كلية الآداب

جامعة الفيوم
Fayoum University

مجلة كلية الآداب جامعة الفيوم

Scanned by CamScanner

مجلة كلية الآداب
جامعة الفيوم

دورية علمية نصف سنوية محكمة

رقم الإيداع 2014/18953

الترقيم الدولي ISSN 2357-0709

العدد السابع عشر

يناير 2018م – المجلد الثالث

مجلس إدارة المجلة

أ.د/ عبد الحميد حسين حمودة (عميد الكلية)	رئيساً لمجلس الإدارة
أ.د/ مجدي أحمد توفيق (وكيل الكلية لشئون الدراسات العليا)	رئيساً للتحرير
أ.د/ محمد الخزامى عزيز (الأستاذ بقسم الجغرافيا)	عضواً
أ.د/ إبراهيم محمد صقر (الأستاذ بقسم الفلسفة)	عضواً
أ.د/ حامد أمين شعبان (الأستاذ بقسم اللغة العربية)	عضواً
أ.د/ عادل عبد العزيز (الأستاذ بقسم التاريخ)	عضواً
أ.د/ إيمان محمد صبري (الأستاذ بقسم علم النفس)	عضواً

هيئة التحرير

أ.د/ عبد الحميد حسين حمودة	رئيساً لمجلس الإدارة
أ.د/ مجدي أحمد توفيق	رئيساً للتحرير
د/ سيد أحمد محمد الوكيل	مديراً للتحرير
د/ محمد عيد سعيد	محرراً للنص العربي
د/ على عبد التواب	محرراً للنص الإنجليزي
أ/ أحمد شمبولية	سكرتيراً للتحرير

الهيئة الاستشارية

الاسم	الرتبة الأكاديمية
أد. إبراهيم محمد صقر	أستاذ بقسم الفلسفة كلية الآداب جامعة الفيوم
أد/ أحمد محمد عبد الخالق	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة الإسكندرية
أد/ أحمد محمد بقوش	أستاذ بقسم اللغة الفارسية كلية الآداب جامعة الفيوم
أ.د/ سامية محمد جابر	أستاذ بقسم علم الاجتماع كلية الآداب جامعة الإسكندرية
أ.د/ سيد جاب الله السيد	أستاذ بقسم علم الاجتماع كلية الآداب جامعة طنطا
أ.د/شعبان جاب الله رضوان	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة القاهرة
أ.د/ توفيق محمد عبد المنعم	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة البحرين
أ.د/ بدر سليمان الأنصاري	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة الكويت
أ.د/ عزة أحمد صيام	أستاذ بقسم علم الاجتماع كلية الآداب جامعة بنها
أ.د/ معتز سيد عبد الله.	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة القاهرة
أد/ عبد الحميد حمودة	أستاذ بقسم التاريخ كلية الآداب جامعة الفيوم
أد. يمني احمد رضوان	أستاذ بقسم التاريخ كلية الآداب جامعة الفيوم
أد/ مجدي أحمد توفيق	أستاذ بقسم اللغة العربية كلية الآداب جامعة الفيوم
أ.د/ عادل كمال خضر	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة بنها
أ.د/ هناء أحمد شويخ	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة الفيوم
أد/ عبد الرحمن الشرنوبي	أستاذ بقسم الجغرافيا كلية الآداب جامعة الفيوم
أد. محمد الخزامي عزيز	أستاذ بقسم الجغرافيا كلية الآداب جامعة الفيوم
أد. صبري عبد الله شندي	أستاذ بقسم الفلسفة كلية الآداب جامعة الفيوم
أد. محمد محمد عناني	أستاذ بقسم اللغة الإنجليزية كلية الآداب جامعة القاهرة
أد. مصطفى رياض	أستاذ بقسم اللغة الإنجليزية كلية الآداب جامعة عين شمس
أد. محمد دياب	أستاذ بقسم اللغة العربية كلية الآداب جامعة الفيوم
أ.د/ محمد حسن غانم	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة حلوان

قواعد النشر:

1- مجلة كلية الآداب بجامعة الفيوم دورية علمية محكمة تعني بنشر الأبحاث والدراسات الأكاديمية التي تتميز بالأصالة والجدية وتساهم في التقدم المعرفي للعلوم الإنسانية وتقبل النشر فيها الأبحاث المكتوبة باللغة العربية واللغات الأخرى شريطة ألا يكون البحث منشورًا من قبل.

2- تقدم البحوث التي يراد نشرها بالمجلة مكتوبة على برنامج ميكروسوفت ورد بخط Simplified Arabic نوع الصفحة B5 والهوامش 3سم في الأربعة جوانب ببنط 14 للمتن والهوامش بنط 12 والعناوين الجانبية بنط 16. والمسافة بين الأسطر 1.15سم

3- في حالة رغبة الباحث نشر الصور أو الخرائط أو الأشكال البيانية ملونة يلتزم دفع تكاليفها.

4- يقدم الباحث إقرارًا كتابيًا ممهورًا بتوقيعه بأن البحث المقدم لم يسبق نشره في أي مجلة علمية أو غيرها.

5- يرفق الباحث مع البحث سيرة علمية مختصرة مطبوعة باللغتين العربية والإنجليزية تشمل أهم مؤلفاته وأعماله.

6- الأبحاث التي ترد للمجلة ليست لها أغراض دينية أو سياسية وإنما أبحاث علمية في مجال العلوم الإنسانية بمختلف فروعها. وكل ما يرد من أبحاث تعبر عن وجهة نظر الباحث وتحت مسؤوليته.

7- يشترط عمل ملخص للبحث باللغة العربية والإنجليزية.

8- يراعي الباحث عند كتابة هوامش البحث ومصادره ومراجعه أن ترتب أرقام التوثيق بطريقةٍ مُتسلسلة حتى نهاية الفصل، ويجب أن تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة.

9- تقدم ثلاث نسخ من البحث إلى الأستاذ الدكتور رئيس التحرير مع سي ي CD بالبريد المسجل أو تسلم بيد الباحث.

10- أصول البحوث التي ترد إلى الدورية لا ترد ولا تسترجع سواء قبلت للنشر أو لم تُقبل.

11- يحصل صاحب البحث على 10 مستلات من بحثه بالإضافة إلى نسخة من العدد بعد طبعه.

تُرسل البحوث بريدياً على العنوان التالي:

جمهورية مصر العربية، الفيوم، كلية الآداب – جامعة الفيوم، رمز بريدي:

63514

ت: 0846379326 فاكس:0846379325

البريد الالكتروني:

mat03@fayoum.edu.eg

sae11@ fayoum.edu.eg

العاملون بأسواق الدولة الحفصية

الباحث

سمير على أحمد سعد

باحث دكتوراة – كلية الآداب – جامعة الفيوم – قسم التاريخ

يناير ٢٠١٨

العاملون بأسواق الدولة الحفصية

حري بنا ألا نغفل عنصراً مهما من العناصر التي ساهمت في قيام واستمرار أسواق الدولة الحفصية ، ويتمثل هذا العنصر في العاملين بالأسواق الحفصية ، وإلقاء الضوء على العاملين بالأسواق وإبراز دور كل عنصر داخل الأسواق، وأهميته في إتمام عمليتي البيع والشراء . ومن أهم العاملين بالأسواق الحفصية التُجّار على مختلف جنسياتهم وصفاتهم التي تميزوا بها، ولم يقتصر العاملون بالأسواق الحفصية على التُجّار فقط ، بل وجدت عناصر أخرى مثل الدلالون والحمّالون والسَماسرة وبائعي الأطعمة والوكيل التُجّاري والصيارفة وغيرهم من أصحاب المهن الأخرى التي انتشرت داخل الأسواق الحفصية، وقد أثر هؤلاء العاملون بطريقة مباشرة أوغير مباشرة في إتمام دور الأسواق الاقتصادي، وسوف نتعرض في هذا البحث لدراسة العاملين بالأسواق الحفصية.

أولاً: التُجّار: احتلت فئة التُجّار مكانة بارزة بين سكان الدولة الحفصية ، وقد ساعدها على ذلك ما اشتملت عليه المنطقة من مدن تجاريه ومحطات للقوافل تربط بين مدن المغرب من جهة والمشرق وبلاد السُودان من جهة أخرى. واشتملت أسواق الدولة الحفصية على أنواع متعددة من التُجّار ولكل نوع منهم مهامه الخاصة التي يقوم بها، واختلف التُجّار الحفصيين وذلك حسب نشاطهم التُجّاري وامتلاكهم لرؤوس الأموال وذلك على النحو التالي :

١- **كبار التُجّار** : وكبار التُجّار هم تجار الجملة الذين ينتقلون بسلعهم بين مناطق الإنتاج ومناطق الاستهلاك وتجاوزت تجارتهم ألاف الدنانير. وكان لهم أعوان من الخدم والعبيد، وامتد نشاطهم التُجّاري إلي المدن القريبة والبعيدة من أجل تحقيق

الأرباح ، فينتقل تجار مدينة القالة الى أسواق جبال قُسنَطْينةَ لممارسة التُجّارة بها . وتحرك أحد تجار الكتان من مدينة المنستير إلى مدينة القيروان وتوجه أخر من القيروان إلى تَوْزرَ أحدى بلاد الجريد، و يجب أن يكون مع كل تاجر من هؤلاء التُجّار صديق يقوم بدور كفيل ، إذ بدون ذلك لايستطيع أحد أن ينصفهم إذا تعرضوا للغش والإجحاف[١] وذلك حرصا منه على تجارته وأمواله وكان الربح الناتج من هذه التجّارة وفيرا وكلما كبر حجم الاستثمار كلما عظم الربح[٢] ، ويمتلك هذا النوع من التُجّار من الأموال الكثير ، حيث أن الأموال الموظفة والقوافل المجهزة والتي قد تبلغ مابين سبعين ومائة جمل للتاجر الواحد[٣].

و هذا النوع من التُجّار كان يتحكم بشكل كبير في عملية التجّارة وذلك عن طريق محورين رئيسيين وهما التوريد من خلال استيراد السلع من المدن أو الدول البعيدة والثاني هو البيع للمستهلك أو التوزيع ، وذلك بالأسواق اليومية من خلال الحوانيت التي يملكونها بتلك الأسواق، ويتم استلام البضائع المستوردة في الموانى الإفْرِيقِيَة بعد تعهد مُصدريها من الأوربيين بتوصيلها وذلك بعد معاينتها وبعد ذلك يتم توزيعها داخل الأسواق[٤].

وعاش كبار التُجّار في مستوى اجتماعي مرموق ، واختلفت ثروة هؤلاء التُجّار من تاجر لأخر[٥]، وشكلت فئة كبار التُجّار طبقة الأغنياء في المجتمع الحفصي ، وكان لتنظيم القوافل التُجّارية بصفة منتظمة إلى بلاد السُودان الغربي وأتصال كبار التُجّارالحفصيين بالتُجّار الأوربيين سبباً فى تحقيق الأرباح الهائلة لهذة الفئة [٦].

وعاش كبار التُجّار في سعة من الرزق حتى استدان منهم الحكام الحفصيين الأموال في أوقات الأزمات، كما حدث مع تجارمدينة قُسنَطْينةَ .وقيام أتباع الأمير

أبو زكريا بن الأمير أبي اسحق باقتراض مالاً أنفقوه علي إقامة أبهة الملك لأبوزكريا بن أبي اسحق عام (٦٨٣هـ/١٢٦٢م) [٧]، ومن مظاهر ثراء كبار التُجّار أن تزوجوا من بنات الملوك حيث زوج ملك مدينة تمبكتو ببلاد السُودان الغربي بنتيه من تاجرين من بلاد المغرب[٨] .

واستخدم كبار التُجّار طرقاً من أجل تيسير تجارتهم الخارجية وتسهيل دخولها المدن كتقديم الهدايا للحكام[٩]، كما كانوا يصادقون قطاع الطرق والقبائل الجبلية المسلحة الخارجة عن الدولة لتسهيل تجارتهم[١٠]، هذا وقد حقق كبار التُجّار أرباحاً كبيرة لذا وجد كتاب للتجار معهم كشوف الحسابات ودفاتر يدونون فيها المُشترى والمُباع يوماً بيوم[١١] . وكان لهؤلاء التُجّار رئيس يسمى كبير التُجّار[١٢]، وضمنت الدولة لهم ذلك مقابل الإمدادات المالية التي تمدهم بها وقت حاجة الدولة الحفصية لذلك[١٣].

٢- **صغار التُجّار** : ولايقل دورهم عن كبار التُجّار في الأسواق ، ويبلغ متوسط رؤوس الأموال المستثمرة في تجارتهم أربعمائة دينار وقد تقل لتصل إلى مائة دينار أوتتجاوز ألف دينار [١٤]،،وينقسم صغارالتُجّار في الأسواق الحفصية إلى قسمين وهما:

٣- **التُجّار المستقرون** : وهؤلاءالتجار مستقرون في أماكنهم ويستأجرون الحوانيت من كبار الملاك[١٥]، واختار التُجّار حوانيتهم بجوار المساجد وذلك لتجمع الناس حولها بكثرة وهي أماكن جاذبة للناس . ويبيع هؤلاء التُجّار بضائعهم وسلعهم في حوانيت متقنة البناء[١٦]، ويقوم هؤلاء التُجّار بأداء قيمة كراء هذه الحوانيت التي غالبا ما تدفع شهرياً أو سنوياً[١٧]. ويبيعون المنتجات الثمينة كالأقمشة والحلي والأحذية وكانت تباع في أماكن ثابتة مثل القيصارية، وكذلك بيع المنتجات الاستهلاكية اليومية من المواد

الغذائية كالحبوب والفاكهة [١٨]، كما اشتهرت هذه الحوانيت ببيع الزيت والصابون[١٩]، وبيع المستعمل من القمصان العتيقة الكتانية وأغطية ومناشف وغيرذلك [٢٠]. بالإضافة إلى بيع العطارة في تلك الحوانيت[٢١]، ويباع الملح والسكر وهما من السلع التي لاغنى عنها. وعمل بعض محترفي الصناعات الخاصة بالكتب بالمتاجرة في الكتب بالأسواق[٢٢] وانتشرت بالأسواق الحفصية حوانيت لبيع الخضروات والفاكهة وبيع المحاصيل الزراعية[٢٣]. ونظرا لما حققه التُجّار المستقرون من أرباح فقد عمل بها عدد كبير من الفقهاء وطلبة الحضر[٢٤]. كما اتخذ أحد الصوفية حانوتا بجوار جامع الزيتونة لبيع السكر، وامتلك الحاج أبوعبدالله محمد بن سالم المسراتي الجزري أحد الحوانيت[٢٥].وكان يعمل بهذه الحوانيت عامل أو أكثر وذلك حسب نوع السلع التي تباع في الدكان ، وحسب حجم رأس المال المستخدم في التُجّارة .

٤- **التُجّار المتجولون (الباعة الجائلون)** كانوا يطوفون شوارع المدينة وأسواقها ويحملون معهم السلع فينادون عليها وكان سعرها يقل عن سعر السلع المعروضة في الحوانيت. وعادة ماكانت النساء تشترين السلع من هؤلاء الباعة في الدُور حيث تخرج النساء لشراء الحاجيات[٢٦]، ويجتمع التُجّارالمتجولون عادة في الأسواق الأسبوعية في المناطق الأقل عمراناً والأبعد عن المدن الكبرى[٢٧]، ولم يقتصر بيع التجوال على الرجال فحسب بل حتى النساء كن ينادين على السلع بالدُور ويطلق عليهن السؤاقة [٢٨]. ويبيع هؤلاء الباعة السلع للنساء خاصة في البادية والقرى وفي الأسواق [٢٩]، وكانت النساء تخرجن إليهن سافرات الوجوه خاصة عندما يشتد الحر صيفاً[٣٠].

ومن أمثلة الباعة المتجولون باعة الحلوى والمواد الغذائية المعدة للاستهلاك اليومي كالبيض والزبدة والجبن والخضار والسلع المختلفة، كماظهرت طائفة من

التُجّار المتنقلين على متن المراكب[٣١]، ولم يقتصرعمل الباعة الجائلين على المسلمين فقط ، ولكن عمل اليهود كباعة جائلين ويدل ذلك على التسامح الإسلامي المعهود[٣٢]. كما عمل الصوفية بالتجّارة وكان منهم *باعة* جائلين ومن اشهر الصوفيه العاملين بالتجّارة بالأسواق الحفصية الصوفي الحطاب (المتوفي سنة٦٧١هـ/١٢٧٢ م) وكان هذا الصوفي يقوم بجمع الحطب ، ويبيعه بسوق السقالين (السكاجين) حيث تصنع ألة الحرب. كماعمل عدد منهم في بيع الخضروات في الأسواق مثل عطية الخضَّار[٣٣].

٥- **بائعي الأطعمة** ومن العاملين بالأسواق الطباخون والخبازون وكانوا يقومون بصناعة الأطعمة إلى جانب أنواع الخبز في الأسواق بغرض البيع[٣٤]، ومن أهم أنواع الطعام التي كانت داخل الأسواق الإسفنج [٣٥]، وبعض أنواع الحلويات مثل الكحك والمسمنات والمشهدة والكسكسي وغيرها من الاطعمة والحلويات[٣٦]. ويقبل من بالأسواق على شراء هذه الاطعمة من باعة الخبز والحلويات والأنواع الأخرى خاصة التُجّار والباعة وذلك لإقامتهم الطويلة في

- **صفات وأخلاق التُجّار** أتصف تجار بني حفص بعدد من الصفات والأخلاق الحميدة التي تميزو بها. وعلى صعيد أخر انتبعض الصفات غير حميدة وبعض العادات السلبية التي اتصف بها عدد من التُجّار الحفصيين **الأخلاق الحميدة للتجار الحفصيين** : ومن أهم ما تميز به تجار بني حفص الطيبة والوفاء بالعهد في التُجّارة والإعتزاز بالنظام والحضارة وحسن التدبير وحسن معاملة التجار الأجانب [٣٧] ، والأمانة والشرف والسمعة الطيبة لدي ملوك بلادالسُودان الغربي[٣٨]، وتميز تجار قُسنَطْينةَ التدين والطيبة والوفاء في التُجّارة والاعتزاز بالنظام[٣٩]، كما اشتهروا أيضا بالعلم والثقافة حيث كان منهم العلماء والفقهاء والمتصوفة[٤٠].

صفات وعادات سلبيية وجدت بعض الصفات والعادات السيئة التي انتشرت بين بعض التُجّار مثل :**الغش** : بالرغم من ان الغالبية العظمي من التُجّار الحفصيين أتصفوا بالامانة والوفاء بالعهد بينما اتصف الاقلية منهم ببعض العادات السيئة في اعمالهم التُجّارية مثل الغش ومن أمثلة الغش التي كان يقوم بها بعض التُجّار: بيع اللحم مخلوطة بالدوارة والشحم والبطون والمصران وقد استفحلت هذه الظاهرة في تونس والقيروان وأصبحت كالعادة المتعارف عليها، كما كان بعض الباعة يلجأون إلى خلط لحوم الضأن بالماعز[٤١]. وكثُر الغش في الزيت وكان بعض الباعة يقومون بخلط جيد الزيت برديئه. وكان يغش الخبز حيث تكون نوعية الدقيق المستعملة في عجنه رديئه أو فيه نخالة[٤٢].من الأسواق وصاروا لايركنون إليهم ولا يأمنون جانبهم فأفتى العلماء بإخراجهم من تلك الحرف والأسواق[٤٣].

ملابس التُجّار: وكانت طبقة التُجّار هي الطبقة الغنية القادرة على إرتداء أفخم الثياب من الجلباب التي تصنع من الصوف والحرير وارتداء النعال في أقدامهم [٤٤]، أما غطاء الرأس فيتمثل في العمامة أو القلنسوة المتوسطة الحجم والمصنوعة من قماش ملفوف يلبسها الفقهاء والعلماء والتُجّار ورجال البلاط الحفصي[٤٥].

وتدل طريقة وضع العمامة التي توضع على الرأس على وظيفة ومكانة الشخص وعلى منزلته الإجتماعية. وكانت هذه الملابس الغالية الثمن تظهر مدى الثراء الذي وصلت إليه هذه الطبقة ، لكونها ملابس مميزة تدل على شخصيتهم ومستواهم الاجتماعي [٤٦]

ثانياً: الدلالون (الجلابون) :ومن العاملين بالأسواق الحفصية الدلالون[٤٧] أو الجلابون ، وكان لهم دور كبير في عملية البيع والشراء بالأسواق ، وكان البيع في

الأسواق يتم عن طريقهم[٤٨]، وينادي الدلالون في الأسواق على السلع التي لديهم ، ويبيعونها بأسعار أرخص من أسعارها في الحوانيت ، فيشتري الناس منهم ، ولايبيع أصحاب الحوانيت في الغالب إلا بعد أن ينتهي الدلالون من بيع سلعهم[٤٩] . ويُعرف الدلال القادمين من التُجّار بموضع السلع في البلد ويُعرف أرباب السلع بالتُجّار ، كما يُعرف المشترى على البائع ، والبائع على المشترى ، ويكسب من وراء هذه المهنة عدة دراهم في اليوم الواحد من إرشاد المشترين على البضاعة التي غالباً مايكون مصاحباً لها حتى تباع[٥٠]. ويأخذ الدلال السلعة ويضعها على كتفه ويمشي بها في السوق منادياًعلى ثمنها ، ويبدأ عمله من الظهيرة وينتهي في ساعة متأخرة من المساء [٥١] . وأحيانا يقوم الدلال يبيع السلعة بمبلغ أكثر من مما اتفق عليه مع صاحب السلعة ، ويأخذ هو الفارق لنفسه[٥٢]. ويتوقف عددهم على نوع السلعة المباعة ومدى الحاجة إليها[٥٣].

ومن مهام الدلال أنه كان يُقدر ثمن الأشياء وقيمة إيجار المنازل والأراضي[٥٤]. ويأخذ الدلال فلساً على كل درهم من جملة المبيعات حيث يقوم بعرض السلع على التُجّار في محلاتهم فيبيعونها بأعلى سعر يتحصلون عليه وكانت هذه الطريقة متبعة في الكميات القليلة وفي السلع الغالية الثمن:

ووجد بالأسواق الحفصية بعض النساء اللاتي قمن بعمل الدلالة في الأسواق وكان يطلق عليهن الدلالات، وهن النساء اللاتي تحملن بضائع التُجّار إلى المنازل من أجل بيعها بأثمان محددة[٥٥]، وتتقاضين أجور نظير عملية البيع ، ومثلهن المتصرفات اللاتي يقضين حاجات النساء من الأسواق[٥٦]. ويعتبر عمل الدَّلال داخل الأسواق مهمًا للغاية فكانت مهمة بيع السلع للمشترين تقع على عاتق الدلال بقدر

كبير، وكان التُجّار وأصحاب السلع المختلفة يعتمدون عليهن في بيع سلعهم مقابل حصولهم على أجر معين يتفق عليه .

ثالثا : السَّماسرةُ : يعتبر السَّمسارُ[٥٧] من أبرز العاملين بالأسواق الحفصية وذلك نظراً للدور الذي كان يقوم به في عملية البيع والشراء ويأتي السَّمسارُ في مقدمة العاملين بالأسواق ، وانتشر السماسرة بالأسواق المختلفة وكثر عددهم في مختلف الأسواق[٥٨]. وكان السَّمسارُ الحقيقي يعتبر كأجير مؤتمن ولا يتحمل مسئولية [٥٩]، ويقوم البائع بإعطاء السَّمسارُ بضاعته بقصد المزاد عليه إلى أن يرسوا العطاء على أحد المشترين ويقوم السَّمسارُ بمشاورة صاحب البضاعة في البيع حتى يأذن له بالبيع ، ويكون أجر السَّمسارُ من البائع أو المشتري وذلك حسب الإتفاق الذي يتم بينهم [٦٠]، ويدور السَّمسارُ بالسلعة ويطوف بها على التُجّار وغيرهم ويزيد على السلعة كما يعرف بقدوم السلع وأنواعها وعالم بأسعار البيع والشراء وله حانوت يبيع ويشتري لمن أراد[٦١] ، وينادي السَّمسارُ على من يزيد على السلعة[٦٢]،

وكثر عدد السَّماسرة وقل المؤتمن منهم وفي هذا الصدد قال الونشريسي"ينبغي للحاكم أن يُقيم من نصب نفسه للسَّمسرة من الأسواق إذا كان غير مؤتمن ويعاقب إن أقتحم ذلك يعتبر أمر "[٦٣] ، ولهذا لم يحظ السَّماسرة بالإحترام من قبل بعض السكان ، فبعض هؤلاء السماسرة كان مصدر للشك من قبل الباعة أو المشترين بالأسواق بسبب بعض التصرفات ومنها أن بعضهم كان يقوم ببيع البضاعة إلى المشترى الآخر لأنه زاد في سعر البضاعة التي رست على مشتري آخر ويريد السَّمسارُ الوصول إلى أعلى سعر للسلعة لأنه في هذه الحالة يأخذ أجرة من صاحب السلعة وربما يزيد عليه بقدر الزيادة التي وصل إليها ثمن السلعة. ولاتجوز شهادة السَّمسارُ للتجار الذين

يتعامل معهم بأن يأخذ منهم مثلاً ثوباً لبيعه فيرده لتاجر ويقسم للتاجر بأنه هو الثوب نفسه ولم يختلط بسلع غيره من التُجّار[٦٤]، وعادة ماتحدث الخلافات بين التاجر والسَّمسارُ نظرًا لإعتماد الأخير على هذه الطريقة ، وهي أن يأخذ السَّمسارُ من هذا التاجر ثوباً ، ومن تاجر آخر ثوباً ليجمع الكثيرمن الثياب فيريها للمشتري ليختار منها ثوباً ، ولا يهوى منها شيئا ، فيرد السَّمسارُ المتاع على أصحاب الحوانيت ، الذين عرضواعليه، فيقول رجل منهم :هذا الثوب الذي رددته عليَّ ليس هو ثوبي ولا هذا الذي عرضته عليك ، ويقول السَّمسارُ هذا ثوبك [٦٥]. وللمكاسب الكبيرة التي حققها السماسرة من هذا العمل فقد عمل بها عدد كبير من السكان [٦٦]، ، كما عمل بها بعض الرهبان [٦٧] ، وكان بعض السماسرة يكونون (ينشئون) شركة فيما بينهم ، حيث يبيع هذا وحده ثم يقسِّمون ما جمعوه من مال ولكن الفقهاء لم يجيزوا مثل هذه الشراكة[٦٨].

وتعددت مهام السماسرة مثل : العمل على إسترداد الأسرى المسلمين الذين وقعوا في الأسر في أوروبا، وذلك نظير مبلغ من المال ، أو يقوموا باستبدال العبيد المسيحيين بالعبيد المسلمين[٦٩]. وعملوا أيضا على استرداد من وقعوا في الأسر وأصبحوا عبيداً في بلاد المغرب الإسلامي نظير فدائهم بالمال[٧٠]، وأدت الأرباح الطائلة التي حصل عليها السماسرة في عمليات تبادل الأسرى . ويتقاضى السَّمسارُ عادة فلساً واحداً تقريباً على كل درهم من مبيعاته [٧١]، وتزداد الأرباح التي يحصل عليها السماسرة كلما ازدادت عمليتي البيع والشراء داخل الأسواق .

رابعًا: الحمّالون : هم الذين يعملون في الأسواق لحمل البضائع وخدمة التُجّار وكان هناك الحمّالون الذين يعملون في القرى والمدن ، فمن أراد حمل القمح على دابته بغرض الطحن يأتي بأجير ليعمل على الدابة نظير أجر معين[٧٢] ، ويقومون

بنقل السلع والبضائع بالأسواق حتى إذا كانت ثقيلة جداً، ويستعملون الأكياس لحماية ثيابهم والحبال لضبط السلع ، وإذا لم يقدروا على حمل السلع على أكتافهم من ثقلها يقومون باستئجار بغل أو حمار لحملها [٧٣] . وكان الحمّالون يحملون البضائع على عجلة خشب يجرها الرجل [٧٤] ، وكان بعض الحمالين يقومون بتأجير دابة لحمل السلع عليها ، فكان الأجير على الدابة يأخذ أجرة من صاحب الدابة والربح لصاحب الدابة [٧٥]، ويعملون بالأسواق لحمل البضائع وخدمة التُجّار في الأسواق سواء بالحمل على ظهورهم أو على الدواب مثل البغال أو خيول الحمل[٧٦] ، ويقوم الحمّالون بنقل السلع والبضائع والمحصول للأهالي وقد عمل بهذه المهنة المسلمين وأهل الذمة[٧٧].

ومن الشروط الواجب توافرها في الحمّال أن يتخذ جرساً بيده ليتوقاه الناس ، ويحمل الحمَّال اللحم في أوعية نظيفة حتى لايقطرمنها الدم على الناس ، ويجعل لحم الحوت في وعاء حتى لايلامس أثواب الناس[٧٨] . وكان يتم أحياناً كراء دواب الحمل للأهالي نظير مبلغ معلوم ليقوموا بأنفسهم بنقل مايحتاجون إليه من نقل بضائعهم وسلعهم [٧٩]، كما وجد البغَّالة وهم الحمّالون في القرى والمدن ، وكان البغَّال يقوم بتجهيز دابته بغرائر للطحن ويأتي بأجير ليعمل عليها ، ويظل الأجير بالدابة والغرائر بالسوق طوال اليوم ، ليحمل الطحن والطعام وغيره للناس نظير أجر معلوم [٨٠]، و قاموا بنقل الزرع والمحصول على الحمير للأهالي [٨١]، وعادة ينقلون كيلين ونصف على ظهر كل دواب ولكن في ثلاثة عدول الواحد فوق الأخروعليهم أن يكيلوا هذا الحب[٨٢]، وكان للحمّالين وسائقي العجلات الذين يقومون بنقل البضائع أمين يفصل في نزاعاتهم وهم يعملون بترخيص من عامل المدينة[٨٣].

وكان للحمّالين صندوق يقومون بوضع أموالهم فيه ويقتسمون مابداخله في نهاية الأسبوع ، وإذا توفى أحد منهم وترك زوجة وأطفال تكفلوا بمصاريفهم إلى أن تتزوج الأرملة ، وإذا تزوج أحد من الحمالين أو ولد له طفل دعا زملائه فيقدموا له الهدايا وكانوا يعفون من الضرائب [٨٤]. وكانت هناك نقابة للحمالين وكانت تحظى بامتيازات خاصة من السلطة[٨٥]، ويدل ذلك على اهتمام السلطة والإعتناء بهم ، لتفهم السلطة للدور الكبير والمهم الذي كان يقوم به الحمّالون في خدمة ومرتادي الأسواق.

خامساً: السُقاة : يحمل السقاة الماء على ظهورهم في قرب مصنوعة من جلد الماعز ويصبون الماء في أكواب [٨٦] ويسير السقاة بالمياه في الأسواق والأماكن العامة ويقدمون الماء للمارة والمشترين لإرواء عطشهم [٨٧]. وكانوا يسقون الماء للناس في أباريق[٨٨]، كما كانوا يقومون بتوصيل المياه إلى المنازل وتقديم الماء للمارة في التجمعات والمناطق العامة ، ومنها الأسواق والمزارات ، وحيث ينشر التُجّار بضائعهم ونظراً لأهمية الدور الذي كان يلعبه هؤلاء السقاة في الأسواق ، كانوا تحت رقابة المُحتَسب طوال الوقت، ووضع المُحتَسب السقاة تحت الرقابة الشديدة حرصاً على نظافة المياه التي يشربها الناس [٨٩]، وحفاظاً منه على سلامة الناس ، وكان المُحتَسب يشرف عليهم للتأكد من أمانتهم ونظافتهم [٩٠] .

سادساً:الوكيل التُجّارى: ووجد بالأسواق نوع أخر من العاملين بها ، ويتمتع هذا النوع بأهمية خاصة لما له من فوائد كبيرة في تبادل السلع وإتمام عملية البيع وهو الوكيل التُجّاري[٩١].

والوكيل التُجّاري: هو نائب عن غيره في أمر من الأمور مثل البيع والشراء مثلاً، ولا يجوز أن يخالف ماوكله موكله ،ويُوكل الوكيل لينتفع به[٩٢]. وهؤلاء الوكلاء هم ممثلون لكبار التُجّار وينوبون عنهم في أعمال التجّارة بأذون مكتوبة ، وينال هذا الوكيل ثقة موكله والتعامل معه على السواء[٩٣].

وكان الوكلاء على علم بوصول السفن أو القوافل وأهمية الشحنة ونوع السلع التي تنقلها ويتفقون مع الضامنين الذين يقومون بإيواء التُجّار[٩٤]. ويسافر الوكيل بالسلع إلى السُودان الغربي أو بلاد الشرق الإسلامي ، وحتى البلدان الأوربية . ومن الوكلاء من يختص بتاجر واحد والبعض منهم يختص بعدد من التُجّار ، حيث يستقبلون سلعهم بالمواني ، ثم ينقلوها بعد ذلك إلى المدن الداخلية[٩٥]، وكانت تتم بعض التعاقدات بين التُجّار الأوربيين وبين تجار الساحل و يحررها كُتاب العدل وتشير التعاقدات إلى رأس المال المستخدم دون تحديد البضائع المتعاقد عليها غالباً وكيفية توزيع المكسب[٩٦].

وجدت بعض الفئات في الدولة الحفصية تقوم بذلك الدور مثل : بعض المتصوفة وعمل بعضهم كوكلاء للتجار النصارى القادمين إلى تونس ، ومنهم أحد الوكلاء المتقدين في الشيخ السيجومي (ت٦٨١هـ/١٢٨٣م) ، والذي باع قفيزاً من الأرز التُجّارية[٩٧].

وكان الوكيل يعمل بمقتضى اتفاق مكتوب في عقد لايتعداه ، وفي حدود هذا الإتفاق يقوم بين التاجر والوكيل على الثقة[٩٨]. وكان الوكلاء يقيمون في أسواق المدن الكبرى لإتمام العملية التُجّارية من بيع وشراء لمصالح موكليهم مقابل نسبة معينة من أثمان السلع التي يبيعونها أو يشترونها[٩٩]، ولهذا نجد أن للوكيل الحق

في التصرف في كافة العمليات التُجّارية من أجل العودة عليه وعلى موكله بالنفع واحراز المكاسب المادية لهما وكانت هذه الوكالة تعمل على توفير الوقت والمجهود وعناء السفر والتنقل **سابعاً:الصيارفة :** وازداد عمل الصرّافين في بلاد المغرب مع بداية الدولة الفاطمية التي حرصت على تأمين طريق الذَّهَبْ القادم من السُودان الغربي ، وازداد نشاطهم التُجّاري مما أوجب وجود وظيفة الصيرفي[١٠٠]، وتطور وجود الصيارفة وانتشروا في أسواق بلاد المغرب الإسلامي بعد ذلك . ومع مرور الوقت انتشروا في المدن التُجّارية المهمة ، وأصبح لهم سوق عرف بهم بمدينة القيروان وأخر في مدينة قَابَسْ [١٠١]. واشتغل في هذا النظام الكثير من أهل الذمة وخاصة اليهود[١٠٢].

وتعددت مهام الصيارفة بالأسواق ::تبادل السكة. من التُجّار القادمين من المدن الأخرى ليبعها بالعملة السائدة في البلاد التي دخلوها بعيداً عن دار السكة[١٠٣]، كما كانوا يقومون بصرف النُّقود وبيع المعادن الثمينة[١٠٤]، بالإضافة إلى تحويل الحوالات إلى نقود مقابل مبلغ من المال يخصم من قيمة الحوالة[١٠٥]. لذلك سيطروا على جانب كبير من التجّارة إلى جانب الإقراض بالربا الذي يصل إلى ٥٠% وفي حالات أخرى ٦٠%أو ١٠٠% [١٠٦]. كما قام الصرافون بعقد الصفقات واستبدال العملات[١٠٧]، وكان الصرّافون يحصلون على فرق العملتين بالإضافة إلى أجرهم مقابل تبادل العملات[١٠٨] لذلك انتشر العمل في الأسواق الحفصية باستخدام السفاتج [١٠٩] والهدف من استعمالها في المعاملات المالية هو نقل النُّقود من مكان لأخر دون تعرضها لمخاطر الطريق ، فهي في هذه الحالة كانت وسيلة للحيولة

دون إجراء الدفع بالعملات المعدنية في الأماكن البعيدة ذلك لان التعامل بالسفتجة يكون وصول الأموال أضمن وبعيد عن مخاطر الطريق[١١٠].

ومما سبق يتضح أن الصرَّافين يقومون مقام البنوك في الوقت الحاضر حيث أنهم يقومون بتحويل السفاتج إلى أموال وذلك مقابل خصم مبلغ من المال المحول وهو مايعادل الأن العمولة البنكية التي يتحصل عليها البنك مقابل خدمة التحويل من مكان إلى مكان أخر . وقد أورد الونشريسي بعض الأمثلة للتعامل مع الصيارفة فقال: " وكان تجار الكتان والعطارين والزياتين وغيرهم يدفعون أموالهم إلى الصيارفة ويكتبوها عليهم ، ويحيلون بها عليهم من يشترون من سلع "[١١١]. و ذكر المازوني: " أن شخص اشترى بقرة وأحال البائع لقبض الثمن من غريمه [١١٢]:" ولابد أن يكونوا على دراية واسعة بأسعار صرف العملات وتغيراتها[١١٣] ، وكان التعامل بالحوالة على الصيارفة منتشر في الأسواق انتشاراً واسعاً وفي عدد كبير من المبادلات التُجّارية ، وقد حقق الصرَّافون من عملهم بالصيرفة أموالاً كثيرة من العمليات التي يقومون بها . ولاريب أن وجود الصيارفة بالأسواق الحفصية كان عامل مساعد في تيسير العمليات التُجّارية وخاصة بين كبار التُجّار ، وعمل إلى حد كبير على الحفاظ على رؤوس الأموال من السرقة التي كانوا يتعرضون إليها من قطاع الطرق حيث تحولت هذه الأموال إلى حوالة أو سفتجة تصرف من الصرَّاف في المدينة الأخرى .

ثامناً : أصحاب الأعمال الأخرى

أ-غاسلي الثياب: ووجد في الأسواق من يغسلون الثياب للأثرياء ، وكانوا يقومون بغسل الثياب في دكاكين بها أوعية كبيرة ويعمل بها الرجال وهم من فقراء

المدينة[١١٤]. ويفد إليهم الناس فيعطونهم القمصان والملاءات والألبسة الأخرى لغسلها ، ويقوم هؤلاء الرجال بتنظيفها بعناية كبيرة ثم ينشرونها على الحبال لتجفيفها[١١٥].ويقدم هؤلاء الغسالون خدمة متميزة للسكان المقيمين بالمدن التي تنتشر بها الأسواق الكبرى.

ب – الحراس : كما وجد أيضاً حارسي الحوانيت الذين يقومون بحراسة الحوانيت الموجودة في الأسواق، وكان هؤلاء الحراس يمارسون أعمالهم في الليل لحماية الحوانيت من السرقة ، وإذا ذهب شيئ من الحوانيت فالحارس أجير لحفظ مايغاب عليه لاسيما الحوانيت التي فيها الطعام[١١٦]، كما كان للشرطة دور في حماية الحوانيت من السرقة.

ويقوم الحراس بدور أساسي في حماية الحوانيت من السرقة وخاصة في الليل ، حيث ينتشر اللصوص وكان وجودهم في هذه الأسواق ليلاً رادعاً لهم ، حيث يخشى هؤلاء اللصوص بأسهم .ويعتبر حفظ الأمن بالأسواق من المهام التي يقوم بها هؤلاء الحراس ، ويأخذون أجر على هذا العمل . كما وجد البوابون الذين يقومون على أبواب المدينة وأسواقها ، فيقومون بفتحها صباحاً وغلقها مساءاً [١١٧]. وكان العاملون بالأسواق الحفصية يؤدون أعمالهم بمهارة ، كل فيما يخصه وترتب على ذلك ازدهار الأسواق الحفصية بصفة عامة ، وساعد ذلك في النهاية على رواج النشاط التُجّاري مما أدى إلى زيادة المعاملات والعلاقات بين الدولة الحفصية والدول الأخرى.

أهم النتائج التى توصل اليها البحث

١- يعتبر التُجّار محور العملية التُجّارية بالأسواق ، لكونهم اكثر الفئات الاجتماعية تواجدا بالأسواق ولاتستقيم الأسواق بدونهم ،وانقسم التُجّار بالأسواق الحفصية الي أنواع وذلك حسب رأس المال المتوفر لدي كل تاجر .

٢- شهدت الأسواق الحفصية تواجد ملحوظ لاهل الذمة (اليهود –النصاري) ومارسوا الاعمال التُجّارية بكل حرية وذلك وفقا للشريعة الاسلامية السمحة .

٣- قام السقاة والحمّالون بتقديم خدمات للتجار بالأسواق الحفصية وللمشترين مما ساعد علي استقرار الأسواق والعمل بها لفترة طويلة من الصباح إلى المساء

٤- يعتبر الدلالون من العناصر المهمة بالأسواق وكان لهم دور كبير في رواج التجّارة وحقق الدلالون مكاسب كبيرة وذلك باستخدامهم اساليب معينة وكانوا دائما ما يحُدثون المشكلات مع التُجّارلعدم التزامهم بما اتفقوا علية من سعر للسلع عند بيعها.

٥- يعتبر السمسار اجير لدي التاجر حيث يقوم بتسويق السلع له واذا زاد سعر السلعة عن الاتفاق بين التاجر والسمسار فالزيادة من حق السمسار وله نسبة معلومه عند بيع السلعة .

٦- عرف نظام الصيرفة بالأسواق الحفصية ويشبة الصراف دور البنوك في الوقت الحالي ، حيث يتم تحويل الاموال عن طريقة من تاجر لأخر ومن مدينة لأخري وله نسبة معلومة ياخذها مقابل هذه الخدمة وهي تشبة الفائدة البنكية في العصر الحديث.

الهوامش

[١]- الوزان، الحسن بن محمد الوزان الفاسي المعروف بليون الإفريقي (المتوفي ٩٥٧ هـ / ١٥٥٠ م) : وصف إفريقيا ، ترجمة عبد الرحمن حميدة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مكتبة الأسرة ، ٢٠٠٥ م ص٣٤٢.

[٢]- ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي (المتوفى٨٠٨ هـ / ١٤٠٥م) : العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس : خليل شحادة ، مراجعة : سهيل ذكّار ، الناشر دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، ٢٠٠١م ،ص٤٩٥.

[٣]- الإدْريسي : أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن إدريس (المتوفى ٥٨٨ هـ ١١٦٢ م) نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ، ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ١٩٩٤ م ص٦٦

[٤]- منى سيدعبدالعزيز: الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الدولة الحفصية ، رسالة ماجستير غير منشورة ،معهد البحوث والدراسات الإفريقية ، القاهرة ، ١٩٨٦م ، ص ٢٤٦ .

[٥] – الونشريسي : أبو العباس أحمد بن يحيى (المتوفي ٩١٤ هـ/ ١٥٠٨ م) : المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقيا والأندلس والمغرب ، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م،ج٦،ص٣٦٣

[٦]- محمد عيسى الحريري : تاريخ المغرب الإسلامي والأندلس في العصر المريني ، دار القلم ، الكويت، ص ٢٩٥ .

[٧] – عبدالله أحمد حسين : قسنطينة في العصر الحفصي (٦٢٧-٩٤٣هـ/١٢٢٩-١٥٣٦م) رسالة دكتوراة غير منشورة معهد البحوث والدراسات الإفْرِيقِيَة ، جامعة القاهرة ٢٠١١م ، ص ٨٧ .

[٨] – ابن بطوطة ، أبو عبد الله بن محمد بن إبراهيم الوافي الطنجي (المتوفى ٧٧٩ هـ ١٣٦٩ م): رحلة ابن بطوطة المسماة : تحفة النزار في غرائب الأمصاروعجائب الأسفار ، شرحه وكتب هوامشه : طلال حرب ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط٢، (١٤١٣هـ ١٩٩٢م)،ص٦٩١.

[٩]- الوزان : وصف افريقيا ، ص٣٨٥ .

[١٠]- مارمول كربخال :أفريقيا ، ترجمه من الفرنسية محمد حجي وآخرون ، دار نشر المعرفة والتوزيع ، الرباط. المغرب ، ١٩٨٩م.،ج٢ ، ص٢٩٦ .

[١١] – سلفاتوري بونو: العلاقات التُجّارية ، ص ٣١٧ .

[١٢] – عبدالباسط بن خليل شاهين(المنوفى سنة٩٢٠هـ/١٥١٤ م)الروض الباسم في حوادث العمر والتراجم – الجزء الثالث- مخطوط بالهيئة المصرية العامة للكتاب (دار الكتب العامة بالقاهرة)تحت رقم ٢٤٠٣ تاريخ تيمور٥٠٧٠٣ ميكروفيلم .ورقة رقم ٩٥ ،١٠٧

[١٣]– عبدالعزيز الدولاتي : مدينة تونس في العهد الحفصي ،تعريب محمد الشابي ،دار سراس للنشر ،تونس ،١٩٨١ ص٩٢ .

[١٤] – عزالدين موسى: النشاط الاقتصادى والاجتماعى فى المغرب الاسلامى خلال القرن السادس الهجرى، دار الشروق الطبعة الاولى ،١٩٨٢م، ص٢٨٦ .

[١٥] – الونشريسي : المعيار ، ج٨ ، ص٣١٥ .

[١٦]– الدباغ :عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله الأنصاري (المتوفى ٨٩٢هـ/١٤٨٩م): معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان ، تصحيح وتعليق : إبراهيم شبوح ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٦٨ م، ج ٤ ، ص٩١

[١٧] – الونشريسي : المعيار ،ج٨ ، ص٣٠٠ .

[١٨] – محمد عيسى الحريري : تاريخ المغرب الإسلامي والاندلس في العصرالمريني ، ص٢٩٥ .

[١٩] – ابن القطان: أبو محمد الحسن بن علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي (المتوفي منتصف القرن السابع الهجري/الثاني عشر الميلادي) : نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان تحقيق : محمد علي مكي ، الطبعة الأولى ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت، لبنان ، ١٩٩٠ م ،ص١٣٨.

[٢٠] – الوزان : وصف افريقيا ، ص٢٤٦ .

[٢١] – ابن القنْفذ : أبو العباس أحمد بن حسن بن علي بن الخطيب القسنطيني (المتوفي ٨١٠ هـ /١٤٠٧ م) : الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية ، تحقيق : محمد الشاذلي ، وعبد المجيد التركي ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٦ م ،ص١٤

[٢٢] – البرزلي : نوازل البرزلي ، ج٣ ، ص٢٧٢ .

[٢٣] – سامح هاشم : المتصوفة في الدولة الحفصية ، ص١٤٩ .

[٢٤] – ابن القطان : نظم الجمان ، ص ١٣٨ .

[٢٥] – سامح هاشم : المتصوفة في الدولة الحفصية ، ص٢٧٠ .

[٢٦] – الونشريسي : المعيار، ج٥ ، ص١٩٧ .

[٢٧] – الحِمْيَري: الروض المعطار ، ص١١٧ ،١١٩ .

[٢٨] – ابن مرزوق : محمد بن مرزوق التلمساني (المتوفي ٨١٧هـ/١٣٩٧م):المند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن ،دراسة وتقديم محمود بو عياد ،الشركة الوطنيةو للنشر والتوزيع ،الجزائر ،١٩٧١م ،ص١٩٤.

[٢٩] – ابن خلدون : العبر ،ج٦ ، ص١١٧ .

[٣٠] – يحيي بن خلدون : |(المتوفي ٧٨٠هـ): بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد ،تحقيق وتعليق عبد الحميد حاجيات ، المكتبة الوطنية الجزائر ،١٩٩٠ بغية الرواد ،ج١ ، ص١٢٧ .

[٣١] – منى سيد عبدالعزيز: الحياة الاقتصادية ، ص٤٥٥ .

[٣٢] – محمد الحبيب بن الخوجة : يهود المغرب العربي ،ص٢٢ ،٢٣ .

[٣٣] – التادلي : أبي اسحاق إبراهيم بن محمدعبدالقادر الرباطي التادلي (ت ١٣١١ هـ) مخطوطة مناقب الخُطاب ، ورقة رقم ١٨٩ب.

– الونشريسي: المعيار ، ج٥ ، ص ١٩٧ ، ١٩٨

[٣٤] – عبدالوهاب بن منصور : قبائل المغرب ، المطبعة الملكية ، الرباط ، ١٩٦٨ ، ج١ ، ص٢٨٥ .

[٣٦] – الزركشي : محمد بن إبراهيم اللؤلؤي (المتوفى ٨٨٧هـ /١٤٨٢م) : تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية ، تحقيق : الحسين اليعقوبي ، المكتبة العتيقة ، تونس ، ١٩٨٨ م . ص٥٣ ،١٨١ .

[٣٧] – ابن بطوطة : رحلة ابن بطوطة ،ص٣٣ .

[٣٨] – جورج مارسي : مدن الفن الشهيرة ،دار النشر ، التل ، الجَزَائِر ،٢٠٠٤ ،ص٩٩.

[٣٩] – الونشريسي : االمعيار ، ج٥ ، ص٢٤ .

[٤٠] – عبدالباسط خليل : الروض الباسم، ج٢ ،ورقة رقم ٩٥ .

[٤١] – الونشريسي : المعيار ، ج٦ ، ص٤١٦ ،٤٣١.

[٤٢] – العقباني : تحفة الناظر ، ص ١٠٧، ١١٦ .

[٤٣] – الدباغ : معالم اليمان ، ج٤ ، ص١٨٥ .

[٤٤] – الوزان : وصف افريقيا ،ص٤٢٨.

[٤٥] – روباربرنشفيك : تاريخ إفْرِيقِيَة في العهد الحفصي ، ج ٢ ، ص ٢٩٢.

[٤٦] – عبدالعزيز فيلالي : مدينة تونس في العهد الحفصي ،ص٦٩.

[٤٧] – الدلالون أو الجلابون : المفرد الدلال أو الجلاب : وهو الذي يتوسط بين البائع والمشتري ويحاول التوفيق بينهما حيث يقوم بالتدليل على البضاعة ، ويصف البضاعة وجودتها ،ويتم البيع عن

طريق الدلال لكونه وسيطا في عملية البيع حيث كان البيع في الأسواق يتم عن طريقهم . محمد عمارة : قاموس المصطلحات الاقتصادية ، ص ٢٢٠ ؛ عبدالحميد حمودة :أسواق القيروان ، ص٢٥ .

٤٨Pink, Karl. *The triumviri monetales and the structure of the coinage of the Roman Republic*. No. American numismatic society, 1952.

٤٩ – الونشريسي : المعيار، ج٥ ، ص ١٩٧ .

٥٠ – ابن رحال : أبي علي الحسن بن رحال (المتوفى ١١٤٠ هـ / ١٧٢٨م) : كشف القناع عن تقنين الصناع ، تحقيق : محمد بن الأجفان ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٦ م،ص١٠١.

٥١ – الوزان : وصف افريقيا ، ص ٢٤٢ .

٥٢ – الونشريسي : المعيار ، ج٥ ، ص٢٢٠ .

٥٣ – التادلي : مناقب الخطاب ، ص٣٦٨ .

٥٤– ابن رحال : كشف القناع ، ص ١٠١ .

٥٥– الونشريسي : المعيار ،ج٥ ،ص٢٣٨ .

٥٦ – عز الدين موسى : النشاط الاقتصادي ، ص٢٤٨ .

٥٧ –السَّمسارُ: السَّمسارَ كلمة فارسية معربة والجمع سَّماسرة ، وفي الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم سماهم التُجّاربعدما كانوا يعرفون بالسَّماسرة ، والمصدر السمسرة ، ....وهو البيع اسم للذي يدخل بين البائع والمشتري متوسطاً لإمضاء البيع ، قال : والسمسرة البيع والشراء، وهووسيط بين الباعة والمشترين نظير عمولة معقولة وهو في أغلب الأحيان مجرد براح ينادي على السلع في الأسواق معلناً أثمانها أو مشرفاً على عملية البيع والمزايدة في ثمن سلعة معينة تركها له أحد البائعين . ابن مرزوق : المسند ،ص٤٦٠ ؛ ابن حوقل : بسط الأرض ،ص٧٦؛ ، ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري(ت٧١١هـ / ١٣١١م) : لسان العرب ، دار الحديث ، القاهرة ، ٢٠٠٣ م ، ص٢٠٩٣

٥٨ – الونشريسي : المعيار ،ج٨ ، ص٣٦٧ .

٥٩ – محمد الشريف : سبته الإسلامية ، ص٥٢ ، ٥٣ .

[٦٠] – المازوني : ا أبو زكريا يحيى بن موسى بن عيسى بن يحيى المغيليس المازوني (المتوفي ٨٨٣ هـ / ١٤٧٨ م) : الدرر المكنونة في نوازل مازونة ، تحقيق عبد الحميد حاجيات ،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ،١٩٨٢م . ص٧٣٠ ،٧٣٨

[٦١] – ابن رحال : كشف القناع ،ص١٠٠ ،١٠١ .

[٦٢] – نجاة باشا: التجارة في المغرب ،ص٥٣ .

[٦٣] – الونشريسي :المعيار ،ج٨ ،ص٣٦١ .

[٦٤] – الونشريسي : المعيار ، ج٨ ، ص٣٦٣ .

[٦٥]– المازوني : الدرر المكنونة ، ج٢ ، ص٤٧٣ .

[٦٦] – مَارْمولْ كَربَخَالْ : افريقيا ، ج٢ ، ص١٤٩ .

٦٧- Charles –Emm.aNuel DufourcaL.espagne.Catalane et le maghrib. Aux xlllee txiv Siecles.paris,1966.p.76.80

[٦٨] – الونشريسي : المعيار ، ج٨ ، ص٣٦٤ .

[٦٩] – الزركشي : تاريخ الدولتين ، ص١٢٦

[٧٠] – العبدري : رحلة العبدري ، ص١٠٤ .

[٧١] – مَارْمولْ كَربَخَالْ : افريقيا ، ج٢ ، ص١٤٩ .

[٧٢] –البرزلي : نوازل البرزلي ، ج١ ، ص ٣٤ ب

[٧٣] – روجيه لوطورنو : العلاقات التُجّارية ، ص ٨١ ، ٨٢ .

[٧٤] – الجزنائي : زهرة الأس في تاريخ مدينة فاس ، ص٧٣ .

[٧٥] –الونشريسي : المعيار ، ج٥ ، ص٢٤٤ .

[٧٦]– الوزان : وصف أفريقيا ، ص٢٤٣ .

[٧٧] – ابن مريم : البستان في ذكر العلماء بتلمسان ، ص١٠٤ .

[٧٨] – المجيلدي : التيسير ،ص ٧٣ .

[٧٩] – الونشريسي : المعيار ،ج٨ ،ص٢٦٢ .

[٨٠] – الوزان : وصف افريقيا ،ص ٢٤٣ .

[٨١] – ابن مريم : البستان فى ذكر العلماء بتلمسان ،ص ١٠٥ .

[٨٢] – الوزان: وصف افريقيا ، ص ٢٤٣ ،٢٤٤ .

[٨٣] – مَارْمولْ كَربَخَالْ : أفريقيا ، ج٢ ، ص١٤٩ .

[٨٤] – الونشريسي: المعيار ، ج٦ ، ص ١٩٧.

[٨٥] – منى سيد عبدالعزيز : الحياة الاقتصادية ، ص ٢١١ .

[٨٦] – عبدالحميدحمودة :أسواق القيروان ، ص٢٦.

[٨٧] – ابن عبدون: رسالة في اداب الحسبة ، ص٣٢ .

[٨٨]– ابن مريم : البستان ، ص ٣٣ .

[٨٩] - ابراهيم حركات : المغرب عبر العصور ،ص ٢١٦

[٩٠] – حسن على حسن : الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس ، ص٢٨٧ .

[٩١] – الوكالة في اللغة بمعنى الحفظ والرعاية ، والوكيل : حافظ لما وكل عليه ، ويقوم مقام غيره في تصريف شرعي والاجماع ، والتوكيل بمعنى التفويض والإعتماد على شخص يقوم مقام غيره ، محمد عمارة : قاموس المصطلحات الاقتصادية ، ص٦٢٧ ، ٦٢٨ .

[٩٢] –الدباغ : معالم الإيمان ، ج٢ ، ص١٧٣ .

[٩٣] –الونشريسي : المعيار ، ج٨ ، ص٢٣٠ .

[٩٤] – عطا شحاته ريه : يهود المغربين ، ص٨٦ .

[٩٥] –ابن عذارى : البيان المُغرب ، ج٥ ، ص٢٣٧ .

[٩٦] – سلفاتوري بونو : العلاقات الاقتصادية ، ص٣١٧ ، ٣٢٠ .

[٩٧] – عطا شحاته ريه : يهود المغربين ، ص١٧٩ .

[٩٨] – عزالدين موسى : النشاط الاقتصادي ، ص٣٨١ .

[٩٩] – عبدالحميد حسين حمودة : أسواق القيروان ، ص٢٨ .

[١٠٠]– نريمان عبدالكريم أحمد : مجتمع إفْرِيقِيَة في عصرالولاة ، ص١٤٠ .

[١٠١] – عطا شحاته ريه : يهود المغربين ، ص٦٤ .

[١٠٢] – روبار برنشفيك : تاريخ إفْرِيقِيَة ، ج٢ ، ص٢٥٨ .

[١٠٣] – علي بن يوسف بن الحكيم : الدوحة المشتبكة ، ص٩٥.

[١٠٤] – سعيد عبدالفتاح عاشور : أوربا في العصور الوسطى مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص١٢٠

[١٠٥] – ابن خلدون : العبر ، ج٧ ، ص٤٦٦ .

[١٠٦] – الونشريسي :المعيار، ج٥ ، ص٨٢ .

[١٠٧] –ابن عبدالرؤوف : رسالة في آداب الحسبة ، ج٨ ، ص٨٥ .

[١٠٨] – يوسف بن الحكيم : الدوحة المشتبكة ، ص١١٩ .

[١٠٩] - عاشور بوشامة : علاقات الدولة الحفصية ، ص٣٦٤ .

[111].- Amari, Michele. *I diplomi arabi del R. Archivio Fiorentino*. Felice Le Monnier, 1863.

[١١٢]– الدرر المكنونة ، ج٣ ،ص٥١ .

[١١٣] – عطا شحاته ريه : يهود المغربين ، ص١٧٨ .

[١١٤] – الونشريسي : المعيار ،ج٦ ، ص٦٨ .

[١١٥]– الوزان : وصف افريقيا ،ص٢٤٤ .

[١١٦] – هالة عبدالرازق : أسواق فاس ، ص٢٣٧ .

[١١٧] - الونشريسي:المعيار،ج٦،ص٣١٩.

أهم مصادر ومراجع البحث:

أولاً:المخطوطات:

١– **البرزلي** : أحمد بن محمد البلوي الشهير بالبرزلي (المتوفى سنة٨٤٤هـ/ ١٤٣٨م) جامع مسائل الأحكام لمانزل بالقضايا للمفتين والحكام ، المعروف بفتاوى البرزلي ، مخطوط مصور بالميكرو فيلم بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية(٤/٣٦٥) اسكوريال ١١ ق .

٢- التادلي : أبي أسحق إبراهيم محمد بن عبدالقادر الرباطي التادلي (ت ١٣١١ هـ)مخطوطةمناقب الخطاب Show the readi/www.Maktaba.org.eg

٣- عبدالباسط بن خليل شاهين(المتوفى سنة٩٢٠هـ/١٥١٤ م)الروض الباسم في حوادث العمر والتراجم – الجزء الثالث- مخطوط بالهيئة المصرية العامة للكتاب (دار الكتب العامة بالقاهرة)تحت رقم ٢٤٠٣ تاريخ تيمور٥٠٧٠٣ ميكروفيلم .

ثانياً : المصادر العربية

١- **الإدْريسي** : أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن إدريس (المتوفى ٥٨٨ هـ ١١٦٢م) نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ، ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ١٩٩٤.

٢- **ابن بطوطة** ، أبو عبد الله بن محمد بن إبراهيم الوافي الطنجي (المتوفى ٧٧٩ هـ ١٣٦٩م): رحلة ابن بطوطة المسماة : تحفة النزار في غرائب الأمصاروعجائب الأسفار ، شرحه وكتب هوامشه : طلال حرب ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط٢، (١٤١٣هـ ١٩٩٢م) .

٣- **الحميري** ، محمد بن عبد المنعم (المتوفى ٩٠٠هـ / ١٤٩٤م) :
الروض المعطار في خبر الأمصار ، تحقيق : إحسان عباس ، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ١٩٧٤م.

٤- **ابن حوقل** ، أبي القاسم بن حوقل النُّصيبي ،(المتوفى ٣٦٧هـ/ ٩٧٧م): صورة الأرض ، مكتبة دار الحياة ، بيروت ، لبنان ،

٥- **ابن خلدون** ، عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي (المتوفى٨٠٨ هـ / ١٤٠٥م) : العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس : خليل شحادة ، مراجعة : سهيل ذكّار ، الناشر دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، ٢٠٠١م.

٦- **ابن الدباغ** :عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله الأنصاري (المتوفى ٨٩٢هـ/١٤٨٩م): معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان ، تصحيح وتعليق : إبراهيم شبوح ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٦٨ م.

٧ - **ابن رحال** : أبي علي الحسن بن رحال (المتوفى ١١٤٠ هـ / ١٧٢٨م) : كشف القناع عن تقنين الصناع ، تحقيق : محمد بن الأجفان ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٦ م.

٨- **الزركشي** : محمد بن إبراهيم اللؤلؤي (المتوفى ٨٨٧هـ /١٤٨٢م) : تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية ، تحقيق : الحسين اليعقوبي ، المكتبة العتيقة ، تونس ، ١٩٨٨ م.

٩- **العبدري** ،أبو عبد الله محمدبن محمد بن علي بن أحمد (المتوفى ٧٠٠ هـ / ١٣٠٠ م) : الرحلة المغربية المعروفة برحلة العبدري ، تحقيق : محمد الفاسي ، الرباط ، ١٩٦٨ م

١٠-**ابن عبد الرؤوف،** أحمد بن عبد الله بن عبد الرؤوف (كان حيًا في القرن السادس الهجري /الثاني عشر الميلادي) :

رسالة في آداب الحسبة ضمن ثلاث رسائل أندلسية عن الحسبة ، تحقيق: ليفي بروفنسال ، المعهدالفرنسى

١١- **ابن القطان:** أبو محمد الحسن بن علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي (المتوفي منتصف القرن السابع الهجري/الثاني عشر الميلادي) : نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان تحقيق : محمد علي مكي ، الطبعة الأولى ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت، لبنان ، ١٩٩٠ م .

١٢- **ابن القنْفذ** : أبو العباس أحمد بن حسن بن علي بن الخطيب القسنطيني (المتوفي ٨١٠ هـ /١٤٠٧ م) : الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية ، تحقيق : محمد الشاذلي ، وعبد المجيد التركي ، الدار التونسية للنشر،١٩٨٦م.

١٣- **المازوني** : ا أبو زكريا يحيى بن موسى بن عيسى بن يحيى المازوني (المتوفي ٨٨٣ هـ / ١٤٧٨ م) : الدرر المكنونة في نوازل مازونة ، تحقيق عبد الحميد حاجيات ،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ،١٩٨٢م.

١٤- **ابن مرزوق** : محمد بن مرزوق التلمساني (المتوفي ٨١٧هـ/١٣٩٧م):المند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن ،دراسة وتقديم محمود بو عياد ،الشركة الوطنيةو للنشر والتوزيع ،الجزائر ،١٩٧١م ،ص١٩٤.

١٥- ابن مريم : أبي محمد عبد الله محمد بن أحمد (كان حيا سنة ١٠٢٥م

البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان طبعه واعتني بمراجعته الشيخ محمد بن أبي شنب ، المطبعة التعليمية ، ١٩٠٨م.

١٦- ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري

(ت٧١١هـ / ١٣١١م) لسان العرب ، دار الحديث، القاهرة ، ٢٠٠٣ م .

١٧- الوزان، الحسن بن محمد الوزان الفاسي المعروف بليون الإفريقي (المتوفي ٩٥٧ هـ / ١٥٥٠ م) : وصف إفريقيا ، ترجمة عبد الرحمن حميدة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مكتبة الأسرة ، ٢٠٠٥ م .

١٨- الونشريسي : أبو العباس أحمد بن يحيى (المتوفي ٩١٤ هـ/ ١٥٠٨ م) : المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقيا والأندلس والمغرب ، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م.

١٩ - يحيي بن خلدون : |(المتوفي ٧٨٠هـ): بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد ،تحقيق وتعليق عبد الحميد حاجيات ، المكتبة الوطنية الجزائر ،١٩٩٠ بغية الرواد ،ج١.

ثالثاَ:المراجع العربية والمعربة والأجنبية :

١- **جورج مارسية** : مدن الفن الشهيرة ،دار النشر ، التل ، الجَزَائِر ،٢٠٠٤.

٢- **سامح هاشم زكي :** المتصوفة في بلاد المغرب ، رسالة ماجستير ، معهد البحوث والدراسات الإفريقية ، جامعة القاهرة ،٢٠١٤ م.

٣- **سعيد عبدالفتاح عاشور** : أوربا في العصور الوسطى مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٩

٤- **سمير علي أحمد سعد :** الحياة الاقتصادية والاجتماعية لدولة بني عبدالواد الزيانية بالمغرب الأوسط (٦٣٦-٩٣٦هـ/١٢٢٥-١٥٥٤م) رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة بني سويف ٢٠١٣.

٥-**عبدالله أحمد حسين** :قسنطينة في العصر الحفصي (٦٢٧-٩٤٣هـ/١٢٢٩-١٥٣٦م) رسالة دكتوراة غير منشورة ، معهد البحوث والدراسات الإفْرِيقِيَة ، جامعة القاهرة ٢٠١١م .

٦- **عبد الحميد حسين حموده** :أسواق القيروان في عصر الأغالبة (١٨٤-٢٩٦هـ/٨٠٠-٩٠٩م) مجلة الدراسات الإفريقية ،العدد٦٥، ٢٠٠١م.

٧- **عبدالعزيز الدولاتي** : مدينة تونس في العهد الحفصي ،تعريب محمد الشابي ، دار سراس للنشر ،تونس ،١٩٨١.

٨- **عبد العزيز فيلالى** : تلمسان فى العهد الزيانى ، موفم للنشر ، الجزائر ٢٠٠٧ م.

٩- **عبدالوهاب بن منصور** : قبائل المغرب ، المطبعة الملكية ، الربط ، ١٩٦٨،ج١.

١٠- **عزالدين موسى:** النشاط الاقتصادى والاجتماعى فى المغرب الاسلامى خلال القرن السادس الهجرى،دار الشروق الطبعة الاولى ،١٩٨٢م.

١١- **مارمول كربخال** :أفريقيا ، ترجمه من الفرنسية محمد حجي وآخرون ، دار نشر المعرفة والتوزيع ، الرباط. المغرب ، ١٩٨٩م.

١٢-**محمد عمارة** :قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية ، دار الشروق ، القاهرة،١٩٧١م .

١٣-**محمد عيسى الحريري** : تاريخ المغرب الإسلامي والأندلس في العصر المريني ، دار القلم ، الكويت .

١٤-**منى سيدعبدالعزيز:** الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الدولة الحفصية ، رسالة ماجستير غير منشورة ،معهد البحوث والدراسات الإفريقية ، القاهرة ، ١٩٨٦م .

١٥- نريمان عبدالكريم أحمد:مجتمع إفريقية في عصر الولاة،الهيئة المصرية العامة للكتاب ، فرع الصحافة ، ٢٠٠٠ .

١٦- **هالة عبدالرازق محمد :**

أسواق فاس في العصر المريني رسالة ماجستير غير منشورة معهد البحوث والدراسات الإفْرِيقِيَة جامعة القاهرة ، ٢٠١١.

١٧- Amari, Michele. *I diplomi arabi del R. Archivio Fiorentino*. Felice Le Monnier, 1863.

١٨-Charles –Emm.aNuel DufourcaL.espagne.Catalane et le maghrib. Aux xlllee txiv Siecles.paris,1966.p.76.80

١٩-Pink, Karl. *The triumviri monetales and the structure of the coinage of the Roman Republic*. No. 7. American numismatic society, 1952.

الشفاعات في ضوء السنة النبوية

إعداد البـــــــاحث

د/ يـــونـس علي عبـــــد المجيد سليمـان

الحاصـــــــــل على درجة الدكـــــتوراه في الحديث الشريـــــــــف

من كليـــــــــة أصـــــــول الدين – جـــــــــــامعة الأزهـــــــر

يناير 2018

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، الذي أبان الطريق للسالكين، وأوضح السبيل للمفلحين، وأقام الحجة علي الناس أجمعين، والصلاة والسلام علي خير الأنام، و خير الأنبياء مقامًا، وأصدقهم كلامًا – صلى الله عليه وعلي آله وصحبه وسلم، والتابعين لهم بإحسان .

وبعـــــــــــد ...

فإن من أعظم النعم التي أنعم الله بها علينا واتمها وأبقاها ذكرًا هي نعمة الإسلام، ذلك الدين الذي انزل الله به آخر كتبهِ، وبعث به خاتم رسله، فقامت به الحجة، واتضحت به المحجة، وعصم الله به الأمة من الضلالة، وحماها من الجهالة .

وإنا لنحمد الله تعالى أن تولى بنفسه حفظ كتابه، وأعلن ذلك، فقال جل شأنه في سورة الحجر:{ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون }سورة الحجر(9).

وكما حفظ الله تعالى كتابه حفظ سنة نبيه كذلك، لأن حفظ السنة حفظ للقرآن أيضا، فهي البيان النظري والعملي للقرآن الكريم، قال تعالى في سورة النحل { وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون } .النحل (44).

وقيّض الله تعالى في كل عصر حماة للدين، وحراسًا للشرع، يحملون لواء الشريعة ويدفعون عنها تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، يورثها كل جيل إلي الذي يليه، فكانوا بحق أئمة هدى يقضون بالحق وبه يعدلون .

وكان من توفيق الله تعالى للأمة الإسلامية أن وجه عناية علمائها إلي حفظ أسانيد الكتاب والسنة، فتميزت أمتنا المباركة من بين الأمم، بحفظ أسانيد شريعتها،

فروت الأمة عن رسول الله – صلي الله عليه وسلم – القرآن الكريم متواترًا آية، آية وكلمة، كلمة وحرفًا، حرفًا .

كما روت عن نبيها الكريم – صلى الله عليه وسلم – كل أقواله وأفعاله وأحواله، فهو المبلغ عن ربه والمبين لشرعه والمأمور بإقامته دينهِ .

وبفضل الله تعالى أدى علماء كل عصر الأمانة علي وجهها، واجتهدوا في نقل كل ما رواه عنه الرواة،وحرروا القواعد التي يزنون بها المرويات، واحتاطوا، وجدوا، واجتهدوا، وأفنوا حياتهم في خدمة السنة المطهرة، وتجشموا الصعاب في سبيل نشرهاوالدفاع عنها .

فقيّض الله تعالى لسنة نبيه – صلى الله عليه وسلم – أئمة هدى، ومصابيح دجى، فقاموا بدحض الشبهات،ودافعوا عن السنة النبوية، مدافعين في الوقت نفسه عن الإسلام ذاته، ضد أهل الزيغ والانحراف .

ومن حفظهِ تعالى للسنة النبوية حفظهِ الطرق الموصلة إليها وهو ما يسمى بالإسناد وقد خُصت هذه الأمة بالإسناد من بين سائر الأمم تثبيتًا لنصوصها وأحكامها، وتبليغها من سلفها لخلفها، وقد كان الإسناد الشرط الأول في كل نقل حتى للكلمة الواحدة يتلقاها اللاحق عن السابق .

والفقهُ في دين الله عز وجل والاشتغال بالعلم الشريف خير ما أُفنيت فيه الأعمار، وتحملت من أجله المشاق، وقطعت فيه الأسفار، وأحسن ما أكب عليه المجتهدون آناء الليل وأطراف النهار، وأنفس ما اتصل فيه نور المصباح بنور الصباح، ولا غرو فقد قال صلى الله عليه وسلم : ((من يرد الله به خيرًا يفقه في الدين))[1].

([1])أخرجه البخاري في صحيحه "كتاب العلم، باب من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين **39/1** رقم **(71)**" ، وأخرجه في مواضع أخرى، ومسلم في صحيحه "كتاب الزكاة باب النهي عــن المسألة **719/2** رقم **(1037)** من حديث معاوية τ" ورواه غيرهما .

وسبيل ذلك في الاشتغال بكتاب الله سبحانه وتعالى، هذا الحصن الحصين، والدستور الخالد الذي يحفظ الله به الأمة، ولن يصل راغب إلي ما يريد في ذلك إلا إذا عكف علي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، يستخرج نصوصها من مظانها، ويتلقى متونها من مصادرها، ويستوثق من صحتها بدراسة أسانيدها، والكشف والتنقيب عن رواتها، مراعيًا، في ذلك جمع أحاديث الباب وجملة المرويات في كل مسألة من مسائلها؛ إذ بذلك تظهر المعاني، وتتضح الحقائق، وتنكشف الأسرار، وتتجلي الاحكام والقواعد، فيستفيد المسلم ما في الباب والحديث من فوائد، والاشتغال بالسنة علي هذا النحو هو اشتغال بالقرآن الكريم، فهي مفصلة لمجمله، مُبينة لمبهمهِ، موضحة لمشكلهِ، مقيدة لمطلقهِ، مخصصة لعامهِ، وما جاءت به مستقلة عنه فهو نوع تفصيل لما في كتاب الله عز وجل:{وَمَا آَتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ }(الحشر7) وقال تعالى : {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآَخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا} (الأحزاب : 21)وقد تعاملت الأمة مع السنة على هذاالنحومن عهدالصحابة والتابعين لهم بإحسان _رضي الله عنهم وأرضاهم _ يبين ذلك ما رواه البخاري _رحمه الله تعالى_قال : "سمعت عليّ بن المديني يقول: "التفقهُ في معاني الحديث نصف العلم" [1] ويقول ابن عبدالبر : إن المفرط في حفظ طرق الآثار دون الوقوف علي معانيها وما قال الفقهاء فيها لصفر من العلم" [2] .

ولا يشك مسلم أن شريعة الله عز وجل الحكيم الخبير هي التي تصلح بها أحوال المسلمين في كل زمان ومكان؛ لأنها شريعة الحق للخلق، وهو سبحانه وتعالى العليم بما يصلح عباده وبما يسعدهم في الدنيا والآخرة، يقول تعالى : {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} (الملك : 14)، ويتمثل هذا الشرع في القرآن

([1]) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، 211/2، رقم (1634) .

([2]) جامع بيان العلم، 171/2 .

الكريم، ثم في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا هو منهج الله سبحانه وتعالى الصالح المصلح لكل زمان ومكان، فسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم هي النور الذي أضاء الدنيا بعد إظلام، والهدى الذي جاء الدنيا بعد ضلال، والبلسم الشافي والدواء الناجع لكل داء، يقول تبارك وتعالى: {قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ} (المائدة 15).

ولقد وعى سلفنا الصالح ارتباط السنة بالكتاب، وارتباط الكتاب بالسنة بحيث لا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر، وأثر في ذلك عنهم ما جاء عن عمربن الخطاب رضي الله عنه قال:(رُدُّوا الجَهَالات إلي السُّنة)[1]،وما جاء عن أبي حنيفة – رحمه الله تعالى – قال: "لولا السنة لما فهم أحد منا القرآن"[2]، ومن ذلك ما روي أن رجلاً قال لمُطرِّف بن عبد الله الشِّخِّير:"لا تحدثونا إلا بالقرآن، فقال: والله ما نريد بالقرآن بديلًا، ولكنا نريد من هو أعلم منا بالقرآن"[3]، ومن ثم بذل علماء المسلمين في كل عصر جهودًا مخلصة لصيانة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والوقوف علي أسرارها للعمل بها، واتباعًا لهديه صلي الله عليه وسلم، ولقد كانت هذه الجهود محيطة بكل مجال يمكن تصوره في سبيل الحفاظ علي سنة رسول الله صلي الله عليه وسلم، فشملت هذه الجهود تنقيتها من كل دخيل،

([1])أخرجه البيهقي في الكبرى كتاب "العدد"، باب الاختلاف في مهرها وتحريم نكاحها علي الثاني **442/7 (15322)**" وفي الصغرى كتاب "العدد باب اجتماع العدتين **476/6 – 477** رقم **(2832)**" وسعيد بن منصور في سننهِ كتاب "الطلاق باب من راجع امرأته وهو غائب وهي لا تعلم **355/1** رقم **(1326)**" . قال الدارقطني : حديثًا أن عمر خطب فقال : "رُدُّوا الجهالاتِ إلي السنة" تفرد به أشعث بن سوار عن الشعبي عنه. ينظر أطراف الغرائب والأفراد **148/1** رقم **(181)** وجامع بيان العلم **187/2.**

([2])قواعد التحديث، ص **52** للقاسمي .

([3]) ينظر جامع بيان العلم وفضله 191/2 ومفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، ص 36 .

وتصنيفها، وتوضيحها؛ لتكون قريبة التناول، سهلة المأخذ، لكل راغب في الإفادة من مصنفاتها، راشِف من معينها، مستنشقٍ لطيب عبيرها، ولا شك أن من أفضل ما يتعلق بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم إبراز كلامه، وتوضيح معناه في صورة موضوعية، تجمع بأطراف الموضوع، متناولةً له من كل جانب؛ حتى تتضح الصورة لكل مريدٍ، يرغب في تطبيق سنتهِ صلى الله عليه وسلم، مع دراسته والتفقهفي معانيه، كما قال صاحب كشف الظنون: "العلم بدراية الحديث علم باحث عن المعنى المفهوم من ألفاظ الحديث، وعن المراد منها مبنيًا علي قواعد العربية وضوابط الشريعة، ومطابقاً لأحوال النبي صلى الله عليه وسلم[1].

أهمية وأسباب اختيار هذا البحث.

وترجع أسباب دراسة هذا الموضوع لعدة أمور منها :

1- التشرف بخدمة سنة نبينا محمد صلي الله عليه وسلم والعمل في حقلها،والاغتراف من معينها والوفاء والحب لها بما يكون سببًا للسعادة في الدنيا والآخرة.

2- حاجة الناس إلي معرفة سنة نبيهم صلى الله عليه وسلم وبخاصة الصحيح منها، والحسن، مما يقوي حبهم لنبيهم صلى الله عليه وسلم واستمساكهم بالاقتداء به والتحلي بأخلاقهِ.

3- محاولة تقريب هذا النوع من الأحاديث للخاصة، والعامة إن شاء الله تعالى.

([1])**كشف الظنون، 635/1 .**

4- بيان فائدة الجمع الموضوعي للأحاديث وأثر ذلك في فهم السنة النبوية مما يعين علي العمل بها للأفراد والجماعات.

5- حاجة المجتمع المسلم لبيان حكم الله وحكم رسوله في الشفاعات لتعرضهم لذلك في كثير من شئون حياتهم.

منهج البحـــــث:

وقد سلكت في هذا البحث الطريقة الآتية :

1- أقوم بوضع عناصر لكل موضوع حسب اجتهادي علي حسب النصوص الواردة ثم أجمع تحت هذا العنصر الأحاديث الواردة متحرياً منها ما هو قابلٌ للحجة كالصحيح، والحسن،وتجنبت الموضوع وأما الضعيف فلا ألجأ إليه إلا إذا كان له شواهد تقويهِ.

2- أتناول بعض الآيات القرآنية المتصلة بالموضوع باعتبار أن السنة شارحةُ للقرآن ومنهجي في إيرادها تفسيرها بالمأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو الصحابة، أو التابعين، وقد أتعرض – أحياناً – لكتب التفسير الأخرى علي حسب ما تفتضيه طبيعة البحث.

3- أتناول أقوال العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم في الموضوع باعتبارهم أفهم الأمة بالنصوص، وأعلمهم بها، وأقربهم من زمنها، موثقاً هذه الأقوال بذكرمصادرها ما أمكن.

4- إذا كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما لا أتوسع في تخريجه، وإن كان في غيرهما خرجتهُ،مع بيان حالهِ من الصحة، أو الحسن، أو الضعف .

5- أُخرّج الآيات القرآنية، وأضبط الأعلام، والألقاب، والأنساب بالشكل .

خُطــة البحـــث:

وقد قسمت هذا البحث إلي مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وقائمة ثبت المصادر والمراجع.

أولاً: التمهيد، وقد تناولت فيه

أ – التعريف بالشفاعة في اللغة، والاصطلاح.ب– التعريف بالسنة في اللغة، والاصطلاح.

ج ــ الدراسة الموضوعية. د– فوائد الدراسة الموضوعية.

ثانيًا : مبـــاحث البحـــث

المبحـــث الأول:

ــوفيه :**الشفاعات الأخرويــة**وما يتعلق بها.

المبحــث الثاني :

ــوقد تناولت فيه**أنواع الشفاعات الدنيوية**، وموقف السنة النبوية منها.

ثالثًا : الخاتمـــة

ــ وقد تناولت فيها نتائج البحث، وأهم التوصيات،وقائمة ثبت المصادر والمراجع.

رابعًــا : قائمة ثبت المصادر والمراجع

ــوقد تناولت فيها أهم المصادر، والمراجع التي توصلت إليها واعتمدت عليها في هذا البحث.

أولاً: التمهيد :

- **التعريف بالمصطلحات الواردة في البحث وهو عبارةعن المطالب الآتية:**

أ- المطلب الأول : الشفاعـــــة.

ب-المطلب الثاني: السنـــــــة .

ج- المطلب الثالث: الدراســــــة الموضوعية.

د- المطلب الرابع: فوائد الدراسة الموضوعية.

(أ)المطلب الأول:الشفاعـــــــــة.

1-الشفاعة في اللغة :

قال الزبيدي : في مادة شَفَعَ : الشفع خلاف الوتر وهو الزوج وقد،شفعه شفعًاكمنعه أو كان وتراً فصيره زوجاً، الشفع : يوم الأضحى أي من حيث أن له نظيراً يليه والوتر يوم عرفة، وقوله تعالى "مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا(النساء: 85) أي من يزد عملاً إلي عمل، من الشفع وهو الزيادة، وقال الراغب:أي من انضم إلي غيره وعاونه وصار شفعًا له أو شفيعًا له في فعل الخير والشر فعاونه أو شاركه في نفعه وضره، والشفاعةُ : كلام الشفيع في حاجة يسألها لغيره وشفع إليه في معني طلب إليه .

وقال الراغب: الشَفْعُ ضم الشيء إلي مثله والشفاعة : الانضمام إلي آخر ناصرًا له وسائلاً عنه، ومنه الشفاعة في القيامة [1].

وقال غيره : الشفاعةُ : التجاوز عن الذنوب، والجرائم، والشافع : الطالب لغيره، وتقول :استشفعت لفلان فتشفع لي إليه فشفعه في، والاسم : الشفاعةُ وتستعمل بمعني الإعانة، والشافعُ : المعين .

([1]) بتصرف واختصار من تاج العروس، **279/21**، مادة شَفَعَ.

قال النَّابِغةُ :

أتاك امروُ مستعلنٌ شَنَآنُهُ ... لَهُ مِنْ عَدُوٍ مِثْلُ ذلك شافِعُ

أي: مُعِينٌ أ.هـــ [1].

2- الشفاعة في الاصطلاح :

هي سؤال فعل الخير، وترك الضر عن الغير، لأجل الغَيْر علي سبيل الضراعة، ولا تستعمل لغةً إلا بضم النَّاجي إلي نفسه، من هو خائفٌ من سطو الغَيرْ . أ.هـــ [2] .

(ب) المطلب الثاني: السُّنة.

(1) السُّنة في اللغة:

تطلق السنة في اللغة علي معانٍ عدة منها:

1- **السيرة** : الطريقة حسنة كانت أو قبيحة قال خالد بن عتبة الهُذليّ :

فلا تجزَعنّ من سيرة أنت سرتها .. فأول راضٍ سُنّة من يَسيرُها

والمعني : فأول راضٍ طريقة.

وبهذا المعني ورد قوله صلى الله عليه وسلم ((مَن سَنَّ في الإِسلام سُنَّة حَسَنَة فله أجرُها وأجرُ من عمل بها من بعده، من غير أن يَنْقُصَ من أجورهم شيء، ومن سَنَّ في الإِسلام سُنَّة سيِّئة كان عليه وِزْرُها، وَوِزْرُ مَنْ عمل بها من بعده، من غير أن ينقُصَ من أوزارهم شيء)) [3] .

([1])معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي ت 130 هـــ 261/1 .

([2])الكليات لأبي البقاء الكفوي، ص 536 .

([3]) رواه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار2، ص704 (1017) ورواه غيره.

وخصها بعض أهل اللغة بالطريقة الحسنة دون غيرها قال الأزهري: والسنة الطريقة المستقيمة المحمودة ولذلك قيل فلان من أهل السنة يمدحونه بذلك أ.هـ [1].

2- ومنها ما يدل علي الصقالة والملامسة، ومن ذلك إطلاقها علي الوجه،أو دائرته، أو صورته، لصقالتهِ، وملاستهِ قال الأعشى :

كريمًا شمائلهُ من بني * معاويةَ الأكرمينَ السننِ**

والمعنى : أي الأكرمين الوجوه فأراد بالسنن : الوجوه ومفردها سُنة : أي الوجه .

3- ومنها تتابع الشئ وتواليه يُقال : سَنّ الماء إذا صَبَّهُ، ووالى في صَبِّه، وتابع ذلك من باب تشبيه السُنَّة الحسنة لاضطراد العمل بها بالماء المصبوب لتواليه علي مكان واحد، إلي غير ذلك من الإطلاقات اللغوية.

(2) السنة في الاصطلاح عند المحدثين:

إن كلمة السنة لها إطلاقات متعددة فقد تطلق أحياناً ويرادبها الشريعة، وقد تقرن بالقرآن فيراد بها الوحي، وقد يراد بها ما كان عليه عمل أصحاب رسول الله ﷺ سواء كان ذلك في القرآن الكريم، أم في المأثور عن النبي ﷺ .. ولما كان بحثُنا متعلق بالسنة عند أهل الحديث، فإنها تطلق عندهم على ما أضيف إلي النبي ﷺمنقولٍ، أو فعلٍ أو تقريرٍ أو صفةٍ خلقيةٍ أو خلقيةٍ، سواء كان ذلك قبل البعثة_كتحنثهِ في غار حراء_أو بعدها [2] .

(ج)المطلب الثالث : الدراسة الموضوعية :

([1])تهذيب اللغة، ج4، ص298.

([1]) السنة قبل التدوين، ص 13.

الدراسةُ مشتقة من الفعل دَرَسَ – جاء في المعجم الوسيط : دَرَس دَرْساً ودروساً عفا وذَهَبَ أثره، وتقادم عَهْدُه، ونحوه : أخلق وبَلَي، والبعير جَرُبَ، والمرأة : حاضت فهي دارس ودروس،والشيءُ درساً : قرأه وأقبل عليه ليحفظه ويَفْهَمَهُ ويُقَال : "دَرَس العلم والفَنَّ، – والحنطة درَسَهَا ودَارَسَ الكتاب، ونحوه مُدَارسة، ودراساً دَرَسَهُ، وفلاناً : مَارَاه وذاكره، وَدَرَّس الكتاب ونحوه دَرَسَهُ، وتدارس الكتاب، ونحْوَه دَرَسَهُ، وتَعَهَّدَه بالقراءة،والحفظ لئلا ينساه، والطلبة الكتاب : دَرَسَهُ كُلٌّ منهم علي الآخر، وادَّارس الكتاب ونحوه وتدارسَهُ، والدرس : المقدار من العلم يُدْرس في وقت ما" [1] .

(د) المطلب الرابع: فوائد الدراسة الموضوعية

- جمع أحاديث الموضوع الواحد في مكان واحد يعين علي إزالة ما قد يبدو من تعارض بين بعض الأحاديث بحيث لا تتشابهها إلي محكمها ويحمل مطلقها علي مقيدها، ويفسر عامها نجاحها، وبذلك يتضح المعني المراد منها ولا يضرب بعضها ببعض .
- جمع أحاديث الموضوع الواحد وروايات الحديث المتعددة في مكان واحد يساعد علي كشف ما قد يكون في بعض الأحاديث أو الطرق من علل كالإرسال، أو التدليس، أو الشذوذ، أم الإدراج، أو غير ذلك مما يكون له أعظم الأثر في معرفة درجة الحديث ومن ثم الاحتجاج به، أو عدم الاحتجاج به، كذلك جمع الطرق والنصوص في موضع واحد قد يؤدي إلي تقوية الحديث من خلال معرفة متابعاته وشواهده المتعددة كذلك جمع الطرق يساعد علي الترجيح عند التعارض.

([1])المعجم الوسيط، مادة دَرَسَ، **279/1، 280**، بتصرف واختصار .

- جمع أحاديث الباب في مكان واحد قد تكشف سبب ورود الحديث مما يساعد علي حسن الفهم وقد يكون معرفة سبب ورود الحديث مبيناً ارتباط الحكم في بعض الاحاديث بعلة معينة وقد يكون سبباً مزيلاً لتعارض يظهر بين الاحاديث .
- الدراسة الموضوعية للسنة النبوية، تكشف لنا عن عظمة السنة وشمولها، وكفايتها مع القرآن الكريم لصنع الحياة الفاضلة في مختلف المجالات .
- العمل علي مساعدة إخواننا من الدعاة، والمصلحين المربين، والمرشدين في التعرف علي مثل هذا النوع من الأحاديث مما يكون عوناً لهم في خطبهم، ودروسهم، ومواعظهم من خلال السنة الصحيحة التي هي عدتهم وزادهم.
- والمقصود بالدراسة هنا جمع الأحاديث ذات العلاقة بالموضوع وقراءتها وتحليلها.
- وأما الموضوعية فهو مصدر صناعي، نسبة إلي الموضوع، وهي كلمة يدل مدلولها اللُّغوي علي معان منها جعل الشيء في مكان سواء كان ذلك بمعني الحَطّ أو بمعنى الإلقاء والتثبيت في المكان أ.هـ [1].
- وعلي هذا يمكن أن نُعَرِف الدراسة الموضوعية، فنقول : هي جمع القضايا التي تناولتْها نصوص الأحاديث المتحدة في المعني، أو في الغاية، أو فيهما معاً وذلك بجمعها من مصادرها المتعددة ووضعها في مكان

([1]) ينظر معجم مقاييس اللغة، 117/1 – 118، ولسان العرب، 396/1 – 398، وتاج العروس، 543/5 – 545 وغيرها .

واحدٍ والنظر فيها علي هيئةٍ مخصوصةٍ، بشروطٍ مخصوصةٍ لبيان معانيها واستخراج عناصرها والربط بيها برباط جامع [1] .

أولاً: المبحث الأول : الشفاعات الأخروية، وما يتعلق بها.

ويتكون هذا المبحث من مجموعة من المطالب منها :

(1) المطلب الأول : الشفاعة الأخروية.

(2) المطلب الثاني: الاغترار بالشفاعة.

(1) المطلب الأول : الشفاعة الأخروية .

ـــوالشفاعات في الآخرة هي من رحمة الله عز وجلَّ وقد جاء في السُّنَّة النبوية ما يدل علي أنَّ العمل وحدهُ لا يجعل العبد مستحقاً للجنة لأن عمله لا يقابل شيئاً من نعم الله عز وجل علي الإنسان، وإنما هو سبب لتفضل الله عز وجل، وإعانته للعبد فعن أبي هريرة قال : سَمِعْتُ رسول الله ﷺيقول : "لَنْ يَدْخُلَ أَحَدُكُمْ الْجَنَّةَ بِعَمَلِهِ قَالُوا: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّه بِفضلٍ ورَحْمَةٍ فَسَدِّدوا، وقارِبوا، ولا يَتَمَنَيَّنَ أَحَدُكُم الموتَ إِمَّا مُحْسِنًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَزْدَادَ خيراً، وإِمَّا مُسِيئاً فَلَعَلَّهُ أَن يَسْتَعْتِبَ" [2].

([1])ينظر قطوف من الأدب النبوي، أ.د/ عبدالرحمن البر، ص **23** .

([2])رواه البخاري في صحيحه، واللفظ له كتاب، المرضي بتمني المريض الموت **121/7**، رقم **(5673)** وفي كتاب الرقاق بالقصد، والمداومة علي العمل **98/8 (6463)**، بنحوه عن أبي هريرة ψ وفي نفس الكتاب، والباب برقم **98/8 (6467)** عن عائشة بنحوه، ورواه الإمام مسلم في صحيحه كتاب صفة القيامة، والجنة والنار، بلن يدخل أحد الجنة بعمله بل برحمة الله تعالى

ومن أعظم الرحمات التي يمتن الله بها علي خلقه في الآخرة شفاعة الرسول ﷺيقولاللهعزّوجلّ"وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا" (الإسراء : 79).

قال الإمام ابن جرير الطبري:"أكثر أهل العلم على أن ذلك هو المقام المحمود الذي هو يقوم ﷺيوم القيامة للشفاعة للناس ليريحهم رَبَّهُمْ من عظيم ما هم فيه من شِدَّة ذلك اليوم"[1].

وقال الإمام بن كثير: ولرسول الله ﷺ تشريفات يوم القيامة لايشركه فيها أحدٌ وتشريفات لا يساويه فيها أحدٌ فهو أول من تنشق عنه الأرض، ويبعث راكباً إلي المحشر، وله اللواء الذي آدم فمن دونه تحت لوائه وله الحوض الذي ليس في الموقف أكثر وارداً منه، وله الشفاعة العظمي عند الله ليأتي لفصل القضاء بين الخلائق [2] .

قال أبو الحسن الأشعري :"قد أجمع المسلمون أن الرسول ﷺ له شفاعة" [3] .

ومِمَّا اختصَّ الله به نبينا محمداً ﷺشفاعتهُ لأهل المحشر يوم القيامة، وهي الشفاعة العظمي التي أشار إليها ربنا سبحانه وتعالى بقوله : "عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا" (الإسراء:79) .

2169/4 (2816) عن أبي هريرة، وبرقم **(2171/4)** رقم **(2818)** عن عائشة رضي الله عنها بنحوه ورواه غيرهما .

([1])تفسير الطبري، 143/15، 144 .

([2]) تفسير ابن كثير، 335/4 .

([3])الإبانة في أصول الديانة، ص 241 .

عن ابن عمر – ψ : يقول : إن النَّاس يصيرون يوم القيامة جُثاً كل أمة تتبع نبيَّها يقولون فلان : اشفع، يا فلان اشفع، حتى تنتهي الشفاعة إلي النبي ﷺفذلك يوم يبعثه الله المقام المحمود[1] .

وعن جابر بن عبدالله ψأن رسول الله ﷺقال:" مَنْ قَالَ حِينَ يَسْمَعُ النِّدَاءَ:اللَّهُمَّ رَبَّ هَذِهِ الدَّعْوَةِ التَّامَّةِ، وَالصَّلَاةِ الْقَائِمَةِ، آتِ مُحَمَّدًا الْوَسِيلَةَ وَالْفَضِيلَةَ، وَابْعَثْهُ مَقَامًا مَحْمُودًا الَّذِي وَعَدْتَهُ؛ حَلَّتْ لَهُ شَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ" [2]

قال الإمام النووي – رحمه الله تعالى : "والحكمة في أن الله ألهمهم سؤال آدم ومن بعده صلوات الله وسلامه عليهم في الابتداء ولم يلهموا سؤال نبينا محمد ﷺ هي والله أعلم إظهار فضيلة نبينامحمد ﷺ فإنهم لو سألوه ابتداء لكان يحتمل أن غيره يقدرعلي هذا ويحصل ه وأما إذا سألوه غيره من رسل الله تعالى وأصفيائه فامتنعوا ثم سألوه فأجاب وحصل غرضهم فهو في النهاية في ارتفاع المنزلة وكمال القرب وعظم الإدلال والأنس وفيه تفضيلة صلي الله عليه وسلم علي جميع المخلوقين، من الرسل، والآدميين، والملائكة، فإن هذا الأمر العظيم وهي الشفاعة

([1])رواه البخاري في صحيحهِ، كتاب التفسير بقوله "عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً" 86/6 (4718) .

([2])رواه بهذا اللفظ البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب قوله "عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً" 86/6 (4719) وفي كتاب الأذان، باب الدعاء عند النداء 126/1 (614) من حديث جابر بن عبدالله τ وبنحوه الإمام مسلم في صحيحه كتاب الصلاة،باب القول مثل المؤذن لمن سمعه ثم يصلي علي النبي ρ ثم يسأل له الوسيلة 288/1 (384) من حديث عبدالله بن عمرو τ ورواه غيرهما .

العظمي لا يقدر علي الإفراج عليه غيره صلى الله عليه وسلم وعليهم أجمعين والله أعلم [1] .

وقال شيخ الإسلام بن تيمية – رحمه الله تعالى : "وله صلى الله عليه وسلم في القيامة ثلاث شفاعات، أما الشفاعة الأولى، فيشفع في أهل الموقف حتى يقضي بينهم بعد أن تتراجع الأنبياء آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسي، وعيسي بن مريم، عن الشفاعة حتى تنتهي إليه، وأما الشفاعة الثانية، فيشفع في أهل الجنة أن يدخلوا الجنة، وهاتان الشفاعتان خاصتان له، وأما الشفاعة الثالثة، فيشفع فيمن استحق النّار، وهذه الشفاعة له ولسائر النبيين، والصديقين، وغيرهم فيشفع فيمن استحق النار، ألا يدخلها ويشفع فيمن دخلها أن يخرج منها"[2] .

وعن جابر بن عبدالله قال : قال رسول الله ﷺ : "أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ من الأنبياء قَبْلِي نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ،وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، وأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ وَأُحِلَّتْ لِي الْمَغَانِمُ وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كافة، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ"[3].

وعن ابن عباس ψ أن رسول الله ﷺقال :"أُعطيتُ خمساً لم يعطهن نبي قبلي، ولا أقولهن فخراً، بعثت إلى الناس كافة الأحمر والأسود، ونُصرت بالرعب مسيرة

([1])شرح النووي علي مسلم **56/3**، وطرح الترتيب **118/3** .

([2]) مجموع الفتاوي 147/3، وما بعدها .

([3]) رواه البخاري في صحيحهِ كتاب الصلاة، باب قول النبي ρ "جُعلت لي الأرضُ مسجدًا وطهورًا 95/1 رقم (438) ورواه الإمام مسلم في صحيحهِ كتاب المساجد، ومواضع الصلاة باب "جُعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً" 370/1 (521)، من حديث جابر τ ورواه غيرهما .

شهرٍ، وأُحِلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي، وَجُعلت لي الأرضُ مسجدًا وطهورًا، وأعطيتُ الشفاعة فأخرتها لأمتي فهي لمن لا يشرك بالله شيئا "[1] .

وبنحوه ما جاء عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ عام غزوة تبوك قام من الليل يُصَلّي وانصرف عليهم فقال لهم "لقد أُعطيت الليلة خمساً ما أعطيهن أحدٌ قبلي وفيه ... والخامسة هي ما هي قيل لي سل فإن كل نبي قد سأل فأخّرْتمسألتي إلي يوم القيامة فهي لكم ولمن شهد أن لا إله إلا الله" [2] .

قال الحافظ بن رجب – رحمه الله تعالى : "وأما الشفاعةُ التي اُختص بها النبي ﷺمن بين الأنبياء فليست هي الشفاعة في خروج العُصَاة من النَّارِ فإن هذه الشفاعة يُشارك فيها الأنبياء، والمؤمنون، أيضاً كما تواترت بذلك النصوص، وإنما الشفاعةُ التي يَخْتَصُّ بها دون الأنبياء أربعة أنواع :

- **الأول** : شفاعته للخلق في فصل القضاء بينهم .
- **والثاني** : شفاعته لأهل الجنة في دخول الجنة .

([1])رواه الإمام أحمد في المسند **471/4 (2740)** وقال : محققو المسند عنه، حسن، وهذا إسنادٌ ضعيفٌ لضعف يزيد، وهو ابن أبي زياد الهاشمي مولاهم، لكنه مُتابع وباقي رجاله رجال الصحيح .

([2])رواه أحمد في المسند **39/11 (7068)** بإسنادٍ حسنٍ، وذكره المنذر في الترغيب **233/4** حديث رقم **(5499)** وقال رواه أحمد بإسنادٍ صحيحٍ وذكره ابن كثير في تفسيرهِ في سورة الأعراف **490/3** وقال : إسناد جيد قوي، وأورده الهيثمي في المجمع **367/10**، وقال رواه أحمد، ورجاله ثقات .

وقال البوصيري: رواه أحمد بن حنبل بإسناد صحيح كما في إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة **399/1 (722)**

قلت :إسناد ه حسن ،للخلاف المعروف في عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ،ومتنه له شواهد، يرتقي بها علي الصحيح .

- **والثالث:** شفاعته في أهل الكبائر من أهل النّارِ فقد قيل إن هذه يختَصُّ هو بها.
- **والرابع:** كثرة من يشفع له من أمته فإنّهُ وّفَّرَ شفاعتهِوادَّخرها إلي يوم القيامة.

وقد وَرَدَ التصريح بأن هذه الشفاعة هي المرادة في هذا الحديث ففي الحديث الذي خرّجه الإمام أحمد من عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده عن النبي ﷺقال : "أُعطيت الليلةخمساً ما أعطيهن نبي كان قبلي" – فذكر الحديث، إلى أن قَالَ: "والخامسة هي ما هي: قيل لي سل؛ فإن كل نبي قد سأل، فأخرت مسألتي إلى يوم القيامة، فهي لكم ولمن شهد أن لا إله إلا الله" [1] .

وخرج أيضاً من حديث أبي موسى عن النبي ﷺقال : " أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ كان قَبْلِي فذكره وفي آخره "وأُعطيت الشفاعة وأنه ليس من نبّيٍ إلا قد سأل شفاعته وإنّي أَخَّرْت شفاعتي جعلتها لمن مات من أمتي لا يُشْرِك بالله شيئاً" [2] .

وقال – رحمه الله تعالى – أيضاً :"والمراد من هذه الأحاديث – والله أعلم – أن كل نبي أُعْطي دعوة شاملة لأُمَّتِهِ فَمِنْهُمْ من دعا على أمّتِه المكذبين له فهلكوا،

([1])سبق تخريجه، ص **15.**

([2])رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الفضائل بما أعطي الله تعالي محمد ρ **304/6 (31645)** والروياني في مسنده **321/1 (485)** وأحمد في المسند **512/32 (19735)** وأورده الهيتمي في المجمع **258/8**، وقال رواه أحمد متصلاً ومرسلاً والطبراني ورجاله، رجال الصحيح ورواه أحمد مرسلاً برقم **(19736)** والأول أصح.

قلت: رواتهُ ثقاتٌ إلا أن فيه أبا إسحاق وقد عنعن وهو معروف بالتدليس، لكن متنه له شواهد كثيرة يرتقي بها إلي الصحيح لغيره، والله أعلم

ومنهم من سأل كثرتهم، في الدنيا كما سأله سليمان υ واختُصَّ النبي ﷺبأنادَّخَرَتلكالدعوةالعامةالشاملة لأمتهِ شفاعَة لهم يوم القيامة".

وقد ذكر بعضهم شفاعة **خامسة** خاصة بالنبي ﷺ وهيشفاعتهُ لعّمِه أبي طالب وجعل هذا من الشفاعة المختص بها – ﷺ – وزاد بعضهم شفاعة **سادسة** خاصة بالنبي ﷺ وهي شفاعتهُ في **سبعين ألفاً** يدخلون الجنة بغير حساب وسيأتي ما يدل عليه [1] .

وقد ثبت لنبينا محمد ﷺ منها **ثمانية** أنواع وهي:

1- الشفاعةُ العظمي وهي شفاعته ﷺ في أهل الموقف أن يقضي الله بينهم وهي المقام المحمود وهذه الشفاعة مِمَّا اخْتُصَّ بها نبينا ﷺ علي غيره من الرسل – صلوات الله عليهم أجمعين .

2- شفاعتهُ ﷺ في قوم تساوت حسناتهم، وسيئاتهم، فيشفع فيهم أن يدخلوا الجنة.

3- شفاعتهُ ﷺ في أقوام استحقوا النَّار أن لا يدخلوها .

4- شفاعتهُ ﷺ في أقوام رفع درجات أهل الجنة في الجنَّة .

5- شفاعته ﷺ في أقوام أن يدخلوا الجنة بغير حساب .

6- شفاعتهُ ﷺ في تخفيف العذاب عَمَّن كان يستحقُّهُ كشفاعته في عمّه أبي طالب .

7- شفاعتهُ ﷺ في أهل الجنَّةِ أن يُؤْذَنَ لهم بدخول الجنَّة .

8- شفاعته ﷺ في أهل الكبائر من أمته ممن دخل النار أن يخرج منها .

([1]) فتح الباري، لابن رجب **217/2** .

وقد دَلّت النصوص الصحيحة علي هذه الأنواع كلها وهي كثيرة في كتب السنة والاعتقاد وهذه الأنواع منها ما هو خاص بالنبي ﷺ كالشفاعة العظمى، وشفاعته في عمّه أبي طالب، وشفاعته في أهل الجنة أن يدخلوها، ومنها ما يشاركه فيها غيره من الأنبياء والصالحين كالشفاعة في أهل الكبائر وغيرها، من الأنواع الأخرى علي اختلاف بين أهل العلم في اختصاصهِ ببعضها من عدمه، والله تعالى أعلم [1] .

ومن أنواع الشفاعات يوم القيامة، شفاعة المؤمنين بعضهم لبعض، فالصحبة الصالحة لها فوائد دنيوية، وأخرى هي أعظم منفعَة، ومن أجل فوائدها الدينية ما يكون يوم القيامة من شفاعة المؤمنين بعضهم لبعض بإذن ربهم سبحانه وتعالى، فعن أبى سعيد الخُدرِى _رضى الله عنه_ أن رسول الله ﷺقال : "حَتَّى إِذَا خَلَصَ الْمُؤْمِنُونَ مِنْ النَّارِ،فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ بِأَشَدَّ مُنَاشَدَةً لِلَّهِ فِي اسْتِقْصَاءِ الْحَقِّ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ لِلَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِإِخْوَانِهِمْ الَّذِينَ فِي النَّارِ، يَقُولُونَ : رَبَّنَا كَانُوا يَصُومُونَ مَعَنَا، وَيُصَلُّونَ، وَيَحُجُّونَ، فَيُقَالُ لَهُمْ : أَخْرِجُوا مَنْ عَرَفْتُمْ .. " [2] .

([1]) ينظر كتاب أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، ص **236، 237** .

([2]) رواه بنحوه مطولا الإمام مسلم في صحيحه كتاب الإيمان، باب معرفة الرؤية، ص**1، 167**حديث، رقم**(183)** والإمام أحمد في المسند **(11899)** بإسنادٍ صحيحٍ على شرط الشيخين، والترمذي في سننهِ أبواب صفة جهنم باب منه **(2598)** مختصرًا وقال حسن صحيح، والنسائي في المجتبى من السنن كتاب أبواب الإيمان، وشرائعه، باب زيادة الإيمان **(5010)** وابن ماجّة في سننه في المقدمة باب في الإيمان **(60)** وغيرهم.

وقال الحسن البصري – رحمه الله تعالى :"استكثروا من الأصدقاء المؤمنين فإن لهم شفاعة يوم القيامة" [1] .

وعن أبي هريرةَ رضي اللَّه عنه قَالَ: لما نزلَتْ هذِهِ الآيَةُ: {وَأَنْذِر عشِيرتكَ الأَقربِينَ} (الشعراء: 214) دعا رسولُ اللَّه صلّى اللهُ عَلَيْهِ وسلَّم قُرَيْشًا فاجْتَمعُوا فَعَمَّ، وخَصَّ وَقالَ : "يَا بَني عبدِ شَمسٍ، يا بَنِي كَعْب بنِ لُؤَي، أَنقِذُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ، يَا بَنِي مُرَّةَ بنِ كَعبٍ، أَنْقِذُوا أَنفُسَكُمْ مِن النَّار، يَا بَنِي عبْدِ مَنَافٍ، أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ، يَا بَنِي هاشِمٍ أَنقِذُوا أَنْفُسكُمْ مِنَ النَّارِ، يَا بني عبْدِ المطَّلِبِ أَنْقِذُوا أَنْفُسكُمْ مِن النَّارِ، يَا فاطِمَة أَنْقِذي نفْسَكَ منَ النَّار، فَإِني لا أَمْلِكُ لَكُمْ منَ اللَّه شيْئاً، غَيْر أَنَّ لَكُمْ رحِماً سأَبُلُّهَا بِبِلالِها"[2] .

ولا يشكل علي هذا ما جاء عن عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَنْ يُنَجِّيَ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ». قَالُوا: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «وَلَا أَنَا، إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِرَحْمَةٍ، سَدِّدُوا، وَقَارِبُوا، وَاغْدُوا وَرُوحُوا، وَشَيْءٌ مِنْ الدُّلْجَةِ، وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبْلُغُوا»[3].

([1]) عزاه إلي الحسن هكذا من غير إسناد السمعاني في تفسيره **56/4**، والبغوي في تفسيره **473/3**، وغيرهما .

([2]) رواه الإمام مسلم في صحيحهِ كتاب الإيمان، بابٌ في قوله تعالى "وأنذر عشيرتك الأقربين" الشعراء **(214)** ورواه غيره.

([3]) رواه بهذا اللفظ الإمام البخاري في صحيحهِ، كتاب الرقاق بالقصد، والمداومة في العمل **98/8 (6463)** وبنحوه الإمام مسلم في صحيحه كتاب صفة القيامة، والجنة، والنار، باب لن يدخل أحدٌ الجنة بعملهِ بل برحمة الله تعالى **2169/4 (2816)** ورواه غيرهما .

فمراده – والله أعلم – أن العمل بنفسه لا يستحق به أحدٌ الجنة لولا أن الله جعله بفضله ورحمته سبباً لذلك والعمل نفسه من رحمة الله وفضلهِ علي عبدهِ فالجنةُ وأسبابها كل من فضل الله ورحمته [1].

قال الحافظ بن حجر – رحمه الله تعالى : "قوله : أورثتموها أي :صُيِّرت لكم إرثاً مجازاً عن الإعطاء لتحقق الاستحقاق وما في قوله (بما) إما مصدرية أي بعملكم، وإما موصولة أي بالذي كنتم تعملون فإن قيل كيف الجمع بين هذه الآية وحديث لن يدخل أحدكم الجنة بعملهِ فالجواب أن النفي في الحديث دخولها بالعمل المجرد عن القبول والمثبت في الآية دخولها بالعمل المُتَقَبَّل،والقبول إنما يحصل برحمة الله، فلم يحصل الدخول إلا برحمة الله" [2] .

وقد نقل الحافظ بن حجر – رحمهُ الله – عن الإمام بن الجوزي – رحمه الله –أربعةُ أجوبة :

الأول : أن التوفيق للعمل من رحمة الله ولولا رحمة الله السابقة ما حصل الإيمان ولا الطاعة التي يحصل بها النجاة، **الثاني** : أن منافع العبد لسيده، فعمله مستحق لمولاه فمهما أنعم عليه من الجزاء فهو من فضله، **الثالث** : جاء في بعض الأحاديث أن نفي دخول الجنة برحمة الله واقتسام الدرجات بالأعمال، **الرابع** : أن أعمال الطاعات كانت في زمن يسير،والثواب لا ينفذ فالإنعام الذي لا ينفذ في جزاء ما ينفذ بالفضل لا بمقابلة الأعمال" [3] .

(2) المطلب الثاني : الاغترار بالشفاعة.

([1]) جامع العلوم والحكم 799/2 .

([2]) ينظر الفتح 77/1، ص 78 .

([3]) الفتح، 296/11.

ومما ينبغي الاحتراز منه الاغترار بالشفاعة، والاتكال عليها، وترك الأعمال الصالحة، وقد حدث هذا عند كثير من العَوَّام وغرس ذلك فيهم بعض المتصدرين للوعظ والإرشاد، ممن لا علم عندهم ولا رسوخ لهم في فهم الكتاب والسنة، مما نتج عن جرأة علي محارم الله، واستخفاف بمعصية وعدم اكتراث،أو مبالاة بارتكاب الكبائر.

قال معروف الكرخي[1]"طلب الجنة بلا عمل ذنبٌ من الذنوب وانتظار الشفاعة بلا سبب نوع من الغرور وارتجاء رحمة من لا يُطاع جَهْلٌ وحمق" [2] .

وقد ذكر الإمام ابن تيمية – رحمه الله تعالى – في مجموع الفتاوي عند الكلام علي قوله تعالى :" وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (الزخرف : 86) فقال ما ملخصه "أن هذه عام مطلق فإن أحداً –مِمّن يَدَّعي من دونه – لا يملك الشفاعة بحال ولكن الله إذا أذن لهم شفعوا من غير أن يكون ذلك مملوكاً لهم .. ثم قال في قول الله عز وجل "إلاَّ من شهد بالحق" وهو شهادة أن لا إله إلا الله "وهم يعلمون" بقلوبهم ما شهدوا به بألسنتهم، قال وهذا مذهب الأكثرين ومنهم قتادة [3] .

([1]) هو علم الزهاد بركة عصره أبو محفوظ البغدادي واسم أبيه فيروز، وقيل فيرزان من الصابئة، وقيل كان أبواه نصرانيين فأسلماه إلي مؤدب كان يقول له قل : ثالث ثلاثة، فيقول معروف بل هو الواحد فيضربه فيهرب فكان والداه يقولان ليته رجع ثم إن أبويه أسلما، روي عن الربيع بن صبح، وبكر بن خُنيس، وابن السماك وغيرهم، شيئاً قليلاً، وعنه خلف بن هشام، وزكريا ابن يحيي بن أسد، ويحيى بن أبي طالب، واثنى عليه الإمام أحمد، وابن عيينة، مات رحمه الله تعالى سنة مائتين علي الصحيح، انظر ترجمته العاطرة في السير **339/9**، وما بعدها وتنظر مراجع ترجمتهُ هناك.

([2]) ينظر حلية الأولياء، **367/8** .

([3]) ينظر منه 393/14، وما بعدها .

ومراد الشيخ – رحمه الله – أن الشفاعة مظهر من مظاهر رحمة الله عز وجل في الآخرة وأنها لا تنال إلا من شهد بالحق مع صحة اعتقاده، وصرف كل العبادات إلي الله عز وجل، أما من تعلق قلبه بغير الله من صنم أو ولي ونحو ذلك فلا تناله شفاعة نبينا ﷺ لأن الاستثناء منقطع في الأمة علي الراجح فإنهم " يظنون أن من أحب أحداً من الملائكة والأنبياء والصالحين وتولاه – كان ذلك سبباً لشفاعته له، وليس الأمر كذلك، بل الشفاعة : سببها توحيد الله وإخلاص الدين والعبادة بجميع أنواعها له، فكل من كان أعظم إخلاصاً كان أحق بالشفاعة كما أنه أحق بسائر أنواع الرحمة، فإن الشفاعة : من الله مبدؤها، وعلي الله تمامها، فلا يشفع أحدٌ إلا بإذنه، وهو الذي يأذن للشافع ــ وهو الذي يقبل شفاعته في المشفوع له، وإنما الشفاعة سبب من الأسباب التي يرحم الله من يشاء من عباده، وأحق الناس برحمتهِ هم أهل التوحيد والإخلاص له، فكل من كان أكمل في تحقيق إخلاص "لا إله إلا الله" علماً، وعقيدة،وعملاً، وبراءةً، وموالاة، ومعاداة، كان أحق بالرحمة" [1].

والذي نريد أن نخلص إليه في ختام هذا المبحث :أن الشفاعةَ ثابتة لنبينا محمد ﷺ ويدخل فيها الشفاعات الأخرى لمن كان علي سنته من أهل الإيمان، وهي نائلة برحمة الله من يأذن الله عز وجل في الشفاعة لهم من المسلمين والموحدين، ولا تنال هذه الشفاعة الكافرين والمشركين، وغيرهم ممن لم يؤمن بالله ويصدق النبي ﷺ .

ونؤكد كذلك أن ثبوت الشفاعة بهذا المعنى ليس معناه اغترار العبد بها، واتكاله عليها، وتركه للعمل الصالح اعتمادًا عليها، وركونه لها، كما شاع في عموم الأمة، فأرجأوا العمل الصالح، وأخلوا بأركان الإيمان،وتلبثوا ببعض نواقض الإسلام

([1]) 414/14، من الفتاوي، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية رحمه الله تعالى.

جهلاً، أو تقصيراً، ثم هم مع ذلك يؤملون في الشفاعة التي ستنالهم في الآخرة بلا عمل واجتهاد،وهو نوع من أنواع الغرور، كما تقدم، وصدق من قال :

ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها.. إن السفينة لا تجري علي اليَبَسِ

ثانيًا: المبحث الثاني:الشفاعات الدنيوية.

ويندرج تحته المطالب الآتية:

1-المطلب الأول : الشفاعة الواجبـــة .

2-المطلب الثاني : الشفاعة المستحبة .

3-المطلب الثالث : الشفاعة المحرمـــة.

مدخل عن الشفاعات الدنيوية :

ويعبر عنها أحياناً ب(الواسطة) ويقصدون بها أن يَتَوَسَّطَ أحد الوجهاء أو أرباب المناصب عند مسؤول أو عند غيره لقضاء حاجة معينة لمن طلب منه ذلك، وقد أصبح هذ الأمر شائعاً ومنتشراً في جميع الأقطار والبلدان، حتى أصبح بعضهم يقول : إن الحاجة أو المصلحة لا تُقضى بدون واسطة أو شفاعة بل قد يتعَلَّلُ بأنه ما نال هذا الأمر إلا لأنه لا يملك واسطة أو لا يعرف أحداً يتوسَّط له .

وسنحاول بعون الله وتوفيقه أن نقف علي حكم الشرع في مثل هذه الأمور، وعموماً، فالشفاعة مطلوبة من المسلمين نحو بعضهم البعض في الدنيا والآخرة : قال الله تعالى " مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقِيتًا (النساء : 85) .

قال الحافظ بن كثير – رحمه الله تعالى : "أي : "من سَعى في أمرٍ فتَرتَّب عليه خيرٌ كان له نصيبٌ من ذلك،"ومَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا" : أي يكون عليه وزر من ذلك الأمر الذي ترتب علي سعيه ونيته"[1] .

وقال مجاهدُ بنُ جَبْر : نزلت هذه الآية في شفاعات النَّاس بعضهم لبعض [2] .

قال الزمخشري : الشفاعةُ الحسنة هي التي روعي بها حق مسلم وَدُفِعَ بها عَنْهُ شَرٌّ، أو جُلب إليه خيرٌ، وابتغى بها وجه الله، ولم تؤخذ عليها رشوة، وكانت في أمرٍ جائزٍ لا في حد من حدود الله، ولا في حق من الحقوق،غير الواجبة عليه [3] .

قال ابن حجر : "وضابطها – أي الشفاعة الحسنة – ما أذِن فيه الشَرْع دون ما لم يأذن فيه، كما دَلَّت عليه الآية، وقد أخرج الطبري، بسندٍ صحيحٍ عن مُجاهد قال : هي في شفاعة الناس بَعْضُهم لبعض [4].

وبالنظر في الأحاديث الواردة نجد أن الشفاعة تنقسم إلي ثلاثة أقسام :

1–شفاعةُ واجبـــة .

2–شفاعة مستحبة .

3–شفاعة محرمة .

وَقَد رَغَّبَت السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ في الشَّفَاعة الواجبة، والمستحبة، عن أبي موسى – τقال : كان رسول الله ﷺ إِذَا جَاءَهُ السَّائِل أو طُلِبت ْإليه حَاجَةٌ قال : "اشفعوا تؤجروا ويقضي الله علي لسان نبيه ﷺ ماشاء" [5] .

([1]) ينظر تفسير ابن كثير، 368/2 .

([2])تفسير ابن كثير، 368/2 .

([3]) ينظر تفسير القاسمي، 241/3 .

([4]) ينظر الفتح 451/10، وتفسير الطبري 581/8، وغيرهما .

([5]) أخرجهُ البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة بالتحريض علي الصدقة، والشفاعة فيها، 113/2 (1432) ورواه غيره .

قال ابْنُ بَطَّال : "الشَّفَاعة في الصدقة وسائر أفعال البر مُرَغَّبٌ فيها، مندوب إليها ألاتري قوله ﷺ "اشفعواتؤجروا" فَنَدَبَ أمته إلي السَّعْي في حوائج الناس، وشرط الأجر علي ذلك وَدَلَّ قوله ﷺ "ويقضي الله علي لسان نبيه ماشاء" أن السَّاعِي مأجور علي كل حالٍ وإن خَاب سَعْيُه، ولم تنجح طلْبتهُ، وقد قالﷺ " الله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه" [1] .

وقال ابن حجر : "وفي الحديث الحض علي الخير بالفعل وبالتسبب إليه بكل وجه والشفاعة إلي الكبير في كشف كُربة، ومعونة ضعيفٍ، إذ ليس كل أحدٍ يقدر علي الوصول إلي الرئيس، ولا التمكن منه، ليلج عليه أو يوضح له مراده، ليعرف حاله علي وجهه، وإلا فقد كان ﷺلايحتجب " [2] .

وقال الإمام النووي – رحمه الله – "باب استحباب الشفاعة فيما ليس بحرامٍ" فيه استحباب الشفاعة لأصحاب الحوائج المباحة سواء كانت الشفاعة إلي سلطان ووالٍ ونحوهما، أم إلي واحدٍ من الناس، وسواء كانت الشفاعة إلي سلطان في كف ظلمٍ، أو إسقاط تعزيرٍ، أو في تخليص عطاءٍ لمحتاج، أو نحو ذلك،وأما الشفاعةُ في الحدود فحرامٌ وكذا الشفاعةُ في تتميم باطلٍ أو إبطال حقٍ أو نحو ذلك فهي حرامٌ" [3] .

([1]) شرح صحيح البخاري، لابن بطال 434/3، والحديث أخرجهُ الإمام مسلم في صحيحهِ كتاب الذكرِ، والدعاءِوالاستغفارِ بفضل الاجتماع علي تلاوة القرآن الكريم، وعلي الذكر، 2074/4 (2699) عن أبي هريرةَ ورواه غيره .

([2]) ينظر فتح الباري، 451/10 .

([3]) ينظر شرح النووي علي صحيح مسلم، 177/16، 178.

وروي أبو داوود والنسائي وغيرهما عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ الرَّجُلَ لَيَسْأَلُنِي الشَّيْءَ فَأَمْنَعُهُ حَتَّى تَشْفَعُوا فِيهِ، فَتُؤْجَرُوا، وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "اشْفَعُوا، تُؤْجَرُوا" [1].

وقد شفع ﷺ بنفسهِ فقد روي البخاري في صحيحهِ عن ابن عباس أن زوج بريرة كان عبداً يُقال له مغيث كأني أنظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل علي لحيتهِ فقال النبي ﷺ لعباسٍ : "يا عَبّاسُ ألا تعجب من حُبّ مغيث بريرة ومن بغض بريرة مغيثًا فقال النبي ﷺ "لوراجعتهُ" قالت يا رسول الله تأمرني؟" قال : "إنما أنا أَشفّعُ قالت : لا حاجة لي فيه"[2] .

وسبب طلاقها منه أنها كانت أمه عند أم المؤمنين عائشة – رضي الله عنها – وأُعتقت فلها الخيار بعد عتقها أن تبقي معه إذا أرادت، وإلا فارقتهُ وقد قال الإمام الشافعي :"حديث بريرة هو الأصل في باب المكافأة في النكاح ولا أعلم خلافًا أن الأمةَ إذا كانت تحت عبدٍ فعُتقت أن لها الخيار، وإنما اختلفوا فيها إذا كانت تحت حُرٍ، فقال مالك والشافعي وابن أبي ليلى واحمد وإسحاق لا خيار لها، وقال الشَّعْبيُّ، والنّخعيُّ، وَحَمّاد، وأصحاب الرأي، وسفيان الثوري، لها الخيار" [3] .

قال الحافظ بن عِلاّن في التعليق علي حديث رسول الله ﷺ "من نَفَّسَ عن مؤمنٍ كُرْبةً" وفيه عظيم فضل قضاء حوائج المسلمين ونفعهم بِمَا يَسَّرَ من علم، أو مالٍ، أو جاهٍ، أو نُصْحٍ، أو دلالة علي خير، أو إعانةٍ بنفسهِ أو سفارته أو وساطته، أو

([1]) رواه أبو داود كتاب الأدب، باب في الشفاعةِ 334/4 (5132) والنسائي، واللفظ له في كتاب الزكاة، باب الشفاعة في الصدقة 61/3 (2349) وفي المجتبى برقم (557) بإسنادٍ صحيحٍ ورواه غيرهما .

([3]) معالم السنن للخطابي، 256/3 .

شفاعته، أو دعائه، له بظهر الغيب" [1]، وأورد أبو نُعيم في الحِلية، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " : لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ، وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ "، قَالَ : " أُجُورُهُمُ الْجَنَّةُ يَدْخُلُونَهَا، وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ الشَّفَاعَةُ لِمَنْ وَجَبَتْ لَهُ النَّارُ، فِيمَنْ صَنَعَ إِلَيْهِمُ الْمَعْرُوفَ فِي الدُّنْيَا"، غَرِيبٌ مِنْ حَدِيثِ الثَّوْرِيِّ، تَفَرَّدَ بِهِ ابْنُ حِمْيَر، وَرَوَاهُ بَقِيَّةُ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْكِنْدِيِّ، عَنِ الأَعْمَشِ، مِثْلَهُ. [2]

(1) المطلب الأول: الشفاعةُ الواجبةُ.

ويتعين علي صاحب الجاه الذي يستطيع دفع الظلم وردّ الأذى عمن وقع عليه ضُرٌّ، أو تخليص حقٍ، ولا يقدر عليه سواه لمكانته، ووجاهته عند سلطان، أو أمير أو حاكم، ونحوهم، أن يشفع وجوبًا.

قد حذرت السنة النبوية من إيقاع الأذى بالصالحين، والوشاية بهم عند الحُكام وأعوانهم، روي الشيخان وغيرهما من حديث أبي هريرة – τ – أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : "إِنَّ العَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالكَلِمَةِ، مَا يَتَبَيَّن فِيهَا، يَزِلُّ بِهَا فِي النَّارِ أَبْعَدَ مِمَّا بَيْنَ المَشْرِقِ" [3] .

وعن أبي عبد الرحمن بلال بن الحارث المزني، رَضِيَ اللّهُ عَنْهُ أن رَسُول اللّهِ ﷺ قال: "إن الرجل ليتكلم بالكلمة من رضوان اللّه تعالى ما كان يظن أن تبلغ ما بلغت يكتب اللّه له بها رضوانه، إلى يوم يلقاه، وإن الرجل ليتكلم بالكلمة،

([1]) دليل الفالحين، 34/3، 35 .

([2]) ينظر الحلية، 128/7 .

([3]) أخرجهُ البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب حفظ اللسان 100/8، 101 (6477) واللفظ له، ومسلم في صحيحهِ، كتاب الزهدِ والرقائق، باب التكلم بالكلمة يهوى بها في النار 2290/4 (2988) بنحوه ورواه غيرهما .

من سخط اللّه ما كان يظن أن تبلغ ما بلغت، يكتب اللّه له بها سخطهُ إلى يوم يلقاه" [1] .

قال أبو عمر ابن عبد البر – رحمه الله – في "التمهيد": "لا أعلم خلافا في قوله صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث : (إنّ الرجلَ ليتكلم بالكلمة) أنها الكلمة عند السلطان الجائر الظالم ليرضيه بها فيما يسخط الله عز وجل ويزين له باطلا يريده،من إراقة دم، أو ظلم مسلم، ونحو ذلك، مما ينحط به في حبل هواه،فيبعد من الله وينال سخطه، وكذلك الكلمة التي يرضي بها الله عز وجل عند السلطان

([1]) أخرجهُ مالك في الموطأ في الكلام بما يؤمر به من التحفظ في الكلام رقم **(3611)**، ومن طريقهِ ابن وهب في الجامع رقم **(294)** من طريق محمد بن عمرو بن علقمة، عن أبيه، عن بلال بن الحارث المزني مرفوعاً والطبراني في الكبير **(1134)** من طريق القعنبي، وبكر ابن سهل، قال حدَّثنا عبدالله بن يوسف، وعن أبي يزيد .القراطيسى. قال حدَّثنا عبدالله بن الحكم، أنا مالك به، قال أبو القاسم من أسقط مالك، ومحمد بن عجلان، من الإسناد علقمة بن وقاص، جَدَّ محمد بن عمرو، ورواه حماد بن سلمة فخالف الناس فيه، و **(138)** حديث إسماعيل بن جعفر و **(139)** حديث عبد العزيز الدراوردي .

ورواه الحاكم في المستدرك، كتاب الإيمان **(141)** من طرق عن مالك عن محمد بن عمرو بن علقمة عن أبيه عن بلال، وأما الوجه الذي فيه عن محمد بن عمرو بن علقمة، عن أبيه عن جده علقمة، فقد أوردها الحاكم في نفس الموضوع المذكور ح رقم **(136)** وفيه قصه وقال في آخرها : هذا حديث صحيح وقد صحح مسلم لمحمد بن عمرو، وأقام إسنادهِ عنه سعيد بن عامر كما أورته عالياً هكذا رواه سفيان وإسماعيل بن جعفر وعبدالعزيز الدراوردي، ومحمد بن بشر العبدى وغيرهم، وقال في حديث محمد بن بشر برقم **(141)** هذا لا يوهن الإجماع الذي قدمنا ذكره بل نزيدنا تأكيدًا بمتابع مثل مالك إلا أن القول فيه ما قالوه بالزيادة في إقامة إسنادهِ أ.هـ،وفي الباب عن أبي هريرةَ مرفوعًا "إن العبدَ ليتكلم بالكلمة من رضوان الله لا يلقي لها بالاً، يرفعه الله بها درجات، وإن العبدَ ليتكلم بالكلمة من سخط الله، لا يلقي لها بالاً يهوى بها في جهنم" رقم **(6478)** وغيرهم، ووافقه الذهبي، وانظر منه، حديث سفيان برقم **(137)** .

ليصرفه عن هواه ويكفه عن معصية يريدها يبلغ بها أيضا من الله رضوانا لا يحسبه، والله أعلم، وهكذا فسرهُ ابن عيينة وغيره" [1] .

وَنَقَلَ ابن عبد البر – رحمه الله تعالى – في التمهيد، نصوصًاكثيرة تُرهِبُ من الدخول علي الحكام، والأمراء، بقصد الإضرار بالمسلمين، والوشاية بهم، ومن ذلك قوله وروى ابن أبى نعيم، قال سمعت عبد الله بن عُمَرَ – ψ – يقول : "وَفْدُ الشيطان قوم يأتون هؤلاء الأمراء فيمشون إليهم بالنميمة، والكذب فيعطون علي ذلك العطايا ويُجازون الجوائز" [2] .

فإذا حدث شيئٌ من ذلك يتوقع منه حصول ضرر، أو لحوق أذى بمسلم، وكان هناك من أصحاب الوجاهات والمروءات ممن لهم وجاهه وحظ عند الحكام فعليه أن يبذل نفسه، وأن يشفع لهم، ليدفع عنهم الأذى، ويتلمس لهم العذر عندهم فيؤجر ويعظم قدره عند الله سبحانه وتعالى .

وقد حدث نحو ذلك مع السلف الصالح عليهم رحمات ربنا سبحانه وتعالى، ومن ذلك ما حدث لوكيع بن الجراح – رحمهُ الله تعالى – وكان قد حَدَّث أهل مكة بحديثٍ متعلقٍ بوفاة النبي ﷺ وكان قد تورط في ذلك كما أشار إليها لإمامُ الذهبي في السير وبسبب هذه الرواية هَمَّ أهل مكة بإيذائِه، وأرادوا صلبهُ ونصبوا خشبة لذلك فجاء سفيان بن عُيَيْنة فقال لهم : "الله الله هذا فقيه أهل العراق وابن فقيهٍ، وهذا حديثه معروف ولم أكن سمعتهُ إلا أني أردت تخليص وكيع" [3] .

ومن ذلك ما حدث للإمام الشافعي – رحمه الله تعالى – وقد أدخل فيمن ذكر عنهم أنهم لا يرضون بخلافة الرشيد فأمر الرشيد واليهِ علي الحجاز أن يحملهم إليه في دار الخلافة ببغداد مع عشرة ممن اتهموا بالطعن في الرشيد وكان قاضي الرشيد

([1])التمهيد، 51/13.

([2]) التمهيد، 13 / 55.

([3]) سير أعلام النبلاء، 9 / 160، وما بعدها .

محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة – رحمةالله علي الجميع – فلما علم بذلك اغْتَمَّ لذلك غمًا شديدًا، وراعى وقت دخولهم علي الرشيد وذكر له محمد بن الحسن أن الشافعي – رحمه الله تعالى – له محل كبير في العلم وليس الذي رُفِعَ عليه من شأنه قال فخُذْه حتى أنظر في أمره، قال الشافعيُ :فأخذني محمد وكان سبب خلاصي لما أراد الله عز وجل منه" [1]

(2) المطلب الثاني: الشفاعة المستحبة.

ــ وذلك من خلال إظهار آداب الشفاعة الواجبة، والشفاعة المستحبة:

وإذا تَعَيَّنَتِ الشفاعة عليه أو كانت مُستحبةً أو كانت شفاعة في أمر مُباح فلا يجوز للشافع أن يتقاضى علي ذلك أجرًا أو هديَّة ونحوهما، قال الخَطَّابي : "وأما هديةُ الشفاعة فمكروهة علي الوجوه كلها، وذلك لأنه إن كانت شفاعته في باطلٍ فقد أتى محظوراً، وإن كانت في حقٍ، فقد أخذ علي المعروف ثمنًا" [2].

وذُكر عن ابن مسعود – τ – أنه قال : "وَيكونّ السُّحْت أن يَسْتَعينَك الرّجُلُ علي مظلمتهِ فَيْهْدِي لك فإن أهْدَى لك فلا تقبل" [3].

ومما يدُل لذلك عموم الأحاديث في النَّهْي عن الرّشوة، ومن ذلك ما جاء عن عبد الله بن عمر – ψ – قال : قال رسول الله ﷺ "لعن الله الراشي والمرتشي" [4].

---

(1) الانتقاء لابن عبد البر – ملخصًا 1 / 98 .

(2) غريب الحديث، 2 / 475 .

(3) سبل السلام، 8 / 309 .

(4) رواه أبو داود في سننهِ كتاب الأقضية، باب في كراهية الرشوة 3 / 326 (3582) والترمذي في سننهِ كالأحكام باب ما جاء في الراشي، والمرتشي في الحكم (1337) وابن حبان

ويدخل ذلك، في عموم النهي، عن أكل أموال الناس بالباطل قال الله تعالى: " وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ" (البقرة : 188) .

وقال الله تعالى في وصف علماء اليهود وقضاتهم : "سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ" (المائدة : 42)، قال الجصَّاص : "اتفق جميع المتأولين لهذه الآية علي أنه من السُّحْت الذي حَرّمه الله تعالى وورد في الباب عند أبي داوود وأحمد من حديث أبي أمامة – τ – أن النبي ﷺ قال : "من شفع لأخيه شفاعة فأهدى له عليها هدية فقبلها فقد أتى بابًا عظيمًا من أبواب الربا"[1]

في صحيحه، رقم **(5077)** وأحمد في مواضع برقم **(5632)**، **(6778)** من حديث ابن عمرو τ وهو صحيح، وله شاهد عن أبي هريرة τ بلفظ "لعن رسول الله ρ الراشي والمرتشي في الحكم، أخرجهُ الترمذي في سننه **(1336)** وقال حسن صحيح، وأخرجهُ ابن حبان في صحيحهِ **(5076)** .

وجاء في بعض الروايات زيادة "الرائشي" وهو الواسطة بين الراشي والمرتشي، الذي سهل عملية الرشوة، عند أحمد في المسند**(22399)** من حديث ثوبان والبزار **(4160)** وابن أبي شيبة **(22397)** والحاكم في المستدرك **(7068)** وغيرهم .

([1]) رواه أبو داود في سننهِ كتاب البيوع، باب في الهدية لقضاء الحاجة **3 / 291 ، 292 (3541)** قال حدثنا أحمد بن عمرو بن السَّرْح، حدثنا ابن وهب عن عمر بن مالك عن عبيد الله بن أبي جعفر عن خالد بن أبي عمران عن القاسم، وأخرجهُ أحمد **(22251)** من طريق ابن لهيعة وعن عبيد الله بن جعفر بهذا الإسناد وأخرجهُ الطبراني في الكبير **(7928)** ومن طريقهِ الشجري في أماليهِ **2 / 236**، من طريق أسد بن موسي عن بن الهيعة عن عبيد الله بن زَحرِ بدل عبيد الله بن أبي جعفر، وأخرجهُ الطبراني **(7853)** من طريق بحر بن أيوب عن عبيد الله بن زحر، عن علي بن يزيد عن القاسم عن أبي أمامه ومدار أسانيد الحديث علي القاسم بن عبد الرحمن قال فيه الإمام الذهبي القاسم بن عبد الرحمن أبو عبد الرحمن الدمشقي، مولى بني أمية، عن علي وسلمان مرسلاً، وعن معاوية وعمرو بن عبسة، وقبل لم يسمع من صحابي سوى أبي أمامه، وعنه ثابت بن عجلان وثور، ومعاوية بن صالح، قال يحيى الذّماري، عنه لقي مائة

(3)المطلب الثالث : الشفاعة المحرمة :

وضابطها أن تقع لإبطال حق أو تأخيره سواء كان حقًا من حقوق الله، أو حقوق العباد،سواء كان ممن تشفع لإبطال حد من حدود الله تعالى، فمن شَفَعَ في ذلك أو تَوسَّط لمثل ما ذكرناه فهو آثمٌ مرتكبٌ لمحرمٍ ومعتدٍ علي حقوق الله تعالى ، وحقوق عباده .

فقد أخرج البخاري عن عائشة – رضي الله عنها – " أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمَخْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ، فَقَالُوا: مَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟، فَقَالُوا : وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " : أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ ؟، ثُمَّ قَامَ، فَاخْتَطَبَ فَقَالَ:"أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا

صحابي صدوق ت **124**، الكاشف **(4517)**، وضعفهُ الإمام أحمد، وابن حبان، وذكر الإمام الذهبي توثيقهُ عن ابن معين، ووثقه الترمذي وأثنى عليه الجوزجانى، وقال يعقوب بن شيبة: منهم من يضعفه، الميزان **(6817)** وتهذيب التهذيب **(583)**، وقال ابن حجر في التقريب (صدوق يغرب كثيراً) ينظر منه **(5470)**، قلتُ : حديثهُ لا ينزل عن درجة الحسن، وبقية رجال أبى داود، ثقات كلهم رجال مسلم، وقد ضعف الحديث بعض أهل العلم المعاصرين منهم الشيخ شعيب الأرناؤوط في تحقيقهِ لسنن أبي داوود، وفي تعليقهِ علي المسند، والأستاذ ماهر ياسين في تحقيقهِ لبلوغ المرام وحَسّنَهُ الشيخ الألباني في الصحيح **(3465)** وهو كما قال، والله أعلم، وقد يظن البعض أن هذا الحديث مخالف لقوله ρ في حديث ابن عمر "من أتى إليكم معروفاً فكافئوه" رواه أحمد في المسند **(53465)** بإسنادٍ صحيحٍ، ورواه غيره فتقول لا مخالفة فالمكافأة هنا في فعل المعروف مطلقًا ومكافأتهِ بالثناء، والشكر، وقد تكون بالهدية، أما الشفاعةُ فلا يأخذ عليها هدية أو يشترطها أو يرجو حصولها، والله أعلم .

سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ، تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ، أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ، لَقَطَعْتُ يَدَهَا" [1] .

فلا تجوز الشفاعة في حد من حدود الله تعالي أبداً مهما كان شأن فاعلها، ومكانته، أو صلة الشافع به، ومحل ذلك إذا بلغت السُّلطان وهو الآن القاضي أو نائبه، قال الأستاذ الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين – رحمه الله تعالى:"ولما كانت الأمة الإسلامية علي هذه العدالة وعدم المبالاة وأنها لا تأخذها في الله لومة لائم كان لها العزة والقوة والنصر المبين، ولما تخلت الأمة الإسلامية غن إقامة حدود الله وصارت المحسوبيات، والوساطات، تعمل عملها في إسقاط حدود الله عز وجل، تدهورت الأمة الإسلامية إلي الحَدّ الذي ترونه الآن فنسأل الله تعالى أن يعيد للأمة الإسلامية مجدها، وتمسكها، بدينها إنه علي كل شيء قدير "[2] .

وعن ابن عمر – ψ – قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : "منح التشفاع تهدون حد من حدود الله عز وجل فقد ضاد الله في أمره، ومن مات وعليه دين فليس بالدينار، ولا بالدرهم، ولكنها الحسنات، والسيئات، ومن خاصم في باطلٍ وهو يعلمه لم يزل في سخط الله حتى يُنزع ومن قال في مؤمن ما ليس فيه أسكنه الله، ردغة الخبال حتى يخرج مما قال" [3].

([1]) رواه البخاري، في صحيحهِ بهذا اللفظ في كتاب أحاديث الأنبياء **4 / 175 (3475)** وبنحوه في كتاب الحدود، باب بدون ترجمـــة **8 / 160 (6788)** ومسلم في صحيحهِ، كتاب الحدود، باب قطع يد السارق الشريف، وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود **(1688)** ورواه غيرهما .

([2]) شرح رياض الصالحين **6 / 530** .

([3]) رواه أحمد في المسند **9 / 283 (5385)** بإسناد صحيح والحاكم في المستدرك، كتاب البيوع رقم **(2222)** وقال حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي وصحح إسناده، الشيخ أحمد شاكر، في تعليقه علي المسند رقم **(5385)** وانظر تمام تخريجه في المسند في الموضع المذكور.

قال ابْنُ بَطَّال – رحمه الله تعالى : "وقد قال مالك أيضاً إنه لا يجوز عِنوة إذا بلغ الإمام وهو قول أبي حنيفة، والثوري، والأوزاعي، وهذا القول أشبه بظاهر الحديث، وأجاز أهل العلم الشفاعة في الحدود، قبل وصولها إلي الإمام، رُوي ذلك عن الزبير بن العَوَّام، وابن عباس، وعمار بن ياسر، ومن التابعين، سعيد بن جبير، والزهري، وهو قول الأوزاعي : قالوا وليس علي الإمام التجسس عَمَّا لم يَبْلُغْهُ، ذكر ذلك طائفة من أهل العلم، قَال ابن عمر : "من حالت شفاعتهُ دون حد من حدود الله، فقد ضاد الله في حكمه، وفَرَّق مالك بين من لم يعرف منه أذي الناس فقال لا بأس أن يُشفَعَ له ما لم يبلغ الإمام، وأما من عُرِفَ بشر وفسادٍ في الأرض فلا أُحِبُّ أن يَشْفَعَ له أحدٌ ولكن يترك حتى يقام عليه الحَدُّ" [1] .

نتائـــج البحث :

ـــالحمد لله والصلاة والسلام علي رسول الله محمد بن عبد الله وآلهِ، وصحبهِ، ومن والاه،

وبعـــــــد،،،

فهذا البحث، هو جُهد المُقِلّ حاولت أن أرسم من خلاله صورة واضحة للهدي النبوي المبارك لموضوع "**الشفاعات**" سواء منها ما يتعلق بالآخرة – جلعنا الله فيها من الفائزين، وممن تنالهم شفاعة النبي الخاتم سيدنا رسول الله صلي الله عليه وسلم، آمين – وكذلك، ما يتعلق بالشفاعات "**الوساطات**" في الأمور الدنيوية، وتوصلت من خلال هذه الدراسة إلى **النتائج** الآتية:

1- عظمة السنة النبوية وشمولها، فهي الحصن **الثاني** بعد القرآن الكريم، وهي كذلك تشتمل علي كل ما يصلح الفرد والمجتمع .

([1]) ينظر شرح صحيح البخاري، لابن بَطّال 8 / 409، وطرح التثريب، 8 / 34 ، 35 .

2- أن الشفاعة في الآخرة، مظهر من مظاهر رحمة الله تعالى، وأنها لا تكون إلا بعد إذنه – عز وجل- ولا تكون إلا لمن مات علي التوحيد .

3- أن ما حدث لبعض المسلمين من اتكالهم علي الشفاعة، وإهمالهم العمل الصالح، أو جرأتهم علي محارم الله ناشئٌ من الجهل والغرور بأحكام الدين، وأن بعض منحرفي الوُعَّاظ أشاعوا ذلك في جمهور المسلمين اتكالاً علي بعض القصص الذي لا يصح أو اعتمادًا علي أحاديث لم تثبت وكذلك عدم معرفتهم بصحيح السنة النبوية .

4- أن الشفاعات في الدنيا لقضاء حوائج المسلمين، وتيسير أمورهم أمر مرغوب شرعًا يترتب عليه الثواب الجزيل، والأجر العظيم لصاحبه، لما في ذلك من شيوع المحبة والألفة بين المسلمين .

5- أن الشفاعات قد تتعين علي بعض أصحاب الجاه والمروءات إذا لم يكن هناك من يزيل الظلم غيره أو يخلص الحق سواه .

6- أن الشفاعات في الحدود مُحرمة، خصوصًا إذا بلغت الإمام، وأما قبل وصولها فجائز لمن لم يعرف بالإيذاء، وأما من عُرف بالشر فيترك ولا يشفع له، حتى يرتدع أهل البغي والظلم والفساد.

7- أن علي المسؤولين ألا يفتحوا لهذا الباب مجالاً لغير الكفاءات، حرصًا علي سلامة المجتمع المسلم من كل ما يكدر صفوه، ويشيع فيه الأحقاد والنزاعات .

8- أن أعظم أسباب تحقيق الأمن الاجتماعي، والسلامة العامة بين الناس، تطبيق منهج الله وسنة نبيه صلي الله عليه وسلم .

التوصيـــات :

وأوصي بما يلي :

1- ضرورة العناية بتقريب السنة النبوية للأمة، ليعم نفعها، وتعظم فائدتها.
2- طبع البحوث العلمية التي تُقرب مثل هذا النوع من الأحاديث للناس، وخصوصًا الدعاة منهم إلي الله تعالى.
3- عمل نشرات، ووسائل، ومطبوعات توعية للمجتمع المسلم، الذي نعيش فيه بضرورة الالتزام بالحقوق، وعدم السعي لأخذ حق الغير بالوساطات، ونحو ذلك .

والله تعالى من وراء القصد وهو حسبنا ونعم الوكيل

عليه توكلنا وإليه أنبنا وهو ربنا ورب العرش العظيم

قائمة ثبت المصادر والمراجع

ــ القرآن الكريم .

1- الإبانة في اللغة العربية : لسلمة بن مسلم العوتبي الصحاري، تحقيق: د/ عبد الكريم خليفة، د/ نصرت عبد الرحمن، د/ صـــــلاح جـــرار، د/ محمد حسن عواد، د/ جاسر أبو صفية، الناشر وزارة التـــراث القـــومي والثقافة، مسقط، سلطنة عمان، الطبعـــة الأولى، (1420هـــ / 1999م).
2- إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة : للإمام الحـــافظ شـــهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري، تقديم فضيلة أ.د/ أحمـــد معبد عبد الكريم، دار الوطن للنشر، الرياض، الســـعودية، ط الأولـــى، (1420هـــ/ 1999م).

3- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان: للأمير الحافظ علاء الدين علي بن بلبان الفارسي المتوفى(739هـ)، تحقيق : شعيب الأرناؤوط، الرسالة، ورجعت طبعة أخرى بتحقيق: كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى(1408هـ).

4- أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة: إعداد نخبة من العلماء، نشر وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة، والإرشاد، الطبعة الأولى سنة 1421هـ.

5- تاج العروس من جواهر القاموس: لمحمد بن محمد بن عبد الرازق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي، المتوفى (ت 1205هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر، دار الهداية.

6- التاريخ الأوسط: للإمام البخاري، تحقيق : محمد بن إبراهيم اللحيدان، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى (1418هـ).

7- الترغيب والترهيب من الحديث الشريف: لعبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله أبو محمد زكي الدين المنذري، المتوفى (ت 656هـ)، ضبط أحاديثه وعلق عليه:مصطفى محمد عماره، الناشر مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، تصوير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة (1388هـ/ 1968م) .

8- تفسير القرآن العظيم: لابن كثير، تحقيق: سلامة محمد سلامة، دار الكتب العلمية .

9- تفسير القرطبي: لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، المتوفى(ت 463هـ)، تحقيق : مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، الناشر وزارة عموم الأوقاف، والشؤون الإسلامية، المغرب، أو الناشر دار الكتب العلمية، بيروت.

10- تقريب التهذيب: لابن حجر العسقلاني، تحقيق : محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، الطبعة الرابعة(1412هـ).
11- تهذيب التهذيب : لابن حجر العسقلاني، ط/ دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ .
12- تهذيب الكمال في أسماء الرجال: للحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف المزي المتوفى(742هـ)، تحقيق : د/ بشار عواد معروف، ط/ الرسالة، الطبعة الأولى (1413هـ).
13- تهذيب اللغة : لمحمد بن أحمد بن الزهري الهروي، أبو منصور المتوفى(370هـ)، تحقيق / محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.
14- جامع البيان في تأويل القرآن: لمحمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، المتوفى (ت 310هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، (1420هـ / 2000م) .
15- جامع بيان العلم وفضله: لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي المتوفى (463هـ)، تحقيق : أبي الأشبال الزهيري، نشر دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، (1414 هـ/ 1994م)، وطبع دار الكتب العلمية، بيروت 1398هـ.
16- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: للخطيب البغدادي، تحقيق: د/ محمد عجاج الخطيب، ط/ الرسالة، بيروت، الثانية 1414هـ، وطبعة أخرى بتحقيق د/ محمود الطحان، نشر دار المعارف، الرياض، بدون تاريخ .
17- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء : لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، المتوفى(ت 430هـ)،

الناشر، السعادة، بجوار محافظة مصر، (1394هـ / 1974م)، ثم صورتها عدة دور منها، دار الكتاب العربي، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دار الكتب العلمية، بيروت (طبعة 1409هـ)، بدون تحقيق.

18- دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي : للدكتور يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، ط2، (1422هـ/ 2001م).

19- سبل السلام: لمحمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير، المتوفى(1182هـ)، الناشر، دار الحديث، طبعة، بدون طبعة وبدون تاريخ، ج2، ترقيم الكتاب موافق للمطبوع " بلوغ المرام لابن حجر" بأعلى الصفحة يليه، مفصولاً بفاصل، شرحه سبل السلام للصنعاني .

20- السنة قبل التدوين : لمحمد عجاج بن محمد تميم بن صالح بن عبد الله الخطيب، أصل هذا الكتاب: رسالة ماجستير من كلية دار العلوم ــ جامعة القاهرة، الناشر: دار الفكر للطباعة، والنشر، والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، (1400هـ/ 1980م).

21- سنن ابن ماجّة: للحافظ أبي عبد الله محمد بن زيد بن ماجّة القزويني المتوفى(273هـ)، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، ط/ عيسى الحلبي، بدون تاريخ .

22- سنن أبي داود: للحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني الأزدي، المتوفى (275هـ)، تحقيق الأساتذة (أ/ أحمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوة عوض) ط/ دار الريان، دار الحديث، 1408هـ.

23- سنن الدارقطني: للحافظ أبي الحسن علي بن عمر بن أحمد الدارقطني، المتوفى (385هـ)، وبذيله (14)، التعليق (المغني على الدارقطني)، للعلامة أبي الطيب محمد شمس الحق العظيم أبادي، تحقيق السيد: عبد الله هاشم يماني المدني، ط/ دار المحاسن، القاهرة بدون تاريخ، وطبعة أخرى بتحقيق: شعيب الأرناؤوط، وحسن عبد المنعم شلبي، وعبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، الرسالة، بيروت، ط1، (1424هـ/ 2004م).

24- سنن الدارمي ويعرف أحياناً بمسند الدارمي: لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد الدارمي التميمي السمرقندي، المتوفى (ت 255هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد، نشر دار المغني، السعودية، ط1، 1412هـ، 2000م.

25- السنن الصغرى: للبيهقي، تحقيق : عبد المعطي أمين قلعجي، نشر جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، باكستان، ط1، 1410هـ، 1989م.

26- السنن الكبرى : لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخرساني أبي بكر البيهقي، المتوفى(ت 458هـ)، تحقيق محمد عبد القادر عطا، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ.

27- السنن الكبرى : للنسائي، تحقيق : تحقيق عبد الغفار البنداري، سيد كسروى، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى 1441هـ.

28- السنن الكبرى للبيهقي، وبذيله(الجوهر النقي) : للعلامة علاء الدين علي بن عثمان المارديني، ابن التركماني (745هـ) ط/ دائرة المعارف العثمانية، 1355هـ.

29- سنن النسائي: للنسائي بشرح السيوطي، وحاشية السندي، ط/ دار الحديث، القاهرة، 1407هـ.

30- سنن النسائي الصغرى = المجتبى من السنن: للحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخرساني النسائي، المتوفى (ت 303هـ)، تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، ط2، 1406هـ/ 1986م.

31- سنن سعيد بن منصور: للإمام أبي عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني، المتوفى (ت227م)، تحقيق: حبيب عبد الرحمن الأعظمي، نشر الدار السلفية، الهند ، ط1، (1403هـ، 1982م).

32- سير أعلام النبلاء: لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْمار الذهبي، المتوفى (ت 748هـ)، الناشر، دار الحديث، القاهرة، طبعة 1427هـ / 2006م.

33- شرح رياض الصالحين: لمحمد بن صالح بن محمد العثيمين، المتوفى (ت 1421هـ)، الناشر دار الوطن للنشر، الرياض، ط 1426هـ.

34- شرح صحيح البخاري: لابن بطال أبي الحسن علي بن خلف بن عبد الملك المتوفى(ت 449هـ)، تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، نشر مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ط1، 1423هـ / 2003م.

35- شعب الإيمان: للإمام أحمد بن الحسين أبي بكر البيهقي، المتوفى(ت 458هـ)، حققهُ، وراجع نصوصهُ الدكتور/ عبد العلي عبد الحميد حامد، الناشر، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية، ببومباي بالهند، ط1، (1423هـ/ 2003م) .

36- صحيح ابن خزيمة: لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمه بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري، المتوفى (ت311هـ)، تحقيق د/ محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت.

37-صحيح الإمام البخاري، وهو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله وعليه وسلم وسننه وأيامه: لأمير المؤمنين في الحديث محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار النجاة(مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة الأولى، 1422هـ.

38- طرح التثريب في شرح التقريب: لأبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، المتوفى(ت 806هـ) وأكمله ابنه ولي الدين أبو زرعة العراقي، رحمهما الله تعالى، مصورة الطبعة المصرية القديمة، صورتها دار الفكر، ودار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ .

39- غريب الحديث، لأبي سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي، المتوفى (388هـ)، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، خرج أحاديثه: عبد القيوم عبد رب النبي، الناشر، دار الفكر، دمشق، (1402هـ / 1982م) .

40- فتح الباري شرح صحيح البخاري: لأحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، الناشر، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، رقم كتبه وأبوابه، وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه، وصححه، وأشرف علي طبعه: محب الدين الخطيب، وعليه تعليقات العلامة : عبد العزيز بن عبد الله بن باز.

41- فتح الباري شرح صحيح البخاري: لزين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي الحنبلي، المتوفى(ت 795هـ)، تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود.

42- قطوف من الأدب النبوي دراسة موضوعية في السنة المطهرة: للأستاذ الدكتور/ عبد الرحمن البر، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة ، ط1، (1418هـ/ 1998م) .

43- قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث : للعلامة محمد جمال الدين أبي الفرج بن محمد سعيد القاسمي الدمشقي، المتوفى(ت 1332هـ)، تحقيق : محمد بهجة البيطار، ط/ دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ .

44- الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة مع حاشيته : لسبط بن العجمي، تحقيق الشيخ : محمد عوامة، وأ/أحمد محمد نمر الخطيب، ط/ دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علوم القرآن، المملكة العربية السعودية، جدة، الأولى (1413هـ، 1992م) .

45- كتاب العين: لأبي عبد الرحمن خليل بن أحمد الفراهيدي(ت170هـ)، تحقيق: د/ المخزومي، ود/ إبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال، بدون تاريخ.

46- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس: لإسماعيل بن محمد العجلوني الجرامي المتوفى(ت 1162هـ)، مكتبة القدس، (1351هـ).

47- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون : للعلامة المولى مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي الشهير بالملا كاتب الجلبي، والمعروف بحاجي خليفة، المتوفى (ت 1067هـ) ط دار الكتب العلمية، (1413هـ، 1992م) .

48- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: لأيوب بن موسى الحسيني القريميالكفوي، أبو البقاء الحنفي، المتوفى (ت 1094هـ)، تحقيق : عدنان درويش، ومحمد المصري، الناشر، مؤسسة الرسالة، بيروت.

49- لسان العرب : للعلامة اللغوي جمال الدين أبي الفضل محمد بن المكرم بن علي بن أحمد بن منظور الأنصاري، المتوفى (ت711هـ)، تصحيح

أمين محمد عبد الوهاب، محمد الصادق العبيدي، ط/ دار إحياء التراث، بيروت، الثالثة 1419هـ.

50- لسان الميزان: لابن حجر العسقلاني، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الثالثة 1406هـ.

51- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: للإمام أبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بم سليمان الهيثمي، المتوفى (ت807هـ)، تحقيق: حسام الدين القدسي، نشر مكتبة القدس بالقاهرة، 1414هـ.

52- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: للحافظ نور الدين علي بم أبي بكر الهيثمي: المتوفى(ت 807هـ)، بتحرير الحافظين العراقي وابن حجر، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، 1408هـ.

53- مجمل اللغة : لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، المتوفى (ت 395هـ)، دراسة وتحقيق : زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، (1406هـ، 1986م) .

54- مجموع الفتاوى: لشيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت 728هـ)، تحقيق : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية ، (1416هـ/ 1995م) .

55- المجموع شرح المهذب مع تكملة السبكي والمطيعي: للإمام أبي زكريا محيى الدين محمد بن شرف النووي (ت 676هـ) مع تكملة السبكي والمطيعي، دار الفكر، بدون تاريخ.

56- المدخل إلى السنة النبوية ... بحوث في القضايا الأساسية للسنة النبوية: للدكتور عبد المهدي عبد القادر عبد الهادي، دار الاعتصام، ط1، 1419هـ.

57- المستدرك على الصحيحين : للإمام أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم محمد بن حمدويه بن النعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابـــــوري المعروف بايــن البيع، (ت 405هــ)، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، (1411هــ/ 1990م)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، وراجعت طبعة أخرى هي الطبعة الهندية .

58- مسند أبي يعلى الموصلي: للحافظ أحمد بن علي المثنى التميمي، العروف بأبي يعلى، (ت 307هــ)، تحقيق : حسين سليم أســد، ط/ دار المــأمون للتراث، دمشق، الأولى 1409م، وراجعت طبعـــة أخــرى، بتحقيــق: إرشاد الحق الأثري، ط/ دار القبلة، جدة ، الأولى 1408هــ.

59- مسند أحمد : للأمام أحمد بن حنبل بن هــلال بــن أســد الشــيباني(ت 241هــ)، تحقيق : شعيب الأرناؤوط، عـــــادل مرشــد، وآخــرون، إشراف د/ عبد الله بن عبد المحسن التــركي، مؤسســـة الرسالـــــة، ط1، (1421هــ/ 2001م).

60- مسند البزاز المنشور باسم البحر الزخار: لأبي بكر أحمد بن عمرو بــن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي العروف بالبزاز، (ت 292هــ)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، حقق الأجزاء من (1-9)، وعادل بــن سعد من (10-17)، وصبري عبد الخالق الشافعي، ج18، نشر مكتبــة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 2009م.

61- مسند الشاميين: لأبي سليمان الطبراني، تحقيق: حمــدي عبــد المجيــد السلفي، الرسالة، بيروت، ط1، (1405هــ/ 1984م) .

62- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هــ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشــر دار إحيــاء التــراث العربي، بيروت .

63- المصنف: للحافظ أبي بكر عبد الرازق بن همام الصنعاني (ت 211هـ)، تحقيق: العلامة حبيب الرحمن الأعظمي، بدون تاريخ وبدون طباعة .

64- المصنف في الأحاديث والأثار: للحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم بن عثمان بن أبي بكر بن أبي شيبة الكوفي العبسي (ت 235هـ)، تحقيق: سعيد اللحام، ط/ الفكر، بيروت، الأولى 1409هـ.

65- معالم السنن شرح سنن أبي داود: لأبي سليمان بن حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (ت 388هـ)، ط المطبعة العلمية، حلب، ط1، (1351هـ/ 1932م) .

66- المعجم الأوسط: لأبي سليمان الطبراني (ت 360هـ)، تحقيق: د/ طارق بن عواض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، نشر دار الحرمين، القاهرة، وطبعة أخرى تحقيق: د/ محمود الطحان، ط/ المعارف، الرياض، الأولى 1415هـ.

67- المعجم الوسيط : ط/ مجمع اللغة العربية، الثالثة، بدون تاريخ .

68- معجم مقاييس اللغة: لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي أبو الحسين، المتوفى(ت 395هـ)، تحقيق : عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، (1399هـ / 1979م).

69- معجم مقاييس اللغة : لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت 395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر (139هـ / 197م) .

70- معرفة أنواع علوم الحديث، ويعرف بمقدمة ابن الصلاح : للإمام عثمان بن عبد الرحمن أبي عمرو تقي الدين المعروف بابن الصلاح (ت 643هـ)، تحقيق : نور الدين عزت، نشر دار الفكر، سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت، (1406هـ/ 1986م) .

71- معرفة علوم الحديث: لأبي عبد الله الحاكم، تحقيق: د/ السيد معظم حسين، ط/ المكتبة العلمية، المدينة المنورة، 1397هـ.

72- مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة: للإمام عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، نشر الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط3، (1409هـ / 1989م).

73- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج : للإمام القدوة الزاهد أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ)، نشر إحياء التراث العربي، ط 2 ، 1392هـ.

74- الموطأ : للإمام مالك بن أنس بن عامر الأصبحي المدني (ت 179هـ)، نشر مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي الأمارات، ط1، (1425هـ / 2004م)، وراجعت طبعة أخرى، تنقيح وترقيم الشيخ / محمد فؤاد عبد الباقي رحمه الله تعالى، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت (1406هـ / 1985م) .

75- ميزان الاعتدال في نقد الرجال: للإمام الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، فتيحة علي محمد البجاوي، ط/ دار الفكر العربي، بدون تاريخ، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد .

أساليب المعاملة الوالدية وعلاقتها بالتفكير الأخلاقي لدى المراهقين

إعداد

أ/شيماء محمد جمعة

قسم علم النفس– كلية الآداب

جامعة الفيوم

أ.د/ طارق محمد عبدالوهاب

أستاذ علم النفس

عميد كلية الآداب– جامعة الفيوم

د/ إيمان عزت عبادة

مدرس علم النفس– كلية الآداب جامعة الفيوم

يناير 2018

أساليب المعاملة الوالدية وعلاقتها بالتفكير الأخلاقي لدى المراهقين

الملخص:

هدفت الدراسة الحالية إلى فحص العلاقة بين أساليب المعاملة الوالدية والتفكير الأخلاقي لدى المراهقين، واشتملت العينة على (304) من المراهقين (110ذكور، 194إناث). واعتمدت الدراسة على أدوات: 1- مقياس أساليب المعاملة الوالدية، 2- اختبار التفكير الأخلاقي، . **وتوصلت نتائج الدراسة إلى أنه** توجد علاقة دالة موجبة بين أساليب المعاملة الوالدية السوية (الاستقلال، الاتساق، التقبل، المساواة) والتفكير الأخلاقي لدى المراهقين.

parental treatment methods and its relationship to moral thinking among adolescents

Shaimaa Mohamed Gomaa. Prof. Dr. Tarek Mohammed Abd El–wahab Dr. Eman Ezzat Abada

Departmentof psychology, Faculty of Arts

Fayoum University

Abstract

The present study aims at discovering the relationship between parental treatment methods and moral thinking among adolescents. The sample included (110 males and 194 females) of adolescents. Study tools used were: 1- Scale of parental

treatment methods, 2- Test of moral thinking.Results of the present study showed that There is a positive relationship between the methods of the normal parental treatment methods (independence, consistency, acceptance, equality) and moral thinking among adolescents.

مدخل إلى مشكلة الدراسة:

إن ما يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة في أي مجتمع من المجتمعات هو مجموعة القوانين والمعايير الأخلاقية التي يفرضها هذا المجتمع على أفراده، وتختلف هذه الأخلاقيات من مجتمع إلى آخر، كما أنه ليست كل القواعد الأخلاقية عبارة عن قوانين مكتوبة، فهناك في كل مجتمع مجموعة من القواعد الأخلاقية غير المكتوبة، كتلك التي تحدد مثلًا أنه على الناس أن يساعد بعضهم بعضًا في ظروف معينة،فلو أن شخصًا يغرق ولديك فرصة لإنقاذه فإنه يتوجب عليك إنقاذه حتى وإن لم يكن هناك قانون أخلاقي مكتوب ينص على ذلك، ولا يوجد أحد يضعك في السجن إن لم تفعل ، وإن لم تحاول ذلك فسوف تلوم نفسك على التخاذل عن تقديم هذه المساعدة (محمد اسماعيل، 1995)، والسبب في هذا الشعور بالذنب هو الضمير الذي هو أساس النمو الأخلاقي لدى الفرد، والذي عن طريقه أيضًا يستطيع الفرد الوصول إلى درجة من الحكم الخلقي والتفكير الخلقي، وهذا الضمير لا يولد به الإنسان، وإنما ينمو لديه بالتدريج أثناء عملية التنشئة الاجتماعية ومؤسساتها التي تشكل معايير الفرد وقيمه وأخلاقه وما هو مقبول وغير مقبول من سلوكياته وأفكاره، وتعد الأسرة متمثلة في الوالدين هي أول وأهم هذه المؤسسات التي تساهم في هذه العملية0

والأسرة كجماعة من الأفراد يتواجدون ويتفاعلون مع بعضهم البعض تعد البيئة الأساسية التي تقوم بعملية التطبيع الاجتماعي ونقل ثقافة المجتمع وقيمه وعاداته وتقاليده، فهي مسئولة عن تكوين أخلاقيات الفرد بوجه عام كاتجاهه نحو الأمانة والصدق والوفاء وبقية القيم الأخلاقية الأخرى وتمكنه من الحصول على الاحتياجات الأساسية، وتعطيه الإحساس بالأمن والطمأنينة وتبعد عنه عوامل القلق والاضطراب وتدربه على التمثل بالمعايير الإنسانية (موسى نجيب، 2003).

وفترة المراهقة – أكثر من أي فترة أخرى في حياة الإنسان – تتركز فيها اهتمامات المراهق على الأخلاق والقيم والمعايير، كما أن قدرات المراهقين على التأمل والتفكير تدعم الوعي الكبير بالأسئلة والاستفسارات المرتبطة بالقيم والأخلاق، ومن جانب آخر فإن المطالب التي تلقى عن طريق المجتم ععلى كاهل المراهق متغيرة بمعدل كبير، وهذا في حد ذاته يتطلب منه إعادة تقيي ممستمر للقيم والمعتقدات الأخلاقية خاصة في عصرنا الحديث وفي مجتمع مليء بالضغوط المتصارعة المتناقضة (عادل الأشول، 2008).

والجدل حول ماهية النمو الأخلاقي وكيفية تشكل الحكم الأخلاقي بالصواب أو الخطأ كان منذ وقت طويل مثار جدل من قبل مختلف التخصصات بما في ذلك المربين والفلاسفة والممثلين للقانون وعلماء النفس على مر التاريخ، وقد قدم علماء النفس تفسيرات متنوعة حول الطريقة التي ينمو بها الشعور بالصواب أو الخطأ لدى الأفراد، فالسلوكيين أو علماء السلوك يؤكدون أن الأحكام الخلقية يتم تعلمها فقط من خلال سلسلة من التعزيزات والعقوبات ,Kohler, & Flower) (1985 بينما يرى التحليليون أن الأخلاق تكمن في الأنا الأعلى اللاشعورية التي تنمو في فترة الطفولة (Freued, 1977)، في حين حددت بحوث النمو العصبي

الأبنية(Structurers) المسئولة عن صنع القرار الأخلاقي من خلال استخدام أشعة الرنين المغناطيسي، وذلك على الرغم من عدم التوصل إلى منطقة خاصة بصنع القرار الأخلاقي (In: Pascual, Pujol, & Rodrigues, 2013) 0Baker,2018)

ويعود الفضل في دراسة النمو الأخلاقي في علم النفس إلى العالم جان بياجيه(1932) الذي كتب عن الحكم الخلقي لدى الأطفال، وقد جعل بياجيه النمو الخلقي للطفل مرتبطًا بالنمو المعرفي لديه في مختلف الأعمار. وقد فتحت أراؤه حول النمو الأخلاقي المجال لعدد كبير من علماء النفس، ومن أهم هؤلاء العلماء العالم كولبرج (1973) الذي قدم نموذجًا لنمو مراحل التفكير الأخلاقي لدى الشباب والمراهقين، وتعد آراء كولبرج حول مراحل التفكير الأخلاقي من أهم ما يؤخذ به حتى وقتنا الحالي(Astorini, 2016).

لكن أهمية التفكير الأخلاقي لا تكمن فقط في فهم أفكار الأفراد ولكن أيضًا سلوكياتهم، فقد لاحظ (Blasi,1983) أن القدرة على استيعاب الأخلاق تساهم في نمو قيمة الإحساس بالمسؤولية لدى الشخص، وهذا الإحساس بالمسؤولية يعمل كرابط بين الحكم الخلقي والسلوك الخلقي. وأضاف كلٌ من (Seng Savang and Krattenaur,2015) أن الذات الأخلاقية في مرحلة الطفولة تتنبأ بالكفاءة الاجتماعية والسلوك التكيفي في المستقبل . كما أشار (Rest,2014) أنه لكي ينخرط شخص ما في العمل الأخلاقي فإنه يحتاج إلى أن تكون لديه الكفاءة في الحكم الأخلاقي والدوافع للقيام بما هو صحيح والقدرة على القيام بذلك (In:Serrano, 2017). وأوضح كلٌ من (Gaffikin, & Lindawati ,

2012) أن التفكير الأخلاقي له دورمهم في التأثير على الوعي الأخلاقي، وله أثر في الكفاءة المهنية.

كما أشاركفافي (2006) إلى أن الأطفال الذين نشؤوا في أسر دافئة ومحبة كانوا أكثر شعورًا بالأمن حيث تعلقوا تعلقًا آمنًا بالوالدين خلال العامين الأولين من الحياة، كما كان لديهم قدرًا أكبر من تقدير الذات وكانوا أكثر تعاطفًا وإيثارية وأكثر استجابة لآلام الآخرين وأحزانهم، بل حصلوا على نسب ذكاء أعلى في مراحل ما قبل المدرسة ،وفي مرحلة المدرسة الابتدائية وذلك إذا ما قورنوا بأطفال الأسرغير المحبة . وكان سلوك أطفال الأسر المحبة ينم عن احتمال ضعيف فى أن يظهر هؤلاء سلوكًا جانحًا فى المراهقة.

كما أظهرت نتائج عديد من البحوث أنه بين الأطفال والمراهقين اللذين ينشؤون فى الأحياء الفقيرة والعشوائية واللذين لم ينحرفوا أويجنحوا أن العامل الحاسم وراء عدم انحرافهم هو أنهم حظوا بحب غير مشروط وثابت من جانب الوالدين(في: عبد الرحمن البليهي،2008)، وكذلك أكدت الدراسات عن طريق ملاحظة الأولاد المساء إليهم أنهم قد أظهروا علاقة حميمة قليلة مع أصدقائهم وذلك على العكس من الأولاد الذين لم يتعرضوا للإساءة أي أن قدرتهم على بناء علاقات حميمة كانت محدودة (Parker,1996)، وأشار الباحثون إلى أن الطلبة الذين تلقوا تنشئة اجتماعية وقانونية كانت لديهم مؤشرات واضحة على التفكير الخلقي وممارسة السلوك الاجتماعي الإيجابي بشكل أكبر من فئة الطلاب الذين لم يتلقوا مثل تلك التنشئة(Van Gundy, 2010, Cohn , Bucolo, Rebllion).

ومن خلال ما تم عرضه يتضح جليًا أن التفكير الخلقي من أهم مظاهر النمو الاجتماعي عند الأفراد، والذي يمكن من خلاله الحكم على مدى سواء شخصياتهم

أو انحرافهم، وتعد أساليب المعاملة الوالدية حجر الأساس في تنشئة الأبناء وفي نموهم الأخلاقي من أجل بناء جيل صالح،ولأن أخلاق الأبناء من أكثر ما يشغل أذهان الآباء والأمهات فهو الهدف من تربيتهم، ومن هذا المنطلق تحاول الدراسة الحالية الكشف عن العلاقة بين أساليب المعاملة الوالدية والتفكير الأخلاقي لدى المراهقين.

مشكلة الدراسة :

تمثلت مشكلة الدراسة الحالية في محاولة الإجابة على التساؤل الرئيس التالي:

1- هل توجد علاقة بين أساليب المعاملة الوالدية السوية (الاستقلال، الاتساق، التقبل، المساواة)والتفكير الأخلاقي لدى المراهقين؟

مفاهيم الدراسة:

أساليب المعاملةالوالدية:(Parental treatment methods)هي مدى إدراك المراهق أو المراهقة لمعاملة والديه له، وهذا الإدراك إما أن يتجه اتجاهًا إيجابيًا وذلك عندما يستخدم الوالدان الأساليب السوية من (استقلال- تقبل- مساواة- اتساق)، وإما أن يتجه اتجاهًا سلبيًا وذلك عندما يستخدم الوالدان أساليبًا غير سوية من (تبعية- رفض- تفرقة- تذبذب) في معاملتهم لأبنائهم0

التفكير الأخلاقي (Moral thinking): هو الطريقة التي يصل بها الشخص إلى حكم معين يتعلق بالصواب أو الخطأ وهو يسبق كل فعل أو سلوك خلقي وينمو عبر ست مراحل حسب تقسيم كولبرج لمراحل نمو التفكير الأخلاقي.

المراهقة (Adolescence):هي فترة زمنية تقع بين مرحلة الطفولة والنضج، وتمتد في الفترة الزمنية بين 13- 20 سنة، وتتميز بحدوث تغيرات بدنية ونفسية

واجتماعية، وقد تحدث خلالها بعض الاضطرابات النفسية والسلوكية (لطفي الشربيني ، 2001، 19) 0

الدراسات السابقة:

تعددت الدراسات والبحوث التي تناولت العلاقة بين أساليب المعاملة الوالدية والتفكير الأخلاقي للأبناء، كما اختلفت هذه الدراسات فيما بينها في دعم أو رفض هذا الدور الوالدي في التأثير على التفكير الأخلاقي للأبناء، وسوف تعرض الباحثة في هذا الجزء بعضًا من هذه الدراسات التي استطاعت الباحثة الحصول عليها0

فقد قام(**Parikh (1980**، بدراسة هدفت إلى معرفة العلاقة بين عوامل البيئة الأسرية وبين النضج الخلقي، وتم مقارنة نتائج الأسر الهندية مع عينة مشابهة من الأسر الأمريكية، واستندت فرضيا تهذه الدراسة على نظرية كولبرجفي النموالأخلاقي، وقد أشارت النتائج إلى أن عوامل البيئة الأسرية تساهم في التنبؤ بالنمو الأخلاقي في جميع الثقافات.

كما قام **علي هنداوي (1986)**، بدراسة هدفت إلى معرفة علاقة النمو الأخلاقي بكل من التفكير المنطقي واتجاهات التنشئة الوالدية عند طلاب كليات المجتمع في الأردن في ضوء نظرية النمو الأخلاقي التي قال بها كولبرج، وتكونت عينة هذه الدراسة من طلاب وطالبات السنتين الأولى والثانية في كليات المجتمع العامة والخاصة في محافظة أربد ممن تراوحت أعمارهم بين 19 و 21 عام، تم اختيار عينة عشوائية ضمت (411) طالبًا وطالبة من الفرعين العلمي والأدبي، وبينت نتائج هذا البحث

وجود علاقة بين اتجاهات التنشئة الوالدية والتفكير الأخلاقي لدى أفراد العينة.

في حين قام كلٌ من**Shaw, & Scott (1991)** بعمل دراسة هدفت إلى التحقق من تأثير أسلوب الحزم الوالدي على شخصية المراهقين وسلوكهم وذلك في ضوء النضج الخلقي ونظريات التعلم الاجتماعي، وقد بلغت عينة الدراسة حوالي (231) مراهقًا، (110) من الوالدين تم تسجيل استجابتهم على استبيان المعاملة الوالدية، وقد تبين من النتائج أنه توجد علاقة ارتباطية بين نمط الوالدية المتسم بأساليب سحب الحب والسلبية والعدوانية وبين السيطرة والعدوانية والسلوك المنحرف لدى المراهقين.

كما قام كلٌ من**Walker, & Hennig (1999)**، بدراسة هدفت إلى معرفة العلاقة بين وجهات نظر الأخلاق في علم النفس والأهمية النسبية للآباء والأقران في نمو التفكير الأخلاقي للأبناء، وقد بلغت عينة الدراسة (60) أسرة (تشمل الوالدين والأبناء) ،وأشارت نتائج الدراسة إلى أن الأبوان لهما دور هام في نمو التفكير الأخلاقي لأبنائهم، كما وجد أيضًا أن التفاعل الأسري ونمو الأنا ومستوى النمو الأخلاقي للوالدين يمكن من خلالهم التنبؤ بمستوى التفكير الأخلاقي للأبناء.

في حين أنه قد تبين من نتائج دراسة **Van der Spoel (2005)** والتي كان الدافع الأساسي من إجرائها هو معرفة تأثير أساليب المعاملة الوالدية ومستوى التفكير الأخلاقي للوالدين على النمو الأخلاقي والمسئولية الأخلاقية للأبناء أن بنية الأسرة لها تأثير ضعيف ومحدود جدًا

على التفكير الأخلاقي للأبناء ، كما تبين أن مستوى التفكير الأخلاقي للوالدين لا يساهم بالتنبؤ بالتفكير الأخلاقي للأبناء 0

كما اتفقت نتائج هذه الدراسة مع دراسة **Hawkins (2005)** حيث تبين من نتائج هذه الدراسة أن نمو مراحل التفكير الأخلاقي لكولبرج ترتبط بالوالدين المتساهلين اللذين لم يكن لهم دور فعال في حياة أبنائهم، كما لم يضعوا أي حدود أو إرشادات يلتزم بها هؤلاء الأبناء، كما أشارت نتائج هذه الدراسة أن التنبؤ بنمو مراحل التفكير الأخلاقي لكولبرج لا يتم من خلال أساليب المعاملة الوالدية.

كما قام كلٌ من **Bureau, & Mageau (2014)** بدراسة بلغت عينة هذه الدراسة (167) أولياء الأمور وأبنائهم المراهقين، واستخدم الباحث مقياس إدراك دعم الاستقلال الذاتي للأبوين (PPASS; Mageau et al., 2014)، واستخدم مقياس الصدق والنزاهة الشخصية للمراهقين (HEXACO–PI–R; Lee & Ashton, 2004) ،وأظهرت نتائج الدراسة أن استخدام الأبوين لأسلوب الدعم الذاتي ودعم الاستقلال لأبنائهم ارتبط بالتزام الأبناء بدرجة عالية من الصدق والنزاهة، وعلى المقابل من ذلك فقد أظهرت علاقات الوالدين المسيطرين على أبنائهم درجات منخفضة من الصدق والنزاهة.

كما بينت نتائج دراسة **سفيان أبو نجيلة (2015)**،والتي تحددت مشكلتها في التساؤل التالي : هل يعد المناخ الأسري كما يدركه الأبناء محددًا لمراحل، ومستوى الحكم الأخلاقي لدى طلبة جامعة الأزهر بغزة ؟ وقد بلغ عدد أفراد العينة (485) طالبًا وطالبة، منهم (184) من الذكور،

والباقي (301) من الإناث، واستخدم الباحث مقياسين، الأول منهما إعداد الباحث وهو مقياس المناخ الأسري، والثاني مقياس التفكير الأخلاقي للراشدين (إعداد فوقية عبدالفتاح :2001) وقد جاءت نتائج الدراسة وخلاصتها هي : أن العلاقة بين المناخ الأسري والتفكير الأخلاقي، علاقة محدودة وضعيفة، كما أن تأثير المناخ الأسري على مراحل التفكير الأخلاقي، جاءت أيضًا ضعيفة جدًا في أحسن الأحوال، ولا تأثير البتة له.

وأخيرًا فقد قام(2018) Baker بدراسة كان الهدف منها دراسة تأثير كلًا من المستوى الاجتماعي والاقتصادي وأساليب المعاملة الوالدية والتدين على النضج الأخلاقي للمراهقين، وتكونت عينة الدراسة من (159) من طلبة الجامعة، وتم جمع البيانات بطريقة التقرير الذاتي لأفراد العينة، وأشارت النتائج إلى وجود علاقة موجبة بين أسلوب المعاملة الوالدية (المستقل–الديموقراطي) والتفكير الأخلاقي، كما أن المستوى الاقتصادي والاجتماعي لا يوجد له تأثير على متغيرات الدراسة، كذلك فقد أشارت النتائج إلى أن أساليب المعاملة الوالدية تتنبأ بالتفكير الأخلاقي لدى الأبناء0

وما يمكن أن نستخلصه من الاتجاه العام للدراسات في هذه القضية هو اتفاق أغلبها على الدور الإيجابي للوالدين في التأثير على التفكير الأخلاقي لأبنائهم ، وهو ما يتعارض مع التوجهات العامة لنظرية كولبرج وما يفترضه ويؤمن به الاتجاه المعرفي من أن النمو الخلقي يرتبط بالتطور المعرفي للفرد0

إن التباين والاختلاف في نتائج هذه الدراسات هو ما دفع الباحثة إلى إجراء هذه الدراسة لمعرفة العلاقة بين أساليب المعاملة الوالدية والتفكير الأخلاقي لدى المراهقين0

فرض الدراسة :

توجد علاقة دالة موجبة بين أساليب المعاملة الوالدية السوية (الاستقلال- الاتساق- التقيل- المساواة) والتفكير الأخلاقي لدى المراهقين0

منهج الدراسة :

اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي "الارتباطي " وذلك لملائمته لفروض الدراسة والمتغيرات المستخدمة بها ، حيث أن الهدف من هذه الدراسة هو بحث العلاقة بين أساليب المعاملة الوالدية ومراحل التفكير الأخلاقي لدى المراهقين0

عينة الدراسة :

تكونت عينة الدراسة الأساسية من (304) طالب وطالبة (110ذكور، 194إناث) في مرحلة المراهقة تراوحت أعمارهم ما بين (14-20) عام بمتوسط عمري(15.72) وانحراف معياري (1.61) وذلك بعد استبعاد الاستبانات غير المكتملة، وقد كان الطلاب في المراحل التعليمية من الصف الثالث الإعدادي إلى السنة الثانية من المرحلة الجامعية0

أدوات الدراسة :

- **أولاً مقياس أساليب المعاملة الوالدية :**

قامت الباحثة باستخدام مقياس أساليب التنشئة الاجتماعية من إعداد (إلهامي عبد العزيز إمام ,1987) ، للتعرف على أساليب المعاملة الوالدية كما يدركها الأبناء الصورة (أ) وذلك بعد إجراء بعض التعديلات عليه ليناسب عينة الدراسة الحالية والتطور الزمني.

وصف المقياس :

ويتكون المقياس من أربعين فقرة ، ويشتمل على أربعة مقاييس فرعية مقسمة بالتساوي ، وهي: 1-(التبعية- الاستقلال) 2- (التذبذب- الاتساق)

3-(الرفض- التقبل) 4- (التفرقة- المساواة)

ج- الخصائص السيكومترية للمقياس :

1-الاتساق الداخلي

استخدمت الباحثة الاتساق الداخلي لمقياس أساليب المعاملة الوالدية عن طريق إيجاد معامل الارتباط بين مجموع درجات الطلبة على كل عبارة ومجموع درجاتهم على المقياس ككل وذلك على عدد (120) من الطلبة ويوضح الجدول التالي التجانس الداخلي للمقياس.

جدول (1)

معاملات الارتباط بين مجموع درجات العينة الاستطلاعية على كل بند والدرجة الكلية لمقياس أساليب المعاملة الوالدية بصورتيه الخاصة بكل من الأب والأم (ن =120)

البند	الارتباط بالدرجة الكلية		البند	الارتباط بالدرجة الكلية	
	الصورة الخاصة بالأب	الصورة الخاصة بالأم		الصورة الخاصة بالأب	الصورة الخاصة بالأم
1	,329**	,248**	21	,251**	,200*
2	,190*	,303**	22	,199*	,072
3	,305**	,232*	23	,282**	,332**
4	,404**	,357**	24	,493**	,369**
5	,216*	,319**	25	-,182*	-,037
6	-,030	-,006	26	,234*	,240**
7	,426**	,433**	27	,240**	,225*
8	,437**	,514**	28	,119	,121
9	,242**	,245**	29	,365**	,414**
10	,313**	,306**	30	,382**	,530**
11	,271**	,183*	31	,246**	,358**
12	,508**	,516**	32	,446**	,497**
13	,437**	,150	33	,214*	,173
14	,483**	,496**	34	,428**	,351**
15	,557**	,588**	35	,325**	,430**
16	,320**	,414**	36	,507**	,563**
17	,268**	,354**	37	,331**	,246**

18	,399**	,379**	38	,471**	,482**
19	,571**	,468**	39	,627**	,523**
20	,445**	,340-*	40	,463**	,467**

*دال عند05, **دال عند01,

2- صدق المقياس :

استخدم مصمم المقياس (إلهامي عبدالعزيز) الصدق الظاهري(صدق المحكمين) حيث قام بعرض فقرات المقياس على أربعة من المحكمين وتم الإبقاء على الفقرات التي اتفق عليها ثلاثة من المحكمين على الأقل0 كما قام بإجراء التحليل العاملي على عينة قوامها (306) فرد وتحقق من صدق المقياس0

وفي الدراسة الحالية استخدمت الباحثة طريقتين لحساب صدق المقياس وهما :

أ- الصدق الظاهري (صدق المحكمين):

قامت الباحثة بعرض المقياس على (10) من المتخصصين في علم النفس، وقد تم قبول البند عندما يتفق عليه نسبة (80%) من المحكمين، وقد تراوحت نسبة الاتفاق على البنود بين (80% : 100%)، وبهذا فقد تم قبول جميع بنود المقياس.

ب- الصدق العاملي :

قامت الباحثة بحساب الصدق العاملي للمقياس بصورتيه (الخاصة بالأب والخاصة بالأم) وذلك بعد تطبيق المقياس على العينة الكلية والتي بلغ عددها(304)، وذلك باستخدام برنامج SPSS بطريقة المكونات الأساسية مع تدوير متعامد للمحاور بطريقة الفاريماكس Varimax لكايزر، وتم قبول العامل عندما تكون عدد العبارات المشبعة عليه ثلاثة على الأقل، ومحك التشبع الجوهري

للبند على العامل 3, فأكثر، وقد تم استخراج أربعة عوامل من مقياس أساليب المعاملة الوالدية والجدول التالي يوضح قيم تشبعات البنود على العوامل الأربعة

جدول (2)

مصفوفة العوامل بعد التدوير المتعامد بطريقة الفاريماكس لمقياس أساليب المعاملة الوالدية

لكلٍ من الأب والأم

	(الصورة الخاصة بالأب)				(الصورة الخاصة بالأم)			
	العامل الأول	العامل الثاني	العامل الثالث	العامل الرابع	العامل الأول	العامل الثاني	العامل الثالث	العامل الرابع
1				,300			,527	
2				,500				
3	,357					,488		
4		,394			,304			
5			,339					,550
6				-,346			-,431	
7			,301			,407	,355	
8		,438			,354	,314		
9			,362			,300		
10			,398				,416	
11		,432				,330		
12		,586			,347			,329
13		,515				,430		,341
14	,376	,345		,352	,604			
15		,479	,338			,363	,301	

16	,434	,361			,555	,341		
17			,384				,300	
18				,393	,490			
19	,358	,350			,485			
20		,406		,351	,368		,459	
21	,543					,452		
22				,327				,348
23	,646				,344	,458		
24			,339				,382	
25	,526–					,437–		,373
26			,446					,406
27	,528			,332				,528–
28				,364	,317			
29			,409				,351	
30			,344		,327		,371	
31			,623		,383			
32	,445				,529			
33	,495					,591		
34			,319	,463			,507	
35	,589				,473			
36			,565		,477			
37	,616					,488		
38		,391		,448	,518		,332	
39		,380			,587			
40		,551			,312			
الجذر الكامن	6,180	2,636	1,478	1,452	5,807	2,190	1,707	1,538

النسبة المئوية للتباين	%15,451	%6,591	%3,718	%3,630	%14,517	%5,475	%4,276	%3,845

من خلال ما سبق يتضح أن التحليل العاملي قد أبرز أنماطًا متسقة– إلى حد ما– من العوامل المستخرجة، والتي كشفت عن اتساق في العلاقات بين البنود وبعضها البعض، كما أشارت النتائج إلى أن جميع بنود مقياس الصورة الخاصة بـــالأب (40 بندًا) تشبعت تشبعًا دالًا وجوهريًا على العوامل المستخرجة مع ارتفاع قيمـــة النسبة الكلية للتباين نسبيًا، بينما تشبع (39 بندًا) من مقياس الصورة الخاصة بالأم تشبعًا دالًا وجوهريًا على العوامل المستخرجة مع ارتفاع قيمة النسبة الكلية للتباين، وبناء على ذلك قامت الباحثة بحذف البند غير المشبع وهو بند (2) مـــن مقيـــاس أساليب المعاملة الوالدية (الصورة الخاصة بالأم)، وهـــذا يؤكـــد قيمـــة العوامـــل واتساقها، مما يُعد مؤشرًا جيدًا لصدق المقياس.

ثبات المقياس :

قام معد المقياس (إلهامي عبد العزيز) بحساب ثبات المقياس بطريقة التجزئة النصفية على عينة مكونة من (50) مفردة، وبلغت قيمة معامل ثبات المقياس 0(0.95– 0.79)

بينما قامت الباحثة في الدراسة الحالية بحساب ثبات المقياس بعدة طرق يمكن عرضها كالتالي:

أ – الثبات باستخدام طريقة ألفا كرونباخ0

قامت الباحثة بحساب معامل ثبات مقياس أساليب المعاملة الوالدية ككل باستخدام معامل الثبات طريقة ألفا كرونباخ وقد بلغت قيمة معامل الثبات (79.– 80.) .

ب– الثبات باستخدام طريقة التجزئة النصفية 0

قامت الباحثة باستخدام طريقة التجزئة النصفية كطريقة ثانية لحساب معامل ثبات مقياس أساليب المعاملة الوالدية وتصحيح الطول باستخدام معادلة سبيرمان براون، وبلغت قيمة معامل الثبات (75. – 76.).وفيما يلي جدول يوضح معاملات ثبات مقياس أساليب المعاملة الوالدية بصورتيه الخاصة بكل من الأب والأم وذلك لكلًا من الأبعاد الفرعية والدرجة الكلية بطريقتي ألفا كرونباخ والتجزئة النصفية0

جدول(3) معاملات ثبات مقياس أساليب المعاملة الوالدية

م	أبعاد المقياس	التجزئة النصفية		معامل ألفا	
		الصورة الخاصة بالأب	الصورة الخاصة بالأم	الصورة الخاصة بالأب	الصورة الخاصة بالأم
1	البعد الأول	,56	,78	,57	,77
2	البعد الثاني	,65	,29	,71	,43
3	البعد الثالث	,61	,50	,61	,46
4	البعد الرابع	,27	,32	,31	,27
5	الدرجة الكلية	,76	,75	,79	,80

ج– الثبات بطريقة إعادة الاختبار:

استخدمت الباحثة إعادة تطبيق الاختبار للتحقق من ثبات مقياس أساليب المعاملة الوالدية، وذلك بعد فترة زمنية بلغت (15) يوم، على عينة 31 من طلبة المرحلة الثانوية، وقد بلغت قيمة معامل الثبات (,69–,75) وهو معامل مرتفع ومرضي مما يدل على ثبات المقياس0

ثانيًامقياس التفكير الأخلاقي :

وصف المقياس :

يتكون المقياس من خمسة مواقف يحتوي كل موقف على مجموعة من الأسئلة وتحت كل سؤال مجموعة من البنود(ستة بنود لكل سؤال) يمثل كل بند مرحلة من مراحل التفكير الأخلاقي، وعلى المفحوص اختيار بند واحد من كل سؤال ، وتقدر الدرجة للمفحوص على حسب مرحلة التفكير الأخلاقي التي قام باختيارها.

الخصائص السيكومترية للمقياس :

1– الاتساق الداخلي

استخدمت الباحثة الاتساق الداخلي لحساب التجانس الداخلي لمقياس التفكير الأخلاقي ، وذلك عن طريق إيجاد معامل الارتباط بين مجموع درجات الطلبة على البنود الخاصة بكل موقف ومجموع درجاتهم على المقياس ككل ، وذلك على العينة الاستطلاعية المكونة من (120) من الطلبة ، ويبين الجدول التالي التجانس الداخلي لمقياس التفكير الأخلاقي باستخدام طريقة الاتساق الداخلي0**جدول (4) معاملات الارتباط لبنود كل موقف والدرجة الكلية لمقياس التفكير الأخلاقي**

الموقف	الارتباط بالدرجة الكلية	الموقف	الارتباط بالدرجة الكلية
أول 1	,259**	ثان 7	,436**
أول 2	,325**	ثان 8	,328**
أول 3	,069–	ثان 9	,223*
أول 4	,351**	ثالث 1	,251**
أول 5	,367**	ثالث 2	,144
ثان 1	,389**	ثالث 3	,380**
ثان 2	,547**	رابع 1	,392**
ثان 3	,416**	رابع 2	,144
ثان 4	,295**	خامس 1	,276**
ثان 5	,390**	خامس 2	,066
ثان 6	,169		

*دال عند 05, **دال عند01,

2– صدق المقياس :

قامت معدة المقياس (د/ فوقية عبد الفتاح) بعرض المقياس على بعض أساتذة علم النفس التربوي جامعة القاهرة للتحكيم على المقياس وتم إجراء التعديلات التي تم التوجيه إليها، كما قامت باستخدام الصدق العاملي وبإخضاع مفردات المقياس (خمس مواقف =21 مفردة) للتحليل العاملي تم استخلاص سبعة عوامل وتبين أن جميع مفردات الاختبار قد تشبعت بالعوامل السبعة المستخلصة نتيجة التحليل العاملي وبما أن تشبعات المفردات على العوامل هي في حقيقتها معاملات ارتباط

المقياس بالعوامل أي أن هذا المقياس يقيس التفكير الأخلاقي بمعامل صدق عاملي 60,(فوقية عبد الفتاح ،2001، 22).

اعتمدت الباحثة في الدراسة الحالية على طريقتين لحساب صدق المقياس وهما :

أ- الصدق الظاهري (صدق المحكمين)0

قامت الباحثة بعرض المقياس على (10) من المتخصصين في علم النفس ، حيث قدم لهم تعريف واضح لمفهوم كل مرحلة من مراحل المقياس ، تليها البنود التي وضعت لقياس كل مرحلة ، ثم طلب من كل محكم تحديد مدى ملائمة كل بند لقياس المرحلة ، ومدى وضوح صياغة البند ، كما طلب منهم تقديم أي اقتراح بالتعديل أو بالحذف أو الإضافة ، وتراوحت نسبة الاتفاق على البنود بين (80% : 100%)، وبهذا فقد تم قبول جميع بنود المقياس.

ب- صدق التحليل العاملي

قامت الباحثة بحساب صدق التحليل العاملي لمقياس التفكير الأخلاقي وذلك للتأكد من صدق المقياس، وقد تم ذلك بعد تطبيق المقياس على العينة الاستطلاعية والتي قوامها (120) من المراهقين ذكور وإناث، وقد تم قبول العامل عندما يكون عدد العبارات التي حققت التشبع المطلوب عليه ثلاثة على الأقل، ومحك التشبع الجوهري للبند على العامل (30.) فأكثر، وقد تم استخراج سبعة عوامل من التحليل العاملي للمقياس، والجدول التالي يوضح قيم تشبعات العوامل السبعة .

جدول (5)

مصفوفة العوامل بعد التدوير المتعامد بطريقة الفاريماكس لاختبار التفكير الأخلاقي

	العامل الأول	العامل الثاني	العامل الثالث	العامل الرابع	العامل الخامس	العامل السادس	العامل السابع
أول 1		.330					.540
أول 2					.325	.385	
أول3		-.552					.514
أول 4						.750	
أول 5				.705			
ثان 1				.662			
ثان 2	.360		.519				
ثان 3		.629					
ثان 4		.684					
ثان 5		.403			.470		
ثان 6	.697						
ثان 7			.504				
ثان 8	.372				.597		
ثان 9	-.401				.309	.470	
ثالث 1			.634				
ثالث 2							-.677
ثالث3	.320			.359		-.488	
رابع 1	.726						
رابع 2	-.308		.660				

خامس 1					.578		
خامس 2				.315	.523–		.432–
الجذر الكامن	2.479	1.911	1.701	1.424	1.399	1.331	10213
النسبة المئوية للتباين	11.807 %	9.100 %	8.101 %	6.782 %	6.660 %	6.339 %	5.776 %

ومن خلال ما سبق يتضح أن التحليل العاملي قد أبرز أنماطًا متسقة– إلى حد ما– من العوامل المستخرجة والتي تكشف عن اتساق في العلاقات بين البنود وبعضها البعض، كما أشارت النتائج إلى أن جميع بنود المقياس (21) بندًا قد تشبعت تشبعًا دالاً وجوهريًا على العوامل المستخرجة، مع ارتفاع قيمة النسبة الكلية للتباين نسبيًا، مما يؤكد قيمة العوامل واتساقها، ويُعد مؤشرًا جيدًا لصدق المقياس.

3– ثبات المقياس :

قامت معدة المقياس(د/فوقية عبدالفتاح) بحساب ثبات المقياس باستخدام طريقة إعادة الاختبار بفاصل زمني 15 يومًا. وذلك في العام الدراسي (1999–2000) ووصل معامل الثبات إلى 0,74

وقامت الباحثة في الدراسة الحالية بحساب الثبات لمقياس التفكير الأخلاقي باستخدام :

– إعادة الاختبار :

استخدمت الباحثة طريقة إعادة الاختبار للتحقق من ثبات مقياس التفكير الأخلاقي للمراهقين وذلك بعد فترة زمنية بلغت خمسة عشر يومًا من تطبيق الاختبار لأول مرة، على عينة (31) من طلبة المرحلة الثانوية وقد بلغت قيمة معامل الثبات(,49) وهو معامل مقبول ومرضي مما يدل على ثبات الاختبار.

مناقشة نتائج الدراسة:

ينص فرض الدراسة على أنه: " توجد علاقة دالة موجبة بين أساليب المعاملة الوالدية السوية (الاستقلال، الاتساق، التقبل، المساواة) والتفكير الأخلاقي لدى المراهقين".

وللتحقق من صحة هذا الفرض حُسب معامل الارتباط المستقيم ل"بيرسون" بين الدرجة الكلية لأفراد عينة الدراسة في مقياس أساليب المعاملة الوالدية لكلٍ من الأب والأم والدرجة الكلية في اختبار التفكير الأخلاقي،والجدول التالي يوضح هذه النتائج.

جدول (6)

معامل الارتباط المستقيم "بيرسون" بين متغيرات مقياس أساليب المعاملة الوالدية بصورتيه الخاصة بكلٍ من (الأب–الأم) والتفكير الأخلاقي لدى العينة الكلية للدراسة(ن=304)

م	متغيرات الدراسة	معامل الارتباط بالتفكير الأخلاقي	
		(صورة الأب)	(صورة الأم)
1	الدرجة الكلية للمقياس	.266**	.241**

2	(التبعية–الاستقلال)	.152**	.134*
3	(التذبذب–الاتساق)	.145*	.134*
4	(الرفض–التقبل)	.262**	.262**
5	(التفرقة–المساواة)	.260**	.233**

ويتضح من نتائج التحليل الإحصائي في الجدول السابق تحقق صحة الفرض الأول بشكل كلي، حيث وجدت علاقة ارتباطية موجبة دالة إحصائيًا عند مستوى دلالة (001,) بين درجات أفراد العينة على مقياس أساليب المعاملة الوالدية السوية (الاستقلال– الاتساق– التقبل– المساواة) لكل من الأب والأم والتفكير الأخلاقي لدى المراهقين0

وتتفق هذه النتيجة مع غالبية نتائج الدراسات السابقة التي أكدت على أن الوالدين لهم دور مؤثر وفعال في نمو التفكير الأخلاقي لدى أبنائهم(علي هنداوي(1986)، سامي أبوبيه(1990) ،سعدية بدوي(2016)) (Bendu Parikh , 1980,, Walker and Taylor,1991, Show&Scott,1991, Walker&Hening,1999, Ting ,San Rong & Xing , 2011,Padilla–Walker, & Carlo,2006, Loudova& Lasek,2015, Baker,2018)إن

أساليب المعاملة الوالدية لها تأثير فاعل على منظومة القيم الأخلاقية للأبناء وقد يرجع ذلك إلى أن الوالدان لهم دور كبير في تنمية هذه القيم وهذا ما أكدت عليه نظرية التعلم الاجتماعي وذلك من خلال تشجيعهم على السلوكيات الصحيحة والثبات عند موقف ما في إتيان سلوك ما حيث

أن الأبناء لا يستطيعون التفرقة بين الصواب والخطأ إلا من خلال الوالدين ، وكذلك فكرة الثواب والعقاب ، حيث يبدأ تكوين الضمير لدى الأبناء ومن خلاله يتعاملون مع السلوكيات والقيم المرغوبة وغير المرغوبة بالنسبة للمجتمع ، وبمعنى آخر فإن الأسرة لها دور كبير في تشكيل نوع من الترتيب الهرمي لتشكيل الأشياء والمواقف والأحداث لدى أبنائها ، وهذا يمثل معيار يهتدي به الفرد في المواقف المختلفة ، وتكون بمثابة القيم لدى الأشياء ، وهذا كله يتم تحقيقه من قبل الأسرة ومن خلال الأساليب التي تتبعها في تكوين هذه القيم(هدى شعبان، 2013،151)0إن الآباء من النوع (المستقل–الديموقراطي) يفرضوا على أبنائهم قواعد أخلاقية، ولكن يتلقى الأبناء الدعم لاتباع هذه القواعد من خلال وضع المبررات وتفسير لماذا يتم فرض هذه القواعد، وعلى النقيض من ذلك يقوم الآباء المتسلطين بفرض مطالبهم دون مناقشة أو تبرير (Glasgow, Dornbusch, Troyer, Steinberg, & Ritter,1997;508).

وفسرLeman,2005(;266) هذا التأثير للآباء من النوع (المتفاهم – الديموقراطي) في النموالأخلاقي لأبنائهم بأن هؤلاء الآباء يوجهون أبنائهم نحو نقطة الاتصال بين القواعد الأخلاقية وتفسيرات أو مبررات وضع هذه القواعد، فيتم قبول هذه القواعد من خلال استعمال العقل فيها، كما تفيد هذه العلاقات الموثوقة بينهم وبين أبنائهم في تطور نمو التفكير الأخلاقي لدى الأبناء0

كما اتفقت نتائج الدراسة الحالية مع دراسة (Hardy , Walker , &Carlo;2008) التي أكدت على أهمية بعد النظام (الاتساق) والقيم

الأخلاقية الداخلية والخارجية لدى المراهقين0كما أكدت بومريند على أن استخدام السلطة الوالدية في تبني القيم الأخلاقية للوالدين في الوقت الذي لا يلتزم فيه الآباء بهذه القيم سيقلل من قيمة هذه السلطة لدى الأبناء، ويدفعهم إلى رفضها خصوصً في مرحلة المراهقة (Baumrind,1971,262).

كذلك اتفقت نتائج الدراسة الحالية مع دراسة Bureau, & Mageau, G. (A; 2014) والتي أظهرت نتائجها أن الآباء الأكثر تقبلًا ودعمًا ذاتيًا لأبنائهم كان أبنائهم أكثر شعورًا بالمسؤولية تجاه تصرفاتهم الشخصية، كذلك ارتبط استخدام الوالدين لهذا الاسلوب بالتزام الأبناء بدرجة عالية من الصدق والنزاهه0 كما توافق ذلك أيضًا مع استنتاج دراسة (Trancy, Spinrad &et.al , 1999) بأن أساليب المعاملة الوالدية التي تتسم بالعاطفة والتقبل تساهم وتشارك في تنمية النمو الخلقي للأبناء0

كما فسرت الباحثة هذه العلاقة بين أساليب المعاملة الوالدية السوية والتفكير الأخلاقي لدى المراهقين بأن الضمير الذي هو الأساس في تطور النمو الخلقي لا يولد به الأبناء وإنما ينمو لديهم بالتدريج من خلال مؤسسات التنشئة الاجتماعية التي ينشأ بداخلها الأبناء والتي تكون الأسرة متمثلة في الوالدين هي أول مجتمع يلاقيه الابن ويشكله ويترك فيه الأثر الاجتماعي الأول، وبهذا يكون الوالدان لهما الدور الأساسي في تكوين سمات شخصية الأبناء السوية أو المضطربة، حيث يتمثل الأبناء قيم والديهم وأخلاقهم من خلال التفاعل المستمر بينهم والتوحد مع

شخصياتهم، وتتحول السلطة الخارجية للوالدين إلى سلطة داخلية نفسية تتمثل في الضمير لدى الأبناء0

وعلى الرغم من أهمية دور الأسرة عمومًا والوالدين بصفة خاصة في تنشئة الأبناء تنشئة سليمة وغرس القيم والأخلاق بداخلهم وذلك أثناء التنشئة الاجتماعية لهم .(Jensen, & McKenzie,2016) ، فإن نظرية كولبرج لم تعترف بدور الوالدين في نمو التفكير الأخلاقي لأبنائهم ، كما أن كولبرج قد اعتبر أن معرفة مستوى التفكير الأخلاقي للآباء لا يساهم في التنبؤ بمستوى التفكير الأخلاقي للأبناء (Van der Spoel, 79 2005) ; 0كما رأى كولبرج أن الوصول إلى النضج الأخلاقي مسألة لا علاقة لها بالتنشئة الاجتماعية للأسرة أو استدماج المعايير بل هي مسألة تتعلق بقدرة الفرد على بناء مثله المنطقية من خلال تبادل وجهات النظر مع الآخرين(Gibbs; 2013).

وقد أيدت وجهة النظر هذه قليل من الدراسات السابقة التي تعارضت نتائجها مع نتائج الدراسة الحالية والتي منها دراسة سفيان أبو نجيلة (2015) التي أسفرت نتائجها على أن العلاقة بين المناخ الأسري والتفكير الأخلاقي علاقة محدودة وضعيفة، كما أن تأثير المناخ الأسري على مراحل التفكير الأخلاقي جائت أيضًا ضعيفة جدًا في أحسن الأحوال، كذلك جائت نتائج دراسة (Van der Spoel ; 2005)التي أشارت ألى أن بنية الأسرة لها تأثير محدود وضعيف جدًا على التفكير الأخلاقي للأبناء.

المراجع:

سامي محمود أبو بيه.(1990). النمو الأخلاقي وعلاقته بوجهة الضبط واضطراب عملية التنشئة الاجتماعية. مجلة كلية التربية أسيوط2(6): 698-721.

سعدية السيد بدوي.(2016).علاقة السلوك الأخلاقي للأبناء بأساليب المعاملة الوالدية المدركة. **دراسات الطفولة- مصر 19 (70)** : 133-138 .

سفيان محمد أبو نجيلة (2015). المناخ الأسري كما يدركه الأبناء وعلاقته بالتفكير الأخلاقي في ضوء نظرية كولبرج لدى طلبة جامعة الأزهر بغزة . ***دراسات نفسية- مصر 25 (93)*** 1:-151.

عادل عز الدين الأشول.(2008).***علم نفس النمو. القاهرة:*** مكتبة الأنجلو المصرية.

عبدالرحمن محمد البليهي.(2008). ***أساليب المعاملة الوالدية كما يدركها الأبناء وعلاقتها بالتوافق النفسي.*** رسالة ماجستير غير منشورة. كلية الدراسات العليا. جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية.

علي فالح هنداوي. (1986).***النمو الأخلاقي وعلاقته بالتفكير المنطقي واتجاهات التنشئة الوالدية عند طلاب كليات المجتمع في الأردن*** . رسالة ماجستير غير منشورة. كلية التربية . جامعة اليرموك .

لطفي الشربيني.(2001).***موسوعة شرح المصطلحات النفسية انجليزي- عربي.*** بيروت: دار النهضة العربية .

محمد عمادالدين اسماعيل.(1995). ***الطفل من الحمل إلى الرشد،(الجزء الأول)*** الطبعة الثانية . الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع.

موسى نجيب موسى.(2003).***أساليب المعاملة الوالدية للأطفال الموهوبين (رسالة مطبقة على مركز سوزان مبارك الاستكشافي للعلوم.*** رسالة ماجستيرغير منشورة. كلية الخدمة الاجتماعية. جامعة حلوان.

هدى شعبان محمد.(2013).القيم الأخلاقية الناتجة عن أساليب المعاملة الوالدية كما يدركها المراهقون العاديون وذوي الاحتياجات الخاصة في المجتمع السعودي. ***مجلة التربية الخاصة، مركز المعلومات التربوية والنفسية والبيئية بكلية التربية جامعة الزقازيق 4*** : 119-173 .

Astorini, G. F. (2016). ***The Relationship Between Co-Curricular College Experiences and Students' Moral Development.***Doctor of Education,University of Miami.

Glasgow, K. L., Dornbusch, S. M., Troyer, L., Steinberg, L., & Ritter, P. L. (1997). Parenting styles, adolescents' attributions, and educational outcomes in nine heterogeneous high schools. ***Child development, 68*(3),** 507-529.

Baker, C. A. (2018). ***The Impact of Socioeconomic Status, Parenting Style, and Religion on the Moral Development of Young Adults.***Doctor of psychology (PhD), University of Hartford.

Baumrind, D. (1971). Current patterns of parental authority.***Developmental psychology, 4(1pt2),*** 1-103.

Bureau, J. S., & Mageau, G. A. (2014). Parental autonomy support and honesty: The mediating role of identification with the honesty value and perceived costs and benefits of honesty. *Journal of adolescence, 37(3),* 225-236.

Cohn , E;Bucolo, D;Rebellon , C ; Van Gundy, K. (2010) . An Integrated, Model of Legal and Moral Reasoning and Rule – Violating Behavior: The Role of Legal Attitudes .*Journal of Low and Human Behavior, 34 (4),* 295 – 309 .

Gaffikin,M;lindawati,(2012).The Moral Reasoning of Public Accountants in the Development of a code of Ethics : The Case of Indonesia. Australasian Accounting *Business & Finance Journal, 6(1),* 3-27

Gibbs, J. C. (2013). *Moral development and reality: Beyond the theories of Kohlberg, Hoffman, and Haidt*. Oxford University Press.

Hardy, S. A., Padilla-Walker, L. M., & Carlo, G. (2008).Parenting dimensions and adolescents' internalisation of moral values.*Journal of Moral Education*, *37*(2), 205-223.

Hawkins, S. M. (2005). *The influence of parenting styles on the development of moral judgment in college level adolescents.* Doctor of Philosophy (PhD), Liberty University.

Jensen, L. A., & McKenzie, J. (2016). The Moral Reasoning of US Evangelical and Mainline Protestant Children, Adolescents, and Adults: A Cultural–Developmental Study. *Child development*, *87*(2), 446-464.

Leman, P. J. (2005). Authority and moral reasons: Parenting style and children's perceptions of adult rule justifications. *International Journal of Behavioral Development*, *29*(4), 265-270.

Loudová, I., & Lašek, J. (2015).Parenting Style and its Influence on the Personal and Moral Development of the Child.*Procedia-Social and Behavioral Sciences*, *174*, 1247-1254.

Padilla-Walker, L. M., & Carlo, G. (2006).Adolescent perceptions of appropriate parental reactions in moral and conventional social domains.*Social Development*, *15*(3), 480-500.

Parikh, B. (1980). Development of moral judgment and its relation to family environmental factors in Indian and American families.*Child Development*, 1030-1039.

Parker , Jeffrey G. and Carla Herrena (1996) . Interpersonal Processes in Friendship ,*A Comparison of Developmental Psychology ,32,*6,1025-1038.

Serrano, J. S. (2017). ***Morals Behind the Mask: Personal Impressions of Comic Books on Moral Values*** (Doctoral dissertation, Adler School of Professional Psychology).

Shaw, J. M., & Scott, W. A. (1991). Influence of parent discipline style on delinquent behaviour: The mediating role of control orientation. **Australian Journal of Psychology, 43(2),** 61-67.

van der Spoel, A. M. (2005). ***How do parental style, family structure, and ethnic background impact on the adolescents development of moral responsibility?*** (Doctoral dissertation, Institute of Education, University of London).

van der Spoel, A. M. (2005). ***How do parental style, family structure, and ethnic background impact on the adolescents development of moral responsibility?*** (Doctoral dissertation, Institute of Education, University of London).

Walker, L. J., & Hennig, K. H. (1999).Parenting style and the development of moral reasoning.***Journal of Moral Education, 28(3),*** 359-374.

الاغتراب في الشعر الفلسطيني المعاصر دراسة أسلوبية

إعداد:

جمال عبد المنعم صابر محمود

يناير ٢٠١٨

تقديم:

اقترن الشِّعر الفلسطيني بعد نكبة فلسطين الدامية عام ١٩٤٨ بالغربة والحنين إلى الدّيار السليبة؛ فقد تجرَّع الشُّعراء الفلسطينيون ألم الفراق، ولوعة البُعد القسري عن أوطانهم، فلجأوا بطريقة أو بأخرى إلى التَّعبير عن ذلك في نفثات تشاؤميَّة محمَّلة بالحسّ المأساوي، والمصير العدمي، وقد ارتبطت أجيال الشُّعراء وفقًا إلى ذلك بحياة النَّفي والاغتراب، فـ"استثمروا كلَّ أبعادها الإنسانيَّة والذاتية، وتحت تأثير واقع حياة المنفى غلبت على شعرهم نزعة رومانسية حزينة تجاذبتها أحاسيس التشاؤم والتَّبرُّم وأحيانًا التَّمرُّد"(١).

وكانت العودة إلى الذَّات والانسلاخ عن الواقع الأليم مظهرين من مظاهر الرومانسيَّة الحزِّينة، غير أنَّ هذه المظاهر لم تقدِّم الغربة بديلًا عن الاندماج الروحي بالأرض، بل عانقتها معانقة صوفيَّة حميميَّة، تدحض ما ذهب إليه خليل السواحري من أنَّ"شعر المنافي في معظمه يقدم الغربة بديلًا للأرض، والحنين للعودة بديلًا للمقاومة والنَّدب، والعويل بديلًا للوطن والتحدِّي، والتشرنق بالرومانسية الضائعة كبديل للواقعيَّة الثورية"(٢)، وما ذهب إليه من أنَّ"شعر المنافي يَحوم حول الذات بدلًا من الارتباط بالجماهير ونضالها اليومي، ويحلم بالمستقبل عبر منظار التشبُّث بالماضي بدلًا من الانخراط في الحاضر ومكابدته"(٣).

---

(١) جمال مجناح، دلالات المكان في الشِّعر الفلسطيني المعاصر بعد عام ١٩٧٠، دكتوراه، مخطوطة، ، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجمهوريَّة الجزائريَّة الديمقراطية الشعبية، ٢٠٠٨، ص٤٦.

(٢) خليل السواحري، زمن الاحتلال، قراءة في أدب الأرض المحتلة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط١، ١٩٧٩، ص٤٨.

(٣) نفسه، ص٤٨.

ولو أنَّنا نظرنا نظرة سريعة إلى ديوان خالد أبو خالد لوجدنا أنَّه يُناقض ما ذهب إليه السواحري، فقد غدت الغربة في شعره وشعر غيره من الفلسطينيين لبنة أسلوبيَّة انكبَّوا عليها في تصوير خوالجهم الباطنيَّة وأنَّاتهم الداخليَّة، فالإحساس بالوحدة والضَّياع، والبعد عن أثير الوطن السَّليب ضاعف وطأة الاغتراب في نفوسهم، وغدى اغترابًا داخليًّا(٤)، تعانقه النَّفس في التهويم الخيالي في فضاءات مثاليَّة لا ترتقي على نثريَّات الواقع الرائي، إلا أنَّها تصطدم معها في تحقيق آمالها البعيدة، ممَّا يُضاعف في نفس الشَّاعر حِدَّة الاغتراب والمأساة.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ الغربة في الشِّعر الفلسطيني تلازم الحنين إلى الوطن، حتَّى لكأنَّهما صنوان لا يفترقان في التَّعبير عن فقده، والشَّوق إليه في رياح المنافي، وهذا الشَّوق قد جعل المعجم الشَّعري يتَّشح بألفاظ الغربة في سبيله، وقد اعتمدت الدراسة على ثلاثة شعراء وهم: خالد أبو خالد، عز الدين المناصرة، خالد أبو خالد.

أولًا: دال الغربة عند خالد أبو خالد (ديوان تغريبة خالد أبو خالد):

الحديث عن الغربة في الشعر يمثل "علامةً جوهريَّة، ومحورًا رئيسًا في الحياة والأدب؛ لأنَّ التطورات الاجتماعية والفكرية والثقافية والاقتصادية زيادة على السياسة تداخلت جميعًا لتشكِّل صورة المجتمع بخصائصه وصفاته، لتشمل جوانب الحياة كلها، ومنها الشعر باعتباره نشاطًا اجتماعيًا"(٥).

---

(٤) انظر دونكان هيث، جون بورهام، ترجمة: عصام حجازي، الرومانسية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢، ص٨٦.

(٥) محمد عبدالمنعم محمد، الغربة والحنين إلى الديار في شعر العصر العباسي الثاني، ماجستير، مخطوطة، جامعة الخليل، ٢٠٠٨، ص٥.

والحقُّ أنَّ الشعراء الفلسطينيين في مقدمة المتأثِّرين بالأحداث والوقائع التي تقع على أرض الوطن السَّليب لرهافة حسِّهم، ورقَّة مشاعرهم التي تفيض بوعي أو بلا وعي عمَّا يموج داخلها من ومضات وأفكار توسِّع حدقة النَّفي والغربة في صورة رومانتيكية تفيض بالأماني الضَّائعة، والرغبة المخذولة، والانتظار المستحيل.

وأول ما يُطالعنا عليه الخطاب في شعر الغربة،"ذهول وعدم تصديق وحيرة رانت على الشُّعراء –كما رانت على غيرهم– لما جرى توقُّعه، ولقد حفلت السنوات القليلة التي أعقبت النَّكبة بشعر طغت عليه هذه المشاعر، متخذة من اليأس وفقدان الثقة نبرة لها، ومن التعلُّل والبكاء والتَّحسُّر والحنين ملجأ لعواطفها، الأمر الذي أوقع بعض الشُّعراء في تناقض واضح بين توقُّعهم للنَّكبة –قبل وقوعها– وذهولهم عنها بعد ذلك، وسبب هذا أنَّ الأثر الحاد الذي خلَّفته النَّكبة في الأنفس طغى على ما عداه، وجعل الشَّاعر كغيره من بني قومه –يفقد توازنه النَّفسي، لتصبح مشاعره النَّاتجة عن ذلك هي حركة نفسيَّة داخليَّة، في كونها انعكاسًا للواقع الموضوعي"(٦).

وفي رحى هذه الدراسة نعالج دوال الغربة من خلال تقسيمها إلى غربة واقعيَّة، وأخرى مجازيَّة، فالغربة بمواضعها المعجميَّة: غربه، وأغربه: إذا نحاه، والغربة، والغرب: النوى، والبعد، ويقال اغرب عني: أي تباعد، والغربة والغرب: النزوح عن الوطن(٧).

لا تستطيع الغربة أنْ تولِّد سمات لُغويَّة تؤثر في إبداع المعنى فحسب، إذْ إنَّ الجو العاطفي الذي تغلِّفها الغربة وتنفذ إلى صميمها، فتعطيها ألوانًا مؤقّتة على حسب استعمالها، يُعين الباحث على دراسات علاقاتها مع غيرها من الألفاظ في

(٦) د. خالد علي مصطفى، الشعر الفلسطيني الحديث، دار الشئون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦، ص٦٥.

(٧) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٩٦٨، مادة(غرب)، ص٦٣٩.

داخل الحقل أو الموضوع، فالكلمة كما يقول جون لوينز هي: "محصلة علاقاتها بالكلمات في داخل الحقل المعجمي([٨]).

أولًا: الغربة الواقعية: تتمظهر الغربة الواقعية على رغوة النَّص الشعري مجسدةً الآلام المترامية في مساحات غير معلومة على طريق مجهول يحيف على الفلسطيني في أرضه، فيغدو مُتيمَّمًا، يَكثر التَّفتيش عنه في المناطق المهجورة، كما في قول الشَّاعر خالد أبو خالد(٩):

فَتَّشُوا عَنِّي
طُلِبتُ بِألفِ دِيْنَار
فَمَا قَبَضُوا عَلَيَّ
جُرِحْتُ
مَا قَبَضُوا عَلَيَّ
أُسِرْتُ
مَا شَهَدُوا مُحَاكَمَتِي
اخْتَبَأْتُ
فَرَرْتُ
وَجْهِي فِي الشَّرِيْعةِ مُتْعَبًا
وَمُهَدَّمًا
وَمُطَارَدًا

(٨) نقلًا عن نوره فخرو، روميات أبي فراس، معجم ودراسة دلالية، مؤسسة دار الريحاني، بيروت، ١٩٨٨، ص١٧.

(٩) خالد أبو خالد، الأعمال الشعرية الكاملة، ج١، بيت الشعر الفلسطيني، رام الله، ط١، ٢٠٠٨، ص١٦٥، وما بعدها.

تسيطر حالة القلق والضياع على عاطفة الشَّاعر الجيَّاشة، وفيضه التِّلقائي، فتجعل من حالته الداخليَّة حالةً مضطربة تشتعل بنيران الواقع الأليم، فإذا كانت نثريَّات هذا الواقع قلقة مهترئة تقبل الاهتزاز، فإنَّ اهتزازها يُفقد الشَّاعر توازنه النَّفسي، لكنَّ الشَّاعر نظرًا إلى اندغامه في صفوف الثَّورة الفلسطينية، بوصفه أحد أبطالها، استطاع أنْ يسيطر على توازنه النَّفسي، وهذا ما منحه القدرة الفائقة على تفجير اللُّغة تفجيرًا يوحي إلى المتلقِّي بأنَّنا أمام ملحمة شعرية تروي قصَّة بطل ثوري على نحو معاصر، يصل فيها إلى ذروة الانفعال الشِّعري، فالأفعال الماضوية التي يقبض عليها الشَّاعر تطفح بحضور الغربة والألم، إلا أنَّها تكرِّس للمقاومة، وعبثيَّة محاولات البحث والتَّفيش عن البطل الفلسطيني، وهذا ما أعجز المحتل، وزجَّ به إلى أنْ يوسِّع دائرة البحث عن طريق تحفيز وشاته وعملائه بالإغراءات الماليَّة، فاستخدام الفعل المبني للمجهول (طُلبت)، قد يُنبِّه إلى أنَّ الواشي من فلسطين، وهذا ما يعمِّق في نفسه رواسب الحزن والألم.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ التَّصاعد الدرامي للأحداث قد أضفى على الأفعال بكلِّ دلالاتها واتجاهاتها الزَّمنية مسحة وجدانيَّة تنفذ إلى صميم المتلقِّي بطريقة تلقائية، فيستشعر أنَّ ملاحقة البطل الفلسطيني متجدِّدة، وتستحيل التَّوقُّف، ذلك أنَّ المسافة الزَّمنيَّة بين الفعل: (فتَّشوا عنِّي) والفعل الذي يلي (أُسرت) هي مسافة زمنيَّة ضئيلة، تنفي براثن المحتل التي تزعم أنَّها نجحت بالقبض عليه، كما نفهم من جملة الإنشاء (ما قبضوا عليَّ)، إذْ يفيد النَّفي انتفاء الإرهاصات والإشاعات التي تدَّعيها، بُغية الحصول على معلومات، يمكن الإفادة منها في القبض عليه وملاحقته.

ثم إنَّ تتابع سلسلة الملاحقة في فترة زمنية قصيرة قد جعل البطل مُرغمًا على التَّستُّر والاختباء في البراري والفلوات، والفرار من المحتل عن طريق كلِّ السُّبل الممكنة، وهذا ممَّا يخلق منه بطلًا مغتربًا أو شريدًا، كما في المقطوعة التالية(١٠):

(١٠) أبو خالد، الديوان، ص١٦٦.

هَرَّبَنِي إِلى الصَّحْراءِ مَطْرُودٌ
عَلَى صَدْرِ الرَّمَادِي(١١) بِتُّ
وَالأَحْزَانُ
وَالأَمْوَاتُ
مُغْتَرِبًا
وَمَنْبُوذًا

في هذه المقطوعة يظهر الحضور العميق لحالة الاغتراب، فالهارب مُرشده مطرود، ولذلك كان الهروب إلى الصحراء لا غيرها مُسوِّغًا إلى تقديم المفعول به (ياء المتكلم) على الفاعل (مطرود) في الإيحاء إلى تفوق حال المفعول (الهارب) على الفاعل (المطرود)، فيما يفيد التقديم (على صدر الرمادي) التَّخصيص وإظهار ألم الغربة التي يجمع بينها الشَّاعر وبين الطَّرد في الاستدلال على الغربة والوحدة.

ثانيًا: التشكيل المجازي للغربة: لا مُشاحة أنْ يخلع الشَّاعر الفلسطيني على غربته شيئاً من الصَّعلكة التي ترتقي بتجربته الشِّعرية والشعوريَّة، فتكتسب أبعادًا دراماتيكيَّة، يمكن عن طريقها إسقاط الضوء على اغترابه الاجتماعي والنَّفسي في المجتمعات العربيَّة قاطبة.

وتذهب الدِّراسات الحديثة إلى أنَّ الاغتراب هو الحالة التي لا يشعر فيها الأفراد بالانتماء إلى المجتمع أو الأمَّة، حيث العلاقات الشَّخصية غير ثابتة وغير مرضية([١٢])، ذلك أنَّ فقدان الاتزان النَّفسي هو العامل الرئيس وراء ذلك، لكنَّ الشَّاعر خالد أبو خالد لا ينفصل عن هموم المجتمع العربي، وبخاصة الفلسطيني

(١١) مدينة عراقية على الحدود مع الأردن وسوريا.

(١٢) نقلًا عن بسام فرنجية، الاغتراب في أدب حليم بركات، مجلة فصول، القاهرة، المجلد(٤)، العدد(١)، ١٩٨٤، ص٢٠٩.

منه، فالبُعد النِّضالي الذي اندغم فيه الشَّاعر جعل من الغربة الماديَّة والمعنوية قوَّة وجوديَّة يمكن من خلالها استيلاد الأمل في ديوانه.

وبما أنَّ فواتح قصائد أبو خالد أقرب إلى الملاحم الدِّراميَّة منها إلى الشِّعريَّة، فإنَّ الحزن الذي يسري في جنباتها لا يعدو أنْ يكون حزنًا شفيفًا، تستحيل رواسبه السَّلبية البقاء في قاع الشَّاعر، ذلك أنَّ الانخراط في صفوف المقاومة الفلسطينية، والصِّلة الحميمة بقياداتها، قد ساعده كثيرًا في كبح جماحها، والسَّيطرة عليها على نحو جمالي، يُضيء جانبًا معتمًا من الواقع المحموم، يمكن من خلاله توسيع أمداء التجربة الشِّعرية، والانتقال فيها نقلات دراميّة تقترب إلى حدٍّ بعيد من التراجيدي، كما في قوله:

إِلَى النِّسْيَانِ خَلَّونِي
وَبَاعُونِي
بِلا عَيْنَيْنِ

يسعى الشَّاعر عن طريق التنغيم الواقعة بين الفعلين الماضيين (خلوني، وباعوني) إلى النَّكث بدلالاته الزِّمنية التي ترمي إلى إقصاء الحركة وإضفاء طابع السُّكون، وخلق دلالات جديدة تكشف عن قتامة الجو التراجيدي الذي عاشه في فترة السِّتينيَّات من القرن الماضي، وهي فترة زمنيَّة يسعى إلى إسقاط دلالاتها على تجربته الشِّعرية في تعميق جذوة الحزن المتقدة، والكشف عن وشيجتها الترابطيَّة في القصيدة ذاتها، حيث يُباع في سوق النَّخاسة ناقص الأعضاء، وفي ذلك شيء من الترميز إلى وقوعه تحت وطأة التَّعذيب، حيث لا يخرج الشَّاعر من حمأتها خروجًا عابرًا، وإنما يخرج مغتربًا ومعذَّبًا بالعديد من العذابات المادِّية والمعنويَّة. ولا يمنعه ذلك كلَّه من محاولات البحث المضنية عن الوطن، كما في سرده الوصفي(١٣):

هَذَا المُحَارِبُ يُولَدُ قَبْلَ النَّفِيْرِ

(١٣) أبو خالد، الديوان، ص١٧١.

وَفِيْه
يُفِتِّشُ بِالسَّيْفِ عَنْ أُمِّهِ
فِي الصَّنَادِيْقِ
بَيْنَ جُمُوعِ السَّبَايَا
اخْتَفَتْ أُمُّهُ
مَا تَزَال
ولا يَلْتَقِيَهَا

تحتل الأفعال المضارعة مساحة واسعة من القصيدة، يمكن من خلالها الاستدلال على"زمن حي يمكنه أنْ يبث الحياة في أيِّ نص أدبي، وذلك بحكم دلالته الآنية الحاضرة"(١٤)، والأفعال المضارعة التي يتكئ عليها الشَّاعر تبثُّ في القصيدة حمولة رمزيَّة توحي بحشد من الدلالات، فالفعل المضارع (يولد) يوحي إلى الانبعاث والتجدد، فيما يشير الفعل (يفتِّش) إلى شيء من الأمل، يستدلُّ به على شجاعته في الطريق.

غير أنَّ النتائج التي توصَّل إليها الشَّاعر طيلة البحث عن الوطن، تؤكِّد أنَّ أمَّه أي الوطن ما يزال مختطفًا في أحضان المحتل، كما في قوله:

وَلَمْ يَكُ يَجْهَلُ أنَّ الّتِي ضَيَّعتْ أُمَّهُ
الحَبَشِيَّةُ

وانتفاء جهل الشَّاعر بذلك، سبب من الأسباب التي دعته إلى مناشدة الجماهير بضرورة افتدائها وتحريرها من دنس المحتل، كما في قوله:

وَمَنْ يَفْتَدِي أُمَّهُ
أُو يَذُلُ الشَّرِيْدَ عَلَى دَرْبِهَا

(١٤) رشيد بديدة، البنيات الأسلوبية في مرثية بلقيس لنزار قباني، ماجستير، مخطوطة، كلية الآداب واللغات، باتنة، الجزائر، ٢٠١٢، ص٨٢.

أو عَلَيْهَا

إنَّ تركيز الشَّاعر على مفردة الأم بوصفها المعادل الموضوعي للوطن تنطوي على دلالات رمزيَّة، فتغدو رمزًا قادرًا على أنْ ينقل معاناة الشَّاعر، وأنْ يحمل بُعدًا ميتافيزيقيًّا، يفيض بحمولة إيحائية تستطيع ببكارتها وحدوسها الشعرية التي تمتاز بها أنْ تعيد"الإنسان إلى نوع من القدرة القديمة التي عادته بعد أنْ وقع في خطيئة العقل وافترسته الأنظمة والتقارير والتصانيف"(١٥).

وتكرار الشَّاعر لهذا الرمز مرَّتين يوحي إلى أن حمولة الأمومة الرمزيَّة تحتل منزلة الصَّدارة في أعماق الشَّاعر السَّحيقة، وكأنَّ علاقته الحميمة بها علاقة مشيميَّة تفسِّر وجوده الإنساني، وبحث الشَّاعر عن هذه الأمُّ أعني البحث عن هُويَّة المكان/الوطن في المنافي مسلك أسلوبي ارتاده الشَّاعر في الولوج إلى أبعاده الطوبوغرافيَّة، ومعرفة وظيفته الموضوعيَّة والجماليَّة، بوصفه"هويَّة من هويَّات النَّص لا يمكن اختزالها"(١٦) أو العبث بمحتوياتها التي تخضع لرؤيا الشَّاعر المبدع في اكتناه أسرار المكان/الوطن، وإضفاء ملامح اجتماعيَّة ونفسيَّة على نصوصه التي تنظر إلى جماليَّاته –كما يقول أحد الدراسين– على أنَّها "إضافة لُغويَّة واجتماعيَّة للنَّص"(١٧).

والحقُّ أنَّ هذه الإضافة النَّفسية للنَّص لا تقلُّ أهمِّية عن الإضافة اللُّغوية والاجتماعيَّة، إذا اجترأ الشَّاعر على الأمكنة التي قام باستدعائها، وحاول عن طريقها فضح تأمُّلاته الذاتيَّة، والعودة إلى ينابيع الألفة الحميميَّة، على اعتبار أنَّ"المكانيَّة

(١٥) إيليَّا الحاوي، الرمزية والسِّريالية في الشعر الغربي والعربي، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٠، ص٥٦.

(١٦) حسن النجمي، شعرية الفضاء المتخيل والهوية في الرواية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٠، ص٧.

(١٧) جمال مجناح، دلالات المكان في الشِّعر الفلسطيني المعاصر بعد عام ١٩٧٠، ص٨٤.

هي الصُورة الفنِّية التي تذكِّرنا أو تبعث فينا ذكريات الطفولة، ومكانيَّة الأدب العظيم تدور حول هذه الفكرة"([١٨]).

وتجدر الإشارة إلى "أنَّ جملة الإنشاء التي افتتح بها الشَّاعر المقطوعة، تُفرِّغ أداة الاستفهام من دلالتها الاستفهاميَّة إلى دلالة بديلة تتخلَّق من السِّياق الذي تنغرس فيه، بحيث تؤدِّي دورًا مزدوجًا في الصياغة"(١٩)، ويقع هذا الدَّور في أنَّها تدلُّ على الاستنكار إلى جانب دلالاتها، فهي تستنكر ما أصاب الوطن من دمار وخراب، فتنكث بدلالتها القديمة، لكي تعدِّل في مسار التجربة الشعرية، غير أنَّ هذا التَّعديل لا يحجب هُويَّة المكان/الوطن، ولا يطمس معالمه بقدر ما يسعى إلى توطيدها، وإضفاء شيء من الجماليَّات عليها، حتَّى إذا ما عاد إليها المغترب أو الشَّريد من الفلوات والبراري وجدها خصبة، تتَّشح بالنَّداوة والاخضرار، كما في قوله(٢٠):

عُدْتُ إِلَيْكَ يَا وَطَنِي
وَعُدْتَ إِلَيَّ

يحلق أبو خالد في فضاء حُلمي، تعطينا فيه الاستعارة انطباعًا يصعب التَّعبير عنه بالكلمات على حدِّ تعبير باشلار([٢١])، وهذا الانطباع يُجاوز جهامة العالم الواقعي إلى فضاء دلالي أكثر شموليَّة ورحابة في صوغ موقف الشَّاعر الفلسفي والفكري من الوطن المحتل، إذْ يناجيه مناجاة صوفيَّة، تكتظ بتباريح الأشواق التي يسعى إلى تأسيسها تكرار الفعل الماضي (عدت).

---

(١٨) غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٨٤، مقدمة المترجم، ص٦.

(١٩) د. محمد عبد المطلب، جدلية الإفراد والتركيب في النقد العربي القديم، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، ط١، ١٩٩٥، ص١٩٤.

(٢٠) أبو خالد، الديوان، ص٢٥٨.

(٢١) انظر غاستون باشلار، جماليات المكان، ص٨٨.

وعلى الجملة؛ فإنَّ الأثر الجمالي الذي أضفاه الاغتراب على تجربة الشَّاعر الشِّعرية والشُّعوريَّة قد منحها فضاءً دلاليًّا أكثر رحابة وشموليَّة في فهم دوال الغربة، ومن ذلك الارتقاء بها إلى صوغ موقفه من الوطن وأهله، والتَّعبير عن سائر العقبات والتي تطيح بكاهله.

أما عن ألفاظ الغربة لدى الشاعر في الديوان فلها حضور قوي، فبلغ عددها مائةً وثلاثًا وستين مفردة، وبلغ تكرار مفردة الغربة ثلاثًا وثلاثين مرة، ثم في المرتبة الثانية المنفى والسجن بتكرار إحدى وثلاثين مرة، وجاء الحنين للوطن بتكرار تسع عشرة مرة، والضياع بتكرار ست عشرة مرة، وأربع وستون مرة لبقية الألفاظ من التي تترتب عليها(٢٢)، وفي ذلك دلالة الانغماس في الغربة والتأثر بها، وتأكيد هيمنة الاغتراب بأثره الإيجابي الثر.

ثانيًا: دال الغربة عند المناصرة (ديوان يا عنب الخليل):

تحتل دوال الغربة في المعجم الشِّعري فيضًا دلاليًّا ولغويًّا، تظهر فيه براعة الشَّاعر في الإبداع، حيث تتجلَّى عبقريَّته الفذة في خلق اللُّغة والتلاعب في أنساقها اللُّغوية على نحو جديد، "تلك اللغة التي تغدو منشورة في مناطق تعبيرية لا تخضع فيها للأنساق التأليفية المتواضع عليها، الأمر الذي يجعلها تنقطع في الذهن عن معانيها المعجميَّة فتغمض وتعيش في ظل كثيف، تمتنع معه الرؤية، ويظل في ولوجه الفهم"(٢٣).

(٢٢) الألفاظ مثل(الوحدة، النسيان، الجهل، الهروب، الخوف، الإيواء، البعد، البحث...).

(٢٣) د. عدنان حسين قاسم، لغة الشعر العربي، الدار العربية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٦، ص٢٧٦ وما بعدها.

ويحاول الشَّاعر عن طريق التجريب اللُّغوي أنْ يقدِّم الغربة في صور إبداعيَّة، تؤلِّف بين المتناقضات التي ترسو على أديم الواقع العيني، ويصعب المصالحة فيما بينها على نحو جمالي، يشترك فيه الشَّاعر مع غيره في قلب سحنتها والعبث في محتوياتها التي يترع من خلالها إلى تقديم الأشياء والظواهر في تراكيب جديدة، تثير العجب والغرابة.

تخرج لغة الشِّعر التي يعمد إليها الشَّاعر عن مناطقها التعبيرية، فلا تخضع دلالاتها للتحجيم؛ لأنَّ غزارتها الدلالية تمتلك معاني خصبة وظلالًا جديدة، ترتكز على البثِّ الإيحائي والتصوير البلاغي في توسيع أمدائها التعبيرية، وإقامة جسر قويٍّ بينه وبين المتلقِّي، يجعلهما أكثر فاعليَّة والتحامًا.

أولًا: الغربة الواقعية: تحتل الغربة الواقعية في شعر عز الدين المناصرة مساحة دلاليَّة خصبة، يمكن عن طريقها اكتناه أغوار الشَّاعر، ويرتأي أنَّ الاندغام في الموت أمر لا محالة منه، طالما أنَّ الاغتراب يستحوذ على مخيَّلته، والاستياء من الحياة يستولي على ذهنه إلى حدٍّ يصبح فيه التفكير بالفناء تفكيرًا كبيرًا، يكشف عنه المعجم الشُّعري، واللُّغة التي يستخدمها الشَّاعر في الإبانة عن ذلك،"فاللغة في الواقع تكشف في كل مظاهرها وجهًا فكريًا ووجهًا عاطفيًا، ويتفاوت الوجهان كثافة حسب ما للمتكلم من استعداد فطري وحسب وسطه الاجتماعي والحالة التي يكون فيها"([٢٤])، يقول الشَّاعر([٢٥]):

إِنِّي لَأَخْشَى المَوتَ فِي المَنْفَى ... فَمَنْ

(٢٤) نقلًا عن د. عبد السلام المسدِّي، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ط٣، ١٩٨٢، ص٤٠.

(٢٥) المُناصرة، الأعمال الشعرية الكاملة، ج١، منشورات اتحاد كتاب الإنترنت المغاربة، ٢٠١٤، ص١٠.

يَرْوِي عُرُوقِي ؟!

يشتبك دال الغربة مع خطِّ الموت في شحن المفردات اللُّغوية بطاقات رمزيَّة هائلة، تحمل مدلولات شعورية خاصَّة، تشحنها عاطفة الشَّاعر الجيَّاشة، وانفعاله الوقَّاد إبان عمليَّة الخلق الإبداعي، لتصبح الغربة رمزًا شعريًّا يقتطع روحه الجمالية من روح مبدعها المنفي، وفي هذه الحالة يغدو"الرَّمز أكثر امتلاءً وأبلغ تأثيرًا من الحقيقة الواقعيَّة"([٢٦])، إذْ إنَّ عروق الشَّاعر الداخليَّة تحتاج إلى مَنْ يُغذِّي أوصالها، ويدبّ فيها ماء الحياة الدائم، وافتقار الشَّاعر إلى عامل التغذَّية ينتقل بالشَّاعر إلى الشُّعور الآسن بالموت، والإحساس بالعُقم وكلِّ ما يثير في نفسه العُجب والذّعر.

وينبغي الالتفات إلى أنَّ "دلالة التَّعجُّب في نهايَّة المقطوعة لا تقتصر على علامته الشَّكلية التي توضع في آخر كل جملة فحسب، بل"تدل على تأثر قائلها، وتهيُّج شعوره ووجدانه"(٢٧)، ذلك أنَّ عِظم المُصاب ترسَّب في قاع نفسه المظلم، وتغذَّى على فيضه الداخلي عن طريق القنوات الشُّعورية واللَّاشعوريَّة تغذيةً تتضح جذورها في تجربته الشِّعريَّة وضوحًا مباشرًا، يمكن استقطابه من خلال المقطوعة التالية(٢٨):

ضَاعَ مُلْكِي
أَكَلَتْنِي الغُرْبَةُ السَّودَاءُ، يَا قَبْرَ عَسِيبْ
جَارَتِي، إِنَّا غَرِيْبَانِ بِوَادِي الغُرَبَاء

يحتل التصوير الاستعاري مساحة كبرى في توسيع أمداء الغربة التَّعبيرية، فاستثمار معطيات الفعل الماضي (أكلتني) الأسلوبية، وطاقاته الإيحائية في الانزياح

(٢٦) د. عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر– قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط٥، ١٩٩٤. ص١١٨.

(٢٧) أحمد زكي باشا، الترقيم وعلاماته في اللغة العربية، مؤسسة هنداوي، مصر، ٢٠١٣، ص١٩.

(٢٨) المُناصرة، الديوان، ص٢٩.

بالغربة عن مواضعها المعجميَّة إلى السَّواد في الإيحاء إلى غربة الشَّاعر الروحيَّة، يستند إلى عبقريَّة فذَّة تتخيَّر من الألوان ما يؤدِّي صفة عصيَّة عن التناول شعريًّا،"ولهذا فإسناد لون ما إلى شيء غير مُلوَّن، والأكثر من هذا إسناد هذا اللَّون إلى أشياء غير محسوسة، يبدو تحدِّيًا مقصودًا في وجه العقل، إنَّ العالم الرمزي عالم مضلَّل"(٢٩)، يعمد إلى التعمية في بثِّ الدهشة والغرابة، وجعل الغربة حيوانًا متوحِّشًا ذا أنياب تستطيع التهام جسد الشَّاعر في صورة تشخيصيَّة، تضفي على الغربة هالة أسطورية، وإرادة بشريَّة فاعلة، توثِّق عرى التلاحم بين الشَّاعر والغربة الروحيَّة في المنافي.

وإذا كانت غربة الشَّاعر الروحية أشدُّ مضاضة على جسده المبتور، فإنَّ استلهام مأساة امرئ القيس التراجيديَّة، وإسقاط دلالالتها على الواقع الفلسطيني المحموم، يحتاج إلى مخيَّلة خصبة تعي أهمِّية الاستبدال في منح التجربة المنظومة خصيصتها الأسلوبية"التي تُخرجها من التَّشتُّت والاعتباط، وتصلها بالتَّجارب الأخرى، تصلها بالأفق الجماعي للإنسان"(٣٠)، فيشعر بأنَّه أمَام موقف تراجيدي محتوم لا مناص من مواجهته والاندغام في خطوطه التي تزُّج بالشَّاعر إلى مخاطرة بروحه وجسده مثلما خاطر فيهما امرؤ القيس، قائلًا(٣١):

أجَــارَتَنــا إنَّ الخُطُــوبَ تَــــنــوبُ وإنِّـــــــي مُقِــيمٌ مَــا أَقَــامَ عَسِــيبُ

أجـــارَتَنا إنّـــا غَـــرِيـــبَانِ هَـــاهُـــنَا وكُـــــلُّ غَـــــرِيبٍ للغَـــــريبِ نَسِيبُ

(٢٩) جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ترجمة: محمد الولي، ومحمد العمري، ط١، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٨٦، ص١٢٧.

(٣٠) خالدة سعيد، الحداثة أو عقدة جلجامش، مجلة مواقف، بيروت، يونيو ١٩٨٤، ص٣٢.

(٣١) امرؤ القيس، الديوان، ضبطه وصححه مصطفى عبدالشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٥، ٢٠٠٤، ص٢٠.

ثانيًا: التشكيل المجازي للغربة: "تكتسب الغربة النَّفسية مستواها الأعمق من كونها غيابًا نفسيًّا عن الوطن من أجل حضور أكبر وأعمق فيه، والوطن هنا ليس مكانًا جغرافيًّا، بل واقعًا اجتماعيًا، وسياسيًا، وثقافيًا، تحكمه علاقات مختلفة رَثَّة، تَشْعُر النفس الشاعرة الأصيلة إزاءها بالاغتراب"(٣٢)، ومع أنَّ الاغتراب يحمل في العصر الحاضر معاني مختلفة، منها غربة الوطن، وغربة النَّفس، وغربة الدِّين، فإنَّنا نولِّي غربتي النَّفس والوطن أهمِّية بارزة في التَّشكيل المجازي، فالغربة التي يعانيها الشَّاعر عز الدين المناصرة هي حالة حضارية أكثر ممَّا هي إحساس بالغربة الجسدية عن المكان المفقود، ومن ثمَّ فإنَّ إفادة الشَّاعر من المعزوفة الوجودية وَوَترها (الغربة)،"يكسبها طابعًا جديدًا يجعلها تتخطَّى حدود الواقع المكاني والزماني الوجودي، وتنفصل عنه لحساب عالم مغيَّب، يغدو فيه الإنسان قيمة معنوية أثيرية"(٣٣)، يقول الشَّاعر(٣٤):

شَجَرُ الحُورِ بَكَى حِيْنَ رَآنِي
كُنْتُ قَدْ لَمْلَمْتُ أَشْيَائِي
وَأَعْدَدْتُ الحَقَائِبْ
وَتَرَكْتُ الدَّارَ تَنْعِي مَنْ بَنَاهَا
وَرَأَيْتُ الحُزْنَ فِي صَمْتِ الخَرَائِبْ
يَلْعَبُ الدِّيكُ عَلَيْهَا
وَيَصِيْحُ الشَّجَرُ المُلْتَفُّ فِي اللَّيْلِ الصَّمُوتْ
يَسْأَلُ الأَطْلالَ عَنْ آثَارِ جَدِّي

---

(٣٢) د. علوي الهاشمي، ما قالت النخلة للبحر، دراسة للشعر الحديث في البحرين، دراسة للشعر الحديث في البحرين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٤ص٣٠٧ وما بعدها.
(٣٣) د. عدنان حسين قاسم، الإبداع ومصادره الثقافية عند أدونيس، الدار العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠، ص٨٧.
(٣٤) المُناصرة، الديوان، ص١٧ وما بعدها.

يستخدم الشَّاعر الأفعال على اختلاف أزمنتها ودلالاتها في الإيحاء إلى غربته الروحيَّة والانفصال عن المكان المفقود، ومن ذلك الأفعال الماضية: (كنت، لملمت، أعددت، تركت)، والأفعال المضارعة: (تنعي، رأيت، يلعب، يصيح، يسأل)، وكلُّها أفعال تحمل بُعدًا واقعيًّا ودلالة تشيد بالحاضر، وتسدُّ مسدَّ الماضي والمستقبل عن طريق الفعل (يسأل) في اجترار الماضي العريق، بوصفه معادلًا موضوعيًا في الإبانة عن ضياع الوطن وغربة الشَّاعر معًا.

فيما تحتل الأسماء من النَّاحية الأسلوبيَّة عمقًا جماليًّا يعمِّق الإحساس بالغربة الروحية والحسِّ المأساوي الطافح، وآية ذلك استخدام المفردات والتراكيب: (الحزن، صمت الخرائب، الأطلال، آثار جدي)، ويصل الأمر مداه في قوله([٣٥]):

وَطَنِي يَضِيْعُ وَلَا أَقُولُ
آهٍ . . . مِنَ اللَيْلِ الطَّوِيلِ
لَو كُنْتُ أَمْلُكُ أنْ يَرُدّا

يستخدم الشَّاعر التصوير الاستعاريّ استعمالًا رمزيًّا، يستمدُّ ديناميَّته من الحياة الواقعيَّة التي يعيشها الشَّاعر في معترك الاغتراب، ومن ذلك عبارة: (وطني يضيع) في الإيحاء إلى أنَّ الوطن إنسان ضائع في ليل الهموم المتلاطمة، وإضفاء ياء المخاطبة إلى الوطن في التصوير الاستعاري ذو أهمِّية أسلوبية، تعمِّق الإحساس بالحب والقرب معًا، فضياع الوطن يصحبه التَّبرُّم والتفجُّع والألم، وكلُّ ذلك يجدِّد طاقات الفعل المضارع (يضيع) من الناحية الأسلوبية.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ استخدام المصاحبات اللّغوية غير العاديَّة خصيصة حداثيَّة انكبَّ عليها الحداثيون في تهشيم البِنية التقليديَّة للجملة الشِّعرية، وبناء جمل شعريَّة جديدة على أنقاضها، ومن ذلك: (الليل الطويل) في الاستدلال على أنَّ مناطق الغربة تتقاطع وخطوط الزَّمن في الإطاحة بالشَّاعر المغترب والوطن معًا،

(٣٥) نفسه، ص٦٩.

فالزَّمن –على حدِّ تعبير ميرهوف– هو"الصورة المميِّزة لخبرتنا، إنَّه أعمُّ وأشمل من المسافة (المكان) لعلاقته بالعالم الداخلي للانطباعات والانفعالات والأفكار التي لا يمكن أنْ تضفى عليها نظامًا مكانيًّا"(٣٦).

إنَّ خطوط الزَّمن التي ينكبُّ عليها الشَّاعر، يمكن الإفادة منها في اكتناه أسرار الوجود، وإنزال المجرَّد منزلة المحسوس في الإبانة عن الظواهر المتباعدة والمتنافرة، كما في المقطوعة التالية(٣٧):

وَكَانَ الصَّيْفُ مَوْعِدَنا
وَكَانَتْ فِي عُيُونِكِ بَسْمَةٌ تَجْلُو
هُمُومَ الغُرْبَةِ السَّوْدَاءِ

إنَّ الاغتراب الذي يطرحه الشَّاعر في مقطوعته الدراميَّة، ليس اغترابًا عاديًّا تقع أعباؤه على الآدمي، ولكنَّه اغتراب وجوديَّ، يستمدُّ نضارته من الانزياح الكلِّي عن مواضعها المعجميَّة إلى معان جديدة، تشتبك مع ليل الهموم الجاثم على صدره فتغدو حالكة السَّواد، وخروج الشَّاعر في ذلك كلِّه عن أعراف اللُّغة وتقاليدها الموروثة في التَّعبير عن الظواهر والأشياء التي يترع إلى تصويرها، قائمٌ على"التَّمكُّن من أدواته اللغوية ورغبة في توظيف هذا الخروج توظيفًا فنيًّا"(٣٨) يثري لَبِنات موضوعه التي يسعى إلى استقرائه على نحو فنِّي يشيد بتجربته الإبداعيَّة، ويبدو هذا الإثراء أكثر ديناميَّة في قوله التالي(٣٩):

---

(٣٦) هانز ميرهوف، الزمن في الأدب، ترجمة: د. أسعد رزُّوق، مؤسسة سجل العرب، مصر، ١٩٧٢، ص٧.

(٣٧) المُناصرة، الديوان، ص٩١.

(٣٨) ت. س. إليوت، وآخرون، اللغة الفنية، بحوث مختارة، ترجمة: محمد حسن عبد العزيز، وكمال شاهين، مركز جامعة القاهرة للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٠، ص١٢٦.

(٣٩) المُناصرة، الديوان، ص٩١.

وأنَّ الغُرْبَةَ السَّودَاءَ ، قَدْ أَدْمَتْ سَوَاعِدَنَا

إِذْ يُلوِّن الشَّاعر الغربة بألوان القتامة السَّوداء تلوينًا يقترب من العُرف المأساوي بعد أنْ كان عرفًا جماليًّا، ويأتي هذا التلوين في الأوقات التي يستحوذ فيها اليأس، والعقم الآسن على قاع الشَّاعر سيطرة كليَّة، على أنَّ المناصرة لا يأبه في توثيق الصِّلة الحسِّية بينه وبين الطَّبيعة التي ينشدها، فيرى في السَّواد ما يُثري ملكة الخيَّال، ويفضح انفعالاته الشعورية الطَّاغية في مساحة شعريَّة تتقاطع فيها اللُّغة مع الصُّورة الفنِّية في خلق معادل موضوعي للعالم الواقعي الصّرف، وفي هذه الحالة لا تتضاءل قيمة الانفعال، ولا تتلاشى وظيفة الخيال، ذلك أنَّ مهمَّة الفنِّ تتجلَّى في نقل الواقع الموضوعي في صورة فنتازيَّة، يتخيَّر فيها الشَّاعر أشدَّ اللَّحظات أو الأحوال قتامةً.

إنَّه يبصر في السَّواد ما لا يبصره في عناصر العالم الواقعي من ظواهر وأشياء، ففي السَّواد يبصر الشَّاعر ماهيَّتها الحقيقيَّة، ويعبَّر عمَّا يتعذَّر التَّعبير عنه بالكلمات، إِذْ يمكنه عن طريق الانزياح أنْ يصوغ مأساته التراجيدية، والبوح عن مضاضة القهر الذي يسرى في عروقه مجرى الدَّم، وما هذا الانزياح "سوى احتيال الإنسان على اللُّغة وعلى نفسه لِسَدِّ قُصُوره وقُصُورِها معًا"(٤٠).

وتجدر الإشارة إلى أنَّ الجماليَّات التي يخلعها الانزياح على النَّص، تتجلَّى في كونه يهب النَّص طاقات تعبيريَّة وإشعاعات إيحائية يمكن الإفادة منها في تصوير الغربة في صورة فنِّية، تتغذَّى على مخيَّلة خصبة، تجعل من الغربة ما يُجاوز الدِّلالة على غربة الرُّوح إلى غربة الوطن قاطبة، فيعادل البكاء على ما ألمَّ بجنباته الفسيحة ما يعادل موضوعيًّا البكاء على أطلال الحبيبة التي تَبَكَّى على رسومها وأطلالها القدماء، يقول الشَّاعر(٤١):

---

(٤٠) د. عبد السلام المسدِّي، الأسلوبية والأسلوب، ص١٠٦.

(٤١) المُناصرة، الديوان، ص١٦.

أَبْكِي عَلَى وَطَنٍ، قَدْ خَانَهُ الوَطَنُ

غير أنَّ هذا التباكي المؤسف لا يمنع الشَّاعر من البحث عن الوطن المستلب في فجاج الأرض والبراري، كما أنَّه لا يمنعه من البحث عنه في أدغال الوطن ذاته، أو كما يقول الشَّاعر(٤٢):

خَرَجْتُ بَاحِثًا عَنْ وَطَنٍ نَدِيٍّ فِي مَقَالِعِ الوَطَنْ

فإذا ما وجده الشَّاعر تدارك أنَّه عصفور محاصر في قفص من الأقفاص التي تقع في قبضة المحتل، فيقول:

كَأَنَّك مِثْلَ البَلاَبِل مَسْجُونَة فِي قَفَصْ

لا تقع أسلوبيَّة أداة التَّشبيه (٤٣) (كأنَّ) في الدلالة على التقريب بين حقيقتين مختلفتين من جهة، وتقليص حِدَّة التوتر بين طرفي التَّشبيه،"من جهة ثانية، بحيث يبقى كل طرف محافظًا على كيانه المستقل"(٤٤)، إذْ إنَّ لفاعليَّة السيَّاق دورًا كبيرًا في تشكيل الصورة الفنِّية، وكسر القيد الدلالي عن المشبّه (الوطن) وفتحه على احتمالات دلاليَّة يقدِّمها المشبَّه به (البلابل)، وهكذا فإنَّ (المشبَّه) لا يكون (مشبَّهًا به) عبر أداة التَّشبيه (كأنَّ)،"ولكنَّه –كذلك– لا يعود نفسه، فقد خرج من التحديد إلى

(٤٢) نفسه، ص١١٨.

(٤٣) التشبيه هو: علاقة مقارنة تجمع بين طرفين، لاتحادهما أو اشتراكهما في صفة أو حالة، أو مجموعة من الصفات والأحوال، حيثُ الدلالة على مشاركة أمرٍ لآخر في معنى ويأتي عن طريق التمثيل. راجع (الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣، ص١٦٤، الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨، ص١١٥، د. جابر عصفور، مفهوم الشعر دراسة في التراث النقدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٥، ١٩٩٥، ص ١٧٢).

(٤٤) د. صبحي البستاني، الصورة الشعرية في الكتابة الفنية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٨٦، ص١٥٧.

الاحتمال، ومن التقرير إلى الإيحاء. والسِّياق يعمل على تأصيل حريَّة (المشبَّه) في اكتساب دلالات جديدة لم تكن له خارج الصُّورة"([٤٥])، ومن هذه الدلالات تصوير حالة الوطن المحاصر، والتَّعبير عن بُعد المسافة المكانيَّة بين الشَّاعر والوطن المحتل.

ويمكن للشَّاعر الإفادة من البُعد المكاني في التَّعبير عن رواسب الغربة القارَّة في وجدانه في صورة دراميَّة، يشترك فيها الوصف والسَّرد في صوغ طفرة الحنين إلى الوطن بعد الرَّحيل عنه قسريًّا، يقول الشَّاعر([٤٦]):

أَقُصُّ عَلَيْكَ مَا لَاقَيْتُهُ مِنْ قَسْوَةِ الزَّمَنِ
وَعَنْ شَوقِي إِلَى وَطَنِي

يستعيض الشَّاعر بقسوة الزَّمن عن المحتل الصهيوني في تلوين عاطفته الجياشَّة والتنفيس عن مشاعره الحبيسة، فهذا الاستبدال فيه شيء من الإحساس بالضنك والكدر،"وأكثر ما يكون إحساسنا بالزمان في نوبات الحزن البطيئة، سواء تأتَّت عن ضجر أو شك، أو قلق، أو هم، أو يأس أو بغض، أو أيّ نوع من العذاب يحمل علَّته في ذاته، ولا ينتج عن سبب خارجي، بل عن المعاناة الجذرية للشروط الأساسية التي يرتكز عليها الوجود البشري بما هو كذلك. ذلك الوجود، الذي يقوم أصلًا على خلفية من العدم"([٤٧]).

---

(٤٥) د. محمد فكري الجزار، الصورة الشعرية والتشكيل الجمالي عند محمود درويش، ضمن كتاب محمود درويش المختلف الحقيقي، دراسات وشهادات، دار الشروق، للنشر والتوزيع، عمَّان، ط١، ١٩٩٩، ص١٧٤.

(٤٦) المُناصرة، الديوان، ص٩٣.

(٤٧) سمير الحاج شاهين، لحظة الأبدية، دراسة الزمان في أدب القرن العشرين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص٥.

ويتَّضح ممَّا سبق، أنَّ النَّفثات المتفرقة التي يبثُّها الشَّاعر في ديوانه تستحيل أنْ تكون مجرَّد انتفاضات بائسة، تنمُّ عن تأمُّلات مثالية، تغذَّى عليها القهر والحرمان كما يبدو جليًّا عند شعراء الرومانسيَّة، وإنَّما هي نفثات ثوريَّة يفصح عنها الشَّاعر بطريقة تلقائيَّة أو بأخرى، ليصوغ موقفه الفكري صوغًا جماليًّا، يضاعف من تراكمات الغربة المترسِّبة في قاع نفسه المظلمة مضاعفةً لافتة.

يبلغ عدد تكرار المفردات الدَّالة عليها في الديوان مائةً وأربعًا وخمسين مفردة، فيما تبلغ هي كمفردة مكرَّرة اثنتين وأربعين مرة، ويليها في ذلك الحنين إلى الوطن، وعدد المفردات الدَّالة عليه إحدى وعشرون، والمنفى والسجن الدال على الغربة بتكرار خمس عشرة مرة، والضياع بتكرار إحدى عشرة مرة، وخمسون مرة لبقية الألفاظ التي يترتب عليها الغربة(٤٨)، ودلالة ذلك التأثر الكبير بالغربة وانتشارها في ثنايا القصائد.

ثالثًا: دال الغربة عند محمد القيسي (ديوان راية في الريح):

من الغرائز الإنسانية التأثر بما يحدث حول الإنسان فرحًا وحزنًا، هكذا الفرد الفلسطيني استراح للبوح عن خلجات صدره تنفيسًا لأغوار المشاعر السحيقة المُحمَّلة بالريح العاصفة على أرض الواقع، ولا يختفي هذا الأثر بين ثنايا الشعر المعبق بألم الاغتراب، كما أن التهام العاطفة الجياشة جنبات النصوص المفعمة بالشوق للوطن دافع أصيل في"التنفيس عنها سواء أكان ذلك بالأنين أم بالنفثات النثرية والشعرية"(٤٩).

(٤٨) الألفاظ مثل(الوحدة، الهروب، الخوف، الإيواء، البعد، البحث...)

(٤٩) محمد عبدالمنعم محمد، الغربة والحنين إلى الديار في شعر العصر العباسي الثاني، ص٤.

أولًا: الغربة الواقعية: تنطوي الغربة الواقعيَّة في شعر محمد القيسي تحت موتيفات أسلوبيَّة، يأتي في مقدِّمتها الرَّحيل القسري عن الوطن، والغياب الكلِّي عن الأهل والأحباب في المنافي التي تقطنها العزلة والوحدة، وآية ذلك قوله(٥٠):

تُرَى مَنْ سَيُخْبِرُ الأَحْبَابَ أَنّا مَا نَسِيْنَاهُم
وَأَنّا نَحْنُ فِي المَنْفَى نَعِيْشُ بِزَادِ ذِكْرَاهُم
وَأَنّا مَا سَلَونَاهُم
فَصُحْبَتُنَا بِفَجْرِ العُمْرِ مَا زَالَتْ تُؤَانِسُنَا
وَمَا زَالَتْ بِهَذِي البِيْدِ فِي المَنْفَى تُرافِقُنَا
وَنَحْنُ بِهَذِهِ الغُرْبَةِ
تُعشّشُ فِي زَوَايَانَا عَنَاكِبُ هَذِهِ الغُرْبَةُ

يفتتح الشَّاعر القصيدة بالفعل المضارع (ترى) في التَّخفيف من حِدَّة ألم الغربة، والحنين إلى اللِّقاء بهم بعد أنْ قطع شوطًا كبيرًا من العناء والغربة المضنية، وفي ذلك تتبلور الألفاظ التي وظَّفها الشَّاعر لصالح الغربة، مثل: المنفى، والغربة، والبيد، حيث يكرِّر الأوَّلين مرَّتين، فيما يأتي الأخير مرَّة واحدة في المقطوعة، وهذا التكرار –كما يقول أحد الدارسين–"هو أحد الأضواء اللاشعورية التي يسلِّطها الشِّعر على أعماق الشاعر فيضيئها"(٥١) إضاءة دراميَّة، تفوح بالحسِّ الفجائعي، إذ يطول زمن الغربة التراجيدي إطالة تذوب في حمأتها الذات، فتبدو مسلوبة، تتكئ على فتات الماضي بكل ما فيه من ذكريات مؤلمة، يتمثَّل فيها ذكريات الأحباب في التَّعبير عن صبوتها إلى المكان الأول، ذلك أنَّ الأمكنة التي تحتويها بَعْدَ الرحيل ليست أمكنة حميمة يمكن الانصهار فيها، والتآلف معها، والانقياد إلى جماليَّاتها

(٥٠) القيسي، الأعمال الشعرية الكاملة، ج١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ص١٧.
(٥١) محمد راضي جعفر، الاغتراب في الشعر العراقي المعاصر مرحلة الرواد، دراسة، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، ١٩٩٩، ص٩٩.

التي قد تسلب النَّاظر إليها، وإنما هي أمكنة يباب، وقِفار موحشة، تَحِيل حياة المغترب إلى عُقْمٍ ودمار، كما في قوله:

غَرِيْبٌ فِي بِلادِ النَّفْي يَنْهَشُ عُمْرَهُ البُعْدُ
وَيُسْقِمُ قَلْبَهُ الوَجْدُ
يُدَاعِبُهُ سَنَا أَمَلٍ، بَدَا فِي أُفُقِهِ وَاه

وقوله أيضًا:

فَإنّ البُعْدَ أَدْمَانَا، أَحَالَ حَيَاتَنا تَنّور
يُعذّبُنَا خُفُوقُ القَلْبِ ، تَمْلِكُ رُوحَنَا الرَّعْشَةُ
وفِي أَحْدَاقِنَا تَنْمُو جُذُورُ الحُزْنِ وَالآلامِ وَالوَحْشَةِ

يستبطن الشَّاعر دلالات الفقد النَّفسية في قالب حسِّي مصفٍّ للحقيقة التي يطمح عن طريقها إلى صوغ معاناته الروحية تجاه الواقع الرائي، فتغدو الصُّور التي يبتدعها صورًا مجازية تستجيب إلى رؤيته الداخليَّة أكثر من استجابتها إلى الواقع نفسه، وآية ذلك السَّطر الأخير من المقطوعة، فإذا كانت الإرادة البشرية تمتلك فاعليَّة النَّمو في دورتها الحيَّاتية المعتادة، فإنَّ الشَّاعر يخرق المألوف الدِّلالة على ترسُّب الدوال السالة في أعماقه على نحو تراجيدي، نستسيغه في الاستدلال على الفجيعة،"والفنان لا يدرك الحقيقة إدراكًا حسيًّا، ولا يدركها إدراكًا عقليًّا، إنَّما هو يدركها (مصوَّرة) محسوسة"(٥٢)، وسبيله إلى ذلك كلِّه ما يدرُّه الخيال من طاقة فاعلة، تحيل الواقع المأساوي إلى غرفة مظلمة تنمو داخل الذات لا خارجها. فيما تندغم الحقيقة الواقعيَّة المجرَّدة في مدركات حسِّية تخلق من جذور النَّبات ما يمنح الحزن قوَّة وجوديَّة تخترم حصن الإنسان، فتسكن أقاصيه، وتعكِّر صفوه، ويبدو لي أنَّ فاعليَّة الخيال التي يعمد إليها الشَّاعر تستعمل التمثيل في الانتقال من حطام

(٥٢) عبد المنعم محمد إبراهيم تليمة، مقدمة في نظرية الأدب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط١، ١٩٩٧، ص١٩٢.

الواقع المحموم إلى أقاصي الإنسان المغترب نقلة نوعيَّة، تستجيب إلى العاطفة الشِّعرية استجابة كلِّية لا شية فيها.

ثانيًا: الغربة المجازية: تنحصر الغربة مجازًا في خلق عوالم شعريَّة تستمدُّ دلالاتها من الهذيان الحُلمي، والرؤية الأنطولوجية للواقع والأحداث، حيث تتحرَّك في إطار الممارسة الحسِّية المباشرة أو الذهنية في بلوغ شأوها، والنَّفاذ إلى أعماق التجربة الإنسانية، ويغدو كلُّ حُلم من أحلامها مكانًا فنيًّا تصلح أبعاده الطوبوغرافية إلى تكوين صورة جماليَّة تشيد بمبدعات الشَّاعر، وتضفي على أعماله مسحة وجدانية، تخفي وراء أنساقها الإحساس بالفاجعة والضَّياع، وآية ذلك قوله(٥٣):

نَرْكُضُ خَلْفَ الحلْمِ الهَارِبِ مِنَّا
الحِلمِ النَائِمِ فِي إِيْوَانِ الغَيْبِ
مَا زِلْنَا نَحْلمُ أَنْ نَلْقَاهُ
فِي دَرْبِ العُمْرِ وَلَو مَرّة
كَيْ يَمْلأَ دُنْيَانَا فَيْضُ سَنَاه

يتكئ الشَّاعر على لحظة مزدوجة، تتزامن فيها الغربة الروحية، والانقضاض على الحلم الشارد لإعادة بناء الشَّخصيَّة الفلسطينية في مهبِّ المنافي، تبعًا إلى مقاييس ما يسطرها الحُلم، وغالبًا ما يستمدُّ فيها الخطاب الشِّعري أسلوبيَّته من إخضاع الألق اللُّغوي إلى عالم الشَّاعر الداخلي في الاهتداء إلى الرؤية الفنِّية، وبذلك يصبح العالم المتخيَّل أكثر استثارة في قاع النَّفس المظلم، وما تسعى إلى اكتشافه من أبعاد، تفتقر إليها جذوة الحيَّاة إلا أنَّ التّصوُّرات الأنطولوجيَّة التي تبتدعها الذَّات في ذروة الانفعال الشِّعري لا تنحرف عن تصوير الوطن كما تجذَّر في الذَّاكرة الإنسانية، بوصفه المكان الأول الذي أدركت فيه طفولتها الوديعة على نحو جمالي، وبوصفه من ناحية أخرى"البؤرة المركزية التي تستقطب تفاصيل الحياة

(٥٣) القيسي، الديوان، ص٢٣.

الشاملة، والنواة الخفيّة التي تتمحور حولها التجربة الشعرية، يكبر الارتباط الحميمي بالمكان، بقدر ما تتضاعف المعرفة وتتعمَّق المعاناة، وتزداد كلَّما تعرَّض هذا المكان إلى الفقد والضياع"([٥٤]).

وإذا كان البحث عن الحُلم معادلًا موضوعيًا إلى البحث عن الوطن في الفيافي، فإنَّ المسار المسدود الذي تصل إليه، يعمِّق في أحشائها المرارة والألم، وبذلك يكون التمنِّي سبيل الذات إلى التَّنفيس عن مشاعرها الحبيسة، كما في المقطوعة نفسها:

مَا زِلْنَا نَحْلمُ أَنْ نَلْقَاه
فِي دَرْبِ العُمْرِ وَلَو مَرّة
كَي يَمْلأُ دُنْيَانَا فَيْضُ سَنَاه

وهكذا فإنَّ الموقف الأنطولوجي الذي تطرحه الرؤية الفنِّية لا يحرِّك العاطفة، وإنما يرسى إحساسًا بالثِّقل، يحفر في قاعها جراحات عميقة النَّزف، إنَّه يغدو كما يقول الشَّاعر قاصرًا على فئة معيَّنة، هي الطفولة، أو كما يقول:

لِلحِلمِ الضَائِعِ ، لِلطِفْلِ الغَافِي فِي حُضْنِ الغَيْبِ

يستهلَّ الشَّاعر سطره بالانحراف عن التقاليد اللُّغوية المألوفة، فيغدو الحلم ضائعًا من قبضة صاحبه، دونما أنْ يجد خيطًا شعوريًّا، يمكن من خلاله الوصول إليه، وتتجلَّى في هذا الانزياح أسلوبيَّة التَّشخيص، حيث يشخِّص الشَّاعر الحلم في هيئة إنسان ضائع في غوائل الدروب، وفي ذلك تأكيد على غريزة إنسانيَّة يتعذَّر الواقع عن الإبانة عنها، فيكون الحلم تدجينًا لها.

(٥٤) د. إبراهيم رماني، المدينة في الشعر العربي- الجزائر نموذجا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧، ص٢٠٥.

ويبدو لي أنَّ خرق المألوف، والعدول عن التراكيب المعروفة إلى تراكيب أخرى أكثر ارتباطًا بالواقع المعيشي خصيصة من خواص اللُّغة الحداثيَّة في تحديد موقف الشَّاعر من الطبيعة والحياة، لا سيَّما الحياة في العالم المثالي، فما حصده الشَّاعر في هذا العالم، يُجاوز الأنين من ضحالة الحاضر إلى استشراف المستقبل البعيد، والتَّطلُّع إلى آفاق جديدة يفتقر إلى براءتها الحاضر ذاته في الخلاص من عبثية الغربة، يقول الشَّاعر(٥٥):

وَسَائِدُنَا مِنَ الأَحِلامِ ، نَزْرَعُهَا بِأَرْضِ الغَدِ
وَنَغْفُو فِي انْتِظَارِ الغَدِ
وَيَنْقُضُ غَيْرُنَا عَنْهُمُ غبَارَ الذُّلِّ
نَرْسفُ نَحْنُ فِي قَيْدٍ رَضِيْنَاهُ

إنَّ تقوقع الشاعر في إسار الحلم شكل من أشكال الأسر التي لا مندوحة عنها في جعل الخيال الخلَّاق –كما يقول غاستون باشلار–"ينهزم أمام الحقيقة الواقعية"(٥٦)، وهذا ما يُوقِع الشَّاعر من حيث لا يدري في إسار التهويم الرومانسي، وقبضة التأمَّل الذاتي المأساوي، فالعيب ليس في آلية التطلع إلى الحلم عن طريق الحدوس الشعرية، ولكنَّه واقع في شخوصه التي ارتضت بالرضوخ والذل، وعليه فإنَّ الخشية على الحُلم ذاته من الهلاك والتذمر سبب من الأسباب التي تعين الشَّاعر على البحث عن حياة نزيهة، تنير طريقه المنشود رغم عِظَم الفجيعة، يقول الشَّاعر(٥٧):

كُنّا وَرَغْمَ الغُرْبَةِ السَّوداءِ نَبْسُمُ ، نَسْتَفِيْقُ
يشعُّ فِي كَلِمَاتِنَا نُورُ العِبَارةِ

(٥٥) القيسي، الديوان، ص٤٣.
(٥٦) غاستون باشلار، جماليات المكان، ص١١.
(٥٧) القيسي، الديوان، ص٣٥.

يؤكد بريق الأمل وخروجه من الصعاب، وأن وقت استسلامه لهذه الغربة معدوم، فيأتي بالغربة ويصفها بالسواد لدلالة الفجيعة، ويقرنها بالبسمة التي توحي بشدة الألم والحيرة، أو السخرية في مفارقة مع الغربة، والراجح عندي الرأي الأول؛ لاستخدامه كلمة (نستفيق) دلالة أن ما قبل ذلك خارج نطاق العقل، ويعود للأصل وهو الحزن، لكن الأمل موجود، ويؤكد عدم التَّخلى عن هذا الحلم الضائع رغم ما يعانيه من ألم هذه الغربة في قصيدة (جراح فلسطينية)(٥٨):

وَإِنْ طَالَتْ حِبَالُ النَّفْي والبَيْنِ
فَلَنْ نَنْسَاكَ، لَنْ نَنْسَاكَ، يَا وَطَنِي

يتكئ القيسي على أسلوب الشرط في بداية المقطوعة ليؤكد استحالة نسيان الوطن مهما حالت بينهما القيود المادِّية والمعنوية، وهذا ما تشير إليه جملة جواب الشَّرط المنفية (لن ننساك)، إذْ يكرِّر الشَّاعر هذه الجملة المنفية مرَّتين للدلالة على غلبة الفاعلين، وتجدد رابطتهم الحميمة بالوطن، وهي رابطة تجعلهم أكثر حيويَّة في انتظار حلم العودة، والانتصار على الغربة السَّوداء، كما في قوله(٥٩):

نُعِدُّ خُطْوَنَا لِرِحْلَةِ انْتِصَارٍ
كَمَا يَغِيْبُ اللَيْلُ مُدْبِراً
سَيُقْبِلُ النَّهَارُ

وهكذا؛ فإنَّ أثر الاغتراب يتبلور في أنَّ الغربة التي صاغها خيال الشَّاعر هي غربة الإنسان داخل وطنه المحتل، فلا يكون هناك طعم للحياة إذا كان الوطن سليبًا والإرادة مقيَّدة، ومن هنا؛ فإنَّ الرؤية الإيجابيَّة التي ينتقل الشَّاعر في ثنايا نصوصه تُبشِّر بالعودة إليه رغم المعيقات المادِّية والمعنوية.

---

(٥٨) السابق، ص٦٧وما بعدها.

(٥٩) السابق، ص٧٩.

أمَّا المفردات الدالة على الغربة، فقد بلغ عددها مائةً وأربعًا وخمسين مفردة، حيث بلغ تكرار دال الحنين إلى الوطن الذي يعبِّر عن الغربة ثلاثًا وأربعين مرَّة، ودال الغربة أربعين مرَّة، والمنفى والسِّجن الدال على الغربة أربعًا وعشرين مرَّة، ثم الضَّياع حيث يكرِّره ثلاثًا وعشرين مرَّة، وأربع وخمسون مرَّة لبقيَّة الألفاظ التي يترتَّب عليها الغربة (٦٠)، وفي ذلك دلالة التهام الغربة للشاعر.

الخاتمة:

وعلى الجملة يعج الشعر الفلسطيني بالدوال المعبرة عن الاغتراب، ويختلف الشعراء في تعبيرهم عن معالجته لاختلاف شخصياتهم وتنوُّع مرجعيَّاتهم الثقافية والمعرفية، ومع ذلك، فإنَّه لا مفرَّ من ظهور خيوط شعوريَّة تبرهن على مأساة الشَّعب الفلسطيني، واغترابه في المنافي اغترابًا يتعدَّى الغربة المادِّية إلى الغربة النَّفسية.

ويمكن القول: إنَّ النتائج التي توصَّل إليها الخطاب الشِّعري في الشِّعر الفلسطيني المعاصر في استقراء موتيف الاغتراب، وبنيته المدروسة يمكن الجلاء عنها فيما يأتي:

١- تشتبك الألفاظ التي استعملها الشُّعراء الفلسطينيون بالواقع المأساوي اشتباكًا كليًّا، من شأنه خلق هزَّة نفسية في حالة الشَّاعر الدَّاخليَّة، فيضطرب باضطرابها على نحو تراجيدي، ويتفاوت تأثير هذه الهزَّة من شاعر إلى آخر، ومردُّ ذلك إلى كيفيَّة تعاملهم مع الاغتراب، وتحويله من اغتراب روحي إلى اغتراب فنِّي يتملك النَّفس الرومانسيَّة، فيشيع فيها أسى وضبابًا لا تدرك دواعيه.

(٦٠) الألفاظ مثل(الوحدة، النسيان، الهروب، الخوف، الإيواء، البعد، البحث...).

وحُسن توظيف الشَّاعر هذا الاغتراب في أنساق أسلوبيَّة، تعانق الطبيعة ولا تنفصل عن عناصرها جعل قاموس الشَّاعر المعجمي يقترب من قاموس الشَّاعر الرومانسي، ولا يختلف عنه شيئاً، فكلَّما شاعت في أعمال الشَّاعر –كما لاحظنا عند الشَّاعر عز الدين المناصرة ومحمد القيسي– الألفاظ الرومانسية والصور المهمومة وازاد ارتباطها بالمعاني الروحيَّة، والهذيان الحُلمي كانت أقرب إلى الرومانسيَّة منها إلى الواقعيَّة.

١- غير أنَّنا حينما نقف عند معجم أبو خالد يَبين أنَّنا نقف أمام أعمال واقعيَّة تعجُّ بالأحداث السِّياسيَّة والمعطيات الواقعيَّة، ومردُّ ذلك إلى انخراطه في العمل النِّضالي، فكان قائدًا من قيادات الثورة الفلسطينية.
٢- يَغلُب على المعجم الشِّعري الذي استعمله الشُّعراء في معالجة الغربة الطبيعة التفجيريَّة اللامحدودة.
٣- ينبجس المعجم الشعري بضبابية الشاعر الدفينة لإظهار الضنى المُتفشي بفعل الاغتراب، كما يتَّشح بأسلوبيته المعبرة عن ذاته بأيدلوجيتها، وآية ذلك الظهور المتنوع لدالي المعجم الواقعي والمجازي.

المصادر والمراجع:

أولًا: الدواوين:

١- خالد أبو خالد، الأعمال الشعرية الكاملة، الجزء الأول، ديوان تغريبة خالد أبو خالد، بيت الشعر الفلسطيني، رام الله، ط١، ٢٠٠٨.
٢- عزالدين المناصرة، الأعمال الشعرية الكاملة، الجزء الأول، ديوان ياعنب الخليل، منشورات مجلة إتحاد كتاب الإنترنت المغاربة، ٢٠١٤.
٣- محمد القيسي، الأعمال الشعرية الكاملة، الجزء الأول، ديوان راية في الريح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط٢، ١٩٩٩.
٤- امرؤ القيس، الديوان، ضبطه وصححه مصطفى عبدالشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٥، ٢٠٠٤.

ثانيًا: المعاجم:

١- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٩٦٨.

ثالثًا: المراجع:

١- أحمد زكي باشا، الترقيم وعلاماته في اللغة العربية، مؤسسة هنداوي، مصر، ٢٠١٣.

٢- إيليًا الحاوي، الرمزية والسِّريالية في الشعر الغربي والعربي، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٠.

٣- جمال مجناح، دلالات المكان في الشِّعر الفلسطيني المعاصر بعد عام ١٩٧٠، دكتوراه، مخطوطة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجمهوريَّة الجزائريَّة الديمقراطية الشعبية، ٢٠٠٨.

٤- حسن النجمي، شعرية الفضاء المتخيل والهوية في الرواية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٠.

٥- الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣.

٦- خليل السواحري، زمن الاحتلال، قراءة في أدب الأرض المحتلة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط١، ١٩٧٩.

٧- الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٩.

٨- إبراهيم رماني (دكتور)، المدينة في الشعر العربي- الجزائر نموذجا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧.

٩- جابر عصفور (دكتور)، مفهوم الشعر دراسة في التراث النقدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٥، ١٩٩٥.

١٠- خالد علي مصطفى (دكتور)، الشعر الفلسطيني الحديث، دار الشئون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦.

١١- صبحي البستاني (دكتور)، الصورة الشعرية في الكتابة الفنية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٨٦.

١٢- عبد السلام المسدِّي (دكتور)، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ط٣، ١٩٨٢.

١٣- عدنان حسين قاسم (دكتور)، الإبداع ومصادره الثقافية عند أدونيس، الدار العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠.

١٤- محمد عبد المطلب (دكتور)، جدلية الإفراد والتركيب في النقد العربي القديم، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، ط١، ١٩٩٥.

١٥- محمد فكري الجزار (دكتور)، الصورة الشعرية والتشكيل الجمالي عند محمود درويش، ضمن كتاب محمود درويش المختلف الحقيقي، دراسات وشهادات، دار الشروق، للنشر والتوزيع، عمَّان، ط١، ١٩٩٩.

١٦- عز الدين إسماعيل (دكتور)، الشعر العربي المعاصر- قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط٥، ١٩٩٤.

١٧- سمير الحاج شاهين، لحظة الأبدية، دراسة الزمان في أدب القرن العشرين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠.

١٨- عبد المنعم محمد إبراهيم تليمة، مقدمة في نظرية الأدب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط١، ١٩٩٧.
١٩- علوي الهاشمي (دكتور)، ما قالت النخلة للبحر، دراسة للشعر الحديث في البحرين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٤.
٢٠- محمد راضي جعفر، الاغتراب في الشعر العراقي المعاصر مرحلة الرواد، دراسة، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، ١٩٩٩.
٢١- نوره فخرو، روميات أبي فراس، معجم ودراسة دلالية، مؤسسة دار الريحاني، بيروت، ١٩٨٨.

رابعًا: الكتب المُترجمة:
١- ت. س. إليوت، وآخرون، اللغة الفنية، بحوث مختارة، ترجمة: محمد حسن عبد العزيز، وكمال شاهين، مركز جامعة القاهرة للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٠.
٢- جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ترجمة: محمد الولي، ومحمد العمري، ط١، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٨٦.
٣- دونكان هيث، جون بورهام، ترجمة: عصام حجازي، الرومانسية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢.
٤- غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٨٤.
٥- هانز ميرهوف، الزمن في الأدب، ترجمة: د. أسعد رزُّوق، مؤسسة سجل العرب، مصر، ١٩٧٢.

خامسًا: الرسائل العلمية:
١- محمد عبدالمنعم محمد، الغربة والحنين إلى الديار في شعر العصر العباسي الثاني، ماجستير، مخطوطة، جامعة الخليل، ٢٠٠٨.
٢- رشيد بديدة، البنيات الأسلوبية في مرثية بلقيس لنزار قباني، ماجستير، مخطوطة، كلية الآداب واللغات، باتنة، الجزائر، ٢٠١٢.

سادسًا: الدوريات والمجلات:
١- بسام فرنجية، الاغتراب في أدب حليم بركات، مجلة فصول، القاهرة، المجلد(٤)، العدد(١)، ١٩٨٤.
٢- خالدة سعيد، الحداثة أو عقدة جلجامش، مجلة مواقف، بيروت، يونيو ١٩٨٤.

أثر تطبيق قاعدة الغُنْم بالغُرْم في الحفاظ على الاستقرار الاقتصادي في المجتمعات

للباحث:

محمود محمد عبد الجواد عويس

حاصل على ماجستير الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم

يناير ٢٠١٨

الملخص

يدور هذا البحث حول أثر تطبيق قاعدة الغُنْم بالغُرْم وهي من القواعد الأصيلة في باب المعاملات والمشاركات، وكيف أن تطبيقها يمثل صمام أمان ووقاية للمجتمع في الجانب الاقتصادي والاجتماعي. ويتناول البحث بعض النماذج المعاصرة لتطبيق قاعدة الغُنْم بالغُرْم وذلك في الودائع الجارية والادخارية والاستثمارية في البنوك التقليدية والإسلامية، والمقاصد الشرعية لقاعدة الغُنْم بالغُرْم وأثر ذلك على الجانب الاقتصادي في المجتمع. ويُختتم البحث بأهم النتائج التي توصل إليها الباحث.

مقدمة

بسم الله، والحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله ومن والاه.

وبعد، فإن الله تعالى خلق الكون وعمَّره بالإنسان، وفطره على التعايش مع غيره من المخلوقات؛ فلا يستطيع الإنسان أن يعيش بمعزل عن هذه المخلوقات، غير أن أقرب المخلوقات إليه وأكثرهم اختلاطًا واندماجًا معه إخوته في الإنسانية وأبناء مجتمعه.

لذا؛ فقد وضع الله تعالى لهذا الإنسان من القواعد التي تحفظ علاقته بغيره من أبناء مجتمعه؛ حتى لا يعتدي أحد على أحد، ولا يجور أحد على أحد. ومن أجل هذه القواعد والمبادئ التي أرساها الإسلام في قواعده وأكد عليها القانون في مواده الحفاظ على العدل، ومعاقبة الظلم ووأده في مهده. ومن أبرز هذه القواعد التي نظمت المعاملات المالية بين الأفراد، وأسهم تطبيقها في الحفاظ على الاستقرار المجتمعي لاسيما في الجانب الاقتصادي – قاعدة (الغُنْم بالغُرْم)؛ إذ مقتضى هذه القاعدة أن من يتحصل على الغُنْم لا بد له في مقابل ذلك أن يتحمل الغُرْم إذا وقع، ولا يستلزم من ذلك أنه لا بد أن يقع عليه غُرْم، بل قد لا يقع الغُرْم أصلًا، لكن مقتضى العدالة أن من يتحصل على الربح، يتحمل الخسارة إذا وقعت بقدر ما ربح.

لذا؛ فقد اخترت أن يكون موضوع بحثي تحت عنوان (أثر تطبيق قاعدة الغُنْم بالغُرْم في الحفاظ على الاستقرار الاقتصادي في المجتمعات). وقد قسمت البحث إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول: حقيقة الغُنْم بالغُرْم. المبحث الثاني: أدلة الغُنْم بالغُرْم في القرآن والسُّنَّة. المبحث الثالث: الآثار المترتبة على تطبيق قاعدة الغُنْم بالغُرْم.

المبحث الأول

حقيقة الغُنْم بالغُرْم

أولًا- تعريف الغُنْم بالغُرْم لغة واصطلاحًا:

(١) تعريف الغُنْم لغة:

الغُنْم: هو الفوز بالشيء من غير مشقة. والاغتنام: انتهاز الغنم. والغُنْم والغنيمة والمغنم: الفيء. يقال: غَنِمَ القوم غُنْمًا، بالضم. وغَنِمَ الشيء غُنْمًا: فاز به. وتغنمه واغتنمه: عده غنيمة، والغُنْم بالضم: الاسم، وبالفتح: المصدر»[(١)]. إذن؛ فالغُنْم لغة يدل على الفوز والنفع والغنيمة.

(٢) تعريف الغُنْم اصطلاحًا:

يعبر مصطلح الغُنْم عن كل المنافع التي يتحصل عليها الإنسان وإن تعددت ألفاظه؛ لذا فإن النصوص الشرعية عبَّرت عنه بالمعاني الآتية، مثل: الغنيمة، والنماء، والغلة والخراج والأجرة، والزيادة، والدَّرِّ، والمنافع...إلخ.

يقول الله تعالى: ﴿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڈ ڈ ڎ ڎ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ﴾[(٢)]، **ويقول تعالى:** ﴿ ئى ئى ئى ی ی ی ی ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى ﴾[(٣)].

يقول الإمام الواحدي ¬ في تفسير (غنمتم): «أخذتموه قسرًا من الكفار»[(١)]. ومثلها هذا التفسير ينسحب على الآية الثانية.

---

(١) لسان العرب، لابن منظور: ٤٤٦/١٢، مادة (غَنِمَ)، ومقاييس اللغة، لابن فارس: ٣٩٧/٤، مادة (غَنِمَ).

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٤١.

(٣) سورة الأنفال، الآية: ٦٩.

ويقول الإمام الزركشي ¬: «وإذا كان النماء للراهن فلا ينتفع المرتهن من الراهن بشيء، لا من الأصل، ولا من النماء»(٢). فعبَّر الإمام ¬ عن الغُنْم بالنماء.

ويقول الإمام الباجي ¬: «له غنمه ...ومعناه – عند مالك وأصحابه–: له غلته وخَراج ظهره وأجرة عمله»(٣). ويقول الإمام ابن يونس ¬: «له غُنمه....معناه: له غلته»(٤).

ويقول الإمام الشافعي ¬: «وغُنْمه: سلامته وزيادته»(٥).

وعن أبي هريرة ¢، أن النبي ' قال: «الرهن يُركب بنفقته؛ إذا كان مرهونًا، ولبن الدَّرِّ يُشرب بنفقته؛ إذا كان مرهونًا، وعلى الذي يركب ويشرب النفقة»(٦).

دلَّ الحديث المذكور على استخدام الدَّرِّ – وهو اللبن المحلوب من الدابة– في معنى الغُنْم والانتفاع الذي يقع للمرتهن. وأضيف الدَّرُّ إلى اللبن من إضافة الشيء إلى نفسه؛ كما أضيف الحب إلى الحصيد في قوله تعالى: ژ ں ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ژ(٧).

---

(١) الوجيز، للواحدي: ص٤٤١. دار القلم، الدار الشامية، دمشق–بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

(٢) شرح الزركشي على متن الخرقي، للزركشي: ٤٧١/٢. مكتبة الأسدي، ط٣، ١٤٣٠هـ–٢٠٠٩م.

(٣) المنتقى شرح الموطأ، للباجي: ٢٤٠/٥. مطبعة السعادة، ط١، ١٣٣٢هـ. ثم صورتها دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط٢.

(٤) الجامع لمسائل المدونة، لابن يونس: ٥٢٧/١٢. معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى (سلسلة الرسائل الجامعية الموصى بطبعها)، توزيع: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، تحقيق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، ط١، ١٤٣٤هـ–٢٠١٣م.

(٥) الأم، للشافعي: ٣٤٧/٤. دار الوفاء، المنصورة، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، ط١، ١٤٢٢هـ.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه: ١٤٣/٣، برقم (٢٥١٢)، كتاب: الرهن، باب: الرهن مركوب ومحلوب.

(٧) سورة ق، الآية: ٩.

ويقول ابن قدامة الحنبلي ¬: «ومنافعه من غُنْمه»[١]. ويقول الإمام الخطابي ¬: «وفي قوله له غُنْمه: دليل على أنه يملك مِنْ غُنْمه وهو دَرُّه وولده وسائر منافعه ما لا يملك من الأصل في الحال»[٢].

ثانيًا- تعريف الغُرْم لغة واصطلاحًا:

(١) تعريف الغُرْم لغة:

يقول ابن منظور ¬: «غَرِمَ يَغْرَمُ غُرْمًا وغرامة، وأغرمه وغرمه. والغُرْم: الدَّيْن. ورجل غارم: عليه دَيْن.. والغرامة: ما يلزم أداؤه، وكذلك المغرم والغرم، والغارم الذي يلتزم ما ضَمِنه وتكفَّل به»[٣].

إذن؛ فلا يخرج معنى الغُرْم عن الإلزام والتكفُّل بالشيء والضمان.

(٢) تعريف الغُرْم اصطلاحًا:

جاء المغرم – وهو بمعنى الغُرْم- بمعنى: إلزام ما يلزم، وبمعنى: الغرامة والخسران؛ قال تعالى: ژ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ژ[٤]. يقول الإمام أبو حيان الأندلسي ¬ في تعليقه على هذه الآية: «كل نفقة لا تهواها أنفسهم وهي مطلوبة شرعًا، وهو ما ينفقه الرجل وليس يلزمه؛ لأنه لا ينفق

(١) الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل، لموفق الدين بن قدامة: ١٤٧/٢. المكتب الإسلامي، بيروت.

(٢) معالم السنن، للخطابي: ١٦٣/٣. المطبعة العلمية، حلب، ط١، ١٣٥١هـ-١٩٣٢م.

(٣) مقاييس اللغة، لابن فارس: ٤١٩/٤، مادة (غَرِمَ)، ولسان العرب، لابن منظور: ٤٣٦/١٢، مادة مادة (غَرِمَ).

(٤) سورة التوبة، الآية: ٩٨.

إلا تقية من المسلمين ورياء، لا لوجه الله تعالى وابتغاء المثوبة عنده. فعلى هذا؛ المغرم: إلزام ما لا يلزم. وقيل: المغرم: الغُرْم والخسر»[١].

ومنه: الغريم بمعنى المدين كما في قوله تعالى: ﮋ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰﮱ ﯓ ﯔ ﯕﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﮊ[٢].

والغارمون هم: المدينون الملتزمون بأداء حقٍ عليهم تجاه الدائن؛ يقول الإمام الماوردي ¬: «والغارمين: وهم الذين عليهم الدَّيْن يلزمهم غُرْمه»[٣].

وفي الحديث الشريف عن عائشة ~، أنها أخبرت: «أن رسول الله ' كان يدعو في الصلاة: اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، وأعوذ بك من فتنة المسيح الدجال، وأعوذ بك من فتنة المحيا، وفتنة الممات، اللهم إني أعوذ بك من المأثم والمَغْرَم. فقال له قائل: ما أكثر ما تستعيذ من المَغْرَم، فقال: إن الرجل إذا غَرِمَ، حدَّث فكذب، ووعد فأخلف»[٤].

---

(١) البحر المحيط في التفسير، للزركشي: ٤٩٢/٥. دار الفكر، بيروت، تحقيق: صدقي مُحَمَّد جميل، ١٤٢٠هـ، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، للنسفي: ٧٠٤/١. دار الكلم الطيب، بيروت، تحقيق: يوسف علي بديوي، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٦٠.

(٣) النكت والعيون، للماوردي: ٣٧٦/٢. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، السيد بن عبد المقصود ابن عبد الرحيم.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه: ١٦٦/١، برقم (٨٣٢)، كتاب: الأذان، باب: الدعاء قبل السلام، ومسلم في صحيحه: ٤١٢/١، برقم (٥٨٩)، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: ما يُستعاذ منه في الصلاة.

وجاء الغُرْم بمعنى التلف والعطب والنقص والذَّهاب؛ يقول الإمام الشافعي ¬: «وغُرْمه: عطبه ونقصه»(١)، ويقول الإمام ابن رشد ¬: «وعليه غُرْمه: أي منه تلفه وعطبه»(٢).

ويقول الإمام المنبجي ¬: «إذا بِيعَ الرهن وفيه نقص عن الدَّيْن غَرِمَ للمرتهن ذلك النقص، وهو غُرْمه المذكور في الحديث»(٣).

ويأتي الغُرْم بمعنى الهلاك؛ يقول البابرتي الحنفي¬: «وعليه غُرْمه: هلاكه»(٤).

ويأتي أيضًا بمعنى الكسوة والنفقة؛ يقول الزَّبيدي الحنفي¬: «وعليه غُرْمه: نفقته وكسوته»(٥).

ويأتي الغُرْم بمعنى: الضمان؛ يقول الإمام الدسوقي ¬: «والغرم، أي: الضمان»(٦).

ثالثًا- المعنى الإجمالي للغُنْم بالغُرْم:

المعني الإجمالي لقاعدة الغُنْم بالغُرْم: أن ما يلزم المرء من مال لقاء ما يحصل له من منافع من ذلك الشيء، وأن من يحصل على الغُنْم لا بُدَّ في مقابل

(١) الأم، للشافعي: ٣٤٧/٤.

(٢) المقدمات الممهدات، لابن رشد: ٣٧٠/٢. دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، تحقيق: الدكتور محمد حجي، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

(٣) اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، للمنبجي: ٥٢٥/٢. دار القلم، الدار الشامية، سوريا، دمشق، لبنان، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

(٤) العناية شرح الهداية، للبابرتي: ١٤١/١٠. دار الفكر.

(٥) الجوهرة النيرة على مختصر القدوري، للزَّبيدي الحنفي: ٢٣٦/١. المطبعة الخيرية، ط١، ١٣٢٢هـ.

(٦) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للدسوقي: ١٠٣/٣. دار الفكر.

ذلك أن يتحمل الغُرْم إذا وقع. وليس معنى ذلك أن من يتحصل على الغُنْم لا بدَّ أن يقع عليه غُرْم، بل من الممكن ألا يقع عليه غُرْم، لكن إن وقع يكون هو أحق به؛ لأنه المتحصل على الغُنْم.

إذن؛ يتبين أن معنى الغُنْم بالغُرْم في الاصطلاح يكاد يكون مطابقًا للمعنى اللغوي.

المبحث الثاني

أدلة القاعدة من القرآن الكريم والسُّنَّة المطهرة

أولًا- أدلة القرآن الكريم:

١- قوله تعالى: ژ ئه ئو ئو ئۇ... ژ [(١)]. يقول الإمام ابن العربي ¬: «فمن الناس من رَدَّهُ إلى جميعه من إيجاب النفقة وتحريم الإضرار، منهم أبو حنيفة من الفقهاء، ومن السلف قتادة والحسن، ويسند إلى عمر ¢؛ فأوجبوا على قرابة المولود الذين يرثونه نفقته إذا عدم أبوه»[(٢)].

وجه الدلالة:

أن قرابة المولود الذين يرثونه أي يتحصلون على غُنْمه بعد وفاته، هم مَنْ يجب عليهم أن ينفقوا عليه إذا عدم أبوه، وذلك في قول الفقهاء المذكورين؛ إذ الغُنْم في مقابل الغُرْم.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٣٣.

(٢) أحكام القرآن، لابن العربي المالكي: ١/٢٧٦. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، تعليق ومراجعة: مُحَمَّد عبد القادر عطا، ط٣، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٢- قولـه تعـالى: ژ ئا ئه ئه ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئى ئى ئد ى ب ب ب پ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ژ[١].

وجه الدلالة:

أنه لما كان العذاب مضاعفًا على أمهات المؤمنين ‡ إذا وقعن في فاحشة – وهذا محال عليهن– فإن ذلك يقابله حصولهن على ضعف الثواب إن اتقين، وهذا مقتضى العدل. ولاحظ لفظ (ضعفين) في مقابل (مرتين) تجد أن ضعفين في العذاب أو الغُرْم، ومرتين في الأجر أو الغُنْم؛ يقول الإمام ابن العربي¬: «أخبر الله تعالى أن من جاء من نساء النبي ‘ بفاحشة يضاعف لها العذاب ضعفين، لشرف منزلتهن، وفضل درجتهن، وتقدمهن على سائر النساء أجمع. وكذلك ثبت في الشريعة أنه كلما تضاعفت الحرمات فهتكت تضاعفت العقوبات؛ ولذلك ضوعف حدُّ الحُرِّ على حدِّ العبد، والثيب على البكر؛ لزيادة الفضل والشرف فيهما على قرينهما... بيَّن الله تعالى أنه كما يضاعف – بهتك الحرمات– العذاب، كذلك يضاعف – بصيانتها– الثواب»[٢].

ثانيًا– السُّنَّة المطهرة:

١- عن أبي هريرة ¢ «الرهن يُركب بنفقته؛ إذا كان مرهونًا، ولبن الدَّرِّ يُشرب بنفقته؛ إذا كان مرهونًا، وعلى الذي يركب ويشرب النفقة»[٣].

(١) سورة الأحزاب، الآيتان: ٣٠-٣١.

(٢) أحكام القرآن، لابن العربي المالكي: ٥٧٦/٣.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: ١٤٣/٣، برقم (٢٥١٢)، كتاب: الرهن، باب: الرهن مركوب ومحلوب.

وجه الدلالة:

يقول ابن الجوزي ﵀: «عند أحمد ﵀: يجوز أن يركب الرهن ويحلب ويستخدم بمقدار النفقة عليه؛ على شرط أن يجري العدل في ذلك بمقتضى هذا الحديث، وليس له أن ينتفع به في غير هذا»[١].

ويقول الحافظ ابن حجر العسقلاني ﵀: «وفيه حجة لمن قال يجوز للمرتهن الانتفاع بالرهن إذا قام بمصلحته ولو لم يأذن له المالك، وهو قول أحمد وإسحاق وطائفة، قالوا: يَنتفع المرتهن من الرهن بالركوب والحلب بقدر النفقة ولا ينتفع بغيرهما؛ لمفهوم الحديث. وأما دعوى الإجمال فيه، فقد دلَّ بمنطوقه على إباحة الانتفاع في مقابلة الإنفاق وهذا يختص بالمرتهن؛ لأن الحديث وإن كان مجملًا لكنه يختص بالمرتهن؛ لأن انتفاع الراهن بالمرهون لكونه مالك رقبته لا لكونه منفقًا عليه بخلاف المرتهن. وذهب الجمهور[٢] إلى أن المرتهن لا ينتفع من المرهون بشيء وتأولوا الحديث»[٣].

---

(١) كشف المشكل من حديث الصحيحين، لابن الجوزي: ٥٤٢/٣. دار الوطن، الرياض، تحقيق: علي حسين البواب.

(٢) يرى جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية عدم جواز انتفاع المرتهن بشيء من الرهن. وذهب الحنابلة إلى جواز انتفاع المرتهن بالرهن إذا كان حيوانًا؛ فله أن يحلبه ويركبه بقدر ما يعلفه وينفق عليه. المبسوط، للسرخسي: ٧٥/٢١-٧٦، والمقدمات الممهدات، لابن رشد: ٣٦٣/٢، والمجموع شرح المهذب، للنووي: ٢٢٨/١٣، والإنصاف، للمَرْداوي: ١٧٢/٥.

(٣) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني: ١٤٤/٥. دار المعرفة، بيروت، تحقيق: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، ١٣٧٩هـ.

دلَّ هذا النص على أن جمهور الفقهاء لا يرون انتفاع المرتهن بشيء من الرهن. وذهب الحنابلة إلى جواز الانتفاع للمرتهن بالرهن إذا كان حيوانًا؛ فله أن يحلبه ويركبه بقدر ما يعلفه وينفق عليه.

فدلَّت هذه النصوص أن الغُرْم الذي يقع على المرتهن من النفقة هو الذي جوَّز له الانتفاع بالمرهون والحصول على غُنْمه على قول بعض الفقهاء.

٢- عن أبي هريرة ﷺ، أن رسول الله ‘، قال: «لا يُغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه، له غُنْمه وعليه غُرْمه»(١).

(١) اختُلف في هذا الحديث إرسالًا ووصلًا؛ فأخرجه مالك في الموطأ عن الزهري عن سعيد بن المسيِّب بنحوه مرسلًا: ٧٢٨/٢، برقم (١٣)، كتاب: الأقضية، باب: ما لا يجوز من غلق الرهن. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٥م. وقال الدارقطني في العلل: ١٦٨/٩: وأما القعنبي وأصحاب الموطأ فرووه عن مالك، عن الزهري، عن سعيد مرسلًا وهو الصواب عن مالك. دار طيبة، الرياض، ودار ابن الجوزي، الدمام، ط١، تحقيق: محفوظ الرحمن ومُحَمَّد الدباسي، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، و١٤٢٧هـ. وأخرجه أيضًا مرسلًا: الشافعي في مسنده عن سعيد بن المسيبـ: ص١٤٨، كتاب الرهن. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. وأخرجه موصولًا من طريق الزهري عن سعيد بن المسيِّب عن أبي هريرة ﷺعن النبيﷺ: البزار في مسنده: ١٨٩/١٤، برقم (٧٧٤١). مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وآخرين، ط١، ٢٠٠٩م. وابن حبان في صحيحه (الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان): ٢٥٨/١٣، برقم (٥٩٣٤)، كتاب: الرهن، باب: ذكر ما يحكم للراهن والمرتهن في الرهن إذا كان حيوانًا. مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م. والحاكم في المستدرك: ٥٨/٢، برقم (٢٣١٥)، كتاب: البيوع. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه؛ لخلاف فيه على أصحاب الزهري، وقد تابعه مالك وابن أبي ذئب وسليمان بن أبي داود الحراني ومُحَمَّد بن الوليد الزبيدي ومعمر بن راشد على هذه الرواية. وقال الذهبي: على شرط البخاري ومسلم ولم يخرجاه لاختلافهم على الزهري. دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م. وقال ابن عبد الهادي: رواه جماعة من الحفاظ بالإرسال، وهو

وهذا الحديث وإن اختلف المحققون في إرساله ووصله، فإن جميع العلماء يقبلونه؛ يقول الحافظ ابن عبد البر ¬: «وأصل هذا الحديث عند أكثر أهل العلم به مرسل وإن كان قد وُصِلَ من جهات كثيرة، إلا أنهم يعللونها على ما ذكرنا عنهم في (التمهيد) وهم مع ذلك لا يدفعه بل الجميع يقبله وإن اختلفوا في تأويله»[(١)].

وجه الدلالة:

يقول الإمام الخطابي ¬: «وفي قوله (له غُنْمه) دليل على أنه يملك من غُنْمه وهو دَرُّه وولده وسائر منافعه ما لا يملك من الأصل في الحال، ولولا ذلك لم يكن لهذا التفصيل معنى ولا كان فيه فائدة؛ إذ كان معلومًا أن الفروع تابعة في الملك لأصولها ولاحقة في الحكم بها... وفي قوله (وعليه غُرْمه) دليل على أن الرهن غير مضمون، وفيه دليل على أن مؤنته على الراهن، ومعنى الغُرْم: النقص هاهنا»[(٢)].

المبحث الثالث

الصحيح. وقد صحح اتصاله ابن عبد البر. تنقيح تحقيق أحاديث التعليق، لابن عبد الهادي: ١١٩/٤. أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

(١) الاستذكار، لابن عبد البر: ٩٥/٢٢، برقم (٣١٩٥١). دار قتيبة- دمشق، دار الوعي-حلب، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

(٢) معالم السنن، للخطابي: ١٦٤/٣.

أثر تطبيق قاعدة الغُنْم بالغُرْم
في وأد الخلاف بين الشركاء

إذا تتبعنا المعاملات التي تقع في وقتنا الحاضر بل وفي الأزمنة السابقة، وتأملنا المشكلات التي غالبًا ما تقع بين الشركاء والذين يدخلون مع بعضهم في تجارات شتى، نجد أن معظم هذه المشكلات مردها إلى استئثار أحد المتعاملَيْن بغُنْم دون تحمل أي غُرْم أو تبعة من وراء هذه التجارة، أو على العكس؛ فقد يُلزم أحد المتعاملَيْن – نظرًا لاحتياجه إلى تمويل مادي– نفسه بغُرْم ليس له يد فيه، أو يتحمل خسارة قد تحدث نتيجة تقلبات الأسواق والظروف السياسية والاجتماعية المتلاحقة والمتغيرة.

لكنا وجدنا – وللأسف الشديد– في المجتمعات الإسلامية الكثير من الذي وضعوا في غيابات السجون في قضايا الأموال، سببها الرئيس أنهم كتبوا على أنفسهم كمبيالات أو وصلات أمانة لأصحاب الأموال الذين أخذوا منهم المال لقاء قيامهم بتشغيلها في مشروعات ربحية. وعندما تقع الخسارة في هذه الحالة، فإن أصحاب الأموال يلزمون هؤلاء المضاربين بدفع رأس مال التجارة، رغم أن الشرع الإسلامي الحنيف ألزم رب المال في حالة المضاربة بتحمل الخسارة كاملة؛ إلا إذا تعدى المضارب أو قصر في حفظ هذه الأموال. ولم يكن الشرع الحنيف ظالمًا لرب المال، بل اكتفى أن يتحمل المضارب خسارة جهده ومشقته التي خسرها أثناء القيام على هذه التجارة.

وفي السطور القادمة بعض الصور التي قسم فيها الشرع الإسلامي المغانم والمغارم بين أطراف الشركة على حد سواء، مرسخًا لمقصد العدل، الذي به تطمئن النفس ويسكن القلب، وتستقر المجتمعات، وتجلب الخيرات والبركات.

أولًا- بعض التطبيقات الفقهية القديمة على قاعدة الغُنْم بالغُرْم:

في الرهن:

مؤنة المرهون التي بها بقاؤه على مالكه كأجرة رَدِّ الرقيق الهارب، وأجرة سقي الشجر، ونفقة الرقيق وكسوته وغيرها؛ لأن له الغُنْم، وعليه الغُرْم(١).

دلت هذه الصورة على أن مالك الرهن كما أن له غُنْم المرهون؛ لأنه مالكه، فأيضًا يقع عليه نفقاته وغُرْمه إذا وقع. وهذا يمثل قمة العدل، ويأد الكثير من الخلافات التي قد تقع بين الراهن والمرتهن؛ لأن الراهن يشعر من خلال تطبيق قاعدة الغُنْم بالغُرْم أن الفقه الإسلامي أنصفه؛ حيث لم يلزم المرتهن بدفع النفقات المتعلقة بالرهن؛ لأنه لا يتحصل على ربح من نتاج هذا الشيء المرهون.

في الشركة:

لو استعار أحد الشريكين دابة ليركبها إلى مكان معلوم، فركبها شريكه فعطبت، فهما ضامنان؛ لأن ركوب الدابة يتفاوت فيه الناس، وصاحبها إنما رضي بركوب المستعير دون غيره، فالآخر في ركوبها غاصب ضامن إذا هلكت. وما يجب من الضمان على أحدهما بحكم الغصب فالآخر مطالب به؛ فإن كان ركبها في حاجتهما، فالضمان في مالهما؛ لأن منفعة ركوبه ترجع إليهما فيما يجب من الضمان بسببه يكون في مالهما؛ لأن الغرم مقابل بالغنم(٢).

في العارية:

(١) أسنى المطالب شرح روضة الطالب، لزكريا الأنصاري: ١٦٩/٢. دار الكتاب الإسلامي.

(٢) المبسوط، للسرخسي: ١٩٣/١١.

أجرة رد العارية على المستعير؛ لأنه قبضها لمنفعة نفسه، ورَدُّها واجب عليه؛ فكان عليه مؤنة الرد؛ لأن الغرم بالغنم [١].

لما كانت منفعة العارية وغنمها عائد إلى المستعير، كان من العدل أن يتحمل نفقة ردها؛ إذ كيف يتحمل المعير غرمًا زائدًا على غرم الإعارة؛ فلا يجمع عليه غرمان، غرم الإعارة وغرم النفقة. ومن ثم؛ فإن ذلك يحسم الكثير من الخلافات التي تقع بين بعض الناس في عصرنا الحاضر؛ فبعض الناس يستعير شيئًا من صديقه وليكن سيارة مثلًا أو أداة من الأدوات، وعندما يريد أن يرد إليه هذا الشيء فإنه يرده ولا يريد أن ينفق عليه جنيهًا واحدًا، إنما يريد أن يعاقب الشخص الذي أحسن إليه وكان في عونه. لذا؛ فإن الشرع الحنيف يضع هذا الضابط حتى لا يقع النزاع بين المعير والمستعير، ويحفظ لكل ذي حق حقه.

في المضاربة:

إذا دفع الرجلُ إلى رجل ألف درهم مضاربة، فخرج المضارب فيها وفي عشرة آلاف من مال نفسه إلى مصر ليشتري بها ويبيع، فإن نفقته على أحد عشر سهمًا، جزء منها في مال المضاربة، وعشرة أجزاء في مال نفسه؛ لأنه يحتمل أن يكون خروجه لأجل مال المضاربة، ويحتمل أن يكون خروجه لأجل مال نفسه، احتمالًا على السواء، فينظر إلى منفعة خروجه وعمله، وذلك يختلف بقلة المال وكثرته، فيقسم النفقة على قدر ذلك؛ لأن المغرم مقابل بالمغنم[٢].

(١) البناية شرح الهداية، للعيني: ١٠/١٥٥. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

(٢) المدونة، للإمام مالك: ٢٢/٦٦-٦٧.

توضح هذه الصورة كيف حرص الإسلام على تطبيق العدل بين الشركاء في المضاربة، فمَنْ يعود عليه النفع والغُنْم يتحمل الغُرْم في حال وقوعه؛ مما يجعل رب المال مستريح النفس؛ لأنه يتحمل الخسارة بالقدر الذي وضعه في المضاربة، أما بقية الخسارة فيتحملها المضارب الذي كان له النصيب الأكبر في المال.

في الإجارة:

غلة المبيع تسلم للمشتري بعد الفسخ؛ لأنه ضامن، والغُنْم بالغُرْم [١].

من صور المنازعات التي تقع بين الناس كثيرًا في وقتنا الحاضر الصورة المذكورة؛ فقد يبيع الشخص سيارة أجرة مثلًا لغيره، ثم يفسخ البيع لعلة من العلل، فيبادر صاحب السيارة الأصلي الذي باعها ويطلب من المشتري أن يعطيه ما تحصل عليه خلال فترة البيع. وهذا خطأ؛ لأن المستحق لهذه الغلة أو هذا الغُنْم هو المشتري؛ لأنه لو تلف المبيع أو تلفت السيارة في يده لكان ضامنًا للمبيع متحملًا لغرمه.

في النفقة:

النفقة واجبة على الزوج لزوجته؛ لأنها محبوسة بحبس النكاح حقًّا له، ممنوعة من الاكتساب بحقه؛ فكان حبسها عائدًا إليه، فوجب عليه مقابل ذلك كفايتها؛ غُنْمًا بغرم [٢].

كثير من المجتمعات في هذه الآونة تعاني مشاكل اجتماعية كثيرة، ويحدث بين الزوج والزوجة شقاق، وذلك لأن كلًّا منهما لا يعلم واجباته التي فرضها الله عليه

---

(١) الوسيط في المذهب، للغزالي: ١٣٨/٣. دار السلام، القاهرة، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم ومُحَمَّد مُحَمَّد تامر، ط١، ١٤١٧هـ.

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني: ١٥/٤. دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

حق العلم؛ فالرجل يحبس زوجته ويجعلها تعمل في البيت ليل نهار وفي خدمة أولاده، ثم بعد ذلك يتخلى عن مسئولياته ويضطر زوجته للنزول إلى ساحة العمل؛ كي تنفق على أولاده، وهذا لا يصح شرعًا ولا عرفًا. فيجب على الزوج – بناء على الصورة المذكورة في النفقة– أن يتكفل بزوجته وينفق عليها؛ لأنها محبوسة بحق النكاح.

ثانيًا– بعض النماذج المعاصرة على قاعدة الغُنْم بالغُرْم:

الودائع الجارية في البنوك التقليدية والإسلامية:

عندنا يضع الإنسان أمواله في البنوك المعاصرة، فإن البنك غالبًا ما يدخل هذه الأموال في استثماراته؛ وبالتالي فإن الشرع الإسلامي أوجب على البنك أن يتحمل الغرم أو الخسارة إذا وقعت؛ إذا كيف يتحصل البنك على الربح ويهرب في حالة الخسارة؛ لذا فقد أوجب عليه الشرع والقانون أن يضمن هذه الأموال.

يقول الدكتور علي الندوي مبيّنًا تأثير قاعدة (الغنم بالغرم) في هذه الصورة: «وبناء على هذا الأصل يمكن القول: إن للمقترض أن ينتفع بما اقترضه؛ لأنه ضامن لهذا القرض، والخراج بالضمان. وفي الاقتصاد المعاصر ينسحب هذا الحكم على حسابات الائتمان، وهي الودائع الجارية وتحت الطلب، فإن المصرف يتصرف بها – وقد دفعها إليه صاحبها راضيًا– فإنها تكتسب حكم القرض؛ فيسوغ للبنك استعمالها واستثمارها وله غنمها، وعليه غرمها»[(١)].

ويقول في موضع آخر: «والواقع أن هذه القاعدة – أي الغُنْم بالغُرْم– قائمة على أساس العدل والتوازن، وتمثل الركيزة الأساسية التي ينبني عليها الاستثمار، فإن

(١) موسوعة القواعد والضوابط الفقهية الحاكمة للمعاملات المالية في الفقه الإسلامي، لعلي أحمد الندوي: ص١٠٦، دار عالم المعرفة، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

المشاركة في المغانم والمغارم هي الأصل الذي لا يمكن إهداره، وإلا انقلبت الفكرة النقية التي يدعو إليها النظام الاقتصادي الإسلامي إلى النظام الربوي وهو: اختصاص أحد الفريقين بالغُنم، وتعرض الفريق الآخر وحده لعوارض المغارم والأرزاء»[(١)].

ويقول الدكتور عبد العزيز عزام ¬: «وعملًا بهذه القاعدة – الغنم بالغرم– فإن البنك يضمن للمودعين، وأيضًا فإن المقترضين من البنك يضمنون قيمة القروض... ومن ثمَّ فلا يستحق البنك عائدًا على القروض ولا تلزمه فائدة لأصحاب الودائع، وإذا أريد للمودِع أن يأخذ عائدًا فليتحمل المخاطر الناتجة عن استخدام البنك لهذه الودائع، وإذا أريد للبنك أن يأخذ عائدًا مما قُدِّم له من التمويل فليتحمل المخاطر. وكل هذا لا يتأتى إلا في إطار المشاركات التي يتحمل فيها كل طرف جزءًا من المخاطر مقابل حصوله على المنافع؛ عملًا بقاعدة: الغُنْم بالغُرْم»[(٢)].

الودائع الادخارية في البنوك التقليدية:

يأتي بعض الأشخاص إلى البنوك التقليدية ويضعون أموالهم؛ وذلك بغية أن يتحصلوا على فائدة محددة مسبقًا، ولا يستطيع المودع أن يسحب ماله من البنك إلا بعد مدة معلومة يتفق عليها مع البنك، ويكون البنك ضامنًا لهذا المال في كل الأحوال، سواء ربح المال أم خسر.

والبنوك التقليدية تظهر للمودعين أنها تقوم باستثمار هذه الأموال المودَعة. وبناء على ذلك؛ فمن الظلم أن يتم تحديد الربح سلفًا بين البنك والعميل بقدر محدد؛

(١) موسوعة القواعد والضوابط الفقهية، للندوي: ص١٠٦.

(٢) القواعد الفقهية، لعبد العزيز عزام: ص٥٠٩-٥١٠، والقواعد والضوابط الفقهية المؤثرة في المعاملات المصرفية الإسلامية، لفواز القحطاني: ص٦٢٣.

إذ قد لا يغنم البنك هذا القدر المحدد سلفًا، فيستحق الآخر وهو المستثمر أو المودِع غُنمًا، ويتحمل البنك الغرم وحده. وهذا مخالف لمبدأ المشاركة التي تقتضي العدل في الربح والخسارة. وهذا ما يجعل البنك –بدلًا من أن يستثمر أمواله في المشاريع المختلفة ويخاطر بأموال الناس– يُقرض أموال المودعين لأشخاص يحتاجون إلى المال؛ فيقرضهم بفائدة مضاعفة، ثم يأخذ هذه الفائدة ويعطي منها جزءًا للمودعين وجزءًا آخر يتحصل عليه البنك. وهذا ما أدى إلى تفشي ظاهرة الربا، ودمر اقتصاد الأمم والمجتمعات.

ويقول في ذلك الدكتور عبد العزيز عزام ¬: «والبُعد عن شرط الأسد، وهو ذلك الشرط الجائر الذي ضمن الكسب لطرف دون طرف، وهذا الشرط ينافي العدل ويحقق الظلم، فإن تحديد مقدار معين مسبق من الربح بنسبة معينة من رأس المال لا يحقق العدالة، فقد يكون مساويًا لما تم تحديده وقد يكون دونه، فإن إعطاء هذا المقدار المحدد لطرف يمثل تمييزًا له على حساب شريكه، وهذا ما يسمى بشرط الأسد»[(١)].

ويقول ¬ في موضع آخر: «إن الواقع العملي أثبت حدوث مخاطر جسيمة للبنك وبشكل حاد، فقد لا يحقق البنك في كل الأحوال معدل الفوائد المطلوبة للمودعين، إضافة إلى ذلك مخاطر عدم السداد ومخاطر الاستيلاء على أموال البنوك، وهي ظاهرة موجودة وقائمة في هذه الأيام؛ ومن أجل ذلك يتحتم البُعد عن العمليات الربوية ويستبدل عنها بالمشاركات في الغرم والغنم، فهو البديل الشرعي عن الغنم المضمون المتمثل في سعر الفائدة الثابتة»[(٢)].

(١) القواعد الفقهية، لعبد العزيز عزام: ص٥١٠.

(٢) القواعد الفقهية، لعبد العزيز عزام، المرجع السابق، الموضع نفسه.

ويقول الدكتور سامي حمود: «إن رأس المال والإنسان هما المحور الذي يدور عليه النظام الاقتصادي في كل زمان ومكان. ومادام الإنسان الذي خلقه الله ´ لا يستطيع أن يسخر لخدمته رأس المال – الذي هو من اصطلاح البشر– فإن الحياة الإنسانية لا يمكن أن تستقيم أو تصل بالناس إلى شاطئ الهناء. فليست قضية الربا هي المسألة المحدودة بالحلال والحرام فحسب، ولكنها قضية الإنسان في تعامله مع رأس المال، أيكون سيدًا أم عبدًا أمام الدرهم والدينار، فإن كان سيدًا فهو الشريك مع رأس المال على أساس الغُرم والغنم، وإن كان هناك ربح فهو مقسم بالنسبة التي جرى عليها الاتفاق، وإن كان خسارة فإن العامل يخسر جهده، ومالك المال يخسر ماله؛ وبذلك يكون البناء العادل السليم»[(١)].

الودائع الاستثمارية في البنوك الإسلامية:

تختلف الودائع الاستثمارية في البنوك الإسلامية عن البنوك التقليدية ؛ حيث إنها ليست مضمونة في البنوك الإسلامية؛ لأن العقد في البنوك الإسلامية عقد مضاربة، فالمضارب هو البنك وهو أمين على المال، ولا يضمن أو يتحمل غرمًا إلا في حالة التعدي أو التقصير، وإلزام أحد الطرفين بتحمل الغرم في المضاربة يبطل عقد المضاربة؛ يقول الإمام ابن رشد ¬: «ولا خلاف بين المسلمين في جواز القراض، وأنه مما كان في الجاهلية فأقره الإسلام. وأجمعوا على أن صفته: أن يعطي الرجلُ الرجلَ المالَ؛ على أن يتجر به على جزء معلوم يأخذه العامل من ربح المال، أي جزء كان مما يتفقان عليه ثلثًا أو ربعًا أو نصفًا، وأن هذا مستثنى من

(١) مقدمة كتاب تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية، لسامي حمود، مرجع سابق، ص: ب–ج.

الإجارة المجهولة، وأن الرخصة في ذلك إنما هي لموضع الرفق بالناس، وأنه لا ضمان على العامل فيما تلف من رأس المال إذا لم يتعدَّ»(١).

يقول الإمام ابن قدامة ¬: «وجملته: أنه متى شرط على المضارب ضمان المال، أو سهمًا من الوضيعة – فالشرط باطل، لا نعلم فيه خلافًا، والعقد صحيح. نص عليه أحمد»(٢).

وفي هذا يُعلم أن اشتراط الفقهاء في المضاربة ألا يكون المال والربح مضمونًا على العامل مرده إلى أن هذا الشرط يخرج العقد من كونه قراضًا إلى كونه قرضًا كما سبق ذكره.

إذن؛ فالشرع الإسلامي لم يجمع على المضارب خسارتين، خسارة جهده، وخسارة المال، إلا إذا تعدى أو قصر في حفظ المضاربة. وهذا ما يقطع الخلاف بين الشركاء كما مرَّ سابقًا. كما أن المشاركة في المغنم والمغرم تفتح آفاقًا عدة للدخول في مشروعات متعددة؛ مما يجعل البنوك الإسلامية تحقق أرباحًا وتتسع رقعتها التجارية والاستثمارية في أنحاء البلاد الإسلامية، بل حتى في بعض البلاد الأجنبية مطبقة قوله تعالى: ﮋ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﮊ(٣). فالآية تدل على أن الأصل في التجارة أن تكون دائرة بين الناس، أي في حركة مستمرة، تنتقل من يد إلى يد أخرى(٤).

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد: ٢٣٦/٢. مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط٤، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.

(٢) المغني، لابن قدامة: ٤٩/٥.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

(٤) تفسير النكت والعيون، للماوردي: ٣٥٨/١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم.

ثالثًا- المقاصد الشرعية لقاعدة الغُنْم بالغُرْم:

بعد عرض الصور السابقة نجد أن قاعدة الغُنْم الغُرْم أصل العدل. والعدل ليس أمرًا مستحبًّا بل هو فرض عين على كل مسلم أن يقيمه في نفسه وفيمن ولاه الله أمرهم، وقد أمر الله تعالى به في القرآن الكريم بالعدل في أكثر من موضع، منه قوله تعالى: ﴿ ژ ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ ژ﴾[(١)]، وقوله تعالى: ﴿ ژ ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ ژ﴾[(٢)].

وقد ألمح بعض الفقهاء المعاصرين للمقصد من تطبيق قاعدة الغُنْم بالغُرْم؛ يقول الشيخ السعدي¬: «ومن الغرر في باب المشاركات، والمساقاة، والمزارعة ونحوها، أن يشترط لأحدهما ربح إحدى السلعتين، أو السفرتين، أو دراهم معينة من الربح، أو زرع ناحية معينة، أو شجرًا معينًا ويقتسما الباقي على شرطهما، فإن فيه من الغرر المنافي لمقصود المشاركة ما هو ظاهر، ومبنى هذه المشاركة على استواء المتشاركين فيما يحصل لهما من غُنْم، وما عليهما من غُرْم»[(٣)].

ويقول الدكتور صلاح الصاوي: «فقد رأينا أن هذا القطاع من أنشطة البنك يقوم على أساس المشاركة، وهو من حيث المبدأ يعتبر المدخل الشرعي الصحيح لكافة عمليات الاستثمار الجماعية في الشريعة الإسلامية؛ حيث يتم الاشتراك في

(١) سورة النحل، الآية: ٩٠.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٨.

(٣) إرشاد أولي البصائر والألباب لنيل الفقه بأقرب الطرق وأيسر الأسباب، للعلامة السعدي: ص١٧٨. أضواء السلف، اعتنى به وعلَّق عليه: أشرف عبد المقصود، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

رأس المال وفي مردوده أيًّا كان: ربحًا كان أو خسارة، فيكون الغُرْم بالغُنْم، وتتحقق العدالة في توزيع النتائج»[١].

ويقول الدكتور علي الندوي: «والواقع أن هذه القاعدة قائمة على أساس العدل والتوازن، وتمثل الركيزة الأساسية التي ينبني عليها الكثير من المعاملات، سواء بين الأفراد بعضهم البعض أو بين الدول، فإن المشاركة في المغانم والمغارم هي الأصل الذي لا يمكن إهداره، وإلا انقلبت الفكرة النقية التي يدعو إليها النظام الاقتصادي الإسلامي إلى النظام الربوي، وهو: اختصاص أحد الفريقين بالغنم، وتعرض الفريق الآخر وحده لعوارض المغارم والأرزاء»[٢].

الخاتمة

بعد الانتهاء من هذا البحث، تبين لنا كيف أن الشرع الإسلامي الحنيف بما يحمله من قواعد وضوابط، تجعل المجتمع يسير وفق نظام محدد وواضح، يجنب الإنسان من الوقوع في مزالق الشيطان وحبائله، ويحافظ على أمن المجتمع وسلامته.

ولن يتحقق ذلك إلا من خلال تطبيق قواعد العدالة بين الناس، لاسيما الشركاء والمتعاملين في التجارة، الذين فشت المشكلات ووقعت المصائب والملمات بسبب جهلهم بقواعد الشريعة الإسلامية، واحتكامهم إلى عقولهم القاصرة.

---

(١) مشكلة الاستثمار، للدكتور مُحَمَّد صلاح الصاوي، رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والقانون: ص٨٣٣. رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، القاهرة، ١٩٨٥م.

(٢) مشكلة الاستثمار في البنوك الإسلامية، لمحمد صلاح الصاوي: ص٥١٥، وموسوعة القواعد والضوابط الفقهية الحاكمة للمعاملات المالية في الفقه الإسلامي، لعلي أحمد الندوي: ص١٠٦. دار عالم المعرفة، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

لذا؛ فقد تبين لنا من خلال المسائل التي تم عرضها في هذا البحث أن قاعدة الغُنْم بالغُرْم مطبقة بشكل صحيح في الصور المذكورة في البحث، فيما عدا صورة الودائع الادخارية في البنوك التقليدية، التي يتحصل فيها المودِع على غُنْم دون أن يتحمل ضمان أو غُرْم هذه الأموال. وهو ما ساعد على انتشار الربا ودمار اقتصاد البلاد والعباد.

هذا، وما كان من توفيق فمِنَ الله الكريم، وما كان من خطأ أو سهو أو نسيان، فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه براء. والله الموفِّق إلى سواء الصراط.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا- القرآن الكريم وتفسيره وأحكامه:

١- القرآن الكريم.

٣- أحكام القرآن، لمحمد بن عبد الله، أبي بكر بن العربي، المعافري، الإشبيلي، المالكي، المتوفى: ٥٤٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، تعليق ومراجعة: محمد عبد القادر عطا، ط٣، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٤- البحر المحيط في التفسير، لمحمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، أثير الدين، أبي حيان الأندلسي، المتوفى: ٧٤٥هـ، دار الفكر، بيروت، تحقيق: صدقي محمد جميل، ١٤٢٠هـ.

٦- تفسير النكت والعيون، لعلي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري، أبي الحسن الماوردي، البغدادي، المتوفى: ٤٥٠هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم.

٧- مدارك التنزيل وحقائق التأويل، لعبد الله بن أحمد بن محمود، أبي البركات، حافظ الدين، النسفي، المتوفى: ٧١٠هـ، دار الكلم الطيب، بيروت، تحقيق: يوسف علي بديوي، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٨- الوجيز، لعلي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، أبي الحسن، النَّيسابوري، الشافعي، المتوفى: ٤٦٨هـ، دار القلم، الدار الشامية، دمشق-بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

ثانيًا- كتب الحديث الشريف وشروحه:

١- الاستذكار، ليوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم، أبي عمر، النمري، القرطبي، المتوفى: ٤٦٣هـ، دار قتيبة- دمشق، دار الوعي-حلب، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٢- البحر الزخار مسند البزار، لأحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي، أبي بكر، المعروف بالبزار، المتوفى: ٢٩٢هـ، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وآخرين، ط١، ٢٠٠٩م.

٣- تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، لمحمد بن أحمد بن عبد الهادي، شمس الدين، الحنبلي، المتوفى: ٧٤٤هـ، أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

٤- صحيح ابن حبان، لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبد، أبي حاتم، التميمي، الدارمي، البُستي، المتوفى: ٣٥٤هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٥- صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه)، لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، أبي عبد الله، البخاري، المتوفى: ٢٥٦هـ، دار طوق النجاة، تحقيق: محمد زهير الناصر، ط١، ١٤٢٢هـ.

٦- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر، أبي الفضل، العسقلاني، المتوفى: ٨٥٢هـ، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، ١٣٧٩هـ.

٧-كشف المشكل من حديث الصحيحين، لعبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، لأبي الفرج، جمال الدين، المتوفى: ٥٩٧هـ، دار الوطن، الرياض، تحقيق: علي حسين البواب.

٨- المستدرك، لمحمد بن عبد الله بن محمد بن حَمْدَوَيْه بن نُعيم بن الحكم، أبي عبد الله، الحاكم، الضَّبِّي، الطَّهْماني، النَّيسابوري، المعروف بابن البيِّع، المتوفى: ٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، ١٤١١هـ- ١٩٩٠م.

٩- مسند الشافعي، لمحمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف، أبي عبد الله، المطلبي، القرشي، المكي، المتوفى: ٢٠٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٠- معالم السنن، لحمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب، أبي سليمان، الخطابي، البستي، المتوفى: ٣٨٨هـ، المطبعة العلمية، حلب، ط١، ١٣٥١هـ-١٩٣٢م.

١١- المنتقى شرح الموطأ، للباجي، مطبعة السعادة، ط١، ١٣٣٢هـ، ودار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط٢.

١٢- موطأ مالك، لمالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي، المدني، المتوفى: ١٧٩هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٥م.

ثالثًا- كتب اللغة والمعاجم:

١- لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن على، أبي الفضل، جمال الدين بن منظور الأنصاري، الرويفعي، الإفريقي، المتوفى: ٧١١هـ، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.

٢- مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكرياء، القزويني، الرازي، أبي الحسين، المتوفى: ٣٩٥هـ، دار الفكر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

رابعًا- كتب أصول الفقه والقواعد الفقهية:

١- القواعد الفقهية، لعبد العزيز عزام، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٢- موسوعة القواعد والضوابط الفقهية الحاكمة للمعاملات المالية في الفقه الإسلامي، لعلي أحمد الندوي، دار عالم المعرفة، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

خامسًا- كتب المذاهب الفقهية:

(أ) المذهب الحنفي:

١- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لأبي بكر بن مسعود بن أحمد، الكاساني، الحنفي، المتوفى: ٥٨٧هـ، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٢- البناية شرح الهداية، لمحمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي، أبي محمد، بدر الدين العيني، الحنفي، المتوفى: ٨٥٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٣- الجوهرة النيرة على مختصر القدوري، لأبي بكر بن علي بن محمد الحدادي، العبادي، الزَّبيديّ، اليمني، الحنفي، المتوفى: ٨٠٠هـ، المطبعة الخيرية، ط١، ١٣٢٢هـ.

٤- العناية شرح الهداية، لمحمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين، أبي عبد الله الرومي، البابرتي، المتوفى: ٧٨٦هـ، دار الفكر.

٥- اللباب في الجمع بين السُّنَّة والكتاب، لعلي بن أبي يحيى زكريا بن مسعود، أبي محمد، جمال الدين، الأنصاري، الخزرجي، المنبجي، المتوفى: ٦٨٦هـ، دار القلم، الدار الشامية، سوريا، دمشق، لبنان، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٦- المبسوط، لمحمد بن أحمد بن أبي سهل، شمس الأئمة السرخسي، المتوفى: ٤٨٣هـ، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

(ب) المذهب المالكي:

١- الجامع لمسائل المدونة، لمحمد بن عبد الله بن يونس، أبي بكر، التميمي، الصقلي، المتوفى: ٤٥١ هـ، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى (سلسلة الرسائل الجامعية الموصى بطبعها)، توزيع: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، تحقيق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، ط١، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

٢- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، المالكي، المتوفى: ١٢٣٠هـ، دار الفكر.

٣- المدونة، لمالك بن أنس بن مالك بن عامر، الأصبحي، المدني، المتوفى: ١٧٩هـ، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

٤- المقدمات الممهدات، لمحمد بن أحمد بن رشد القرطبي، أبي الوليد، المتوفى: ٥٢٠هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، تحقيق: محمد حجي، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

(ج) المذهب الشافعي:

١- أسنى المطالب شرح روضة الطالب، لزكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، أبي يحيى، زين الدين، السنيكي، المتوفى: ٩٢٦هـ، دار الكتاب الإسلامي.

٢- الأم، لمحمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب ابن عبد مناف، أبي عبد الله، المطلبي، القرشي، المكي، المتوفى: ٢٠٤هـ، دار الوفاء، المنصورة، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، ط١، ١٤٢٢هـ.

٣- تكملة المجموع، لتقي الدين السبكي ومحمد نجيب المطيعي، دار الفكر.

٤- الوسيط في المذهب، لمحمد بن محمد بن محمد الغزالي، أبي حامد، الطوسي، المتوفى: ٥٠٥هـ، دار السلام، القاهرة، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، ط١، ١٤١٧هـ.

(د) المذهب الحنبلي:

١- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لعلي بن سليمان، علاء الدين، أبي الحسن، المَرْدَاوي، الدمشقي، الصالحي، الحنبلي، المتوفى: ٨٨٥هـ، دار إحياء التراث العربي، ط.٢

٢- شرح الزركشي على متن الخرقي، لمحمد بن عبد الله، شمس الدين، الزركشي، المصري، الحنبلي، المتوفى: ٧٧٢هـ، مكتبة الأسدي، ط٣، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

٣- الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل، لعبد الله بن أحمد بن محمد ابن قدامة، أبي محمد، موفق الدين، الجماعيلي، المقدسي، الدمشقي، الحنبلي، المكتب الإسلامي، بيروت.

٤- المغني، لعبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، أبي محمد، موفق الدين، المتوفى: ٦٢٠هـ، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م.

سادسًا- كتب الفقه العام والفتاوى:

١- إرشاد أولي البصائر والألباب لنيل الفقه بأقرب الطرق وأيسر الأسباب، لعبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، المتوفى: ١٣٧٦هـ، أضواء السلف، اعتنى به وعلَّق عليه: أشرف عبد المقصود، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٢- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لمحمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، أبي الوليد، القرطبي، المتوفى: ٥٩٥هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط٤، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.

سابعًا- كتب الاقتصاد الإسلامي والقانون:

١- تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة والإسلامية، لسامي حسن حمود، مطبعة الشرق ومكتبتها، ط٢، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

٢- القواعد والضوابط المؤثرة في المعاملات المصرفية الإسلامية، لفواز القحطاني، مؤسسة الرسالة، دمشق، ١٤٣٤هـ.

The Image of Arabs and Muslims in English &American Newspapers: A Critical Discourse Analysis Study

Shaimaa Shaban Abdullah Hussein

Fayoum University

2018

Abstract

This paper seeks to analyze how Arabs and Muslims are represented in Western media. The data for the analysis is gathered from three different newspapers*: The New York Times, The Guardian and The Washington Post*. The researcher analyzes the headlines and lead paragraphs taken from these newspapers through employing CDA as a framework. Besides, the researcher uses transitivity system as a linguistic tool to unravel the ideologies behind the representation of Arabs and Muslims. The findings revealed a biased representation of Arabs and Muslims as the "negative other" to serve the ideology of the dominant groups.

Key Words: ideologies, media bias, power, critical discourse analysis

1.0 Introduction

Since media plays a vital role in shaping public opinion, it produces ideological stereotypes via the linguistic tools that the journalists employ. Fairclough (1993) argued that news discourse "do not just reflect or represent social entities and relations, they construct and constitute them" (p.3). In this vein, media shapes social reality in a way that serves the interests of the dominant groups and their ideologies. Hence, media is biased. Therefore, this paper attempts to uncover bias and ideology in media. In other words, this paper attempts to show how the "Self" vs. the "Other" is represented in media discourse. In this context, the 'Self' refers to the dominant groups that practice power, inequality, social injustice against the 'Other' minority groups or any other 'out-groups' that do not share the same interests (Van Dijk,1988a). The dominant groups exercise power over the "other" groups through the construction of certain negative models about them in media. For instance, in many occurrences in *The New York Times* and *The Washington Post*, "Arabs" and "Muslims" are represented as "terrorists", "violent", "attackers", etc. This negative representation of the "Other" has framed Muslims in a less favorable way and constructed negative images about them.

1.1 Objectives of the Study

This study hopes to uncover the underlying ideology behind the negative representation of Arabs and Muslims. It also seeks to spur the world to challenge these stereotypes. Besides, it raises the public awareness towards the role of the media in producing and articulating these stereotypes. Most importantly, this study seeks to investigate the following points:

a) Ideology and bias in the news texts.

b) The effect of media in shaping public opinion and perpetuating stereotypes**.**

c) The image of Arabs and Muslims in media discourse.

1.2 Ideologies

Van Dijk, (2006a) defines ideologies as "belief systems" (p.115). Since ideologies are the belief systems of the social groups, they represent the shared social values of these groups. Therefore, ideologies are shared social representations. In this sense, ideologies constitute cognitive 'models' (Van Dijk 1998). These models represent a person's own experience, perception, and knowledge of the outside world. They are communicated through the channels of discourse. They can affect the content and structure of discourse. As a result, ideologies have a cognitive function. They allow social members to understand social reality. Therefore, they function as 'interpretative

frameworks' for social practices (Button, 1991). As a result, ideologies become 'evaluative'. They provide the cornerstone for judgments about what is good or bad, right or wrong and thus render guidelines for social interactions. In this vein, ideologies seem "unquestionable and natural" (Bourdieu & Eagleton, 1992 p.112). They are the 'self-serving truth' of a social group. The dominant groups interpret social events within this framework that supports their interests. Hence, ideologies are self-serving group schemata that serve the interests of the dominant groups.

Besides, ideologies could be viewed as the power that authorizes the dominant groups. Van Dijk (1998) argues, "Ideologies are terms, and usually related to groups, group positions and interests or group conflicts, and hence to social power and dominance" (p.243). This power is manifested in the hegemony of the dominant groups over media and other public institutions. In this vein, Gramsci (1971) defined ideologies as hegemony. Since the dominant groups have hegemony over the media, they represent themselves in a positive way while the "Other" is represented negatively. Accordingly, ideologies become schemata for the representation of us and them. In this context, Fairclough (2001) emphasizes that "ideologies are partial representation or misrepresentation" (p.134). Group

members use positive “Self” representation to accentuate their beliefs, values, and achievements and negative ‘Other’ representation or misrepresentation of values, beliefs and actions so as to mitigate the negative actions of the ‘others’. This positive ‘Self’ representation vs. the negative ‘Other’ representation is produced and reproduced in discourse and creates stereotypes about the ‘Other’ groups.

2. Review of Literature

There have been quite a number of studies on the image of Arabs and Muslims in Western media (e.g. Said (1978); Ghareeb (1983); Richardson (2004); Alazzany (2008); Mahboob & Paltridge (2013); …etc.). These studies highlighted how the dominant groups represent themselves in discourse and how they represent the “Other”. According to Van Dijk’s (1998) ideological square, the dominant groups are represented positively while the ‘other’ groups are represented in a negative way. This positive “Self” representation vs. the negative “Other’ representation is characterized by an underlying ideology. Group members use positive “Self’ representation to accentuate their beliefs, values, and achievements and negative ‘Other’ representation or misrepresentation of values, beliefs and actions so as to mitigate the negative actions of the ‘others’. For instance, after the 11 Sept attack, Iran was ideologically

constructed in the mainstream American newspapers as "the negative other, a nation of people that formed part of George W. Bush's contentious 'axis of evil' thesis–malevolent, untrustworthy, violent, and a threat to world peace" (Jahedi & Abdullah, 2012b, p.59). This positive self representation vs. the negative 'Other' representation is produced and reproduced in discourse and leads to stereotypes about the other group. Therefore, it is crucial for the present study to review some of the studies that dealt with the Self/Other representation.

First, Said's (1978) *Orientalism* showed how the American media portrayed Muslims in a negative way. The book discusses the Western structuring of Arabs and Muslims as the negative "other". Said analyzed some Western texts in order to account for the misconception of the East by the West. This misconception, according to Said (1978), occupied the political, social, and cultural arena and led to the crystallization of the East in a certain category or stereotypes. Said's analysis is based on Michel Foucault and his ideas on the relationship between discourse and power. Through this analysis, Said (1978) showed how Orientalism served as a system of representations which served to fixate the West's power and supremacy over the East, and not just to present it or describe it. Therefore, Orientalism does not only reflect the West's hegemony over the East but it is

also a system of representation that crystallized the East and constructed stereotypes about it. One of the implications of Said's work is that any oriental research is profoundly political in nature and attempts to impose the ideology of the West as part of an imperial control of minds and supremacy. Said concluded that colonialism still exists in text and talk. Therefore, Said's work is considered a fundamental reference in post colonialism with its focus on the West colonial power in knowledge and representation.

Moreover, Ghareeb (1983) in his book, *the Portrayal of Arabs in the American Media,* argued that Western writers depicted Arabs as "backward, scheming and fanatic" (p.7). The book starts with the questions: why is Israel pictured in the American Media as a country struggling to protect its peaceful citizens? Why are the Palestinians, who lost their lands in 1948, represented as conspiratorial problematic "Other" and not as victims? The study interviewed some famous American journalists and sought their opinions about the biased representation of Arabs and Muslims in the mainstream American Media. The study concluded that the American media failed to represent Arabs and Muslims fairly. This failure led to the stereotypes of Arabs and Muslims in Western media.

Besides, Richardson (2004) applied CDA to British newspapers in Islam/Muslims related topics in the period of October 1997 to January 1998. He used both quantitative and qualitative method in the data analysis. His study is highly significant as it has contributed to the "understanding of the prevalence of anti-Muslim racism in elite discourses, the forms that it takes, and its potential effects" (Richardson, 2004, p.537). He combined both quantitative and qualitative methods in the data analysis. In order to achieve the objectives of his study, Richardson (2004) applied Van Dijk' ideological square, which is characterized by a positive 'self-representation' vs. a negative 'other representation'. He argued that Western news media foregrounds the bad actions of Muslims. Richardson's scholarly work (2004) stressed that news media adopts some lexical terms (e.g. terrorists, extremists, violent, etc.) that emphasize the bad actions of the "Other". This negative other representation is obvious across the linguistic dimension of the text "from the lexicon and syntactic structures, the meanings of sentences and the coherence relations between sentences, as well as the broader pragmatic – directed and functional – concerns of the text" (Richardson ,2004, p. 55). Richardson concluded that the media presents "British" in positive terms while misrepresenting "Muslims". He indicated that this negative "Othering" of British Muslims is constructed through "the representation of Muslim

violence in the public sphere, stories of discrimination, stories on terrorism" (Richardson, 2004, p. 157).

Likewise, Alazzany (2008) analyzed the representation of Muslims in *The New York Times* in the following two years after 11 September attack by adopting Fowler's (1991) Social Theory and Fairclough's (1995a) Textual Analysis approach. He tackled the theme of violence, turmoil, Jihad and evil in the representation of Arabs and Muslims in the newspaper. He collected the data from a period span of September 2001 to September 2003. His objective was to examine the image of "Arabs" and "Muslims" in the wake of 11 September attack. He used three linguistic tools from CDA for the data analysis: transitivity, nominalization and lexical structure. He concluded that the newspaper employed some linguistic tools as generalization strategies. These tools were ideologically driven. Further analysis showed that Muslims were represented as violent extremists.

In addition, Mahboob & Paltridge (2013) examined the relationship between language and ideology to scrutinize the image of Islam in the headlines of American and British newspapers. The study employed Said's notion of 'orientalism' and Van Dijk's concept of ideological square. The data analysis revealed that Islam was negatively represented through the

selection of different linguistic choices and the construction of the headlines. For example, the headline “How Islam has been corrupted”, presupposes that Islam is corrupt- a negative representation that produces stereotypes about Muslims. The study concluded that Muslims were negatively stereotyped as ‘separate’, ' inferior', 'the enemy', a ‘threat’, etc. These stereotypes serve the favor of the dominant groups.

3. Theoretical Framework

The present study investigates how Arabs and Muslims are represented in news texts. It seeks to unmask the underlying ideology behind the representation of the self vs. the other in media discourse. To achieve the purpose of this study, the researcher employs critical discourse analysis to the selected data taken from some Western newspapers.

3.1 Critical Discourse Analysis

CDA is an important tool in uncovering issues of power and ideology that are produced and reproduced in language. Ndambuki & Janks (2010) define CDA as “a means to uncover

the subtle ways in which language reveals issues of power and ideology" (p.73). Likewise, Van Dijk (2001) argues, "CDA is a type of discourse analytical research that primarily studies the way social power abuse, dominance and inequality are enacted, reproduced and resisted by text and talk in the social and political context" (p.352). CDA focuses on how the dominant groups exercise power over the minority groups. Therefore, CDA aims to examine social injustice, inequalities and bias from the perspective of the oppressed (Fairclough, 1995a). CDA; therefore, empowers the minority groups as it focuses on issues of power, dominance and inequality among social groups (Van Dijk, 1998). Van Dijk (1998) states:

> Critical discourse analysis is a type of discourse analytical research that primarily studies the way social power abuse, dominance and inequality are enacted, reproduced and resisted by text and talk in the social and political context; with such dissident expose and ultimately to resist social inequality. (p.45)

Besides, CDA focuses on power relations in texts and the means by which they are enacted to serve the favors of the powerful groups. Caldas-Coulthard (2003) argued that CDA tackles issues of dominance and inequality and targets "the power elites that enact, sustain, legitimate, condone or ignore

social inequality and injustice" (p.252). Therefore, the dominant groups exercise their power by using certain linguistic tools in reporting the news to legitimate their political position. Accordingly, CDA aims to unravel the hidden ideologies in discourse which discriminates against the "other" oppressed groups while representing the dominant groups positively. The dominant groups employ a certain type of discourse that reflects their worldviews. To maintain their discursive power, the dominant groups subtly enforce their ideologies via discourse by making it look natural. However, ideologies are not made explicit in discourse. Rather, they are hidden. In other words, the relationship between discourse and ideologies is interwoven and complex. It demands the reader to critically analyze discourse in order to understand the ideological position of the speaker. Fairclough (1995a) argues that the function of CDA is to "draw attention to these hidden ideologies in discourse" **(**p.36).

Indeed, CDA is one of the major approaches to media studies. One of the most influential studies in media discourse is Van Dijk's (1991) ideological approach to media. Van Dijk (1991) argued that media perpetuates ideologies of the dominant groups through their privileged access to it. According to him, the dominant groups propagate for their

ideologies through media (Van Dijk, 1991). In this case, media is 'biased' as it reports news from one angle (the dominant groups) while the opinions of the 'Other' groups are downplayed or overshadowed. Van Dijk (1991) also stressed the role of media in the positive representation of the dominant groups and the negative representation of the 'other'. He argued that media emphasizes the positive actions of the "Self" while deemphasizing the negative actions of the 'Other'.

Most importantly, Van Dijk (1998) considered CDA as a critical approach to language analysis that investigates the underlying power and ideologies within discourse, and how they are constructed and perpetuated in it. Thus, the main focus of CDA is the exploration of power and dominance in any political, social or historical contexts. Besides, Fairclough & Wodak (1997, p.271)) see the main tenets of CDA as follows:

-CDA addresses social problems

-Power relations are discursive

- Discourse constitutes society and culture

-Discourse does ideological work

-Discourse is a form of social action

4. Methodology

4.1 Data Collection

The data for analysis is collected randomly from three Western newspapers: *The New York Times, The Washington Post and The Guardian*. The reason for choosing these three newspapers is that they are globally popular and highly influential. The researcher examines the headlines and lead paragraphs of these newspapers. In order to achieve the objectives of this study, the researcher selects one kind of media genre that is the print media. This type of media genre greatly influences the public opinion through its choice of linguistic tools and its wide range of distribution. Besides, the news genre has received much research as its language is rich with a wide range of discursive practices.

4.2 Type of Research

This study is a qualitative analysis of some news headlines and Op-ed articles. It investigates what linguistic tools are used to describe Arabs and Muslims in different English newspapers and how these tools are employed to serve the ideologies of certain groups. Besides, it focuses on the content analysis of the sample selected from the previously mentioned newspapers. The content analysis also refers to the macro propositions in news texts which are usually related to issues of power, dominance, and social injustice. To uncover such

inequality and injustice in news, the researcher employs transitivity analysis to the collected data.

4.3 Tools of Analysis

4.3.1 Transitivity

Transitivity refers to the representations of meaning in a clause as it investigates the relationship between the actors, the patients and the processes involved. Transitivity analysis is based on Halliday's systematic functional grammar (SFG).Unlike traditional grammar that focuses on the form and structure of language, SFG highlights the meaning and social system associated to this form and structure. SFG considers the clause the basic linguistic unit that consists of the process itself, participants in the process, and circumstances related the process. The process is the core element of transitivity, which can be related to one or more participants and circumstances. It is the action, state or whatever that is being referred to and typically realized by means of a verb or a verbal group. Participants refer to the persons involved in the process and they are realized by nominal groups. Usually, there are two primary participants involved in certain processes: Actors and Goal in material, Sensor and Phenomenon in mental, Carrier/ Identified and Attribute/Identifier in relational, Sayer and Receiver in verbal process, Existent in existential and Behavior in

behavioral process. The circumstances refer to the events or things affected by the process. They often take the object position. There are six processes in transitivity: Material, mental, relational, verbal, behavioral and existential process. The current research is concerned mainly with two transitivity types: the material and verbal processes.

4.3.1.1 Material process (Actor+ Material process+ Goal).

It refers to the participants' experience of the physical world. The actor is the main participant in the clause and is the person who brings about the change in the outside world. The material process is the verb associated. The goal is the second participant and has the syntactic function of the object. The material process is explained as follows (Yuli and Yushan, 2012, p.77):

Ex (1) Actor Process: material Circumstance

The car went away like a whirlwind.

Ex (2) Actor Process: material Goal

He broke a glass.

4.3.1.2 Verbal Process (Sayer + Verbal process + Receiver)

The verbal process literally means "saying" something. It involves information related to "saying" or any other kind of verbal action. Therefore, what follows the verbal process could be direct or indirect quotation. The verbs involved in this process are 'say', 'explain', 'praise', 'ask', 'tell', 'talk', 'boast', 'describe', …etc. The primary participants involved in verbal process are: Sayer, Receiver and Verbiage. The verbal process (Yuli and Yushan, 2012, p.79) are explained as follows:

Ex (9).	Sayer	Process: verbal	Receiver	Verbiage
	I	explained	to her	what it meant

Ex.(10)	Sayer	Circumstance	Process:	verbal	Receiver
	She	always	praised		him.

5. Data Analysis

5.1 Transitivity Analysis

The following examples will be analyzed in terms of agent/patient relationship to investigate the self/other representation.

5.1.1 The material process:

Data 1

1	Terrorists Strike Charlie Hebdo Newspaper in Paris, Leaving 12 Dead (by Dan Bilefsky and Mai de la Baume, Jan. 7, 2015, *The New York Times).*
2	Is Islam to Blame for the Shooting at Charlie Hebdo in Paris (by Kristof, Jan 7, 2015, *The New York Times*).
3	Paris Terror Attack on Charlie Hebdo (by Pierre Kattar , Jan. 8, 2015, *The Guardian*)
4	Gunmen attack Paris magazine Charlie Hebdo's offices killing at least twelve (by Kim Willsher, 7 Jan, 2015, *The Guardian*)
5	Paris attack lacked hallmarks of Islamist assaults in West (by Greg Miller , January 7, 2015 , *The Washington post*)
6	Gunmen attack French magazine Charlie Hebdo (by Kim Willsher**,** Wed 7 Jan 2015 , *The Guardian*)

Analysis of Data 1

Apparently, the negative acts of the "Other' are topicalized and given prominence. Therefore, the "Other" takes the agent position while the in-group becomes the patient. When the "Other" takes the position of the agent/actor, certain material processes are associated (eg strike, attack, assault) while the

patient (in-group) becomes a victim of the agent's negative actions. Table 1 explains the agent/patient relationship as follows:

Table 1: The Material process in Western news media.

No	**News paper**	**Actor/The "Other"**	**Material process**	**Preposition**	**Affected/The "Self"**
1	NYT	Terrorists	strike		Charlie Hebdo newspaper
2	NYT	Islam	To blame		Charlie Hebo
3	G	Paris Terror attack		on	Charlie Hebdo
4	*G*	Gunmen	attack		Paris magazine
5	WP	Islamist	assault	in	West
6	G	Gunman	attack		French magazine Charlie Hebdo

As can be observed in the above table, in all the material processes, the out-group is made the agent (Islamist & Islam) while the affected people are the in-group (Charlie Hebdo).

Clearly, the agents are labeled “terrorists” and associated with Islam (Islamist assault) while the patient (Charlie Hebdo) is made victims of the agent’s terror attack. Besides, the author in all examples describes the out-group in strongly negative terms as “terrorist” and “gunmen” to aggregate the severity of the out-group’s negative acts. Indeed, the material processes (attack-blame-strike) associated with the agent have negative connotations. In excerpt (2), the journalist used generalization and threw the blame on Islam to mobilize the public’s feelings against Islam and to represent Islam in a negative image. On the other hand, the “Self” (Charlie Hebdo) was made victim of the agent’s attack regardless of the magazine’s unpleasant portrayal of Prophet Muhammad. Here, the Self’s negative act is mitigated while the Other’s negative act is emphasized and made explicit. This positive self representation vs. the negative other representation leads to the stereotypical image of Muslims as ‘terrorists’.

5.1.2 The verbal process

Data 2

1	**The French president,** François Hollande, headed to the scene of the attack and the government **said** it was raising the security level to the highest level. “This is a terrorist attack, there is no doubt about it,” he tol reporters. Kim Willsher *in Paris* Wed 7 Jan 2015 20.20 GMT, The

	Guardian)
2	**Rocco Contento**, a spokesman for the Unité police union, **said** "it was a real butchery" in the buildingKim Willsher *in Paris* Wed 7 Jan 2015 20.20 GMT, The Guardian
3	**Paris magazine staff say** gunman knew their targets in advance and entered the building like 'an organized commando' raid (Jon Henley, *and* Kim Willsher *in Paris*, Wed 7 Jan 2015 , The Guardian)
4	**Security forces across Europe and the U**S were also **formulating** a response. Barack Obama **condemned** what he **said** was "appeared to be a horrific terrorist incident" and offered any assistance that may be need to investigate it.(Kevin Rawlinson, Angelique Chrisafis *and* Vikram Dodd F 15 Jul 2016 , The Guardian)

Analysis of Data 2

In all the above verbal processes, the verbiage is loaded with vocabulary that describes Muslims as "terrorists". Therefore, the employment of the verbal process (say and tell) is ideologically driven in the sense that the writer makes use of excessive reports from the powerful groups. This gives the text authenticity as it manipulates the text and makes the reader think the information comes from a reliable source and cannot be questioned as it its not the writer's own thoughts. In other words, when the reporter quotes the dominant groups from government officials or leaders, he/she validates the information

and; therefore, makes it difficult to doubt its credibility. The following table indicates the Sayer- Receiver relationship in the verbal process:

Table 2: The Verbal process in Western news media.

Ex	**Newspaper**	**The Sayer/ The 'Self"**	**Predicate Verbiage**	**The Receiver / The "Other"**
1	G	The French president	told	This is a terrorist attack
2	G	Rocco Contento,	said	It was a real butchery
3	G	Paris magazine staff	say	gunman knew their targets
4	G	Barack Obama	condemn	A horrific terrorist incident

As can be seen from the data, the powerful groups take the subject position and the predicate associated to it are the reporting verbs 'say', 'tell', and 'condemn' (verbiage). The

linkage of the reporting verb to the powerful groups (the Self) validates and authenticates the direct speech. The readers will not have any doubts as regards the credibility of the speech because it comes from a reliable source. For instance, when the French president refers to Charlie Hebdo incident as a "terrorist attack" (ex.1), the readers will not question the claim because it comes from a reliable source. It has been noted that in all examples of the verbal process (1-4), the reporter quotes the powerful groups such as (the French president, Paris magazine staff, and Obama) and the direct speech is full of negative description of the 'Other' group. Therefore, it is difficult for the readers to doubt its accuracy. Besides, the receiver of the verbiage (the other) takes the object position. This is ideologically significant as it makes the "Other" a passive receiver of any information from the Sayer (the Self). Besides, there is no room for the receiver (the other) to take the Sayer's position (the other). There are also power relations at play here as the positioning of the out-groups in an object place does not make the readers question the in-group's claims. Moreover, the reporters are not objective here as to report the incident from the Self's perspective. In brief, in all examples, the powerful groups are reported and there is no single instance to present the voice of the "in-group".

6. Results

The analysis of the material and verbal processes in transitivity system revealed the existence of an underlying ideology in news. As far as the analysis is concerned, the Self is represented positively in the verbal process as reliable agents. On the other hand, the other group is represented in a negative image in the material process as terrorists. In other words, the Western world is presented as good, civilized, democratic against the negative image of Islam as bad, backward, and uncivilized. Besides, when the other groups commit a negative act, it is being emphasized and given prominence in news. Meanwhile, the self is made victims of the other's negative acts. This positive self representation vs. negative other presentation serves the interests of the dominant groups. Therefore, it is the purpose of CDA to uncover such biased representation of the 'other'. Fairclough (1989) indicates that CDA is ″a contribution to the general rising of consciousness of exploitative social relation, through focusing upon language″ (p.4). Hence, CDA is a very powerful interpretive framework in the analysis of hidden ideologies within texts.

7. Findings

Through critically analyzing some editorials in three Western newspapers, *The New York Times, The Washington Post, and the Guardian*, the researcher found out that Arabs are represented negatively. The findings of this study are based on the linguistic analysis of some news coverage. The results showed that media often covers news in an ideologically biased way that serves the best interest of the dominant groups and shapes the public opinion. This ideology tends to represent the 'other' group (Islam and Muslims) in an unfavorable way through the selection of linguistic choices such as transitivity.

8. Conclusion

This study employed CDA to some Western print media in order to investigate how Arabs and Muslims are represented in the news. The data analysis revealed that Arabs and Muslims are represented negatively as "terrorists". Further analysis showed that there is a hidden ideology that helped to construct and circulate this image. Accordingly, Western media frame Muslims as terrorists and therefore formulate the notion that they pose a threat to the world. This labeling led to the increasing fear and suspicion towards Muslims or what is called 'Islamophobia'. This misrepresentation of Islam works for the favor of the dominant groups. The idea here is that 'We' are good and 'they' are bad. Hence, the reader should be aware of

the existence of ideologies in the negative representation of the 'other'.

References

Alazzany, M. (2008).. *A critical discourse analysis of the representation of Islam and Muslims following the 9/11 events as reported in The New York Times* (Unpublished doctoral dissertation). University Putra Malaysia (UPM), Malaysia.

Bourdieu, P. and Eagleton, T., (1992). Doxa and common life, New Left Review, 191 (January– February) p. 111–121.

Button, G., ed (1991). *Ethnomethodology and the Human Sciences.* Cambridge: Cambridge University Press

Caldas-Coulthard, C. R (2003). Cross-cultural representation of 'othernesses in media discourse. In G. Weiss and R. Wodak (Eds.*) Critical Discourse Analysis: Theory and Interdiscip-linarity* (pp. 272-296). New York: Palgrave .

Fairclough, **N.** (1989). *Language and Power*. London: Longman.

Fairclough, **N.** (1993). *Discourse and social change*. USA: Blackwell.

Fairclough, **N.** (1995a). Critical discourse analysis: The critical study of language. London: Longman.

Fairclough, N., & Wodak, R. (1997). Critical Discourse Analysis. (T. Van Dijk, Ed.) *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction, II*, 258-284

Fowler, R. (1991). *Language in the news: Discourse and ideology in the press*. London: Routlege

Ghareeb, E. (Ed.).((1983). *Split Vision: The portrayal of Arabs in the American media*. Washington D.C.: American-ArabAffairs Council.

Gramsci, A. (1971). Selections from the Prisoners Notebooks. New York: International Publisher. Retrieved from London: ElecBook.

Jahedi, M. & Abdullah, F (2012b). Post-September 11 discourse: The case of Iran in The New York

Times. International Journal of English Linguistics, 2(1), 59-70. doi: 10.5539/ijel. v2n1p59

Mahboob, A. & Paltridge, B. (2013). *Critical Discourse Analysis and Critical Applied Linguistics. The encyclopedia of applied linguistics*. UK: Wiley Blackwell

Ndambuki, J., & Janks, H. (2010). Political Discourses, Women's Voices: Mismatches in Representation. *Critical Approaches to Discourse Analysis across Disciplines, IV*(1), 73-92.

Richardson, E. J. (2004). *(Mis)Representing Islam: The racism and rhetoric of British broadsheet newspapers*. New York: John Benjamins.

Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.

Van Dijk, T.A. ((1998). *Ideology: A Multidisciplinary Study.* London: Sage

Van Dijk, T.A (2001). Critical Discourse Analysis. In D. Schiffrin, D. Tannen, & H. E. Hamilton, *The*

Handbook of Discourse Analysis (pp. 352-371). Oxford: Blackwel Publishers.

Van Dijk, T.A (2006a). *Politics, Ideology and Discourse*. Retrieved from http://www.discourse.org

Yuli, S., &Yushan, Z. (2012). A comparison of transitivity system in English and Chinese. *Cross Cultural Communication, 8*(4), 75-80.Retrievedfrom : http://ezproxy.loyno.edu/login?url=http://search.proquest.com/docview/1038461895?accountid=12168

Rajaa Alsanea's*Girls of Riyadh*: A Study of the Narrative Structure

Dr. Ehab Salah Mohammed Fayek

Faculty of Arts, Fayoum University

2018

Banat al-Riyadh (*Girls of Riyadh*) was originally written in Arabic by the Saudi novelist Rajaa Alsanea (b. 1981). Soon after publication in2005, it was immediately banned in Saudi Arabia due to its shocking content. Later, it was translated into English and many other languagesand is now being permitted in Saudi Arabia.Although *Girls of Riyadh* is Alsanea's only novel, it is notable for its narrative structure and daring topics. The novel is structured as a weekly newsletter sent by an anonymous narrator to a list of subscribers over the course of a year. Using this unique structure, the author penetrates deep in Saudi society to discuss a couple of issues which have been considered taboo for a long time. This paper aims to analyze this particular

structure and attempts to link it with the issues and topics presented.

Girls of Riyadh received considerable critical attention. Critics have explored it from many aspects. Dozens of newspaper articles and book reviews condemned the novel for its daringcontent and issues. Few writers praised it.Most critical works on the novel interpret it from a feminist perspective. Winarni, for example, attempts an analysis of gender discrimination of the novel. She describes forms of discrimination experienced by the women characters. These include marginalization, subordination, stereotyping, violence against them and job segregation. Winarni concludes that these forms are the natural result of the prevalent culture in Saudi Arabia. Ahmed perceives the novel as a brave and surprisingly informative exploration of romance in Saudi Arabia. Shihada examines thestatus of women in Saudi Arabia and how patriarchy, double moral standards, tribal mentality and social hypocrisy violate their rights as represented in Alsanea's *Girls of*

Riyadh. Watrous regards the novel a feminist book as it reveals women making choices and dealing with the often severe consequences of their choices.

Other scholars looked at the novel from linguistic perspectives. Farghal and Al-Hamly, for example, analyzethe translation of Arabic proverbs in the English version. Booth wrote two journal articles about her experience in translating the original novel from Arabic into English. In these two articles she discusses her role as a co-translator and the differences between the original novel and its English translation. None of these studies provides a detailed analysis of the narrative structurein *Girls of Riyadh*. This paper attempts to discuss this neglected area.

Narrative structure is generally described as "the structural framework that underlies the order and manner in which a narrative is presented to a reader, listener, or viewer" ("Narrative structure"). It is "about the content of the story and

the form used to tell the story"("Narrative structure"). Lodge compares it to "the framework of girders that holds up a modern-rise building: you can't see it, but it determines the edifice's shape and character" (216). It includes method of narration, the type of plot, setting, and other structural elements. When analyzing a novel, it is important to identify its narrative structure in order to follow the storyline and understand the issues and ideas given.

Luders-Manuel notes that *Girls of Riyadh* is a novel which follows the storylines of four fictional women, a style found in many contemporary novels. In this style, she maintains, "four women's lives interchange throughout the pages. Some are more conservative, some are more liberal, some are bold, some are shy --- but all represent different faculties of the feminine experience" ("Review of *Girls of Riyadh* by Rajaa Alsanea").

In *Girls of Riyadh* we meet four young Saudi women: the conservative Gamrah, the romantic Lamees, the liberal

Michelle, and finally the playful Sadeem. The novel presents their dreams, tales of love, and disappointments. Gamrah's husband dumps her after she discovers he is having an affair with a Japanese girl. Sadeem's finance deserts her after she has sex with him. Michelle's boyfriend Faisal abandons her because his family says so. The Religious Police arrest Lamees with a young man (Ali) in a coffee bar. At the end she marries her workmate Nizar.

When writing *Girls of Riyadh*, Alsanea developed the old form of the epistolary novel and produced a new version.An epistolary novel is "a novel written as a series of documents. The usual form is letters, although diary entries, newspaper clippings and other documents are sometimes used" ("Epistolary novel"). This form can "add greater realism to a story, because it mimics the working of real life" ("Epistolary novel"). Moreover, it allows the narrator to comment on the action and provides certain immediacy to the reader. Alsanea adopted this old form

but used the potentialities of cyberspace such emails and chat groups instead of letters.

In an interview with the author, she was asked about the reason for choosing a modern form of the epistolary novel. Her answer was:

> I used Internet as a vehicle in my novel to portray the impact of modern communication tools on the Saudi society in the past ten years. In the conservative Saudi society, the Internet, cell phones, and Bluetooth can be as important, if not more crucial, than face-to-face communication. ("*Girls of Riyadh*: A Reader's Guide")

Alsanea realized the great importance of information technology especially among the young. Today, most of them have access to the Internet and use social networks (email, Facebook, Tweeter, and the like) for communication. Chatting has become an indispensable part of their lives.Saudis – for the first time –

have the opportunity to converse freelywithout theaustere restrictions of society. Lovers in the closed rooms of their secure houses can now send emails, chat, and video chat together. To keep pace with these developments, Alsanea chooses to use the potentialities of cyberspace (yahoo groups,email messages, and chat programs) andincorporated them with other structural elements in *Girls of Riyadh*.

The novel starts with a welcome note to the subscribers of a chat group who are supposed to be target audience of this fictional work. There are no chapter divisions. Instead, there are fifty email messages sent to a growing list of subscribers over the course of one year.The first email is written on 13/2/2004 and the last one on 11/2/2005. Emails were suspended only during the month of Ramadan. The novel ends with a brief note titled "Between You and Me."In this closing section, which resembles epilogues in Greek plays, the narrator forsakes the email form to remind us openlyof things which changed and things which did not.

Nearly every email begins with or contains an epigraph. An epigraph is "a quotation set at the beginning of a literary work or a division of a work to suggest its theme" (*Merriam Webster's Encyclopedia of Literature*).The narrator in *Girls of Riyadh*quoteswidely from the Quran, Hadith, Rabindranath Tagore, Socrates, Mark Twainand Eleanor Roosevelt, along with a host of Arabpoets and Muslim televangelists. All epigraphs are related to the storyline and many of them are adeptly employed to perform certain functions. They may set the mood, foreshadow an event, imply characterization, reveal context or introduce a theme.

The narrator, for example, prefaced the thirteenth section where Rashid slaps Gamrah twice on her face with the Holy Hadith that Prophet Mohammed (PBUH) never beat a servant, a woman, or anyone. By so doing she shows the gravity of Rashid's offence and ridicules the hypocrisy of many Saudi men who hold strict beliefs but never apply them in real life. Another telling example comes at the start of the eighteenth email where

Faisal forsakes Michelle because her mother was half-American. The narrator quotes from a Muslim televangelist who discusses Prophet Mohammed's respect of non-Muslims and non-Arabs. Using this epigraph, the author wants to establish the mood for denouncing this behavior.

The name of the mail group was an Arabic word meaning "memoirs disclosed or exposed."The author explains in the glossary given at the end of the novel that this name was taken from a Lebanese talk show called "Seereh Wenfatahet." It means “a story told” but the name got changed to "wenfadhahet" (meaning "a story disclosed or exposed") to reflect the scandalous nature of the novel. This new name reflects her intent to present some forbidden and taboo issues in these stories.

Girls of Riyadh has one narrator who is anonymous. In an interview with the author, she describes this narrator as: "a well-enlightenedtwenty-first century young woman who lives in

Saudi. She is smart, motivated, and knows exactly what she and her friends are missing, but yet not strong enough to face the whole society by exposing her true identity" (*"Girls of Riyadh*: A Reader's Guide"). In fact, there is no big difference between Rajaa Alsanea and her narrator as both share these qualities. This leads readers to believe that the narrator is the author herself.

W. C. Booth distinguished between the reliable narrator and the unreliable one. To him, this distinction is based on the degree and kind of distance that separates a given narrator from the implied author of a work (155). Similarly, Gerald Prince in his *Dictionary of Narratology*provides a definition of the unreliable narrator:

> A narrator whose norms and behavior are not in accordance with the implied author's norms; a narrator whose values (tastes, judgments, moral sense) diverge from those of the implied author, a

> narrator the reliability of whose account is undermined by various features of that account. (101)

These distinctions make the narrator in *Girls of Riyadh* a reliable one because she is not "distant" from the novel's author. Both have the same qualities and belong to the same "velvet" class in Saudi Arabia. The reliable narrator compels the readers to relate more with the text andallows the author to add more authenticity to the ideas given in the novel.

The single reliable narrator in *Girls of Riyadh* does not preclude the existence of some sort of fragmentation. Every email (which is supposed to represent a chapter in traditional novels) explores a story which is not always connected to the previous or succeeding stories. Some stories are disjointed.For example, in the sixteenthemail, the narrator describes Gamrah's miserablecondition after returning to her family in Riyadh then jumps suddenly to talk about her sister Hessah and her miser

husband and finally return to Gamrah's pains especially when she is alone in her bedroom. There is no connection between the first section and second one. This kind of fragmentation which is common in the novel allows the author to provide a series of climaxes that attach the reader to the overall work.

In *Girls of Riyadh*, Alsanea uses the circular narrative style. When the novel ends in the same place where it began, it is called a circular or cyclical narrative. Circular narratives can also conclude with the same theme or subject matter that opened the piece. *Girls of Riyadh* starts and ends in the same place. It starts in Riyadh and ends in the same city. The novel starts withGamrah's wedding party in Riyadh and endswith Lamees and Michelle graduation party in the same city. The four heroines are present in the two events. Although the beginning and end mirror each other, the narrator was keen not to leave characters or events unchanged.The fourgirls are not the ones we met at the beginning; they have undergone many changes. Lamees lives with her husband Nizar in Canada,Michelle works

in Dubai where she enjoys more freedoms than the limitedones she has in Riyadh, Sadeem marries Tariq, Gamrah works as wedding planner and waits for someone to marry her.

In spite of these developments, some storylines remain as they were when the novel started. Um Nuwayyir's house still serves as a safe haven for girls and more importantly Saudi people are still waiting for love to come to light:

> As for love, it still might always struggle to come out into the light of day in Saudi Arabia. You can sense that in the sighs of bored men sit ting alone at cafés, in the shining eyes of veiled women walking down the streets, in the phone lines that spring to life after midnight, and in the heartbroken songs and poems, too numerous to count, written by the victims of love unsanctioned by family, by tradition, by the city: Riyadh. (*GoR* 280-281)

The author's return to the same place and same subject matter is intentional to remind us that more changes are still needed in Saudi Arabia on the part of the government and more on the part of people.This circular plot may also point to the perpetual entrapment of Saudi women in the net of taboos.

Another distinctive feature in the narrative structure in *Girls of Riyadh*is what is known as metafiction. This term means "fiction about fiction, or a fiction that comments on its own fictional status." (Baldick).Lodge believes that metafictional discourse most commonly occurs in the form of "asides" which are used to describe character and action (207). In *Girls of Riyadh*, the narrator starts each email with an introductory comment. These comments may be regarded as a sort of metafiction as they help the narrator to expose some aspects about characters and remind us of previous events. Other times, they may explain the structure or nature of the novel. In the first commentary note, for example, the narrator expresses her uncertainty about the novel. To her, it is not a

serious book but rather "a series of the most explosive scandals and noisiest, wildest all-night parties around" (*GoR*1).

*Girls of Riyadh*is set in Riyadh at the start of the third millennium. This city is conservative in comparison with western cities. This particular setting shapes and dictates the various characters of the novel.Women have limited freedom: they can eat, shop, or even dance but only with each other as direct contact between men and women is not allowed.Most public spaces in Saudi Arabia are designed to keep men and women apart. Schools and universities are segregated. Guardianship rules dictate much of women's lives. Women need permission from a male relative (husband, father, brother or son) to perform things women in other countries can do on their own. Women's link to the male world is through cell phones and online chat rooms.Girls are not allowed to meet men in public and their marriages are arranged and are most likely doomed to fail. This particular location is contrasted with other places such as London, San Francisco, Chicago, and Beirut where women

have the rights they lack in Riyadh: they go out, study, meet men and perform things which they cannot do easily in their home city.

Alsanea uses this unique narrative structure to discuss some forbidden and taboo issues in contemporary Saudi society. From the very beginning, the narrator warns readers not to expect traditional content or form. To quote, "grown weary of the 'Me Tarzan You Jane' brand of romance novels and have gotten beyond a black and white, good and evil view of the world" (*GoR* 1-2). She rejects the customary topics of tarazanic love and marriage, of reason and logic, or good and evil. Rather, she wishes to discuss some unconventional issues. She addresses the intricacies of the relationships between men and women, raises questions about the status of women, and discusses some important issues such as racial discrimination, dating, sex, and the male guardian.

The author raises questions about the status of women especially the divorced ones in Saudi Arabia. A divorced woman in Saudi Arabia is considered a criminal. She is associated with many negative qualities. Alsanea asks questions not asked before in Saudi society: "Is divorce a major crime committed by the woman only? Why doesn't our society harass the divorced man the way it crushes the divorced woman?" (*GoR* 172).In Saudi Arabia a divorced woman has to live in her father's house in isolation. She cannot go out freely. No one wants to marry a divorced woman. Sadeem meets with Firas, an open-minded Saudi man, and they plan to get married but his family refuses her only because she is a divorced woman:

> He swore to her that the entire business was out of his hands; that circumstances were stronger than they were; and that he was in more pain at his family's decision than she was. But there was nothing that he could do. There was no path before them but patience. (*GoR* 211)

When Abu Musa'ed came to meet Gamrah's father and uncle for a marriage proposal, the three men ignore Gamrah completely and discussfine details without even looking at her:

> It hadn't occurred to any of these men to consult the person who had the biggest stake in this, and who happened to be sitting there in front of them, even if she was silent and stiff as a wooden plank. (*GoR* 191)

The topic of racial discrimination surfaces in *Girls of Riyadh*. Saudi people still differentiate between people on the basis of their tribe, class, family or religion. Many details in this novel support this view. For example, Michelle is not considered pure Saudi because her mother was American. She is badly treated in Saudi society only because of this fact. Her boyfriend Faisal forsakes her because his mother forbids him to marry a girl with an American mother:"Everyone considers me a bad girl just because my mother is American! How can I live

in such an unjust society?"(*GoR*91). Another victim of racial discrimination is Ali. This man suffers more than others because he is from the Shiite minority. Ali was arrested by the Religious Police sitting with Lamees in a café. Lamees heard a policeman at the police station "whispering into her father's ear that they had found out the boy was from the rejectionist sect. He was a Shiite from Qatifand so his punishment would certainly be worse than hers (*GoR*139).

In *Girls of Riyadh*, Alsanea expresses her worries about class divisions. According to the narrator, "our Saudi society resembles a fruit cocktail of social classes in which no class mixes with another unless absolutely necessary, and then only with the help of a blender!"(*GoR*43). People from different classes or tribes do not mix easily. In an interview with the author, she states her belief that class mores are more restrictive than gender roles:

> Class is more restrictive than gender especially nowadays….Now equality between genders is happening slowly, and both are victims of the social restrictions of class, tribe, and religious views. ("*Girls of Riyadh*: A Reader's Guide")

Another issue that Alsanea addresses in the novel is dating. Saudi Arabia has long been one of the world's most restrictive environments for women. Dating is forbidden and punished by the Religious Police. Girls are not allowed to meet men in public. They arrange for dates and meetings via telephone calls and chat rooms. In *Girls of Riyadh*meetings between girls and men are permitted and the narrator describes them asnatural and necessary to understand each other. Earlyin the novel the narrator describes Um Nuwayyir’s place as:

> the safe haven par excellence for sweethearts. For example, the first time Michelle called Faisal after he “numbered” her at the mall, she told him to pick

> her up from Um Nuwayyir's place after she gave him the directions. She said she had a couple of hours free and suggested that they go out for coffee or ice cream somewhere.(*GoR*23)

The author believes that dating in the open will prohibit the disasters which may happen in the dark. To quote,

> Um Nuwayyir opened the door of her own home to the hapless lovers. She did this to keep their heretofore innocent and respectable relationship from turning into something bigger before any official acknowledgment of their union was established. (*GoR* 89)

Girls of Riyadh discusses two issuesrelated to sex: looking at women as sex objects, and women's right to express their sexual needs. The novel is replete with obscene scenes. A very shocking example occurs when Lamees surprises her finance one night by turning up in a black nightgown giving

herself to him. In this scene, the narrator describes Waleed and Lamees when she gave herself to him:

> The red petals she strewed across the sofa, the candles placed here and there, the soft music wafting from the well- hidden music system—none of it impressed Waleed as much as the black nightgown that revealed more of her body than it concealed. Since Sadeem had vowed to make her beloved Waleed happy that night, and since she wanted to erase his disappointment over her insistence on delaying the wedding, she allowed him to go further with her than ever before. …She was convinced that he wouldn't be satisfied unless she offered him a little more of her "femininity," and she was willing to do anything to please him, the love of her life, even if it meant exceeding the limits she had spent her lifetime guarding.(*GoR* 32)

As a conservative Saudi, Waleed was shocked at her boldness and interest in sex. He ignores her calls and then sends her divorce papers.

Another obscene example comes near the end of the novel. The narrator gives a detailed description of Sadeem's meeting with her cousin Tariq which ends with kissing:

> She [Sadeem] came back in carrying a tray with two glasses of cranberry juice on it. … In imitation of the classic scene when the girl signals that her suitor’s marriage proposal has been accepted, she put the tray down in front of him and offered him a drink. Tariq began laughing and kissing her hands. (*GoR* 278)

In email number four, the narrator uses an epigraph from the poetry of Nizar Qabbani. The famous Syrian poet describes men's view of women as sex objects:

> The culture we claim—

Bursting bubbles of soap, of slime

We live on, by the logic of key and lock

We swathe our women in cotton shrouds

We possess them like the carpets beneath us,

like the cows in fenced fields,

to flock home at night's end,

for our due, bulls and steeds unpinned. (Quoted *in GoR*, 24).

Using this poem as an epigraph allows the author to attack this view. Women are not sex objects any more. Men must cater for theirwives' psychosocial, emotional needs as they do for their physical needs.

Throughout *Girls of Riyadh*, the narrator gives detailed descriptions of women's suffering and abuse in Saudi Arabia. As

an example, she describes Gamrah's sufferingbecause her husband ignores her emotions:

> It had become clear to her that Rashid’s behavior toward her was not just a matter of feeling shy or embarrassed with the wife who had suddenly assailed his life. It was something more. Gamrah did not have it in her to actually give a name to his doings—not, anyway, the name that echoed in her head, even if a certain string of words kept on seeping out from her mind in spite of herself, and then creeping into her troubled heart: *My husband, whom I love, hates me. He wants to throw me out.* (*GoR*50)

In Saudi society a woman should not express her sexual needs because she will be misunderstood. New brides are advised to adopt the policy of withholding i.e. not to be easy. They should not give themselves to their husbands on the first

night because this may indicate that they are disrespectful. Early in the novel, this theme is presented when Gamrah's mother advised her not to be an easy catch after wedding:

> Her mother’s Golden Rule was spinning in her mind. Don’t be easy. Refusal—it’s the secret to activating a man’s passion. After all, her older sister Naflah didn’t give herself to her husband until the fourth night, and her sister Hessah was more or less the same. But she was setting a new record: it had been seven nights and her husband hadn’t touched her. (*GoR*11)

Sadeem is dumped by her finance Waleed because she gives herself to him one night before the wedding considering that he is her husband officially. After this night he disappears and never shows up again. A few months later he sends her divorce papers.

*Girls of Riyadh*tackles another hot issue: the male guardian system. Under this system Saudi women must obtain permission from a male guardian (usually father, husband, brother or son) to study, work, marry, or do a myriad of things. As an example, Gamrahis forbidden to go outside without being accompanied by her male relatives:

> Gamrah wasn't even allowed to leave the house by herself. And in her rare visits to Sadeem's house, her mother insisted that one of her brothers deliver her in person and bring her back even though the driver was always around. (*GoR*174)

Women's choices and actions must be arranged with their male guardians. They need to get their permission to study, travel, or work. This happens to Michelle who wanted her father's permission to work in a TV channel. Her father refused and she could not get the job. To quote,

> Michelle was officially made a producer of the program. Then she got her own show to produce. They asked her to be the on- air presenter, but Michelle's father refused to allow her to host a show that would be broadcast in the homes of his relatives in Saudi Arabia.They ended up using a young Lebanese woman instead. (*GoR*207)

Similarly, girls are not involved in making decisions about their own marriages. Their opinions are often ignored. Gamrah is told by her mother that a family wants her as a wife to their son. She had to accept this man whom she never met because it is their decision:

> Before the wedding, Gamrah had seen Rashid only once, and that was on the day of the shoufa, the day set for the bridegroom's lawful viewing of the bride-to-be. The traditions of her family did not

> permit the man seeking the engagement to see the bride again before the contract signing. (*GoR*51)

When Sadeem wants to have her own business as a wedding planner, she seeks the help of her cousin Tariq to obtain a commercial license and other necessary documents from government offices since women "are not always permitted to take care of legal matters with banks and other offices themselves. Sadeem made him their official agent for legal affairs" (*GoR*226)

Another thorny topic discussed in *Girls of Riyadh* is homosexuality. Um Nuwayyir, a divorced woman in her forties, has only one child, a son called Nuri. This boy was fascinated with make-up, girls' clothes and shoes. He looks like girls in shape and character. His mother was truly alarmed and did her best to steer him in the direction of masculinity. The narrator describes Um Nuwayyir's reaction:

> In the beginning, Um Nuwayyir was truly shaken by society's shallow view of her tragedy, but as time passed, she grew accustomed to the way things were and accepted her trying circumstances with such patience and acceptance that she even started introducing herself to new acquaintances deliberately as Um Nuwayyir.(*GoR*22)

In Saudi Arabia homosexuality has been viewed as "an utter calamity, an illness worse than cancer" (*GoR*122). In *Girls of Riyadh*homosexuality is accepted and tolerated as something we should be accustomed to.

This paper attempted an analysis of the narrative structure in Rajaa Alsanea's *Girls of Riyadh*. The author uses a unique narrative structure that includes cyberspace potentialities (emails, chat rooms), epigraphs, metafiction, setting, and the circular narrative style. Using this structure, she discussessome revolutionary issues which have been considered taboo in Saudi

society such as the position of women, sex, dating, and racial discrimination. The paper shows the perfect combination of formand contentin *Girls of Riyadh*. The novel is a great success and isconsidered one of the few books with the power to shake up anentrenched society.It heralds the start of a modernist movement in Saudi Arabia especially with regard to women as evidenced in the latest reforms initiated by Crown Prince Mohammed bin Salman in 2017.

References

Ahmed, Fatema. "Velvet lives." *The Guardian*, 14 July 2007. www.

theguardian.com/books/2007/jul/14/featuresreviews.guardianreviews/20. Accessed11Feb. 2017.

Al-Sanea, Rajaa. *Banat al-Riyadh* [Girls of Riyadh].Dar al-Saqi, 2005.

_____. *Girls of Riyadh*. Trans. Rajaa Alsanea and Marilyn Booth. Penguin, 2007.

Baldick, Chris. *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*. Oxford University Press, 1990.

Booth, Marilyn. "'The Muslim Woman' as Celebrity Author and the Politics of Translating Arabic: *Girls of Riyadh* Go on the Road." *Journal of Middle East Women's Studies* Vol. 6, Issue 3, 2010, pp. 149-182.

_____. "Translator V. Author: *Girls of Riyadh* Go to New York" *Translation Studies*, Vol. 1, Issue 2, July 2008, pp. 197-211.

Booth, W.C. *The Rhetoric of Fiction*. University of Chicago Press, 1961.

"Epistolary Novel."www.en.wikipedai.org/wiki/epistolary_novel. Accessed 10 January 2017.

Farghal, Mohammed and Mashael Al-Hamly. "Arabic Proverbs in Fiction Translation: *Girls of Riyadh* as an Example." *Journal of Modern Languages and Literature* Vol. 7, No. 1, 2015, pp. 1-20.

"*Girls of Riyadh*: AReader's Guide."wwe.penguinrandohouse.com/300281/girls-of-riyadh-by-rajaa-alsanea/97800143113478/readers-guide/. Accessed 2 Jan. 2017.

Lodge, David. *The Art of Fiction: Illustrated from Classic and Modern Texts*. Viking, 1992.

Luaders-Manuel, Shannon. "Review of *Girls of Riyadh* by Rajaa Alsanea." www.bookreporter.com/reviews/girls-of-riyadh. Accessed 3 April 2017.

Merriam Webster's Encyclopedia of Literature. Merriam Webster, 1995.

"Narrative Structure." htttp://en.wikipedai.org/wiki/Narrative_strucutre. Accessed 10 July 2017.

Phelan, James and Peter J. Rabinowitz , eds. *A Companion to Narrative Theory*. Blackwell, 2005.

Prince, G. *A Dictionary of Narratology*. University of Nebraska Press, 1987.

Shihada, Isam M. "Breaking Silence in Rajjaalsanea's *Girls of Riyadh*." *International Journal of English and Literature*, Vol. 3, Issue 2, June 2013, pp. 59-74.

Watrous, Malena. "Review of *Girls of Riyadh*."*San Francisco Chronicle* 29 July 2007. www.sanfranciscochronicle.com/review-of-rigls-of-riyadh. Accessed 5 Jan. 2017.

Winarni. *An Analysis of Gender Discrimination on the Four Major Characters in Novel Banat Al-Riyadh (The Girls of Riyadh)*. MA Thesis. State Islamic Universities Sayarif Hidayatulah Jakarta. 2010.

Mennat-Allah Mohammed ABDELMAKSOUD
Maître-assistante à l'Université de Damiette
Doctorante – Université de Mansoura
mennaabdelmaksoud@gmail.com
Amr Helmy IBRAHIM
Professeur émérite de linguistique à l'Université de Franche-Comté
Directeur de recherche à Paris-Sorbonne
Amal Mohamed El-Anwar IMARA
Professeure de langue et littérature françaises - Université de Mansoura
Dalia Mohamed EL-TOUKHY
Professeure adjoint de traduction - Université D'Ain Shams
Fatma Mohamed MAHER
Professeure adjoint émérite de langue et littérature françaises-Université de Mansoura

Les locutions nominales de référence religieuse et leur traduction française

ملخص البحث :
تهدف هذه الدراسة إلى التحليل التقابلي لمركبات إسمية مسكوكة ـوالتي يطلق عليها أيضا تعبيرات إسميةـ مذكورة في القرآن الكريم وتناول ترجمتها إلى الفرنسية. تختلف تلك التعبيرات عن المركبات الإسمية المعتادة في كونها تتسم بالثبات اللغوي. فهي تعد مصدرا للتعبيرات الإصطلاحية في العربية الكلاسيكية والمعاصرة. لذلك فإننا نسعى إلى تحديد استراتيجيات الترجمة التي يتداولها كل مترجم عند معالجة هذا النوع الخاص من المركبات الإسمية في الترجمة من العربية إلى الفرنسية وذلك من خلال تحليل لغوي تقابلي لثلاثة تعبيرات إسمية ذكرت في النص القرآني ومقارنة خمس ترجمات فرنسية لها.

Résumé :

L'objectif de cet article est d'aborder une analyse contrastive des noms composés, dits aussi locutions nominales, attestés dans le Coran et leurs traductions françaises. Ces noms composés sont des groupes nominaux déviants par rapport aux groupes nominaux ordinaires vu leurs propriétés spécifiques qui les qualifient de figement. Ils se considèrent comme une source des expressions idiomatiques en arabe classique et moderne. Nous

cherchons donc à identifier les stratégies adoptées par les traducteurs en traduisant ce type spécifique d'expressions de l'arabe vers le français à travers une analyse linguistique contrastive de trois locutions nominales citées dans le texte coranique ainsi que leurs traductions françaises. Afin d'atteindre notre objectif, nous comparons cinq traductions françaises de ces trois locutions.

Mots-clés : nom composé, locution nominale, expression figée, figement, exocentrique, endocentrique, traduction, procédés de traduction, transposition, modulation.

1. Introduction :

En traduisant les noms composés, il est indispensable de prendre en considération qu'ils « *fonctionnent comme une unité, alors qu'ils sont constitués de plusieurs éléments lexicaux* » (G. Gross, 1996 : 28). Nous cherchons à savoir comment les cinq traducteurs -Chiadmi (MCH), Chouraqui (ACH), Berque (JB), Grosjean (JG) et Chebel (MACH)- ont traité ces constructions nominales spécifiques dans leur traduction. Dans cette étude, nous prenons à titre d'exemple les trois locutions nominales suivantes :

(1) **روح القدس** ***rouh: al-qodos*** = *l'archange Jibrîl* (Gabriel)
* *esprit le-saint*
L'Esprit saint = L'archange Gabriel

(2) **ليلة القدرِ** ***laylato al-qadri*** = expression qui désigne la bonne chance
* *nuit (la-grandeur + le-décret)*
La nuit de (la grandeur + la destinée)
(=la nuit où le Coran a été révélé sur le prophète Moh:ammad)

(3) **سدرة المنتهى** ***sidrati al-montahâ***[1] = expression qui désigne l'extrêmité de la gloire
* *jujubier la-limite*
Jujubier de la limite

En effet, la distinction entre noms composés et locutions nominales est une question « *purement terminologique tant que l'on n'a pas précisé à partir de quel degré de figement, on admet qu'une suite nominale est un nom composé. On pourrait donc parler de* ***locutions nominales****. Il se*

[1] un arabre céleste à la limite du Paradis

trouve seulement que cette dénomination n'est pas courante » (Gaston Gross, 1996 : 36). Dès lors, nous utiliserons sans distinction les deux termes nom composé (NC) et locution nominale (LN) pour les groupes nominaux figés.

Les deux linguistes, Gaston Gross et Hossâmeddîne, dont nous suivons la méthodologie, ont abordé les expressions figées de deux points de vue. Zakî Hossâmeddîne (1985) a classé les locutions nominales du point de vue quantitatif. Il les a divisées en deux catégories :

> 1/ Les locutions à forme simple, ce sont celles qui se composent d'un ou deux éléments lexicaux.
>
> 2/ Les locutions à forme composée qui se constituent de plus de deux éléments lexicaux.

Nous ne partageons pas, en effet, son premier classement car quand on parle d'une locution, il est indispensable qu'elle comprenne au moins deux éléments lexicaux.

Dans l'ouvrage de H:ossâmeddîne, les locutions à tête-nominales sont classées sous la catégorie de constructions à forme composée (cf. H:ossâmeddîne, 1985, ch 4 : pp 239-41). Par ailleurs, il les a divisées en deux sous catégories. La première comprend les locutions nominales à la forme affirmative comme ملحه على ركبتيه *milh:a-ho ʿalâ rokbat-ay-hi *sel-son sur genou-deux-ses* **(**son sel est sur ses deux genoux = il a beaucoup de conflits) (Az-Zamakhcharî, 1998 : 225)[1]. Alors que la seconde comporte les locutions nominales à la forme négative comme ليس لكلامه نجم *laysa li-h:adîthi-hi najm*[2] **pas à-parole-sa étoile* (??sa parole n'a pas d'étoile = sa parole est fausse) (Ibn Manz:our, 1414 H. : 4358).

Quant à G. Gross (1996), il choisit un classement morpho-syntaxique. Il se réfère à la typologie établie par Michel Mathieu-Colas (1996) en insistant sur les grandes lignes de la structuration de cette base qui comprend dix-sept classes élémentaires (cf. Gaston Gross, 1996 : 48). Cette étude abordera des noms composés source de type (*N* + *N*) qui ont l'équivalent français (*N* de *N*).

Avant d'entamer notre analyse des traductions des locutions nominales, nous commencerons par l'analyse syntaxico-sémantique des

---

[1] = أي هو كثير الخصومات, (AZ-Zamakhchari, 1998 : 225)

[2] وليس لهذا الحديث نجم أي ليس له أصل , (Ibn Manz:our, 1414 H. : 4358, nous traduisons)

groupes nominaux construits (noms composés) afin de mettre l'accent sur ce qui les distingue des groupes nominaux libres.

2. Groupe nominal libre et groupe nominal contraint ou figé

Le phénomène de la composition nominale est mis dans le cadre d'analyse du groupe nominal. Du point de vue syntaxique, un groupe nominal ordinaire ou libre comme الكتاب المقدس dans l'exemple suivant, se compose de quatre éléments :

a.
الكتاب المقدس
al-kitâbo al-maqaddas
Dét-N Dét-Adj
**le livre le sacré*
(= *Le livre sacré*)

Chaque élément joue son rôle syntaxique habituel dans la construction *a*. L'article défini الـ *al* (=le) est un déterminant du nom كتاب *kitâb* (livre) et l'adjectif المقدس *al-moqaddas* (le sacré) est un modifieur du $N_{\text{-}kitâb}$.

En revanche, le groupe nominale figé الصليب الأحمر *as:-s:alîb al-'ah:mar* dans *b.* ayant deux éléments lexicaux, fonctionne comme un seul bloc :

b.
مؤسسة الصليب الأحمر
mo'asasat al-s:alîb al-'ah:mar
[Dét N Dét Adj]
(=*L'organisation de la Croix Rouge*)

Du point de vue sémantique, « *Le nom composé évoque dans l'esprit non les images distinctes répondant à chacun des mots composants mais une image unique* » (Grevisse 1969 : 95). Un nom composé comme سدرة المنتهى *sidrati al-montahâ* (=arbre céleste au Paradis) évoque à l'esprit de l'interlocuteur l'idée d'un lieu sacré au paradis que ni les prophètes ni les anges n'ont pu dépasser sans s'interroger aux signifiants de l'unité lexicale.

Les noms composés figés sont des groupes nominaux construits « *déviants par rapport aux groupes nominaux libres* » (G. Gross, 1996 : 31). Les paramètres du figement nous permettent de mettre en évidence les différences entre les GN libres et les GN figés.

3. Paramètres du figement

Gaston Gross dans *Les expressions figées en français* (1996) a proposé deux paramètres qui qualifient un groupe nominal de figement. Nous reprenons ces deux critères qui sont l'absence de libre actualisation des éléments composants et la non-prédication interne des noms composés afin d'éprouver les contraintes syntaxico-sémantiques dans les noms composés (locutions nominales) que nous analyserons plus loin.

3.1. Absence de libre actualisation des éléments composants

Dans un groupe nominal libre, chaque élément peut recevoir une actualisation autonome constituée par un article ou par un modifieur comme dans *le livre de mon frère > l'intéressant livre de mon frère > le livre de mon petit frère*[1].

Considérons les exemples suivants où *1.* est un GN libre (non figé) et *2.* est un GN figé :

GN libre	*GN figé*
أضغاث نبات	أضغاث أحلام
'ad:ghâtho nabât	*'ad:ghâtho 'ah:lâm*
1. إنها أضغاث نبات	2. إنها أضغاث أحلام
'inna-hâ 'ad:ghâtho nabât	*'ad:ghâtho 'ah:lâm*
**ce-sont faisceaux plantes*	** ce-sont faisceaux rêves*
(= ce sont des faisceaux de plantes)	(c'est un amas de rêves = des illusions)

Dans le cas *1.* le groupe nominal أضغاث نبات *'ad:ghâtho nabât* se compose de *N*1 et *N2* à l'indéfini. Le *N2* peut être actualisé par la marque de défini > إنها أضغاث من النبات *'innahâ 'ad:ghâthon min an-nabât* (ce sont des faisceaux de plantes). Les *N1* et *N2* peuvent être actualisé par des modifieurs comme إنها أضغاث هائلة من النبات الطبيعي *'innahâ 'ad:ghâtho hâ'ilaton min an-nabâtin at:-t:abîCî* (ce sont des grands faisceaux de plantes naturelles).

Par contre, dans le cas du GN figé 2., l'actualisation est interdite soit par un article soit par un modifieur, on n'a pas à l'emploi figé * أضغاث من الأحلام *'ad:ghâthon min al-'ah:lâm* (un amas des rêves) , * أضغاث هائلة من الأحلام السعيدة *'ad:ghâthon hâ'ilaton min al-'ah:lâm as-saCîdah* (*un grand amas des bonnes rêves).

Le groupe nominal dans le cas *1.* accepte l'actualisation, cependant la détermination reste toujours contraintes dans les groupes nominaux quel

[1] exemple cité par Gaston Gross (1996 : 32)

que soit leur degré de figement. Quant aux noms composés dans *2.*, la détermination est toujours globale puisqu'un NC figé « *fonctionne comme un seul bloc du point de vue de ses relations avec le reste de la phrase* » (G. Gross, 1996 : 28).

3.2. La non-prédication interne

Dans une suite comme *la croix rouge* en français (= الصليب الأحمر *as:-s:alîb al-'ah:mar*), les constituants de la suite ne comportent pas de prédication. Les unités linguistiques الصليب *la croix* N_1 <*objet*> et الأحمر *rouge* N_2 <*couleur*> ne réfèrent pas à la signification de la suite nominale qui représente *une organisation humanitaire*. Dans, par exemple, *La Croix-rouge internationale*, on n'a pas *la croix est rouge* et *est internationale*. De même en arabe pour الصليب الأحمر الدولي *as:-s:alîb al-'ah:mar ad-dawlî*, on n'a pas الصليب أحمر *as:-s:alîb 'ah:mar* (*la croix est rouge*) et الصليب دولي *as:-s:alîb dawlî* (*la croix est internationale*).

4. Composés endocentriques et composés exocentriques

« *La tradition linguistique a appelé les composés à substantif-tête des composés endocentriques et tous les autres types des composés exocentriques* » Gaston Gross (1996 : 35), ces derniers ne posent pas de problèmes d'analyse. Ce sont des constructions nominales plus ou moins figées du point de syntaxiques, sémantique et pragmatique. Elles fonctionnent comme une seule unité significative et leur signification ne peut être déduite d'après leurs composants. Prenons à titre d'exemple :

1. un moulin à café > ce moulin est à café
2. un moulin à paroles (= bavard) > **ce moulin est à paroles*
3. عريض البطان = غني (= riche) > **bit:anon* ^{C}*arîd:o al-bit:ân*
(* large ceinture ventre) > * Lui, une ceinture ventre large

Dans le cas *1.* le substantif-tête est le pivot de la suite nominale, il peut être employé seul après l'effacement des autres éléments > *j'ai acheté un moulin*. En outre, il peut être commuté avec d'autres éléments de la même classe sur l'axe paradigmatique comme par exemple : *un moulin* (*à viande* + *à légumes*)

Contrairement à *2. et 3.* les suites n'ont pas de pivot sémantique, dans ce cas ni l'effacement ni la les paradigmes synonymiques ne sont appliquables :

*- Lili est un moulin à paroles > * Lili est un moulin >*Lili est un moulin (à viande + à légumes)*

*- Zayd ^{C}arîd:o al-bit:ân > * Zayd ^{C}arîd:o >* Zayd ^{C}arîd:o (al-h:izâm+al-bat:n)*
** Zayd large ceinture ventre > * Zayd large > * Zayd large (la ceinture+ le ventre)*
(= *Zayd est riche > * Zayd est large > *Zayd a (la ceinture+ le ventre) large*

Les exemples *2.* et *3.* illustrent donc les composés exocentrique qui sont « *des suites « gelées » qui ne diffèrent d'un mot simple que par leur polylexicalité et les marques morphologiques spécifiques aux composés* » (Gross, 1996 : 36).

Les composés endocentriques posent des problèmes d'analyse plus complexes. Ils sont dénommés chez les linguistes arabes *at-ta^{C}bîrât as-siyâqiyah* (*les expressions contextuelles*) (Hossâmeddîne[1], 1985 : 78), voire *les locutions*. À première vue, il semble que le sens des composés endocentriques est entièrement compositionnel alors que le figement n'accepte pas la compositionnalité du sens. À qoui donc se diffère un groupe nominal libre d'un groupe nominal « contraint[2] » ou figé ?

En effet, le même substantif peut construire plusieurs séquences nominales où il est qualifié de libre dans l'un et de figé ou semi-figé dans l'autre. Considérons l'exemple ci-dessous des unités construites autour du substantif français *cordon* et du substantif arabe *h:abl* (une corde) :

un cordon	*solide*	(libre)
	électrique	(semi-figé)
	bleu (=*bonne cuisinière*)	(figé)

h:abl	*matîn* (= une corde solide)	(libre)
	al-warîd (=la veine jugulaire)	(semi-figé)
une corde	*Allah* (la corde de Dieu = Son pacte)	(figé)

[1] exocentric و endocentric , قد أطلق بعض اللغويين على التعبيرات الاصطلاحية تعابير خارجية المركز التعبيرات السياقية تعابير داخلية المركز

[2] On emploie ce terme pour indiquer un groupe nominal non libre, il se caractérise par un certain degré de figement

Dans les exemples ci-dessus, la valeur sémantique des unités à combinatoire libre *cordon solide* et *h:abl matîne* peut être déduite à travers leurs composants et elles acceptent les paradigmes synonymiques. En revanche, les unités semi-figées ou figeés dans les quatre exemples désigne « une idée unique » qui comprend la suite nominale dans sa totalité.

Après avoir présenté les spécificités linguistiques des locutions nominales (noms composés figés), nous entamons donc notre analyse des traductions de trois locutions nominales citées dans le texte coranique dans le but de comparer les cinq traductions de notre corpus et d'analyser les procédés de la traduction en passant de L1, l'arabe, vers L2, le francais.

5. La traduction des noms composés figés

(1) **روح القدس *rouh: al-qados* = جبريل عليه السلام *jibrîl ^{C}alayhi as-salâm***
**esprit le-saint* = *Gabriel*
L'Esprit saint = l'archange *Gabriel*

Ce nom composé est attesté dans le Coran quatre fois, dans *v.* (87), (253) de s. *Al-Baqara* (s. II, La Vache), *v.* (110) de s. *Al-Ma'ida* (s. V, la Table) et *v.*(102) de s. *An-Nah:l* (s. XVI, les Abeilles). Dans le dictionnaire de *Lissân Al-Arabe* ainsi que dans les exégèses du Coran, le nom composé روح القدس *rouh: al-qados* (la souffle de sainteté + pureté) désigne l'archange *Jibrîl* (Gabriel). La relation métonymique de cette locution nominale et sa signification est expliquée par AT:-T:abarî (310 H.) comme suit :

سمى الله تعالى جبريل روحاً وأضافه إلى القدس لأنه كان بتكوين الله له روحاً من عنده من غير ولادة والد وولده، (...) و القدس : هو الطهر كما سمى عيسى بن مريم روحاً لله من أجل تكوينه له روحا من عنده .

Cette interprétation justifie le choix de certains traducteurs comme nous expliquerons plus loin. Les traducteurs Chouraqui, Berque, Grosjean et Chebel ont gardé le même équivalent qu'ils ont choisi dans les traductions des cinq versets où se répète la locution source comme l'illustre le tableau suivant :

NC source روح القدس *rouh: alqodos*	**MCH**	**ACH**	**JB**	**JG**	**MACH**
a. s. *Al-Baqara, v. 87*	*l'Esprit saint*	*le souffle sacré*	*l'Esprit de sainteté*	*d'esprit saint*	*l'Esprit saint*

b. s. *Al-Baqara, v.253*	*l'Esprit de sainteté*	*de souffle sacré*	*l'Esprit de sainteté*	*d'esprit saint*	*l'Esprit saint*[1]
c. s. *Al-Ma'ida, v.110*	*le Saint-Esprit*	*le souffle sacré*	*l'Esprit de sainteté*	*l'esprit saint*	*l'Esprit saint*
d. s. *AN-Nah:l, v.102*	*le Saint-Esprit Jibrîl*	*le souffle sacré*	*l'Esprit de sainteté*	*l'esprit saint*	*l'Esprit saint [Gabriel]*

Chiadmi a employé trois équivalents avec un étoffement du nom propre *Jibrîl* au dernier cas **d.MCH**. En revanche, Chebel dans **d.MACH** recourt à l'étoffement en ajoutant le nom propre qui appartient à la langue d'arrivée entre deux crochets : *[Gabriel]*, ce qui est plus compréhensible pour un non arabophone. Dans **b.MACH**, Chebel a gardé la même unité lexicale cible *l'Esprit saint*. Or, il a ajouté une note à la fin de la traduction de la sourate pour démontrer que la suite nominale *l'Esprit saint* est équivalent à *Rûh al-qûdûsi*, ce qui n'est pas été fait dans les autres cas.

L'origine du terme source روح *rouh:* (souffle + âme + esprit) dans la parole arabe, influence le choix de Chouraqui en traduisant cette suite nominale. D'après Ibn Manz:our (1414 H. :) :

الرُّوحُ ، بالضم ، في كلام العرب : النَّفْخُ ، سمي رُوحاً لأَنه رِيحٌ يخرج من الرُّوحِ

Chouraqui n'a pas traité la locution nominale comme une seule unité lexicale. Influencé par les langues sémitiques, il a traduit littéralement le substantif source روح par *souffle*. Il a choisit donc d'employer le substantif *souffle* qui signifie au sens métaphorique : « *Influence immatérielle de la force qui anime, inspire, crée…* ➞ *Aspiration (divine)* » (*Le Grand Robert de la langue française*, 2017). D'autre part, le traducteur recourt à la transposition en traduisant la séquence source [*N Dét-N]* روح القدس *rouh: al-qodos* par *souffle sacré* [*N Adj*].

En effet, le choix de l'adjectif *sacré* désigne ce « *qui appartient à un domaine séparé, interdit et inviolable (par oppos. à ce qui est profane) et fait l'objet d'un sentiment de révérence religieuse.* ➞ *Saint, tabou* » (*Le Grand Robert de la langue française*, 2017). Or, elle est plus proche du

[1] note de fin de la sourate faite par le traducteur Malek Chebel : « *98. Rûh al-qûdûsi.* » p.51

sens de مقدس *moqaddas* alors que القدس *al-qodos* dans la collocation source qualifie le nom qu'elle décrit par la *sainteté*. Ce qui justifie le choix de Berque dans toutes les traductions de cette locution et de Chiadmi dans **b.MCH** de *v.* (253) de sourate *Al-Baqara*.

Parmi les cinq traductions des quatre vesrets, nous partageons le dernier choix de Chebel : *l'Esprit saint [Gabriel]* puisque le substantif *esprit* englobe toutes les signification du substantif source روح *rouh:*. D'après *le Grand Robert de la langue française* (2017) le substantif *esprit* signifie l'*effet d'un souffle, d'une inspiration A. Force d'origine irrationnelle. Dans la Bible, souffle de Dieu. Inspiration venant de Dieu.*». Le choix de l'adjectif *saint* -avec la première lettre en minuscule- évite l'ambiguité du sens cible avec le sens du nom composé روح القدس *rouh: al-qodos Le Saint-Esprit* ou *l'Esprit-Saint* désigne dans la croyance chrétienne « *la troisième personne de la Trinité, qui procède du Père par le Fils* » (*Le Grand Robert de la langue française 2017*) à condition que les deux premières lettres des éléments qui composent la suite nominale soit écrites en majuscule. Par ailleurs, l'ajout du nom propre *Gabriel* entre deux crochets éclaircit la signification de la locution nominale source notamment que son sens ne peut pas être déduit des éléments qui la composent.

(2) ليلةُ القدرِ *laylato al-qadri*

* *nuit (la-grandeur + le-décret)*

La nuit de (la grandeur + la destinée)

(=la nuit où le Coran a été révélé sur le prophète Moh:ammad)

L'emploi de cette locution nominale en arabe moderne désigne *la bonne chance*[1] (Ghorâb, 2005 : 500). Elle est dérivée de sourate *Al-qadr* qui annonce la nuit où le Coran a été révélé sur le prophète Mohammad. Les significations de cette locution dans les dictionnaires arabes ainsi que dans les exégèses du Coran sont multiples. Avant de présenter ses différentes significations et leurs influences sur les traductions de notre corpus, considérons les versets (1), (2) et (3) de sourate *Al-qadr* :

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ (١) وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ (٢) لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ (٣)

[1] كثيراً ما نردد أن فلاناً قد "انفتحت له ليلة القدر" عندما يحقق احدهم أحلامه أو عندما تهبط عليه ثروة مفاجئة لم تكن على البال أو الخاطر

Ibn Manz:our, dans *Lissân Al-Arabe* (1414 H. :), a consacré plusieurs pages pour les différentes significations du lexème قدْر *qadr* avec ses différentes formes morphologiques parmi lesquelles nous citons :

القَدْرُ والقَدَرُ القضاء والحُكْم ، وهو ما يُقَدِّره الله عز وجل من القضاء ويحكم به من الأُمور. قال الله عز وجل : إنا أَنزلناه في ليلة **القَدْرِ** ؛ أَي الحُكْمِ ، كما ، قال تعالى : فيها يُفْرَقُ كُلُّ أَمر حكيم؛ وفي الحديث ذكر ليلة **القدر** ، وهي الليلة التي تُقَدَّر فيها الأَرزاقُ وتُقْضى.

La définition de l'unité lexicale ليلة القدر *laylati -l-qadr* = la nuit (de la destinée + du destin + du décret), selon Ibn Manz:our, justifie les choix des traducteurs MCH, JB et MACH. Considérons le tableau ci-dessus :

NC source	**MCH**	**ACH**	**JB**	**JG**	**MACH**
لَيْلَةِ الْقَدْرِ *laylati-l-qadr* *N Dét-N*	*la nuit de la Destinée* *Dét-N de Dét-N*	*la Nuit de la Puissance* *Dét-N de Dét-N*	*la Nuit grandiose* *Dét-N Adj*	*la nuit du décret* *Dét-N de Dét-N*	*la nuit du Destin* *Dét-N de Dét-N*

La croyance que *layalt al-qadr* est la nuit où Allah prédestine la destinée des hommes au ciel inférieur chaque année nous justifie le choix des syonymes *Destinée* et *Destin* dans **MCH** et **MACH**, ce qui met en relief « *la puissance qui, selon certaines croyances, fixerait de façon irrévocable le cours des événements* » (*Le Grand Robert de la langue française*, 2017)

De même dans l'exégèse d'AT:-T:abari (310 H.) :

> يقول تعالى ذكره : إنا أنزلنا هذا القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا في ليلة القَدْر، وهي ليلة الحُكْم التي يقضي الله فيها قضاء السنة
>
> *La nuit du destin, nuit où Dieu décide toutes les affaires de l'année suivante (c'est la vingt-septième du ramadhan et la plus sacrée)* (Kazimiriski, 2004 : 1050)

ce qui justifie le choix de Grosjean **(JG)** en choisissant le substantif cible *décret*, qui désigne toute « *décision écrite émanant du pouvoir exécutif dans le cadre tracé par la constitution, et soumis au contreseing ministériel* » et signifie au sens littéraire « *décision, volonté d'une puissance supérieure* » (*Le Grand Robert de la langue française*, 2017).

Dans *Kalimât Al-Coran* d'Ibn Makhlouf (1995 : 395), la suite nominale ليلة القدر *laylato al-qadr* signifie ليلة الشرف و العظمة *laylato ach-charafi wa -l-^{C}az:ama = la nuit de la grandeur et l'honneur* (nous traduisons). De même, Ibn ^{C}âchour (1393 H.), signale que sur le plan

syntaxique, la détermination par annexion du N_j *al-qadr* au N_i *layla* (nuit) - dans la suite nominale [N_i *Dét-*N_j]- qualifie le premier élément N_i de la grandeur[1]. Berque a transposé cette valeur dans la séquence cible *la Nuit grandiose* [*Dét-N Adj*] employant l'adjectif *grandiose* qui désigne ce qui *impressionne par son caractère de grandeur, son aspect majestueux, son ampleur* (*Le Grand Robert de la langue française*, 2017). Il a justifié son choix dans une note de bas de page citant que :

> « *La traduction traditionnelle de qadr, et non qadar, en « destin » ou « destinée » perd quelque peu de vue de la signification du mot, qui réfère avant tout au pouvoir grandiose de Dieu : grandeur, sublimité. Tel est le sens retenu par le Dictionnaire coranique de l'Académie du Caire* » (Berque, 2002, s. XCVII : 689)

Les différentes interprétations de la signification du NC ليلة القدر *laylat al-qadr*, d'après/dans les exégèses, justifient les différents choix des traducteurs. Cependant, ce NC accepte deux traductions différentes hors du texte coranique. Il peut avoir deux lectures, l'une est compositionnelle et l'autre est figée. Ces lectures dépendent de la nature du contexte où il est employé comme l'illustre les exemples suivants :

a.	b.
NC ليلة القدر *laylat al-qadr* au sens ordinaire لعلها ليلة القدر = Il se peut que ce soit la nuit (grandiose + de la destinée)	NC ليلة القدر *laylat al-qadr* au sens figé فهل يعقل أن تنفتح ليلة القدر لأولئك الأشخاص[2] [= est-il raisonnable que (ce soit la nuit de chance + cette nuit porte de chance) pour ces personnes-là]

En traduisant ces deux exemples, il est indispensable d'identifier la connotation du sens du NC dans la phrase a. et le figement sémantico-lexical dans la phrase b. où le sens du NC est non-compositionnel. Dans l'exemple a. le NC ليلة القدر *laylat al-qadr* peut indiquer l'une des dix dernières nuits de Ramadan. En revanche, la même suite nominale dans b. est une locution qui désigne *la bonne chance*.

(3) سدرة المنتهى *sidrati al-montahâ*
* *jujubier la-limite*

---

[1] (ابن عاشور, ١٣٩٣ , التحرير و التنوير) القدر ٢. والقَدْر الذي عُرفت الليلة بالإضافة إليه هو بمعنى الشرفِ والفضل

[2] http://www.alnilin.com/12930564.htm

Jujubier de la limite (= un arabre céleste à la limite du Paradis)

Cette suite nominale a une référence culturelle et religieuse. Elle est définie dans les dictionnaires arabes et les exégèses comme :

> **سدرة** في السماء السابعة لا يجاوزها مَلَك ولا نبي وقد أَظلت الماءَ والجنةَ ، (...) **سدرةُ** المنتهى في أَقصى الجنة إِليها يَنْتَهِي عِلْمُ الأَوّلين والآخرين ولا يتعدّاها.
>
> (Ibn Manz:our, 1414 H. : 1972)

> indice d'un arbre céleste « *à l'endroit le plus avancé du septième ciel, à droite du trône de l'Eternel, et qui est la limite où s'arrêtent les actions des hommes et la science des anges et de toutes les créatures* » (Kazimiriski, 2004 : Tome I, 1070).

Le nom indéfini منتهى *montahâ* est un $N_{\text{-loc}}$ alors que dans ce groupe nominale composé, sa forme définie المنتهى *al-montahâ* [$Dét_{\text{-déf}}N$] désigne la fin ou l'objectif comme le signale Ibn Manz:our dans *Lissân Al-Arabe* (cit. lissan al-ar.). Le substantif سدرة *sidra* (=jujubier) désigne un genre d'<arbre>. Dans le NC سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى *sidrati al-montahâ*.

Dans la croyance musulmane, cette construction nominale est attachée aussi au voyage nocture d*'Al-Isrâ' wa al-mi*^{C}*râj* du prophète Mohammad. De cette dignité, l'expression est utilisée en arabe moderne pour exprimer *l'extrêmité de la gloire* (Abou sa^{C}d, 1987 : 124)[1].

Ce nom composé est cité dans le verset (14) de sourate *AN-Najm* (*L'Étoile*) :

> أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى (١٢) وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (١٣) عِنْدَ **سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى** (١٤) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى(١٥) [سورة النجم]

À l'observation des traductions ci-dessus, nous trouvons que la suite سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى *sidrati al-montahâ* est traduite par les équivalents suivants :

NC source	MCH	ACH	JB	JG	MACH
سدرة المنتهى *sidrati al-montahâ* **jujubier la-*	*Lotus de la limite*	*Lotus de la Limite*	*lotus des confins*	*jujubier des confins*	*jujubier de la frontière ultime*

[1] سدرة المنتهى : الغاية القصوى من المجد (أبو أسعد, ١٩٨٧ : ١٢٤)

limite					

Elle est traduite par translittération dans les cinq traductions de notre corpus. Cependant, les traducteurs n'utilisent pas les mêmes équivalents dans la langues d'arrivées.

Les traducteurs Chiadmi, Chouraqui et Berque ont traduit le premier élément du noms composé source par *Lotus* –en majuscule- chez les deux premiers et *lotus* –en minuscule- chez Berque. Le premier choix indique l'unicité de l'objet <arbre> dont parle l'énoncé source, cependant le choix lexical n'est pas précis puisque le terme source سدرة *sidra* désigne النبق <شجرة> = *jujubier* <arbre>. D'après Ibn [C]âchour (1393 H.) :

> وإضافة {سدرة} إلى {المنتهى} (...) ويجوز كونها لتعريف السدرة بمكان ينتهي إليه لا يتجاوزه أحد لأن ما وراءه لا تطيقه المخلوقات. والسدرة واحدة السدر وهو شجر النبق (...)، فجعلت السدرة مثلاً لذلك المكان

Dès lors, le choix du substantif *jujubier* chez **JG** et **MACH** est plus précis que *lotus* qui désigne une « *plante dicotylédone (nymphéacées), semblable au nénuphar blanc. Le lotus sacré est un des principaux symboles de l'hindouisme* » (*Le Grand Robert de la langue française*, 2017). Or, dans toutes ces traductions, le sens reste vague et incompréhensible :

(s. *AN-Najm, v.14*) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى
MCH : *[14] près du Lotus de la limite,*
ACH : *14. au Lotus de la Limite*
JB : 14 *près du lotus des confins*
JG : près du *jujubier des confins*
MACH : 14 – auprès du *jujubier de la frontière ultime,*

Concernant la traduction de ce NC, nous proposons deux solutions. La première est la traduction par translitération *jujubier de la limite* avec un étoffement de (*un arbre céleste à la limite du Paradis*). La deuxième est qu'il soit calqué en *Sidrat Al-Montahâ* avec un étoffement de la même séquence (*un arbre céleste à la limite du Paradis*).

6. Conclusion

Les analyses qui précèdent montrent que le figement complet dans le cas des noms composés du texte coranique est rare, les locutions nominales que nous avons analysées dans cette étude sont figées du point de vue syntaxique. Pourtant, sur le plan sémantique, la non-compositionnalité et l'opacité de leur sens sont des propriétés discutables.

Ce fait recourt au caractère du style coranique lui-même puisque chaque terme dans le Coran nécessite une lecture contextuelle, « *c'est-à-dire une lecture qui situe chaque élément du texte dans le contexte littéraire de l'ensemble sémantique dont il fait partie* » (Cuypers, 2016 : 9).

التعليق [menna1]: Michel Cuypers, 2016, *La rhétorique sémitique dans le Coran*
Studia Rhetorica Biblica et Semitica

Nous sommes parties du postulat que les groupes nominaux figés ou semi-figés ont un comportement syntactico-sémantique qui les distingue des groupes nominaux libres. Le fonctionnement des groupes nominaux non-libres comme un bloc malgré leur polylexicalité pose des difficultés à la traduction, ce que notre analyse a confirmé.

Nous constatons que dans la traduction des locutions nominales, la transposition va de paire avec la modulation dans la plupart des cas. Or, l'étoffement est nécessaire dans certains cas afin d'éclaircir le sens dans le texte cible notamment dans les noms composés qui ont un référent religieux ou culturel comme سدرة المنتهي *sidrat al-montahâ* (*jujubier de la limite = un arbre céleste à la limite du Paradis). Une telle locution ne peut être employée hors d'un contexte religieux que pour indiquer le sens figé : *l'extrêmité de la gloire*.

Pour conclure, il est à noter que certaines locutions nominales qui acceptent les deux lectures –libre ou figée– dans le texte coranique ne peuvent être employées qu'au sens figé dans les textes littéraires ou ceux de la presse. La conscience à l'emploi figé d'une locution aide le traducteur à mener à bien son choix dans la langue d'arrivée. Dans cette étude, nous avons abouti une analyse approfondie, sur les plans syntaxico-sémantique et traductologique, de trois exemples de noms composés figés extraits du texte coranique. Il serait donc intéressant qu'une prochaine étude sera consacrée à la documentation et l'analyse lexicologique des locutions nominales du Coran et leurs traductions françaises afin de recueillir un corpus riche et exhautif qui aidera à la traduction ainsi qu'au traitement automatique de ce type d'expressions particulières.

Références :

Corpus :
- *Le Saint Coran* (en arabe)
- BERQUE, Jacques, 2002, *Le Coran essai de traduction*, Paris : Albin Michel, 842p.
- CHOURAQUI, André, 1990, *LE CORAN - L'Appel*, Paris : Robert Laffont - www.lenoblecoran.fr (Version électronique : 1.0 (07/13)

- CHIADMI, Mohammed, (1999), 2007, *Le Noble Coran, la nouvelle traduction française du sens de ses versets*, Lyon : Tawhid de Lyon, 760p.
- CHEBEL, Malek, 2011, *Le Coran*, Paris : Fayard, 736p.
- GROSJEAN, Jean, 1979, *Le Coran*, Paris : Philippe Lebaud, 316p.

Bibliographie :

- Abou Saad, Ahmed, 1987, معجم التراكيب و العبارات الاصطلاحية *Mo^{c}jam at-tarâkîb wa al-^{c}ibârât al-'is:t:ilah:iyyah*, Beyrout : Dar Al-^{C}ilm, 316 p.

AL-'AS:FAHANY, Abilqâssim, (1906), 1993, المفردات في غريب القرآن *Al-Mofradât fî gharîb Al-Coran*, Le Caire : Dâr Al-Tah:rîr, 722p.

- AZ-Zamakhchariy, 1998, *'Asâs Al-balâghah*, Tome II, Beyroute : Dâr Al-Kotob Al-^{C}ilmiyyah.

- ^{C}ABBAAS, H:assan, 1986, *Al-Naḥ:w Al-wâfiî*, Le Caire : Dâr Al-Macârif, 803p.

- BLACHÈRE Régis & G.D Maurice, (1970), 1984, *Grammaire de l'arabe classique*, Paris : Maisonneuve et Larousse, 508p.

- CHARAUDEAU, Patrick, 1992, *Grammaire du sens et de l'expression*, Paris : Hachette, 927p.

- CHUQUET, Hélène & PAILLARD Michel, 1989, *Approche linguistique des problèmes de traduction anglais - français*, Paris : Ophrys, 451p.

- CUYPERS, Michel, 2016, *La rhétorique sémitique dans le Coran*, Studia Rhetorica Biblica et Semitica.

- GHORÂB, Azza, 1995, التعبيرات الاصطلاحية في القرآن الكريم *at-ta^{c}bîrât al-'is:t:ilâh:iyyah fî Al-Coran Al-karîm*, Damiette : Nancy, 571p.

- GROSS, Gaston, *Les expressions figées en français : noms composés et autres locutions*, 1996, Paris : Ophrys, 161p.

- GROSS, Maurice, 1982, Une construction des phrases figées du français, *Revue québécoise de linguistique*, vol. 11, n°2, 151-185.

- H:OSAMEDDINE, Karîm Zakî, 1985, التعبير الاصطلاحي : دراسة في تأصيل المصطلح ومفهومه ومجالاته الدلالية وأنماطه التركيبية */al-Ta'bîr al-is:t:ilâḥî : dirâsah fî ta's:îl al-mus:t:alah: wa-mafhoumihi wa-majâlâtihi al-dalâliyyah wa-anmât:ihi al-tarkîbiyyah*, Le Caire : Maktabat Al-'Anjolou Al-Mas:riyyah, 301p.

- IBN MANZOUR, 1414 H., معجم لسان العرب *Mo^{c}jam Lissân Al-Arabe*, Le Caire : L'Académie de la langue arabe, 6 volumes, Beyrout : Dar Sâr, 4980p.
- IBN ^{C}âchour, Mohammed, 1393, *At-tah:rîr wa at-tanwîr*, version en ligne : www.altafsîr.com
- IBRAHIM, Amr Helmy, 2000a., Fonction et traduction des répétitions dans le Coran : modulation du même versus dissimilation dans la construction du sens, *Traduire reprises et répétitions*, (Amr Ibrahim & Hassan Filali éds), Besançon : PUF-C, 139-169.

  2015, *L'analyse matricielle définitoire : un modèle pour la description et la comparaison des langues*, Paris : CRL, 545p.
- Kazimirski Biberstein, Albin, 2004, *Le Kazimirski : dictionnaire arabe-français*, Paris : AlBouraq, 2 tomes, 3028p.
- SÎNÎ, Ismâ^{C}îl & al., 1996, المعجم السياقي للتعبيرات الاصطلاحية *Al-MoCjam as-siyâqî let-tacbîrât al-'is:t:ilâh:iyyah*, Beyroute : bibliothèque de Liban Nachiroun, 145p.

Sites web

- www.altafsir.com
- Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) http://www.cnrtl.fr/
- Trésor de la Langue Française informatisé : http://atilf.atilf.fr/tlf.htm
- Dictionnaire Le grand Robert de la langue française, 2016, 2017 (version en ligne)

Abréviations :

MCH : Traduction de Mohammed CHIADMI, *Le Noble Coran, la nouvelle traduction française du sens de ses versets*
ACH : Traduction de André CHOURAQUI, *LE CORAN - L'Appel*
JB : Traduction de Jacques BERQUE , *Le Coran essai de traduction*
JG : Traduction de Jean GROSJEAN, *Le Coran*
MACH : Traduction de Malek CHEBEL, *Le Coran*

Dét : Déterminant
N : Nom
NC : Nom composé
s. : sourate
v. : verset