من التمسك بالدليل، وتعارض البينات؛ لأن كل واحدة تعترض الأخرى، وتمنع نفوذها: " (الحموي. د، ت. 402/2) ويقال: " عرض الشيء يعرض واعترض: انتصب ومنع وصار عارضا كالخشبة المنتصبة في النهر والطريق ونحوها تمنع السالكين سلوكها، ويقال: اعترض الشيء دون الشيء أي حال دونه ".(ابن منظور. ط 3، 1414هـ. 168/7.)

في الاصطلاح:

عرفه الأصوليون بتعريفات عديدة جاءت متنوعة في ألفاظها، متفقة في مضمونها، وإن اختلفت فيما بينها من حيث الإيجاز، والإسهاب، فعرفه الغزالي بقوله: " معنى التعارض: التناقض " (الغزالي. ط1، 1413هـ/ 1993م 279/1) وعرفه الزركشي بقوله: " تقابل الدليلين على سبيل الممانعة " (الزركشي، ط 1، 1414هـ / 1994م 120/8)

وعرفه البخاري بقوله: " تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه.(علاء الدين البخاري. . د، ت. 76/3) وعرفه السبكي بقوله: التعارض بين الشيئين هو تقابلهما على وجه يمنع كل منهما مقتضى صاحبه (السبكي. 1416هـ /1995 م. 273/2) وعرفه الإسنوي بقوله: التعارض بين الأمرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه،.(الإسنوي. ط1، 1420هـ/1999م.254/1)

ويؤخذ من هذه التعريفات تقييد تقابل الدليلين بعدم إمكانية الجمع بينهما؛ لأنه لو أمكن الجمع بإحدى طرق الجمع، والعمل بهما معا لانتفى التعارض بينهما، وهذا يؤيده قول ابن النجار: "

ولا يكون إلا مع وجود التعارض، فحيث انتفى التعارض انتفى الترجيح؛ لأنه فرعه، لا يقع إلا مرتبا على وجوده ". (ابن النجار.ط 2، 1418هـ/ 1997 م. 616/4.)

والعلاقة بين المعنيين: اللغوي، والاصطلاحي في هذا وثيقة إذ إن الدليلَ المعارضَ لدليل آخَر كأنه يقفُ في الناحية المقابلة للناحية التي يقف فيها الدليل الآخَر، أو أن كلا منهما يقف في عرض الآخَر فيمنعه ويرده.

وقد اختلف الأصوليون في وضع عنوان محدد متفق عليه بينهم لهذا الباب: فذهب جمهورهم إلى استعمال التعادل في معنى التعارض، فجعلوا اللفظين مترادفين؛ لأنه في نظرهم لا تعارض إلا بعد التعادل، أي: التكافؤ والتساوي، وإذا تعارضت الأدلة، ولم يظهر لأحدها مزية على الآخر، فقد حصل التعادل بينها، أما التعادل: فهو التساوي، وفي الشرع استواء الأمارتين، وممن ذهب إلى القول بذلك: الشوكاني حيث قال وهو يبوب لموضوعات كتابه: " المقصد السابع: في التعادل والترجيح " (الشوكاني. ط1، 1419هـ /1999م. 257/2، والأمدي. د، ت. 197/4).

.وهناك من اعترض على التسوية بين المصطلحين بقوله: " والصواب: أن التعادل يعني تساوي الدليلين من كلّ وجهٍ، بحيثُ لا يبقى لأحدهما مزيةٌ على الآخَر، وإذا حصل التعادل ينسد باب الترجيح، ولم يبقَ إلاّ أنْ يذهب المجتهد إلى تساقط الدليلين، والبحثِ عن أدلّة أخرى، أو يتوقَف، أو يتخير، أو يذهب إلى الأشد، أو إلى الأخف من الحكمين اللذين دل عليهما الدليلان المتعادلان " (السلمي. ط1، 1426 هـ /2005 م. 416/1).

وذهب بعض العلماء إلى التفريق بين المصطلحين تبعًا للغة، فتوقفوا عند استعمال لفظ التعارض؛ لأن التعادل في اللغة: التساوي، وعدل الشيء مثله من جنسه أو مقداره، أما التعارض فهو التمانع، ومنه تعارض البيّنات؛ لأن كل واحدة تعترض الأخرى، وتمنع نفوذها، وممن ذهب إلى القول بذلك الغزالي فقال: " الباب الرابع... وفيه فصول، الفصل الأول في التعارض " (الغزالي. 1413هـ/1993م.252/1) بينما سكت بعضهم، واكتفى بإدخاله في باب الترجيحات عنوانا لبابه.

موقف الأصوليين من التعارض في الحديث النبوي

التعارض في أخبـــار النبي صلى الله عليه وسلم حقيقته وطرق دفعه

د. محمد مصباح الأمين

من المعلوم أن النصوص الشرعية: قرآنا أم سنة، قد تنوعت من حيث الثبوت والدلالة: قطعا وظنا، وهي: " ... أربعة: الأول قطعي الثبوت والدلالة، كنصوص القرآن المفسرة أو المحكمة، والسنة المتواترة التي مفهومها قطعي، الثاني: قطعي الثبوت ظني الدلالة: كالآيات المؤولة، الثالث: ظني الثبوت قطعي الدلالة، كأحبار الآحاد التي مفهومها قطعي، الرابع: ظنيهما كأخبار الآحاد التي مفهومها ظني " (ابن عابدين، ط،2،1412هـ/1992م.95/1.) وما يعني الباحث في هذا الموضع هو: التعارض الحاصل بين بعض الأحاديث النبوية، مع التنبيه إلى أنها ليست بمعزل عن القرآن، فكلاهما وحي، وإن افترقا في كون القرآن وحيا متلوا متعبدا به، والحديث وحيا غير متلو، ولا متعبد به، وقد أكد علماء الشرعية العلاقة الوثيقة بين الوحيين، فقال الشافعي: " وما سنّ رسول ﷺ فيما ليس لله فيه حكم، فبحكم الله سنّه... وقد سنّ رسول الله مع كتاب الله، وسنّ فيما ليس فيه بعينه نصّ كتاب، وكلّ ما سنّ فقد ألزمنا اتّباعه، وجعل في اتّباعه طاعته، وفي العنود عن اتّباعها معصيته التي لم يعذر بها خلقا " (الشافعي. ط 1، 1358هـ/1940م. ص88) وهو ما يعني انقسام الوحي إلى: متلوّ، وغير متلوّ، وكلاهما واجب الطاعة، وفسّره العلماء بقولهم: " إن الوحي ينقسم من الله عزّ وجلّ إلى رسوله ﷺ على قسمين: أحدهما: وحي متلوّ مؤلّف تأليفا معجزا النظام، وهو القرآن، والثاني: وحي مرويّ منقول غير مؤلّف، ولا معجز النظام، ولا متلوّ، لكنّه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ، وهو المبيّن عن الله جلّ وعلا مراده... ووجدناه تعالى قد أوجب طاعة هذا الثاني، كما أوجب طاعة القسم الأوّل الذي هو القرآن، ولا فرق " (ابن حزم. د. ت. 97/1. واالغزالي. ط 1، 1413هـ/1993م. 103/1).

وقد أقر العلماء بوقوع التعارض بين بعض الأحاديث، وهذا التعارض قد يكون في الواقع ونفس الأمر، وأعني بذلك: أن ينصب الله تعالى على الحكم دليلين متعارضين بحيث لا يمكن دفع التعارض بينهما، بوجه من الوجوه، أو يكون التعارض في الذهن، أي: في ذهن المجتهد؛ لتفاوت قدرات المجتهدين فيما بينهم، وبناء على هذا التقسيم ظهر الاختلاف بين العلماء في هذه المسألة، هذا بيانه:

أولا: فيما يخص التعارض بين الأدلة القطعية:

التعارض في أخبـــار النبي صلى الله عليه وسلم حقيقته وطرق دفعه

د. محمد مصباح الأمين

إذا كان الدليلان قطعيين فلا تعارض بينهما بالنسبة إلى ما في نفس الأمر، أي بمعنى: أن ينصب الله تعالى على الحكم دليلين متكافئين بحيث لا يمكن دفع التعارض بينهما، بوجه من الوجوه، فقد وقع الاتفاق بين الأصوليين على منع جوازه، وفي هذا يقول الزركشي: " فالتعادل بين الدليلين القطعيين المتنافيين ممتنع اتفاقا سواء كانا عقليين، أو نقليين " (الزركشي. ط 1، 1414هـ / 1994م. 124/8) إذ إنه لو وقع لأدى إلى التناقض في أحكام الله تعالى، وهذا دليل عجز وقصور، وهو من محال على الله تعالى، " إلا أن يكون أحدهما ناسخا للآخر " (الآمدي. 1388هـ /1968م. 219/3.) لأن في تحقق النسخ يكون حكم المنسوخ معدوما.

أما إذا كان التعارض بين الدليلين القطعيين في الظاهر بمعنى في الذهن، أي: في ذهن المجتهد فالمسألة محل خلاف بين العلماء، فذهب الأحناف إلى القول بجوازه، ولم يفرقوا في ذلك بين: القطعي والظني، يقول ابن الموقت: " على أن الكلام في صورة التعارض لا في تحققه في الواقع، وهي كما توجد في الظنيين توجد في القطعيين "(ابن الموقت، ط2، 1403هـ/ 1983م 3/3) وهو يعني: صورة التعارض بين الدليلين القطعيين في ذهن المجتهد لا في الواقع ونفس الأمر، ووجهوا رأيهم هذا بعدم الفرق بين: القطعي والظني في هذا الأم، فتجويزه في الظنيين فقط مع نفيه في القطعيين تحكم؛ لأنه كما يمكن التعارض ظاهرا في بادئ الأمر بين الظنيين؛ للجهل بالتاريخ، أو الخطأ في فهم المراد فإنه يمكن في القطعيين على السواء، فقالوا: " التحقيق جريانه في القطعيين أيضا كما في الظنيين، وإن تخصيص الظنيين به دون القطعيين تحكم " (أمير باد شاه، 1351هـ/ 1932م. 153/3) وإلى هذا الرأي ذهب الزركشي، فبعد أن ذكر أن التعادل بين القطعيين ممتنع باتفاق بالنسبة إلى ما في نفس الأمر ذهب إلى القول بجريانه بين القطعيين في الأذهان حيث قال: " وأما في الأذهان فجائز فإنه قد يتعارض عند الإنسان دليلان قاطعان بحيث يعجز عن القدح في أحدها). (الزركشي. ط 1، 1414هـ / 1994م. 125/8) بينما خالفهم جمهور الأصوليين في هذا فذهبوا إلى القول بعدم جوازه بين القطعيين دون تفريق بين أن يكون: في الواقع، ونفس الأمر، أو في الظاهر، أي: في الذهن، وهو ما أكده الزركشي بقوله: " أنه لا مجال له في القطعيات " ووجه رأيه هذا بقوله: " ... والأخبار المتواترة مقطوع بها، فلا يفيد الترجيح فيها شيئا، وما يوجد من ذلك في كتب المتكلمين فإنما هو تعارض بين دليل وشبهة " (الزركشي. ط 1، 1414هـ / 1994م . 147/8).

والذي يراه الباحث: يظهر لي أن الأدلة مطلقا سمعية، أم عقلية قطعية، أم ظنية إن اعتبرت بالواقع، لم يكن بينها تعادل، بل ما وافق الواقع كان حقا صوابا، وما خالفه فهو باطل، وإن نظر إليها من جهة دلالتها على المعنى في نظر المجتهد، فقد تتعادل لتفاوت: المجتهدين استعدادا واطلاعا وبحثا، والمخطئ لعدم بلوغ المرجح، أو ما يزيل اللبس عنه مأجور معذور حتى تقوم عليه الحجة.

فالتعادل بينهما إنما هو في نظر المجتهد؛ لقصوره، فكان معذورا مأجورا، لا في الواقع، ولا من جهة دلالتهما في أنفسهما تعالى عن ذلك.

ثانيا: فيما يخص التعارض بين الأدلة الظنية:

فقد اتفق رجال الأصول على القول بجوازه بين الظنيين في الظاهر: أي في ذهن المجتهد، وهو ما أكده الإسنوي بقوله: " الأمارتان أي الدليلان الظنيان يجوز تعارضهما في نفس المجتهد بالاتفاق " (الإسنوي. ط1، 1400. 505/1) وصححه السبكي حيث قال: " أما التعادل بين الإمارتين في الأذهان فصحيح " (السبكي. 1416هـ /1995م. 199/3) لكنهم اختلفوا فيما بينهم إذا كان التعارض بين الدليلين في الواقع ونفس الأمر: فذهب عدد من العلماء إلى القول بعدم جوازه، وأصحاب هذا الرأي: الأحناف (أمير باد شاه، 1351هـ/ 1932م. 136/3) والحنابلة، وهو ما أكده السبكي بقوله: " وأما في نفس الأمر فمنعه الكرخي والإمام أحمد، وجمع من فقهائنا، وجوزه الباقون، وهذا هو النقل المشهور " (السبكي. 1416هـ /1995م. 199/3) واحتجوا بأنه لو وقع التعارض في الأمارتين في نفس الأمر: " فإما أن يعمل بهما، وهو جمع بين المتنافيين، أو لا يعمل بواحد منهما، فيكون وضعهما عبثا، وهو محال على الله تعالى، أو يعمل بأحدهما على التعيين، وهو ترجيح من غير مرجح، أو لا على التعيين، بل على التخيير، والتخيير بين المباح وغيره: يقتضي ترجيح أمارة الإباحة بعينها؛ لأنه لما جاز له الفعل، والترك كان هذا معنى الإباحة، فيكون ترجيحا لإحدى الأمارتين بعينها.

بينما خالفهم الأكثرون وذهبوا إلى القول بجوازه وهو ما أكده الآمدي، واختار الأخذ به، وذلك من خلال قوله: " وذهب القاضي أبو بكر والجبائي وابنه وأكثر الفقهاء إلى جوازه وهو المختار " (الآمدي. 1388هـ – 1968م. 197/4) وقد أورد السبكي حججهم لما ذهبوا إليه فقال:

" احتج من جوز تعادل الإمارتين في نفس الأمر بالقياس على التعادل في الذهن وبأنه لو امتنع لم يكن امتناعه لذاته فلا يلزم من فرض وقوعه محال أو الدليل والأصل عدمه) (السبكي. 1416هـ /1995 م. 200/3) واحتج من جوز تعادل الأمارتين في نفس الأمر بالقياس على جواز تعادلهما في الذهن، وبأنه لا يلزم من فرضه محال.

وإذا سلمنا بوقوع التعارض الذهني أو في الواقع بين الأمارتين فما الحكم بالنسبة للمجتهد؟

يرى العلماء أن إذ وقع التعارض الذهني بين الأمارتين فحكمه: الوقف، أو التساقط، أو الرجوع إلى غيرهما، وأما إذا كان في الواقع ونفس الأمر، مع عجز المجتهد عن الترجيح فقد اختلف حكمهم في ذلك على مذاهب توسع بعضهم في إيضاحها، وأوجز بعض، وخلاصة ذلك: " أما أحدها: أنه يتخير،... والثاني: التساقط كالبينتين إذا تعارضتا، ويطلب الحكم من موضع آخر، ويرجع إلى العموم أو إلى البراءة الأصلية... الثالث: إن كان التعارض بين حديثين تساقطا، ولا يعمل بواحد منهما، أو بين قياسين فيتخير... الرابع: الوقف كالتعادل الذهني.... والخامس: يأخذ بالأغلظ ... والسادس: يصار إلى التوزيع إن أمكن تنزيل كل أمارة على أمر والأخرى على غيره ... والسابع: إن وقع بالنسبة إلى الواجبات، فالتخيير، ... وإن وقع بالنسبة إلى حكمين متناقضين، كالإباحة والتحريم، فالتساقط والرجوع إلى البراءة الأصلية ... والثامن: يقلد عالما أكبر منه، ... والتاسع: أنه كالحكم قبل ورود الشرع، فتجيء فيه الأقوال المشهورة ". (الزركشي. ط 1، 1414هـ / 1994م. 127/8).

والذي يراه الباحث أنه لا تعارض بين أدلة التشريع في الحقيقة والواقع، وهو ما أثبته الشافعي من خلال قوله: " ولم نجد عنه ﷺ شيئا مختلفا فكشفناه: إلا وجدنا له وجها يحتمل به ألا يكون مختلفا، وأن يكون داخلا في الوجوه التي وصفت لك " (الشافعي، ط1،، 1358هـ/1940م. 216/1) وإنما هو في نظر المجتهد فحسب، وسببه اختلاف المجتهدين في نظرهم إلى الأدلة، فتظهر في أول الأمر أنها متنافية في الظاهر، وفي هذا يقول الإسنوي: " الأمارتان إي الدليلان الظنيان يجوز تعارضهما في نفس المجتهد باتفاق " (الإسنوي. ط1 ،1400هـ. 505/1.) ولكن بالنظر الدقيق، والتفكُّر العميق في النصين المتعارضين: ثبوتا ودلالة، مع الاستعانة بالتاريخ لمعرفة الناسخ من المنسوخ يتمكن المجتهد من دفع التعارض بين المتعارضين بإحدى الطرق المتعارف عليها بين العلماء، وقد أكد ابن خزيمة نفي التعارض بين الدليلين بقوله: " لا أعرف أنه روي عن النبي ﷺ حديثان بإسنادين صحيحين متضادان،

فمن كان عنده فليأت به حتى أؤلف بينهما " (الخطيب. 432/1.) يقول الزركشي: (أما التعارض بين الكتاب والكتاب فلا حقيقة له في نفس الأمر، وإنما قد يظن التعارض بينه، ثم لا بد من دفعه بحمل عام على خاص، أو مطلق على مقيد، أو مجمل على مبين، وغير ذلك من التصرفات، فأما التعارض بين الكتاب والسنة، فإن كان الخبر متواترا فالقول فيه كتعارض الآيتين وإن لم يكن متواترا فالكتاب مقدم على ما سبق ... وأما تعارض السنتين فإن كانتا متواترين فكالكتاب بعضه ببعض، وإن كانتا آحادا طلب ترجيح إحداهما على الأخرى بطريقة، فإن تعذر فالخلاف في التخيير أو التساقط، وإن كان إحداهما متواترا، والأخرى آحادا فالمتواتر " (الزركشي. ط 1، 1414هـ / 1994م).

شروط التعارض في الأخبار:

يعرف الشرط اصطلاحا بأنه: (معنى الشرط: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود، ولا عدم لذاته) (ابن النجار. 425/1)

وإيضاح ذلك أن وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط كالوضوء بالنسبة لوجود الصلاة فقد يوجد الوضوء، ولا توجد الصلاة، ولكي يتحقق التعارض بين الدليلين لابد من توفر عدد من الشروط نص عليها العلماء ملخصها: التساوي في القوة بين الدليلين، ويشمل التساوي في الثبوت، أي أن يكون الدليلان المتعارضان متساويين في الثبوت: قطعا أو ظنا، فلا تعارض بين المتواتر والآحاد، والتساوي في الدلالة على المعنى، أي أن يكون الدليلان المتعارضان متساويين: قطعا أو ظنا من حيث دلالتهما على المعنى، وكذلك التساوي في العدد بأن يكون كل من المتعارضين واحدا أو اثنين، فلا تعارض بين خبرين وخبر، وأن يكون الحكم في الدليلين متضادا كأن يحل أحدهما شيئا، والآخر يحرمه. وكذلك الاتحاد في محل الحكم، بالنفي والإثبات لشخص واحد، فإن اختلف المحل، فلا تعارض كالمتوفى عنها زوجها والمطلقة، والاتحاد في الوقت فإن اختلف الزمان، فلا تعارض، وإن تقدم أحد الدليلين، وتأخر الآخر، فلا تعارض؛ لكون المتأخر ناسخًا للمتقدم، ويلخصها التفتازاني بقوله: " وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي أحدهما ثبوت أمر، والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة، أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع " (التفتازاني. د، ت. 205/2)

طرق دفع التعارض

تباينت مواقف الأصوليين بخصوص كيفية دفع التعارض بين الأحاديث النبوية فذهب جمهورهم إلى القول بالجمع والتوفيق بين النصوص المتعارضة ما أمكن: " وجملته أنه إذا تعارض خبران، وأمكن الجمع بينهما وترتيب أحدهما على الآخر في الاستعمال فعل..." (الشيرازي. ط2، 2003 م/ 1424هـ. 83/1) لأن العمل بالمتعارضين ولو من وجه من الوجوه أولى من إلغاء أحدهما، إذ إن الأصل في الأدلة الإعمال، وهو ما أكده الطوفي بقوله: (فإن أمكن ـ أي: الجمع تعين، وهو أولى من إلغاء أحدهما " (الطوفي. ط1، 1407هـ/1987م. 688/3) وإن تعذر الجمع بينهما بحث عن تاريخ النزول فإن علم المتقدم من المتأخر عمل بالمتأخر، وجعل ناسخا للمتقدم، وإن تعذر على المجتهد الجمع والنسخ صار إلى البحث عن مرجح لترجيح أحد الدليلين، يقول الطوفي في هذا: " وإن لم يمكن الجمع بينهما، فإما أن يعلم تاريخهما فالثاني ناسخ للأول، أو لا يعلم فيرجح بينهما ببعض وجوه الترجيح إن أمكن، وإلا كان أحدهما منسوخا أو كذبا " (الطوفي، ط1، 1407هـ/1987م. 688/3) بينما ذهب الأحناف في ترتيبهم لطرق دفع التعارض إلى خلاف الجمهور فقالوا: إذا تعارض دليلان في ظن المجتهد فإنه ينظر أولا في التاريخ فإن علم المتقدم من المتأخر كانا قابلين للنسخ حمله على نسخ المتأخر للمتقدم، فإن تعذر ذلك بذل المجتهد جهده في الترجيح بينهما ما أمكن، فإن تعذر ذهب إلى الجمع بينهما؛ لأن إعمال الدليلين اللذين ولو من وجه أولى من إهدارهما؛ وإلا فالمصير إلى ما دونهما من الحجج، وتقرير الأصول، أي: تقرير كل شيء على أصله، وإبقاء ما كان على ما كان، وهذا ما أكده ابن الهمام من خلال قوله: " وحكمه النسخ إن علم المتأخر، وإلا فالترجيح، ثم الجمع، وإلا تركا إلى ما دونهما على الترتيب إن كان، وإلا قررت الأصول ". (أمير باد شاه، 1351هـ/ 1932م. 137/3)

أولا: الجمع:

يقصد به اصطلاحا: التأليف والتوفيق بين مدلولي الدليلين المتعارضين ليعمل بهما معا (السيد صالح. 1400هـ. ص338)

ويكون الجمع بين النصين المتعارضين بحمل أحدهما أو كليهما على وجه يزيل التعارض بينهما، وهو أكثر وجوه الترجيح انتشارا بين كتب التفسير والفقه، وقد وضع العلماء للجمع بين الأدلة التي ظاهرها التعارض شروطا، وتوسعوا في إيضاحها، ويمكن إيجازها في الآتي: " أن تثبت حجية الدليلين المتعارضين، وإلا لا اعتبار بأحدهما، وأن لا يؤدي الجمع بينهما إلى بطلان نص شرعي آخر، وأن لا يكون تأويل أحد المتعارضين بعيدا ومتعسفا، وأن لا يؤدي الجمع إلى تكلف يغلب على الظن براءة الشرع منه، وأن يكون الناظر في المتعارضين للجمع أهلا لذلك " (.....).

وللجمع بين الأدلة المتعارضة وجوه عديدة تناولها العلماء: بين مجمل ومفصل، أجملها الزركشي بقوله: " لا بد من دفعه بحمل عام على خاص، أو مطلق على مقيد، أو مجمل على مبين، وغير ذلك من التصرفات " (الزركشي. ط1، 1414هـ/1994م. 122/8) وهذه الشواهد تبين بعضا من الطرق التي سلكها العلماء في الجمع بين الحديثين المتعارضين:

الجمع بتأويل أحدهما دون الآخر، مثل حمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد، ومثاله: الجمع بين حديث: " فيما سقت السماء ... العشر" (البخاري، ط1، 1422هـ) وحديث: " ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة " (مسلم.....) وذلك بحمل الأول على ما بلغ خمسة أوسق، بحيث يكون معناه: فيما سقت السماء العشر إذا بلغ خمسة أوسق مما يكال ويدخر(عياض السلمي، ط1، 1426 هـ 2005 م. 421/1)

والجمع بين العامين بالتنويع قوله ﷺ: "ألا أخبركم بخير الشُهداء؟ (مسلم. د، ت. 1344/3) هو الذي يأتي بالشهادة قبل أن يُسألها"، وقوله ﷺ: "خيرُ أمتي القرن الذي بُعثت فيه، ثم الذين يَلُونَهم، ثم الذين يَلُونهم، ثم يَخلفُ قومٌ يَشْهدون قبل أن يُسْتشهدوا" (مسلم. د، ت. 4/ 1964) فالحديث الأول يجيز قبول الشهادة قبل الطلب والسؤال، سواء في حقوق اللَّه، أو في حقوق العباد، ويثني على ذلك بالفضل الكبير، والحديث الثاني لا يجيزها أصلًا قبل الطلب؛ لأنها وردت في مَعرض الذَّم والقدح، ويجمع بين الحديثين بحمل الأول على نوع من الحقوق، وهي حقوق اللَّه تعالى فقط، وتكون الشهادة حِسْبَة، ويحمل الحديث الثاني على نوع آخر، وهي حقوق العباد. (الزحيلي، ط2، 1427هـ/ 2006م. 414/2).

وعن ابن عباس، عن النبي ﷺ لقي ركبا بالروحاء، فقال: " من القوم؟ " قالوا: المسلمون، فقالوا: من أنت؟ قال: رسول الله، فرفعت إليه امرأة صبيا، فقالت: ألهذا حج؟ قال: " نعم، ولك أجر " (مسلم، د ت. 974/2) وجاء عن ن أبي السفر ، قال: سمعت ابن عباس ، يقول: " أسمعوني ما تقولون، وافهموا ما أقول لكم، ألا لا تخرجوا فتقولوا قال ابن عباس أيما غلام حج به أهله فبلغ مبلغ الرجال فعليه الحج ، فإن مات فقد قضى حجته، وأيما عبد مملوك حج به أهله فيعتق فعليه الحج وإن مات فقد قضى حجته " (البيهقي، ط3، 1424هـ /2003 م. 291/5) يقول الشوكاني جامعا بين الحديثن: " فيؤخذ من مجموع هذه الأحاديث أنه يصح حج الصبي ولا يجزئه عن حجة الإسلام إذا بلغ، وهذا هو الحق فيتعين المصير إليه جمعا بين الأدلة " (الشوكاني، ط1، 1413هـ/1993م. 348/4)

وحديث ابن عباس أنه قال: مر النبي ﷺ بشاة ميتة قد كانت أعطيتها مولاة لميمونة زوج النبي ﷺ فقال: (فهلا انتفعتم بجلدها؟ (الترمذي، 1998 م/128/2) قالوا: يا رسول الله، إنها ميتة، فقال: " " إنما حرم أكلها، وهذا يعارضه ما رواه عبد الله بن عكيم، أخبرهم أن رسول الله ﷺ كتب إلى جهينة قبل موته بشهر: (أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب) (الترمذي. 1998 م/ 274/3) فالمصير إلى حديث ابن عباس أولى؛ لوجوه الترجيحات، ويحمل حديث ابن عكيم على منع الانتفاع به قبل الدباغ، وحينئذ يسمى: إهابا، وبعد الدباغ يسمى: جلدا ولا يسمى: إهابا، وهذا معروف عند أهل اللغة؛ ليكون جمعا بين الحكمين، وهذا هو الطريق في نفي التضاد في الأخبار.(الحازمي. ط2، 1359 هـ. 54/1 وما بعدها).

ثانيا: النسخ:

يعنى به اصطلاحا: إزالة الحكم الثابت بشرع متقدم بشرع متأخر عنه لولاه لكان ثابتا (الباجي. ط1، 1420هـ/ 2000م) ويستفاد من هذا التعريف أن من شروط النسخ: أن يكون كل من الناسخ والمنسوخ حكما شرعيا من كتاب أو سنة، وأن يكون الناسخ متأخرا عن المنسوخ، وأن يكون بين الدليلين تعارض حقيقيا مع عدم الجمع بينهما. يقول الزركشي: " لا يتحقق النسخ إلا مع التعارض، فأما مع إمكان الجمع فلا " (الزركشي. ط 1، 1414هـ / 1994م.210/5.)

وقد توافق علماء الشريعة على جواز النسخ ووقوع في أحكام الشريعة الإسلامية " فالمسلمون كلهم متفقون على جواز النسخ في أحكام الله تعالى... وكلهم قال بوقوعه " (ابن كثير، ط 2، 1420هـ /1999م) ولم يخالف في ذلك سوى عدد قليل لم يعتد بخلافهم منهم: أبو مسلم الأصفهاني، من المتقدمين وعدد من المتأخرين منهم عبد المتعال الجبري، ولم يتوان العلماء في الرد عليهم، ودحض شبههم بدليل العقل والنقل، وينتهي الباحث في هذا إلى القول الجامع المانع في هذه المسألة وهو: الحاصل أن النسخ جائز عقلا، من غير فرق بين كونه في الكتاب أو السنة، وقد حكى جماعة من أهل الأصول اتفاق أهل الشرائع عليه، فلم يبق في المقام ما يقتضي تطويل المقال " (الشوكاني. ط1، 1419هـ /1999م. 53/2) ولا خلاف بين العلماء في نسخ الكتاب بالكتاب، والكتاب بالسنة، والسنة بالكتاب، والسنة المتواترة بسنة متواترة، وسنة الآحاد بالمتواترة، والآحاد بآحاد، مع عدم جواز نسخ متواترة بآحاد.

وبناء على ذلك فإنه إذا تعارض دليلان، ولم يمكن الجمع بينهما، فإنه يصار إلى النسخ؛ دفعا للتعارض، وصيانة لنصوص الشريعة عن الاختلاف، وهذا ما عليه إجماع الأمة، يقول الجويني: " إذا تعارض نصان... وتأرخا فالمتأخر ينسخ المتقدم، وليس ذلك من مواقع الترجيح " (الجويني، ط1، 1418 هـ /1997م. 183/2)

ومن شواهد ذلك: عن ابن عباس: أن رسول الله ﷺ احتجم محرما صائما (البخاري. ط1، 1422هـ 33/3) وعارضه ما جاء عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: " أفطر الحاجم والمحجوم " (البخاري. ط1، 1422هـ 33/3) قال الشافعي: فحديث ابن عباس ناسخ، وحديث إفطار الحاجم والمحجوم منسوخ. (الشافعي. 4101هـ/1990م. 640/8).

وقوله ﷺ: " ادخروا ثلاثا، ثم تصدقوا بما بقي " (مسلم. د، ت. 1561/3) " وقوله: " إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا " (مسلم. د، ت. 1561/3) والنهي في الحديث عن ادخار الأضاحي فصحيح، والحديث في الإباحة فصحيح، وهذا هو الناسخ للأول والله أعلم (ابن شاهين. ط، 1408هـ/1988م.413/1) وحديث عائشة من أبين ما يوجد في الناسخ والمنسوخ من السنن.(الحازمي. ط2، 1359 هـ. 156/1) قال رسول الله ﷺ: " ونهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، فإن في زيارتها تذكرة " (مسلم. د، ت. 672/2) والنهي عن

زيارة القبور فصحيح، والحديث في الإباحة لزيارة القبور فصحيح، وهو ناسخ للأول، وقال في حديث: " فزوروها فإن في زيارتها عبرة وتذكرة " (ابن شاهين. ط 1، 1408هـ/1988م. 275/1) وقيل: هذا حديث صحيح صريح بنسخ نهي قد تقدمه، يجوز أن يكون لعن زوارات القبور، فيتنبه لذلك الرجل على النهي، ويمكن أن يكون بحديث آخر ينسخ (ابن الجوزي، ط 1، 1423هـ/2002م. 314/1)

وقول أبي هريرة: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: " توضئوا مما مست النار ".(مسلم. د، ت. 272/1. 352) قال: ... أن أكثر الناس يطلقون القول بأن الوضوء مما مست النار منسوخ، ثم اجتماع الخلفاء الراشدين، وإجماع أئمة الأمصار بعدهم، يدل على صحة النسخ، والله أعلم.(الحازمي. ط2، 1359 هـ.47/1، 52) .

وما روى أبو مسعود، ووائل ابن حجر، وغيرهما، عن النبي ﷺ أنه "كان يضع يديه على ركبتيه إذا ركع " (مسلم. 1/ 408) وروى ابن مسعود رضي الله عنه، عن النبي ﷺ: " أنه كان يطبق يديه، فيجعلهما بين ركبتيه " (الصنعاني، 152/2) والعمل على الحديث الأول، وهذا الثاني منسوخ، فقد روى ابن عمر: " أن النبي ﷺ إنما فعل ذلك مرة " (ابن الجوزي. ط1، 1423هـ/2002م.221/1)

ولما كان لعلم الناسخ والمنسوخ كبير اتصال بعلم مختلف الحديث رأيت أن أذكر بعضا من الكتب المؤلفة في الناسخ والمنسوخ، منها: كتاب الناسخ والمنسوخ: لقتادة السنوسي ت118هـ، وناسخ الحديث ومنسوخه: ابن الأثرم ت261هـ، تأويل مختلف الحديث: ابن قتيبة الدينوري ت 276هـ، وناسخ الحديث ومنسوخه: ابن شاهين ت385هـ، الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار: لآبي بكر الحازمي ت 584هـ إعلام العالم بعد رسوخه بناسخ الحديث ومنسوخه: ابن الجوزي، شرح معاني الآثار: الطحاوي ت: 321هـ (محمد عجاج ، ط1، 1410هـ1998م. ص187، 188) هذه جملة من كتب الناسخ والمنسوخ ذكرتها؛ ليسهل على الباحث الرجوع للأحاديث التي يرى تعارضها ليجد فيها بغيته.

ثالثا: الترجيح:

يقصد به: تقوية أحد الطريقين على الآخر ليعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر. (الرازي، ط 3، 1418هـ/1997م. 397/5).

وقد ذهب أكثر العلماء إلى جواز الترجيح بين الأدلة المتعارضة، بناء على إجماع الصحابة على الترجيح بين الأدلة المتعارضة، وتقديم بعضها على بعض، وهو ما أكده الجويني بقوله: " والدليل القاطع في الترجيح إطباق الأولين ومن تبعهم على ترجيح مسلك في الاجتهاد على مسلك، هذا ما درج عليه الأولون قبل اختلاف الآراء " (الجويني. ط1، 1418 هـ /1997م 175/2) وإن خالف في ذلك بعض العلماء فقالوا: يلزم التخيير أو التوقف عند التعارض، وقد وضعوا له شروطا يتحقق بوجودها، وينتفي بانتفائها، منها: عدم ثبوت النسخ؛ إذ إنه لا ترجيح مع تحققه، وفي هذا يقول الجويني: " إذا تعارض نصان... وتأرخا فالمتأخر ينسخ المتقدم وليس ذلك من مواقع الترجيح " (الجويني. ط1، 1418هـ/1997م. 183/2) وأن لا يكون المتعارضان من القطعيات؛ لأن المقطوع فيه لا يفيد فيه الترجيح، يقول ابن الخطيب (فما أوجب العلم من الأخبار لا يصح دخول التقوية والترجيح فيه؛ لأن المعلومين إذا تعارضا استحال تقوية أحدهما على الآخر.... وأما ما لا يوجب من الأخبار فيصح دخول التقوية والترجيح فيه) (الخطيب البغدادي.433/1) وهذا ما كان عليه السلف الصالح من القول بالترجيح بين الأدلة المتعارضة، وهو ما يعد إجماعا منهم على ذلك " فمن نظر في أحوال الصحابة، والتابعين، وتابعيهم، ومن بعدهم، وجدهم متفقين على العمل بالراجح وترك المرجوح " (الشوكاني. ط1، 1419هـ /1999م. 263/2) " فهو متفق عليه، ولم يخالف في ذلك إلا من لا يعتد به"(الشوكاني. ط1، 1419هـ /1999م. 263/2) وتحقق التعارض بين الدليلين، يقول ابن النجار: " والترجيح لا يكون إلا مع وجود التعارض فحيث انتفى التعارض انتفى الترجيح " (ابن النجار. ط 2، 1418هـ /1997م. 616/4).

أما بخصوص مسالك الترجيح فهي كثيرة ولا يمكن حصرها في هذا الموضع (ووجوه الترجيحات كثيرة....) (الحازمي. ط2، 1359هـ. 9/1)

ونظرا لأثر الترجيح في دفع التعارض بين الكثير من الأدلة المتعارضة اهتم به العلماء وتوسعوا في ذلك حتى جعل حصرها في عدد معين أمرا صعبا، وهو ما أكده الطوفي بقوله: " ثم تراجيح كثيرة لم نذكرها ذكرت في كتب الأصول وذلك؛ لأن مثارات الظنون التي يحصل بها الرجحان والترجيح كثيرة

جدا فحصرها ببعيد " (الطوفي. ط1، 1407هـ/1987م. 726/3) ولعل هذا ما دفعهم إلى الاختلاف فيه مسائله فمنهم من توقف بها عند الخمسين وجها، ومنهم من زاد على ذلك فأوصلها إلى المائة، ومنهم من زاد بعدها ستين، وهذه الوجوه تندرج تحت عدة أقسام كانت هي الأخرى محلا لخلاف العلماء، لكن المعتمد من هذه الأقسام عند أغلب العلماء هو: " أن الترجيح قد يكون باعتبار الإسناد، وقد يكون باعتبار المتن، وقد يكون باعتبار المدلول، وقد يكون باعتبار أمر خارج " (الشوكاني. ط1، 1419هـ /1999م. 264/2) ويندرج تحت كل قسم من هذه الأقسام عدد غير قليل من الوجوه يصعب إيرادها تفصيلا عليه فسأكتفي بشاهد واحد أو اثنين لبعض الوجوه لكل قسم من الأقسام الأربعة المذكورة محيلا القارئ إلى مواضعها من كتب الأصول.(الحازمي. ط2، 1359هـ.9/1).

أولا: الترجيح باعتبار السند:

يقصد بالسند: " هو: الطريق الموصل للمتن، وبعبارة أوضح: هو رواة الحديث الذين رووا لفظ الحديث " (أبو شُهبة. د، ت. 18/1)

1ـ ترجيح الخبر الوارد في الصحيحين على غيرهما من كتب الحديث الأخرى:

ففي مسألة تأخير صلاة الظهر عند شدة الحر جاء قول النبي ﷺ : " إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة فإن شدة الحر من فيح جهنم " وقوله ﷺ : " إن شدة الحر من فيح جهنم فإذا اشتد الحر فأبردوا عن الصلاة " (البخاري. ط1، 1422هـ. 113/1) ويعارضهما ما جاء عن خباب قال: " شكونا إلى رسول الله ﷺ الصلاة في الرمضاء، فلم يشكنا " (مسلم. د، ت.432/1) ففي الحديثين الأولين استحباب تأخير صلاة الظهر في شدة الحر، ويعارضهما الثاني الذي يفيد بعدم الإذن في تأخيرها في شدة الحر، وقد رجح العلماء الحديثين الأولين لورودهما في الصحيحين، وحديث خباب ورد في مسلم فقط: " فأحاديث الإبراد أرجح؛ لأنها في الصحيحين بل في جميع الأمهات بطرق متعددة، وحديث خباب في مسلم فقط، ولا شك أن المتفق عليه مقدم " (الشوكاني، ط1، 1413هـ/1993م. 377/1)

2. ترجيح الرواية عن سماع على الرواية عن كتاب:

من شواهد ذلك: الاختلاف في طهاة جلد الميتة بالدباغ حيث جاء عن ابن عباس قوله: سمعت رسول الله ﷺ يقول: " إذا دبغ الإهاب فقد طهر" (مسلم. د، ت.277/1) فمضمونه طهارة جلد كل ميتة من الحيوان، لكن يعارضه ما جاء عن عبد الله بن عكيم الجهني قال: أتانا كتاب رسول الله ﷺ: " ألا تنتفعوا من الميتة بإهاب أو عصب " (الترمذي. 1998م. 274/3) ومضمونه عدم جواز الانتفاع من الميتة بشيء، وقد رجح العلماء حديث ابن عباس؛ لأنه عن سماع عن حديث عبد الله بن عكيم؛ لأنه عن كتاب، قال الحازمي: " أن يكون أحد الحديثين سماعا أو عرضا، والثاني يكون كتابة، أو وجادة، أو مناولة، فيكون الأول أولى بالترجيح ...؛ ولهذا رجح حديث ابن عباس ... على حديث عبد الله بن عكيم: لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب؛ لأن هذا كتاب، وذاك سماع " (الحازمي. ط2، 1359هـ. 11/1).

3ـ الترجيح بفقه الراوي:

ومن شواهده ما ورد بخصوص مسألة صحة صوم من أصبح مجنبا في رمضان، أو عدم صحته فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: " إذا نودي للصلاة ـ صلاة الصبح ـ وأحدكم جنب فلا يصم يومئذ " (مسلم. د، ت. 779/2) وهذا يقتضي بطلان صوم من ترك الاغتسال من الجنابة حتى أدركه الفجر، لكن يعارضه ما روي عن عائشة وأم سلمة أن رسول الله ﷺ كان يدركه الفجر وهو جنب، ثم يغتسل ويصوم، وهذا يدل على صحة صوم من لم يغتسل من الجنابة حتى أدركه الفجر، وقد رجح العلماء حديث عائشة؛ لأنها أفقه من أبي هريرة، ولموافقة أم سلمة لها، ولكونهما زوجتين للنبي ﷺ والزوج أعرف بحال زوجه (الشوكاني، ط1، 1413هـ/1993م. 253/4).

ثانيا: الترجيح باعتبار المتن:

يقصد بالمتن: " هو ما ينتهي إليه السند من ألفاظ الحديث الدالة على معانيها " (أبو شُهبة. د، ت.19/1).

1. ترجيح القول على الفعل:

ومن شواهد ذلك اختلافهم فيما ورد بخصوص وضع الركبتين أولا أو اليدين عند السجود: فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: " إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير وليضع يديه قبل ركبتيه " (النسائي. ط 2، 1406هـ/1986م. 207/2) ومضمونه أن المصلي يقدم يديه على ركبتيه عند السجود، وهذا يعارضه ما جاء عن وائل بن حجر قال: " رأيت النبي ﷺ إذا صلى وضع ركبتيه قبل يديه، وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه " (ط 2، 1406هـ/1986م. 206/2) فهو يدل على استحباب تقديم الركبتين عند الهوي إلى السجود، وقد رجح بعض العلماء حديث أبي هريرة؛ لأنه قول، وحديث وائل لأنه حكاية فعل.(الشوكاني، ط1، 1413هـ/1993م. 295/2).

2ـ ترجيح المشتمل على علة الحكم:

ومن شواهده: اختلافهم في طهارة سؤر الهرة فعن أبي قتادة أن رسول الله ﷺ قال في الهرة: " إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات" (الترمذي. 1998م. 151/1) وهذا يدل على طهارة سؤر الهرة إلا أنه يعارضه ما جاء عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: " يغسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب سبع مرات أولاهن أو آخراهن بالتراب، وإذا ولغت في الهرة غسل مرة " (أبو داود. 10/1) وهذا مضمونه جاء مخالفا للحديث الأول، وقد رجح حديث أبي قتادة؛ لأن الحكم مقترن فيه بالتعليل (الصنعاني. 33/1).

3ـ ترجيح المنطوق على المفهوم:

ومن شواهد ذلك: اختلاف العلماء في حكم الاغتسال إذا التقى الختانان، فعن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: " إنما الماء من الماء " (الترمذي. 1998م. 172/1) فمفهومه لا غسل من التقاء الختانين، وإنما يشترط الإنزال، وهذا يعارضه ما جاء عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: " إذا جلس بين شعبها الأربع، ثم جهدها فقد وجب الغسل " (البخاري. ط1، 1422هـ .66/1) وعن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: " إذا جلس بين شعبها الأربع، ومس الختان الختان فقد وجب الغسل " (مسلم. د، ت.270/1) فكلا الحديثين يدلان بمنطوقهما على أن الغسل لا يتوقف على الإنزال، بل يجب بمجرد الإيلاج، وقال العلماء: وهو الراجح؛ لأن المنطوق مقدم على العمل بالمفهوم (الشوكاني. ط1، 1413هـ/1993م. 277/1).

ثالثا: الترجيح باعتبار المدلول:

1- ترجيح الأقرب إلى الاحتياط:

كأن يقتضي أحد الخبرين الحظر، والآخر الإباحة، فيقدم الحظر على الإباحة وقوفا عند قوله ﷺ : " دع ما يريك إلى ما لا يريبك " (النسائي. ط 2، 1406/1986م 230/8) ومن أمثلته: الاختلاف في بيع العربان، فعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه قال: " نهى رسول الله ﷺ عن بيع العربان " (أبو داود. 283/3) فالظاهر تحريمه، لكن يعارضه ما جاء عن زيد بن أسلم: أن النبي ﷺ: " أحل العربان في البيع " (ابن أبي شيبة. ط 1، 1409م. 7/5) فرجح العلماء حديث عمرو؛ لأنه يتضمن حظر البيع وهو أرجح من الإباحة (الشوكاني. ط1، 1413هـ/1993م.182/5)

2. ترجيح المثبت على النافي:

ومن أمثلته: الاختلاف في الصلاة على الشهيد: فعن جابر بن عبد الله قال: "كان النبي ﷺ يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في ثوب واحد، ثم يقول أيهما أكثر أخذا للقرآن؟ فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد: وقال: " أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة " وأمر بدفنهم في دمائهم، ولم يغسلوا، ولم يصل عليهم " (البخاري. ط1، 1422هـ . 91/2) ففيه أن شهداء الحرب لا يصلى عليهم، ويعارضه ما جاء عن عقبة بن عامر أن النبي ﷺ خرج يوما فصلى على أهل أحد صلاته على الميت، ثم انصرف إلى المنبر فقال: " إني فرط الآن " (البخاري. ط1، 1422هـ. 91/2) وهذا يدل على أن الشهداء يصلى عليهم، وقد رجح العلماء حديث عقبة القاضي بالصلاة على الشهداء؛ لأن حديث جابر ناف لها، والمثبت أولى من المنفي، يقول الشوكاني: " أحاديث الصلاة قد شد من عضدها كونها مثبتة، والإثبات مقدم على النفي، وهذا مرجح معتبر". (الشوكاني. ط1، 1413هـ/1993م. 55/4).

3- يرجح الخبر المذكور من لفظ موم إلى علة الحكم على ما ليس كذلك:

وذلك لأن الانقياد إليه أكثر من الانقياد إلى غير المعلل، لأن ظهور التعليل من أسباب قوة التعميم، كتقديم قوله ﷺ: من بدل دينه فاقتلوه " ( ) على حديث النهي عن قتل النساء ( ) من جهة أن التبديل إيماء إلى العلة. .

رابعا: الترجيح باعتبار أمر خارج:

1. الترجيح بعمل أكثر السلف:

ومن شواهد ذلك: الاختلاف في رفع اليدين في غير تكبيرة الإحرام فقد جاء عن عبد الله بن عمر: " أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة، وإذا كبر للركوع، وإذا رفع رأسه من الركوع، وقال: سمع الله لم حمده، ولم يفعل ذلك في السجود " (البخاري. ط1، 1422هـ. 1/ 148) ففيه استحباب رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام، وعند الركوع، والرفع منه، وهذا يعارضه ما جاء عن ابن مسعود قال: " لا أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ فصلى فلم يرفع يديه إلا في أول مرة " (الترمذي. 1998م 343/1) ففيه أن الرفع يكون عند تكبير الإحرام فقط، ولكن رجح حديث الرفع؛ لأنه عمل به الصحابة والتابعون، وأنكروا على من لم يعمل به (ابن قدامة. 1388هـ/1968م. 358/1)

2ـ الترجيح بعمل الخلفاء الأربعة:

ومن أمثلته: الاختلاف في الشرب حال القيام: فعن أبي سعيد: " أن رسول الله ﷺ نهى عن الشرب قائما " (مسلم. د، ت. 3/ 1602) وهذا يقتضي بظاهره منع ذلك، ويعارضه ما جاء عن ابن عباس قال: " شرب النبي ﷺ قائما من ماء زمزم " (مسلم. د، ت. 1601/3) حيث اقتضى الجواز، وقد رجح العلماء هذا؛ لأنه من فعل الصحابة في زمنه؛ فيكون في حكم المرفوع. (الغيتابي. د، ت. 191/21).

3ـ اعتضاد أحد الخبرين بقرينة الكتاب:

كتقديم الحج والعمرة فريضتان على رواية العمرة تطوع لموافقته لحكم القرآن من كتاب الله تعالى، وهو قوله تعالى: ﴿ وأتموا الحج والعمرة لله﴾ [البقرة: 196] " قال ابن عمر رضي الله عنهما: " ليس أحد إلا وعليه حجة، وعمرة، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: " إنها لقرينتها في كتاب الله ﴿ وأتموا

الحج والعمرة لله ﴾ البقرة: 196 " (البخاري. 2/3) عن جابر، أن النبي ﷺ سئل عن العمرة أواجبة هي؟ قال: " لا، وأن تعتمروا هو أفضل " (الترمذي. 262/2.) قال الشافعي: والذي هو أشبه بظاهر القرآن وأولى بأهل العلم عندي وأسأل الله التوفيق أن تكون العمرة واجبة، فإن الله عز وجل قرنها مع الحج فقال ﴿ وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي ﴾ البقرة: 196 وأن رسول الله ﷺ اعتمر قبل أن يحج وأن رسول الله ﷺ سن إحرامها والخروج منها بطواف وحلاق وميقات، وفي الحج زيادة عمل على العمرة، فظاهر القرآن أولى " (الشافعي: الأم. 1410هـ/1990م. 144/2) و(الزركشي. 1994م. 202/8).

وينتهي الباحث إلى القول: إن وجوه الترجيح بين الأدلة المتعارضة قد تنوعت عند الأصوليين والفقهاء، وبذا ظهر الاختلاف بينهم في أغلب مواضعه؛ نظرا للتفاوت الحاصل في قدرات المجتهدين واستعداداتهم العقلية والعلمية؛ فما قد يقوى من دليل للترجيح لدى أحدهم قد يضعف عند آخر، فيعمل كل منهم بغلبة الظن، ومع هذا فهي لا تخرج عن قواعد الترجيح العامة المتعارف عليها بين العلماء، ويبقى اختلافهم في هذا الباب اختلاف تنوع لا اختلاف لا تضاد؛ وهذا يؤكده قولهم: " واعلم أن التراجيح كثيرة، ومناطها ما كان إفادته للظن أكثر فهو الأرجح، وقد تتعارض هذه المرجحات، كما في كثرة الرواة، وقوة العدالة وغيره، فيعتمد المجتهد في ذلك ما غلب على ظنه " (الزركشي. ط1414،1هـ/1994. 181/8).

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث في موضوع التعارض بين الأحاديث انتهيت إلى نتائج أجملها في الآتي:

1. إن الله تعالى لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قطعية، بل جعل أكثرها ظنية؛ توسعة على المكلفين، لئلا ينحصروا في مذهب بعينه.

2ـ اتفاق رجال الفكر الأصولي على امتناع التعارض بين الأدلة القطعية: حقيقة ـ أي في الواقع ـ بمعنى: أن يكون الله تعالى قد نصب على الحكم الواحد في وقت واحد، ومحل واحد دليلين متعارضين لا يمكن دفع أحدهما؛ إذ لو وقع ذلك لكان من باب التناقض، وهو محال على الله تعالى، بينما اختلفوا في جواز وقوعه في الظاهر ـ أي في ذهن المجتهد ـ فذهب أكثرهم إلى القول بمنعه، وخالف في ذلك الأحناف فقالوا بجوازه.

3ـ وبخصوص الأدلة الظنية فقد اتفقوا على جواز تعارضها في الظاهر، وظهر الاختلاف بينهم إذا كان التعارض بين الدليلين في الحقيقة والواقع، فقال أغلبهم بجوازه، و ذهب الأحناف إلى خلاف ذلك.

3ـ إن ما يبدو للمجتهد من تعارض بين الأحاديث هو في الظاهر لا في الواقع، وسببه يؤول إلى الجهل بالمتقدم منها من المتأخر، أو لعدم فهم المعنى المراد من الحديث؛ إذ إن القدرة على الفهم والاستنباط تتفاوت من مجتهد إلى آخر.

4ـ اتفاق علماء الأصول على إمكانية دفع ما قد يظهر من تعارض بين الأحاديث في الظاهر بطرق الدفع المتعارف عليها بينهم المتمثلة في: الجمع إن أمكن، أو النسخ، أو الترجيح، على اختلاف بينهم في ترتيب هذه الطرق من حيث التقديم والتأخير.

5ـ اختلاف الفقهاء في الكثير من أحكام المسائل بناء على التعارض الظاهري بين أدلتها من الحديث.

6ـ تنوع الأحكام الفقهية في العديد من مسائل الشرع؛ بناء على تنوع الدلالة في بعض الأحاديث.

7ـ عناية الفقهاء بدفع التعارض الواقع بين العديد من الأحاديث وفق الآليات المتعارف عليها بينهم، وإن ظل الاختلاف بينهم في ترتيبها من حيث الأولوية: تقديما وتأخيرا.

،،، والحمد لله رب العالمين،،،

المصادر والمراجع

1ـ الإسنوي: نهاية السول شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1، 1420هـ/1999م.

2. الإسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1400هـ.
3. الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت.
4. أمير باد شاه: تيسير التحرير: ، مصطفى البابي، مصر،1351هـ/ 1932م.
5. الباجي: الحدود، تحقيق: نزيه حماد، دار الآفاق الجديدة، القاهرة، ط1، 1420هـ/ 2000م.
6. البخاري: الجامع المسند الصحيح، تحقيق: محمد زهير، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
7. البخاري: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي: ، دار الكتاب الإسلامي.
8. البيهقي: السنن، تحقيق: محمد عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت ط3، 1424هـ /2003 م.
9. الترمذي: السنن، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998 م.
10. التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح: ، مكتبة صبيح، مصر.
11. الجرجاني: الديباج المُذَهَّب في مصطلح الحديث، مطبعة مصطفى البابي، مصر، 1350هـ/1931م.
12. ابن الجوزي: إعلام العالم بعد رسوخه بناسخ الحديث ومنسوخه، تحقيق: أحمد بن عبد الله، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط 1، 1423 هـ/2002 م.
13. الجويني: البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418 هـ /1997م.
14. الحازمي: الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط2، 1359هـ.
15. ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د. ت). 1/.97
16. أبو الخطاب: التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد أبو عمشة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى ط1، 1406 هـ/1985م.
17. الخطيب: الكفاية في علم الرواية: تحقيق: عبد الله السورقي، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.
18. الخطيب البغدادي: أصول الحديث، دار الفكر، بيروت، ط1، 1410هـ1998م.
19. أبو داود: السنن. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت،
20. الرازي: المحصول، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط 3، 1418هـ/1997 م
21. الزحيلي: الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير، دمشق، ط2، 1427هـ/2006م.
22. الزركشي: البحر المحيط، دار الكتبي، ط 1، 1414هـ / 1994م.
23. السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ /1995 م.
24. السيد صالح: دراسات في التعارض والترجيح، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، 1400هـ.
25. الشافعي: اختلاف الحديث، دار المعرفة، بيروت، 410هـ/1990م.
26. الشافعي: الأم. دار المعرفة، بيروت، 1410هـ/1990م.
27. الشافعي: الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، مصر،ط1،، 1358هـ/1940م.

28. ابن شاهين: ناسخ الحديث ومنسوخه، تحقيق: سمير الزهيري، مكتبة المنار، الزرقاء، ط 1، 1408هـ/1988م.
29. أبو شُهبة: الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، دار الفكر العربي.
30. الشوكاني: إرشاد الفحول: تحقيق: أحمد عزو عناية، دمشق، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ/1999م.
31. الشوكاني: نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط1، 1413هـ/1993م.
32. ابن أبي شيبة: المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1409م.
33. الصنعاني: المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، المكتب الإسلامي، بيروت.
34. الصنعاني: سبل السلام، دار الحديث. ط 2، 1420هـ /1999 م.
35. الطوفي: شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ/1987م.
36. ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار: ، دار الفكر، بيروت، ط،2، 1412هـ/1992م.
37. عياض: أصول الِفقهِ الذي لا يسع الفقيهِ جهله، دار التدمرية، الرياض، ط1، 1426هـ/2005 م.
38. الغزالي: المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ/ 1993م.
39. الغيتابى: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
40. الفيروزآبادى: القاموس المحيط: ، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت.
41. القاسمي: قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث: ، دار الكتب العلمية، بيروت.
42. ابن قدامة: المغني: مكتبة القاهرة، 1388هـ/1968م.
43. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر.
44. مسلم: المسند الصحيح المختصر، تحقيق: محمد فؤاد، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
45. ابن منظور: لسان العرب ، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.
46. مسلم: المسند الصحيح المختصر، تحقيق: محمد فؤاد، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
47. ابن منظور: لسان العرب ، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.
48. ابن الموقت: التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، ط2، 1403هـ/ 1983م.
49. ابن النجار: شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1418هـ/1997م.

منهج الإمام الطبري في إيراد القراءات الشاذة في تفسيره

أ. أيوب رمضان أحمد الوحيشي
كلية الآداب مزدة – جامعة غريان

الملخص

يعدُّ تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) أحد أهم التصانيف في المدونة التفسيرية، ولا غرو فالإمام الطبري اعْتُبِرَ بهذا الكتاب أبًا للتفسير وشيخًا للمفسرين بلا منازع، وعُدَّ تفسيره من أقوم التفاسير وأشهرها وأكثرها أهمية بين سائر المؤلفات في المدونة التفسيرية.

وقد أجمع العلماء قديمًا وحديثًا على عظيم قيمة هذا التفسير، وتنوعت عباراتهم في الثناء على هذا الكتاب وبيان أهميته، وأنه لا غنى عنه لطالب العلم عمومًا، وطالب التفسير على وجه الخصوص.

ولما كان لتفسير الطبري هذه المكانة وتلك الأوصاف التي ربما لا يتصف بها غيره من الكتب في مدونة التفسير –أحببنا أن نلقي ضوءًا على جانب من الجوانب المهم التي تناولها في تفسيره وهي القراءات القرآنية الشاذه وتناوله لها وذلك أنه لكي تتحدد قيمة كتابٍ في أحد الفنون والعلوم وتُعْرَف على نحوٍ دقيق، فلا بد أن ننظر في مدى خدمته لهذا الفنّ وأثره فيه، ودرجة تطويره وإضافته التي أحدثها في داخله.

ويحاول البحث استعراض موقف الإمام الطبري من القراءات القرآنية الشاذة واعتاده بها واستشهاده بها

المبحث الأول: التعريف بعلم القراءات

المطلب الأول: مفهوم القراءات

أولا: تعريف القراءات لغة

القراءات جمع قراءة، وهي في اللغة مصدر سماعي لقرأ[1]، وقرأت الشيء قرآنًا أي: جمعتُه وضممتُ بعضه إلى بعض، وقرأت الكتاب قراءةً وقرآنًا، ومنه سمِّي القرآن، وأقرأه القرآن فهو مُقْرِئٌ، وجمع القارئ قرأةً، مثاله: كافر وكفره، والقراء: الرجل المتنسِّك، وقد تَقَرَّأَ، أي تنسَّكَ، والجمع القُرَّاؤون[2].

ثانيا: تعريف القراءات اصطلاحًا

ذكر العلماء والقراء تعاريف متعدّدة للقراءات، بعضها قريبٌ من بعض، وبعضها متداخلٌ في بعض، أبرز هذه التعاريف:

- تعريف الإمام الزرقاني رحمه الله: عرّفها الإمام الزرقاني بأنها عبارةٌ عن مذهبٍ يذهب إليه إمامٌ من أئمة القرّاء مخالفًا به غيرَه في النطق بالقرآن الكريم، مع اتفاق الروايات والطرق عنه، سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف أم في نطق هيئاتها[3].
- تعريف أبو حيان الأندلسي: عرّفها بقوله: "علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن "[4].
- تعريف ابن الجزري: عرفها بقوله: القراءات علمٌ بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقلة[5].

بعد ذكر ما تقدم من تعاريف مختلفة للقراءات، نميل إلى تعريف ابن الجزري رحمه الله، وذلك لأنه جامع شامل، من حيث أنه جمع فيه من المعاني ما تغني عن غيره، ولأن ابن الجزري يعتبر أحد أقطاب هذا العلم وأئمة هذا الفن وخاتمة المحققين فيه، وعلى هذا التعريف اعتمد كثير من العلماء الذين خلفوا ابن الجزري رحمه الله.

تعريف القراءات المتواترة

تُعرف بأنها القراءة التي روتها الكافة عن الكافة في كل طبقة من طبقات السند[6].

وتُعرف أيضًا بأنها القراءة التي صح سندها، ووافقت خط المصحف، ووافقت العربية ولو بوجه، وبهذا هي قراءة صحيحة لا يجوز ردها.

المطلب الثاني: أنواع القراءات

القراءات أقسام؛ منها قراءات مقبولة وصحيحة، ومنها قراءات شاذة، ولكل منهما أنواع وتفريعات:

النوع الأول: القراءات الصحيحة

تنقسم القراءات الصحيحة بدورها إلى نوعين:

5) القراءات المتواترة:

وهي كل قراءة وافقت العربية مطلقًا ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو تقديرًا وتواتر نقلها، فإن توافرت فيها هاته الشروط فيطلق عليها قراءةٌ متواترةٌ مقطوعٌ بقرآنيتها[7]، وتُعرف أيضًا بأنها ما ثبتتْ قراءتها عن النبي صلّى الله عليه وسلم واستفاض نقلها، وأحسن ما قيل من تعاريف للقراءة المتواترة ما ذكره ابن الجزري، حيث قال: "كلّ قراءة وافقت العربية ولو بوجه منها، ووافقت رسم أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالًا وصحّ سندها، فهي قراءة صحيحة لا يجوز ردّها، ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل القرآن بها، ووجب على الناس قبولها، سواء كانت هذه القراءة عن الأئمة السبعة القراء، أم عن الثلاثة المكملين للعشرة، أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختلّ ركن من هذه الأركان الثلاثة؛ كانت القراءة ضعيفة أو شاذة أو باطلة، بصرف النظر عن أن تكون هذه القراءة عن القرّاء السبعة أم عن غيرهم ممن هم أكبر منهم، هذا هو القول الصحيح عند أئمة التحقيق والتدقيق من السلف والخلف، وقد صرح بذلك الإمام الداني ومكي بن أبي طالب والمهدوي وأبو شامة ومن وافقهم من الأئمة، وهذا هو مذهب أهل السلف الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافه"[8].

6) القراءة المشهورة:

وهي التي صح سندها ولم يبلغ درجة المتواتر، ووافقت العربية والرسم وكانت مشهورةً عند القراء، وهذا النوع جائزٌ لم يعدّه أهل الاختصاص من الغلط ولا من الشاذّ، ويُقرأ به، ومثاله: ما اختلفت الطرق في نقله عن الأئمة السبعة، فرواه بعض الرواة عنهم دون بعض، والأمثلة على ذلك كثيرة في فرش الحروف المدوّن في كتب القراءات، وتعرف أيضا بأنها كل قراءة صحّ سندها ولم تبلغ حد التواتر، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالًا، ووافقت العربية ولو بوجه، واشتهرت بالقبول عند علماء القراءات والضبط، وقد تلقتها الأمة وعلماؤها بالقبول وحكمها حكم المتواترة[9]. وقصده رحمه الله بأن استفاضة القراءة صحيحةَ السند والتي تلقاها الأئمة بالقبول؛ تقوم مقام التواتر في القطع بقرآنيتها؛ وذلك في إشارة إلى أن المقصود هو حصول القطع بقرآنية القراءة؛ إما بتواتر سندها وإما بالدلالة على قرينة تفيد ما يفيد التواتر، والله أعلم.

النوع الثاني: القراءات الشاذة

عرفها العلماء **لغة بأنها**: من مادة شذّذ، شذ عنه، يشذّ ويشذّ شذوذًا، أي: انفرد عن الجمهور، فهو شاذ، وأشذه غيره، وشذاذ الناس: الذين يكونون في القوم وليسوا من قبائلهم، وشَذَّ يشذّ شذًّا وشذوذًا إذا تفرّق، وشذذته أنا وأشذذْته[10]، وشذّ يشذّ، بالضم، تعني الشذوذ والندرة[11].

اصطلاحًا: عُرّفت بتعاريفَ عدة، منها ما يلي:

أ- القراءة الشاذة ما نُقل قرآنًا من غير تواتر، واستفاضةٍ متلقـاةٍ بالقبول من الأمة[12].

قال أبو عبيد القاسم في كتابه فضائل القرآن: والمقصد من القراءة الشاذة تفسير القراءة المشهورة وتبيين معانيها، كقراءة عائشة وحفصة رضي الله عنهما: [والصلاة الوسطى صلاة العصر]، وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: [فاقطعوا أيمانهما]، وقراءة جابر: [فإن الله من بعد إكراههن لهن غفور رحيم]، ثم قال: هذه الحروف وما شاكلها صارت مفسرة للقرآن، وقد كان يُروى مثل هذا عن التابعين في التفسير فيُستحسن؛ فكيف إذا رُوي عن كبار الصحابة رضي الله عنهم[13].

ب- القراءة الشاذة هي القراءة التي تُروى آحـادًا، وتخالف خط المصحف العثماني، والقراءة الشاذة لا تعني ضعف السند، فقد تكون صحيحة السند وموافقة للغة العربية، ولكنها لم تثبت بطريق التواتر14.

ت- القراءة الشاذة هي التي نقلت عن علماء القراءة الأوائل من الصحابة والتابعين لكنها مخالفة لخط المصاحف العثمانية، فقد كان المسلمون يقرءون القرآن قبل نسخ المصاحف في خلافة عثمان، رضي الله عنه، على وجوه من النطق، وكان بعض تلك الوجوه يخالف خط المصحف، ثم ترك الناس، كل قراءة خارجة عن الخط بعد نسخ المصاحف وإرسالها إلى الأمصار الإسلامية، وقرؤوا بالوجوه التي يحتملها الخط من القراءات التي قرأ بها الصحابة، رضي الله عنهم.

ث- سمّيت القراءات المخالفة لرسم المصحف بالقراءات الشاذة؛ لأنها جاءت مخالفةً لما أجمعت عليه الأمة من نصّ القرآن الكريم الذي نُقل بالتواتر، يقول السخاوي: والشاذّ مأخوذٌ من قولهم شذّ الرجل يشذّ شذوذًا، إذا انفرد عن القوم، والذي لم يزل عليه الأئمة الكبار القدوة في جميع الأمصار من الفقهاء والمحدّثين وأئمة العربية توقير القرآن واجتناب الشاذ واتباع القراءة المشهورة ولزوم الطرق المعروفة.

ج- القراءة الشاذة هي كلّ قراءة لم تتوفر فيها شروط القراءة الصحيحة، والتي اعتمدها علماء القراءات في الحكم على القراءة الصحيحة، وهذا الاطلاق للمصطلح الشذوذ منذ القدم، فكان الأصل فيه

اطلاق الشذوذ على ما خالف خط المصحف، واستوفى باقي الشروط، ويطلق هذا المصطلح على القراءة التي استوفت الشروط؛ إلا أن سندها ضعيف "شاذة"، أما إذا لم يكن للقراءة سند فإنها تكون رواية موضوعة مكذوبة مُختلقة، يُكفّر متعمّدها؛ حتى لو وافق بذلك المعنى ورسم المصحف.

ح- يُراد بمصطلح القراءات الشاذة هي تلك القراءات التي لم تبلغ درجة الصحة في ثبوتها[15].

خ- سُمِّيت القراءات شاذةً؛ لعدم استفاضتها في النقل، وربما تكون فصيحة في اللفظ، وقوية المعنى؛ إلا أنها لم تُنقل مستفيضةً، فأُطلق عليها بأنها شاذة[16].

د- القراءة الشاذة هي ما نقله أو نقلها غير ثقة، أو نقلها ثقة ولا وجه له في العربية[17].

ذ- القراءات الشاذة هي القراءة التي خرجت عن أركان القراءة المتواترة التي وضعها العلماء واتفقوا عليها، ومصطلح الشذوذ عند القراء مصطلح خاص، يُقصد به كل ما خرج من أوجه القراءات عن أركان القراءة المتواترة، وما يلحق بهما من القراءات الصحيحة، فيدخل في القراءات الشاذة؛ القراءات الضعيفة وغيرها من القراءات التي اختل فيها ركن من أركان القراءة.

ر- القراءات الشاذة هي مما لا تصحّ نسبتها إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ويحرم اعتقاد قرآنيتها، بل قد يكفر معتقدها إذا علِم ببطلان سندها، ولا يجوز القراءة بها في الصلاة أو خارج الصلاة، ولا يُتعبد بتلاوتها[18].

المطلب الثالث: أهمية القراءات الشاذة

القراءة الشاذة هي التي فقدت عنصرًا هامًا وركنًا أساسيًّا من عناصر وأركان القراءة الصحيحة، ولكن هذا لم يبعدها ولن يجعلها بمعزل عن الاستفادة منها في كثير من العلوم كالتفسير واستنباط الأحكام الشرعية، فهي لا شك تعتبر رافدًا من روافد علوم اللغة العربية وعلوم الشريعة، وأهميتها تظهر في المؤلفات والبحوث العلمية على اختلاف تخصصاتها؛ فكتب التفسير جُلها تُعنى بالشواذ وتنقل الكثير منها وتوجهها وتفيد في شرح المعاني وترجيح الآراء، وكذلك الحال في كتب معاني القرآن وإعرابه لا يمكن الاستغناء عنها ولا تركها لفائدتها في بيان وتوضيح المراد من الآيات القرآنية.

كما أن كتب الفقهاء مليئةٌ بالقراءات الشاذة؛ وذلك أن وجودها يُؤدي إلى اختلافهم في الاحتجاج بها، وإن لم يقبلوها على أنها قرآن، وإنما قبلوها على أنها أخبار أو تفسير للقراءة .

أما كتب اللغة والنحو فاهتمامها بهذه القراءات لا يخفى على أحد، فالقرآن الكريم حجة في العربية بقراءاته المتواترة وغير المتواترة، كما هو حجة في الشريعة، فالقراءة الشاذة التي فقدت شرط التواتر لا تقل

شأنًا عن أوثق ما نقل إلينا من ألفاظ اللغة وأساليبها، وقد أجمع العلماء على أن نقل اللغة يكتفى فيه برواية الآحاد.

المطلب الرابع: الحكمة من تعدد القراءات والفائدة من تنوعها

يجب التسليم بأن اختلاف القراءات إنما هو من باب اختلاف التّنوّع، ليس اختلاف تضادّ، وحيث تصحّ القراءة، كالقراءات الصحيحة المتواترة؛ فإنّ لها من المعاني الشيء العظيم؛ من حيث إثراء المعنى وإيضاح الغموض الواقع في بعض الألفاظ، وغيرها من الفوائد التي سيذكرها البحث بإيجاز:

1 – التّخفيف والتيسير على الأمّة ورفع الحرج عنها؛ وذلك بالقراءة على الوجه المتيسّر لها.

2 – الإبانة عن الإعجاز بتنوّع وجوه التّلاوة، فإنّ الاختلاف في الحرف ربّما دلّ على معانٍ لا توجد في الحرف الآخر.

3 – تفسير الإجمال في قراءة أخرى، كما في قراءة ﴿وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: آية222]، كقراءة (يطْهُرْنَ) وقراءة (يطَّهَّرْنَ)، ففي الأولى إجمال في احتمال أن تكون طهارتهنّ بمجرّد انقطاع الدّم، وفي الثّانية إبانة عن كون ذلك باغتسالهنّ بعد انقطاع الدّم[19].

4- الدلالة القاطعة على أن القرآن الكريم كلام الله تعالى.

5- فيها برهانٌ قاطعٌ على صدق النبي –صلى الله عليه وسلم–، فبرغم تعددها وتنوع الأداء فيها، أدّاها كما أُنزلت عليه، كما قال في الحديث: "هكذا أنزلت"[20].

6- فيها دلالةٌ على عظمة هذه الأمة، وإعلاءُ شأنها، حيث إنها تلقت القرآن بالحروف المختلفة ووَعَتْها وأحكمت ضبطها، وهي مَنْقَبَةٌ عظيمةٌ، وميزة لها كبرى، تَنْفرد بها عن سائر الأمم[21].

فيها دلالةٌ على صيانة القرآن الكريم، وحفظه من التبديل والتحريف، مع كونه مشتملًا على الأحرف والأوجه الكثيرة.

فيها تمثيلٌ للغات العرب ولهجاتهم المختلفة، وبذلك حَفَظَت القراءاتُ اللغةَ العربيةَ من الضياع والاندثار، فللقرآن والقراءات مِنَّةٌ على أهل العربية ومكرمة لهم.

المطلب الخامس: أنواع القراءات الشاذة

تنقسم القراءات الشاذة إلى أنواع عدة، نذكرها فيما يلي:

9. القراءة التي صحّ سندها ووافقت رسم المصحف وخالفت العربية ولم يتلقاها أئمة القراءات والضبط بالقبول، ومثال ذلك ما نقله ثقةٌ عن ثقة، ولا وجه له في العربية، نحو (شركاؤهم) و (أحباؤه) بواوٍ

خالصة، ولا يجوز هذا في وجه من وجوه العربية، فإنه إما أن يكون منقولًا عن ثقة ولا سبيل إلى ذلك، فهو مما لا يُقبل، إذ لا وجه له، وإما أن يكون منقولًا عن غير ثقة فمنعه أحرى ورده أولى.

10. القراءات التي وافقت العربية ووافقت رسم المصاحف العثمانية ولم يكن لها سندٌ، فهذه لا تسمى قراءة أصلًا، وإنما تسمى بذلك تجوّزًا، فهاته القراءات يحتملها الرسم، كما أنها صحيحةٌ في اللغة، وقد نطق بها العرب في لغاتهم ولهجاتهم، وقد جرت على ألسنتهم في نثرهم، ولكنها مع ذلك لم يُقرأ بها؛ لأنها لم ترد، ولم يكن لها سند صحيح يعتدّ به من نقل أو رواية[22].

11. هي القراءة التي صحّ سندها ووافقت العربية وخالفت أحد المصاحف العثمانية ولو تقديرًا، وهذه القراءة لا يجب الحكم بقبولها ولا بردها؛ إذ يُحتمل أن تكون من الأحرف السبعة ونُسخت في العرضة الأخيرة أو إنها من قبيل ما استخدمه الصحابة رضي الله عنهم في توضيح بعض الكلمات الغامضة وتبيينها، وتسمى في هذا الفن بالقراءات التفسيرية؛ إذ إنها تعتبر تفسيرًا وتوضيحًا لمعنى معين ثبت عن ثقة من الثقات الذين رُوي عنهم هذا العلم الجليل، ولكنها خالفت أحد المصاحف العثمانية التي اعتمدها سيدنا عثمان والصحابة رضي الله عنهم أجمعين في ذاك العصر[23].

12. قراءة الآحاد: وهي ما صحّ سندها ولكنها خالفت الرسم العثماني أو خالفت العربية أو لم تشتهر الاشتهار المعروف، ولا يجوز أن يُقرأ بها، لاختلال أحد أركان القراءة التي اتفق عليها العلماء، ومثال ذلك ما رُوي عن النبي صلّى الله عليه وسلم إنه قرأ: (متكئين على رفارف خضر وعباقريّ حسان)[24] ومع هذا لم تصح القراءة بها لمخالفتها الرسم العثماني والعربية.

13. القراءة الشاذّة: وهي التي لم يصح إسناده، وهذا النوع هو الذي له كتب كثيرة أُلّفت فيه، اشتهرت وانتشرت وعُرفت في مؤلفات اختصت بذكرها والاهتمام بها، ومثال ذلك قراءة (مَلَكَ يومَ الدين) بصيغة الفعل الماضي مع نصب (يومَ)، وغيرها كثير في القرآن، ونقل عن ابن عبد البرّ عدم جواز القراءة بالشاذ.

14. القراءة الموضوعة: فالقراءة الموضوعة لا يجوز أن يُقرأ بها، التي تعتبر من قبيل المدرج أو المكذوب، وهو ما زِيد في القراءة فيها على وجه التفسير؛ مثل قراءة سعد بن أبي وقاص: (وله أخ أو أخت من أمّ)، وكقراءة ابن عباس: (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم. في مواسم الحج) أخرجها البخاري، وكقراءة ابن الزبير: (ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. ويستعينون بالله على ما أصابهم).

وقد أجمع العلماء وأئمة القراءات بعدم القطع بالحكم عليها بالقبول أو بالرد، إذ ليس ذلك مما أوجب علينا أن يكون العلم به في النفي والإثبات قطعيًّا.

قال ابن الجزري في حديثه عن هذا القسم فقال: "والقسم الثاني من القراءة الصحيحة ما وافق العربية وصح سنده، وخالف الرسم، كما ورد في الصحيح من زيادة ونقص وإبدال كلمة بأخرى، ونحو ذلك مما جاء عن أبي الدرداء وعمر وابن مسعود وغيرهم رضي الله عنهم جميعًا، فهذه القراءة تسمى اليوم شاذة؛ لكونها شذّت عن رسم المصحف المجمع عليه، وإن كان إسنادها صحيحًا فلا تجوز القراءة بها لا في الصلاة، ولا في غيرها[25].

قال ابن تيمية رحمه الله معقبًا على ما ذهب إليه من أوجَبَ الحكم على هذه القراءات بالقبول أو بالرد بقوله: "والصواب القطع بخطأ هؤلاء"[26].

ذكر الإمام مكي بن أبي طالب في كتابه "الإبانة" أن الإمام ابن جرير رحمه الله: قال في كتابه الموسوم ب "القراءات" كلامًا له نَقَضَ به مذهبه أيضًا، فقال: "كل ما صحّ عندنا من القراءات، أنه علّمه النبيّ صلى الله عليه وسلم لأمته من الأحرف السبعة التي أذن الله له، ولهم أن يقرؤوا بها القرآن، فليس لنا أن نخطّئ من كان ذلك به موافقًا لخط المصحف، فإن كان مخالفًا لخط المصحف لم نقرأ به، ووقفنا عنه، وعن الكلام فيه"[27].

قال ابن الجزري رحمه الله: "هذه القراءة تسمى اليوم شاذة؛ لكونها شذت عن رسم المصحف المجمع عليه، وإن كان إسنادها صحيحا فلا تجوز القراءة بها لا في الصلاة، ولا في غيرها"[28].

المطلب السادس: منهج علماء القراءات في الحكم على القراءات

بعد الحديث عن الأحرف السبعة والتعريف بمرادها وفائدة الاختلاف والتنوع في القراءات نذكر منهج العلماء في الحكم على القراءات القرآنية، فقد كثر الاختلاف في القراءات وذلك بعد انتشار الإسلام واتساع الفتوحات الإسلامية ودخول العجم في الإسلام واختلاطهم بالمسلمين وتعلمهم القرآن من الحفظة، زاد بعد ذلك الاختلاف واتسع حتى كاد يحدث اقتتالا بين المسلمين بسبب اختلافاتهم في القراءة حتى كاد يكفر بعضهم بعضا، بعدها فزع حذيفة بن اليمان إلى سيدنا عثمان وأخبره بالخبر، فاتفقوا على جمع المسلمين على مصحف واحد يُحتكم إليه ولا يخرج عنه، فنسخ الصحف التي كانت قد كتبت في عهد سيدنا أبي بكر، وجعل الكلمة من غير شكل ولا نقط حتى تحتمل الكلمة الواحدة أكثر من قراءة، وأرسل النسخ إلى أمصار المسلمين وبعث بإمام ضابط كي يكون مرجعًا في القراءة، فيجتمع الناس بعد هذا الحدث على مصحف واحد بإمام ثقة في ذلك المصر، ولم يكن لها ضوابط تضبطها؛ لأنهم كانوا أساسًا يعتمدون على الحفظ في الصدور والقلوب، إلى أن دخل بعض الخلط في القراءات وكثر الطعن واللحن فيها بسبب تطور علم العربية والنحو في ذلك العصر الذي كان العلماء قد أرسوا قواعده وأسسه وتعصب

كثير منهم إلى حد أنه يرد القراءات ثابتة السند بحجة اختلافها مع إحدى قواعد العربية، فكان لزامًا على الأئمة والعلماء أن يتصدوا لمثل هذه الأمور حتى لا يتفشى هذا الأمر في عامة الناس، فوضعوا شروطًا يحتكمون إليها في الحكم على القراءة، واتفقوا على هذه الشروط، التي ستذكر لاحقًا بإذن الله، فقد كان أئمة القراء أحرصَ حريص وأوثقَ واثق في تحري الدقة والضبط في الحكم على القراءة وقبولها، فقد وضع العلماء قواعد اعتمدوها في قبول ورد القراءة وتحديد ماهيتها، وذلك بعد الانتشار الواسع للقراءات وكثرة الحفظة والحفاظ ورواد هذا العلم، فقد دخل فيها الغثّ والسمين، والجيد والرديء، لذا دعت الحاجة لوضع ضوابط وقواعد لقبول القراءة وردها، وقد نظمها ابن الجزري رحمه الله أوجز هذه الشروط في منظومته طيّبة النشر في القراءات العشر، فقال:

فكل ما وافق وجه نحوٍ ،،،، وكان للرسم احتمالًا يحوي
وصحّ إسنادًا هو القرآنُ،،، فهذه الثلاثة الأركـــــانُ
وحيثما يختلُّ ركنٌ أثبتِ ،،، شذوذه لو انه في السبعةِ[29]

هدف الباحث من ذكرها بشكل موجز لأن المكان لا يسع للتوسع في غير محله، ومن أراد الاستزادة في هذا الموضوع فعليه بالكتب المتعلقة بهذا الموضوع.

المبحث الثاني: منهج ابن جرير الطبري في إيراد القراءات الشاذة

المطلب الأول: المنهج الذي اتبعه الطبري في عرض القراءات الشاذة

يعد الطبري من العلماء المتقدمين في هذا العلم ومن الأئمة المعتبرين والمبدعين في شتى العلوم، لذا فهو موسوعةٌ علميةٌ متكاملة لا تكاد تجد نظيره، وهذا واضح من غزارة المادة العلمية التي لا شك أنها تفيد القارئ في شتى التخصصات؛ وقد كان الطبري إمامًا يُقتدى به ويُحتذى به ويؤخذ منه ومن مؤلفاته الزاخرة بالفوائد الجمّة التي تصل بالقارئ لمراده وفهمه لكتاب الله وعلومه وفنونه، فزمن الطبري الزاخر بالعلماء الذين ألفوا في علوم القرآن جعلت منه إمامًا في التفسير والقراءات ومرجعًا رئيسًا لطالب العلم، فقد نال خدمة كتاب الله وشرف الاعتناء بعلومه وفنونه، لتمكّنه وتفنّنه في هذه العلوم، فقد ألّف كتابًا أسماه "القراءات" وبيّن فيه اختياره في القراءة، وللأسف فُقد هذا الكتاب ولم يصل إلينا، فقد حدث له مثل ما حدث مع كثير من تراث الأمة الضائع، ولكن لحسن الحظ أن الطبري ذكر اختياراته في القراءات في كتابه "جامع البيان"، والذي في محلّ دراسته واستخراج منهجه وتتبعه في القراءات التي ذكرها ابن جرير في هذا التفسير للتعرف على منهجه، وبيان الطرق والأساليب التي استخدمها في عرضه للقراءات في تفسيره، فقد ذكر في بداية تفسيره أن له كتابًا في القراءات، فقال: "وقد استقصينا الرواية عمن روي عنه

في ذلك قراءة في كتاب القراءات، وأخبرنا بالذي نختار من القراءة فيه، والعلة الموجبة صحة ما اخترنا من القراءة فيه، فكرهنا إعادة ذلك في هذا الموضع، إذ كان الذي قصدنا له في كتابنا هذا البيان عن وجوه تأويل آي القرآن دون وجوه قراءتها"[30]، وسيذكر البحث منهجه في القراءات التي أوردها في تفسيره.

أولا: منهج الطبري في إيراد القراءات التي وصفها بالشذوذ وهي صحيحة

سيعرض البحث منهج الطبري في القراءات الشاذة والقراءات الصحيحة التي قد حكم عليها بالشذوذ، وذلك باستقراء بعض ما أورد فيه من قراءات في هذا البحث؛ بحيث تظهر الفائدة ويتضح ما ضاع في كتابه "القراءات" كي يُستفاد من هذا الكتاب في معرفة المنهج الذي سار عليه الطبري في تفسيره، وسبيّن البحث منهج الطبري في إيراد القراءات الصحيحة والتي حكم عليها بالشذوذ في ما يلي:

1. لم يُجوّز القراءة بكل ما جاء في العربية؛ لأن القراءة عند الطبري ما جاءت به أئمة الأمصار على النحو الذي أخذوا به عمن قبلهم[31]، فنلاحظ أن الطبري يعتبر أن القراءة ما جاءت به أئمة الأمصار، وما خرج عما جاءت به أئمة الأمصار فهو شاذ، وهنا تصريح للطبري بأن القراءة ما جاءت به الأمصار، وشذوذ ما خالفها[32].
2. أن الطبري يصوّب قراءةً ويترك الأخرى؛ بحجة أنها الأوْلى من ناحية المعنى أو أن ما قبلها دلّ عليها، ثم كان من منهجه أنه جوّز الاختيار والمفاضلة بين القراءة ترك القراءة الأخرى بحجة بيُونَة القراءة المختارة على غيرها؛ بزيادة معنى أوجب لها الصحة دون غيرها؛ وأما إذا كانت المعاني في جميعها متفقة، فلا وجه للحكم لبعضها بأنه أولى أن يكون مقروءًا به من غيره، ويذكر أن القراءتين إذا اتفقتا في المعنى فلا وجه للحكم لبعضها بأنها أولى أن يكون مقروءًا به من غيره[33].
3. من منهجه في قبول ورد القراءات الصحيحة والتي حكم عليها بالشذوذ أو الخطأ أنه اعتمد على موافقة القراءة لصريح كلام العرب وما اشتهر من لغتهم، فنجده يعتمد على شهرة اللغة في رد وقبول القراءة؛ مخالفًا بذلك ما اتفق عليه الأئمة من العلماء في هذا العلم الجليل، فيرد قراءة صحيحة؛ بحجة عدم موافقتها لكلام العرب وصريح لغتهم.
4. من منهج الطبري في هذا اعتماده على أقوال أهل التأويل في بيان معنى إحدى القراءتين، فيختار القراءة التي وافق تأويلها قول أهل التأويل والمعنى ويترك الأخرى ويردها، وربما يصفها بالخطأ وبالشذوذ.
5. يَعتبر الإمام الطبري أن قراءة أغلب الحجة من القراء قراءةً صحيحة لا يجب ردها، وإذا انفرد قارئًا أو قارئان بقراءة معينة؛ اعتبرها الطبري ليس حجة ويردها وربما يخطئها، لأنه لا يعتبر بقراءة الواحد والاثنين، وذلك لأنه يغلب الخطأ والنسيان على الواحد والاثنين، ولا يحصل السهو عند أربعة أو خمسة قراء.

6. بيّن الطبري أن القراءة إذا ثبتت واتصل سندها فهي سنة لا يجب ردّها ويكفر من كفر بحرف منه، يعتبر هذا تصريح من الطبري بأن القراءة عنده ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمته من الأحرف السبعة، التي كان منها موافقًا لرسم المصحف فإن خالفت الرسم لا يَقرأُ بها ويقف عندها ولا يتكلم فيها، وكل ما صح عنده من القراءات، أنه مما علمه النبي صلى الله عليه وسلم لأمته من الأحرف السبعة التي أذن الله له، ولهم أن يقرؤوا بها في القرآن، فليس لنا أن نخطّئ من كان ذلك به موافقًا لخط المصحف، فإن كان مخالفًا لخط المصحف لم نقرأ به، ووقفنا عنه، وعن الكلام فيه.

مما سبق يُلاحَظ أن المؤلف لم يلتزم بمنهجه الذي بيّنه في تفسيره من خلال استقراء وتتبع له، فقد تبيّن أن الطبري خالف منهجه وذلك بردّه لقراءات صحيحة مخالفًا بذلك المنهج الذي سار عليه العلماء واعتمدوه، وربما رجع هذا إلى تأثر الإمام الطبري بأقرانه من علماء اللغة والنحو ممن وقع في فتنة تغليط القراءات والكلام فيها وجعل اللغة حجة على القراءات، والصحيح أن القراءات هي حجة على العربية وليس العكس.

ثانيا: منهج الطبري في إيراد القراءات الشاذة في تفسيره

إن المتتبّع لتفسير الطبري والمهتم بما يحتويه هذا التفسير من علوم وفنون مختلفة، يجد أن الطبري قد جمع في كتابه عدة علوم تفنّن في كتابتها وتأصيلها، بحيث إنه جعل كتابه موسوعة عليمة ضخمة مليئة بالفائدة العلمية والثمار العظيمة، ومن هذه العلوم التي أوردها تفسيره علوم القراءات، وراجع ذلك لكونه كان قارئًا ومتمكنًا في هذا العلم وغير من العلوم التي برع فيها وأبدع فيها، ومن خلال استقراء الباحثين وتتبعهم لما أورده ابن جرير من قراءات في هذا التفسير لاحظوا ما يلي:

7. أن المؤلف رحمه الله لم يقتصر على نوع محدد من القراءات في تفسيره، وإنما ضمّن كتابه عدة أنواع من القراءات لم يكن قد ضبطها ضبطًا دقيقًا بحيث أن القارئ لهذا الكتاب يجد ضالته في هذا التفسير، ولكثرة القراءات التي أوردها الطبري في تفسيره، ولأن الكثير من هذه القراءات لم يُضبط ضبطًا دقيقًا كان لزامًا أن نتناول هذه الثغرات وندرسها ونبحث عن السقطات التي وقع فيها الطبري ونبيّنها بحيث يغني طالب العلم ويُشبع رغبته في هذا الكتاب، ومن القراءات التي ضمّنها الطبري كتابَه القراءات الشاذة، وقراءات الصحابة، وغيرها من القراءات، ثم إن الطبري لم يكن التزم بمنهجه الذي صرح به في تفسيره بأنه سيعتمد على القراءات التي قرأ بها أئمة الأمصار واتفقت عليها الأمة.

8. أن الطبري يورد القراءة الشاذة ولا يضبطها في كثير من الأحيان، فلا يصرح بشذوذها ولا يبيّن عدم صحتها وعدم الاعتداد بقرآنيّتها، بحيث يوقع القارئ في الوهم عندما يتركها مبهمة من غير تصريح بموقفه من هذه القراءة، وذلك ظاهر في قوله: "فتكون الملة حينئذ منصوبة عطفًا في الإعراب على اليهود والنصارى، وقد يجوز أن يكون منصوبًا على وجه الإغراء، باتباع ملة إبراهيم، وقرأ بعض القراء

ذلك رفعًا، فتأويله على قراءة من قرأ رفعا: بل الهدى ملة إبراهيم"[34]، ففي هذا الموضع نسب القراءة لبعض القراء دون ذكر أسمائهم، ولم يبيّن ويصرح بشذوذ هذه القراءة حتى يحترز منها القارئ ولا يقع في الوهم والإشكال في هذه المواضع.

9. في بعض الأحيان يُجوّز قراءةً شاذةً بحجة جوازها من ناحية الإعراب أو أن لها وجهًا في كلام العرب، ومثاله قوله: "ونصب الصبغة من قرأها نصبًا على الرد على الملة، وكذلك رفع الصبغة من رفع الملة على ردها عليها، وقد يجوز رفعها على غير هذا الوجه، وذلك على الابتداء، بمعنى: هي صبغة الله، وقد يجوز نصبها على غير وجه الرد على الملة"[35]، بحجة وبُغية موافقة أهل التأويل والمعنى، وهذا لا يجوز لمخالفة هذه القراءة أحد الأركان التي أجمع عليها العلماء والأئمة، وإن اختل شرط من الشروط التي وضعها العلماء لقبول القراءة تكون القراءة شاذة بلا شك، والأمثلة على القراءات الشاذة التي لم يضبطها ابن جرير كثيرة، وقد اكتفى البحث هنا بذكر المنهج الذي سار عليه الطبري في إيراد القراءات في هذا التفسير.

المطلب الثاني: أنواع القراءات الشاذة التي أوردها ابن جرير في تفسيره

إن المنهج التي انتهجه ابن جرير في كتابه هو بيان وإظهار موضوع القراءات والاهتمام بفنونها وتوجيهها والعناية بما أورده من قراءات من حيث عزوها وجمع وجوهها في اللفظة الواحدة، وبيان المراد منها، وتوضيح الأصوب والأفضل بحسب اختياره وحجته في ذلك، فلم يقتصر رحمه الله على عرض وذكر القراءات الثابتة الصحيحة فقط، بل إنه تطرق إلى أغلب الأوجه الواردة في اللفظة القرآنية الصحيحة منها وغير الصحيحة، من شاذة وموضوعة ومرويات الصحابة رضوان الله عليهم، فنجده يذكر القراءة المتواترة ثم يردف قراءة شاذة بعدها في نفس الآية؛ لبيان وجه من وجوه العربية بهذه القراءات الشاذة لبيانٍ أو زيادة في المعنى، وقد لوحظ أنه يذكر القراءات التي وافقت الرسم العثماني، ويجعل الرسم القرآني شرطًا ودليلًا على صحة وقبول القراءة، هذا ولا يفوتنا التذكير بأن ابن جرير عاش في عصر لم تضبط فيه القراءات ضبطًا دقيقًا، فقد كان عصر ابن جرير قبل تسبيع السبعة وتعشير العشرة؛ لذا فإن القراءات في عصر الطبري لم تضبط ضبطًا دقيقًا، وذلك واضح من منهج الطبري في كتابه، حيث إنه يذكر ما يراه موافق لشروطه في قبول القراءة وردها، وسيبيّن البحث أنواع القراءات الواردة في تفسير الطبري، مستعينين بالأمثلة كما يلي:

قراءات مشهورة: ذكر الطبري رحمه الله هذا النوع من القراءات وأشار إلى العديد منه في تفسيره، وهذا النوع من القراءات هو ما رُوي عن الأئمة المعروفين المشهورين من أهل الأمصار، وهذا تعبير منه

على شهرة هذه القراءة من حيث اللغة ومن حيث من حيث شهرتها واستعمالها في كلام العرب، ويظهر هذا جليا في الأمثلة التالية:

قال الطبري رحمه الله: "قرأ بعضهم: (وكأَيّن)، بهمز الألف وتشديد الياء، وقرأه آخرون بمد الألف وتخفيف الياء، وهما قراءتان مشهورتان في قرأة المسلمين، ولغتان معروفتان لا اختلاف في معناهما، فبأي القراءتين قرأ ذلك قارئ فمصيب؛ لاتفاق معنى ذلك وشهرتهما في كلام العرب"[36].

قراءات مستفيضة: أوضح الطبري أن هذا النوع من القراءة أن تكون القراءة مستفيضةً عند قراء أهل الأمصار، وهذا النوع من القراءات هو ما قرأ به القراء المشهورون الذين ثبتت قراءاتهم بالنقل المستفيض، والقراءة المستفيضة عند الطبري ما نقلها اغلب قراء الامصار ولم ينفرد بها أحد منهم، ومثاله: في قول الله تعالى: "(تظاهرون)، فشدّدها، بتأويل: (تتظاهرون)، غير أنهم أدغموا التاء الثانية في الظاء لتقارب مخرجيهما، فصيروهما ظاء مشددة، وهاتان القراءتان وإن اختلفت ألفاظهما، فإنهما متفقتا المعنى، فسواء بأيّ ذلك قرأ القارئ، لأنهما جميعًا لغتان معروفتان، وقراءتان مستفيضتان في أمصار الإسلام بمعنى واحد، ليس في إحداهما معنى تستحق به اختيارها على الأخرى، إلا أن يختار مختار "تظاهرون" المشددة طلبًا منه تتمة الكلمة"[37].

قراءات محظورة: هذا النوع من قبيل القراءات الشاذة التي لا تصح لمخالفتها لإجماع المسلمين من قراء الأمصار، وقد رفض القراء والأئمة قبول هذا النوع من القراءات واعتبار قرآنيته، ومثاله:

قال رحمه الله: "فقراءة: (مالكَ يوم الدين) محظورة غير جائزة، لإجماع جميع الحجة من القراء وعلماء الأمة على رفض القراءة بها"[38].

قراءات شاذة: بيّن الطبري أن القراءات التي خرجت وشذّت عن الحجة من القراء وخالفت ما اتفقوا عليه فهي قراءة شاذة لا تصح ولا يجب اعتبارها من القرآن، ومثاله:

قال الطبري: "وأما القراءة التي حُكيت عن الحسن؛ فقراءة من خرج عن قراءة الحجة من القَرَأَة، فهي شاذة، وكفى بشذوذها عن قراءتهم دليلًا على بعدها من الصواب"[39].

قراءات موافقة لرسم المصحف: بيّن الطبري أهمية رسم المصحف في الحكم على القراءة من حيث قبولها وردها، فالقراءة التي تخالف رسم المصحف تعتبر من القراءات المردودة عند الطبري، وأما القراءة التي توافق المصحف فهي مقبولة عنده، ومثاله: قوله رحمه الله: "أما على تأويل ما روينا عن ابن عباس من غير وجه رواية علي بن أبي طلحة عنه رضي الله عنهم، فإنه لا يجوز فيه الرفع إلا من وجه واحد وهو الاستئناف، وأما النصب فقد يجوز فيه من وجهين: أحدهما الذم، والآخر: القطع من الهاء

والميم اللتين في (تركهم)، أو من ذكرهم في (لا يبصرون)، وقد بيّنّا القول الذي هو أولى بالصواب في تأويل ذلك، والقراءة التي هي القراءة الرفع دون النصب؛ لأنه ليس لأحد خلاف رسوم مصاحف المسلمين، وإذا قرئ نصبًا كانت قراءةً مخالفةً لرسم مصاحفهم"[40].

قراءات مردودة: هذه القراءات أوردها الطبري في تفسيره وحكم عليها بأنها غير مقبولة عنده لإجماع قراء الأمصار على خلافها، ومثاله:

قوله رحمه الله: "وأولى القراءتين بالصواب عندنا، قراءة من قرأ: (من الذين يخافون أنعم الله عليهما) بفتح ياء (يخافون) لإجماع قرأة الأمصار عليها وأن ما استفاضت به القراءة عنهم، فحجّةٌ لا يجوز خلافها، وما انفرد به الواحد فجائز فيه الخطأ والسهو"[41].

قراءات غير جائزة: هذه القراءات لم يجوّز الطبري القراءة بها؛ لخروجها عن إجماع الحجة من القراء، وشذوذها عن قراءتهم، وهذا حسب كلام الطبري وتصنيفه للقراءات، ومثاله:

قوله رحمه الله: "واختلفت القرأة في قراءة ذلك، فقرأته عامة قرأة الحجاز والعراق وعامة القرأة: (إلا أن تكون تجارةٌ حاضرةٌ) بالرفع، وانفرد بعض قرأة الكوفيين قرأ بالنصب، وذلك وإن كان جائزا في العربية، إذ كانت العرب تنصب النكرات والمنعوتات مع كان، فإن الذي أختار من القراءة ثم لا أستجيز القراءة بغيره الرفع في (تجارةٌ حاضرةٌ)، لإجماع القرأة على ذلك، وشذوذ من قرأ ذلك نصبًا عنهم، ولا يُعترض بالشاذ على الحجة"[42].

قراءات أشبه بالحق: هذه القراءات يصفها الطبري بأنها شبيهة بالحق، لأنها لم تصل إلى درجة الصحة عنده، ووصفها بذلك لاختياره قراءة غيرها وتركه لهذه القراءة، ومثاله:

قال ابن جرير: وقراءة: (وليقولوا درست) [الأنعام: 105] أي: يا محمد، بمعنى: تعلمت من أهل الكتاب، وهي أشبه بالحق وأولى بالصواب من قراءة من قرأه: (دارست) بمعنى: قارأتهم وخاصمتهم[43].

قراءات الصحابة: أورد الطبري الكثير من قراءات الصحابة رضي الله عنهم في تفسيره، وقد يذكر القراءة منها ولا يبيّن شذوذها ولا موقفه منها، ومثاله:

قوله رحمه الله: "وأما ما ذكر عن أبيّ بن كعب رضي الله عنه من قراءته ذلك (وأن ليحكم) على وجه الأمر، فذلك مما لم يصح به النقل عنه، ولو صحّ أيضًا لم يكن في ذلك ما يوجب أن تكون القراءة بخلافه محظورة، إذ كان معناها صحيحًا، وكان المتقدمون من أئمة القراءة قد قرأوا بها"[44].

قراءات غير صواب (خاطئة): ذكر الطبري رحمه الله هذا النوع من القراءات ووصفها بالخطأ وبأنها أشبه بالحق، وذلك لشذوذها عن قراءة أهل الأمصار واتفاقهم، ومثاله:

قال الطبري: "أما قراءة "ميتة" بالرفع، فإنه، وإن كان في العربية غير خطأ، فإنه في القراءة في هذا الموضع غيرُ صواب[45].

المطلب الثالث: الضوابط التي اعتمد عليها الطبري في الحكم على شواذ القراءات

وضع الإمام الطبري رحمه الله بعض المعـايير والضوابط التي مـن خلالها حكم على القراءات الواردة في تفسيره، وهذه الضوابط جعلته يوافق القراء في اختياره فيبيّن سبب موافقته إياهم، وأيضًا عند مخالفته للقراء في اختياره يذكر سبب مخالفته للقراء، فيردّ على بعضها ويضعّف الأخرى وربّما يشذّذها، وأحيانًا يخرجها من كونها قراءةً صحيحةً لا يجوز القراءة بها عنده، وربما يكتفي الطبري بذكر الخلاف بين القراء بدون ذكره لرأيه واختياره في القراءة، ومما خلال بحث واستقراء من الباحثين تبيّن أن الطبري رحمه الله وضع لنفسه ضوابط سار عليها في حكمه على القراءات في تفسيره، أهمها:

10. **الاعتماد على رسم المصحف في الحكم على القراءة:** نلاحظ أن الطبري في بداية تفسيره بيّن المنهج الي سيسير عليه في إيراد وعرض القراءات، فقال: "كل ما صحّ عندنا من القراءات، أنه علَّمه رسولُ الله صلى الله عليه وسلم لأمته من الأحرف السبعة التي أذِن الله له ولهم أن يُقرؤوا بها القرآن، فليس لنا أن نخطّئ مَن كان ذلك به موافقًا لخط المصحف، فإن كان مخالفًا لخط المصحف لم نقرأ به ووقفنا عنه وعن الكلام فيه"[46]، هذه إشارة واضحة إلى أن الطبري لن يخطّئ قراءة وافقت رسم المصحف، وبيّن أيضًا أن القراءة التي خالفت المصحف لم يقرأ بها ووقف عنها وعن الكلام فيها، فلاحظ الباحثون أن الطبري لم يلتزم بما ذكره سابقًا، مثاله: قال ابن جرير: "وأما قوله: (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين)، فإن قراءة كافة المسلمين: (وعلى الذين يطيقونه)، وعلى ذلك خطوط مصاحفهم، وهي القراءة التي لا يجوز لأحد من أهل الإسلام خلافها، لنقل جميعهم تصويب ذلك قرنا عن قرن"[47].

11. **لا يعتمد الطبري على قراءة الواحد من القراء:** من خلال استقراء وتحليل وجد الباحثون أن الطبري يعتمد في الحكم على القراءات من حيث قبولها وردها إلى اجماع أغلب قراء الأمصار عليها، فهو يعتبر أن ما انفرد به قارئ من القراء ليس بحجة؛ لأن قراءة الواحد محتملة النسيان والخطأ كما بين رحمه الله، فلا ينظر الطبري إلى صحة سند القراءات ولا موافقتها لخط المصحف؛ بل إنه في غالب الأحيان يحكم على القراءات من خلال اجماع القراء على قراءة، فإن انفرد بالقراءة أحد القراء أو اثنان، فإنه في أغلب الأحايين يردها وإن كانت صحيحة مستفيضة، مثاله: قال أبو جعفر: "وأولى القراءتين بالصواب عندنا، قراءة من قرأ: (من الذين يخافون أنعم الله عليهما) لإجماع قرأة الأمصار

عليها وأن ما استفاضت به القراءة عنهم، فحجة لا يجوز خلافها وما انفرد به الواحد فجائز فيه الخطأ والسهو"[48].

12. **اعتماده في حكمه على القراءة على شهرتها في اللغة:** يحكم الطبري على القراءات التي أوردها في تفسيره في بعض الأحيان على شهرة القراءة في كلام العرب أو من حيث فصاحتها وموافقتها لصريح العرب، ونجد هذا كثيرًا في تفسيره، فنلاحظ أنه يرد بعض القراءات المتواترة الصحيحة بحجة أنها غير صريحة في كلام العرب أو أنها غير مشهورة في العربية، مخالفًا بذلك منهجه ومنهج العلماء في الحكم على القراءات. قال الطبري: "وقد ذكر عن الحسن البصري وعبد الله بن كثير أنهما كانا يقرآن: (جبريل) بفتح الجيم. وترك الهمز، قال أبو جعفر: وهي قراءةٌ غير جائزةٌ القراءة بها، لأن فعليل في كلام العرب غير موجود"[49]، لم يجوّز الطبري رحمه الله قراءة ابن كثير معللًا قوله بأنه غير موجودة في كلام العرب.

4. اعتماده في الحكم على القراءة على أهل التأويل واتفاق المعنى: يعتمد الطبري في بعض الأحيان على أقوال أهل التأول في الحكم على القراءة، فنجده يرد بعض القراءات الصحيحة بحجة مخالفة إحدى القراءتين لتأويل هذه الآية، فخالف بذلك منهجه الذي سار عليه.

قال ابن جرير: "فبأي القراءتين من (وعد) و(واعد) قرأ القارئ، فهو للحق في ذلك –من جهة التأويل واللغة–مصيب، لما وصفنا من العلل قبل"[50].

5. يحكم الطبري على بعض القراءات بالقياس: يصرح الطبري بقبول قراءة دون الأخرى بحجة أن القراءة التي قبلها الطبري توافق الآية التي تسبق هذه القراءة أو تتلوها، فيحكم عليها بالصحة إتباعًا وإلحاقًا لموافقتها للقراءة التي في الآية السابقة لها أو اللاحقة لها.

قال أبو جعفر: "والقول في ذلك عندنا أنهما قراءتان صحيحةٌ وجوههما، مستفيضتان في قرأة الإسلام، غير مختلفتي المعاني، فبأيّتهما قرأ القارئ فقد أصاب الحق والصواب في ذلك، غير أن الأمر في ذلك وإن كان كذلك، فإن أحب القراءتين إلي أن أقرأ بها: (ليبيننه للناس ولا يكتمونه) بالياء جميعًا، استدلالًا بقوله: (فنبذوه) ، إذ كان قد خرج مخرج الخبر عن الغائب على سبيل قوله: (فنبذوه) حتى يكون متّسقًا كله على معنى واحد ومثال واحد، ولو كان الأول بمعنى الخطاب، لكان أن يقال: (فنبذتموه وراء ظهورك) أولى من أن يقال: (فنبذوه وراء ظهورهم)"[51]، فاضل الطبري رحمه الله بين القراءتين بقوله "أحب القراءتين إليّ" مستندًا إلى ما بعدها من قوله: (فنبذوه)، وأنهما غير مختلفتان في المعنى.

الخاتمة:

يعرض البحث بيان الصيغ التي استخدمها الطبري وعبّر عنها في اختياره للقراءة، وانتقاده لها وتصويبه لبعض القراءات دون غيرها ، وأحيانًا يستخدم قوله لا أستجيز القراءة بها، أو تعجّبه من بعض القراءات الصحيحة ورده لها، وغيرها من الصيغ التي كان يعبّر بها عن اختياره لبعض القراءات ، ثم بيّنت هذه الدراسة الأنواع التي أوردها ابن جرير في تفسيره، فنجد أنه لم يقتصر على نوع واحد من القراءات الصحيح أو غيره، بل إنه أورد الكثير من الأنواع الصحيح منها والمقبول والمردود والمشهور وغيرها، وكان قد اعتمد على بعض المعايير التي استخدمها في إيراده للقراءات، فقد وافق القراء في بعض المواضع في اختياراته مع ذكره لسبب موافقته لهم ، وخالف في مواضع أخرد وأيضًا يذكر سبب مخالفته للقراء مع ذكر الحجة على ذلك، فبيّن ابن جرير في بداية تفسيره أن القراءة سنة إذا ثبتت لا يجوز ردّها لسنّيّتها، فلم يلتزم الطبري بما ألزم نفسه بما ذكره في تفسيره، وربما يرد بعض القراءات المتواترة بحجة عدم موافقتها لأهل التأويل، أو عندما ينفرد قارئًا من القراء عن الحجة؛ يرد قراءته في أغلب الأحيان بحجة أن لديه أكثر من ثلاثة قراء، وربما صوّب قراءةً شاذة وجوّزها؛ بحجة صوابها في العربية؛ دون أن ينظر في صحة سندها وموافقتها لرسم المصحف العثماني، والحاصل أن ابن جرير لم يتمسّك بالمنهج الذي ذكره في تفسيره، وذلك ربما راجعٌ إلى ضلوع الطبري وبراعته في هذا الفن، فلا يُحتاج إلى تفصيل ولا ضبط تام لمنهجه، وكذلك لأنه عاش في زمن مليء بالعلماء والقراء والمهتمين بهذا العلم الجليل، مما لا يلزم إيضاحٌ أكثر مما ذكره؛ لأنه معلوم عندهم.

الهوامش:

1 الزُّرْقاني. محمد عبد العظيم. (د ت). مناهل العرفان في علوم القرآن. ط3، ج1: ص412.

2 الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. (1987). دار العلم للملايين – بيروت، ج1: ص65.

3 الزُّرْقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3، ج1، ص412.

4 أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي. (1999). البحر المحيط في التفسير، دار الفكر: بيروت. ج1، ص26.

5 ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير ، محمد بن محمد بن يوسف. (1999). منجد المقرئين ومرشد الطالبين، دار الكتب العلمية، ص1، ص9.

6 الجرمي، إبراهيم محمد، (2001). معجم علوم القرآن، ط1، دار القلم – دمشق، ص221.

7 ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير. (1999). محمد بن محمد بن يوسف، منجد المقرئين، ج1، ص18، ط1، دار الكتب العلمية.

8 ابن الجزري، (د ت). النشر في القراءات العشر، ج1: ص9.

9 الطيار. (2008). المحرر في علوم القرآن، ط2، مركز الدراسات والمعلومات بمعهد الإمام الشاطبي، ج1: ص95.

10 الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، 1987م، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، ط1، بيروت–دار العلم للملايين، ج1، ص117.

11 الزَّبيدي. (1994). تاج العروس من جواهر القاموس ج9، ص423.

12 ابن الجزري، (1999). مصدر سابق، ص20.

13 السيوطي، (1974). الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص279.

14 الجرمي، إبراهيم محمد، (2001). معجم علوم القرآن، ط1، دمشق–دار القلم، ص220.

15 النبهان، (2006). المدخل إلى علوم القرآن الكريم، ط1، ص196.

16 الطيار، مساعد بن سليمان بن ناصر، (2008). شرح مقدمة التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي، تح: بدر بن ناصر بن صالح الجبر، ط1، دار ابن الجوزي، ص231.

17 مكي، (د ت). الإبانة عن معاني القراءات، ص52.

18 البغا، وآخرون، (1998). الواضح في علوم القرآن، ط2، دمشق–دار الكلم الطيب، ص119.

19 العنزي، عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب الجديع. (2002). المقدمات الأساسية في علوم القرآن، مركز البحوث الإسلامية ليدز – بريطانيا، ج1، ص189-190.

20 الزركشي، (1957). البرهان في علوم القرآن، ج1، ط1، ص211.

21 ابن الجزري، (د ت)، مصدر سابق. ج1، ص52-53.

22 شلبي، عبد الفتاح إسماعيل، (د ت). رسم المصحف العثماني وأوهام المستشرقين في قراءات القرآن الكريم، مكتبة وهبة، ص48.

23 ابن الجزري، (1999)، مصدر سابق ص19.

24 أبو عبيد القاسم، (1995). فضائل القرآن، ط1، ص313. ابن صهبان، حفص بن عمر بن عبدالعزيز بن صهبان بن عدي، (1988)، جزء فيه قراءات النبي صلى الله عليه وسلم، تح: حكمت بشير ياسين، ط1، المدينة المنورة–مكتبة الدار.

25 ابن الجزري، (1999). مصدر سابق. ص19.

26 ابن تيمية، (1995). مجموع الفتاوى، ج13، ص398-399.

27 القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش بن محمد بن مختار القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي، (د ت). الإبانة عن معاني القراءات، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ص53.

28 ابن الجزري، (1999). مصدر سابق. ص19.

29 ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، (1994). مَتْنُ «طَيِّبَةِ النَّشْرِ» فِي الْقِرَاءَاتِ الْعَشْرِ، دار الهدى، جدة، ط1، ص32.

30 الطبري، (2001). مصدر سابق. ج1، ص149-150.

31 الطبري، (2001). مصدر سابق. ط1، ج19، ص394.

32 الطبري، (2001). مصدر سابق. ط1، ج1، ص182.

33 الطبري، (2001). مصدر سابق. ط1، ج4، ص307.

34 الطبري، (2001). مصدر سابق. ط1، ج2، ص589.

35 الطبري، (2001). مصدر سابق. ط1ج2، ص603.

36 الطبري. (2001). مصدر سابق. ط1، ج7، ص263.

37 الطبري، (2001). مصدر سابق. ط1، ج2، ص308.

38 الطبري، (2001). مصدر سابق. ط1، ج1، ص154.

39 الطبري، (2001). مصدر سابق. ط1، ج11، ص198.

40 الطبري، 1420هـ، مصدر سابق. ط1، ج1، ص330

41 الطبري، (2001). مصدر سابق. ط1، ج10، ص181.

42 الطبري، (2001). مصدر سابق. ط1ج6، ص80.

43 الطبري، (2001). مصدر سابق. ط1ج12، ص26-27.

44 الطبري، (2001). مصدر سابق. ط1ج10 ص375.
45 الطبري، (2001). مصدر سابق. ط1ج12، ص196.
46 القيسي. (د ت). مصدر سابق، ج1، ص53.
47 الطبري، (2001). مصدر سابق. ط1، ج3، ض418.
48 الطبري، (2001). مصدر سابق. ط1ج10، ص181.
49 الطبري، (2001). مصدر سابق. ط1، ج2، ص389.
50 الطبري، (2001). مصدر سابق. ط1، ج2، ص60.
51 الطبري، (2001). مصدر سابق. ط1، ج7، ص463.

المصادر والمراجع:

1- البغا، مصطفى ديب ومحيي الدين ديب مستو. (1998م). الواضح في علوم القرآن. ط2. دمشق: دار الكلم الطيب .
2- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني. (1995م). مجموع الفتاوى الكبرى. السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
3- الجرمي، إبراهيم محمد. (2001م). معجم علوم القرآن. ط1. دمشق: دار القلم.
4- ابن الجزري. شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن يوسف. (1999م). منجد المقرئين ومرشد الطالبين. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
5- ـــــــــــــ. (1994م). مَتْنُ «طَيِّبَةِ النَّشْرِ» فِي الْقِرَاءَاتِ الْعَشْرِ. ط1، جدة: دار الهدى .
6- ـــــــــــــ. (د ت)، النشر في القراءات العشر. المطبعة التجارية الكبرى: تصوير دار الكتاب العلمية.

7- الرومي، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان. (2003م). دراسات في علوم القرآن الكريم. ط12. حقوق الطبع محفوظة للمؤلف.

8- الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني أبو الفيض. (1994م). تاج العروس من جواهر القاموس. ط1. بيروت: دار الفكر.

9- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. (1957م). البرهان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط1. دار إحياء الكتب العربية.

10- ابن سلاّم، أبو عُبيد القاسم بن عبد الله الهروي البغدادي. (1995م). فضائل القرآن للقاسم بن سلام. ط1، دمشق: دار ابن كثير.

11- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. (1974م). الإتقان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. الهيئة المصرية العامة للكتاب: مصر.

12- الشلبي، عبد الفتاح إسماعيل. (د ت). رسم المصحف العثماني وأوهام المستشرقين في قراءات القرآن الكريم. مكتبة وهبة.

13- أبو شُهبة، محمد بن محمد بن سويلم. (2003م). المدخل لدراسة القرآن الكريم. ط2. مكتبه السنة : القاهرة.

14- الطيار، مساعد بن سليمان بن ناصر. (2008م). المحرر في علوم القرآن. ط2. مركز الدراسات والمعلومات بمعهد الإمام الشاطبي .

15- عمر، أحمد مختار وآخرون. (1987م). معجم القراءات القرآنية. ط2، مصر: مجمع البحوث الإسلامية.

16- العنزي، عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب الجديع. (2002م). المقدمات الأساسية في علوم القرآن. ط1. بريطانيا: مركز البحوث الإسلامية.

17- الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري. (1987م). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. ط4. بيروت: دار العلم للملايين.

18- القضاة، محمد أحمد بن مفلح وآخرون. (2001م). مقدمات في علم القراءات. ط1. دار عمار: عمان.

19- القطان، مناع بن خليل. (2001م). مباحث في علوم القرآن. ط3. مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.

20- معبد، محمد أحمد محمد. (2005م). نفحات من علوم القرآن. ط2. القاهرة: دار السلام.

21- ابن منظور، محمد بن مكرم بن على أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي. (1993م). لسان العرب. ط3. بيروت: دار صادر.

22- النبهان، محمد فاروق. (2006م). المدخل إلى علم القرآن الكريم. ط1. حلب: دار عالم القرآن.

مفهوم الإسقاط في الفقه الإسلامي

د. حليمة عبدالحميد خليفة.

كلية الآداب الأصابعة _ جامعة غريان

الإسقاط يتعلق بالحق الثابت المسقط، كحق الدين والدعوى والكفالة وما مثلها، كحق النفقة والسكنى لمن أوصي له بسكنى الدار.

فيبين الإسقاط والإبراء عموم وخصوص من وجه، يجتمعان في الإبراء من الدين براءة إسقاط، وينفرد الإسقاط في مثل حق الشفقة وحق السكنى الموصي بها، مما ليس ثابتاً.

وقد يحصل الإسقاط نتيجة فعل يصدر من المسقط يقتضيه، أو نتيجة تصرف يقع من المسقط يتضمنه، وعلى أية حال موضوع الإسقاط موضوع مهم لذا رأيت من الواجب الكتابة فيه وتوضيحه للقارئ في بحث مستقل وقد قسمت الكتابة فيه في مطلبين هامين:

المطلب الأول: ويتضمن:

تعريف الإسقاط لغة واصطلاحا.

الفرق بين الإسقاط والتمليك والترك والنفي.

ركن الإسقاط.

شروط الإسقاط.

أنواع الإسقاط .

المطلب الثاني: ويتضمن:

رد الإسقاط.

محل الإسقاط. ومنه:

الديون والحقوق المالية.

النكاح.

الطلاق.

العدة.

الحضانة القائمة.

الحدود.

الدين والمنافع والحقوق المجروده.

الهبة.

الشفعه.

القصاص.

المطلب الأول: تعريف الإسقاط:

السقط في اللغة الوقوع على الأرض- يقال سقط الشيء من يده وقع على الأرض، وأسقطه أوقعه، وأسقطت الناقة وغيرها ألقيت وليدها، وأسقط الفارس اسمه من الديوان رفعه وأزاله.(1) أما في الاصطلاح فهو إزالة الملك أو الحق لا إلى مالك أو مستحق، كالطلاق إزالة ملك النكاح، والعفو عن القصاص، إزالة حق القصاص وفي الكل يزول الملك والحق لا إلى مالك ولا إلى مستحق بل ينتهي ويتلاشى ، فهو مأخوذ من الإسقاط، بمعنى الرفع والإزالة من أسقط الفارس اسمه من الديوان رفعه وأزاله. (2).

الفرق بين الإسقاط والتملك والترك والنفي:

لابد لتحقق معنى الإسقاط من قيام الملك والحق الذي يرد عليه بالفعل قبل وروده، ولا يكفي قيام السبب كالزوجية بالنسبة للنفقة ومن ثم قال الفقهاء إن الحقوق التي لم تجب بالفعل والملك الذي لم يتقرر بعد لا تقبل الإسقاط.

ويسمى ترك الحقوق التي لم تجب بعد امتناعاً لا إسقاطاً، وهو غير لازم إذ هو مجرد وعد ومن ثم يجوز الرجوع فيه والعودة إلى المطالبة بالحق المتروك، كترك الزوجة حقها في القسم لزوجة أخرى فيجوز لها أن ترجع وتعود إلى المطالبة بالحق الذي تركته.

وإزالة الملك إلى مالك ليس إسقاطاً وإنما هو تمليك كما في البيع والهبة والإجارة والوصية وسائر التصرفات الناقلة للملكية.

وحين يفرق بين الإسقاط والتملك ينظر إلى الإسقاط المحض كالطلاق المجرد، والعفو المجرد، والتمليك المحض كالإرث.

وقد يجتمع الإسقاط والتملك كما في الإبراء من الدين وهبة من الدين ممن عليه الدين أو التصدق به عليه.

وقد ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية (3) إلى أن هذا التصرف يحمل معنيين:

1: معنى الإسقاط بالنسبة إلى الدائن إذ تخلى عن الدين الذي كان له وسقط حقه إلى المطالبة به، ولم يبق معتبراً من عناصر ثرائه.

2: معنى التملك بالنسبة إلى المدين إذا قد دخل الدين في ملكه وزاد ثراءه بمقدار قيمته فقد كان واجبا عليه الوفاء به، وهذا هو معنى تملكه الدين الموهوب، وهذا التصرف فيه تمليك من وجه وإسقاط من وجه باتفاق هؤلاء الفقهاء ولكنهم اختلفوا في تغليب أحد الجانبين: (4).

أ – فذهب بعضهم إلى تغليب جانب التملك، ورتب عليه بعض أحكام التمليك.

ب – وذهب آخرون إلى تغليب جانب الإسقاط، ورتب عليه بعض أحكام الإسقاط.

وقد يصاحب التمليك الإسقاط كما في الطلاق على مال يسقط حق المطلق في ملك النكاح ويثبت ملكه في العوض المالي.

وقد اتفق الفقهاء على أن مثل هذا التصرف اسقاط ورتبوا عليه أحكام الإسقاط، ولم ينظروا فيه إلى جانب التمليك.

ركن الإسقاط:

ركن الإسقاط ما يدل عليه ويحقق معناه من قول أو فعل أو سكوت، ويلحق بالقول ما يقوم مقامه من الكتابة أو الإشارة المفهمة.

أولا: القول:

من الإسقاطات ماله ألفاظ خاصة، وصيغ معينة لا يتحقق معناه ولا يثبت حكمه إلا بها كالطلاق والعتق، لأن لكل منهما إسقاط بألفاظ وصيغ معينة، منها التصريح والكتابة الذي يحتاج في الدلالة على المعنى إلى شبه أو قرينة.

وقد ذكر الفقهاء ألفاظاً وصيغاً كأسقطت، وأبطلت، وتركت، وأبرأت في براءة الإسقاط.

أما براءة الاستيفاء فليست من الإسقاط، وهبة الدين ممن عليه دين، والتصدق به عليه(5).

والإسقاط يتعلق بحق ثابت للمسقط سواء كان من شخص آخر كحق الدين والدعوى والكفالة وما مثلها، أو لم يكن من شخص معين، كحق الشفعة، وحق السكنى لمن أوصى له بسكنى الدار، فإن حق الشفعة، مقرر للشفيع قبل أن يشتري العقار الذي يطلب الشفعة فيه أيا كان هذا المشتري، وحق السكنى يثبت للموصى له من قبل مالك العين الموصى بسكناها سواء الورثة الموصى لهم أو غيرهم (6).

ثانيا: الإشارة المفهمة:

الإشارة المفهمة تقوم مقام العبارة في الدلالة على الإسقاط، من فاقد النطق لخرس أو اعتقال لسان، إذا استمر على ذلك، أما الناطق فلا تعتبر إشارة مطلقاً.

والإيماء بالرأس من الناطق ليس إقراراً بالمال أو بالطلاق، أما الأخرس فإن إشارته المعهودة قائمة مقام عبارته في كل شيء بيع أو طلاق أو إبراء أو إقرار أو قصاص إلا في الحدود، ولو كان قادراً على الكتابة على المعتمد.

وأما معتقل اللسان فالفتوى على أنه إذا دامت العقلة إلى الموت يجوز إقراره بالإشارة، وكذلك الكتابة المعنونه المرسومة تقوم مقام العبارة، لأن الإقرار كما يكون باللسان يكون بالبيان(7).

ثالثاً: الفعل:

يحصل الإسقاط نتيجة فعل يصدر من المسقط يقتضيه ، كما إذا باع شيئاً كان يملكه وقع في يد المشتري، أو نتيجة تصرف يقع من المسقط يتضمنه كما إذا أوصى له بسكنى دار وباع ورثة الموصي هذه الدار، وأجاز الموصى له هذا البيع ورضي به، فإن هذا الرضى يتضمن حقه في السكنى. (8).

ولو أوصى رجل لرجل بسكنى داره ، فمات الموصي وباع الورث الدار ، ورضي به الموصى له جاز البيع ، وسقط حق السكنى.

أو نتيجة فعل يصدر من المسقط يدل على الإسقاط، كمن يشتري بشرط الخيار، ثم يتصرف في المبيع، أو يعمل فيه عملاً لا يجوز ولا يحل إلا في الملك كهدمة الدار المشتراة بالشرط أو نحو ذلك، فإن ذلك كله يعد إسقاطاً للخيار.

رابعاً: السكوت:

يحصل الإسقاط بالسكوت، وذلك كسكوت البكر الصغيرة إذا زوجها الولي غير الأب والجد من كفء، وبمهر المثل جبراً عنها، حيث يكون لها الخيار عند البلوغ، تختار نفسها، وتطلب من القاضي فسخ عقد الزواج، أو تختار زوجها ويبقى العقد. (9).

وكذلك في الشفعة، إذا علم الشفيع بالبيع، وسكت سقط حقه في الشفعة، وكذلك إذا رأت الزوجة زوجها يبيع عيناً وسكتت، أو رأى القريب قريبه يبيع العين وسكت، فإن سكوت الزوجة والقريب وعدم اعتراضهما على التصرف يسقط حقهما في إدعاء الملكية، ولا تسمع منهما الدعوى بملكيتهما بعد ذلك.

أما الأجنبي ولو جاراً فلا يعد سكوته رضاً يسقط حقه في دعوى الملك إلا إذا سكت عند البيع والتسليم وتصرف المشتري في العين.

وقد يجي الإسقاط ضمن عقد الصلح، وإن لم ينص فيه صراحة على الإسقاط والإبراء والصلح ينبئ عن الإسقاط، كمن عليه دين مؤجل وصالح صاحب دينه على أن يجعله حالاً، وإن لم يكن ذلك بعوض جاز، لأن الأجل حقه فيتملك إسقاطه.(10).

فالصلح على ثلاثة أضرب، صلح مع إقرار المدعى عليه بالحق المدعي به، وصلح مع سكوت، وهو أن لا يقدر المدعي عليه بالحق ولا ينكره، وصلح مع إذكار المدعى عليه لهذا الحق، وكل ذلك جائز.

شروط الإسقاط:

للإسقاط شروط كثيرة منها ما يرجع إلى المسقط صاحب الحق، ومنها ما يرجع إلى صيغة الإسقاط، ومنها ما يرجع إلى المسقط عنه الذي عليه الحق، ومنها ما يرجع إلى الحق الذي يرد عليه الإسقاط ويتعلق به.

1: فأما ما يرجع إلى المسقط صاحب الحق، فهو أن يكون أهلا للتصرف والتبرع، بأن يكون بالغاً عاقلاً، غير محجور عليه لسفه أو غفلة، أو دين وأن يكون مختاراً وذا ولاية في التصرف، لأن الإسقاطات منها تصرفات وأفعال تستلزم الأهلية للتصرف والولاية فيه كالطلاق والعفو عن القصاص، وترك حق الشفعة، وإسقاط النفقة والمهر وحق الحضانة.(11).

ومنها تبرعات تستلزم أهلية التبرع كالإبراء من الدين، والتصدق به على المدين، ولا يتم ذلك كله إلا إذا توفر الاختيار، وتوفرت الولاية والصفة.

فإسقاط الزوجة مهرها عن زوجها كله أو بعضه صحيح إذا كانت بالغة عاقلة رشيدة غير مريضة مرض الموت، وإلا فلا يصح من الصغيرة والمجنونة وغير الرشيدة لعدم صحة الإسقاط من هؤلاء، وينفذ من الثلث فقط إذا كانت مريضة مرض الموت اعتباراً بالوصية.

وإنما يصح إسقاط المهر إذا كان ديناً أو يثبت في الذمة، وهو مالا يتعين بالتعيين كالنقدين وسائر المكيلات والموزونات الغير متعينة، أما إذا كان عيناً كالدار المعينة والحيوان المعين والمكيلات والموزونات المقصودة بذاتها عند التسمية من غير النقدين فإنه لا يقبل الإسقاط ولا الإبراء منه.(12).

فإذا كان المهر حلياً معيناً مثلاً وأبرأت الزوجة زوجها منه فلا يسقط حق الزوجة عن الحلي بهذا الإسقاط، ولا يصير ملكاً للزوج، ويبقى واجباً عليه أن يسلمه إليها.

ولكن يفيد الإبراء عدم ثبوت الضمان على الزوج، بحيث إذا هلك الحلي في هذه الحالة قبل التسليم فلا ضمان عليه لحصول الإبراء من الزوجة.

أما في الدين فلا يصح الإسقاط إذا كان المدين مكرهاً فمثلاً إذا كان رجلاً عليه دين من رجل آخر، فطلب الدائن أن يبرئه من الدين فامتنع فهدده بالقتل إن لم يفعل، وهو قادر على ذلك، وتحقق المدين من إيقاع ما هدد به إن لم يفعل، فأبرأه وثبت ذلك يكون الإسقاط غير صحيح، وللدائن حق المطالبة بالدين من المدين. (13).

2: وأما ما يرجع إلى الصيغة فهو أن تكون دالة على الإسقاط، دلالة ظاهرة بحسب الوضع، كما في الألفاظ الصريحة الموضوعة لمعنى الإسقاط، أو التي تحقق معناه بحسب اصطلاح الفقهاء بنفسها أو بواسطة القرينة ودلالة الحال كما في ألفاظ الكنايات والألفاظ والعبارات التي تستعمل عرفاً أو لغة في معنى آخر، واستعملت في إزالة الملك أو الحق لا إلى مالك أو مستحق بمقتضى القرينة.

وإذا كان من الممكن حصر الألفاظ الصريحة والكناية بالنسبة لبعض أنواع الإسقاطات، فليس من الميسور ذلك بالنسبة لسائر أنواعها، ومن ثم يترك الأمر في الاستعمال للعرف والاصطلاح.(14).

3: وأما ما يرجع إلى المسقط عنه الذي عليه الحق أو تقرر الحق قبله فهو أن يكون غير مجهول، بأن يكون معلوماً على التعيين، كما في إسقاط الدين عن مدين معين بالذات أو بالوصف، وتطليق زوجة معينة كذلك، أو يمكن معرفته والإحاطة به كإسقاط الدين عن فلان أو قبيلة كذا، وهم محصورون، فإن كان مجهولاً لم يصبح الإسقاط كما لو قال: كل مدين لي أو كل مدين لمورثي بريء من الدين الذي عليه أو قال: أبرأت أحد هذين من ديني عليه وكان كل منهما مدين له، فلا يصح الإسقاط في ذلك كله، ويبقى حقه الذي تناوله الإسقاط قائماً كما كان.(15).

لكن إذا كان المسقط عنه الحق أو المبرأ من الدين كثيرين ولكنهم محصورون ، كما إذا قال أبرأت قبيلة فلان وهم محصورون، أو أبرأت هؤلاء المدينين وأشار إلى جماعة محصورين صح الإسقاط وبرئ هؤلاء مما عليهم، أما لو قال كل من لي عليه دين فهو برئ منه، لا يبرأ غرماؤه من ديونه إلا أن يقصد رجلاً بعينه فيقول: هذا برئ مما عليه ويشير إليه، أو يقول قبيلة فلان وهم محصورون لأن جهالة المقر له تضر إذا كانت فاحشة كقوله: لأحد من الناس عل كذا، أما إن كانت يسيرة كقوله الأحد هذين على كذا، فلا تضر ويصح الإقرار، وكذا الإبراء ويطلب إلى المقر والمبرئ البيان وهذا الشرط معتبر عن الأئمة الأربعة.

4: وأما ما يرجع إلى الحق الذي لم يرد عليه الإسقاط فهو أن يكون موجوداً وقائماً بالفعل عند الإسقاط، لأن الحق قبل وجوده ساقط بالفعل، فلا يتصور ورود الإسقاط عنه.

وقد تقدم أن ترك الحق الذي لم يجب بعد كحق الزوجة في القسم مستقبلاً، وحق الحاضنة في الحضانة مستقبلاً لا يسمى إسقاطاً، إنما يسمى امتناعاً، وأنه غير لازم فيجوز الرجوع فيه، والعودة إلى المطالبة بالحق (16).

وليس من الإسقاط ما لم يجب بعد التطليق المضاف إلى الملك كقوله لأجنبية: إن تزوجتك فأنت طالق، لأن الإسقاط بالفعل فيه لم يحصل إلا عند التحقيق من ملك النكاح بالزواج.

وكذلك يشترط في الحق الذي يرد عليه الإسقاط أن يكون قابلاً للإسقاط شرعاً كالحقوق التي ذكرناها.

فإن كان الحق غير قابل للإسقاط بحكم الشرع كحق الإرث، والرجوع في الهبة، وولاية الأب والجد على الصغير، وملك الأعيان، أو ملك الغير كالحدود التي هي حق الله تعالى، أو يغلب فيها حق الله تعالى، والعدة ونسب الصغير، أو لتعلق حق الغير بها أو نحو ذلك، فإنه لا يصح فيها الإسقاط، ولا تسقط به.(17).

ويبدو من ذلك أن الإسقاطات المحضة التي ليس فيها تمليك كإسقاط حق القصاص، وحق الشفعة، وحق الدعوى لا يجرى فيها هذا الخلاف.

أما الإبراء الذي فيه معنى التمليك فهو محل خلاف بين الفقهاء:

فمذهب الحنفية: أنه لا يشترط لصحة الإسقاط أن يكون الحق المبرأ منه معلوماً، بل يصبح الإبراء من المجهول أيضاً.

فإذا قال المدين للدائن أسقط عني كل حق علي، ففعل الدائن، صح ذلك وسقط عن المدين ما علم وما لم يعلم، وذلك لأن إسقاط المجهول للمعلوم صحيح، وبه يفتى (18).

أما إذا أسقط الدائن دينه عن المدين إجمالاً، بأنه أسقط عنه ما له عليه، وقد كان في ظنه أنه ألف دينار فتبين أنه ثلاثة آلاف دينار مثلاً، سقطت الثلاثة آلاف دينار عن المدين قضاءً، اعتماداً على إطلاق البراءة.

ومذهب المالكية: من برئ فلاناً مما له قبله، أو من كل حق، أو أبرءه وأطلق، برئ مطلقاً من الحقوق المالية معلومة أو مجهولة، وبرئ أيضاً من الحقوق البدنية مثل حد القذف ما لم يبلغ الإمام، ويدخل في الحقوق المالية المعينات كدار على الصواب، فيسقط بالبراءة الطلب بقيمتها إذا فاتها المبرأ والطلب برفع اليد عنها إن كانت قائمة. (19).

وقالت الشافعية: لا يصح الإبراء من دين مجهول، لأنه إزالة ملك لا يجوز تعليقه على الشرط، فلم يجز مع الجهالة كالبيع والهبه.

وقد أجاز الشافعية الإبراء من المجهول في صورتين:

الأولى:

أن يذكر المبرئ الذي لا يعلم قدر دينه غاية يتحقق إن حقه أقل منها كان يقول أبرأتك من ديني البالغ عليك مائه دينار وهو يعلم إن دينه اقل من هذا القدر، فانه يصح الإبراء لتأكيد شموله الحق الذي له المبرأ حينئذ.

الثانية:

في الإبراء من الدية، لا يجوز الإبراء منها، ولو مع جهالة قدرها.(20).

وذهب الحنابلة: إلى أن الصلح عن المجهول المقر به لمعلوم ينزل منزله الإبراء عن المجهول، فيصح عن المشهور لقطع النزاع، وظاهر هذا انه لا فرق بين الدين والعين، وقيل: لا يصح عن أعيان مجهولة لأنه إبراء.

وقالوا إبراء الغريم غريمة من دينه يصح، ولو كان الدين المبرأ منه مجهولا، لكن اذا كان المبرئ لا يعلم بالدين، والمدين يعلمه وكذلك كتمه عن الدائن خوفا من انه علمه يطالبه به ولا يبرئه منه، وأبرأ الدائن المدين في هذه الحالة، فإن الإبراء لا يصح ، لأن فيه ظلماً للدائن وهضماً لحقه ، وإبراؤه هذا ليس صادراً عن إرادة معتبرة، وإنما هو ضرب من الهزل، إذ هو يعتقد انه لا دين له.(21).

أنواع الإسقاط:

الإسقاطات كثيره ومتنوعه لم تميز بأسماء معينة منها ما هو إسقاط محض ليس فيه تمليك كالطلاق و العفو عن القصاص اذا وقعت مجرد ولم تكن في مقابلة مال أو بدل، وما هو إسقاط من وجه وتمليك من وجه آخر كالإبراء من الدين، وهبة الدين أو التصدق به ممن عليه الدين.

ومنها ما يقتضي البراءة من كل وجه، ويسقط فيه الحق نفسه قضاءً وديانة كالإسقاط الحاصل بالصلح أو ضمن الصلح اذا كان الصلح عن إقرار، ومنها ما لا يقتضي البراءة من كل وجه، ويسقط فيه الحق قضاء لا ديانة، أي يسقط به حق الدعوى، و المطالبة بالحق عند القاضي، أما نفس الحق فلا يسقط بل يبقى قائما في ما بين المسقط عنه وبين الله تعالى.(22).

ومن ثم يجب عليه شرعاً أن يؤدي هذا الحق إلى صاحبه فيما بينه وبين الله تعالى، كما في حاله الصلح عن إنكار اذا لم يصاحبه إبراء من الحق، أو إبراء عام.

المطلب الثاني: رد الإسقاط:

اختلف الفقهاء في حكم رد الإسقاط:

فذهب الحنفية إلى أن الإسقاط يرتد بالرد لما فيه من معنى التمليك، واتفقوا على أنه يشترط لصحة الرد أن لا يسبقه قبول من المبرأ للإبراء، ولا يطلب كذلك، فلو قبل الإبراء أو طلبه من الدائن ثم رده بعد ذلك لا يصح ولا يقبل منه، ولو كان في مجلس الابراء، كم يصح عندهم ابراء المدين بعد موته(23).

وقال المالكية: إن الإبراء يرتد بالرد لغلبة معنى التمليك فيه، ومن ثم ذهبوا في الأصح عندهم إلى أنه يتوقف على القبول، بل قالوا في هبه الدين للمدين، إنها نص في التمليك، فإذا رد المدين الإبراء، بطل وبقي الدين.(24).

ورأى الشافعية والحنابلة: أن الإبراء لا يرتد بالرد تغليباً لمعنى الإسقاط فيه، ولذا قالوا أنه لا يتوقف على القبول. (25).

محل الإسقاط:

معنى محل الإسقاط الحق الذي يتعلق به الإسقاط ويرد عليه، وليست كل الحقوق صالحة لأن يتعلق بها الإسقاط، أو يرد عليها، بل هناك حقوق تصلح لذلك، وحقوق لا تصلح له، ويصعب حصر كل الحقوق التي تقبل الإسقاط والتي لا تقبل، وسأتكلم عن الحقوق المهمة، ومن هذه الحقوق: (26)

1: الديون والحقوق المالية:

اتفق الفقهاء على أن التقادم لا يسقط نفس الحق المالي، ولا يؤثر فيه ديانة أي فيما بين العبد وربه، ولكنهم اختلفوا في ذلك من وجهة القضاء وسماع الدعوى بالحق، كما اختلفوا في مدة التقادم والشروط التي يجب أن تتوافر ليعمل التقادم عمله ، ويمنع من سماع الدعوى بالحق عند من يقول به.

وجملة القول في ذلك يتلخص في أمرين:

الأول: إذا أمر السلطان قضائه بعدم سماع الدعوى التي مضى عليها خمس عشرة سنة بأن يتضمن قانون المحاكم هذا – بما له من الحق في ذلك بناء على قاعدة تخصيص القضاء بالزمان والمكان والخصومة.

فإنه يجب عليهم شرعاً أن يمتثلوا هذا الأمر، ولا يحق لهم أن يسمعوا هذه الدعاوي، ولا شيئاً منها بصفتهم قضاة، إلا بأمر من السلطان يصدر إليهم بالسماع ولذلك يجب على من عليه الحق أن يؤذيه لصاحبه فيما بينه وبين الله تعالى، ويجب أن يسمع القاضي هذه الدعاوي بنفسه لئلا تضيع الحقوق على أصحابها.(27).

الثاني: بالنسبة للوقف والإرث وفي حالة ما إذا لم يصدر نهي من ولي الأمر مطلقاً، ومضت مدة طويلة تحمل عل الاعتقاد بعدم أحقية الدعوى بعدها، وتوحي بتكذيب الظاهر لها، لا يجوز سماع أي دعوى بأي حق بعد مضي تلك المدة الطويلة.

وقد اختلف الفقهاء في تقدير هذه المدة- فقدرها بعضهم بثلاثين سنة، وقدرها البعض الآخر بثلاث وثلاثين سنة، والثالث بست وثلاثين سنة- والراجح الوسط وهو ثلاث وثلاثون سنة.

والأساس في ذلك هو القضاء على التزوير وقطع دابر الاحتيال والفساد، وتبدأ المدة في الحالتين من تاريخ ثبوت حق المطالبة بالحق لصاحبه، لا من تاريخ ثبوت الحق نفسه (28).

2: النكاح: عند النكاح لا يصح تعليقه على شرط، ولا إضافة إلى المستقبل، لأنه لابد أن يكون منجزاً يفيد الإنشاء في الحال، ويعقب أثره فوراً، وهذا القدر متفق عليه بين الأئمة.

وهو الأساس في الكلام على جواز الإسقاط وعدم جوازه في شروط النكاح.

ويأتي الكلام في هذا في مسألتين:

الأولى: إذا أسقط الزوج حقه في نقل زوجتها من بلدها أو من دارها أو في السفر بها من بلد إلى آخر، بأن تزوجها على أن لا ينقلها من بلدها أو من بيتها، أو على أن تسكن حيث أحبت، أو على ألا يسافر بها، فهل يجوز ذلك ويلزمه الوفاء بهذا الشرط.

قال الحنفية: إن هدا الشرط لا غ، ولا يعمل به، ولا يلزم الزوج الوفاء به، لأنه يتضمن إسقاط حق للزوج قررته الشريعة، حيث جعلت له الحق في نقل زوجته الى بيت الزوجية، ويسكن بها حيث أحب(29).

ومذهب المالكية: أن هذا الشرط لا غ ، ولا يلزم الزوج، وإن كان يستحب له ذلك، وإن بنى علي قدر المهر وردد في شرطين على قدرين كأن يتزوجها بألف وتشترط عليه إن أخرجها من بلدها أو من بيت أبيها فمهرها ألفان يفسح العقد ولا يلزمه الوفاء بالشرط، ما لم يف به وأخرجها من بلدها أو من بيت أبيها لا يلزمه الألف الثانية.(30).

وقال الشافعية: إن هذا الشرط لا أثر له علي العقد، لأنه لا يخل بالمقصود منه، ولكن لا يجب على الزوج الوفاء به. فالنكاح صحيح ويجب مهر المثل سواء وردت عبارات الشرط بأثره ولم تربط بالصداق.

ورأى الحنابلة: أن هدا الشرط صحيح ولازم، ويجب على الزوج الوفاء به، فإن لم يف به كان للزوجة الخيار في فسخ النكاح، لأنها رضيت بالنكاح على الشرط، ولم ترض بدونه فيثبت لها الخيار، ولا يسقط حقها (31).

الثانية: إذا أسقط الزوج حقه في المعاشرة الجنسية مع زوجته ، أو أسقطت هي حقها في ذلك ، أو أسقط حقه في الزواج بغيرها بأن تزوجها على ألا يطأها أو على ألا يتزوج عليها.

فمذهب المالكية والشافعية: أن الشرط يبطل العقد، لأنه يخل بالمقصود منه، ويخالف موجبه الذى حدده الشارع وبينه، أما الشرط الثاني وهو ألا يتزوج عليها فإنه شرط باطل ،لأنه يؤدي إلى تحريم

المباح، فلا يجوز ولا يسقط حق الزوج في التزوج، ولا تأثير له علي العقد لأنه لا يخل بالمقصود منه، فيصح العقد ويبطل الشرط (32).

وقال الحنابلة: إن الشرط الأول باطل، أما الشرط الثاني وهو ألا يتزوج عليها فهو صحيح ولازم، ويجب علي الزوج الوفاء به، لأن فيه نفعاً للزوجة، وقد جرى به العرف فيكون لازماً، ولا أثر له علي العقد، وإن لم يوف به، فللزوجة حق فسخ النكاح، وإذا أسقطت حقها سقط(33).

أما الحنفية: فقالوا ببطلان الشرطين، والعقد صحيح ولا يسقط حق الزوج بهذا الاشتراط، لأنها تحرم حلالاً هو استمتاع الزوج بزوجته، وإباحة التزوج بأخرى (34).

3– **الطلاق:** الطلاق هو اللفظ الذي جعل دلالة علي معني الطلاق لغة، وهو التخلية أو شرعا وهو إزالة حل المحلية.

ويستوى في الركن ذكر التطليقة وبعضها، حتى لو قال لها أنت طالق بعض تطليقة أو ربع تطليقة أو ثلث أو نصف وعلى هذا قول عامة العلماء والخلع طلاق بعوض هذا هو الأصل فيه، وقد يكون بلا عوض إذا كان بلفظ الخلع وجاز بعوض من هو غيرها أي الزوجة ولو أجنبيا منها.

ويصح الخلع من كل زوج يصح طلاقه بالملك او الوكالة أو الولاية، ويقضي الزوج عوضه إن كان مكلفا رشيدا (35).

وإذا طالع زوجته أو بارئها بعوض، فإنهما يتراجعان بما بينهما من الحقوق، فإن كان قبل الدخول فلها نصف المهر، ويجوز الإسقاط منها أو منه.

ومن خالع زوجته خلعاً صحيحاً لم يسقط بذلك عنه نفقتها وكسوتها وسكنها في العدة، إلا أن تكون ثلاثة مجموعة أو مفرقة، ولا يجوز الخلع على تبرئة من نفقة حملها، أو من رضاع ولدها، وكل ذلك باطل، لأنه معلوم القدر.

4. العدة: أوجب الشارع العدة على المرأة عند حصول الفرقة في الزواج الصحيح وعند حصول الوفاة، وعند الفرقة بعد الدخول في الزواج الفاسد، وأوجب الشارع السكنى للمعتدة في مسكن العدة الذي كانت تقيم به حين الفرقة أو الوفاة.

وسكنى المعتدة في سكن العدة فيه حق الله تعالى وحق الزوج وحق الزوجة، فليس للزوج أن يسقط العدة عن الزوجة ويبطلها، وإن أسقطها وأباح لها التزوج بغيره أثناء عدتها، لا تسقط ولا يحل لها الزواج بغيره، لأن في إسقاطها إسقاط حق الله تعالى وهو لا يملكه، وليس له أن يخرجها من مسكن العدة.

وفي مذهب المالكية: إذا خالع الزوج زوجته على خروجها من مسكنها الذي طلقها فيه فلا يجوز، ويجب رد خروجها من المسكن بعودتها إليه، لأن ردها إليه حق الله تعالى، فلا يجوز لأحد إسقاطه. (36).

ورأي الشافعية: إن السكنى لمعتدة واجب بطلاق أو فسخ أو وفاة في مسكن لائق كانت به عند الفرقة، ولا تخرج منه ولو رجعية.

ولو أسقطت حق السكنى عن الزوج لم يسقط لوجوبها يوماً بيوم، وإسقاط ما لم يجب لا غ.(37).

ومذهب الحنابلة: إن المبتوته إذا كانت حاملاً وجب لها السكنى قولاً واحداً، وإن لم تكن حاملاً ففيها روايتان: الجواز وعدمه.(38).

وقال الحنفية: إذا أبرأت الزوجة المطلقة مطلقها من حق السكنى حال قيام العدة لا يبرأ ذلك، لأن السكنى في مسكن العدة كما هو حق لها، حق الله تعالى فلا تملك إبطاله.(39).

وإن برأته من مؤنة السكنى صح ذلك، ولا تجب لها أجرة المسكن، ولكن تجب عليها السكنى في مسكن العدة، وإن صالحت المطلقة البائن زوجها من سكناها على دنانير لا يجوز لأن السكنى ف العدة حق الشرع بعوض أو بغير عوض، ويجوز لها أن تنتقل من المسكن الذي كان يضاف إليها حين الفرقة أو الوفاة، وهو مسكن العدة.

5: الحضانة القائمة: الحضانة نوعان: حضانة النساء وحضانة الرجال، وبيان ذلك في كتب الفقه.

ويهمنا هنا هو إسقاط الحضانة ، فإذا كان المحضون في سن حضانة النساء، وأسقطت الحاضنة حقها في الحضانة، فإنها تسقط بإسقاطها، ولا تجبر عليها، إذا كانت هناك حاضنة أخرى تليها، وترضى بحضانته، أما إذا لم يوجد غيرها من الحاضنات فإن حقها حينئذ لا يسقط بإسقاطها، وتجبر على الحضانة، إذ يترتب على إسقاط حقها في هذه الحالة، إبطال حق الصغير والإضرار به.

ومذهب المالكية: لا تعود الحضانة بعد الإسقاط للغير بعوض أو بغير عوض، أي إذا أسقطت الحاضنة حقها في الحضانة لغيرها بغير عذر ثم أرادت العود فلا تعود بناء على أنها حق للحاضنة- وقيل تعود.(40).

وقال الشافعية: لو أسقطت الحاضنة حقها، انتقلت لمن يليها، فإذا رجعت عاد حقها، فلو امتنعت الأم عن الحضانة فقيل تنتقل إلى أم الأم، وقيل الأب، لأن الأم لم يبطل حقها ولو طالبت بها كانت أحق.(41).

أما الحنابلة: فقالوا: إن من له حق الحضانة إذا أسقطه صح وسقط، وإن أراد أن يعود إليه عاد متى شاء.(42).

ومذهب الحنفية: أن الحاضنة إذا أسقطت حقها في الحضانة والصغير ما يزال في سن الحضانة ولم توجد حاضنة أخرى، فهل يسقط حقها في الحضانة بإسقاطها في هذه الحالة؟ قولان: أصحهما عدم سقوط الحق على الحاضنة مادام الصغير محتاجاً للحضانة.(43).

6: الحدود: الحدود منها ما يتوقف على رفع الدعوى وهي حد السرقة، وحد القذف فلا يصح العفو فيهما بعد الرفع إلى الحاكم، إلا أن يأتي المدعي بما يبطل الدعوى ويسقط الخصومة.

والإسقاط في حالة إتيان المدعي بما يبطل الدعوى، يترتب عليه سقوط الحد لفوات الشرط.

أما ما لا يتوقف على الدعوى كحد الزنا وشرب الخمر، فلا يصح إسقاطه قبل الرفع ولا بعده، لأنه ليس هناك دعوى حتى ينصرف الإسقاط إليها.

وفي جميع الأحوال لا يجب المال، لأنه إذا لم يصح الإسقاط كان أخذاً للمال بلا مقابل، وإذا صح الإسقاط، كان إسقاطاً لحق الخصومة وهو حق مجرد لا يصح أخذ العوض عنه.

وذهب المالكية وبعض الحنابلة: إلى أنه لا حاجة إلى الدعوى في السرقة من المسروق منه، والقذف جانب الحق الشخصي فيه أوضح منه في السرقة.(44).

ومع أن **الحنفية** يشترطون الدعوى والخصومة في حد القذف، إلا أنهم يقررون أن الأفضل للمقذوف أن يعفو.(45).

أما عند الأئمة الثلاثة **مالك والشافعي وأحمد** فنه لا يجوز العفو والإسقاط مطلقاً في الحدود الخاصة لله تعالى وهي حد الزنا وشرب الخمر قبل الرفع وبعده، أما حد السرقة وحد القذف فإن الحق الشخصي ثابت وظاهر فيهما بلا ريب. ويتصور فيهما العفو، والعفو قبل الترافع إلى القضاء يجوز في حد السرقة بالاتفاق، وإذا كان العفو فلا دعوى ولا عقوبة.(46).

7: الدين والمنافع والحقوق المجردة: اتفق الفقهاء على أن الدين يسقط بالإسقاط، لأنه ما دام في الذمة فهو حق مجرد، والحقوق المجردة تسقط بالإسقاط، وباب الإبراء من الدين واسع في كتاب الفقه.

والخلاف بين الفقهاء في أن الإبراء يعد تمليكاً أو إسقاطاً، أي أن الغالب فيه هو معنى التمليك، أو معنى الإسقاط.

ولكن إذا كان إسقاط المنفعة يخالف المشروع ويقتضي تغييره، فلا يصح، كالمستعير يسقط حقه في الانتفاع بالعارية مع بقاء الإعارة واستمرار عقدها بين المعير والمستعير، لأن موجب العقد ملك الانتفاع بالعارية.

فإسقاط هذا الحق مع بقاء العقد تغيير لمقتضاه، ويؤدي لوجود عارية قائمة لا يصحبها ملك المنفعة، وكذلك الحال في الإجازة لا يصح للمستأجر إسقاط حق الانتفاع بالعين المؤجرة مع بقاء عقد الإيجار لنفس السبب.(47).

أما الحقوق المجردة فإنها تقبل الإسقاط ويستثنى من ذلك الحقوق التي تعتبر من الأوصاف الذاتية كحق الولاية بالنسبة للأب والجد فإنه لا يجوز إسقاطه، ولا يقبل من واحد منهما التنازل عن ولايته.

وكذلك الحقوق التي يعد إسقاطها تغييراً للشرع كحق الإرث والحقوق التي في إسقاطها إسقاط حق الغير كحقوق الله في الحدود والتعازير، ودعوى الطلاق، والخلع والعدة، والسكنى في مسكنها، وكحق الصغير في الحضانة، وكذلك الحقوق التي لم تجب كحق الزوجة في القسم مستقبلاً وحق الحاضنة في الحصانة مستقبلاً، فإن ذلك كله لا يسقط بالإسقاط.(48).

8. الهبة: ذهب نص الحنفية على أن الرجوع في الهبة لا يسقط بالإسقاط، ويستوي أن يكون هذا الإسقاط بعوض أو بغير العوض، غير أنه إذا صالحة الموهوب له من حق الرجوع على شيء يصح ويكون عوضاً عن الهبة لا عن الإسقاط، ويسقط حقه في الرجوع، لأنها تكون حينئذ هبة بعوض، والهبة بالعوض لا يجوز الرجوع فيها (49).

وعند **المالكية** لا يصح الرجوع في الهبه إلا الأب فقط لا الجد- فله اعتصار الهبة من ولده الحر الذكر والأنثى صغيراً أو كبيراً، غنياً أو فقيراً جبراً بغير عوض، ولو جازها الابن إلا فيما أريد به ثواب الآخرة، فلا اعتصار فيه (50).

والشافعية: يرون أن للأب حق الرجوع في هبة ولده، ولا يسقط هذا الحق بالإسقاط.(51).

وقال الحنابلة: لا يجوز للواهب أن يرجع في هبته، إلا الأب الأقرب فيجوز له الرجوع في الهبة ولو أسقط حقه في الرجوع- أي أن حق الرجوع في الهبة لمن يجوز له الرجوع فيها وهو الأب الأقرب، لا يسقط بالإسقاط.(52).

الشفعة: الشفعة لا تبعض، أي ليس لأحد أحذ البعض دون البعض، بل إما أن يأخذ الجميع أو يترك الجميع، فإذا امتنع المشتري من ذلك فإن رضي فله التبعيض فقوله لم تبعض أي لم يجبر المشتري عللا التبعيض، وإذا أتحدث الصفقة لم تبعض.

(ويأخذ الشفيع الشفعى بنفس الثمن أو بقيمة الشفعى إن دفع- وهذا رأي المالكية.(53).

ورأى أبو حنيفة: أنه ليس له أن يأخذ إلا الشيء الذي يجاوزه بالحصة، ثم قال: وتبطل الشفعة إذا صالح المشتري الشفيع على عوض، وعلى الشفيع رد العوض، لأن حق الشفيع ليس بمقرر في المحل، وإنما هو مجرد حق التملك، فلا يجوز أخذ العوض عنه.(54).

ومذهب **الشافعية:** إن كان الشفعاء جماعة استحقوها على قدر الأملاك إذا كان ما يجب فيه الشفعة ملكاً لجماعة وهم متفاوتون في قدر الملك، وباع أحدهم حصته فهل يأخذون على عدد رؤوسهم، أم على قدر أملاكهم فيه خلاف، والأصح أخذ كل واحد منهم على قدر حصته.(55).

وقال **الحنابلة:** للشريك المستحق للشفعة أن يأخذ جميع الشفعى المبيع لئلا يتضرر المشتري بتبعيص الصفقة في حقه بأخذ بعض المبيع مع أن الشفعة تثبت على خلاف الأصل دفعاً لضرر الشركة (56).

10.القصاص: مذهب **المالكية** إن من عفا سقط حقه من الدم ومن الدية، وما بقي منها يكون لمن بقي ممن له التكلم ولغيره من بقية الورثة كالزوج أو الزوجة والإخوة لأم.

وإذا عفا البعض مع تساوي درجتهم بعد ثبوت الدم ببينة أو إقرار، أو قسامة سقط القود، وإذا سقط القود فلمن بقي ممن لم يعف، وله التكلم أو هو مع غيره نصيبه من الدية، أي دية العمد (57).

ومذهب **الشافعية** أن موجب العمد المضمون في نفس أو غيرها القود بعينه، فلو أطلق العفو عن القود ولم يتعرض للدية ولا اختارها بعده فوراً، فالمذهب لا دية، لأن القتل لم يوجبها، والعفو إسقاط ثابت لا إثبات معدوم.(58).

وقال **الحنابلة:** الواجب بقتل العمد أحد شيئين القود أو الدية ، فيخير الولي بينهما، فإن شاء اقتص، وإن شاء أخذ الدية، ولو لم يرض الجاني، وإن عفا مجاناً فهو أفضل ثم لا عقوبة على جانٍ، لأنه إنما عليه حق واحد وقد سقط. (59).

وذهب **الحنفية** إلى أنه إذا عفا ولي المقتول ع القاتل سقط القصاص، لأن استيفاءه لتحقق معنى الحياة، وهذا المعنى يحصل بدون الاستيفاء بالعفو، لأنه إذا عفا فالظاهر أنه لا يطلب الثأر بعد العفو فلا يقصد قتل القاتل. (60).

هوامش البحث ومصادره

1. مختار الصحاح وتاج العروس مادة سقط.
2. حاشية الدسوقي على شرح الكبير ج3 ص 406.
3. الأشباه والنظائر في قواعد الفقه الشافعي ص 187.
4. كشاف القناع عن متن الإقناع ج2 ص 477.

5. المصدر نفسه ص 479.
6. الدر المختار شرح تنوير الإبصار ج4 ص113.
7. المجموع للنووي ج9 ص 39.
8. الدر المختار شرح تنوير الأبصار ج4 ص 121.
9. رد المختار على الدر المختار ج2 ص 341.
10. المصدر نفسه ج2 ص 344.
11. المصدر نفسه ج2 ص346.
12. حاشية ابن عابدين على الدر المختار ج2 ص 288.
13. المصدر نفسه ج2 ص 290.
14. تنقيح الفتاوى الحامدية ج2 ص158.
15. أدب الأوصياء ص 226.
16. تنقيح الفتاوى الحامدية ج2 ص157.
17. أدب الأوصياء ص228.
18. تكملة ابن عابدين على الدر المختار ج2 ص149.
19. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ج3 ص 411.
20. المهذب للشيرازي ج1 ص448.
21. كشاف القناع ص 570 وما بعدها.
22. فتح القدير شرح الهداية ج3 ص 356.
23. الأشباه والنظائر ج2 ص437.
24. الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه ج4 ص99.
25. الأشباه والنظائر للسيوطي ص 188.
26. شرح الأزهار ج4 ص258.
27. الدر المختار شرح تنوير الأبصار ج4 ص 356.
28. مواهب الجليل للحطاب ج6 ص221.
29. حاشية رد المختار ج2 ص 359.
30. الخرشي ج3 ص 195.
31. المغنى والشرح الكبير ج7 ص 447.
32. الخرشي ج3 ص195.
33. المغنى والشرح الكبير ج7 ص449.

34. فتح القدير على الهداية ج2 ص 190.
35. بدائع الصنائع للكساني ج3 ص98.
36. الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ج2 ص 350.
37. شرح منهاج في الطلاب ج4 ص89.
38. المغني والشرح الكبير ج9 ص179.
39. الدار المختار وحاشية ابن عابدين ج2 ص219.
40. الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ج2 ص532.
41. المهذب للشيرازي ج2 ص171.
42. كشاف القناع ج3 ص 327.
43. حاشية رد المختار ج2 ص 653.
44. المحلى لابن حزم ج11 ص 288.
45. السياسة الشرعية ص69.
46. المفتي لابن قدامة ج8 ص 269.
47. بدائع الصنائع ج3 ص98.
48. المصدر نفسه ج3 ص103.
49. تكملة رد المختار ج2 ص339.
50. الشرح الكبير ج4 ص110.
51. تحفة المحتاج ج2 ص543.
52. الاقناع في فقه الحنابلة ج3 ص37.
53. الشرح الكبير ج3 ص489.
54. الفتاوي الهندية 5 ص176.
55. كفاية الأخبار ج1 ص300.
56. كشاف القناع ج2 ص 384.
57. حاشية الدسوقي ج4 ص262.
58. نهاية المحتاج ج7 ص292.
59. الإقناع ج4 ص187.
60. بدائع الصنائع ج7 ص247.

العدة

أ. ابراهيم عبد السلام المعلول
كلية القانون جامعة صبراتة

المُقَدِمَة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على نبيه الكريم، وعلى آله وأصحابه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين،

وبعد..

.. فلقد اهتمت الشريعة الإسلامية بفقه الأسرة، وأولته عناية بالغة؛ لارتباطه بمسائل حساسة تمس الناس في حياتهم الشخصية، من زواج وطلاق وآثارهما.

ولا شك أنَّ من آثار انحلال رابطة الزوجية العِدة، والتي لها مقاصد عظيمة، تتمثل في براءة الرحم، وحفظ الأنساب، وصيانتها من الاختلاط والضياع.

ولهذا عكف علماؤنا على بيان أحكامها المتعددة، وتفصيل مسائلها الشائكة التي من أهمها، وأكثرها غموضاً مسألة الانتقال أو التحول، والتداخل.

ومن هنا تكمن أهمية هذا البحث وسبب اختياره، لما له من أهمية كبرى، مرتبطة بحياة الناس وواقعهم؛ ولما له من صعوبة في تفصيل مسائله، وإيضاحها، وخير دليل على ذلك، أنَّ علماءنا اختلفوا في مسائل الانتقال والتداخل اختلافاً كبيراً؛ بل جعلوه باباً أطلقوا عليه باب الامتحان، كما قال علماء المالكية باب يمتحن به الفقهاء، ويمتحنون.

وبالرغم أنَّ هناك دراسات سابقة عديدة في موضوع العِدة، فإنها جاءت منثورة في أمهات كتب المذاهب الفقهية، وأما الكتابات المعاصرة، فقد أشارت لمسائل الانتقال والتداخل في لمحة موجزة سريعة، من غير ارتباط بأسبابها ولا بتغير أحوال المرأة، ولعل من الأبحاث الوحيدة، التي اهتمت بهذه الجزئية هو بحث للدكتور عبدالستار عايش عبد، كلية العلوم الاسلامية، الرمادي–العراق، حيث ركز

في بحثه، عن مفهوم العِدة وأنواعها بإيجاز، ثم تحدث عن التداخل؛ وهو بحث منشور عبر شبكة المعلومات ،ويختلف هذا البحث عن بحث الدكتور عبدالستار عايش من عدة وجوه أهمها:

أنَّ هذا البحث يركز على الصلة بين أنواع العدة وأسبابها، وبين الانتقال والتداخل، بالإضافة إلى أن هذا البحث، فرق بين مسائل انتقال العدة، وبين تداخلها.

ويطرح هذا البحث مجموعة من التساؤلات من أهمها؟

أن من المعلوم أن العدة تختلف من امرأة إلى أخرى بحسب الحال التي هي عليها، إلا أن حالها ليس ثابتاً، فقد يتغير، فهل تتغير عدتها بناء على تغير حالها، فتنتقل المرأة إلى عدة أخرى، غير التي كانت عليها؟ ثم إن للعدة أسباباً متنوعة، فهل تتداخل العدد بناء على تعدد الأسباب؟

وماذا لو تزوجت المرأة أثناء عدتها من رجل آخر ثم فرق بينهما فهل يلزمها عدتان أم عدة واحدة؟

هذه التساؤلات وغيرها، أناقشها من خلال المنهج الاستقرائي مقتصراً على أراء الفقهاء الأربعة وفق الخطة التالية:

المقدمة:

المطلب الأول: مفهوم العدة وأنواعها.

الفرع الأول: مفهوم العدة وأسبابها.

الفرع الثاني: أنواع العدة.

المطلب الثاني: انتقال العدة، وتداخلها.

الفرع الأول: انتقال العدة.

الفرع الثاني: تداخل العَدة.

الخاتمة:

والله أسأل: أن ينال هذا البحث المتواضع الاستحسان والقبول ، وأن ينفع به العباد، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

المطلب الأول مفهوم العدة، وأنواعها.

اختلف العلماء في تعريف العدة، وفي بيان أسبابها، وفي عرض أنواعها، وسأحاول في هذا المطلب الحديث عن مفهوم العدة، وأسبابها في الفرع الأول، ثم أتحدث عن أنواعها في الفرع الثاني.

الفرع الأول مفهوم العدة، وأسبابها

أولا: مفهوم العدة لغة واصطلاحا:-

إ. **العدة لغة:** مصدر عددت الشيء عداً وعدة، والعدة عدة المرأة، شهورا كانت أو أقراءً، أو وضع حمل، يقال اعتدت المرأة عدتها من وفاة زوجها، ومن تطليقه إياها اعتدادا ، والجمع عِدد، وأصل ذلك كله من العدّ.(الهروي أبو منصور ت 370هـ، ،69،1/2001)

ب. مفهوم العدة اصطلاحا:

تعددت تعاريف العدة لدى الفقهاء فعرفها الأحناف بأنها :(.. تربص يلزم المرأة عند زوال النكاح أو بشبهة ..) (ابن نجيم المصري ت 970هـ،د.ت،138/4)

ويلاحظ على هذا التعريف أنه لم يصرح بالانتظار عند الوفاة، وإنما أشار إليها بقوله :بزوال النكاح، على اعتبار أن زوال النكاح إما أن يكون بالوفاة، أو الطلاق، أو التطليق.

وعرفها المالكية بأنها :(مدة معينة شرعا لمنع المطلقة المدخول بها، والمتوفى عنها من النكاح). (الصاوي المالكي ت 1241هـ ،د.ت ،671/2).

توسع المالكية في ايضاح المقصود من العدة، وفيما تكون، فهي مدة تربص ملزمة بها المرأة شرعا، سواء أكانت مطلقة، أو متوفى عنها زوجها، إلا أن هذا التعريف لم يشر ما إذا كان النكاح بشبهة يلزم المرأة العدة أم لا؟ مع أن فقهاء المالكية بحثو ذلك طويلا في كتبهم، عند الحديث عن العدة.
وجاء تعريفها عند الشافعية بأنها: (..تربص المرأة مدة يعرف فيها براءة رحمها بأقراء أو أشهر أو وضع حمل ..)4 (شمس الدين الغري ت918هـ ، 2005، ص 252).

يبين هذا التعريف أن أنواع العدة التي تتربصها المرأة ، وهي إما أن تكون أقراء، أو أشهر، أو وضع حمل.

ويعرفها الحنابلة بأنها(.. التربص المحدود شرعا..) 5(البهوتي ت 1051هـ 1993م 3/.191).

يوجز هذا التعريف مفهوم العدة ويقتصر على بيان أنها انتظار لمدة معينة محدودة شرعا للمرأة المعتدة.

وفي الجملة : فإن تعاريف الفقهاء للعدة تتفق جميعها على الآتي:

1- أن العدة تربص لمدة معينة، فلا يباح للمرأة في هذه المدة الزواج .

2- أن مدة التربص محددة شرعا.

3- أن هذه المدة متنوعة، ليست واحدة فهي تختلف من امرأة إلى أخرى، كما سيأتي بيانه في الفرع الثاني .

ثانيا: أسباب العدة:-

تتنوع العدة بناء على تنوع أسباب الفرقة بين الزوجين، وبناء على الحالة التي تكون عليها المرأة أثناء الفرقة.

فعدة المتوفى عنها زوجها تختلف مدة تربصها عن المطلقة؛ والمدخول بها تختلف عن غير المدخول بها، وكذلك الحال بالنسبة لعدة الحامل وغير الحامل، وعدة ذات الحيض عن عدة التي لا تحيض؛ ولهذا فإن حساب مدة العدة تختلف بناءً على ذلك من عدة إلى أخرى، فقد تحتسب بالقروء، وقد تحتسب بالأشهر، وقد تنتهى بوضع الحمل)6.(بشير، 2009م، ص 413)

وتجب العدة شرعا على المرأة لواحدة من الأسباب الأتية :

طلاق، أو فسخ، أو موت.7 (النفراوي 1126هـ، 1995م، 2/56.) ، فوجوبها بالطلاق بقوله تعالى : چ ﭽ ﭾ چ چ چ چ8.(البقرة /226)

ويشترط في وجوب العدة على المطلقة أن يدخل بها الزوج دخولا شرعيا، أما قبل الدخول فلا تجب العدة على المرأة لقوله تعالى :(چ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ چ 9 .(الاحزاب/49)

وهنا يطرح تسآؤل مفاده :إذا اختلى الزوج بزوجته، ولم يدخل بها فهل تُلزم المرأة بالعدة أم لا ؟.

ناقش الفقهاء هذه المسألة على النحو التالي :

ذهب الأحناف إلى القول بوجوب العدة بعد الخلوة ؛لأنها قامت مقام الدخول في وجوب العدة احتياطا10 . (الكاساني ت 587هـ م1986م، 3/191).

ويرى صاحب تبين الحقائق أن العدة تجب (..ولو كانت الخلوة غير صحيحة استحسانا ؛لتوهم الشغل ؛ ولأن العدة حق لله تعالى ..)11. (الزيلعي الحنفي ت743هـ، 1313هـ، 144/2).

ووافق الحنابلة الأحناف في هذا القول :بوجوب العدة بالخلوة، مادامت الزوجة مطاوعة، ولو لم يمسها.12 (البهوتي ت1501هـ، د.ت 411/5).

أما المالكية فيشترطون لوجوب العدة بالخلوة، أن يمكن فيها الوطء، ولوكان هناك مانع كالحيض أو النفاس أو الصيام، أما إن كان الزوج مجبوبا، فلا عدة بوطئه،13 (الدسوقي ت1230هـ، د.ت،468/2). وأن تكون الزوجة كذلك مطيقة للوطء، فلا تجب العدة على الصغيرة لتعذر وطئها، وأن يكون الزوج بالغاً، وقادرا على الوطء، فلو كان مخصيا، فلا تجب على مطلقته عدة 14(الغرياني، 2007 م، ص319)، فيسري هذا الحكم على المطلقة بعد الدخول الحقيقي.

أما الشافعية فلهم قولان:

جاء في مغني المحتاج (..ولا تجب العدة بخلوة مجردة عن وطء في الجديد، وفي القديم تقام مقام الوطء..).15 (الشربيني الشافعي ت 977هـ 1994م 79/5) ، و (أبو العينين 1974م ص 343).

هذه جملة من أقوال الفقهاء في هذه المسألة، والتي نص عليها القرآن الكريم بقوله تعالى :

ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﭼ.16 (الأحزاب/ 49.) ويطرح سؤال آخر مفاده، هل تجب العدة على المرأة في النكاح الفاسد ؟.

ويجاب على ذلك بأن العقد إذا كان فاسدا، وحصلت الفرقة بين الزوجين بالترك أو بالمفارقة، فلا تجب العدة، إلا إذا حصل دخول حقيقي، قبل المتاركة أو التفريق، ولو كان النكاح مجمعا على فساده، إذا كانت هناك شبهة تدرأ الحد.

والعلة في ذلك أن درأ الحد بالشبهة، أشبهه بالنكاح الصحيح، بخلاف النكاح الفاسد الذي لا يدرأ الحد فلا تجب منه عدة، وإنما يجب منه الاستبراء.17 (شيبة، 2006م، ص163)

ومن الأسباب الموجبة للعدة وفاة الزوج، وهو أمر متفق عليه بين الفقهاء جميعا لقوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭼ.18 (البقرة /234) سواء دخل بها الزوج أو لم يدخل .

الفرع الثاني: أنواع العدة

تتنوع العدة على سبيل الاجمال إلى ثلاثة أنواع :

1 – عدة بالقروء.

2 – عدة بالأشهر .

3 – عدة بوضع الحمل .

عدة القروء:

وهذه العدة خاصت بمن فارقت زوجها بغير الوفاة، فهي عدة للمطلقات ذوات القروء؛ ولذلك قال تعالى: ﭽﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﭼ19 (البقرة/ 228.).

والقرء لغة: الحيض، والطهر ضده، تقول القَرْء والقَرْءُ، والجمع أقراء، وفي الحديث (دع الصلاة أيام أقرائك).20(الدارقطني ت385هـ، 2004 394/1.)

وهو اسم للوقت ؛ولهذا جاز أن نقول لوقت الحيض ولوقت الطهر قرءا، فهو من قبيل المشترك اللفظي.21 (الأفريقي ت711هـ 1414هـ 131/1)، واختلف أهل العلم في المراد بالقروء الواردة في قولة تعالى ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﭼ22 (البقرة /228.)، على قولين:

وهما الحيض والطهر، فيرى الأحناف، والحنابلة أن المقصود بالقرء هنا الحيض23(السرخسي ت 483هـ، 1993م13/6)، و(أبو النجا ت968هـ ،وينظر- د.ت 111/4)

بينما يرى المالكية والشافعية أن المراد بالقرء هو الطهر.24 (عليش المالكي ت1299هـ ، 1984م، 297/4) و(النووي ت676هـ ، د.ت 133/18)

الحاصل أن المرأة المطلقة التي من ذوات القروء تعتد ثلاث حيضات كوامل على رأي من قال بأن القرء هو الحيض، فلا تنقضي عدتها إلا بانقضاء ثلاث حيضات كوامل25 (أبو زهرة، 1950م ص375.).

ولو قلنا بأن القرء هو الطهر (..فإن عدتها تكون بانتهاء الطهر الثالث عند رؤيتها للدم من الحيضة الثالثة، وتحتسب الطهر الذي طلقت فيه واحدا من هذه الثلاثة ..)26 (الغرياني، 2002م 95/3)، ولو كانت في آخر الطهر، والنساء ذوات الأعذار ثلاثة أصناف:

معتادة، ومرتابة، ومستحاضة، فأما المعتادة :فهي المطلقة غير الحامل ،عدتها ثلاثة قروء، كما سبق الاشارة إليه.

وأما المرتابة (.هي التي ارتفعت حيضتها بغير سبب من حمل، ولا ارضاع، ولا مرض.)27(الغرناطي ت741هـ 2013م،401)، فإنها تنتظر مضي مدة الحمل، وهي تسعة أشهر استبراء، ثم ثلاثة عدة، فيكمل لها سنة كاملة، إن لم تحض.

وهذا قضاء عمر بن الخطاب _ رضي الله عنه _ فقد روى مالك في الموطأ عن سعيد بن المسيب، أن عمر بن الخطاب _ رضي الله عنه _ قال :(أيما امرأة طلقت، فحاضت، حيضة أو حيضتين، ثم رفعتها حيضتها، فإنها تنتظر تسعة أشهر، فإن بها حمل فذلك، وإلا اعتدت بعد التسعة أشهر ثم حلت).28 (الإمام مالك، 2009 م ص 310)

أما إذا حاضت خلال ذلك، احتسبت حيضة، ثم تنتظر الثانية، والثالثة، أو مرور تسعة أشهر _ إن لم تدخل سن اليأس _وتضف عليها ثلاثة أشهر أخرى لتكتمل سنة، فإن حاضت بعد السنة لم يعتبر، وهذا قول المالكية.29 (ابن أبي زيد القيرواني ت386هـ 1994م 25/5)،و (القرطبي ت 463هـ 1980م 619/2)،و(الغرناطي 2013م ص401، وينظر جمعة بشير، الأحوال الشخصية 2019م ص 416)

وأما الأحناف والشافعية، فقالوا أن التي انقطع عذرها لغير سن اليأس، فإنها تنتظر إلى أن تحيض ثلاث حيضات أو تبلغ سن اليأس ثم تعتد بثلاث أشهر.30 (الكاساني 195/3)

وأما المستحاضة، وهي التي استمر عليها الدم فهي على أحوال:

1- أن تميز عدتها، وتعرف موقعها من الشهر، وهذه عدتها بالقروء، عند الحنفية31 (العيني ت 855هـ البناية شرح الهداية د.ت 616/5)، والمالكية32 (المواق ت 897هـ ،1995م 474/5)، والشافعية 33 (الدمياطي ت1302هـ 1997م 48/4)، والحنابلة .34 (ابن قدامة ت 620هـ 1986م 112/8).

2- إذا كانت حائرة في عدتها، ولم تستطع تمييزها فعدتها عند الأحناف والشافعية ثلاثة أشهر؛ لأن الغالب أن النساء يحضن مرة في الشهر 35 (العيني ت 855هـ د.ت 616/5) ، و (شمس الدين الشافعي ت 977هـ 81/5).، وللأحناف قول بسبعة أشهر، وأما المالكية فإنها تلحق بالمرتابة لغير حمل، فتعتد لسنة كاملة36 .(المواق، 1995م 575/5)

3- وروى عن أحمد قولان:

الأول: أنها تعتد بالأشهر موافقا لقول الحنفية والشافعية .

الثاني: أنها (..تعتد سنة بمنزلة من رفعت حيضتها لا تدري ما رفعها ..)37 (ابن قدامة ،1986م 112/8).، وهو قول المالكية .

إذا: عدة القروء خاصت بالمطلقة ذات العذر، فلا تسري هذه العدة على الصغيرة، أو الآيسة أو التي انقطع عذرها لمرض أو نحوه كما سيأتي.

العدة بالأشهر

وهذا النوع خاص بالمطلقة الصغيرة، التي لم تحض أصلا، أو بلغت السن، ولكن لم يأتيها الحيض أو اليائسة لقوله تعالى: ﭽ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﭼ (الطلاق/4).38 وهذه العدة على قسمين:

قسم أصل بنفسه وهو عدة الوفاة، فإذا مات الزوج عن زوجته وهي غير حامل فإن عدتها تكون بمضي أربعة أشهر وعشرا؛ لقوله تعالى ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭼ 39(البقرة /234)

ويشترط في هذه العدة أن تكون من زواج صحيح، أو مختلف في فساده عند المالكية، وأما المتفق على فساه فعليها عدة الطلاق، ويسمى استبراء.

والخلاصة: أن المتزوجة غير الحامل عدتها أربعة أشهر وعشرا ، ولا عبرة لصغرها أو كبرها، انقطع عذرها لعلة أو بلغت سن اليأس.

والقسم الثاني: عدة بديلة، للصغيرة، والآيسة، والتي لم تحض، أو لسبب عدم الحيض الذي قد يكون مرده للإرضاع، أو لمرض أصابها، أو كانت لا تحض من أصل خلقتها، أو مستمرة نزول الدم .

فالمدخول بها سواء أكانت صغيرة، أو آيسة عدتها ثلاثة أشهر لقوله تعالى : ﭽ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﭼ 40 (الطلاق /4).

وتحسب العدة بالأشهر القمرية، وإذا طلقت في منتصف الشهر القمري فتكمل شهران قمريان، وتوفي الشهر الناقص ثلاثون يوما.41 (الغرياني،2007م 330) و(بشير 2009م ص 414)و(الزحيلي ، 1985م 633/7)

ويرى أبو حنيفة بأن الطلاق إذا كان في منتصف الشهر، أنها تعتد بالأيام، فتكون عدتها تسعون يوما في الطلاق، وفي الوفاة مائة وثلاثون يوما.42 (الكاساني 587هـ 1986م 3/.193)

المطلب الثاني: انتقال العدة، وتداخلها

سبقت الاشارة إلى أن عدة النساء تختلف من امرأة إلى أخرى بحسب نوع الفرقة، والحالة التي عليها المرأة؛ ولذلك فإن بعضهن تعتد بالأشهر، والبعض الآخر منهن تعتد بالقروء، أو بوضع الحمل، إلخ.

والإشكال المطروح: ماذا لو تغير حال المرأة من حال إلى حال، وهي في العدة، كأن ينقطع العذر عنها ثم يعود إليها، أو تعتد عدة طلاق رجعي، ثم يتوفى عنها زوجها، أو يراجعها ثم يطلقها، فما هو الأثر المترتب على ذلك؟

والأصل عدم صحة زواج المرأة في عدتها من آخر، بل يحرم خطبتها؛ لاشتغالها بعدة الأول، فإن تزوجت فماذا يترتب على عدة الأول، وهل عليها عدة للثاني ؟

هذا ما سأحاول تناوله في هذا المطلب، مخصصا الحديث في الفرع الأول، عن تحول العدة من نوع إلى نوع آخر، وأسمية انتقال العدة .

وأتحدث في الفرع الثاني عن تعلق عدتين بالمرأة، وأسمية تداخل العدد.

الفرع الأول: انتقال العدة

سبقت الإشارة إلى أن العدة ثلاثة أنواع في المجمل:

عدة بالأقراء، وعدة بالأشهر، وعدة بوضع الحمل، فهل من الممكن أن تنتقل المرأة من عدة إلى عدة أخرى ؟

ويجاب على ذلك بأنه قد يطرأ على المرأة أمر طارئ، وهي في العدة يغير وضعها من حال إلى حال، فيلزمها تبعا لذلك أن تنتقل من عدة إلى عدة أخرى بحسب وضعها الجديد.

وهذا الانتقال يكون على نوعيين :

الانتقال من عدة الأشهر إلى عدة القروء.

الانتقال من عدة القروء إلى عدة الأشهر.43 (أبوزهرة،1950 377،والكاساني،1986م 200/3)

أولا: الانتقال من عدة الأشهر إلى عدة القروء:-

عدة الصغيرة هي الأشهر، فإذا اعتدت من طلاق ببعض الأشهر، ثم رأت الدم فإن حالها تغير، وعليها أن تنتقل من عدة الأشهر إلى عدة القروء، فلا تنقصي عدتها إلا بثلاثة أطهار، أو بثلاث حيضات كوامل، على خلاف بين الفقهاء، في معنى القروء، وأما الآيسة التي رأت الدم فهي على أقوال :

مذهب الأحناف على قولين :

أن عدتها تنتقل إلى الأقراء ــ كما في ظاهر الرواية ــ محتجين بأن سن اليأس هو تقدير فقط ؛ولهذا ظنت أنها بلغته، وبمجرد رؤية الدم أيقنت أنها أخطأت في ظنها فلا تعتد بالأشهر، بل تنتقل إلى القروء44 (إبراهيم الحنفي ت956هـ 1998م 146/1)، وبهذا قال الشافعية.

إذا اعتبرنا أن لسن اليأس وقت معين، وبلغته المرأة، ثم رأت الدم، وهي في عدة الأشهر، لم يكن ذلك حيضا، وبالتالي لا تنتقل إلى عدة الأقراء .

وأما المالكية، فقالو أنها إذا رأت الدم، نلجأ إلى أهل الخبرة من النساء، فإذا قلن أن مثلها تحيض اعتبر ذلك حيضا، وتنتقل إلى عدة الأقراء، وإن قلن أن مثلها لا تحيض، فلا تنتقل لعدة الأقراء، وحجتهم في ذلك قول عمر بن الخطاب ــ رضى الله عنه ــ أن من بلغت الخمسين فهي عجوز في الغابرين.45 (القرافي ت684هـ 1994م 384/1)

وأما الحنابلة فموقفهم بناءً على سن اليأس نفسها ؛ ولهذا قالو : أنها إن رأت الدم بعد الخمسين على العادة التي كانت تراه فيها فهو حيض على الصحيح، فتنتقل إلى القروء، وإن كان هذا نادر الوقوع ، وإن رأته بعد الستين فقد تيقنت أنه ليس بحيض، فلا تعتد به بالأشهر.46.(علاء الدين الحنبلي ت 885هـ، د.ت 9 /284،)و(أبو لحية، د.ت ص 43)

ولعل الراجح ما ذهب إلية المالكية، الذين جعلوا الأمر لأهل الخبرة من النساء أو الأطباء، وبناء على مشورتهم يمكن القول هل الدم دم حيض أم لا؟.

ثانيا :الانتقال من عدة القروء إلى عدة الأشهر:-

وهذه الحالة على عكس الحالة الأولى، فإن المرأة هنا تعتد أولا بالقروء ثم يحدث طارئ فتنتقل إلى الأشهر، ويمكن تقسيم هذه الحالة كالآتي:

من حاضت حيضتين ثم يئست تنتقل إلى الاعتداد بالشهور، وتستأنف عدة جديدة، وحيث أنها بلغت سن اليأس فتصير إلى ما آلت إلية عملا بقوله تعالى: چ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ چ 47 (الطلاق/4.)، ولا اعتبار للحيضة التي حاضتها، أو للحيضتين؛ لأن العدة لا تلفق من الحيض والأشهر48.(سريط، 2008م ص 445)

ب_ من اعتدت من طلاق رجعي، وهي غير حامل ثم توفي عنها زوجها، فإنها تنتقل لعدة الوفاة، على اعتبار أنها في حكم الزوجة، فيشملها قوله تعالى چ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ چ .49 (البقرة /234)

بخلاف المبتوتة التي يطلقها زوجها حال صحته، فإنها لا تنتقل إلى عدة الوفاة، بل تستمر بالأقراء، أو بثلاث أشهر التي تقوم مقام الأقراء.50 (أبو العينين،1974م ص357)

أما لو طلقها بائناً في مرض موته فقد اختلف العلماء في ذلك:

فذهب أبو حنيفة وأحمد إلى أن من طلق زوجته بغية حرمانها من الإرث، ثم توفي عنها، وهي في العدة فإنها تنتقل من عدة الطلاق إلى أبعد الأجلين من عدة الوفاة أو الطلاق، بأن تتربص أربعة أشهر وعشرا من وقت الموت، فإن لم تر حيضا تعتد بعدها بثلاث حيضات.

وأما المالكية والشافعية، فقالوا إن زوجة الفارّ لا تنتقل إلى أبعد الأجلين، وإنما تكمل عدة الطلاق، على اعتبار أنها فارقت الزوج بالطلاق البائن، واقتصر المالكية على توريثها فقط، معاملة له بنقيض مقصودة، ولا تعتد عدة وفاة .

وأما المفارقة ذات الحمل، فإن عدتها وضع حملها سواء كانت الفرقة من طلاق، أو فسخ، أو وفاة، طال الزمن، أو قصر لقوله تعالى: چ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ چ. 51 (الطلاق/4)

يؤيد ذلك ما رواه أحمد في مسنده ، وغيره عن أبي بن كعب _ رضي الله عنه _ قال: قلت للنبي- صل الله عليه وسلم- أولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن، للمطلقة ثلاثا أو للمتوفى عنها ؟ قال: (هي للمطلقة ثلاثا وللمتوفي عنها).52 (الإمام أحمد ت241هـ 2014،34/1)

واشترط أهل العلم في الحمل الذي تنقضي به العدة ما يلي:-

1-أن تضع حملها كاملا، فلو كانت حاملا بتوأم، وخرج الأول، وبقي الثاني، لم تنقض عدتها ،حتى يخرجا معا خروجا كاملا.

2-أن يخرج الجنين مستبين الخلقة، فإذا كان دما أو نطفة فلا تنقض عدتها .

ومن ارتابت بالحمل لثقل في بطنها، أو شعرت به يتحرك لم تنقض عدتها حتى تنقضي أقصى مدة الحمل على المشهور من قول المالكية، وهي خمس سنوات، وقال الشافعية أربعة، والحنفية عامان.

والفقهاء مختلفون في تقدير أقصى مدة الحمل، وهي في الغالب تقديرات ظنية، ربما ارتفعت الأن بتطور الطب، وسهولة معرفة ما إذا كانت المرأة حاملا أم لا ؟ وما عمر الجنين، وتقدير وقت وضعه.

الفرع الثاني تداخل العِدد

إذا ابتدأت المرأة عدتها بالأقراء، أو بالأشهر، ثم طرأ سبب جديد موجب لعدة جديدة فما هو العمل ؟ وهل تتداخل العدة الأولى والثانية ؟ أم لا تلتفت المرأة للسبب الجديد ؟وهل تستمر المرأة في عدتها، ثم تستأنف عدة جديدة بعد انتهاء العدة الأولى ؟هذا ما سأحاول الإجابة عنه من خلال الآتي:-

إن المقصود بتداخل العدتين ،أن المعتدة في أثناء عدتها بالحيض، أو بالأشهر تطرأ عليها عدة أخرى، والعدتان: إما أن يكونا في حق شخص واحد، وإما أن يكونا في حق شخصين مختلفين.

أولا: تداخل عدتين في حق شخص واحد:-

ومثال ذلك: أن يطلق الزوج زوجته، ودخلت الزوجة في العدة سواء أكانت بالأقراء ،أم بالأشهر ثم وطئها الزوج في عدتها جاهلا إن كانت بائنة، أو عالما إن كان الطلاق رجعيا، ففي هذه الحالة تتداخل العدتان؛ لا تحادهما في الجنس والقصد، بمعنى أن المرأة تعتد بثلاثة أقراء، أو ثلاثة أشهر من وقت الوطء، ويندرج فيها بقية عدة الطلاق، وقدر تلك البقية يكون مشتركا واقعا عن الجهتين، وله الرجعة في قدر تلك البقية، إن كان الطلاق رجعيا، ولا رجعة بعدها، ويجوز تجديد النكاح في تلك البقية وبعدها، إن لم يكن طلاقة مكملاً للثلاث53 (أبو لحية، د. ت ص 48)، وهو قول الجمهور من الحنفية54 (السرخسي 1993م ت483هـ 41/6)، والشافعية55 (النووي ت 676هـ، 1991م 384/8 والحنابلة56 (برهان الدين ت 884هـ ،1997م 95/7)

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى چ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک گ گ چ 57 (الاحزاب/49) ؛ ولأن المقصود هو براءة الرحم، وهذا حاصل بإحدى العدتين، خاصة أنهما من شخص واحد.

ولكن الاشكال القائم، ماذا لو كانت العدتان من جنسين مختلفين ؟

ومثال ذلك: أن تكون احداهما بالحمل، والأخرى بالأقراء سواء طلقها حاملا ثم وطئها، أو حائلا ثم أحبلها ،وقد ناقش فقهاؤنا هذه المسألة على قولين :

الأول: أنهما لا يتداخلان على اعتبار اختلافهما في الجنس، ويترتب على عدم التداخل أن الحمل لعدة الطلاق وجب عليها الاعتداد بثلاث قروء بعد وضع الحمل، ولا رجعة إلا في مدة الحمل، وإذا كان الحمل لعدة الوطء أتمت بعد وضعه بقية عدة الطلاق، وله الرجعة قبل الوضع في تلك البقية، وهو قول للشافعية58 (شمس الدين الشافعي ت977هـ 1993م 90/5) وقول الحنابلة.

الثاني :التداخل ؛لأن سببهما واحد فتشابه العدة من جنس واحد، ويترتب على ذلك أن المرأة لا يجب عليها إلا وضع الحمل، ولزوجها مراجعتها أثناء عدتها بالحمل أو بالأقراء، وإلى هذا ذهب الحنفية 59(السرخسي، 1993م ، 41/6).والشافعية60 (شمس الدين ت 977هـ 1994م 90/5).، على الصحيح من مذهبهم، والحنابلة .61 (ابن قدامه 1980 م 204/3).

وأما المالكية فلخص صاحب القوانين الفقهية مذهبهم على النحو التالي :

1- من طلق زوجته طلاقاً رجعيا، ثم مات في العدة انتقلت إلى عدة الوفاة ؛لأن الموت يهدم عدة الرجعي، بخلاف البائن .

2- إن طلقها رجعيا ثم ارتجعها في العدة ثم طلقها، استأنفت العدة من الطلاق الثاني، سواء أكان وطئها أم لا ؛ لأن الرجعة تهدم العدة، ولو طلقها في العدة من غير رجعة بنت اتفاقا، ولو طلقها طلقة بائنة _ كطلاق غير المدخول بها أو طلاق الخلع _ ثم راجعها في العدة أو بعدها، ثم طلقها قبل المسيس بنت على عدتها الأولى _لأنه نكاح جديد _ ولو طلقها بعد الدخول استأنفت من الطلاق الثاني. 62 (الغرناطي، 2003م 403)

ثانيا: اجتماع العدتين من شخصين:

بأن تكون من جنسين كالمتوفى عنها زوجها إذا وطئت بشبهة، أو من جنس واحد كمعتدة من طلاق، فتزوجت في عدتها فوطئها الثاني63 (أبو لحية، د ت ص44)، وفرق بينهما.

فهل تتداخل العدتان، بحيث تعتد من بعد الوطء بثلاثة قروء، أو ثلاثة أشهر من وقت الوطء، ويندرج فيها بقية عدة الطلاق، وقدر تلك البقيه يكون مشتركا واقعا من الجهتين، أو تكمل العدة الأولى، وإذا أتمتها تستأنف عدة أخرى، إن لم تكن حاملا ؟

ويجاب على ذلك بأن أهل العلم ناقشوا هذه المسألة على قولين:

القول الأول:

أنهما يتداخلان ، فتستأنف عدة أخرى بعد الوطء، فيندرج فيها بقية العدة الأولى، سواء أكانت العدة بالأقراء، أو بالأشهر، وبهذا قال الحنفية .64 (السرخسي ،1993 41/6-43)

واستدلوا على ذلك بأن كلا منهما أجل، والآجال تتداخل ؛ولذلك يجب على المرأة أن تعتد من وقت التفريق، ويندرج ما بقي من العدة الأولى في العدة الثانية، ثم إن غاية العدة استبراء الرحم، وقد حصل بالواحدة فتتداخلان65 (أبو لحية، د ت ص50)

القول الثاني:

أنهما لا يتدخلان ؛ لاختلاف سببهما بل تتم العدة من الأول، ثم تستأنف عدة أخرى من الواطئ الآخر وهذا قول المالكية،66 (الغرناطي، ، 2003 ص 403) ، والشافعية67 (الإمام الشافعي ت204هـ، 1990م 248/5) والحنابلة68. (برهان الدين ، 1997م 95/7)

هذا إذا لم يكن هناك حمل، فإن كان هناك حمل من الأول أو من الثاني، فإن أهل العلم اختلفو على قولين:

الأول: أنهما تتداخلان سواء كان الحمل من الواطئ الأول، أو من الثاني، فتنتهي العدة بوضع الحمل، وإلى هذا ذهب الحنفية69 (بن عابدين 1252هـ 1992م 514/3) والمالكية70 ، (الغرناطي، 2003م ص 403).

الثاني: إذا كان الحمل من الواطئ الأول فإنها بوضعة تنتهي من عدة الأول، فيجب عليها استئناف عدة أخرى للواطئ الثاني، وإذا كان الحمل من الواطي ء الثاني بعد مضي حيضة أو حيضتين من وطئه، فإنها بوضع الحمل تنتهي من عدة الواطئ الثاني، فيجب عليها اكمال عدة الأول، وبهذا قال الشافعية71 (النووي، 1991م 386/8- 387) والحنابلة72 . (البهوتي 1988م، 426/5-427) و(دبولي د.ت ص 297).

الخاتمة

وفي ختام البحث أوضح أهم النتائج التي خلصت إليها :

*- اختلاف الفقهاء في مفهوم العِدة أدى الى اختلافهم في تداخل العدتين.

*- تغير حال المرأة من حال إلى حال أثناء العِدة، يؤدي إلى انتقال عدتها أيضاً كأن تكون معتدة بالأشهر فتنتقل إلى القروء والعكس.

*- طروء سبب جديد على المرأة، يؤدي إلى تداخل العدة إذا كان من شخص واحد أو من شخصين، وسواء أكانت العِدة من جنس واحد أم من جنسين بخلاف تعلقها بشخصين مختلفين، على تفصيل دقيق للعلماء في كلا المسألتين.

*-إمكانية التفريق بين انتقال العِدة وتداخلها.

قائمة بأهم المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- آثار حل عصمة الزوجية، دار الكتاب الحديثة، القاهرة-مصر، (د.ت)ط1.
- أحكام الأسرة في الشريعة الاسلامية، جامعة سبها-ليبيا، 2006، ط1.
- الأحوال الشخصية، جمعه بشر، المكتبة الجامعة الزاوية-ليبيا، 2009، ط1.
- الأحوال الشخصية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، مصر 1950-ط2.
- الأسرة أحكام وأدلة، الصادق الغرياني، دار ابن حمودة للنشر والتوزيع، زليتن- ليبيا، 2007، ط6.
- إعانة الطالبين على حل الفاظ المعين، دار الفكر 1997، ط1.
- الاقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، دار المعرفة، بيروت- لبنان، (د.ت)(د.ط).
- الأم، الامام الشافعي، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1990، (د.ط).
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار الاحياء التراث العربي(د.ت)(د.ط).
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين ابراهيم ابن نجيم المصري، دار الكتاب الاسلامي، (د.ت)(د.ط).
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، دار الكتب العلمية، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان 1986/ ط2.

- بلغة السالك لأقرب المسالك بحاشية على الشرح الصغير، أبو العباس الصاوي المالكي، دار المعارف، بيروت– لبنان، (د.ت)(د.ط).
- التاج والاكليل لمختصر الخليل، أبو عبدالله المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، 1995، ط1.
- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشبلي، المطبعة الكبرى الاميرية، القاهرة– مصر، 1313هـ، ط1.
- تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت–لبنان، 2001، ط1،69/1.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ابن عرفة الدسوقي المالكي، (د.ت)(د.ط) 468/2.
- دقائق أولى النهى لشرح المنتهى، المعروف بشرح منتهى الارادات، عالم الكتب، بيروت–لبنان، 1993، ط2.
- الذخيرة، أبو العباس القرافي، تحقيق: محمد صبحي، دار الغرب الاسلامي، بيروت – لبنان، 1994، ط1.
- رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت–لبنان، 1992، ط2.
- روضة الطالبين وعمدة المفتيين، أبوبكر النووي، تحقيق: زهير الشاوش، المكتب الاسلامي، بيروت–لبنان 1991، ط3.
- الزواج والطلاق في الشريعة الاسلامية والقانون، بدران أبو العينين بدران، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية–مصر، 1974، ط3.
- سنن الدارقطني أبو الحسن البغدادي، الدارقطني، مؤسسة الرسالة بيروت– لبنان،2004، ط1.
- عمدة المسالك، وعدة الناسك، شهاب الدين الشافعي، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم ، وزارة الشؤون الدينية، قطر 1982، ط1.
- فتح القريب المجيب في شرح ألفاظ التقريب، محمد بن قاسم، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، 2005، ط1.
- الفقه الاسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق– سوريا، 1985، ط2.
- الفواكه الدواني على رسالة ابن زيد القيرواني، شهاب الدين المالكي، دار الفكر، بيروت–لبنان، 1995، (د.ط).
- القوانين الفقهية، محمد الغرناطي، تحقيق: ماجد المحمودي، دار ابن حزم، بيروت– لبنان، 2003، ط1.
- كشاف القناع على متن الاقناع، منصور البهوتي الحنبلي، لسان العرب، محمد الافريقي، دار صادر، بيروت– لبنان، 1998، ط1.
- المبدع في شرح المقنع، إبراهيم برهان الدين، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 1997، ط1.
- المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي، دار المعرفة، بيروت–لبنان، 1993م، (د.ط).
- المجموع شرح المهذب، أبو زكريا النووي، دار الفكر، بيروت–لبنان،(د.ت)(د.ط).

- مدونة الفقه المالكي، الصادق الغرياني، مؤسسة الريان، بيروت–لبنان، 2002،ط1.
- معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، 1979، (د.ط).
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 1994،ط1.
- المغني، ابن قدامة المقدسي، مكتبة القاهرة–مصر، 1968، ط1.
- الكافي في فقه أهل المدينة ، أبو عمر القرطبي، تحقيق: محمد الموريتاني، الرياض الحديثة، الرياض–السعودية، 1980، ط2.
- منح الجليل شرح مختصر الخليل، دار الفكر بيروت– دار الفكر بيروت–لبنان، 1984، (د.ط).
- الموطأ، مالك بن أنس، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، 2009، ط1.
- النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الامهات، ابن ابي زيد القيرواني، تحقيق: محمد الدباغ، دار الغرب الاسلامي، بيروت– لبنان، 1995، ط1.

توظيف الأسطورة في شعر علي الفزاني

أ. مصطفى محمد محمد زنيـن
كلية الآداب الأصابعة _ جامعة غـريان

ملخص البحث

تُعد الأسطورة من الوسائل الفنية التي استعان بها الشاعر العربي في العصر الحديث ووظفها في شعره، لأنها تمثل أداة للتعبير عن تجربته الشعرية، حيث وجد فيها الملاذ والمخرج مما يعانيه من كبت وقيد لحريته في التعبير، كذلك تصوير الواقع الذي يعيشه الشاعر، فأصبحت الأسطورة سمة أسلوبية يختص بها الشعر الحديث، فلا يكاد يخلو ديوان شعري من الاستعانة بها .

وفي هذا البحث سوف أتناول توظيف الأسطورة في شعر (علي الفزاني) مبيناًً ذلك من خلال النماذج الشعرية في ديوان الشاعر ومدى قدرة الشاعر في توظيف الأسطورة وجعلها وسيلة للتعبير عن تجربته الشعرية مختتما هذا البحث بأهم النتائج وأهم المصادر والمراجع .

تقديم:

يُعد توظيف الأسطورة في الشعر الليبي المعاصر الحديث يُعد مسألة ذات أهمية كبرى، فهي تمثل الاستعانة بالموروث الثقافي القديم من خلال تلك الأساطير والتي بدورها تمثل استحضاراً لذلك العصر بما فيه من خرافات وحكايات شعبية وسير وغيرها، لذلك تُعد الأسطورة من أهم أدوات التعبير التي استعان بها الشاعر العربي الحديث ووظفها في شعره حتى أصبحت ظاهرة فنية بارزة قامت حولها العديد من الدراسات لبيان أهميتها وخصائصها في الشعر العربي الحديث .

واستعان الشاعر الليبي بالأسطورة لإبراز مكانته وبيان مقدرته الشعرية والتعبير عن تجربته الذاتية، ومن خلالها استطاع الشاعر تصوير الوضع العربي الراهن بما فيه من ضعف، وفقر، وجهل، وظلم، وغيرها مما يعانيه المجتمع العربي، فالأسطورة تُعد الملاذ الذي يلجأ إليه الشاعر للهروب من الواقع المعاش

سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً وعدم مواجهته لخلق مجتمعاً خالياً من العبودية والاضطهاد والقهر، فيرى الشاعر من نافذتها الحرية والنور ومنها ينطلق في عالم الخيال والحلم والذكريات .

وتوظيف الأسطورة في الشعر العربي الحديث هو العودة إلى التراث العربي والعالمي وانطلاقاً نحو المستقبل لتصوير الواقع الذي يعيشه الشاعر، فأغلب الشعراء العرب عانوا من قسوة الحكام واضطهادهم، فكانت الاستعانة بالأسطورة في شعرهم هروباً من بطش الحكام، بالإضافة إلى ذلك ((فإن للأسطورة جاذبية خاصة لأنها تصل بين الإنسان والطبيعة، وحركة الفصول وتناوب الخصب والجدب، وبذاك تكفل نوعاً من الشعور بالاستمرار،... وهي من ناحية فنية تسعف الشاعر على الربط بين أحلام العقل والباطن، ونشاط العقل الظاهر، والربط بين الماضي والحاضر، والتوحيد نين التجربة الذاتية والتجربة الجماعية، وتنقذ القصيدة من الغنائية المحض، وتفتح آفاقها لقبول ألوان عميقة من القوى المتصارعة، والتنويع في أشكال التركيب والبناء))(إحسان عباس،1978، 129) ولذلك لانجد ديوان شاعر يخلو من الاستعانة بالأسطورة، فهي تصور الصراع بين الإنسان وعالمه المحيط به، من خير وشر، وحياة وموت، وغيرها، وبهذا يلتقي الشعر مع الأسطورة في جملة من المؤشرات التي توضح التجانس بينهما، فكليهما موغل في القدم ((فالشعر في نشأته أو جذوره الأولى محض ترديدات وترانيم بدائية، يقصد بها السحر ومخاطبة المجهول، مما يتوافق مع جذور الأساطير في هذا الجانب من حيث أن أقدم الأساطير كان غناء دينيا ثم ملاحم شعرية))(أحمد إسماعيل النعيمي ،د. ت ، 12)، واستمر هذا التلاحم حتى تم الانفصال التام بينهما،وصار لكل واحد منهما خصائص تميزه عن الأخر.

كذلك من الصلة التي تربط الشعر بالأسطورة في النشأة((أن وظيفة الشعر في مراحله الأولى هي نفسها وظيفة الأسطورة، إذ أن أقوى النظريات وأكثرها رواجاً هي تلك التي تعزو الأولية الشعرية إلى وظيفة دينية))(أحمد اسماعيل النعيمي ،د. ت ، 12).

ومما يربط الشعر بالأسطورة هو اعتمادهما على عنصر الخيال فهو العنصر الأول الذي يصور من خلاله الشاعر الأشياء الغيبية في صور منسقة ورموز خاصة لتكون ماثلة أمام المتلقي مؤثرة في شعوره ومشاعره، فالخيال الشعري يكون أكثر واقعية إذا استعان بالأسطورة في جعل اللاواقعي في نظر المتلقي واقعياً، لذلك فإن ((الأسطورة تجعل للشعر طابعاً مميزاً في باب المعارف الإنسانية يميزه عن الفلسفة وعن العلوم التجريبية ويجعله شعراً)) (عزالدين إسماعيل ،1981، 225)، لأجل ذلك عاد

الشاعر الحديث إلى الماضي يستلهم منه لينطلق إلى الحاضر مستعيناً بتلك الأساطير والحوادث، جاعلاً منها وسيلة للتأثير في مشاعر الناس وأحاسيسهم، وتعريفهم بماضي أجدادهم .

مفهوم الأسطورة :

أولاً في اللغة :

ثانياً في الاصطلاح:

اختلف الأدباء والنقاد في تحديد مفهوم الأسطورة ففي معجم المصطلحات الأدبية هي ((قصة خرافية، يسودها الخيال، وتبرز فيها قوى الطبيعة في صورة كائنات حية ذات شخصية ممتازة وينبني عليها الأدب الشعبي))(كامل المهندس، وجدي وهبة،1984، 32) وبما أن الأسطورة تعتمد على عنصر الخيال فكان تحديد مفهوم الأسطورة عند بعض النقاد ينطلق من هذا العنصر فيرى أن ((مفهوم الأسطورة يشمل كل ما ليس واقعياً، أي كل ما لا يصدقه العقل، فكل قصة تعتمد على أسس غير علمية، لا يكون ثمة شك في أنها نتاج لخيال أسطوري))(علي عشري زايد، 1997، 175) وفي المصطلح النقدي عند العرب هي ((سرد قصصي لا يمكن إسناده إلى مؤلف معين يتضمن بعض المواد التاريخية إلى جانب مواد خرافية شعبية أَلِفها الناس منذ القدم، مثال ذلك قصص الزير سالم وعنترة))(كامل المهندس، وجدي وهبة،1984، 33) وبالتالي فالأسطورة وسيلة لربط الماضي بالحاضر وبيان أن الحياة البشرية مرتبطة ببعضها منذ القدم ولا يمكن فصل الماضي عن الحاضر .

دوافع الاستعانة بالأسطورة في الشعر العربي الحديث:

إن الاستعانة بالأسطورة في الشعر العربي الحديث مبعثه عدة عوامل دفعت بالشعراء العرب إلى اللجوء لماضي الشعوب من أساطير وجدوا فيها ما يستطيعون التعبير عن أسرارهم ومكنوناتهم ما لم يجدوه في عالمهم المحيط بهم، ويمكن أن نقسم هذه الدوافع إلى :

1 – دوافع ذاتية : وهي ترجع إلى ذات الشاعر ، فالظروف التي عاشها الشعراء العرب في منتصف القرن الماضي وما حملته معها من هموم ومعاناة تتمثل في الصراع العربي الإسرائيلي واحتلاله للأراضي العربية وعدم قدرة العرب على استرجاع الأرض ، وحالة التشرذم والفرقة بين البلدان العربية،

جعلت المواطن العربي يعيش حالة من الإحباط واليأس نتيجة فشل الحكام العرب في لمِّ الشمل العربي والوقوف ضد الكيان الصهيوني، كذلك تردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في جميع البلدان العربية بسب سيطرة الاستعمار الغربي على مقدراتها ونهب خيراتها، يضاف إلى ذلك حالة المنفى التي عاشها كثير من الشعراء خوفا من جبروت الحكام العرب وطغيانهم وإسكاتهم للكلمة المعبرة عن الوضع الذي يعيشه المواطن العربي، كل هذه العوامل دفعت بالشاعر العربي لاستخدام الأسطورة في التعبير عن نفسه، وهذا ما ذكره الشاعر العراقي(بدر شاكر السياب) بقوله: ((لم تكن الحاجة إلى الرمز إلى الأسطورة أمَسَّ مما هو اليوم، فنحن نعيش في عالم لا شعر فيه، أعني أن القيم التي تسوده قيم لا شعرية، والكلمة العليا فيه للمادة لا للروح، وراحت الأشياء التي كان في وسعه أن يقولها، أو أن يحولها إلى جزء من نفسه تتحطم واحداً فواحداً، وتنسحب إلى هامش الحياة، إذاً فالتعبير المباشر عن اللا شعر لن يكون شعراً، فماذا يفعل الشاعر إذن؟ عاد إلى الأساطير، إلى الخرافات التي ماتزال تحتفظ بحرارتها، لأنها ليست جزءاً من هذا العالم ، عاد إليها ليستعملها رموزاً، وليبني منها عوالم يتحد بها منطق الذهب والحديد)) (مجلة شعر، ع3 ، 1957، ص 111.).

لقد بيّن (السياب) أن الشاعر العربي حديثاً أُجبر على الهروب من الواقع لأنه أصبح يعيش غريباً في وطنه، فلا أحد يهتم به، أو بما يقوله، فهذا الزمن كما يقول (السياب) طغت فيه المادة، وأن مقياس الإنسان في المجتمع هو بما يملك من مال، وليس بما يقول من شعر. وممّا يؤكد ذلك ما يراه أحد الباحثين في اللجوء للأسطورة في شعرنا الحديث هو تعبير عن رفض الشاعر للقوانين التي تكبل حريته في التعبير((إن استخدام الشاعر المعاصر للأسطورة يهدف إلى تحقيق غايات عديدة، إذ يطمح فيها إلى تحقيق ذاتيته المكبوتة)) (عبد الرضا علي ،1985 ، ص 25) .

وممّا يُشار إليه في هذا الجانب أن الشاعر (علي الفزاني) كان في معظم قصائده يغلب عليه طابع الحزن والكآبة، وهذا ما نلاحظه حتى في قصائده التي لم يستعن فيها بالأسطورة، يقول في قصيدة (شجرة برتقال تغني) (علي الفزاني،1975، 365).

أنت يا ليل المواويل ، ويا نهر الدموع

نحن جئنا نبتغي في جزر الأحلام ضوءاً وشموع

فوجدنا ألف (جنكيز)، ألف(هولاكو) على هذي الهضاب

ناشراً في الصفصف المغبر آلاف الحراب

جثث الموتى وأنهار الدماء العاتيات

وطواحين العداة

وأكاذيب الصباح المدهشات

فالشاعر في هذه القصيد يظهر حزنه وألمه على ما صار إليه الوضع العربي، فهو يبكي فلسطين، وهذا ما نستنتجه من عنوان القصيدة، فهو يرمز لها بشجرة البرتقال، فأرض فلسطين مشهورة بأشجار البرتقال الكثيرة، ويُذكِّر بما حدث للعرب من نكبات على يد المغول الذين استباحوا بغداد عاصمة الخلافة العباسية وما فعلوه بأهلها من قتل وتشريد وتدمير للممتلكات، وهو ما يحدث الآن في أرض فلسطين على يد العصابات الصهيونية.

1 – دوافع فنية : هي دوافع تتعلق بالنص الشعري في عملية تجديد وابتكار من خلال توليد الأسطورة وخلقها وإعادة صياغتها بما يتلاءم والتجربة الشعرية الحديثة، فهي إعادة خلق وتكوين لهذا الرمز الأسطوري لمنح الشعر العربي الحديث سمات فنية وثقافية جديدة، تحتم على الشاعر العربي أن يكون مدركاً لمفهوم الأسطورة، وأن يشكل أسطورته من خلال تجربته الشخصية، ولا تكون حشواً لا طائل من ورائه، لأن جمال الأسطورة لا يكمن في توظيفها فقط، بل في طريقة توظيفها وانسجامها مع النص الشعري، وهذا ما أكده الشاعر العراقي(عبد الوهاب البياتي) في أسباب استدعاء الأسطورة في النص الشعري بقوله: ((المعاناة والصمت والموت والثورة المضادة التي شملت العالم، والرحيل المستمر من منفى إلى منفى، وموت الثأر العظيم جيفارا ... هذا وغيره قادني إلى إيجاد الأسلوب الشعري الجديد الذي أعبِّر به، لقد حاولت أن أوفق بين ما يموت وما لا يموت، بين المتناهي واللا متناهي، بين الحاضر وتجاوز الحاضر، وتطلب هذا منِّي معاناة طويلة في البحث عن الأقنعة الفنية، ولقد وجدت هذه الأقنعة في التاريخ والرمز والأسطورة)) (عبد الوهاب البياتي ج،2 ،1979 ، ص 36.37) بهذا كشف الشاعر (البياتي) عن أسباب استدعائه للأسطورة في شعره، فقد وجد فيها الملاذ الآمن للتعبير عن تجربته الشعرية دون قيد أو خوف، يضاف إلى ذلك عنصر الخيال الذي يتميز به كل من الشعر والأسطورة وما لهما من قدرة على خلق الرموز وجعلها أوسع نطاق بإمكانهما أيضاً جعل اللاواقعي في نظر الشعوب واقعياً، وما لا يقبله المنطق قابلاً للتصديق، فالخيال إذن كعنصر فعال لا

يمكنه أن يحقق جمالاً وواقعية للشعر إلا إذا تعانق مع الأسطورة ، ولهذا فإن الشعراء العرب في العصر الحديث أيقنوا أن العودة للتراث الإنساني وما يحفل به من أساطير وقصص دينية وشعبية وملاحم واستنطاقها وإعادة تكوينها، إنما يدل على سعة ثقافتهم واطلاعهم على الثقافات الأجنبية، ومواكبتهم للتطور الذي يشهده الأدب العالمي ، فالاستعانة بالموروث الثقافي العالمي هي عملية تأثير وتأثر، والمزج بين الماضي والحاضر لأن ((الأصيل من الشعر العربي الحديث يضرب جذوره في التاريخ فيتغذى من تربة الماضي وتتنفس غصونه هواء العصر الحديث فتأتي ثماره وليدة لقاح بين الماضي والحاضر)) (ريتا عوض ،1978، 13)

توظيف الأسطورة في شعر علي الفزاني :

إن توظيف الأسطورة في الشعر الحديث ناتج عن عدة أسباب وجد الشاعر نفسه فيها كغيره من الشعراء الذين اضطرتهم ظروف الحياة وصعوبتها إلى التعبير عنها وكشف أسرارها وبواعثها ، فوجدوا في العودة إلى ماضي الشعوب بما فيه من أساطير ورموز ما لم يجده في عالمه الواقعي الذي يعيشه، محاولاً أن يصلح من مجتمعه الذي يعاني التخلف والجهل، وأن ينهض به ليواكب حركة التطور العالمي، والدارس لشعر (علي الفزاني) يلاحظ أن الشاعر استعان بالموروث الثقافي العربي القديم بما يملكه من حكايات وأساطير وكذلك بالموروث الثقافي العالمي ، وهذا يدل على مدى ثقافة الشاعر واطلاعه على الآداب العالمية وما تزخر به من ثقافة متنوعة، تفتح للشاعر أبواب واسعة ينطلق من خلالها في التعبير عن مشاعره دون قيد ولا شرط.

ومما يُحسن ذكره هنا أن الشاعر (علي الفزاني) قد وظَّف الأسطورة في شعره من ذلك أسطورة شهر زاد التي استعان بها الشاعر لبيان مأساة الإنسان العربي التي يعيشها، فلا حياة سعيدة ولا أمل يلوح في الأفق، بل أن كل ما وعدته به شهر زاد كان حلماً انتهى حين فاق من سكرته يقول الشاعر في قصيدة (شهر زادي الخائنة)(علي الفزاني،1975، 155-156):

شهر زادي فتحتْ باب المدينة

ثم صاحت بالأبابيل اللعينة

أدخلوها، أدخلوا فالشرق موتى وسكارى

وبغايا، وأباريق حقيرة

كم روت لي هذه الرقطاء في ليل التوتّر

خبرتني عن أبي زيد الهلالي وعنترة

وسقتني ألفَ كأس بتعاويذي معطر

وأنا ألهو غبياً، ثم ألهو، ثم أسكر

فالشاعر يصور حال الإنسان العربي الذي يعيش حياة الضعف والمهانة، وما يحلم به من أمل مشرق تتحقق فيه عزته وكرامته، ولكن المواطن العربي لم يحصل على أدنى حقوقه وهو العيش على أرضه بحرية، فالشاعر استعان بشهرزاد وحكايتها التي ترويها، للدلالة على حال الإنسان العربي وما يعانيه من إحباط، حتى أن أحلامه التي كان يتمنى تحقيقها صارت سراباً، فشهرزاد روت له بطولات الماضي، ولم تمنحه الأمل في المستقبل .

شهرزادي فتحت باب المدينة

ثم باتت تتسلى بأمانينا الحزينة

وأنا والأم والأطفال نبكي

عبر أصداء السكينة.

إن حالة الضياع وفقد الأمل التي يشعر بها الشاعر أصبحت إحساساً عاماً يشيع في معظم أعماله الشعرية، وهذه الظاهرة الشعرية يمكن القول: إنها عمّت أغلب أعمال الشعراء الذين اعتمدوا على الشعر الحر في التعبير عن مشاعرهم، ففي قصيدته (نزيف القلب) يستعين الشاعر بأسطورة السندباد التي من خلالها تبين لنا موقف الشاعر من الحياة والمجتمع وحالة الضياع التي يعيشها الشاعر، يقول:(علي الفزاني،1975، 223-224)

بدماء القلب في ليل السهاد

وخيوط التبغ في وحدتنا عبر الليال

ودمار الروح يا أخت على درب المحال

بنزيف القلب في ليل السهاد

سطِّريها في جدار الدهر ذكرى ستعاد

وإذ لاقاك طفل ذابل العينين يقتات الرَّماد

في بلاد الفقر والقهر ** في أي بلاد

فاقرئي ملحمة الأحزان هذي

اقرئيها .. فهي أرث السندباد

فشخصية السندباد التي اعتادت الترحال والتنقل وعدم الاستقرار جعل منها الشاعر شخصية تتفق مع نظرته للحياة والمجتمع ، فالشاعر يعاني من حالة الضياع التي يشعر بها، وأن لا أمل يلوح في الأفق،وهذه نظرة تشاؤمية يتميز بها أصحاب الشعر الحر من خلال نظرتهم للحياة والمجتمع، فالشعر الحر نشأ في وقت كانت البلاد العربية تعاني مشاكل اقتصادية واجتماعية وسياسة سيئة كان لها تأثير على إحساس الشاعر ووجدانه، جعلته يحاول كشف تلك القضايا وضع الحلول لها، وربطها بعوامل تهدد كيان الإنسان وتقيد حريته .

فالشاعر(علي الفزاني) جعل من أسطورة السندباد عملاً يُجسد من خلاله حالتين؛ حالة الشاعر نفسه وما يعانيه من قلق وتوتر وشعوره بالضياع، وحالة الإنسان العربي وما يهدد كيانه وطمس هويته، لهذا يجب على الشاعر المعاصرأن يدرك أثناء التعامل مع الأسطورة، أن تكون الانطلاق من نظرته الخاصة وفهمه المتفرد للمادة الأسطورية لا أن يقلد غيره من الشعراء السابقين له فلكل واحد تفسيره الخاص لها،فلا ينبغي على الشاعر إذن، أن يقف عند الأسطورة في حدّ ذاتها، فيأخذها ليوظفها بطريقة عشوائية، بل لابد من أن يدرك كيفية توظيفها أيضا، لأنّ الكيفية هي التي تمنحها القيمة وتجعلها تترك الأثر في الإبداع الشعري.

لذلك اتخذ الشاعر من أسطورة السندباد نموذجاً للتعبير عن الواقع وإعادة تشكيله باعتباره واقعاً مهزوماً، فكانت الأسطورة هي وسيلة جمالية لرفض حالات الاستلاب والهزائم التي يمر بها الإنسان العربي ، واستحضار هذه الشخصيات البطلة لعلها تكون القدوة والمخلِّص للإنسان ممّا يمر به من أحداث، ففي قصيدته (موت السندباد) وظف (الفزاني) أسطورة السندباد من الزاوية التي

ينظر من خلالها للواقع، فهو يرى في شخصية السندباد رمزاً لحالة الضياع والغربة التي تلازم الشاعر وكذلك حالة القلق واليأس التي تنتابه، يقول الشاعر: (علي الفزاني،1975، 93 - 94)

رحلاتي في بحار الكلمات

رحلات السِّندباد

تاه حيناً في الصحاري ثم عاد

بخطى تدمي ولحن مستعاد

واستحال الشوق والحرف رماد

أهرقته الريح مني والمداد

صار زيفاً . . وأباريق الرماد

دفنوها في الروابي مع رفات السندباد

فالشاعر يرى أنه صار كالسندباد الذي تاه في الصحراء ثم عاد مرهقاً ومتعباً، فحتى الكلمات عجز الشاعر الإتيان بها، وهذا يعكس الحالة المضطربة التي يعيشها الشاعر، ويستمر الشاعر في وصف حالة اليأس التي وصل إليها، يقول :

رحلاتي في بحار الكلمات

زادها ريح العواصف

وانصهار الظلمات

بلهيب الحرف . . يا موت المساء

لا تدع كلباً يُغنِّيها بزيف في الشفاه

لا تدع تاريخنا المطعون هدفاً للرماه

نحن جيل المأساة جرحاً في الأضالع

تنخر الديدان فينا . . والقواقع

نحن نمشي ، وسراب الوهم صنو لخطانا

من يضيء درب الأماني ، لانطلاقي

بعد موت السندباد

فالأسطورة عند الشاعر هي عالم جديد يحمل الكثير من المعاني التي يسعى الشاعر للتعبير عنها، فقد وظف أسطورة السندباد الذي يقطع الفيافي ثم يعود متعباً ومرهقاً دون أن يحقق هدفاً يصل إليه في تصوير واقعه المرير الذي يعيشه الشاعر وحالة الكآبة واليأس التي يعانيها، فكلماته ضاعت في خضم العواصف وانصهرت في لهيب الحروف داعياً إلى الحفاظ على التاريخ العربي المجيد من الضياع في خضم هذا التيار الهادر من الغرب، فهو يرى أن جيله جيل مأساة تنخره الديدان، ويلهث وراء سراب لا نهاية له .

نتائج البحث :

1 – توظيف الأسطورة في الشعر العربي الحديث كان نتيجة إحساس الشاعر بالظلم والقهر وتردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وفشل الحكام العرب في مواجهة هذه الأزمات المنتشرة في العالم العربي.

2 – توظيف الأسطورة في الشعر العربي الحديث هو كشف عن حالة الشاعر الوجدانية من خلال ما توحي به الأسطورة من رموز ودلالات إيحائية .

3 – استعان علي الفزاني بالأسطورة في بعض قصائده حيث وجد فيها الملاذ الذي ينطلق منه في التعبير عن تجربته للواقع الذي يعيشه موظفاً كل العناصر الفنية من رمز ولغة وصور وغيرها .

4 – إن استعانة الشاعر بالأسطورة يجب أن تكون لتقوية المعنى الذي يريد الشاعر أن يعبر عنه ويؤثر فيغيره، فالأسطورة تضفي على الواقع سمات أسطورية تجعله شبيهاً بها، وهذا ما نجده في قصائد علي الفزاني التي وظف فيه الأسطورة، حيث جعل منها لوحة فنية تقوي المعنى الذي يريد الشاعر التعبير عنه.

المصادر :

- ابن منظور ، لسان العرب، د.ط ، دار صادر ، بيروت ، د . ت .
- إحسان عباس ، اتجاهات الشعر العربي المعاصر ، ط . 2 ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، 1978م. .
- أحمد إسماعيل النعيمي، الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، د.ط، دار سيناء، مصر د.ت.
- بدر شاكر السياب ، مجلة شعر ،ع 3 ، 1957،

- ريتا عوض ،أسطورة الموت والانبعاث في الشعر العربي الحديث، ط . 1 ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت ، 1978م .
- عبد الرضا علي ، الأسطورة في شعر السياب ،ط . 2 ، دار الرائد ، بيروت ،1985م.
- عبد الوهاب البياتي ، الديوان ،ط. 2 ، دار العودة ، بيروت ،1979م.
- علي عشري زايد ، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر ،د ؛ط ، دار الفكر العربي ، القاهرة 1997م.
- علي الفزاني ، المجموعة الأولى من الأعمال الشعرية الكاملة ، ط . 2 ، دار الحقيقة ، بنغازي 1975م .
- عزالدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر قضاياه وظواهر الفنية والمعنوية، ط.2 ،دار العودة، بيروت ،1972م .
- مجدي وهبة ،كامل المهندس ، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط . 2 ، مكتبة لبنان ، بيروت ،1984م .

فضل شجرة النخلة في القرآن والسنة

د. أبو القاسم المعاوي خليفة سعيد
كلية التربية العجيلات جامعة الزاوية

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإن أصدق الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي سيدنا محمد – صلى الله عليه وسلم – وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة صاحبها في النار.

لقد خلق الله سبحانه وتعالى الكون وجعل فيه مخلوقات كثيرة لا تحصى ولا تعد، ومن هذه المخلوقات كوكب الأرض الذي نعيش فيه وننعم بخيرات هذه الأرض قال تعالى : ﴿ هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور ﴾ (1) [سورة الملك، الآية: 15]

وقول: – صلى الله عليه وسلم – "إِنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجَرَةً لا يَسْقُطُ وَرَقُها، وإِنَّها مَثَلُ المسْلِمِ"(3) [أخرجه البخاري في "صحيحه" (1 / 22) برقم: (61) ، ومسلم في "صحيحه" (8 / 137) برقم: (2811) .] وأشار إلى النخلة، مما تقدم يتضح بأنها شجرة النخيل إذ هي من الأشجار المباركة، التي أورد الله سبحانه وتعالى ذكرها في القرآن الكريم في عدة مواضع، وأشار إليها النبي – صلى الله عليه وسلم – في كثير من أحاديثه الشريفة، وذلك لفضلها وشرفها، ونظراً لأهميتها في حياتنا اليومية كانت مدار هذا البحث ، حيث تناولت بالشرح والتفصيل ما بحث فيه أهل العلم من قبلي ، ولعلي أضرب بسهم في هذا المجال حتى أكون متعاوناً مع من بذل جهداً في مجال البحث والكتابة، وأسهم بوقته وجهده في مجال العلم، لأجل ذلك رأيت أهمية هذا الموضوع فجعلته بحثاً، وعنونته بـ " فضل شجرة النخلة في القرآن والسنة ".

وكان المنهج المتبع في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، وقسمته إلى مبحثين على النحو الآتي:
المبحث الأول– وهو بعنوان ذكر شجرة النخيل في القرآن الكريم.

المبحث الثاني- وهو ذكر شجرة النخيل في السنة، وخلصت إلى خاتمة تتعلق ببعض النتائج والتوصيات.

وأخيراً أسأل الله أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

المبحث الأول:- ورودها في القرآن الكريم:

لقد أورد الله – سبحانه وتعالى – ذكر هذه الشجرة التي تستحق التكريم في آيات كثيرة من سور القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ رِزْقًا لِلْعِبَادِ﴾ [4] [سورة ق، الآية 10].

والباسقات، العاتيات المرتفعات في السماء، لها طلع نضيد: المتراكب بعضه فوق بعض، تتحول إلى رطب شهي يأكله الإنسان، وقوله: ﴿ رِزْقاً لِّلْعِبَادِ ﴾ أي قوتا لهم يقتاتون به مؤمنين وكافرين، إلا أن المؤمن إذا أكل شكر والكافر إذا أكل كفر بالله.[5] [أبو بكر الجزائري، ط 2003 م ، 140/5]

وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ أي: ومن بعض ثمرات النخيل والأعناب يتخذون منه سكرا أي: شراباً وهذا كان قبل تحريم الخمر، ورزقا حسنا وهو الزبيب والخل من العنب، والتمر ودبس العسل من النخل[6] [أبو بكر الجزائري، ط 2003م، 482/1].

وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ﴾[7] [سورة النحل، الآية: 67].

أي يخرج بإذن الله تعالى — من طلع النخل قنوان: جمع قنو العذق، دانيه: متدلية وقريبة لا تكلف مشقة كبيرة من أراد جنيها والحصول عليها [8] [أبو بكر الجزائري، ط 2003م، 97/2].

وقوله تعالى: ﴿ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ﴾ [9] [سورة الرحمن، الآية: 11] وصف النخل بذات الاكمام وصف للتحسين، فهو باعتبار بأطوار ثمر النخل وافتنان بجماله وحسنه، والأكمام جمع كم بكسر الكاف، وهو غلاف الثمرة [10] [ابن جزئ، ب. د. ط، 109/3] وقال تعالى:﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِراً نُّخْرِجُ مِنْهُ حَباً مُّتَرَاكِباً وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[11] [سورة الأنعام، الآية: 99].

ويُلاحظ أنه تعالى ذكر في هذا النص القرآني أربعة أنواع من الأشجار، النخيل والعنب والزيتون والرمان، وقدم الزرع على الشجر لأن الزرع غذاء، وفي الأشجار فواكه والغذاء مقدّم على الفواكهّ، وقدم النخل على سائر الفواكه لأن التمر غذاء العرب المهم [12] [الفخر الرازي، ب. د. ط، 1843/1].

وقوله تعالى: ﴿وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ﴾ [13] [سورة الأنعام، الآية: 141] أي: انشأ الزرع والنخل مختلفاً أكله، ثمره وطعمه منها الحلو والحامض الفارسي والدقل [14] [القرطبي، ط 2009م، 203/9] وجاء

كذلك في تفسير البحر المحيط أن في ثمره الذي يوكل منه واختلافه في اللون والطعم والرائحة والحجم والهيئة، والكيفية، وذلك دليل على عظمة القادر المريد [15] [ابن جزئ، ب. د. ط، 381/1].

وجاء أيضا في صفوة التفاسير: (والطلع أول ما يخرج من التمر في أكمامه. عن قيد سهله التناول، قال ابن عباس يريد العراجين التي قد تدلت من الطلع دانية ممن يجتنيها) [16] [الصابوني، ب. د. ط، 269/1].

ورودها في القرآن غير معرفة بالألف واللام :

ففي قوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ [17] [سورة الرحمن، الآية: 68] عطفها على الفاكهة بيانا لفضلها، فإن ثمرة النخل فاكهة وغذاء والرمان فاكهة ودواء [18] [إسماعيل حقي، ب. د. ط، 497/14].

وعن ابن عباس قال : " نَخْلُ الْجَنَّةِ جُذُوعُهَا زُمُرُّدٌ أَخْضَرُ ، وَكَرَانِيفُهَا ذَهَبٌ أَحْمَرُ ، وَسَعَفُهَا كِسْوَةٌ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ مِنْهَا مُقَطَّعَاتُهُمْ وَحُلَلُهُمْ ، وَثَمَرُهَا أَمْثَالُ الْقِلَالِ أَوِ الدِّلَاءِ " [19] [ابن عادل الدمشقي، ط 1، 1998م، 18/ 358، والمستدرك على الصحيحين: (2 / 475) برقم: (3797)].

وقوله تعالى: ﴿وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [20] [سورة الرعد، الآية: 4] وهذا كله يدل على الخالق المبدع، إذ في الأرض مزارع وبساتين من أشجار النخيل والعنب والزروع وتسقى هذه الأشجار والزروع في منابتها بماء واحد، وتقوم في أرض واحدة ومع ذلك يفضل الله بعضها على بعض في الشكل والطعم والمذاق والرائحة وهذا دليل على عظمة الله الخالق ووجوده ووحدانيته لمن يتفكرون ويعقلون [21] [أسعد حومد، ب. د. ط، 1712/1].

وذكرها الله – جل جلاله – مشبها بها فقال تعالى: ﴿ وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُوماً فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ ﴾ [22] [سورة الحاقة، الآية 6-7].

فقوله ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾[23] [سورة الحاقة، الآية 6-7]، تشبيه مرسل فقد شبههم بالجذوع لطول قاماتهم وكانت الريح تقطع رؤوسهم كما تقطع رؤوس النخل المتطاولة [24] [محي الدين درويش، ب. د. ط، 191/10].

وقوله تعالى : ﴿تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ﴾ [25] [سورة القمر، الآية 20].

التشبه في قوله تعالى: "كأنهم اعجاز نخل منقعر" تشبه مرسل شبههم بإعجاز النخل المنقعر إذا تساقطوا على الأرض أمواتا وهم جثث عظام طوال، وقيل كانت الريح تقطع رؤوسهم فتبقى اجساداً بلا رؤوس فأشبهت إعجاز النخل التي انقلعت من مغارسها [26] [محي الدين درويش، ب. د. ط، 191/10].

أعجاز نخل، الإعجاز جمع عجز وعجز كل شيء مؤخره، ومنه العجز؛ لأنه يؤدي إلى آخر الأمور والنخل يذكر ويؤنث، ومنقعر متقلع من أصله؛ لأن قعر الشيء قراره، ومنه تقعر فلان في كلامه إذا تعمق فيه، وهنا تشبيه مرسل تمثيلي [27] [محي الدين درويش، ب. د. ط، 381/9].

ويقول ابن عاشور في تفسيره هذه الآية: "وشبهوا بإعجاز نخل أي أصول النخل، وعجز النخلة هو الساق التي تتصل بالأرض من النخلة، وهو أغلظ النخلة وأشدها" [28] [ابن عاشور،ط 1984م، 118/29].

وورد ذكر النخلة منفرداً ومعرفاً في آيتين في سورة مريم، وهو قوله تعالى ﴿فَأَجَاءَهَا المِخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ﴾ أي الجأها الطلق إلى جذع النخلة أي جذع نخلة في ذلك المكان لتعتمد عليه وهي تعاني من آلام الطلق وأوجاعه [29] [الشنقيطي، ط 1995م، 452/3].

وقوله تعالى ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا﴾[30] [سورة مريم، الآية 25].

أي: كلي من الرطب وأشربي من الماء الذي أجراه – الله تعالى — لها، وجاء في تفسير التحرير والتنوير: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾ أن يكون إثمار الجذع اليابس رطبا ببركة تحريكها إياه، وتلك كرامة أخرى لها، ولتشاهد بعينها كيف يثمر الجذع اليابس رطبا، وفي ذلك كرامة لها بقوة يقينها بمرتبتها [31] [ابن عاشور،ط 1997م، 88/16].

وورد ذكر النخلة في القرآن بغير اسمها تصريحا ولكن أشار الله إليها، حيث فهم العلماء بأنها النخلة، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ [32] [سورة إبراهيم، الآية 24].

يقول الشيخ الشعراوي في تفسير لهذه الآية: والحق – سبحانه وتعالى – يضرب لنا الأمثال المحسة، كي ينقل المعنى إلى اذهاننا؛ لأن الإنسان له ألف بالمحسّ ، وإذا كانت حواسه تعطيه أموراً حسية أولاً، ثم تحقق له المعنى بعد ذلك، ثم يقول في شرحه: وحين تكلم المفسرون عن الشجرة الطيبة منهم من قال: إنها النخلة؛ لأن كل ما فيها خير، فورقها لا يسقط ويبقى دائما كظل، وكل ما فيها ينتفع به، فنحن على سبيل المثال نأخذ الجذوع وتصنع منها أعمدة في بيوت الريف، وجريد النخيل يصنع منه الكراسي، والليف الموجود بين الأفرع نأخذه لنصنع منه الحبال والخوص، وتصنع منه القفف [33] [الشعراوي، ب. د. ط، ص 1762]، وورد في تفسير هذه الآية: ﴿كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾ إن الكلمة الطيبة وهي كلمة الحق والتوحيد والإسلام، ودعوة القرآن كشجرة طيبة، وهي النخلة ذات الأوصاف الأربعة : فهي طيبة الرائحة والطعمة والمذاق، جميلة المنظر وطيبة المنفعة، يستلذ بها الأكل وينتفع بها الإنسان نفعا شاملاً [34] [الزحيلي، ط 1422هـ، 1194/2].

وجاء أيضاً في تفسير البغوي للآية المذكورة قوله: (وثمر النخل يؤكل أبداً ليلاً ونهاراً صيفا وشتاء إما ثمراً أو رطباً أو بسراً، كذلك عمل المؤمن يصعد أول النهار وآخره، وبركه إيمانه لا تنقطع، أبداً بل يصل اليه في كل وقت.

والحكمة من تمثيل الإيمان بالشجرة هي أن الشجرة لا تكون شجرة إلا بثلاثة أشياء، عرق راسخ، وأصل قائم، وفرع عال، كذلك الإيمان لا يتم إلا بثلاثة أشياء، تصديق بالقلب، وقول باللسان وعمل بالأبدان [35] [البغوي، ط 1416،1هـ، 271/4].

وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾[36] [سورة الحشر، الآية 5].

جاء في التفسير: ﴿ مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ ﴾ معناها النخلة الكريمة، وجمعها ألبان ومناسبة نزولها أن النبي –صلى الله عليه وسلم–، لما نزل على حصون بني النضير وهي البويرة حين نقضوا العهد بمعونة قريش عليه يوم أحد، أمر النبي —صلى الله عليه وسلم– بقطع نخيلهم وإحراقها، وكان ذلك عن إقرار النبي — صلى الله عليه وسلم— لإضعافهم بها أو لسعة المكان بقطعها [37] [القرطبي، ب. د. ط، 6/18].

وقوله تعالى: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ [38] [سورة البقرة، الآية 266].

ففي هذه الآية وصف —سبحانه وتعالى– الجنّة بثلاث صفات– وهي موضع الاستشهاد–: كونها من نخيل واعناب، واعلم أن الجنة تكون محتويه على النخيل والأعناب، ولا تكون الجنة من النخيل والأعناب إلا بسبب كثرة النخيل والأعناب، وإنما خصّ النخيل والأعناب بالذكر، لأنهما اشرف الفواكه، ولأنهما أحسن الفواكه [39] [الرازي، ب. د. ط، 1019/1].

المبحث الثاني :- ورودها في السنة النبوية المطهرة.

لقد ورد ذكر النخلة في أحاديث كثيرة من أحاديث النبي —صلى الله عليه وسلم —وذلك لما لها من فضل وأثر على حياة الإنسان، فالنخلة لها فوائد جمة، ولذا أمر النبي —صلى الله عليه وسلم — بإكرامها فقال " أَكرِموا عمَّتَكمُ النَّخلةَ ، فإنَّها خُلِقَتْ من فَضلةِ طينةِ أبيكم آدمَ ، وليسَ منَ الشَّجرِ شجرةٌ أَكرَمُ على اللَّهِ من شجَرةٍ وُلِدَت تحتَها مريمُ بنتُ عمرانَ ، فأطعِموا نساءَكمُ الوُلَّدَ الرُّطبَ ، فإن لم يَكن رُطبًا فتمرٌ " [40] [أخرجه أبو يعلى في ((مسنده)) (1/ 353)، وأبو نعيم في ((حلية الأولياء)) (6/ 123)، وابن أبي حاتم في ((التفسير)) (7/ 2406)].

ففي هذا الحديث أمر النبي —صلى الله عليه ولسم — أمر باكرام شجرة النخيل، وبين خلقها، وأوضح فضلها وكرمها، ومن ذلك ولاده السيدة مريم – عليها السلام – تحتها، وأمر بإطعام النساء عند

الولادة من الرطب، وهو بداية نضج البلح، فإن لم يكن رطبا فتمر، حيث إن التمر قد يدخر ويحفظ في البيوت فهو غذاء ودواء.

وقوله: –صلى الله عليه وسلم – "مَن قال سُبحانَ اللهِ العظيمِ وبحَمدِه غُرِسَتْ له نخلةٌ في الجنةِ " (41) [سنن الترمذي 512/5، ووصفه بأنه حديث حسن صحيح غريب] .

وفي هذا الحديث بيّن نبينا – صلى الله عليه وسلم – فضل التسبيح، إذ من سبّح بالنص المذكور كان له غراس في الجنة، وهي النخلة، فلم يذكر النبي– صلى الله عليه وسلم – شجرة أخرى غير النخلة لما لها لمن فضل.

وفي حديث آخر أوضح النبي –صلى الله عليه وسلم –بأن النخلة تسمع الذكر وتبكي إذا لم تسمعه.

فعن جابر بن عبد الله – رضي الله عنهما – أنَّ النبيَّ – صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ – : كانَ يَقُومُ يَومَ الجُمُعَةِ إلى شَجَرَةٍ أَوْ نَخْلَةٍ، فَقالتِ امْرَأَةٌ مِنَ الأنْصَارِ، أَوْ رَجُلٌ: يا رَسولَ اللَّهِ، أَلَا نَجْعَلُ لكَ مِنْبَرًا؟ قالَ: إنْ شِئْتُمْ، فَجَعَلُوا له مِنْبَرًا، فَلَمَّا كانَ يَومَ الجُمُعَةِ دُفِعَ إلى المِنْبَرِ، فَصَاحَتِ النَّخْلَةُ صِيَاحَ الصَّبِيِّ، ثُمَّ نَزَلَ النبيُّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ فَضَمَّهُ إلَيْهِ، تَئِنُّ أَنِينَ الصَّبِيِّ الذي يُسَكَّنُ. قالَ: كَانَتْ تَبْكِي علَى ما كَانَتْ تَسْمَعُ مِنَ الذِّكْرِ عِنْدَهَا. " (42) [صحيح البخاري 195/4].

وفي هذا الحديث يتبين لنا بأن النخلة كائن حي يتأثر كالمؤمن.

وفي حديث آخر يبين لنا الرسول –صلى الله عليه وسلم – بأن جريد النخل له أثر في تخفيف عذاب المؤمن من الذنوب والمعاصي وهو في قبره.

فعن ابن عباس – رضي الله عنهما – "قال: مَرَّ النبيُّ –صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ– بحَائِطٍ مِن حِيطَانِ المَدِينَةِ، أوْ مَكَّةَ، فَسَمِعَ صَوْتَ إنْسَانَيْنِ يُعَذَّبَانِ في قُبُورِهِمَا، فَقالَ النبيُّ –صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ–: يُعَذَّبَانِ، وما يُعَذَّبَانِ في كَبِيرٍ ثُمَّ قالَ: بَلَى، كانَ أحَدُهُما لا يَسْتَتِرُ مِن بَوْلِهِ، وكانَ الآخَرُ يَمْشِي بالنَّمِيمَةِ، ثُمَّ دَعَا بجَرِيدَةٍ، فَكَسَرَهَا كِسْرَتَيْنِ، فَوَضَعَ علَى كُلِّ قَبْرٍ منهما كِسْرَةً، فقِيلَ له: يا رَسولَ اللَّهِ، لِمَ فَعَلْتَ هذا؟ قالَ: لَعَلَّهُ أنْ يُخَفَّفَ عنْهما ما لَمْ تَيْبَسَا أوْ: إلى أنْ يَيْبَسَا " (43) [صحيح البخاري 53/1].

فهذا الحديث النبوي يشير إلى أثر جريدة النخلة وهي خضراء في تخفيف العذاب لمن عصى الله – سبحانه وتعالى– نتيجة عدم التطهر والتنظف من البول، فالله –جل جلاله– جعل لنا طهارة مائية وطهارة ترابية، فلماذا يغفل الإنسان عن نظافة نفسه، ويقع في العذاب جراء إغفال التطهر، ولماذا يقترف المعاصي والذنوب بالنميمة بين الناس لتوقع العداوة والبغضاء بين أبناء المجتمع الواحد، فعلى المؤمن أن يبتعد كل

البعد عن شيئين بإمكانه الابتعاد عنهما بكل سهولة ويسر، وهذا العمل الذي قام به من سنته صلى الله عليه وسلم.

وفي حديث آخر شبه النبي –صلى الله عليه وسلم –تساقط الذنوب والخطايا عن المؤمن إذا قام إلى الصلاة بتفرق عُذُوق النخلة فقال – صلى الله عليه وسلم- : " إنَّ العبدَ المؤمنَ إذا قامَ في الصلاةِ وُضِعَتْ ذنوبُهُ على رأسِه فتفرَّقُ عنه كما تفرَّقُ عُذُوقُ النخلةِ يمينًا وشمالًا" (44) [مصنف عبدالرازق الصنعاني، 46/1].

فأشار الرسول – صلى الله عليه وسلم- في تشبيه تساقط خطايا القائم إلى الصلاة – إلى تساقط عذوق النخلة، وخصها على غيرها من الشجر دلالة بينة على بركتها وأهميتها، ناهيك عن أنه قرنها بعمود الدين الصلاة.

وفي تشبيه المؤمن بالنخلة في الحديث الذي رواه عبد الله بن عمر – رضي الله عنهما – أنَّ رَسولَ اللَّهِ –صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ – قَالَ: "إنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجَرَةً لا يَسْقُطُ ورَقُهَا، وهي مَثَلُ المُسْلِمِ، حَدِّثُونِي ما هي؟ فَوَقَعَ النَّاسُ في شَجَرِ البَادِيَةِ، ووَقَعَ في نَفْسِي أنَّهَا النَّخْلَةُ، قَالَ عبدُ اللَّهِ: فَاسْتَحْيَيْتُ، فَقالوا: يا رَسولَ اللَّهِ، أخْبِرْنَا بهَا؟ فَقَالَ رَسولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ: هي النَّخْلَةُ قَالَ عبدُ اللَّهِ: فَحَدَّثْتُ أبِي بما وقَعَ في نَفْسِي، فَقَالَ: لَأَنْ تَكُونَ قُلْتَهَا أحَبُّ إلَيَّ مِن أنْ يَكونَ لي كَذَا وكَذَا". (45) [أخرجه البخاري كتاب العلم: 61-131، ومسلم كتاب صفة القيادة، باب مثل المؤمن مثل النخلة، حديث 2811/63، سنن ابن ماجه، 15/5].

وهذا الحديث نجد فيه دلالات كثيرة ومعاني كبيرة ومنها:

13. تشبه المؤمنين بالنخلة، فالمؤمن لا يسلب ايمانه كما لا تسلب النخلة ورقها، فالنخلة يبقى بها ورقها إلى أن تموت، فلا تتأثر بعوامل الطبيعة من تغير الزمن، فكذلك المؤمن يكون إيمانه ثابتاً راسخاً، لا يتأثر بعوامل الزمن حتى الموت.
14. لفت النبي –صلى الله عليه وسلم- أنظار الصحابة إلى شجرة لم يسمها بداية، حتى يجتهدوا في معرفتها ويستخدموا عقولهم بالنظر والتدبر.
15. عندما عرف النبي – صلى الله عليه وسلم – عدم توصلهم إلى معرفتها أوضحها وسماها لهم.
16. الأدب والاحترام لدى الصحابة وأبنائهم في حضرة النبي- صلى الله عليه وسلم – حيث إن عبدالله بن عمر بن الخطاب – رضي الله عنهما – كان حاضراً، وعرف أنها النخلة ولكنه هاب ذلك المجلس واستحى أن يجيب وهو حديث السن، وفي المجلس كبار الصحابة ومن بنيهم أبيه عمر رضي الله عنه.
17. محبة سيدنا عمر بن الخطاب –رضي الله عنه- لابنه عبدالله، وتمنيه أن لو كان أجب أمام النبي- صلى الله عليه وسلم – عما كان في نفسه.

وفي حديث آخر يوضح النبي–صلى الله عليه وسلم – بان الكلمة الطيبة كالشجرة الطيبة، وهي النخلة.

فعن أنس بن مالك –رضي الله عنهما– قال: أُتِيّ النبي– صلى الله عليه وسلم – بقناع عليه رطب فقال: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ [46] [سورة إبراهيم، الآية : 24] قال: هي النخلة ﴿ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ ﴾ قال: هي الحنضل" [47] [رواه الترمذي ،كتاب التفسير، باب: ومن سورة إبراهيم عليه الصلاة، ووصف الحديث بأنه موقوف على أنس –رضي الله عنه– ولم يرفعه غير حماد بن سلمة، كما رواه النسائي في السنن الكبرى – باب التفسير: 595/5].

وفي موقف آخر فقد نهى النبي –صلى الله عليه وسلم – غلاما يرمي النخل بالحجر، فقِيلَ للنبي – صلى الله عليه وسلم– : إنَّ هاهُنا غُلامًا يَرمي نَخلَنا، فأُتِيَ بي إلى النَّبيِّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ، فقال: يا غُلامُ، لِمَ تَرمي النَّخلَ؟ قال: قُلتُ: آكُلُ، قال: فلا تَرْمِ النَّخلَ، وكُلْ ما يَسقُطُ في أسافِلِها، ثُمَّ مَسَحَ رأسي، وقال: اللَّهُمَّ أشبِعْ بَطنَه" [48] [ينظر مصنف أبي بعلي الموصلي 57/3].

ويؤخذ من الحديث إكرام النخلة، والمحافظة عليها وعلى ثمرها، والنهي عن الفساد، وطريقة التوجيه والتأديب، وبخاصة مع الصغار، والدعاء للمسيء بالخير.

قضاء الرسول – صلى الله عليه وسلم – في التحاج في النخل:

روي أنَّ رجلَينِ اختصَما إلى رسولِ اللهِ– صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ– غرس أحدُهما نخلًا في أرضِ الآخرِ ، فقضى لصاحبِ الأرضِ بأرضِه وأمرَ صاحبَ النَّخلِ أن يُخرِجَ نخلَه منها.

ففي هذا الحديث نرى أن سيدنا رسول الله –صلى الله عليه وسلم –يقضي بين المتخاصمين بالعدل، ويعطي كل ذي حق حقه، ولا تأخذه في الله لومة لائم.

وفي حديث آخر في قضاء النبي–صلى الله عليه وسلم – "في تنازع رجلين في نخلة ، فقد روي اختصَمَ رَجُلانِ إلى النَّبيِّ –صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ– في نُخَيلةٍ، فقَطَعَ منها جَريدةً، ثُمَّ ذَرَعَ بها النُّخَيلةَ، فإذا فيها خَمسةُ أذرُعٍ، فجَعَلَها حَريمَها" [49] [ينظر: الحلية 334/2].

أي أن مسافة طول الجريدة هي حرمة تلك النخلة.

بيان النبي –صلى الله عليه وسلم في الانتفاع بثمار النخل:

فعن أبي هريرة –رضي الله عنه –قال: "خرَجَ النَّبيُّ –صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ– في ساعَةٍ لا يخرُجُ فيها ولا يلْقاهُ فيها أحدٌ، فأتَاهُ أبو بكرٍ، فقال: ما جاء بِكَ يا أبا بكرٍ؟ فقال: خرجْتُ ألْقى رسولَ اللهِ صلَّى

اللهُ عليه وسلَّمَ، وأنْظُرُ في وجْهِه، والتَّسليمَ عليه. فلم يلْبَثْ أنْ جاء عمَرُ، فقال: ما جاء بك يا عمَرُ؟ قال: الجوعُ يا رسولَ اللهِ. قال: وأنا قد وجَدْتُ بعضَ ذلك. فانطَلَقوا إلى منزِل أبي الهيثمِ بنِ التَّيِّهَانِ الأنصاريِّ، وكان رجُلًا كثيرَ النَّخلِ والشَّاءِ، ولم يكُنْ له خدَمٌ، فلم يجِدُوه، فقالوا لامرأتِه: أين صاحبُك؟ فقالت: انطلَقَ يستعذِبُ لنا الماءَ، ولم يلْبَثوا أنْ جاء أبو الهيثمِ بقِرْبَةٍ يَزْعَبُها فوضَعَها، ثمَّ جاء يلتَزِمُ النَّبيَّ – صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ– ويَفْدِيه بأبيه وأُمِّه، ثمَّ انطلَقَ بهم إلى حديقَتِه، فبسَطَ لهم بِساطًا، ثمَّ انطلَقَ إلى نخلَةٍ، فجاء بِقِنْوٍ فوضَعَه. فقال النَّبيُّ –صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ–: أفَلَا تَنَقَّيْتَ لنا مِن رُطَبِه؟ فقال: يا رسولَ اللهِ، إنِّي أردْتُ أنْ تختاروا –أو قال: تخيَّروا– مِن رُطَبِه وبُسْرِه، فأكَلوا وشَرِبوا مِن ذلك الماءِ". (50) [جزء من حديث أخرجه الترمذي، كتاب الزهد، باب ما جاء في معيشة أصحاب النبي – صلى الله عليه وسلم–، ووصف الحديث بأنه حديث حسن صحيح غريب، وأخرجه النسائي في الكبرى باب الوليمة: 583/4].

وفي هذا الحديث نجد معان عظيمة وفوائد جمة، أوردها فيما يلي:–

18. خروج النبي – صلى الله عليه وسلم – في وقت لا يتناسب مع خروج الناس وذلك من أثر الجوع.
19. خروج أبي بكر الصديق – رضي الله عنه – وهو أقرب الصحابة للنبي – صلى الله عليه وسلم – في ذلك الوقت، ويريد ملاقاة النبي – صلى الله عليه وسلم – والذي أخرجه الجوع كذلك.
20. خروج أمير المؤمنين عمر بن الخطاب– رضي الله عنه – في نفس الوقت، وملاقاته للنبي –صلى الله عليه ولسم – وأبي بكر الصديق، وكان الذي أخرجه الجوع أيضاً.
21. اختيار النبي – صلى الله عليه وسلم– الذهاب إلى أحد الصحابة وهو أبو الهيثم الأنصاري، حيث كان رجلاً يملك الكثير من النخل والشاء.
22. احترام النبي –صلى الله عليه وسلم– وصاحبيه لحرمة البيوت، وسؤالهم زوجة أبي الهيثم عن زوجها.
23. انتظار النبي –صلى الله عليه ولسم – وصاحبيه أبي الهيثم حيث كان يستعذب الماء لأهله، ويقوم على خدمة البيت بنفسه.
24. ترحيب أبي الهيثم الأنصاري وفرحه بالنبي –صلى الله عليه وسلم– وصاحبيه وتقديمه البساط للجلوس، وإتيانه بثمر النخل لإطعامهم.
25. إتيان أبي الهيثم الأنصاري بقنو من ثمر النخل به رطب وبسر، وهو تنويع لفاكهة النخل ليختاروا منها ما يشتهون.
26. صبر النبي –صلى الله عليه وسلم –وصاحبيه على ألم الجوع، وبإمكانه أن يدعو الله ليعطيه من رزقه في الحال، ولكنه أراد أن يعلم المسلمين بأن صبرهم على الجوع في الدنيا، ينالون ثوابه في الآخرة.

وثمر النخل يدخر ويقتات، وهو من الثمار التي أوصى النبي –صلى الله عليه وسلم – بأن تكون في البيوت حتى لا يجوع أهلها فقال: –صلى الله عليه وسلم– "يا عائِشَةُ، بَيْتٌ لا تَمْرَ فيه جِياعٌ أهْلُهُ، يا عائِشَةُ، بَيْتٌ لا تَمْرَ فيه جِياعٌ أهْلُهُ، أوْ جاعَ أهْلُهُ قالَها مَرَّتَيْنِ، أوْ ثَلاثًا". (51) [صحيح مسلم، 5458/13].

العجوة علاج من السم والسحر:

والعجوة هي ثمرة نخل المدينة المنورة، وأكلها علاج من السم والسحر، قال – صلى الله عليه وسلم – " من تصبَّح بسبعِ تَمْراتٍ من عجوةٍ لم يَضرُّه ذلك اليومَ سُمٌّ ولا سِحرٌ" (52) [أخرجه البخاري كتاب الأطعمة، باب العجوة، حديث 5445 ومسلم كتاب الأشربة باب فضل تمر المدينة، حديث 154-2047/155].

فالحديث نصٌ في أنَّ مَن يتناول سبع تمرات عجوة من تمر نخيل المدينة لا يتضرر من أثر السم أو السحر طيلة ذلك اليوم، فهو علاج شافٍ بإذنه سبحانه وتعالى.

نهى النبي– صلى الله عليه وسلم – عن قطع ثمار النخيل ما لم ينضج فورد في الحديث : أن النبي– صلى الله عليه وسلم– " نَهَى عن بَيْعِ الثَّمَرَةِ حتَّى يَبْدُوَ صَلَاحُهَا، وعَنِ النَّخْلِ حتَّى يَزْهُوَ، قيلَ: وما يَزْهُو؟ قالَ: يَحْمَارُّ أوْ يَصْفَارُّ. " (53) [البخاري 77/3].

وبالنظر إلى هذا الحديث الذي ينهى فيه النبي–صلى الله عليه وسلم – عن بيع الثمار قبل نضجها، فهو يبين للناس بأن بيع الثمار قبل صلاحها مضره، وقد بين العلم الحديث أن تناول الثمار قبل نضجها مضر للصحة، فنجد أن هناك من يستعجل بقطع الثمار قبل تمام نضجها، وهدفه الربح المادي، ولا يراعي صحة وحياة الآخرين، كما يوضح –صلى الله عليه وسلم – وقت جني ثمار النخيل مشيرا إلى زهو ثمرها.

أشجار النخيل سترة للمؤمن:

فعن أبي هريرة –رضي الله عنه – قال: بَعَثَ النبيُّ –صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ– خَيْلًا قِبَلَ نَجْدٍ، فَجَاءَتْ برَجُلٍ مِن بَنِي حَنِيفَةَ يُقَالُ له: ثُمَامَةُ بنُ أُثَالٍ، فَرَبَطُوهُ بسَارِيَةٍ مِن سَوَارِي المسْجِدِ، فَخَرَجَ إلَيْهِ النبيُّ –صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ– "فَقالَ: أطْلِقُوا ثُمَامَةَ، فَانْطَلَقَ إلى نَخْلٍ قَرِيبٍ مِنَ المسْجِدِ، فَاغْتَسَلَ، ثُمَّ دَخَلَ المسْجِدَ، فَقالَ: أشْهَدُ أنْ لا إلَهَ إلَّا اللَّهُ وأنَّ مُحَمَّدًا رَسولُ اللَّهِ. " (54) [أخرجه البخاري كتاب الصلاة، باب الاغتسال إذا أسلم وربط الأسير في المسجد حديث 462، ومسلم كتاب الجهاد والسير، باب ربط الأسر، حديث 59-1764/60].

ففي هذا الحديث نجد أن؛ أشجار النخيل عندما تكون متلاصقة كثيفة تكون سترة للإنسان، وتحجبه عن أنظار الناس، فالرجل الذي تم أسره من قِبل الصحابة، وأطلق سراحه النبي – صلى الله عليه وسلم– قال : "اذهبوا به إلى حائِطِ بني فلانٍ فمُرُوهُ أن يغتسلَ " (55) [أحمد بن حنبل، حديث قوي وهذا إسناد ضعيف 304/2].

ويتخذ من جذوع النخل وجرديها سكنا للإنسان، وهي سترة ووقاية له من حر الصيف وبرد الشتاء.

من فوائد النخل:

للنخل فوائد كثيرة ومتنوعة يصعب حصرها في مثل هذا البحث، ولكن أورد بعضاً منها:

27. ثمار النخيل من الفواكه الطيبة التي يستعملها الإنسان في طعامه.
28. ثمار النخيل من الثمار المباركة، وكذا يتم تناولها في الإفطار للصائمين، حيث كان النبي –صلى الله عليه وسلم –يفطر على رطب النخل أو على تمره.
29. عسب النخل، أي أوراقه استخدمت في كتابة آيات القرآن عند نزوله على النبي–صلى الله عليه وسلم .
30. جذوعه تستعمل في بناء المساكن، حيث تكون دعائم للبيوت السكنية في الأرياف والقرى.
31. يستعمل جريدها في العديد من الصناعات المنزلية، مثل الكراسي والمراوح اليدوية والسلال ما يعرف لدينا (بالقفاف) (56) [أنظر تفسير وخواطر الشعراوي، 4675/1].
32. يستعمل ليفها في صناعة الحبال، حيث يستعمل في عدة أغراض.
33. يستخلص من ثمارها مواد سائلة بعد عملية التجفيف والطبخ، وهو ما يعرف برُب التمر.
34. يستفاد من ردئ التمر والنوى أعلافا للحيوانات.
35. يستفاد من شجر النخيل الكثيف وقاية من البرد والحر ويستتر به الإنسان عند الحاجة.

وفي خاتمة هذا البحث توصلت إلى ما يلي:

1- شجرة النخل من الأشجار المباركة حيث ورد ذكرها في القرآن الكريم وذكرها النبي –صلى الله عليه وسلم– في أحاديثه في عدة مواضع.

2- شجرة النخيل من الأشجار التي تنفع المؤمن في الدنيا، وفي قبره.

3- شجرة النخيل شجرة تحس بالأشياء من حولها، وتتأثر بذلك.

4- شجرة النخيل تشبه المؤمن في عدة صفات.

5- شجرة النخيل تكون مع المؤمن في دنياه، وأُخراه.

6- النخلة يلجأ إليها الإنسان في اشتداد الأمور، فتعطيه من ثمرها وتسترة بجذعها وأوراقها.

النخلة شجرة لها فوائد جمة في حياة الإنسان، قد لا يستطيع الباحث سردها في مثل هذا البحث.

التوصيات:

1- لقد أوصى النبي -صلى الله عليه وسلم- بإكرام النخلة فعلينا أن نعتني ونهتم بها.

2- التوسع في زراعة النخيل وتشجيع القائمين بهذا العمل لغرس الفسائل المختلفة لأشجار النخيل.

3- على وزارة الزراعة والفلاحة أن تقوم بدورها من الإرشاد والتوجيه لأهل الفلاحة والزراعة، وإعداد تقارير ميدانية، ومتابعة المهتمين بهذا الشجرة، وتحفيزهم، ومعاقبة من يعبث ولا يهتم بهذه الشجرة المباركة.

وأخيراً أدعو الله أن ينجح ما نتمناه من خير ويبعد عنا كل شر. والله ولي ذلك والقادر عليه.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير الدمشقي، ط: 2 (1420هـ-1999)، دار طيبة للنشر.
- معالم التنزيل، للبغوي، ط: 4 (1417هـ-1997م).
- مفاتح الغيب، للرازي، ط: 3 (1420هـ) ، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين محمد البيضاوي
- الكشاف، أبو القاسم محمود الزمخشري
- التحرير والتنوير، ابن عاشور
- البحر المديد، ابن عجيبة
- أيسر التفاسير، أسعد حومد
- تفاسير البحر المحيط، لابن حيان
- جامع التبيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد شاكر ، طبعة 2000م
- التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزئ
- أيسر التفاسير لكلام العلي القدير، أبو بكر الجزائري
- جامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي
- إعراب القرآن وبيانه، محي الدين درويش
- إعراب القرآن الكريم، قاسم حمدان دعاس، ط (1425هـ)، دمشق
- أضواء البيان في تفسير القرآن، الأمين الشنقيطي
- صفوة التفاسير، محمد الصابوني
- تفسير وخواطر، الشعرواي
- تفسير روح البيان، إسماعيل حقي، الناشر: دار أحياء تراث العرب
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري،

- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن، تحقيق محمد فوائد عبد الباقي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي
- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق أحمد شاكر وأخرون، ط 1975م، مصر: الناشر شركة مكتبة ومطبعة: مصطفى الحلبي.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم الأصبهاني، ط (1409هـ)، دار الكتاب العربي بيروت.
- مسند أبي يعلى، أبو يعلى الموصلي، ط: 1 (1404هـ)، دار المأمون للتراث دمشق.
- المصنف، أبو بكر عبدالله الصنعاني، ط: 1 (1403هـ)، الناشر المجلس العلمي – الهند.
- السنن الكبرى للبيهقي، أحمد بن حسين البيهقي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ط: 3 (2003م)- دار الكتب العلمية بيروت- لبنان.
- السنن الصغرى النسائي، أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط: 2 (1406هـ)- مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب.
- سنن أبي داود، أبو داود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد- المكتبة العصرية صيدة – بيروت.

التاريخ العائلي للإصابة بالاضطرابات النفسية كعامل خطر لولادة طفل يعاني من اضطراب طيف التوحد

دراسة مسحية لعينة من الأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد، مدينة صبراتة نموذجا "

أ. .ذهيبة سالم قريفة

كلية الآداب جامعة طرابلس

ملخص الدراسة

هدفت هذه الدراسة الى التعرف الى نسبة أقارب الأطفال الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد ممن عانوا/يعانوا من أي اضطراب نفسي، وما إذا كان هناك فروقا في هذه النسبة حسب الجنس. تكونت عينة الدراسة النهائية من 36 طفل منهم 28 من الذكور، و8 من الاناث الذين يترددون على مركز التوحد ببلدية صبراتة. تراوح المدى العمري لأفراد عينة الدراسة من 4 سنوات الى 13 سنة، بمتوسط حسابي 8.60 عاما، وانحراف معياري 2.3، وتم اجراء المقابلة ل 54 من أولياء أمور هؤلاء الأطفال منهم 23 والدا و31 والدة. لجمع بيانات الدراسة اعتمدت الباحثة على المقابلة شبه المقننة وذلك من خلال استبيان يتضمن أسئلة خاصة بالآباء وأخرى خاصة بالأمهات وقد تم تصميم أسئلة الاستبيان وملئه من قبل الباحثة. أشارت نتائج الدراسة الى أن نسبة انتشار الاضطرابات النفسية بين أقارب أطفال عينة الدراسة الذين عانوا /يعانوا من الاضطرابات النفسية كانت 75% تمثلت هذه الاضطرابات في: الاكتئاب، البارانويا، الوسواس القهري، الفصام. وقد شملت الأقارب من الدرجات الأولى، والثانية، والثالثة، والرابعة. كما أشارت النتائج الى عدم وجود فروق في نسبة الأقارب الذين يعانون من الاضطرابات النفسية وفقا للجنس.

د. ذهيبة سالم قريفة

التاريخ العائلي للإصابة بالاضطرابات النفسية كعامل خطر لولادة طفل يعاني من اضطراب طيف التوحد

المقدمة

يرجع مصطلح التوحد باللغة الإنجليزية (Autism)الى الكلمة اللاتينية autismus ,والذي يعني الذاتوية. ويعتبر يوجين بلولير أول من استخدم هذا المصطلح أثناء تعريفه لأعراض الفصام (Bleuler, 1952; McNally, 2009). أما استخدام مصطلح التوحد الذي يشير الى اضطراب عند الأطفال يتصف بصعوبات تتعلق بعلاقاتهم مع الاخرين و بحساسيتهم العالية الى التغيرات في البيئة المحيطة بهم انما يرجع الى ليو كانر و ذلك عندما قدم وصفا لهذا الاضطراب عام 1943(Kanner,1943). وبالرغم من ان كل طفل توحدي يظهر أعراضا خاصة به، الا ان هناك عددا من الاعراض الشائعة بين هؤلاء الأطفال و التي تظهر ما بين عمر 6 شهور وعمر 12 شهر (Sanchack& Thomas, 2016) من هذه الاعراض: عدم استجابة الطفل لاسمه بحيث أنه يبدو و كأنه لا يسمع أحيانا، ضعف التواصل البصري، عدم الكلام أو التأخر فيه، التكلم بنبرة أو إيقاع غريب؛ فقد يتكلم بصوتً رتيبًا كأنه يغني أو يتكلم مثل الإنسان الآلي، القيام بحركات متكررة، مثل التأرجح أو الدوران أو رفرفة اليدين، القيام ببعض الأنشطة التي قد تسبب له الأذى، مثل العض أو ضرب الرأس، قلة الاهتمام باللعب التخيلي، التكرار الحرفي للكلمات أو العبارات دون ان يفهم كيف يستخدمها، التضايق من العناق أو الإمساك به، انعدام القدرة على بدء المحادثة أو الاستمرار فيها، الافتقار الى القدرة على التعبير عن عواطفه و مشاعره و عدم استطاعته ادراك مشاعر الاخرين، العجز عن فهم الإشارات غير اللفظية كتعبيرات الوجه ، ونبرة الصوت Carbone, et al, 2010; Johnson, 2008; Blenner, 2011 & Baird, 2011) Geschwind &Abrahams, 2008;

هذا وتعتمد التوجهات الحديثة في تشخيص اضطراب طيف التوحد (ASD) على المحكات التشخيصية المتضمنة في الدليل التشخيصي و الاحصائي الخامس للاضطرابات النفسية (DSM-V) الصادر عن الرابطة الامريكية للطب النفسي (American Psychiatric Association-APA,2013) . ووفقا لهذا الدليل فان اضطراب طيف التوحد أصبح ينضوي تحت مظلة الاضطرابات النمائية العصبية واستبدل مسماه من التوحد الى اضطراب طيف التوحد ليضم ما كان يعرف في الطبعة الرابعة المعدلة للدليل التشخيصي و الاحصائي (DSM-IV) باضطراب التوحد (AD) و متلازمة اسبرجر (Asperger Syndrome) واضطراب التفكك الطفولي (CDD) والاضطراب النمائي الشامل غير المحدد(PDD NOS)،وتضمنت معايير تشخيص اضطراب طيف التوحد معيارين هما: معيار القصور في التواصل الاجتماعي (Social Communication) و التفاعل الاجتماعي (Social Interaction)، و معيار محدودية وتكرار مجموعة من أنماط السلوك والاهتمام و الأنشطة. هذان المعياران

موجودان على متصل من حيث الشدة والخلل الوظيفي، ولكي يشخص الفرد بانه يعاني من اضطراب طيف التوحد ينبغي ان يظهر على الأقل 7 أعراض سلوكية، بحيث يتضمن معيار القصور في التواصل الاجتماعي و التفاعل الاجتماعي ثلاثة أعراض بينما يتضمن معيار الانماط السلوكية والاهتمام والأنشطة المحدودة و المكررة أربعة أعراض. ومن أمثلة علامات القصور في التواصل الاجتماعي و التفاعل الاجتماعي: القصور في انشاء علاقات اجتماعية او المحافظة عليها، القصور في التفاعل الاجتماعي-الانفعالي المتبادل، القصور في التواصل غير اللفظي، أما الأمثلة على علامات الأنماط السلوكية و الاهتمام و الأنشطة المحدودتين فتتضمن: النمطية أو التكرارية في الحركات الجسدية، الالتزام الجامد بالروتين، اهتمامات محدودة ثابتة (كالتعلق الزائد بأشياء غير عادية)، فرط او انخفاض في الاستجابة للمثيرات الحسية (كعدم الاكتراث للألم او للحرارة أو الافراط في شم و لمس الأشياء) (American Psychiatric Association-APA,2013).

وبالرغم من التقدم الكبير الذي حدث في تشخيص اضطراب طيف التوحد الا ان الكشف عن السبب الذي يؤدي الى الإصابة به لم يتم تحديده الى الان. ولكن هناك جملة من الفرضيات التي تم اقتراحها كعوامل مسببة للإصابة باضطراب طيف التوحد ،ويمكن تصنيف هذه الفرضيات المقترحة الى: الفرض الوراثي التكويني، الفرض البيولوجي العصبي، الفرض البيئي.

يستمد الفرض الوراثي التكويني ادلته من نتائج الدراسات التي تناولت الاخوة التوائم وغير التوائم، فقد أشارت نتائج عدد من الدراسات الى ان نسبة حدوث اضطراب طيف التوحد بين التوائم المتطابقة 36% بينما نسبة حدوثه بين التوائم غير المتطابقة فكانت 3% (Ewald& Lauritsen,2001)، و أكدت نتائج عدد من الدراسات الأخرى على أن أشقاء الأطفال المصابين بالتوحد أكثر 25 مرة للإصابة باضطراب طيف التوحد من عامة الناس وان الوراثة مسئولة عن 0.9 من حالات اضطراب طيف التوحد (Geschwind & Abrahams, 2008) , كما أشارت نتائج عدد من الدراسات الى ان نسبة الإصابة باضطراب طيف التوحد تراوحت ما بين 60% و 90%

(Ronald, Happé, & Plomin, 2005; Ronald, et al, 2006; Ronald, Happé, & Plomin, 2008; Skuse, Mandy, 2005; Hoekstra, 2007)،

بل ان دراسة نورديك و زملائه (Nordenbæk, et al, 2014) أشارت نتائجها الى ان نسبة إصابة التوائم المتطابقة باضطراب طيف التوحد كانت 95%، أكدت هذه النتيجة أيضا دراسة كولفرت و زملائها (Colvert, et al, 2015،) حيث كشفت نتائج دراستهم ان نسبة مساهمة الوراثة في الإصابة

باضطراب طيف التوحد تراوحت بين 95% و 56%.الأساس الاخر الذي استند عليه الفرض الوراثي التكويني مصدره الدراسات التي ا شارت نتائجها الى ارتباط اضطراب طيف التوحد في بعض الأطفال بمتلازمة الصبغي إكس الهش (fragile X) (Hall; Lightbody; & Reiss, 2008).

اما الفرض البيولوجي العصبي فانه يرتكز في جزء منه على نتائج الدراسات التي أشارت الى وجود اختلافات تشريحية في بنية ا لدماغ ووظيفته و الادراك و البيولوجيا العصبية بين الأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد و الأطفال العاديين، فعلى سبيل المثال كشفت نتائج الدراسات على زيادة في المادة الرمادية في الفص الجبهي و الصدغي من الدماغ وانخفاض في المادة البيضاء لدى الأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد مقارنة بغيرهم من الاسوياء، كما أوضحت نتائج بعض الدراسات وجود اختلافات تشريحية ووظيفية في المخيخ و الجهاز الحوقي بين هؤلاء الأطفال. الجزء الاخر من الأدلة التي يرتكز عليها الفرض البيولوجي العصبي مصدرها نتائج عدد من الدراسات التي اكدت على ان سبب اضطراب طيف التوحد يرجع الى الاختلال في التشابك العصبي (Levy et al,2009)حيث تؤدي بعض الطفرات الى حدوث عطل في مسارات المشابك العصبية(Betancur et al, 2009).

ان نسبة حدوث اضطراب طيف التوحد في التوائم المتطابقة لأقل من 100% انما يشير الى ان العوامل البيئية قد يكون لها أيضا دور في الإصابة باضطراب طيف التوحد. من هنا اتجهت بعض الدراسات الى محاولة التحقق من دور هذه العوامل. فأشارت نتائج بعض الدراسات الى ان نسبة مساهمة العوامل البيئية للإصابة باضطراب طيف التوحد تراوحت من 58% الى 78% (Hallmayer, et al, 2011; Frazier, et al, 2014) و ان إصابة الام أثناء الحمل بالحصبة الالمانية (Deykin,1979 MacMahon) او حمض فالبرك (Rodier,et al, 1996) او التاليويد (Stro¨mland, et al,1994) او تعاطي الكحول (Aronson, Hagberg, &Gillberg,1997) يرتبط بزيادة خطر إصابة الطفل باضطراب طيف التوحد غير ان هذه الأدلة غير مؤكدة ولم تبرهن عليها دراسات موثوقة (Rutter, 2005). يتضح مما سبق عرضه عدم الاتفاق على وجود سبب واحد معروف لاضطراب طيف التوحد .

بالرغم من عدم معرفة العوامل المسببة للإصابة باضطراب طيف التوحد كما سبقت الإشارة فان هناك عدد من الدراسات التي أشارت نتائجها الى ان هناك بعض ا لعوامل التي تزيد خطر الإصابة باضطراب طيف التوحد ولعل اهم هذه العوامل التاريخ العائلي للإصابة ببعض الاضطرابات النفسية. نتائج هذه الدراسات دفعت الباحثة الى محاولة التحقق من مدى صحة فرضية أن تاريخ العائلة المتعلق

بالإصابة بالاضطرابات النفسية يعد من عوامل خطر الاصابة باضطراب طيف التوحد و ذلك على عينة مسحوبة من البيئة المحلية.

مشكلة الدراسة

يعتبر اضطراب طيف التوحد أكثر الاضطرابات النمائية العصبية شدة (Zarafshan et al, 2019)و أكثر اضطرابات الطفولة شيوعا ,Geschwind,2009,Adab, et al,2014) (WHO,2011 ،حتى انه اصبح أكثر انتشارا من كثير من اضطرابات الطفولة التي كانت شائعة، وقد أعتبر عدد من الباحثين زيادة انتشاره بمثابة التحدي الحقيقي للصحة العامة (Leslie, 2017, Lavelle, 2012). فالتوحد بداية كان يعتبر اضطرابا نادرا، حيث كانت نسبة انتشاره في عام 1976 4 أطفال لكل 10000 طفل (Wing, 1976)، وفي العام 1988 أصبح معدل انتشاره 1الى 1000 طفل (Bryson, et al, 1988) و ازداد هذا المعدل ليصبح في عام 2002 1الى 1, 150 الى 200 طفل (CDC, 2007)، وفي عام 2012 أصبح معدل انتشاره 1 الى 88 طفلا (The Centers for Disease Control and Prevention (CDC), 2012) ليزيد بنسبة 30% في العام 2014 ويصبح معدل انتشاره 1الى 68 طفل، وفي عام 2018 اصبح معدل انتشار اضطراب طيف التوحد 1 الى 59 طفل(The Centers for Disease Control and Prevention (CDC)2018). وقد أشارات عدد من التقديرات الى ان اضطراب طيف التوحد أصبح يؤثر على 24.8 مليون فرد اعتبارا من عام 2015 (GBD,2016).

ان هذا التزايد في أعداد الأطفال الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد إضافة الى كونه اضطراب يستمر مدى الحياة يجعل هذا الاضطراب ذو تكلفة مادية باهظة على الاسرة و المجتمع. فعلى سبيل المثال في العام 2009 قدرت تكلفة العناية بالأطفال الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد في المملكة المتحدة 2.7 بليون جنيه إسترليني سنويا، بينما قدرت تكلفة الافراد البالغين 25 بليون جنيه إسترليني سنويا (Knapp, et al, 2009). و في العام 2014 قدرت تكلفة العناية بالأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد ممن لديهم تأخر او تخلف ذهني في المملكة المتحدة 3.4 بليون جنيه إسترليني سنويا، أما الأطفال الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد دون تأخر او تخلف ذهني كانت 3.1 بليون جنيه إسترليني سنويا (Ariane, et al, 2014). أما في الولايات المتحدة فقد قدرت تكاليف العناية بالأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد ممن لديهم تأخر او تخلف ذهني 66 بليون دولار سنويا، أما الأطفال الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد دون تأخر او تخلف ذهني فقد كانت 61 بليون دولار

سنويا(Ariane, et al, 2014). وقد أشارت احدى التقديرات التي حسبت التكاليف الطبية و غير الطبية للعناية بالأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد في الولايات المتحدة في عام 2015 الى ان هذه التكاليف قد كانت 268 مليار دولار، و تنبأت انه و بحلول عام 2025 سوف تصبح التكلفة 461 مليار دولار (Leigh & Du,2001). ومما تجدر الإشارة اليه هنا ان هذه التكاليف تتساوى مع تكاليف مرض السكري وتفوق تكاليف السكتة الدماغية و ارتفاع ضغط الدم (Leigh & Du,20). وعلاوة على هذه التكاليف الباهظة المرتبطة باضطراب طيف التوحد فان هذا الاضطراب له تأثير أيضا على نوعية حياة والدي هؤلاء الأطفال وقدرتهم الإنتاجية، فاضافة الى شعورهم بالقلق و الاكتئاب فانهم قد يحتاجون الى التقليل من ساعات العمل خارج المنزل بسبب معاناة أطفالهم، الامر الذي قد ينعكس سلبا على اقتصاد البلد.

ان هذه النسب المتزايدت الارتفاع في اعداد الا طفال الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد إضافة الى ما ينجم عنه من تأثيرات مباشرة او غير مباشرة على اقتصاد البلد تفرض الحاجة الى اجراء مزيدا من الدراسات للكشف عن العوامل التي تزيد من خطر الإصابة باضطراب طيف التوحد فربما يكون خطوة نحو تحديد العوامل المسببة لهذا الاضطراب والتي لم تعرف الى الان كما سبقت الاشارة، من هنا سعى عدد من الباحثين الى التعرف على هذه العوامل، فأشارت نتائج بعض من الدراسات الى وجود علاقة بين اتصاف أحد الوالدين بسمات الشخصية الفصامية واصابة الطفل باضطراب طيف التوحد (Felicity, et al, 2017). ان نتائج هذه الدراسة و غيرها من الدراسات المشابهة دفعت بعض الباحثين الى الافتراض ان التاريخ العائلي للإصابة بالفصام قد يعد من أهم عوامل الخطر للإصابة باضطراب طيف التوحد، فالتشابه الكبير بين أعراض اضطراب طيف التوحد و الفصام دفع عدد من الباحثين الى اعتبار اضطراب طيف التوحد فصام طفولة(Rutter,1972)، بل ان بليولر الذي يعتبر اول من استخدم مصطلح فصام اعتبر اضطراب طيف التوحد مظهر مهم و مميز للفصام (Bleuler,1952; McNally,2009) و ما الفصل الحديث بين الفصام و اضطراب طيف التوحد الا لان اضطراب طيف التوحد يظهر في مرحلة الطفولة المبكرة بينما لا يظهر الفصام حتى بدا ية مرحلة المراهقة و سن الرشد وبعد فترة من السوية او قريبة من السوية (Kanner,1943) (بالرغم من وجود حالات من الفصام في مرحلة الطفولة (Sullivan, et al, 2012))، غير انه وبالرغم من ان عدد من الدراسات أكدت نتائجها على ان الأطفال المصابون باضطراب طيف التوحد كانوا اكثر احتمالا ان والديهم او اخوتهم يعانون من الفصام (مثال لذلك: Larsson, et al, 2005; Daniels, et al, 2008; Sullivan, et al, 2012)، فان نتائج دراسات أخرى لم تؤكده (مثال ذلك: B0lton, et al, 1998). عدد اخر من الباحثين سعى

الى التحقق من التاريخ العائلي للإصابة باضطرابات نفسية أخرى مثل: الاكتئاب، الاضطرابات الوجدانية، الوسواس القهري، الرهاب الاجتماعي، ادمان المخدرات و الكحول ولكن لا توجد دراسة الى حد علم ا لباحثة هدفت الى التحقق من مدى مساهمة تاريخ العائلة للإصابة بأيا من الاضطرابات النفسية عامة وليس اضطراب نفسي معين في ولادة طفل مصاب باضطراب طيف التوحد، إضافة الى ذلك ان بعض الدراسات اكدت شيوع اضطراب نفسي بعينه بين أقارب الافراد الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد و أدحضت شيوع الاضطرابات النفسية الأخرى محل الدراسة (مثال ذلك: B0lton, et al, 1998; Piven, & Palmer, 1999)، زد على ذلك ان اغلب الدراسات السابقة اقتصرت على أقارب الدرجة الأولى في فحصها للتاريخ العائلي في الإصابة باضطرابات نفسية معينة. علاوة على ما سبق، فانه لا توجد دراسة (الى حد علم الباحثة)بينت ما اذا كان هناك فروقا في التاريخ العائلي للاضطرابات النفسية بين الذكور و الاناث المصابين باضطراب طيف التوحد، فهناك عدد من الدراسات التي اشارت نتائجها الى ان نسبة إصابة الذكور باضطراب طيف التوحد الى الاناث 4 الى 1(Fombonne, 2009; Watkins, 2014;Skuse,2009; Lichtenstein,2010)، وان الاناث محميات من التأثيرات العائلية للإصابة باضطراب طيف التوحد (Robinson, et al, 2014)، وعليه من غير المعروف ما اذا كان للإناث المصابات باضطراب طيف التوحد تاريخ عائلي للإصابة بالاضطرابات النفسية مختلف عن الذكور أم لا.

تأسيسا على ما سبق يبدو ان هناك حاجة ملحة لإجراء مزيدا من الدراسات للتحقق من مدى مساهمة تاريخ العائلة للإصابة بالاضطرابات النفسية في ولادة طفل مصاب باضطراب طيف التوحد. فالبيئة المحلية والعربية تفتقر الى هذا النوع من الدراسات (الى حد علم الباحثة)، من هنا جاءت هذه الدراسة كمحاولة تسعى الباحثة من خلالها لسد هذه الفراغات. وعليه تتحدد مشكلة البحث الحالي في التحقق مما إذا كان التاريخ العائلي للإصابة بالاضطرابات النفسية عامل خطر لولادة طفل يعاني من اضطراب طيف التوحد وهل هناك فروقا بين الذكور والاناث في التاريخ العائلي للاضطرابات النفسية على عينة مسحوبة من البيئة المحلية.

أهمية الدراسة

1-تستمد هذه الدراسة أهميتها من أهمية الموضوع الذي تعالجه، فاضطراب طيف التوحد أصبح أكثر اضطرابات الطفولة شيوعا.

2-تعتبر هذه الدراسة هي الجهد الأول في ليبيا والوطن العربي (الى حد علم الباحثة) في مجال محاولة الكشف عن مساهمة أحد العوامل الهامة التي قد تزيد خطر ولادة طفل يعاني من اضطراب طيف التوحد فقد تدفع نتائج هذه الدراسة الباحثين الى اجراء المزيد من الدراسات التي يكون هدفها التعرف على العوامل المسببة او المساعدة على الإصابة باضطراب طيف التوحد.

3-ان فحص مدى واسع من الاضطرابات النفسية لدى عائلات الأطفال المصابون باضطراب طيف التوحد قد يزودنا بدليل امبريقي على القاعدة السببية والاكلينيكية المشتركة بين الاضطرابات النفسية واضطراب طيف التوحد، الامر الذي قد يفيد في الوقاية والعلاج والبحث السببي، مقدمة بذلك مزيدا من الدعم الى فرضية التشابه في الأسباب بين اضطراب طيف التوحد والاضطرابات النفسية.

4-ان عدم اقتصار هذه الدراسة على الأقارب من الدرجة الأولى للأطفال الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد للتحقق من التاريخ العائلي للإصابة بالاضطرابات النفسية وسعيها الى الكشف عما اذا كان هناك فروقا في ذلك بين الذكور و الاناث الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد يجعل هذه الدراسة من أوائل الدراسات على مستوى العالم (الى حد علم الباحثة).

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة الى:

1-التعرف على نسبة أقارب أفراد عينة الدراسة (بغض النظر على درجة القرابة) الذين عانوا/يعانوا من أي اضطراب نفسي.

2-معرفة ما إذا كان هناك فروق في نسبة أقارب افراد عينة الدراسة (بصرف النظر عن درجة القرابة) الذين عانوا/يعانوا من أي اضطراب نفسي حسب متغير الجنس.

تساؤل الدراسة

تسعى هذه الدراسة الى الإجابة عن التساؤلات التالية:

1-ما نسبة أقارب افراد عينة الدراسة (بصرف النظر عن درجة القرابة) الذين عانوا/يعانوا من أي اضطراب نفسي؟.

2-هل هناك فروق في نسبة أقارب افراد عينة الدراسة (بصرف النظر عن درجة القرابة) الذين عانوا/يعانوا من أي اضطراب نفسي حسب متغير الجنس؟.

الدراسات السابقة

أجرى بولتن(Bolton, et al, 1998)و زملائه دراسة هدفت الى التحقق من التاريخ العائلي لاضطراب الوسواس القهري و الاضطرابات الوجدانية بين عينة من الأطفال الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد مقارنة بالأطفال الذين يعانون من متلازمة داون، و قد تكونت عينة الدراسة من 99 من أطفال التوحد بينما بلغ عدد الأطفال الذين يعانون من متلازمة داون 36 طفلا، و قد اعتمد الباحثون في جمع بيانات الدراسة على منظومة التاريخ العائلي لهؤلاء الأطفال إضافة الى المقابلة، وقد أشارت منظومة التاريخ العائلي الى أن الاضطرابات النفسية محل الدراسة كانت أكثر شيوعا بين الأطفال الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد مقارنة بالأطفال الذين يعانون من متلازمة داون، وقد أكد ذلك أيضا البيانات المستمدة من المقابلة المباشرة، كما أشارت نتائج هذه الدراسة الى شيوع الاضطرابات الوجدانية وخاصة اضطراب الاكتئاب الحاد بين أقارب الدرجة الأولى، غير ان نتائج هذه الدراسة دفعت بولتن و زملائه الى الاستنتاج ان اضطراب الوسواس القهري وليس الاضطرابات الوجدانية يمكن ان تشكل عامل للاستعداد للإصابة باضطراب طيف التوحد.

في دراسة لبيفن و بالمير(Piven, & Palmer, 1999) قارن الباحثان فيها بين مجموعة من عائلات أفراد يعاني على الأقل اثنان من ابنائهم من اضطراب طيف التوحد، وكان حجم هذه المجموعة 25 عائلة منهم 42 من الذكور، و 8 من الاناث وتراوحت أعمار أولاد هذه العائلات بين 2-28 عاما، أما المجموعة الأخرى فتكونت من عائلات أفراد يعانون من متلازمة داون وبلغ عدد هذه العائلات 30 عائلة منهم 13 من الذكور، و 17 من الاناث ، وتراوحت أعمار أولاد هذه العائلات بين 2-27 عاما، وقد ساوى الباحثان المجموعتين في متغيرات: العمر بالنسبة للآباء و الأمهات، و المستوى العلمي للآباء و الأمهات وكذلك المستوى المهني للآباء، وقد أعتمد الباحثان على المقابلة شبه المقننة. أشارت نتائج الدراسة الى ارتفاع نسبة أباء وأمهات وجدود وأعمام واخوال وعمات وخالات الأفراد الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد في الاكتئاب الحاد والرهاب الاجتماعي مقارنة بنظرائهم من الافراد الذين يعانون من متلازمة داون، بينما لا توجد فروق جوهرية بين هذين المجموعتين في اضطراب القلق، واضطراب الوسواس القهري، والاكتئاب ثنائي القطب، تعاطي الكحول وتعاطي المخدرات.

وفي دراسة لارسون وزملائه (Larsson et al, 2005) والتي كان أهم أهدافها هو التحقق من مدى مساهمة معاناة الوالدين من الفصام او الاضطرابات الوجدانية في اصابة الطفل باضطراب طيف التوحد. وقد اعتمد الباحثون في تشخيص هذه الاضطرابات النفسية على التصنيف الصادر عن منظمة الصحة العالمية في طبعته العاشرة (ICD-10). تكونت عينة الدراسة من مجموعة ضابطة قوامها 17450 منهم 13275 ذكور و4175 اناث بينما تكونت المجموعة التجريبية من 698 منهم 531 ذكرا،

و167من الاناث وكل افراد العينة كانوا من مواليد الدنمارك. قد كانت المجموعتين الضابطة والتجريبية متكافئتين في متغيري العمر والجنس، وقد أشارت أهم نتائج الدراسة الى وجود ارتباط بين معاناة الوالدين من الاضطرابات النفسية محل الدراسة بالإصابة باضطراب طيف التوحد.

ولمعرفة ما اذا كان التاريخ العائلي للإصابة بالفصام او الاكتئاب ثنائي القطب لدى الأقارب من الدرجة الأولى عامل خطر للإصابة باضطراب طيف التوحد قام سوليفان و زملائه (Sullivan, et al,2012،)بدراسة تكونت افراد عينتها من ثلاث مجموعات كان حجم العينة الأولى 25432 منهم 69.1% ذكور، وكان متوسط اعمار هذه المجموعة 18.8 سنة بانحراف معياري 14.1وكان افراد هذه المجموعة يعانون من اضطراب طيف التوحد وفقا لتصنيف منظمة الصحة العالمية الطبعة التاسعة، اما مجموعة الوالدين فكان حجمها 47614 والاخوة 30067 وكان حجم المجموعة الضابطة بالنسبة للوالدين 475965 و الاخوة 300571، أما العينة الثانية فكان حجم مجموعتها التجريبية 4982 وهؤلاء كانوا من المترددين على العيادات الخارجية او النزلاء بمستشفيات الاضطرابات النفسية، وكانت نسبة الذكور 72.9%، أما حجم مجموعة الوالدين 9964 فردا، وكان حجم المجموعة الضابطة 49844 فردا و قد اشتقت العينتان الأولى و الثانية من السويد مقاطعة ستكهولم، أما العينة الثالثة فقد اشتقت من فلسطين و كان افرادها جميعا من اليهود. عدد افراد المجموعة التجريبية 386 فردا ممن شخصوا كمصابين باضطراب طيف التوحد حسب التصنيف الصادر عن منظمة الصحة العالمية في طبعته التاسعة (ICD-9) والعاشرة (ICD-10)، وكانت نسبة الذكور في هذه المجموعة 86.3% وكان عدد الاخوة 539، اما المجموعة الضابطة فكان حجمها 436311 من افراد يعانون من الفصام و الاكتئاب ثنائي القطب، وقد دلت نتائج الدراسة على ان تشخيص الفصام و الاكتئاب ثنائي القطب عند الوالدين قد ارتبط جوهريا بزيادة خطر الإصابة باضطراب طيف التوحد. هذه النتائج دفعت الباحثين الى الاستنتاج بان هناك عوامل سببية مشتركة بين الفصام والاكتئاب ثنائي القطب واضطراب طيف التوحد.

اعتمادا على قاعدة البيانات للأفراد الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد و اسرهم والتي تجاوزت 2800 فردا قام روبينسون و زملائه (Robinson, et al, 2014) بدراسة كان أحد أهدافها التحقق مما اذا كانت بعض الاضطرابات النفسية والمتمثلة في الاكتئاب، و الفصام، و الاكتئاب ثنائي القطب عامل خطر للإصابة باضطراب طيف التوحد، و قد كشفت أهم نتائج الدراسة ان الخطر العائلي للإصابة بالاضطرابات النفسية محل الدراسة قد ارتبط بأسباب اضطراب طيف التوحد.

وفي دراسة جوكيرانتا–الكونيمي و زملائه (Jokiranta-Olkoniemim, et al,2016) كان من أهم أهدافها التحقق من مدى مساهمة معاناة الاخوة من بعض الاضطرابات النفسية (اضطرابات

طيف الفصام، اضطرابات الوجدانية، اضطرابات القلق، اضطرابات الشخصية، ادمان ا لمخدرات و الكحول) كعامل خطر لدى الطفل للإصابة باضطراب طيف التوحد. وقد اعتمد الباحثون على التصنيف الصادر عن منظمة الصحة العالمية في طبعته التاسعة (ICD-9) والعاشرة (ICD-10) في تصنيفهم للاضطرابات النفسية واضطراب طيف التوحد. تكونت عينة الدراسة من 3578يعانون من اضطراب طيف التوحد (منهم 2841 ذكور) ممن ولدوا في اليوم الأول من الشهر الأول عام 1987الى الواحد و الثلاثين من الشهر الثاني عشر عام 2005 على ان يكون تشخيصهم قد تم بنهاية عام 2007، أما كل اشقائهم فكان عددهم 6022، بينما تكونت ا لمجموعة الضابطة من 11775 (منهم 9345 ذكور) فردا وكان عدد أشقائهم 22127، وقد تم ضبط عاملي الجنس ومكان و تاريخ الميلاد فقد كان جميع افراد عينة الدراسة من مواليد جنوب فينلندا. وقد أشارت نتائج الدراسة الى ان نسبة اخوة افراد عينة الدراسة في المجموعة التجريبية والذين عانوا من اضطراب نفسي واحد على الأقل من الاضطرابات محل الدراسة كانت 36.9% (1319)، بينما كانت نسبة اخوة الافراد في المجموعة الضابطة والذين عانوا من اضطراب نفسي واحد على الأقل من الاضطرابات محل الدراسة 17.41%، كشفت النتائج أيضا عن وجود علاقة دالة احصائيا بين الإصابة باضطراب طيف التوحد والتاريخ العائلي للإصابة بأحد الاضطرابات النفسية محل الدراسة.

وفي دراسة لاكسي و زملائه (Xie, et al, 2019) و التي كان من أهم اهدافها التحقق من مدى العلاقة بين التاريخ العائلي في الاضطرابات النفسية لدى الأقارب حتى الدرجة الرابعة والاصابة من اضطراب طيف التوحد، تكونت عينة ا لدراسة من 567436 منهم 291191 ذكور (51.3%) و 276245 (48.) اناث من مواليد استكهولم في الفترة من الى 31.12.2009 1.1.1984 وقد اقاموا فيها لفترة من الزمن لا تقل عن العامين، ممن لا تقل عدد سنوات اقامتهم في استكهولم على سنتين، الافراد غير المتبنيين او ممن ليس لديهم أخوة وكان متوسط العمر عند نهاية فترة المتابعة 14.3 عاما وكان الانحراف المعياري لأفراد العينة 7.5وقد بلغ عدد الافراد الذين لديهم اضطراب طيف توحد من افراد عينة الدراسة 10920، بينما بلغ عدد الافراد الذين ليس لديهم اضطراب طيف التوحد 556516 وكان عدد أقارب الدرجة الأولى لأفراد عينة الدراسة 1859142، و أقارب الدرجة الثانية 3435173، أما أقارب الدرجة الثالثة 2746155، و الدرجة الرابعة 4613563، وقد أشارت نتائج الدراسة الى وجود ارتباط دال احصائيا بين التاريخ العائلي في الاضطرابات النفسية محل الدراسة والاصابة باضطراب طيف التوحد، فقد كان 63.1% ممن لديهم اضطراب طيف التوحد كان لدى والديهم تاريخ عائلي في الاضطرابات النفسية بينما كانت هذه النسبة 45.4% لدى الافراد الذين لا يعانون من اضطراب طيف

التوحد، كما بينت النتائج انه كلما كانت الإصابة بالاضطرابات النفسية لدى افراد العائلة الأقرب كانت احتمال الإصابة باضطراب طيف التوحد أكبر.

تعقيب على الدراسات السابقة:

يلاحظ من خلال ما تم عرضه من دراسات سابقة ما يلي:

1_اتفاق أغلب الدراسات السابقة على معاناة أقارب الأطفال الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد من بعض الاضطرابات النفسية.

2_وجود خلاف بين نتائج الدراسات السابقة فيما يتعلق بمعاناة أقارب الأطفال التوحديين من بعض الاضطرابات النفسية.

3_اقتصار اغلب الدراسات السابقة على أقارب الدرجة الأولى.

4_تناول أغلب الدراسات السابقة لاضطرابات نفسية معينة.

5_لا توجد دراسة تناولت الفروق في نسبة معاناة أقارب الأطفال التوحديين حسب الجنس.

6_خلو الدراسات السابقة من دراسة اشتقت افراد عينتها من المجتمع الليبي أو العربي عموما.

الإجراءات المنهجية للدراسة

منهج الدراسة

لتنفيذ هذه الدراسة اعتمدت الباحثة على المنهج الوصفي التحليلي الذي يعتبر انسب المناهج لطبيعة البحث والذي يعرفه عبيدات وزملائه (عبيدات، 1999) بأنه " جمع بيانات كافية ودقيقة لظاهرة او موضوع اجتماعي وتحليل ما تم جمعه من بيانات بطريقة موضوعية تؤدي الى التعرف على العوامل المكونة والمؤثرة على الظاهرة".

عينة الدراسة

تكونت عينة الدراسة من 36 طفل (28 من الذكور و 8 من الاناث) من أطفال مركز التوحد ببلدية صبراتة الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد وفقا للتصنيف الصادر عن الدليل التشخيصي و الاحصائي الخامس للاضطرابات النفسية ممن وافق أحد و الديهم أو كلاهما على المشاركة في الدراسة، وقد تراوح المدى العمري لأفراد عينة الدراسة من 4 سنوات الى 13 سنة بمتوسط حسابي 8.60 عاما،

و انحراف معياري 2.3. وقد تم اجراء المقابلة ل 54 من أولياء أمور هؤلاء الأطفال منهم 23 والدا و31 والدة.

أداة الدراسة

اعتمدت الباحثة على المقابلة شبه المقننة لجمع بيانات الدراسة حيث تمت الاستعانة باستبيان تم وضعه و ملئه من قبل الباحثة، وقد تكون الاستبيان من أسئلة خاصة بالأمهات و أخرى خاصة بالآباء فتناول الجزء الخاص بالأمهات بعض الفقرات ألتي هدفت الى التعرف على ما اذا كانت الام او الاب او افراد من عائلة الام قد عانى من أي اضطرابات نفسية في الماضي او الحاضر أما الجزء الخاص بالآباء فقد تناول فقرات هدفت الى التعرف الى ما اذا كانت الام أو الاب او احد افراد عائلة الاب قد عانى من اضطرابات نفسية في الماضي او الحاضر. استخدمت الباحثة أيضا استمارة بيانات عامة تضمنت: الاسم (اختياري)، العمر، الجنس، المستوى العلمي، الوظيفة، الهاتف المحمول، الحساب على مواقع التواصل الاجتماعي.

حدود الدراسة

يتحدد تعميم نتائج هذه الدراسة بالاطار الزمني لتنفيذها و الذي كان خلال الفترة من منتصف الشهر السادس الى الأول من الشهر الثامن لعام 2019،كما يتحدد تعميم نتائج الدراسة بمجالها البشري و مكان تنفيذها في اطار أطفال يعانون من اضطراب طيف التوحد (مركز التوحد ببلدية صبراتة).

إجراءات الدراسة

عند مقابلة أباء و أمهات افراد عينة الدراسة كان يوضح لهم الهدف من الدراسة ويتم التأكيد لهم بان هذه المعلومات ستكون سرية جدا وسوف لن تستخدم الا لأغراض البحث العلمي كما تم التأكيد بانهم يستطيعون رفض الاشتراك في الدراسة دون سؤالهم عن السبب وقد أخذت منهم الموافقة على تسجيل المقابلة. بعد استيفاء العناصر المتضمنة في استمارة البيانات العامة، تمت الإجابة عن فقرات الاستبيان وبالرغم من ان كتابة الإجابة كانت تتم من قبل الباحثة الا انه كان أيضا يتم تسجيل المقابلة و ذلك للتقليل من أخطاء الذاكرة والاستفادة من أي معلومات قد يضيفها المبحوثون. وفي بعض الحالات التي كان يتعذر فيها حضور الاب او الام شخصيا كانت المقابلة تتم عن طريق الهاتف النقال.

التحليل الاحصائي

للإجابة على تساؤلات الدراسة استخدمت الباحثة التحليلات الإحصائية التالية:

1-تم حساب النسبة المئوية لأقارب أطفال عينة الدراسة الذين عانوا/يعانوا من أي اضطراب نفسي.

2-تم حساب النسبة المئوية لأقارب أطفال عينة الدراسة الذين عانوا/يعانوا من أي اضطراب نفسي لكل من الذكور والاناث.

3-تم استخدام معادلة الفرق بين النسب (z-ratio) لمعرفة ما إذا كان هناك اختلاف في النسبة المئوية لأقارب أطفال عينة الدراسة الذين عانوا/يعانوا من أي اضطراب نفسي حسب متغير الجنس.

التحقق من دقة ادخال البيانات

اعتمادا على توجيهات كريمر و هويت (Cramer & Howtt, 2008) بشان ضرورة التحقق من صحة ادخال البيانات الى الحاسوب قبل البدء في أي معالجة إحصائية، تم بشكل مستقل ادخال البيانات مرتين في ملفين مختلفين بعد ذلك تمت مقارنة الملفين و استمر التصحيح حتى لم يعد هناك فروق بين الملفين. أحد هذان الملفان تم استخدامه للتحليل الاحصائي.

نتائج الدراسة ومناقشتها

إجابة السؤال الأول

للإجابة على السؤال الأول و الذي ينص على: ما نسبة أقارب افراد عينة الدراسة (بصرف النظر عن درجة القرابة) الذين عانوا/يعانوا من أي اضطراب نفسي؟. لقد اشارت نتائج الدراسة الى ان نسبة انتشار الاضطرابات النفسية بين أقارب أطفال عينة الدراسة الذين عانوا/يعانوا من أي اضطراب نفسي كانت 75% و تمثلت هذه الاضطرابات في: الاكتئاب، البارانويا، الوسواس القهري، الفصام، وقد شملت أقارب الدرجات: الأولى، الثانية، الثالثة، الرابعة. ان هذه النتيجة تتفق مع نتائج الدراسات السابقة التي أشارت الى شيوع الاضطرابات النفسية بين أقارب الأطفال الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد ,وتتمثل هذه الدراسات في : دراسة لارسون و زملائه(Larsson, et al, 2005)، ودراسة سوليفان و زملائه(Sullivan, et al, 2012)، ودراسة روبينسون و زملائه (Robinson, et al, 2014)، ودراسة جوكيرانتا-الكوينمي و زملائه (Jokranta-alkoniemi, et al, 2016)، ودراسة اكسي و زملائه (Xie, et al, 2019) ولكنها اختلفت مع دراسة بولتن و زملائه (Bolton, et al, 1998) التي اشارت نتائجها الى ان اضطراب الوسواس القهري هو الاضطراب الوحيد الشائع بين عائلة الأفراد الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد،;كما ان نتائج هذه الدراسة لم تتفق أيضا مع نتائج دراسة بيفن و بالمير(Piven, & Palmer, 1999) التي أشارت نتائجها الى انه من بين الاضطرابات النفسية التي تمت

دراستها ان الاكتئاب الحاد و الرهاب الاجتماعي هما فقط الاضطرابان الشائعان بين أقارب الافراد الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد، غير انه تجدر الإشارة هنا الى انه في دراسة بولتن و زملائه قد اقتصرت عينة الدراسة على أقارب الدرجة الأولى فقط للأفراد الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد وعلى أقارب الدرجة الأولى و الثانية في دراسة بيفن و بالمير، بينما في هذه الدراسة شملت العينة الأقارب حتى الدرجة الرابعة. ان هذا الاتفاق بين نتائج هذه الدراسة ونتائج الدراسات السابقة المتعلقة بشيوع الاضطرابات النفسية بين أقارب الافراد الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد قد يدلل على وجود قاعدة سببية مشتركة بين اضطراب طيف التوحد والاضطرابات النفسية، أو يشير الى ان الاضطرابات النفسية قد تلعب دورا في الإصابة أو الاستعداد للإصابة باضطراب طيف التوحد.

إجابة السؤال الثاني

للإجابة على السؤال الثاني من أسئلة الدراسة و الذي ينص على: هل هناك فروق في نسبة أقارب افراد عينة الدراسة (بصرف النظر عن درجة القرابة) الذين عانوا/يعانوا من أي اضطراب نفسي حسب متغير الجنس؟ تم استخدام معادلة الفرق بين النسب (z-ratio). الجدول رقم1 يبين قيمة ز للفروق بين نسبة الأقارب الذين يعانون من اضطرابات نفسية بالنسبة لمجموعة الذكور ومجموعة الاناث.

جدول رقم1: دلالة الفروق بين نسبة أقارب الأطفال الذكور ونسبة أقارب الاطفال الاناث في الإصابة بالاضطرابات النفسية

المجموعة	العدد	النسبة	قيمة ز	دلالتها
الذكور	28	77.78	0.6	غير دالة
الاناث	8	66.67		
المجموع	36			

نلاحظ من خلال الجدول عدم وجود فروق جوهرية بين أقارب الأطفال الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد من افراد عينة الدراسة في المعاناة من الاضطرابات النفسية حسب متغير الجنس وهذا قد يشير الى ان الجنس ليس له تأثير على العوامل السببية المشتركة بين اضطراب طيف التوحد والاضطرابات النفسية

التوصيات

في ضوء نتائج الدراسة توصي الباحثة بما يلي:

لقد أشارت نتائج الدراسة الى ارتفاع نسبة الافراد الذين يعانون من الاضطرابات النفسية بين أقارب الأطفال المصابين بالتوحد من افراد عينة الدراسة وهذا يؤكد أهمية توفير مراكز للخدمات النفسية يكون هدفها الاهتمام بالنساء اثناء فترة الحمل فقد يسهم ذلك في التقليل من أعداد الأطفال الذين يصابون باضطراب طيف التوحد.

انشاء مراكز للتوجيه والارشاد النفسي يكون من مهامها تقديم الرعاية النفسية للام وطفلها بعد الولادة.

بالرغم من النتائج المهمة التي توصلت اليها هذه الدراسة الا ان هناك حاجة ماسة الى اجراء المزيد من الدراسات على عينات اكبر حجما تشتق من مناطق مختلفة من ليبيا، و كذلك اجراء دراسات مقارنة بين أقارب الأطفال الذين يعانون من اضطراب طيف التوحد و الأطفال العاديين من حيث مدى شيوع الاضطرابات النفسية بينهم.

مراجع الدراسة

1-Abrahams BS & Geschwind DH. (2015). Advances in autism genetics: on the threshold of a new Neurobiology. Nature Reviews Genetics, 9, 341-355.

2-Abrahams BS, Geschwind DH. Advances in autism genetics: on the threshold of a new neurobiology. (2008). Nature Reviews Genetics, 9:341–55.

3-Adab N, et al. (2014). Children and neurodevelopmental behavioral intellectual disorders. International Journal of Epidemiology. 12 (3):1-51. 5050

4-American Psychiatric Association.(2013). Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders-5.Washington, DC: American Psychiatric Association.

5-Aronson M, Hagberg B, Gillberg C. (1997). Attention deficits and autism spectrum problems in children exposed to alcohol during gestation: a follow-up study. Developmental Medicine & Child Neurology, 39:558–83.

6-Baio J, Wiggins L, Christensen DL, et al. (2018). Prevalence of Autism Spectrum Disorder Among Children Aged 8 Years — Autism and Developmental Disabilities

Monitoring Network, 11 Sites, United States, 2014. Morbidity and Mortal Weekly Report Surveillance Summaries, 67 (6):1–23.

7−Blenner S, Reddy A, Augustyn M. Diagnosis and management of autism in childhood.(2011). British Medical Journal, 343: d6238.

8−Baird G, Douglas HR, Murphy MS. (2011). Recognising and diagnosing autism in children and young people: summary of NICE guidance. British Medical Journal, 343: d6360.

9−Bleuler E. (1952). Dementia Praecox or the Group of Schizophrenias. New York, New York: International Universities Press.

10−Bolton PF, Pickles A, Murphy M, Rutter M. (1998). Autism, affective and other psychiatric disorders: patterns of familial aggregation. Psychological Medicine, 28(2):385-395.

11−Bryson SE, Clark BS, Smith IM. First report of a Canadian epidemiological study of autistic syndromes.(1988). Journal of Child Psychology and Psychiatry, 29:433–45.

12−Buescher AV, Cidav Z, Knapp M, Mandell DS. (2014). Costs of autism spectrum disorders in the United Kingdom and the United States. The Journal of the American Medical Association Pediatrics, 8-721:(8)168.

13−Carbone PS, Farley M, Davis T. Primary care for children with autism. (2010). American Family PhysicianPhysician. 81(4): 453-460.

14−Centers for Disease Control and Prevention Prevalence of Autism Spectrum Disorders. (2007). Autism and developmental disabilities monitoring network, 14 sites, United States, 2002. Morbidity and Mortal Weekly Report, 56: 12–28.

15−Colvert, E., Tick, B., McEwen, F., Stewart, C., Curran, S.,Woodhouse, E., & Bolton, P. (2015). Heritability of autism spectrum disorder in a UK population-based twin sample. The Journal of the American Medical Association Psychiatry, 72, 415.

16−Daniels JL, Forssen U, Hultman CM, Cnattingius S, Savitz DA, Feychting M, SparenP. Parental psychiatric disorders associated with autism spectrum disorders in the offspring. (2008). Pediatrics, 121(5):e1357-e1362.

17−Deykin EY, MacMahon B. (1979). Viral exposure and autism. American Journal of Epidemiology, 109:628–38.

18−Frazier TW, Thompson L, Youngstrom EA, et al.(2014). A twin study of heritable and shared environmental contributions to autism. Journal of Autism Development Disorders, 44(8):2013–2025.

19−Fombonne E. Epidemiology of pervasive developmental disorders. (2009). Pediatric Research, 65(6):591–598.

20−Hall SS, Lightbody AA, &Reiss AL.(2008). Compulsive, self-injurious, and autistic behavior in children and adolescents with fragile X syndrome. American journal of Mental Retardation, 113(1): 44-53.

21−Hallmayer J, Cleveland S, Torres A, et al.(2011). Genetic heritability and shared environmental factors among twin pairs with autism. Archive of General Psychiatry, 68(11):1095–1102.

22−Hoekstra RA, Bartels M, Verweij CJ, Boomsma DI.(2007). Heritability of autistic traits in the general population. The Archives of Pediatrics & Adolescent Medicine, 161(4):372–377.

23−Johnson CP. Recognition of autism before age 2 years. Pediatrics in Review. 2008; 29(3): 86-96.

24−Jokiranta-Olkoniemi E, Cheslack-Postava K, Sucksdorff D, et al. (2016). Risk of psychiatric and neurodevelopmental disorders among siblings of probands with autism spectrum disorders. The Journal of the American Medical Association Psychiatry, 73 (16): 622-629.

25−Kanner L. (1943). Autistic disturbances of affective contact. Nervous Child, 2:217-250.

26−Knapp M, Romeo R, Beecham J. (2009). Economic cost of autism in the UK. Autism, 13(3):317-336.

27−Larsson HJ, Eaton WW, Madsen KM, Vestergaard M, Olesen AV, Agerbo E, Schendel D, Thorsen P, Mortensen PB. (2005). Risk factors for autism: perinatal factors, parental psychiatric history, and socioeconomic status. American Journal of Epidemiology, 161 (10):916-925, discussion 926-928.

28−Lauritsen MB, Ewald H. (2001). The genetics of autism. Acta Psychiatrica Scandinavica, 103:411–27.

29−LavelleTA. (2012). Examining health and economic outcomes associated with pediatric medical conditions in the United States. Harvard University.

30−Leigh JP, & Du J. (2015). Brief Report: Forecasting the economic burden of autism in 2015 and 2025 in the United States. Journal of Autism and Developmental Disorders. 45, 4135–4139.

31−McNally K. (2009). Eugene Bleuler's four As. History of Psychology, 12(2):43-59.

32−Nordenbæk C, Jørgensen M, Kyvik KO, Bilenberg N.(2014). A Danish population-based twin study on autism spectrum disorders. European Child & Adolescent Psychiatry, 23(1):35–43.

33-Rodier PM, Ingram JL, Tisdale B, et al. (1996). Embryological origin for autism: developmental anomalies of the cranial nerve motor nuclei. The Journal of Comparative Neurology, 370:247–61.

34-Ronald A, Happé F, & Plomin R. (2005). The genetic relationship between individual differences in social and nonsocial behaviours characteristic of autism. Developmental Science, 8(5):444–458.

35-Ronald A, Happé F, Price TS, Baron-Cohen S, Plomin R. (2006). Phenotypic and genetic overlap between autistic traits at the extremes of the general population. Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry, 45(10):1206–1214.

36-Ronald A, Happé F, Plomin R. (2008). A twin study investigating the genetic and environmental etiologies of parent, teacher and child ratings of autistic-like traits and their overlap. European Child & Adolescent Psychiatry, 17 (8): 473–483.

37-Rutter M. (1972). Childhood schizophrenia reconsidered. Journal of Autism and Childhood Schizophrenia, 2(4):315-337.

38-Skuse DH, Mandy WPL, Scourfield J. (2005). Measuring autistic traits: heritability, reliability and validity of the Social and Communication Disorders Checklist., The British Journal of Psychiatry, 187:568–572.

39-Skuse, D. H. (2009). Is autism really a coherent syndrome in boys, or girls? British Journal of Psychology, 100, 33–37.

40-Stro¨mland K, Nordin V, Miller M, et al. (1994). Autism in thalidomide embryopathy: a population study. Developmental Medicine & Child Neurology, 36:351–6.

41-Watkins E. The Gender of Participants in Published Research Involving People with Autism Spectrum Disorders [Master's thesis]. (2014). Michigan (MI): Western Michigan University.

42-Wing L, Yeates SR, Brierley LM, et al.(1976). The prevalence of early childhood autism: comparison of administrative and epidemiological studies. Psychological Medicine, 6:89–100.

43-World Health Organization. (2011). Children and Neurodevelopmental Behavioral Intellectual Disorders (NDBID) in Children's Health and the Environment WHO Training Package for the Health Sector,1–51.3.

44-Xie, S., Karlsson, H., Dalman, C., Widman, L., Rai, D., Gardner, R. M., et al. (2019). Family history of mental and neurological disorders and risk of autism.

45- Colvert, E., Tick, B., McEwen, F., Stewart, C., Curran, S.,Woodhouse, E., & Bolton, P. (2015). Heritability of autism spectrum disorder in a UK population-based twin sample. The Journal of the American Medical Association, Network Open, 2(3).

حركة الحياة الإدارية والعمرانية والاجتماعية لبني أمية في الأندلس

د. وليد عامر عون

أ. كمال خليفة الضبع

كلية الآداب الأصابعة _ جامعة غريان

المقدمة

من المعروف إن دراسة التاريخ العربي الإسلامي في الأندلس تمثل اتجاها مهما من الدراسة العامة للحضارة وللتاريخ العربي الإسلامي وتأخذ الجوانب السياسية الحيز الأكبر من اهتمام الباحثين بما لها من أهمية في توضيح معالم الدولة التي قامت في أقصى حدود الدولة العربية الإسلامية بخلاف المظاهر الحضارية الأخرى التي كانت أقل حضوة من عناية الباحثين، ويمكن تعليل هذا بقلة النصوص المتعلقة بهذا المنحى مقارنه بالنصوص المتعلقة بالدراسات السياسية، وتعين على الباحثين في المجالين الاستنباط والتحليل من اجل تحقيق غاية البحث التاريخي، مع امتلاك الصبر واتساع الأفق وعدم الوقوع الغير الموضوعي تحت طائلة سطوة البحث.

ويأتي هذا البحث لتكملة ما كتب عن دور بني أمية في التاريخ العربي الإسلامي الأسرة التي تركت بصمات واضحة في مسار التاريخ المذكور لاسيما في مجاله السياسي .

وسيتناول عملنا هذا دراسة الأسرة الأموية ودورها في إقامة الإمارة الأموية في الأندلس بجوانبها الإدارية والاجتماعية والثقافية من بداية دخول عبدالرحمن الداخل إلى الأندلس، والهدف من هذه الدراسة تسليط الأضواء على ما قام به أفراد هذه الأسرة في مساندة الأمراء والخلفاء منذ اليوم الأول لقيام الإمارة الأموية هناك في كافة جوانبها السياسية والإدارية والاجتماعية والاقتصادية ، وبيان أثرهم العلمي على الساحة الأندلسية والحضارة العربية الإسلامية.وبيان ابرز المناصب الإدارية التي تولوها ودعموا الإمارة في إدارة البلاد، فقد تولوا الولايات على المدن ثم القضاء والمناصب الإدارية الاخري مما كان لآئقا بهم كاسر

حركة الحياة الإدارية والعمرانية والاجتماعية لبني أمية في الأندلس

د. وليد عامر عون
أ. كمال خليفة الضبع

حاكمة للبلاد، ومن ثم بحثنا في حياتهم الاجتماعية وابرز علاقاتهم الاجتماعية مع القصر الأموي والمجتمع الأندلسي بكافة عناصره، وكانت تلك العلاقات بسمات حضارية ومعالم إنسانية، كما سنذكر حياتهم الاقتصادية ومعالمهم المادية وأبرز ما امتلكوه وما تلقوه من الأمراء والخلفاء من أعطيات ورواتب وإقطاعات.

أولا: الحياة الإدارية:

أ. الولاية:-

يعد دخول عبدالرحمن الداخل سنة (138 هـ /755م) إلى قرطبة بداية لإقامة الإمارة الأموية في الأندلس واستقلالها عن الخلافة العباسية ببغداد ، وقد أصبحت مدينة قرطبة مركزاً لهذه السلطة كما كانت في عصر الولاة ، وشملت سلطة هذه الإمارة معظم الأراضي التي كانت بأيدي الولاة وأصبحت المدن الرئيسية في الأندلس المراكز الإدارية للبلاد، وكانت للأمويين إسهامات فعالة في الجهاز الإداري بتوليهم الولايات على المدن والكور الأندلسية وتنفيذ المهام الموكلة عليهم وفي مقدمتها حماية المدن والأقاليم من الأخطار الخارجية ولا سيما الأخطار الشمالية المتمثلة بالممالك الشمالية التي استغلت الفوضى والاضطرابات في نهاية عصر الولاة والتوسع على الأراضي التابعة للعرب المسلمين في الأندلس. ولذا كان أبناء يعملون على ديمومة الولاء للإمارة فضلاً عن إدارة المدن التي تحت سيطرتهم وتحقيق الأمن والاستقرار فيها وحماية حقوق ساكنيها، والقضاء على الفتن الناتجة من قبل الخارجين عن سلطان الإمارة، والوالي هو القائد الأعلى للجند الذين معه في المدينة لتحقيق الأهداف المذكورة (السامرائي، 1958: 361-366)

وقد سار عبد الرحمن الداخل على النهج السابق لعهده من حيث هيكلة التنظيم الإداري، وتعيين الولاة على تلك المدن، وبسبب الأخطار المتعددة التي واجهته في بداية حكمه، اعتمد على البيت الأموي في إدارة البلاد من أجل السيطرة على المدن التي كانت قد استقلت عن الإمارة ومواجهة الخارجين الذين رفضوا الانطواء تحت حكمه وبادر إلى تعيين أقربائه وموالية في إدارة المدن ولاسيما بعد دخول عدد من الأمويين إلى الأندلس وفي مقدمتهم حبيب بن عبد الملك بن عمر بن الوليد بن عبد الملك الذي دخل الأندلس بعد استقرار الأمر لعبد الرحمن الداخل فولاة طليطلة وأعمالها (ابن الآبار، 1968: 54)، وظل يخدم الإمارة حتى توفى في عهد الأمير عبد الرحمن، فانتقلت المدينة إلى سليمان بن عبد الرحمن الداخل (ابن خلدون، د.ت: 27)، الذي كان واليا على جيان، فتم تعيينه على مدينة طليطلة بعد وفاة واليها(مجهول، 1989: 11).

حركة الحياة الإدارية والعمرانية والاجتماعية لبني أمية في الأندلس

د. وليد عامر عون
أ. كمال خليفة الضبع

وعبد الملك بن عمر بن مروان بن الحكم الأموي الذي تولى في بداية أمره، وتولى ابنه مدينة لقيت، وعندما ثار أهل اشبيلية من جند حمص يطالبون بثأر زعيمهم أبي الصباح اليحصبي الذي قتلة عبد الرحمن الداخل سنة (149هـ/766م) (ابن الآبار، 1968: 56)، اخرج إليهم عبد الملك بن عمر ابنه لملاقاتهم فاستطاع القضاء على الفتنه، فأكرم الأمير عبد الملك المذكور فمنحه ولاية اشبيلية، وتزوج ولي عهده ولده هشاما من ابنته (ابن الآبار، 1968: 56) ، وكان لعبد الملك أيضا دور في القضاء على تمرد يوسف القهري، وقد ابلي في ذلك بلاء حسنا (المراكشي،1969: 41)

أما مدينة ماردة كبرى مدن الثغر الأدنى وهي في المنطقة الواقعة بين نهري دويرة وتاجه فمن المواقع المهمة التي تشكل الدفاعات الأمامية للإمارة الأندلسية ضد الممالك الشمالية (السامرائي، 1958: 41)، وغالبا ما كانت تتعرض للمخاطر الخارجية وللغارات التي تدعم من قبل الخارجين والخونة في ماردة ولهذا جعل عبد الرحمن الداخل ماردة نصب عينة، فولى عليها ولده هشاما فأستخدم سياسة حازمة في تعامله مع أهلها، حتى أنكر علية والده بعضا من اجاراءاته في المدينة (المراكشي،1969: 103).

وسار الأمير هشام علي سياسة ابية في توليه أولاده على المدن المهمة ، وأعطى للثغور الأهمية الخاصة لأنها مصدر قلق وخطر على الإمارة الأموية، كما أولى اهتماما كبيرا لمدينة طليطلة المحصنة في الثغر الأوسط ، وقد اعتاد أهلها الخروج على السلطة المركزية ، والاعتماد على الممالك الشمالية عندما تحين الفرصة لذلك، وكان هشام يدرك أهميتها ،لأنه كان والياً عليها ولذلك عين ولده الحكم سنة (176هـ/792م) (ابن حيان، 1937: 292 . 293)، وفيها ولد عبد الرحمن بن الحكم ولم تكن السياسة التي تبعها الأمير عبد الرحمن الحكم جديدة لما تقدم من توليه الأولاد المدن الرئيسة المهمة لحماية الإمارة ، فقد ولى ولده محمداً على مدينة ماردة فاستطاع أن يكسب أهلها وأقام علاقات طيبة مع بعض علمائها كسليمان بن أسود الغافقي الذي عينه على قضاء قرطبة لما كان بينهما من الود والعلاقة الطيبة (الخشني، 1982: 155)، وقد عين الأمير عبد الرحمن ولده الآخر الحكم ولاية كورة البيرة (236هت/850م)، (ابن حيان، 1937: 7) وولى أخاه عبدالله ولاية كورة تدمير ثم أجرى بعض التعديلات في ولايتهما فعين الحكم على تدمير وعبدالله على البيرة وأعادهما مرة أخرى الى مكانيهما في ماردة والبيرة، وولى ولده سعيداً على مدينة طليطلة فاستطاع أن يخمد الفتن التي ثارت هناك سنة (138هـ/755م) وهي السنة التي توفي فيها الأمير عبدالرحمن وبعد ما تفاقمت الفتنة تمكن من الهرب من المدينة ونجا بنفسه مع خاصته، وأسر عامل المدينة الذي كان معه. (ابن حيان، 1937: 292 . 293)

وقد استعمل الأمير محمد سنة (254هـ/868م) على مدينة ماردة أحد الأمويين وهو سعيد بن عباس القرشي أحد أحفاد عبد الملك بن عمر فأصبح هذا وإخوانه ولاة وقادة في الدولة الأموية وخدموها في كل المدن والكور الأندلسية (ابن حيان، 1937: 292)، وولى الأمير محمد ابنه النابه مسلمة على كورة شذونه، فأقام على المدينة سنوات عديدة كسب فيها ثقة أهلها وكان محموداً جميل السيرة، ولسيرته الحميدة وحكمته اعتمد عليه والده الأمير محمد في تهدئة بعض الاضطرابات التي قامت ضد عماله ، فعندما خرج أهل المدينة ابن مسلمة أرسله لضبط الأمن والاستقرار هناك (ابن حيان، 1937: 211)

وقد شهدت الإمارة في عهد الأمير عبدالله اضطرابات وفتناً وخروج لكثير من المدن عن السلطة المركزية، فقد دخل كثير من الخارجين المدن استقلوا ونبذوا الطاعة ففي سرقسطة استطاع التجيبيون بقيادة محمد بن عبدالرحمن التجيبي من دخول سرقسطة (سنة276هـ/889م)، وقتل وإليها أحمد من البراء بن مالك القرشي (ابن حيان، 1937: 85)، الذي كان قد عينه الأمير المنذر، وفي رواية ابن حيان أن الأمير عبدالله قد دس عليه احد غلمانه لقتله بسبب ميوله لرفض لطاعة والتمرد على الأمير، (ابن حيان، 1937: 86) وفي سنة (276هـ/889م) ثار أهل اشبيلية على والي المدينة محمد بن الأمير عبدالله فأستطاع الوالي من التصدي لهم وقتل حد زعما المتمردين، وهو عبد المالك بن عبدالله بن أمية، وترك الخارجين لمدينة ولكنهم دخلوا مدينة قرمونة وتحصنوا فيها (العذري، 1968: 102 ـ 103)، وفي سنة (290هـ/902م) دخل لب بن محمد القسوي صاحب الثغر الأعلى مدينة طليطلة واستطاع سيطرة عليها والخروج على السلطة المركزية قرطبة (ابن حيان، 1937: 140).

وبسبب هذه الأوضاع السياسية المستجدة اضطر الأمير عبدالله إتباع سياسة جديدة في ادارت الولايات، فقد عين بعض الولاة من الأسر المتنفذة من صحاب المدن ولا سيما الذين كانوا قد اغتصبوا بالقوة المدن نفسها، كما ولى سنة (282هـ/895م) للتجيبين الذين سيطروا على الثغر الأعلى ، وقام بدعم ولاة على المدن القريبة من قرطبة بإرسال ولاة ذوي القدرة عسكرية كعمة هشام بن أمير عبد الرحمن الذي وجهة الى اشبيلية ودعمه بالقائد سعيد بن العباس عاملا على المدينة لوضع حد لخروج أهلها على السلطة المركزية (ابن حيان، 1937: 79 ـ 85).

وحين تولى عبد الرحمن الناصر الإمارة كانت الأندلس ناراً تضطرم ، بحيث لم يبقى من السلطة سوى قرطبة وبعض الكور القريبة منها (ابن عبد ربه، 1965: 498)، فقضى خمساً وعشرين سنة من ولايته في محاربة الخارجين على الإمارة والمتردين الذين استغلوا كثرة الخارجين (ابن أبي دينار، د.ت، 57 . 58)، وأشرك مع الأمويين الصقالبة في القيادة والولايات، وفي سنة (301هـ/913م) استطاع استرداد

حركة الحياة الإدارية والعمرانية والاجتماعية لبني أمية في الأندلس

د. وليد عامر عون
أ. كمال خليفة الضبع

السلطة في اشبيلية من الخارجين بوساطة الحاجب بدر بن احمد، الذي رافقه في حملته والي المدينة الموفد من قبل الناصر سعيد بن المنذر والياً على المدينة (ابن حيان، 1937: 93)، وولى عباس بن عبدالعزيز القرشي على برايركركي وجبل البرنس (ابن حيان، 1937: 53).

ولشدة اعتماد الناصر على الوزير سعيد بن المنذر ولاه العديد من المدن والكور وبخاصة بعد إصلاحه أمور مدينة اشبيلية ، وقد وجهه نحو الخارجي عمر بن حفصون وانزله مدينة بيشتر، فبقي هناك يعيد أمور المدينة ويصد تجاوزات بن حفصون، وفي سنة (313هـ/925م) ولاه كورة تدمير وعندما اقتضى حضوره لديه ترك المدينة والتحق بالناصر (ابن عذارى، 1968: 196 ـ 197)، وهو ينوي الخروج في إحدى حملاته يكون قائداً على عسكره، وولاة سنة (318هـ/930م) على جبل جرنكش أعاد اعتمار المدينة، وسماها بالفتح وبنى أسوارها ونقل الأسواق إليها وشجع التمدن فيها (ابن حيان، 1937: 283).

قد استقضى ابن حيان ولاة الأقاليم على عهد الخليفة الناصر فذكر عدداً من الأمويين مثل أمية بن اسحق على كورة الجزيرة، ومحمد بن مالك القرشي على (321هـ/933م) عزل أمية بن إسحاق عن كورة شذونه، وعن ولاية الجزيرة (ابن حيان، 1937: 361).

وتولى أحمد بن اسحق بطليموس فاستطاع بحزمه من السيطرة عليها بعد أن اسر أربعين رجلاً من أهلها ، وبعثهم إلى الخليفة الناصر بقرطبة (ابن سعيد، 1964: 148)، وتولى أخوه أمية ابن اسحق على مدينة شنترين في الغرب ولشدة الاعتماد على بني اسحق دخلت في نفوسهم الرغبة في الاستقلال فبادر أمية بن اسحق الخروج على السلطة ومستغلاً مقتل أخيه احمد سنة (324هـ/935م) وكان الناصر قد عزله بسبب أطماعه ويبدو من خلال الرسالة التي بعثها الناصر إلى أمية بن اسحق أنه كان يطمع بالخلافة، (ابن حيان، 1937: 283) إضافة إلى بعض المآخذ التي أغضبت الناصر منه كاستحواذه على الأموال التي كانت بين يديه بعد عودته من حصار سرقسطة وثمة دواع مالية أخرى تفاقمت عليه بعد شعور الخليفة بأطماعه الأخرى فسجنه وقتله فيما بعد (ابن حيان، 1937: 286 ـ 287).

ونتيجة لهذه التجاوزات من قبل المويين الولاة على سيادة الخلافة في قرطبة أصبح الاعتماد على الأسر الأخرى والصقالبة ملحاً ومهماً لحماية الخلافة واستمرت هذه السياسة في عهد المستنصر الذي كان أشد اعتماداً على هؤلاء حتى سيطرة بنى عامر على زمام السلطة وتقلص دور بني أمية في المجال الإداري وحمل أمرهم بحيث لم يعد لهم ذكر في المناصب الإدارية إلا نادراً، ومن بين هؤلاء عبدالله بن

عبدالعزيز بن محمد بن سعيد الخير بن الأمير الحكم الذي ولاه محمد بن ابي عامر ولاية طليطلة، فخرج على سلطته فيما بعد فعز له وحبسه بقرطبة (مونس، 1980: 375).

والحكم بأن يولى عليهم أحدا، فأشار عليهم ان يولوا يحي الليثي فرفض يحي واقترح ان يتولى القضاء إبراهيم بن عباس المرواني ، وأشار المغني زرياب على الأمير بذلك أيضاً فأمر بتولية إبراهيم بن العباس، واستمر إبراهيم في ولايته حتى سنة (215هـ/830م) ويروي ابن سعيد أنه أصبح طوعا لآراء يحي الليثي الذي كان صاحب المشورة في توليته مما أغاض عامة أهل الأندلس وبعض فقهائها فصوروا للأمير أن القاضي الليثي يسعيان إلى خلعه عن الإمارة فكان سببا في عزله (العبادي، د.ت: 167).

ويعود الخشني بعد أن روى إبراهيم قد عاد للقضاء ثانية سنة (223هـ/837م) (الخنشي، 1982: 25)، فيروي رواية يشكك فيها بهذه العودة وكان ابن حيان الذي ترجم لأبن العباس معتمداً على روايات عديدة قد نقل نص رواية الخشني نفسه مع روايات كل من محمد بن عمر بن لبابة ومحمد بن وضاح واحمد بن عبد البر ولم يرد في تلك الروايات أن إبراهيم بن العباس جلس للقضاء مرة ثانية (الخنشي، 1982: 27).

لما ترجم ابن سعيد له ولم يذكر أنه تولى القضاء بعد عزله (الخنشي، 1982: 38) ولم يتطرق النباهي إلى الولاية الثانية لأبن العباس، ويبدو مما تقدم إن إبراهيم بن العباس، ولم يتولى إلا ولاية واحدة فقط (الخنشي، 1982: 38)، فمن البعيد إن تكون قد عاد إلى القضاء مرة أخرى بعد إن كان الأمير عبد الرحمن بن الحكم مترددا في اختياره للقضاء في الولاية الأولى وان أهل قرطبة بقوا ستة أشهر دون قاض حتى اضطر الأمير تحت ضغوطهم الإسراع في التعيين لذلك اضطر الى توليته بعد توصية زرياب والفقيه يحي بن يحي الليثي الذي كان من كبار المشاورين في حكومته (ابن حيان، 1937: 58 ـ 60). ومن القضاة الأمويين الآخرين حسين بن محمد المرواني القرشي وهو من سكان حران دخل الأندلسية وولاة الحكم المستنصر على قضاء بجانة وعد من الرجال الصالحين ، كما تولى قاضي الجماعة في عهد المستنصر محمد بن اسحق بن السليم. (الخنشي، 1982: 118)

3- **الوزارة :**

والوزارة لقب فخري كان يطلق على جماعة من المستشارين لدى أمراء بني أمية في الأندلس، ممن اعتمدوا عليهم في إدارة الإمارة في مختلف المناصب الإدارية والعسكرية والأعمال الأخرى وعرف المقري الوزراء بأنها كانت في مدة بني أمية (مشتركة في جماعة يعنيهم صاحب الدولة للإعانة والمشاورة ويخصهم بالمجالسة) (ابن حيان، 1937: 148)، ويعني النص أن تسمية (الوزير) كانت تطلق على مجموعة من

مقربي الأمير ممن يدخلون عليه، ويساعدونه في إدارة الإمارة ويتعاونون معه في المشاورة وتنفيذ الواجبات التي كان يسندها إليهم وقد اتخذ عبدالرحمن بن معاوية الذي استقر الأمر به في الأندلس لنفسه طبقة من الوزراء المشاور بين منهم حبيب بن عبد مالك المرواني (ابن سعيد، 1964: 148)، كان عدد وزراء الأمير الحكم هشام خمسة اثنان منهم أمويان، هما الوزير اسحق بن المنذر والعباس بن عبدالله المرواني، أما الأمير عبدالرحمن بن الحكم فقد احتفظ بوزراء أبيه واعتمد على عدد آخر من موالى أسرته والرجال المقربين اليها ممن خدموا الإمارة بإخلاص، وقد اتخذ في قصره بيتاً للوزراء ورتب اختلافهم اليه وكان يستدعيهم معه اومن يختصه منهم ويخاطبهم برقاع فيما يراه من أمور الدولة ، ومن ابرز وزرائه الوزير عباس بن عبدالله المرواني، (النبهاني، د.ت: 15) وقد عد من المختصين بالأمراء واستمر في الخدمة حتى وتوفي سنة (219هـ/834م) كما دخل في خدمته الوزير الوليد بن عبدالله القرشي. (ابن حيان، 1937: 25 ـ 26)

ومن الأمويين الذين خدموا الإمارة وتلقبوا بلقب الوزراء في عهد الأمير عبدالله العباس بن عبد العزيز المرواني المتوفي سنة (301هـ/913م)، والبراء بن مالك القرشي، وسعيد بن محمد بن السليم، (ابن سعيد، 1964: 45) ومن الأمويين الذين دخلوا الأندلس في عهده أمية بن احمد بن حمزة بن إبراهيم بن محمد بن عبد الملك بن هشام بن عبدالرحمن الداخل فصار أحد المشاورين وزرائه، ولاه أحكام الشرطة ، ومن وزرائه الآخرين من الأمويين عبدالله بن عبد العزيز بن محمد بن عبدالعزيز بن أمية بن الحكم بن هشام بن معاوية بن عبدالرحمن الداخل (ابن حيان، 1937: 28 ـ 29).

أما سياسة الخليفة الناصر في اختيار وزرائه فلم يكن على نهج أسلافه في الاعتماد على الأمويين ولكن على من عرف منهم بإخلاصه وفائه في خدمة الدولة الأموية فالوزير احمد بن اسحق الذي تلقب بالوزير غالباً ما كان يقوم بقيادة الجيوش في الحملات العسكرية والصوائف ويتولى بعض الأحيان ولاية المدن وبسط السلطة عليها وترتيب أمورها الداخلية وأحكام دفاعاتها من الحصون والقلاع وقد قتله الخليفة لبعض خلاف وقع بينهما (المقري، 19د.ت: 108)، وما كان اختيار الناصر له وزيراً كونه أموياً فحسب بل موصوفاً بالرأي السديد والحنكة في القيادة العسكرية، بحيث كانت خدماته جليلة للخلافة الأموية بالأندلس (مجهول، 1989: 64)، كما استوزر الناصر سعيد بن المنذر حتى صار من مقدمي وزرائه ومشاوريه، وله خدمات قيمة في قيادة الجيوش وتوليه بعض المدن إذا تطلب الأمر (ابن حيان، 1937: 50).

4. الحجابة

أما الحاجب في الأندلس فقد كان يختار من بين المستشارين الثقاة وقال ابن سعيد (ويختار منهم شخصاً لمكان النائب المعروف بالوزير ، فيسميه بالحاج (ابن حيان، 1937: 51)، ولعظم اسم الحاجب في الدولة المروانية وأنه كان نائباً عن خليفتهم سمي بالحاجب)، وكان يقوم بتنظيم دخول الوزراء والخاصة والعامة على الأمير(ابن حزم، 1986: 96)، والأمير عبدالرحمن بن الحكم أول من احتجب بوزرائه عن العامة والخاصة (البدوي، 1984: 45 ـ 48)، ومن الأمويين الذي عملوا حجاباً لأمرائهم الوزير سعيد بن المنذر المعروف بأبن السليم فقد حجب للأمير عبدالله واستوزره الناصر وولاه الولايات وتوفي بقرطبة سنة (326هـ/937م) (ابن حزم، 1986: 431).

ولم نجد فيما تقدم إسهامات الأمويين في الحجابة بشكل كبير، بل وجدنا الاعتماد مقتصراً على بعض الأسر المشهورة على الأندلس وعلى المقربين من بني أمية (ابن حيان، 1937: 52 ـ 55)، وذلك لطبيعة عمل الحجاب حيث يستوجب عليه الحضور الدائم والملاصقة للخليفة وكثرة الأعمال المرهقة، ولا نستعبد ان بعض الخلفاء خشي من تطلعات بعض الأمويين نحو الحكم فأقتصر اختياره للحجاب عل مستشاريه المأمونين على الخلافة.

هـ :" المناصب الإدارية الأخرى:-

لقد تولى الأمويون مناصب إدارية اخرى أقل أهمية من الولاية، ولكن بشكل محدود، فمنهم من تولى الشرطة مثل يوسف بن بخث الذي تولى الشرطة الأمير عبد الرحمن بن الحكم (ابن عذارى، 1968: 171)، وأمية بن احمد بن حمزة بن إبراهيم بن محمد بن عبد مالك بن هشام بن عبدالرحمن بن معاوية وهو أحد أبرز المشاورين لدى أمراء بني أمية والداخلين عليهم (فكري، 1989: 82)، ولم نقف على ذكر لاهتمامات أموية أخرى بالمناصب الإدارية، فقد تركوها للأندلسيين ويحتمل انهم نظروا الى تلك الوظائف بوصفها لا تليق بالأسرة الأموية واهتموا بالمناصب أكثر أهمية ورفعة ليعطوا لدولتهم رسوخا على المستوى الداخلي وقوة على المستوى الخارجي.

ثانيا: العمران:

تعد حركة الأعمار وإنشاء المدن الإسلامية والمنشآت العمرانية الأخرى من السمات الواضحة في الدولة الأموية بالأندلس، فقد أبدع الأمراء خلال عصرهم في بناء القصور والمساجد وبحثوا عن مظاهر الفخامة والترف (بشكوال، 1966: 460)، وشجعوا بناء الأسواق والأرياض بشكل واسع (ابن الأثير،

1967: 245)، بجهود فرديه إلى جانب جهود الإمارة في بناء المساجد والأرياض وإعادة القلاع والحصون في المدن الأندلسية، وعلى الرغم من إسهاماتهم تلك فقد بقيت محدودة مقارنة مع جهود الدولة في الأعمال العمرانية التي تميزت بأسلوبها الفني وحتى أصبحت مثار إعجاب كل مطلع على تلك التي ما تزال شاخصة إلى يومنا هذا . (ابن عذارى، 1968: 85)

أ- بناء المساجد:-

ودور الأمويين في بناء المساجد موضع إعجاب، لاهتمامهم بها وحرصهم على بنائها ونفقه المبالغ الطائلة عليها من أموالهم الخاصة وفقاً في سبيل الله ولإقامة الصلوات فيها على أراضي مستقطعة من أملاكهم ومن المساجد التي بنيت على هذا النهج المسجد المنسوب إلى (طروب) جارية عبدالرحمن بن الحكم بالربض الغربي من قرطبة، ومسجد الجارية (فجر) بقرطبة أيضاً (ابن حوقل، 1979: 111)، ومسجد البهاء ويعود إلى (البهاء) أم الوليد بشر بن عبدالرحمن بن الحكم الأديب (الحميري، 1971: 163)، وهي من نساء بني أمية عرفت بأنها زاهدة عابدة، وكانت تكتب المصاحف، وتقدم إهدائها إلى المسجد عند الانتهاء منها، وكان مسجدها (البهاء) في ربض الرصافة، وقد توفيت سنة (305هـ/917م) في عهد الخليفة الناصر(ابن حيان، 1937: 63)، ومن المساجد الأخرى مسجد (مرجان) أم الخليفة الحكم المستنصر وهو من المساجد الواسعة الحسنة البناء لكثرة الأموال التي أنفقت على بنائها والتفنن في زخارفها ،واختصاصها بالخدم من أجل إدامتها، وقد اهتم ابنها الخليفة الحكم بالمسجد المذكور وكلف أمهر البنائين للعناية به حتى غدا من العمائر المتميزة الفخمة في قرطبة، (ابن حيان، 1937: 112 - 113) وكان فتح بن إبراهيم الأموي المعروف بأبن القشاري من سكنة طليطلة قد بنى مسجدين أحدهما في الجبل بضواحي طليطلة، والثاني في حي الدباغين، وكان يلزم الصلاة فيهما. (ابن حيان، 1937:109)

ب / بناء المدن والقلاع والحصون:

وقد أسهم الأمويون في بناء وإعمار المدن والقلاع والحصون التابعة لها، مما يتعرض للتخريب من قبل المتمردين والخارجين على السلطة او ما كان يحتاج الى ترمم وفضلا عن تحصين المدن المفتقرة إلى تحصينات وقلاع للوقوف بوجه الأخطار، وجهود الأمويين في هذا المضمار واضحة ولاة أو قادة عسكريين ، ففي سنة (222هـ/836م) استطاع القائد الوليد بن الحكم أن يفتح طليطلة بعد أن اثأر أهلها وتمكن بعد الحصار من اقتحامها ،فلحق بمنشآتها بسبب ذلك الكثير من الدمار والتخريب فقام بإعادة بناء السور، وأعمار ما دمر نتيجة تلك الحرب. (البكري، 1983: 114)

حركة الحياة الإدارية والعمرانية والاجتماعية لبني أمية في الأندلس

د. وليد عامر عون
أ. كمال خليفة الضبع

وحين جال الحكم بن الأمير عبدالرحمن سنة (224هـ/838م) في الثغور وجد آثار الخراب بادية من مدينة سرقسطة وأسوارها، فقام بإعمار ما وجدين الخراب، ومن ذلك إصلاح قنطرة المدينة (ابن حيان، 1937: 112)، ولقد كان إعمار مدن الثغور وإصلاح حصونها جزءاً مهماً من سياسة الولاة لتقوية الدفاعات الأموية للوقوف بوجه الممالك الشمالية او بوجه الخارجين على السلطة، فقد أصبح من المهام الأولى في سياسة الولاة أو القادة ممن كانوا يدخلون المدن في كل اتجاه إصلاح ما فيها من خراب ففي سنة (239هـ/853م) تعرضت قلعة رباح (ابن بشكوال، 1966: 460)، إلى هجمات الخارجين من أهل طليطلة وآلت أسوارها إلى الانهيار، وهجرها أهلها وقلعة رباح من المدن العربية التي بناها الأمويون وغالباً ما كانت تحتشد بالجند والقاتلة كموقع دفاعي محصن ضد المخاطر التي يؤجحها الخارجون من أهل طليطلة بدعم من الممالك الشمالية (مجهول، 1989: 40.39)، فما كان من الحكم بن عبدالرحمن خلال قيادته لصائفة تلك السنة أن قام بتحصين القلعة وأعاد أهل مدينتها إليها بعد إن اجبروا على الهجرة منها، بعد ان قتل الكثير منهم في الهجمات وقام بتحصين الحصون الأخرى القريبة من المدينة للدفاع عنها ومنها حصن (شندلة) على الطريق إلى قلعة رباح الواقعة على رافد من روافد نهر الودي الكبير من الشمال وعلى مقربة من أند وجر. (ابن الآبار، 1963: 120. 121)

وفي سنة (282هـ/895 م) خرج أهل حصن (نبريشه) على السلطة المركزية فتصدى لهم القائد مطرف بن الأمير عبدالله واستطاع دخول المدينة وعززها بالجند من إصحابه لتثبيت الأمن والاستقرار ، وفي حملة اخرى استطاع دخول مدينة (لوشة) بعد أن تمرد أهلها على السلطة المركزية فبنى حصونها واسكن أهلها ونصب عليهم إدريس بن عبدالله عامل الإمارة السابق فيها (الخانشي، د.ت: 31 ـ 116).

أما الخليفة الناصر الذي تسلم الإمارة مليئة بالأنطربات والفتن مع سيطرة الخارجين على أغلب المدن فقد بذل جهوداً في إعادة الأمن والاستقرار والاهتمام بدفاعات الحصون والقلاع، وكان في مقدمة أعماله استعماله في اشبيلية سعيد بن المنذر المعروف بابن السليم فأعاد سعيد إعمار منشأت المدينة بعد تعرضها إلى الانهيار لتحضن الخارجين فيها وبني دار الإمارة وهدم سور المدينة ، وكان مبنياً بالتراب وأعاد تحصينه بالصخور والأبراج المنيعة، وبذلك أعاد للمدينة منشآتها ودفاعتها ورتب أمور سكانها وأعاد الأسواق والحياة فيها. (ابن الفؤضي، د.ت: 135)

ومن الحصون الأخرى التي بناها سعيد بن المنذر القرشي حصن أشب، وقد اتخذه قاعدة أمينة لمحاربة الخارجي ابن حفصون لوقوعه بالقرب من مدينة بالأموال والجند، وعمرها بالأسواق، ومن هذه

المدينة بدأ بفرض الحصار على تحركات الخارجي والتضييق عليه حتى إنهاء تمرده والقضاء على اتباعه الذين وقفوا معه. (المقتبس، د.ت: 153)

ومن الإسهامات الأموية الأخرى في بناء الحصون والأسوار حصني وقش ومكادة، الذين بناهما فتح بن إبراهيم الأموي بطليطلة في عهد محمد بن ابي عامر، قبل وفاته سنة (403هـ/1012م) (المقري، 1968: 216).

الخاتمة

1. أن صقر قريش عبدالرحمن بن معاوية الذي دخل الأندلس وأقام الإمارة الأندلسية فيها لم يكن صاحب هذا الانجاز وحده، بل كان دور كبير للأسرة الأموية التي لحقت به وللموالي الذين حملوا موالتهم لبني أمية في الأندلس.

2. لقد بقى العديد من أبناء البيت الأموي على وعيهم وإخلاصهم للإمارة الأموية مع زعمائهم للحفلظ على ما حققوه من النتائج، وقد أصبح منهم مستشارين ومقربين للقصر الأموي نالوا فيه الخطوة والمكانة.

3. نتيجة للتجاوزات من أفراد البيت الأموي علي سيادة الخلافة في قرطبة أصبح الاعتماد على الأسر الأخرى والصقالبة ملحاً ومهماً لحماية الخلافة، واستمرت هذه السياسة حتى تقلص دور بني أمية في المجال الإداري وحمل أمرهم بحيث لم يعد لهم ذكر في المناصب الإدارية إلا نادرا.

4. تعد حركة الإعمار وإنشاء المدن الإسلامية والمنشآت العمرانية الاخري من السمات الواضحة في الدولة الأموية بالأندلس، فقد أبدع الأمراء خلال عصرهم في بناء القصور والمساجد وبحثوا عن مظاهر الفخامة، وخاصة في الأعمال العمرانية التي تميزت بأسلوبها الفني وحتى أصبحت مثار إعجاب كل مطلع على تلك الآثار التي مازالت شاخصة إلي يومنا هذا.

قائمة بأسماء المصادر والمراجع

- . ابن حيان بن خلف : المقتبس في رجال أهل الأندلس ، تح ملشور انطوانية، باريس، 1937.
- . ابن الحارث الخشني : قضاة قرطبة ، تح إبراهيم الأبياري ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت، 1982.
- . ابن الآبار : الحلة السيراء ، تح حسين مؤنس، القاهرة،1963.
- . ابن خلدون : المقدمة ، دار الفكر العربي ، بيروت ، د.ت.
- . مولف مجهول: مجوعه فتح الاندلس ، تح ابراهيم الابياري ، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1989.

- ابن عذاري أحمد بن محمد، البيان المغرب في تاريخ الأندلس والمغرب، تح كولان وليفي بروفنسال، دار الثقافة العربية بيروت، 1968.
- السامرائي، الثغر الأعلى
- تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، تح خليل إبراهيم وآخرون ، مطبعة جامعة بغداد ، 1968.
- الثغر الأعلى، دار النهضة العربية، القاهرة، 1991.
- عبدالواحد بن علي المراكشي: المعجب في تلخيص إخبار أهل المغرب، تح سعيد العريان،القاهرة ، 1963.
- ابن الاثير: الكامل في التاريخ دار صادر ، بيروت، 1967.
- محمد بن الحارث الخشني ، قضاة قرطبة ، تح ابراهيم الابياري ، دار الكتاب اللبناني، 1982.
- النبهانب : قضاة الأندلس، دار الافاق الحديدة ، بيروت، 1983.
- احمد بن عمر الغذري، ترصيع الأخبار وتنويع الآثار، تح عبدالرحمن علي الحجي، دار الآثار بيروت، 1983.
- احمد بن عبدربه: العقد الفريد، تح أحمد أمين وآخرون، القاهرة، 1965.
- محمد بن ابي القاسم بن ابي دينار : المؤنس في أخبار أفريقيا وتونس، تح محمد شمام ، المكتبة العتيقة، تونس، 1967.
- ابن كردبوس، الاكتفاء في أخبار الخلفاء او تاريخ الأندلس، تح احمد مختار العبادي، المعهد الدراسات الإسلامية ، مدريد، 1971.
- علي بن موسي ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب، تح شوقي ضيف، دار المعارف ، القاهرة، 1964.
- ابن حزم: جمهرة انساب العرب، تح عبدالسلام هارون، دار المعارف، القاهرة، 1962.
- طوق الحمامة في الألفة الآلاف، تح صلاح الدين القاسمي، دار الشؤون الثقافية، بغداد،1986.
- المقري : نح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح إحسان عباس ، دار صادر، بيروت، 1968.
- مؤلف مجهول، فتح الأندلس، خواكين دي كون ثالث، الجزائر ، 1989.
- عبدالرحمن البدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، دار القلم المبين ، بيروت، 1984.
- ابن بشكوال، كتاب الصلة، الدار المصرية للكتاب والترجمة، القاهرة،1966.
- ابن حوقل : صورة الأرض، مكتبة الحياة ، بيروت ، 1979.
- الحميري: صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الروض المطار من خبر الأقطار، تح ليفي بيروفسنال، دار صادر، بيروت، 1971.
- البكري جغرافية الأندلس واوروبا من كتاب المسالك والممالك، تح عبدالرحمن على الحجي ، بيروت ، 1983.

- ـ ابن الآبار: الحلة السيراء ، تح حسين مونس، القاهرة، 1963.
- ـ عنان : دولة الإسلام ، دار صادر بيروت ، 1988.
- حسين مونس : معالم تاريخ المغرب والأندلس ، القاهرة 1980.
- احمد مختار العبادي ، في تاريخ المغرب والأندلس ، مؤسسة الثقافة الاجتماعية، الإسكندرية ، مصر ، د.ت.
- ـ هويكنز: النظم الإسلامية ، في المغرب في القرون الوسطى ، تح امين توفيق، الدار العربية للكتاب ، ليبيا تونس، 1999.
- ـ عبدالرحمن بدوي : دور العرب في تكوين الفكر الاوروبي، دار القلم المبين ، بيروت، 1984
- ـ احمد فكري: الآثار الإسلامية في الأندلس والمؤرخ العربي ، دار القلم المبين ، بيروت، 1989.
- ـ السيد عبدالعزيز سالم : تاريخ مدينة المرية الإسلامية، دار النهضة العربية، 1969.
- ـ السيد عبدالعزيز سالم، تاريخ المسلمين وأثارهم في الأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، 1978.
- كارل بروكل مان : تاريخ الشعوب الاسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، 1988.
- ـ يوليوز فلهاوزون: تاريخ الدولة العربية، تح محمد عبدالهادي وحسين مونس، القاهارة، 1968.

Investigation of the use and function of cohesive devices in translating English

Arabic texts in terms of literary prose

أ. عيد المجيد المقطف

كلية الاداب جامعة غريان

ملخص

إن ترابط النص من حيث المفردات والقواعد ليعد من أهم الخصائص التي تميز الترجمة الجيدة، والتي لا يمكن تحقيقها إلا في ضوء ذالك، يمكن ان نجد بعضا من الطلبة يتقنون الإملاء الصحيح وكذالك قواعد اللغة وأيضا القدرة علي التخاطب والمحادثة بشكل جيد غير انه يعتريهم بعض القصور في استخدام أدوات ربط المفردات وقواعد النص خاصة عند ترجمة النثر الأدبي من العربية إلي الانجليزية .

إن هذه الدراسة تحاول إلقاء الضوء علي استخدام أدوات ربط النص من قبل طلاب الجامعة عند ترجمتهم للنص الأدبي النثري من العربية إلي الانجليزية ، ولقد أعطيت النصوص المستخدمة كوسيلة لجمع البيانات لمجموعة من طلبة الجامعة لترجمتها، ولقد لوحظ إن هؤلاء الطلاب اعتمدوا في تراجمهم أدوات بعينها وأهملوا أخري ، حيث أهملوا بشكل كلي أصنافا مثل ضمائر الملكية ، والربط بالمقارنة والحذف وكذالك الإحلال . إن هؤلاء الطلاب أساءوا استخدام بعضا لأدوات الهامة لاسيما ال التعريف ، وبسبب ذالك فقد كان بعضهم غير قادر علي استخدام التعبيرات المناسبة لنقل الأفكار المترجمة وبذالك فشلوا في إحداث ترابط جيد بين المفردات والقواعد المكونة للنص في حين نجحوا في تحقيقه أحيانا أخري.

Abstract

Cohesion is one of the most impotent characteristics of good translation. Having a good translation cannot be achieved unless this factor is carefully observed.

We may find students who have good mastery of spelling, grammatical rules and the skill of speaking, but have

noticeable weaknesses of using cohesive devices when they translate literary prose texts from Arabic into English.

This study tries to examine the use of cohesive devices by University students when they translate literary prose text from Arabic into English.

Texts used as a tool of instrument of data collection were given to some students to translate them .The participants, in their translations, depended on certain devices ignoring the others. The subjects disregarded completely some categories of cohesive devices such as the class of possessive pronouns, comparative reference, ellipsis and substitution. Students sometimes misused the items such as what happened with 'the'. Many students were unable to vary the language(expressions) they used to express their ideas. Students sometimes succeeded in achieving cohesiveness but sometimes failed. A number of students did not end the sentences they write and start new ones.

Chapter one

1. Introduction

Cohesion is one of the most impotent features of good translation. getting a good translation cannot be achieved unless this element is carefully observed. Therefore, it is important for translator or those who need to create good information and expressive written or spoken translated texts to recognize the nature components of cohesion.

Cohesion refers to the grammatical and lexical means by which written sentences or utterances are linked together to make texts (Carter and McCathy 2007: 242). In other words, cohesion is the grammatical and lexical relationship within a

text or a sentence. It can also be define as the links that hold a text together and gives its meaning.

Students at higher stages of education who wish to achieve high grades are supposed to have a good mastery of all aspects of cohesion and of the related factors such as the use of punctuation marks. We may find students who can spell words well, or even speak the language fluently, yet are unable to produce a cohesive text when they translate. This investigation is meant to help them improve their mastery of this aspect of language, ***the use of cohesion devices***.

1.1 The Problem of The Study

We may find students who have good mastery of spelling, grammatical rules and the skill of speaking, but have noticeable weaknesses of using cohesive when they translate literary prose texts from Arabic into English.

1.2 Hypothesis

It is hypothesized that many University students encounter some difficulties when translating literary prose texts from Arabic into English, because they seem to lack knowledge of cohesive in English or Arabic.

1.3 Significance of The Study

This study attempts to investigate the use of cohesive devices by University students when they translate literary prose text from Arabic into English. The results of the study can be useful for students in order to be able to produce good translations.

1.4 Scope of The Study

This study is mainly confined to the investigation the use and function of cohesive devices in English in the translated texts of some university students of Gharyan University / Assaba Faculity of arts / English language department/Translation branch. As a theoretical frame work of the study, Halliday and Hasan's model of text cohesion will be adopted. Halliday and Hasan (1976: 4) divide cohesion into grammatical and lexical cohesion. Grammatical cohesion includes reference, substitution ellipsis, conjunction, and lexical cohesion includes reiteration, and collocation.

1.5 Methodology

This research is based on an analytic study of texts translated by students of Gharyan University / Assaba Faculity of arts / English language department/Translation Branch. These texts were given to some students to translate them. The use of cohesive devisees will be investigated in this study. The translated texts are analyzed according to the following steps:

- Identification of the cohesive devices used in the texts.
- Identification of the degrees of cohesiveness achieved by using the cohesive devices.

Chapter Two

Literature Review

2.1 Introduction:

Without any doubt Cohesion is seen to play a central role in producing meaningful translations. It is an essential of language which is to be explored. Too much work has been done in this field. Halliday and Hasan's book "Cohesion in English ", (1976) is a major reference on cohesion. M. Hoey is another prominent figure in the field. His book, "Patterns of lexis in text", (1991) is an important book for researchers whose concern is cohesion. Hoey's model of cohesion gives more importance to lexical patterns than grammatical patterns of cohesion, and with what roles the lexical patterns play in establishing the meaning of a text. Grammatical patterns are of secondary importance and are included in lexical orientation. A Libyan researcher, Ali Ali-Gghryani, in his unpublished MA Dissertation, "Text cohesion in English Arabic Translation", (2004) investigated the use and function of cohesive devices in English and their translation into Arabic.

2.2 Defining Cohesion

Carter and McCarthy (2007: 207) define cohesion as the grammatical and lexical means by which written sentences or utterances are linked together to make texts.

2.3 Types of Cohesion

according to Halliday and Hasan (1976: 6) cohesion can be divided into two types: grammatical cohesion and lexical cohesion.

2.3.1 Grammatical Cohesion

Grammatical cohesion embraces four different devices: reference, substitution, ellipsis and conjunction.

2.3.1.1 Reference

Halliday and Hasan (1976: 31) state that there are items which cannot be interpreted semantically in their own right unless they make reference to something else for their interpretation. The reference can be anaphoric, cataphoric or exospheric.

Anaphoric reference Occurs when a reference refers back to someone or something that has been previously identified. Consider the following examples:

*Muna left school when **she** was seventeen. **Her** father tried to get **her** a job in Tripoli.*

(The researchers' examples)

In (1), the personal pronouns (**she, her,** and the possessive determiner **her)** are used to refer back to the item **Muna** in the first sentence.

- cataphoric reference is the opposite of anaphoric: a reference forwards as opposed to backwards in the discourse. Something or someone is introduced before being identified. E.g.

Here **he** comes, no doubt you know **him,** the most famous footballer, it's **Zeidan**

(The researchers' examples)

In (1) the pronouns he and him are used before their referent Zeidan creating cohesive connection.

- Exophoric reference is used to describe generics or abstract without ever identifying them (in contrast to anaphora and cataphora which do identify the entity).

The reference is made by using a generic word such as *'everything', 'anyone'* etc (Wikipedia, Cohesion: 1). E.g.

Anyone *might be arrested*. أي شخص يمكن إيقافه

Types of Reference

There are three types of reference: personal, demonstrative and comparative reference.

2.3.1.1.1 Personal Reference

Table 1, on the next page, illustrates the personal references in English and their equivalents in Arabic.

English subject pronouns	Arabic subject connected pronouns	Arabic subject separate pronouns	English object Pronouns	Arabic object connected pronouns	Arabic object separate pronouns	English possessive determiners (adjectives)	Arabic counterparts only connected	English possessive pronouns	Arabic counterparts: only connected	Person
I	ـت	أنا	Me	ـي	إياي	My	ـي	Mine	ـي	First
We	ـنا	نحن	Us	ـنا	إيانا	Our	ـنا	Ours	ـنا	
You Singular masculine	ـت	أنت	You	ـك	إياك	Your	ـك	Yours	ـك	Second
You Singular feminine	ـتِ	أنتِ	You	ـك	إياك	Your	ـك	Yours	ـك	
You Dual masculine	ـتما	أنتما	You	ـما	إياكما	Your	ـكما	Yours	ـكما	
You Dual feminine	ـتما	أنتما	You	ـما	إياكما	Your	ـكما	Yours	ـكما	
You Plural masculine	ـتم	أنتم	You	ـهم	إياكم	Your	ـكم	Yours	ـكم	
You Plural feminine	ـتن	أنتن	You	ـهن	إياكن	Your	ـكن	Yours	ـكن	
He	_	هو	Him	ـه	إياه	His	ـه	His	ـه	Third
She	_	هى	Her	ـها	إياها	Her	ـها	Hers	ـها	
It	_	هو/ هى	It	ـها / ـه	إياه / إياها	Its	ـه / ـها	_	ـه / ـها	

They Dual masculine	ـا	هما	The m	ـهما	إياهما	Their	ـهما	Theirs	ـهما
They Dual feminine	ـا	هما	The m	ـهما	إياهما	Their	ـهما	Theirs	ـهما
They Plural masculine	ـو	هم	The m	ـهم	إياهم	Their	ـهم	Theirs	ـهم
They Plural feminine	ـن	هـن	The m	ـهن	إياهن	Their	ـهن	Theirs	ـهن

Table 1: Personal pronouns in English and their counterparts in Arabic
From (Al-Gharyani 2004: 41)

If you consider Table 1 carefully, you will notice that the system of personal pronouns in English and Arabic are different. In English there are seven subject personal pronouns (I, you, he, she, it, we and they). 'I' refers to the first person (speaker), masculine or feminine. In Arabic there are twelve subject personal pronouns. The pronoun 'أنا' works exactly in the same way as the pronoun 'I' dose in English. The pronoun ' you' in English has multiple referents. It can be used to refer to the second person whether it is singular or plural, masculine or feminine. In Arabic, the subject personal pronouns, ' أنتَ، أنتِ، أنتما، أنتم، أنتن and أنتما' refer to the second person, singular masculine, singular feminine, dual masculine, dual feminine, plural masculine and plural feminine respectively- one item in English for five items in Arabic. This just to show one of the differences between the system in the two languages. The issue is very clear in Table 1.

Arabic language differs from English in another aspect. It has pronouns which are connected to other items of the language such as verbs and nouns e.g.أعطيتك كتابي. The pronouns are, ـي in كتابي and ـك in أعطيتك. The object personal pronouns in Arabic can be separate or connected. For example, we can say 'سألتك سؤالا' to address the second person (singular masculine) using the object connected pronoun 'ـك' in سألتك. We can also address the same person using the object separate pronoun إياك as in إياك سألت سؤالا. (The researchers' examples) 2.3.1.1.2 **Demonstrative Reference**

Demonstrative reference can be achieved through the use of the demonstrative pronouns (this, that, these, those), the demonstrative adverbs (here, there, now, then) and the definite article 'the'. These items function as cohesive devices to create cohesive links between various parts of a text. Table 2 below illustrates English demonstrative pronouns and their equivalents in Arabic.

Number and Gender	Demonstrative pronouns: Near		Demonstrative pronouns: Distant	
	English	Arabic	English	Arabic
Sing. for masculine	This	هذا	That	ذلك
Sing. for feminine	This	هذه	That	تلك
Dual for masculine	These	هذان	Those	ذانك
Dual for feminine	These	هاتان	Those	تانك

Plural for masculine	These	هؤلاء	Those	أولئك
Plural for feminine	These	هؤلاء	Those	أولئك

Table 2: Demonstrative pronouns in English and their equivalents in Arabic

2.3.1.1.3 Comparative Reference

Comparative reference is made through comparison. Comparison, as seen by Halliday and Hasan (1976: 76), can be general or particular comparison. A general comparison expresses likeness or unlikeness between things. E.g.

*It is the **same** truck **as the one saw yesterday.***

In the above example, the comparison is of quality. The comparative reference ***same…as*** is cataphoric, i.e. it points forward to its referent ***the one we saw yesterday.***

A particular comparison is one which is concerned with quantity or quality.

E.g. *There are more people attending this festival than those who were here last time*. (The researchers' examples)

2.3.1.2 Substitution

The second type of the grammatical cohesion is substitution. As defined by Halliday and Hasan, (1976: 88) substitution is replacement of one item by another. It is grammatical relation. The relation is in wording rather than in meaning. It is divided into nominal, verbal and clausal substitution.

2.3.1.2.1 Nominal Substitution

Nominal substitution involves substituting the head of the nominal group with one or ones. E.g.

(1) *Your TV set is out of date. You should buy a new one*.

In (1) ***one*** is used as a substitute for ***TV set*** connecting the two sentences.

2.3.1.2.2 Verbal Substitution

Verbal substitution is the replacement of a verb element with the verbal substitute do or so + do + subject. E.g.

(1) A- *I hate hot weather.*

B- Everybody does. or, So do I.

(The researchers' examples)

In (1) the substitute ***does*** replaces ***hate hot weather*** in the first sentence.

2.3.1.2.3 Clausal Substitution

Unlike the nominal substitute one which always operates on the nominal group, and the verbal substitute *do* which always operates on the group, clausal substitute ***so*** and the negative form ***not*** operate on the whole clause, i.e. they do not refer to a noun or a verb but the entire clause. Examples:

Is it going to rain heavily today too? It seems so

Is it going to rain heavily today too? I hope not. (The researchers' examples)

In the examples above, the clausal substitute ***so*** and the negative form ***not*** operate on the whole clause *it is going to rain heavily today* in (1), and the same clause in (2) respectively.

2.3.1.3 Ellipsis

Ellipsis is the omission of an item or items that can be recovered from the preceding sentence or clause. It is a cohesive device because a sentence can be interpreted only through making reference to the preceding sentence. Consider the following examples:

A: *Where are you going?* B: *To town.*

The full form of B's reply would be: ***I'm going to town***. (Wikipedia, Cohesion: 2)

2.3.1.4 Conjunction

conjunction creates cohesion by relating sentences and paragraphs to one another by using words or phrases from the class of conjunctions. Conjunctive elements can be temporal, causal, adversative or additive. The following table summarizes conjunction relations.

Conjunction relations							
Additive		Adversative		Causal		Temporal	
English	Arabic	English	Arabic	English	Arabic	English	Arabic
and	و	Yet	رغم ذلك	So	وعليه	Then	ثم
also	كذلك	though	ومع ذلك	Then	لذلك	Next	بعد ذلك
or	أو	But	ولكن	Because	لهذا السبب	at the same time	وفى نفس الوقت
furthermore	زد على ذلك	however	إلا انه	Consequently	وبالتالي	Previously	سابقا
in addition	بالإضافة إلى	nevertheless	بالرغم من ذلك	for this reason	لهذا السبب	Finally	أخيرا
besides	علاوة على	despite this	بالرغم من هذا	as a result	وكنتيجة ل	at last	في النهاية
that is	ذلك هو	instead of	عوضا عن	for this purpose	لهذه الغاية	at once	في الحال
for instance	على سبيل المثال	rather	إلى حد ما	on the basis	على أساس هن	Soon	حالا
likewise	مثل ذلك	on the contrary	على العكس	in that case	في تلك الحالة	next time	في المرة القادمة
similarly	على نحو مماثل	at least	على الأقل	Otherwise	وإلا	Later	مؤخرا
in the same way	وبنفس الطريقة	in fact	في الحقيقة	in this respect	وفى هذا الجانب	Meanwhile	في نفس الوقت

on the other hand	ومن جانب آخر	But	ولكن	Hence	لهذا السبب	up to now	إلى حد الآن
by contrast	بالمقارنة	anyhow	على كل حال	with this in mind	لهذا السبب	from now on	من الآن فصاعدا

Table 3: Summary of conjunction relations
(The most commonly used conjunctions)

2.3.1.4.1 Temporal Conjunctions

Temporal conjunction express relations of time between clauses or sentences. These relation can be expressed by using words like 'then, later, first, next, soon, afterwards, finally'…etc. E.g.

First you take the course. After that you do the research. Then you make a presentation.

(The researcher's examples)

In (1), the three sentences begin with the words, ***first***, ***after that*** and ***then*** respectively. These words are conjunctions function to connect the sentences together in terms of time sequence.

2.3.1.4.2 Causal Conjunctions

Causal conjunctions deal with the relations of cause and effect among sentences. Causal relations are expressed by words like 'because, thus, therefore, consequently'…etc. E.g.

(1) *She came late.* consequently*, she was not allowed to attend the class*.

(The researchers' examples) .In the first example, the two sentences are connected cohesively by using the word *consequently* expressing cause and effect.

2.3.1.4.3 Adversative Conjunctions

Adversative Conjunctions is the relation of units that expresses the opposition of their meanings. To express such relation, we use words such as 'yet, but, however, through, still'…etc. E.g.

*It is July, yet, it is almost as cold as January***.**

(The researchers' example)

In (1), the use of *yet* implies that the weather in July is not expected to be as cold as in January.

2.3.1.4.4 Additive Conjunctions

Additive Conjunctions provide relations of addition within or between sentences. They, simply, add more information to what is already there. Such relations are expressed by words like 'and, also, moreover, besides, in addition to, both … and' …etc. E.g.

This course is both useful and interesting

(The researcher's examples)

In (1) the addition of new information is achieved by using the additive conjunction 'both' … and'

2.3.2 Lexical Cohesion

Lexical cohesion is achieved through the use of vocabulary items which are related semantically to other items used in the text. According to Halliday and Hasan (1976), lexical cohesion can be into two types: reiteration and collection.

2.3.2.1 Reiteration

Halliday and Hasan (1976: 278) define reiteration as "**a form of lexical cohesion which involves the repetition of a lexical item."** examples

Classes start at nine a.m., ten minutes after they begin, students are not allowed to come in.

In (1) the verbs 'start' and 'begin' are related in that they are synonyms. They create cohesive tie.

2.3.2.2 Collocation

Words in a collocation are associated with one another. Halliday and Hasan (1976: 285) suggest the following types of lexical association which they consider collection:

- Association of oppositeness of meaning: e.g. man … woman
- Association between pairs of words which belong to the same ordered series:
- e.g. Sunday … Tuesday, July … September.

Chapter Three

3. Data analysis

This research is based on an analytic study of literary prose texts translated by students of 3rd year in English department Translation Branch of Assaba faculty of arts . The translated texts are the source of the data needed. They were translated by participants. They include ten texts of about two hundred and twenty words each. These texts were given to the subjects to translate them at home. The subjects were ten students chosen randomly, they were asked to translate a text taken from a literary story [الأزهار لا تنبت في البرلمان] by [Ibrahem Najmi].

The texts are analyzed to identify the grammatical and semantic cohesive devices employed by the students in their translations. The analysis is enhanced by examples taken from the students' translations. The identification of these cohesive items is in terms of number of occurrences and the percentage of frequency. The percentage of frequency is calculated out of two thousand and two hundred, the approximate length of all translations. The devices which are investigated include: reference, substitution, ellipsis, conjunction (only the most commonly used conjunctions),

reiteration and collocation. A separate table is devoted to each class. At the end, overall calculations are carried out. The ultimate goal, at this stage, is to get a comprehensive picture of the use of cohesive devices by the students , which devices are the most frequently used and which are the less frequently used?

Each table is preceded by an indicating showing which device is in question.

3.1 Subject Personal Pronouns

Items	Occurrences	Frequency
Subject personal pronouns		
You	0	0 %
They	32	1.4 %
He	80	03.6 %
I	0	0.76%
It	20	0.66%
We	0	0 %
One	0	0 %
She	-	-
Total	132	07.0 %

Table 4: Occurrences and frequency of cohesive items of reference Subject personal pronouns

Table 4 shows that the students used the subject personal pronouns as cohesive devices quite often. The most frequently used pronouns were 'he' (used 80 times), 'they' (32 times). That least frequently used pronouns was 'it' (20 times). No one used the pronoun 'she'. That was due to the

nature of the topic, which the students translated, i.e. there was no need to use the pronoun ' she'. The percentage of the items used is (7%) in relation to the approximate total number of words contained in all translations (approximately 2200 words).

Concerning the degree of cohesiveness achieved through the use of personal reference, it can be said that students do have good mastery of this aspect. The following examples which has been taken from the students' translations shows that they used the subject personal pronouns properly:

Somewhere behind the fields where **he** usually goes [from students number 10] wherever **they** come across an arrogant man. [from S number 10].

Of course, what concerns us here is the use of the pronoun and nothing else.

3.2 Object Personal Pronouns

Items	Occurrences	Frequency
Object personal pronouns		
Them	0	0 %
ME	11	0 %
It	17	0.7 %
Him	50	0.20 %
You	0	0 %
Us	0	0 %
Her	0	0 %
Total	68	02.9 %

Table 5: Occurrences and frequency of cohesive items of reference Object personal pronouns

Table 5 indicates the use of the object personal pronouns. The most frequently used pronouns are **him** (50 times) and '**it**' (17 times). **Them** was used only once. None of the subjects used the object personal pronouns 'her, you, us,'. The percentage of the object personal pronouns used is (02.9 %).

Again the subjects could use the object personal pronouns properly. They achieved cohesion through the use of this class of pronouns, and because of the nature of the text, they did not use 'her'. The following examples show the students proper use of the object personal pronouns:

*He through to take **him** away. [from S number 1].*

*Who said or launched a word. Watch **it** to be stronger [from S number 5].*

أ. عبد المجيد المقطف
أ. وليـــد المشـــرقـي

3.3 Possessive Determiners

Items	Occurrences	Frequency
Possessive determiners		
His	31	01.4 %
My	0	0 %
Your	0	0 %
Their	12	0.5 %
Our	0	0%
Her	0	0 %
Its	5	0 %
One's	0	0
Total	48	2.1%

Table 6: Occurrences and frequency of cohesive items of reference Possessive determiners

Table 6 illustrates the situation with the possessive determiners. The most frequently used determiner was 'his' (31 times), then comes 'their' (12 times), 'its' (5 times). 'Our', 'her' and one's were not used. All subjects did not use 'one's because it was not suitable to use this determiner. The percentage of the possessive determiners used is (2.1%).

Regarding the degree of cohesiveness achieved through the use of this type of determiners, it can be said that the way the subject employed this aspect of language is acceptable. They used the possessive determiners achieving cohesion. We can see that clearly from these examples:

*He usually comes out happily with **his** friends [from S number 5]*

*Enjoying with **his** peers. [from S number 4]*

For the class of possessive pronouns 'mine', 'yours', etc. no one used any item from this class because the topic did not include such items.

3.4 Demonstrative Pronouns

Items	Occurrences	Frequency
Demonstrative pronouns		
This	0	0 %
That	13	0.5 %
These	0	0 %
Those	3	0.03 %
Total	16	0.8 %

Table 7: Occurrences and frequency of cohesive items of reference Demonstrative pronouns

Considering this table which is devoted to the demonstrative pronouns 'this, 'that', 'these' and 'those', it can be said that 'that' was the most frequently used (13 times), those (3 times), these (3 times), these and this were not used. the percentage of the demonstrative pronouns used is (0.8%).

The way the subject used these items was successful. They achieved cohesive connection as we can see in these examples:

***That** was a successful human. [from S number 6].*

That *is the thing which made him popular. [from S number 9]*.

It seems that subjects have no difficulty in using the demonstrative pronouns through they rarely use them.

3.5 Demonstrative Determiner/Adverbs

Items	Occurrences	Frequency
Demonstrative determiner/ adverbs		
The	95	04.3 %
There	10	04.5 %
Here	0	0
Now	0	0
Total	105	08.8 %

Table 8: Occurrences and frequency of cohesive items of reference Demonstrative determiner/adverbs

As seen in table 8, the subject used the determiner 'the' ninety five times achieving cohesive connection. Here is an example:

The *leave is no longer leave, and* ***the*** *arrow hit the mirror. [from S number 2]*.

At the same time they misused 'the' in too many occasions. In fact, they sometimes used it randomly. See this example:

The arrow which covered with ***the*** *blood*.

[it is better to be as [covered with blood] no need for the !

For the demonstrative adverb 'there', students did not use it to function as a demonstrative adverb, but as a pronoun as in the following examples:

There *was a man who puffs conciliator or fired. [from S number 4]*.

There was the successful man. [from S number 10]

Comparative reference including both types general and particular comparison, Was not used by any of the targeted subject. They seemed to have difficulties with this aspect of language, since no one of them used any type of comparative reference.

Ellipsis and substitution, including the three types of substitution nominal, verbal and clausal substitution, were not used at all, although they are normally used to avoid repetition in spoken or written language. These are other aspects where students suffer serious difficulties. This is obvious an indication showing that the subjects are still weak in using language especially when they write.

3.6 Temporal Conjunctions

ITEMS	OCCURRENCES	FREQUENCY
Temporal conjunctions		
First/second/third	0	0%
Finally	0	0%
Then	0	0%
Meanwhile	0	0%
Total	0	0%

Table 9: Occurrences and frequency of cohesive items of conjunction

Temporal conjunctions (The most commonly used) No one of the students used the items of temporal conjunctions, because the topic did not include them.

أ. عبد المجيد المقطف
أ. وليـــد المشـــرقـي

3.7 Causal Conjunctions

Items	Occurrences	Frequency
Causal conjunctions		
Because	24	0.80%
Otherwise	1	0.03%
Therefore	1	0.03%
Consequently	0	0
As a result	0	0
Thus	0	0
Total	26	0.86%

Table 10: Occurrences and frequency of causal conjunction

None of the subjects used any of the causal conjunction except two of them, one used [as result], and the other used [therefore] E.g.As a result, making him to live on bitter bread. [S number 5]

Therefore, they deal with him like status. [S number 3]

3.8 Adversative Conjunctions

Items	Occurrences	Frequency
Adversative conjunctions		
But	24	0.80%
However	1	0.03%
Although	1	0.03%
Actually	1	0.03%
Yet	0	0

At least	0	0
Anyhow	0	0
Total	27	0.90%

Table 11: Occurrences and frequency of adversative conjunctions

(The most commonly used)

Table 11 illustrates the way the subjects used the adversative conjunctions as cohesive devices. From the table we can see that none of the students used any of the adversative conjunctions because the text was translated did not include such items.

أ. عبد المجيد المقطف
أ. وليـــد المشـــرقـي

Chapter Four

4.1 Findings

1-The participants, in their translations, relied heavily on certain devices ignoring the others. This happened, namely, with the items, 'and' and 'reiteration'. Students are weak in understanding the way the cohesive devices are used.

2- The subjects ignored completely some categories of cohesive devices such as the class of possessive pronouns, comparative reference, ellipsis and substitution. They might have little or even no knowledge of these categories.

3- Students sometimes misused the items such as what happened with 'the' and 'there'. They were not properly aware of the way such as items function.

4- Many students were unable to vary the language they used to express their ideas. They confined themselves to a very limited scope of items.

5- Students sometimes succeeded in achieving cohesiveness but sometimes failed. When they succeeded in connecting part of a sentence together they failed to do so with whole sentences or paragraphs.

6- A considerable number of students did not end the sentences they write and start new ones. They keep producing run on students. This made it difficult to follow their intentions.

7- In general and unexpectedly, the translations were considered weak.

4.2 Recommendations

1- Cohesion, as an aspect of language, should be given extra attention by syllabus designers. It should be included systematically and regularly in the courses taught from early stages.

2- Cohesion should be adopted as a basic criterion when assessing students' works. This produced should be made clear to students in order to encourage them to understand the various techniques that can be employed produce cohesive translates.

3- Since the subjects of this study were students of Gharyan University / Assaba Faculty of arts / English language department/Translation Branch , other similar studies should be carried out targeting subjects at advanced stages in the Academy and other higher educational institutions, such studies may assess the improvement that studies make after they have take a number of courses. These studies may shed more light on this issue and therefore come up with other ideas.

Bibliography

Al-Gharyani, ALI (2004): "Text Cohesion in English-Arabic Translation." Diss. A. of GS.

Baker, Muna (1992): "In Other Words: A Course Book on Translation." London: Routledge.

Carter and McCarthy (2007): "Cambridge Grammar of English." Cambridge: Cambridge University Press.

Elkhatib, Ahmed (2006): "Ellipsis in the Arabic Language: Examples from the Glorious Quran." 12 April, 2010. <http://www.wata.cc/forums/showthread.php?t=1317>.

Halliday, M.A.K. and Ruqayia Hasan (1976): "Cohesion in English." London: Longman.

Horning, Alice (2006): "Readable Writing: The Role of Cohesion and Redundancy." 10 April, 2010. <http://www.jacweb.org/Archived volumes/Text articles/V1111Hor... >.

Hoey, Michael (1991). "Patterns of Lexis in Text." Oxford: Oxford University Press.

Oshima, Alice, and Hogue, Ann (2006): "Writing Academic English." White Plains: Pearson Education.

Thornbury, Scott (2010): "Methodology: Coherence and Cohesion." 16 April, 2010. <http://www.onestopenglish.com/section.asp?docId=154867>

Wikipedia, the free encyclopedia, "Cohesion (linguistics)" 13 Dec, 2009. <Http://en.wikipedia.org/wiki/Cohesion (linguistics)>.