جامعة المدينة العالمية
Al-Madinah International University

مجلة الرّاسخون
ARRASIKHUN JOURNAL

ARRASIKHUN JOURNAL

PEER-REVIEWED INTERNATIONAL JOURNAL

مجلّة الرّاسخون

مجلّة عالميّة محكّمة

ISSN: 2462-2508

Special Issue, May 2026

إصدار خاص - مايو 2026

مجلة الراسخـــون

مجلة عالمية محكمة

ISSN:2462-2508

أبحاث الإصدار الخاص، مايو 2026

أولًا: الدراسات الإسلامية	
البحث	صفحة
1. أسس الضبط عند الإمام ابن مجاهد (دراسة وصفية مقارنة)	24-1
2. الهدايات العقدية في سورة القمر ودورها في إصلاح الفرد والمجتمع (دراسة قرآنية تربوية)	48-25
3. العلل المحتملة لأحاديث النهي عن استعمال أواني الذهب والفضة وأثرها في أحكام استعمال الأواني من المعادن الثمينة غير الذهب والفضة	63-49
4. فقه أم المؤمنين عائشة ـ رضي الله عنها ـ في الحج (جمعًا ودراسة)	90-64
5. أحوال الأنبياء والمرسلين ما بين الموت إلى البعث من القبور (دراسة عقدية)	124-91
ثانياً: الدراسات اللغوية	
البحث	صفحة
6. المفعول به المضاف والمضاف إليه في الحزب الثامن والخمسين (دراسة نحوية دلالية)	144-125
ثالثاً: الدراسات التربوية والاجتماعية	
البحث	صفحة
7. علاقة المسؤولية الاجتماعية بالالتزام بحقوق الملكية الفكرية عند استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي: دراسة ميدانية على عينة من طلاب البكالوريوس	188-145

أعضاء هيئة تحرير المجلة:

مدير هيئة التحرير: الأستاذ المشارك الدكتور/ محمد صلاح الدين أحمد فتح الباب

نائب مدير هيئة التحرير أول: الأستاذ المساعد الدكتور/ سامي سمير عبد الفتاح عبد القوي

نائب مدير هيئة التحرير ثانٍ: الأستاذ المشارك الدكتور/ عبد الكريم أحمد مغاوري

سكرتيرة المجلة: الأستاذة/ دينا فتحي حسين

محكمو أبحاث العدد (حسب الترتيب الأبجدي):

- الأستاذ المساعد الدكتور/ أشرف علي عبد الحليم علي
- الأستاذ الدكتور/ خالد حمدي عبد الكريم
- الأستاذ المساعد الدكتور/ سامي سمير عبد القوي
- الأستاذ المساعد الدكتور/ سمير سعيد حسين الحصري
- الأستاذ المشارك الدكتور/ السيد سيد أحمد محمد نجم
- الأستاذ المشارك الدكتور/ صلاح عبد التواب سعداوي
- الأستاذ المشارك الدكتور/ عبد العالي باي زكوب
- الأستاذ المساعد الدكتور/ عبد الغني قمر جاد الله
- الأستاذ المساعد الدكتورة/ عفاف عبده إبراهيم.
- الأستاذ المشارك الدكتور/ محمد إبراهيم محمد بخيت
- الأستاذ المساعد الدكتور/ محمد السيد إبراهيم البساطي
- الأستاذ المساعد الدكتور/ محمد رشاد النجار
- الأستاذ المشارك الدكتور/ مهدي عبد العزيز أحمد
- الأستاذ المشارك الدكتور/ نادي قبيصي سرحان

Arrasikhun Journal، Special Issue, May 2026

ISSN: 2462-2508

أسس الضبط عند الإمام ابن مجاهد (دراسة وصفية مقارنة)

د. آمنة بنت جمعة سعيد قحاف

أستاذ القراءات المشارك بقسم القراءات كلية الشريعة والأنظمة – جامعة الطائف

aj.qahaf@tu.edu.sa

الملخص

يتناول هذا البحث أسس الضبط عند الإمام ابن مجاهد دراسةً وصفية تحليلية مقارنة، بهدف الكشف عن الأصول النظرية التي يقوم عليها نظام الضبط في تصور ابن مجاهد، وتجاوز المعالجة الوصفية التاريخية إلى تحليل البنية الفكرية الحاكمة لاختياراته في نقط المصاحف، وتنبع مشكلة البحث من ندرة الدراسات التي تناولت نصوص ابن مجاهد بوصفها نظامًا معرفيًا متكاملاً، إذ انصرفت أغلب الدراسات السابقة إلى الجوانب التطبيقية والإجرائية، دون الوقوف على الأسس النظرية التي تنتظمها. واعتمد البحث على المنهج التحليلي في دراسة نصوص الإمام ابن مجاهد، والمنهج الاستقرائي في جمع النصوص المتعلقة بالنقط والشكل، والمنهج المقارن من خلال موازنة آرائه بأقوال علماء اللغة والضبط، للكشف عن أوجه الاتفاق والاختلاف، وإبراز خصوصية منهجه في هذا العلم. وقد تناول البحث الضبط بوصفه أداة دلالية تؤدي في النص المكتوب وظيفة الإعراب في الكلام المنطوق، كما درس مبدأ الاقتصاد في العلامة، واعتماد ابن مجاهد على تقليل العلامات تجنبًا لإظلام النص، إضافة إلى فلسفة الموضع التي تقوم على تعدد دلالات العلامة الواحدة بحسب موقعها المكاني من الحرف، فضلًا عن مبدأ الدلالة بالعدم الذي يتجلى في ضبط التشديد والتخفيف. وخلصت الدراسة إلى أن الضبط عند ابن مجاهد ليس مجرد تحسين شكلي، بل هو نظام دلالي وظيفي متكامل، يقوم على أصول منهجية دقيقة، أبرزها التكامل بين الضبط والمعنى، والاقتصاد الإجرائي، والتكثيف الإشاري، واعتماد القارئ في فهم العلامة على المعرفة السابقة والسياق، كما كشفت المقارنة بين منهجه ومنهج الخليل بن أحمد وعلماء اللغة عن تمايز واضح؛ إذ يقوم نظام ابن مجاهد على فلسفة الموضع وتعدد وظائف النقطة الواحدة، في حين اتجهت المناهج اللاحقة إلى استقلال الرموز ووضوحها التصويري، مما جعلها أكثر شيوعًا في المصاحف المتأخرة، وتبرز أهمية البحث في تقديم قراءة أعمق لعلم الضبط بوصفه نظامًا دلاليًا لا مجرد أدوات شكلية تكميلية، وربط الجانب التطبيقي بالأصول النظرية الحاكمة له.

ISSN: 2462-2508

Abstract

This research studies the foundations of vocalization and diacritics (*Dhabt*) according to Imam Ibn Mujahid through a descriptive, analytical, and comparative study. It aims to uncover the theoretical foundations underlying Ibn Mujahid's conception of the system of diacritics, moving beyond the historical-descriptive treatment to the analysis of intellectual structure governing his choices in the diacritical marking (*Naqt*) and vowel marking (*Shakl*),of Qur'anic manuscripts (*Masahif*). The research problem stems from the scarcity of studies addressing Ibn Mujahid's texts as an integrated epistemological body, due to the fact that most previous studies have focused on applied and procedural aspects without examining the theoretical foundations organizing them. The study employs t**he analytical methodology** to examine the texts of Imam Ibn Mujahid, t**he inductive methodology** to collect texts related to consonantal pointing (*Naqt*) and vowel marking (*Shakl*), and t**he comparative methodology** by contrasting his views with those of linguists and scholars of *Dhabt* to reveal points of agreement and disagreement, thereby highlighting the distinctiveness of his methodology in this science. The research treats *Dhabt* as a semantic tool that performs the function of grammatical inflection (*I'rab*) in spoken speech within the written text. It also investigates the principle of economy in marking, highlighting Ibn Mujahid's reliance on minimizing signs to avoid cluttering or darkening the text. Additionally, it explores the philosophy of positioning, which depends on the multiple meanings of a single mark based on its spatial placement relative to the letter, as well as the principle of "signification by absence" (*Al-Dalalah bil-'Adam*), which manifests in the marking of gemination (*Tashdid*) and attenuation (*Takhfif*). The study concludes that *Dhabt* according to Ibn Mujahid is not merely an aesthetic or formal enhancement, but rather an integrated functional semantic system based on precise methodological foundations. Most notable among these are the integration between diacritics and meaning, procedural economy, semiotic condensation, and the reader's reliance on prior knowledge and context to interpret the signs. Furthermore, the comparison between his methodology and that of Al-Khalil bin Ahmad and other linguists revealed a clear distinction: Ibn Mujahid's system is based on the philosophy of position and the multi-functionality of a single dot, whereas subsequent methodologies gravitated toward independence of symbols and pictorial clarity, making them more prevalent in later manuscripts. The importance of this research lies in providing a deeper reading of the science of *Dhabt* as a semantic system rather than merely supplementary formal tools, thereby linking the applied aspect to its governing theoretical principles.

المقدمة:

يُعدّ علم ضبط المصحف من العلوم الدقيقة المرتبطة اتصالًا وثيقًا بصيانة النص القرآني أداءً ودلالةً، إذ نشأ في سياق الحاجة إلى رفع اللبس عن الرسم العثماني الذي امتاز بالتجريد، مما أوجب إيجاد وسائل كتابية تعين على تمثيل الأداء الصوتي للنص وتوجيه قراءته. ولم يكن هذا الضبط في مراحله الأولى نظامًا اصطلاحيًا مستقلاً، بل تشكّل تدريجيًا في إطار الممارسة القرائية، متداخلًا مع النقط، ومعتمدًا على فهم القارئ وخبرته.

وفي هذا السياق، يبرز ابن مجاهد بوصفه من أبرز الأعلام الذين قدّموا تصورًا مبكرًا متماسكًا لطبيعة الضبط ووظيفته، حيث تكشف نصوصه في نقط المصاحف عن بناء فكري يقوم على جملة من المبادئ، من أهمها: ارتباط الضبط بالمعنى، واعتماده أداةً لرفع اللبس، وقيامه على مبدأ الاقتصاد في العلامة، فضلًا عن اعتماده نظامًا إشاريًا تتداخل فيه الدلالات الصوتية مع التمثيل الكتابي. وتمثل هذه المبادئ إطارًا نظريًا يمكن من خلاله فهم طبيعة الضبط في مرحلته المبكرة، بعيدًا عن الاقتصار على الوصف الإجرائي أو العرض التاريخي.

وعلى الرغم من حضور علم الضبط في الدراسات القرآنية، فإن معظم المعالجات اتجهت إلى تتبع نشأته وتطوره، أو بيان طرائق تطبيقه، دون الوقوف على فلسفته بوصفها بنية فكرية تفسر اختياراته وحدوده وآلياته. ومن هنا تبرز أهمية هذه الدراسة التي تسعى إلى تحليل فلسفة الضبط عند ابن مجاهد من خلال نصوصه، والكشف عن الأسس التي يقوم عليها نظام النقط في تصوره، مع تفسير تطبيقاته العملية في ضوء هذه الأسس.

وتنبع أهمية هذا التوجه من كونه يتيح قراءة أعمق لعلم الضبط، بوصفه نظامًا دلاليًا لا مجرد أدوات شكلية، كما يسهم في ربط الجانب التطبيقي بالأصول النظرية التي تحكمه، ويكشف عن طبيعة العلاقة بين النص المكتوب والأداء المنطوق في التراث القرآني. كما أن اعتماد المنهج التحليلي في هذه الدراسة يهدف إلى تجاوز العرض الجزئي للنصوص، إلى استنباط البنية الفكرية الكامنة فيها، وربط مفاهيمها الجزئية بإطار نظري متكامل.

وبناءً على ذلك، تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن سؤال رئيس يتمثل في: ما فلسفة الضبط عند ابن مجاهد؟ وكيف تتجلى في بنية نظام النقط وتطبيقاته؟ وذلك من خلال تحليل نصوصه واستقراء دلالاتها، في إطار منهجي يقوم على التحليل النصي والتفسير المفاهيمي.

مشكلة الدراسة:

تتمثل المشكلة في أن نصوص ابن مجاهد لم تُدرس بوصفها نظامًا فكريًا متكاملًا في الضبط، بل عُرضت غالبًا على نحو جزئي، دون تحليل بنيتها الداخلية وربط تطبيقاتها بأسسها النظرية.

أسئلة الدراسة:

كيف عرّف ابن مجاهد الشكل والنقط ووظيفتهما؟

ما الأسس الفكرية التي تحكم نظام الضبط عنده؟

كيف عالج الظواهر الصوتية (الإعراب، الهمز، التشديد) في نظام النقط؟

ISSN: 2462-2508

أهداف البحث:

- تحليل نصوص ابن مجاهد بوصفها بناءً نظريًا للضبط.
- الكشف عن فلسفة الضبط في ضوء عباراته.
- ربط التطبيقات الجزئية بالأصول الكلية.
- إبراز خصائص النظام النقطي المبكر.

أهمية البحث:

- تحويل نصوص الضبط من مادة وصفية إلى مادة تحليلية
- إبراز الأسس النظرية لعلم النقط
- خدمة الدراسات القرآنية في بعدها المنهجي

منهج البحث:

يعتمد البحث على المنهج التحليلي من خلال تحليل نصوص الإمام ابن مجاهد واستخلاص دلالاتها، كما يوظّف المنهج الاستقرائي في جمع النصوص المتعلقة بالنقط والشكل، ويستعين بالمنهج المقارن من خلال موازنة آراء الإمام ابن مجاهد بأقوال غيره من الأئمة، للكشف عن أوجه الاتفاق والاختلاف، وإبراز خصوصية تصوره في علم الضبط.

الدراسات السابقة:

لم أقف – في حدود ما اطّلعت عليه – على دراسة تناولت فلسفة الضبط عند الإمام ابن مجاهد تناولًا مستقلاً.

هيكل البحث:

يتكون من مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة

التمهيد: الإطار المفاهيمي للضبط

أولاً: التعريف بالنقط والضبط، والعلاقة بينهما

ثانياً: تعريف الشكل

ثالثاً: العلاقة بين النقط والشكل

المبحث الأول: أسس الضبط عند ابن مجاهد

المطلب الأول: الضبط بوصفه أداة دلالية

المطلب الثاني: مبدأ الاقتصاد في الضبط

المطلب الثالث: الضبط بوصفه نظامًا إشاريًا

المطلب الرابع: الضبط وعلاقته بالقارئ

المبحث الثاني: التطبيقات العملية لنظام الضبط عند ابن مجاهد

المطلب الأول: ضبط الإعراب ووظيفته الدلالية

المطلب الثاني: ضبط الهمز وآلياته (الساكن والمتحرك)

المطلب الثالث: ضبط التشديد والتخفيف

المطلب الرابع: تمثيل المد والتنوين وتكثيف الدلالة

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات

تمهيد: الإطار المفاهيمي للضبط

يُطلق على علم الضبط، علم النقط، وهو المصطلح الذي استعمله عدد من الأئمة، من أبرزهم الإمام ابن مجاهد، والإمام أبو عمرو الداني، الذي صرّح به في عنوان كتابه "المحكم في نقط المصاحف"، مما يدل على شيوع هذا الاصطلاح في التعبير عن هذا العلم في مراحله المبكرة.

أولاً: التعريف بالنقط والضبط، والعلاقة بينهما

النقط لغة: قال ابن منظور: نقط الحرف ينقطه نقطاً: أعجمه، والاسم النقطة ونقط المصاحف

تنقيطاً فهو نقاط، والنقطة فعلة واحدة[1].

النقط اصطلاحاً: استعمل لفظ النقط ويُراد به معنيين:

نقط الإعراب: وهو ما يعرض للحرف من حركة، أو سكون، أو مدّ، أو شدّ، وغير ذلك[2].

نقط الإعجام: وهو النقط الدال على ذات الحرف وتمييز الحروف المتماثلة في الرسم من بعضها بوضع نقطة تمنع العجمة واللبس[3]، قال الجوهري: العجم: النقط بالسواد، مثل التاء عليه نقطتان، يقال: أعجمت الحروف، والتعجيم مثله، ولا تقل عجمت[4].

تعريف الضبط:

الضبط لغة: لزوم الشيء، وحبسه، يقال: ضبط عليه وضبطه يضبط ضبطاً وضباطة، وضبط الشيء حفظه بالحزم، والرجل ضابط أي: حازم، ويقال: ضبط الكتاب ونحوه أصلح خلله، أو صححه وشكله[5].

والضبط في اصطلاح أهل هذا العلم هو: علم يعرف به ما يدل على عوارض الحروف، من حركة وسكون وشد ومد وغيرها، من حيث وضعها، وتركها، وكيفيتها، ومحلها، ولونها[6].

ومن ذلك نشأت تسمية ناقط المصحف وناسه بالضابط[7].

ثانياً: تعريف الشكل

الشكل لغة: قال أبو حاتم: شكلت الكتاب أشكله، فهو مشكول، إذا قيدته بالإعراب[8].

الشكل اصطلاحاً: علامات مخصوصة تلحق الحرف للدلالة على الحركة بهدف إزالة الإشكال واللبس[9]

ثالثاً: العلاقة بين النقط والشكل

وبناء على ما سبق يمكن القول إن الضبط والشكل والنقط ألفاظ مترادفة، ولكن إطلاق الضبط والشكل على النقط حقيقة- إذ الجميع شكل وضبط- وأما إطلاق النقط على الشكل والضبط فمجاز؛ لأن النقط في الحقيقة هو الشكل المدور الصغير الجزم[10] فيشتركان في وظيفة واحدة، وهي ضبط الحرف، وبيان هيئته وما يطرأ عليه من حركة أو سكون أو تشديد أو مدّ، وعلى هذا فالنقط مصطلح مشترك يطلق على الضبط والشكل، وعلى الإعجام الدال على ذات الحرف، وكلها تؤدي إلى معنى واحد، وهو رفع اللبس عن الكلمة[11].

وقد صرّح الإمام ابن مجاهد بذلك بقوله: «الشكل والنقط شيء واحد»، غير أنه أشار إلى فرق من جهة الإدراك، حيث يكون الشكل أسرع فهمًا عند القارئ؛ لاختلاف صوره وتنوع علاماته، في حين

(1) ينظر: لسان العرب (7/ 417)

(2) ينظر: الطراز في شرح ضبط الخرّاز (ص:33)

(3) ينظر: تاريخ الأدب (ص: 88)

(4) ينظر: تاج اللغة وصحاح العربية (5/ 710)

(5) ينظر: لسان العرب (7/ 340)، القاموس المحيط (675).

(6) ينظر: الطراز (ص: 9)، دليل الحيران (ص: 418)، سمير الطالبين، للضباع (ص: 163).

(7) ينظر: مختصر التبيين (2/ 41).

(8) ينظر: تهذيب اللغة (25/10)

(9) ينظر: سمير الطالبين في رسم وضبط الكتاب المبين (ص: 79)

(10) ينظر: حلة الأعيان لوحة (16/ ب).

(11) ينظر: دليل الحيران (ص: 418).

تتشابه صورة النقط في أصلها، وإن اختلفت دلالاتها فقال: «... غير أن فهم القارئ يسرع إلى الشكل أقرب مما يسرع إلى النقط لاختلاف صورة الشكل واتفاق صورة النقط إذ كان النقط كله مدورا فيه الضم والكسر والفتح والهمز والتشديد بعلامات مختلفة» [1]

كما يشير أبو داود السجستاني إلى أن النقط أقدم من الشكل من حيث الاستعمال، وإن كانا جميعًا نظامين اصطلاحيين نشآ معًا، إلا أن النقط سبق في التطبيق، ويذكر أن الشكل في الكتب قد اشتهر منذ زمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، الذي يُنسب إليه وضعه، وأن الشكل في المصحف يُعدّ أسرع إلى فهم المبتدئ، لما يتسم به من وضوح في العلامة. [2]

وبعد شيوع استعمال نقط الإعراب والإعجام في المصاحف والرسائل والمكاتيب وغيرها، وكان لا يميز بينها إلا باللون ، وجد الكتاب عقبات في ضبط الكلمات من حيث إن النقط جميعه كان مدوراً، ويحتاج فيه الناسخ إلى قلمين ومدادين بلونين: أحدهما أسود أو أكحل، وثانيهما أحمر، إضافة إلى احتمال التباسها بنقاط الإعجام بعد الكتابة، فاهتدى الخليل بن أحمد (ت: 170هـ) إلى سبيل يذلل فيه على النساخ تلك العقبات، ولا يلزمهم معه تعدد المحابر والأقلام، فعمل على تطوير نقط أبي الأسود بتخصيص كل حركة بعلامة معينة، لا ينصرف الذهن إلا لها- لا كما في النقط المدور- إذ جعلها مأخوذة من صور الحروف فالضمة واو صغيرة الصورة في أعلى الحرف؛ لئلا تلتبس بالواو، والكسرة ياء تحت الحرف، والفتحة ألف مبطوحة فوق الحرف. وبهذه الطريقة أمكن للكاتب الجمع بين الكتابة والإعجام والشكل بمداد واحد.

واستعمل العلماء شكل الخليل: "الشكل المستطيل" أو "النقط المطول" في كتبهم لضبط الألفاظ والشعر واللغة وغيرها دون القرآن، وظلوا على ذلك زمناً طويلاً وهم لا يجرؤون على استعماله في ضبط المصاحف، اتباعاً للسلف، واتقاء لتهمة الإحداث في الدين، وكانوا يسمون ضبط الخليل "شكل الشعر"، وكل ذلك صيانة للقرآن أن يلحقه التبديل، أو يتعاوره التغيير[3].

وقد اختار الإمام أبو عمرو الداني نقط أبي الأسود في نقط المصاحف، واختار أبو داود نقط الخليل في الأجزاء والألواح ولم يمنعه في الأمهات؛ لأنه أبين وأوضح من النقط المدور، ثم أجاز أبو داود استعماله عموماً في المصاحف فقال: "واتباع الخليل وسيبويه في الشكل المأخوذ من الحروف التي يضبط الناس اليوم في الظروف والأخبار والشعر، وجعل الشدة على صورة الشين حسن أيضاً غير ممنوع في المصحف؛ لفشو ذلك أيضاً واستعماله قديماً، وإقرار الناس ذلك ورضاهم به، وتركهم إنكاره"[4].

(1) ينظر: المحكم (ص:23)

(2) ينظر: أصول الضبط وكيفيته على وجه الاختصار (ص: 4)

(3) ينظر: المحكم (ص:71- 72)، دليل الحيران (ص: 419)، الطراز، قسم الدراسة (ص: 59- 61)، علم الكتابة العربية (ص: 81).

(4) ينظر: أصول الضبط (ص: 55).

ISSN: 2462-2508

قال المقرئ ميمون الفخار (ت: 816هـ):

وذا الذي يعزى إلى الخليل ... أسرع للإفهام في التأويل

لأنه مختلف في الصورة ... ليس كذاك النقط خذ تفسيره[1].

وقد عمت طريقة الخليل، وارتضاها المسلمون في كتابة المصاحف وسائر العلوم، وأدخل عليه العلماء بعض التحسينات حتى استقر بها الحال إلى الوضع المعروف حالياً، وما زال باب التحسين مشرعاً فيما يخص علامات ضبط المصحف؛ بعد اجتماع أهل العلم والاختصاص، والرجوع إلى ما له أصل عند العلماء؛ لأنه من العلوم الاجتهادية في أصله وتطوره [2].

المبحث الأول: أسس الضبط عند ابن مجاهد

المطلب الأول: الضبط بوصفه أداة دلالية لفهم المعنى

ينطلق ابن مجاهد من تقرير مبدئي يجعل الضبط عنصرًا أساسًا في فهم النص، وذلك في قوله: «الشكل سمة للكتاب كما أن الإعراب سمة لكلام اللسان، ولولا الشكل لم تُعرف معاني الكتاب كما لولا الإعراب لم تُعرف معاني الكلام» [3].

وتكشف هذه العبارة عن تماثل وظيفي بين الضبط والإعراب، إذ يُسند إلى الضبط في الكتابة ما يُسند إلى الإعراب في النطق، وهو بيان المعنى وتحديد وجه الدلالة.

ويترتب على هذا التصور أن الضبط ليس مجرد أداة تكميلية، بل هو مكوّن دلالي لازم، تتوقف عليه سلامة الفهم، خاصة في النص القرآني الذي يحتمل –في عدم وجود العلامة– أوجهًا متعددة.

كما أن قوله:« الشكل لما أشكل» دلَّ على أن وظيفة الضبط تنحصر في رفع اللبس، مما يؤكد طبيعته الوظيفية المرتبطة بالسياق الدلالي، وبناءً على ذلك فإن الضبط عند ابن مجاهد يُفهم بوصفه: أداة تفسيرية تُوجّه المعنى، لا مجرد وسيلة لتمثيل الصوت.

المطلب الثاني: مبدأ الاقتصاد في الضبط

يؤسس ابن مجاهد لنظام يقوم على تقليل العلامات دون الإخلال بالدلالة، كما في قوله: «ليس على كل حرف يقع الشكل، إنما يقع على ما إذا لم يُشكل التبس [4]»، وقوله: «ولو شُكِّل الحرف من أوله إلى آخره... لأظلم ولم تكن فائدة إذ كان بعضه يؤدي عن بعض»

ويكشف هذان النصان عن وعي دقيق بأن الإفراط في العلامات يؤدي إلى إظلام النص وإضعاف وضوحه، وأن الكلمة تمتلك بنية داخلية متكاملة تجعل بعض عناصرها يغني عن بعض.

كما يدل قوله « بعضه يؤدي عن بعض » على أن النظام لا يعتمد على التراكم الكمي للعلامات، بل على: التكامل الدلالي بين أجزاء الكلمة، ومن ثمّ، فإن الاقتصاد في الضبط عند ابن مجاهد: اختيار

(1) ينظر: الدرة الجلية (ص: 27).

(2) لمزيد من الفائدة ينظر: توحيد الرسم والضبط في طباعة المصاحف، (ص: 181)، وما بعدها.

(3) ينظر: المحكم (ص:23)

(4) ينظر: المحكم (ص:210)

منهجي يوازن بين الإيضاح والاختصار.

المطلب الثالث: الضبط بوصفه نظامًا إشاريًا

يتسم نظام الضبط عند ابن مجاهد بطابع إشاري واضح، يعتمد على العلاقة بين وجود العلامة وغيابها، كما يتجلى في تمثيل التشديد والتخفيف، حيث يقول: «فكان خلوها من النقطة دليلًا على أنها مخففة، وكان طرحك لها دليلًا على تشديدها »[1] ويكشف هذا النص عن اعتماد الضبط على الدلالة الثنائية (وجود/غياب)، بحيث لا تُفهم العلامة بذاتها، بل في مقابل غيابها، وهو ما يجعل النظام قائمًا على المقارنة النسبية.

كما يؤكد هذا الطابع قوله: «...ليس على كل حرف يقع الشكل» إذ يدل على أن غياب العلامة في غير موضع اللبس يُعد جزءًا من النظام، لا نقصًا فيه.

ومن جهة أخرى، فإن قوله: «الشكل والنقط شيء واحد» يشير إلى أن العلامة لم تكن قد استقلت بوظيفة رمزية محددة، بل كانت تؤدي وظائف متعددة بحسب السياق، وعليه، فإن الضبط عند ابن مجاهد:

نظام إشاري يقوم على الدلالة النسبية، ويعتمد على السياق والمعرفة السابقة، لا على الترميز المستقل.

المطلب الرابع: الضبط نظام اصطلاحي يعتمد على القارئ

يرى الإمام ابن مجاهد أن النقط والشكل في حقيقتهما شيء واحد، وإن اختلف التعبير عنهما؛ إذ يقول: «الشكل والنقط شيء واحد غير أن فهم القارئ يسرع إلى الشكل أقرب مما يسرع إلى النقط[2] »

ويُفهم من هذا النص أن الاختلاف بين المصطلحين ليس اختلافًا في الحقيقة، بل في طريقة الإدراك والاصطلاح؛ فالشكل والنقط يؤديان وظيفة واحدة، وهي ضبط الحرف وبيان كيفية قراءته، غير أن العلامات الشكلية أوضح للقارئ وأسرع في الفهم.

ويؤكد ذلك بقوله: «لا يقدر أحد على القراءة في مصحف منقوط إذا لم يكن عنده علم بالنقط»، مما يدل على أن هذا النظام – سواء سُمّي نقطًا أو شكلًا – لا يُفهم بذاته، بل يحتاج إلى معرفة سابقة بأصوله.

كما يشير إلى سعة هذا العلم بقوله: «وفي النقط علم كبير واختلاف بين أهله»، وهو ما يدل على أن النقط (والشكل تبعًا له) ليس مجرد علامات بسيطة، بل علم قائم له قواعده وتفصيلاته، وعليه، فإن توحيد ابن مجاهد بين النقط والشكل يكشف عن نظرته إلى الضبط بوصفه نظامًا واحدًا متكاملًا، تتعدد تسمياته، وتتحد وظيفته، ولا تكتمل دلالته إلا بفهم القارئ له.

المبحث الثاني: التطبيقات العملية لنظام الضبط عند ابن مجاهد

المطلب الأول: ضبط الإعراب ووظيفته الدلالية

أولا: منهج ضبط الإعراب عند ابن مجاهد:

قال أبو بكر بن مجاهد في كتابه في النقط الشكل

(1) ينظر: المحكم (ص:211)

(2) ينظر: المحكم (ص:23)

سمة للكتاب كما أن الإعراب سمة لكلام اللسان ولولا الشكل لم تعرف معاني الكتاب كما لولا الإعراب لم تعرف معاني الكلام والشكل لما أشكل وليس على كل حرف يقع الشكل إنما يقع على ما إذا لم يشكل التبس ولو شكل الحرف من أوله إلى آخره أعني الكلمة لأظلم ولم تكن فائدة إذ كان بعضه يؤدي عن بعض، والشكل والنقط شيء واحد غير أن فهم القارئ يسرع إلى الشكل أقرب مما يسرع إلى النقط لاختلاف صورة الشكل واتفاق صورة النقط إذ كان النقط كله مدورا فيه الضم والكسر والفتح والهمز والتشديد بعلامات مختلفة وذلك عامته مجتمع في النقط غير أنه يحتاج أن يكون الناظر فيه قد عرف أصوله ففي النقط الإعراب وهو الرفع والنصب والخفض وفيه علامات الممدود والمهموز والتشديد في الموضع الذي يجوز أن يكون مخففا والتخفيف في الموضع الذي يجوز أن يكون مشددا.

ثم ذكر أصولا من النقط ثم قال ففي نقط المصاحف المدور الرفع والنصب والخفض والتشديد والتنوين والمد والقصر ولولا أن ذلك كله فيه ما كان له معنى، قال وقد كان بعض من يحب أن يزيد في بيان النقط ممن يستعمل المصحف لنفسه ينقط الرفع والخفض والنصب بالحمرة وينقط الهمز مجردا بالخضرة وينقط المشدد بالصفرة كل ذلك بقلم مدور وهذا أسرع إلى فهم القارئ من النقط بلون واحد بقلم مدور قال وفي النقط علم كبير واختلاف بين اهله ولا يقدر احد على القراءة في مصحف منقوط إذا لم يكن عنده علم بالنقط بل لا ينتفع به إن لم يعلمه.

قال ابن مجاهد ليس يقع الشكل على كل حرف إنما يقع على ما إذا لم يشكل التبس قال ولو شكل الحرف من أوله إلى آخره أعني الكلمة لاظلم الكتاب ولم تكن فائدة إذ كان بعضه يؤدي عن بعض[1].

قال ابن مجاهد في نقط المصاحف المدور الرفع والنصب والخفض والتشديد والتنوين والمد والقصر ولولا أن ذلك كله فيه ما كان له معنى قال والساكن من الحروف لا ينقط في المصحف نحو: (كل من عليها فان) (كل يوم هو في شأن) لا يطرح على ألف (فان) شيء وتنقط الألف التي في (شأن)؛ لأنها هي الهمزة[2].

ويتضح من نصوص ابن مجاهد أن الإعراب يُعدّ جزءًا أساسيًا من نظام الضبط، حيث جعله داخل النقط نفسه، كما في قوله: «ففي النقط الإعراب وهو الرفع والنصب والخفض » وهذا يدل على أن الضبط عنده لا يقتصر على بيان كيفية النطق، بل يتجاوز ذلك إلى بيان المعنى من خلال تحديد الوظيفة النحوية للكلمة.

كما يؤكد قوله«: الشكل سمة للكتاب كما أن الإعراب سمة لكلام اللسان » أن الضبط يقوم بدور مماثل للإعراب في الكلام المنطوق، أي أنه وسيلة لفهم المعنى وتوجيهه، وهذا يعني أن القارئ لا يعتمد على الصوت فقط، بل يحتاج إلى العلامة لفهم المراد

(1) ينظر: المحكم (ص:210) ، وقال ابو عمرو جميع ما أورده ابن مجاهد في هذا الباب صحيح بين لطيف حسن وبالله التوفيق (ص: 23 – 24).

(2) ينظر: المحكم (ص:211).

من النص.

غير أن ابن مجاهد لا يفصل بين الإعراب وغيره من الظواهر، بل يدمجها جميعًا داخل نظام النقط، بحيث قد تؤدي العلامة الواحدة أكثر من وظيفة في الوقت نفسه. وهذا يجعل النظام لديه: مختصرًا في علاماته؛ لكنه يحتاج إلى فهم وخبرة من القارئ.

ثانيا: منهج ضبط الإعراب عند علماء اللغة:

إن النقط لما كان صورة واحدة احتيج فيها إلى شيئين: أحدهما: أن يكون لونه غير لون المنقوط، والثاني: اختلاف وضعها حتى تدل على الرفع والنصب والجر وغير ذلك، قال أبو بكر[1]: وأنا أذكر ما حكاه اليزيدي[2]، عن أبي عمرو بن العلاء[3]، فإن أحوج ذلك إلى زيادةِ بيان زدت، وإن غادر شيئا ذكرته، إن شاء الله[4].

قال اليزيدي: إذا كان الحرف مرفوعا نقطته قدامه، وإذا كان نصبا ففوقه، وإذا كان خفضا فتحته، تفعل بكل حرف يجيء، تعطيه حصته من الإعراب إلا ما يستدل بغيره عليه فتتركه للإيجاز. وقال: إنما النقط على الإيجاز، ولو أنهم تتبعوا كل ما ينبغي أن ينقط عليه فنقطوه لفسد المصحف، لو نقطوا: ﴿كَمَثَلِ جَنَّةٍ﴾ [البقرة ٢٦٥]: فوق الكاف والميم والثاء فسد، ولكنهم استغنوا بنصبة[5] الميم فعرفت، والإيجاز في النقط أحسن[6]، فإذا جاء شيء يستدل بغيره عليه ترك للإيجاز، إذا جاء مثل: ﴿قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران ١٦٩]، فإنك تنقط على القاف رفعة[7]، ولا تنقط على التاء؛ لأن الرفعة على القاف تدل على أنها (قُتِلُوا) إلا أن يجيء ﴿وَقُتِّلُوا۟ تَقْتِيلًا ﴿٦١﴾﴾ [الأحزاب ٦١] مثقلة، فلا بد من

(1) أبو بكر: هو مؤلف الكتاب محمد بن السري السراج، رحمه الله.

(2) يحيى بن المبارك بن المغيرة، أبو محمد البصري، صاحب أبي عمرو بن العلاء، وسكن بغداد، وكان اليزيدي ثقة، وكان أحد القراء الفصحاء، وكان قد أخذ علم العربية عن أبي عمرو بن العلاء، والخليل ابن أحمد، ومن كان في زمانهما، وله عدد من الكتب، منها كتاب في النقط والشكل، توفي سنة ٢٠٢هـ (ينظر: طبقات النحويين واللغويين ص: ٦١-٦٥، وإنباه الرواة ٤/ ٣١-٣٩).

(3) أبو عمرو بن العلاء، اختلف في اسمه، فقيل اسمه زبان، وقيل غير ذلك، إمام أهل البصرة في زمانه في اللغة والنحو والقراءة، وهو أحد القراء السبعة، توفي سنة ١٥٤هـ (ينظر: طبقات النحويين واللغويين ص: ٣٥-٤٠، وإنباه الرواة ٤/ ١٣١-١٣٩).

(4) لم يشتهر لأبي عمرو بن العلاء كتاب في النقط والشكل، ولم ينقل عنه الداني أي قول يتعلق بالنقط في كتابه المحكم، وقد ذكر الداني في المحكم (ص ٩) أن الخليل بن أحمد هو أول من صنف النقط في كتاب، وذكر أن لليزيدي كتابا في النقط، ولابنه أبي عبد الرحمن عبد الله أيضا، ولا شك في صدق ما قاله اليزيدي من أخذه النقط عن أبي عمرو بن العلاء، فهو شيخه في القراءة واللغة، ولعله أخذ النقط عنه مشافهة وعملا، ثم دونه في كتابه، والمشهور أن النقط من اختراع أبي الأسود الدؤلي، أخذه عنه تلامذته، مثل نصر بن عاصم ويحيى بن يعمر (ينظر: المحكم ص: ٦)، وأخذه عنهما أبو عمرو بن العلاء، فهما من أشهر شيوخه في القراءة من أهل البصرة (ينظر: معرفة القراء ١/ ٢٢٥، غاية النهاية ١/ ٢٨٩).

(5) يريد بالنصبة: الفتحة.

(6) كان ذلك في القرون الأولى، ثم أوجب العلماء استعمال النقط والشكل كاملا في المصحف بعد ذلك، نقل الداني في المحكم (ص ٢١٠) عن ابن مجاهد البغدادي (ت ٣٢٤هـ) قوله: "ليس يقع الشكل على كل حرف، إنما يقع على ما إذا لم يشكل التبس"، ونقل عن ابن المنادي (ت ٣٣٤هـ) قوله: "النقط والشكل إنما جعلا للضرورات المشكلات يسرا، لا أن ينقط كل حرف من الكلمة سكن أو تحرك". لكن الداني قال (ص: ٥٦): "وإذا كان سبب نقط المصاحف تصحيح القراءة وتحقيق ألفاظ التلاوة... فسبيل كل حرف أن يوفى حقه بالنقط".

(7) يريد بالرفعة: الضمة.

التشـديد، لئلا تختلط بـــ (فُعِلُوا) الحقيقية[1]، وما جاءك مما يشبه هذا فعلى ما ذكرت لك[2].

وعند المقارنة، نجد أن مسـألة "نقط الإعراب" من أدق المباحث التي تناولها علماء العربية الأوائل لتأمين القراءة الصحيحة للنص القرآني ومنع اللبس فيه، وقد برز في هذا السـياق اتجاهان رئيسـان: أحدهما يمثله الإمام ابن مجاهد، والآخر يمثله علماء اللغة الأوائل (كـأبي عمرو بن العلاء واليزيـدي). ومن خلال اسـتقراء المصـادر، يمكن عقد المقارنة بين المنهجين على النحو الآتي:

أولاً: منهج ابن مجاهد:

يقوم على أن وظيفة النقط والشـكل واحدة، وهي إزالة الإشـكال؛ فالإعراب للسـان، والشـكل للعين. ويعتمد نظامًا موحّدًا من النقط يشـمل الظواهر الصـوتية والنحوية معًا (الإعراب، الهمز، المد، التشـديد)، وقد أشـار إلى أن بعض القراء فضـلوا اسـتخدام الألوان لتمييز هذه الوظائف؛ كالحمرة للإعراب، والخضـرة للهمز، والصـفرة للتشـديد، لتسهيل الفهم على القارئ.

مزاياه:

الشـمول فيركز المنهج على المواضـع التي يقع فيها اللبس فقط (ما أشـكل)، مع الاختصـار، والوضـوح اللوني باستخدام الألوان (عند من استعملها) يسرّع فهم القـارئ للفرق بين الإعراب والظواهر الأخرى.

مآخذه: يحتاج إلى معرفة مسـبقة بقواعد النقط، وقد يورث دمج الوظائف شـيئًا من الغموض دون تمييز لوني.

ثانياً: منهج اللغويين:

قام منهج اللغويين على فلسـفة مكانية دقيقة، تربط بين موقع النقطة ونوع الحركة الإعرابية، مع اعتماد "الإيجاز" كأصل أصيل في الضبط.

آلية الضبط عندهم: تعتمد طريقتهم على "الجهات"؛ فإذا كان الحرف مرفوعاً نُقطت النقطة أمامه، وإذا كان منصوباً فـ فوقه، وإذا كان مخفوضاً فـتحته، ويطبق هذا على كل حرف يقتضـي إعراباً، ما لم يوجد دليل يغني عن النقط.

مزاياه:

وضـوح دلالي قائم على المكان، واقتصـاد ذكي في العلامات مع اعتماد الاستدلال السياقي، فيكتفون بنقطة واحدة لتدل على بنية الكلمة كاملة، مثل نقط القاف بالرفع في (قُتلوا) للاسـتدلال على أنها مبنية للمجهول، دون الحاجة لنقط التاء.

مآخذه:

مخاطرة اللبس عند التشـابه: قد يؤدي الإيجاز المفرط إلى إشـكال في بعض الصـيغ الصـرفية، مما يضـطرهم لكسر قاعدة الإيجاز والعودة للضبط التفصيلي، كما في التفريق بين (قُتلوا) و(قُتّلوا) بالتشـديد لئلا يختلط البناء للمجهول الحقيقي بغيره، واعتماده على القياس حيث يتطلب من القارئ قدرة عالية على القياس والاستنباط (الاستدلال بغير المنقوط على المنقوط)، وهو ما قد لا يتوفر لكل القراء.

(1) يريد بقوله: (بـــ فُعِلُوا): قُتِلُوا، بضم القاف وكسر التاء من غير تشديد.

(2) ينظر: كتاب المصاحف (٢/ ٥٣٢)، المحكم (ص: ٢١١).

الخلاصة:

يكمن الفرق الأساسي في أن ابن مجاهد يميل إلى نظام "تكامل العلامة" مع إمكانية التمييز بالألوان، ويرى أن النقط والشكل شيء واحد وظيفياً، بينما يركز علماء اللغة على نظام "توزيع الجهة" (المكان) والاعتماد المكثف على "الإيجاز الاستدلالي"، حيث تعمل العلامة الواحدة كمفتاح لفهم بنية الكلمة بالكامل دون الحاجة لتكرار النقط على كل الحروف، وكلا المنهجين اتفقا على على تجنّب كثرة النقط صيانةً لهيئة المصحف.

المطلب الثاني: ضبط الهمز وآلياته (الساكن والمتحرك)

أولا التعريف بالهمز:

الهَمْزُ مصدر للفعل هَمَزَ، ويأتي بِعِدَّةِ معانٍ، منها: العَصْر والضرب والنخْس والدفع والضغط، ومنه الهمز في الكلام؛ لأنه يضغط، ومنه الهَمَّاز والهُّمزة وهو العَيَّاب في الغَيْب، كما في قوله تعالى: ﴿هَمَّازٍ مَّشَّآءٍۭ بِنَمِيمٍ ﴿١١﴾﴾ [القلم: ١١]، وقوله تعالى: ﴿وَيۡلٞ لِّكُلِّ هُمَزَةٖ لُّمَزَةٍ ﴿١﴾﴾ [الهمزة: ١]

وكل شيء دفعته، فقد هَمَزْته، يقال: قوسٌ همزى: شديدة الدفع للسهم، وسُميت الهمزة؛ لأنها تهمز فتَهتُّ فتنهزُ عن مخرجها[1]، ولاحتياجها عند النطق بها إلى ضغط الصوت ودفعه بكلفة؛ ليخرج من أقصى الحلق.

قال الرجراجي (899هـ): «وأمَّا حقيقة الهمز في الاصطلاح فيدلُّ على معنيين، فيطلق ويراد به: المصدر، فيقال: همزتُ الحرفَ أَهْمُزُه هَمْزًا، ويراد به: جمع هَمزة، فيقول في المفرد هَمزة، وتقول في الجمع هَمْز بإسقاط التاء، وهو اسم جنس»[2].

ويُعَبَّر عن الهمزة بالألف المهموزة؛ لأنها لا تقوم بنفسها ولا صورة لها، فلذا تكتب مع الضمة واواً، ومع الكسرة ياءً، ومع الفتحة ألفاً، وبسبب هذا أنكر بعض العلماء حرفية الهمزة؛ كالفراء (ت: 207هـ)، وثعلب (ت: 291هـ) والأزهري (ت: 370هـ)، وذهبوا إلى أن عدد حروف العربية ثمانية وعشرون حرفاً، وجمهور العلماء من اللغويين والنحويين كالخليل بن أحمد، وسيبويه (ت: 180هـ) على أنها حرف قائم بذاته، وحروف الهجاء عندهم تسعة وعشرون.

والهمزة أثقل الحروف، لا خلاف في ذلك بين النحاة والقراء؛ لبعد مخرجها -كما تقدم- واجتماع صفتين فيها من صفات القوة: وهما الجهر والشدة، ولهذا اعتورت عليها أنواع التخفيف، من قلب وحذف ونقل وتسهيل بين بين[3].

قال السمين الحلبي (ت: 756هـ): «وسُمي ما يفعله أهل اللسان بالهمزة تسهيلاً؛ لوجود الخفة في ذلك، وذلك لأن الهمزة حرف جَلْدٌ على اللسان، في النطق به مشقة؛ لبعد مخرجه، ولأنه كالسَّعلة، والناطق به

(1) ينظر: مقاييس اللغة (6/ 65)، لسان العرب (5/ 427)، القاموس المحيط (ص: 529).

(2) ينظر: حُلَّةُ الأعيان: لوحة (106/ ب- 107/ أ).

(3) ينظر: الكِتاب (3/ 541)، (4/ 102)، سر صناعة الإعراب (1/ 55)، الرعاية (44، 56)، المحكم (144)، العقد النضيد، (2/ 712)، تاج العروس (1/ 125)، الهمز وأخواتها بين القراء واللغويين، ، مجلة آفاق الثقافة والتراث (105)

كالمتهوع[1]؛ ولأن فيه نبرة ليست في غيره، فتُوصَّل إلى خفة النطق بالتسهيل المذكور، كما تُسهَّل الطريق الشاقة»[2].

قال أبو عمرو الداني في الأرجوزة المنبهة:

والهمزُ فيه كُلفةٌ وتعبُ

لأنه حرفٌ شديدٌ صعبُ

يُخرجه الناطق باجتهادِ

من صدره وقوة اعتمادِ

يعيبه الكلفةُ والتنطُّعُ

إذ هو كالسَّعلةِ والتهوُّعُ

لذاك فيه النقلُ والتسهيلُ

بالجعل بين بين والتبديلُ[3].

والحقُّ أنَّ للهمز وجهين: التحقيق والتخفيف – استناداً على اللغة المنطوقة لا المكتوبة– فهو ليس صوتاً واحداً، وإنما صوتان أصلان: صامت وصائت[4]، نطق بهما العرب، قبل أن يجيء الخط ويمثلهما الرسم.... وحين جاء الخط مثلهما الرسم جميعاً بصورة واحدة في أول الأمر، وهي الألف، ثم فُرِّق بينهما في الرسم تبعاً للفرق بينهما في النطق[5].

وللهمز عند القرَّاء سبعة أحكام: التحقيق، والتسهيل بين بين، والبدل بالألف، والبدل باليا، والبدل بالواو، والنقل، والإسقاط، بيد أن التحقيق هو الأصل من أحكامه.

ثانيا: الهمز عند ابن مجاهد:

قال الإمام ابن مجاهد: «والساكن من الحروف لا ينقط في المصحف نحو كل من عليها فإن كل يوم هو في شأن لا يطرح على ألف فإن شيء وتنقط الالف التي في شأن لأنها هي الهمزة[6]»

قال ابن مجاهد: «الممدود من الهمز تطرح النقطة فيه على يسار الألف، وهو وجهها كقوله: ولو ءامن والمقصور: تطرح النقطة فيه على يمين الالف كقوله: ام امنتم، قال: وإذا كانت الهمزة ممدودة في آخر حرف مثل والسماء بناء، وما أشبه ذلك طرحت الهمزة على يسار الألف غير مقيدة، والنقطة الثانية العليا التي في بناء هي التنوين والأولى هي الهمزة، واستغنت بطرحك إياها في أعلى الألف عن النصب إذ كان الرفع قدام الألف قريبا من أسفلها مثل وغيض الماء والمخفوض في أسفلها مثل يعصمني من الماء فنابت النقطة عن الإعراب والهمزة جميعا[7]»

يُعدّ الهمز من أكثر الظواهر التي اعتنى بها ابن مجاهد في نظام الضبط، ويتضح من نصوصه أنه لم يعتمد رمزًا ثابتًا له، بل اعتمد على موضع النقطة في تمييز أنواع، فهو يجعل النقطة على يسار الألف للدلالة على الهمز الممدود، وعلى يمينها للمقصور، وقد يضيف نقطة أخرى للدلالة على الحركة أو التنوين.

(1) أي: التكلّف. ينظر: لسان العرب (8/ 377)، [مادة هوع].

(2) العقد النضيد، بتصرف يسير (2/ 716).

(3) ينظر: الأرجوزة المنبهة (ص:66)

(4) تُقَسَّم الأصوات في الدراسات الصوتية الحديثة إلى: صامت وصائت، فالصائت هو الحركات وحروف المد، ما عداها صامت، واصطلح لها بعض سلف العلماء بالأحرف الذائبة والجامدة، فالذائبة هي حروف المد واللين. للاستزادة ينظر: أهمية علم الأصوات اللغوية في دراسة علم التجويد (ص: 87) ، الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات (ص: 101).

(5) تحصيل الهمزتين، قسم الدراسة (30-31)، بتصرف.

(6) ينظر: المحكم (ص:210)

(7) ينظر: المحكم (ص:230)

وهذا يدل على أن الضـــبط عنده يقوم على: الموقع المكاني للعلامة، والسياق الذي ترد فيه.

وليس على شكل مستقل لكل ظاهرة؛ غير أن هذا الأسلوب – على دقته – يجعل فهم الضبط متوقفًا على معرفة القارئ، إذ إن العلامة نفسها.

ثالثا: الهمز عند علماء اللغة:

لم يكن هناك هيئة للهمزة موضـــوعة في المصـــاحف القديمة، بل محلُّها خالٍ، قال ميمون الفخار: لَيْسَ بها شـــكلٌ يُرَى أو نَقْطُ ... كَذَا أَتَانَا في القَديم الخَطُّ[1].

فاجتهد الســـلف في وضـــع علامة تدلُّ على طريقة النطق بالهمزة، فاستعملوا النقطة الصفراء للمحقَّقة في المصاحف في مرحلة النقط المدوَّر، والنقطة الحمراء للمسهَّلة.

وإنما جُعِلَ نُقَّاطُ المصـــاحف هيئة الهمزة نقطةً كنَقْط الحركة؛ لأنهم رأوها في الغالب مفتقرةً إلى صـــورة، فصـــارت كالحركات التي لا تفارق الحروف، وينبغي التنبُّه إلى كونهم جعلوا الهمزة نقطة أكبر في القَدْر من نقط الإعجام؛ لأنها تدلُّ على حرف، بل كادت أن تكون هي الحرف نفسه.

وجاءت بعد ذلك مرحلة النقط المطوَّل، فوضـــع الخليل بن أحمد علامة للهمزة بدلاً من النقطة الصفراء، وهي صورة عين لطيفة بلا عراقة، أي: عين غير كاملة، إذ لم يبقَ منها إلا رأسها[2].

والعمل الآن في المصاحف على تصويرها رأس عين صغيرة «ء» إن كانت محققة في جميع المصاحف، إلا في المصـــحف الجزائري (طبعة المطبعة الثعالبية) فقد صُوِّرت فيه «ع» صغيرة كاملة.

أما إن كانت مخففة بالتســـهيل أو بالإبدال حرفاً محركاً، فالعمل على تصويرها نقطاً مدوراً هكذا (٠) دون ما خُفِّف منها بالإســـقاط، أو بالنقل، أو بالإبدال حرف مد[3].

وأمَّا موضـــعها فقد أجمع أئمة القراءة وعلماء العربية على أنَّ موضع الهمزة يُمتحن بالعين، فحيثما استقرت العَيْنُ فهو موضع الهمزة، فتقول في سوء: سوع، وفي شـــاطئ: شـــاطع، وهكذا اطراداً؛ وخُصَّـــت العين بالامتحان لخفتها وقرب تناولها، وللتناســـب الوكيد بينها وبين الهمزة حيث يشتركان صفة ومخرجاً[4].

وعند المقارنة، نجد تعدّد مناهج العلماء الأوائل في ضبط الهمزة وتصويرها في المصحف الشريف، وبرز في هذا السياق اتجاهان رئيسان: الأول يمثله الإمام ابن مجاهد الذي اعتمد على "الموقع المكاني" للعلامة، والثاني يمثله علماء اللغة والقراء الذين سلكوا مساراً تطورياً بدأ بـــ "النقط الملون" وانتهى بـــ "الرسم الرمزي".

أولاً: منهج ابن مجاهد في ضبط الهمزة: لم يخصص ابن مجاهد رمزاً مستقلاً وشكلاً ثابتاً لكل نوع من أنواع الهمز، بل ارتكز نظامه على دلالة الموقع؛ حيث

(1) ينظر: الدرة الجلية (ص: 16).

(2) ينظر: المحكم (241)، أصول الضبط (129)، العقد النضيد (2/ 712)، حُلَّة الأعيان لوحة (1/ 108)، الطراز (155).

(3) ينظر: السبيل إلى ضبط كلمات التنزيل (ص: 48).

(4) ينظر: المحكم (ص: 278-279)، أصول الضبط (128)، شرح ضبط الخراز، لوحة (7/ ب)، حُلَّة الأعيان: لوحة (132/ أ).

كانت النقطة تُوضع على يسار الألف للإشارة إلى الهمز الممدود، وعلى يمينها للدلالة على المقصور.

كما كان يضيف نقطة أخرى لتمييز الحركات أو التنوين، مما يعني أن فهم العلامة لديه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالسياق المكاني والظاهرة المحيطة بها.

مميزات هذا المنهج: يتسم بالدقة المتناهية في التمييز بين أنواع الهمز (الممدود والمقصور) بأقل قدر من الرموز، مما يحافظ على بساطة الرسم وصورته الخطية دون إثقال النص بعلامات كثيرة.

عيوب هذا المنهج: يُعاب عليه أنه جعل فهم الضبط رهناً بمعرفة القارئ المسبقة واصطلاحاته الخاصة؛ فالعلامة الواحدة (النقطة) يتغير معناها بتغير مكانها، وهو ما قد يؤدي إلى اللبس لدى غير المتبحرين في نظامه.

ثانياً: منهج علماء اللغة: مرّ ضبط الهمزة عند علماء اللغة بمراحل بدأت بالخلاء التام، ثم اجتهدوا في وضع علامات تفرق بين أنواع النطق، فاستخدموا في مرحلة النقط المدوّر الألوان؛ فجعلوا "النقطة الصفراء" للهمزة المحققة، و"الحمراء" للمسهلة، وكان حجم نقطة الهمزة عندهم أكبر من نقط الإعجام لكونها تقوم مقام الحرف نفسه، ثم جاء الخليل بن أحمد بمرحلة النقط المطوّل، مستبدلاً النقطة الصفراء برأس "عين" صغيرة (ء)؛ لقرب مخرج الهمزة من العين وصفاتها.

مميزات هذا المنهج: يتميز بوضوح الدلالة واستقلال الرمز، خاصة بعد ابتكار الخليل لصورة "رأس العين"، مما أخرج الهمزة من حيز "العلامة التابعة" كالحركات إلى حيز "الحرف المستقل".

كما أن استخدام الألوان قديماً وفّر تمييزاً بصرياً فورياً بين التحقيق والتسهيل.

عيوب هذا المنهج: في مراحله الأولى (النقط المدوّر)، كانت الهمزة تُشبه نقط الحركات مما قد يسبب تداخلاً بصرياً، رغم محاولتهم تكبير حجمها لتمييزها.

كما أن الاعتماد على الألوان كان يتطلب دقة في توفير الأحبار وتعددها في النسخ.

الفرق الجوهري بين المنهجين: يكمن الفرق الأساسي في أن ابن مجاهد اعتمد "فلسفة الموضع"، فالعلامة عنده صامتة لا تتحدث إلا بمكانها من الألف.

أما علماء اللغة، فقد اعتمدوا "فلسفة الهيئة واللون"، حيث تميزت الهمزة بلون خاص (أصفر أو أحمر) ثم بشكل خاص (رأس العين)، مما جعل العلامة دالة بذاتها على طبيعة النطق (تحقيقاً أو تسهيلاً) بغض النظر عن موقعها المكاني.

وفي حين ربط علماء اللغة وضع الهمزة باختبار "العين" (مثل سوع وشاطع) للتناسب الصوتي، ظل نظام ابن مجاهد يدور في فلك التوزيع الفراغي للنقطة حول الألف.

المطلب الثالث: ضبط التشديد والتخفيف

أولا: منهج ابن مجاهد في ضبط التشديد والتخفيف:

قال ابن مجاهد: «التشديد في الموضع الذي يجوز أن يكون مخففا، والتخفيف في الموضع الذي يجوز أن يكون مشددا، كقوله: وقاتلوا وقتلوا ، إذا لم تشدد التاء ضممت القاف ولم تزد عليها شيئا واذا قرأت قتلوا تقتيلا ضمت القاف بنقطة وطرحت تحت التاء نقطة فكان خلوها من النقطة دليلا على أنها مخففة

وكان طرحك لها دليلا على تشديدها[1]»

يعتمد ابن مجاهد في ضبط التشديد على أسلوب بسيط يقوم على وجود العلامة أو غيابها، حيث يدل وجود النقطة على التشديد، وغيابها على التخفيف، وهذا يعني أن التخفيف هو الأصل، وأن التشديد يُفهم بإضافة علامة، وهذا الأسلوب يعكس: بساطة النظام ، واعتماده على المقارنة بين حالتين

لكنه في الوقت نفسه يتطلب من القارئ أن يكون على دراية بالأصل، حتى يفهم الفرق.

ثانيا: منهج علماء اللغة في ضبط التشديد والتخفيف:

التشديد علامة الإدغام[2]، وللتشديد عند علماء الضبط المتقدمين علامتان[3]:

الأولى: رأس شين من غير نقاط هكذا: (س)، فوق الحرف، وهي التي اخترعها الخليل وذكرها سيبويه[4]، واختارها أبو داود سليمان بن نجاح إذا كان المصحف يضبط بالشكل الذي اخترعه الخليل، يعني بالحركات المأخوذة من حروف المد[5].

الثانية: دال فوق الحرف إذا كان مفتوحاً، وتحته إذا كان مكسوراً، وأمامه إذا كان مضموماً، وبعضهم يجعل معها علامات الحركات، وهو مذهب أهل المدينة، وتابعهم عليه أهل الأندلس[6]، ووصف ابن وثيق هذه العلامة بأنها مثل قلامة الظفر[7].

واشتهرت العلامة الأولى عند المشارقة في المصاحف وغيرها[8]، ونص الداني وتلميذه أبو داود على أن رأس الشين تكون فوق الحرف، فإن كان الحرف مفتوحاً جعلت علامة الفتحة فوق الشدة، وإن كان مضموماً جعلتها أمامه، وإن كان الحرف مكسوراً جعلت الشدة فوق الحرف وعلامة الكسرة تحت الحرف[9].

وذكر القلقشندي (ت821هـ) أن بعضهم جعل الكسرة أسفل الشدة فوق الحرف[10]، وقال نصر الهوريني: "إذا كان الحرف المشدد مكسوراً فلك في وضع الخفضة تحت الشدة طريقان: إما أن تضعها تحت الحرف، وهو أحسن...، وإما أن تضعها فوق الحرف وتحت الشدة، وهذه الطريقة الثانية للمشارقة فقط في المكسور، وهي طريقة المغاربة في المفتوح والمضموم يجعلون الفتحة والضمة فوق الحرف وتحت الشدة، فيكون شكل المفتوح عندهم على صورة شكل المكسور عندنا على الطريقة الثانية، فتنبه لهذا..."[11].

وعند المقارنة نجد أن مسألة ضبط التشديد والتخفيف تعتبر من الركائز الأساسية في علوم الضبط واللغة، وقد تباينت المسالك العلمية في

(1) ينظر: المحكم (ص:220)

(2) ينظر: العين (1/ 29).

(3) ينظر: المحكم الداني: (ص:49)، والمقنع (ص:313)، كتاب أصول الضبط (ص:50) ، الطراز (ص:98).

(4) ينظر: الكتاب (4/ 169)، المحكم (ص:6).

(5) ينظر: أصول الضبط (ص:55.)

(6) ينظر: المحكم (ص50).

(7) ينظر: الجامع (ص:172).

(8) ينظر: جميلة أرباب المراصد (ص:758)، صبح الأعشى (3/ 166).

(9) ينظر: المحكم (ص:49)، أصول الضبط (ص:50).

(10) ينظر: صبح الأعشى (3/ 166).

(11) ينظر: المطالع النصرية (ص:208).

معالجتها بين منهج ابن مجاهد وبين ما استقر عليه العمل عند علماء اللغة وعلماء الضبط المتقدمين، ولكل منهما فلسفته الخاصة التي تنعكس على دقة الأداء القرآني واللغوي.

أولاً: منهج ابن مجاهد في ضبط التشديد والتخفيف:

اعتمد ابن مجاهد مقاربة تقوم على "المقابلة" و"العدم والوجود"؛ حيث اتخذ من النقطة علامة فارقة للتمييز بين الحالتين، ففي مذهبه، يعدّ التخفيف هو الأصل الذي لا يحتاج إلى علامة (عراء الحرف من النقط)، بينما يعتبر التشديد فرعاً يُستدل عليه بوجود النقطة.

مميزات هذا المنهج:

البساطة المتناهية: حيث يوفر نظاماً مختصراً يعتمد على علامة واحدة فقط (النقطة).

الوضوح الثنائي: يسهل على القارئ المقارنة السريعة بين حالتي الحرف (مشدد أو مخفف) بناءً على وجود العلامة من عدمه.

عيوب هذا المنهج:

الارتهان بالمعرفة المسبقة: يتطلب هذا النظام من القارئ أن يكون على دراية كافية بأصل الحرف وبنيته اللغوية ليفهم الفرق بين العراء والإعجام.

القصور الوصفي: لا تقدم النقطة تفصيلاً لنوع الحركة المصاحبة للتشديد، بل تكتفي بالإشارة إلى صفة التشديد فقط.

ثانياً: منهج علماء اللغة في ضبط التشديد:

اتسع منهج علماء اللغة ليصبح أكثر تفصيلاً، حيث اعتبروا التشديد علامة على الإدغام، ووضعوا له رموزاً مستمدة من صور الحروف، وانقسموا في ذلك إلى مدرستين رئيستين:

- مدرسة الخليل وسيبويه (رأس الشين): اعتمدت وضع رأس شين مهملة (س) فوق الحرف، وهي العلامة التي شاعت عند المشارقة، واختارها أبو داود سليمان بن نجاح للمصاحف التي تُضبط بشكل الخليل.
- مدرسة أهل المدينة والأندلس (علامة الدال): استخدموا دالاً توضع فوق الحرف المفتوح، وتحته للمكسور، وأمامه للمضموم، ووصفها ابن وثيق بأنها تشبه "قلامة الظفر".

مميزات هذا المنهج:

الدقة التصويرية: العلامات (الشين أو الدال) مشتقة من مصطلحات لغوية (مثل "شد")، مما يربط الرمز بالمعنى.

التكامل مع الحركات: يوفر هذا النظام مرونة في تحديد موقع الحركة بالنسبة للشدة؛ فسواء وضعت الكسرة تحت الحرف (وهو الأحسن) أو تحت الشدة فوق الحرف، فإن النظام يظل معبراً عن الحالة الصوتية بدقة.

التنوع المذهبي: سمح بوجود طرق متعددة تراعي التوزيع الجغرافي (مشارقة ومغاربة)، مما أثرى علم الضبط.

عيوب هذا المنهج:

التعقيد النسبي: مقارنة بمنهج ابن مجاهد، يتطلب هذا النظام مهارة في وضع العلامات في أماكنها الدقيقة (فوق، تحت، أمام) لضمان عدم اللبس.

الاختلاف في الاصطلاح: تعدد الآراء في وضع الحركات مع الشدة (مثل وضع الفتحة والضمة تحت الشدة عند المغاربة) قد يؤدي إلى ارتباك القارئ غير المطلع على هذه الاصطلاحات.

الفرق الجوهري بين المنهجين:

يكمن الفرق الرئيس في أن منهج ابن مجاهد هو منهج إشاري يعتمد على التمييز بالعدم والوجود (النقطة)، بينما منهج علماء اللغة هو منهج رمزي وصفي يعتمد على استعارة أجزاء من الحروف (الشين أو الدال) لتمثيل الظاهرة الصوتية،كما أن علماء اللغة ربطوا علامة التشديد بموقع الحركة إعراباً وبناءً، في حين ركز ابن مجاهد على ذات التشديد كصفة مقابلة للتخفيف.

المطلب الرابع: تمثيل المد والتنوين وتكثيف الدلالة

أولا: منهج ابن مجاهد في تمثيل المد والتنوين وتكثيف الدلالة:

يتعامل ابن مجاهد مع المد والتنوين ضمن نظام النقط نفسه، دون تخصيص علامة مستقلة لكل منهما، بل قد تستخدم النقطة الواحدة للدلالة على أكثر من شيء، مثل الهمز والتنوين أو الإعراب.

وهذا يدل على أن النظام عنده يقوم على: تكثيف الدلالة داخل العلامة الواحدة ، تقليل عدد العلامات؛ غير أن هذا التكثيف قد يؤدي إلى شيء من الغموض، لأن القارئ يحتاج إلى التمييز بين الوظائف المختلفة للعلامة.

ثانيا: منهج علماء اللغة في تمثيل المد والتنوين وتكثيف الدلالة:

نقل أبو جعفر النحاس وأبو عمرو الداني عن المبرد أنه قال: " الشَّكْلُ الذي في الكتب من عمل الخليل، وهو مأخوذ من صور الحروف، فالضمة واو صغيرة الصورة في أعلى الحرف، لئلا تلتبس بالواو المكتوبة، والكسرة ياء تحت الحرف، والفتحة ألف مبطوحة فوق الحرف"[1]، ولا يخفى ارتباط صور الحركات الثلاث بصورة حروف المد الثلاثة، إلا الكسرة، فإنها إن كانت في الأصل على صورة الياء المردودة فإنها قد تخلصت من رأس الياء على ما يبدو[2].

وذهب ابن دُرُسْتَوَيْهِ (ت٣٤٧هـ) إلى أن صور الحركات الثلاث والسكون مشتقة من حروف أسمائها، وذلك حين قال: " فأما الشكل الذي هو صور للحركات والسكون فأربعة أشياء: الفتحة، والضمة، والكسرة، والوقفة، وهي رقوم مشتقة من حروف أسمائها، فرقم الحركات الثلاث راء غير محققة في الوجوه الثلاثة، وهي مأخوذة من راء الحركة، وقد زيدت على رقم الضمة علامة تفرق بينها وبين غيرها مأخوذة من الواو لاشتراك الضمة والواو في اللفظ والمخرج ..." [3].

ويبدو رأي ابن درستويه هذا غريباً، ومخالفاً لرأي جمهور علماء الضبط الذين يذهبون إلى أن الخليل

(1) ينظر: صناعة الكِتَّاب (ص: ١٥٤) ، والمحكم (ص: 7).

(2) ينظر: وَصَفَ الداني الكسرة في موضع آخر من المحكم (ص:٤٥) بأنها (ياء مردودة صغرى)، ووصف ابن وثيق الكسرة بأنها جرة تحت الحرف (الجامع ص:١٧٣)، وقال الجعبري في جميلة أرباب المراصد (ص:٧٥٧) " ومذهب الخليل: علامة الضمة واو صغيرة ملائمة أمامه، والفتحة ألف صغرى مبطوحة فوقه، والكسرة مثلها تحته".

(3) ينظر: الكتاب (ص: ٩٨).

أخذ شكل الحركات من صور حروف المد، وتكاد الحركات الثلاث تأخذ شكلاً واحداً في المصاحف منذ أن حلت محل نُقاط الإعراب، ولا يزال ذلك الشكل هو المستعمل في ضبط الكتابة العربية في المصاحف وغيرها، وقد يلحظ المتتبع لبعض المصاحف المخطوطة وجود استثناءات لكنها لا تمثل الشكل السائد لعلامات الحركات.

علامة التنوين:

وتظهر علامة التنوين في المصاحف القديمة المضبوطة بالشكل المستطيل على شكل حركتين متراكبتين في الغالب، ومتتابعتين أحياناً، بغض النظر عن الحرف الواقع بعد التنوين، بينما هي في المصاحف الحديثة تجري على نسق موحد، فتكون متراكبة إذا وقع بعدها أحد حروف الحلق الستة (ء هـ ع ح غ خ)، ومتتابعة في ما عدا ذلك.

ونصَّ علماء الضبط على أن علامتي التنوين، سواء كانتا نقطتين أو حركتين، تُرسمان متراكبتين قبل حروف الحلق الستة (ء هـ ع ح غ خ)، ومتتابعتين قبل بقية الحروف [1]، لكن كُتَّاب المصاحف القديمة والمتأخرة لم يلتزموا بهذه القاعدة بشكل واضح، كما يظهر في الصفحات التي نقلتها منها، وغَلَبَ عليهم رَسْمُ التنوين متراكباً، بينما التزم خطاطو المصاحف الحديثة بهذه القاعدة، كما يبدو ذلك في المصحف الأميري ومصحف المدينة النبوية وغيرهما.

ولا شك في أن القصد من رسم نقطتي التنوين متراكبتين حيناً ومتتابعتين حيناً الدلالة على حكم التنوين من حيث الإظهار والإخفاء والإدغام والقلب [2]، وإذا كان كثير من كُتَّاب المصاحف القديمة لم يلتزموا بتلك القاعدة فإن محمد بن إسماعيل المقرئ الحلبي لجأ إلى طريقة أخرى لبيان أحكام النون الساكنة والتنوين في المصحف الذي كتبه سنة ٧٩٠هـ، وذلك باستعمال رمز لكل حكم يضعه فوق التنوين أو النون الساكنة، كما يبدو في هذه المقاطع من المصحف: ﴿ وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ١٠١]، و ﴿ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا ﴾ [الكهف: ١٠].

ولا يخفى أن ظ = الإظهار، وغ = الإدغام بغنة، وبغ = الإدغام بغير غنة، وخ = الإخفاء.

لكن هذه الطريقة لم تشتهر لما فيها من تكثير الرموز، من غير ضرورة كبيرة.

علامة المد:

إذا وقع بعد أحد حروف المد الثلاثة الواو والياء والألف همزة أو حرف ساكن مخفف أو مشدد فإن أهل الضبط يضعون فوق حروف المد مَطَّةً حمراء دلالة على زيادة تمكينهن، وذلك في نحو ﴿جَآءَ﴾ [النساء: ٤٣]، و ﴿يُضِيٓءُ﴾ [النور: ٣٥]، و﴿ٱلسُّوٓءَ﴾ [النساء: ١٧]، و ﴿ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾ [الفاتحة: ٧].

ووصف ابن وثيق علامة المد بقوله: " واعلم أن صورة المد تُجْعَلُ بالحمرة كالميم الصغرى ممدودة، في آخرها دال صغرى هكذا (م د) ... "[3]، وقد يكون هذا

(1) ينظر: المحكم (ص ٦٨-٦٩)، والمقنع (ص: ٣٠٩-٣١٠) ، أصول الضبط (ص: ١٠-١٤) ، الطراز (ص: ٤٨).

(2) ينظر: المحكم (ص: ٦٩ و ٧١-٧٢)، والمقنع (ص: ٣١٠).

(3) ينظر: الجامع (ص: ١٧٠).

هو أصـــل علامة المد، لكن لم تُعَدَّ الميم والدال متميزتين في هذه العلامة، ومن ثم وصـفها الشـيخ علي محمد الضباع بأنها جرة بآخرها ارتفاع قليل[1].

وعند المقارنة، نجد أن الموازنة بين مذهب الإمام ابن مجاهد ومذاهب علماء اللغة (وعلى رأســهم الخليل بن أحمد الفراهيدي) في تمثيل ظاهرتي المد والتنوين مدخلاً جوهرياً لفهم تطور "علم الضبط" المصحفي؛ حيث انتقل هذا العلم من مرحلة "الإشـارة الرمزية" إلى مرحلة "البيان التصـويري". ويمكن رصـد الفوارق بين المنهجين من خلال المادة العلمية المتاحة على النحو الآتي:

أولاً: منهج ابن مجاهد:

يقوم مذهب ابن مجاهد على رؤية تختزل العلامات الإشـارية في النص، مفضـلةً الاعتماد على "النقطة" كأداة تعبيرية مرنة.

آلية تمثيل المد والتنوين: لم يخصـص ابن مجاهد علامات مستقلة ومتميزة لكل ظاهرة، بل جعل المد والتنوين جزءاً من نظام "النقط" العام.

ففي هذا المنهج، قد تُستخدم النقطة الواحدة للدلالة على أكثر من وظيفة، مثل الجمع بين دلالة الهمز والتنوين، أو التنوين والإعراب، في علامة بصـرية واحدة.

المميزات:

الاقتصـاد الكتابي: تقليل عدد العلامات فوق الكلمة مما يحافظ على نظافة النص وبساطته.

الوحدة النظامية: صـهر جميع الأحكام الصـوتية في قالب "النقط"، مما يجعل الرسـم متسـقاً مع النمط القديم للضبط.

العيوب:

الغموض الدلالي: يؤدي حشـد وظائف متعددة في نقطة واحدة إلى نوع من الإبهام، مما يفرض على القارئ ضـرورة التمييز الذهني بين الوظائف المختلفة للعلامة الواحدة بناءً على موضعها أو السياق.

صـعوبة التلقي: يتطلب هذا النظام قارئاً متمرسـاً يدرك مواضـع المد والتنوين سـلفاً، لعدم وجود "تمايز صوري" بينهما وبين الحركات الأخرى.

ثانياً: منهج علماء اللغة:

انتهج علماء اللغة، متأثرين بمدرسـة الخليل بن أحمد، طريقاً يقوم على "توليد" العلامات من صور الحروف لرفع اللبس وتوضيح الأداء الصوتي بدقة.

آلية تمثيل التنوين: ذهب علماء اللغة إلى رسـم التنوين على شكل "حركتين" بدلاً من النقاط.

وطوّروا هـذا النظـام ليعكس الأحكـام التجويـديـة؛ فجعلوا العلامتين "متراكبتين" (فوق بعضهما) للدلالة على الإظهـار عنـد حروف الحلق، و"متتـابعتين" (بينهما مسـافة) للدلالة على الإخفاء أو الإدغام أو القلب.

آلية تمثيل المد: اعتمدوا وضـع "مَطَّة حمراء" فوق حرف المـد (الألف، الواو، اليـاء) إذا تلاه همز أو سـكون، وذلـك دلالـة على "زيادة التمكين" في النطق، ووُصـف أصـل هذه العلامة عند ابن وثيق بأنها مشتقة من كلمتي "ميم ودال" صغريين مدمجتين

(1) ينظر: سمير الطالبين (٢/ ٥٧٤).

(م د) لترمز لعملية "المد".

المميزات:

الدقة الأدائية: وفر هذا النظام بياناً جلياً لأحكام التجويد (إظهار، إدغام، مد)، مما أزال اللبس تماماً عن القارئ.

الارتباط اللساني: العلامات هنا مشتقة من أصول صوتية أو حرفية (كاشتقاق الحركات من حروف المد، وعلامة المد من اسمها)، مما يمنح الضبط منطقاً علمياً.

العيوب:

تكثير الرموز: أدى هذا التوجه أحياناً إلى ازدحام النص بالعلامات؛ وهو ما ظهر جلياً في محاولات بعض المتأخرين (مثل محمد بن إسماعيل المقرئ) الذين وضعوا رموزاً حرفية لكل حكم (مثل: ظ للإظهار، غ للإدغام بغنة)، مما اعتُبر تكثيراً للرموز من غير ضرورة ملحة.

التعقيد البصري: قد يجد المبتدئ صعوبة في ملاحقة الفوارق الدقيقة بين التراكب والتتابع في التنوين أو تتبع علامات المد المتعددة.

خلاصة الفرق:

إن الفرق الجوهري يكمن في "الفلسفة الإجرائية"؛ فبينما سعى ابن مجاهد إلى التقليل عبر جعل النقطة علامة "متعددة المهام"، بينما سعى علماء اللغة إلى التخصيص عبر منح كل حكم صوتاً وشكلاً مستقلاً مشتقاً من الحروف.

وهذا التمايز هو الذي أدى في نهاية المطاف إلى استقرار العمل في المصاحف الحديثة (كالمصحف الأميري ومصحف المدينة) على منهج علماء اللغة لما يوفره من انضباط صوتي فائق.

الخاتمة

وفيها النتائج والتوصيات.

بعد الاستقصاء والتحليل لنصوص الإمام ابن مجاهد، وموازنتها بآراء علماء اللغة، والضبط، يمكن إجمال أهم ما توصل إليه البحث من نتائج وتوصيات على النحو الآتي:

أولاً: النتائج:

1. إن الضبط عند ابن مجاهد ليس مجرد تحسين شكلي، بل هو مكون دلالي وتفسيري لازم لسلامة الفهم، حيث يؤدي في النص المكتوب دوراً مماثلاً لدور الإعراب في الكلام المنطوق.
2. تقوم فلسفة الضبط عنده على الاقتصاد الإجرائي؛ إذ يرى أن الإفراط في العلامات يؤدي إلى "إظلام" الكتاب، ومن ثمَّ فإن العلامة توضع فقط حيث يقع اللبس، معتمداً على التكامل الدلالي بين أجزاء الكلمة.
3. يعتمد نظام ابن مجاهد على "فلسفة الموضع"؛ فالعلامة الواحدة (النقطة) قد تتعدد دلالاتها (همز، مد، تنوين، إعراب) بناءً على موقعها المكاني من الحرف، مما يجعل النظام نظاماً إشارياً مكثفاً.
4. كشفت المقارنة أن نظام ابن مجاهد نظام "اصطلاحي نخبي" يشترط في القارئ معرفة مسبقة بأصول النقط، بخلاف منهج الخليل بن أحمد الذي اتجه نحو "البيان التصويري" واستقلال الرموز، وهو ما جعل الأخير أكثر شيوعاً في المصاحف المتأخرة.
5. يتجلى مبدأ "الدلالة بالعدم" عند ابن

مجاهد بوضوح في ضبط التشديد والتخفيف؛ حيث يُفهم التخفيف من خلو الحرف من العلامة، مما يعكس بساطة النظام واعتماده على المقارنة النسبية

ثانياً: التوصيات:

1. ضرورة إعادة قراءة كتب التراث في علم الضبط بمنظور تحليلي فلسفي، وعدم الاكتفاء بالعرض الوصفي للتطور التاريخي للعلامات.
2. توجيه الباحثين نحو دراسة "فلسفة الضبط" عند أعلام آخرين (كأبي عمرو الداني وأبي داود سليمان بن نجاح) لإبراز التعددية المنهجية في التعامل مع النص القرآني.
3. الاستفادة من مبدأ "الاقتصاد في الضبط" عند ابن مجاهد في تطوير واجهات القراءة الرقمية للمصحف الشريف، بما يوازن بين الوضوح الدلالي وجمالية الرسم.
4. إدراج المباحث المتعلقة بـ "أصول النقط" وفلسفتها ضمن المناهج الدراسية في كليات القرآن الكريم، لربط الجانب التطبيقي بالأصول النظرية التي حكمت تدوين النص القرآني.

المصادر والمراجع

1. **أصول الضبط وكيفيته على وجه الاختصار**، للإمام الخراز (إبراهيم بن أحمد الأموي الشريشي)، تحقيق د. أحمد شرشال، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1421هـ.
2. **أصول الضبط**، لأبي داود سليمان بن نجاح، تحقيق د. أحمد شرشال، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1427هـ.
3. **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، لجمال الدين علي بن يوسف القفطي، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، 1424هـ - 2004م.
4. **أهمية علم الأصوات اللغوية في دراسة علم التجويد**، لغانم قدوري الحمد، دار عمار، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، 1423هـ - 2002م.
5. **تاج العروس من جواهر القاموس**، لمرتضى الزبيدي، دار الهداية.
6. **تاج اللغة وصحاح العربية (الصحاح)**، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1987م.
7. **تاريخ الأدب العربي**، لأحمد حسن الزيات، دار النهضة، مصر (هذه المعلومة من خارج المصادر وتعتبر الأكثر شيوعاً لهذا العنوان المذكور في المصادر.
8. **تحصيل الهمزتين**، لابن الطحان (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد المجيد السماتي)، تحقيق د. محمد يعقوب تركستاني، مكتبة دار الزمان، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1992م.
9. **تهذيب اللغة**، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001م.
10. **توحيد الرسم والضبط في طباعة المصاحف**، لغانم قدوري الحمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1424هـ.

11. **الجامع في القراءات العشر**، لابن الفحام الصقلي، تحقيق د. زهير زاهد، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2001م.

12. **جميلة أرباب المراصد في شرح عقيلة أتراب القصائد**، لإبراهيم بن عمر الجعبري، تحقيق د. محمد خليل الزروق، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1430هـ.

13. **الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات**، لعبد البديع النيرباني، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق، الطبعة الأولى، 2006م.

14. **حلة الأعيان في شرح مورد الظمآن**، لأبي الحسن علي بن محمد الرجراجي، تحقيق د. محمد آيت سعيد، مكتبة الإمام مالك، دبي، الطبعة الأولى، 2006م.

15. **الدرة الجلية في شرح الضبط وتكميل عطية**، لإبراهيم المارغني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

16. **دليل الحيران على مورد الظمآن**، لإبراهيم بن أحمد المارغني، المكتبة الثقافية، بيروت.

17. **الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة**، لمكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق د. أحمد حسن فرحات، دار عمار، عمان، الطبعة الثالثة، 1417هـ.

18. **السبيل إلى ضبط كلمات التنزيل**، لأحمد محمد أبو زيت حار، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

19. **سر صناعة الإعراب**، لأبي الفتح عثمان بن جني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ - 2000م.

20. **سمير الطالبين في رسم وضبط الكتاب المبين**، لعلي محمد الضباع، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

21. **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، لأحمد بن علي القلقشندي، دار الكتب العلمية، بيروت

22. **صناعة الكتاب**، لأبي جعفر النحاس، تحقيق د. بدر بن ناصر الجبر، دار أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، 1425هـ.

23. **طبقات النحويين واللغويين**، لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.

24. **الطراز في شرح ضبط الخراز**، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله التنسي، تحقيق د. أحمد شرشال، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1420هـ.

25. **العقد النضيد في شرح القصيد**، لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق د. أيمن رشدي سويد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ.

26. **علم الكتابة العربية**، لغانم قدوري الحمد، دار عمار، عمان، الطبعة الأولى، 1425هـ - 2004م.

27. **غاية النهاية في طبقات القراء**، لشمس الدين أبي الخير ابن الجزري، دار الكتب العلمية،

بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1402هـ – 1982م.

28. **القاموس المحيط**، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة، 2005م.

29. **كتاب العين**، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال

30. **كتاب المصاحف**، لابن أبي داود السجستاني، تحقيق د. محب الدين عبد السبحان واعظ، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية، 1423هـ – 2002م.

31. **الكتاب**، لسيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر)، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1408هـ – 1988م

32. **لسان العرب**، لابن منظور (محمد بن مكرم بن علي)، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ.

33. **المحكم في نقط المصاحف**، لأبي عمرو الداني، تحقيق د. عزة حسن، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1407هـ – 1986م.

34. **مختصر التبيين لهجاء التنزيل**، لأبي داود سليمان بن نجاح، تحقيق د. أحمد شرشال، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1423هـ.

35. **المطالع النصرية للمطابع المصرية في الأصول الخطية**، لنصر الهوريني، تحقيق د. طه سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

36. **معجم مقاييس اللغة**، لأحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ – 1979م.

37. **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1417هـ – 1997م.

38. **المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار**، لأبي عمرو الداني، تحقيق د. نورة بنت عبد الله الحميد، دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى، 1431هـ

39. **الهمز وأخواتها بين القراء واللغويين**، لصالح الجميلي، دار عمار، عمان – الأردن، الطبعة الأولى، 2003م.

Arrasikhun Journal، Special Issue, May 2026

ISSN: 2462-2508

الهداياتِ العقديَّةِ في سورةِ القمرِ ودورِها في إصلاحِ الفردِ والمجتمع
(دراسة قرآنية تربويّة)

لبانة عبد الناصر الخالد
طالبة ماجستير في التفسير وعلوم القرآن
كلية العلوم الإسلامية – جامعة المدينة العالمية
lbana6824@gmail.com

الأستاذ المشارك الدكتور/ المتولي علي الشحات
أستاذ مشارك التفسير وعلوم القرآن
كلية العلوم الإسلامية – جامعة المدينة العالمية
elmetwaly.ali@mediu.my

الملخَّص

انطلق هذا البحث من ملاحظة واقعية لتردي بعض القيم، الناتجة عن البعد عن المنهج القرآني. وقد سعى البحث إلى استنطاق سورة القمر لاستخراج هداياتها العقدية، وبيان قدرتها على توجيه سلوك الأفراد وإحداث تغيير إيجابي في بنية المجتمع، من خلال الإجابة على تساؤلات محورية تدور حول الجوانب العقدية في السورة. وتكمن أهمية الدراسة في كونها تتعامل مع "الهدايات" كأداة تطبيقية للتدبر، مما يخرج النص القرآني من حيز القراءة المجردة إلى حيز التغيير العملي. واستهدف البحث تحديد الهدايات العقدية في سورة القمر وتصنيفها. وقد اتبعت المنهج الاستقرائي من خلال تقصي واستقراء آيات سورة القمر، والمنهج الاستنباطي: لاستنباط الهدايات الجزئية والكلية، والاستفادة منها في إصلاح الفرد والمجتمع. واستقرت نتائج البحث حول الجانب العقدي في سورة القمر على جملة من الحقائق الإيمانية التي رسختها الآيات في النفوس؛ حيث أكدت السورة منذ مطلعها على اقتراب الساعة كحقيقة مطلقة عبر معجزة انشقاق القمر، وربطت بين المشاهد الكونية واليقين بالبعث والنشور، كما جسدت الآيات مفهوم القضاء والقدر في قوله تعالى "إنا كل شيء خلقناه بقدر"، مما أورث الطمأنينة في قلب المؤمن تجاه تصاريف القدر. وأظهرت السورة من خلال استعراض مصارع الأمم المكذبة (كقوم نوح وعاد وثمود) أن عقيدة التوحيد هي الضمانة الوحيدة للنجاة، وبينت أن سنة الله في خلقه لا تتخلف، حيث ربطت بين الإيمان والعمل الصالح وبين الفوز بمقعد الصدق عند المليك المقتدر، وأثمرت هذه الهدايات في تعميق الرقابة الذاتية لدى الفرد من خلال استشعار عظمة الخالق وقدرته التي لا يعجزها شيء، مما جعل العقيدة محركاً أساسياً للانضباط السلوكي والامتثال لأوامر الله ونواهيه.

ISSN: 2462-2508

Abstract

This study arose from the observation of a decline in certain values resulting from a departure from the Qur'anic methodology. It seeks to examine Surah al-Qamar in order to identify its doctrinal guidance and demonstrate its role in directing individual behaviour and promoting positive change within society. This is achieved through addressing key questions concerning the doctrinal dimensions of the surah. The significance of the study lies in its treatment of guidance as a practical means of tadabbur (Qur'anic reflection), thereby moving the Qur'anic text beyond mere recitation to practical transformation. The study aims to identify and classify the doctrinal guidance contained in Surah al-Qamar. To achieve this objective, it employs both the inductive method, through a comprehensive examination of the surah's verses, and the deductive method, through deriving particular and general forms of guidance that contribute to the reform of both the individual and society. The findings concerning the doctrinal dimension of Surah al-Qamar reveal a number of faith-based truths firmly established by its verses. From its opening passage, the surah affirms the nearness of the Hour as an absolute reality through the miracle of the splitting of the moon, linking observable cosmic signs with certainty in resurrection and the Hereafter. The verses also embody the doctrine of divine decree and predestination in the Almighty's statement: “Indeed, We have created all things according to a measure” (Qur'an 54:49), which instils reassurance in the believer's heart regarding the unfolding of divine destiny. Through its presentation of the destruction of nations that denied the truth—such as the people of Noah, 'Ad, and Thamud—the surah demonstrates that the doctrine of divine oneness (tawhid) is the sole path to salvation. It further shows that God's established way in His creation does not fail, linking faith and righteous deeds with attaining a position of honour in the presence of the Sovereign, the All-Powerful. These forms of guidance deepen individual self-accountability through awareness of the Creator's greatness and limitless power, making faith a central motivating force for moral discipline and adherence to God's commands and prohibitions.

ISSN: 2462-2508

مقدمة

بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد:

فقد قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات: 56]

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ [البقرة:30].

فالغاية الكبرى من وجودنا في هذه الدنيا هو توحيد الله تعالى وخلافته في أرضه سبحانه على الوجه الذي يرضيه عنا.

قال الله عزوجل: ﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ ﴿١٠٥﴾ ﴾ [الأنبياء: 105]، ولن نحقق العبودية المطلوبة منا، ونحقق الاستخلاف الرباني المنوط بنا إلا بمتابعتنا للكتاب والسنة والتمسك بهما، فبنور الكتاب والحكم بما أنزل الله نسود الأرض ونحقق ما خلقنا لأجله.

فوجب علينا دراسة وفهم تفسير القرآن الكريم، فبهما نُخرج أنفسنا ومَنْ حولنا من ظلمات الجهل والوهم إلى نور المعرفة بالله، وفهم كتابه فهمًا مُعينًا على تحقيق النصر والتمكين للمؤمنين في الأرض، فكتاب ربنا فيه من الخير الكثير والعلم الغزير، ففيه الهداية لكل ضال، وفيه العِبر والحِكم التي تجعل ممن استضاء بضيائه لا يتيه ولا يشقى، نحمده سبحانه وتعالى أن هدانا لهذا الدين، وماكنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

وقد اعتنى العلماء على مر العصور بهدايات القرآن الكريم، واستنباط إرشاداته ودلالاته، وعندما أُلفت المؤلفات، وكُتبت المصنفات كان للهدايات القرآنية نصيبٌ وافرٌ من تلك المؤلفات، فباب الهدايات باب واسع، فيه خير كثير ونفع عظيم إنْ أحسنَّا إسقاط هذه الهدايات وربطها بواقع الناس؛ فينصلح الحال ويُسدّ الخلل.

ومصطلح الهدايات القرآنية يُعدُّ من المصطلحات الحديثة، لكن استنباط هذه الهدايات والعمل بها كان منذ العهد الأول للرسالة المحمدية وهدايات القرآن لكريم كانت متمثلة في سلوك النبي – صلى الله عليه وسلم– ومواقفه في معالجة المسائل التي تُعرَض عليه أو يتعرَّض لها الصحابة الكرام.

وقد عكف علماء أمتنا على استنباط هداياته واستخراج لآلئه؛ لما علموا من فضله وخيرية من يُمضي دهره في تعلمه وتعليمه، فقد ورد عن رسول الله –صلى الله عليه وسلم – أنه قال: «خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ القُرآنَ وَعَلَّمَهُ»[1]. فأحببت أن أسير ضمن هذا الركب المبارك؛ عسى أنْ تنالني هذه الخيرية والأفضلية وإن كان ما سأقدمه يسيرً جدا مقارنة بجهود أسلافنا وعلمائنا في كل عصر.

(1) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب فضائل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه، ت البغا، ط5، 4/ ١٩١٩، ح: (٤٧٣٨).

وقد وفقني الله أن يكون موضوع رسالتي في هدايات القرآن الكريم، وقد بحثت في الموضوعات التي لم يتطرق لها أحد، فوجدت أن الهدايات في سورة القمر أحدها، ورأيت أن هداياتها وإرشاداتها من الأهمية بمكان فأحببت أن أضع بذرة في أرض خصبة لعل الله ينفع بها، ويباركها.

ومن خلال ما سبق يُرى أن البحث في موضوع الهدايات، وخاصة في سورة القمر يعالج مشكلة البحث وهي كالتالي:

مشكلة البحث:

من خلال معايشتي لواقع الناس رأيت أن كثيرا من القيم العقدية اضمحلت في نفوس كثيرين، وذلك بسبب البعد عن المنهج القويم الذي رسمه الله – تعالى– لنا، فإلى أي مدى يمكن لهدايات سورة القمر أن تسهم في توجيه سلوك الأفراد نحو التخلق بالقيم التربوية في العقيدة، وأن تسهم في إحداث تغيير إيجابي في المجتمع؟

أسئلة البحث وأهدافه: يدور البحث حول بعض التساؤلات عن الهدايات القرآنية التي تضمنتها سورة القمر والتي نسعى من خلال بحثنا الإجابة عليها، وتتلخص هذه التساؤلات في الآتي:

ما الهدايات القرآنية التربوية للجانب العقدي في ضوء سورة القمر؟

ما دور الهدايات القرآنية العقدية في سورة القمر في إصلاح الفرد والمجتمع ؟

أهداف البحث:

تتمحور أهداف البحث في الجوانب التالية:

1) بيان الهدايات القرآنية التربوية في سورة القمر للجانب العقدي.

بيان دور الهدايات القرآنية العقدية في سورة القمر في إصلاح الفرد والمجتمع.

أهمية البحث:

موضوع الهدايات ودورها في إصلاح الفرد والمجتمع من الموضوعات المهمة خصوصا في عصرنا الحالي فهي تُسهل تدبر القرآن الكريم، وتعين على التطبيق العملي لآياته، وتُعدُّ إضاءة لافتة لمن أراد التدبر والعمل بما علم .

ويمكن تلخيص أهمية البحث في الآتي:

1–حاجة المسلمين اليوم إلى فهم وتدبر القرآن واستنباط هداياته، ومقاصده.

2–يسهم في مساعدة الدعاة والباحثين لتحقيق أفضل وسائل الدعوة إلى الله تعالى.

3– تعزيز الدور الريادي للجامعة في ترسيخ القيم وتقديم الحلول المناسبة لبعض المشاكل، إذ تطمح الجامعات الإسلامية والعربية دائماً إلى تقديم أبحاث لا تكتفي بالسرد النظري، بل تقدم حلولاً عملية لمشكلات المجتمع. وهذا البحث ربط بين النص الشرعي (سورة القمر) والواقع السلوكي، مما يضع الجامعة في موضع المؤسسة التي تعالج قضايا المجتمع من منظور قيمي رصين.

مصطلحات البحث:

تعريف الهداية لغة:

ورد في معاجم اللغة أنها بمعنى الإرشاد والتقدّم خلاف الضلالة، قال ابن فارس: "هَدَيْتُهُ الطَّرِيقَ هِدَايَةً، أَيْ تَقَدَّمْتُهُ لِأُرْشِدَهُ. وَكُلُّ مُتَقَدِّمٍ لِذَلِكَ هَادٍ، يقال :الْهُدَى: خِلَافُ الضَّلَالَةِ .تَقُولُ :هَدَيْتُهُ

هُدًى. وَيُقَالُ أَقْبَلَتْ هَوَادِي الْخَيْلِ، أَيْ أَعْنَاقُهَا، وَيُقَالُ هَادِيهَا :أَوَّلُ رَعِيلٍ مِنْهَا، لِأَنَّهُ الْمُتَقَدِّمُ، وَالْهَادِيَةُ :الْعَصَا، لِأَنَّهَا تَتَقَدَّمُ مُمْسِكَهَا كَأَنَّهَا تُرْشِدُهُ"[1].

الهداية اصطلاحا:

هناك فرق بين الهدى والهداية في الاصطلاح الشرعي، فالهدى ما اختص به الله سبحانه وحده، قال تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿٥٦﴾ ﴾ [القصص:٥٦] وقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَنَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ كَٱلَّذِي ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَٰطِينُ فِي ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَا ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۖ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧١﴾ ﴾ [الأنعام: 71]

والهداية والاهتداء:

ما تحرّاه الإنسان وطلبه على طريق الاختيار، إما في الأمور الدنيوية، كما في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٩٧﴾ ﴾ [الأنعام: ٩٧]

وإما في الأمور الأخروية، كما في قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِي وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٠﴾ ﴾ [البقرة: 150].

والهداية:

دلالة بلطف، قال الله تعالى لموسى عليه السّلام: ﴿ ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿١٧﴾ فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾ ﴾ [النازعات 17-18][2].

وقد عرف بعض العلماء الهدايات القرآنية بأنها: الدلالة المبينة لإرشادات القرآن الكريم التي توصل لكل خير وتمنع من كل شر[3].

التعريف الإجرائي:

المقصود من الهدايات بالمعنى العام هو: الدلالة والإرشاد لتحصيل كل خير، وتجنب كل شر، أما المراد منها بحسب ما نحن بصدده من ذكر هدايات سورة القمر فالمقصود منها: الإرشادات والدلالات التي ينبغي أن يسير عليها المؤمن في حياته؛ ليحصد ثمرة هذه الهدايات المرجوة في الدنيا والآخرة، والتي على رأسها تحصيل رضا الله تعالى، والفوز بجنته وغيرها من الثمرات النافعة.

الإصلاح في اللغة:

ورد في كتب اللغة أن الصلاح ضد الفساد قال ابن منظور: "صَلَحَ: الصَّلاح: ضِدُّ الْفَسَادِ؛ صَلَح يَصْلَحُ ويَصْلُح صَلاحاً وصُلُوحاً، والإِصلاح: نقيض

(1) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، دار الفكر، 6/ 42، مادة (هدي).

(2)مجموعة من الأساتذة والعلماء المتخصصين، **الموسوعة القرآنية المتخصصة**، 1/ 766.

(3) فريق بحثي برئاسة طه عابدين، **الهدايات القرآنية دراسة تأصيلية**، ط1، 44/1.

الإفساد"[1].

والإصلاح اصطلاحا:

التغيير إلى اســـتِقامةِ الحالِ [2]. أو: هو إزالةُ الخَللِ والفســـادِ الطارِئِ على الشَّـــيءِ [3]. الإصـــلاحُ بَينَ النَّاسِ، أي: إزالةُ ما كان بَينَهم مِن عَداوةٍ وشِقاقٍ[4].

التعريف الإجرائي:

الإصـــلاح هو تغيير الحالة الراهنة إلى حالة أفضـــل منها من خلال معالجة الفساد وإزالته بطرق حكيمة.

الدراسات السابقة:

من خلال البحث والتمحيص عن دراســات ســابقة تناولت موضــوعات من ســورة القمر، فإن غالب ما وجدته من دراســـات تناولت الســـورة من الناحية اللغوية والبلاغية؛ ومن هذه الدراسات:

الدراســـة الأولى: ألفاظ القوة والتمكين في ســـورة القمر (دراســة صــوتية دلالية) د. علي ســالم ناصــر العِمراني – جامعة الحديدة — اليمن. وقد تناول الباحث دراسته على النحو التالي:

المقدمة وذكر فيها شرف القرآن الكريم وتشريف كل علم متصـــل به لتعلقه بأشـــرف كتاب على وجه الأرض. بحث جانبا من جوانب الإعجاز البياني في القرآن الكريم وهي المناسبة بين اللفظ الصوتي القوي الوارد في آيات ســـورة القمر ودلالته عل المعنى. قام بتعريف الكلمات المفتاحية للنص لغة واصـــطلاحا: اللفظ، القوة، التمكين. أثبت البحث مدى الترابط القوي بين الألفاظ القوية صـــوتياً وعلاقة جرســـها القوي بالمعاني التي جاءت لبيانه الآيات الكريمة.

تتفق هذه الدراسة مع دراسة الباحثة بالتعريف بسورة القمر، ومكانتها، وأسباب النزول، وفضلها. وتختلف عن دراسة الباحثة في الآتي: ناقشت الدراسة كيفية استخدام ألفاظ تعزز القوة والتمكين في سورة القمر من القرآن الكريم، مســـتعرضًـــة التأثيرات الصـــوتية والدلالية لهذه الألفاظ.

بينما دراســة الباحثة تناولت ســورة القمر من خلال البحث في هداياتها ومدى تأثيرها في صـــلاح الفرد والمجتمع.

الدراســـة الثانية: (ســـورة القمر دراســـة وتحقيق من كتاب جوامع التبيان في تفســـير القرآن لمعين الدين: محمد بن عبد الرحمن الإيجي (ت: 905هـ) للدكتور علي شوقي السغير، جامعة صنعاء، اليمن. يقتصر البحث على تفسير سورة القمر من تفسير جوامع التبيان في تفسير القرآن لمعين الدين الإيجي. وقد اتبع الباحث المنهج الوصفي التاريخي. تتفق هذه الدراسة مع دراسة الباحثة في تناول سورة القمر. وتختلف عن دراســـة الباحثة بأن الباحث اعتمد في بحثه على دراسة وتحقيق كتاب جوامع التبيان في تفسير القرآن للإيجي. بينما دراســـة الباحثة قائمة على اســـتنباط الهدايات القرآنية في ســورة القمر ودورها في إصــلاح الفرد والمجتمع.

الدراسة الثالثة: سورة القمر مقاربة أسلوبية صوتية للباحث محمد حســـن خلف بن عيســـى بطاهر

(1) ابن منظور، **لســـان العرب**، ط3، 1/ 516- 517، مادة (صلح).

(2) ابن الهائم، **التبيان في تفسير غريب القرآن**، 51.

(3) الجزيري، **الفقه على المذاهب الأربعة**، 213/1.

(4) أحمد مختار، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، 1/ 1312.

(جامعة الشـــارقة الإمارات العربية المتحدة) تناولت هذه الدراسة سورة القمر من الزاوية الصوتية، فهي تبرز الجوانب الجمالية للظواهر الصوتية في السورة، اعتمد الباحث المنهج التحليلي الوصـــفي. يختلف هذا البحث عن دراسة الباحثة بأنه قام بدراسة سورة القمر من الناحية اللغوية البيانية فأظهر مدى القوة والانسجام الصوتي والإيقاعي بين الآيات الكريمة. في حين أن الباحثة تناولت ســـورة القمر من حيث اســـتنباط الهدايات وبيان تأثيرها في صـــلاح الفرد والمجتمع ودراستها.

وتتفق هذه الدراسة مع دراسة الباحثة بأنها تناولت في المبحث الأول الحديث عن الســـورة الكريمة من حيث أسماؤها، وفضـــلها، ومكان نزولها، وأســـباب النزول.

منهج البحث:

وسيكون منهج البحث المتبع كما يلي:

1-المنهج الاســـتقرائي: يقوم من خلاله الباحث بتتبع، وتقصي، واستقراء آيات سورة القمر، لإيجاد نتائج صـــحيحة عن طريق تحديد موضـــوعات، وهدايات سورة القمر تحديدا دقيقاً [1].

2- المنهج الاستنباطي: يعتمد على دراسة الآيات بشـــكل كلي، ثم التدرج، والانتقال من الكل إلى الجزء، ومن العام إلى الخاص، ويظهر ذلك جلياً من خلال استنباط الهدايات الجزئية والكلية [2].

حدود البحث:

يقتصـــر البحث على حدود موضـــوعية أو حدود الســـورة، حيث يقتصـــر على، موضـــوع الهدايات القرآنية في ســـورة القمر ودورها في إصـــلاح الفرد والمجتمع دون غيرها من السور.

التمهيد: التعريف بسورة القمر والهدايات القرآنية

وفيه ثلاثة مباحث وهي كالتالي:

المبحث الأول: التعريف بســورة القمر من حيث: أسماؤها ومكان نزولها وفضلها وأسباب النزول

أولاً: أسماء السورة:

1- اسمها عند السلف (سورة اقتربت الساعة). عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، سَأَلَ أَبَا وَاقِدٍ اللَّيْثِيَّ: مَا كَانَ يَقْرَأُ بِهِ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْأَضْحَى وَالْفِطْرِ؟ فَقَالَ: «كَانَ يَقْرَأُ فِيهِمَا بِـــ ﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ ۝١﴾ [القمر: 1]»[3]، وبهذا الاســـم عنون لها البخاري في كتاب التفسير، فقال: "سُورَةُ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ"[4].

2- وتســمى (ســورة القمر) وبذلك ترجمها الترمذي

(1) المنهج الاســتقرائي: هو عملية ملاحظة الظواهر وتجميع البيانات عنها للتوصـــل إلى مبادئ عامة وعلاقات كلية وبالتالي يقوم الباحث في هذا المنهج بالاستدلال التصاعدي منطلقة من الجزء إلى الكل أو من الخاص إلى العام وبالتعريف بالجزئيات ثم يعمم على الكل، ومعتمداً على الملاحظة والتجربة. (المحمودي، مناهج البحث العلمي، ص11).

(2) المنهج الاستنباطي: يعرف على أنه "التأمل والاستدلال والقياس في الوصـول إلى النتائج، حيث يبدأ الباحث من قضـايا مسـلّمة ليصل منها إلى قضايا ونتائج جديدة مرتبطة بها". (عناية، **مناهج البحث**، ص81).

(3) مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، كِتَابُ صَلَاةِ الْعِيدَيْنِ، بَابُ مَا يُقْرَأُ بِهِ فِي صَلَاةِ الْعِيدَيْنِ، 2/ ٦٠٧، ح (14).

(4)البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب التفسير، باب سُورَةِ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ، ط1، 6/١٤٢.

فقال: "بَابٌ: وَمِنْ سُورَةِ الْقَمَرِ"[1].

3-وتسمى (سورة اقتربت) حكاية لأول كلمة فيها، جاء عند أبي عوانة: "باب قراءة النبي -صلى الله عليه وسلم- هذا الحرف من سورة "اقتربت"[2].

ثانياً: مكان النزول:

عن عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: "انْشَقَّ القَمَرُ وَنَحْنُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِنًى، فَقَالَ: «اشْهَدُوا» وَذَهَبَتْ فِرْقَةٌ نَحْوَ الجَبَلِ"[3]. وعَنْ أَنَسٍ بن مالك رضي الله عنه، قَالَ: "سَأَلَ أَهْلُ مَكَّةَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آيَةً، فَانْشَقَّ القَمَرُ بِمَكَّةَ مَرَّتَيْنِ، فَنَزَلَتْ ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١﴾ [القمر: ١] - إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟ وَيَقُولُوا۟ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ ۝٢﴾ [القمر: ٢]"[4].

ثالثاً: فضل السورة:

إِنَّ عُمَرَ بنَ الخَطَّابِ سَأَلَ أَبَا وَاقِدٍ اللَّيْثِيَّ: ما كانَ يَقْرَأُ به رَسولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عليه وَسَلَّمَ في الأضْحَى وَالْفِطْرِ؟ فَقالَ: كَانَ يَقْرَأُ فِيهِمَا بِـ﴿قٓ ۚ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْمَجِيدِ ۝١﴾ [ق: 1]، وَ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١﴾ [القمر: 1]»[5]. فكان يقرأ بهما صلى الله عليه وسلم في المحافل الكبار كالجُمع والعيدين. وعَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ، قَالَ: نَزَلْنَا مِنَ الْمَدَائِنِ عَلَى فَرْسَخٍ فَلَمَّا جَاءَتِ الْجُمُعَةُ حَضَرَ وَحَضَرْتُ مَعَهُ فَخَطَبَنَا حُذَيْفَةُ، فَقَالَ: " إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١﴾ [القمر: ١] أَلَا وَإِنَّ السَّاعَةَ قَدِ اقْتَرَبَتْ أَلَا وَإِنَّ الْقَمَرَ قَدِ انْشَقَّ، أَلَا وَإِنَّ الدُّنْيَا قَدْ آذَنَتْ بِفِرَاقٍ، أَلَا وَإِنَّ الْيَوْمَ الْمِضْمَارُ وَغَدًا السِّبَاقُ "، فَقُلْتُ لِأَبِي: أَيَسْتَبِقُ النَّاسُ غَدًا؟ قَالَ: يَا بُنَيَّ إِنَّكَ لَجَاهِلٌ، إِنَّمَا يَعْنِي الْعَمَلَ الْيَوْمَ وَالْجَزَاءُ غَدًا، فَلَمَّا جَاءَتِ الْجُمُعَةُ الْأُخْرَى حَضَرْنَا فَخَطَبَنَا حُذَيْفَةُ، فَقَالَ: " إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ، يَقُولُ: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١﴾ [القمر: ١] أَلَا وَإِنَّ الدُّنْيَا قَدْ آذَنَتْ بِفِرَاقٍ، أَلَا وَإِنَّ الْيَوْمَ الْمِضْمَارُ وَغَدًا السِّبَاقُ، أَلَا وَإِنَّ الْغَايَةَ النَّارُ وَالسَّابِقُ مَنْ سَبَقَ إِلَى الْجَنَّةِ" [6].

رابعاً: سبب النزول:

عن أنس بن مالك: «أن أهل مكة سألوا رسول الله أن يريهم آية، فأراهم القمر شقين، حَتَّى رَأَوْا حِرَاءً بَيْنَهُمَا»[7]. وعَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: «انْشَقَّ الْقَمَرُ عَلَى

---

(1) الترمذي، **سنن الترمذي**، كتاب أبواب القراءات عن رسول الله، بَابٌ: وَمِنْ سُورَةِ الْقَمَرِ، ط2، 190/5.

(2) الإسفرَايِينِيّ، **المسنَد الصَّحيح المُخَرّج عَلى صَحِيح مُسلم**، باب قراءة النبي -صلى الله عليه وسلم- هذا الحرف من سورة "اقتربت"، ط1، 11/ 167.

(3) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب فضائل الصحابة، بَابُ انْشِقَاقِ القَمَرِ، 49/5. ح: (3869).

(4) الترمذي، **سنن الترمذي**، أَبْوَابُ الْقِرَاءَاتِ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، باب: ومن سورة القمر، ح: (3286) ، 397/5. قال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحيح.

(5) مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب صلاة العيدين، باب ما يقرأ في صلاة العيدين ، ح: (891) ،2 /607.

(6) الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، ط1، ح: (8800) 4/ 651، صَحِيح.

(7) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب المناقب، بَابُ سُؤَالِ المُشْرِكِينَ أَنْ يُرِيَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آيَةً، فَأَرَاهُمْ انْشِقَاقَ القَمَرِ، ح: (3868)، 5/ 49.

عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ قُرَيْشٌ: هَذَا سِحْرُ ابْنِ أَبِي كَبْشَةَ، قَالَ: وَقَالُوا: انْتَظِرُوا مَا تَأْتِيكُمْ بِهِ السُّفَّارُ فَإِنَّ مُحَمَّدًا لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَسْحَرَ النَّاسَ كُلَّهُمْ قَالَ: فَجَاءَ السُّفَّارُ فَقَالُوا ذَاكَ»[1].

المبحث الثاني: مقاصد السورة

اشتملت السورة على جملة من المقاصد وهي كالتالي:

1-التحذير من الساعة:

بدأت السورة بتذكير الناس بيوم المعاد، وأنه قادم لا محالة، وجاء الإخبار بصيغة الماضي ولا يكون الإخبار بهذه الصيغة على الأمر المستقبلي إلا من الله سبحانه وتعالى، فالحاضر عندنا هو ماض عنده سبحانه وتعالى، قال ابن كثير في التفسير: "يخبر تعالى عن اقتراب الساعة ودنوها معبراً بصيغة الماضي الدال على التحقيق والوقوع لا محالة"[2]. وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذِكْرُهُ كَتَبَ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»[3]. فقوله تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١﴾ [القمر: ١]، تنبيه للغافلين ليستعدوا ليوم الحساب والجزاء، جاء في كتاب **المستدرك** عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ، قَالَ: "نَزَلْنَا مِنَ الْمَدَائِنِ عَلَى فَرْسَخٍ فَلَمَّا جَاءَتِ الْجُمُعَةُ حَضَرَ وَحَضَرْتُ مَعَهُ فَخَطَبَنَا حُذَيْفَةُ، فَقَالَ: " إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١﴾ [القمر: ١] أَلَا وَإِنَّ السَّاعَةَ قَدِ اقْتَرَبَتْ أَلَا وَإِنَّ الْقَمَرَ قَدِ انْشَقَّ، أَلَا وَإِنَّ الدُّنْيَا قَدْ آذَنَتْ بِفِرَاقٍ، أَلَا وَإِنَّ الْيَوْمَ الْمِضْمَارُ وَغَدًا السِّبَاقُ "، فَقُلْتُ لِأَبِي: أَيَسْتَبِقُ النَّاسُ غَدًا؟ قَالَ: يَا بُنَيَّ إِنَّكَ لَجَاهِلٌ، إِنَّمَا يَعْنِي الْعَمَلَ الْيَوْمَ وَالْجَزَاءُ غَدًا، فَلَمَّا جَاءَتِ الْجُمُعَةُ الْأُخْرَى حَضَرْنَا فَخَطَبَنَا حُذَيْفَةُ، فَقَالَ: " إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ، يَقُولُ: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١﴾ [القمر: ١] أَلَا وَإِنَّ الدُّنْيَا قَدْ آذَنَتْ بِفِرَاقٍ، أَلَا وَإِنَّ الْيَوْمَ الْمِضْمَارُ وَغَدًا السِّبَاقُ، أَلَا وَإِنَّ الْغَايَةَ النَّارُ وَالسَّابِقُ مَنْ سَبَقَ إِلَى الْجَنَّةِ" [4].

2-تصوير عناد المشركين ووصف حالهم يوم القيامة:

كان المشركون يعلمون أنّ محمدا -صلى الله عليه وسلم- صادقٌ أمينٌ وما هو بكذّاب، ولكن الذين كفروا بآيات الله يجحدون ويكذبون عنادا واستكبارا، قال تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّاۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ۝١٤﴾ [النمل: 14]، ويقول الله تعالى واصفا موقفهم من الآيات البينات: ﴿وَإِن يَرَوْاْ ءَايَةً يُعْرِضُواْ وَيَقُولُواْ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ ۝٢ وَكَذَّبُواْ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهْوَآءَهُمْۚ وَكُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقِرٌّ ۝٣﴾ [القمر: 2-3]. من عاش على شيء مات عليه، فمن عاش مؤمنا بآيات الله عاملا بما تقتضيه مات ميتة عزٍّ، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ

(1) الطيالسي، **مسند أبي داود الطيالسي**، ط1، باب ما أسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، ح: (293)، 1/ ٢٣٦. صَحَّحه ابنُ حجر في كتاب موافقة الخُبْرِ الخَبَر، 203/1.

(2) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ط2، 4/ 555.

(3) الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، ح: (5)، 1/ 45. صحيح.

(4) الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، ح: (8800)، 4/ 651. حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخْرِجَاهُ.

ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمُ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [النحل 32]. ومن عاش محاربا لله ورسوله، مكذبا بآياته ومعجزات أنبيائه مات ميتة سوء –والعياذ بالله– وكان يوم القيامة يوماً شديداً عليه لما سيلقاه من الذل والهوان، يقول الله تعالى: ﴿مُّهْطِعِينَ إِلَى ٱلدَّاعِ ۖ يَقُولُ ٱلْكَٰفِرُونَ هَٰذَا يَوْمٌ عَسِرٌ ﴿٨﴾﴾ [القمر:8].

3– التّذكير بمصير الأمم السابقة:

تستعرض السورة قصصًا عن الأقوام السابقة الذين كذبوا رسلهم، مثل قوم نوح، وثمود، وقوم لوط، وقوم موسى، وتشير الآيات إلى مصير من كفر بالله ورسله.

4– التعريف بقدرة الله سبحانه:

الله سبحانه وتعالى لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء، فأمره بعد الكاف والنون، وكلما كان العبد من ربه أقرب، وله أعبد كانت دعوته مجابة، وقد صورت لنا السورة الكريمة قصة سيدنا نوح عليه السلام الذي مكث يدعو قومه ألف سنة إلا خمسين عاما، وما آمن معه إلا قليل، ولما كثُر أذى قومه عليه دعا ربه دعاء المضطر، قال تعالى: ﴿۞كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا۟ عَبْدَنَا وَقَالُوا۟ مَجْنُونٌ وَٱزْدُجِرَ ﴿٩﴾ فَدَعَا رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَغْلُوبٌ فَٱنتَصِرْ ﴿١٠﴾ فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ ﴿١١﴾ وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴿١٢﴾ وَحَمَلْنَٰهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَٰحٍ وَدُسُرٍ ﴿١٣﴾ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا جَزَآءً لِّمَن كَانَ كُفِرَ ﴿١٤﴾﴾ [القمر: 9-14]، تتجلى في الآيات الكريمة عظمة قدرة الله تعالى، وأن المستحيل في قاموس البشر هيّن يسير عليه سبحانه.

5– النذارة والبشارة:

إنذار المعرضين، وذلك بذكر مصير المكذبين المعاندين، وما أعده الله تعالى لهم من عذاب وذل وهوان قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ ﴿٤٧﴾ يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا۟ مَسَّ سَقَرَ ﴿٤٨﴾﴾ [القمر: 47-48]. والبشارة للمؤمنين الثابتين على الحق رغم الابتلاءات المزلزلة، وأنهم سيلقون جزاء صبرهم وثباتهم، في مقعد حق لا لغو فيه ولا باطل عند ملك الملوك، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ ﴿٥٤﴾ فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴿٥٥﴾﴾ [القمر: 54-55].

المبحث الثالث: التعريف التفصيلي للهدايات القرآنية

1–تعريف الهداية لغة:

ورد في معاجم اللغة أنها بمعنى الإرشاد والتقدّم خلاف الضلالة، قال ابن فارس: "هَدَيْتُهُ الطَّرِيقَ هِدَايَةً، أَيْ تَقَدَّمْتُهُ لِأُرْشِدَهُ. وَكُلُّ مُتَقَدِّمٍ لِذَلِكَ هَادٍ، يقال :الْهُدَى: خِلَافُ الضَّلَالَةِ .تَقُولُ :هَدَيْتُهُ هُدًى. وَيُقَالُ أَقْبَلَتْ هَوَادِي الْخَيْلِ، أَيْ أَعْنَاقُهَا، وَيُقَالُ هَادِيهَا :أَوَّلُ رَعِيلٍ مِنْهَا، لِأَنَّهُ الْمُتَقَدِّمُ، وَالْهَادِيَةُ :الْعَصَا، لِأَنَّهَا تَتَقَدَّمُ مُمْسِكَهَا كَأَنَّهَا تُرْشِدُهُ"[1].

(1) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، 42/6، مادة (هدي).

2-الهداية اصطلاحا:

هناك فرق بين الهدى والهداية في الاصطلاح الشرعي، فالهدى ما اختص به الله سبحانه وحده، قال تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهۡدِي مَنۡ أَحۡبَبۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ﴿٥٦﴾ ﴾ [القصص:٥٦] وقوله تعالى: ﴿ قُلۡ أَنَدۡعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعۡقَٰبِنَا بَعۡدَ إِذۡ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ كَٱلَّذِي ٱسۡتَهۡوَتۡهُ ٱلشَّيَٰطِينُ فِي ٱلۡأَرۡضِ حَيۡرَانَ لَهُۥٓ أَصۡحَٰبٞ يَدۡعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلۡهُدَى ٱئۡتِنَاۗ قُلۡ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلۡهُدَىٰۖ وَأُمِرۡنَا لِنُسۡلِمَ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٧١﴾ ﴾ [الأنعام: 71]. والهداية والاهتداء :ما تحرّاه الإنسان وطلبه على طريق الاختيار، إما في الأمور الدنيوية، كما في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهۡتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۗ قَدۡ فَصَّلۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ﴿٩٧﴾ ﴾ [الأنعام: ٩٧] وإما في الأمور الأخروية، كما في قوله تعالى: ﴿ وَمِنۡ حَيۡثُ خَرَجۡتَ فَوَلِّ وَجۡهَكَ شَطۡرَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۖ وَحَيۡثُ مَا كُنتُمۡ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ شَطۡرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيۡكُمۡ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡ فَلَا تَخۡشَوۡهُمۡ وَٱخۡشَوۡنِي وَلِأُتِمَّ نِعۡمَتِي عَلَيۡكُمۡ وَلَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ﴿١٥٠﴾ ﴾ [البقرة: 150]. والهداية: دلالة بلطف، قال الله تعالى لموسى عليه السّلام: ﴿ ٱذۡهَبۡ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿١٧﴾ فَقُلۡ هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾ ﴾ [النازعات 17-18][1].

وقد عرف بعض العلماء الهدايات القرآنية بأنها: الدلالة المبينة لإرشادات القرآن الكريم التي توصل لكل خير وتمنع من كل شر[2]. وقد ذكر ابن كثير رحمه الله عنده تفسير قوله تعالى: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴿٦﴾ ﴾ [الفاتحة: 6] من سورة الفاتحة أنّ للهدى عدة معان فقال: ويطلق الهدى ويراد به ما يقر في القلب من الإيمان وهذا لا يقدر على خلقه في قلوب العباد إلا الله عز وجل قال الله تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهۡدِي مَنۡ أَحۡبَبۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ﴿٥٦﴾ ﴾ [القصص: ٥٦] وقال: ﴿ ۞ لَّيۡسَ عَلَيۡكَ هُدَىٰهُمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۗ ﴾ [البقرة: ٢٧٢] وقال: ﴿ مَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُۥۚ وَيَذَرُهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ﴿١٨٦﴾ ﴾ [الأعراف: ١٨٦] وقال: ﴿وَمَن يَهۡدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلۡمُهۡتَدِۖ وَمَن يُضۡلِلۡ فَلَن تَجِدَ لَهُمۡ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِهِۦۖ ﴾ [الإسراء: ٩٧] إلى غير ذلك من الآيات ويطلق ويراد به بيان الحق وتوضيحه والدلالة عليه والإرشاد قال الله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿٥٢﴾ ﴾ [الشورى: 52]. وقال: ﴿ وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَةٞ مِّن رَّبِّهِۦۗ إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٞۖ وَلِكُلِّ قَوۡمٍ هَادٖ ﴿٧﴾ ﴾ [الرعد: ٧][3].

(1) مجموعة من الأساتذة والعلماء المتخصصين، **الموسوعة القرآنية المتخصصة**، 766/1.

(2) فريق بحثي برئاسة طه عابدين طه حمد، **الهدايات القرآنية دراسة تأصيلية**، ط1، 1/ 44.

(3) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 1/ 74.

عَنْ مَالِكٍ أَنَّهُ بَلَغَهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: «مَا مِنْ دَاعٍ يَدْعُو إِلَى هُدًى، إِلَّا كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنِ اتَّبَعَهُ. لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا. وَمَا مِنْ دَاعٍ يَدْعُو إِلَى ضَلَالَةٍ، إِلَّا كَانَ عَلَيْهِ مِثْلُ أَوْزَارِهِمْ. لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْئًا» [1].

فالمقصود من الهدايات بالمعنى العام هو الدلالة والإرشاد لتحصيل كل خير، وتجنب كل شر، أما المراد منها -بحسب ما نحن بصدده من ذكر هدايات سورة القمر-: الإرشادات والدلالات التي ينبغي أن يسير عليها المؤمن في حياته؛ ليحصد ثمرة هذه الهدايات المرجوة في الدنيا والآخرة، والتي على رأسها تحصيل رضا الله تعالى، والفوز بجنته وغيرها من الثمرات النافعة.

الهدايات القرآنية العقائدية في سورة القمر، ودورها في إصلاح الفرد والمجتمع

لا بدّ من الوقوف على مفهوم العقيدة قبل البدء بمباحث هذا الفصل.

العقيدة في اللغة:

من العَقد؛ وهو الرَّبط، والإبرام، والإحكام، قال ابن منظور(-711هـ/1311م): "العَقْد: نَقِيضُ الحَلِّ؛ عَقَدَه يَعْقِدُه عَقْداً وتَعْقاداً، وَيُقَالُ: عَقَدْتُ الْحَبْلَ، فَهُوَ مَعْقُودٌ، وَكَذَلِكَ الْعَهْد"[2].

وفي الاصطلاح:

"هي الأمور التي يجب أن يُصَدِّقَ بها القلب، وتطمئن إليها النفس، حتى تكون يقينا ثابتا لا يمازجها ريب، ولا يخالطها شك"[3]. والعقيدة الإسلاميَّة: "هي الإيمان الجازم بربوبية الله -تعالى -وأُلوهيته وأَسمائه وصفاته، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وسائر ما ثَبَتَ من أُمور الغيب، وأصول الدِّين، وما أَجمع عليه السَّلف الصَّالح، والتسليم التام لله تعالى في الأَمر، والحكم، والطاعة، والاتباع لرسوله - صلى الله عليه وعلى آله وسلم"[4].

المبحث الأول: الهدايات القرآنية التربوية للإيمان بالله وملائكته وكتابه، والآيات الكونية الدالة على وحدانيّة الله وقدرته

الإيمان بالآيات الكونية يشكل أحد أعمق أبعاد العلاقة بين الإنسان والكون، وإنّ الكون - بما فيه من نجوم وكواكب ومجرات - يعكس عظمة الخالق وجلاله. والتّأمُّل في السماء المليئة بالنجوم ومشاهدة الظواهر الطبيعية كالشروق والغروب، يزرع في قلب المؤمن شعورًا بالرهبة والتواضع أمام قدرة الله العظيمة. فالآيات الكونية ليست مجرد مناظر بصرية، بل هي رسائل تذكير بقوة الخالق وحكمته. وعند تأمل الإنسان في تلك الآيات، يدرك تعقيد الكون ودقة نظامه، مما يعزز إيمانه ويقينه بوجود خالق حكيم يدير هذا الكون بعناية. ومن خلال هذا التأمل، يتعمق شعور المؤمن بالامتنان والثقة بالله، مما يقوده إلى حياة مليئة بالإيمان والتفكر المستمر في خلق الله وعظمته ومن أجلّ هذه الآيات الكونيّة القمر، الذي

(1) مالك بن أنس، **موطأ الإمام مالك**، كتاب القرآن، باب العمل في الدعاء، ح: (41)، 1/ ٢١٨. صحيح.

(2)ابن منظور، **لسان العرب**، ٣/ ٢٩٦، مادة (عقد).

(3) الأثري عبد الله، **الوجيز في عقيدة السلف الصالح أهل السنة والجماعة**، 1/ ٢٤.

(4) **المصدر نفسه**، 24/1.

انشـــقّ فكـان آية ومعجزة للرســـول صـــلى الله عليه وســـلم، قال تعالى: ﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ ۝١ وَإِن يَرَوۡاْ ءَايَةٗ يُعۡرِضُواْ وَيَقُولُواْ سِحۡرٞ مُّسۡتَمِرّٞ ۝٢ وَكَذَّبُواْ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهۡوَآءَهُمۡۚ وَكُلُّ أَمۡرٖ مُّسۡتَقِرّٞ ۝٣ وَلَقَدۡ جَآءَهُم مِّنَ ٱلۡأَنۢبَآءِ مَا فِيهِ مُزۡدَجَرٌ ۝٤ حِكۡمَةُۢ بَٰلِغَةٞۖ فَمَا تُغۡنِ ٱلنُّذُرُ ۝٥﴾ [القمر: 1-5].

يقول الطبري: "وكـان ذلـك فيمـا ذُكر على عهـد رسـول الله –صـلى الله عليه وسـلم– وهو بمكة، قبل هجرته إلى المدينة، وذلك أن كفار أهل مكة ســألوه آية، فآراهم –صلى الله عليه وسلم– انشقاق القمر، آية حجة على صدق قوله، وحقيقة نبوّته، فلما أراهم أعرضـوا وكذبوا، وقالوا: هذا سـحر مسـتمرّ، سـحرنا محمد"[1]. فقد روى البخاري في **صـحيحه**، عَنِ ابْنِ مَسْـعُودٍ، قَالَ: انْشَـقَّ القَمَرُ عَلَى عَهْدِ رَسُـولِ اللَّهِ– صَـــلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَـــلَّمَ– فِرْقَتَيْنِ، فِرْقَةً فَوْقَ الجَبَلِ، وَفِرْقَةً دُونَهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ– صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– : «اشْـــهَـدُوا»[2]. ومن خلال التفكر والتـدبر في الآيات السـابقة، يسـتنبط المؤمن الدروس والعبر التي تهدي إلى الإيمان بالله وملائكته وكتبه واليوم الآخر لتحسين سلوكه وتعزيز علاقته بالله والناس، ومنها:

أ– الإيمان بالمعجزات حيث إنّ القمر قد انشـــق؛ فكان من معجزاته–صلى الله عليه وسلم–.

ب–الدعوة إلى الإيمان بالله تعالى وتوحيده، وهجر الشـــرك وعبادة الأصـــنام، فهم "كَذَّبُوا يعني: كذبوا بالآية، وبقيام الســـاعة، وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ في عبادة الأصنام"[3].

ج–الإيمان بكتاب الله –تعالى– (القرآن) الذي جاء بالأخبار الصـادقة والأنباء المعجزة، يقول الزمخشـري: "مِنَ الْأَنْبَاءِ: أي من القرآن المودع أنباء القرون الخالية أو أنباء الآخرة"[4].

د–الإيمـان بالملائكـة يقول الزمخشـــري: "والـداعي إســـرافيل أو جبريل، كقوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَمِعۡ يَوۡمَ يُنَادِ ٱلۡمُنَادِ مِن مَّكَانٖ قَرِيبٖ ۝٤١﴾ [ق: 41]"[5].

هـ– تحذير الله لعباده باقتراب يوم القيامة وفناء الدنيا يتضـمن دعوة صـريحة للاسـتعداد لأهوال القيامة قبل أن تفـاجئهم وهم في غفلة غـارقون. هـذه الإنـذارات الإلهية تذكر الناس بأن النهاية وشـــيكة، وأن عليهم أن يســـتيقظوا من غفلتهم، ويســـتعدوا لذلك اليوم العظيم بالتوبة والأعمـال الصـــالحة[6]. كمـا يقول الشـــعراوي: "وهذا تنبيه للغافل، وتحذير للباغي من أهل الفساد، وتطمين ورجاء للمظلومين المستضعفين المعتدَى عليهم: اطمئنوا فقد قرب وقت الجزاء"[7].

و–التفكُّر في مخلوقـات الله –تعـالى– الـدالـة على وحـدانيّته وقـدرته في هـذا الكون المبهِر، فهـاهم قـد جاءتهم "الحكمة البالغة الصـحيحة الظاهرة الواضـحة

(1) الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ط1، 22/ 565.

(2) البخاري، **صـحيح البخاري**، كتاب فضـائل الصـحابة، بَابُ انْشِقَاقِ القَمَرِ، ح: (٣٨٦٩)، 5/49.

(3) السمرقندي، **بحر العلوم**، 3/ 370.

(4) الزمخشـري، **الكشـاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ط3، 4/ 432.

(5) – **المصدر السابق**، 4/ 432.

(6) الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، 22/ 565.

(7) الشعراوي، **تفسير الشعراوي – الخواطر**، 16/ 9652.

لمن تفكّر فيها"[1]، ولكنهم أعرضوا.

يقول سيد قطب: "إن الكون كله هو مجال النظر والتأمل في آيات الله التي لا تنفد، ولا تذهب، ولا تغيب. وهو بجملته آية، وكل صغيرة فيه وكبيرة آية. والقلب البشري مدعو في كل لحظة لمشاهدة الخوارق القائمة الدائمة، والاستماع إلى شهادتها الفاصلة الحاسمة والاستمتاع كذلك بعجائب الإبداع الممتعة، التي يلتقي فيها الجمال بالكمال، والتي تستجيش انفعال الدهش والحيرة مع وجدان الإيمان والاقتناع الهادئ العميق"[2].

ز-عزّة المؤمن يوم القيامة؛ لأنه صدّق بأنباء القرآن ومعجزات الرسل، بينما وصف الله المكذبين ﴿خُشَّعًا أَبْصَٰرُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ ۝٧﴾ [القمر: 7] و"خشوع الأبصار: كناية عن الذلة والانخزال، لأن ذلة الذليل وعزة العزيز تظهران في عيونهما"[3].

المبحث الثاني: الهدايات القرآنية التربوية للإيمان بالرّسل عليهم السلام

ساق الله تعالى في قرآنه قصص الأقوام السابقين وعيدًا لقريش وضربًا للمثل لهم، وتسلية للرسول ومواساة له إذ كذّبه قومه، فذكر قصة سيدنا نوح وهود وصالح ولوط وجانبا من تكذيب فرعون لرسالة سيدنا موسى عليهم السلام، ثم ذكر بعض مواقف النبي محمد مع قومه.

أولا: قصة سيدنا نوح عليه السلام:

ومن أقدم هذه القصص، قصة نوح -عليه السلام- مع قومه، حيث كذبوه وزجروه عن تبليغ الدعوة بالسب والرد القبيح والتخويف، ووصفوه بأنه مجنون. فاستنجد بربه فأجابه، ودمّر قومه بالطوفان. هذه هي نهاية الظالمين الذين عارضوا الرسل، وقاوموا الدعوة إلى توحيد الله، واتبعوا أهواءهم، وصدّوا عن سبيل الحق والعدل. لذلك، كان لا بد من التذكير بقصتهم للاعتبار والاتعاظ، كما يتضح في هذه الآيات:[4] قال تعالى: ﴿۞كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا۟ عَبْدَنَا وَقَالُوا۟ مَجْنُونٌ وَٱزْدُجِرَ ۝٩ فَدَعَا رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَغْلُوبٌ فَٱنتَصِرْ ۝١٠ فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ ۝١١ وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ۝١٢ وَحَمَلْنَٰهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَٰحٍ وَدُسُرٍ ۝١٣ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا جَزَآءً لِّمَن كَانَ كُفِرَ ۝١٤ وَلَقَد تَّرَكْنَٰهَآ ءَايَةً فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ۝١٥﴾ [القمر: 9-15]. ومن أجلّ الهدايات في قصة سيدنا نوح مع قومه:

أ- وجوب الإيمان بالرسول وتصديقه بما جاء به من الآيات، وبما يدعو إليه من توحيد الله.

ب-إنّ إرساله يعد نعمة، وتكذيبه يعتبر كفرًا يستوجب النقمة، حيث تسير السفينة بمنظر ومرأى منا، وتحت حفظنا وحراستنا، جزاءً لهم على كفرهم بالله، وانتصارًا لنوح -عليه السلام-[5].

ج-رعاية الله لأحبابه وأوليائه حيث يكونون بحفظه

(1) القشيري، **لطائف الإشارات = تفسير القشيري**، ط3، 3/ 494.

(2) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ط17، 6/ 3428.

(3) الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، 4/ 432.

(4) ينظر، الزحيلي، **التفسير الوسيط**، ط1، 3/ 2540.

(5) ينظر، الزحيلي، **التفسير الوسيط**، 3/ 2541.

وكفايته وتحت نظره.

د- ضرورة اتخاذ الأسباب، لتحقيق النتائج المرجوة، حيث حمل الله نوحا عليه السّلام على سفينة ذات ألواح، ودسر[1].

ثانيا: قصة سيدنا هود عليه السلام مع قوم عاد:

عزّى الله نبيه -صلّى الله عليه وسلم- ليصبر على أذى قومه كما لقي الرسل من قومهم، وعاد هي القبيلة المعروفة باليمن، أرسل الله إليهم هودا -عليه السلام- يدعوهم إلى توحيد الله وعبادته، فكذبوه، فأرسل الله عليهم رِيحًا شديدة جدا، فِي يَوْمٍ شديد العذاب والشقاء[2]، قال الله تعالى: ﴿ كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ ﴿١٨﴾ إِنَّآ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ ﴿١٩﴾ تَنزِعُ ٱلنَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ ﴿٢٠﴾ ﴾ [القمر: 18-20]. والريح التي أرسلت على عاد هي من جند الله وهي قوة من قوى هذا الكون، من خلق الله، تسير وفق الناموس الكوني الذي اختاره وهو يسلطها على من يشاء، بينما هي ماضية في طريقها مع ذلك الناموس، بلا تعارض بين خط سيرها الكوني، وأدائها لما تؤمر به وفق مشيئة الله[3]، ومن أعظم الهدايات الاتعاظ بمصرع الأمم السابقة، والخوف من تكرار المصير. فكذبت عاد رسولهم كما كذب قوم نوح، غير معتبرين بمصرعهم.

ثالثاً: قصة سيدنا صالح -عليه السلام- مع قوم ثمود:

ثمود كانت القبيلة التي خلفت عادا في القوة والتمكين في جزيرة العرب.. كانت عاد في الجنوب كانت ثمود في الشمال. وكذبت ثمود بالنذر كما كذبت عاد، غير معتبرة بمصرعها المشهور المعلوم في أنحاء الجزيرة[4].

قال تعالى: ﴿ كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِٱلنُّذُرِ ﴿٢٣﴾ فَقَالُوٓاْ أَبَشَرًا مِّنَّا وَٰحِدًا نَّتَّبِعُهُۥٓ إِنَّآ إِذًا لَّفِي ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ ﴿٢٤﴾ أَءُلْقِيَ ٱلذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنۢ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌ ﴿٢٥﴾ سَيَعْلَمُونَ غَدًا مَّنِ ٱلْكَذَّابُ ٱلْأَشِرُ ﴿٢٦﴾ إِنَّا مُرْسِلُواْ ٱلنَّاقَةِ فِتْنَةً لَّهُمْ فَٱرْتَقِبْهُمْ وَٱصْطَبِرْ ﴿٢٧﴾ وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ ٱلْمَآءَ قِسْمَةٌۢ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ ﴿٢٨﴾ فَنَادَوْاْ صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَىٰ فَعَقَرَ ﴿٢٩﴾ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ ﴿٣٠﴾ إِنَّآ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَٰحِدَةً فَكَانُواْ كَهَشِيمِ ٱلْمُحْتَظِرِ ﴿٣١﴾ ﴾ [القمر: 23-31]. وهذه المقالة من ثمود حسد منهم واستبعاد منهم أن يكون نوع المبشر يفضل بعضه بعضا هذا الفضل فقالوا: أنكون جمعا ونتبع واحدا، ولم يعلموا أن الفضل بيد الله، يؤتيه من يشاء، ويفيض نور الهدى من رضيه[5]. والمطلوب البعد عن الحسد، فالمؤمن لا يحسد، وقد ورد عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِيَّاكُمْ وَالْحَسَدَ، فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ

(1) – **المرجع السابق**، 3/ 2541.

(2) السعدي، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، ط1، 1/ 826.

(3)سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 6/ 3431.

(4) – **المرجع السابق**، 6/ 3432.

(5) ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ط1، 5/ 217.

الْحَطَبَ – أَوْ قَالَ: الْعُشْبَ»[1].

فهم يتهمون رسولهم الذي اختاره الله ليقودهم في طريق الحق والقصد يتهمونه بالكذب والطمع ﴿ أَءُلْقِيَ ٱلذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنۢ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌ ﴿٢٥﴾ ﴾ [القمر: 25] كذاب لم يلق عليه الذكر. أشر: شديد الطمع في اختصاص نفسه بالمكانة. وهو الاتهام الذي يواجه به كل داعية. اتهامه بأنه يتخذ الدعوة ستارا لتحقيق مآرب ومصالح[2]. فالمطلوب من الداعية الصبر في طريق الحق والدعوة وهذه من أعظم هدايات الآيات السابقة.

رابعاً: قصة سيدنا لوط عليه السلام مع قومه:

من غرائب القصص قصة قوم لوط، فإن الأمم الأخرى كذبوا الرسل وأصروا على العناد والكفر، أما قوم لوط فقد ضمّوا إلى ذلك اقترافهم فاحشة خطيرة هي اللواط، وارتكبوا سفساف الأخلاق وأدناها، وأكثرها إخلالا بالمروءة، فكان عقابهم– وهو الخسف وقلب ديارهم عاليها سافلها– فريدا من نوعه بين أنواع العقاب الإلهي، تطهيرا للأرض أو البيئة من مفاسدهم وموبقاتهم. وهذا ما أنبأ به القرآن في الآيات الآتية[3]:

قال الله تعالى: ﴿ كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍۭ بِٱلنُّذُرِ ﴿٣٣﴾ إِنَّآ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا إِلَّآ ءَالَ لُوطٍۖ نَّجَّيْنَٰهُم بِسَحَرٍ ﴿٣٤﴾ نِّعْمَةً مِّنْ عِندِنَاۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِى مَن شَكَرَ ﴿٣٥﴾ وَلَقَدْ أَنذَرَهُم بَطْشَتَنَا فَتَمَارَوْا۟ بِٱلنُّذُرِ ﴿٣٦﴾ وَلَقَدْ رَٰوَدُوهُ عَن ضَيْفِهِۦ فَطَمَسْنَآ أَعْيُنَهُمْ فَذُوقُوا۟ عَذَابِى وَنُذُرِ ﴿٣٧﴾ وَلَقَدْ صَبَّحَهُم بُكْرَةً عَذَابٌ مُّسْتَقِرٌّ ﴿٣٨﴾ ﴾ [القمر: 33-38] استثنى الله من العذاب فقال: (إلا آلَ لوط)، يعني لوطا وابنتيه، نجيناهم، من العذاب، بسحر. نعمة من عندنا، يعني جعلناه نعمة منا عليهم حيث أنجيناهم، كذلك، يعني كما أنعمنا على آل لوط، نجزي من شكر، قال مقاتل: من وحد الله لم يعذبه مع المشركين[4]. والآية الكريمة بشارة للمؤمنين الشاكرين حتى يزدادوا من الطاعة لربهم، وتعريض بسوء مصير الكافرين الذين لم يشكروا الله– تعالى– على نعمه[5]. وهذه من أعظم الهدايات. والجدير بالذكر في هذا الموضع أن نذكر حكم اللواط، ومع إجماع العلماء على حرمة هذه الجريمة، وعلى وجوب أخذ مقترفيها بالشدة، إلا أنهم اختلفوا في تقدير العقوبة المقررة لها مذاهب ثلاثة[6]: قال مالك والشافعي وأحمد: إن اللواط يوجب الحد؛ لأن الله سبحانه غلظ عقوبة فاعله في كتابه المجيد، فيجب فيه حد الزنا، لوجود معنى الزنا فيه. وقال أبو حنيفة: يعزر اللوطي فقط، إذ ليس في اللواط اختلاط أنساب، ولا يترتب عليه غالباً حدوث منازعات تؤدي إلى قتل اللائط، وليس هو زنا. وحد اللائط في رأي المالكية والحنابلة في أظهر الروايتين عن أحمد: هو الرجم بكل حال، سواء أكان ثيباً أم

(1) السِّجِسْتاني، **سنن أبي داود**، كتاب الأدب، بَاب فِي الْحَسَدِ، ح: (4903)، 4/ 276. قال الأرنؤوط: حسن لغيره.

(2) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 6/ 3432.

(3) ينظر، الزحيلي، **التفسير الوسيط**، 3/ 2545- 2546.

(4) البغوي، **معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي**، ط1، 4/ 326.

(5) – طنطاوي، محمد سيد، **التفسير الوسيط للقرآن الكريم**، ط1، 14/ 114.

(6) الزُّحَيْلِيّ، **الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ**، 7/ 5393.

بكراً، لقوله عليه السلام: «مَنْ وَجَدْتُمُوهُ يَعْمَلُ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ، فَاقْتُلُوا الْفَاعِلَ، وَالْمَفْعُولَ بِهِ» [1]. وحد اللائط عند الشافعية: هو حد الزنا، فإن كان اللائط محصناً، وجب عليه الرجم، وإن كان غير محصن، وجب عليه الجلد والتغريب، لما رُوي عَنْ أَبِي مُوسَى، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا أَتَى الرَّجُلُ الرَّجُلَ فَهُمَا زَانِيَانِ، وَإِذَا أَتَتِ الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ فَهُمَا زَانِيَتَانِ»[2] ولأنه حد يجب بالوطء، فاختلف فيه البكر والثيب، قياساً على حد الزنا بجامع أن كلاً منهما إيلاج محرم في فرج محرم.

خامسا: تكذيب فرعون لسيدنا موسى عليه السلام:

هذه قصة خامسة بإيجاز، أخبر الله بها عن تكذيب فرعون وقومه بالرسل، قال الله –تعالى–: ﴿وَلَقَدْ جَآءَ ءَالَ فِرْعَوْنَ ٱلنُّذُرُ ﴿٤١﴾ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَـٰهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ ﴿٤٢﴾﴾ [القمر: 41-42]، في الآيات تعريض بعزة فرعون واقتداره على البغي والظلم. فقد ضاعت العزة الباطلة، وسقط الاقتدار الموهوم[3]. فالظلم لا يدوم وإن كان له جولة فالحق له جولات.

سادسا: بعض مواقف الرسول صلى الله عليه وسلّم مع الكفار:

ويلاحظ أن القصص الخمس السابقة: قصة قوم نوح، وعاد، وثمود، وقوم لوط، وآل فرعون مشتركة في السبب أو الجريمة، وفي الجزاء أو العقاب، والسبب أو الجريمة يكاد يكون واحدا، وهو الكفر بالله وتكذيب الرسل، مع معاص أخرى، والعقوبة وإن اختلفت بين طوفان، وريح صرصر عاتية، وصيحة جبريل، وريح حاصب، وإغراق، فنتيجتها واحدة وهي الإبادة والاستئصال التام، وتلك عبرة وعظة لكفار قريش وأمثالهم[4]. قال الله –تعالى–: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُو۟لَـٰٓئِكُمْ أَمْ لَكُم بَرَآءَةٌ فِى ٱلزُّبُرِ ﴿٤٣﴾ أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرٌ ﴿٤٤﴾ سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ ﴿٤٥﴾﴾ [القمر: 43-45] إنه الإنذار بعذاب الدنيا وعذاب الآخرة وإسقاط كل شبهة وكل شك في صدق هذا الإنذار وسد كل ثغرة وكل طمع في الهرب والفكاك أو المغالطة في الحساب والفرار من الجزاء تلك كانت مصارع المكذبين فما يمنعكم أنتم من مثل ذلك المصير؟ فلستم خيرا من أولئكم، وليست لكم براءة في الصحائف المنزلة، وليس هنالك إلا لقاء المصير الذي لقيه الكفار من قبلكم في الصورة التي يقدرها الله لكم[5]. وفي الآيات طمأنة للمؤمنين أن الله ناصرهم وسوف يخسر الكفار في المعركة أمامكم﴿ سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ ﴿٤٥﴾﴾، وأفاد قوله: ﴿أَمْ لَكُم بَرَآءَةٌ فِى ٱلزُّبُرِ ﴿٤٣﴾﴾ ترديد النجاة من العذاب بين الأمرين: إما الاتصاف بالخير الإلهي المشار إليه بقوله –تعالى–: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: 13]، وإما المسامحة

(1)السجستاني، **سنن أبي داوود**، كتاب الحدود، باب فيمن عمل عمل قوم لوط، ح: (4462) 4/ 158. حسن صحيح.

(2) البيهقي، **السنن الكبرى**، كتاب الحدود، باب ما جاء في حد اللوطي، ط3، ح: (17033)، 6/ 406. ضعيف.

(3) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 6/ 3435.

(4) الزحيلي، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، ط2، 27/ 177.

(5) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، 6/ 3435.

والعفو عمّا يقترفه المرء من السيئات المشار إليه بقول النبيّ –صلى الله عليه وسلم–: «مَا يُدْرِيكَ، لَعَلَّ اللَّهَ اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ: اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ»[1] والمعنى انتفاء كلا الأمرين عن المخاطبين، فلا مأمن لهم من حلول العذاب بهم كما حل بأمثالهم، والآية تؤذن بارتقاب عذاب ينال المشركين في الدنيا دون العذاب الأكبر[2]. فنتيجة التكذيب والفجور الهلاك والدمار.

المبحث الثالث: الهدايات القرآنية التربوية للإيمان بيوم الجزاء والحساب

الإيمان باليوم الآخر هو الركن الخامس من أركان الإيمان في الإسلام، ويعني التصديق الجازم بأن هناك حياة بعد الموت، حيث سيبعث الله جميع الناس للحساب والجزاء على أعمالهم في الدنيا.

قال الله تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١﴾ [القمر: 1] والمراد بالساعة القيامة، وفي تسميتها بالساعة وجهان: أحدهما لسرعة الأمر فيها، الثاني لمجيئها في ساعة من يومها[3]. وأمرها مجهول التحديد لم يعلم، إلا أنها قربت دون تحديد[4]، وفي إخفائها حكمة جليلة كي يكون المؤمن مستعدا للقاء الله –تعالى– دائماً، ومن أجل هدايات هذه الآية أنه –صلى الله عليه وسلم– خاتم الأنبياء فلا نبي بعده، عَنْ أَنَسٍ قال: "قال النبي صلى الله عليه وسلم: «بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ»، قَالَ: وَضَمَّ السَّبَّابَةَ وَالْوُسْطَى"[5]. والساعة قريبة كقرب السبابة من الوسطى، وكل مدَّعٍ للنبوّة كذاب، وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ – رضى الله عنه – عَنِ النَّبِي – صلى الله عليه وسلم – قَالَ «لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَقْتَتِلَ فِئَتَانِ، فَيَكُونَ بَيْنَهُمَا مَقْتَلَةٌ عَظِيمَةٌ، دَعْوَاهُمَا وَاحِدَةٌ، وَلاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُبْعَثَ دَجَّالُونَ كَذَّابُونَ قَرِيبًا مِنْ ثَلاَثِينَ، كُلُّهُمْ يَزْعُمُ أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ»[6]. وذُكر في السورة ما هو أوّل منزلة من منازل يوم القيامة ألا وهو عالم البرزخ، وقد ذكر الله –تعالى– خروج الناس من القبور يوم القيامة حين ينفخ إسرافيل في الصور، قال تعالى: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ ٱلدَّاعِ إِلَىٰ شَيْءٍ نُّكُرٍ ۝٦ خُشَّعًا أَبْصَٰرُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ ۝٧ مُّهْطِعِينَ إِلَى ٱلدَّاعِ ۖ يَقُولُ ٱلْكَٰفِرُونَ هَٰذَا يَوْمٌ عَسِرٌ ۝٨﴾ [القمر: 6-8] فالمؤمن موقن بالبعث والنشور والحساب، بينما أنكر قوم الحياة بعد الموت، وقالوا: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ۝٣٧﴾ [المؤمنون: 37]. يقول الشيخ صالح العثيمين: "ومن كذّب بالبعث فهو كافر، وَالدَّلِيلُ قَوْلُهُ –تَعَالَى–: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا أَن لَّن يُبْعَثُوا ۚ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ۚ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ۝٧﴾

(1)البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الجهاد والسير، باب إذا اضطر الرجل إلى النظر في شعور أهل الذمة، والمؤمنات إذا عصين الله، وتجريدهن، ح: (3081) 4/ 76.

(2) ابن عاشور، **التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»**، 27/ 211.

(3) الماوردي، **النكت والعيون**، 5/ 408.

(4) ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، 5/ 211.

(5) مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب قرب الساعة، ح: (٣٨٦٩). (2951)، 2269/4.

(6) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ح: (3609) 4/ 200.

[التغابن: 7]. والحكمة تقتضي البعث بعد الموت لتُجازى كلّ نفس بما كسبت، ولولا ذلك لكان خلق الناس عبثًا لا قيمة له، ولا حكمة منه، ولم يكن بين الإنسان وبين البهائم فرق في هذه الحياة"[1].

ومن الهدايات أن الآيات أشارت إلى صعوبة يوم القيامة على الكافر، حيث يغشاه الذلّ من كلّ مكان بينما سيكون ذلك اليوم يسيراً على المؤمن الموحّد حيث يغشاه العزّ من كلّ مكان، كما قال تعالى: ﴿ فَذَٰلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ ۝٩ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ ۝١٠ ﴾ [المدثر: 9-10]. فالمؤمن عزيز في الدنيا والآخرة؛ لأنّ عزّه بالله تعالى؛ لذا يستقرّ ويثبتُ، فإذا اعتزّ بمَن يموت فإنّ عزّه ميّتٌ.

قال -تعالى-: ﴿ بَلِ ٱلسَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَٱلسَّاعَةُ أَدْهَىٰ وَأَمَرُّ ۝٤٦ إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ ۝٤٧ يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا۟ مَسَّ سَقَرَ ۝٤٨ ﴾ [القمر: 46-48]. إنّ تعذيب الكفار لا يقتصر على الدنيا بالقتل والأسر والهزيمة والذل والهوان، وإنما لهم عذاب آخر في الآخرة أشد وأعظم، وأدهى وأمرّ، وأدوم وأخلد[2]. تدعو الآيات إلى البعد عن جريمة الكفر والشرك بالله، فإنها أعظم جريمة في تاريخ البشريّة، ومآل صاحبها إلى جهنم وبئس المصير. قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ ۝٥٤ فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍۭ ۝٥٥ ﴾ [القمر: 54-55] ومن أجلِّ هدايات هذه الآيات إثبات الجنة والنار، والجدير بالذكر أن مذهب أهل السنة والجماعة: "الجنة حق، والنار حق، وأنهما داران موجودتان مخلوقتان، وباقيتان لا تفنيان أبداً، الجنة للمتقين، والنار للكافرين"[3]، عن عُبَادَة بْن الصَّامِتِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «مَنْ قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنَّ عِيسَى عَبْدُ اللهِ، وَابْنُ أَمَتِهِ، وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ، وَأَنَّ الْجَنَّةَ حَقٌّ، وَأَنَّ النَّارَ حَقٌّ، أَدْخَلَهُ اللهُ مِنْ أَيِّ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةِ شَاءَ»[4].

المبحث الرابع: دور الهدايات القرآنية العقائدية في إصلاح الفرد والمجتمع

ومما سبق يمكن أن نجلّي أهم الهدايات السابقة ودورها في إصلاح الفرد والمجتمع حيث يُقبل الناس على نبذ الشرك، وتوحيد الله -تعالى- والإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه، ويحرصون على الاستزادة من الأعمال الصالحة، واجتناب الآثام، استعدادًا لقرب يوم الجزاء، وفي هذا سعادتهم وتوفيقهم، واطمئنانهم. ويمكن تلخيص دور الهدايات القرآنية العقائدية في إصلاح الفرد والمجتمع بما يأتي:

أ- الطمأنينة والسكينة النفسية: الإيمان بالله يبعث في قلب المؤمن الطمأنينة والثقة بأن هناك قوة عليا

(1) – العثيمين، محمد بن صالح، **شرح ثلاثة الأصول**، ط4، 1/ 147.

(2) الزحيلي، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، 27/ 189.

(3) الفوزان، **إعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد**، ط3، 1/ 67.

(4) النيسابوري، **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب من لقي الله بالإيمان وهو غير شاك فيه دخل الجنة وحرم على النار، ح: (28)، 1/ 57.

تحميه وترعاه، مما يساعده على مواجهة مصاعب الحياة بثبات وأمل.

ب- الاستقامة الأخلاقية: الإيمان بالملائكة والرسل يعزز القيم الأخلاقية العالية، حيث يعتبر المؤمن نفسه مراقبًا من قبل الملائكة ومقتديًا بسيرة الأنبياء الصالحين.

ج- الهداية والتوجيه: الإيمان بالكتب السماوية يوفر للمؤمن مرجعًا هاديًا ومعيارًا للحكم على الأمور، مما يساعده على اتخاذ القرارات الصحيحة والسير في الطريق المستقيم.

د- التفاؤل والأمل: الإيمان باليوم الآخر يزرع في النفس التفاؤل والأمل بالجزاء العادل من الله، مما يحفز المؤمن على العمل الصالح والابتعاد عن الظلم والإفساد، فإذا آمن الإنسان، فإنّه يُحفَّز على العمل الصالح والتوبة من الذنوب والسيئات. فعندما يتيقن بوجود الجنة وأنها لا تُنال إلا بالأعمال الصالحة، يسعى بجد لتحقيقها.

هـ- القبول والرضا: الإيمان بالقدر خيره وشره يعزز القبول والرضا بما يحدث في حياة الإنسان، سواء كان خيرًا أم شرًا، حيث يدرك المؤمن أن كل شيء يحدث بإرادة الله وحكمته.

و- تعزيز الروابط الاجتماعية: الإيمان ينمي الشعور بالانتماء إلى جماعة المؤمنين، مما يقوي الروابط الاجتماعية ويشجع على التعاون والمساعدة المتبادلة بين الناس.

ز- النجاة في الآخرة: الإيمان يشكل أساس النجاة والفوز في الآخرة، حيث إن الإيمان الصحيح والعمل الصالح هما السبيل إلى الجنة والبعد عن النار.

ح- الحياة المتوازنة: الإيمان يعزز التوازن بين الحياة الدنيا والآخرة، مما يجعل المؤمن يعيش حياة متوازنة، يعتني فيها بأمور دنياه دون أن ينسى آخراه.

الإيمان يشكل محور حياة الإنسان ويوجه سلوكه وأفكاره نحو الخير والعدل، مما يجعله يعيش حياة طيبة ومثمرة في الدنيا والآخرة.

نتائج البحث

بعد أن وفقني الله تعالى لإتمام هذا البحث رأيت أن أختم بملخص لأهمّ ما ورد فيه، وأهم نتائجه فيما يأتي:

1- عرّف العلماء الهدايات القرآنية بأنّها: الدلالة المبينة لإرشادات القرآن الكريم التي توصل لكل خير وتمنع من كل شر، والمقصود من هدايات سورة القمر: الإرشادات والدلالات التي ينبغي أن يسير عليها المؤمن في حياته؛ ليحصد ثمرة هذه الهدايات المرجوة في الدنيا والآخرة، والتي على رأسها تحصيل رضا الله تعالى، والفوز بجنته وغيرها من الثمرات النافعة.

2- اشتملت السورة على الهدايات العقدية، وجاء فيها الهدايات القرآنية التربوية للإيمان بالله وملائكته وكتابه، والهدايات التربوية للإيمان بالرّسل عليهم السلام، والهدايات التربوية للإيمان بيوم الجزاء والحساب.

3- تجلى في السورة دور الهدايات القرآنية العقائدية في إصلاح الفرد والمجتمع حيث يُقبل الناس على نبذ الشرك، وتوحيد الله تعالى والإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه، ويحرصون على الاستزادة من الأعمال

الصالحة، واجتناب الآثام، استعدادًا لقرب يوم الجزاء، وفي هذا سعادتهم وتوفيقهم، واطمئنانهم.

التوصيات

توصي الباحثة بما يأتي:

1- أن تتولى جهة رسميّة في أحد مراكز الأبحاث في الدول الإسلامية استنباط الهدايات القرآنية من بداية القرآن إلى نهايته، وتجمعها في موسوعة تحت مسمى "موسوعة الهدايات في القرآن الكريم" وأن تكون هذه الهدايات متنوعة شاملة جامعة شاملة.

2- أن تتضمن الكتب المدرسية – كتب التربية الإسلاميّة – الهدايات القرآنية بشكل مباشر وخاصة ما يعزّز القيم التربوية عند الناشئة.

3- التركيز على الهدايات القرآنية في مراكز تحفيظ القرآن في كل العالم: العربي والأعجمي.

4- التركيز على ذكر الهدايات في المحاضرات العامة وخطب الجمعة، فالأمّة بحاجة ماسة إلى هذه هدايات القرآن الكريم ولا سيما ما يمسّ دور الفرد في بناء المجتمع، وقوّة الأمّة.

وبعدُ، فهذا ما يَسَّرَ الله لي جمعه حول الهدايات في سورة القمر، وأرجو الله – سبحانه – أن أكون قد وفقت في ذلك للحقِّ وهديت للصواب والرشد، والله – عز وجل – لم يجعل قول أحد من خلقه كله صواباً، إلا قول المعصوم صلى الله عليه وسلم، الذي لا ينطق عن الهوى، ولا يقول إلا وحياً.

قائمة المصادر والمراجع

- الأثري، عبد الله بن عبد الحميد، **الوجيز في عقيدة السلف الصالح أهل السنة والجماعة**، مراجعة صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤٢٢هـ/2001م).
- الإسفرَاييني، أبو عَوانة يَعقُوب بن إسحَاق (– ٣١٦ هـ) **المسنَد الصَّحيح المُخَرّج عَلى صَحِيح مُسلم**، تنسيق وإخراج: فَرِيق مِن البَاحِثين بكليَّةِ الحَديثِ الشَّريفِ وَالدِّرَاسَاتِ الإسلاميَّة بالجَامِعَة الإسلاميَّة، (الجَامِعَة الإسلاميَّة، المملَكة الْعَرَبيَّة السَّعُودية، ط1، ١٤٣٥ هـ – ٢٠١٤م).
- البخاري، محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله (– 256هـ)، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه**، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1 (دار طوق النجاة، مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، 1422هـ).
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء (– 510هـ) **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، ت: عبد الرزاق المهدي، ط1 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ).
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر (– 458هـ)، **السنن الكبرى**، ت: محمد عبد القادر عطا، ط3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 هـ – 2003 م).
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (– ٢٧٩هـ) **سنن الترمذي**، ت: أحمد محمد شاكر وآخرون، ط2 (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥ هـ – ١٩٧٥م).

- الجزيري، عبد الرحمن بن محمد عوض (- 1360هـ)، **الفقه على المذاهب الأربعة**، ط2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 هـ - 2003م).

- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (- 405هـ) ، **المستدرك على الصحيحين**، ت: مصطفى عبد القادر عطا، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411 – 1990م).

- الزحيلي، وهبة بن مصطفى (-2015م)، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، ط2 (دمشق، دار الفكر المعاصر، 1418هـ).

- الزحيلي، وهبة بن مصطفى (-2015م)، **التفسير الوسيط**، ط1 (دمشق: دار الفكر، 1422 هـ).

- الزحيلي، وهبة بن مصطفى (-2015م)، **الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ**، د. ط (دار الفكر - دمشق، د. ت).

- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله (- 538هـ)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ط3 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ).

- السِّجِسْتاني أبو داود سليمان بن الأشعث (- 275هـ)، **سنن أبي داود**، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، د. ط (بيروت، المكتبة العصرية، د. ت).

- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله (- 1376هـ)، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، ت: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط1 (مؤسسة الرسالة،1420هـ-2000م).

-السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد (- ٣٧٣هـ) ، **بحر العلوم**، د. ط، د. ت.

- سيد قطب إبراهيم حسين (- 1385هـ)، **في ظلال القرآن**، ط17 (بيروت- القاهرة: دار الشروق، 1412هـ).

- الشعراوي، محمد متولي (- 1418هـ)، **تفسير الشعراوي**، د. ط (مطابع أخبار اليوم، د. ت).

- الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (- ٢٤١هـ)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، ت: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1 (مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١م).

- الطبري، محمد بن جرير، أبو جعفر (- 310هـ)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ت: أحمد محمد شاكر، ط1 (مؤسسة الرسالة، 1420 هـ - 2000م).

- طنطاوي، محمد سيد، **التفسير الوسيط للقرآن الكريم**، ط1 (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، 1997م).

- الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود (- ٢٠٤هـ)، **مسند أبي داود الطيالسي**، ت: محمد بن عبد المحسن التركي، ط1 (مصر: دار هجر، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩م).

- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر (- 1393هـ)، **تحرير المعنى السديد وتنوير**

العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، د. ط (تونس، الدار التونسية للنشر، 1984هـ).

- العثيمين، محمد بن صالح بن محمد (- 1421هـ) **شرح ثلاثة الأصول**، ط4 (دار الثريا للنشر، 1424هـ - 2004م).

-العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر (773هـ – 852هـ)، **موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر**، ت: حمدي عبد المجيد السلفي، وصبحي السيد جاسم السامرائي، ط2، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، 1414هـ / 1993م) .

- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب (- 542هـ) **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ).

- عمر، أحمد مختار عبد الحميد (- 1424هـ)، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ط1 (عالم الكتب، 1429 هـ - 2008 م).

- عناية، غازي، **مناهج البحث**، د.ط، (الأردن: دار المناهج للنشر والتوزيع، جامعة جرش، 2016م).

- ابن فارس، أحمد بن زكرياء الرازي، أبو الحسين (- ٣٩٥هـ)، **مقاييس اللغة**، ت: عبد السلام محمد هارون، د. ط (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م).

- فريق بحثي برئاسة طه عابدين طه حمد، **الهدايات القرآنية دراسة تأصيلية**، ط1، (مكتبة المتنبي، 2017م).

- الفوزان، صالح بن فوزان بن عبد الله، **إعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد**، ط3 (مؤسسة الرسالة، 1423هـ 2002م).

- القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك (- 465هـ) **لطائف الإشارات**، ت: إبراهيم البسيوني، ط3 (مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ت).

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (- ٧٧٤هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، ت: سامي بن محمد سلامة، ط2، (دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م).

- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب (- 450هـ)، **النكت والعيون**، ت: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، د. ط (بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت).

- مجموعة من الأساتذة والعلماء المتخصصين، **الموسوعة القرآنية المتخصصة**، د. ط (مصر، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م).

-المحمودي، محمد سرحان علي، **مناهج البحث العلمي**، ط3 (صنعاء، دار الكتب، 2019م).

- المدني، مالك بن أنس بن مالك بن عامر (- ١٧٩هـ) ، **موطأ الإمام مالك**، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، د. ط (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م).

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (-711هـ-1311م)، **لسان العرب**، ط3،

(بيروت، دار صادر، عام 1414هـ-1993م).

- النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن (-261هـ)، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، د. ط (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت).

- ابن الهائم، أحمد بن محمد بن عماد الدين بن علي، أبو العباس، شهاب الدين، ابن الهائم (-815هـ) **التبيان في تفسير غريب القرآن**، ت: د ضاحي عبد الباقي محمد، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1423هـ).

Arrasikhun Journal، Special Issue, May 2026

ISSN: 2462-2508

العلل المحتملة لأحاديث النهي عن استعمال أواني الذهب والفضة وأثرها في أحكام استعمال الأواني من المعادن الثمينة غير الذهب والفضة

عبد العزيز خيرالدين محمد نور
طالب ماجستير جامعة قطر
كلية الشريعة – قسم الفقه وأصوله
al.wabryz@gmail.com

أ.د. فضل مراد
الأستاذ بجامعة قطر
كلية الشريعة – قسم الفقه وأصوله
fadelmorad8@gmail.com

الملخص

هدف هذا البحث إلى بيان وتأصيل العلل المقصودة من الأحاديث النبوية الناهية عن استعمال أواني الذهب والفضة، مع توضيح مدى تأثير تلك العلل في ضبط الأحكام الفقهية المعاصرة المتعلقة باستعمال الأواني المصنوعة من المعادن النفيسة والأحجار الكريمة الأخرى كالياقوت واللؤلؤ والزمرد؛ وقد سعى البحث إلى تحرير الضوابط الفقهية التي تُبين مدى شمولية النهي لكافة أوجه الانتفاع البشري، وتحرير التكييف الفقهي للوقائع الحادثة في ظل الترف الكبير الحالي؛ مما يدل على سعة الشريعة، واعتبارها للمصالح الكلية، ومقاصد الشارع في صيانة الأمة من مفاسد السرف وموجبات الخيلاء. ولتحقيق أهداف البحث تم استعمال المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن؛ وذلك من خلال تتبع النصوص الشرعية الواردة في الباب واستقصاء أقوال الفقهاء في المذاهب الأربعة، ثم إخضاع تلك النصوص والآراء للتحليل الأصولي لمسالك العلة، والموازنة بين الأدلة والاعتراضات الواردة عليها للوصول إلى الرأي الراجح المبني على قوة الدليل وسلامة التعليل. وقد توصل البحث إلى العديد من النتائج والتي كان من أهمها: أن التحريم الوارد في الأحاديث النبوية يشمل كافة وجوه استعمال أواني الذهب والفضة كالادِّهان والاكتحال والتطيب ولا يقتصر على الأكل والشرب فحسب؛ لكونهما ذُكرا لبيان الغالب لا للحصر؛ كما حرر البحث العلة المعتبرة بكونها علة مركبة تجمع بين الإسراف والخيلاء وكسر قلوب الفقراء والتشبه بالجبابرة، مع ترجيح عدم اطراد علة الثمنية في الواقع المعاصر؛ كما خلص البحث إلى أن حكم استعمال الأواني النفيسة غير الذهب والفضة يدور مع العلة وجودا وعدما؛ فيحرم إن قصد به التفاخر والتعالي ويجوز فيما عدا ذلك بقاء على أصل الإباحة. وقد أوصى البحث بضرورة بيان أحكام اقتناء الأدوات الفاخرة المستحدثة، وتفعيل الأدوار التربوية والإعلامية لنشر ثقافة القصد والاعتدال؛ كما أوصى البحث بتوجيه الباحثين لدراسة الأبعاد الاقتصادية لحبس الأموال في الأواني والتحف، ودعوة الجهات الإفتائية لمراعاة العرف المجتمعي عند الحكم على النوازل المتعلقة بالزينة والمتاع النفيس.

الكلمات المفتاحية: أواني الذهب، المعادن النفيسة، علل النهي، الفقه الإسلامي، الإسراف والخيلاء.

ISSN: 2462-2508

Abstract

This research aims to clearly explain the underlying reasons for the Prophetic hadiths forbidding the use of gold and silver utensils, while clarifying the extent to which these reasons influence contemporary jurisprudential rulings concerning the use of utensils produced from precious metals and stones such as rubies, pearls, and emeralds. The research also seeks to elucidate the jurisprudential Maxims (Juristic Rules) that determine the comprehensiveness of the forbiddance for all human benefit, and to clarify the juristic characterization (qualification) of occurrences happening in light of current extravagance. This demonstrates the validity of Islamic law, its consideration of the universal benefits, and the objectives of the Lawgiver in protecting the nation from the evils of extravagance and the burdens of ostentation. To achieve the research objectives, an inductive, analytical, and comparative methodology was employed. This was realized by examining the relevant juristic texts and the opinions of scholars from the four schools of Islamic jurisprudence which were then subjected to a methodological analysis of the modes of deriving the cause, examining the evidence, its contradictions, and the arguments presented to attain the most preferrable opinion based on strong evidence and compelling reasoning. The research concluded with several results. The first, the prohibition mentioned in the Prophetic traditions encompasses all forms of using gold and silver vessels, such as applying oils, kohl, and perfume, not limited to eating and drinking from them because those two were mentioned to illustrate the common practice rather than to restrict the ruling only to them. In addition, the research explained that the jurisprudentially recognized effective cause is a composite one, combining extravagance, arrogance, breaking the hearts of the poor, and imitating tyrants, while assigning greater weight to the view that the cause of monetary value (*al-illah ath-thamaniyyah*) does not consistently apply in contemporary reality. The study also concluded that the ruling on using precious utensils made of materials other than gold and silver is linked to the presence or absence of the effective cause; thus, it is prohibited if intended for boasting and superiority, but permissible otherwise, remaining on the baseline of original permissibility. The research recommended that it is necessary to clarify the rulings on owning modern, newly invented luxury items, and activating educational and media roles to spread a culture of moderation and frugality. Furthermore, it recommended directing researchers to study the economic dimensions of hoarding money in vessels and antiques and urging religious authorities to consider societal norms when ruling on contemporary issues related to adornment and precious possessions. Furthermore, it recommended directing researchers to study the economic dimensions of hoarding wealth in utensils and antiques and calling upon fatwa-issuing authorities to consider societal custom when ruling on contemporary issues related to adornment and precious possessions.

Keywords: Gold utensils; Precious metals; Causes of forbiddance; Islamic Jurisprudence; Extravagance and ostentation.

مقدمة

الحمد لله الذي أوضح الدين، وهدانا بغير حول منا ولا قوة إلى خير شرائع المرسلين، وأخرجنا بفضله من الظلمات إلى النور، وصلوات ربي وسلامه على رسوله الكريم وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان؛ ونظرا لكثرة المستجدات وقلة النصوص، فإن الشارع الحكيم ربط الأحكام بعللها، إرشادا منه للخلق بإلحاق ما وجدت فيه تلك العلل بتلك الأحكام، ومن هنا يأتي دور علم أصول الفقه الذي يرسم للفقيه طرق استنباط الأحكام، واستخراجها من النصوص الشرعية، وكيفية إلحاق الفروع بأصولها، وحملها على نظائرها.

وهذا البحث المتواضع ما هو إلا تطبيق بسيط لهذا الكلام.

إشكالية البحث:

تكمن إشكالية البحث في الحاجة إلى تحرير مناط النهي الوارد في الأحاديث النبوية حول استعمال أواني الذهب والفضة، في ظل تعدد العلل التي أوردها الفقهاء، وبيان أثر هذه العلل على النوازل المعاصرة المتمثلة في كثرة وتنوع الأواني المصنوعة من معادن نفيسة ومواد ثمينة غير الذهب والفضة.

وتتفرع عن هذه الإشكالية الأسئلة البحثية الآتية:

1. ما حقيقة الأقوال الفقهية في حكم استعمال أواني الذهب والفضة، وما هي أوجه الاستدلال لكل فريق؟
2. ما مدى شمول النهي الوارد في الأحاديث لجميع وجوه استعمال أواني الذهب والفضة؟
3. ما العلة الأصولية والفقهية المعتبرة في النهي عن استعمال أواني الذهب والفضة من بين العلل المتعددة التي أوردها الفقهاء؟
4. ما أثر تخريج مناط النهي –العلة– على الأحكام الفقهية المتعلقة باستعمال الأواني المصنوعة من المعادن النفيسة والثمينة غير الذهب والفضة؟

أهداف البحث:

يسعى هذا البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1. بيان مدى شمول النهي الوارد في السنة النبوية لجميع وجوه استعمال أواني الذهب والفضة.
2. تحرير العلة الأصولية والفقهية المعتبرة لنهي الشارع عن استعمال أواني الذهب والفضة، وتمييزها عن غيرها من العلل المرجوحة.
3. تأصيل الحكم الفقهي المتعلق باستعمال الأواني المصنوعة من المعادن النفيسة غير الذهب والفضة، بناء على مدى تحقق العلة وتأثيرها.
4. بيان القيمة المقاصدية للتشريع الإسلامي في ضبط الأنماط الاستهلاكية، وحماية المجتمع من آثار الترف والخيلاء.

أهمية البحث:

تظهر أهمية هذا البحث من مدى الحاجة إلى بيان الأحكام الفقهية المتعلقة بالنوازل والمستجدات المعاصرة في باب الأطعمة والأشربة والزينة؛ حيث كثر في العصر الحديث استخدام المعادن النفيسة والأحجار الكريمة في صناعة الأواني وأدوات المائدة.

ومن هنا تظهر أهمية البحث في تقديم تأصيل فقهي منضبط؛ يحول دون تلبس المجتمع بمفاسد الإسراف وموجبات الخيلاء، ويراعي في الوقت ذاته مقاصد الشريعة في التيسير ورفع الحرج، مما يؤكد صلاحية الفقه الإسلامي وقدرته على استيعاب المستجدات وتوجيه سلوك الأفراد والمجتمعات توجيها سليما.

حدود البحث

سوف أقتصر في هذا البحث على حكم استعمال أواني الذهب والفضة في الأكل والشرب وغيرهما من أنواع الاستعمالات، وقياس غيرها عليها وذلك من ناحية أصولية فقهية، ولا أتطرق لنواحي أخري كاتخاذ تلك الأواني في الزينة، أو التجارة فيها، أو إخراج الزكاة عنها.

منهج البحث:

اتبعت في إعداد هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن يتضح استخدامه فيما يلي:

- المنهج الاستقرائي: فقد استخدمته في تتبع واستقراء الأحاديث النبوية الواردة في النهي، وكذلك تتبع أقوال الفقهاء والعلل التي أوردوها في أمهات الكتب الفقهية في المذاهب الأربعة.
- المنهج التحليلي: وقد استخدمته في تحليل النصوص الشرعية، وبيان مسالك العلة التي استند إليها الفقهاء، ومناقشة الأدلة والاعتراضات الواردة على كل علة للوقوف على مدى اطرادها ومناسبتها.
- المنهج المقارن: وقد تم استخدامه في عرض الآراء الفقهية المتعددة، والموازنة بين أدلتها وعللها، ثم الترجيح بناء على قوة الدليل وسلامة التعليل.

وقد اتبعت في ذلك الاجراءات الآتية:-

1- تحرير محل النزاع في المسألة الفقهية، وذكر محل الاتفاق والاختلاف في المسألة؛ بالرجوع إلى أمهات كل مذهب، والترجيح بين الآراء الفقهية ذكرا دواعي الترجيح.

2- تتبع العلل المذكورة وبيان أيهما أولى بأن يكون علة، وأيهما أولى أن يتعدى حكمها إلى غير الذهب والفضة.

3- ذكر اسم السورة ورقم الآية.

4- تخريج الأحاديث وبيان ما ذكره أهل الشأن في درجتها- إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما- فإن كانت فيهما فأكتفي حينئذٍ بالعزو إليهما.

5- التعريف بالمصطلحات الفقهية والأصولية في البحث، وشرح الغريب.

6- الترجمة للأعلام غير المشهورين.

7- التزام الرسم الإملائي، ووضع علامات الترقيم.

الدراسات السابقة.

بعد البحث والاستقصاء كل ما وجدته من دراسات تتناول أحكام الذهب والفضة بوجه عام، وأما أحكام أواني الذهب والفضة بوجه خاص فلم أجد إلا بحث بعنوان:" **أحكام آنية الذهب والفضة**" إعداد/ موضي بنت صالح اللحيدان، أستاذ مشارك في كلية الشريعة – قسم الفقه- جامعة الإمام محمد بن سعود- السعودية، وهذا البحث منشور مجلة كلية الشريعة والقانون بتفهنا الأشراف – دقهلية- العدد الرابع والعشرون لسنة ٢٠٢٢م الإصدار الأول " الجزء الأول ".

تناول حكم أواني الذهب والفضـــة، وما يلحق بها اســـتعمالا أو اتخاذا، وحكم التجارة بها، وكيفية أداء زكاتها.

ويمتاز هذا البحث بأنه: تناول باستفاضة العلل التي ذكرها العلماء من النهي عن استعمال أواني الذهب والفضـــة، وبيان مدي تأثير تلك العلل على الحكم الفقهي لأواني لاســـتعمال المعادن كبيرة الثمن غير الذهب والفضة.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة هذا البحث أن يتكون من مقدمة، ومبحثين:-

المقدمة:

وفيها إشـــكاليات البحث وأهميته وأهدافه وحدوده ومنهجه والدراسات السابقة وخطته.

المبحث الأول: العلل المحتملة للنهي عن أواني الذهب والفضة.

المطلب الأول: الأحاديث الواردة في النهي.

المطلب الثاني: مسالك العلة ومناقشتها.

المبحث الثاني: حكم اســتعمال الأواني النفيســة وأثر العلة فيه.

المطلب الأول: حكم أواني الذهب والفضة وأثر العلة فيه.

المطلب الثاني: حكم الأواني النفيســـة غير الذهب والفضة.

المبحث الأول: العلل المحتملة للنهي عن أواني الذهب والفضة.

المطلب الأول: الأحاديث الواردة في النهي.

الحديث الأول: روي عن حُذَيْفَةُ ﷺ، أنه كان بِالْمَدَايِنِ، فَاسْتَسْقَى، فَأَتَاهُ دِهْقَانٌ[1] بِقَدَحِ فِضَّةٍ فَرَمَاهُ بِهِ، فَقَالَ: إِنِّي لَمْ أَرْمِهِ إِلَّا أَنِّي نَهَيْتُهُ فَلَمْ يَنْتَهِ، "وَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَانَا عَنِ الحَرِيرِ وَالدِّيبَاجِ[2]، وَالشُّرْبِ فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالفِضَّةِ، وَقَالَ: «هُنَّ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا، وَهِيَ لَكُمْ فِي الآخِرَةِ»[3].

الحديث الثاني: وروي عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ- رضي الله عنها-، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: « الَّذِي يَشْرَبُ فِي إِنَاءِ الفِضَّةِ إِنَّمَا يُجَرْجِرُ[4] فِي بَطْنِهِ نَارَ جَهَنَّمَ»[5]، وفي لفظ « إِنَّ الَّذِي يَأْكُلُ أَوْ يَشْرَبُ فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ

(1) الدهقان: (المادة: دهق)، بكسر الدال ويجوز ضمها، وهو فارسي معرب، ويُطلق على زعماء فلاحي العجم ورؤساء الأقاليم؛ سُموا بذلك لترفهم وسعة عيشهم، وهو مشتق من "الدهقنة" التي تعني تليين الطعام. ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، "كتاب العين"، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (110/4)؛ ومشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض (262/1).

(2) الدِّيبَاجِ: هُوَ الثِّيابُ المُتَّخذة مِنَ غليظ الحرير، فَارِسِيٌّ مُعرَّبٌ. ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (97/2).

(3) صحيح البخاري، كتاب الأشربة، باب الشرب في آنية الذهب، (112/7)، برقم: (5632)؛ سنن الترمذي، أبواب الأشربة، باب ما جاء في كراهية الشرب في آنية الذهب والفضة، (299/4)، برقم: (1878).

(4) أصل الجرجرة للبعير: وهو صوت يردده في حنجرته، فشبه تردد الماء في حنجرة الشارب بذلك، فيكون معنى الحديث في قوله: يجرجر في بطنه – يعني صوت وقوع الماء في الجوف، وإنما يكون ذلك عند شدة الشرب، وسمي المشروب نارا لأنه يؤول إليها. ينظر: غريب الحديث للقاسم بن سلاّم (254/1)؛ شرح النووي على مسلم (28/14).

(5) صحيح البخاري، كتاب الأشربة، باب آنية الفضة، (113/7) برقم: (5634)؛ صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال أواني الذهب والفضة، (1634/3)، برقم: (2065).

وَالْفِضَّةِ، فَإِنَّمَا يُجَرْجِرُ فِي بَطْنِهِ نَارَ جَهَنَّمَ»[1].

الحديث الثالث: روي عن حُذَيْفَةُ ﷺ، أنه سَمِع النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «لاَ تَلْبَسُوا الحَرِيرَ وَلاَ الدِّيبَاجَ، وَلاَ تَشْرَبُوا فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالفِضَّةِ، وَلاَ تَأْكُلُوا فِي صِحَافِهَا[2]، فَإِنَّهَا لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَنَا فِي الآخِرَةِ»[3].

المطلب الثاني: مسالك العلة ومناقشتها.

ذكر العلماء عللا متعددة للنهي سوف أرتبها على النحو التالي:-

1) أن الذهب والفضة كانتا أثمانا في التعامل بين الناس، فإباحة استعمال أوانيها في الأكل والشرب أو غيرهما يؤدي إلى قلتها في أيدي الناس، وهذا يضيق ويعسر على الناس التعامل بهما[4].

واعترض على هذه العلة: بأنها ليست مطردة؛ حيث إنه يجوز للمرأة أن تستعمل الذهب من النقدين في الزينة[5].

كما يمكن أن يعترض عليها أيضا بأنها لم تعد الآن أثمانا في التعامل بين الناس.

2) أن في استعمال أوانيها تفاخر وكسر لقلوب الفقراء، وجرح لمشاعرهم[6].

واعترض على هذه العلة: بأنه قد اتفق العلماء على أن من استعمل آنية الذهب والفضة بعيدا عن أعين الناس فقد ارتكب المنهي عنه، مع أنه في تلك الحالة لم يتفاخر، ولم يكسر قلوب الفقراء، ولم يجرح مشاعرهم؛ لعدم رؤيته أصلا[7].

3) أن في استعمالها إسراف وتبذير، وهو منهي عنه[8].

4) أن في استعمالها ترفها يشبه ترفه أهل الجنة[9]؛ ولذلك قال ﷺ عن الشرب في آنية الفضة: « فَإِنَّهُ مَنْ شَرِبَ فِيهَا فِي الدُّنْيَا لَمْ يَشْرَبْ فِيهَا فِي الْآخِرَةِ»[10].

5) أن فيه تشبه بفعل بالأعاجم كالفرس من المجوس وغيرهم، الذين آثروا الدنيا على الآخرة[11].

واعترض على هذه العلة: لثبوت الوعيد في الأحاديث لمن يشرب في آنية الذهب أو الفضة، وهو يفيد

(1) صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال أواني الذهب والفضة، (1634/3)، برقم: (2065)؛ السنن الكبرى للبيهقي، جماع أبواب صدقة الورق، باب تحريم أواني الذهب والفضة على الرجال والنساء، (245/4)، برقم: (7988).

(2) أي: صحاف آنية الذهب والفضة وهي بكسر الصاد المهملة جمع صحفة وهي دون القصعة، فالصحفة إناء يشبع الْخَمْسَة وَنَحْوهم، والقَصْعةُ تَلِيهَا تُشْبع العَشَرَة. ينظر: تهذيب اللغة (149/4) مادة (ح ص ف)؛ الصحاح، (1384/4)، مادة [صحف]؛ دليل الفالحين (606/8).

(3) صحيح البخاري، كتاب الأطعمة، باب الأكل في إناء مفضض، (77/7)، برقم: (5426)؛ صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال أواني الذهب والفضة، (1638/3)، برقم: (2067).

(4) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (231/27).

(5) فتح الباري لابن حجر (98/10).

(6) كشف اللثام شرح عمدة الأحكام (98/7).

(7) شرح الإلمام بأحاديث الأحكام (311/2).

(8) العدة في شرح العمدة لابن العطار (1104/2)؛ الأدب النبوي (ص:167).

(9) المعتصر من المختصر من مشكل الآثار (212/2)

(10) صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال أواني الذهب والفضة، (1636/3)، برقم: (2066)؛ مستخرج أبي عوانة، (222/3) برقم: (8478).

(11) شرح صحيح البخاري لابن بطال (82/6)؛ إِكمَالُ المُعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم (651/6).

التحريم، ومجرد التشبه بالأعاجم لا يصل إلى ذلك الوعيد الشديد، ويفيد الكراهة لا التحريم[1].

المبحث الثاني: حكم استعمال الأواني النفيسة وأثر العلة فيه.

المطلب الأول: حكم أواني الذهب والفضة وأثر العلة.

اختلف أهل العلم في حكم استعمال أواني الذهب والفضة على أربعة أقوال:

القول الأول: أنه يحرم استعمالها بجميع وجوهه، من شرب فيها أو أكل أو ادهان أو اكتحال أو تطيب، وبه قال جمهور الفقهاء الحنفية[2]، والمالكية[3]، والشافعية في الصحيح[4]، والحنابلة[5].

وأصحاب هذا القول يرون أنه: إذا كان النهي ثابتا في الشرب فقط، إلا أنهم قاسوا عليه جميع الاستعمالات؛ لأن العلة من النهي وهي: المفاخرة والإسراف والتشبه بالجبابرة، متحققة في الجميع، ولذا تعم الحرمة الجميع[6].

وابن حزم الظاهري[7] يقول بهذا القول مع عدم قوله بالقياس؛ لأنه أخذ بالعموم في قوله: ما روي عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ- رضي الله عنه- «عَنْ رَسُولِ اللَّهِ -ﷺ- النَّهْيَ عَنْ آنِيَةِ الْفِضَّةِ»[8]، وما روي عن حُذَيْفَةَ - رضي الله عنه- قَالَ «نَهَانَا رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- عَنْ الْحَرِيرِ وَالدِّيبَاجِ وَآنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، وَقَالَ: هُوَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَهُوَ لَكُمْ فِي الْآخِرَةِ»[9].

قال ابن حزم: هذان الخبران نهي عام عنهما جملة، فهما زائدان حكما وشرعا على الأخبار التي فيها النهي عن الشرب فقط أو الأكل والشرب فقط، والزيادة في الحكم لا يحل خلافها[10].

(1) فتح الباري لابن حجر (98/10)؛ كشف اللثام شرح عمدة الأحكام (98/7)؛ المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (346/5).

(2) ينظر: المحيط البرهاني (346/5)؛ تبيين الحقائق (11/6)؛ البناية شرح الهداية (69/12)؛ مختصر القدوري (ص:240).

(3) المقدمات الممهدات (454/3)؛ التاج والإكليل (184/1)؛ الفواكه الدواني (319/2)؛ حاشية العدوي على الكفاية (466/2)؛ التفريع في فقه الإمام مالك (413/2).

(4) الحاوي الكبير (76/1)؛ نهاية المطلب (38/1)؛ الوسيط للغزالي (240/1)؛ البيان للعمراني (80/1)؛ المجموع للنووي (250/1)؛ كفاية الأخيار (ص:20).

(5) متن الخرقي (ص:137)؛ عمدة الفقه (ص:14)؛ الشرح الكبير (55/1).

(6) فتح القدير لابن الهمام (7/10)؛ الاختيار لتعليل المختار (159/4)؛ الإشراف للقاضي عبدالوهاب (114/1)؛ نهاية المطلب (39/1)؛ المنهاج القويم (ص:19)؛ المغني لابن قدامة (57/1)؛ العدة شرح العمدة (ص:19).

(7) ابن حزم الظاهري[384 - 456 هـ]: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن معدان بن سفيان بن يزيد، كان شافعي المذهب، فانتقل إلى مذهب أهل الظاهر، له مصنفات كثيرة منها: " الفصل في الملل والأهواء والنحل " و " المحلى " و " جمهرة الأنساب" و " الناسخ والمنسوخ " و " ملخص إبطال القياس " و " الأحكام لأصول الأحكام " ينظر: وفيات الأعيان (325/3)؛ سير أعلام النبلاء (184/18).

(8) صحيح البخاري، كتاب الأشربة، باب الشرب في آنية الذهب، (113/7)، برقم: (5635)؛ صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال أواني الذهب والفضة، (1634/3) برقم: (2066).

(9) صحيح البخاري، كتاب الأشربة، باب الشرب في آنية الذهب، (149/7)، برقم: (5831)؛ مسند الإمام أحمد (303/38) برقم: (23269).

(10) المحلى بالآثار (208/1).

القول الثاني: أنه يكره كراهية تنزيه استعمالها في جميع أنواع الاستعمالات. وبه قال الشافعية في رواية لهم في مذهبهم القديم[1].

وأصحاب هذا القول يرون أن علة النهي هي: السرف والخيلاء والتشبه بالأعاجم، وهذا لا يوجب التحريم[2].

ونوقش هذا بأن: الأحاديث أفادت الوعيد الشديد لمن يشرب في إناء فيه شيء من الذهب والفضة، وهذا الوعيد لا يكون إلا على فعل المحرم الذي حرمه الشارع، فدل هذا على حرمة استعمال الآنية المتخذة من الذهب أو الفضة في الشرب ونحوه[3].

القول الثالث: أنه يحرم استعمالها في الأكل والشرب فقط. وبه قال الإمام الشوكاني[4].

فهو يرى أن علة النهي مختصة بعين الذهب والفضة؛ ولذلك فهي لا تتعدى إلى غيرهما؛ وذلك لأمرين:

الأول: أن الأصل في الأشياء الحل، فلا يصار إلى الحرمة إلا بدليل، والدليل مقتصر فقط على حرمة استعمالها في الأكل والشرب فقط، فيبقى الباقي على أصله وهو الحل[5].

الثاني: أن علة النهي عنده عن الأكل والشرب هي: التشبه بنعيم أهل الجنة، حيث يقول تعالى عن أهل الجنة: ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ﴾ [الإنسان: ١٥]، ويقول ﷻ: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ﴾ [الزخرف: ٧١] ولا تشبه بنعيمهم إلا في الأكل والشرب فقط في أواني الذهب والفضة، دون سائر الاستعمالات[6].

ونوقش بأنه: يقاس غير الأكل والشرب عليهما وإنما خصا بالذكر لأنهما أظهر وجوه الاستعمال وأغلبها[7].

القول الرابع: أنه يحل استعمالها على الإطلاق حتى في الأكل والشرب، وبه قال معاوية بن قرة[8]، لكن ذكر العلماء أن السبب في إباحته ذلك أنه يظن به أن النهي لم يبلغه[9].

الرأي الراجح:

وبعد ذكر الأقوال وأدلتها، فالراجح في نظري- والله أعلم- هو الرأي الأول، وذلك لما يلي:-

[1] موافقته للأحاديث الواردة التي ذكرناها.

(1) نهاية المطلب (38/1)؛ تحفة المحتاج (118/1)؛ المهذب للشيرازي (29/1).

(2) البيان للعمراني (81/1)؛ المهذب للشيرازي (29/1).

(3) المغني لابن قدامة (56/1)؛ العدة شرح العمدة (ص:19)؛ الشرح الكبير على متن المقنع (57/1).

(4) الشَّوْكَاني[1173 - 1250 هـ]: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، له مؤلفات كثيرة منها: (نيل الأوطار)، و (فتح القدير) في التفسير، و (إرشاد الفحول) في أصول الفقه، و (السيل الجرار). ينظر: الأعلام للزركلي (298/6)؛ التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول (ص:436).

(5) السيل الجرار (ص:734).

(6) نيل الأوطار (91/1).

(7) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع (32/1)؛ فتح العزيز بشرح الوجيز (302/1).

(8)مُعَاوِيَةُ بنُ قُرَّةَ بنِ إِيَاسِ بنِ هِلاَلٍ المُزَنِيُّ، والد القاضي إياس، لقي كثيرا من أصحاب النبي -ﷺ-، حدث عن أبيه وابن عباس وابن مغفل، ولد يوم الجمل. ومات سنة ثلاث عشرة ومائة. ينظر: الكاشف (277/2)؛ سير أعلام النبلاء (153/5).

(9) الإشراف على مذاهب العلماء (198/8)؛ إِكمَالُ المُعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم (562/6).

[2] موافقته للعلل والحكم التي كان من أجلها النهي.

[3] مناقشة أدلة الأقوال الأخرى والرد عليها بما يفيد ضعفها.

المطلب الثاني: حكم الأواني النفيسة غير الذهب والفضة.

اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

القول الأول: يجوز استعمالها، وبه قال الحنفية[1]، وأبو الوليد الباجي[2] من المالكية[3]، والأصح من القولين عند الشافعية[4]؛ والمذهب عند الحنابلة[5].

فالحنفية يرون أن العلة وهي: التفاخر ليست متحققة في بقية الأواني كتحققها في أواني الذهب والفضة؛ حيث إنه ما كان من عادتهم التفاخر بغير الذهب والفضة فامتنع الإلحاق بهما[6].

ويرى الإمام الباجي أن: العلة في تحريم أواني الذهب والفضة هي: السرف والتشبه بالأعاجم، والأواني النفيسة إن تحقق فيها أحد وصفي العلة وهو: السرف لنفاسة ثمنها، فإنه لم يتحقق فيها الوصف الآخر وهو: التشبه بالأعاجم، وتحقق أحد وصفي العلة لا يستقل بإفادة حكمها[7].

ويوجه الشافعية والحنابلة هذا القول عندهم بأن العلة هي: كسر قلوب الفقراء المفضي إلى التحاسد والتقاطع، وهذه المعادن لا يعرفها الفقراء كمعرفتهم بالذهب والفضة، ولذلك فإن استعمالها لا يكسر قلوبهم لجهلهم بها، مما يدل على جوازها[8].

القول الثاني: لا يجوز استعمالها، وبه قال أبو بكر الأَبْهَري[9] من المالكية[10]، وقول عند الشافعية[11] وهذا القول يلحق فيه أصحابه: الأواني كبيرة الثمن بالذهب والفضة للتساوي في العلة وهي: السرف والخيلاء على الفقراء وكسر قلوبهم[12].

(1) بداية المبتدي (ص:221)؛ تحفة الملوك (ص:224)؛ الاختيار لتعليل المختار (160/4)؛ مجمع الأنهر (526/2).

(2) أبو الوليد الباجي[403 - 474 هـ]: سليمان بن خلف بن سعد التُّجِيْبِيُّ القرطبي، فقيه مالكي كبير، من رجال الحديث، من كتبه (السراج في علم الحجاج) و (إحكام الفصول في أحكام الأصول) و (التسديد إلى معرفة التوحيد) و (المنتقى شرح الموطأ). ينظر: الوافي بالوفيات (229/15)؛ فوات الوفيات (64/2)؛ سير أعلام النبلاء (535/18).

(3) مواهب الجليل (129/1)؛ التاج والإكليل (186/1)؛ شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة (467/2).

(4) المهذب للشيرازي (30/1)؛ المنهاج القويم (ص:19)؛ الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع (33/1)؛ شَرح المقَدّمَة الحضرمية (ص:87).

(5) الكافي لابن قدامة (45/1)؛ الشرح الكبير (55/1)؛ شرح الزركشي على الخرقي (159/1)؛ عمدة الحازم (ص:39).

(6) الهداية في شرح البداية (363/4)؛ تبيين الحقائق (11/6).

(7) عقد الجواهر الثمينة (27/1).

(8) الحاوي الكبير (78/1)؛ الوسيط للغزالي (241/1)؛ البيان للعمراني (83/1)؛ كفاية النبيه (215/1)؛ العدة شرح العمدة (ص:20) شرح الزركشي على الخرقي (159/1).

(9) أَبو بكر الأَبْهَري (289 - 375 هـ): محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح، أَبو بكر التميمي الأبهري، شيخ المالكية في العراق، وسئل أن يلي القضاء فامتنع. له تصانيف منها: (الأصول) و (إجماع أهل المدينة) و (فضل المدينة على مكة). ينظر: طبقات الفقهاء للشيرازي (ص:167)؛ سير أعلام النبلاء (332/16).

(10) ذخيرة للقرافي (167/1)؛ شرح زروق على متن الرسالة (1063/2).

(11) الوسيط للغزالي (241/1)؛ حلية العلماء (102/1)؛ حاشية البجيرمي على الخطيب (116/1).

(12) ينظر: الذخيرة للقرافي (167/1)؛ الحاوي الكبير (78/1)؛ المهذب للشيرازي (30/1).

الرأي الراجح:

والراجح في نظري- والله أعلم- أن هـذا الحكم يختلف باختلاف الحال والمقصد، فإذا كان الشخص يقصـد باسـتعمالها التفاخر والتعالي على الفقراء، وتنكسـر قلوب الفقراء بمعرفتهم لها؛ فإنه لا يجوز استعمالها، وإذا كان استعمالها لا يؤدي إلى العلة التي من أجلها نهي عن استعمال آنية الذهب الفضة فإنه يجوز.

الخاتمة وبها أهم النتائج والتوصيات.

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصـالحات، وبعد: فقد تناول هذا البحث العلل المحتملة لأحاديث النهي عن استعمال أواني الذهب والفضة، وقد سعى الباحث من خلال المنهج الاستقرائي التحليلي إلى استقصاء المـذاهـب الفقهيـة وتحقيق منـاط الحكم في هـذه المسـألة، وبيان أثرها في تقرير أحكام النوازل المتعلقة بالمعادن النفيسة والأحجار الكريمة؛ وقد توصلت إلى جملة من النتائج والتوصيات والتي منها:

النتائج:

1. ثبوت التحريم القطعي لاسـتعمـال أواني الذهب والفضـة في الأكل والشـرب باتفاق المذاهب الأربعة؛ استنادا إلى صريح السنة المطهرة التي توعدت فاعله بالوعيد الشـديد كجرجرة نار جهنم في بطن فاعله.
2. شموليـة النهي لجميع وجوه الاسـتعمـال كالتدهن والاكتحال عند جمهور الفقهاء؛ قياسـا للأكل والشـرب على غيرهما لجامع العلة، وتغليبا لجانب الاحتياط في اجتناب مظاهر السرف والخيلاء المنهي عنها شرعا في سائر الأحوال.
3. قوة مـذهـب أهـل الظـاهر في الأخـذ بعموم اللفظ في النهي عن آنية الذهب والفضـة جملة؛ مما يقوي قول الجمهور في تعميم الحرمـة دون الحـاجـة للقياس، وذلك لورود نصـوص عامة تنهى عن عين الآنية لا عن فعل الأكل والشرب فحسب.
4. ضـعف علة كون النقدين أثمانا في العصـر الحالي لعدم اطرادها؛ حيث أجازت الشـريعة للمرأة التحلي بالـذهـب، كمـا أن الواقع المعـاصـر أخرج الذهب والفضـة من كونهما وسـيلة حصـرية للتبادل النقدي المتداول بين الناس.
5. اعتبار علة كسـر قلوب الفقراء من أقوى العلل وأنسـبها للحكم؛ لأنها تراعي مشـاعر الفقراء، وهي علة جارية حتى في حال الاسـتعمال السـري سدا للذريعة.
6. تحقق وصف الإسراف والتبذير كعلة مستقلة ومؤثرة في النهي؛ فالشـريعة تمنع حبس الأموال في أوانٍ لا ضرورة لها، وتدعو لتوجيه السيولة النقدية نحو المشـاريع الاقتصـادية التي تعود بالنفع على الفرد والمجتمع بدلا من كنزها.
7. ثبوتُ علة التشـبه بالأعاجم وأهل الخيلاء كسببٍ للمنع؛ زجرا عن الاستغراق في الترف الذي آثروه في دنياهم، ولإظهار المسلم بسمتِ الاعتدال، حتى لا ينشـغل قلبه بزينةُ الدنيا العاجلة الزائل عن الاستعداد لنعيم الآخرة الباقي.
8. خصـوصـية علة التشـبه بنعيم أهل الجنة في الأكل والشـرب التي اسـتند إليها بعض الفقهاء؛ مما جعلهم يقصـرون التحريم على هذين الفعلين فقط، إلا أن الرد عليهم جاء بأن ذكر الأكل والشرب كان

لبيان الغالب لا للحصر..

9. جواز استعمال الأواني المصنوعة من المعادن النفيسة كالياقوت واللؤلؤ عند الجمهور؛ لانتفاء علة التشبه بالأعاجم فيها، ولأن الفقراء في الغالب لا يدركون قيمتها الحقيقية، فلا يترتب على استعمالها كسر لقلوبهم كالذهب والفضة.

10. وجوب ربط حكم الأواني الثمينة غير النقدين بالمقصد والحال؛ فيحرم استعمالها إن اقترن بالخيلاء والتعالي، ويجوز فيما عدا ذلك، وهذا ما يؤكد سعة الفقه في تنزيل الأحكام بناء على تحقق العلة أو تخلفها في الواقع.

التوصيات:

1- ضرورة بيان المجامع الفقهية لأحكام اقتناء الأدوات الفاخرة المستحدثة.

2- تفعيل الأدوار التربوية والإعلامية لنشر ثقافة القصد والاعتدال.

3- توجيه الباحثين لدراسة الأبعاد الاقتصادية لحبس الأموال في الأواني والتحف.

4- على المجامع الفقهية ودور الإفتاء ضرورة مراعاة العرف المجتمعي عند الحكم على النوازل المتعلقة بالزينة والمتاع النفيس.

قائمة المصادر والمراجع

1. الاختيار لتعليل المختار للموصلي ت: 683هـ،(ط : مطبعة الحلبي – القاهرة : 1356 هـ - 1937 م).

2. الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر ت: 319هـ،(ط : مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة – الإمارات العربية المتحدة: الأولى، 1425هـ – 2004 م).

3. الإشراف على نكت مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب ت: 422هـ،(ط : دار ابن حزم: الأولى، 1420هـ - 1999م).

4. الأعلام للزركلي الدمشقي ت: 1396هـ،(ط : دار العلم للملايين: الخامسة عشر - أيار / مايو 2002 م).

5. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع للخطيب الشربيني ت: 977هـ،(ط : دار الفكر – بيروت، بدون تاريخ).

6. إِكمَالُ المُعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم للقاضي عياض ت: 544هـ،(ط : دار الوفاء، مصر: الأولى، 1419 هـ - 1998 م).

7. بُشرى الكريم بشَرح مَسَائل التَّعليم لسَعيد بن محمد بَاعَليّ ت: 1270هـ،(ط : دار المنهاج، جدة: الأولى، 1425 هـ - 2004 م).

8. البناية شرح الهداية لبدر الدين العينى ت: 855هـ،(ط: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان: الأولى، 1420 هـ - 2000 م).

9. البيان في مذهب الإمام الشافعي للعمراني ت: 558هـ،(ط: دار المنهاج - جدة: الأولى، 1421 هـ- 2000 م).

10. التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول لصديق حسن خان ت: 1307هـ،(ط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر: الأولى، 1428 هـ - 2007 م).

11. التاج والإكليل لمختصر خليل لأبي عبد الله المواق المالكي ت: 897هـ،(ط : دار الكتب

العلمية: الأولى، 1416هـ-1994م).

12. تبيين الحقائق شـــرح كنز الدقائق للزيلعي ت: 743 هـــــ،(ط: المطبعة الكبرى الأميرية – بولاق، القاهرة: الأولى، 1313 هـ).

13. تحفة المحتاج في شـــرح المنهاج لابن حجر الهيتمي،(ط : المكتبة التجارية الكبرى بمصـــر: 1357 هـ - 1983 م).

14. تحفة الملوك لزين الدين الرازي ت: 666هـــ،(ط : دار البشائر الإسلامية – بيروت: الأولى، 1417).

15. التفريع في فقه الإمام مالك لابن الجَلَّاب ت: 378هـــ،(ط : دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان: الأولى، 1428 هـ - 2007 م).

16. تهذيب اللغة للأزهري ت: 370هـ،(ط : دار إحيـاء التراث العربي – بيروت: الأولى، 2001م).

17. التوضـيح لشـرح الجامع الصـحيح لابن الملقن ت: 804هـــــ،(ط : دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث: دار النوادر، دمشق – سوريا: الأولى، 1429 هـ - 2008 م).

18. حاشية البجيرمي على الخطيب لسليمان البُجَيْرَمِيّ ت: 1221هـــــ،(ط : دار الفكر: 1415هـ - 1995م).

19. حاشية العدوي على شرح الكفاية الطالب ت: 1189هـــــ،(ط : دار الفكر – بيروت: 1414هـ - 1994م).

20. الحاوي الكبير للماوردي ت: 450هـ،(ط : دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان: الأولى، 1419 هـ -1999 م).

21. حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء للشاشي ت: 507 هـ،(ط : مكتبة الرسالة الحديثة – المملكة الأردنية الهاشمية، عمان: الأولى، 1988 م).

22. دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين لابن علان ت: 1057هـــ،(ط: دار المعرفة، بيروت – لبنان: الرابعة، 1425 هـ - 2004 م).

23. الذخيرة للقرافي ت: 684هـــ،(ط : دار الغرب الإسلامي- بيروت: الأولى، 1994 م).

24. سـنن الترمذي لأبي عيسـى الترمذي ت: 279هـ،(ط: مطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر: الثانية، 1395هـ - 1975 م).

25. السنن الكبرى للبيهقي ت: 458هـ،(ط : دار الكتب العلمية، بيروت – لبنات: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م).

26. سـير أعلام النبلاء للذهبي ت : 748هـ،(ط : مؤسسة الرسالة: الثالثة، 1405 هـ / 1985 م).

27. السـيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار للشوكاني ت: 1250هـ،(ط : دار ابن حزم: الأولى، بدون تاريخ).

28. شرح الإلمام بأحاديث الأحكام لابن دقيق العيد ت: 702 هـــ،(ط : دار النوادر، سـوريا: الثانية، 1430 هـ - 2009 م).

29. شـــرح الزركشـــي على الخرقي ت: 772هـ،(ط : دار العبيكان: الأولى، 1413 هـ - 1993 م).

30. شرح زروق على متن الرسالة ت: 899هـ،(ط : دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان: الأولى، 1427 هـ - 2006 م).

31. شرح صحيح البخارى لابن بطال ت: 449هـ،(ط: مكتبة الرشد – السعودية، الرياض: الثانية، 1423هـ - 2003م).

32. الشرح الكبير على متن المقنع لعبد الرحمن المقدسي ت: 682هـ،(ط : دار الكتاب العربي، بدون تاريخ).

33. شرح ابن ناجي التنوخي على الرسالة ت: 837هـ،(ط : دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان: الأولى، 1428 هـ - 2007 م).

34. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للفارابي ت: 393هـ،(ط : دار العلم للملايين – بيروت: الرابعة 1407 هـ - 1987 م).

35. صحيح البخاري لمحمد بن إسماعيل البُخاري ت: 256هـ،(ط: دار طوق النجاة: الأولى، 1422هـ).

36. صحيح مسلم لمسلم بن الحجاج ت: 261هـ،(ط : دار إحياء التراث العربي – بيروت، بدون تاريخ).

37. طبقات الفقهاء للشيرازي ت: 476هـ،(ط : دار الرائد العربي، بيروت – لبنان: الأولى، 1970).

38. العدة شرح العمدة لبهاء الدين المقدسي ت: 624هـ،(ط : دار الحديث، القاهرة: 1424هـ 2003 م).

39. العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام لابن العطار ت: 724 هـ،(ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت – لبنان: الأولى، 1427 هـ - 2006 م).

40. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لابن شاس ت: 616هـ،(ط : دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان: الأولى، 1423 هـ - 2003 م).

41. عمدة الحازم في الزوائد على مختصر أبي القاسم لابن قدامة ت: 620 هـ،(ط : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر: الأولى، 1428 هـ - 2007 م).

42. عمدة الفقه لابن قدامة ت: 620هـ،(ط : المكتبة العصرية: 1425هـ - 2004م).

43. غريب الحديث للقاسم بن سلاّم ت: 224هـ،(ط : مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الدكن: الأولى، 1384 هـ - 1964 م).

44. فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر ت: 852 هـ،(ط : دار المعرفة – بيروت، 1379).

45. فتح العزيز بشرح الوجيز للرافعي ت: 623هـ،(ط: دار الفكر، بدون تاريخ).

46. فتح القدير لابن الهمام: 861هـ،(ط: دار الفكر، بدون تاريخ).

47. الفواكه الدواني على الرسالة للنفراوي ت: 1126هـ،(ط: دار الفكر: 1415هـ - 1995م).

48. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة للذهبي ت: 748هـ،(ط : دار القبلة للثقافة

الإسلامية – مؤسسة علوم القرآن، جدة: الأولى، 1413 هـ - 1992 م).

49. الكافي لابن قدامة ت: 620هـ،(ط : دار الكتب العلمية: الأولى، 1414 هـ - 1994 م).

50. كشف اللثام شرح عمدة الأحكام للسفاريني ت: 1188 هـ،(ط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – الكويت، دار النوادر – سوريا: الأولى، 1428 هـ - 2007 م).

51. كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار لتقي الدين الحصني ت: 829هـ،(ط : دار الخير – دمشق: الأولى، 1994).

52. كفاية النبيه في شرح التنبيه لابن الرفعة ت: 710هـ،(ط : دار الكتب العلمية: الأولى، 2009م).

53. متن بداية المبتدي للمرغيناني ت: 593هـ،(ط : مكتبة ومطبعة محمد علي صبح – القاهرة، بدون تاريخ).

54. متن الخرقي ت: 334هـ،(ط : دار الصحابة للتراث: 1413هـ-1993م).

55. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر لبداماد أفندي ت: 1078هـ،(ط : دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ).

56. المجموع شرح المهذب للنووي ت: 676هـ،(ط: دار الفكر، بدون تاريخ).

57. المحلى بالآثار لابن حزم ت: 456هـ،(ط : دار الفكر – بيروت: بدون تاريخ).

58. المحيط البرهاني في الفقه النعماني لا بن مَازَةَ البخاري ت: 616هـ،(ط: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان: الأولى، 1424 هـ - 2004 م).

59. مختصر القدوري ت: 428هـ،(ط : دار الكتب العلمية: الأولى، 1418هـ - 1997م).

60. مستخرج أبي عوانة ت: 316هـ،(ط: دار المعرفة – بيروت: الأولى، 1419هـ- 1998م).

61. مسند الإمام أحمد ت: 241هـ،(ط : مؤسسة الرسالة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م).

62. مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض ت: 544هـ،(ط: المكتبة العتيقة ودار التراث، بدون تاريخ).

63. المعتصر من المختصر من مشكل الآثار للجَمَال المِلَطي ت: 803هـ،(ط : عالم الكتب – بيروت، بدون تاريخ).

64. المغني لابن قدامة ت: 620هـ،(ط : مكتبة القاهرة: بدون تاريخ).

65. المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم للقرطبي ت: 656 هـ،(ط : (دار ابن كثير، دمشق - بيروت)، (دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت): الأولى، 1417 هـ - 1996 م).

66. المقدمات الممهدات لابن رشد ت: 520هـ،(ط : دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان: الأولى، 1408 هـ - 1988 م).

67. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للنووي ت: 676هـ،(ط : دار إحياء التراث العربي - بيروت: الثانية، 1392).

68. المنهاج القويم لابن حجر الهيتمي ت: 974هـ،(ط : دار الكتب العلمية: الأولى 1420هـ-2000م).

69. المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي ت: 476هـ،(ط : دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).

70. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل للحطاب ت: 954هـ،(ط : دار الفكر: الثالثة، 1412هـ - 1992م).

71. نهاية المطلب في دراية المذهب للجويني ت: 478هـ،(ط : دار المنهاج: الأولى، 1428هـ-2007م).

72. النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير ت: 606هـ،(ط: المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م).

73. نيل الأوطار للشوكاني ت: 1250هـ،(ط : دار الحديث، مصر: الأولى، 1413هـ - 1993م).

74. الهداية في شرح البداية للمرغيناني ت: 593هـ،(ط : دار احياء التراث العربي - بيروت — لبنان، بدون تاريخ).

75. الوسيط في المذهب للغزالي ت: 505هـ،(ط : دار السلام - القاهرة: الأولى، 1417).

76. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان ت: 681هـ،(ط : دار صادر — بيروت، بدون تاريخ).

Arrasikhun Journal، Special Issue, May 2026

ISSN: 2462-2508

فقه أم المؤمنين عائشة ـ رضي الله عنها ـ في الحج (جمعاً ودراسة)

أحمد حربي رده
طالب دكتوراه – قسم الفقه وأصوله
كلية العلوم الإسلامية – جامعة المدينة العالمية
ahmed143041@hotmail.com

د. عبد الرحمن عبد الحميد محمد حسانين
أستاذ مشارك الفقه وأصوله
كلية العلوم الإسلامية – جامعة المدينة العالمية
abdel.rahman@mediu.edu.my

الملخص

اهتم هذا البحث بفقه أم المؤمنين عائشة ـــ رضي الله عنها ـــ في الحج جمعاً ودراسة؛ وذلك بذكر روايتها، وبيان فقهها، ثم دليلها، وذكر من وافقها ومن خالفها من الصـــحابة والتابعين والفقهاء الأربعة ومقارنتها ومناقشـــتها، وبيان الراجح؛ حيث اقتصرت دراسةٌ سابقةٌ على فقهِ السيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ في جانبي الطهارة والصلاة، وتبقى الحاجة ملحة إلى إكمال جانب العبادات بالدراسـة؛ فجاء البحث ليسـد تلك الثغرة، ويهدف إلى كشـف النقاب عن الآثار الواردة عن أم المؤمنين عائشة في فقه الحج، ودرجتها، ويوضح الموافقين للسيدة عائشة . رضي الله عنها ـــ والمخالفين لها من الصحابة والتابعين والفقهاء الأربعة وأدلتهم، وقد اقتضت طبيعة البحث الاعتماد على المنهج الاستقرائي والتحليلي وذلك بجمع ما تناثر من فقه السيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ من الكتب المعتبرة، ودراســتها وتحليلها، والمنهج المقارن، وذلك لمقارنتها ومناقشــتها، وبيان الراجح، وقد تَمَّ الوصـــول إلى عدة من النتائج، من أبرزها: أولها: أنه إذا كان للسيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ في المسالة روايتان؛ فإما أن تكون إحدى الروايتين ضــعيفةً؛ كمســألة القران بين الأســابيع في الطواف، والركوب في الســعي بين الصــفا والمروة، أو أنها صحيحة والأخرى أصح وأرجح منها؛ كأن تكون في الصحيحين أو أحدهما، كصلاة ركعتي الطواف في الأوقات المنهي عنها. ثانيها: أن المحرم بالحج يلبي أبدا حتى يرمي جمرة العقبة يوم النحر؛ لأن قول النبي ـــ صلى الله عليه وسلم ـ وفعله مقدم على كل من خالفه. ثالثها: أن من المسائل التي انفردت بها السيدة عائشة عن جمهور الأئمة الأربعة ترك المبيت بمنى ليلة التروية؛ لأنها كانت تمكث بمكة ليلة عرفة مساء يوم التروية عامة الليل كما في الرواية عنها بخلاف قول الجمهور:أنه من شعائر الحج وسنة يثاب فاعلها.

الكلمات المفتاحية: فقه، عائشة رضي الله عنها، الحج، جمع، دراسة، وافق، خالف، المذهب، النصوص.

ISSN: 2462-2508

Abstract

This research focuses on the jurisprudence (*Fiqh*) of the Believers' Mother, Aishah, may Allah be pleased with her, regarding Hajj, by compiling and studying her views. This is achieved by citing her narrations, explaining her jurisprudential rulings and their underlying evidence (*dalil*), and identifying those who agreed or disagreed with her among the Companions (*Sahabah*), the Successors (*Tabi'un*), and the four juristic schools (*Al-Fuqaha Al-Arba'ah*), followed by a comparative analysis, discussion, and determination of the most weighty (*rajih*) opinion. Given that a previous study limited its scope to Lady Aishah's jurisprudence in the areas of purification (*Taharah*) and prayer (*Salah*), there remains an urgent need to complete the study of her rulings across the remaining acts of worship. This research aims to bridge that gap. Its objectives are to uncover the narrations attributed to the Believers' Mother, Aishah, regarding the jurisprudence of Hajj, assess their authentic grading, and clarify her positions alongside the evidence of those who aligned with or differed from her among the Companions, Successors, and the four Imams. The nature of this research necessitates reliance on the inductive and analytical methods—by gathering Lady Aishah's scattered jurisprudential opinions from authoritative classical texts, studying them, and analyzing them—as well as the comparative method, in order to contrast the arguments, deliberate upon them, and conclude with the strongest scholarly opinion. The study yielded several key findings, most prominent among which are the following. First: When two conflicting narrations are reported from Lady Aishah, may Allah be pleased with her, regarding a single issue, either one of the two narrations is weak (*da'if*)—such as the issue of combining consecutive circuits (*asabi'*) of circumambulation (*Tawaf*) without praying between them, or riding during the ritual pace (*Sa'i*) between Safa and Marwah—or one narration is authentic (*sahih*) while the other is more authentic and weighted (*arjah*), such as being recorded in *Al-Bukhari* and *Muslim* (or one of them), an example being the offering of the two rak'ahs of *Tawaf* during the prohibited times of prayer. Second: A pilgrim in the state of ritual consecration (*Ihram*) for Hajj should continuously recite the *Talbiyah* until they pelt the Jamrat al-Aqabah on the Day of Sacrifice (*Yawm al-Nahr*); this is because the Prophet's—peace and blessings be upon him—explicit words and actions take precedence over anyone who opposes them. Third: Among the issues where Lady Aishah held a singular view separate from the majority (*Jumhur*) of the four Imams is her omission of spending the night at Mina on the Night of Tarwiyah (the 8th of Dhul-Hijjah). Narrations indicate that she used to remain in Makkah on the eve of Arafah for the general duration of the night, contrasting with the majority view which holds that this practice is one of the rites and Sunnah of Hajj for which the doer is rewarded.

Keywords: Jurisprudence (*Fiqh*); Aishah (may Allah be pleased with her); Hajj; Compilation; Study; Agreed; Disagreed; School of Islamic Law (*Mathhab*); Texts (*Nusus*).

المقدمة

أمُّ المؤمنين عائشة ــ رضي الله عنها ــ كبيرةُ محدّثات عصرها، وكان لها تأثير عميق في نشر سُنّة رسولِ الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ، قال الحاكم النيسابوري: حُمِلَ عنها رُبع الشريعة، وكان كبارُ الصحابة يسألونها عن الفرائضِ ويرجعون إليها لحلّ ما أشــكِلَ عليهم؛ فهذا البحث يتعلق بشخصية مُبدعة صادقة، كانت من دعائم الإســلام خلال حياة نبي الأمة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ــ، وبعد وفاته، وشرف البحث من شرف موضوعه، لذلك فإني سأتناول في بحثي جمع المتفرق من الآثار الدالة على فقه أم المؤمنين عائشة ـ رضي الله عنها ـ في الحج، وبيان درجة تلك الآثار، وفقهها المستنبط منها، ودليلها عليها، وذكر من وافقها ومن خالفها من الصــحابة والتابعين والفقهاء الأربعة، وأدلتهم، ووجه دلالتها، وتحليلها ومناقشتها، وبيان الراجح.

مشكلة البحث:

نظرا لتفرق الآثار الواردة عن أم المؤمنين عائشــة ـ رضي الله عنها ـ في فقه الحج، وتناثرها بين ثنايا كتب الســنة المعتبرة؛ برزت الحاجة إلى جمع تلك الآثار واســتجلائها ودراســتها، وتنبثق هذه الدراســة من إشكالية رئيسية تتمثل في: أن السيدة عائشة ـ رضي الله عنها ــ واسعة الرواية والتحديث والعلم والفقه، وفقهها متناثر ومتفرق بين طيات الكتب والمصنفات، وبحاجة إلى جمع وتنقيب ودراســة، وكشــف لفقهها المستنبط منها، كما أن لها أحكام واجتهادات فقهية كثيرة في الحج؛ تدعو الحاجة إلى بيانها وتوضيحها.

أسئلة البحث:

1ـ ما أهم آثار أم المؤمنين عائشة ـ رضي الله عنها ـ في فقه الحج؟ وما درجتها؟

2ــ ما الفقه المستنبط من هذه الآثار عن أم المؤمنين عائشة ـ رضي الله عنها ـ ودليله؟

3ـ مَنْ وافقَها وخَالفها من الفقهاء من الصحابة ومن بعدهم، وأدلتهم ومناقشتها؟

أهداف البحث:

1ــ كشف النقاب عن الآثار الواردة عن أم المؤمنين عائشة في فقه الحج، ودرجتها.

2ــ إبراز فقه أم المؤمنين عائشة ــ رضي الله عنها ـ المستنبط من هذه الآثار، وبيان فهمها المتميز للدين وفكرها الواعي، ودليلها عليه.

3ـ إيضاح الموافقين للسيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ والمخالفين لها من الصحابة والتابعين والفقهاء الأربعة وأدلتهم، وإدراك أسباب الاختلاف بين الفقهاء.

أهمية البحث:

1ـ إن جمع فقه السيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ في الحج ودراستها دراسة فقهية مقارنة؛ وذكر من وافقها ومن خالفها ومناقشتها، وبيان الراجح؛ يفيد المسلم ثروة علمية هائلة وفقهاً يتسلح به ليدرأ ظلام الجهل.

2ـ إن أم المؤمنين عائشة ـ رضي الله عنها ـ، لم يَحْجُرْ عليها أحد؛ فكانت عالمة الأمة صاحبة فتوى يسألها كبار الصحابة، فيجدونها كالبحر الفياض.

الدراسات السابقة:

من خلال اطلاعي على ما كُتِبَ؛ فقد وقفت على دراستين، وهما كما يلي:

1ـ فقه أم المؤمنين عائشة ـ رضي الله عنها ـ في بابي

الطهارة والصلاة؛ دراسة مقارنة بين الفقهاء الأربعة. رسالة ماجستير ـــ من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة أم القرى ـ بمكة المكرمة ـ إعداد/ تهاني إبراهيم حسين أبوسعيد، سنة: 1996م؛ فقد تناولت فقه عائشة ـــ رضي الله عنها ـــ في مسائل الطهارة والصلاة المرتبطة بما ورد من الآثار عنها، وذكرت من وافقها وخالفها من أصحاب المذاهب الأربعة وأدلة كل فريق وناقشتها؛ لكنها اقتصرت على بابي الطهارة والصلاة، وتبقى الحاجة ملحة لاستكمال الدراسة في باقي أبواب العبادات ومنها الحج وهذا ما تناوله بحثي؛فإنه سيكمل ما اقتصرت عليه الرسالة المذكورة.

2ـــ فقه مرويات السيدة عائشة المتفق عليها بين البخاري ومسلم في العبادات دراسة فقهية مقارنة. رسالة ماجستير ـــ كلية التربية ـــ قسم الدراسات الإسلامية ـ جامعة الأزهر ـ غزة ـ إعداد/ سفين أحمد صلاح الدين أنيس مكي ـــ سنة: 2013؛ فقد تناولت مقارنة فقه عائشة- رضي الله عنها- لأحاديث أحكام العبادات التي اتفق عليها الشيخان بفقه الفقهاء الأربعة، وذكر أدلتهم ومناقشتها، وبيان سبب الخلاف، والراجح، واكتفت بالمذاهب الفقهية الأربعة إلى جانب فقه عائشة ـــ رضي الله عنها ـــ في تأصيل المسائل؛ غير أن بحثي مختلف حيث إني سأتناول ذكر آثار السيدة عائشة ـــ رضي الله عنها ـ في الحج، وأبين رأيها في كل مسألة، ورأي الفقهاء فيها، وأدلتهم، ومناقشة الأدلة ثم ترجيح الرأي الراجح.

منهج البحث:

اقتضت طبيعة البحث الاعتماد على **المنهج الاستقرائي؛** لاستقراء آثار فقه أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها في الحج المتناثرة في كتب التفسير والسنن والمصنفات، ودراستها، **والمنهج التحليلي؛** لتحليل الأقوال والآراء للوصول إلى فكر أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ـ و**المنهج المقارن؛** لمقارنة آراء السيدة عائشة رضي الله عنها في الحج بآراء الفقهاء الأربعة ومناقشتها وبيان الراجح منها.

المبحث الأول: أعمال الحج.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المبيت بمنى يوم التروية ليلة عرفة:

الرواية عن عائشة رضي الله عنها:

عن عطاء، قال: كانت عائشة «تمكث بمكة ليلة عرفة، مساء يوم التروية عامة الليل»[1].

(1) أخرجه: ابن أبي شيبة، **المصنف، ط1**،(315/3)، رقم،(14541). **تراجم إسناد الرواية:**

1ـ سليمان بن حيان الأزدي الأحمر أبوخالد(ت189هـ). وثقه: ابن سعد، وابن معين، والعجلي، وعلي بن المديني، ووكيع بن الجراح، وقال أبو حاتم، وابن خراش، وابن حجر: صدوق. والذي يظهر ـ والله أعلم ـ أنه صدوق حسن الحديث وهو أقرب إلى الثقة؛ فهو من رجال الكتب الستة. ينظر: ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل،ط1**(107/4)، الخطيب، **تاريخ بغداد،ط1**، (28/10)، المزي، **تهذيب الكمال،ط1**،(397/11)، ابن حجر، **تقريب التهذيب، ط1**،(ص 250).

2ـ عبدالملك بن عبدالعزيز بن جريج(149هـ)ثقة يدلس. انظر: الذهبي، **الكاشف،ط1**(66/1)، وابن حجر، **التقريب،ط1**(ص363).

3ـ عطاء بن أبي رَباح القرشي(ت114هـ)ثقة فقيه فاضل لكنه كثير الإرسال. ابن حجر، **التقريب،ط1**،(ص391).

=

فقه الأثر:

دل الأثر السابق عن السيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنها ترى أن المبيت بمنى يوم التروية سنة لا يجب؛ فقد كانت تمكث بمكة ليلة عرفة، مساء يوم التروية عامة الليل.

دليل ما ذهبت إليه السيدة عائشة رضي الله عنها:

عن عروة بن مضـــرس بن أوس بن حارثة بن لام الطائي، قال: «أتيت رسول الله ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ بالمزدلفة حين خرج إلى الصلاة، فقلت: يا رســـول الله، إني جئت من جبلي طيئ[1]، أكللت راحلتي، وأتعبت نفســـي، والله ما تركت من حبل[2] إلا وقفت عليه، فهل لي من حج؟ فقال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـــ: من شهد صلاتنا هذه، ووقف معنا حتى ندفع، وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلا أو نهارا فقد أتم حجه وقضى تفثه[3]»[4].

وجه الدلالة:

1ـ أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ لم يأمر الصحابي عروة بن مضـــرس، بشـــيء لما ترك المبيت بمنى ليلة التاســـع؛ فدل ذلك على سُـــنِّيَّةِ المبيت بمنى ليلة التاسع[5].

2ـ أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ لم يأمر الصحابي لما ترك المبيت بمنى يوم التروية ليلة عرفة بشـيء؛ فدل ذلك على أنه من سنن الحج، وأنه ليس بواجب[6].

وافقها:

أنس بن مالك، وجابر بن عبدالله، وابن عمر، وابن عباس، والزبير بن العوام، ـ رضي الله عنهم ـ، وإبراهيم النخعي، وعبدالله بن الزبير، وسعيد بن جبير، وعطاء بن أبي رباح، وسفيان الثوري، وإسحاق بن راهويه،

إســناده ضــعيف؛ لأجل عنعنة ابن جريج وهو مدلس؛ ولم يصــرح بالسماع.

(1) جَبَلَي: مثنى الجبل، واحده جبل، وجمعه جبال. وجبلا طيئ: هما أجأ وسلمى. وطيئ: هو ابن أدد بن زيد بن كهلان، ومن بطون طيئ: جديلة ونبهان، وقد نزلت بعد الخروج من اليمن بسـبب سيل العرم بنجد الحجاز في جبلي أجأ وسلمى فعرفا بجبلي طيئ. انظر: العمري، **مسالك الأبصار، ط1**، (258/4)، ابن دريد، **جمهرة اللغة، ط1**،(858/2).

(2) الحبل: المستطيل من الرمل. وقيل: الضـخم منه، وجمعه حبال. وقيل: الحبال في الرمل كالجبال في غير الرمل. انظر: ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر، ط2**،(333/1).

(3) التفث من قوله تعالى:ﱡ ﱠ ﱡ ﱠ **سـورة الحج[آية: ٢٩]**. هو: الأخذ من الشـارب وتقليم الأظفار، ونتف الإبط وحلق العانة والأخذ من الشـعر، ونحر البدن والبقر والغنم، ورمي الجمار؛ كأنه الخروج من الإحرام إلى الإحلال. وقيل هو إذهاب الشعث والدرن والوسخ مطلقا. انظر: ابن دريد، **جمهرة اللغة، ط1**،(384/1)، الأزهري، **تهذيب اللغة، ط1**، (190/14).

(4) أخرجه: أبوداود، **الســنن**، كتاب المناســك، باب من لم يدرك عرفة، **د.ط**(196/2) رقم(1950)، والترمذي، **السنن**، أبواب الحج عن رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم، باب ما جاء فيمن أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج، **د.ط**، (230/2) رقم(891)، والنسـائي، **السنن الصغرى**، كتاب مناسك الحج، باب فيمن لم يدرك صـلاة الصـبح مع الإمام بالمزدلفة، **ط2**، (263/5) رقم(3039)، وابن ماجه، **السـنن**، أبواب المناسـك، باب من أتى عرفـة قبـل الفـجر ليلـة جمع، **د.ط**،(1004/2)، رقم(3016)، وصححه الترمذي والدارقطني وابن الملقن والألباني. انظـر: ابـن الملـقـن، **البـدر المنـير**،**ط1**،(241/6)،ابـن حجر،**التلخيص الحبير**،**ط1**،(552/2)،الألباني،**صـحيح سـنن أبي داود، ط1**،(196/6).

(5) ينظر: ابن مفلح، **المبـدع في شـــرح المقنع**،**ط1**،(209/3)، بتصرف يسير.

(6) ينظر: ابن قدامة، **المغني، ط2**،(365/3)، بتصرف يسير.

وعروة بن مضـــرس[1]، وعبـدالرحمن بن يعمر الـدئلي[2]، وطـاوس[3]، والحنفيـة[4]، والمـالكيـة[5]، والشـــافعية[6]، والحنابلة[7]، يرون: أن المبيت بمنى يوم التروية ليلة عرفة من شـــعائر الحج، وأنه ســـنة يثاب فاعلها.

استدل أصحاب هذا القول، بما يلي:

1. عن جابر ـ رضي الله عنه ـ أنه قال:

«لما كان يوم التروية توجه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـــ إلى منى فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح، ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس، وسار إلى عرفات»[8].

وجه الدلالة:

دل الحديث على أن الإمام يصـــلي بالناس بمنى يوم التروية الظهر والعصر والمغرب والعشاء بها مقصورة، إلا أنهم أجمعوا على أن هذا الفعل ليس شـــرطا في صـحة الحج لمن ضـاق عليه الوقت، ثم إذا كان يوم عرفة مشـى الإمام مع الناس من منى إلى عرفة ووقفوا بها[9].

خلاصة ما سبق:

بعد عرض رأي السيدة عائشـة ـــ رضـي الله عنها. ودليلها،ومن وافقها في المبيت بمنى يوم التروية، تبين ما يلي:

1ـ أن الإجماع منعقد على أن المبيت بمنى يوم التروية ليلة عرفة من ســـنن الحج وليس بواجب، يثاب من عمل بها، ولا يعاقب من تركها، ولا يؤثر ذلك في صـــحة الحج، ولا يترتب عليه شـــيء، والاختلاف بينهم إنما هو في ظاهر العمل بها، وليس في مضـمون وجوهر الحكم ذاته.

2. أن الأثر الوارد عن السيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـــ ضـــعيف؛ لأن عبدالملك بن جريج لم يصـــرح بالسـماع؛ وعلى الفرض بقبول الأثر فإنه يحمل على أن السيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ تركت فعل سنة المبيـت بمنى يوم التروية؛ ففـاتهـا ثوابهـا، وحجهـا صحيح، ولم يترتب عليه شيء، وهذا باتفاق الفقهاء على أنه لا يترتب على ترك المبيت بمنى يوم التروية شيء.

---

(1) هو: عروة بن مضـــرس بن أوس بن حارثة بن لام الطائي، له صـحبه، يعد في الكوفيين، روى عنه الشـعبي. انظر: ابن عبدالبر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب،ط1**،(1067/3)، ابن الأثير، **أسد الغابة،ط1**،(31/4).

(2) هو: عبدالرحمن بن يعمر الدئلي، مكي ســكن الكوفة، يكنى أبا الأسود. روى عن النبي صلى الله عليه وسلم. انظر: ابن عبدالبر، **الاســتيعاب، ط1**،(856/2)، ابن حجر، **الإصـــابة في تمييز الصحابة، ط1**،(308/4).

(3) ابن أبي شـــيبة، **مصـــنف ابن أبي شـــيبة، ط1**،(314/3)، رقم(14535إلى14545).

(4)الزيلعي، **تبيين الحقائق، ط1**،(22/2).

(5) ابن المواق، **التاج والإكليل، ط1**،(168/4).

(6) النووي، **المجموع،د.ط**،(84/8).

(7) ابن مفلح، **المبدع في شرح المقنع، ط1**،(209/3).

(8) أخرجه: البخاري، **الصحيح**، كتاب الحج، باب من أهل في زمن النبي صـــلى الله عليه وســـلم، **ط1**،(140/2) رقم(1557)، ومســـلم، **الصـــحيح**، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران، **د.ط**،(881/2) رقم(1213)، وابن حبان، **صـــحيح ابن حبان،ط1**،(254/9) رقم(3944) واللفظ له.

(9) ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد،د.ط**،(112/2).

المطلب الثاني: متى يقطع التلبية؟

الروايات عن عائشة رضي الله عنها:

1ـــ عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم«أنها كانت تترك التلبية إذا راحت إلى الموقف»[1].

2ـــ عن أفلح، قال: رأيت القاسم، يقطع التلبية إذا راح إلى الموقف قال: «وكانت عائشة تفعله»[2].

3ـــ عن ابن أبي علقمة، عن أمه، عن عائشة: «أنها كانت تنزل عرفة في الحج وكانت تحل في المنزل ويهل من كان معها وتصلي الصلاتين كلتيهما الظهر والعصر في منزلها ثم تروح إلى الموقف فإذا استوت على دابتها قطعت التلبية»[3].

فقه الآثار عن عائشة رضي الله عنها:

تدل الآثار السابقة عن السيدة عائشة ـــ رضي الله عنها ـــ أنها ترى أن الحاج يقطع التلبية ويتركها إذا

---

(1) أخرجه: ومالك بن أنس، **الموطأ من رواية يحيى الليثي،ط1**،(488/3) رقم(1216)، ورواية أبي مصعب الزهري، **د.ط**،(432/1) رقم(1091)، والطحاوي، **شرح معاني الآثار،ط1**،(226/2).

تراجم إسناد الرواية الأولى:

1ـــ عبدالرحمن بن القاسم بن محمد(ت126هـ)ثقة إمام. انظر: الذهبي،**الكاشف،ط1**،(640/1)، وابن حجر، **التقريب،ط1**،(ص348).

2ـــ القاسم بن محمد بن أبي بكر(ت106هـ) ثقة، حجة. الذهبي، **تاريخ الإسلام،ط2**،(138/3)، ابن حجر، **التقريب، ط1**، ص451. **إسناده صحيح**، رواته ثقات.

(2) أخرجه: ابن أبي شيبة، **المصنف**، (258/3)، رقم(13996).

تراجم إسناد الرواية الثانية:

1ـــ وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسي، ثقة حافظ. الذهبي، **الكاشف،ط1**،(350/2) ابن حجر، **التقريب، ط1**،(ص581).

2ـــ أفلح بن حميد بن نافع النجاري الأنصاري أبوعبدالرحمن(ت158هـ)، ثقة؛ وَثَّقَه: ابن سعد، وابن معين، وأبو حاتم، وغيرهم. ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل،ط1**،(324/2)، المزي، **تهذيب الكمال، ط1**،(322/3).

3ـــ القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، ثقة، إمام. سبقت ترجمته(بهامش رقم 1) في تراجم إسناد الرواية الأولى.

إسناده صحيح، رواته ثقات.

(3) أخرجه: ابن عبدالبر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد، د.ط**،(79/13). **تراجم إسناد الرواية الثالثة:**

1ـــ عبدالعزيز بن محمد بن عبيد الدراوردي، أبومحمد المدني(ت187هـ)، ثقة إذا حدث من كتابه. انظر: ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل،ط1**، (395/5)، المزي، **تهذيب الكمال،ط1**، (194/18).

2ـــ علقمة بن أبي علقمة بلال المدني مولى عائشة وهو علقمة ابن أم علقمة واسمها مرجانة(ت140هـ). ثقة، مجمع على توثيقه. ينظر: المزي، **تهذيب الكمال،ط1**،(298/20)، ابن حجر، **التقريب،ط1**،(ص397).

3ـــ عبد الرحمن بن علقمة، ويقال ابن أبي علقمة، الثقفي، مختلف في صحبته. والصحيح أنه ليست له صحبة؛ بل هو تابعي. قال أبو حاتم: هو تابعي ليست له صحبة. وقال الدارقطني: لا تصح صحبته ولا يعرف.

والذي يظهر ـــ والله أعلم ـــ أنه مجهول؛ فقد جهله الدارقطني، وتفرد بالرواية عنه: أبوصخرة جامع بن شداد، وعبدالملك بن محمد بن بشير. ينظر: ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل،ط1**،(273/5)، المزي، **تهذيب الكمال،ط1**، (290/17).

4ـــ مرجانة، والدة علقمة بن أبي علقمة، تكنى أم علقمة. روت عن: معاوية بن أبي سفيان، وعائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم. روى عنها: ابنها علقمة بن أبي علقمة. ذكرها ابن حبان في ثقاته. ذكرها الذهبي في النساء المجهولات، وقال: تفرد عنها ولدها علقمة بن أبي علقمة. وقال ابن حجر: مقبولة. والذي يظهر ـ والله أعلم ـــ أنها مجهولة؛ لتفرد ولدها وحده بالرواية عنها ينظر: المزي، تهذيب **الكمال،ط1**، (35/ 304)، ابن حبان، **الثقات، ط1**،(466/5)، الذهبي، **الكاشف،ط1**،(517/2)، ابن حجر، **التقريب،ط1**،(ص753).

إسناده ضعيف؛ لجهالة مرجانة، وابنها علقمة بن أبي علقمة.

صـــلى الظهر والعصـــر وأخذ في الرواح إلى الموقف، واستوى على دابته.

دليل ما ذهبت إليه السيدة عائشة رضي الله عنها:

عن محمد بن أبي بكر الثقفي أنه ســـأل أنس بن مالك وهما غاديان من منى إلى عرفة: كيف كنتم تصنعون في هذا اليوم مع رسول الله صلى الله عليه وســـلم؟ قال: «كان يهل المهل منا فلا ينكر عليه، ويكبر المكبر فلا ينكر عليه»[1].

وجه الدلالة:

ظاهر الحديث يدل على أن الصحابي أنس بن مالك . رضي الله عنه . بين ما كان يصنعه الصحابة مع رسول الله ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ؛ فكان يهل المهل منا، ويكبر المكبر والتكبير فلا ينكر أحد منا على الآخر.

وافقها:

أبوبكر الصـــديق في رواية، وعمر بن الخطاب في رواية، وعثمان بن عفان في رواية، وعلي بن أبي طالب، وعبدالله بن عمر، وأنس بن مالك، وجابر بن عبدالله، وســـعد بن أبي وقاص، وأم ســـلمة، والسائب بن يزيد[2]، ـــ رضي الله عنهم، وسعيد بن المسيب، والقاسم بن محمد، وعمر بن عبدالعزيز في رواية، وســـليمان بن يســـار، وعبدالله بن الزبير في رواية، ومحمد بن شـــهاب، والأوزاعي، والليث بن سعد، والحسن البصري[3]، والمالكية[4]، قال الأكثر منهم: يقطع الحاج التلبية إذا زالت الشـــمس يوم عرفة، وقال بعضهم: بجواز قطع التلبية للحاج إذا راح من منى إلى عرفة فيهلل ويكبر ولا يلبي.

استدل أصحاب هذا القول بما يلي:

1ـ عن عبد الله بن عمر قال: «غدونا مع رسول الله ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ إلى عرفة فمنا الملبي ومنا المكبر فلا يعاب على الملبي تلبيته ولا على المكبر تكبيره»[5].

وجه الدلالة:

ظاهر الحديث يدل على أن الصـــحابي عبدالله بن عمر ـــ رضي الله عنهما ـــ بين أن الصحابة كانوا في يوم عرفة منهم الملبي ومنهم المكبر من غير أن يعيب أحد على أحد، والرسول ـــ صلى الله عليه وسلم . بينهم؛ فلم ينكر عليهم.

خالفها:

عمر بن الخطاب في الرواية الثانية، وعثمان بن عفان في الرواية الثانية، وعبد الله بن مســـعود، وعبدالله بن عمر، وعبدالله بن عباس، وميمونة بنت الحارث،

(1) أخرجه: البخاري، **الصـــحيح**، كتاب الحج، باب التلبية والتكبير إذا غـدا من منى إلى عرفـة،**ط1**،(161/2) رقم(1659)، ومسلم، **الصحيح**، كتاب الحج، باب التلبية والتكبير في الذهاب من منى إلى عرفات في يوم عرفة، **د.ط**،(933/2) رقم(1285).

(2) السـائب بن يزيد بن سـعيد، أبو يزيد، صـحابي. حج به أبوه مع رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم في حجة الوداع، وهو ابن سـبع سـنين. ينظر: ابن عبدالبر، **الاســتيعاب**،**ط1**،(576/2)، ابن الأثير، **أسد الغابة**،**ط1**،(401/2).

(3) الشوكاني، **نيل الأوطار**،**ط1**،(381/4).

(4) ابن رشد، **بداية المجتهد، د.ط**،(104/2).

(5) أخرجه:مسـلم، **الصـحيح**،كتاب الحج، باب التلبية والتكبير في الـذهـاب من منى إلى عرفـات في يوم عرفـة، **د.ط**،(933/2) رقم(1284)، والنسائي، **السنن الصغرى**، كتاب مناسك الحج، باب الغدو من منى إلى عرفة، **ط2**، (250/5) رقم(2998)، والطبراني، **المعجم الكبير**،**ط1**،(345/12) رقم(13302)، واللفظ له.

والحسين بن علي بن أبي طالب، والأسود بن يزيد ـ رضي الله عنهم ـــ، وعمر بن عبدالعزيز في الرواية الثانية[1]، وعطاء بن رباح، وطاوس، وسعيد بن جبير، وإبراهيم النخعي، وسفيان الثوري، وإسحاق بن راهويه، وعبدالله بن الزبير في الرواية الثانية، وعكرمة مولى ابن عباس[2]، والحسن بن حي[3]، وأبو ثور[4]، وداود الظاهري[5][6]،

وأبو جعفر الطبري[7]، وأبو عبيد القاسم بن سلام[8]، والحنفية[9]، والشافعية[10]، والحنابلة[11]، قالوا: إن المحرم بالحج يلبي أبدا حتى يرمي جمرة العقبة يوم النحر.

استدل أصحاب هذا القول، بما يلي:

1ـ عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ «أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أردف الفضل، فأخبر الفضل أنه لم يزل يلبي حتى رمى الجمرة»[12].

وجه الدلالة:

1. يدل ظاهر الحديث على أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ استمر في التلبية ليلة عيد النحر وصبيحة يوم النحر إلى أن رمى جمرة العقبة، فلم يقطع التلبية حتى رمى جمرة العقبة.

2ـــ يدل الحديث على استمرارية التلبية إلى رمي الجمرة يوم النحر، وَيَشْرَعُ الحاج بعدها في التحلل[13].

ثانياً: القياس

قاسوا التلبية على التكبير في الصلاة؛ لأن التلبية ذكر

---

(1) ابن عبدالبر، **الاستذكار، ط1**(73/4)، **والتمهيد، د.ط**،(80/13). وقال: هذه الرواية عن عمر بن عبد العزيز أصح من التي تقدمت عنه.

(2) ابن حزم، **المحلى بالآثار، د.ط**، (134/5).

(3) الحسن بن صالح بن حي الهَمْداني(169هـ) ثقة فقيه. الذهبي، **الكاشف، ط1**،(326/1)، وابن حجر، **التقريب، ط1**، (ص161).

(4) إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان أبو ثور(ت240هـ) ثقة مأمون. الذهبي، **الكاشف، ط1**،(211/1)،وابن حجر، **التقريب، ط1**،(ص89).

(5) هو: داود بن علي بن خلف البغدادي الظاهري أبو سليمان، الحافظ المجتهد، انتهت إليه رئاسة العلم ببغداد في وقته. كان معجبًا بالإمام الشافعي، حيث صنَّف في فضائله والثناء عليه كتابين، ثمَّ صار صاحب مذهب مستقلٍّ، وله تصانيف عديدة منها: (الأصول، الإجماع). ينظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء، ط9**،(97/13)، وابن العماد، **شذرات الذهب، ط1**،(297/2).

(6) ابن حزم، **المحلى، د.ط**، (133/5).

(7) هو: محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبوجعفر(ت310هـ) المؤرخ المفسر الإمام. ولد في آمل طبرستان، واستوطن بغداد وتوفي بها. وعرض عليه القضاء فامتنع، والمظالم فأبى. من كتبه: (أخبار الرسل والملوك، جامع البيان في تفسير القرآن). ينظر: ابن الصلاح، **طبقات الفقهاء الشافعية، ط1**،(106/1)، والسبكي، **طبقات الشافعية الكبرى، ط2**،(120/3).

(8) القاسم بن سلام الهروي أبو عبيد(ت224هـ)ثقة فاضل. الذهبي، **الكاشف، ط1**،(128/2)، وابن حجر، **التقريب، ط1**،(ص450).

(9) المنبجي، **اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، ط2**،(443/1).

(10) الماوردي، **الحاوي الكبير، ط1**،(190/4).

(11) ابن قدامة، **المغني، ط2**،(383/3).

(12) أخرجه:البخاري، **الصحيح**، كتاب الحج، باب التلبية والتكبير غداة النحر حين يرمي، **ط1**،(166/2)رقم(1685)، ومسلم، **الصحيح**، كتاب الحج، باب استحباب إدامة الحاج التلبية حتى يشرع في رمي جمرة العقبة يوم النحر، د.ط،(931/2) رقم(1281)واللفظ للبخاري.

(13) ينظر: ابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري، د.ط**،(533/3). بتصرف يسير.

يؤتى به في ابتداء هذه العبادة،

وفي أثنائها ويستمر بها إلى آخر جزء من الإحرام؛ فأشبه التكبير في باب الصلاة، وكان ينبغي أن يؤتى به إلى آخر أركان هذه العبادة كالتكبير[1].

مناقشة أدلة القائلين بأن الحاج يقطع التلبية إذا زالت الشمس يوم عرفة، أو إذا راح من منى إلى عرفة فيهلل ويكبر ولا يلبي:

وأما استدلالهم بالأثر عن عائشة ــ رضي الله عنها ـ فيما رواه عنها القاسم بن محمد، أنها كانت تترك التلبية إذا راحت إلى الموقف؛ **فقد نوقش؛ بما يلي:**

ـ أن القاسم، لم يخبر في حديثه عن عائشة ـ رضي الله عنها ــــ أنها قالت: إن التلبية تنقطع قبل الوقوف بعرفة، وإنما أخبر عن فعلها فقال: كانت تترك التلبية إذا راحت إلى الموقف[2].

ــــ أن الحاج يقطع التلبية حينما يقف بعرفة؛ لأن إجابته باللسان إلى أن يحضر، وقد تم حضوره فإن معظم أركان الحج الوقوف بعرفة[3].

وأجيب عنه؛ بما يلي:

1ـ أنه قد يجوز أن تكون كانت تفعل ذلك، لا على أن وقت التلبية قد انقطع، ولكن لأنها تأخذ فيما سواها من الذكر من التكبير والتهليل، كما لها أن تفعل ذلك قبل يوم عرفة أيضاً، ولا يكون ذلك دليلاً على انقطاع التلبية، وخروج وقتها[4].

2ــــ أن الحاج مدعو إلى فعل جميع المناسك، فإنه يستحب له التلبية ما لم يتحلل من إحرامه؛ لأن التلبية إجابة الداعي، وإذا رمى فقد شرع في التحلل، لذلك لا تستحب له التلبية؛ لأنه أخذ في فعل الانصراف، ولا معنى للإجابة في حال الانصراف[5].

وأما استدلالهم بحديث: ((كان يهل المهل منا فلا ينكر عليه، ويكبر المكبر فلا ينكر عليه))؛ **فقد نوقش:** أن التلبية استجابة فإذا وصل فلا معنى للتلبية[6].

وأجيب عنه، بما يلي:

1ــ إن قولهم التلبية استجابة فدعوى لا برهان على صحتها؛ ولو كان ما قالوا: لوجبت التلبية عند سماع الأذان، ووجوب النهوض إلى الجمعة وغيرها.

2ــ أنه لو كانت استجابة كما قالوا: لكان لم يصل بعد إلى ما دعي إليه لأنه قد بقيت عليه فروض من فروض الحج لا يكون واصلا إلى ما دعي إليه إلا بتمامها كعرفة، وطواف الإفاضة[7].

أما استدلالهم بحديث ابن عمر وأنس ــ رضي الله عنهما ـ أنهم لما كانوا في عرفة منهم الملبي والمكبر؛ فلا يعاب على الملبي تلبيته ولا على المكبر تكبيره؛ **فقد نوقش؛ بما يلي:**

1ــ أنهم كانوا يجمعون بين التلبية والتكبير فمرة يكبر هؤلاء ويلبي آخرون ومرة بالعكس؛ لأن بعضهم يلبي فقط وبعضهم يكبر فقط.

2ــ أنهم ما فعلوا كذلك إلا أنهم وجدوه ــ صلى الله

(1) العيني، **البناية شرح الهداية**،،**ط1**،(225/4).

(2) الطحاوي، **شرح معاني الآثار**،**ط1**،(226/2.)

(3) السرخسي، **المبسوط**، **د.ط**،(17/4).

(4) الطحاوي، **شرح معاني الآثار**،**ط1**،(226/2).

(5) ينظر: ابن الرفعة، **كفاية النبيه**،**ط1**،(463/7). بتصرف يسير.

(6) ابن حزم، **المحلى**، **د.ط**،(133/5).

(7) ابن حزم، **المحلى**، **د.ط**،(133/5).

عليه وسلم ـ جمع إذ يستبعد أنهم يخالفون النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ويكون النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ على ذكر واحد وهم يأتون بذكر آخر[1].

وأجيب عنه، بما يلي:

1ـ أن كل من روي عنه من الصحابة ترك التلبية من يوم عرفة؛ فإنه إنما تركها للاشـتغال بغيرها من الذكر لا على أنها غير مشروعة[2].

2ـ أن الأقرب أنهم كانوا يجمعون والنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان يجمع، وعلى هذا فالأقرب للعامل أن يجمع بين التلبية والذكر من تكبير وتهليل[3].

مناقشـــة أدلة القائلين بأن المحرم بالحج يلبي أبدا حتى يرمي جمرة العقبة يوم النحر:

أما استدلالهم بحديث أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أردف الفضل، فأخبر الفضل أنه لم يزل يلبي حتى رمى الجمرة؛ **فقد نوقش:**

ـ أنه ليس المراد أن يستمر على التلبية وحدها، بل يلبي ويكبر ويهلل، ويصلي على النبي ـ صلى الله عليه وسـلم ـ وتكون التلبية في أثناء ذلك من غير انقطاع[4].

وأجيب، بما يلي:

1ـ أن قوله لم يزل يدل على إدامة التلبية وإدامتها تدل على ترك ما عداها أو هو مختصـر من حديث فيه ذكر التكبير[5].

2ـ أن الفضل بن العباس ـ رضي الله عنهما ـ كان رديف النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ يومئذ، وهو أعلم بحاله من غيره، وقول النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وفعله مقدم على كل من خالفه[6].

وأما اسـتدلالهم بالقياس؛ بأن التلبية في الحج على التكبير في الصلاة؛ فقد نوقش:

1ـ كان القياس أن تكون التلبية إلى آخر الحج، إلا أن القياس ترك فيما بعد الرمي بعد الإجماع، فبقي ما رواه على أصل القياس[7].

2ـ إن التلبية لا يؤتى بها إلى آخر جزء من الإحرام، وإنما يقطع التلبية إذا رمى جمرة العقبة، ولا التكبير يؤتى به إلى آخر جزء من الصلاة.

وأجيب عنه، بما يلي:

1ـ أن النص صحيح وصريح في توقيت زمن التلبية إلى رمي جمرة العقبة وينتهي عندها.

2ـ أن القياس ترك فيما بعد رمي جمرة العقبة، أو ما يقوم مقام الرمي في القطع بالإجماع، فبقي الأمر فيما قبل ذلك على أصل القياس.

الراجح:

بعد عرض أقوال وآراء أهل العلم في متى يقطع الحاج التلبية وأدلتهم ومناقشتها، يبدو أن الراجح فيما ظهر

(1) السـندي، **حاشـية السـندي على سـنن ابن ماجه، د.ط**،(236/2).

(2) ينظر: ابن حجر، **فتح الباري، د.ط**،(533/3). بتصـرف يسير.

(3) السـندي، **حاشـية السـندي على سـنن ابن ماجه، د.ط**،(236/2).

(4) العيني، **البناية شرح الهداية،ط1**، (225/4).

(5) ابن حجر، **فتح الباري، د.ط**،(533/3).

(6) ابن قدامة، **المغني، ط2**،(383/3).

(7) العيني، **البناية شرح الهداية، ط1**، (225/4).

ـــ والله أعلم ـــ أن الحاج يلبي ويستمر في التلبية ولا يقطعها حتى يرمي جمرة العقبة يوم النحر، وذلك لما يلي:

1ـــ أن ما ورد عن أم المؤمنين، وابن عمر وجابر بن عبدالله، ومن وافقهم؛ فقد خالفهم غيرهم من الصحابة ـــ رضي الله عنهم ـــ، وإذا وقع التنازع فالمرجوع فيه إلى ما افترض الله تعالى الرجوع إليه من القرآن والسنة وقد جاءت السنة صحيحة صريحة في ذلك[1].

2ـ أن الحجة فيما رواه الفضل بن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة، وكان رديفه يومئذ، وهو أعلم بحاله من غيره، وقول النبي ـــ صلى الله عليه وسلم ـ وفعله مقدم على كل من خالفه، وقد قال ـ صلى الله عليه وسلم ـــ خذوا عني مناسككم، وهو المبين عن الله مراده، وفيه بيان يتعين الأخذ به[2].

المبحث الثاني: أحكام الطواف.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: اختلاط المرأة بالرجال في الطواف.

الروايات عن السيدة عائشة رضي الله عنها:

1ـ عن ابن جريج، قال: «أخبرني عطاء، أنه منع ابن هشام النساء الطواف مع الرجال، فأخبرني وقال: كيف تمنعهن الطواف؟ وقد طاف نساء النبي صلى الله عليه وسلم مع الرجال. قلت: أبعد الحجاب؟ قال: إي لعمري أدركت لعمري بعد الحجاب، قلت: كيف يخالطن الرجال؟ قال: لم يكن يفعلن، كانت عائشة تطوف حجزة[3] من الرجال لا تخالطهم، فقالت امرأة معها: انطلقي بنا يا أم المؤمنين نستلم فجذبتها وقالت: «انطلقي عنك» وأبت أن تستلم، وكن يخرجن مستترات بالليل، فيطفن مع الرجال لا يخالطنهم قال: ولكنهن إذا دخلن البيت سترن حين يدخلن، ثم أخرج عنه الرجال قال: وكنت آتي عائشة أنا وعبيد بن عمير وهي مجاورة في جوف ثبير[4]، قلت: فما حجابها حينئذ؟ قال: هي في قبة لها تركية[5] عليها غشاء[6] لها، بيننا وبينها قال: ولكن قد رأيت عليها درعا معصفرا وأنا صبي» [7].

---

(1) ابن حزم، **المحلى، د.ط**،(133/5).

(2) ابن قدامة، **المغني، ط2**،(383/3).

(3) حَجِزَة: وعند البخاري(حَجْرَة) بالراء: في ناحية محجوزة ومحجورة عن الرجال أي معتزلة. أبوعبيد، **غريب الحديث،ط1**،(148/4)، الحربي، **غريب الحديث، ط1**،(235/1)، ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر، ط2**(342،344/1).

(4) ثَبِيْر، بالفتح، ثم الكسر، وياء ساكنة، وراء: جبل عظيم بالمزدلفة على يسار الذاهب منها إلى منى. سمّي ثبيرا برجل من هذيل مات في ذلك الجبل فعرف الجبل به، واسم الرجل ثبير. ينظر: الحموي، **معجم البلدان،ط2**،(73/2)، القطيعي، **مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع،ط1**،(292/1).

(5) قبة تركية: خيمة صغيرة من لبود تضرب في الأرض. ينظر: النووي،**المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج،ط2**،(62/8).

(6) غشاء: غطاء. ابن دريد، **جمهرة اللغة، ط1**،(1075/2).

(7) أخرجه: الصنعاني، **المصنف، ط2**،(66/5) رقم(9018).

تراجم إسناد الرواية الأولى:

=

2ـــ قال: ابن جريج، أخبرنا قال: أخبرني عطاء: إذ منع ابن هشـــام النســـاء الطواف مع الرجال، قال: كيف يمنعهن؟ وقد طاف نساء النبي صلى الله عليه وســـلم مع الرجال؟ قلت: أبعد الحجاب أو قبل؟ قال: إي لعمري، لقد أدركته بعد الحجاب، قلت: كيف يخالطن الرجال؟ قال: لم يكن يخالطن، كانت عائشة رضي الله عنها تطوف حجرة من الرجال، لا تخالطهم، فقالت امرأة: انطلقي نستلم يا أم المؤمنين، قالت: «انطلقي عنك»، وأبت، يخرجن متنكرات بالليل، فيطفن مع الرجال، ولكنهن كن إذا دخلن البيت، قمن حتى يدخلن، وأخرج الرجال، وكنت آتي عائشـــة أنا وعبيد بن عمير، وهي مجاورة في جوف ثبير، قلت: وما حجابها؟ قال: هي في قبة تركية، لها غشاء، وما بيننا وبينها غير ذلك، ورأيت عليها درعا موردا»[1].

3ـــ عن منبوذ بن أبي سليمان، عن أمه، أنها كانت عند عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أم المؤمنين رضـــي الله عنها فدخلت عليها مولاة لها فقالت لها: «يا أم المؤمنين طفت بالبيت سبعا واستلمت الركن مرتين أو ثلاثا، فقالت لها عائشـــة رضـــي الله عنها: «لا آجرك الله لا آجرك الله تـدافعين الرجـال، ألا كبرت ومررت؟»[2].

1ـــ عبدالملك بن عبدالعزيز بن جريج(149هـــ)ثقة يدلس. انظر: الذهبي، **الكاشـف،ط1**،(66/1)، وابن حجر، **التقريب،ط1**، (ص363).

2ـــ عطاء بن أبي رَباح القرشـــي(ت114هـ)ثقة فقيه لكنه كثير الإرسال. سبقت ترجمته(ص4).

3ـــ إبراهيم بن هشام بن إسماعيل بن هشام بن مخزوم(ت125هـ). ثقـة. ابن عســـاكر، علي بن الحســـن، **تاريخ دمشـــق، د.ط**،(259/7).

إسناده صحيح، وابن جريج وإن كان مدلساً إلا أنه انتفى تدليسه بتصريحه بالسماع من عطاء بن أبي رباح.

(1) أخرجه: البخاري، **الصـحيح**،كتاب الحج، باب طواف النسـاء مع الرجـال، **ط1**،(152/2) رقم(1618)، ومن طريقـه: البيهقي، **السن الكبرى، ط3**،(127/5) رقم(9248). **تراجم إسناد الرواية الثانية:**

1ـ الضحاك بن مخلد بن الضحاك النبيل أبو عاصم(ت212هـ)، ثقة ثبت. انظر: الذهبي، **سـير أعلام النبلاء،ط9**،(480/9)، ابن حجر، **التقريب،ط1**، (ص288).

2. عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، ثقة فقيه، وكان يدلس ويرسل. سبقت ترجمته(بهامش 5) في تراجم إسناد الرواية الأولى.

3ـ عطاء بن أبي رَباح القرشي المكي، ثقة فقيه كثير الإرسال. سبقت ترجمته(ص4).

4ـــ إبراهيم بن هشام بن إسماعيل بن هشام بن مخزوم. ثقة. سبقت ترجمته (بهامش 5) في تراجم إسناد الرواية الأولى.

إسناده صحيح، أخرجه البخاري في صحيحه.

(2) أخرجـه: البيـهـقـي، **الســـنـن الـكـبرى،ط3**،(131/5) رقم(9268). **تراجم إسناد الرواية الثالثة:**

1ـ أحمد بن الحسن بن أحمد الحرشيّ الحيريّ(ت421هـ)، ثقة. ينظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء،ط9**، (356/17).

2ـــ محمد بن يعقوب الأصم(ت346هـ). ثقة. ينظر: الذهبي، **سير أعـــلام الـــنـــبـــلاء،ط9**، (453/15)، **وتاريـــخ الإسلام،ط2**،(841/7).

3. الربيع بن سليمان بن عبدالجبار المرادي المؤذن أبومحمد(ت270هـ). راوي كتب الشـافعي عنه. وثقه: مسـلمة بن قاسـم، وابن يونس، وأبـو بـكـر الخـطـيـب، وابـن حـجـر. المـزي، **تهـذيـب الكمال،ط1**،(87/9)، ابن حجر، **التقريب،ط1**، (ص206).

4. محمد بن إدريس بن العباس الشافعي المطلبي أبوعبدالله(ت204هـ). قال النسـائي: كان الشـافعي عندنا أحد العلماء ثقة مأمونا. وقال الذهبي: الإمام، عالم العصـر، فقيه الملة، ثقة. ينظر: الذهبي،**سـير أعـــلام الـــنـــبـــلاء**،ط1،(5/10)، ابـــن حـــجـــر، **التقريب،ط1**،(ص467).

=

فقه الآثار السابقة:

تدل الآثار السابقة عن السيدة عائشة ـــ رضي الله عنها ـ على ما يلي:

1ـ أنها ترى جواز طواف الرجال مع النساء في وقت واحد غير مختلطات بالرجال إذا كن من ورائهن؛ لأن سنتهن أن يطفن ويصلين وراء الرجال ويستترن عنهم.

2ـــ أنها أنكرت على مولاتها مدافعتها ومزاحمتها للرجال في الطواف لا سيما عند استلام الركن اليماني.

دليل ما ذهبت إليه السيدة عائشة رضي الله عنها:

عن أم سلمة، قالت: شكوت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أني أشتكي قال: «طوفي من وراء الناس وأنت راكبة؛ فطفت ورسول الله يصلي إلى جنب البيت يقرأ بالطور وكتاب مسطور»[1].

وجه الدلالة:

أنه لم يكن بين طوافِ الرجال والنساء امتيازٌ باعتبار الوقت، بل كان باعتبار المكان، فكان الرجال يطوفونَ بالبيت قريبًا منه، وكانت النساء يطفن مِنْ حولهم. وإذن دائرتُهنَّ تكون أوسع[2].

وافقها:

عمر بن الخطاب، وسعد بن أبي وقاص، والحنفية[3]، والمالكية[4]، والشافعية[5]، والحنابلة[6].

استدل أصحاب هذا القول، بما يلي:

1ـــ بحديث أم سلمة ـــ رضي الله عنها ـــ، السالف الذكر[7].

5ـ سعيد بن سالم القداح المكي الخراساني أبوعثمان(ت200هـ). قال يحيى بن معين: ليس به بأس. قال أبو حاتم: محله الصدق. وقال أبو داود: صدوق يرجئ. قال ابن حجر: صدوق يهم، ورمي بالإرجاء، وكان فقيها. فيظهر: أنه صدوق رمي بالإرجاء. ينظر: ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل،ط1**،(31/4)، المزي، **تهذيب الكمال،ط1**،(454/10)، ابن حجر، **التقريب، ط1**،(ص236).

6ـــ عمر بن سعيد بن أبي حسين النوفلي (ت151هـ) ثقة. المزي، **تهذيب الكمال،ط1**،(364/21)،ابن حجر، **التقريب، ط1**،(ص413).

7ـــ منبوذ بن أبي سليمان السامي. ثقة. ينظر: ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل، ط1**،(418/8)، الذهبي، **الكاشف،ط1**،(293/2).

8ـــ أم منبوذ بن أبي سليمان: بنت محيصة. تفرد بالرواية عنها ابنها. قال: أم منبوذ بن أبي سليمان عن ميمونة وعنها ابنها. وقال ابن حجر: مقبولة. والذي يظهر ـ والله أعلم ـ أنها مجهولة، فقد تفرد ابنها بالرواية عنها، ولم يوثقها أحد. انظر: الذهبي، محمد بن أحمد، **الكاشف، ط1**،(530/2)، ابن حجر، **التقريب، ط1**، (ص759).

إسناده ضعيف؛ لجهالة أم منبوذ بن أبي سليمان السامي.

(1) أخرجه: البخاري، **الصحيح**،كتاب الحج، باب إدخال البعير في المسجد للعلة، ط1،(100/1) رقم(464)، ومسلم، **الصحيح**،كتاب الحج، باب جواز الطواف على بعير وغيره، د.ط، (927/2) رقم(1276).

(2) الكشميري، **فيض الباري، ط1**،(3/ 222).

(3) الكاساني، **بدائع الصنائع،ط2**،(316/1)، ابن نجيم، **البحر الرائق، د.ط**،(2/ 202).

(4) النفزي، **النوادر والزيادات، ط1**،(296/1)، الرعيني، **مواهب الجليل،ط3**،(227/2).

(5) العمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي، ط1**،(130/2)، الرملي، **نهاية المحتاج، د.ط**،(426/1).

(6) ابن قدامة، **المغني، ط2**،(341/3).

(7) سبق تخريجه (ص14) هامش رقم 2.

وجه الدلالة:

أن نساء النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ طفن في وقت واحد غير مختلطات بالرجال؛ لأن سنتهن أن يطفن ويصلين من وراء الرجال؛ ففيه بيان جواز طواف النساء مع الرجال[1].

2ـــ القياس: قاسوا الطواف على الصلاة؛ فكما تكون المرأة في الصلاة خلف الرجال؛ فكذلك تكون خلف الرجال في الطواف.

1ـــ قال أبو الوليد الباجي[2]: "وأما المرأة فإن من سنتها أن تطوف وراء الرجال؛ لأنها عبادة لها تعلق بالبيت فكان من سنة النساء أن يكن وراء الرجال كالصلاة"[3].

2ـــ أن النساء يطفن وراء الرجال، ولا يختلطن بهم؛ لأن ذلك أستر لهنّ، ولأن الطواف كالصلاة، ومن سنة الصلاة أن يتأخرن عن صفوف الرجال، فكذا في الطواف[4].

المطلب الثاني: صلاة ركعتي الطواف في الأوقات المنهي عنها.

الروايات عن السيدة عائشة رضي الله عنها:

1ـــ عن عائشة، أنها قالت: «إذا أردت الطواف بالبيت بعد صلاة الفجر، أو بعد صلاة العصر، فطف، وأخر الصلاة حتى تغيب الشمس، وحتى تطلع، فصل لكل أسبوع[5] ركعتين»[6].

2. عن عروة بن الزبير، عن عائشة، أنها قالت: انظروا إلى هؤلاء الذين تركوا الصلاة، حتى إذا كانت الساعة التي تكره الصلاة فيها قاموا يصلون قال: «وذلك حين قام الْقَاصُّ بُكْرَة، قال عطاء: أظن حين حان طلوع الشمس»[7].

---

(1) ينظر: ابن بطال، **شرح صحيح البخاري، ط2**،(299/4). بتصرف يسير.

(2) سليمان بن خلف بن سعد التجيبي القرطبي، أبو الوليد الباجي(ت474هـ): فقيه مالكي كبير، من رجال الحديث. ومولده في باجة بالأندلس. عاد إلى الأندلس، فولي القضاء في بعض أنحائها. وتوفي بالمرية من كتبه: (المنتقى شرح الموطإ). ينظر: ابن العماد، عبدالحي بن أحمد، **شذرات الذهب، ط1**،(315/5)، الصفدي، **الوافي بالوفيات، د.ط**،(229/15).

(3) الباجي، **المنتقى شرح الموطإ، ط1**،(295/2).

(4) ينظر: ابن بطال، **شرح صحيح البخاري، ط2**،(299/4).

(5) الأسبوع: يطلق على الطواف بالبيت سبعة أشواط أو سبع مرات، وعلى الأيام السبعة. انظر: ابن دريد، محمد بن الحسن، **جمهرة اللغة**، ج2، ص1195، ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر،ط2**، (336/2).

(6) أخرجه: ابن أبي شيبة، **المصنف،ط1**،(86/3) رقم(12357).

تراجم إسناد الرواية الأولى:

1. محمد بن فضيل بن غزوان الضبي (ت195هـ)، ثقة. انظر: ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل، ط1**،(58/8).

2ـــ عبدالملك بن أبي سليمان العَرْزَمِيُّ أبوسليمان(ت145هـ)، ثقة. ينظر: المزي، **تهذيب الكمال، ط1**،(328/18)، مغلطاي، **إكمال تهذيب الكمال، ط1**،(315/8،314).

3. عطاء بن أبي رَباح، ثقة فقيه كثير الإرسال. سبقت ترجمته(ص4).

إسناده صحيح، رواته كلهم ثقات.

(7) أخرجه: الصنعاني، **المصنف، ط2**،(426/2) رقم(3955).

تراجم إسناد الرواية الثانية:

1ـــ عبدالملك بن عبد العزيز بن جريج، ثقة يدلس. سبقت ترجمته(ص4).

2. عطاء بن أبي رَباح، ثقة فقيه كثير الإرسال. سبقت ترجمته(ص4).

3ـــ عروة بن الزبير ابن العوام الأسدي أبوعبدالله(ت94هـ) ثقة فقيه مشهور. ابن حجر، **التقريب، ط1**، (ص389).

إسناده صحيح، ابن جريج قد تابعه حبيب المعلم كما عند ابن أبي شيبة والبخاري.

3ـــ عن عروة بن الزبير، عن عائشة رضي الله عنها: «أن ناسا طافوا بالبيت بعد صلاة الصبح، ثم قعدوا إلى المذكر، حتى إذا طلعت الشمس قاموا يصلون، فقالت عائشة رضي الله عنها: «قعدوا، حتى إذا كانت الساعة التي تكره فيها الصلاة، قاموا يصلون»[1].

فقه الآثار السابقة:

دلت الآثار السابقة عن السيدة عائشة ـــ رضي الله عنها ـ أن لها روايتين:

الرواية الأولى: أنها ترى عدم الجواز لمن طاف بالبيت بعد صلاة العصر والفجر أن يصلي حتى تغيب أو تطلع الشمس.

الرواية الثانية: أنها ترى جواز ركعتي الطواف بعد صلاة العصر والفجر، وأن لا يتأخر الطائف في أدائها حتى تحين الساعة التي تكره فيها الصلاة، وذلك حين يحين طلوع الشمس.

دليل الرواية الأولى عن السيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـــ بعدم الجواز لمن طاف بالبيت بعد صلاة العصر والفجر أن يصلي حتى تغيب أو تطلع الشمس:

عن عبدالله بن عمر قال: قال رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم: «إذا طلَعَ حاجبُ الشَّمسِ فأخِّروا الصلاةَ حتى ترتفعَ، وإذا غابَ حاجبُ الشَّمسِ فأخِّروا الصلاةَ حتى تغيبَ»[2].

وجه الدلالة:

في الحديث دلالة على أن النبي صلى الله عليه وسلم ـ نهى عن ابتداء الصلاة وتحريها عند غروب الشمس وعند طلوعها، وأن الصلاة جائزة لسبب؛ ما لم يَبْدَ

---

(1) أخرجه: ابن أبي شيبة، **المصنف، ط1**،(134/2) رقم(7360)، والبخاري، **الصحيح**،كتاب الحج، باب الطواف بعد الصبح والعصر، ط1 (155/2) رقم(1628)، والبيهقي، **السنن الكبرى، ط3**،(570/2) رقم(4110).

تراجم إسناد الرواية الثالثة:

1ـــ عبدالوهاب بن عبد المجيد بن الصلت الثقفي البصري أبومحمد(ت194هـ)، ثقة اختلط بآخره، ينظر: الذهبي، **ميزان الاعتدال، د. ط**،(680/2)، ابن حجر، **التقريب، ط1**،(ص368).

2ـــ يزيد بن زريع العَيشي أبومعاوية(182هـ)ثقة ثبت. الذهبي، **الكاشف، ط1**،(382/2)، ابن حجر، **التقريب، ط1**، (ص368).

3ـــ حبيب بن أبي قريبة: زائدة، المعلم(ت130هـ)،ثقة حجة.ينظر:الذهبي،**الكاشف،ط1**،(310/1)،ابن حجر، **التقريب، ط1**،(ص152).

4ـــ عطاء بن أبي رَباح القرشي، ثقة فقيه كثير الإرسال. سبقت ترجمته(ص4).

5ـــ عروة بن الزبير ابن العوام، ثقة. سبقت ترجمته(ص 16) بهامش رقم3.

إسناده صحيح؛ فهو في صحيح البخاري. وردت روايتان عن السيدة عائشة ـــ رضي الله عنها ـــ الأولى بعدم الجواز، والثانية بالجواز، والراجحة من الروايتين هي الثانية، لما يلي:

1ـــ أن الرواية الأولى المتضمنة لعدم الجواز؛ انفرد بها محمد بن فضيل عن ابن جريج عن عطاء بن أبي رباح؛ بينما الثانية المتضمنة للجواز، لها طريقان عن عطاء، الطريق الأول: طريق عبدالرزاق الصنعاني عن ابن جريج عن عطاء بن أبي رباح، والطريق الثاني: طريق عبد الوهاب الثقفي، ويزيد بن زريع، عن حبيب المعلم عن عطاء بن أبي رباح.

2ـــ أن الرواية الأولى المتضمنة لعدم الجواز؛ فهي وإن كانت صحيحة؛ إلا أنه تفرد بإخراجها ابن أبي شيبة في مصنفه ـ فيما أعلم ـ بينما الثانية المتضمنة للجواز، أخرجها عبدالرزاق الصنعاني وابن أبي شيبة في مصنفيهما والبخاري في صحيحه وغيرهم ولا شك أن ما أخرجه البخاري أرجح وأصح؛ لأن الأمة قد أجمعت على تلقي كتابه ومسلم بالقبول.

(2) أخرجه: البخاري، **الصحيح**،كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس، **ط1**،(120/1) رقم(583).

حاجبُ الشمس للطلوع ولم يَتَدَلَّ للغروب[1].

وافقها في الرواية الأولى:

عمر بن الخطاب في رواية، وعلي بن أبي طالب في رواية، وعبد الله بن مسعود في رواية، وأبوهريرة، وسمرة بن جندب، وزيد بن ثابت، وسلمة بن عمرو، وكعب بن مرة، وأبوأمامة الباهلي، وعبدالله بن عمر في رواية، ومعاذ بن عفراء[2] ـــ رضي الله عنهم. والحسن البصري وسعيد بن المسيب في رواية، وسفيان الثوري[3]، والحنفية[4]،والمالكية[5]،قالوا: بكراهة صلاة ركعتي الطواف بعد صلاة العصر والصبح ما لم تطلع الشمس أو تغرب.

استدل أصحاب هذا القول، بما يلي:

1ـــ عن ابن عباس، قال: «شهد عندي رجال مرضيون وأرضاهم عندي عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس، وبعد العصر حتى تغرب»[6].

وجه الدلالة:

صرح الحديث بأن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أطلق النهي عن التنفل بالصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس، بعد الصبح حتى تطلع الشمس من غير سبب[7].

2ـ عن عقبة بن عامر الجهني قال: «ثلاث ساعات كان رسول الله ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ ينهانا أن نصلي فيهن، أو أن نقبر فيهن موتانا: حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس، وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب»[8].

وجه الدلالة:

1ـــ الحديث يقتضي عموم النهي عن التنفل بعد الصبح وبعد العصر من غير سبب[9].

2ـ النهي عن الصلاة في هذه الأوقات؛ حين ارتفاع الشمس وإشراقها وإضاءتها لا مجرد ظهور قرصها، وحين لا يبقى للقائم في الظهيرة ظل في المشرق ولا في المغرب، وحين تميل الشمس للغروب[10].

دليل الرواية الثانية عن السيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ بجواز ركعتي الطواف بعد صلاة العصر والفجر وأن لا يتأخر الطائف في أدائها حتى تحين الساعة

(1) ينظر: ابن بطال، **شرح صحيح البخاري، ط2**،(207/2).

(2) معاذ ابن عفراء، هو: معاذ بن الحارث بن رفاعة، ونسب إلى أمه عفراء بنت عبيد. شهد بدرا هو وأخوه عوف ومعوذ بنو عفراء، ابن عبدالبر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ط1**،(1408/3)، ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة، ط1**، (110/6).

(3) العيني، **البناية شرح الهداية، ط1**،(67/2).

(4) البابرتي، **العناية شرح الهداية، د.ط**،(233/1).

(5) ابن المنذر، **الإشراف على مذاهب العلماء، ط1**،(286/1).

(6) أخرجه: البخاري، **الصحيح**،كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس، **ط1**،(120/1) رقم(581)، ومسلم **الصحيح**،كتاب صلاة المسافرين، باب الأوقات التي نهي عَنْ الصلاة فيها، **د.ط**،(566/1) رقم(826).

(7) ينظر: المنبجي، **اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، ط2**،(189/1). بتصرف يسير.

(8) مسلم، **الصحيح**،كتاب صلاة المسافرين، باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها، **د.ط**،(568/1) رقم(831).

(9) اليحصبي، **إكمال المعلم، ط1**،(203/3).

(10) النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط2**،(111،114/6).

التي تكره فيها الصلاة.

ـ عن جبير بن مطعم، قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـــ: «يا بني عبد مناف لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من الليل والنهار» [1].

وجه الدلالة:

يدل الحديث دلالة واضحة على أنه يجوز لمن قصد البيت المعظم الطواف والصلاة في جميع الأوقات؛ لأن عموم الحديث يقتضي الأوقات كلها، وأما عموم أحاديث النهي عن الصلاة في الأوقات الخمسة؛ فإنها تخصص بغير الطواف وركعتيه[2].

وافقها في الرواية الثانية:

أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وأم سلمة، وميمونة بنت الحارث، وعبدالله بن عباس، وعبدالله بن عمر، وجابر بن عبدالله، وعبدالله بن مسعود، وأبو الدرداء، والزبير بن العوام، وتميم الداري، والنعمان بن بشير، وأبو أيوب الأنصاري، والحسن، والحسين، ـ رضي الله عنهم ـــ وعبدالله بن الزبير، وعطاء بن أبي رباح، وطاووس بن كيسان، ومجاهد بن جبر، والقاسم بن محمد، وعروة بن الزبير، وإسحاق بن راهويه، وأبو ثور، وهشام بن عروة، وسعيد بن المسيب[3]، والشافعية[4]، والحنابلة[5]، والظاهرية[6]، قالوا: يجوز الطواف بعد العصر والصبح وصلاة ركعتين في ذلك الوقت إثر الفراغ من الطواف.

استدل أصحاب هذا القول، بما يلي:

1ـــ عن أبي ذر أنه أخذ بحلقة باب الكعبة، فقال: سمعت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول: «لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس، ولا بعد الفجر حتى تطلع الشمس، إلا بمكة، إلا بمكة»[7].

وجه الدلالة:

يدل الحديث على كراهية الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس، وبعد الصبح حتى تطلع الشمس، إلا ما استثني من ذلك، مثل الصلاة بمكة بعد العصر حتى تغرب الشمس، وبعد الصبح حتى تطلع الشمس بعد الطواف[8].

2ـــ عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: «ما ترك النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ السجدتين بعد العصر

(1) أخرجه: النسائي، **السنن الصغرى**، في المواقيت، باب إباحة الصلاة في الساعات كلها بمكة، **ط2**،(284/1) رقم(585)، والترمذي، **السنن**، أبواب الحج، باب ما جاء في الصلاة بعد العصر وبعد الصبح لمن يطوف، **د.ط**،(212/2) رقم(868)، وابن ماجه، **السنن**، أبواب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في الرخصة في الصلاة بمكة في كل وقت، **د.ط**، (398/1) رقم(1254)، وصححه الترمذي والألباني. انظر: **إرواء الغليل، ط2**،(239/2)، **والسلسلة الصحيحة، ط1**،(7/ 1218).

(2) ينظر: ابن بطال، **شرح صحيح البخاري،ط2**،(207/2).

(3) ابن عبدالبر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد، د.ط**، (45/13).

(4) النووي، **المجموع، د.ط**،(168/4).

(5) ابن قدامة، **المغني، ط2**، (87/2).

(6) ابن حزم، **المحلى، د.ط**، (38/2).

(7) أخرجه: أحمد بن حنبل، **المسند، ط1**،(365/35)، والطبراني، **المعجم الأوسط، د.ط**، (258/1) رقم(847)، والدارقطني، **سنن الدارقطني، ط1**،(301/2) رقم(1571)، والبيهقي، **السنن الكبرى، ط3**،(569/2) رقم(1571)، وغيرهم. وصححه الألباني، **السلسلة الصحيحة، ط1**،(1212/7).

(8) الترمذي، **السنن، د.ط**،(254/1).

عندي قط[1]»، وعنها، قالت: « ركعتان لم يكن رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ يدعهما سرا ولا علانية: ركعتان قبل صلاة الصبح، وركعتان بعد العصر» [2].

وجه الدلالة:

يدل الحديث على جواز للمرء أن يقضي بعد الصبح والعصر ما فاته من النوافل المعتادة كالفرائض المنسية[3].

أدلة القائلين بعدم الجواز للطائف بعد صلاة العصر والفجر أن يصلي حتى تغيب أو تطلع الشمس.

أما استدلالهم بحديث عقبة بن عامر: «ثلاث ساعات كان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ينهانا أن نصلي فيهن، أو أن نقبر فيهن موتانا: حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع.. »؛ **فقد نوقش، بما يلي:**

1.إذا كان طلوع الشمس وغروبها،ونصف النهار،مانع لقضاء الصلوات الفائتات،فالصلاة للطواف كذلك.

2ــ أنه جاءت السنة عن رسول الله في تركه قضاء الصبح التي نام عنها إلى ارتفاع الشمس وبياضها؛ فإذا كان ينهى عن قضاء الفرائض الفائتات؛ فهو عن الصلوات للطواف أنهى[4].

وأجيب عنه بما يلي:

1ــ أنه فيه إشارة إلى أن يفرق بين النهي الوارد في هذين، والوارد في الأوقات الثلاثة المذكورة بأن ذلك لمعنى في الوقت، وهو كونه منسوبا إلى الشيطان فيظهر في حق الفرائض والنوافل وغيرها، وهذا المعنى لثقل الوقت بالفرض[5].

2ــ إذا كانت الصلاة بعد العصر قبل تغير الشمس، وبعد الصبح قبل طلوع الشمس، مباحة على الجنائز، ومباحة في قضاء الصلاة الفائتة، ومكروهة في التطوع، وكان الطواف يوجب الصلاة حتى يكون وجوبها كوجوب الصلاة على الجنائز؛ فإنه يكون حكمها بعد وجوبها، كحكم الفرائض التي قد وجبت، وحكم الصلاة على الجنائز التي قد وجبت[6].

وأما استدلالهم بحديث: «أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس، وبعد العصر حتى تغرب»؛ فقد نوقش، بما يلي:

1ــ أنه ظهرت الكراهة في حق ركعتي الطواف حتى كره أداؤها في هذين الوقتين؛ لأن وجوبهما بغيرهما

(1) أخرجه: البخاري، **الصحيح**، كتاب مواقيت الصلاة، باب ما يصلى بعد العصر من الفوائت ونحوها، **ط1**(121/1) رقم(591)، ومسلم، **الصحيح**، كتاب صلاة المسافرين، باب معرفة الركعتين اللتين كان يصليهما، **د.ط**، (572/1) رقم(835)،.

(2) أخرجه: البخاري، **الصحيح**، كتاب مواقيت الصلاة، باب ما يصلى بعد العصر من الفوائت ونحوها،**ط1**،(122/1) رقم(592).

(3) ينظر: ابن بطال، **شرح صحيح البخاري، ط2**،(210/2). بتصرف يسير.

(4) الطحاوي، **شرح معاني الآثار، ط1**،(188/2).

(5) العيني، **البناية شرح الهداية، ط1**،(69/2).

(6) الطحاوي، **شرح معاني الآثار، ط1**،(188/2).

وهو ختم الطواف الحاصل بفعله[1].

2ـــ أن الحديث صريح في تضمنه للنهي، والنهي مقدم على الأمر؛ لأنه أحوط[2].

وأجيب عنه بما يلي:

1ـــ أنه لم تظهر الكراهة في حق الفرائض فجازت الفوائت فيها، وكسجدة التلاوة؛ لكون وجوبها غير موقوف على فعل العبد بدليل وجوبها بالسماع فصارت كسائر الفرائض.

2ـــ أن ركعتي الطواف واجبتان عند الحنفية؛ فوجوبه من جهة الشرع بعد الطواف كوجوب سجدة التلاوة بعد التلاوة فينبغي أن يؤتى بهما كسجدة التلاوة في هذين الوقتين[3].

مناقشة أدلة القائلين بجواز ركعتي الطواف بعد صلاة العصر والفجر وأن لا يتأخر الطائف في أدائها حتى تحين الساعة التي تكره فيها الصلاة.

أما استدلالهم بحديث: أبي ذر «لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس، ولا بعد الفجر حتى تطلع الشمس، إلا بمكة، إلا بمكة»؛ **فقد نوقش، بما يلي:**

1ـــ أن أحاديث النهي جاءت عامة، بمنع الصلاة، ولا فرق بين مكة وغيرها في المنع من التطوع في أوقات النهي؛ فاستوت فيه مكة وغيرها.

2ـــ أن حديث أبي ذر ضعيف، يرويه عبد الله بن المؤمل، وهو ضعيف، قاله يحي بن معين، والضعيف لا تقوم به حجة[4].

3ـــ أنه لا معنى للتخصيص؛ لأن النهي جاء عام بصيغته ومعناه، وما روي من النهي إلا بمكة شاذ لا يقبل في معارضة المشهور[5].

وأجيب عنه بما يلي:

1ـــ أن لا تكره الصلاة في هذه الأوقات بمكة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال الطواف بالبيت صلاة ولا خلاف أن الطواف يجوز؛ فكذلك الصلاة[6].

2ـــ أن الحديث صحيح، وقد صححه الترمذي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والذهبي والألباني؛ فقال الترمذي: حسن صحيح. وقال الحاكم: حديث صحيح على شرط مسلم.

3ـــ أن القول بكراهة صلاة ركعتي الطواف؛ لعموم أحاديث النهي؛ قول بعيد؛ لأن الطواف سبب الصلاة؛فلا حاجة إلى أن تخصص بالاستثناء،ثم الطواف بالبيت صلاة، ولو كرهت الصلاة بها، لكره[7].

القول الراجح:

بعد عرض أقوال وآراء أهل العلم في صلاة ركعتي الطواف بعد صلاة العصر والصبح وأدلتهم ومناقشتها، تبين أن الراجح فيما ظهر ـــ والله أعلم. جواز ركعتي الطواف بعد صلاة العصر والفجر وأن لا يتأخر الطائف في أدائها حتى تحين الساعة التي

(1) العيني، **البناية شرح الهداية، ط1**،(70/2).

(2) ينظر: المنبجي، **اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، ط2**،(189/1). بتصرف يسير.

(3) الزيلعي، **تبيين الحقائق، ط1**،(87/1).

(4) العراقي، **طرح التثريب، د.ط**،(195/2).

(5) ينظر: الكاساني، **بدائع الصنائع، ط2**،(296/1). بتصرف يسير.

(6) النووي، **المجموع، د.ط**،(177/4).

(7) ابن الرفعة، **كفاية النبيه في شرح التنبيه،ط1**،(515/3).

تكره فيها الصلاة، لما يلي:

1ـــ أن الطواف تتبعه ركعتاه، فإذا أبيح المتبوع وهو الطواف؛ فينبغي أن يباح التبع وهو ركعتا الطواف، ويحمل حديث النهي عن الصلاة بعد الصبح والعصر؛ بأنه مخصوص بالفوائت، وحديث جبير بن مطعم لا تخصيص فيه، فيكون العمل به أولى(1).

2ـــ أن الناس ما زالوا يطوفون بالبيت ويصلون عنده من حين بناه إبراهيم الخليل عليه السلام، وكان النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه قبل الهجرة يطوفون به، ويصلون عنده، وكذلك لما فُتِحَت مكةُ كَثُرَ طواف المسلمين به وصلاتهم عنده، ولو كانت ركعتا الطواف منهياً عنها في الأوقات الخمسة لكان النبي صلى الله عليه وسلم ينهى عن ذلك نهياً عامّاً؛ لحاجة المسلمين إلى ذلك، ولنُقِل إلينا، ولم يَنقل مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك، مع أن الطواف طرفي النهار أكثر وأسهل(2).

3ـــ أن في قول النبي ـــ عليه الصلاة والسلام ـــ في حديث جبير بن مطعم: لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البيت وصلى فيه أية ساعة شاء من ليل أو نهار دلالة صريحة على جواز الطواف والصلاة في جميع الأوقات لمن قصد البيت الحرام؛ لأن الحديث عمَّ الأوقات كلها دون استثناء، وعموم أحاديث النهي عن الصلاة في الأوقات الخمسة يخصص بغير الطواف وركعتيه؛ فيستثنى من عموم النهي الطواف وركعتاه(3).

الخاتمة وأهم النتائج

يطيب للباحث أن يسجل ما توصل إليه من النتائج خلال هذا البحث، وهي كما يلي:

1ـ تبين أنه إذا كان للسيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ في المسالة روايتان؛ فإما أن تكون إحدى الروايتين ضعيفة؛ كمسألة القران بين الأسابيع في الطواف، والركوب في السعي بين الصفا والمروة، أو أنها صحيحة والأخرى أصح وأرجح منها؛ كأن تكون في الصحيحين أو أحدهما، كصلاة ركعتي الطواف في الأوقات المنهي عنها.

2ـ تبين بعد القراءة المستفيضة لسيرة عائشة ـ رضي الله عنهاـــــ وعلمها وفقهها أنها لديها القدرة على الاجتهاد والفتوى والمناظرة؛ فمارست كل ذلك بجدارة واقتدر؛ مما يدل أن الفتوى ليست خاصة بالذكور وحدهم؛ بل للمرأة أن تتصدر لها إذا امتلكت الأهلية والشروط الخاصة بذلك.

3ـــ لقد زخرت كتب التراث بفتاوى الصحابة ذكوراً وإناثاً؛ لاسيما عائشة ـــ رضي الله عنها ـــ في شتى المجالات؛ بيد أن إبرازها والاستفادة منها؛ بحاجة إلى جهود مضنية ومخلصة.

4-أن المحرم بالحج يلبي أبدا حتى يرمي جمرة العقبة يوم النحر؛ لأن الحجة فيما رواه الفضل بن عباس رضي الله عنهما أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة، وكان رديفه يومئذ، وهو أعلم بحاله من غيره، وقول النبي ـ صلى الله عليه

(1) ينظر: ابن قدامة، **المغني، ط2**،(82/2). بتصرف يسير.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى، د.ط**،(187/23).

(3) ابن بطال، **شرح صحيح البخاري، ط2**،(207/2).

وسلم ـــ وفعله مقدم على كل من خالفه، وقد قال صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم، وهو المبين عن الله مراده، وفيه بيان يتعين الأخذ به.

5ـــ من المسائل التي انفردت بها السيدة ـــ رضي الله عنها ـ عن جمهور الأئمة الأربعة ترك المبيت بمنى ليلة التروية؛ لأنها كانت تمكث بمكة ليلة عرفة مساء يوم التروية عامة الليل كما في الرواية عنها بخلاف قول الجمهور: أنه من شعائر الحج وسنة يثاب فاعلها.

أهم التوصيات:

في ختام هذا البحث يوصي الباحث بما يلي:

1ـــ إن فقه السلف الصالح من الصحابة والتابعين نساء ورجالا، لا سيما أمهات المؤمنين ـــ رضي الله عنهن . بحاجة إلى إبراز وإحياء؛ للاستفادة منه.

2ـــ تفعيل دور المرأة الفقهي من خلال المساهمة بالبحوث وحضور المؤتمرات والندوات الشرعية.

3ـ حث المرأة على التزود بالعلم الشرعي، من خلال المراكز والدورات لفئات عمرية مختلفة ومستويات علمية متفاوتة؛ لخدمة الإسلام والمسلمين على بصيرة.

4ـــ لا شك أنه استجدت في عصرنا بعض المسائل الفقهية المعاصرة وهي بحاجة إلى إعادة البحث والنظر فيها؛ لذلك ننصح بعقد مؤتمرات علمية هادفة لبحث تلك المسائل.

المصادر والمراجع

1. ابن الأثير، المبارك بن محمد .(2002) . **النهاية في غريب الحديث والأثر** (ط. 2، تعليق عبد الرحمن بن محمد عويدنت). بيروت: دار الكتب العلمية.

2. ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد الجزري .(1994) .**أسد الغابة في معرفة الصحابة** (ط. 1، تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود). بيروت: دار الكتب العلمية.

3. الأزهري، محمد بن أحمد الهروي . .(2001)**تهذيب اللغة** (ط. 1، تحقيق محمد عوض مرعب). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

4. الأصبحي، مالك بن أنس .(2004) . **الموطأ برواية يحى الليثي** (ط. 1، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي). أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان للأعمال الخيرية والإنسانية.

5. الأصبحي، مالك بن أنس. (1412هـ) . **الموطأ برواية أبي مصعب الزهري** (تحقيق بشار عواد معروف، ومحمود خليل). بيروت: مؤسسة الرسالة.

6. الألباني، محمد ناصر الدين .(1984) . **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل** (ط. 2، إشراف زهير الشاويش). بيروت: المكتب الإسلامي.

7. الألباني، محمد ناصر الدين .(2001) . **سلسلة الأحاديث الصحيحة** (ط. 1). الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.

8. الألباني، محمد ناصر الدين .(2002) . **صحيح سنن أبي داود** (ط. 1). الكويت: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع.

9. البخاري، محمد بن إسماعيل .(2001) . **صحيح البخاري** (ط. 1، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، وشرح وتعليق مصطفى ديب البغا).

بيروت: دار طوق النجاة.

10. البابرتي، محمد بن محمود .(2005) . **الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب** (ط. 1، تحقيق ضيف الله بن صالح بن عون العمري). الرياض: مكتبة الرشد.

11. الباجي، سليمان بن خلف .(1913) . **المنتقى شرح الموطأ** (ط. 1). القاهرة: مطبعة السعادة.

12. البابرتي، محمد بن محمد. (د.ت) .**العناية شرح الهداية** .بيروت: دار الفكر.

13. مغلطاي بن قليج .(2001) .**إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال** (ط. 1، تحقيق عادل بن محمد، وأسامة بن إبراهيم). القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.

14. ابن بطال، علي بن خلف .(2002) . **شرح صحيح البخاري** (ط. 2، تحقيق أبي تميم ياسر بن إبراهيم). الرياض: مكتبة الرشد.

15. البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين .(1981) .**كشاف القناع عن متن الإقناع** (تعليق هلال مصيلحي). بيروت: دار الفكر.

16. البهوتي، منصور بن يونس .(1993) . **دقائق أولي النهى لشرح المنتهى** (ط. 1). بيروت: عالم الكتب.

17. البيهقي، أحمد بن الحسين .(2003) . **السنن الكبرى** (ط. 3، تحقيق محمد عبد القادر عطا). بيروت: دار الكتب العلمية.

18. الترمذي، محمد بن عيسى .(1998) . **سنن الترمذي** (تحقيق بشار عواد معروف). بيروت: دار الغرب الإسلامي.

19. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم . .(1996)**مجموع الفتاوى** (تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم). المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

20. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد. (1271هـ) .**الجرح والتعديل** (ط. 1). حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي.

21. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. (1415هـ) .**الإصابة في تمييز الصحابة** (ط. 1، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض). بيروت: دار الكتب العلمية.

22. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. (1406ه) .**تقريب التهذيب** (ط. 1، تحقيق محمد عوامة). دمشق: دار الرشيد.

23. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. (د.ت) .**فتح الباري شرح صحيح البخاري** (تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي). دار البيان العربي.

24. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. (1419هـ) .**التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير** (ط. 1). بيروت: دار الكتب العلمية.

25. الحربي، إبراهيم بن إسحاق. (1405هـ) . **غريب الحديث** (ط. 1، تحقيق سليمان إبراهيم

محمد العايد). مكة المكرمة: جامعة أم القرى.

26. ابن حزم، علي بن أحمد. (د.ت) .**المحلى بالآثار** .بيروت: دار الفكر.

27. الحموي، ياقوت بن عبد الله .(1995) . **معجم البلدان** (ط. 2). بيروت: دار صادر.

28. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. (1422هـ) .**تاريخ بغداد** (ط. 1، تحقيق بشار عواد معروف). بيروت: دار الغرب الإسلامي.

29. الدارقطني، علي بن عمر. (1424هـ) . **سنن الدارقطني** (تحقيق شعيب الأرناؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، وأحمد برهوم، ط. 1). بيروت: مؤسسة الرسالة.

30. أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي. (د.ت) .**سنن أبي داود** (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد). صيدا، بيروت: المكتبة العصرية.

31. ابن دريد، محمد بن الحسن .(1987) . **جمهرة اللغة** (تحقيق رمزي منير بعلبكي، ط. 1). بيروت: دار العلم للملايين.

32. الذهبي، محمد بن أحمد. (1412هـ) .**سير أعلام النبلاء** (ط. 9). بيروت: مؤسسة الرسالة.

33. الذهبي، محمد بن أحمد. (1413هـ) . **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة** (تحقيق محمد عوامة، ط. 1). جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ومؤسسة علوم القرآن.

34. الذهبي، محمد بن أحمد. (د.ت) .**ميزان الاعتدال في نقد الرجال** (تحقيق علي البجاوي). بيروت: دار الفكر.

35. الذهبي، محمد بن أحمد. (1413هـ) . **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام** (تحقيق عمر عبد السلام التدمري، ط. 2). بيروت: دار الكتاب العربي.

36. ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد. (1425هـ) .**بداية المجتهد ونهاية المقتصد** .القاهرة: دار الحديث.

37. الرعيني، محمد بن محمد. (1412هـ/1991م) .**مواهب الجليل في شرح مختصر خليل** (ط. 3). بيروت: دار الفكر.

38. ابن الرفعة، أحمد بن محمد .(2009) . **كفاية النبيه في شرح التنبيه** (تحقيق مجدي محمد سرور باسلوم، ط. 1). بيروت: دار الكتب العلمية.

39. الرملي، محمد بن أبي العباس أحمد. (1404هـ) .**نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج** .بيروت: دار الفكر.

40. ابن أبي زيد القيرواني، عبد الله بن عبد الرحمن .(1999) .**النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات** (تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، ومحمد حجي، ط. 1). بيروت: دار الغرب الإسلامي.

41. الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن. (1313هـ) .**تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي** (ط. 1). القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق.

42. السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين. (1413هـ) .**طبقات الشافعية الكبرى** (تحقيق

محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، ط. 2). القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع.

43. السرخسي، محمد بن أحمد .(1994) . **المبسوط** .بيروت: دار المعرفة.

44. السندي، محمد بن عبد الهادي. (د.ت) . **حاشية السندي على سنن ابن ماجه** .بيروت: دار الجيل.

45. الشيباني، أحمد بن محمد (الإمام أحمد بن حنبل). (1421هـ) .**مسند الإمام أحمد بن حنبل** (تحقيق شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد، وآخرين؛ إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط. 1). بيروت: مؤسسة الرسالة.

46. ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد. (1409ه) .**المصنف في الأحاديث والآثار** (تحقيق سعيد اللحام، ط. 1). بيروت: دار الفكر.

47. الشوكاني، محمد بن علي. (1413هـ) . **نيل الأوطار** (تحقيق عصام الدين الصبابطي، ط. 1). مصر: دار الحديث.

48. ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن . .(1992)**طبقات الفقهاء الشافعية** (تحقيق محيي الدين علي نجيب، ط. 1). بيروت: دار البشائر الإسلامية.

49. الصفدي، خليل بن أيبك بن عبد الله. (1420هـ) .**الوافي بالوفيات** (تحقيق أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى). بيروت: دار إحياء التراث.

50. الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. (1403هـ) .**المصنف** (تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ط. 2). باكستان: المجلس العلمي.

51. الطبراني، سليمان بن أحمد. (د.ت) . **المعجم الأوسط** (تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني). القاهرة: دار الحرمين.

52. الطبراني، سليمان بن أحمد. (1415هـ) . **المعجم الكبير** (تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط. 2). القاهرة: مكتبة ابن تيمية؛ الرياض: دار الصميعي.

53. الطحاوي، أحمد بن محمد. (1414هـ) . **شرح معاني الآثار** (تحقيق وتقديم محمد زهري النجار، ومحمد سيد جاد الحق، ط. 1). بيروت: عالم الكتب.

54. الطحاوي، أحمد بن محمد. (1415هـ) . **شرح مشكل الآثار** (تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط. 1). بيروت: مؤسسة الرسالة.

55. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد. (1387هـ) .**التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد** (تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري). المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.

56. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله . .(1992)**الاستيعاب في معرفة الأصحاب** (تحقيق علي محمد البجاوي، ط. 1). بيروت: دار الجيل.

57. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. (1421هـ) .**الاستذكار** (تحقيق سالم محمد عطا،

ومحمد علي معوض، ط. 1). بيروت: دار الكتب العلمية.

58. أبو عبيد، القاسم بن سلام بن عبد الله. (1384هـ/1964م) .**غريب الحديث** (تحقيق محمد عبد المعيد خان، ط. 1). حيدر آباد، الدكن: دائرة المعارف العثمانية.

59. العراقي، عبد الرحيم بن الحسين. (د.ت) . **طرح التثريب في شرح التقريب** .بيروت: دار إحياء التراث العربي؛ دار الفكر العربي.

60. ابن عساكر، علي بن الحسن. (1415هـ) .**تاريخ دمشق** (تحقيق عمرو بن غرامة العمروي). بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

61. ابن العماد، عبد الحي بن أحمد. (1406هـ) .**شذرات الذهب في أخبار من ذهب** (تحقيق محمود الأرناؤوط، ط. 1). دمشق، بيروت: دار ابن كثير.

62. العمراني، يحيى بن أبي الخير. (1421هـ) . **البيان في مذهب الإمام الشافعي** (تحقيق قاسم محمد النوري، ط. 1). جدة: دار المنهاج.

63. العمري، أحمد بن يحيى بن فضل الله. (1423هـ) .**مسالك الأبصار في ممالك الأمصار** (ط. 1). أبو ظبي: المجمع الثقافي.

64. القاضي عياض، عياض بن موسى . .(1998)**إكمال المعلم بفوائد مسلم** (تحقيق يحيى إسماعيل، ط. 1). مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.

65. العيني، محمود بن أحمد بن موسى. (1420هـ) .**البناية شرح الهداية** (ط. 1). بيروت: دار الكتب العلمية.

66. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. (1412هـ) . **المغني** (تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط. 2). القاهرة: دار هجر.

67. مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري. (1419هـ) .**صحيح مسلم** (اعتنى به أبو صهيب الكرمي). الرياض: بيت الأفكار الدولية.

68. القطيعي، عبد المؤمن بن عبد الحق. (1412هـ) .**مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع** (ط. 1). بيروت: دار الجيل.

69. الكاساني، أبو بكر بن مسعود. (د.ت) . **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** (ط. 2). بيروت: دار المعرفة.

70. الكشميري، محمد أنور شاه بن معظم. (1426هـ) .**فيض الباري على صحيح البخاري** (تحقيق محمد بدر عالم الميرتهي، ط. 1). بيروت: دار الكتب العلمية.

71. ابن ماجه، محمد بن يزيد. (1418هـ) . **سنن ابن ماجه** (تحقيق بشار عواد معروف، ط. 1). بيروت: دار الجيل.

72. الماوردي، علي بن محمد .(1998) . **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي** (تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، ط. 1). بيروت: دار الكتب العلمية.

73. المزي، يوسف بن عبد الرحمن. (1400هـ) .**تهذيب الكمال في أسماء الرجال**

(تحقيق بشـــار عواد معروف، ط. 1). بيروت: مؤسسة الرسالة.

74. ابن مفلح، إبراهيم بن محمد. (1418هـ) . **المبدع في شرح المقنع** (ط. 1). بيروت: دار الكتب العلمية.

75. ابن الملقن، عمر بن علي بن أحمد. (1425هـــ/2004م) .**البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير** (تحقيق مصطفى أبو الغيط، وعبد الله بن سليمان، وياسر بن ســعود، ط. 1). الرياض: دار الهجرة للنشـــر والتوزيع.

76. المنبجي، علي بن أبي يحيى زكريا . (1994).**اللباب في الجمع بين السنة والكتاب** (تحقيق محمد فضـــل عبد العزيز المرادي، ط. 2). دمشق، بيروت: دار القلم، والدار الشامية.

77. ابن المنذر، محمد بن إبراهيم. (1425هـ) . **الإشراف على مذاهب العلماء** (تحقيق صغير أحمد الأنصـــاري، ط. 1). رأس الخيمة، الإمارات العربية المتحدة: مكتبة مكة الثقافية.

78. المواق، محمد بن يوسف. (1416هـــ) . **التاج والإكليل لمختصـــر خليل** (ط. 1). بيروت: دار الكتب العلمية.

79. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. (د.ت) . **البحر الرائق شـــرح كنز الدقائق** .القاهرة: دار الكتاب الإسلامي.

80. النسائي، أحمد بن شعيب. (1406هـــ) . **السنن الصغرى** (تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط. 2). حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية.

81. النسائي، أحمد بن شعيب. (1421هـــ) . **السنن الكبرى** (تحقيق حسن عبد المنعم شلبي، ط. 1). بيروت: مؤسسة الرسالة.

82. النووي، يحيى بن شرف. (1392هـــ) . **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج** (ط. 2). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

83. النووي، يحيى بن شـرف. (د.ت) .**المجموع شرح المهذب** .بيروت: دار الفكر.

Arrasikhun Journal، Special Issue, May 2026

ISSN: 2462-2508

أَحْوالُ الأَنْبِياءِ والمُرْسَلِينَ ما بَيْنَ المَوْتِ إِلَى البَعْثِ مِنَ الْقُبُورِ
(دِراسَةٌ عَقَدِيَّة)

د. آمنة عامر علي البشري

أستاذ مشارك – قسم العقيدة

جامعة أم القرى

aabeshry@uqu.edu.sa

المُلَخَّص

جاء البحث ليُبرز بعض أحوال الأنبياء؛ من الموت وقَبْض أرواحهم إلى البعث؛ كالتخيير بين الموت والحياة، وشدة السَّكَرات التي تصيبهم عند الموت، والدَّفْن في مواضع القَبْض، وكأحوالهم في القبر، وأنّ الأرض لا تأكل أجسادهم، وأنهم أحياءٌ في قُبورهم حياة حقيقيّة بَرْزَخِيّة، وأنّ أرواحهم في أَعْلَى عِلِّيِّين، وأنَّ الصَّعْق يُصِيبُهم، إلا من اسْتُثْنِي، ونحو ذلك من الأهداف، وكُلُّ ذلك وَفْقَ المنهج الاستقرائي والوصفي والتحليلي، المتضمِّن جمع النصوص ودراستها دراسة عقديّة، وتحليلها، وَفْقَ عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة، كما تضمَّن البحث توضيح بعض ما قد يُشْكِل، وهو ما أُشير إليه تحت مشكلة البحث، من بيان وجه تخييرهم عند الموت بين الحياة الدُّنْيَوِيّة وبين الدار الآخرة، مع أنّ الموت أمر مَحْتُوم ومَقْضِيّ، وكتوضيح ماهِيّة حياة الأنبياء الحقيقية في البَرْزَخ، والفرق بينهم وبين مَن شابههم في بعضها؛ كالشهداء، وغير ذلك، وكان مِن أهم نتائج البحث: الوُقوف على أحوال الأنبياء في تلك الفترة، وما يُؤخذ منها من العِبَر والأَحْكام، وما يُبَيِّن عُلُوَّ منزلتهم ومكانتهم، وما يُبَيِّن كذلك بَشَرِيَّتَهُم، وأنهم بشرٌ يصيبهم ما يصيب عُموم الخلق، وكذلك معرفة الفرق بينهم وبين الشهداء والمؤمنين المشابهين لهم في بعض الأحوال، وأنهم عليهم الصلاة والسلام الأفضل والأكمل والأعلى منزلةً منهم، وكذلك الوقوف على الحكم الشرعي في معرفة قُبُور أعيانهم، وأنه لا فائدة منه، وليس حفظ ذلك من الدِّين.

الكلمات الدِّلالِيّة: سَكَرات الموت – الرَّفِيق الأَعْلَى – الحياة البَرْزَخِيَّة – الصَّعْق.

ISSN: 2462-2508

Abstract

This research aims at highlighting some of the conditions of the prophets; from death and the taking of their souls to their resurrection such as giving them the choice between death and life, the severity of the throes of death that afflict them when dying, burial in the places of death, their conditions in the grave that the earth does not take their lives, that they are alive in their graves with a true intermediate life (Barzakh), that their souls are in the highest of heavens, that they will be struck by thunderbolt, except for those who are exempted, and so on. All of this are based on the inductive, descriptive, and analytical methodologies, which include collecting and studying the texts, and analyzing them according to the creed of Ahl As-Sunnah wal-Jamaah (Followers of the Sunnah). It also includes clarifying some of what may be unclear, which will be referred to as the research problem, such as clarifying the matter of giving the prophets the choice at the time of death between worldly life and the Hereafter, although death is an inevitable and decreed matter, and also clarifying the nature of the prophets' life in the Realm of Barzakh (intermediary stage), and the distinction between them and those who resemble them in some aspects, such as martyrs, and others. Among the most important findings of the research are understanding the conditions of the prophets during that period, the lessons and rulings to be derived from them, what demonstrates their exalted status and position, and what also reveals their humanity, that they were human beings whose perfection lay in their deeds. It also helps in understanding the difference between martyrs and believers who resemble them in some respects. In addition, they whom Allah's peace and prayers be upon are the best, the most perfect and the highest rank. Furthermore, establishing the legal ruling regarding knowing the location of the graves of specific individuals is a pointless endeavour, and preserving this information is not part of the religion.

Keywords: Death throes; The highest Companion - The intermediary stage - The thunderbolt.

المقدّمة

الحمدُ لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيّنا مُحمّد صلى الله عليه وسلم، وعلى آلِه وصَحْبِه، ومَن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدِّين، أمّا بعدُ:

فإنّ مِن أُصُول عقائد أهل الإيمان: الإيمان باليوم الآخر، والإيمان بالأنبياء والمرسلين؛ إذ هما ركنان أساسيّان من أركان الإيمان السّتّ، ويلزم من الإيمان بهما الإيمان بكل ما ورد في شأنهما في نصوص الشرع، سواء ما ورد في شأن يوم القيامة، وما ورد في شأن الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام.

ويوم القيامة: أول منازلها القبر، أو الموت؛ لأن مَن مات قامت قيامتُه، ثم ما يحدث في القبر، ثم ما يأتي بعده من النَّفْخ في الصُّور، والبعث، وما يأتي بعد ذلك من أَهْوال وأَحْوال.

والناس عُمومًا لهم أحوال يشتركون فيها جميعًا، ويختصُّ الأنبياء والمرسلون عن سائر الناس بجُملة من الأحوال والصفات في تلك المواضع والأماكن، فالأنبياء والمرسلُون هم صَفْوَةُ الخَلْق أجمعين، وهم أصفياء الرحمن، اصطفاهم الله تعالى برسالاته، وتبليغ كُتبه ودِينه، وهم كذلك مُتفاضِلُون فيما بينهم، كما قال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾ [البقرة:253].

وقد جاء في نُصوص نَبويّة بيان بعض أحوال وصفات بعض الأنبياء والمرسلين- عليهم الصلاة والسلام- يوم القيامة، منذ نُزول الموت، وما بعده من القبر، ثم البعث، والنُّشور، وما يتبع ذلك من أحوال وأهوال، إلى دخول جنة النعيم، فظهر لي من خلال ذلك أن أجمع النصوص الشرعية، وأستخرج منها ما يتعلق بهم عليهم الصلاة والسلام من أحكام وأحوال وصفات، ودراستها دراسة عقديّة، ما بين الموت إلى البعث، وقد أسميت البحث بـ: «**أَحْوال الأَنْبياءِ والمُرْسَلِينَ، ما بَيْنَ المَوْتِ إلى البَعْثِ مِنَ القُبُورِ–دِراسَةٌ عَقَدِيَّة**»، واقتصرت على هذه الفترة؛ تجنبًا للتطويل، وليخرج البحث في صورة مُرَكَّزَة دقيقة، مُوافقًا للشروط المعروفة والمعتادة في كتابة البحوث المحكّمة المعتمدة للنشر، والتي تعتمد على الاختصار مع الجِدّيّة والدّقّة فيها، وليكون نبراسًا ومفتاحا لما لم يدرس هاهنا، فيقوم الباحثون بدراسة أحوال الأنبياء لما بعد البعث إلى دخول الجنة، وما يقع لهم في الجنة من أحوال ونعيم.

أهميّة الموضُوع:

تظهر أهمية الموضوع وأسباب الاختيار، من أوجه:

أحدها: تَعَلُّق الموضوع بركنيْن كبيريْن من أركان الإيمان الستة؛ **أحدهما:** الإيمان باليوم الآخر، وما يتضمنه من أمور غيبيّة تتعلق بالموت والقبر، والبعث من القبور. **الثاني:** الإيمان بالأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، ومن لوازم الإيمان بهم: الإيمان بكل ما ورد من أحوالهم يوم القيامة، وما يقع منهم ويقع لهم.

الثاني: تذكُّر الموت والآخرة، مما يبعث على زيادة الإيمان بالله تعالى، والاستعداد بالأعمال الصالحة، والمبادرة إليها.

الثالث: أخذ العِبْرَة مما يحدث للأنبياء والمرسلين؛ مِن سَكَرات الموت وشِدّتها، وهم صَفْوَةُ الخلْق، وما

يحدث لهم بعد ذلك من الصَّعْق بعد النفخ في الصور، والفزع والشدة.

الرابع: معرفة تفاضُل الأنبياء والمرسلين صلى الله عليهم وسلم، وبيان مكانتهم ومنزلتهم؛ إذ هم ليسوا على درجة واحدة، كما هو مُتقرّر في الشرع، فأفضلُهم محمد صلى الله عليه وسلم خاتمهم، ثم أولو العزم منهم.

الخامس: معرفة مَن قد يكون له بعض الأحوال المشابهة للأنبياء والمرسلين في تلك الفترة؛ كالشهداء، والصالحين من عباد الله المؤمنين، كما ذُكر من حياة الشهداء في القبور، وأن الأرض لا تأكل أجسادهم، ونحو ذلك.

مشكلة البحث:

يُجيب البحث عن بعض الأسئلة، ليزيل الإشكال عن بعض المسائل:

- لماذا يُخَيَّر الأنبياء بين الموت والحياة عند الموت، مع أن الموت أمر مَحْتُوم ومَقْضِيّ؟

- هل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أحياءٌ في قبورهم حياة حقيقية، وهي يستلزم ذلك مشابهة الحياة الدُّنْيَوِيّة؟

- هل يختص الأنبياء بجميع الأحوال التي تمت دراستها، أم هناك من يشاركهم فيها؛ كالشهداء، ونحوهم، وما هو وجه الشبه والمُفارَقة؟

- كيف يُوجَّه ما ورد من أول مَن يَنْشَقُّ عن القبر هو نبيُّنا محمد صلى الله عليه وسلم، وبين إفاقة موسى عليه السلام قبله؟

أهداف البحث: تظهر أهداف البحث في النقاط التالية:

أولًا: الوقوف على أحوال الأنبياء والمرسلين عند الموت وما بعده إلى البعث والنشور؛ لأخذ العِظَة والعِبْرَة، وأنهم بشرٌ يصيبهم ما يصيب عموم البشر، إلا ما دل الدليل على الاختصاص.

ثانيًا: إبراز شيء من خصائص الأنبياء والمرسلين، التي تدل على عُلُوّ مكانتهم، وشرف منزلتهم، وبُلوغهم الدرجات العُلْيا من الكمال والفضل في الدنيا وفي الآخرة، ممّا يجلب محبّتهم والإيمان بهم.

ثالثًا: الوقوف على الفروق بين الأنبياء والمرسلين وبين مَن قد يقع لهم بعض الأحوال المشابهة للأنبياء؛ كالشهداء، والصالحين من عباد الله المؤمنين.

رابعًا: الوقوف على بعض المسائل العقديّة المرتبطة بأحوال الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام، وإبراز وجه دلالة الأدلة عليها، وإن كانت مُتقرّرة بأدلة أخرى مُنفصلة.

الدِّراسات السَّابِقَة:

لم يتم الوقوف على بحث مُفْرَد يجمع أحوال الأنبياء والمرسلين وما ورد فيها من النصوص الشرعية، مع دراستها دراسة عقدية، اللهم إلا ما قد يكون مُتَفَرِّقًا في بُطون الكتب عُمُومًا، أو الكتب التي تناولت الإيمان بالأنبياء والمرسلين على وجه الخُصُوص، لكن بهذه الصُّورة المُفْرَدة، وما تم الوقوف عليه من أحوال ارتبطت بها المسائل العقديّة، فلم أقف عليه.

وقد أَلَّف البَيْهَقِيُّ -رحمه الله تعالى- (ت 458هـ) مُصَنَّفًا لطيفًا مُفْرَدًا في حياة الأنبياء في قُبُورهم فقط، وساق بعض الأحاديث في ذلك، مع بعض التعليقات اليسيرة، فدلّ على أنّ إفراد جُزئيّة مِن مثل هذه المسائل منهج مَسْلُوكٌ قديمًا، وأمثلتُه كثيرةٌ جدا،

مع أنّ أحوال الأنبياء في قبورهم تتضمّن مسائل أخرى، وردت في إشارات يسيرة ذكرها الـمُصَنِّف – رحمه الله–وفي غيره من الكتب على وجه التَّفريق، دُون الاستيعاب والبحث المُوَسَّع.

ممّا دفعني أكثر لأُفْرِد بحثًا أجمع فيه بعض أحوالهم، مع دراستها دراسة عقديّة، وشرحها وبيانها وَفْقَ المادة العلميّة المتوفّرة.

منهج البحث وأدواته:

تم اعتماد المنهج الاستقرائي والوصفي والتحليلي في دراسة: أحوال الأنبياء من الموت إلى البعث من القبور، وذلك بجمْع النصوص الشرعية الواردة في ذلك، ودراستها دراسة عقدية، وتحليل دلالتها وَفْقَ منهج أهل السنة والجماعة، مع بيان الفُروق بين أحوالهم وأحوال مَن قد يَشْتَبِهُ بهم؛ كالشهداء، وصالحي المؤمنين، وَفْقَ النصوص والأدلة الواردة فيهم.

حدود البحث:

اقتصر البحث على جَمْع النصوص الشرعية من القرآن والسُّنّة التي وردت في بيان أحوال الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام عند الموت، وبعده، وفي القبور، وبعد النَّفْخ في الصُّور، والبعث، إذ تضمنت جملة من الأحوال والخصائص والمميزات التي ظهرت على الأنبياء، أو اختصوا بها من سائر الخَلْق، وكذلك النصوص الواردة فيمن اشتبه حالهم بحال الأنبياء؛ كالشهداء، والصالحين.

خطة البحث: وفيه المقدمة، ثم الأهمية، ثم الأهداف، ثم حدود البحث، وبعده الدراسات السابقة، ثم المباحث، وهي أربعة مباحث:

المبحث الأوّل: أَحْوالُ الأَنْبِياءِ والـمُرْسَلِينَ عِنْدَ نُزُولِ المَوْتِ.

المبحث الثّاني: أَحْوالُ الأَنْبِياءِ والـمُرْسَلِينَ بَعْدَ المَوْتِ.

المبحث الثّالِث: أَحْوالُ الأَنْبِياءِ والـمُرْسَلِينَ فِي القُبُورِ.

المبحث الرّابع: أَحْوالُ الأَنْبِياءِ والـمُرْسَلِينَ عِنْدَ البَعْثِ.

الخاتِمَة

المصادِر والمراجِع

الـمَبْحَثُ الأَوَّل: أَحْوالُ الأَنْبِياءِ والـمُرْسَلِينَ عِنْدَ نُزُولِ المَوْتِ

لقد قضى الله تعالى الموت على جميع المخلُوقات قضاءً عامًّا، لا يُستثنَى منه أحدٌ إلا من شاء الله، كما قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران:185]، والموت: هو مُفارَقَة الرُّوح للجسَد، أو انقطاع تَعَلُّق الرُّوح بالبدَن ومُفارقته ظاهرًا وباطِنًا[1].

ومَن مات مِن بني آدم فقد قامتْ قيامتُه؛ يدل على ذلك أنّ عثمان بن عفان رضي الله عنه:كانَ إِذا وَقَفَ عَلَى قَبْرٍ يَبْكِي حَتَّى يَبُلَّ لِحْيَتُهُ، فَقِيلَ لَهُ: تَذْكُرُ الجَنَّةَ والنَّارَ، ولا تَبْكِي، وتَبْكِي مِنْ هَذا؟! قال: إِنَّ

(1) انظر: ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن شهاب الدين، جامع العلوم والحكم، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط7، 1417هـ=1997م)، ج2، ص356؛ وابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح البخاري، (مصر: المكتبة السلفية، ط1، 1380-1390هـ)، ج2، ص67.

رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم قالَ: «إِنَّ القَبْرَ أَوَّلُ مَنازِلِ الآخِرَةِ، فَإِنْ نَجا مِنْهُ فَما بَعْدَهُ أَيْسَرُ مِنْهُ، وَإِنْ لَمْ يَنْجُ مِنْهُ فَما بَعْدَهُ أَشَدُّ مِنْهُ». قال: وقال رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: «ما رَأَيْتُ مَنْظَرًا قَطُّ إِلَّا والقَبْرُ أَفْظَعُ مِنْهُ»(1).

والأنبياء والمرسلون عليهم الصلاة والسلام بشر مثل سائر البشر؛ يموتُون، ويُصيبهم ما يصيب البشر من الموت، ثم الدفن والقبر، وما يأتي بعدهما من البعث والحشر، وغير ذلك، إلا أنهم قد اختصوا ببعض الأمور، وتميزوا ببعض الأحوال؛ هي كالآتي:

1- التَّخْيِيرُ بَيْنَ الدُّنْيا والآخِرَةِ عِنْدَ المَوْتِ:

يختص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عند نزول الموت، ومجيء مَلَك الموت لقبض أرواحهم من أنهم يُخَيَّرُون بين الدنيا والآخرة، "فلا يُقبضون حتى يُخَيَّرُوا"(2)، وقد ثبت ذلك في السُّنَّة الصحيحة على وجه العموم لجميع الأنبياء والمرسلين، وعلى وجه الخُصُوص لنبيّنا محمد صلى الله عليه وسلم وموسى عليه السلام.

من ذلك ما ثبت عن أُمِّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: «ما مِنْ نَبِيٍّ يَمْرَضُ إِلَّا خُيِّرَ بَيْنَ الدُّنْيا والآخِرَةِ. وكانَ في شَكْواهُ الذي قُبض فيه، أخذته بُحَّة شديدة، فسمعتُه يقولُ: ﴿مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [النساء:69]، فَعَلِمْتُ أَنَّهُ خُيِّرَ»(3).

وعنها رضي الله عنها قالتْ: كانَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم وهُو صَحِيحٌ يَقُولُ: «إِنَّهُ لَمْ يُقْبَضْ نَبِيٌّ قَطُّ حَتَّى يَرَى مَقْعَدَهُ فِي الجَنَّةِ، ثُمَّ يُخَيَّا أَوْ يُخَيَّرَ. فَلَمَّا اشْتَكَى وَحَضَرَهُ القَبْضُ، وَرَأْسُهُ عَلَى فَخِذِ عائِشَةَ غُشِيَ عَلَيْهِ، فَلَمَّا أَفاقَ شَخَصَ بَصَرُهُ نَحْوَ سَقْفِ البَيْتِ، ثُمَّ قال: اللَّهُمَّ فِي الرَّفِيقِ الأَعْلَى». فَقُلْتُ: إِذًا لا يُجاوِرُنا، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ حَدِيثُهُ الَّذِي كانَ يُحَدِّثُنا وَهُوَ صَحِيحٌ(4)، وغيرها من أحاديث الباب الكثيرة.

فدلت هذه الأحاديث **أولًا**: على العُمُوم، وأن جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يُخَيَّرُون، ولا يُستثنَى من ذلك نبي قطّ، ودلالة ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم: «ما مِنْ نَبِيٍّ يَمْرَضُ إِلَّا خُيِّرَ بَيْنَ الدُّنْيا والآخِرَةِ».

فـ«مِن»: جاءت في سياق النفي، حيث تقدمها حرف النفي «ما»، فتفيد الاستغراق لجميع أفراد الجنس، وهذه من القواعد النحوية المشهورة(5)، وكذلك لفظة «نبي»: نكرة في سياق النفي تفيد

(1) أخرجه الترمذي، محمد بن عيسى، في سننه، (دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ=2009م)، برقم (2308) وحسَّنه، وابن ماجه، محمد بن يزيد، سننه، (دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ=2009م)، برقم (4267)، وحَسَّنَه الألباني، محمد ناصر الدين، في صحيح الجامع، (بيروت: المكتب الإسلامي)، برقم (1684).

(2) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ج2، ص356.

(3) أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ثم بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، برقم (4586).

(4) أخرجه البخاري برقم (4437)، ومسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، (تركيا: دار الطباعة العامرة، 1334هـ)، برقم (2444).

(5) انظر: الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق، حروف المعاني والصفات، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1984م)، ص8.

العموم، على قاعدة: النكرة في سياق النفي تعمّ[1]، والمعنى: لا يُوجد نبي يمرض إلا ويُخير بين الموت والحياة؛ فهذا فيه دلالة واضحة أن جميع الأنبياء يُخيّرون دون أن يُستثنى منهم أحد، وهذا من خصائصهم عليهم الصلاة والسلام.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: "إن هذه الحالة من خصائص الأنبياء: أنه لا يُقبض نبي حتى يُخيّر بين البقاء في الدنيا وبين الموت"[2].

وثانيًا: وهو مِمَّا قِيلَ في معنى: «ما مِنْ نَبِيٍّ يَمُوتُ حَتَّى يُخَيَّرَ»: حيث ذكر: أنه يريد –والله أعلم– أنه يرى ما أعدّ الله له من الثواب في الجنة، وما ذكر له فيها؛ ليُسَرَّ بذلك ويتشوّق به إلى لِقاء الله، وقوله: «حَتَّى يُخَيَّرَ»: يحتمل أن يكون أراد به أنه يُخَيَّر بين المقام في الدنيا وبين الانتقال إلى ما أعدّ الله له، وقد بينتْ ذلك عائشة بقولها: «فعلمتُ أنه ذاهب»، ويحتمل أن يريد به التخيير في منازل الآخرة، فاختار صلى الله عليه وسلم الرَّفِيق الأَعْلَى، وقولها: «فَعَرَفْتُ أَنَّهُ ذاهِبٌ»: يريد أنها علمت أنّ ذلك إنما كان جواب التخيير الذي خُيّر، فكان ذلك انقضاء عُمره[3].

وثالثًا: وهو من الحِكَم التي ذُكرت في تخيير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام: هو أن "تخيير الله للأنبياء عند الموت مبالغة في إكرامهم، وفي ترفيع مراتبهم عند الله تعالى، وليستخرج منهم شدة شوقهم ومحبتهم له تعالى، ولما عنده"[4].

وكذلك: "ليكون وفادته على الله تعالى وفادة مُحبّ مُخلِص مُبادِر، ولتقاصُر المؤمن عن يقين النبي صلى الله عليه وسلم تَوَلَّى الله الخِيَرَة في لقائه؛ لأنه وَلِيُّه"[5].

وأَمَّا ما ثبت في تَخْيِير مُوسَى عليه السلام بين الموت والحياة: فقد رَوَى أبو هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «جاءَ مَلَكُ المَوْتِ إِلَى مُوسَى عليه السلام، فَقالَ لَهُ: أَجِبْ رَبَّكَ. قال: فَلَطَمَ مُوسَى عليه السلام عَيْنَ مَلَكِ المَوْتِ فَفَقَأَها، قال: فَرَجَعَ المَلَكُ إِلَى اللهِ تعالى، فَقالَ: إِنَّكَ أَرْسَلْتَنِي إِلَى عَبْدٍ لَكَ لا يُرِيدُ المَوْتَ، وَقَدْ فَقَأَ عَيْنِي. قال: فَرَدَّ اللهُ إِلَيْهِ عَيْنَهُ، وقال: ارْجِعْ إِلَى عَبْدِي، فَقُلْ: الحَيَاةَ تُرِيدُ؟ فَإِنْ كُنْتَ تُرِيدُ الحَيَاةَ فَضَعْ يَدَكَ عَلَى مَتْنِ ثَوْرٍ، فَما تَوارَتْ يَدُكَ مِنْ شَعْرِهِ، فَإِنَّكَ تَعِيشُ بِها سَنَةً. قال: ثُمَّ مَهْ؟ قال: ثُمَّ تَمُوتُ. قال: فَالآنَ مِنْ قَرِيبٍ، رَبِّ أَمِتْنِي مِنَ الأَرْضِ المُقَدَّسَةِ رَمْيَةً بِحَجَرٍ، قال رسُولُ الله صلى الله عليه وسلم: وَاللهِ لَوْ أَنِّي عِنْدَهُ لَأَرَيْتُكُمْ قَبْرَهُ إِلَى جانِبِ الطَّرِيقِ، عِنْدَ الكَثِيبِ الأَحْمَرِ»[6].

وهذا الحديثُ ممّا طَعَنَ فيه المُلْحِدُون من أهل الزَّيْغ والبِدَع، و"مِمَّا أنكره بعضُ ذَوِي القُلُوب المريضة من

(1) انظر: ابن الحاجب، عثمان بن عمر، أمالي ابن الحاجب، (الأردن: دار عمار، بيروت: دار الجيل، 1409هـ=1989م)، ج2، ص574.

(2) انظر: ابن حجر، فتح الباري بشرح البخاري، ج10، ص131.

(3) انظر الباجي، أبا الوليد سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطأ، (مصر: مطبعة السعادة، ط1، 1332ه)، ج2، ص30.

(4) القرطبي، أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، (دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1417هـ=1996م)، ج6، ص328.

(5) المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، (مصر: المكتبة التجارية، ط1، 1356ه)، ج5، ص501.

(6) أخرجه البخاري برقم (1339)، ومسلم (2372).

الـــمُبْتَدِعَة –فَضْلًا عن الزَّنادِقَة– قديمًا وحديثًا، وقد رَدَّ عليهم العلماء –على مَرِّ العُصُـــور– بما يشـــفي ويكفي مَن كان راغبًا الســـلامة في دينه وعقيدته؛ كـــابن خُزيمـــة، وابن حبّـــان، والبيهقيّ، والبَغَويّ، والنَّوَويّ، والعَسْـــقَلانيّ، وغيرهم"[1]، وكان من تلكم الأجوبـــة والردُود مـــا قيـــل فيـــه: إنـــه أولى الأقوال بالصواب –مما يفيدنا في مسألة التخيير–: أنّ موسى عليه الصـــلاة والســـلام عرف مَلَك الموت، وأنه جاء ليقبض رُوحَه، لكنه جاء مَجِيء الجازم بأنه قد أُمر بقَبْض رُوحِه من غير تَخْيِير، وعند موسـى ما قد نَصَّ عليه نبيُّنا محمّد صلى الله عليه وسلم من: «أَنَّ اللهَ لا يَقْبِضُ رُوحَ نَبِيٍّ حَتَّى يُخَيِّرَهُ»، فلمّـا جـاءه على غير الوجه الذي أُعلم بادَر بشَهامَتِه وقُوَّةِ نفسِه إلى أَدَبِه، فَلَطَمَه فَفَقَأَ عينَه؛ امتحانًا لمَلَك الموت؛ إذ لم يُصـرّح له بالتخيير، ومما يدل على صـــحة هذا: أنه لما رجع إليـه مَلَـك الموت فخَيَّرَه بين الحيـاة والموت، اختـار الموت واستسلم، والله بغيبه أحكم وأعلم[2].

2– شِدَّةُ سَكَراتِ المَوْتِ:

لما كان حقيقة الموت: هو مُفارقة الرُّوح للجسَد، فإنه لا يحصل ذلك إلا بألم عظيم جِدًّا، وهو أعظم الآلام التي تصيب العبد عند إقباله على الآخرة، وإدباره من الدنيا[3]، والسَّـكَرات: جمع سَـكْرَة، والسُّـكْرة حالة تعرض بين المرء وعقله، وأكثر ما تستعمل في الشراب الـــمُسْكِر، ويُطلق في الألم والنُّعاس والغَشْي النَّاشِئ عن الألم، وهو المراد هنا[4].

وإذا نزل الموت بالحيّ فـإنـه تظهر عليـه علامـات الاحتضـــار؛ من شـــدة الموت، كالغمرة، والإغماء، ونحو ذلك، كما قال تعالى: ﴿وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِي غَمَرَٰتِ ٱلۡمَوۡتِ﴾ [الأنعام:93]؛ والغَمَرات: جمع غَمْرَة، وغَمْرَةُ كل شـــيء: كثرتُه ومُعْظَمُه، وأصـــلُه: الشـيء الذي يَغْمُرُ الأشـياء فيغطيها، ثم اسـتُعملت في معنى الشـــدائد والمكاره[5]، وفُسِّـرَت الغَمَرات –هاهنا– بسَكَرات الموت[6].

والناس يتفاوتون في السَّكَرات وشدّتها، وأعظمُهم بلاءً

(1) الألباني، السـلسـلة الصـحيحة، (الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1415-1422هـــ=1995-2002م)، ج7، ص827؛ وينظر: ابن حبان، أبو حاتم محمد، صـــحيحه، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1433هـــ=2012م)، ج14، ص114-116؛ والخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد، أعلام الحديث، (السعودية: جامعة أم القرى، ط1، 1409هـ=1988م)، ج1، ص696-700؛ والنووي، محيي الدين يحيى بن شـــرف، المنهاج في شـــرح صـــحيح مســـلم بن الحجاج، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ)، ج15، ص129؛ والقرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، (القاهرة: دار الكتب المصـــرية، ط2، 1384هـــــ=1964م)، ج6، ص132؛ وابن حجر، فتح الباري، ج6، ص442.

(2) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج6، ص132-133؛ وابن حجر، فتح الباري، ج6، ص442، –مع أنه لم يستحسنه– .

(3) انظر: ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ج2، ص357.

(4) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج11، ص362.

(5) انظر: الطبري، محمـد بن جرير، جـامع البيـان عن تأويـل آي القرآن، (مصر: دار هجر، ط1، 1422هـــ=2001م)، ج9، ص409؛ والثعلبي، أحمد بن إبراهيم، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، (السعودية: دار التفسير، ط1، 1436هـــ=2015م)، ج4، ص170.

(6) انظر: الطبري، جامع البيان، ج9، ص409، وابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، تفسـير القرآن العظيم، (السـعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط3، 1419هـ)، ج4، ص1347.

في ذلك هم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فتصيبهم شدة عظيمة، وتغمرهم سَكَرات عظيمة، وورد بيان تلك الحال لنبيّنا وخاتم الأنبياء والمرسلين على وجه الخصوص.

وقد دل عليها أحاديث؛ منها: ما ثبت عن أُمِّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها كانت تقول: إِنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم كانَ بَيْنَ يَدَيْهِ رَكْوَةٌ – أَوْ عُلْبَةٌ فِيها ماءٌ. يَشُكُّ عُمَرُ– فَجَعَلَ يُدْخِلُ يَدَيْهِ فِي الماءِ، فَيَمْسَحُ بِهِما وَجْهَهُ، وَيَقُولُ: «لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، إِنَّ لِلْمَوْتِ سَكَراتٍ». الحديث[1].

وقالت رضي الله عنها أيضًا: ما أَغْبِطُ أَحَدًا يُهَوِّنُ اللهُ عَلَيْهِ المَوْتَ بَعْدَ الَّذِي رَأَيْتُ مِنْ شِدَّةِ مَوْتِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم، قالَتْ: كانَتْ عِنْدَهُ قَدَحٌ مِنْ ماءٍ، فَيُدْخِلُ يَدَهُ فِي القَدَحِ، ثُمَّ يَمْسَحُ وَجْهَهُ بِالْماءِ، وَيَقُولُ: «اللَّهُمَّ أَعِنِّي عَلَى سَكَراتِ المَوْتِ. قالَتْ: وَجَعَلَ يَقُولُ: «لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ. إِنَّ لِلْمَوْتِ لَسَكَراتٍ»[2].

ولعلّ ما يصيبه من الشدة والمكروه هو بسبب مضاعفة الأجر لهم، فقد ورد في السُّنَّة: أنَّ الأنبياء يُضاعف لهم البَلاء، كما يُضاعف لهم الأجر، فعن أبي سعيد الخُدْرِيّ رضي الله عنه قال: وَضَعَ رَجُلٌ يَدَهُ عَلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم، فقال: واللهِ ما أُطِيقُ أَنْ أَضَعَ يَدِي عَلَيْكَ مِنْ شِدَّةِ حُمَّاكَ. فقال النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: «إِنَّا –مَعْشَرَ الأَنْبِياءِ– يُضاعَفُ لَنا البَلاءُ، كَما يُضاعَفُ لَنا الأَجْرُ؛ إِنْ كانَ النَّبِيُّ مِنَ الأَنْبِياءِ يُبْتَلَى بِالقُمَّلِ حَتَّى يَقْتُلَهُ، وَإِنْ كانَ النَّبِيُّ مِنَ الأَنْبِياءِ لَيُبْتَلَى بِالْفَقْرِ، حَتَّى يَأْخُذَ العَباءَةَ، فَيَجُوبَها[3]، وَإِنْ كانُوا لَيَفْرَحُونَ بِالْبَلاءِ، كَما تَفْرَحُونَ بِالرَّخاءِ»[4].

فالشاهد من هذا أنه: "يخص الله أنبياءه وأولياءه بذلك بحسَب ما خصّهُم به من قُوّة العزم والصبر والاحتساب؛ ليتم لهم الخير، ويعظم لهم به الأجر، ويستخرج منهم حالات الصبر، والرضى، والشكر، والتسليم، والتوكل، والتفويض، والتضرُّع، والدعاء؛ إعظامًا لأجرهم، وتَوْفِيَةً لثوابهم، وتأكيدًا لتصابرهم فى رحمة الممتحنين، والشفقة على المُبتَلَيْن، ويذكره به عن دونهم، وموعظة لمن ليس فى درجتهم ليتأسوا بهم ويقتدوا برضاهم وصبرهم، ومحو السيئات التى سلفت منهم، لاسِيَّما لمن اجترأ الصغائر على الأنبياء"[5].

---

(1) أخرجه البخاري برقم (6510).

(2) أخرجه البخاري برقم (4462).

(3) «يجوبها»: بجيم وواو فمُوَحَّدة؛ أي: يخرقها ويقطعها، وكل شيء قُطِعَ وسطُه فهو مَجُوب ومُجوَّب، وبه سُمِّيَ جيب القميص، انظر: ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، (بيروت: المكتبة العلمية، 1399هـ=1979م)، ج1، ص310؛ والمناوي، زين الدين محمد عبد الرءوف بن علي، التيسير بشرح الجامع الصغير، (الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، ط3، 1408هـ=1988م)، ج1، ص156.

(4) أخرجه أحمد بن حنبل، في المسند، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ=2001م)، ج18، ص391، برقم (11893) –واللفظ له–، وابن ماجه في «سننه» برقم (4024)، والحاكم، محمد بن عبد الله، في المستدرك، (دار الرسالة العالمية، ط1، 1439هـ=2018م)، برقم (7848)، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه"، ووافقه الذهبي، وصححه الألباني بشواهده كما في «السلسلة الصحيحة» ج5، ص76.

(5) القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ج6، ص328؛ وينظر: ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف، شرح =

الـمَبْحَثُ الثَّانِي: أَحْوالُ الأَنْبِياءِ والـمُرْسَلِينَ بَعْدَ المَوْتِ

إن الـدّفْن في القبور عـامٌّ لجميع الخلْق، وهو يحفظ كرامة الأموات وأجسـادهم، وشُـرع وَقْف الأراضـي لذلك، فيُدفن كل ميت في القبر أو اللَّحْد، إلا أن الأنبياء عليهم الصـلاة والسـلام تميزوا بخاصـية الدّفْن حيثُ تُقبض أرواحهم، ولا تأكل الأرض أجسادهم، وأن أرواحهم تتنعّم في أعلى الجِنان، وأنهم أحياء في قبورهم، ونحو ذلك، وتفصـيل هذه المسـائل بأدلتها كالآتي:

1-الدَّفْن في مَكانِ القَبْض:

مِن أحوال الأنبياء عليهم الصـلاة والسـلام بعد الموت: أنّهم يُدفنون حيث يموتُون، وقد ثبت ذلك في أحاديث صـحيحة عن رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم، وعَمِلَ به الصـحابة رضـي الله عنهم في حقّ نبيّنا محمد صلى الله عليه وسلم، وكان اتفاقًا منهم.

ومن الأحاديث: ما رَوَتْهُ عائشـة رضـي الله عنها أنها قالت: لَـمَّا قُبِضَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم اخْتَلَفُوا فِي دَفْنِهِ، فقال أَبُو بَكْرٍ: سَمِعْتُ مِنْ رَسُـولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم شَيْئًا ما نَسِيتُهُ، قال: «ما قَبَضَ اللهُ نَبِيًّا إِلَّا فِي الـمَوْضِعِ الَّذِي يُحِبُّ أَنْ يُدْفَنَ فِيهِ؛ ادْفِنُوهُ فِي مَوْضِعِ فِراشِهِ»[1].

وعَن ابن عَبَّاسٍ رضـي الله عنهما -فِي قِصَّـةِ دَفْنِهِ صـلى الله عليه وسـلم- وفيها: قال: فَلَمَّا فَرَغُوا مِنْ جَهازِهِ يَوْمَ الثُّلاثاءِ، وُضِـعَ عَلَى سَـرِيرِهِ فِي بَيْتِهِ، ثُمَّ دَخَلَ النَّاسُ عَلَى رَسُـولِ اللهِ صـلى الله عليه وسـلم أَرْسـالًا يُصَلُّونَ عَلَيْهِ، حَتَّى إِذا فَرَغُوا أَدْخَلُوا النِّسـاءَ، حَتَّى إِذا فَرَغُوا أَدْخَلُوا الصِّـبْيانَ، وَلَمْ يَؤُمَّ النَّاسَ عَلَى رَسُـولِ اللهِ صـلى الله عليه وسـلم أَحَدٌ، لَقَدْ اخْتَلَفَ الـمُسْلِمُونَ فِي الـمَكانِ الَّذِي يُحْفَرُ لَهُ، فقال قائِلُونَ: يُدْفَنُ فِي مَسْجِدِهِ، وقال قائِلُونَ: يُدْفَنُ مَعَ أَصْحابِهِ، فقال أَبُو بَكْرٍ: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُـولَ اللهِ صـلى الله عليه وسلم يَقُولُ: «ما قُبِضَ نَبِيٌّ إِلَّا دُفِنَ حَيْثُ يُقْبَضُ». قال: فَرَفَعُوا فِراشَ رَسُـولِ اللهِ صـلى الله عليه وسـلم الَّذِي تُوُفِّيَ عَلَيْهِ، فَحَفَرُوا لَهُ، ثُمَّ دُفِنَ صـلى الله عليه وسـلم وَسَـطَ اللَّيْلِ مِنْ لَيْلَةِ الأَرْبِعاءِ. الحديث[2]، وغيرها من أحاديث الباب وآثاره الكثيرة.

ومما ثبت عن سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام: ما وَرَدَ في حَقّ نبي الله موسى عليه السلام: من طريق أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «جاءَ مَلَكُ الـمَوْتِ إِلَى مُوسَى عليه السـلام، فَقالَ لَهُ: أَجِبْ رَبَّكَ. قال: فَلَطَمَ مُوسَـى

صـحيح البخـارى، (الرياض: مكتبـة الرشـد، ط2، 1423هـ=2003م)، ج9، ص374.

(1) أخرجه الترمذي، في سـننه، برقم (1018)؛ وأبو بكر المروزي، أحمد بن علي، في مسـنده، (بيروت: المكتب الإسـلامي)، ص95؛ والبغوي، الحسين بن مسعود، في شرح السنة، (دمشق: المكتب الإسـلامي، ط2، 1403هـ=1983م)، ج14، ص48، برقم (3832)، وصححه الألباني في «سنن الترمذي»، ج3، ص329.

(2) أخرجه ابن ماجه، في سـننه، برقم (1628)، والبزّار، أحمد بن عمرو، في مسـنده، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1988-2009م)، ج1، ص70، وأبو يعلى، أحمد بن علي، في المسـند، (دمشـق: دار المـأمـون لـلـتراث، ط1، 1404هـ=1984م)، ج1، ص30، والآجري، محمد بن الحسـين، الشـريعـة، (الـرياض: دار الـوطـن، ط2، 1420هـ=1999م)، ج5، ص2365، برقم (1845)، قال الأرناؤوط: "صحيح لغيره"، وسنن ابن ماجه، ج2، ص550.

عليه السلام عَيْنَ مَلَكِ الـمَوْتِ فَفَقَأَها، قال: فَرَجَعَ الـمَلَكُ إِلَى اللهِ تعالى، فَقالَ: إِنَّكَ أَرْسَلْتَنِي إِلَى عَبْدٍ لَكَ لا يُرِيدُ المَوْتَ، وَقَدْ فَقَأَ عَيْنِي. قال: فَرَدَّ اللهُ إِلَيْهِ عَيْنَهُ، وقال: ارْجِعْ إِلَى عَبْدِي، فَقُلْ: الحَياةَ تُرِيدُ؟ فَإِنْ كُنْتَ تُرِيدُ الحَياةَ فَضَعْ يَدَكَ عَلَى مَتْنِ ثَوْرٍ، فَما تَوارَتْ يَدُكَ مِنْ شَعْرَةٍ، فَإِنَّكَ تَعِيشُ بِها سَنَةً. قال: ثُمَّ مَهْ؟ قال: ثُمَّ تَمُوتُ. قال: فَالآنَ مِنْ قَرِيبٍ، رَبِّ أَمِتْنِي مِنَ الأَرْضِ الـمُقَدَّسَةِ رَمْيَةً بِحَجَرٍ، قال رسُولُ الله صلى الله عليه وسلم: وَاللهِ لَوْ أَنِّي عِنْدَهُ لَأَرَيْتُكُمْ قَبْرَهُ إِلَى جانِبِ الطَّرِيقِ، عِنْدَ الكَثِيبِ الأَحْمَرِ»[1].

ومن الحِكَم التي ذُكرت في دفن الأنبياء في مواضع قبض أرواحهم: الإكرام لهم؛ حيث لم يفعل بهم إلا ما يحبونه، ولا ينافيه كراهة الدفن في البيوت؛ لأن ذلك من خصائص الأنبياء وأنهم يدفنون حيث يموتون[2].

وقد حُمل دفنه صلى الله عليه وسلم في بيته على وجه الاختصاص؛ أي: أنه من خصوصياته، و"إذا حُمل دفنه في بيته على الاختصاص، لم يَبْعُدْ نهي غيره عن ذلك، بل هو مُتَّجِه؛ لأن استمرار الدفن في البيوت ربما صَيَّرَها مقابر، فتصير الصلاة فيها مكروهة، وقد استنبط البخاري الكراهة من قوله صلى الله عليه وسلم: «اِجْعَلُوا فِي بُيُوتِكُمْ مِنْ صَلاتِكُمْ، وَلا تَتَّخِذُوها قُبُورًا»[3]، أورده في: (بابِ كَراهِيَة الصَّلاةِ في الـمَقابِر)، من حديث ابن عمر[4]، فقال الحافظ: "ولفظ حديث أبي هريرة عند مسلم أصرح من حديث الباب، وهو قوله: «لا تَجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ مَقابِرَ»[5]، فإنّ ظاهره يقتضي النهي عن الدفن في البيوت مطلقا"[6][7].

وقيل: قول عائشة رضي الله عنها: «فَلَوْلا ذاكَ أُبْرِزَ قَبْرُهُ[8]، غَيْرَ أَنَّهُ خَشِيَ أَنْ يُتَّخَذَ مَسْجِدًا»[9]: يدل دلالة واضحة على السبب الذي من أجله دفنوا النبي صلى الله عليه وسلم في بيته، ألا وهو سَدُّ الطريق على مَن عسى أن يبني عليه مسجدا، فلا يجوز والحالة هذه أن يُتَّخذ ذلك حُجَّة في دفن غيره صلى الله عليه وسلم في البيت، يُؤَيِّد ذلك أنه خلاف الأصل؛ لأن السنة الدفن في المقابر[10].

ومما يُنَبَّه عليه تحت هذه المسألة في قضية «معرفة قبور الأنبياء» على وجه التعيين أمور:

الأول: الأنبياء كثيرون جدا وما يُضاف إليهم من القبور قليلٌ جدا؛ وليس منها شيءٌ ثابت عُرْفًا، ولا يُعلم من قبور الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على

(1) تقدم تخريجه.

(2) المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج4، ص84.

(3) أخرجه البخاري، برقم (432)، ومسلم، برقم (777).

(4) صحيح البخاري، ج1، ص94.

(5) أخرجه مسلم برقم (780).

(6) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج1، ص530.

(7) الألباني، أحكام الجنائز، (دمشق: المكتب الإسلامي، ط4، 1406هـ=1986م)، ج1، ص138.

(8) أي: لكُشف قبر النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يُتَّخذ عليه الحائل، والمراد: الدفن خارج بيته، وهذا قالته عائشة قبل أن يُوَسَّع المسجد النبوي، ولهذا لما وُسِّع المسجد جعلت حجرتها مُثَلَّثَة الشكل مُحَدَّدَة؛ حتى لا يَتَأَتَّى لأحد أن يصلي إلى جهة القبر مع استقبال القبلة. انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج3، ص200.

(9) أخرجه البخاري، برقم (1390)، ومسلم، برقم (529).

(10) انظر: الألباني، تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط4)، ص10.

وجه التعيين، إلا ثلاثة قبور: قبر نبيّنا محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا بالإجماع، حتى قال الإمام مالك رحمه الله: "إني لا أعلم بُقْعَةً فيها قبر نبي معروف غيرها؛ كأنه يريد ما لا يُشك فيه"[1]، وقبر الخليل إبراهيم عليه الصلاة والسلام على الصحيح الذي عليه الجمهور، وقبر موسى عليه الصلاة والسلام.

الثاني: مِن قبور الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ما يُعلم كذبه، مثل: قبر نوح عليه الصلاة والسلام، الذي في أسفل جبل لبنان.

الثالث: من قبور الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ما لا يُعرف ولا يُعلم بالإجماع، وممّا لا يُعرف من القبور: قبر يوسف، وإلياس، وزكرياء[2].

الرابع: أنه ليس في معرفة قبور الأنبياء بأعيانها فائدة شرعية، وليس حفظ ذلك من الدين، ولو كان من الدين لحفظه الله كما حفظ سائر الدين، وذلك أنّ عامَّة مَن يسأل عن ذلك إنما قصده الصلاة عندها والدعاء بها، ونحو ذلك من البِدَع المنهيّ عنها[3].

الخامس: أنّ الجهل بقبورهم على وجه التعيين: يُعَدّ مِن كَرامة محمد وأُمّته؛ فإن الله صان قبور الأنبياء عن أن تكون مساجد، صيانةً لم يحصل مثلها في الأمم المتقدّمة؛ لأنّ محمدا وأمته أظهروا التوحيد إظهارًا لم يظهره غيرهم، فقهروا عُبّاد الأوثان، وعُبّاد الصُّلْبان، وعُبّاد النيران، وكما أخفى الله بهم الشرك، فأظهر الله بمحمد وأُمّته من الإيمان بالأنبياء وتعظيمهم وتعظيم ما جاءوا به وإعلان ذكرهم بأحسن الوجوه ما لم يظهر مثله في أمة من الأمم، وفي القرآن يأمر بذكرهم، وذلك في مواضع كثيرة جدا، فالذي أظهره الله بمحمد وأمته من ذكر الأنبياء بأفضل الذكر، وأخبارهم، ومدحهم والثناء عليهم، ووجوب الإيمان بما جاءوا به، والحكم بالكفر على مَن كفر بواحد منهم، وقتله وقتل مَن سب أحدًا منهم، ونحو ذلك من تعظيم أقدارهم: ما لم يوجد مثله في مِلَّة من المِلَل[4].

مسألة: تقدم أنّ من أحوال الأنبياء: أنهم يُدفنون في مواضع قبض أرواحهم، وقد ورد ما يشبههم في شهداء معركة أُحُد، وأنهم دُفنوا في أماكن استشهادهم بأمر من النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك في حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، وفيه: إِذْ لَحِقَ رَجُلٌ يُنادِي: أَلا إِنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم «يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَرْجِعُوا بِالْقَتْلَى، فَتَدْفِنُوها فِي مَصارِعِها حَيْثُ قُتِلَتْ، فَرَجَعْنا بِهِما، فَدَفَنْاهُما حَيْثُ قُتِلا». فَبَيْنَما أَنا فِي خِلافَةِ مُعاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيانَ إِذْ جاءَنِي رَجُلٌ، فقال: يا جابِرُ بْنَ عَبْدِ اللهِ، وَاللهِ لَقَدْ أَثارَ أَبَّاكَ عُمَّالُ مُعاوِيَةَ، فَبَدا، فَخَرَجَ طائِفَةٌ مِنْهُ، فَأَتَيْتُهُ، فَوَجَدْتُهُ علَى النَّحْوِ الَّذي دَفَنْتُهُ، لَمْ يَتَغَيَّرْ إِلَّا ما لَمْ يَدَعِ القَتْلُ -أَوِ القَتِيلُ- فَوارَيْتُهُ...».

(1) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد، (لندن: مؤسسة الفرقان، ط1، 1439هـ=2017م)، ج2، ص287-290.

(2) انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، (السعودية: مجمع الملك فهد، 1425هـ=2004م)، ج27، ص272-273، 445-447.

(3) انظر: المرجع نفسه، ج27، ص444.

(4) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج27، ص272-273.

الحديث[1].

فعلى هذا: "يُسْتَثْنَى مما سبق -أي: من غير الأنبياء- : الشهداء في المعركة، فإنهم يُدفنون في مواطن استشهادهم، ولا يُنقلون إلى المقابر لحديث جابر رضي الله عنه"[2].

ورُوي مختصرا عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ادْفِنُوا الْقَتْلَى فِي مَصَارِعِهِمْ»[3]، وهذا أمر من النبي صلى الله عليه وسلم، والأمر في الأصل يفيد الوجوب، إلا إذا جاءت قرينة تصرفه إلى الاستحباب، ومما يدل على الوجوب التالي:

ترجم النسائي في «سننه» بترجمة قال فيها: أَيْنَ يُدْفَنُ الشَّهِيدُ؟ ثم روى سَعِيدُ بْنُ السَّائِبِ عَنْ رَجُلٍ يُقَالُ لَهُ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَيَّةَ قَالَ: «أُصِيبَ رَجُلاَنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَوْمَ الطَّائِفِ، فَحُمِلاَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم-، فَأَمَرَ أَنْ يُدْفَنَا، حَيْثُ أُصِيبَا، وَكَانَ ابْنُ مُعَيَّةَ، وُلِدَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم-»[4].

قال الشيخ محمد بن علي الإثيوبي رحمه الله: "وهذا هو موضع جواب السؤال الذي أورده في الترجمة، فإنه يدلّ على أن الشهيد يُدفن في الموضع الذي قُتل فيه، ولا يجوز نقله إلى موضع آخر؛ لأمره -صلى الله عليه وسلم- بذلك، وأمرُهُ للوجوب، إلا إذا كان هناك ضرورة، فيُدفن في أيّ موضع أمكن، والله تعالى أعلم"[5].

المَبْحَثُ الثَّالِث: أَحْوالُ الأَنْبِياءِ والمُرْسَلِينَ فِي القُبُورِ

إنّ القبر مستقر كل ميت بعد الموت إلى قيام الساعة والبعث والنشور، وهو ما يُسمّى بالحياة البَرْزَخِيَّة، وهي الزيارة التي قال الله تعالى في كتاب: ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ (1) حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ (2)﴾ [التكاثر: 1-2]، فتشمل كل ميت من الأنبياء والمرسلين وغيرهم، وتعمهم جميع أحوال القبر، إلا ما دل الدليل على خصوصية الأنبياء، وغيرهم.

وقد ورد في النصوص الشرعية ما يُبيّن أحوال الأنبياء والمرسلين في قبورهم، ويميزهم عن غيرهم من الخلق، مما فيه عِظَةٌ وعِبْرَة، ومما فيه بيان لمكانة الأنبياء وعُلُوّ منزلتهم، ومِن تِلْكُم الأحوال ما يلي:

(1) أخرجه أحمد، في المسند، ج23، ص420، رقم (15281)، والدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، في مسنده، (السعودية: دار المغني، ط1، 1412هـ=2000م)، ج1، ص189، رقم (46)، قال الألباني رحمه الله: "بسند صحيح، وبعضه عند أبي داود وغيره مختصرا". أحكام الجنائز، ج1، ص139، وقال محققو المسند: (إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين غير نبيح العنزي، فقد روى له أصحاب السنن، وهو ثقة". مسند أحمد، ج23، ص423.

(2) الألباني، أحكام الجنائز، ج1، ص138.

(3) أخرجه النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، في «سننه»، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2، 1406هـ=1986م)، ج4، ص79؛ وصححه الألباني كما في تعليقاته على سنن النسائي، ج4، ص79، رقم (2005).

(4) أخرجه النسائي، في سننه، ج4، ص79 رقم (2003)، وصححه الإثيوبي كما في شرحه لسنن النسائي، ج19، ص344.

(5) الإثيوبي، محمد بن علي بن آدم بن موسى الإثيوبي الوَلَّوِي، شرح سنن النسائي المسمى «ذخيرة العقبى في شرح المجتبى»، (دار آل بروم للنشر والتوزيع)، ج19، ص344.

1- حُرْمَةُ أَكْلِ أَجْسادِهِم على الأَرْضِ:

إنّ مما يعمّ جميع الأموات: فَناء أجســـادهم، وتحلّلها في باطن الأرض، إلا عظمًا واحدا يُسمّى بـ: (عَجْب الذَّنَب)، وهو أول ما خُلق من ابن آدم، ومنه يُرَكّب خلق الخلق، فعن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «كُلُّ ابْنِ آدَمَ يَأْكُلُهُ التُّرابُ، إِلَّا عَجْبَ الذَّنَبِ، مِنْهُ خُلِقَ، وفِيهِ يُرَكَّبُ»[1].

وفي رواية أخرى عنه أيضًا رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إِنَّ فِي الإِنْسانِ عَظْمًا لا تَأْكُلُهُ الأَرْضُ أَبَدًا، فِيهِ يُرَكَّبُ يَوْمَ القِيامَةِ» قالُوا: أَيُّ عَظْمٍ هُوَ يا رَسُولَ اللهِ؟ قال: عَجْبُ الذَّنَبِ»[2].

إلا أنّ مما يختص به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ويتميزون به أنهم: "لا يَبْلُون، فلا تأكل الأرض أجســـادهم، ولذلك فإن تراب قبورهم طاهِر"[3]، فالذي يعم الجميع هو عَجْب الذَّنَب، والذي يختص بالأنبياء ســـائر الجســـد، فلا تأكله الأرض، وقيل: كذلك الشهداء، والصالحون -على ما سيأتي-.

يقول الحافظ ابن عبد البر رحمه الله: "وظاهر هذا الحديث وعمومه يُوجِب أن يكون بنو آدم كلهم في ذلك ســـواء، إلا أنه قد رُوِيَ في أجســـاد الأنبياء والشهداء: أنّ الأرض لا تأكلُهم"[4].

ويقول شـــيخ الإســـلام ابن تيمية رحمه الله: "مقابر الأنبياء لا تُنْتِن، بل الأنبياء لا يَبْلُون، وتُراب قبورهم طاهر"[5].

وقد ثبت في ذلك أحاديث: منها: ما ورد من حديث أَوْس بن أَوْس رضـــي الله عنه أنه قال: قال رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم: «إِنَّ مِنْ أَفْضَـلِ أَيَّامِكُمْ يَوْمَ الجُمُعَةِ؛ فِيهِ خُلِقَ آدَمُ، وفِيهِ قُبِضَ، وفِيهِ النَّفْخَةُ، وفِيهِ الصَّعْقَةُ، فَأَكْثِرُوا عَلَيَّ مِنَ الصَّلاةِ فِيهِ؛ فَإِنَّ صَلاتَكُمْ مَعْرُوضَةٌ عَلَيَّ». قال: قالُوا: يا رَسُولَ اللهِ، وكَيْفَ تُعْرَضُ صَلاتُنا عَلَيْكَ وقَدْ أَرَمْتَ؟ -قال: يَقُولُونَ: بَلِيتَ!-. فقال: «إِنَّ اللهَ عز وجل حَرَّمَ عَلَى الأَرْضِ أَجْسادَ الأَنْبِياءِ»[6].

وممّا ثبت في أَعْيان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام: ما ورد في حق يوسف عليه الصلاة والسلام؛ قال النبي صلى الله عليه وسلم: «أَعَجَزْتُمْ أَنْ تَكُونُوا مِثْلَ عَجُوزِ بَنِي إِسْرائِيلَ؟» فقال أصحابُه: يا رَسُولَ اللهِ، وما عَجُوزُ بَنِي إِسْرائِيلَ؟ قال: «إِنَّ مُوسَى لَـمَّا سارَ بِبَنِي إِسْرائِيلَ مِنْ مِصْرَ، ضَلُّوا الطَّرِيقَ، فقال: ما هَذا؟ فقال عُلَماؤُهُمْ: نَحْنُ نُحَدِّثُكَ: إِنَّ يُوسُفَ لَـمَّا حَضَرَهُ الـمَوْتُ أَخَذَ عَلَيْنا مَوْثِقًا مِنَ اللهِ أَلَّا نَخْرُجَ مِنْ مِصْرَ حَتَّى نَنْقُلَ عِظامَهُ مَعَنا، قال: فَمَنْ يَعْلَمُ مَوْضِعَ قَبْرِهِ؟ قالُوا: ما يدْرِي أَيْنَ قَبْرُ يُوسُـــفَ، إِلَّا عَجُوزٌ مِنْ بَنِي

(1) صحيح مسلم برقم (2955).

(2) صحيح مسلم برقم (2955).

(3) د. عبد الله الغصن، دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية، (السعودية: دار ابن الجوزي، ط1، 1424هـ)، ص396.

(4) ابن عبد البر، التمهيد، ج18، ص173.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج27، ص160.

(6) أخرجه أبو داود، سليمان بن الأشعث، في سننه، (دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ=2009م)، برقم (1047)، وابن ماجه برقم (1085)، والنسائي، أحمد بن شعيب، سننه، (دار الرسالة العالمية، ط1، 1439هـ=2018م)، برقم (1347)، والحاكم، في المستدرك، ج1، ص413، رقم (1029)، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط البخاري، ولم يخرجاه"، ووافقه الذهبي، وصححه الألباني كما في إرواء الغليل، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1405هـ=1985م)، ج1، ص34.

إِسْـــرائِيلَ، فَبَعَثَ إِلَيْها، فَأَتَتْهُ، فقال: دُلُّونِي عَلَى قَبْرِ يُوسُـــفَ، قـالَـتْ: لا وَاللهِ، لا أَفْعَـلُ حَتَّى تُعْطِيَنِي حُكْمِي، قال: وما حُكْمُكِ؟ قالَتْ: أَكُونُ مَعَكَ فِي الجَنَّةِ. فَكَرِهَ أَنْ يُعْطِيَهـا ذَلِـكَ، فَـأَوْحَى اللهُ إِلَيْهِ: أَنْ أَعْطِها حُكْمَها، فَانْطَلَقَتْ بِهِمْ إِلَى بُحَيْرَةٍ –مَوْضِـــعِ مُسْـتَنْقَعِ ماءٍ–، فقالَت: أَنْضِبُوا هذا الماءَ. فَأَنْضَبُوا، قالَتْ: اِحْفِرُوا واسْتَخْرِجُوا عِظامَ يُوسُفَ. فَلَمَّا أَقَلُّوها إِلَى الأَرْضِ إِذا الطَّرِيقُ مِثْلُ ضَوْءِ النَّهارِ»[1].

والمراد بعِظام يُوسُـــف: جســـمه وبدنه، يدل على إطلاق العظام ويراد بها البدن والجســـم: حديث ابن عمر رضـــي الله عنهما: «أنّ النَّبِيَّ صـــلى الله عليه وسلم لما بَدُنَ، قال له تَمِيمٌ الدَّارِيُّ: أَلا أَتَّخِذُ لَكَ مِنْبَرًا يا رَسُـــولَ اللهِ، يَجْمَعُ أَوْ يَحْمِلُ عِظامَكَ؟ قال: بَلَى، فَاتَّخَذَ لَهُ مِنْبَرًا مِرْقاتَيْنِ»[2].

فعُلم منه أنهم كانوا يطلقون (العِظام)، ويريدون البدن كلـه، من باب إطلاق الجزء وإرادة الكـل، كقولـه تعـالى: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ﴾ [الإســـراء:78]؛ أي: صلاة الفجر[3].

ورُويتْ قصـــةٌ في رجل يُقال له (دانيال)، وقيل فيه: إنَّه نبيٌّ من أنبياء بني إسرائيل[4]، حيث رُوِي عن أبي العالِيَة رحمه الله أنه قال: لما فتحنا تُسْـــتر، وجدنا في بيت مال الهرمزان سريرًا عليه رجل ميّت، عند رأسه مُصحف له، فأخذنا المصحف فحملناه إلى عمر بن الخطاب، فدعا له كعبًا، فنســـخه بالعربية، فأنا أول رجل من العرب قرأه، قرأتُه مثلما أقرأ القرآن هذا، فقلت لأبي العالية: ما كان فيه؟ فقال: سِـــيرتُكم وأموركم، ولُحون كلامكم، وما هو كائِنٌ بعدُ، قلتُ: فما صنعتُم بالرجل؟ قال: حفرنا بالنهار ثلاثة عشر قبرًا مُتفرّقة، فلما كان الليلُ دَفَنَّاه، وسَـــوَّيْنا القبورَ كُلّها، لِنُعَمِّيَه على الناس، لا ينبشـــونه، قلت: وما يرجُون منه؟ قال: كانت السماء إذا حبست عليهم، بَرَزُوا بســـريره فيُمطرون، قلـتُ: مَن كنتم تظنُّون الرجل؟ قال: رجلٌ يُقال له: دانيال، فقلتُ: مُنْذُ كم وجدتموه مات؟ قال: منذ ثلاثمائة، قلتُ: ما كان تغيّر بشيء؟ قال: لا، إلا شُعَيْرات مِن قَفاه، إِنَّ لُحُومَ الأَنْبِياءِ لا تُبْلِيها الأَرْضُ، ولا تَأْكُلُها السِّباعُ[5].

(1) أخرجه أبو يعلى، في المسند، ج13، ص236، رقم (7254)، والحاكم، في المستدرك، ج2، ص439، رقم (3523)، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه"، ووافقه الذهبي، وقال الألباني: "إنما هو على شـــرط مســـلم وحده". السلسلة الصحيحة ج1، ص623.

(2) أخرجه أبو داود، في سننه، برقم (1081)، واللالكائي، هبة الله بن الحسن، في شرح اعتقاد أهل السنة، (السعودية: دار طيبة، ط8، 1423هـ=2003م)، ج4، ص878، رقم (1470)، والبيهقي، في الســـنن الكبير، ج6، ص293، رقم (5765)، وقال الألباني: "إسناده جيد على شرط مسلم". السلسلة الصحيحة، ج1، ص624.

(3) انظر: الألباني، السلسلة الصحيحة، ج1، ص624.

(4) وقيل: إنه رجل صـــالح، وقد ذكر الحافظ ابن كثير جملة من الاحتمالات، ثم غلب الظن في آخرها: أنه رجل من الأنبياء الأقدمين. انظر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، (مصر: دار هجر، ط1، 1417-1420هـ)، ص52.

(5) أخرجه ابن إســـحاق، محمد، في الســـير والمغازي، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1398هـــ=1978م)، ص66-67؛ والبيهقي، في دلائل النبوة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ)، ج1، ص381-382، وتناقلها أهل العلم في كتبهم، منهم: ابن تيمية، في اقتضـاء الصـراط المستقيم، (بيروت: دار عالم الكتب، ط7، 1419هـــــ=1999م)، ج2، ص199-200؛ وابن القيم، في إغـاثة اللهفـان، (الرياض: دار عطـاءات العلم، ط3، =

فهذا ما ثبت في هذه الحالة على وجه العموم والاختصار، ما تقدم ثبوته من أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أحياء لا يموتون في قبورهم، ويُصَلُّون، ونحوه، يقوي القول بأن الأرض لا تأكل أجسادهم.

مسألة: هل يُستثنى مما سبق: الشهداء والصالحون من عباد الله المؤمنين، فلا تأكل الأرض أجسادهم، أم لا؟

الجواب: ذهب جماعة من أهل العلم أن الشهداء ممّن لا تأكل الأرض أجسادهم؛ كابن عبد البر، والقرطبي، وابن باز من المعاصرين، وغيرهم، وأما المؤمنون الصالحون فقد قال بذلك القرطبي، وابن باز رحمهم الله أجمعين[1].

يقول العلامة القرطبي رحمه الله: "وثبت أن الأنبياء والأولياء والشهداء لا تأكل الأرض أجسادهم، فقد حرم الله على الأرض أن تأكل أجسادهم"[2].

فأما الشهداء على وجه العموم فهو كما قال القرطبي رحمه الله: "أشهر في الشهداء من أن يحتاج فيه إلى إكثار"[3]، وقد ثبت ذلك في شهداء أُحُد، وغيرهم[4]: فعن جابر بن عبد الله: أنَّ أَباه قال: إِنِّي مُعَرِّضٌ نَفْسِي لِلْقَتْلِ، ولا أُرانِي إِلَّا مَقْتُولًا، وَإِنِّي لا أَدَعُ بَعْدَ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْكَ، وَأَوْصاهُ بِبَناتِهِ ودَيْنٍ عَلَيْهِ، فَقُتِلَ يَوْمَ أُحُدٍ، فَدُفِنُوا بِأُحُدٍ قال: «فَلَمْ تَطِبْ نَفْسُنا فَاسْتَخْرَجْناهُمْ بَعْدَ سِتَّةٍ أَوْ سَبْعَةِ أَشْهُرٍ، فَوَجَدْناهُمْ لَمْ يَتَغَيَّرُوا، غَيْرَ أَنَّ طَرَفَ أُذُنِ أَحَدِهِمْ قَدْ تَغَيَّرَ»[5].

وفي بعض الطرق: عن أبي الزبير سمع جابرًا يقول: لَمَّا أَرادَ مُعاوِيَةُ أَنْ يُجْرِيَ العَيْنَ التي في أَسْفَلِ أُحُدٍ عند قُبُورِ الشُّهَداءِ الَّذِينَ بالمدِينَةِ، أَمَرَ مُنادِيًا فَنادَى مَنْ كانَ لَهُ مَيِّتٌ فَلْيَأْتِهِ، فَلْيُخْرِجْهُ فَلْيَحْمِلْهُ، قال جابر: «فَذَهَبْنا إِلَى أَبِي فَأَخْرَجْناهُمْ رِطابًا يَنْثَنُونَ». قال أبو سعيد: «لا أُنْكِرُ بَعْدَ هَذا مُنْكَرًا أَبَدًا». قال جابر: «فَأَصابَتِ المِسْحاةُ إِصْبَعَ رَجُلٍ مِنْهُمْ فَقَطَرَ الدَّمَ»[6].

وكان ذلك بعد الجماعة بأعوام، وذلك بعد أُحُدٍ

1440هـ=2019م)، ج1، ص203؛ وابن كثير، في البداية والنهاية، ج2، ص376، وقال: "وهذا إسناد صحيح إلى أبي العالية"، والألباني، في تخريج أحاديث فضائل دمشق والشام، (الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1420هـ=2000م)، ص51-52.

(1) انظر: ابن عبد البر، التمهيد، ج13، ص142، 173؛ والقرطبي، الجامع، ج17، ص4.

(2) أخرجه أبو بكر الجرجاني، أحمد بن إبراهيم، في المعجم، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1410هـ)، ج3، ص794؛ وابن عبد البر، في التمهيد، ج13، ص142.

(3) القرطبي، التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، (الرياض: دار المنهاج، ط1، 1425هـ)، ص448.

(4) انظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(5) أخرجه ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، في المصنف، (الرياض: دار كنوز إشبيليا، ط1، 1436هـ=2015م)، ج7، ص372، رقم (36790)؛ وأبو بكر الإسماعيلي، في المعجم، ج3، ص794، رقم (399)، وابن عبد البر، في التمهيد، ج13، ص142، -واللفظ له-، ويشهد له ما تقدم في قصة جابر مع والده رضي الله عنهما.

(6) أخرجه ابن شبة، عمر، في تاريخه، (جدة، 1399هـ)، ج1، ص133؛ وأبو جعفر الطحاوي، أحمد بن محمد، في مشكل الآثار، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1415هـ=1994م)، ج12،ص440؛ وابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، في تأويل مختلف الحديث، (المكتب الإسلامي، ط2، 1419هـ=1999م)، ص227؛ وابن عبد البر، في التمهيد، ج13، ص142.

بنحوٍ من خمسين سنة، فوُجدوا على حالهم حتى أن الكل رأوا الـمِسحاة، وقد أصابت قدم حمزة بن عبد المطلب فسال منه الدم[1].

وثبت ذلك على وجه الخصـــوص في والد جابر بن عبد الله رضـي الله عنهما، فقد تقدم في قصـته قوله رضي الله عنهما: فَبَيْنَما أَنا فِي خِلافَةِ مُعاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُـفْيانَ إِذْ جاءَنِي رَجُلٌ، فقال: يا جابِرُ بْنَ عَبْدِ اللهِ، وَاللهِ لَقَدْ أَثارَ أَبَّاكَ عُمَّالُ مُعاوِيَةَ، فَبَدا، فَخَرَجَ طائِفَةٌ مِنْهُ، فَأَتَيْتُهُ، فَوَجَدْتُهُ علَى النَّحْوِ الَّذي دَفَنْتُهُ، لَمْ يَتَغَيَّرْ إِلَّا ما لَمْ يَدَعِ القَتْلُ –أَوِ القَتِيلُ– فَوارَيْتُهُ. قال: وَتَرَكَ عَلَيْهِ دَيْنًا مِن التَّمْرِ، فَاشْـتَدَّ علَيَّ بَعْضُ غُرَمائِهِ فِي التَّقاضِـي، فَأَتَيْتُ نَبِيَّ اللهِ صـلى الله عليه وسـلم، فقلتُ: يا نَبِيَّ اللهِ، إِنَّ أَبِي أُصِـــيبَ يَوْمَ كَذا وكَذا، وتَرَكَ عَلَيْهِ دَيْنًا مِن التَّمْرِ، وَقَدِ اشْـــتَدَّ علَيَّ بَعْضُ غُرَمائِهِ فِي التَّقاضِـي، فَأُحِبُّ أَنْ تُعِينَنِي عَلَيْهِ، لَعَلَّهُ أَنْ يُنْظِرَنِي طائِفَةً مِنْ تَمْرِهِ إِلَى هَذا الصِّرامِ الـمُقْبِلِ، فقال: «نَعَمْ، آتِيكَ إِنْ شـاءَ اللهُ قَرِيبًا مِنْ وَسَـطِ النَّهارِ». الحديث[2]، وغير ذلك من الآثار والوقائع التي رواها أهل الأخبار والسِّيَر.

ثم فيه دليل عقلي –ذكره ابن عبد البر– وهو: أنه إذا جاز ألا تأكل الأرض عَجْبَ الذَّنَب، فجائز ألا تأكل الشهداء.

يقول الحافظ ابن عبد البر رحمه الله: "وظاهر هذا الحديث وعمومه –حديث عَجْب الذَّنَب– يوجب أن يكون بنو آدم كلهم في ذلك ســـواء، إلا أنه قد رُوي في أجســـاد الأنبياء والشـــهداء: أن الأرض لا تأكلهم. وحسبك ما جاء في شهداء أحد، وغيرهم، وقد ذكرنا ذلك فيما مضـــى من كتابنا، وهذا يدل على أن هذا لفظ عموم ويدخله الخصـــوص من الوجوه التي ذكرنا، فكأنه قال: كل من تأكله الأرض فإنه لا تأكل منه عجب الذنب، وإذا جاز ألا تأكل الأرض عجب الذنب جاز ألا تأكل الشـــهداء، وذلك كله حُكم الله وحِكمته، وليس في حكمه إلا ما شاء، لا شريك له، وإنما نعرف من هذا ما عرفنا به، ونُسلم له إذا جهلنا عِلَّته؛ لأنه ليس برأي، ولكنه قول مَن يجب التسليم له صلى الله عليه وسلم"[3].

وأما الصالحون من عباد الله المؤمنين، فلم يرد في ذلك دليل صـــحيح، اللهم إلا الشـــواهد من الوقائع التي رواها الناس قديمًا وحديثًا، وورد في المؤذن المحتســـب أنه لا يأكله الدُّود في قبره، فعن ابن عمر رضـــي الله عنهما قال: قال رســول الله صــلى الله عليه وســلم: «الـمُؤَذِّنُ الـمُحْتَسِبُ كَالشَّهِيدِ يَتَشَحَّطُ فِي دَمِهِ حَتَّى يَفْرُغَ مِنْ أَذانِهِ، وَيَشْـــهَدُ لَهُ كُلُّ رَطْبٍ ويابِسٍ، وإذا مـاتَ لَمْ يُـدَوَّدْ فِي قَبْرِهِ»[4]، قـال القرطبي رحمـه الله: "وظاهر هذا: أن المؤذن المحتســـب لا تأكله الأرض أيضًا"[5]، إلا أن هذا الحديث ضعفه أهل العلم.

(1) القرطبي، التذكرة، ص448.

(2) تقدم تخريجه.

(3) ابن عبد البر، التمهيد، ج18، ص173.

(4) أخرجه الطبراني، ســـليمان بن أحمد، في الكبير، (القاهرة: مكتبة ابن تيميـة، ط2)، ج12، ص422، رقم (13455)، وأبو بكر، القاســـم بن زكريا، في الأمالي، (الرياض: دار الوطن، ط1، 1421هـــ=2000م)، ج1، ص236، رقم (140)، وسنده ضـعيف. انظر: الألباني، السـلسـلة الضـعيفة، (الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1412هـ=1992م)، ج2، ص246.

(5) القرطبي، التذكرة، ص449.

وقد ذهب الإمام ابن باز رحمه الله من المعاصرين إلى ذلك؛ حيث ذكر أن ما تقدم ليس خاصًّا بالأنبياء، بل قد يقع ذلك لبعض الصالحين، فقد شاهد الناس وعلم الناس قديما وحديثا أجسادًا مدفونة منذ مئات السنين لا تأكلها الأرض من أجساد الصالحين والأخيار، ومن الشهداء وغير الشهداء، فالله جل وعلا على كل شيء قدير، فله الحكمة البالغة –جل وعلا[1]–.

وكذلك قال الشيخ محمد بن علي بن آدم الإثيوبي رحمه الله: إنه "قد يحصل لغيرهم من أهل الصلاح والتقوى، فقد سمعتُ أخبارًا، وممّن لا أشكُّ في كونهم صادقين أنهم وجدوا بعض أهل العلم، والصلاح والزهد، في قبورهم كيوم موتهم بعد سنين متطاولة: ﴿ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ﴾ [المائدة:54]، ﴿ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [الجمعة:4]"[2].

2– حَياةُ الأَنْبِياءِ في القُبُورِ:

الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أحياء في قبورهم حياة بَرْزَخِيَّة حقيقيّة، لا يموتون فيها، بل ورد أنهم قائمون يُصَلُّون لله جل وعلا:

منها: ما ثبت في حديث الإسراء الطويل وذكر بعض أحوال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وأنه رأى بعضهم قائمًا يُصَلِّي؛ فعن أبي هريرة، قال: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: «لَقَدْ رَأَيْتُنِي فِي الْحِجْرِ وَقُرَيْشٌ تَسْأَلُنِي عَنْ مَسْرَايَ، فَسَأَلَتْنِي عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ بَيْتِ الْمَقْدِسِ لَمْ أُثْبِتْهَا، فَكُرِبْتُ كُرْبَةً مَا كُرِبْتُ مِثْلَهُ قَطُّ، قَالَ: فَرَفَعَهُ اللهُ لِي أَنْظُرُ إِلَيْهِ، مَا يَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْبَأْتُهُمْ بِهِ، وَقَدْ رَأَيْتُنِي فِي جَمَاعَةٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ، فَإِذَا مُوسَى قَائِمٌ يُصَلِّي، فَإِذَا رَجُلٌ ضَرْبٌ جَعْدٌ كَأَنَّهُ مِنْ رِجَالِ شَنُوءَةَ، وَإِذَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ عليه السلام قَائِمٌ يُصَلِّي، أَقْرَبُ النَّاسِ بِهِ شَبَهًا عُرْوَةُ بْنُ مَسْعُودٍ الثَّقَفِيُّ، وَإِذَا إِبْرَاهِيمُ عليه السلام قَائِمٌ يُصَلِّي، أَشْبَهُ النَّاسِ بِهِ صَاحِبُكُمْ – يَعْنِي: نَفْسَهُ –، فَحَانَتِ الصَّلَاةُ فَأَمَمْتُهُمْ، فَلَمَّا فَرَغْتُ مِنَ الصَّلَاةِ، قَالَ قَائِلٌ: يَا مُحَمَّدُ، هَذَا مَالِكٌ صَاحِبُ النَّارِ فَسَلِّمْ عَلَيْهِ، فَالْتَفَتُّ إِلَيْهِ فَبَدَأَنِي بِالسَّلَامِ»[3].

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبيّ صلى الله عليه وسلم قال: «الأَنْبِياءُ أَحْياءٌ فِي قُبُورِهِمْ يُصَلُّونَ»[4].

(1) انظر: الموقع الرسمي لابن باز رحمه الله:
https://binbaz.org.sa/fatwas/1164/%D9%85%D8%A7-%D8%B5%D8%AD%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%82%D9%88%D9%84-%D8%A8%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B1%D8%B6-%D9%84%D8%A7-%D8%AA%D8%A7%D9%83%D9%84-%D8%A7%D8%AC%D8%B3%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%86%D8%A8%D9%8A%D8%A7%D8%A1

(2) الإثيوبي، محمد بن علي، البحر المحيط الثجاج شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج، (الرياض: دار ابن الجوزي، ط1، 1426–1436هـ)، ج45، ص37.

(3) أخرجه مسلم برقم (172).

(4) أخرجه البزار، في مسنده، ج13، ص299، رقم (6888)، وأبو يعلى، في المسند، ج6، ص147، رقم (3425)، والبيهقي، في حياة الأنبياء في قبورهم، (المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1414هـ=1993م)، ص69، رقم (1)، وبين ابن حجر رحمه الله أن رجال سند البيهقي كلهم ثقات وأولهم: يحيى بن أبي كثير وهو من رجال الصحيح. انظر: ابن =

فهذه الأحاديث صريحة الدلالة في أن الأنبياء أحياء في قبورهم حياة حقيقية، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "فهذه نصوصه الصريحة تُوجب تحريم اتخاذ قبورهم مساجد، مع أنهم مدفونون فيها، وهم أحياء في قبورهم"(1).

و ليُعلم: "أن الحياة التي أثبتها هذا الحديث للأنبياء عليهم الصلاة والسلام، إنما هي حياة برزخية، ليست من حياة الدنيا في شيء، ولذلك وجب الإيمان بها دون ضرب الأمثال لها ومحاولة تكييفها وتشبيهها بما هو المعروف عندنا في حياة الدنيا، هذا هو الموقف الذي يجب أن يتخذه المؤمن في هذا الصدد: الإيمان بما جاء في الحديث دون الزيادة عليه بالأقيسة والآراء كما يفعل أهل البدع الذين وصل الأمر ببعضهم إلى ادعاء أن حياته –صلى الله عليه وآله وسلم– في قبره حياة حقيقية! قال: يأكل ويشرب ويجامع نساءه!!. وإنما هي حياة برزخية لا يعلم حقيقتها إلا الله سبحانه وتعالى"(2).

بل وورد أنهم يُصَلُّون كما تقدم، و"صلاة الأنبياء في قبورهم عقيدة صحيحة يجب على المسلم أن يؤمن بها، لكن لا يتوسع في محاولة تكييف هذه الصلاة فلا يقول مثلًا: كيف يصلي موسى في قبره والقبر لا يتسع لقيام موسى في القبر؟ لأننا نقول عالم الغيب لا يُقاس على عالم الشهادة، عالم البرزخ لا يُقاس على عالم الآخرة، فلكُلٍّ طبائعه وخواصّه، فإذا أخبرنا الصادق المصدوق أنه رأى موسى عليه الصلاة والسلام قائمًا يصلي في قبره صدقناه وآمنا به ووكلنا معرفة حقيقة هذه الصلاة إلى الله تبارك وتعالى"(3).

وهناك وجه من النظر يُقوّي ما ثبت بالنقل الصحيح: أن كون الشهداء أحياء بنص القرآن والأنبياء أفضل من الشهداء(4)، وسيأتي ذكر حياة الشهداء في موضعه قريبا.

و"الذي يجب أن يتخذه المؤمن في هذا الصَّدَد: الإيمان بما جاء في الحديث دون الزيادة عليه بالأَقْيِسَة والآراء كما يفعل أهل البدع الذين وصل الأمر ببعضهم إلى ادّعاء أن حياته –صلى الله عليه وسلم– في قبره حقيقية يأكل ويشرب ويجامع النساء، وإنما هي حياة بَرْزَخِيَّة لا يعلم حقيقتها إلا الله سبحانه وتعالى"(5).

وليس من لوازم هذه الحياة الحقيقية: الحاجة إلى الأكل والشرب وفعلهما، والنوم والحركة وغيرها، بل هي حياة خاصة يُقصد بها تشريف الأنبياء، وتخصيصهم عن غيرهم بمنزلة لم تكن لغيرهم.

فالمتقرِّر شرعًا أن الله سبحانه وتعالى قد أخبر وأثبت في كتابه العزيز موت الرسول صلّى الله عليه وسلّم

حجر، فتح الباري، ج6، ص487، وذكر الألباني أن إسناده جيد، رجالهم كلهم ثقات، غير الأزرق فهو صدوق، ولم ينفرد. انظر: السلسلة الصحيحة ج2، ص189.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج27، ص502.

(2) الألباني، السلسة الصحيحة، ج2، ص178، 190.

(3) آل نعمان، شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، موسوعة العلامة الإمام مجدد العصر محمد ناصر الدين الألباني «موسوعة تحتوي على أكثر من (50) عملاً ودراسة حول العلامة الألباني وتراثه الخالد»، (صنعاء: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، ط1، 1431 هـ=2010 م)، ج8، ص155.

(4) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج6، ص488.

(5) الألباني، السلسلة الصحيحة، ج2، ص191.

بقوله: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر:30]، وقال تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ﴾ [آل عمران:144]، وقال عز وجل: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ ۖ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ﴾ [الأنبياء:34].

فموت الأنبياء حق، وانقطاع أحكام الدنيا عنهم بعد موتهم لا مرية فيه، حتى المخالف يقرّ بذلك، والحديث عن البرزخ من علم الغيب، والحديث عن تفصيلات تعلق الروح بالبدن في البرزخ هو من علم الغيب –أيضًا–، ما لم يرد نص صحيح صريح يبيّن هذه التفصيلات ويذكرها لنا، وإلا فالتَّوَقُّف هو المنهج السَّوِيّ، ورَدّ العلم إلى عالمه أسلم وأعلم وأحكم، لكن أهل العلم ذكروا أن للروح مع البدن تعلقاتٍ بحسَب أحوالها[1]: منها: تعلق الروح بالبدن في البرزخ –وهذا ما نحن نبحث فيه–، فإن الروح إذا فارقت البدن بالموت وتجرّدت عنه، فإنها لا تفارقه فراقًا كليًّا بحيث لا يبقى لها التفات إليه أَلْبَتَّةَ، بل الأحاديث والآثار تدل على أن الميت ترد روحه وقت سلام المسلم عليه، وهذا الرد إعادة خاصة، لا يوجب حياة البدن إلى يوم القيامة، وحياة الشهداء في هذه المرحلة أكمل من حياة غيرهم من سائر المؤمنين، وحياة الأنبياء أكمل من حياة الشهداء.

وعليه فمن قال إنه صلّى الله عليه وسلّم حي حياة في قبره كحياته الدنيوية، فقوله مردود يُجاب عنه بأجوبة منها:

1 – أنّ مَن زَعَمَ أن الحياة البرزخيّة كالحياة الدُّنيا فقد كذب وظلم، فمِن أبرز الفروق بين حياة البرزخ وحياة الدنيا: أنّ الحي في الدنيا يحتاج إلى الأكل والشرب، والحركة والسكون، والنوم واليقظة، والكلام والرد، والأخذ والإعطاء، وكل هذا مُنْتَفٍ في الحياة البرزخيّة، وأما إذا استثنى أولئك هذه الأمور فنقول: إن التخصيص لابُد له من مخصِّص، فلابُدّ من دليل يخرج هذا الفرع عن أصله، والبعض عن كلِّه ولا دليل لهم.

2 – لو كان الرسول صلّى الله عليه وسلّم حيًّا حياة كحياته الدنيوية لما ساغ له أن يبقى تحت الأرض، ولكنها سنة الله في الموتى، فلما انتفت الحياة الحقيقية بالموت ثبتت الحياة البرزخية مباشرة.

3 – يلزم من القول بحياة الرسول صلّى الله عليه وسلّم حياة كحياته في الدنيا: أن يبقى يسمع أصحابه يختلفون في كثير من الأمور، ولكنه صلّى الله عليه وسلّم عاجز عن النطق وعن رد الجواب لمن سأله متلهفًا على سماع ذلك منه، وهذا وصف له بالنقص والعجز.

4 – يلزم من القول بحياة الأنبياء كحياتهم الدنيوية، أن يكون لهم ثلاث موتات، ولغيرهم موتتان؛ لأنه بعد النفخ في الصور النفخة الأولى لا يبقى أحد ممن

(1) انظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الروح، (الرياض: دار عطاءات العلم، ط3، 1440هـ=2019م)، ص67؛ وابن أبي العز، علي بن علي، شرح العقيدة الطحاوية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1411هـ=1990م)، ج2، ص578- 579؛ والعبيدي، علي بن سعيد، الروح في الديانات والدعاوى المعاصرة، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1)، ج1، ص185- 252.

هو على وجه الأرض حيًّا، وقد قال تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر:68]، ولم يرد دليل من الكتاب والسنة على أن الله يبعث النبي للناس من قبره قبل يوم القيامة.

5- ومما يلزم من ذلك -أيضًا-: تكذيب الصحابة في إقرارهم وتصديقهم بموت الرسول صلّى الله عليه وسلّم، وأنهم دفنوه حيًّا، وأنه عليه الصلاة والسلام قد جنى على نفسه حين مَكَّنَهم من نفسه وهو حيٌّ قادر على البيان والبلاغ.

6 - وأما مَن قال بأنّ ردّ السلام مِن شأن الأحياء؛ لأن شأن الأموات حين ترد روح الرسول صلّى الله عليه وسلّم إليه، فيُجاب عنه بأن هذا حُجَّة عليهم لا لهم؛ لأنّ رد الروح مفاده قبضها قبل ذلك، ثم إن رد الروح إنما هو بقدر رد السلام على مَن سلم عليه، وهذا ليس من خصائص الرسول صلّى الله عليه وسلّم بل هو عام لكل من سلم على أحد قبور الموتى من المؤمنين[1].

3- مُسْتَقَرُّ أَرْوَاحِ الأَنْبِياءِ:

تقدم تقرير أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أحياء في قبورهم حياة حقيقة برزخيّة، لا يعلم حقيقتها ولا كُنْهَها إلا الله جل وعلا، ليست كالحياة الدنيوية، ومما ثبت في ذلك: أن مستقر أرواحهم في أعلى درجات الجنة، في عِلِّيِّين، في الرفيق الأعلى.

ومما ثبت في ذلك: ما رَوَتْهُ أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: كانَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم وهُو صَحِيحٌ يَقُولُ: «إِنَّهُ لَمْ يُقْبَضْ نَبِيٌّ قَطُّ حَتَّى يَرَى مَقْعَدَهُ فِي الجَنَّةِ، ثُمَّ يُخَيَّا أَوْ يُخَيَّرَ. فَلَمَّا اشْتَكَى وَحَضَرَهُ القَبْضُ، وَرَأْسُهُ عَلَى فَخِذِ عائِشَةَ غُشِيَ عَلَيْهِ، فَلَمَّا أَفاقَ شَخَصَ بَصَرُهُ نَحْوَ سَقْفِ البَيْتِ، ثُمَّ قال: اللَّهُمَّ فِي الرَّفِيقِ الأَعْلَى». فَقُلْتُ: إِذًا لا يُجاوِرُنا، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ حَدِيثُهُ الَّذِي كانَ يُحَدِّثُنا وَهُوَ صَحِيحٌ[2].

وقيل في: «الرفيق الأعلى» عدة معانٍ؛ منها: الرفيق الأعلى: الله تعالى[3]، وقيل: الملائكة[4]، وقيل: مع النبيئين[5]، وقيل: الرفيق: الجنة، وقيل: الرفيق الأعلى: ما علا فوق السماوات السبع وهي الجنة[6]، ولا يمنع ذلك كله، فالأنبياء عليهم الصلاة والسلام ليس فيهم شك أن أرواحهم عند الله تعالى، في أعلى عِلِّيِّين في الجنّة[7].

وأرواحهم مُتفاوتة في الدرجات والمنازل كما دل عليه حديث الإسراء المتقدِّم، حيث رأى النبي صلى الله عليه وسلم آدم في السماء الدنيا، ورأى إبراهيم عليه السلام في السماء السابعة، ورأى غيرهما من الأنبياء عليهم السلام فيما بين السماءَيْن[8].

ومن الإجماع: قول الحافظ ابن حزم رحمه الله: "وقد

(1) الألباني، السلسلة الصحيحة، ج2، ص191.

(2) أخرجه البخاري برقم (4437)، ومسلم برقم (2444).

(3) انظر: ابن الأثير، النهاية، ج2، ص246، وابن الجوزي،عبد الرحمن بن علي، كشف المشكل، (الرياض: دار الوطن)، ج4، ص287.

(4) انظر: الخطابي، أعلام الحديث، ج3، ص1789.

(5) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج1، ص124.

(6) انظر: ابن عبد البر، الاستذكار، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ=2000م)، ج3، ص85.

(7) انظر: ابن القيم، الروح، ص45.

(8) انظر: ابن القيم، الروح، ص293.

صحّ الإجماع والنصّ على أن أرواح الأنبياء صلوات الله عليهم في الجنة، إلا في قول مَن لا يُعَدّ من جُملة أهل الإسلام ممّن يقول بفَناء الأرواح، وأنها أعراض"[1].

مسألة: مُسْتَقَرّ أَرْوَاحِ الشُّهَداء والمُؤْمِنِينَ:

ثبت في الشرع أنّ الشُّهداء: أحياء لا يموتون، وعند ربهم يرزقون، من ذلك: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة:14]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتَۢاۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران:169].

وأما من السُّنَّة: فقد ثبت أن أرواحَهُم في أجواف طَيْرٍ خُضْرٍ، عِوَضًا عن أجسادهم التي قُتلت في سبيل الله، فأعطاهم الله هذه الطير الخضر تكون أرواحهم في أجوافها، تَسْرَح في الجَنّة.

فعن ابن كعب بن مالك عن أبيه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إِنَّ أَرْوَاحَ الشُّهَدَاءِ فِي طَيْرٍ خُضْرٍ، تَعْلُقُ مِنْ ثَمَرِ الجَنَّةِ أَوْ شَجَرِ الجَنَّةِ»[2].

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لَمَّا أُصِيبَ إِخْوَانُكُمْ بِأُحُدٍ جَعَلَ اللَّهُ أَرْوَاحَهُمْ فِي أَجْوَافِ طَيْرٍ خُضْرٍ تَرِدُ أَنْهَارَهَا وَتَأْكُلُ مِنْ ثِمَارِهَا وَتَسْرَحُ فِي الْجَنَّةِ حَيْثُ شَاءَتْ». الحديث[3]، وغيرها من الأحاديث والآثار.

وأما المؤمنون فثبت في السُّنَّة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إِنَّ نَسَمَةَ الْمُؤْمِنِ طائِرٌ يَعْلُقُ فِي شَجَرِ الجَنَّةِ حَتَّى يَرْجِعَهَ اللهُ تَبارَكَ وَتَعالَى إِلَى جَسَدِهِ يَوْمَ يَبْعَثُهُ»[4].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "وقد ثبت أيضا: أن أرواح المؤمنين والشهداء وغيرهم في الجنة"[5]، ثم ساق جملة من الأحاديث والآثار، منها الحديث المتقدم.

ومن أهل العلم من فسّر المؤمن بالشهيد، وحمل ألفاظها كلها على الشهداء، كقول الحافظ ابن عبد البر رحمه الله –بعد روايته للآثار والأحاديث–: "قد ذكرنا من الآثار عن السلف ما في معنى حديثنا في هذا الباب لقوله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّما نَسَمَةُ الْمُؤْمِنِ طائِرٌ يَعْلُقُ فِي شَجَرِ الجَنَّةِ»، وهذه الآثار كلها تدل على أنهم الشهداء دون غيرهم، وفي بعضها: «في صورة طير»، وفي بعضها: «في أجواف

(1) ابن حزم، علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (القاهرة: مكتبة الخانجي)، ج2، ص82.

(2) أخرجه الترمذي، برقم (1641). وقال: "هذا حديث حسن صحيح"، والطبراني، في المعجم الكبير، ج19، ص66، رقم (12)، وصححه الألباني، في صحيح الجامع الصغير وزيادته، ج1، ص324.

(3) أخرجه ابن أبي شيبة، في المصنف، ج4، ص204، رقم (19332)؛ وأحمد، في المسند، ج4، ص218، رقم (2388)؛ وأبو يعلى، في المسند، ج4، ص219، رقم (2331)، وأبو عوانة، يعقوب بن إسحاق، في المستخرج، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط1، 1435-1438هـ=2014-2016م)، ج4، ص470، رقم (7370)، والبيهقي، في البعث والنشور، (بيروت: مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، ط1، 1406هـ=1986م)، ص152، رقم (201).

(4) أخرجه أحمد، في المسند، ج25، ص58؛ وابن ماجه، في سننه، برقم (4271)؛ وابن حبان، في صحيحه، برقم (4657)؛ وصححه الألباني، في صحيح موارد الظمآن، (الرياض: دار الصميعي، ط1، 1422هـ=2002م)، ج1، ص325.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، ص224.

طير»، وفي بعضها: «كطير»، والذي يشبه عندي -والله أعلم- أن يكون القول قول مَن قال: «كطير» أو «كصورة طير»؛ لمطابقته لحديثنا المذكور، وليس هذا موضع نظر ولا قياس؛ لأن القياس إنما يكون فيما يسوغ فيه الاجتهاد، ولا مدخل للاجتهاد في هذا الباب، وإنما نسلم فيه لما صح من الخبر عمن يجب التسليم له"[1].

وتعقّبه ابن القيم -رحمه الله- بأنه لا تنافيَ بينهما، فقال: "لا تنافيَ بين قوله: «نَسَمَةُ المُؤْمِنِ طائِرٌ يَعْلُقُ فِي شَجَرِ الجَنَّةِ»، وبين قوله: «إِنَّ أَحَدَكُمْ إذا ماتَ عُرِضَ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ بِالْغَداةِ والعَشِيِّ؛ إِنْ كانَ مِنْ أَهْلِ الجَنَّةِ فَمِنْ أَهْلِ الجَنَّةِ، وَإِنْ كانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَمِنْ أَهْلِ النَّارِ»[2]، وهذا الخطاب يتناول الميت على فراشه، والشهيد، كما أن قوله: «نَسَمَةُ المُؤْمِنِ طائِرٌ يَعْلُقُ فِي شَجَرِ الجَنَّةِ» يتناول الشهيد وغيره، ومع كونه يُعرض عليه مقعده بالغداة والعشي تَرِدُ رُوحُه أنهار الجنة وتأكل من ثمارها.

وأما المقعد الخاص به والبيت الذي أُعِدَّ له فإنه إنما يدخله يوم القيامة، ويدل عليه: أن منازل الشهداء ودُورهم وقُصورهم التي أَعَدّ الله لهم ليست هي تلك القناديل التي تأوي إليها أرواحهم في البَرْزَخ قطعًا، فهم يَرَوْنَ منازلهم ومقاعدهم من الجنة، ويكون مُستقرّهم في تلك القَناديل المُعَلَّقة بالعرش، فإن الدخول التام الكامل إنما يكون يوم القيامة، ودخول الأرواح الجنة في البرزخ أمر دون ذلك... -إلى أن قال-: التنبيه على فضل الشهادة، وعُلُوّ درجتها، وأن هذا مضمونٌ لأهلها ولابدّ، وأنَّ لهم منه أوفرَ نصيب، فنصيبهم من هذا النعيم في البرزخ أكمل من نصيب غيرهم من الأموات على فراشهم، وإن كان الميت على فراشه أعلى درجة منهم، فله نعيم يختصّ به، لا يشاركه فيه مَن هو دُونَه. ويدلّ على هذا أن اللَّه -عَزَّ وَجَلَّ- جعل أرواح الشهداء في أجواف طير خُضْر، فإنهم لما بذلوا أنفسهم لله، حتى أتلفها أعداؤه فيه، أعاضهم منها في البرزخ أبدانا خيرًا منها تكون فيها إلى يوم القيامة، ويكون نعيمها بواسطة تلك الأبدان أكمل من نعيم الأرواح المجرّدة عنها، ولهذا كانت نسمة المؤمن في صورة طير، أو كطير، ونسمة الشهيد في جوف طير، وتأمّل لفظ الحديثين، فإنه قال: «نَسَمَةُ المُؤْمِنِ طَيْرٌ»، فهذا يعمّ الشهيد وغيره، ثم خصّ الشهيد بأن قال: «هِيَ فِي جَوْفِ طَيْرٍ»، ومعلوم أنها إذا كانت في جوف طير صدق عليها أنها طير"[3]، فهذا الجمع أحسن من جمع أبي عمر ابن عبد البر رحمه الله[4].

فالشاهد: أن هذه بعض أحوال الشهداء والمؤمنين مشابهة لحال الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام، ويُستثنى بعض أرواح الشهداء والمؤمنين من هذه الأحوال لبعض الأوقات، فتكون محبوسة، كمَن تُحبس بدَيْن، أو بذَنْب[5].

(1) ابن عبد البر، التمهيد، ج11، ص64.

(2) أخرجه البخاري برقم (1379)، ومسلم (2866).

(3) ابن القيم، الروح، ص97-98.

(4) انظر: الإثيوبي، ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، ج20، ص131.

(5) انظر: مجموعة من الأكاديميين والباحثين المختصين، موسوعة العقيدة والأديان والفرق والمذاهب، (السعودية: دار التوحيد للنشر، ط1، 1439هـ=2018م)، ج3، ص1448-1450.

ثم إنّ مشـــابهة تلك الأرواح لأحوال الأنبياء لا يعني التساوي، فضلا عن الأفضلية، بل قد ثبت أن أرواح الأنبياء في أعلى عِلِّيِّين.

قال الحافظ ابن حزم رحمه الله: "ومن الـمُحال الممتنع الذي لا يظنه مسلم أن تكون أرواح الشـهداء طيور خضـر في الجنة، وأرواح الأنبياء في غير الجنة؛ إذ هم أولى بكل فضل، ولا مكان أفضل من الجنة"[1].

وقال الإمام ابن باز رحمه الله: "أرواح الأنبياء أفضـل، وروح نبينا أفضل الأرواح وأعلاها وأكثرها فضلا"[2].

4- بُلُوغُ السَّـلامِ والصَّـلاةِ لِلنَّبِيِّ صـلى الله عليه وسلم:

وردت أحاديث من السُّـنَّة الصـحيحة فيها ترغيبٌ وأمر بالصلاة والسلام على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وكذلك الدعاء له، وكان مِن أحواله صلى الله عليه وسلم أنَّ ذلك كله يُعرض عليه؛ سواء من قريب أو من بعيد، وأن روحه تُرَدّ إليه يَرُدّ السـلام على مَن يُســـلّم عليه، وهذا بخلاف غيره من الخلق فإنهم لا يُسـلَّم عليهم إلا عند قبورهم، وأما الدعاء فيُدعى لهم في جميع الأحوال[3].

ومن تلكم الأحاديث: حديث عبد الله بن مســعود رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسـلم: «إِنَّ للهِ مَلائِكَةً سَـيَّاحِينَ فِي الأَرْضِ يُبَلِّغُونِي مِنْ أُمَّتِي السَّلامَ»[4].

وعن أبي هريرة رضـي الله عنه قال: قال رسـول الله صـلّى الله عليه وسـلّم: «لا تَجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قُبُورًا، ولا تَجْعَلُوا قَبْرِي عِيدًا، وصَلُّوا عَلَيَّ؛ فَإِنَّ صَلاتَكُمْ تَبْلُغُنِي حَيْـثُ كُنْتُمْ»[5]، فهـذه الأحـاديـث تـدل على أن الصـلاة والسـلام يُعرضـان عليه، وأن ذلك يصـل حيثما كنا.

قال ابن تيمية رحمه الله: "وقد أمرنا الله أن نصـــلي عليه، وشرع لنا ذلك في كل صلاة أن نثني على الله بالتحيات، ثم نقول: «السَّلامُ عَلَيْكَ أَيُّها النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكاتُهُ»[6]، وهذا السلام يصل إليه من مشارق الأرض ومغاربها، وكذلك إذا صلينا عليه..."[7].

فكون النبي صـلّى الله عليه وسـلّم يَشـعر بالسـلام عليه، فهذا حق، وهو يقتضـــي أن حاله بعد موته أكمل من حاله قبل مولده.

وأما مسـألة البلاغ والعرض للسـلام والصـلاة من

(1) ابن حزم، الفصل، ج2، ص82.

(2) انظر: الموقع الرسمي لابن باز رحمه الله:
https://binbaz.org.sa/fatwas/1164/%D9%85%D8%A7-%D8%B5%D8%AD%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%82%D9%88%D9%84-%D8%A8%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B1%D8%B6-%D9%84%D8%A7-%D8%AA%D8%A7%D9%83%D9%84-%D8%A7%D8%AC%D8%B3%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%86%D8%A8%D9%8A%D8%A7%D8%A1

(3) انظر: د. عبـد الله الغصـــن، دعـاوى المنـاوئين لابن تيميـة، ص396، -بتصرف يسير-.

(4) أخرجه النسـائي، في سـننه برقم (1282)؛ وأحمد، في المسـند، ج6، ص183، رقم (3666)؛ وابن حبان، في صحيحه، ج3، ص195، برقم (914)؛ والطبراني، في المعجم الكبير، ج10، ص219، رقم (10528)؛ والحـاكم، في المســتـدرك، ج2، ص456، رقم (3576)، وقال: "صـحيح الإسـناد ولم يخرجاه"، ووافقه الذهبي، وقال الألباني: "وهو كما قالوا". السـلسـلة الصحيحة، ج6، ص824.

(5) انظر: د. عبـد الله الغصـــن، دعـاوى المنـاوئين لابن تيميـة، ص396، -بتصرف يسير-.

(6) أخرجه البخاري برقم (831)، ومسلم برقم (402).

(7) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج27، ص322.

البعيد والقريب: فإن البعيد يبلغه سلامه، وتُعرض عليه صلاته، ولا يسمع صلاته، وأما القريب من قبره فإنه يسمع سلامه عليه الصلاة والسلام، وقد شرع السلام عند زيارته صلى الله عليه وسلم -كما تقدم-.

وأما سلام القريب: فإن الذي يُسلّم على الرسول صلّى الله عليه وسلّم، فإنه عليه الصلاة والسلام يسمعه بخلاف البعيد[1].

والمتقرّر في الشرع أن سماع أصوات الخلائق من بعيد لا يكون إلا لله رب العالمين، يقول عز وجل: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ ۚ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف:80]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة:7]، وليس أحد من البشر بل ولا من الخلق يسمع أصوات العباد كلهم، ومَن قال هذا في بشر فقولُه من جنس قول النصارى الذين يقولون: إن المسيح هو الله! وإنه يعلم ما يفعله العباد ويسمع أصواتهم ويجيب دعاءهم![2].

المَبْحَثُ الرَّابِع: أَحْوالُ الأَنْبِياءِ وَالْمُرْسَلِينَ عِنْدَ البَعْثِ

إذا أراد الله تعالى بعْث العباد من القُبور، وأراد للقيامة أن تقوم؛ أمر إسرافيل بالنفخ في الصُّور، فينفخ النفخة الأولى، وهي نفخة الفَزع والصَّعْق، فيُصعق كل مَن في الأرض، ولا يبقى أحدٌ حيًّا على وجهها من المخلوقات، ثم ينفخ النفخة الثانية، وهي نفخة البعث، فيُبعث الناس من القبور، ويُبعث الأموات أحياء كيوم ولدتهم أمهاتهم[3].

والبَعْثُ لُغَةً: من بَعَثَ؛ وهو الإثارة، يُقال: بعثتُ النّاقة إذا أثرتَها، ومنه: إثارة النائِم؛ فيُقال: بعثه من نومه بعْثًا، فانْبَعَثَ؛ أي: أيقظه، ويأتي بمعنى الإرسال، والنشر، والمعاد[4].

وأما شرعًا: فهو جمع أجزاء الإنسان بعد تفريقه، وإعادته حيًّا بعد الموت، وقيام الساعة، على هيئته التي كان عليها في الدنيا، للمحاسبة والجزاء[5].

فحقيقته: قيام الأجساد بأرواحها يوم القيامة، بعد النفخ في الصور النفخة الثانية؛ فيعيد الله تعالى الرُّفات من أبدان الأموات، ويُحْييها من عَجْب

(1) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة، (جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1، 1406هـ=1986م)، ج2، ص443؛ وابن تيمية، ومجموع الفتاوى، ج1، ص233، ج27، ص16.

(2) انظر: ابن تيمية، الإخنائية، (جدة: دار الخراز، ط1، 1420هـ=2000م)، ص348.

(3) انظر: القرطبي، التذكرة، ج1، ص490؛ وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، ص260، ج16، ص32؛ وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (الرياض: دار طيبة، ط2، 1420هـ=1999م)، ج3، ص378؛ وابن حجر، فتح الباري، ج6، ص446، ج11، ص369، ومما ينبه عليه أنه وقع اختلاف بين العلماء في عدد النفخات هل هما اثنتان، أو ثلاث؟ وليس هذا موضع القول فيها.

(4) انظر: ابن فارس، أحمد، مقاييس اللغة، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1389-1392هـ=1969-1972م)، ج1، ص266؛ وابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، ج2، ص117، ج3، ص317.

(5) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج5، ص390؛ وابن حجر، فتح الباري، ج11، ص393؛ والسفاريني، محمد بن أحمد، لوامع الأنوار البهية، (دمشق: مؤسسة الخافقين، ط2، 1402هـ=1982م)، ج2، ص1158.

الـذَّنَـب، ويجمع مـا تفرَّق منهـا في البحـار، وبُطون السباع، وغيرها، حتَّى تصير بهيئتها الأولى، ثُمَّ يجمعها حيَّـة، فيقوم النَّـاس كلهم بأمر الله تعـالى أحيـاء، للحسـاب والجزاء على الأعمال، وللحكم والفَصْـل بين العباد، ثم إما إلى جنة أو نار[1].

وقد ثبتت جملة من الأحوال لبعض الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، بعد النفخ في الصور، والبعث من القبور، هي على النحو الآتي:

1- بَعْثُ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم:

ثبت في الأحاديث الصـحيحة: أنّ أول مَن يُبعث من قبره هو سـيد الخلق أجمعين، وسـيد الأولين والآخرين نبينا محمد صـلى الله عليه وسـلم، فيكون عليه الصلاة والسلام أول مَن يَنْشَقُّ عنه القبر.

فعن أبي هريرة رضـي الله عنه قال: قال رسـول الله صلى الله عليه وسلم: «أَنا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ يَوْمَ القِيامَةِ، وَأَوَّلُ مَنْ يَنْشَـقُّ عَنْـهُ القَبْرُ، وأَوَّلُ شـافِعٍ وَأَوَّلُ مُشَفَّعٍ»[2].

وعن أبي سعيد رضي الله عنه: قال رسول الله صلى الله عليه وسـلم: «أَنا سَـيِّدُ وَلَدِ آدَمَ يَوْمَ القِيامَةِ ولا فَخْرَ، وبِيَـدِي لِواءُ الحَمْـدِ ولا فَخْرَ، ومـا مِنْ نَبِيٍّ يَوْمَئِذٍ؛ آدَمُ فَمَنْ سِـواهُ إِلَّا تَحْتَ لِوائِي، وَأَنا أَوَّلُ مَنْ تَنْشَـقُّ عَنْـهُ الأَرْضُ ولا فَخْرَ»[3]، وغيرهـا من الأحاديث.

وأفادت هذه الأحاديث أنّ أول مَن يُبعث من قبره على وجه الإطلاق: نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وأن ذلك يدل على أنه أفضل الأنبياء والمرسلين.

وقد يُشـكل على ذلك ما ثبت في تردُّد النبي صـلى الله عليه وسلم في موسى عليه السلام، كما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسـلم: «لَا تُفَضِّـلُوا بَيْنَ أَنْبِيَاءِ اللهِ فَإِنَّهُ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَيَصْعَقُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللهُ ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ أُخْرَى فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ بُعِثَ فَإِذَا مُوسَى آخِذٌ بِالْعَرْشِ فَلَا أَدْرِي أَحُوسِبَ بِصَعْقَتِهِ يَوْمَ الطُّورِ أَمْ بُعِثَ قَبْلِي، وَلَا أَقُولُ: إِنَّ أَحَدًا أَفْضَـلُ مِنْ يُونُسَ بْنِ مَتَّى»[4].

والجواب: أنّ الأمر محتمل، كما ذكر ذلك بعض الشُّـرَّاح في قوله: «فَلا أَدْرِي أَفاقَ قَبْلِي»؛ فقال: "فيحتمل أن يكون قبل أن يعلم أنه أول مَن تنشـقُّ عنـه الأرض، إن حملنـا اللفظ على ظـاهره وانفراده وتخصـيصـه، وإن حُمل على أنه من الزُّمْرة الذين هم أول مَن تنشـقُّ عنهم الأرض لاسِـيَّما على رواية من روى: «أَوْ فِي أَوَّلِ مَنْ يُبْعَثُ»[5]، فيكون موسـى أيضًـا من تلـك الزُّمْرَة، وهي زُمْرَة الأنبيـاء عليهم

(1) انظر: الحليمي، الحسـين بن الحسـن، المنهاج في شـعب الإيمان، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1399هـ=1979م)، ج1، ص345؛ والبيهقي، شـعب الإيمان، (الرياض: مكتبة الرشـد، ط1، 1423هـ=2003م)، ج2، ص12؛ وابن كثير، تفسير القرآن، ج5، ص390، وابن حجر، فتح البـاري، ج11، ص393.

(2) أخرجه مسلم برقم (2278).

(3) أخرجه الترمذي في سـننه برقم (3148)، وقال عقبه: "حديث حسـن"، وصـححه الألباني كما في صـحيح سـنن الترمذي، ص144.

(4) أخرجـه البخـاري برقم (3414، 3415)، ومسـلم برقم (2373).

(5) أخرجه مسلم برقم (2373).

السلام"[1].

2- صَعْقُ الأَنْبِياءِ عليهم الصلاة والسلام:

ثبت في الأحاديث الصحيحة: أنه بعد النَّفْخ في الصُّور نفخة الصَّعْق، يُصْعَق كل مَن في الأرض والسموات، حتى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، إلا موسى عليه الصلاة والسلام فإنه لا يُصعق، ويكون بجانب العرش، آخذًا بقائمة من قوائمه، فهذه بعض الأحوال التي ثبتت في الأحاديث.

والصَّعْق؛ **لغةً**: الصوت الشديد، أو الغشيان من الصوت الشديد، فيذهب عقله، أو يموت، أو يُغمَى عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ [الأعراف:143]؛ أي: مَغْشِيًّا عليه[2].

وأما شَرْعًا: فهو ما يحصل للمخلوقات عند سماع النفخ في الصور؛ من الغَشْي، أو الإماتة، أو الإفاقة، والبعث، أو يُقال: الصَّعْقَة: هي نفخة الصُّور الأولى، وبعدها يُصعق مَن في السماوات ومَن في الأرض، ويموتون، إلا من شاء الله، ثم بعد النفخة الثانية يُفيق الخلق أجمعون؛ قيامًا للحساب[3].

ومما ورد في ذلك: حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لَا تُخَيِّرُوا بَيْنَ الْأَنْبِيَاءِ، فَإِنَّ النَّاسَ يَصْعَقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ تَنْشَقُّ عَنْهُ الْأَرْضُ، فَإِذَا أَنَا بِمُوسَى آخِذٌ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ الْعَرْشِ، فَلَا أَدْرِي أَكَانَ فِيمَنْ صَعِقَ، أَمْ حُوسِبَ بِصَعْقَتِهِ الْأُولَى»[4].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لَا تُفَضِّلُوا بَيْنَ أَنْبِيَاءِ اللهِ فَإِنَّهُ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَيَصْعَقُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللهُ ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ أُخْرَى فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ بُعِثَ فَإِذَا مُوسَى آخِذٌ بِالْعَرْشِ فَلَا أَدْرِي أَحُوسِبَ بِصَعْقَتِهِ يَوْمَ الطُّورِ أَمْ بُعِثَ قَبْلِي، وَلَا أَقُولُ: إِنَّ أَحَدًا أَفْضَلُ مِنْ يُونُسَ بْنِ مَتَّى»[5]، وغيرها من الأحاديث الكثيرة.

فدلت هذه الأحاديث على بعض الأحوال التي تصيب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ منها: الصعق العام الذي لم يَستثن منه النبي صلى الله عليه وسلم أحدا، حتى نفسه أخبر بأنه يصيبها الصعق.

ومنها: أنه يكون أول مَن يُفيق من قبره، وأول مَن يَنْشَقّ عنه القبر من الخلائق، إلا أنه يجد موسى عليه الصلاة والسلام أمامه آخذًا بقائمة من قوائم العرش، وهذا قد يُفهم منه التعارض بين أيهما الأول في البعث[6].

وجاء التعبير في هذه الأحاديث: تارة بلفظ: «بعث»

(1) انظر: ابن الملقن، عمر بن علي، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، (دمشق: دار النوادر، ط1، 1429هـ=2008م)، ج19، ص462.

(2) انظر: الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م)، ج1، ص122؛ وابن فارس، مقاييس اللغة، ج3، ص285؛ والجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، (بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ=1987م)، ج5، ص193؛ وابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج3، ص58.

(3) انظر: النووي، شرح صحيح مسلم، ج15، ص130؛ وابن حجر، فتح الباري، ج6، ص430، 444.

(4) أخرجه البخاري برقم (2412)، ومسلم برقم (2374).

(5) أخرجه البخاري برقم (3414، 3415)، ومسلم برقم (2373).

(6) انظر: القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ج6، ص232-234.

وأخرى بلفظ «يفيق»، لما بينهما من التقارب في المعنى؛ فـ: «ويبعث»: يعني به: يحيا بعد موته، وهو الذي عبر عنه في الرواية الأخرى بـ «أفيق»، وإن كان المعروف: أن الإفاقة إنما هي من الغَشْيَة، والبعث من الموت، لكنهما لتقارب معناهما أُطلق أحدهما مكان الآخر، ويُحتمل أن يُراد بالبعث: الإفاقة[1].

ومعنى صعق الأنبياء: أنه تقدم تقرير أنهم أحياء حياة حقيقية برزخية، فإذا نُفخ في الصور النفخة الأولى صُعقوا فيمن صُعق، ثم لا يكون ذلك موتًا في جميع معانيه إلا في ذهاب الاستشعار[2].

الأنبياء المُسْتَثْنَوْن من الصَّعْق: ثبت فيما تقدم من ظاهر الأحاديث أن موسى عليه السلام ممّن يُستثنى من الصعق، وكذلك ثبت التردد فيه هل يدخل فيمن استثناهم الله تعالى في القرآن، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ﴾ [النمل:87]، وقال تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ [الزمر:68].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «اسْتَبَّ رَجُلَانِ: رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَرَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ، قَالَ الْمُسْلِمُ: وَالَّذِي اصْطَفَى مُحَمَّدًا عَلَى الْعَالَمِينَ، فَقَالَ الْيَهُودِيُّ: وَالَّذِي اصْطَفَى مُوسَى عَلَى الْعَالَمِينَ، فَرَفَعَ الْمُسْلِمُ يَدَهُ عِنْدَ ذَلِكَ فَلَطَمَ وَجْهَ الْيَهُودِيِّ، فَذَهَبَ الْيَهُودِيُّ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم، فَأَخْبَرَهُ بِمَا كَانَ مِنْ أَمْرِهِ وَأَمْرِ الْمُسْلِمِ، فَدَعَا النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم الْمُسْلِمَ، فَسَأَلَهُ عَنْ ذَلِكَ فَأَخْبَرَهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: لَا تُخَيِّرُونِي عَلَى مُوسَى، فَإِنَّ النَّاسَ يَصْعَقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَأَصْعَقُ مَعَهُمْ، فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُفِيقُ، فَإِذَا مُوسَى بَاطِشٌ جَانِبَ الْعَرْشِ، فَلَا أَدْرِي: أَكَانَ فِيمَنْ صَعِقَ فَأَفَاقَ قَبْلِي، أَوْ كَانَ مِمَّنِ اسْتَثْنَى اللهُ»[3].

وقد حصل التردُّد من نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فيه؛ هل بُعث قبله، أو لم يُصعق وبقي على حالته، عِوَضًا عن صَعْقَة يوم الطُّور؟

فالأمر وهو ظاهر الأحاديث: محتمل، ويحمل على التوقف وعدم الجزم، كما هو صنيع النبي صلى الله عليه وسلم، ومن أهل العلم من لم يجزم بشيء، وتوقف في الأمر، بناء على ذلك، مع تقرير أنه لا يدل على أفضلية موسى عليه السلام على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم مطلقا، بل فيها فضيلة عظيمة لموسى عليه السلام ليست لغيره، ولكن لا يلزم من فضيلة واحدة أفضليته على نبينا مطلقًا؛ لأن الشيء الجزئي لا يُوجب أمرا كليًّا، ومم قال بذلك: أبو العباس القرطبي، وابن تيمية، وابن القيم.

قال أبو العباس القرطبي رحمه الله: "وقد تحصّل من هذا الحديث: أن نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم مُحقِّق أنه أول من يفيق، وأول من يخرج من قبره قبل الناس كلهم؛ الأنبياء وغيرهم، إلا موسى عليه السلام، فإنه حصل له فيه تردُّد: هل بُعث قبله، أو

(1) انظر: المرجع نفسه، ج6، ص232.

(2) انظر: البيهقي، شعب الإيمان، ج1، ص310.

(3) صحيح البخاري برقم (2411)، وصحيح مسلم برقم (2373).

بقي على الحالة التي كان عليها قبل نفخة الصعق، وعلى أي الحالين كان، فهي فضيلة عظيمة لموسى عليه السلام ليست لغيره، والله تعالى أعلم"[1].

قال ابن تيمية رحمه الله: "وأما الاستثناء فهو متناول لمن في الجنة من الحور العين؛ فإن الجنة ليس فيها موت، ومتناول لغيرهم، ولا يمكن الجزم بكل مَن استثناه الله، فإن الله أطلق في كتابه. وقد ثبت في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن النَّاسَ يُصْعَقُونَ يومَ القِيامَةِ، فأكون أوَّلَ مَن يُفِيقُ فأجدُ مُوسَى آخِذًا بساقِ العَرْشِ، فلا أَدْرِي: هَلْ أَفاقَ قَبْلِي، أم كان مِمَّن اسْتَثْناه اللهُ»[2]. وهذه الصعقة قد قيل: إنها رابعة، وقيل: إنها من المذكورات في القرآن. وبكل حال: النبي صلى الله عليه وسلم قد توقف في موسى، وهل هو داخل في الاستثناء فيمن استثناه الله أم لا؟ فإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم لم يخبر بكل من استثنى الله؛ لم يمكنا نحن أن نجزم بذلك، وصار هذا مثل العلم بوقت الساعة وأعيان الأنبياء وأمثال ذلك مما لم يخبر به، وهذا العلم لا ينال إلا بالخبر، والله أعلم"[3].

وقال ابن القيم رحمه الله: "فإذا نفخ في الصور نفخة الصعق صَعِقَ كل مَن في السموات ومَن في الأرض إلا من شاء الله، فأما صعق غير الأنبياء فموت، وأما صعق الأنبياء فالأظهر أنه غشية، فإذا نفخ في الصور نفخة البعث، فمن مات حيي، ومن غشي عليه أفاق، ولذلك قال في الحديث المتفق على صحته: «فأكون أولَ مَن يُفيقُ»، فنبينا أول من يخرج من قبره قبل جميع الناس، إلا موسى فإنه حصل فيه تردد: هل بُعث قبله من غشيته، أو بقي على الحالة التي كان عليها قبل نفخة الصعق مُفيقا؛ لأنه حُوسب بصعقة يوم الطور، وهذه فضيلة عظيمة لموسى، ولا يلزم من فضيلة واحدة أفضليته على نبينا مطلقا؛ لأن الشيء الجزئي لا يوجب أمرا كليا"[4]، والله تعالى أعلى وأعلم.

الخاتِمَة

الحمد لله على التمام والختام لهذا البحث، فهو أهل الحمد والثناء، والموفِّق وَحْدَه والمعين في جميع الأحوال، وقد ظهر للقارئ شيء من الفوائد والمسائل العقدية المهمة المستفادة من بعض أحوال الأنبياء والمرسلين ما بين الموت إلى البعث، وظهرت أهمية البحث، وأنه له مُتَمِّمات لمَن وفقه الله في دراسة جميع ما ثبت من أحوالهم يوم القيامة، وقد كان من نتائج البحث وتوصياته:

1- أن الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام قد فضلهم الله تعالى على جميع خلقه، ورفع من شأنهم في الدنيا والآخرة، واختصهم بأحوال وصفات في الدنيا والآخرة تدل على ما تقدم من علو منزلتهم ومكانتهم.

2- ظهور أفضلية نبينا محمد صلى الله عليه وسلم على سائر الأنبياء والمرسلين، فهو خاتمهم، وسيدهم، وأول من تنشق عنه الأرض، وأول من يبعث، ولا

(1) القرطبي، المفهم، ج6، ص234.

(2) صحيح البخاري برقم (2411)، وصحيح مسلم برقم (2373).

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، ص261.

(4) ابن القيم، الروح، ص36.

يدل ثبوت فضيلة ما لنبي من أنبياء الله أنه أفضل من نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، فالتفضيل المطلَق في الدنيا والآخرة هو لخاتم الأنبياء والمرسلين.

3- أن الأنبياء والمرسلين -عليهم الصلاة والسلام- بشر كسائر البشر، يشتركون معهم في كثير من الصفات؛ كالأكل، والشرب، والنوم، ونحو ذلك، ومن أحوالهم الدالة على ذلك ما يصيبهم من شدة سكرات الموات عند نزوله، وهم في ذلك أعظم أجرا وبلاءً من غيرهم من البشر، وهذا مما يفيد أنهم عباد لا يُعْبَدُون، ولا ينزلون منزلة الرب تعالى، بل هم الدعاة إلى توحيده، مع إجلالهم واحترامهم وتوقيرهم، فلا إفراط ولا تفريط.

4- ظهور جملة من الفروق بين أحوال الأنبياء والمرسلين، وبين مَن قد شابههم من الشهداء والمؤمنين، فهم في جميع ذلك أكمل وأفضل منهم في الدنيا والآخرة، بل ما ثبت في حق الشهداء والمؤمنين يُقال: إنه ثابت في حق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من باب أولى.

5- وهو من **التوصيات**: يُقال: إن المتأمل والناظر الفاحص في البحث يظهر له حاجة كثير من مسائله لمزيد من البحث والدراسة؛ كمسألة أرواح المؤمنين والشهداء وهل هناك فروق بينهما؟ وهل النصوص في حقهما متوافقة أو مختلفة؟ كما تم الإشارة إليه في كلام الإمامين: ابن عبد البر وابن القيم رحمهما الله.

فهذا تمام القول، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

المصادر والمراجع

1. ابن الأثير، المبارك بن محمد، (1399هـ=1979م)، النهاية في غريب الحديث والأثر، بيروت: المكتبة العلمية.
2. الإثيوبي، (1416-1424هـ)، ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، ط1، دار آل بروم.
3. الإثيوبي، محمد بن علي، (1426-1436هـ)، البحر المحيط الثجاج شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج، ط1، الرياض: دار ابن الجوزي.
4. الآجري، محمد بن الحسين، (1420هـ=1999م)، الشريعة، ط2، الرياض: دار الوطن.
5. أحمد بن حنبل، (1421هـ=2001م)، المسند، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة.
6. الأزهري، محمد بن أحمد، (2001م)، تهذيب اللغة، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
7. ابن إسحاق، محمد، (1398هـ=1978م)، السير والمغازي، ط1، بيروت: دار الفكر.
8. الألباني، محمد ناصر الدين، (1405هـ=1985م)، أحكام الجنائز، ط4، دمشق: المكتب الإسلامي.
9. الألباني، (1406هـ=1986م)، إرواء الغليل، ط2، بيروت: المكتب الإسلامي.
10. الألباني، تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد، ط4، بيروت: المكتب الإسلامي.
11. الألباني، (1420هـ=2000م)، تخريج أحاديث فضائل دمشق والشام، ط1، الرياض: مكتبة المعارف.
12. الألباني، (1415-1422هـ=1995-2002م)، السلسلة الصحيحة، ط1، الرياض:

مكتبة المعارف.

13. الألباني، (1412هـ=1992م)، السلسلة الضعيفة، ط1، الرياض: مكتبة المعارف.

14. الألباني، صحيح الجامع، بيروت: المكتب الإسلامي.

15. الألباني، (1422هـ=2002م)، صحيح موارد الظمآن، ط1، الرياض: دار الصميعي.

16. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، (1332هـ)، المنتقى شرح الموطأ، ط1، مصر: مطبعة السعادة.

17. البخاري، محمد بن إسماعيل، (1422هـ)، صحيح البخاري، ط1، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ثم بيروت: دار طوق النجاة.

18. ابن عبد البر، يوف بن عبد الله، (1421هـ=2000م)، الاستذكار، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

19. ابن عبد البر، (1439هـ=2017م)، التمهيد، ط1، لندن: مؤسسة الفرقان.

20. البزّار، أحمد بن عمرو، (1988-2009م)، مسنده، ط1، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.

21. البغوي، الحسين بن مسعود، (1403هـ=1983م)، شرح السنة، ط2، دمشق: المكتب الإسلامي.

22. البيهقي، أحمد بن الحسين، (1406هـ=1986م)، البعث والنشور، ط1، بيروت: مركز الخدمات والأبحاث الثقافية.

23. البيهقي، (1414هـ=1993م)، حياة الأنبياء في قبورهم، ط1، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم.

24. البيهقي، (1405هـ)، دلائل النبوة، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

25. البيهقي، (1432هـ=2011م)، السنن الكبير، ط1، القاهرة: مركز هجر.

26. البيهقي، (1423هـ=2003م)، شعب الإيمان، ط1، الرياض: مكتبة الرشد.

27. الترمذي، (1413هـ=1993م)، الشمائل، ط1، مكة المكرمة: المكتبة التجارية.

28. الترمذي، محمد بن عيسى، (1430هـ=2009م)، سنن الترمذي، ط1، بيروت: دار الرسالة العالمية.

29. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (1420هـ=2000م)، الإخنائية، ط1، جدة: دار الخراز.

30. ابن تيمية، (1419هـ=1999م)، اقتضاء الصراط المستقيم، ط7، بيروت: دار عالم الكتب.

31. ابن تيمية، (1425هـ=2004م)، مجموع الفتاوى، السعودية: مجمع الملك فهد.

32. ابن تيمية، (1406هـ=1986م)، منهاج السنة، ط1، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود.

33. الثعلبي، أحمد بن إبراهيم، (1436هـ=2015م)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ط1، السعودية: دار التفسير.

34. أبو بكر الجرجاني، أحمد بن إبراهيم، (1410هـ)، المعجم، ط1، المدينة المنورة: مكتبة

العلوم والحكم.

35. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، كشف المشكل، الرياض: دار الوطن.

36. الجوهري، إسماعيل بن حماد، (1407هـ=1987م)، الصحاح، ط4، بيروت: دار العلم للملايين.

37. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، (1419هـ)، تفسير القرآن العظيم، ط3، السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز.

38. الحاكم، محمد بن عبد الله، (1439هـ=2018م)، المستدرك، ط1، دار الرسالة العالمية.

39. ابن حبان، أبو حاتم محمد، (1433هـ=2012م)، صحيح ابن حبان، ط1، بيروت: دار ابن حزم.

40. ابن حجر، أحمد بن علي، (1380-1390هـ)، فتح الباري بشرح البخاري، ط1، مصر: المكتبة السلفية.

41. ابن حزم، علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة: مكتبة الخانجي.

42. الحليمي، الحسين بن الحسن، (1399هـ=1979م)، المنهاج في شعب الإيمان، ط1، بيروت: دار الفكر.

43. الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد، (1409هـ=1988م)، أعلام الحديث، السعودية: جامعة أم القرى.

44. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، (1412هـ=2000م)، مسنده، ط1، السعودية: دار المغني.

45. أبو داود، سليمان بن الأشعث، (1430هـ=2009م)، سننه، ط1، بيروت: دار الرسالة العالمية.

46. ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن شهاب الدين، (1417هـ=1997م)، جامع العلوم والحكم، ط7، بيروت: مؤسسة الرسالة.

47. السفاريني، محمد بن أحمد، (1402هـ=1982م)، لوامع الأنوار البهية، ط2، دمشق: مؤسسة الخافقين.

48. ابن شبة، عمر، (1399هـ)، تاريخه، جدة.

49. ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، (1436هـ=2015م)، المصنف، ط1، الرياض: دار كنوز إشبيليا.

50. الطبراني، سليمان بن أحمد، الكبير، ط2، القاهرة: مكتبة ابن تيمية.

51. الطبري، محمد بن جرير، (1422هـ=2001م)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ط1، مصر: دار هجر.

52. الطحاوي، أبو جعفر، أحمد بن محمد، (1415هـ=1994م)، مشكل الآثار، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة

53. ابن أبي عاصم، أبو بكر، (1411هـ=1991م)، الآحاد والمثاني، ط1، الرياض: دار الراية.

54. العبيدي، علي بن سعيد، الروح في الديانات والدعاوى المعاصرة، ط1، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود.

55. ابن أبي العز، علي بن علي، (1411هـ=1990م)، شرح العقيدة الطحاوية، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة.

56. أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق، (1435-1438هـ=2014-2016م)، المستخرج، ط1، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية.

57. ابن فارس، أحمد، (1389-1392هـ=1969-1972م)، مقاييس اللغة، ط2، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

58. القاسم بن زكريا، (1421هـ=2000م)، الأمالي، ط1، الرياض: دار الوطن.

59. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، (1419هـ=1999م)، تأويل مختلف الحديث، ط2، المكتب الإسلامي.

60. القرطبي، أحمد بن عمر، (1417هـ=1996م)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ط1، دمشق: دار ابن كثير.

61. القرطبي، محمد بن أحمد، (1425هـ)، التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، ط1، الرياض: دار المنهاج.

62. القرطبي، محمد بن أحمد، (1384هـ=1964م)، الجامع لأحكام القرآن، ط2، القاهرة: دار الكتب المصرية.

63. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، (1440هـ=2019م)، إغاثة اللهفان، ط3، الرياض: دار عطاءات العلم.

64. ابن القيم، (1440هـ=2019م)، الروح، ط3، الرياض: دار عطاءات العلم.

65. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، (1417-1420هـ)، البداية والنهاية، ط1، مصر: دار هجر.

66. ابن كثير، (1420هـ=1999م)، تفسير القرآن العظيم، ط2، الرياض: دار طيبة.

67. اللالكائي، هبة الله بن الحسن، (1423هـ=2003م)، شرح اعتقاد أهل السنة، ط8، السعودية: دار طيبة.

68. د. عبد الله الغصن، (1424هـ)، دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية، ط1، السعودية: دار ابن الجوزي.

69. ابن ماجه، محمد بن يزيد، (1430هـ=2009م)، سنن ابن ماجه، ط1، بيروت: دار الرسالة العالمية.

70. مجموعة من الأكاديميين والباحثين المختصين، (1439هـ=2018م)، موسوعة العقيدة والأديان والفرق والمذاهب، ط1، السعودية: دار التوحيد للنشر.

71. المروزي، أحمد بن علي، مسنده، بيروت: المكتب الإسلامي.

72. مسلم بن الحجاج، (1334هـ)، صحيح مسلم، تركيا: دار الطباعة العامرة.

73. ابن الملقن، عمر بن علي، (1429هـ=2008م)، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ط1، دمشق: دار النوادر.

74. المناوي، زين الدين محمد عبد الرءوف بن علي، (1408هـ=1988م)، التيسير بشرح

الجامع الصغير، الرياض: مكتبة الإمام الشافعي.

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

76. النسائي، أحمد بن شعيب، (1439هـ=2018م)، سننه، ط1، بيروت: دار الرسالة العالمية.

77. النووي، محيي الدين يحي بن شرف، (1392هـ)، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

78. أبو يعلى، أحمد بن علي، (1404هـ=1984م)، المسند، ط1، دمشق: دار المأمون للتراث.

Arrasikhun Journal، Special Issue, May 2026

ISSN: 2462-2508

المفعول به المضاف والمضاف إليه في الحزب الثامن والخمسين

(دراسة نحوية دلالية)

سفيان زهير
باحث دكتوراه – قسم اللغة العربية وآدابها
كلية اللغات – جامعة المدينة العالمية
kitabewasounna@gmail.com

د. محمد صلاح الدين أحمد فتح الباب
أستاذ مشارك – قسم اللغة العربية وآدابها
كلية اللغات – جامعة المدينة العالمية
mohamed.salah@mediu.my

الملخص

تناولت هذه الدراسة تحليل المفعول به المضاف والمضاف إليه في القرآن الكريم، وذلك في الحزب الثامن والخمسين: من سورة الجن إلى سورة المرسلات. تكمن أهميتها في إظهار مواضع هذه المنصوبات، وتثبيت قواعدها، وتوضيح معانيها ودلالاتها، ومعرفة الأكثر استعمالا منها؛ وتنحصر إشكاليتها في استكشاف وتحليل المفاعيل به المضافة والمضاف إليه بهذا الحزب مِن القرآن الكريم؛ لتوضيح الدلالات اللغوية المتعلقة بها وتقديم صورة مبسطة وواضحة حول هذه المفاعيل. وأهم نتائجها التي توصَّلت إليها: ورود مفعول به مضاف واحد على الأقلِّ في كل سور هذا الحزب ما عدا سورة المرسلات، وعدده ثمانية عشر مفعولًا به مضافًا، وعدد المضاف إليه اثنان وعشرون مضافًا إليه، واختلاف وتنوع إعراب المفعول به المضاف، وتنوُّع المضاف إليه اسمًا ظاهرًا وضميرًا، والمقصود بكثير مِن الضمائر المضاف إليها هو الرسول –عليه الصلاة والسلام، والدور الخاص لكل من الأسماء الظاهرة والضمائر مع سياق القرآن الكريم في تحقق الفهم.

الكلمات الافتتاحية: المفاعيل – القرآن – الإضافة – الدلالة

ABSTRACT

This study analyzes the direct object as an annexed noun, alongside the annexed-to noun, in the Noble Qur'an, particularly focusing on the fifty-eighth *Hizb* (from Surah Al-Jinn to Surah Al-Mursalat). The importance of this study lies in highlighting the occurrences of these accusative cases, reinforcing their grammatical rules, clarifying their meanings and semantic implications, and identifying which of them are most frequently used. The core research problem revolves around exploring and analyzing the direct objects that function as annexed nouns, as well as the annexed-to nouns, within this specific *Hizb* of the Holy Qur'an, in order to clarify their related linguistic semantics and present a simplified, clear overview of these objects.

Keywords: Objects; Qur'an; Genitive Case (annexation); Semantics.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله، وصحبه أجمعين.

أما بعد:

إنَّ اللغة العربية هي أفصح وأعظم لغات العالم؛ فهي تتميز بدقتها وروعتها وجمال أسلوبها. كما أنها لغة الأدب والعلم، وتستحق هذا الامتياز؛ لأنَّ الله -عز وجل- اختارها لتكون لغة كتابه الكريم الذي خاطب به البشرية جميعًا، قال -تعالى-: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [1]. ولهذا السبب، لا يُمكن فهم هذا القرآن إلا مِن خلال تعلّم هذه اللغة الفريدة.

وهذا القرآن العظيم هو كلام رب العالمين -جل وعلا-، الهادي إلى الصراط المستقيم، منابع العلوم الشريفة والمعارف العالية، بلسان عربي مبين -كما ذُكر في الآيات الكريمة آنفًا-، منذ تنزيله على عبده ونبيه ورسوله محمد -صلى الله عليه وسلم- إلى أن يرفعه الله -سبحانه وتعالى-؛ فهو نعمة لا تُعادل بثمن، قال -جل جلاله- عن كتابه الكريم: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ﴾ [2] يقول العلامة السعدي -رحمة الله عليه- في تفسير هذه الآية القرآنية: "سماه روحًا؛ لأنَّ الروح يحيا به الجسد، والقرآن تحيا به القلوب والأرواح، وتحيا به مصالحُ الدنيا والدين، لما فيه مِن الخير الكثير والعلم الغزير"؛[3] ثم يقول -رحمة الله عليه-: (يستضيئون -أي عباد الله -تعالى-- به في ظلمات الكفر والبدع، والأهواء المردية، ويعرفون به الحقائق، ويهتدون به إلى الصراط المستقيم).[4]

وكان السلف الصالح يحرصون على استقامة ألسنتهم باللغة العربية الفصحى وإبعادهم عن أسباب اللحن؛ فقال أبو بكر الصديق -رضي الله عنه-: (لأن أقرأ فأُسْقِط أحبُّ إليَّ مِن أن أقرأ فألحن)؛[5] وكان عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يأمر بتعلُّم اللغة العربية، كما كان يأمر بتعلُّم الفرائض، فقال: (تعلَّموا العربية؛ فإنها مِن دينكم، تعلَّموا الفرائض؛ فإنها مِن دينكم)؛[6] فقدَّم - رضي الله عنه - تعلُّم اللغة العربية على تعلُّم الفرائض، لما لها مِن فضل كبير؛ وقول الإمام الشافعي-رحمه الله -تعالى--: (لا أسأل عن مسألة في الفقه إلّا أجبتُ عنها مِن قواعد النحو)؛[7] فكل ذلك دليلٌ على أهمية هذه اللغة عند السلف وعظمة شأنها في الأمة المحمدية.

ونظرًا لتعلُّق اللغة تعلُّقًا وثيقًا بدين الله -جل وعلا- وما تحويه مِن جوانب لغوية سامية في كتابه العظيم، يسعى الباحث في هذه الدراسة إلى تحليل المفاعيل به

(1)سورة الشعراء: آيات 192-195.

(2)سورة الشوراء: آية 52.

(3)السعدي، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، ط1، ص762.

(4)المرجع السابق.

(5)السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، ط1، ج2، ص341.

(6)الكرمي، **مسبوك الذهب في فضل العرب وشرف العلم على شرف النسب**، ط1، ص63.

(7)تقي الدين الحصني، **القواعد**، ط1، ج1، ص39.

المضافة والمضاف إليه في الحزب الثامن والخمسين مِن منظوري النحو والدلالة. ويأتي ذلك عبر توضيح وتحليل المسائل النحوية والدلالية المتعلقة بهذه المفاعيل المضافة والمضاف إليه الواردة في هذه الجزئية، مع استعراضها وبيان الأحكام النحوية المتعلقة بها، بالإضافة إلى تحديد الدلالات المترتبة على استخدام المفعول به المضاف والمضاف إليه كما يظهر في سياق القرآن الكريم.

خلفية الدراسة:

مَن يمعن النظر في مساعي العلماء السابقين والحاليين لخدمة هذا القرآن الحكيم، والذين حرصوا على تدقيقه مِن جوانب متعددة كالنحو والصرف والتفسير، قد يتولد لديه دافع راسخ للعمل على خدمة هذا الكتاب العزيز، إذ يُعد القرآن الكريم المصدر الأول للغته العربية في تثبيت قواعدها وإبراز كنوز معانيها، وهو المُصان مِن كل تبديل أو تحريف، مما يضمن دوام اللغة وسلامتها. ومِن الدوافع التي دفعت الباحث إلى الإبحار في هذه الدراسة هي رغبته الجامحة في استقصاء مفاهيم المفاعيل به عبر تقديم دراسة متواضعة تركز على الجانب النحوي والدلالي.

مشكلة الدراسة:

تكمن إشكالية هذه الدراسة في استكشاف وتحليل المفاعيل به المضافة والمضاف إليه بالحزب الثامن والخمسين مِن القرآن الكريم؛ لتوضيح الدلالات اللغوية المتعلقة بها وتقديم صورة مبسطة وواضحة حول هذه المفاعيل.

أسئلة الدراسة:

تتمثل أسئلة هذه الدراسة فيما يلي:

1- ما ألفاظ المفاعيل به المضافة والمضاف إليه التي وردت في الحزب الثامن والخمسين؟

2- ما إعراب المفاعيل به المضافة والمضاف إليه الواردة بين سورة الجن وسورة المرسلات؟

3- ما المعاني الدّلالية للمفاعيل به المضافة والمضاف إليه الواردة في تلك السور؟

4- ما المقصود بهذه المفاعيل به والمضاف إليه التي وردت في هذا الحزب؟

5- ما المفعول به المضاف والمضاف إليه الأكثر استعمالًا في هذه الجزئية؟

6- كيف استُخدِمت هذه المفاعيل والمضاف إليه في سور هذا الحزب مِن كتاب الله -جل وعلا- ؟

أهداف الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

1- استخراج ألفاظ المفاعيل به المضافة والمضاف إليه التي وردت في الحزب الثامن والخمسين.

2- إعراب المفاعيل به المضافة والمضاف إليه الواردة بين سورة الجن وسورة المرسلات.

3- تحليل وبيان المعاني الدلالية للمفاعيل به المضافة والمضاف إليه الواردة في تلك السور.

4- توضيح المقصود بهذه المفاعيل به والمضاف إليه الواردة في الحزب الثامن والخمسين.

5- تعيين المفعول به المضاف والمضاف إليه الأكثر استعمالًا في هذه الجزئية.

6- دراسة استخدام هذه المفاعيل والمضاف إليه

في سور هذا الحزب مِن كتاب الله –تعالى–.

مصطلحات الدراسة:

يستعرض هذا الموضوع عدة مصطلحات، مِن بينها:

– المفعول به: "اسم وقع عليه فعل الفاعل". (1)

– الإضافة: "نسبة بَينَ اسمين تقييدية توجب لثانيهما الجرَّ أبدًا". (2)

– السور: "طائفة من آيات القرآن جمعت وضم بعضها إلى بعض حتى بلغت في الطول المقدار الذي أراده الله –تعالى– لها". (3)

– التحليل: "إرجاع ظاهرة مركبة إلى أبسط عناصرها أو أجزائها". (4)

– الدلالة: "كَون الشّيء بحالة يلزم مِن العلم به بشيء آخر، والأول هو الدّال، والثّاني هو المدلول". (5)

أهمية الدراسة:

تبرز أهمية الدراسة في النقاط التالية:

– تحديد المواضع التي وجدت بها المفاعيل به المضافة والمضاف إليه في الحزب السابع والخمسين.

– تحليل قضية إضافة المفعول به مِن الناحية النحوية والدلالية في السياق القرآني.

– معرفة كيفية استخدام تلك المفاعيل والمضاف إليه في بعض القرآن الكريم ومحاولة بيان ذلك.

– توضيح معاني المفاعيل المضافة والمضاف إليه ودلالاتها في سياق آيات سور هذه الجزئية، وذلك لإبراز فصاحة كتاب الله –جل وعلا– في استخدام هذه المفاعيل مع المضاف إليه.

– التعرف على المفاعيل به المضافة والمضاف إليه الأكثر استعمالًا في هذا الحزب.

– تجميع المفاعيل به المضافة الواردة مع المضاف إليه في سور هذا الحزب في عمل موحد.

الإطار النظري:

يتمحور الإطار النظري لهذه الدراسة حول تحليل كل مِن المفاعيل به المضافة والمضاف إليها ضمن المنهج الوصفي والتحليلي، وذلك مِن خلال خمسة مطالب دراسة نحوية دلالية في الحزب الثامن والخمسين. يبدأ المطلب الأول بتحليل نحوي ودلالي للمفعول به المضاف والمضاف إليه في سورة الجن؛ حيث يتم توضيح معاني ألفاظ هذه المفاعيل به والمضاف إليه من خلال الآيات التي احتوتها، مع عرضها وتحليلها وبيان الأحكام النحوية المتعلقة بها، ليتسنى التعرف على المفاعيل به المضافة والمضاف إليه الأكثر استخدامًا. كما يتم استجلاء المعاني اللغوية لهذه المفاعيل والمضاف إليه استنادًا أولًا إلى معاجم اللغة العربية، ثم مِن خلال الآيات القرآنية؛ لتوضيح الدلالات الناتجة عن استخدامها في السياق القرآني والمراد منها، بالإضافة إلى التعليل الذي يكشف عن

(1) الشريف الجرجاني، **نحو مير**، ط1، ص23.

(2) الفارضي، **شرح الفارضي على ألفية ابن مالك**، ط1، ج2، ص428.

(3) أبو شُهبة، **المدخل لدراسة القرآن الكريم**، ط2، ص317.

(4) عبد الصبور مرزوق، **موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة**، د.ط.، ص123.

(5) محمد البركتي، **قواعد الفقه**، ط1، ص293.

كيفية توظيف واستخدام المفاعيل به والمضاف إليه الأكثر استعمالًا. وعلى هذا الأساس تسير بقية المطالب: المفعول به المضاف والمضاف إليه في سورة المزمل، والمفعول به المضاف والمضاف إليه في سورة المدثر، والمفعول به المضاف والمضاف إليه في سورة القيامة، والمفعول به المضاف والمضاف إليه في سورة الإنسان.

الدراسات السابقة:

1- الإضافة ومعانيها في سورة الرعد دراسة تحليلية نحوية، للباحث ديماس فنجيسطو هداية الله، جامعة كياهي الحاج أحمد صديق الإسلامية الحكومية، كلية أصول الدين والآداب والعلوم الإنسانية، جمبر، إندونيسيا، عام 2022م.

استخدم الباحث المنهج الوصفي والتحليلي؛ وهدفت الدراسة إلى معرفة أنواع الإضافة ومعانيها في سورة الرعد.

وقد توصلت الدراسة إلى عدة نتائج، أهمها الآتية:

- كثرة وقوع الإضافة في سورة الرعد.
- أنواع الإضافة الواردة في سورة الرعد هي الإضافة اللفظية، والإضافة المعنوية اللامية، والبيانية، والظرفية.
- عدد الإضافة اللفظية ثلاثة ألفاظ في آيات سورة الرعد، وعدد الإضافة المعنوية اللامية فيها ستون لفظًا، وعدد الإضافة المعنوية البيانية تسع وعشرون لفظًا، وعدد الإضافة المعنوية الظرفية ثمانية ألفاظ.

علاقة هذه الدراسة بالدراسة الحالية:

تتفق هذه الدراسة مع الدراسة الحالية في جزء مِن الإطار النظري؛ حيث إنَّ كلتيهما تبحثان في الإضافة في القرآن الكريم إلا أنهما تختلفان في أنَّ هذه الدراسة تناولت كلَّ ما ورد مضافًا، أما الدراسة الحالية فقد اختصت بتناول المفعول به المضاف.

كما أنَّ الجانب التطبيقي لهذه الدراسة في سورة الرعد، أما الدراسة الحالية فكان الجانب التطبيقي في الحزب الثامن والخمسين مِن القرآن الكريم.

2- المنادى المضاف إلى ياء المتكلم في القرآن الكريم وأسراره اللغوية دراسة نحوية ودلالية، للباحث سيتي عارفة، جامعة الإمام بنجول الإسلامية، كلية الدارسات العليا، بادانج، إندونيسيا، عام 2021م.

استخدم الباحث المنهج الوصفي والتحليلي؛ وهدفت الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

- معرفة صور المنادى المضاف إلى ياء المتكلم في القرآن الكريم.
- بيان أسرار المنادى إلى ياء المتكلم مِن حيث الناحية النحوية.
- توضيح أسرار المنادى إلى ياء المتكلم مِن حيث الناحية دلالية.

وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة مِن النتائج، أهمها الآتية:

- عدد الآيات القرآنية التي تتضمن المنادى المضاف إلى ياء المتكلم حوالي 140 آية.
- تنوُّع صور المنادى المضاف إلى ياء المتكلم في القرآن الكريم، منها: حذف الياء المتكلم والاكتفاء بالكسرة دليلا عليها، وقلب الكسرة قبل الياء ألفًا.
- للنداء بـ(يَا) في القرآن الكريم عدة أحوال أو الأغراض، كالتنبيه على عظم الأمر المدعوّ إليه،

والحرص على إقبال المنادى والرغبة والرضا بذلك.

علاقة هذه الدراسة بالدراسة الحالية:

تتفق هذه الدراسة مع الدراسة الحالية في جزء مِن الإطار النظري؛ حيث إنَّ كلتيهما تبحثان في بعض قضية الإضافة بالقرآن الكريم إلا أنهما تختلفان في أنَّ هذه الدراسة تناولت المنادى المضاف إلى ياء المتكلم فقط، أما الدراسة الحالية فتناولت المفعول به المضاف والمضاف إليه.

كما أنَّ الجانب التطبيقي لهذه الدراسة في القرآن الكريم كاملًا، أما الدراسة الحالية فكان الجانب التطبيقي في سور الحزب الثامن والخمسين.

3- الإضافة في جز عم دراسة نحوية، للباحثة حليمة بوبكر يوسف، جامعة سبها، قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية، سبها، ليبيا، عام 2022م.

اعتمدت الباحثة على المنهج الوصفي والتحليلي، وذلك باستقراء النص القرآني؛ وهدفت الدراسة إلى معرفة أنواع الإضافة ومعانيها في الجزء الأخير مِن القرآن الكريم.

وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة مِن النتائج، منها ما يلي:

- الإضافة في هذا الجزء مِن القرآن الكريم على نوعينِ: لفظية ومعنوية.
- النوع الأكثر ورودًا فيه هو الإضافة المعنوية.
- ورود الإضافة في كل سورة مِن سور هذه الجزئية في مواضع متفرقة.
- إفادة الإضافة في جميع المواضع إما تخصيصًا أو تعريفًا للمضاف إليه.

علاقة هذه الدراسة بالدراسة الحالية:

تتفق هذه الدراسة مع الدراسة الحالية في جزء مِن الإطار النظري؛ حيث إنَّ كلتيهما تبحثان في الإضافة في القرآن الكريم إلا أنهما تختلفان في أنَّ هذه الدراسة استعرضت ما ورد مضافًا عمومًا، أما الدراسة الحالية فقد استعرضت المفعول به المضاف خصوصًا.

كما أنَّ الجانب التطبيقي لهذه الدراسة في الجزء الأخير مِن القرن الكريم، أما الدراسة الحالية فكان الجانب التطبيقي في الجزء الثامن والخمسين مِن كتاب الله -جل وعلا-.

4- الإضافة ومعانيها في سورة يس دراسة تحليلية نحوية، للباحث كوكو فرى أنمبادا، جامعة شريف هداية الله الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جاكرتا، إندونيسيا، عام 1432هـ/ 2011م.

هدفت الدراسة إلى بيان الآيات مِن سورة يس التي تتكون مِن إضافة؛ وتوضيح معاني الإضافة فيها بالمنهج الوصفي والتحليلي؛ وقد توصلت الدراسة إلى العديد مِن النتائج، منها:

- عدد الكلمات التي تضمنت الإضافة المعنوية في سورة يس هو عشرون كلمة؛ وأما عدد الكلمات التي تضمنت الإضافة اللفظية في هذه السورة فعددها ثماني وعشرون كلمة.
- ورود فيها الإضافات اللامية والبيانية والظرفية.
- وجود الإضافة في مواضع متفرقة بهذه السورة.

علاقة هذه الدراسة بالدراسة الحالية:

تتفق هذه الدراسة مع الدراسة الحالية في جزء مِن الإطار النظري؛ حيث إنَّ كلتيهما تبحثان في الإضافة إلا أنهما تختلفان في أنَّ هذه الدراسة اقتصرت على قضية الإضافة، أما الدراسة الحالية فتناولت بعض قضية المفعول به مع قضية الإضافة.

كما أن الجانب التطبيقي لهذه الدراسة في سورة يس، أما الدراسة الحالية فكان الجانب التطبيقي في سور الحزب الثامن والخمسين مِن كتاب الله –عز وجل–.

منهج الدراسة:

يقوم البحث في هذه الدراسة على المنهجينِ الوصفي والتحليلي؛ حيث يقف على المفاعيل به المضافة والمضاف إليه الواردة في الحزب الثامن والخمسين بالدراسة والتحليل معتمدًا على أهمِّ المصادر في الموضوع، ككتب التفسير وكتب إعراب القرآن.

حدود الدراسة:

الالتزام بدراسة المفاعيل به المضافة والمضاف إليه، بين سورة الجن وسورة المرسلات، ضمن إطار الدراسة النحوية الدلالية.

إجراءات الدراسة:

- إجراء عملية استقرائية واستقصائية لحدود الدراسة واستخلاص الآيات المتعلقة بها.
- تصنيف المعلومات التي تم جمعها، وذلك بتحديد المفاعيل به والمضاف إليه والآيات المرتبطة بها.
- تحليل الآيات لتوضيح دور النحو في إضافة المفعول به وتأثيره على السياق القرآني، فضلًا عن العلاقة الوثيقة بينها وبين الدلالة اللغوية والدور الذي يلعبه في توضيح المعنى.
- تجميع المفاعيل به المضافة والمضاف إليه الواردة في حدود الدراسة مع تحديد الأكثر استعمالًا عند الإمكان.

المطلب الأول: المفعول به المضاف والمضاف إليه في سورة الجن:

1–﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَدْعُواْ رَبِّي وَلَآ أُشْرِكُ بِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٠﴾ ﴾ [1]

اللفظ: المفعول به المضاف في هذه الآية هو (رَبّ)، والمضاف إليه هو ياء المتكلم.

الإعراب: هو مفعول به منصوب، وعلامة نصبه الفتحة المقدرة، منع مِن ظهورها اشتغال المحلِّ بالحركة المناسبة، وهو مضاف؛[2] وياء المتكلم ضمير متصل مبني على السكون في محل جر، مضاف إليه.

المعنى: لكلمة (رَبّ) العديد مِن المعاني، منها: سَيِّد، ومالِك، ومُدِير؛ وقد يعنى بها اسمٌ مِن أسماء الله الحسنى –تعالى–.[3]

المقصود بهما: المقصود بالمفعول به المضاف في هذه الآية هو الله –عز وجل–؛ والمقصود بالمضاف إليه

(1) سورة الجن: آية 20.

(2)عبد الواحد صالح، **الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل**، ط2، ج12، ص210.

(3)الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، د.ط.، ج1، ص214. والصاحب بن عباد، **المحيط في اللغة**، ط1، ج10، ص211.

نبيه محمد -عليه الصلاة والسلام-.[1]

والمفعول بـه (رَبّ) في هـذه الآيـة الكريمـة ملتزم بالتركيب الأصلي، أي: أن يتصل المفعول به بفاعله، والفـاعـل بفعلـه؛[2] فليس هنـا بين المفعول (رَبّ) والفعل (أَدْعُواْ) فصـــل؛ وبكلمة (قُلْ) يُعرَف أنَّ المقصود بالياء المضاف إليه هنا هو الرسول -صلى الله عليه وسـلم-؛ ويُلاحَظ أنَّ الكلمة (رَبّ) وردت في كتاب الله -جل وعلا- أكثر مِن 900 مرة؛ وكلما تكررت فيه تقريبًا كان المقصـود بها الله -سـبحانه وتعالى-؛ والمفعول به الوارد هنا لا يخالف ذلك.

2-﴿لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُواْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴿٢٨﴾﴾[3]

اللفظ: هنا مفعولانِ به مضـافانِ؛ أما المفعول به المضـاف الأول فهو (رِسَٰلَٰتِ)، والمضـاف إليه هو (رَبّ) وهو مضـاف ثانٍ، والهاء مضـاف إليه ثانٍ؛ وأما المفعول به المضاف الثاني فهو (كُلَّ)، والمضاف إليه هو (شَيْءٍ).

الإعراب: أما المفعول به المضـاف الأول (رِسَٰلَٰتِ) فإعرابه مفعول به منصـوب، وعلامة نصـبه الكسـرة الظاهرة على آخره نيابة عن الفتحة لأنه جمع مؤنث سالم، وهو مضـاف؛[4] و(رَبِّ) مضـاف إليه مجرور، وعلامـة جره الكسـرة الظـاهرة على آخره، وهو مضـاف؛ والهاء ضـمير متصـل مبني على الكسـر في محل جر، مضـاف إليه؛ والميم علامة جمع، حرف مبني على السـكون، لا محل له مِن الإعراب؛ وأما المفعول به المضـاف الثاني (كُلَّ) فإعرابه هو مفعول به منصـوب، وعلامة نصـبه الفتحة الظاهرة على آخره، وهو مضـاف؛ و(شَيْءٍ) مضـاف إليه مجرور، وعلامة جره الكسرة الظاهرة على آخره.

المعنى: كلمةُ (رِسَـالَات) جمعُ كلمةِ (رِسَـالَة)؛ وهي تعني الورقة أو الصحيفة يُكتَب فيها الكلام المبعوث؛ وقد تعني في زمانِنا الحاضـرِ البحثَ العلميَّ المقدَّمَ للحصـول على درجة الماجستير أو الدكتوراه.[5] وقد سبق شرح كلمة (رَبّ) لغةً. وكلمة (كُلّ) اسم لجميع الأَجزاء أو الأفراد، ذكرًا أو أنثَى؛ وقد تُؤنّث (كُلَّةُ)؛ وقد تُسـتخدَم مضـافًا كما في هذه الآية؛ وقد تُسـتخدَم مفردًا (كُلٌّ).[6] وكلمة (شَـيْء) تعني لغةً كلَّ موجودٍ حِسًّـا كَالأجسـامِ أو حكمًا كالأقوالِ؛ وقد تكون مصدرًا (شَاءَ)، (يَشَاءُ)، (مَشِيئَةً)؛ بمعنى الإرادة.[7]

المقصـود بهما: يظهر أنَّ المقصـود بالمفعول به المضاف الأول هنا (رِسَٰلَٰتِ) هو رسالات الأنبياء -عليهم السلام- قبلَ محمدٍ -عليه الصلاة والسلام-؛ والمقصود بالمضاف إلى هذا المفعول (رَبِّ) هو الله -سبحانه وتعالى-؛ والمقصود بالهاء المضافة إليه على

(1)أبو حيان، **البحر المحيط في التفسير**، د.ط، ج10، ص302.

(2)انظر: ابن عقيل، **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، ط20، ج2، ص96.

(3) سورة الجن: آية 28.

(4)الغلاييني، **جامع الدروس العربية**، ط28، ج2، ص210.

(5)الرازي، **مختار الصحاح**، ط5، ص122.

(6)الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ط8، ص1053.

(7)الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، د.ط.، ج1، ص330. والرازي، **مختار الصحاح**، ط5، ص171.

ما يظهر هو الأنبياء؛[1] والمفعول به المضـــاف الثاني (كُلَّ) والمضـاف إليه (شَـيۡءٍ) يبدو أنَّ المقصـود بهما في هـذه الآيـة هو جميع المخلوقـات؛ والله –تعـالى– أعلم. [2]

والمفعولانِ به هنا (رِسُـــلُتِ) و(كُلَّ) وردا بعد الفعل والفـاعـل مع عـدم وجود فصـــل؛ فهمـا ملتزمـانِ بالتركيب الأصلي؛ والهاء –المضـاف إليه للمفعول به الأول (رِسُلُتِ)– قد تفيد هنا الاختصار في الكلام؛ ويُلاحَظ أنَّ المضـــاف إليـه (رَبِّ) للمفعول الأول (رِسُلُتِ) هو أيضًا مضاف، وأنَّ هذه الكلمة تكررَت في هذه السـورة لفظًا ومعنًى وقصـدًا، وكذلك إعرابًا إلا إنها ليســـت مفعولًا به في هذه الآية الكريمة؛ وكذلك يُلاحَظ استخدام مفعول به مضـاف ثانٍ في الآية نفســها؛ وهذا شـــيء قليل في هذا الحزب مِن القرآن الكريم؛ ومِن الملحوظ أيضًـــا أنَّ كلمتي (كُلّ) و(شَـيۡء) كثيرتا الاسـتخدام في كتاب الله –سـبحانه وتعالى–؛ أما الأولى فقد اســـتُخدِمت فيه أكثر مِن 200 مرة؛ وأمـا الأخرى فقـد وُجـد في تقريبًـا 200 موضع.

المطلب الثاني: المفعول به المضـاف والمضـاف إليه في سورة المزمل:

–﴿ وَٱذۡكُرِ ٱسۡمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلۡ إِلَيۡهِ تَبۡتِيلٗا ٨ ﴾ [3]

اللفظ: في هذه الآية (ٱسۡمَ) هو المفعول به المضاف، و(رَبِّ) مضاف إليه ومضاف ثانٍ، والكاف مضاف إليه ثانٍ.

الإعراب: يُعرَب (ٱسۡمَ) مفعولًا به منصـوبًا، وعلامة نصـــبه الفتحة الظاهرة على آخره، وهو مضـــاف؛ و(رَبِّ) هو مضاف إليه مجرور، وعلامة جره الكسرة الظاهرة على آخره، وهو مضـاف؛ والكاف ضـمير متصل مبني على الفتح في محل جر، مضاف إليه.

المعنى: كلمةُ (اسۡـم) تعني العلامةَ واللفظَ الموضـوعَ على الجوهَر والعرَض للتمييز.[4]

المقصود بهما: يُقصد بالمضاف والمضاف إليه الأول هنا اسم الله –عز وجل–؛ وبالنسبة للكاف المضاف إليه الثاني فالمقصـود بها هو الرسـول المخاطَب بها – عليه الصلاة والسلام–.[5]

والمفعول به (ٱسۡمَ) هنا ملتزم بالتركيب الأصلي؛ فقد ورد بعد الفعل والفـاعـل مع عـدم وجود فصـــل؛ وبالإضـافة إلى الكاف خوطِب في هذه الآية النبي – عليه الصـلاة والسـلام–؛ ويُلاحَظ أنَّ المضـاف إليه (رَبِّ) للمفعول به (ٱسۡمَ) هو كذلك مضاف؛ وأيضًا يُلاحَظ تكرار كلمـة (رَبِّ) لفظًـا ومعنًى وقصـــدًا وإعرابًا؛ فتكرارهـا في هـذا الحزب تام؛ وكـذلـك مِن الملحوظ نـدرة ورود مفـاعيـل بـه مضـــافـة في هـذه السورة.

المطلب الثالث: المفعول به المضـــاف والمضـــاف إليه في سورة المدثر:

1–﴿ وَرَبَّكَ فَكَبِّرۡ ٣ ﴾ [6]

(1)ابن أبي طالب، **الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفســـيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه**، ط1، ج12، ص7781.

(2) البغوي، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، ط4، ج8، ص245.

(3) سورة المزمل: آية 8.

(4)ابن سيده، **المحكم والمحيط الأعظم**، ط1، ج8، ص624.

(5)البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ط1، ج5، ص256.

(6) سورة المدثر: آية 3.

اللفظ: هنا (رَبَّ) هو المفعول به المضاف، والمضاف إليه هو الكاف.

الإعراب: (رَبَّ) هو مفعول به منصوب، وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة على آخره، وهو مضاف؛ والكاف ضمير متصل مبني على الفتح في محل جر، مضاف إليه.

المعنى: قد مضى شرح هذه الكلمة لغةً.

المقصود بهما: يُقصَد بالمفعول به الله -جل وعلا-؛ ويُقصَد بالكاف الرسول -صلى الله عليه وسلم-؛ فقد خوطِب بها؛[1]

ويظهر أنَّ هذا المفعولَ به مقدَّم إيذانًا بالاختصاص؛[2] وبإضافة المفعول به (رَبَّ) إلى الكاف هنا يُعرَف أنَّ المخاطَب هو النبي -عليه الصلاة والسلام- مرةً أخرى؛ ويُلاحَظ أنَّ هذه الكلمة تكررت مرةً أخرى في هذه الجزئية مِن كتاب الله -تعالى-.

2-﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝٤﴾[3]

اللفظ: المفعول به المضاف في هذه الآية الكريمة هو (ثِيَابَ)، والمضاف إليه هو الكاف.

الإعراب: إعراب (ثِيَابَ) هو مفعول به منصوب، وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة على آخره، وهو مضاف؛ والكاف ضمير متصل مبني على الفتح في محل جر، مضاف إليه.

المعنى: كلمة (ثِيَاب) جمع (ثَوْبٌ)، وهي تعني اللِباس.[4]

المقصود بهما: يظهر أنَّ المراد بالمفعول به المضاف في هذه الآية ما كان يلبسه النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-؛ والمضاف إليه يُقصَد به النبيُّ المخاطَب بها -عليه الصلاة والسلام-.[5]

وكذلك هنا بإضافة المفعول به (ثِيَابَ) إلى الكاف يُعرَف المخاطَب؛ ويظهر أن هذا المفعول به مقدَّم إيذانًا بالاختصاص أيضًا.[6]

3-﴿وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً ۙ وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَٰنًا ۙ وَلَا يَرْتَابَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۙ وَلِيَقُولَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْكَٰفِرُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۚ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ۚ وَمَا هِىَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْبَشَرِ ۝٣١﴾[7]

اللفظ: في هذه الآية الكبيرة ثلاثة مفاعيل به مضافة؛ الأول هو (أَصْحَٰبَ)، و(ٱلنَّارِ) مضاف إليه؛ والثاني هو (عِدَّةَ)، والمضاف إليه هو الهاء؛ والثالث هو (جُنُودَ)، و(رَبِّ) مضاف إليه ومضاف ثانٍ، والكاف مضاف إليه ثانٍ.

الإعراب: يُعرَب الأول (أَصْحَٰبَ) مفعولًا به منصوبًا، وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة على آخره،

(1)القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ط2، ج19، ص61.

(2)السمين الحلبي، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، د.ط.، ج10، ص534.

(3) سورة المدثر: آية 4.

(4)ابن منظور، **لسان العرب**، ط3، ج1، ص246.

(5)ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ط1، ج5، ص392.

(6)السمين الحلبي، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، د.ط.، ج10، ص534.

(7) سورة المدثر: آية 31.

وهو مضـاف؛ و(ٱلنَّارِ) مضـاف إليه مجرور، وعلامة جره الكسـرة الظـاهرة على آخره؛ وإعراب الثـاني (عِدَّةَ) مفعول به منصـوب، وعلامة نصـبه الفتحة الظاهرة على آخره، وهو مضـاف؛ والهاء ضـمير متصـل مبني على الضـم في محل جر، مضـاف إليه؛ والميم علامة جمع، حرف مبني على السكون، لا محل لـه مِن الإعراب؛ والثـالـث (جُنُودَ) يُعرَب مفعولًا بـه منصـوبًا، وعلامة نصـبه الفتحة الظاهرة على آخره، وهو مضـاف؛ و(رَبِّ) مضـاف إليه مجرور، وعلامة جره الكسـرة الظاهرة على آخره، وهو مضـاف؛ والكاف ضمير متصل مبني على الفتح في محل جر، مضاف إليه.

المعنى: وكلمة (أَصْـحَاب) جمعُ كلمةِ (صَـاحِب)؛ وهي اسـم فاعلٍ مِن الفعل (صـحِب)، (يصْـحب)، (صحْبةً)؛ بمعنى المرافقة والملازمة.[1] وكلمة (نَار) تعني العنصـر الطبيعيّ المعروف، يمثِّله النّور والحرارة عن احتراق الخشـب أو غير ذلك.[2] وكلمة (عِدَّة) تعني لغةً مقدار العددِ؛ وقد تعني الجماعة؛ وقد تعني أيام أقراءِ المرأةِ وأيام إحـدادِهـا على زوجِهـا.[3] وكلمـة (جُنُود) جمعُ كلمـةِ (جُنْـد)؛ ومعنـاهـا العسـكر، وكذلك الأعوان والأنصـار؛ وكلمة (جُنْد) قد تعني اسم مدينةٍ.[4]

المقصـود بهما: المقصـود بالمفعول به المضـاف الأول (أَصْـحَٰبَ) هنا الملائكة المدبرين لأمر النار في الآخرة، القائمين بعذاب مَن فيها؛ والمقصـود بالمضـاف إليه (ٱلنَّارِ) هو العذاب المعروف في الآخرة؛[5] ويُقصَـد بالمفعول به المضاف الثاني (عِدَّةَ) عدد ملائكة النار؛ ويظهر أنَّ المضـاف إليه –الهاء– يعود على الملائكة المذكورين في بداية الآية؛[6] والظاهر أنّ المقصـود بالمفعول به المضـاف الأخير (جُنُودَ) هو الملائكة؛ ويُقصَد بالمضاف إليه (رَبِّ) الله –عز وجل؛ والكاف يُقصَـد بها الرسـول –عليه الصـلاة والسـلام–؛ فقد خوطِب بها.[7]

وهذه المفاعيل (أَصْـحَٰبَ) و(عِدَّةَ) و(جُنُودَ) وردَت هنا بعدَ الفعلِ والفاعل معَ عدم وجود فصـل؛ فكلها في هـذه الآيـة الكبيرة ملتزمـة بالتركيـب الأصـلي؛ وبإضـافة المفعول به الأول (أَصْـحَٰبَ) يُعرَف عملُ هؤلاء الملائكةِ؛ وبإضـافة المفعول (جُنُودَ) خوطِب النبي –صـلى الله عليه والسـلام– في نهاية هذه الآية؛ والهاء –المضـاف إليه للمفعول الثاني (عِدَّةَ)– قد تفيد هنا الاختصـار في الكلام؛ ويُلاحَظ ورود عدة مفاعيل به مضافة في الآية نفسها؛ وهذا شيء قليل في هـذه الجزئيـة مِن القرآن العظيم، وأنَّ الكـاف المضاف إليه تكررت في هذه السورة، وأنَّ استخدامَها فيها لمخاطبة النبي –صـلى الله عليه وسـلم– فقط؛ وكذلك مِن الملحوظ أنَّ المضاف إليه (رَبِّ) للمفعول

(1) ابن منظور، **لسـان العرب**، ط3، ج1، ص519. والفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، د.ط.، ج1، ص333.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ط3، ج5، ص242.

(3) الفيروزآبادي، **القـاموس المحيط**، ط8، ص297. وابن منظور، **لسان العرب**، ط3، ج3، ص281.

(4) الفيروزآبادي، **القـاموس المحيط**، ط8، ص1176. وابن تيمية، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، د.ط.، ص519.

(5) الشوكاني، **فتح القدير**، ط1، ج5، ص396.

(6) ابن جزي، **التسهيل لعلوم التنزيل**، ط1، ج2، ص429.

(7) البغوي، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، ط4، ج8، ص271.

به (جُنُودَ) هو كذلك مضـاف؛ وأيضًـا يُلاحَظ أنَّ كلمة (رَبِّ) تكررت في هذا الحزب تكررًا تامًّا مرةً جديدةً. وكذلك يُلاحَظ أنَّ كلمة (نَار) كثيرة الاستخدام في القرآن العظيم؛ فقد وردت فيه حوالي 140 مرة؛ وفي الغالب المقصود بها في ذلك الكتاب هو العذاب بالآخرة كما في هذه الآية.

ومِن أسباب وجود العديد مِن المفاعيل به في هذه الآية ما عدا طولها العدد الكبير مِن الأفعال المتردية فيها؛ فتعددها تسبب تعددَ المفاعيلِ.

المطلب الرابع: المفعول به المضاف والمضاف إليه في سورة القيامة:

1-﴿ أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجۡمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣ ﴾ [1]

اللفظ: المفعول به المضاف هنا هو (عِظَامَ)، والمضاف إليه هو الهاء.

الإعراب: (عِظَامَ) هو مفعول به منصوب، وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة على آخره، وهو مضاف؛ والهاء ضمير متصل مبني على الضم في محل جر، مضاف إليه.

المعنى: كلمةُ (عِظَام) جمعُ كلمةِ (عَظْم)؛ وهي تعني قَصَبَ الإنسانِ والحَيَوانِ الذي عليه اللحم.[2]

المقصود بهما: المقصود بالمضاف والمضاف إليه هنا عظام الإنسان.[3]

والمفعول به (عِظَامَ) هنا ملتزم بالتركيب الأصلي؛ فقد ورد بعد الفعل والفاعل بلا فصل؛ والهاء المضاف إليه تعود على كلمة (ٱلۡإِنسَٰن) المذكورة في هذه الآية، فقد يفيد هذا الضمير في هذه الآية عدم تكرار ما ليس لازمًا.

2-﴿ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ ۝٤ ﴾ [4]

اللفظ: المفعول به المضاف في هذه الآية هو (بَنَانَ)، والهاء مضاف إليه.

الإعراب: يُعرَب (بَنَانَ) مفعولًا به منصوبًا، وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة على آخره، وهو مضاف؛ والهاء ضمير متصل مبني على الضم في محل جر، مضاف إليه.

المعنى: كلمةُ (بَنَان) جمعُ كلمةِ (بَنَانَة)؛ وهي تعني أطرافَ الأصابعِ.[5]

المقصود بهما: يُقصَد بالمضاف والمضاف إليه في هذه الآية الكريمة أطراف أصابع الإنسان.[6]

والمفعول به (بَنَانَ) في هذه الآية الكريمة ورد بعد الفعل والفاعل مع عدم وجود فصل؛ فهو ملتزم بالتركيب الأصلي؛ وكذلك الضمير المضاف إليه في هذه الآية يعود على كلمة (ٱلۡإِنسَٰن) المذكورة سابقًا، فقد يفيد هذا الضمير عدم تكرار ما ليس لازمًا تارةً أخرى.

3-﴿ وَلَوۡ أَلۡقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ ۝١٥ ﴾ [7]

اللفظ: هنا المفعول به المضاف هو (مَعَاذِيرَ)، والهاء مضاف إليه.

الإعراب: إعراب (مَعَاذِيرَ) هو مفعول به منصوب،

(1) سورة القيامة: آية 3.

(2)ابن سيده، **المحكم والمحيط الأعظم**، ط1، ج2، ص70.

(3)المحلي، والسيوطي، **تفسير الجلالين**، ط1، ص779.

(4) سورة القيامة: آية 4.

(5)ابن منظور، **لسان العرب**، ط3، ج13، ص59.

(6)الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ط1، ج15، ص152.

(7) سورة القيامة: آية 15.

وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة على آخره، وهو مضاف؛ والهاء ضمير متصل مبني على الضم في محل جر، مضاف إليه.

المعنى: كلمةُ (مَعَاذِير) جمعُ كلمةِ (مَعْذِرَة)، وهي مصدر للفعل (عَذَرَ)، (يَعْذُرُ)، (عُذْرًا)؛ وهي حُجَّةٌ يُتأسَّف بها رفعًا لِلَّوم.(1)

المقصود بهما: يظهر أنّ المقصود بالمضاف والمضاف إليه هنا حجة الإنسان؛(2) والله –تعالى– أعلم.

والمفعول به (مَعَاذِيرَ) في هذه الآية ملتزم بالتركيب الأصلي؛ فقد ورد بعد الفعل والفاعل بدون فصل؛ والهاء المضاف إليه تعود على كلمة (ٱلۡإِنسَٰن) المذكورة في بداية السورة، فقد تفيد هنا عدم تكرار غير لازم مرةً جديدةً.

4–﴿ لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ ﴾ (3)

اللفظ: في هذه الآية الكريمة (لِسَانَ) هو المفعول به المضاف، والكاف مضاف إليه.

الإعراب: (لِسَانَ) هو مفعول به منصوب، وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة على آخره، وهو مضاف؛ والكاف ضمير متصل مبني على الفتح في محل جر، مضاف إليه.

المعنى: لكلمةِ (لِسَان) أكثرُ مِن معنى؛ فقد تعني العضو في الفم، يُنطَق ويُتذوّق ويُبلع به؛ وقد تعني اللغة، وقد تعني الرسالةَ.(4)

المقصود بهما: المقصود بالمفعول به المضاف في هذه الآية اللسان مِن جسد النبي محمد –صلى الله عليه وسلم–؛ والمقصود بالمضاف إليه هو النبي –عليه الصلاة والسلام–؛ فقد خوطِب بها.(5)

والمفعول به (لِسَانَ) هنا مؤخَّر عن حرف الجر والاسم المجرور (بِهِ)؛ وهذا يخالف التركيب الأصلي؛ والأصل: (لا تحرِّكْ لسانَكَ بهِ)؛ وبالكاف المضاف إليه يُعرَف أنَّ المخاطَب هنا هو النبي – عليه الصلاة والسلام.

5–﴿ فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ﴾ (6)

اللفظ: (قُرۡءَانَ) هنا هو المفعول به المضاف، والهاء مضاف إليه.

الإعراب: يُعرَب (قُرۡءَانَ) مفعولًا به منصوبًا، وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة على آخره، وهو مضاف؛ والهاء ضمير متصل مبني على الضم في محل جر، مضاف إليه.

المعنى: وكلمة (قُرْآن) مصدر للفعل (قَرَأَ)، (يَقْرَأُ)، بمعنى جمع الشيء وضم بعضه إلى بعضه الآخر؛ ومنه سُمي القرآن، لأنه يجمع السور ويضمها.(7)

المقصود بهما: والمقصود بالمفعول به المضاف في هذه الآية (قُرْآن) قراءة جبريل –عليه السلام–؛ ويُقصَد بالمضاف إليه –الهاء– القرآن الكريم.(8)

---

(1)الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، د.ط.، ج2، ص398.

(2)ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ط1، ج8، ص285.

(3) سورة القيامة: آية 16.

(4)ابن منظور، **لسان العرب**، ط3، ج13، ص386. والبيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ط1، ج4، ص150.

(5)البغوي، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، ط4، ج8، ص284.

(6) سورة القيامة: آية 18.

(7) الرازي، **مختار الصحاح**، ط5، ص249. والفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ط8، ص49.

(8) النسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، ط1، ج3، ص572.

والمفعول به (قُرْءَانَ) في هذه الآية ورد بعد الفعل والفاعل مع عدم وجود فصل؛ فهو ملتزم بالتركيب الأصلي؛ ويُلاحَظ أنَّ الضمير المضاف إليه –الهاء– يدل عليه سياق الآية على رغم عدم ذكره صريحًا؛[1] ومِن الملحوظ أنَّ المضاف إليه بهذه السورة ضمائر فقط، وأنَّ أكثرها هاءات.

المطلب الخامس: المفعول به المضاف والمضاف إليه في سورة الإنسان:

1– ﴿ فَوَقَىٰهُمُ ٱللَّهُ شَرَّ ذَٰلِكَ ٱلْيَوْمِ وَلَقَّىٰهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا ﴿١١﴾ ﴾[2]

اللفظ: هنا (شَرَّ) هو المفعول به المضاف، و(ذَٰلِكَ) مضاف إليه.

الإعراب: إعراب (شَرَّ) هو مفعول به منصوب، وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة على آخره، وهو مضاف؛ و(ذَٰلِكَ) اسم إشارة مبني على السكون في محل جر، مضاف إليه؛ واللام حرف يدل على البعد مبني على الكسر لا محل له مِن الإعراب؛ والكاف حرف خطاب مبني على الفتح لا محل له مِن الإعراب.[3]

المعنى: كلمة (شَرّ) مصدر للفعل (شَرَّ)، (يَشُرُّ)، (شَرَارًا)، و(شَرَارَةً)؛ وهي تعني السوء والفساد، ضد الخير؛[4] وكلمة (ذَٰلِكَ) اسم إشارة للمفرد المذكّر البعيد؛ وهو متكون مِن (ذَا) المحذوف ألفها ولام البُعد وكاف الخطاب.[5]

المقصود بهما: المقصود بالمفعول به المضاف في هذه الآية شدائدُ يومِ القيامةِ؛ والمضاف إليه (ذَٰلِكَ) هنا إشارة إلى يوم القيامة.[6]

والمفعول به (شَرَّ) في هذه الآية الكريمة ملتزم بالتركيب الأصلي؛ فقد ورد بعد الفعل والفاعل بلا فصل.

2–﴿ وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٢٥﴾ ﴾[7]

اللفظ: في هذه الآية الكريمة (ٱسْمَ) هو المفعول به المضاف، و(رَبِّ) مضاف إليه ومضاف ثانٍ، والكاف مضاف إليه ثانٍ.

الإعراب: (ٱسْمَ) هو مفعول به منصوب، وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة على آخره، وهو مضاف؛ و(رَبِّ) مضاف إليه مجرور، وعلامة جره الكسرة الظاهرة على آخره، وهو مضاف؛ والكاف ضمير متصل مبني على الفتح في محل جر، مضاف إليه.

المعنى: قد سلف شرح كلمتي (اسْم) و(رَبّ) لغةً.

المقصود بهما: يُقصد بالمضاف والمضاف إليه هنا اسم الله –جل وعلا–؛ وبالنسبة للكاف المضاف إليه الثاني فالمقصود بها هو النبي المخاطَب بها –عليه الصلاة والسلام–.[8]

والمفعول به (ٱسْمَ) هنا ورد بعد الفعل والفاعل مع

(1) أبو حيان، **البحر المحيط في التفسير**، د.ط، ج10، ص348.

(2) سورة الإنسان: آية 11.

(3) الراجحي، **التطبيق النحوي**، ط1، ص56.

(4) الرازي، **مختار الصحاح**، ط5، ص163. والفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، د.ط.، ج1، ص309.

(5) انظر: الدقر، **معجم القواعد العربية في النحو والتصريف**، ط1، ص30.

(6) النسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، ط1، ج3، ص578. والبيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ط1، ج5، ص270.

(7) سورة الإنسان: آية 25.

(8) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ط1، ج8، ص300.

عدم وجود فصـــل؛ فهو ملتزم بالتركيب الأصـــلي؛ وبالكـاف المضـــاف إليه يُعرَف أنَّ المخـاطَب هو الرســـول –عليه الصـــلاة والســـلام– مرةً جديدة؛ ويُلاحَظ هنا أنَّ كلمتي (ٱسْـــمَ) و(رَبِّ) تكررت في هذا الحزب تكررًا تامًّا.

3–﴿ نَّحْنُ خَلَقْنَٰهُمْ وَشَدَدْنَآ أَسْرَهُمْ ۖ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَآ أَمْثَٰلَهُمْ تَبْدِيلًا ﴿٢٨﴾ ﴾ (1)

اللفظ: هنا مفعولانِ به مضـــافانِ؛ أما المفعول به المضـاف الأول فهو (أَسْرَ)، والمضـاف إليه هو الهاء؛ وأما المفعول به المضاف الثاني فهو (أَمْثَٰلَ)، والمضاف إليه الهاء.

الإعراب: أما المفعول به المضـــاف الأول (أَسْـــرَ) فإعرابه مفعول به منصـــوب، وعلامة نصـــبه الفتحة الظاهرة على آخره، وهو مضـــاف؛ والهاء ضـــمير متصـــل مبني على الضـــم في محل جر، مضـاف إليه؛ والميم علامة جمع، حرف مبني على السكون، لا محل لـه مِن الإعراب؛ وأمـا المفعول بـه المضـــاف الثـاني (أَمْثَٰلَ) فإعرابه مفعول به منصـــوب، وعلامة نصـــبه الفتحة الظاهرة على آخرهن وهو مضـــاف؛ والهاء ضـمير متصـل مبني على الضـم في محل جر، مضـاف إليه؛ والميم علامة جمع، حرف مبني على الســـكون، لا محل له مِن الإعراب.

المعنى: ولكلمةِ (أَسْـــر) أكثر مِن معنى؛ فقـد تعني الشـدَّ؛ وتعني عصْـبًا مِن الجسـد البشـري؛ وقد تعني شِـــدَّة الخَلْقِ والخُلُقِ؛ (2) وكلمة (أَمْثَال) جمع كلمةِ (مَثَل)؛ وهي تعني الشبه؛ وقد تعني الحجَّة والحديث؛ وقد تعني المقدار والكمية؛ وقد تغني غير ذلك.(3)

المقصود بهما: أما المقصود بالمضاف والمضاف إليه الأولينِ في هذه الآية (أَسْـرَهُم) فيظهر أنه مفاصـل وأعضاء المشركين؛ وقيل خلقهم؛ وقيل قوتهم؛(4) وأما المقصـود بالمضـاف والمضـاف إليه الآخرينِ (أَمْثَٰلَهُم) فهو أشباه المشركين.(5)

والمفعولانِ به (أَسْـــرَ) و(أَمْثَٰلَ) في هذه الآية ملتزمانِ بالتركيب الأصـــلي؛ فكلاهما قد وردا بعد الفعل والفاعل بدون فصـــل؛ والضـــميرانِ المضـــاف إليهما يفيدانِ هنا اجتناب تكرار ما هو معلوم؛ ويُلاحَظ أنَّ المقصود بهذينِ المضاف إليهما في هذه الآية واحد.

الخاتمة:

نتائج الدراسة تحليلها وتفسيرها:

ختامًا يستعرض الباحث النتائج التي تم التوصل إليها في إطار هذه الدراسة، وهي الآتية:

–مجموع المفاعيل به المضـــافة الموجودة في الحزب الثامن والخمسين هو ثمانية عشر مفعولًا به مضافة: ثلاثة في ســـورة الجن، ومفعول به واحد في ســـورة المزمل، وخمسـة في سـورة المدثر، وخمسـة في سـورة القيامة، وأربعة في ســـورة الإنســـان؛ فســـورتا المدثر والقيـامـة هما اللتـان ورد فيهمـا أكبر عـدد المفـاعيـل المضـــافة بهذا الحزب بينما ســـورة المزمل هي التي ورد

(1) سورة الإنسان: آية 28.

(2) الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ط8، ص343.

(3) الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، د.ط.، ج 2، ص 563. وابن منظور، **لسان العرب**، ط3، ج11، ص610.

(4) الطبري، **جـامع البيـان عن تأويـل آي القرآن**، ط1، ج23، ص575.

(5) البغوي، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، ط4، ج8، ص300.

فيها أقل عدد المفاعيل به المضافة.

-مجموع المضـــاف إليه الموجود في هذا الحزب هو اثنان وعشرون مضافًا إليه:

أربعة في سورة الجن، واثنان في سورة المزمل، وستة في سـورة المدثر، وخمسـة في سـورة القيامة، وخمسـة في سورة الإنسـان؛ فسورة المدثر هي التي ورد فيها أكبر عدد المضاف إليه بينما سورة المزمل هي التي ورد فيها أقل عدد المضاف إليه.

- عدم ورود مفعول به مضاف في سورة المرسلات؛ فقد ورد مفعول به مضـاف واحد على الأقل في كل سـورة مِن سـور هذا الحزب مِن كتاب الله -سبحانه وتعالى- إلا في هذه السورة الكريمة.

-مِن هذه الألفاظ ما ورد مفعولًا به مضافًا في بعض مواضع ومضافًا إليه في بعض مواضع أخرى، فلفظ (رَبّ) ورد في سورة الجن مفعولًا به مضافًا ثم مضافًا إليه؛ وهذا يؤكِّد كثرة اســتخدامه في القرآن الحكيم وكذلك تنوُّع استخدامه في ذلك الكتاب.

-كثرة استخدام بعض هذه الألفاظ في القرآن الكريم كلفظ (شَيْء) الوارد في تقريبًا 200 موضع.

-للإضـــافة أكثرُ مِن ميزة؛ فعلى ســبيل المثال إذا أُضيفَ منصوبٌ إلى ضمير غائب فقد يُستفاد مِن خفة الكلام؛ وإذا أُضـيفَ منصـوبٌ إلى كاف فقد يفيد بالمخاطبة.

-تنوُّع المضاف إليه في هذا الحزب مِن القرآن العزيز، فمنها ضمائر ومنها أسماء ظاهرة.

-المقصـــود بكثير مِن الضـــمائر المضـــاف إليها المستخدَمة بهذه الجزئية هو الرسـول -عليه الصـلاة والســـلام-، كياء المتكلم في (رَبِّي) في ســـورة الجن مثلًا، بل كان المقصـود ببعض هذه الضـمائر في كل سورة مِن هذه السور الخمس مرةً واحدةً على الأقل.

-خطاب النبي -صلى الله عليه وسلم- فقط بجميع الكافات المضاف إليها في هذا الحزب.

-أكثر الهاءات المضـاف إليها في هذه الجزئية يُقصَـد بها إما مذكور ســابقًا في الســورة، وإما غير مذكور لفظًا يدل عليه الســياق؛ وهذا مما يدل على أهمية دور السياق في الآيات القرآنية الكريمة.

-تكرار بعض مفاعيل به مضـــافة في هذه الجزئية كـ(اسْمَ)، فقد ورد في سورتي المزمل والإنسان؛ وأيضًا بعض مضاف إليه كـــ(رَبِّ)، فقد استُخدم في سور المزمل والمدثر والإنسان.

-تكرار كلمة (رَبّ) في معظم ســور هذا الحزب مِن القرآن الكريم إما مفعولًا به مضـــافًا كما في ســـورة الجن، وإما مضـافًا إليه كما في سورة الإنسـان؛ وهذا مما يؤكد كثرة استخدامها في ذلك الكتاب.

-للضمائر المضاف إليها أهمية كبيرة، وذلك بالإفادة باختصـار الكلام، وقد تكون لازمة الاسـتخدام إذا أريدَ المخاطبة.

-معظم المفاعيل به المضـــافة الواردة في هذه الجزئية ملتزمة بالتركيب الأصـــلي؛ وما خالف التركيب الأصلي إنما هو جائز، غير واجب.

-اختلاف وتنوع إعراب المفاعيل به المضـافة، فمنها ما علامته ظاهرة ككلمة (قُرْءَانَ)؛ ومنها ما علامته مقدرة ككلمة (رَبّ). ومِن هذه المفاعيل ما علامته الإعرابية أصلية ككلمة (أَصْحَٰبَ)، ومنها ما علامته الإعرابية فرعية ككلمة (رِسَٰلَٰتِ).

-الزيادة الإعرابية لبعض المضـــاف إليه، فمنها ما

تُعرَب مضافًا أيضًا كـ(رَبِّ) في سورة المزمل.

-بالرجوع إلى المعاجم اللغوية تبينَ أنَّ بعض هذه الكلمات لها أكثر مِن معنى لغة ككلمة (رِسَالَات) في سورة الجن مثلًا؛ وأكثر معانيها واضحة.

-لكلٍّ مِن الأسماء الظاهرة والضمائر دور خاص مع السياق مِن حيث الفهم؛ فأما الأسماء الظاهرة فهي الأغلبي استخدامًا، فإذا تبيَّنت معانيها على ضوء السياق تحقق الفهم؛ وأما الضمائر فاستخدامها العام للمخاطبة، أو للمتكلمين، أو للغائبين؛ وهي في هذه الحالة ترجع إلى مذكور لفظًا في الغالب، فهي هنا معتمدة على بعض أسماء ظاهرة؛ وإن لم ترجع إلى مذكور لفظًا فيُنظَر إلى السياق لتحقق الفهم.

التوصيات والمقترحات:

ختامًا، يقدم الباحث التوصيات والاقتراحات التالية:

-هذه الدراسة مقتصرة على بعض الإضافة في جزئية يسيرة مِن القرآن الكريم؛ لذا انفتح المجال الواسع ليقومَ الباحثون بالدراسات النحوية والدلالية في كتاب الله -سبحانه وتعالى- مِن النواحي المختلفة.

-حث الطلبة على دراسة اللغة العربية لما لها مِن قِيَم وخصائص فريدة تجعلها متميزة عن سائر اللغات العالمية؛ فهي لغة القرآن الكريم، المصدر الأسمى للمسلمين في كل مكان، والتي تتسم بالجمال والرقي في تعبيراتها وبلاغتها الفائقة.

-مِن الممكن استخدام نتائج هذه الدراسة في برامج التدريس للنحو العربي، سواء في المدارس أو الجامعات؛ فإدراج تحليلات نحوية دلالية للآيات القرآنية في مناهج التعليم يمكن أن يعزز فهم الطلاب للنحو بشكل أكثر عمقًا وتطبيقيًا.

والله -تعالى- أعلم. وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.

2. ابن أبي طالب، أبو محمد، مكي حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني الأندلسي القرطبي المالكي، **الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه**، تحقيق الشاهد البوشيخي، ط1، (الإمارات العربية المتحدة: جامعة الشارقة، 1429هـ/ 2008م).

3. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، د.ط.، (الرياض: الحرس الوطني السعودي، د.ت.).

4. ابن جزي، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله الكلبي الغرناطي، **التسهيل لعلوم التنزيل**، تحقيق عبد الله الخالدي، ط1، (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1416هـ).

5. ابن سيده، أبو الحسن، علي بن إسماعيل المرسي، **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/ 2000م).

6. ابن عطية، أبو محمد، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام الأندلسي، **المحرر الوجيز في**

تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422 هـ).

7. ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري، **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط20، (القاهرة: دار التراث، 1400هـ/ 1980م).

8. ابن كثير، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق محمد حسين شمس الدين، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ).

9. ابن منظور، أبو الفضل، محمد بن مكرم بن على، جمال الدين الأنصاري الرويفعى الإفريقي، **لسان العرب**، ط3، (بيروت: دار صادر، 1414هـ).

10. أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، تحقيق صدقي محمد جميل، د.ط، (بيروت: دار الفكر، 1420هـ).

11. أبو شُهبة، محمد بن محمد بن سويلم، **المدخل لدراسة القرآن الكريم**، ط2، (القاهرة: مكتبة السنة، 1423هـ/ 2003م).

12. الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقيق علي عبد الباري عطية، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ).

13. البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، **قواعد الفقه**، ط1، (كراتشي: الصدف ببلشرز، 1407هـ/ 1986م).

14. البغوي، أبو محمد، الحسين بن مسعود، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، تحقيق وتخريج محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، ط4، (د.م.: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1417هـ/ 1997م).

15. البيضاوي، أبو سعيد، ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418 هـ).

16- الدقر، عبد الغني بن علي، **معجم القواعد العربية في النحو والتصريف**، ط1، (دمشق: دار القلم، 1406هـ/ 1986م).

17- الراجحي، عبده، **التطبيق النحوي**، ط1، (القاهرة: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1420هـ/ 1999م).

18. الرازي، أبو عبد الله، زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، **مختار الصحاح**، تحقيق يوسف الشيخ محمد، ط5، (بيروت: المكتبة العصرية، 1420هـ / 1999م).

19. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1420هـ/ 2000م).

20. السمين الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، تحقيق أحمد محمد الخراط،

د.ط.، (دمشق: دار القلم، د.ت.).

21. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق فؤاد علي منصور، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/ 1998م).

22. الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي، **نحو مير**، ط1، (شيتاغونغ: مكتبة الفيصل، 1408هـ/ 1987م).

23. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، **فتح القدير**، ط1، (دمشق: دار ابن كثير، 1414هـ).

24. الصاحب بن عباد، إسماعيل، **المحيط في اللغة**، تحقيق محمد حسن آل ياسين، ط1، (بيروت: عالم الكتب، 1414هـ/ 1994م).

25. الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط1، (د.م.: مؤسسة الرسالة، 1420هـ/ 2000م).

26- الغلاييني، مصطفى بن محمد سليم، **جامع الدروس العربية**، ط28، (بيروت: المكتبة العصرية، 1414هـ/ 1993م).

27. الفارضي، شمس الدين محمد، **شرح الفارضي على ألفية ابن مالك**، تحقيق محمد مصطفى الخطيب، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1439هـ/ 2018م).

28. الفيروزآبادي، أبو طاهر، مجد الدين محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة،ط8، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1426هـ/ 2005م).

29. الفيومي، أبو العباس، أحمد بن محمد بن علي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، د.ط.، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.).

30. القرطبي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ/ 1964م).

31. الكرمي، مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد، **مسبوك الذهب في فضل العرب وشرف العلم على شرف النسب**، تحقيق نجم عبد الرحمن خلف، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، 1411هـ/ 1990م).

32. المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد، والسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، **تفسير الجلالين**، ط1، (القاهرة: دار الحديث، د.ت.).

33. النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، تحقيق يوسف علي بديوي، ط1، (بيروت: دار الكلم الطيب، 1419هـ/ 1998م).

34. تقي الدين الحصني، أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن، **القواعد**، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، 1418هـ/ 1997م).

35. عبد الصبور مرزوق، **موسوعة المفاهيم**

الإســـلامية العامة، د.ط.، (الجيزة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية 1422هـ/ 2001م).

36- عبد الواحد صالح، بهجت، **الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل**، ط2، (عمان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1418هـ).

Arrasikhun Journal، Special Issue, May 2026

ISSN: 2462-2508

علاقة المسؤولية الاجتماعية بالالتزام بحقوق الملكية الفكرية عند استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي: دراسة ميدانية على عينة من طلاب البكالوريوس

د.صقر مرزوق سعدي السلمي

أستاذ مساعد، قسم الخدمة الاجتماعية

الكلية الجامعية بالليث، جامعة ام القرى، المملكة العربية السعودية.

smsolmi@uqu.edu.sa

الملخص

هدفت هذه الدراسة إلى استكشاف طبيعة العلاقة بين المسؤولية الاجتماعية الرقمية والالتزام بحقوق الملكية الفكرية لدى طلاب البكالوريوس في سياق استخدامهم لتطبيقات الذكاء الاصطناعي التوليدي، من منظور سوسيولوجي يركّز على الفجوة بين التطور التكنولوجي السريع وبطء تكيف الأنساق القيمية والمؤسسية، متجاوزة المقاربات القانونية والتقنية التقليدية. وتهدف إلى تحليل طبيعة هذه العلاقة وأبعادها، من خلال فحص مستوى المسؤولية الاجتماعية الرقمية لدى الطلاب،ودرجة التزامهم بحقوق الملكية الفكرية، ودور العوامل الاجتماعية والمؤسسية (ثقافة الأقران، توجيهات الأساتذة، السياسات التوعوية) في تشكيل سلوكهم الأكاديمي. اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، وجمعت بياناتها عبر استبانة محكمة تم تطبيقها على عينة قوامها (237) طالباً من طلاب الكلية الجامعية بالليث، تمثل تخصصات ومستويات دراسية متعددة. أظهرت النتائج وجود فجوة بنيوية بين الوعي النظري المرتفع بالمخاطر الأخلاقية والقانونية والممارسات العملية المنخفضة نسبياً في الشفافية والتوثيق، كما كشفت عن علاقة ارتباطية قوية بين المسؤولية الاجتماعية الرقمية والالتزام بحقوق الملكية الفكرية تجاوزت قوتها التفسيرية 47% من التباين في السلوك الأخلاقي. وتوصلت الدراسة إلى أن ثقافة الأقران لها تأثير قوي في تشكيل التزام الطلاب الأكاديمي.

الكلمات المفتاحية : سوسيولوجيا الرقمنة، المسؤولية الاجتماعية الرقمية، حقوق الملكية الفكرية، الذكاء الاصطناعي التوليدي، ثقافة الأقران.

ISSN: 2462-2508

Abstract

This study aimed to explore the relationship between digital social responsibility and adherence to intellectual property rights among undergraduate students in the context of their use of generative artificial intelligence applications. It adopts a sociological perspective that focuses on the gap between rapid technological development and the slow adaptation of value and institutional systems, thereby moving beyond conventional legal and technical approaches. The study seeks to analyze the nature and dimensions of this relationship by examining students' levels of digital social responsibility, their degree of adherence to intellectual property rights, and the role of social and institutional factors—namely peer culture, faculty guidance, and awareness-raising policies—in shaping their academic behaviour. The study employed a descriptive-analytical approach and collected data through a validated questionnaire administered to a sample of 237 students from Al-Leith University College, representing a range of academic disciplines and study levels. The findings revealed a structural gap between high levels of theoretical awareness of ethical and legal risks and relatively lower levels of practical engagement with transparency and proper documentation. The results also indicated a strong correlation between digital social responsibility and adherence to intellectual property rights, with digital social responsibility accounting for more than 47% of the variance in ethical behaviour. The study further concluded that peer culture exerts a strong influence on shaping students' academic commitment.

Keywords: Sociology of Digitalization; Digital Social Responsibility; Intellectual Property Rights; Generative Artificial Intelligence; Peer Culture.

المقدمة

باتت تقنيات الذكاء الاصطناعي التوليدي تُشكّل ركيزةً متنامية في الممارسات الأكاديمية لطلاب الجامعات؛ إذ تكشف الإحصاءات الحديثة أن نحو 81% من الباحثين يُدمجون هذه الأدوات في ممارساتهم البحثية(Đerić et al., 2025) ، في حين رصدت دراسات مسحية ارتفاعاً في نسبة استخدام الطلاب لها من 38% إلى 52% في غضون عام واحد .(University of Northampton, 2024)

وقد انعكس هذا الانتشار المتسارع على طبيعة إنتاج المعرفة الأكاديمية وتداولها بصورة لم تسبق لها مثيل، مُفرِزاً إشكاليات جوهرية حول مفهوم التأليف وحدود الأمانة العلمية وحقوق الملكية الفكرية في البيئة الرقمية.

غير أن الأخطر في هذا التحول ليس انتشار الأدوات ذاتها، بل الفجوة المتسعة بين سرعة هذا الانتشار وبُطء استجابة المنظومة القيمية والمعيارية الأكاديمية له؛ فطلاب البكالوريوس –وهم الفئة الأكثر تفاعلاً مع هذه التقنيات– يجدون أنفسهم في بيئة يتراجع فيها الالتزام الفعلي بحقوق الملكية الفكرية رغم امتلاكهم قدراً من الوعي النظري بمبادئ النزاهة الأكاديمية(Đerić et al., 2025) ، كما تتشكّل لديهم "منطقة رمادية" في تصور ملكية المحتوى المنتَج آلياً.(Hwang, et al., 2025)

وفي ضوء ما سبق تحاول الدراسة الحالية فهم العلاقة بين مستوى المسؤولية الاجتماعية الرقمية لدى طلاب البكالوريوس ودرجة التزامهم بحقوق الملكية الفكرية في ضوء استخدامهم لأدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي، من خلال تأصيل سوسيولوجي يربط بين البنية الاجتماعية المؤسسية والفاعلية الفردية في الفضاء الرقمي الأكاديمي.

مشكلة الدراسة:

أفرزت التطورات التكنولوجية المتلاحقة واقعاً عالمياً جديداً أحدث تغييرات غير مسبوقة لم يقتصر أثرها على التقنية فقط بل امتد إلى كافة جوانب الحياة، حيث يأتي أحد أهم هذه التغييرات الانتشار المتسارع لاستخدامات الذكاء الاصطناعي التوليدي في البيئة الأكاديمية. وبلا شك فإن التطور في هذه الأدوات لا يواكبه تغيير مماثل في الأنظمة المؤسسية والثقافة التقنية للأفراد، وهنا يمكن النظر لهذا التغير في ضوء ما يسميه العالم أوجبرن (Ogburn, 1923) بـ "التخلف الثقافي"والذي يعني أن الثقافة المادية وهي تقنيات توليد المحتوى، تتقدم بشكل أسرع من الثقافة غير المادية التي تشمل القيم والمعايير والمؤسسات، مما نتج عنه لبس في مفهوم حقوق التأليف، واختلاف تصورات الطلاب بين ما هو انتهاك لحقوق للملكية الفكرية في هذا السياق وما ليس انتهاكًا .

وبرغم إدراك الطلاب لمبادئ النزاهة الأكاديمية إلا أن معرفتهم بحقوق الملكية الفكرية وكيفية تطبيقها في البيئة العلمية قد تكون مختلفة (Đerić et al., 2025) ، هذه الفجوة بين ما يعرفه الطلاب وبين ما يمارسونه فعلياً لا تعود إلى الطالب نفسه فقط؛ بل تساهم فيها البيئة الاجتماعية والمؤسسية التي يعيش فيها والتي بلا شك تشمل تفاعلات الأقران، وتوجيهات الأساتذة، والسياسات المتاحة، وكلها عوامل تساهم في تحديد ما هو سلوك رقمي مقبول وما هو غير

ذلك. ومن هذا المنطلق يأتي الالتزام بحقوق الملكية الفكرية كظاهرة اجتماعية بامتياز، وليس مجرد مسألة قانونية أو تقنية.

وفي ضوء ما سبق، يمكن النظر للمسؤولية الاجتماعية الرقمية بأنها الإطار الذي يربط بين وعي الطالب بالآثار الأخلاقية والقانونية لاستخداماته الرقمية وبين ممارساته الفعلية داخل الفضاء الأكاديمي (Kijewski et al., 2025). لذلك، تسعى هذه الدراسة إلى القاء الضوء على علاقة المسؤولية الاجتماعية الرقمية لطلاب البكالوريوس ومدى التزامهم بحقوق الملكية الفكرية عند استخدامهم للذكاء الاصطناعي التوليدي للأغراض العلمية.

الأهمية النظرية:

تكمن الأهمية النظرية لهذه الدراسة فيما يمكن أن تسهم به من إثراء الأدبيات السوسيولوجية العربية حول طبيعة العلاقة بين توظيف طلاب البكالوريوس لأدوات الذكاء الاصطناعي في البيئة الأكاديمية والالتزام بالملكية الفكرية وما نتج عنها من ظهور مفاهيم جديدة سعياً لتقديم إضافة علمية و نموذجاً تحليلياً يربط مفهوم المسؤولية الاجتماعية الرقمية بالالتزام بحقوق الملكية الفكرية في سياق رقمي متجدد، مما يُثري نظرية الضبط الاجتماعي بأبعادها الرقمية في البيئة الجامعية.

الأهمية التطبيقية:

تتمثل الأهمية التطبيقية فيما يمكن أن تقدمه هذه الدراسة من فهم لطبيعة العلاقة بين استخدامات الذكاء الاصطناعي التوليدي والالتزام بحقوق الملكية الفكرية وتقديم التوصيات اللازمة للمؤسسات الأكاديمية تجاه التدخل المؤسسي الموجَّه عبر تفعيل آليات التنشئة الاجتماعية الرقمية، وتقديم توصيات من شانها إفادة الجهات التعليمية والإشرافية بهدف تحقيق أقصى استفادة من توظيف أدوات الذكاء الاصطناعي مع تعزيز حماية حقوق الملكية الفكرية عبر تفعيل المسؤولية الاجتماعية لدى الطلاب.

أهداف الدراسة

تنطلق الدراسة الحالية من هدف رئيس وهو محاولة استكشاف طبيعة العلاقة التفاعلية بين المسؤولية الاجتماعية الرقمية والالتزام بحقوق الملكية الفكرية لدى طلاب البكالوريوس في سياق استخدامهم لتطبيقات الذكاء الاصطناعي التوليدي، وينبثق منه الأهداف الفرعية الآتي:

1. الكشف عن مستوى المسؤولية الاجتماعية الرقمية لدى طلاب البكالوريوس عبر أبعادها الثلاثة: (الأخلاقية، القانونية، والاجتماعية).
2. التعرف على درجة الالتزام بحقوق الملكية الفكرية من خلال ما يعرفه الطالب وما يمارسه فعلياً في البيئة الرقمية.
3. الكشف عن أنماط توظيف الطلاب لتقنيات الذكاء الاصطناعي التوليدي، وطبيعة استخداماته
4. الكشف عن دلالات الفروق بين مستويات المسؤولية الرقمية والالتزام بالملكية الفكرية تبعاً للمتغيرات الديموغرافية والأكاديمية.
5. التعرف على طبيعة العلاقة الارتباطية بين أبعاد المسؤولية الاجتماعية الرقمية والالتزام بحقوق الملكية الفكرية.
6. تحديد العوامل الاجتماعية والمؤسسية الأكثر

إســـهاماً في تفســـير التباين في درجة التزام طلاب البكالوريوس بالملكية الفكرية.

تساؤلات الدراسة

الســـؤال الرئيس :ما طبيعة العلاقة بين مســـتوى المســـؤولية الاجتماعية الرقمية ودرجة الالتزام بحقوق الملكية الفكرية لدى طلاب البكالوريوس في ظل استخدامهم لأدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي للأغراض الأكاديمية؟

الأسئلة الفرعية:

1. ما مستوى المسؤولية الاجتماعية الرقمية لدى طلاب البكالوريوس في سياق استخدامهم لتطبيقات الذكاء الاصطناعي التوليدي؟
2. ما درجة معرفة طلاب البكالوريوس بحقوق الملكية الفكرية في الممارسات الأكاديمية والرقمية أثناء استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي؟ ؟
3. ما درجة الالتزام بحقوق الملكية الفكرية في الممارســـات الأكاديمية والرقمية لدى طلاب البكالوريوس أثناء اســـتخدام أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي؟
4. هل توجد فروق ذات دلالة إحصـــائية في مستوى المسؤولية الاجتماعية الرقمية ودرجة الالتزام بحقوق الملكية الفكرية تُعزى إلى المتغيرات الديموغرافية والأكاديمية؟
5. هل توجد علاقة ارتباطية ذات دلالة إحصائية بين مســـتوى المســـؤولية الاجتماعية الرقمية ودرجة الالتزام بحقوق الملكية الفكرية؟
6. هل يختلف مســـتوى الالتزام بحقوق الملكية الفكرية باختلاف كثافة اســـتخدام الطلاب لأدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي وأنماطه؟
7. ما العوامل الاجتماعية والمؤســـســـية الأكثر ارتباطاً بمستوى التزام الطلاب بحقوق الملكية الفكرية في البيئة الرقمية؟

مصطلحات الدراسة:

مفهوم الذكاء الاصطناعي التوليدي: يُعرَّف الذكاء الاصـــطناعي التوليدي: بأنه منظومة من النماذج الحاسوبية القادرة على إنتاج محتوى جديد نصياً أو مرئياً أو صـــوتياً اســـتجابةً لمدخلات المســـتخدم، بالاعتماد على أنماط إحصـــائية مســـتخلصـــة من بيانات تدريب ضـــخمة (Hadinejad et al., 2025).ويميز قانون الذكاء الاصطناعي الأوروبي هذه التقنية بوصـــفها "نوعاً فرعياً من نماذج الأســـاس (Foundation Models)مصـمماً خصـيصـاً لتوليد محتوى معقد بدرجات متفاوتة من الاســـتقلالية " (European Commission, 2023).والســـمة الجوهرية التي تميزها عن النماذج التقليدية هي انتقالها من تصـــنيف البيانات وتحليلها إلى إنتاج بيانات جديدة تحاكي الإبداع البشري (Zhong, & Rosli, 2025).

ويعرف مفهوم الذكاء الاصـطناعي التوليدي(إجرائياً) في هذه الدراســـة بأنه مجموعة الأنظمة والأدوات والمنصـــات الرقمية التي تعتمد على خوارزميات الكترونية مثل:Chat GPT،Google Gimini ولديها القدرة على توليد المحتوى بكل أنواعه والتي يوظفها طلاب مرحلة البكالوريوس في الأعمال الأكاديمية ويتم ممارســـة التعامل مع مخرجات تلك الأدوات بالتوثيق والالتزام بقوانين الملكية الفكرية في

ضـوء سـياسـة الملكية الفكرية وكل ذلك من مبدأ تحقيق المسؤولية الاجتماعية.

مفهوم تطبيقات الذكاء الاصـطناعي التوليدي في البيئة الأكاديمية:

توزع اسـتخدامات هـذه الأدوات في السـياق الأكاديمي على ثلاثة محاور رئيسة:

أولها: دعم الإنتاجية البحثية من خلال تلخيص الأدبيات وتوليد الأفكار وكتابة الأكواد وتقليص الجهد التكراري(Doskaliuk et al., 2025) .

وثانيها: الدعم اللغوي والمعرفي الذي يشمل تحسين الصياغة وتجاوز الحواجز اللغوية وتعزيز الشمولية في التواصل العلمي(Mhlanga, 2023).

وثالثها: الدعم التعليمي المتمثل في تقديم تغذية راجعة فورية وتصميم تقييمات وتيسير التعلم الذاتي للطلاب (Baidoo & Ansah, 2023; Michel et al., 2023)، غير أن هذه الإمكانات تقترن بتحديات أخلاقية جوهرية، أبرزها: الغموض المتزايد حول مفهوم التأليف، وضعف الشفافية في توثيق الاستخدام، وانتهاك حقوق الملكية الفكرية، وتراجع التفكير النقدي الأصيل (Tlili et al., 2023; Chan & Lee, 2023).ومن منظور سوسيولوجي، يُمثّل هذا الواقع تجلياً صريحاً لمفهوم التخلف الثقافي (Ogburn, 1923)، إذ يتسارع التطور التقني بوتيرة تفوق قدرة المنظومة القيمية والمعيارية الأكاديمية على استيعابه وضبطه.

ثانياً: المسـؤولية الاجتماعية الرقمية: يعد مفهوم المسؤولية الاجتماعية الرقمية **(Digital Social Responsibility)** امتداداً لمفهوم المسؤولية الاجتماعية التقليدية في سياق التحول الرقمي المتسارع، حيث اتسعت دائرة التأثير الأخلاقي والاجتماعي للسلوك الفردي لتتجاوز الفضاء المادي إلى الفضاء الإلكتروني .(Kijewski et al., 2025) وتتعدد تعريفات المسؤولية الاجتماعية الرقمية تبعاً للمقاربة النظرية المعتمدة فمن زاوية المسؤولية الأخلاقية تُعرَّف بأنها "الاستخدام الأخلاقي والمسؤول للتكنولوجيا الرقمية والبيانات، " (Puriwat & Tripopsakul., 2022)، ومن زاوية الوعي والممارسة تُعرَّف بأنها "وعي الأفراد بالآثار الاجتماعية لممارساتهم الرقمية، والتزامهم بالمعايير الأخلاقية والقانونية المنظِّمة للسلوك في الفضاء الإلكتروني .(Kijewski et al., 2025) "، ويظل البعد القانوني بما يتضمنه من الالتزام بحقوق الملكية الفكرية يمثل ركيزة أساسية للمسؤولية الاجتماعية الرقمية، وأن الثقافة الرقمية السائدة في البيئة المؤسسية تؤدي دوراً وسيطاً في تعزيز هذا الالتزام أو إضعافه.(Puriwat & Tripopsakul., 2022) ، وتكتسب المسؤولية الاجتماعية الرقمية في البيئة الجامعية أهمية مضاعفة، إذ أثبتت الدراسات أن جميع أبعادها تؤثر تأثيراً مباشراً وغير مباشر على جودة التعليم الرقمي، وأن الثقافة الرقمية المؤسسية تتوسط هذه العلاقة.(Puriwat & Tripopsakul, 2022)

ويعرف الباحث مفهوم المسـؤولية الاجتماعية الرقمية (إجرائياً): بأنها وعي طلاب البكالوريوس بالآثار الأخلاقية والاجتماعية والقانونية لاستخدامات أداوت الذكاء الاصطناعي التوليدي في البيئة الاكاديمية وامتثالهم لها، بما يساهم في حفظ

حقوق الملكية الفكرية والمشاركة الاجتماعية المسؤولة في الفضاء الالكتروني.

ثالثاً: حقوق الملكية الفكرية والأمانة العلمية في بيئة الذكاء الاصطناعي: تعرف حقوق الملكية الفكرية(Intellectual Property Rights) بأنها: منظومة الحقوق القانونية المرتبة على الإنتاج الفكري للمبدعين لحماية إنتاجهم الفكري بجميع أنواعه .(Nyaboke, 2025) وهذه الحقوق يمكن تصنيفها إلى قسمين وهي: **حقوق المؤلف** (Copyright) الذي يندرج تحتها المصنفات الأدبية والعلمية والفنية وما يلحق بها من المصنفات المشتقة، والقسم الاخر هو: **الحقوق الصناعية**(Industrial Property) التي تشمل براءات الاختراع والعلامات التجارية والأسماء الصناعية.

مفهوم الالتزام بحقوق الملكية الفكرية: (إجرائياً) في هذه الدراسة: هو درجة التزام طلاب البكالوريوس بالمعايير القانونية والأخلاقية المنظمة لاستخدام الإنتاج المعرفي في أعمالهم الأكاديمية مهما كان مصدره الذي يتحدد في البعد المعرفي المتمثل في وعي الطلاب بقوانين الملكية الفكرية وانماط الانتحال وقواعد التوثيق، والبعد السلوكي المتمثل في الممارسات الفعلية وتجنب الانتحال والافصاح عن استخدام الذكاء الاصطناعي في الأعمال الأكاديمية.

الإطار النظري والدراسات السابقة:

أولاً: حقوق الملكية الفكرية

تتمثل حقوق الملكية الفكرية في العائد على الإبداع البشري وتنقسم هذه الحقوق إلى حقوق مادية تتمثل في عوائد لصاحب الإبداع لقاء إبداعاته ، والقسم الآخر هي حقوق أدبية تتمثل في أبوة المصنفات ونسبتها لصاحبها، ويعد قانون الملكية الفكرية هو الأداة الرئيسية التي تحمي ما ينتجه العقل البشري وإبداعات، وهذا القانون يمنح كل شخص حق الاستفادة من عمله ويمنع أي استغلال دون إذن مسبق(الصغير،2016).، و تنقسم حقوق الملكية الفكرية إلى حقوق أدبية وفنية، وحقوق صناعية تشمل براءات الاختراع والعلامات التجارية والتصاميم الصناعية. ومع تسارع التحول الرقمي ظهرت تحديات جديدة لحماية الحقوق في الفضاء الإلكتروني، لذلك، نحتاج إلى تعزيز الوعي بحقوق الملكية الفكرية2023 (WIPO).

ويأتي الالتزام بحماية الملكية الفكرية في مؤسسات التعليم العالي كجزء من ضمان الجودة حيث تعرف بأنها التزام المؤسسة التعليمية ومنسوبيها بضمان أن ممارسات التعلم والتدريس والبحث تقوم على الصدق والأمانة والاحترام المتبادل وفق ثلاثة مبادئ سوسيولوجية: الصدق الفكري بتمثيل الجهد والفهم بدقة، واحترام الملكية الفكرية للأخرين مع التوثيق للأفكار والمعلومات، والمسؤولية الشخصية بتحمل نتائج الممارسات الأكاديمية (خفاجي،2024)

الانتحال العلمي(Plagiarism):

يعرف الانتحال العلمي بأنه استخدام أفكار الآخرين أو جزءا من إبداعهم الفكري بصفتها انتاجاً ذاتياً دون توثيق المصدر الأصلي(الفيل،2024)، ويمكن تصنيف الانتحال العلمي وفق خمسة أشكال رئيسية:

1. الانتحال الحرفي: نسخ النص كماهو دون توثيق
2. الانتحال الكلي: ادعاء عمل شخص بالكامل

3. الانتحال الفسيفسائي: دمج أجزاء من مصادر متعددة مع إعادة صياغة جزئية تخفي الاقتباس
4. الانتحال الذاتي: إعادة تقديم عمل سابق دون إذن كتابي
5. الانتحال غير المقصود: الإخفاق في التوثيق الصحيح دون نتيجة مسبقة(الفيل،2024)

ومن الملاحظ أن هذه الأنماط اكتسبت أبعاداً جديدة في عصر استخدامات الذكاء الاصطناعي حيث يوجد نوع من اللبس لدى الطلاب في حدود الانتحال لاسيما في ظل توفر المعلومات بدون قيود **التوثيق العلمي**: أحد أهم حماية الأفكار في الأعمال الأكاديمية هو التوثيق العلمي الذي يعني الإشارة المرجعية إلى المصادر التي استقى منها الباحث معلوماته، وكل ذلك بهدف الاعتراف بملكية الآخرين وحمايتها وتمكين القارئ من التحقق من مصدرها(خفاجي،2024)، وبالتالي يؤدي التوثيق للمصادر العلمية عدة وظائف أحدها وظيفة أخلاقية تتمثل في تعزيز قيمة الأمانة العلمية، وأيضاً وظيفة معرفية في تراكم المعرفة من مصادر متعددة في شكل تراكم علمي معرفي (خفاجي،2024)، ويتخذ التوثيق العلمي أشكالا متعددة أشهرها نظام التوثيق الخاص بجمعية علم النفس الأمريكية أسلوب(APA) وهو السائد في استخدامات العلوم الاجتماعية بالإضافة إلى أسلوب(AML).

ومن هذا المنطلق نجد أن الذكاء الاصطناعي التوليدي أفرز تحدياً جديداً في حقوق الملكية الفكرية يمكن تصنيفه وفق ثلاثة جوانب متشابكة وهي: إشكالية التأليف المتعلقة بمن يعد مؤلفاً حقيقياً للمحتوى المنتج بمشاركة الآلة، وإشكالية النسب المتعلقة بكيفية توثيق الاستخدام بأمانة، وإشكالية الملكية الفكرية المتعلقة بحق المؤلف للمحتوى المولد آلياً انطلاقا من بيانات مرخصة(زلط،2026).

وفي ضوء ما سبق قد يتشكل نوع من الإشكاليات الجديدة لدى الطلاب تجاه التعقيد الناتج عن استخدامات الذكاء الاصطناعي في توفير المعلومة والتحقق من مصادرها، مما يعكس وجود منطقة رمادية تفتقر إلى إطار معياري واضح (Chan & Lee, 2023). وبرغم ذلك يبقى المبدأ الأساسي بأنه يجب على الطالب الإفصاح عن كيفية استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي في عمله، ووصف المدخلات المقدمة لهذه الأنظمة وتوضيح آلية التحقق من المحتوى المنتج ودمجه(خفاجي،2024)

وتأسيساً على ما سبق، ترتكز الدارسة الحالية على تناول متغيرات الدراسة من زاوية سوسيولوجية حيث يمثل الذكاء الاصطناعي التوليدي التحول المادي وما صاحبه من إشكاليات تتعلق بالأمانة العلمية في حين أن القواعد المنظمة لها تتمثل في الثقافة غير المادية التي تتسم بالبطء في التغيير، وتحاول هذه الدراسة ردم الفجوة لهذا التحول لتأتي المسؤولية الاجتماعية الرقمية كمتغير وسيط وضابط أخلاقي لدى الطالب مستخدم الذكاء الاصطناعي وبما يسد الفجوة بين التغير التقني والامتثال القيمي وهو ماتسعى لاستكشافه هذه الدراسة.

النظريات المفسرة للدراسة:

عند تناولنا لظاهرة الذكاء الاصطناعي وانعكاساتها على استخدامات المعرفة العملية نجد أنه يمكن

تفسيرها من زوايا متعددة ولكون هذه الدراسة من الدراسات الاجتماعية لذلك سنتناول بعض الأطر النظرية الأقرب اجتماعياً لتفسير استخدامات الطلاب للذكاء الاصطناعي وتفعيل المسؤولية الاجتماعية كضابط داخلي لحفظ حقوق الملكية الفكرية.

اولاً: نظرية التخلف الثقافي:(Cultural Lag Theory):

من النظريات التي يمكن أن تفسر ظاهرة التقدم التقني للذكاء الاصطناعي مقابل بطء التحديث في الأنظمة المكتوبة والمنظمة له هي نظرية التخلف الثقافي التي صاغها العالم "أوجبرن"(Agburn,1923) حيث يرى أن هناك تفاوتاً في معدلات التغيير بين مكونات الثقافة بشقيها المادي وغير المادي موضحاً أن الثقافة المادية التي تشمل التقنيات والأدوات والبنية التحتية تتسم بالتغيير السريع تفوق قدرة الثقافة غير المادية على المواكبة والتي بطبيعة الحال تشمل القيم والتشريعات وأنماط التنظيم الاجتماعي وتتسم بدرجة أعلى من الثبات والمقاومة للتغير كونها متجذرة في العادات الاجتماعية والهوية المجتمعية (الطنطاوي،2010) وبالتالي تحدث فجوة في نوع التغيير تعرف بأنها حالة من التخلف الثقافي، وهي الفترة التي يعيش فيه المجتمع حالة من سوء التكيف اذ تظل الأطر القيمية والمؤسسية والتشريعية لا تواكب التغييرات التكنولوجية، حيث حدد "اوجبرن" آلية التغير في ثلاث عمليات متسلسلة وهي: الاختراع بوصفه توليفاً بين عناصر ثقافة قائمه، والانتشار بوصفه انتقالاً للابتكار، والتكيف بوصف الاستجابة التي تقدمها الجوانب غير التقنية للثقافة تجاه الاختراع الجديد، وأن أي تأخير في مرحلة التكيف هذه ينتج عنها التخلف الثقافي (الطنطاوي،2010) ،ويظهر ذلك واضحاً في العصر الرقمي حين يتسع انتشار التقنية الرقمية في الاستخدامات العلمية قبل أن تتمكن السياسات المؤسسية من مواكبة هذا التغيير وتنظيمه

وتمثل هذه النظرية الإطار التفسيري للدراسة الحالية اذ تتجلى بوضوح في تفسير مشكلة البحث من خلال الآتي:

1- الثقافة المادية: والمتمثلة في أدوات الذكاء الاصطناعي التي تشهد تغيرات مستمرة وبوتيرة غير مسبوقة لاسيما في الاستخدامات العلمية وإنتاج المعرفة وتداولها

2- الثقافة غير المادية: المتمثلة في القيم والتشريعات المرتبط بالأمانة العلمية وحقوق الملكية الفكرية وهي المتغير الأقل تغييراً والمتجذر في التقاليد الأكاديمية والتي هي أمام تحديات جيدة نشأت بفضل الذكاء الاصطناعي تتعلق بالتأليف والانتحال (Hwang, et al., 2025).

3- الفجوة(التخلف الثقافي): وتبرز من خلال الإمكانات الهائلة لأداوات الذكاء الاصطناعي التوليدي وبين تأخر التنظيم والتشريعات في مواكبتها، وتظهر ميدانيا في التباين بين وعي الطلاب بمبادئ النزاهة الأكاديمية والتطبيق الفعلي لحقوق الملكية الفكرية عند التعامل مع الذكاء الاصطناعي (Đerić et al., 2025).

وتأسيساً على ما سبق تتبنى الدراسة الحالية توظيفا نقديا للنظرية فهي لا تفترض ان الطلاب ضحايا

سلبيون للفجوة التكنولوجية بل تنظر إلى هذه الفجوة بوصفها سياقاً بنيوياً يمارس فيه الطلاب فاعليتهم الاجتماعية بدرجات متفاوتة في الوعي والالتزام كنظره كلية للظاهرة المدروسة.

نظرية التفاعلية الرمزية:

تنظر النظرية التفاعلية الرمزية للتفاعل الاجتماعي الذي ينصب على بناء المعاني في تفاعلات الأفراد اليومية فتصبح المعاني هي المفسرة للسلوك، حيث يرى"جورج ميد" أن الذات الإنسانية نتاج اجتماعي وتتشكل من خلال التفاعل مع الاخرين، وقد صاغ "هربرت بلومر" مصطلح التفاعل الرمزي وحول أفكار ميد إلى منظومة نظرية للتفاعل الرمزي في ثلاث نقاط رئيسية وهي:

1- الفعل المبني على المعنى لدى الفاعل: ويفسر تصرفات الأفراد تجاه الأشياء على أساس المعاني التي تحملها تلك الأشياء، لا على أساس خصائصها الموضوعية، فأدوات الذكاء الاصطناعي ليست محايدة في ذهن الطالب بل تحمل معنى مسبقاً يحدد كيفية التعامل معها.

2- المعاني نتاج التفاعل الاجتماعي: تنبثق وتتأصل المعاني من خلال التفاعل الاجتماعي بين الفرد والأخرين وبالتالي يتعلم الطالب ماذا يعني (الانتحال والأمانة الأكاديمية) من خلال اندماجه في الثقافة الأكاديمية لا من خلال قراءة اللوائح وحدها

3- المعاني تدل على التفسير: لا يستقبل الفرد المعاني جاهزة بل يخضعها لعملية تفسيرية مستمرة تتخذ يقيم فيها العواقب قبل أن يقرر كيفية التصرف وهذا قد يتسبب في تباين الاستجابات بين الطلاب (الخولي،202)

ويمكن تلخيص نظرة التفاعلية الرمزية لتفسير الدراسة الحالية كونها تتخذ أداوت لتحليل والتي من ابرزها (الذات) وتمثل قدرة الفرد على النظر إلى نفسه من منظور الاخرين، ففي حين يواجه الطالب قراراً أخلاقياً بشان توثيق استخدامه للذكاء الاصطناعي يدور صراع بين رغبته في تحقيق النتيجة بأقل جهد وبين امتثاله لمعايير النزاهة الأكاديمية، حيث نتناول ذلك بشئ من التفصيل لتوضيحه كالآتي:

الذات: هي قدرة الشخص على النظر إلى نفسه كما يراه الآخرون، ثم الحكم على تصرفاته .الذات تتكوّن من جزأين" :الأنا (I) "وهو الجانب العفوي المبدع، و"الآخر (Me) "وهو الجانب الذي يعكس توقعات المجتمع ومعاييره داخل الشخص (Mead, 1934). وفي سياق الدراسة الحالية عندما يواجه الطالب سؤالًا أخلاقيًا حول توثيق استخدامه للذكاء الاصطناعي فإنه تتصادم الأنا العفوية التي تريد إنجاز النتيجة بأقل جهد مع –الأنا التي تعكس توقعات الآخرين– الذي تذكره بضرورة الالتزام بالنزاهة الأكاديمي.

الموقف: يرى "توماس "Thomas, D " بأنه يتصرف الأفراد حسب تعريفهم للموقف، بافتراض أنه: "إذا عرّف الناس المواقف على أنها حقيقية، فإنها تصبح حقيقية في نتائجها (Thomas, 1928)) وفي ضوء ذلك فإن الفكرة تساعدنا في فهم كيف يحدد الطلاب استخدام الذكاء الاصطناعي في أعمالهم الأكاديمية وهل يتاح لهم ذلك بشكل مطلق أو ينظر

له على أنه(غش)حيث إن تعريفنا هنا يحدد ممارساتهم الفعلية.

أخـذ دور الآخر: يرى العـالم(بلومر– Blumer, 1969) أن قدرة الشـخص على تخيل نفسـه مكان الآخرين وكيف ينظرون إلى أفعاله هي أسـاس الوعي الأخلاقي الاجتماعي وتساعد على تنمية الذات من خلال مفهوم أخـذ دور الآخر، وهنـا يظهر كيف يراقب الطالب نفسـه من منظور الأسـتاذ أو الزميل عنـدمـا يتـخـذ قـراراً باسـتـخـدام الـذكـاء الاصطناعي(عبدالجواد،2005).

وفي ضـوء ما سـبق يمكن تفسـير النظرية التفاعلية الرمزية لظاهرة الالتزام بحقوق الملكية الفكرية عند اسـتخدامات الذكاء الاصـطناعي في الأعمال الأكاديمية في ضـوء المسـؤولية الاجتماعية من خلال إجابات واضحة لثلاث إشكاليات أساسية في هذه الدراسـة: أولاً: شـرح الفجوة بين الوعي والممارسـة، بحقيقة مفادها أن الطالب لا يطبق المعرفة النظرية عن حقوق الملكية الفكرية مباشـرة؛ بل يمر بعملية تفسـير لمعاني اجتماعية لتعريف موقفه كطالب امام زملائه واساتذته.

ثانياً: دور الزملاء والأسـاتذة في تشـكيل المعاني: حيث "تنظر التفاعلية الرمزية إلى أن الواقع الذي يتعامل مع الفرد هو الذي يتشـارك فيه الرموز والمعاني(الخولي،مرجع سـابق). وبالتالي ثقافة الزملاء داخل الصـف وتوجيهات الأسـاتذة غير الصـريحة تشـكل مرجعاً مهماً للطالب لتحديد معنى السـلوك الرقمي المقبول مما نخلص معه إلى أن الطالب يبني معنى مختلف تماماً عن المعنى الذي تروج له البيئة الأكاديمية من حيث التشـدد والافصـاح من خلال تعاملات اليومية في البيئة الأكاديمية ومدى الالتزام داخلها.

ثالثاً :فهم المنطقة الرمادية في تصورات الطلاب حول تعريفات متضـاربة تشـكّلت في بيئة أكاديمية لم تحدد بعد معنى التأليف ولا معنى التوثيق في عصـر الذكاء الاصطناعي وتحتاج إلى توضيحها للطلاب.

المـواطـنـة الـرقـمـيـة (Digital Citizenship Framework):

مفهوم المواطنة الرقمية في الأدبيات السـوسـيولوجية يفسـر الحاجة المتزايدة لتحديد القيم والسـلوكيات المستخدمة في الفضاء الإلكتروني لإضفاء بعداً قيماً والتزاماً اجتماعياً عند التعامل مع التكنولوجيا من أجل دمج الأخلاق في الاسـتخدامات الرقمية. وهناك تعريفات متعدد لتعريف المواطن الرقمي من أهمها التعريف الـذي يرى ان المواطن الرقمي هو الشـخص الذي يطور المهارات والمعرفة لاسـتخدام التكنولوجيا الرقمية بفعالية، خاصـة بهدف المشـاركة المسؤولة في الأنشطة الاجتماعية والمدنية (Ribble, 2015)، ويفسـر ذلك أن المواطنة في العصـر الرقمي تشـمل مجموعة كاملة من الحقوق والمسـؤوليات المتشـابكة؛ لكل شـخص حق الوصـول إلى التكنولوجيا والحصول على المعرفة بالإضافة إلى حقه في التعبير في الفضاء الإلكتروني .بالمقابل، يتحمل كل شخص مسؤولية احترام حقوق الآخرين و مسؤولية الالتزام بالمعايير الأخلاقية والقانونية التي تنظم الفضاء الإلكتروني .(Ghanem, 2021). وفي ضوء ذلك تأتي العلاقة بين الحق والمسـؤولية هي ما يميز المواطنة

الرقمية عن مجرد الكفاءة التقنية .هذه العلاقة تجعل المواطنة الرقمية أداة تحليلية تساعد على فهم سلوك الطلاب في السياق الأكاديمي الرقمي.

في دراستنا الحالية ينظر للطالب بصفته مواطن رقمي له من الحق ما يقابله من المسؤوليات فهو إطار مفاهيمي يحدد القيم والمعايير التي ينبغي أن يتبناها الطلاب، وهذه الدراسة تركز على ثلاثة أبعاد مترابطة، وهي البعد الأول: القانون الرقمي الذي يتضمن القوانين التي تنظم استخدام التكنولوجيا خاصةً القضايا المتعلقة بحقوق الملكية الفكرية (Ribble, 2015)هذا البعد يربط مباشرة بين مفهوم المواطنة الرقمية والالتزام بحقوق الملكية الفكرية، حيث يعكس احترام حقوق الملكية مستوى الوعي الرقمي لدى الأفراد. البعد الثاني: المعرفة الرقمية: والتي تتعدى الكفاءة التقنية إلى التفكير النقدي في المحتوى الرقمي والتمييز بين المعلومات الموثوقة والمعلومات المضللة، والتفرقة بين فهم كيفية عمل التكنولوجيا و تأثيراتها(Ghanem, 2021).

وفي سياق استخدامات الذكاء الاصطناعي التوليدي، تعني المعرفة الرقمية قدرة الطالب على التمييز بين المحتوى البشري والمحتوى المولَّد آلياً بهدف فهم الآثار الأخلاقية المترتبة على استخدامه سعياً لاستيعاب الفرق بين الحقوق والمسؤوليات الرقمية) (Jones & Mitchell, 2016، لا سيما في ضوء انتشار استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي في الجامعات مما أدى هذا الانتشار إلى توسيع مفهوم المواطنة الرقمية لتشمل تحديات جديدة لم تكن معروفة من قبل، حيث أظهرت الدراسات الحديثة بُعدين جديدين.

البُعد الأول هو: المواطنة الرقمية الأخلاقية في بيئة الذكاء الاصطناعي؛ "تحتاج المواطنة الرقمية الأخلاقية إلى وعي أكبر حول توثيق استخدام الأدوات ونسبة المحتوى المولَّد آلياً" .(Itmeizeh, 2025) .

البُعد الثاني هو: المواطنة الرقمية الخضراء (Green Digital Citizenship)؛ تربط المواطنة الرقمية الخضراء الاستخدام المسؤول للتكنولوجيا بالوعي بالبصمة البيئية للأنظمة الذكية التي تستهلك طاقة كثيرة (زلط، 2026)

وفي ضوء ما سبق يتضح أن فكرة المواطنة الرقمية ليست فكرة ثابتة بل هي نظام قيم يمكن تطويره ليتكيف مع تغيرات الفضاء الرقمي مما يجعل فكرة المواطنة الرقمية تتماشى مع فكرة التخلف الثقافي،التي تقول إن القيم غير المادية تستطيع اللحاق بالتطور التكنولوجي، لكن بوتيرة أبطأ.

إن فهم المواطنة الرقمية يساعد على شرح مشكلة الدراسة الحالية من خلال زاويتين تحليليتين متكاملتين :أولاً: تحديد مستوى الالتزام القيمي لدى الطلاب: وهذا يساهم في تحديد الفجوة بين السلوك الرقمي الأكاديمي المسؤول والسلوك الفعلي للطلاب، فالطالب الذي يمتلك مواطنة رقمية ناضجة يعرف أن استعمال الذكاء الاصطناعي في الأعمال الأكاديمية دون إظهار ذلك يُعد خرقاً لمسؤولياته الرقمية، بل هو أيضاً مخالفة للائحة.

أما الطالب الذي لديه مواطنة رقمية محدودة، فيرى هذا الاستخدام مجرد سلوك تقني لا يحمل أي بعد أخلاقي.

ثانياً: تفسير دور العوامل المؤسسية :يوضح النظام أن المواطنة الرقمية ليست صفة فطرية، بل نتعلمها من خلال التعليم داخل المؤسسة؛ لذلك يستخدم الطالب القواعد الأكاديمية وتوجيهات الأساتذة والبرامج التثقيفية وكلها طرق تعلم تساعد على بناء مواطنة رقمية مسؤولة (Jones & Mitchell, 2016) .

وفي ضوء ما سبق، يمكن أن تتكامل النظريات أعلاه لتفسر دور المسؤولية الاجتماعية لدى طلاب البكالوريوس في الالتزام بحقوق الملكية الفكرية عند استخدام أداوت الذكاء الاصطناعي التوليدي حيث تقدم نظرية التخلف الثقافي "أوجبرن" تفسيراً شاملاً للإطار البنيوي للظاهرة، أي التفاوت بين سرعة التطور التقني وقدرة القيم والمؤسسات على المواكبة، بينما تشرح نظرية التفاعل الرمزي (بلومر) كيف يتعامل الطلاب مع هذه الفجوة على المستوى الجزئي. يتم ذلك عبر مراقبة كيفية تكوين معانيهم وتعريفهم للمواقف الأخلاقية في تفاعلاتهم اليومية داخل البيئة الأكاديمية ، في حين أن تحليل المواطنة الرقمية (ريبيل) يفسر مضمونَ القيم والمعايير التي يحتاج الطلاب إلى بنائها لتشكل الأساس لتقييم مدى التزامهم بحقوق الملكية الفكرية، مع مراعاة مسؤوليات المواطن الرقمي، الذي يمكن تلخيصه في أن هذا الأساس النظري للدراسة ويرتبط بثلاث مستويات تحليل:الكلي (البنية)، والجزئي (الفاعل)، والمعياري (القيمة) .

الدراسات السابقة

تم تنظيم عرض الدراسات السابقة وفق ثلاثة محاور رئيسة تعكس المعرفة المتراكمة وتظهر الفجوة البحثية في الدراسة الحالية، حيث تناول **المحور الأول**: دراسات المواطنة الرقمية والمسؤولية الاجتماعية داخل البيئة الأكاديمية، بينما يركز **المحور الثاني** على الذكاء الاصطناعي التوليدي وأخلاقيات استخدامه في التعليم .في حين يركز **المحور الثالث** على قضايا الملكية الفكرية والنزاهة الأكاديمية في مجال الذكاء الاصطناعي:

المحور الأول: الدراسات التي تناولت المواطنة الرقمية والمسؤولية الاجتماعية في البيئة الأكاديمية:

- دراسة محمد ومحمد (2023) والتي هدفت لمعرفة مستوى الوعي المعرفي بالمواطنة الرقمية عند طلبة الجامعات الحكومية والأهلية في العراق . استخدمت الدراسة المنهج الوصفي بأسلوب المسح بالعينة وتوصلت إلى وجود فروق إحصائية واضحة حسب نوع الجامعة وجنس الطالب، وحسب التخصص العلمي والمرحلة الدراسية. أدنى المستويات سُجلت في بُعد القانون الرقمي وحقوق الملكية الفكرية.
- الدراسة الثانية: دراسة (بالعبيد،2022) التي هدفت لقياس وعي طلبة جامعة بيشة بالمواطنة الرقمية واستخدمت المنهج الوصفي التحليلي على عينة عشوائية وتوصلت إلى أن وعي الطلبة بالمواطنة الرقمية مرتفع جداً وعدم وجود فروق بين الجنسين فيما يخص وعيهم بالمواطنة الرقمية.
- دراسة (جلاد وآخرون،2022) والتي هدفت للتعرف على مدى وعي مديري المدارس الحكومية في فلسطين بالمواطنة الرقمية وتوصلت

الدراسة إلى أن مستوى وعي مديري المدارس جاء بدرجة متوسطة وأن بُعد القانون الرقمي وحقوق الملكية الفكرية يسجّلان أدنى مستويات الوعي حتى بين القيادات التربوية.

- دراسة(السيلاوي،2022) التي هدفت إلى معرفة مدى تضمين قيم المواطنة الرقمية في كتب الاجتماعات للمرحلة المتوسطة من وجهة نظر المعلمين ببغداد، استخدمت المنهج الوصفي وتوصلت إلى أن درجة تضمين قيم المواطنة الرقمية في كتب الاجتماعيات بالمرحلة المتوسطة جاء بدرجة منخفضة مما يتطلب إعادة النظر في خطط الكتب لترسيخ قيم المواطنة الرقمية
- دراسة (العازمي، 2022)التي هدفت إلى تقديم تصور مقترح لتفعيل قيم المواطنة الرقمية لدى طالبات المرحلة الثانوية في الكويت، باستخدام المنهج الوصفي على عينة مكونة من (375) طالبة وتوصلت إلى أن المؤسسات التربوية والأسرية لها دور أساسي في بناء القيم. وتتقاطع مع الدراسة الحالية التي تستعرض العوامل الاجتماعية المؤسسية لتحديد السلوك الأخلاقي الرقمي.
- دراسة(Mothafar et al. (2024 التي هدفت لمعرفة تأثير أبعاد المسؤولية الاجتماعية الرقمية في جودة التعليم وتوصلت إلى أن أبعاد المسؤولية الاجتماعية الرقمية (البعد الاجتماعي والاقتصادي والقانوني والبيئي) تُؤثر تأثيراً مباشراً وغير مباشر على جودة التعليم الرقمي.

المحور الثاني: دراسات الذكاء الاصطناعي التوليدي وإشكالياته الأخلاقية في التعليم العالي

- دراسة(حورية2024) والتي هدفت لفهم تأثيرات تطبيق الذكاء الاصطناعي في المجال التعليمي من منظور سوسيولوجي والى معرفة الكيفية التي يعيد بها الذكاء الاصطناعي تشكيل العلاقات وتوصلت إلى إدخال هذه التقنيات داخل البيئة الجامعية يُحدث تحولات اجتماعية وثقافية عميقة تتجاوز البعد التقني.
- دراسة(عيد وياسر 2024) والتي هدفت للتعرف على دور الذكاء الاصطناعي في دعم البحث العلمي والتي تم تطبيقها على جامعة مصرية عن تحديات متعددة تواجه تنفيذ الذكاء الاصطناعي في التعليم العالي المصري، أبرزها الاعتبارات الأخلاقية وضعف الإطار المنظِّم. واعتمدت منهجاً مختلطاً جمع استبيانًا على 398 طالباً ومقابلات متعمقة مع 12 عضواً وخلصت إلى ان هناك العديد من التحديات التي تواجه تنفيذ الذكاء الاصطناعي في التعليم العالي أهمها الالتزام بالاعتبارات الأخلاقية .
- دراسة (Hadinejad et al 2025) التي هدفت للتعرف على كيفية استخدامات الطلاب للنصوص التي يتم انشاؤها بالذكاء الاصطناعي خاصة فيما يتعلق بالنزاهة الأكاديمية والموثوقية والمعايير الأخلاقية واستخدمت المنهج النوعي عبر المقابلات المتعمقة وتوصلت إلى أن الطلاب أثناء استخدامهم للذكاء الاصطناعي التوليدي يواجهون تحديات تعلق بالانتحال وموثوقية المحتوى.
- دراسة قامت بها جامعة نورث هامبتون البريطانية (Northampton, 2024، 2024) التي

هدفت للتعرف على استخدامات الطلاب للذكاء الاصطناعي باستخدام المنهج الوصفي بأسلوب المسح وباستخدام أداة الاستبانة للفترة من مايو 2023 إلى فبراير 2024. وتوصلت إلى أن نسبة استخدام الطلاب للذكاء الاصطناعي ارتفعت من 38 % إلى 52 % خلال سنة واحدة ، وتغيرت مخاوف الطلاب من الخوف من الغش الأكاديمي إلى القلق بشأن تأثير الذكاء الاصطناعي على الإبداع والتفكير النقدي. الدراسة أيضاً وجدت فروقاً ثقافية واضحة؛ كان الطلاب الدوليون يستخدمون الذكاء الاصطناعي أكثر ويبدون إيجابية أكبر مقارنةً بالطلاب البريطانيين .هذه الفروقات تؤكد أن الخلفية الثقافية تلعب دوراً في تشكيل مواقف الطلاب تجاه التكنولوجيا .

- دراسة (أسعد، 2025) بعنوان "تطبيقات الذكاء الاصطناعي بين الاستخدامات والتصورات بين جيل ألفا وجيل زد في مصر" وهدفت لدراسة استخدامات وتصورات كلا الجيلين تجاه تطبيقات الذكاء الاصطناعي دراسة نوعية وتوصلت إلى وجود خصوصية في السياق الثقافي المصري في تشكيل أنماط الاستخدام.
- دراسة (Chan & Hu -2023)بعنوان" استكشاف تصورات طلاب الجامعات حول تقنيات الذكاء الاصطناعي التوليدي في التعلم الجامعي، دراسة استطلاعية أجريت على عينة مكونة من (399) طالب، من تخصصات مختلفة وتوصلت إلى الكشف عن مخاوف بعض الطلاب بشأن الدقة والخصوصية والقضايا الأخلاقية والقيم المجتمعية.
- دراسة (محسوب2025) بعنوان"وعي الشباب الجامعي بالآثار الاجتماعية لتطبيقات الذكاء الاصطناعي" والتي هدفت الى التعرف على الآثار الاجتماعية وانعكاساتها على وعي الشباب عند استخدام الذكاء الاصطناعي وتوصلت إلى أن الشباب يدركون أن تطبيقات الذكاء الاصطناعي قد تسهم في سرقة حقوق الآخرين من كتب وأعمال فنية وفكرية .أظهروا قلقهم من استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي بطرق غير أخلاقية.

المحور الثالث: دراسات الملكية الفكرية والنزاهة الأكاديمية في بيئة الذكاء الاصطناعي

- دراسة(Hwang, et al2025) بعنوان "من يملك الاعمال المولدة بالذكاء الاصطناعي" والتي اجريت على مجموعة من الطلاب الكوريين وهدفت للإجابة على تساؤلات حول حقوق الملكية الفكرية للأعمال المولدة بالذكاء الاصطناعي وقدمت تحليلاً لتصورات طلاب الجامعات الكورية حول ملكية الصور التي ينتجها الذكاء الاصطناعي وتوصلت الدراسة إلى أن تصورات الطلاب تتنوع بين الملكية الفردية والملكية المشتركة وبين حالة عدم اليقين . توضح هذه النتائج وجود منطقة رمادية في فهم التأليف في عصر الذكاء الاصطناعي.
- دراسة(Deric وآخرون 2025) بعنوان" استكشاف الآثار الأخلاقية لاستخدام أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي في التعليم العالي، والتي أجريت على (883) طالب بجامعة الشمال بكرواتيا هدفت للتعرف على تحديات دمج أدوات الذكاء الاصطناعي في الاعمال المهام اليومية بالتركيز على

الاثار الأخلاقيـة المتعلقـة بحقوق الطبع والتـأليف والمسؤولية والنزاهة الأكاديمية، وتوصلت النتائج وجود فروق معنوية في الوعي الأخلاقي بالملكية الفكرية حسب الدور الأكاديمي، حسب الجنس، حسب الخبرة مع الذكاء الاصطناعي .سجل طلاب البكالوريوس أدنى مستوى من الوعي الأخلاق.

- دراسة "أبو جبل والبدرشيني" (2022) بعنوان "تصور مقترح لمقرر في المواطنة الرقمية لطلاب الازهر، والتي هدفت لإدراج مقرر في المواطنة الرقمية لطلاب كلية التربية" بالتطبيق على عينة عشوائية مكونة من 339 طالب ومعلم وتوصلت النتائج إلى وجود فجوة في تأهيل المعلمين في القيم الرقمية . وقدمت الدراسة إطارًا عمليًا لتقوية قيم المواطنة الرقمية. كما وفرت الدراسة تصورات تطبيقية يمكن استخدامها لبناء توصيات للسياسات المؤسسية.

التعليق على والدراسات السابقة:

في ضوء استعراض الدراسات السابقة والتي تناولت أثر توظيف الذكاء الاصطناعي التوليدي من زوايا متعددة، وبالمقارنة مع ما تسعى إلى تحقيقه الدراسة الحالية وجدنا أن ذلك يكشف عن ثلاث فجوات متكاملة تُبرر هذه الدراسة:

أولاً: فجوة الربط بين المتغيرات: انصرفت غالبية الدراسات العربية إلى قياس الوعي بالمواطنة الرقمية بوصفه متغيرًا مستقلاً، في حين ركّزت الدراسات الدولية على استكشاف الإشكاليات الأخلاقية المرتبطة بالذكاء الاصطناعي التوليدي. غير أن الربط المنهجي والكمّي بين المسؤولية الاجتماعية الرقمية بأبعادها المتعددة وبين مستوى الالتزام الفعلي بحقوق الملكية الفكرية في هذا السياق لا يزال محدودًا، بما يكشف عن قصور في بناء نماذج تفسيرية تكاملية تجمع بين هذه المتغيرات.

ثانياً: فجوة التأصيل السوسيولوجي :عالجت معظم الدراسات السابقة هذه الإشكالية من زوايا تربوية أو قانونية أو تقنية، بينما تظل المقاربة السوسيولوجية التكاملية القائمة على توظيف أطر نظرية مثل التخلف الثقافي، والتفاعل الرمزي، والمواطنة الرقمية محدودة الحضور، لا سيما في الأدبيات العربية، وهو ما يُضعف من القدرة على تفسير الأبعاد الاجتماعية الكامنة وراء أنماط السلوك الرقمي الأكاديمي.

ثالثاً: فجوة السياق :يلاحظ ندرة الدراسات الكمية العربية التي تتناول هذه العلاقة في سياق جامعي محدد، مع ضبط تأثير المتغيرات الاجتماعية والمؤسسية، مثل ثقافة الأقران، وتوجيهات أعضاء هيئة التدريس، والبرامج التوعوية، الأمر الذي يحدّ من إمكانية تعميم النتائج أو توظيفها في صياغة سياسات تعليمية فعّالة.

وانطلاقًا من هذه الفجوات، تسعى الدراسة الحالية إلى معالجتها بصورة تكاملية من خلال توظيف منهج كمي مدعوم بأسئلة استكشافية مفتوحة، بما يُتيح تحليل العلاقة بين المسؤولية الاجتماعية الرقمية والالتزام بحقوق الملكية الفكرية لدى طلاب البكالوريوس في ضوء استخدامهم لأدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي. كما تهدف الدراسة إلى تقديم تأصيل سوسيولوجي معمّق لهذه العلاقة، في محاولة لسد النقص الواضح في الأدبيات العربية في هذا المجال.

الإجراءات المنهجية للدراسة:

اولاً: منهج الدراسة: استخدمت الدراسة الحالية المنهج الوصفي التحليلي بأسلوب المسح الاجتماعي على عينة عشوائية من طلبة الكلية الجامعية بالليث بمختلف أقسامها العلمية بصفته المنهج الأنسب لرصد الظاهرة المدروسة وتحليل العلاقات بين متغيراتها، وهذا الأسلوب مناسب لدراسة الظواهر السوسيولوجية في واقعها بما يضمن تقديم وصف عميق للظاهرة المدروسة من خلال قياس مستوى المسؤولية الاجتماعية الرقمية ومدى الالتزام بحقوق الملكية الفكرية لدى أفراد العينة كما تستكشف تأثير العوامل الاجتماعية والمؤسسية المرتبطة بهذه المتغيرات بهدف فهم طبيعة العلاقة بين المسؤولية الاجتماعية الرقمية والالتزام بحقوق الملكية الفكرية لدى طلاب الكلية الجامعية بالليث. وتم تحليل النتائج إحصائياً باستخدام البرنامج الإحصائي SPSS عبر الأساليب الوصفية (المتوسطات الحسابية، الانحرافات المعيارية) والاستدلالية (اختباراتt) ، وتحليل التباين الأحادي، ومعامل ارتباط بيرسون، وتحليل الانحدار البسيط والمتعدد) للتحقق من الفرضيات وتفسير العلاقات بين المتغيرات.

ثانياً: عينة الدراسة: تم اختيار عينة الدراسة وفق المنهج العشوائي الطبقي، وذلك لضمان تمثيل متوازن لمختلف التخصصات الأكاديمية والمستويات الدراسية، إذ بلغ الحجم النهائي للعينة (237) طالباً وطالبة من طلاب مرحلة البكالوريوس بالكلية الجامعية بالليث من الشطرين في مختلف أقسام الكلية خلال العام الجامعي 2025-2026م وذلك لضمان تمثيل متوازن لمختلف التخصصات الأكاديمية والمستويات الدراسية، بما يتيح قراءة أكثر دقة للفروق بين الفئات الطلابية في ضوء متغيرات الدراسة.

ثالثاً: أداة الدراسة:

اعتمدت الدراسة على استبانة إلكترونية محكّمة بوصفها الأداة الرئيسة لجمع البيانات، صُممت وفق منهجية علمية دقيقة تراعي الاتساق المنطقي والتدرج المفاهيمي في قياس أبعاد متغيرات البحث، وتألفت الاستبيانة في صورتها النهائية من أربعة أقسام مترابطة تناولت: البيانات الديموغرافية والأكاديمية للمشاركين، ومستوى المسؤولية الاجتماعية الرقمية بأبعادها الأربعة (الوعي بالمخاطر، الالتزام الأخلاقي، المشاركة الاجتماعية المسؤولة، الشفافية في التوثيق)، ودرجة الالتزام بحقوق الملكية الفكرية على المستويين المعرفي والسلوكي، والعوامل الاجتماعية والمؤسسية المؤثرة (ثقافة الأقران، توجيهات أعضاء هيئة التدريس، السياسات التوعوية المؤسسية).

- تكوَّن مجتمع الدراسة من طلاب وطالبات الكلية الجامعية بمحافظة الليث، بمختلف تخصصاتهم الأكاديمية ومستوياتهم الدراسية، إذ يمثلون شريحة شبابية تتشكل داخلها الملامح الأولى للوعي بالمسؤولية الاجتماعية الرقمية واتجاهات الالتزام بحقوق الملكية الفكرية في ظل الاستخدام المتزايد للذكاء الاصطناعي التوليدي.

ثانياً: صدق وثبات الأداة

1- صدق الأداة: اعتمدت الدراسة على نوعين من الصدق :كالآتي:

أ. الصدق الظاهري وصدق المحكمين من خلال

عرض الاستبانة في صورتها الأولية على عدد (7) سبعة محكمين متخصصين لإبداء آرائهم حول مدى تمثيل كل عبارة للمفهوم المخصص لها، ووضوح الصياغة اللغوية، وملاءمتها للبيئة الثقافية والأكاديمية للمبحوثين. تم إجراء التعديلات اللازمة في ضوء مقترحاتهم، حيث تم حذف بعض العبارات، وإعادة صياغة أخرى، وإضافة عبارات جديدة، ومن ثم اعتماد الأداة في شكلها النهائي

ب. الصدق الاستطلاعي من خلال تطبيق الاستبانة بشكل استطلاعي على عينة قوامها (30) طالباً من خارج العينة الأصلية، بهدف فحص وضوح التعليمات والعبارات، والتأكد من مناسبة الوقت المستغرق للإجابة، وقياس أي صعوبات محتملة في الفهم. والذي نتج عنه إجراء بعض التعديلات في صياغة بعض العبارات.

2- ثبات الأداة:

تم قياس ثبات الأداة باستخدام معامل ألفا كرونباخ (Cronbach's Alpha)، بوصفه المؤشر الأكثر شيوعاً لقياس الاتساق الداخلي للاستبانات، وقد تم حساب معامل الثبات على ثلاثة مستويات: (أ) المقاييس الكلية للدراسة، (ب) الأبعاد الفرعية لكل مقياس، و(ج) المقياس ككل.

جدول (1): معاملات ثبات ألفا كرونباخ (Cronbach's Alpha)

المقياس / البُعد	عدد العبارات	معامل ألفا(α)	مستوى الثبات
المقياس الكلي	15	0.822	مرتفع

المقياس / البُعد	عدد العبارات	معامل ألفا(α)	مستوى الثبات
للمسؤولية الاجتماعية الرقمية			
الأبعاد الفرعية:			
البعد الأول: الالتزام الأخلاقي في الاستخدام الرقمي	4	0.761	جيد
البعد الثاني: الوعي بالمخاطر الأخلاقية والقانونية	3	0.783	جيد
البعد الثالث: المشاركة الاجتماعية المسؤولة في الفضاء الأكاديمي	5	0.794	جيد
البعد الرابع: الشفافية في توثيق استخدام الذكاء الاصطناعي	3	0.711	جيد
المقياس الكلي للالتزام بحقوق الملكية الفكرية	9	0.848	مرتفع
الأبعاد الفرعية:			
البعد الأول: الوعي المعرفي بحقوق الملكية الفكرية	4	0.822	مرتفع
البعد الثاني: الممارسة السلوكية الفعلية	5	0.752	جيد

المقياس / البُعد	عدد العبارات	معامل ألفا(α)	مستوى الثبات
المقياس الكلي للعوامل الاجتماعية والمؤسسية	10	0.835	مرتفع
الأبعاد الفرعية:			
البعد الأول: ثقافة الأقران	4	0.745	جيد
البعد الثاني: توجيهات أعضاء هيئة التدريس	3	0.826	مرتفع
البعد الثالث: التوعية والسياسات المؤسسية	3	0.835	مرتفع
المقياس الكلي لأداة الدراسة (جميع العبارات)	34	0.912	ثبات عال

تشـــير النتائج بالجدول إلى ارتفاع قيم ألفا كرونباخ للاســـتبانة ككل (0.912)،حيث يعكس ذلك تماســـكاً منهجياً في بناء الأداة وقدرتها على قياس الظاهرة بأبعادها المتعددة بشكل موثوق. أما التفاوت الطفيف بين الأبعـاد الفرعيـة فيعكس طبيعتهـا الســـوســـيولوجية المتباينة؛ فالأبعاد الأكثر ثباتاً كـــــ"توجيهات أعضـــاء هيئة التدريس" و"التوعية والسياسات المؤسسية" تتصل بمصادر رسمية توحد إدراك الطلاب، بينما الأبعاد الأقل ثباتاً نســـبياً كـــ"ثقافة الأقران" و"المشاركة الاجتماعية المسؤولة" تعكس تعقيد التفاعلات غير الرسمية وتباين التفسيرات الذاتية، وهو ما يؤكد صـــحة ما تناوله الإطار النظري للدراسة والمستند إلى التفاعل الرمزي، حيث تتنوع المعاني التي يبنيها الطلاب حول الممارســـات الاجتماعية وفقاً لســـياقاتهم التفاعلية المختلفة.

ثالثاً: النتائج والتحليل الإحصائي للدراسة:

1- الخصائص الديموغرافية لعينة الدراسة

تكونت عينة الدراسة من (237) طالباً وطالبة من طلاب مرحلة البكالوريوس في جامعة أم القرى – الكلية الجامعية بمحافظة الليث، موزعين على تخصصات مختلفة ومستويات دراسية متعددة. ويقدم الجدول (2) عرضاً تفصيلياً للخصائص الديموغرافية والأكاديمية للعينة.

جدول (2): توزيع عينة الدراسة وفقاً للخصائص الديموغرافية والأكاديمية

الخاصية	الفئات	التكرار (ن)	النسبة (%)
النوع	ذكر	158	66.7
	أنثى	79	33.3
	الإجمالي	**237**	**100.0**
التخصص	خدمة اجتماعية	108	45.6
	إعلام وعلاقات عامة	99	41.8
	رياضيات	18	7.6
	دعوة وثقافة إسلامية	9	3.8
	تخصصات أخرى	3	1.2
	الإجمالي	**237**	**100.0**

الخاصية	الفئات	التكرار (ن)	النسبة (%)
السنة الدراسية	السنة الأولى	117	49.4
	السنة الثانية	21	8.9
	السنة الثالثة	87	36.7
	السنة الرابعة	12	5.0
	الإجمالي	**237**	**100.0**
استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي	يستخدم	216	91.1
	لا يستخدم	21	8.9
	الإجمالي	**237**	**100.0**
كثافة الاستخدام الأكاديمي	أسبوعياً	111	51.4
	شهرياً	60	27.8
	يومياً	45	20.8
	الإجمالي	**216**	**100.0**

تشير النتائج بالجدول رقم(2) تفاصيل توزيع عينة الدراسة حيث يظهر أن تخصصي الخدمة الاجتماعية والإعلام يشكلان غالبية العينة (87.4%)، مما يمنح النتائج خصوصية مرتبطة بسياق العلوم الاجتماعية والإنسانية حيث تكون قضايا المسؤولية الأخلاقية أكثر حضوراً في مناهجها، مع الإشارة إلى أن هذا التوزيع غير المتوازن يحول دون إجراء مقارنات دقيقة بين التخصصات. كما أنه من الملاحظ تركز العينة في السنة الأولى (49.4%) والسنة الثالثة (36.7%) يعزى إلى تزامن جمع البيانات مع بداية الفصل الدراسي الثاني، ويرى الباحث أن النسبة المرتفعة للمستخدمين (91.1%) تعكس استخدامات الذكاء الاصطناعي في الوسط الأكاديمي وتؤكد أهمية مشكلة الدراسة الحالية.

2- مستوى المسؤولية الاجتماعية الرقمية لدى طلاب البكالوريوس:

للإجابة عن التساؤل الأول "ما مستوى المسؤولية الاجتماعية الرقمية لدى طلاب البكالوريوس في سياق استخدامهم لتطبيقات الذكاء الاصطناعي التوليدي؟"، تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لأبعاد المقياس وعباراته، باستخدام مقياس ليكرت الخماسي حيث يمثل النطاق من (4.21 – 5.00) مستوى استجابة مرتفع جداً، والنطاق (3.41 – 4.20) مستوى استجابة مرتفع، والنطاق (2.61 – 3.40) مستوى استجابة متوسط، والنطاق (1.81 – 2.60) مستوى استجابة منخفض، والنطاق (1.00 – 1.80) مستوى استجابة منخفض جداً. ويوضح الجدول (3) المستوى العام لأبعاد مقياس المسؤولية الاجتماعية الرقمية.

جدول (3): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لأبعاد مقياس المسؤولية الاجتماعية الرقمية

الرتبة	البُعد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	مستوى الاستجابة
1	الوعي بالمخاطر الأخلاقية والقانونية	4.03	0.80	مرتفع
2	الالتزام الأخلاقي في الاستخدام الرقمي	3.38	0.57	متوسط

الرتبة	البُعد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	مستوى الاستجابة
3	المشاركة الاجتماعية المسؤولة	3.24	0.49	متوسط
4	الشفافية في توثيق استخدام الذكاء الاصطناعي	3.23	0.64	متوسط
المتوسط الكلي للمسؤولية الاجتماعية الرقمية		**3.43**	**0.43**	**متوسط**

جدول (4): المتوســـطات الحســـابية والانحرافات المعيارية لعبارات مقياس المسؤولية الاجتماعية الرقمية

رقم العبارة	العبارة	المتوسط	الانحراف	مستوى الاستجابة
البُعد الأول: الالتزام الأخلاقي في الاستخدام الرقمي				
7	أحرص على الإفصاح عن استخدامي للذكاء الاصطناعي في أعمالي الأكاديمية حتى حين لا يُلزمني الأستاذ بذلك	3.92	1.00	مرتفع
8	أعتبر تقديم مخرجات الذكاء الاصطناعي بوصفها إنتاجاً شخصياً انتهاكاً للأمانة العلمية	3.54	1.17	مرتفع
9	أُوثّق المصادر الرقمية والذكاء الاصطناعي التي استعنت بها وفق الأسلوب العلمي المعتمد	3.93	0.95	مرتفع
10*	أرى أن استخدام الذكاء الاصطناعي في كتابة الأعمال الأكاديمية كاملاً أمر مقبول ما دامت النتيجة جيدة	2.13	1.08	منخفض
البُعد الثاني: الوعي بالمخاطر الأخلاقية والقانونية				
11	أُدرك أن استخدام الذكاء الاصطناعي في إعداد الأعمال الأكاديمية دون إفصاح قد يُعرّضني للمساءلة الأكاديمية	3.92	1.18	مرتفع
12	أعي أن الاعتماد المفرط على الذكاء الاصطناعي في إنتاج المحتوى يُضعف كفاءتي البحثية على المدى البعيد	4.06	1.00	مرتفع

رقم العبارة	العبارة	المتوسط	الانحراف	مستوى الاستجابة
13	أُدرك الفرق بين توظيف الذكاء الاصطناعي أداةً مساعدة وبين توظيفه بديلاً عن الجهد البحثي الشخصي	4.11	0.88	مرتفع
البعد الثالث: المشاركة الاجتماعية المسؤولة في الفضاء الأكاديمي				
14	أُناقش مع زملائي الحدود الأخلاقية لاستخدام الذكاء الاصطناعي في الأعمال الأكاديمية	3.90	1.01	مرتفع
15	أُبدي عدم ارتياحي حين أعلم أن زميلاً يُقدّم مخرجات الذكاء الاصطناعي دون توثيق	3.71	1.12	مرتفع
16	أسعى إلى الاطلاع على سياسة الجامعة أو الكلية المتعلقة باستخدام الذكاء الاصطناعي في التقييم الأكاديمي	3.73	1.10	مرتفع
17*	لا أرى داعياً لإثارة موضوع الأمانة العلمية مع زملائي ما دامت هذه ممارسة شائعة في القسم	2.33	1.19	منخفض
18*	لا أرى ضرورة للتحقق من دقة المعلومات التي ينتجها الذكاء الاصطناعي قبل استخدامها في بحثي	2.52	1.36	منخفض
البعد الرابع: الشفافية في توثيق استخدام الذكاء الاصطناعي				
19	أُشير صراحةً في أعمالي الأكاديمية إلى الأجزاء التي استعنت فيها بالذكاء الاصطناعي	3.81	1.00	مرتفع
20	أحرص على توضيح الدور الذي أدّاه الذكاء الاصطناعي في بحثي (تلخيص، صياغة، ترجمة...)	3.79	1.11	مرتفع
21*	أعتقد أن ذكر استخدام الذكاء الاصطناعي في العمل الأكاديمي يُقلّل من قيمة هذا العمل لدى الأساتذة	2.08	1.11	منخفض

ملاحظة: العبارات ذات العلامة (*) هي عبارات عكسية، وقد جرى عكس درجاتها قبل التحليل. المتوسطات المعروضة هي بعد عملية العكس* .

توضح النتائج في الجدول رقم(3) أعلاه أن المتوسط

الكلي للمسؤولية الاجتماعية الرقمية لدى عينة الدراسة بلغ (3.43)، وهو يقع ضمن الفئة "المتوسطة"، مما يشير إلى أن الطلاب يمتلكون قدراً مقبولاً من الوعي والالتزام لكنه لا يصل إلى درجة الرسوخ في الممارسات اليومية. كما تكشف النتائج عن توزع غير متساوٍ للأبعاد الأربعة، حيث يسجل بعد "الوعي بالمخاطر الأخلاقية والقانونية" مستوى مرتفعاً (4.03)، بينما تتراجع بقية الأبعاد المتصلة بالممارسة الفعلية والتفاعل الاجتماعي والشفافية إلى المستوى المتوسط (بين 3.23 و 3.38).

كما تشير النتائج إلى ظهور أعلى مستويات الموافقة في عبارات الوعي، حيث سجلت العبارة (13) "أُدرك الفرق بين توظيف الذكاء الاصطناعي أداةً مساعدة وبين توظيفه بديلاً عن الجهد البحثي الشخصي" أعلى متوسط (4.11)، يليها العبارة (12) "أعي أن الاعتماد المفرط على الذكاء الاصطناعي يُضعف كفاءتي البحثية" بمتوسط (4.06)، مما يعكس امتلاك الطلاب وعياً بالآثار الناتجة عن الاعتماد على هذه التقنيات. كما توضح النتائج أن أدنى مستويات الموافقة جاءت في عبارات المبررات الذاتية، حيث سجلت العبارة (21) "أعتقد أن ذكر استخدام الذكاء الاصطناعي في العمل الأكاديمي يُقلّل من قيمته لدى الأساتذة" أدنى متوسط (2.08)، يليها العبارة (10) "أرى أن استخدام الذكاء الاصطناعي في كتابة الأعمال الأكاديمية كاملاً أمر مقبول" بمتوسط (2.13)، مما يشير إلى رفض الطلاب لهذه المبررات ووجود وعي أخلاقي لديهم، وإن لم يترجم بالضرورة إلى سلوك فعلي في جميع الحالات.

ويمكن تفسير هذه النتائج في ضوء الفجوة بين المستوى المعرفي والمستوى العملي باعتبارها أهم نتيجة سوسيولوجية في هذا المحور، حيث تعكس وعي الطلاب بالمخاطر نظرياً، لكن هذا الوعي لم يترجم إلى ممارسات يومية راسخة في الشفافية والمشاركة الاجتماعية والالتزام ويتجلى ذلك بوضوح من خلال المقارنة بين ثلاثة أنواع من العبارات؛ فالنوع الأول (عبارات الوعي والمخاطر) سجل مستويات مرتفعة تراوحت بين (3.92 و4.11)، والنوع الثاني (عبارات الشفافية والتوثيق العملي) سجل مستويات مرتفعة أيضاً لكن بمتوسطات أقل نسبياً تراوحت بين (3.79 و 3.93)، والنوع الثالث (عبارات المشاركة الاجتماعية النشطة) سجل مستويات مرتفعة لكنها الأدنى ضمن الفئة المرتفعة تراوحت بين (3.71 و 3.90). كما أن العبارات العكسية المنخفضة رغم انخفاضها سجلت متوسطات فوق (2.00)، مما يعني أن رفضها ليس كاملاً بل نسبياً، ويشير إلى وجود منطقة غير واضحة في تصورات الطلاب حيث يبدون استعداداً نسبياً لتبرير بعض الممارسات غير الأخلاقية في ظروف معينة. ويرى الباحث أن المتوسط الكلي للمسؤولية الاجتماعية الرقمية (3.43) ضمن الفئة المتوسطة، مع وجود الفجوة بين الوعي النظري المرتفع (4.03) والممارسات العملية المتوسطة (3.23-3.38). كما يلاحظ الباحث أن الطلاب يتميزون بقدرة واضحة على التمييز بين الاستخدام المساعد والاستخدام البديل، بينما يبدون استعداداً أقل لمناقشة القضايا الأخلاقية

مع الزملاء، مما قد يشـــير إلى معوقات اجتماعية أو نفســـية تحول دون تحويل الوعي إلى نقاش مجتمعي علني، وتشير المتوسطات المنخفضة نسبياً للعبارات العكســـية إلى وجود تبرير ذاتي قد يكون خفياً لدى بعض الطلاب مما يتطلب مزيداً من التحليل النوعي لفهم دوافعه.

3- الالتزام بحقوق الملكية الفكرية :

للإجابة عن التساؤل الثاني: "ما درجة الالتزام بحقوق الملكية الفكرية في الممارســـات الأكاديمية والرقمية لـدى طلاب البكـالوريوس على المســـتويين المعرفي والسـلوكي؟"، تم تحليل بُعد الوعي المعرفي المتمثل (ما يعرفه الطالب نظرياً) وبُعد الممارسة الفعلية (ما يطبقه عملياً):

جدول (5): المتوســـطات الحســـابية والانحرافات المعيارية لأبعاد مقياس الالتزام بحقوق الملكية الفكرية

الرتبة	البُعد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	مستوى الاستجابة
1	الوعي المعرفي بحقوق الملكية الفكرية	3.91	0.77	مرتفع
2	الممارسة السلوكية الفعلية	3.69	0.54	مرتفع
المتوسط الكلي للالتزام بحقوق الملكية الفكرية		3.78	0.56	مرتفع

جدول (6): المتوســـطات الحســـابية والانحرافات المعيـاريـة لعبـارات مقيـاس الالتزام بحقوق الملكيـة الفكرية

رقم العبارة	العبارة	المتوسط	الانحراف	مستوى الاستجابة
البعد الأول: الوعي المعرفي بحقوق الملكية الفكرية				
22	أعرف الفرق بين الاقتباس المباشر وإعادة الصياغة من حيث متطلبات التوثيق	4.11	0.96	مرتفع
23	أُلمّ بقواعد أسلوب التوثيق المعتمد في تخصصي (APA أو MLA أو غيرهما)	3.75	1.08	مرتفع
24	أعرف أن إدراج نصوص مُنتَجة بالذكاء الاصطناعي دون توثيق يُعدّ انتحالاً علمياً	3.81	1.08	مرتفع

رقم العبارة	العبارة	المتوسط	الانحراف	مستوى الاستجابة
25	أُدرك أن حقوق الملكية الفكرية تشمل الأفكار والتحليلا ت وليس النصوص الحرفية فقط	3.96	1.05	مرتفع
البُعد الثاني: الممارسة السلوكية الفعلية				
26	أُوثّق جميع المصادر التي أعتمد عليها في بحوثي الأكاديمية بصرف النظر عن نوعها	4.02	0.93	مرتفع
27	أنسب الأفكار إلى أصحابها الأصليين حتى حين أُعيد صياغتها بأسلوبي	4.03	0.94	مرتفع
28	أُشير صراحةً إلى استخدام ي للذكاء الاصطناع ي حين يكون قد أسهم في صياغة عملي	4.04	0.96	مرتفع
29	أتحقق من أن المحتوى الذي أُقدّمه يعكس فهمي وتحليلي لا مجرد مخرجات الذكاء الاصطناع ي	4.01	0.97	مرتفع

رقم العبارة	العبارة	المتوسط	الانحراف	مستوى الاستجابة
30 *	أُعيد صياغة مقاطع من الذكاء الاصطناعي دون توثيقها اكتفاءً بتغيير الكلمات	2.32	1.18	منخفض

ملاحظة: العبارة (30) هي عبارة عكسية، وقد جرى عكس درجتها قبل التحليل. المتوسط المعروض هو بعد عملية العكس.

تشير النتائج في الجدول رقم(5) أعلاه أن المتوسط الكلي للالتزام بحقوق الملكية الفكرية لدى عينة الدراسة بلغ (3.78)، وهو مستوى مرتفع، مما يدل على وجود قاعدة معرفية وسلوكية إيجابية لدى الطلاب في هذا المجال، كما توضح النتائج وجود فجوة بين البعدين، حيث يسجل "الوعي المعرفي" متوسطاً مرتفعاً (3.91) بينما ينخفض "الممارسة السلوكية الفعلية" إلى مستوى أقل (3.69) بفارق (0.22)، وهذه الفجوة تمثل التجسيد الميداني لمشكلة الدراسة حيث يدرك الطلاب نظرياً ما يجب عليهم فعله لكنهم قد لا يطبقونه بنفس الدرجة في ممارساتهم اليومية. وتظهر النتائج أن أعلى مستويات الموافقة جاءت في العبارة رقم (22) "أعرف الفرق بين الاقتباس المباشر وإعادة الصياغة" (4.11)، تليها عبارة (28) المتعلقة بالإفصاح عن استخدام الذكاء الاصطناعي (4.04)، ثم عبارة (27) "نسب الأفكار إلى أصحابها" (4.03)، مما يعكس وعياً معرفياً متقدماً لدى الطلاب. كما كشفت النتائج أن العبارات التي تعكس الممارسة السلوكية الفعلية (26، 27، 28، 29) سجلت مستويات مرتفعة تراوحت بين (4.01 و 4.04)، لكنها أقل قليلاً من أعلى القيم في الجانب المعرفي، مما يظهر معه الفجوة بين المعرفة والممارسة. أما العبارة العكسية (30) المتعلقة بإعادة الصياغة دون توثيق فقد سجلت متوسطاً (2.32)، وهو مستوى مرتفع نسبياً ضمن الفئة المنخفضة، مما يعني أن الطلاب لا يرفضون هذا السلوك رفضاً قاطعاً، وهو يفسر وجود نوع من الممارسة الغير صحيحة في التوثيق العلمي أثناء استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي بين العينة ، وهنا يمكن النظر **تفسير** الفجوة بين الوعي المعرفي والممارسة السلوكية وفق ثلاثة مستويات نظرية متكاملة: المستوى الأول هو ما ذهب اليه (بلومر) في ضوء نظرية التفاعل الرمزي، حيث لا تتحول المعرفة النظرية إلى سلوك عملي بشكل آلي، بل تمر بعملية تفسيرية ذاتية يتوسطها تفاعل الطالب مع عوامل متعددة كتقديره لاحتمالية اكتشاف أستاذ المقرر، وملاحظته لسلوكيات زملائه، وتقييمه للجهد المطلوب مقابل العائد المتوقع، وهذه العوامل التفسيرية هي ما تخلق الفجوة بين المعرفة النظرية والممارسة العملية.

ويمكن تفسير ذلك في المستوى الثاني بسبب الفجوة الناتجة عن تطور أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي

بسرعة هائلة بينما لا تزال المعايير الأكاديمية التقليدية للتوثيق والنسب غير قادرة على مواكبة هذا التطور في السرعة، مما يخلق حالة من الغموض التي قد تدفع الطالب إلى تبني ممارسات لا تعكس دائماً ما يعرفه نظرياً.

وفي المستوى الثالث يمكن تفسير ذلك في ضوء مفهوم المواطنة الرقمية (Ribble, 2015)، حيث يمتلك الطلاب مستوى مقبولاً من المعرفة والوعي بالقانون الرقمي، لكنهم يعانون من ضعف التطبيق، مما يعكس حاجة ملحة لبرامج توعوية تربط بين المعرفة والممارسة، وهذا يؤكد أهمية العوامل الأخرى كثقافة الأقران وتوجيهات الأساتذة والبرامج التوعوية في تحويل المعرفة النظرية إلى ممارسة سلوكية فعلية.

4- الفروق في المسؤولية الاجتماعية الرقمية والالتزام بحقوق الملكية الفكرية وفقاً للمتغيرات الديموغرافية والأكاديمية

للإجابة على فرضية وجود "فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى المسؤولية الاجتماعية الرقمية ودرجة الالتزام بحقوق الملكية الفكرية لدى طلاب البكالوريوس تُعزى إلى المتغيرات الديموغرافية والأكاديمية (النوع، السنة الدراسية، كثافة استخدام الذكاء الاصطناعي)"، وذلك من خلال الإجابة عن التساؤل الثالث: "هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى المسؤولية الاجتماعية الرقمية ودرجة الالتزام بحقوق الملكية الفكرية تُعزى إلى المتغيرات الديموغرافية والأكاديمية؟"، والتساؤل الخامس: "هل يختلف مستوى الالتزام بحقوق الملكية الفكرية باختلاف كثافة استخدام الطلاب لأدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي وأنماطه؟"

اولاً: الفروق وفقاً لمتغير النوع :

جدول (7): نتائج اختبار (t-test) للفروق في المتغيرين الرئيسيين وفقاً للنوع

المتغير	متوسط	متوسط	قيمة(t)	قيمة(p)	الدلالة
المسؤولية	3.42	3.53	-1.072	0.285	غير دالة
الالتزام	3.78	3.82	-0.316	0.753	غير دالة

تشير النتائج في الجدول رقم(7) أعلاه إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين الذكور والإناث في كل من مستوى المسؤولية الاجتماعية الرقمية (p=0.285 > 0.05)ودرجة الالتزام بحقوق الملكية الفكرية(p=0.753 > 0.05) ، مما يعني أن النوع لا يشكل متغيراً محدداً أو مؤثراً في هذه الظاهرة لدى عينة الدراسة، وتتسق هذه النتيجة مع ما توصلت إليه دراسة بالعبيد (2022). ويرى الباحث أن هذا الاختلاف مع دراسات أخرى كدراسة Đerić et al (2025) يمكن تفسيره في ضوء خصوصية السياق الثقافي والمؤسسي لعينة الدراسة، حيث قد تساهم عوامل التنشئة الاجتماعية المشتركة والبيئة الأكاديمية الموحدة في تقليص الفروق الجندرية في هذا المجال تحديداً.

ثانياً: الفروق وفقاً لمتغير التخصص الأكاديمي:

جـدول (8): نتـائج تحليـل التبـاين الأحـادي (ANOVA) للفروق في المتغيرين الرئيســيين وفقـاً للتخصص

المتغير	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة(F)	قيمة(p)
المسؤولية الاجتماعية	8.62	4	2.15	14.04	0.000**
الالتزام بحقوق الملكية الفكرية	8.07	4	2.02	7.18	0.000**

تشـــير النتائج في الجدول رقم(8) اعلاه إلى وجود فروق ذات دلالة إحصـائية عند مستوى ($p<0.01$) في كل من المســـؤولية الاجتماعية الرقمية والالتزام بحقوق الملكية الفكرية تُعزى إلى متغير التخصـــص الأكاديمي. ويفســـر الباحث ذلك في ضـــوء عاملين أولهمـا الإطـار القيمي الـديني حيـث تعزز المنـاهج والثقافة الأكاديمية قيماً كالأمانة والصـــدق ونســـب الفضـــل لأهله، مما يخلق دافعاً يعزز الالتزام حتى في غياب المراقبة المؤســـســـية المباشـــرة. وثانيهما الوعي بالمســـؤولية المترتبة، فـالأفراد ذوي المرجعية التربوية الدينية يمتلكون مســـتوى أعلى من الشـــعور تجاه أفعالهم.

ثالثاً: الفروق وفقاً لمتغير السنة الدراسية

جدول (9): المتوســطات الحســابية للمتغيرين وفقاً للسنة الدراسية ونتائج تحليل التباين(ANOVA)

السنة الدراسية	العدد (ن)	متوسط المسؤولية الرقمية	متوسط الالتزام	قيمةDSR (F)	قيمةIPR (F)	الدلالة
السنة الأولى	117	3.43	3.70	0.317	1.24	غير دالة
السنة الثانية	21	3.37	3.60			
السنة الثالثة	87	3.46	4.01			
السنة الرابعة	12	3.38	3.46			

تشـــير النتائج في الجدول رقم (9) أعلاه إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى المسؤولية الاجتماعية الرقمية ($F=0.317$, $p=0.813 > 0.05$) ودرجـة الالتزام بحقوق الملكيـة الفكريـة ($F=1.24$, $p=0.296 > 0.05$) تُعزى إلى الســنة الدراســية، مما يشير إلى أن الفروق العائدة للتقدم في المسيرة العلمية قد لا يترتب عليه بالضـــرورة تغيير في هذه المتغيرات، ويمكن تفســير هذه النتيجة في ضـــوء مفهوم "الثبات النســـبي للقيم المكتســـبة ســـابقاً"، حيث أن القيم والمعايير الأخلاقية المتعلقة بالمســـؤولية الاجتماعية تتشـــكل في مراحل مبكرة من التنشـــئة الاجتماعية

(الأســـرة، المدرســـة ، الثقافة العامة)، وقد لا تتغير بشــكل جوهري بمجرد التقدم في المراحل الجامعية ما لم يتم اســتهدافها ببرامج توعوية وتدريبية مخصــصــة، كما أن حداثة اســـتخدامات الذكاء الاصـــطناعي التوليدية قد تشـــكل عامل مؤثر في مســـتوى وعي الطلاب بها مهما كان مستواهم التعليمي لا سيما في ضـــوء الالتزام النســـبي بالمعايير أثناء اســـتخدامات الطلاب لأداوت الذكاء الاصـــطناعي و الذي ظهر في نتائج هذه الدراسة.

4.1. الفروق وفقاً لكثافة اســـتخدام الذكاء الاصطناعي التوليدي

جدول (10): المتوسـطات الحسـابية لدرجة الالتزام بحقوق الملكية الفكرية وفقاً لكثافة الاسـتخدام تحليل التباين(ANOVA)

كثافة الاستخدام	العدد (ن)	متوسط الالتزام	الانحراف المعياري	قيمة(F)	قيمة(p)	الدلالة
يومياً	45	4.05	0.47	6.457	0.002**	دالة
أسبوعياً	111	3.80	0.54			
شهرياً	60	3.66	0.56			

تشـير نتائج الجدول رقم(10) أعلاه إلى وجود فروق ذات دلالة إحصـائية في درجة الالتزام بحقوق الملكية الفكرية تُعزى إلى كثافة اســـتخدام أدوات الذكاء الاصـــطناعي التوليدي ($F=6.457, p=0.002 < 0.01$)، حيث ســـجل الطلاب لمســـتخدمين لتلك الأدوات بشـــكـل يومي أعلى متوســـط للالتزام (4.05)، يليهم المستخدمون أسبوعياً (3.80)، ثم المسـتخدمون شـهرياً (3.66). هذه العلاقة الطردية بين كثـافـة الاســـتخـدام والالتزام تـدحض الفكرة البديهية بأن كثافة الاسـتخدام تؤدي بالضـرورة إلى سـوء السـلوك ،وهذا يمكن تفسـره في ضـوء نظرية التفـاعـل الرمزي من خلال مفهوم بنـاء المعنى عبر التجربة المتكررة، فالطالب المســـتخدم يومياً لهذه الأدوات هو الأكثر تعرضاً للمحتوى، وبالتالي الأكثر قدرة على تمييز حدود الاســـتخدام المســـؤول وغير المسـؤول، حيث تطور تجاربهم المتكررة وعياً أكثر دقة بالمخـاطر الأخلاقيـة والقـانونيـة، وتجعلهم يـدركون بشكل أفضل متى يكون استخدام الأداة مقبولاً ومتى يشـكل انتهاكاً، كما أنهم قد يكونون الأكثر تعرضـاً لتجارب سلبية مثل اكتشـاف الأستاذ لاستخدامهم غير الموثق ممـا يعزز وعيهم الأخلاقي. في المقـابـل، المستخدمون الأقل كثافة (شـهرياً) قد يكون تعاملهم مع الأداة سـطحياً وغير منتظم، مما يحد من فرصـهم في تطوير فهم دقيق لحدود الاستخدام المسؤول، كما يلاحظ عدم وجود فروق دالة احصـائياً في مسـتوى المسؤولية الاجتماعية الرقمية وفقاً لكثافة الاستخدام، مما يشير إلى أن كثافة الاستخدام تؤثر بشكل مباشر على السلوك اي الالتزام، أكثر من تأثيرها على القيم اي المسؤولية، وهو ما يتسق مع المنظور السلوكي في

علم الاجتماع حيث قد يسبق التغيير في الممارسات العملية التغيير في القيم العميقة.

5- طبيعة العلاقة الارتباطية بين المسؤولية الاجتماعية الرقمية والالتزام بحقوق الملكية الفكرية

للإجابة عن الفرضية الرئيسية الأولى من فروض الدراسة، والتي تنص على: "توجد علاقة ارتباطية بين مستوى المسؤولية الاجتماعية الرقمية ودرجة الالتزام بحقوق الملكية الفكرية لدى طلاب البكالوريوس"، وذلك من خلال الإجابة عن السؤال البحثي الرئيسي: "ما طبيعة العلاقة بين مستوى المسؤولية الاجتماعية الرقمية ودرجة الالتزام بحقوق الملكية الفكرية لدى طلاب البكالوريوس في ظل استخدامهم لأدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي للأغراض الأكاديمية؟"، والسؤال البحثي الفرعي الرابع: "هل توجد علاقة ارتباطية ذات دلالة إحصائية بين مستوى المسؤولية الاجتماعية الرقمية ودرجة الالتزام بحقوق الملكية الفكرية؟". استُخدم معامل ارتباط بيرسون لقياس قوة واتجاه العلاقة بين المتغيرين الرئيسيين وأبعادهما الفرعية، كما استُخدم تحليل الانحدار البسيط لاختبار قدرة المسؤولية الاجتماعية الرقمية على التنبؤ بدرجة الالتزام بحقوق الملكية الفكرية.

5.1. معاملات الارتباط بين أبعاد المسؤولية الاجتماعية الرقمية والالتزام بحقوق الملكية الفكرية

جدول (11): معاملات ارتباط بيرسون بين أبعاد المسؤولية الاجتماعية الرقمية وأبعاد الالتزام بحقوق الملكية الفكرية

بُعد المسؤولية الاجتماعية الرقمية	معامل الارتباط (r) مع الوعي المعرفي	معامل الارتباط (r) مع الممارسة السلوكية	معامل الارتباط (r) مع الالتزام الكلي	مستوى الدلالة
الالتزام الأخلاقي في الاستخدام الرقمي	0.538	0.381	0.521	p<0.001**
الوعي بالمخاطر الأخلاقية والقانونية	0.487	0.581	0.562	p<0.001**
المشاركة الاجتماعية المسؤولة	0.382	0.404	0.413	p<0.001**
الشفافية في توثيق استخدام الذكاء الاصطناعي	0.495	0.332	0.447	p<0.001**

بُعد المسؤولية الاجتماعية الرقمية	معامل الارتباط (r) مع الوعي المعرفي	معامل الارتباط (r) مع الممارسة السلوكية	معامل الارتباط (r) مع الالتزام الكلي	مستوى الدلالة
المسؤولية الاجتماعية الرقمية (الكلي)	0.623	0.641	0.691	p<0.001

تشـــير نتـائج الجـدول رقم(11) أعلاه إلى وجود علاقات ارتباطية موجبة ودالة إحصـــائياً بين جميع أبعاد المســـؤولية الاجتماعية الرقمية ودرجة الالتزام بحقوق الملكية الفكرية (بمكونيه المعرفي والســـلوكي) عند مســـتوى دلالة (p<0.001)، مما يؤكد الفرض الرئيســـي الأول للدراســـة. كما توضـــح النتائج أن معامل الارتباط بين الدرجة الكلية للمســـؤولية الاجتماعية الرقمية والدرجة الكلية للالتزام بلغ (r=0.691)، وهو ارتباط موجب وقوي، مما يعني أن الطلاب ذوي المســـتوى الأعلى من المســـؤولية الاجتماعية الرقمية هم الأكثر التزاماً بحقوق الملكية الفكرية.

كما تشـــير النتائج إلى أن العلاقة بين المســـؤولية الاجتماعية الرقمية والممارســـة الســـلوكية (r=0.641) أقوى قليلاً من علاقتها بالوعي المعرفي (r=0.623)، مما يؤكد أن المسؤولية الاجتماعية الرقمية ليست مجرد قيمة نظرية، بل هي قيمة ســـلوكية بالدرجة الأولى. كما تكشـــف النتائج عن تباين في قوة معاملات الارتباط بين الأبعاد الفرعية، حيث كان بعد "الوعي بالمخـاطر الأخلاقيـة والقـانونيـة" الأقوى ارتبـاطـاً بالممارســـة الســـلوكية (r=0.581)، بينما جاء بعد "المشـــاركة الاجتماعية المســـؤولة" الأضـــعف نســـبياً (r=0.413)، ممـا يعكس أن البعـد الاجتمـاعي التفاعلي هو الأقل ارتباطاً بالالتزام الفردي.

وعلى مســـتوى العلاقات بين الأبعاد الفرعية فتتباين قوة معاملات الارتباط بين الأبعاد الفرعية للمسؤولية الاجتماعية الرقمية وأبعاد الالتزام:

الترتيب	بُعد المسؤولية الرقمية	أقوى ارتباط مع	قيمة(r)
1	الوعي بالمخاطر الأخلاقية	الممارسة السلوكية	0.581
2	الالتزام الأخلاقي في الاستخدام	الوعي المعرفي	0.538
3	الشفافية في التوثيق	الوعي المعرفي	0.495
4	المشاركة الاجتماعية المسؤولة	الممارسة السلوكية	0.404

ويوضـــح الجدول أعلاه، التباينات في قوة العلاقات التي تحمل دلالات سوسيولوجية عميقة؛ فقوة ارتباط

"الوعي بالمخاطر" بالممارسة السلوكية (0.581) تشير إلى أن التوعية بالمخاطر الأخلاقية والقانونية هي المدخل الأكثر فعالية لتعديل السلوك، ويفسر ذلك أن الطلاب الذين يدركون هذه المخاطر هم الأكثر قدرة على ترجمة وعيهم إلى ممارسات سليمة. وفي المقابل، ضعف ارتباط "المشاركة الاجتماعية المسؤولة" (0.413) يعكس أن البعد الاجتماعي التفاعلي، الذي يشمل مناقشة القضايا الأخلاقية مع الزملاء والنصح والإرشاد، هو الأقل ارتباطاً بالالتزام الفردي، مما قد يعكس خوفاً من المواجهة الاجتماعية أو تردداً في إصدار أحكام أخلاقية على الآخرين في سياق ثقافي قد لا يشجع على النقد العلني بين الأقران. كما يلاحظ الباحث تمايز أنماط الارتباط حيث يرتبط "الوعي بالمخاطر" بقوة أكبر مع الممارسة السلوكية (0.581) بينما يرتبط "الالتزام الأخلاقي" بقوة أكبر مع الوعي المعرفي (0.538)، مما يشير إلى وجود أكثر من مسار نفسي–اجتماعي يؤدي إلى الالتزام: مسار قائم على الخوف من المخاطر (يرتبط بالسلوك)، ومسار قائم على القيم الداخلية (يرتبط بالمعرفة).

5.2. تحليل الانحدار البسيط: قدرة المسؤولية الاجتماعية الرقمية على التنبؤ بالالتزام بحقوق الملكية الفكرية

جدول (12): نتائج تحليل الانحدار البسيط لقدرة المسؤولية الاجتماعية الرقمية على التنبؤ بالالتزام بالملكية الفكرية

المتغير المنبئ	معامل الانحدار غير المعياري(B)	الخطأ المعياري	معامل الانحدار المعياري(Beta)	قيمة(t)	قيمة(p)
الثابت(Constant)	0.684	0.178	—	3.840	0.000**
المسؤولية الاجتماعية الرقمية	0.902	0.051	0.691	17.68	0.000**

المؤشرات الإحصائية	القيمة
معامل التحديد(R^2)	0.477
معامل الارتباط المتعدد(R)	0.691
قيمة (F) للنموذج	312.5 (p<0.001)

تشير بيانات الجدول رقم (12) أعلاه إلى أن معامل التحديد ($R^2 = 0.477$) يعني أن المسؤولية الاجتماعية الرقمية تفسر ما نسبته 47.7% من التباين في درجة الالتزام بحقوق الملكية الفكرية لدى

أفراد عينة الدراسة، وهي نسبة تفسيرية مرتفعة جداً في البحوث الاجتماعية، حيث يشير ذلك إلى أن ما يقرب من نصف الاختلافات بين الطلاب في مستوى التزامهم يمكن تفسيره من خلال الاختلافات في مستوى مسؤوليتهم الاجتماعية الرقمية، بينما يُعزى ما تبقى (52.3%) إلى عوامل أخرى كالعوامل الشخصية والأسرية والمؤسسية بالإضافة إلى خطأ القياس العشوائي. كما توضح النتائج أن معامل الانحدار (B = 0.902) يعني أن كل زيادة بمقدار وحدة واحدة في درجة المسؤولية الاجتماعية الرقمية تقابلها زيادة بمقدار 0.902 وحدة في درجة الالتزام، وهو معامل انحدار مرتفع يعكس علاقة سببية شبه مباشرة بين المتغيرين. وتشير الدلالة الإحصائية ($p<0.001$) وقيمة اختبار(t) المرتفعة (17.68) إلى أن هذا النموذج الانحداري موثوق إحصائياً ويمكن تعميمه على مجتمع الدراسة في ضوء حدود التعميم المرتبطة بحجم العينة وخصائصها. وتفسر هذه النتائج وجود علاقة قوية بين المسؤولية الاجتماعية الرقمية والالتزام بحقوق الملكية الفكرية، ويمكن تفسيرها في ضوء الإطار النظري للدراسة على ثلاثة مستويات كالآتي،التفسير في المستوى الأول: تشير النتائج إلى أن الطلاب ذوي المستوى الأعلى من المسؤولية الاجتماعية الرقمية هم الأكثر قدرة على سد الفجوة بين التطور التكنولوجي السريع (الثقافة المادية) والأطر القيمية التقليدية (الثقافة غير المادية)، فالمسؤولية الاجتماعية الرقمية تعمل كآلية تكيفية تمكن الطلاب من التوفيق بين إمكانات الذكاء الاصطناعي الهائلة ومتطلبات الأمانة العلمية، فالطلاب الذين طوروا مسؤولية رقمية عالية هم الأقل تأثراً بـ"التخلف الثقافي" والأكثر قدرة على تبني ممارسات أخلاقية في بيئة تكنولوجية متغيرة.

وفي المستوى الثاني: يظهر امتلاك الطلاب ذوي المسؤولية الرقمية العالية تعريفات ذهنية أكثر وضوحاً للمواقف الأخلاقية التي يواجهونها، فلا يتركون سلوكهم رهناً لتفسيرات لحظية أو لضغط الأقران، بل يمتلكون معاني داخلية راسخة حول مفهوم "الاستخدام المسؤول" و"الانتحال" و"الأمانة العلمية"، وهذه المعاني التي تشكلت عبر تفاعلاتهم الاجتماعية السابقة توجه سلوكهم في المواقف الجديدة التي تثيرها تقنيات الذكاء الاصطناعي، فـ"تعريف الموقف" لديهم يكون أكثر اتساقاً مع المعايير الأكاديمية وهذا ما ذهبت له نظرية التفاعل الرمزي(بلومر). وفي المستوى الثالث : و في ضوء مفهوم المواطنة الرقمية(Ribble, 2015) ، يمكن النظر إلى المسؤولية الاجتماعية الرقمية باعتبارها الركيزة الدافعية التي تمكن عناصر المواطنة الرقمية الأخرى (المعرفة الرقمية، القانون الرقمي، الحقوق والمسؤوليات) من التحول إلى سلوك فعلي، فالطالب الذي يمتلك المعرفة التقنية والقانونية قد لا يلتزم بها ما لم يكن لديه الدافع الأخلاقي، والنتائج تُظهر أن هذا الدافع يفسر 47.7% من التباين في السلوك.

ويرى الباحث في ضوء ذلك أن تعزيز المسؤولية الاجتماعية الرقمية لدى الطلاب ليس مجرد قيمة تربوية مرغوبة، بل هو آلية فعالة وملموسة لتحسين الالتزام بحقوق الملكية الفكرية في عصر الذكاء الاصطناعي التوليدي، وبالتالي فإن أي تدخل تربوي

أو مؤسسي يهدف إلى تحسين النزاهة الأكاديمية في هذا المجال يجب أن يركز على تنمية المسؤولية الاجتماعية الرقمية كهدف أساسي وليس كمنتج ثانوي.

6- العوامل الاجتماعية والمؤسسية الأكثر ارتباطاً بالالتزام بحقوق الملكية الفكرية:

للإجابة على الفرضية الرئيسية الثالثة من فروض الدراسة، والتي تنص على: "تُسهم العوامل الاجتماعية والمؤسسية (ثقافة الأقران، توجيهات أعضاء هيئة التدريس، البرامج التوعوية المؤسسية) إسهاماً دالاً إحصائياً في تفسير التباين في درجة التزام الطلاب بحقوق الملكية الفكرية"، وذلك من خلال الإجابة عن التساؤل السادس: "ما العوامل الاجتماعية والمؤسسية الأكثر ارتباطاً بمستوى التزام الطلاب بحقوق الملكية الفكرية في البيئة الرقمية؟". استُخدمت المتوسطات الحسابية لترتيب أهمية هذه العوامل كما يدركها الطلاب، ثم معامل ارتباط بيرسون لقياس قوة العلاقة بين كل عامل والالتزام بالملكية الفكرية، وأخيراً تحليل الانحدار المتعدد لتحديد الوزن النسبي لكل عامل في تفسير التباين.

مستوى إدراك الطلاب للعوامل الاجتماعية والمؤسسية

جدول (13): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لأبعاد العوامل الاجتماعية والمؤسسية (مرتبة تنازلياً)

الرتبة	البُعد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	مستوى الاستجابة
1	السياسات المؤسسية التوعوية	3.97	0.81	مرتفع
2	توجيهات أعضاء هيئة التدريس	3.85	0.80	مرتفع
3	ثقافة الأقران	3.41	0.54	متوسط
	المتوسط الكلي للعوامل الاجتماعية والمؤسسية	3.71	0.53	مرتفع

تشير النتائج إلى أن المتوسط الكلي لإدراك الطلاب للعوامل الاجتماعية والمؤسسية بلغ (3.71) وهو مستوى مرتفع، مما يدل على أن الطلاب يدركون بشكل عام وجود تأثير لهذه العوامل على سلوكهم الأكاديمي. كما توضح النتائج أن "السياسات المؤسسية التوعوية" جاءت في المرتبة الأولى بمتوسط (3.97)، تليها "توجيهات أعضاء هيئة التدريس"

(3.85)، ثم "ثقافة الأقران" (3.41) في المرتبة الأخيرة، مما يكشف هيمنة مصادر الضبط الرسمي (السياسات المؤسسية وتوجيهات الأساتذة) في إدراك الطلاب مقارنة بمصادر الضبط غير الرسمي (ثقافة الأقران)، حيث يعي الطلاب بشكل أكبر تأثير القواعد الرسمية والتوجيهات الأكاديمية المعلنة أكثر من وعيهم بتأثير الأعراف غير المكتوبة التي تسود بين زملائهم.

يرى الباحث أن هذه النتيجة يمكن تفسيرها في ضوء نظرية الأنظمة (Systems Theory)، حيث تعمل الجامعة كنظام رسمي ذي هرمية واضحة يجعل مصادر السلطة الرسمية (اللوائح والأساتذة) أكثر حضوراً ووضوحاً في وعي الطلاب مقارنة بالتأثيرات الأفقية غير الرسمية (الأقران).

معاملات الارتباط بين العوامل الاجتماعية والمؤسسية والالتزام بحقوق الملكية الفكرية

جدول (14): معاملات ارتباط بيرسون بين العوامل الاجتماعية والمؤسسية وأبعاد الالتزام بحقوق الملكية الفكرية

العامل	معامل الارتباط (r) مع الوعي المعرفي	معامل الارتباط (r) مع الممارسة السلوكية	معامل الارتباط (r) مع الالتزام الكلي	مستوى الدلالة
ثقافة الأقران	0.431	0.489	0.476	$p<0.001^{**}$
توجيهات أعضاء هيئة التدريس	0.414	0.443	0.458	$p<0.001^{**}$
السياسات المؤسسية التوعوية	0.443	0.462	0.476	$p<0.001^{**}$

تشير النتائج إلى وجود علاقات ارتباطية موجبة ودالة إحصائياً بين جميع العوامل الاجتماعية والمؤسسية ودرجة الالتزام بحقوق الملكية الفكرية (بمكونيه المعرفي والسلوكي) عند مستوى دلالة ($p<0.001$). كما توضح النتائج أن "ثقافة الأقران" و"السياسات المؤسسية التوعوية" ارتبطتا بقوة مماثلة مع الالتزام الكلي ($r=0.476$ لكل منهما)، يليهما "توجيهات أعضاء هيئة التدريس" ($r=0.458$). وتكشف النتائج أن جميع العوامل الثلاثة ترتبط بشكل أقوى مع الممارسة السلوكية (بين 0.443 و 0.489) مقارنة بارتباطها مع الوعي المعرفي (بين 0.414 و 0.443)، مما يشير إلى أن العوامل الاجتماعية والمؤسسية تؤثر في سلوك الطلاب الفعلي أكثر مما تؤثر في معرفتهم النظرية.

ولتحليل قوة العلاقات يوضح الجدول التالي الترتيب حسب الالتزام الكلي:

الترتيب حسب الالتزام الكلي	العامل	معامل الارتباط (r)
1 (مناصفة)	ثقافة الأقران	0.476
1 (مناصفة)	السياسات المؤسسية التوعوية	0.476
2	توجيهات أعضاء هيئة التدريس	0.458

في ضـــوء ذلك يرى الباحث أن تكافؤ التأثير بين العوامل الرسمية وغير الرسمية رغم تفاوت مســـتوى إدراك الطلاب لهما يعكس مفارقة ســـوســـيولوجية مهمة، حيث إن التأثير الفعلي لثقافة الأقران على سلوك الطلاب لا يقل عن تأثير السياسات الرسمية رغم أن الطلاب أقل وعياً بهذا التأثير لأنه يعمل بشـكل ضـمني وغير مباشـر. ويمكن تفسـير هذه المفارقة في ضـــوء نظرية التفاعل الرمزي (Blumer, 1969) من خلال مفهوم "تعريف الموقف"، فالطالب عند مواجهة قرار أخلاقي لا يستند فقط إلى القواعد الرسمية التي يعرفها بل يســتند أيضــاً إلى تقديره غير الواعي لكيفية تصـرف زملائه في موقف مماثل، وهذا التقدير هو جوهر "التنشئة الاجتماعية غير المباشرة" (Indirect Socialization). كما أن ارتباط العوامل الثلاثة بالممارسة السلوكية بشكل أقوى من ارتباطها بالوعي المعرفي يشـير إلى أن هذه العوامل تعمل على تعديل "ما يفعله" الطالب وليس فقط "ما يعرفه"، وهي حقيقة مهمة للتدخلات التربوية حيث إن تغيير السلوك قد يكون أسهل أو أسرع من تغيير المعرفة.

6.1. تحليل الانحدار المتعدد: الأوزان النســـبية للعوامل في التنبؤ بالالتزام

جـدول (15): نتـائج تحليـل الانحـدار المتعـدد (Multiple Regression)لإســـهـام العـوامـل الاجتماعية والمؤســـســـية في التنبؤ بالالتزام بحقوق الملكية الفكرية

المتغير المتنبئ	معامل الانحدار غير المعياري	معامل الانحدار المعياري	قيمة(t)	قيمة(p)
الثابت (Constant)	0.894	—	4.21	0.000**
ثقافة الأقران	0.388	0.376	5.43	0.000**
السياسات المؤسسية التوعوية	0.191	0.277	3.89	0.000**
توجيهات أعضاء هيئة التدريس	0.145	0.209	2.97	0.003**

المؤشرات الإحصائية	القيمة
معامل التحديد (R^2)	0.406
معامل الارتباط المتعدد(R)	0.637

المؤشرات الإحصائية	القيمة
قيمة (F) للنموذج	(p<0.001) 42.3

تشير النتائج إلى أن معامل التحديد ($R^2 = 0.406$) يعني أن العوامل الاجتماعية والمؤسسية الثلاثة مجتمعةً تفسر ما نسبته 40.6% من التباين في درجة الالتزام بحقوق الملكية الفكرية، وهي نسبة تفسيرية مرتفعة تؤكد الأهمية المحورية للعوامل البيئية والاجتماعية في تشكيل سلوك الطلاب .

ويوضح الجدول التالي ترتيب العوامل حسب قوتها التنبؤية (معاملBeta):

الترتيب	العامل	معامل Beta	التفسير
1	ثقافة الأقران	0.376	الأقوى تأثيراً
2	السياسات المؤسسية التوعوية	0.277	متوسط التأثير
3	توجيهات أعضاء هيئة التدريس	0.209	الأقل تأثيراً

توضح النتائج ترتيب العوامل حسب قوتها التنبؤية (معامل Beta)، حيث جاءت "ثقافة الأقران" في المرتبة الأولى (Beta=0.376)، تليها "السياسات المؤسسية التوعوية" (Beta=0.277)، ثم "توجيهات أعضاء هيئة التدريس" (Beta=0.209). ويكشف تحليل الانحدار المتعدد أن ثقافة الأقران هي العامل الأقوى في تفسير الالتزام بحقوق الملكية الفكرية، متفوقة على السياسات المؤسسية وتوجيهات الأساتذة، مما يحل المفارقة التي ظهرت سابقاً حيث إن الطلاب رغم إدراكهم الأقل لثقافة الأقران فإن تأثيرها الفعلي عليهم هو الأقوى.

ويرى الباحث أن تفوق تأثير ثقافة الأقران على العوامل الرسمية الأخرى يمكن تفسيره في ضوء نظريات الدراسة على ثلاثة مستويات:

- أولاً: في ضوء نظرية التفاعل الرمزي ، حيث يتعلم الطلاب المعاني الأخلاقية المتعلقة بالملكية الفكرية بشكل أساسي من خلال التفاعل اليومي مع أقرانهم، وهذه التفاعلات تشكل "تعريفات الموقف" التي يبني عليها الطلاب سلوكهم، فعندما يرى الطالب أن زملاءه لا يوثقون استخدامهم للذكاء الاصطناعي ولا يتعرضون للمساءلة فإنه يعرّف الموقف على أنه "ممارسة مقبولة اجتماعياً" بغض النظر عن اللوائح الرسمية.
- ثانياً: في ضوء مفهوم "الضغط المعياري" (Normative Pressure)، حيث يمارس الأقران ضغطاً معيارياً غير مباشر على الطالب للامتثال لمعايير المجموعة، سواء كان ضغطاً إيجابياً تشجيعياً أو ضغطاً سلبياً تجنبياً، وفي سياق الذكاء الاصطناعي قد يكون هذا الضغط سلبياً باتجاه عدم التوثيق إذا كانت هذه هي الممارسة الشائعة، مما يجعل ثقافة الأقران سلاحاً ذا حدين.
- ثالثاً: في ضوء نظرية التخلف الثقافي، حيث تستجيب المؤسسة الجامعية ببطء للتغيرات التكنولوجية بينما يتكيف الطلاب عبر تفاعلاتهم الأفقية بسرعة أكبر مع الواقع الجديد، ففي فترة

"الفجوة" بين ظهور التكنولوجيا واستجابة المؤسسة تصبح ثقافة الأقران المصدر الأساسي للمعايير لأنها الأكثر قدرة على مواكبة التغيرات السريعة.

كما يرى الباحث في ضوء هذه النتائج أن أي برنامج أو تدخل يهدف إلى تعزيز الالتزام بحقوق الملكية الفكرية يجب أن يركز على تغيير ثقافة الأقران كأولوية أولى، وليس فقط على تطوير السياسات الرسمية أو تدريب الأساتذة، فاستهداف المعايير غير الرسمية بين الطلاب قد يكون ذا فعالية عالية اكثر من استهداف القواعد الرسمية وحدها.

النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج:

في ضوء مشكلة الدراسة الحالية وأهدافها التي تسعى إلى استكشاف طبيعة العلاقة التفاعلية بين المسؤولية الاجتماعية الرقمية والالتزام بحقوق الملكية الفكرية لدى طلاب البكالوريوس في سياق استخدامهم لتطبيقات الذكاء الاصطناعي التوليدي، توصلت إلى مجموعة من النتائج أهمها: أن طلاب البكالوريوس يمتلكون مستوى متوسطاً من المسؤولية الاجتماعية الرقمية، مع فجوة بنيوية واضحة بين وعيهم النظري بالمخاطر الأخلاقية والقانونية المرتفع نسبياً وبين ممارساتهم العملية الفعلية في الشفافية والتوثيق والمشاركة الاجتماعية التي جاءت في مستوى أقل، كما أظهرت النتائج أن الالتزام بحقوق الملكية الفكرية جاء بمستوى مرتفع لكنه كشف أيضاً عن فجوة معرفية-سلوكية حيث يفوق الوعي المعرفي الممارسة الفعلية، مع الإشارة إلى أن إعادة الصياغة دون توثيق تمثل أكثر أنماط الانتحال شيوعاً، وكشفت العلاقات الارتباطية القوية بين المسؤولية الاجتماعية الرقمية والالتزام بحقوق الملكية الفكرية أن المسؤولية الرقمية تفسر ما يقرب من نصف التباين في السلوك الأخلاقي للطلاب، مما يؤكد أنها ليست قيمة تربوية مرغوبة فحسب بل آلية فعالة لضبط السلوك، وفي تحليل الفروق تبين أن التخصص الأكاديمي هو العامل الأكثر تأثيراً ودور الإطار القيمي الديني في تعزيز الأمانة العلمية، بينما لم تُظهر السنوات الدراسية المتقدمة أي تطور في المسؤولية الرقمية مما يشير إلى غياب برامج توعوية تراكمية، كما أظهرت الدراسة أن المستخدمين اليوميين للذكاء الاصطناعي هم الأكثر التزاماً بحقوق الملكية الفكرية، وهو ما فسرته الدراسة في ضوء نظرية التفاعل الرمزي بأن التجربة المتكررة مع الأداة تبني معاني أخلاقية أكثر وضوحاً وتطور تعريفاً ذهنياً أدق للاستخدام المسؤول، كما أظهرت نتائج الدراسة أن ثقافة الأقران، رغم كونها أقل العوامل إدراكاً من قبل الطلاب، هي الأقوى تأثيراً في تشكيل سلوكهم الأكاديمي، بصورة تظهر تكيف التفاعلات الأفقية بين الطلاب مع التطور التكنولوجي بسرعة أكبر من الاستجابة للتعليمات الرسمية، مما يجعل الأعراف غير المكتوبة بين الطلاب لها دور فعلي في التأثير على المعايير الأخلاقية .

ثانياً: التوصيات

انطلاقاً من نتائج الدراسة، يقدم الباحث التوصيات التالية بشكل موجز وعملي:

1- تصميم برامج توعوية في الجامعات قائمة على نموذج "سفراء النزاهة الأكاديمية" من الطلاب

أنفسهم، لنشر ثقافة الأمانة العلمية والمسؤولية الرقمية بين زملائهم عبر التفاعلات الأفقية اليومية، وذلك استثماراً للقوة التأثيرية لثقافة الأقران باعتبارها العامل الأكثر تأثيراً في تشكيل السلوك الأكاديمي للطلاب.

2- اقتراح تطوير سياسات مؤسسية واضحة ومفصلة في الجامعات تنظم استخدام الذكاء الاصطناعي التوليدي في الممارسات الأكاديمية، بحيث تتضمن دليلاً إرشادياً موحداً يحدد حالات الإذن والمنع وآليات التوثيق المعتمدة، مع إلزامية تحديثه دورياً لمواكبة التطورات التقنية المتسارعة، على أن يتم إتاحته للجميع بصيغ متعددة وميسرة.

3- إدراج مقرر إجباري في "المواطنة الرقمية والمسؤولية الاجتماعية" ضمن متطلبات التخرج لجميع التخصصات الجامعية، بحيث يركز المقرر على الجوانب العملية والتطبيقية من خلال سيناريوهات حقيقية مستمدة من واقع استخدام الطلاب للذكاء الاصطناعي، ومناقشات تفاعلية تعزز قدراتهم على التمييز بين الاستخدام المسؤول وغير المسؤول، مع تضمين وحدات تدريبية حول حقوق الملكية الفكرية وآليات التوثيق في البيئة الرقمية.

4- نقترح العمل على أن تكون المسؤولية الاجتماعية وحقوق الملكية الفكرية ثقافة وجزء من الممارسات التعليمية بما فيها إعداد وصف المقررات (Syllabus) ومناقشته شفوياً مع الطلاب، بما يسد منطقة الغموض التي تدفع الطلاب إلى تقليد سلوكيات الأقران غير الموثقة، ويؤسس لثقافة شفافية وإفصاح راسخة داخل الفصول الدراسية.

5- تصميم مهام في البيئة التعليمية مقاومة للاستخدام غير المسؤول للذكاء الاصطناعي، بالاعتماد على أساليب متنوعة مثل التقييمات القائمة على التكاليف المتنوعة، والامتحانات الشفوية التي تقيس الفهم العميق، والمقابلات الفردية لمناقشة مشاريع الطلاب خطوة بخطوة، وذلك للحد من الاعتماد المفرط على المقالات والواجبات التقليدية التي تتيح فرصاً أوسع للانتحال المدعوم بالذكاء الاصطناعي.

6- التوصية للطلاب بتنمية وعيهم بالتأثير الخفي لثقافة الأقران في تشكيل قراراتهم الأخلاقية، وذلك بممارسة التفكير النقدي المستقل بدلاً من التقليد للممارسات الشائعة في محيطهم الاجتماعي.

7- نوصي بإجراء دراسات أخرى لتوسيع نطاق الدراسة الحالية ليشمل عينات وطنية تمثل مختلف الجامعات والمناطق الجغرافية في المملكة، مع إجراء دراسات طولية (Longitudinal Studies) تتبع تطور المسؤولية الاجتماعية الرقمية والالتزام بحقوق الملكية الفكرية لدى عينة من الطلاب على مدى سنوات دراستهم الجامعية، إلى جانب توظيف منهجيات نوعية متعمقة كالمقابلات شبه المنظمة والملاحظة بالمشاركة، للكشف عن التفسيرات الذاتية والاستراتيجيات التبريرية التي يستخدمها الطلاب لتفسير الفجوة بين وعيهم النظري وممارساتهم الفعلية.

8- اقتراح تطوير أدوات متقدمة لكشف للانتحال المدعوم بالذكاء الاصطناعي، على أن تركز هذه الأدوات بشكل خاص على رصد الانتحال عبر إعادة الصياغة (Paraphrasing Plagiarism) الذي كشفت الدراسة أنه الأكثر شيوعاً بين طلاب

العينة، وذلك لتعزيز الحفاظ على النزاهة العلمية.

9- نوصي بتضمين قضايا الأمانة العلمية وحقوق الملكية الفكرية في مناهج التخصصات المختلفة بشكل مدمج (Integrated Curriculum)، مما يعزز شعور الطالب بأهميتها العملية والتطبيقية وليس فقط النظرية المجردة.

10- توصي الدراسة المؤسسات العلمية بالاستفادة من الطلبة المتفوقين في تصميم برامج التوعية الأكاديمية، وذلك بتدريبهم كسفراء للنزاهة العلمية، ينقلون قيم الأمانة والشفافية إلى زملائهم عبر التفاعلات الأفقية اليومية، بما يحقق استثماراً أمثل للقوة التأثيرية لثقافة الأقران وبناء ثقافة اكاديمية تعزز المسؤولية الاجتماعية والالتزام بحقوق الملكية الفكرية.

المراجع:

المراجع العربية:

1. أبو جبل، مصطفى عبد الوهاب أحمد، والبدرشيني، ياسر علي عبد الغني. (2022). تصور مقترح لمقرر في المواطنة الرقمية لطلاب كلية التربية جامعة الأزهر .التربية (الأزهر): مجلة علمية محكمة للبحوث التربوية والنفسية والاجتماعية، 41(193)، 67-139 .
https://doi.org/10.21608/jsrep.2022.238698

2. أحمد، سمير نعيم .(2006) .النظرية في علم الاجتماع (دراسة نقدية) .جامعة عين شمس .

3. الأحمدي، إيمان عبدالعزيز. (2020). متطلبات إعداد المواطن الرقمي في ضوء رؤية المملكة العربية السعودية (2030م) .المجلة الأكاديمية للأبحاث والنشر العلمي، (17)، 490-513 .

4. الحسيني، فاطمة. (2023) .هل تؤثر تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي على بنيان الأسرة؟ . بوابة دار الهلال .
https://darelhilal.com/News/1842973/com/News.aspx

5. الخولي،محمد أحمد،علم الاجتماع، القاهرة دار المعرفة الجامعية2002م

6. الزيات، عزة حسن .(2022) .المخاطر الاجتماعية للذكاء الاصطناعي في تصور الشباب الجامعي: دراسة ميدانية على عينة من طلاب جامعة القاهرة [رسالة ماجستير غير منشورة]. كلية الآداب، جامعة القاهرة .

7. السيلاوي، حسين عمران عبود.، وعلي، فرات فاضل. (2022). مدى تضمين قيم المواطنة الرقمية في كتب الاجتماعيات للمرحلة المتوسطة من وجهة نظر المعلمين في بغداد .مجلة آداب الفراهيدي، .14(50)

8. الصغير، حسام الدين .(2016) .الملكية الفكرية: المفهوم والحماية القانونية .القاهرة: دار النهضة العربية.

9. العازمي، أمل بنت محمد أرشيد. (2022). تصور مقترح لتفعيل قيم المواطنة لدى طالبات المرحلة الثانوية بمنطقة الأحمدي التعليمية في ضوء التحديات العالمية. مجلة دراسات تربوية واجتماعية، 28(12.2)، 107-148.
https://journals.ekb.eg/article_295759

10. الطنطاوي،محمود محمد،مدخل إلى علم الاجتماع،دار المسيرة للنشر والتوزيع،2010،القاهرة.

8 الفيل، حلمي. (2024). القضايا الأمنية والأخلاقية لاستخدام الذكاء الاصطناعي وعلاقتها بالاتجاه نحو تطبيقاته لدى طلاب الجامعة .المجلة العربية للدراسات الأمنية، 4(1)، 36-40 .

9 بالعبيد، شيخة عبدالله أحمد البريكي. (2022). تصور مقترح لدور الجامعات في تطوير وعي الطلبة بالمواطنة الرقمية في ضوء متطلبات العصر الرقمي وتحدياته: جامعة بيشة أنموذجاً .مجلة الآداب للدراسات النفسية والتربوية، 14، 172-221. https://doi.org/10.53285/2117-000-014-005

10 بباح، حورية. (2024). استخدامات الذكاء الاصطناعي في قطاع التعليم العالي: قراءة سوسيولوجية. Annales de l'Université d'Alger, 38(3)، 118-126.

11 بيرك، باري .(2018) .ما بعد الحداثة وفرضيات التحول الاجتماعي (حارث حسن وباسم خريسان، مترجمون). ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية .

12 جلاد، سها، أبو حمد، لينا، قشوع، عبير، وجعيدي، براءة. (2022). مستوى وعي مديري المدارس الثانوية بالمواطنة الرقمية في فلسطين من وجهات نظرهم أنفسهم. المجلة العربية للنشر العلمي، 40، 538-560.

13 جيدنز، أنتوني .(2002) .مقدمة نقدية في علم الاجتماع (أحمد زايد وآخرون، مترجمون). مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة .

14 جيدنز، أنتوني .(2020) .علم الاجتماع (فايز الصياغ، مترجم). المنظمة العربية للترجمة .

15 خفاجي، ريم السعيد إبراهيم .(2024) . فاعلية التعلم المدمج في تدريس العلوم لتنمية بعض مهارات التفكير الناقد والثقافة الرقمية لدى تلاميذ المرحلة الإعدادية [رسالة ماجستير غير منشورة]. كلية التربية، جامعة بنها .

16 عبدالجواد،محمد عبدالرحمن (2005)،النظريات الاجتماعية المعاصرة، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.

17 رحومة، علي محمد .(2008) .علم الاجتماع الآلي (العدد 347). المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب .

18 زلط، ندى نبيل أحمد. (2026). توظيف تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي في إدارة الهوية المؤسسية الرقمية في ظل التحول الرقمي. المجلة العلمية لكلية الآداب، 12(5)، 115–158. https://artdau.journals.ekb.eg

19 عبد العظيم، حسني إبراهيم .(2017) . النظرية السوسيولوجية: قراءة في فكر الرواد والاتجاهات الكلاسيكية .مكتبة دار الأصول .

20 عيد، باسم عيد أحمد شحاتة، & عيد، ياسر عيد أحمد شحاتة. (2024). دور الذكاء الاصطناعي في تطوير العملية التعليمية والبحث العلمي في الجامعات: دراسة ميدانية في جامعة المنصورة. مجلة كلية الآداب – جامعة بورسعيد، 29(29)، 395–522. https://doi.org/10.21608/jfpsu.2024.288197.1351

21 كـابـلان، جـيري .(2021) .الـذكـاء الاصـــطناعي: ما يحتاج الجميع إلى معرفته (صـــفية مختار، مترجمة). بوك مانيا للترجمة والنشر .

22 كريب، إيان .(1999) .النظرية الاجتماعية من بارســـونز إلى هابرماس (محمد غلوم، مترجم). المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. (ســـلســـلة كتب شهرية، العدد 244) .

23 محمد، أحمد صبار، &محمد، محمد شرقي . .(2023)مسـتوى الوعي المعرفي بالمواطنة الرقمية لدى طلبة الجامعات الحكومية والأهلية في العراق.مجلة لارك للفلســـفة والعلوم الاجتماعية 15(340-353).

https://doi.org/10.31185/lark.Vol2.Iss50.3156

24 محســـوب، مريم عبـد الصـــادق علي. (2026). وعي الشباب الجامعي بالآثار الاجتماعية لتطبيقات الذكاء الاصـطناعي: دراسـة ميدانية على عينة من طالب جامعة بنها. المجلة المصـــرية للثقافة الرقمية وأبحاث الذكاء الاصطناعي، 1(1).

25 محمد، أسـيل صـبار، ومحمد، مؤيد منفي (2023). المواطنة الرقمية" لـدى طلبة" الجـامعة الحكومية" واقرانهم الاهلية. لارك, 15 , (3 /Pt2) 653-640.

https://doi.org/10.31185/lark.Vol2.Iss50.3156

26 محمد، غشـام، وسـليم، مخانشـة، وسـفيان، حميدة. (2023). الذكاء الاصـطناعي وتطبيقاته في البحث العلمي موقع الذكـاء الاصـــطناعي GPT CHATنموذجاً .مجلة بحوث الاتصـــال، عدد خاص لبحوث المؤتمر العلمي الدولي لكلية الإعلام بجامعة الزيتونة، 225-240 .

27 مصـدق، حسـن .(2005) .يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية .المركز الثقافي العربي .

المراجع الأجنبية:

28 Asaad, M., Junaid, M., & Badr, H. (2025). AI apps, usages and perceptions among Gen-Z and Gen-Alpha in Egypt: A qualitative study. Journal of Media and Interdisciplinary Studies, 32(1), 45–68.

29 Baidoo-A. & Ansah, L. (2023). Education in the Era of Generative Artificial Intelligence (AI): Understanding the Potential Benefits of ChatGPT in Promoting Teaching and Learning. Journal of AI, 7(1), 52–62. https://doi.org/10.61969/jai.1337500

30 Blumer, H (1969) Symbolic Interactionism: Perspective and Method. Berkeley: University of California Press.

31 Chan, C. & Hu, W. (2023). Students' voices on generative AI: Perceptions, benefits, and challenges in higher education. International Journal of Educational Technology in Higher Education, 20(43). https://doi.org/10.1186/s41239-023-00411-8

32 Chan, C., & Lee, K. K. W. (2023). The AI generation gap: Are Gen Z students more interested in adopting generative AI such as ChatGPT in teaching and learning than their Gen X and millennial generation teachers? Smart Learning Environments, 10(1), Article 60. https://doi.org/10.1186/s40561-023-00269-3

33 Đerić, E., Frank, D., & Vuković, D. (2025). Exploring the ethical implications of using generative AI tools in higher education. Informatics, 12(2), 36. https://doi.org/10.3390/informatics12020036

34 Đerić, E., Frank, D., & Vuković, D.

citizenship in the age of AI in higher education institutions: Academic integrity and institutional responsibilities. In Digital Citizenship and the Future of AI Engagement, Ethics, and Privacy (1–30). https://doi.org/10.4018/979-8-3693-9015-3.ch001.

42 Jones, L. & Mitchell, K. (2016). Defining and measuring youth digital citizenship. New Media & Society, 18(9), 2063–2079.

43 Kasneci, E., Seßler, K., Küchemann, S., Bannert, M., Dementieva, D., Fischer, F., Gasser, U., Groh, G., Günnemann, S., Hüllermeier, E., Krusche, S., Kutyniok, G., Michaeli, T., Nerdel, C., Pfeffer, J., Poquet, O., Sailer, M., Schmidt, A., Seidel, T., … Kasneci, G. (2023). ChatGPT for good? On opportunities and challenges of large language models for education. Learning and Individual Differences, 103, Article 102274. https://doi.org/10.1016/j.lindif.2023.102274

44 Kijewski, S., Ronchi, E., & Vayena, E. (2025). The rise of checkbox AI ethics: a review. AI and Ethics, 5(3), 1931–1940. https://doi.org/10.1007/s43681-024-00563-x

45 Lobschat, L., Mueller, B., Eggers, F., Brandimarte, L., Diefenbach, S., Kroschke, M., & Wirtz, J. (2021). Corporate digital responsibility. Journal of Business Research, 122, 875–888. https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2019.10.006

46 Mead, G. H. (1934). Mind, self, and society: From the standpoint of a social behaviorist. University of Chicago Press.

47 Mhlanga, D. (2023). Open AI in education, the responsible and ethical use of ChatGPT towards lifelong learning. Education Sciences, 13(7), Article 719. https://doi.org/10.3390/educsci13070719

48 Michel-Villarreal, R., Vilalta-Perdomo, E., Salinas-Navarro, D. E., Thierry-Aguilera, R., & Gerardou, F. S. (2025). Exploring the ethical implications of using generative AI tools in higher education. Informatics, 12(2), 36. https://doi.org/10.3390/informatics12020036

35 Doskaliuk, B., Zimba, O., Yessirkepov, M., Klishch, I., & Yatsyshyn, R. (2025). Artificial intelligence in peer review: Enhancing efficiency while preserving integrity. Journal of Korean Medical Science, 40(7). https://doi.org/10.3346/jkms.2025.40.e92

36 European Commission. (2023). Regulation of the European Parliament and of the Council laying down harmonised rules on artificial intelligence (Artificial Intelligence Act). Publications Office of the European Union. https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX:52021PC0206

37 Floridi, L., & Cowls, J. (2019). A unified framework of five principles for AI in society. Harvard Data Science Review, 1(1). https://doi.org/10.1162/99608f92.8cd550d1

38 Ghanem, S. M. (2021). Evaluating the level of digital citizenship: An applied study on hotel employees in Alexandria. Journal of Association of Arab Universities for Tourism and Hospitality (JAAUTH), 21(5), 193–212.

39 Hadinejad, N. Sperling, K. & McGrath, C. (2025). Generative AI chatbots in higher education: Student experiences and perceived ethical challenges. Nordic Journal of Digital Literacy, 20(1), 24-41. https://doi.org/10.18261/njdl.20.1.3

40 Hwang, Y., Shin, D., & Lee, J. (2025). Who owns AI-generated artworks? Revisiting generative AI work in light of human-AI co-creation. New Media & Society, 27(3), 1452-1471. https://doi.org/10.1177/14614448241234567

41 Itmeizeh, M. (2025) Digital

A., Bozkurt, A., Hickey, D. T., Huang, R., & Agyemang, B. (2023). What if the devil is my guardian angel: ChatGPT as a case study of using chatbots in education. Smart Learning Environments, 15(23), 1–24. https://doi.org/10.1186/s40561-023-00237-x

58 Turner, J. H. (1988). A theory of social interaction. Stanford University Press.

59 University of Northampton. (2024). A year with the AI generation: Tracking students' use and perceptions of generative AI technologies [Research report]. Wonkhe. https://wonkhe.com/blogs/a-year-with-the-ai-generation-tracking-student-use-and-perceptions-of-generative-ai-technologies.

60 World Intellectual Property Organization (WIPO). (2023).Understanding intellectual property**.**Geneva: WIPO.https://www.wipo.int/publications/en/details.jsp?id=4528

61 Zhong, Y., & Rosli, M. (2025). Generative artificial intelligence in higher education: Opportunities, challenges, and future directions. International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development, 14(3). https://doi.org/10.6007/IJARPED/v14-i3/25813

(2023). Challenges and opportunities of generative AI for higher education as explained by ChatGPT. Education Sciences, 13(9), Article 856. https://doi.org/10.3390/educsci13090856

49 Mothafar, N., Zhang, J., Alsoffary, A., Masoomi, B., Al-Barakani, A., & Alhady, O. (2024). Digital social responsibility towards digital education of international higher education students' institutions: Digital culture as mediator. Heliyon. https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2024.e36442.

50 Nyaboke, Y. (2025). Intellectual property rights in the era of artificial intelligence. Journal of Modern Law and Policy, 4(2), 57–72. https://doi.org/10.47941/jmlp.2162

51 Ogburn, W. F. (1923). Social change with respect to culture and original nature. B. W. Huebsch. Journal of the American Statistical Association. 18(143). 932-936 https://www.jstor.org/stable/2939859?seq=1

52 Ogburn, W.F. (1957). Cultural lag as theory. Sociology & Social Research, 41(3), 167–174.

53 Puriwat, W., & Tripopsakul, S. (2022). Understanding Digital Social Responsibility in the Social Media Context: Evidence from Thailand, International Journal of Professional Business Review 7(1). https://doi.org/10.3390/su14063474

54 Ribble, M. (2015). Digital Citizenship in Schools: Nine Elements All Students Should Know (3rd ed.). Washington DC: International Society for Technology in Education.

55 Stryker, S. (1980). Symbolic interactionism: A social structural version. Benjamin/Cummings.

56 Thomas, D. S. (1928). The child in America: Behavior problems and programs. Alfred A. Knopf.

57 Tlili, A., Shehata, B., Adarkwah, M.