DİN VE YENİLİK

ARAP DİLİ VE BELAGATI

EDİTÖRLER

M. ZAHİR ERTEKİN

AHMET TEKİN

M. MEKİN MEÇİN

MAU YAYINLARI

DİN VE YENİLİK

ARAP DİLİ VE BELAGATI

DİTÖRLER/EDITORS

M. Zahir ERTEKİN

Ahmet TEKİN

M. Mekin MEÇİN

Mardin Artuklu Üniversitesi

AHLAK BİLGİ ÜRETİM

DİN VE YENİLİK

ARAP DİLİ VE BELAGATI

EDİTÖRLER/EDITORS
M. Zahir ERTEKİN
Ahmet TEKİN
M. Mekin MEÇİN

eISBN: 978-625-93032-1-5
1. Baskı: Aralık 2025

Sayfa Düzeni/Kapak: Buşra Arslan Meçin
Bu kitabın tüm hakları Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınevi'ne aittir.
Kitapta yer alan bölümlerin ilmî ve fikrî muhtevası ile dil
bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.
Bütün yayın hakları saklıdır. Bilimsel araştırma ve tanıtım için
yapılacak kısa alıntılar dışında hiçbir yolla çoğaltılamaz.

www.artuklu.edu.tr

MAÜ YAYINEVİ
MARDİN - TÜRKİYE

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ 1

DİN DİLİNİN ZANNİ ANLAMI EKSENİNDE DİN VE YENİLİK 2

Yahya YILDIRIM

بناء الشخصيات في قصيدة "كشف الغمّة في مدح سيد الأمة" للشاعر محمود سامي البارودي 14

محمد الأحمد

أثر التغيرات اللغوية في فهم النصوص الدينية 34

محمود شوش

فاعليّة تطبيق ديبسيك في ترجمة الكتب الدينيّة من العربيّة إلى التركيّة 48

نادِر مندريس

الأدب الإسلامي وعلاقته بتشكيل الهوية الثقافية والدينية. المدائح النبوية نموذجًا 65

أحمد محمود زكريا توفيق

إعجاز القرآن عند مالك بن نبي قضايا ونماذج 84

عبد الوهاب بافلح

ضوابط لغة الإفتاء المعاصر 93

عبد المالك رسلان

أســاليب تجديديّة في تعليم المحادثــة العربيّة للطلّاب الأتراك: (الأناشــيد والصــور التعليميّـة أنموذجاً) 105

محمود حريري

دَعْوَى تَجْدِيدِ الْخِطَابِ الدِّينِيِّ بَيْنَ الْفَهْمِ وَالْوَهْمِ 115

إِبْرَاهِيم مُحَمَّد مُحَمَّد الْعَرِينِي

ÖN SÖZ

Din ve yenilik arasındaki ilişki, İslâm düşüncesinin en kadim ve en tartışmalı meselelerinden biri olagelmiştir. Bir yandan vahyin değişmez ilkeleri ve geleneğin kurucu otoritesi, diğer yandan zamanın değişen şartları, toplumsal dönüşümler ve yeni ifade biçimleri, bu ilişkiyi sürekli yeniden düşünmeyi zorunlu kılmıştır. Özellikle dil ve belâgat alanı, dinî düşüncenin hem muhafaza edildiği hem de yeniden üretildiği temel mecralardan biri olarak bu tartışmanın merkezinde yer almaktadır. Elinizdeki *Din ve Yenilik: Arap Dili ve Belâgati* adlı eser, söz konusu ilişkinin tarihî, teorik ve uygulamalı boyutlarını çok yönlü bir perspektifle ele almayı amaçlamaktadır.

Bu kitapta yer alan çalışmalar, dinî düşüncenin yenilenme (tecdîd) fikriyle kurduğu bağı, Arap dili ve edebiyatı başta olmak üzere klasik ve modern metinler üzerinden incelemektedir. Klasik şiirde dinî tecdîd anlayışının siyasal ve toplumsal bağlamlarla ilişkisi, din dilinin anlam üretme imkânları, dilsel değişimlerin kutsal metinlerin anlaşılmasına etkisi, dinî söylemin çağdaş formları ve eğitim, tercüme, fetva dili gibi pratik alanlardaki yansımaları, kitabın temel problem alanlarını oluşturmaktadır. Böylece eser, din ve yenilik meselesini yalnızca teorik bir tartışma olarak değil; metin, dil, söylem ve pratik düzlemlerinde izlenebilen canlı bir süreç olarak ele almaktadır.

Kitapta yer alan Arapça ve Türkçe makaleler, disiplinlerarası bir yaklaşımı benimseyerek klasik edebiyat, belâgat, dilbilim, din dili, çeviri çalışmaları ve din eğitimi gibi alanlar arasında güçlü bağlar kurmaktadır. Bu yönüyle eser, hem klasik birikimi ihmal etmeyen hem de çağdaş sorunlara temas eden dengeli bir ilmî çizgi sunmaktadır. Özellikle dinî metinlerin anlaşılması, yorumlanması ve aktarılmasında dilin belirleyici rolünü merkeze alan çalışmalar, Arap dili ve belâgati alanında yapılan araştırmalara önemli katkılar sağlamaktadır.

Bu kolektif çalışma, dinin yenilenmesi söyleminin çoğu zaman yanlış anlaşılan veya indirgemeci biçimde ele alınan yönlerine eleştirel bir dikkatle yaklaşmakta; tecdîd kavramını kopuş, reddiye ya da sekülerleşme ile değil, anlamın, dilin ve yöntemin yeniden ihyası çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu bakımdan eser, hem gelenek–yenilik gerilimini sağlıklı bir zeminde tartışmak isteyen araştırmacılar hem de din dili ve Arap edebiyatı alanında çalışan akademisyenler için önemli bir başvuru kaynağı olma niteliği taşımaktadır.

Bu kitabın ortaya çıkmasında emeği geçen tüm yazarlara, ilmî titizlikleri ve katkıları için teşekkür eder; eserin Arap dili, belâgati ve dinî düşünce alanlarında yapılacak yeni çalışmalara ilham vermesini temenni ederiz.

Editörler

DİN DİLİNİN ZANNİ ANLAMI EKSENİNDE DİN VE YENİLİK

Yahya YILDIRIM*

Giriş

Eşyanın, vâkıa, zihin ve dildeki konumu bağlamında üç varlık türü bulunmaktadır.[1] Dış dünyadaki varlık zihne yansır, oradan da -genelde bir tasarrufa uğradıktan sonra- dilde konumlanır. Zihin vasıta olması hasebiyle ve kişiye özel olduğu için hem dış dünya hem de dil çeşitli kişilerce farklı yorumlanabilmektedir. Bu farklı algılamaların zihnşn psiko-sosyal, biyolojik, tarihî etmenlerin etkisinde olduğu inkâr edilemez. Özellikle dilin farklı okumalara konu olduğu görülmektedir. Çünkü dilde hakikat, mecâz, kinâye, temsil, kelimenin sözlük, umûmî, örf (günlük dildeki anlam), ıstılah (terim) ve şer'î olmak üzere 4 vaz'ı[2] vb. benzeri birçok faktör söz konusu olmaktadır. Konu din dili olunca bu durum daha da karmaşık hale gelmektedir. Zira inceleme konumuz olan Kur'an lisanı aynı zamanda menşeini Allah'tan almaktadır. Ayrıca kendi tabiriyle onda muhkem ve müteşabih ayetler mevcuttur. Hz. Ali'nin ifadesiyle de o vücûh ve nezâir sahibidir. Sünnetin dili, Kur'an'ın açıklaması olması sebebiyle daha açık olmakla birlikte birçok konuda ihtilaf konusu olabilmektedir. Bu bağlamda usûl kitaplarında oldukça fazla delâlet çeşidinden söz edilmektedir.[3] Kur'an'daki mücmeller Peygamberimizin sünnetiyle açıklığa kavuşturulmuştur. Yine dindeki sabiteler ve zarurî meseleler müçtehitlerin ittifakı olarak kabul edilen icmâ ile garanti altına alınmıştır. Ancak ikinci mevzular zanniyat kapsamında kalmaya ve bu veçhiyle de ihtilaf/içtihat mevzusu olmaya devam edilmiştir. Zanni olmaları dinî nasların yeniden yorumlanabilmesine de olanak sağlamaktadır. Öncelikle bazı yorum ve te'villerin zan çerçevesinin bile dışına çıktığını ifade etmekte yarar vardır. Bazı Şia gruplarının İsrailoğullarına kesmelerinin emredildiği

---

*Öğr. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yahyayildirim5674@hotmail.com, orcid no: 0000-0001-5570-7212.

1 Bir de yazıdaki varlığı olmak üzere dördüncü bir şekilden söz edilmektedir. Bkz. Muhammed Sıddık b. Hasan el-Kannûcî, *Ebcedu'l-'Ulûm,* (Beyrût: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 2001), 48. Ancak biz yazıdaki varlığı da dil kapsamında kabul ettik. Zira dil sözlü veya yazılı olabilir.

2 Bkz. Muhammed Rahmî Eyinî, *el-Rucâletü'r-Rahmiyye fî Şerhi'r-Risâleti'l-Vaz'iyye,* (İstanbul: Safa ve Enver Matbaası, 1311/1894), 24-26; İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz' İlminin Temel Meseleleri,* (İstanbul: İz Yay., 2006), 74-76.

3 Bkz. Şeyh Hâlid Abdurrahmân *el-'Akk, Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh,* 3. bs. (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1994), 265-411.

bakarayı/ineği[4] Hz. Aişe hamr/şarap ve meysiri/kumarı Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer yine bazılarının cenneti Şiadaki imamı, cehennemi onun zıttı ve düşmanı olarak yorumlamaları[5] bu kapsamdadır. Zira mecâzın şartlarını dâhi bulundurmamaktadır. Yine bazı işârî tefsirler de merdud te'viller dâhilinde kabul edilebilir.

Biz zanni delalet muhtevasına dâhil olabilecek ve dinî ifadelerin günümüzde yeniden yorumlama mevzusu olabilecek üç durumdan söz edeceğiz. Bunlar bilimsel tefsîr, ikincisi Allah'ın bazı haberî sıfatları ve kader benzeri itikâdî meseleler, üçüncüsü de birtakım fıkhî mevzulardır. Bunların zanni delâlet ve muhtemel anlamlar dâhilinde olması kanaatimizce de insanların birbirini bu konularda tekfîr etmesi vb. olaylara sebep olmamasını gerektirir.

Tarih boyunca İslam âlimleri başta Kur'an-ı Kerîm'i, yer yer de hadisler olmak üzere dinî nasları bulundukları çağlardaki bilimsel veriler ışığında yorumlaya gelmişlerdir. Bu ilmî anlayışlar farklı olabildiği için te'viller de bu doğrultuda değişiklik arz edebilmiştir. Vahiy dili de bunların birçoğuna müsait bir özelliğe sahiptir.

Günümüzde de bilim ve teknoloji hiç olmadık kadar geliştiği için bazı İslam âlimleri özellikle Kur'an ayetlerini vb. çağımızın ilmî mâlûmatı ışığında yorumlamaya çalışmış, bazıları da buna sıcak bakmamışlardır.[6] Konumuz bu tartışmalar olmamakla birlikte amacımız kelime, cümle ve bağlamın elverdiği şartların dışına çıkmamak kaydıyla bu tür bilimsel tefsîrlerin lafzın delâlet imkânına sahip olduğunu dile getirmektir. Diğer bir hedefimiz de ilmî tefsîrlerin neden bilimsel keşifler yapılmadan önce değil de söz konusu buluşların gün yüzüne çıktıktan sonra ortaya konulduğunu açıklamaktır. Zira lafzın delâleti birçok zaman zannî mahiyet taşıdığından ancak vâkıâdaki medlûlü ortaya çıktıktan sonra anlaşılabilir.

Burada iki noktaya işaret etmekte fayda mülâhaza ediyoruz: Kur'an bir bilim kitabı değildir ancak bu, onun buna yönelik Allah'ın varlığını, birliğini, kemâlini ve Kur'an'ın hak oluşunu ortaya koyacak bazı örnekler ihtiva etmesine aykırı değildir. Zira Kur'an " سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ: Yakında biz onlara hem dışta hem de onların içlerindeki ayetlerimizi göstereceğiz; tâ ki onun (Kur'an'ın) gerçeğin kendisi olduğu onlar için apaçık bir şekilde ortaya

---

4 el-Bakara 2/67.

5 Bu konuda bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-Müfessirûn,* (Beyrût: Dâru'l-Kalem, t.y.), 2:14-24.

6 Genel olarak ilmî tefsîr hakkındaki görüşler bkz. Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-Müfessirûn,* 2:519-537, 2:568-571; Mehmet Zeki Doğan, *Kur'an'ın Bilimsel İ'câzı,* (İstanbul: Hiperyayın, 2021), 126-131.

çıksın."[7] demektedir. Ancak bu ayetlerin işaret ettiği bilimsel verilere çekildiğinde; birincisi bunların Kur'anî ifadelerin lugavî anlamları kapsamına girdiğine dikkat etmek gerekir. Aksi takdirde Kur'an'ı tahrîf etme tehlikesi ortaya çıkar. İkincisi bu ilmî keşiflerin hissî boyutta kesinliğe ulaşmış olmasının mülâhaza edilmesi lazım gelir. Yoksa daha sonra yanlış veya eksik olduğu ortaya çıkan bazı teorileri Kur'an'a söyletmiş oluruz.

Ayrıca belirttiğimiz şartlar dâhilinde ayetlerde gösterilen bu bulguların Kur'an'ın i'câzına yönelik bir kanıt olduğunu vurgulamak îcâb eder. Yine bu tarz tefsîrlerin Kur'anî kavram ve mefhumların daha geniş bir tarzda anlaşılmasını sağladığını ve Kur'an hakkındaki tedebbura hizmet ettiği âşikar olacaktır.[8]

Enfûsî Örnekler

Bilimsel tefsîre dair bazı enfûsî örnekler vermek gerekirse;

1. Ayetlerde insanın, spermin tamamından değil bir parçasından yaratıldığı ifade edilmektedir. "أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى أَلَمْ يَكُ مِنْ نُطْفَةٍ مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى: İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı zanneder! O, akıtılan meniden bir damlacık değil miydi?[9]" ayetinde bu anlaşılmaktadır. Zira buradaki "مِنْ: den" ba'ziyet (parçası, kısmı olmak) belirterek insanın yaratıldığı su damlacığının, atılan meninin (sperma) bir parçası olduğunu akla getirir. Modern bilim de atılan meni içindeki milyonlarca spermden yalnızca birinin, yumurtayı aşılamasıyla insanın yaratılmaya başlandığını ortaya koymaktadır. Böylece bu durum Kur'an'ın bilimsel bir mucizesi olmaktadır.[10] Hz. Peygamber'in (sav) şu hadisi de insanın, spermin tamamından değil, bir parçasından yaratıldığına işaret etmektedir:[11] "مَا مِنْ كُلِّ الماءِ يكونُ الولدُ وإذا أراد اللهُ خلقَ شيءٍ لم يمنعه شيءٌ: Her sudan çocuk meydana gelmez. Allah bir şeyi yaratmak istediğinde hiçbir şey onu engelleyemez."[12]

Kanaatimizce ayette مِنْharfinin ba'ziyet ifade etmesi örneğin "مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ: Onlardan (peygamberlerden) Allah ile konuşan vardır. (Allah) bazılarını da dereceler açısından

---

7 Fussilet 41/53.
8 Bkz. Seyyid Kutup, (Kâhire: Dâru'ş-Şuruk, 1417/1996), *Fi Zilâli'l-Kur'ân,* 1:182, 184.
9 el-Kıyâme 75/36.
10 Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsîri,* (İstanbul: Milliyet Yay., 1995), 6:2870, 3017-3018; Doğan*, Kur'an'ın Bilimsel İ'câzı*, 223-225.
11 Doğan, *Kur'an'ın Bilimsel İ'câzı*, 224.
12 Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Babu'l-'Azıl", (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, t.y.), 2.

yükseltmiştir."[13] ayetindeki kadar açık değildir. Zira bu son ayette Allah ile konuşanın (Hz. Musa), peygamberlerden biri olduğu bariz bir şekilde anlaşılmaktadır. Fakat mevzu bahis olan ayette böyle değildir. Hatta şu ayetle birlikte düşünüldüğünde ba'ziyet anlamı ihtimali oldukça zayıflamaktadır: "وأَنَّهُ خلقَ الزَّوْجَيْنِ الذَكَرَ والأنْثَى مِنْ نُطْفَةٍ إذَا تُمْنَى: Ve o, iki çifti; erkek ve dişiyi (rahme) atıldığında bir nutfeden (damladan) yarattı."[14] Çünkü bu ayette rahme atılan şeyin nutfe olduğu, konumuz olan ayette bu şeyin meni olduğu dile getirilmekte ve böylece nutfenin meni olduğu anlaşılabilmektedir. Fakat yine de ikisinin beraber zikredilmesi farklı şeyler olduğu ve nutfenin meninin bir parçasını teşkil ettiği ihtimalini güçlendirmektedir. Ayrıca insanın rahme atılan milyonlarca spermden sadece bir tanesinden yaratıldığının ifade edilmesinin de Kur'an'ın bir mucizesi olduğunu vurgulamakta fayda vardır.[15] Belirtilen hadiste ise مِنْ için ba'ziyet anlamı pek muhtemel görünmemektedir.

2. " وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِيْنٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِيْنٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ اَنْشَاْنَاهُ خَلْقًا اٰخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ: Andolsun ki biz insanı çamurun özünden yarattık. Sonra onu sağlam bir yerde bir nutfe (sperm) haline getirdik. Bunun ardından bu nutfeyi bir alaka, alakayı da bir mudğa haline getirdik. Mudğayı kemikler haline soktuk ve bu kemiklere et giydirdik. Nihayet onu bambaşka bir yaratılışla var edip hayat verdik. Yaratanların en güzeli olan Allah ne kadar yücedir!"[16]

Bu ayet, insanın yaratılışının evrelerini detaylı bir şekilde anlatıyor ve sadece dış görünüşüyle değil, aynı zamanda her aşamasında gerçekleşen içsel yaratılış mekaniğiyle de göz kamaştırıcı bir şekilde açıklıyor. Şöyle ki ceninin (fetüsün) evreleri üç ana evreye ayrılır: Sperm, yaratılış (embrionik aşama) ve daha ileri bir yaratılış evresi. Milâdî 19. asrın yaklaşık olarak sonlarına kadar embriyologlar bu konuda iki gruba ayrılıyordu. Bir kısmı insanın cüce biçiminde spermde tam olarak yaratılıyor olduğunu düşünüyordu yani spermde her şey olup bitmiş oluyordu. Bazıları insanın oluşumunu tam olarak kadının yumurtasında tamamladığını düşünüyordu. Kur'an ise bu oluşum konusunda hem sperme hem de kadının yumurtasına bir sorumluluk yüklemektedir. Şu

---

13 el-Bakara 2/253.
14 en-Necm 53/45-46.
15 Muhammed Nebil en-Neşevâtî, *el-İ'câzu'l-İlâhî fî Halki'l-İnsân ve Tefnîdu Nazariyyâti Darvin,* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1438/2007), ; Maurice Bucaille, *Kitâb-ı Mukaddes,* Kur'an ve Bilim, çev. Suat Yıldırım, 7. baskı, (İstanbul: TÖV Yay., t.y.), 295-300.
16 el-Mü'minûn 23/12-14.

ayet buna işaret etmektedir: "فَلْيَنْظُرِ الإنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ: İnsan, neden yaratıldığına bir baksın! O, fışkırıp atılmış bir sudan yaratıldı. Ki omurga ile göğüsler arasından çıkmaktadır."[17]

Ayette geçen "omurga" veya "sertlik" gibi anlamlara gelen "sulb" sözcüğüyle baba; "göğüsler" manasındaki "terâib" kelimesiyle de anne bedenlerinin üremeyle ilgili nahiyeleri kastedilmiş olabilir.[18] Hadiste bildirildiğine göre bir Yahudi Hz. Peygamber'in (sav) yanından geçer ve "Ey Muhammed! İnsan neyden yaratılır, diye sorar. Peygamberimiz de "Ey Yahudi! Hepsinden yaratılır; adamın nutfesinden de kadının nutfesinden de" diye cevap verir. Bunun üzerine Yahudi "Senden önceki peygamberler de böyle diyordu" der.[19] Muhammed Hamidullah (ö. 2002) ve eski âlimler "إنَّا خَلَقْنَا الإنسانَ مِنْ نُطفةٍ أمْشَاج: Şüphesiz biz insanı karışık bir (meni) damla(sın)dan yarattık."[20] ayetindeki "نُطفة أمْشَاج" ifadesinden de bunu anlarlar[21] ki bu da 1875'te keşfedilmiştir.[22] Maurice Bucaille (ö. 1998) ise meninin karışımının şu salgılardan meydana geldiğini söyler: Testiküller, sperma keseleri, prostat, sidik yollarının ek salgı bezleri. Sonuç itibariyle bunlardan hangisini alsak da Kur'an'ın bilimsel mucizelerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. صلب ifadesi "sırt" anlamını da ifade eder. Böylece ayette neslin kaynağının sırt olduğuna da işaret edilmiş olmaktadır. İnsanlardan, Rablerine iman yönünde söz alındığından bahseden ayette de "Hani Rabbin Âdemoğullarının sırtlarından zürriyetlerini almış"[23] soyun kökeninin sırt olduğuna vurgu yapılmaktadır. Embriyoloji uzmanları şöyle demektedir: "Cenin rahimde oluştuğunda testisler sırtında, böbreklerin hemen altında büyür ve annesinin rahmindeki son aylarına kadar sırtındaki o pozisyonda kalırlar. Sonra aşağı doğru inerler ve doğumda her zamanki pozisyonda olurlar. Kadındaki yumurtalık da aynı şekildedir. O, erkek veya kadın olsun böbreğin altında tamamen sırttadır. Ve insanın yaratılışının başlangıcı olan spermin bulunduğu yerlerin testisler ve yumurtalık olduğu bilinmekte, bunlar da sırttadır. Yine testislerin ve yumurtalığın, kendilerine kan sağlayan

---

17 et-Târık 86/5-7.
18 Mehmet Yaşar Kandemir, v.dğr., *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an-ı Kerîm Meâli,* (İstanbul: İFAV Yay., 2010), 2:2047.
19 Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* (Beyrût: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1429/2008), 1:465. Ancak hadisin zayıf olduğu belirtilmiştir. Bkz. Nureddin Ali b. Ebi Bekir Heysemî, *el-Mecme'u'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid,* thk. Muhammed Abdulkâdir Ahmed 'Ata, (Beyrût: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 8:241.
20 el-İnsan 76/2.
21 Bucaille, *Kitâb-ı Mukaddes,* Kur'an, 298.
22 en-Neşevâtî, *el-İ'câzu'l-İlâhî,* 22-23.
23 el-A'râf 7/172.

bir atardamara bağlı olduğunu ve bu atardamarın kaynağının böbrek hizasına denk gelen yerde sırt ve göğüsler arasında bulunan aort olduğunu belirtirler. Ayrıca testislerin ve yumurtalıkların aort pleksusuna ve ardından onuncu ve on birinci kaburgalar arasından çıkan onuncu tarasik sinire bağlanan sinirlere bağlı olduğunu söylerler ki bu da sırt ve göğüsler arasındadır."[24] Konumuz olan ayete dönersek "فِي قرارٍ مكينٍ: sağlam bir yerde" ifadesi de yine asırlar sonra keşfedildiği üzere döl yatağının rahmin kadın vücudunda en güvenli ve en korunaklı yer olduğunu dile getirir.

Bunlar nutfe aşamasıyla ilgili söylenebilecek verilerin bir kısmıdır.

Alaka, mudğa, izâm ve lahm aşamasına gelince; alaka, sözlükte bir şeye asılıp tutunma, aşırı kırmızı, katı, yoğun kan ve canlılara yapışan ve onların kanıyla beslenen su solucanı anlamındadır. Burada bu aşamadaki cenini ifade eder. Çünkü cenin, meşimeye (plasenta) tutunur/asılır ve anne kanından beslenir. "Mudğa"nın anlamlarından bazıları dillerin çiğnediği şey ve kendisinde açıklık, ayırım, şekil ve ana hat bulunmayan çiğnenen et parçasıdır. Bu da bu aşamadaki cenindir. Yani çiğnenmiş gibi olan et (mudğa), taze et gibi olan "lahm"dır. "Bu ayırım göz önüne serilmeye değerdir. Embriyo başlangıçta küçük bir kitledir ki, gelişmesinin belirli bir döneminde, çıplak gözle bakılacak olursa, çiğnenmiş et görünümünde olduğu tespit edilir. Kemik sistemi, bu kitlenin içinde mezoderm denilen yerde gelişir. Şekillenen etlere kaslar giydirilir. İşte "lahm" kelimesi bu kaslar için anlaşılmalıdır."[25] Ayrıca Bucaille, tercümelerin çoğunda karşımıza çıkan, "alaka"ya "kan pıhtısı" anlamının yanlış olduğunu belirtir. Çünkü "insan asla bir kan pıhtısı safhası geçirmemiştir."[26] Bazı ayetlerde bu mudğa "مضغة معلّقة وغير مغلّقة: belli ve belirsiz çiğnem et"[27] şeklinde geçer ki bu da asrımızda keşfedilen bir durumdur. Zira "embriyonun gelişmesi sırasında bazı kısımlar, insanın ileride alacağı duruma oranla mütenasip (uygun) bir büyüme gösterirken, birtakım kısımlar ise tamamen nispetsiz bir şekilde ortaya çıkar.[28] İşte belli ve belirsiz tabiri bu manadadır.

---

24 Mustafa Müslim, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân,* 4. baskı, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1429/2008), 208-221; Said Nâsır ed-Dehan, *el-Kur'an ve'l-'Ulûm,* (Kerbela: Müessesetü'l-'Âlemî li'l-Matbûât, 1385/1965), 12-14.
25 Bucaille, *Kitâb-ı Mukaddes, Kur'an,* 303.
26 Bucaille, *Kitâb-ı Mukaddes, Kur'an,* 301.
27 el-Hacc 22/5.
28 Bucaille, *Kitâb-ı Mukaddes, Kur'an,* 304; en-Neşevâtî, *el-İ'câzu'l-İlâhî,* 29.

Bundan sonra ceninin sırtı bükülmeye ve kemerlenmeye başlar, sonraları kulaklar, gözler, yürekler verilir[29] ve böyle devam eder. Bu da "خلقا آخر: başka bir yaratılış" aşaması kapsamına girer.[30]

Mevzu bahis olan ayetin başındaki "مِن سلاسةٍ مِنْ طينٍ: çamurun özünden" tabiri insanın ve bütün canlıların kökenini ortaya koyar. Çünkü nutfenin yaratıldığı maddeler ve aynı şekilde ceninin teşekkül ettiği unsurlar, anne-babanın yediği, yerden/topraktan biten yiyeceklerdendir veya onları yiyen hayvanlardandır. Ayrıca "Sizi ondan (topraktan) yarattık ve ona iade edeceğiz ve ondan bir kez daha sizi çıkaracağız."[31] ayetinin de bir hikmetidir.[32]

Burada günümüz verileri açısından problem teşkil edebilen ve buna göre de yorumlanması gereken bir iki hadisten de söz etmekte fayda vardır. Buhârî'nin (ö. 256/870), Abdullah b. Mes'ûd'dan aktarmış olduğu bir hadise göre "Sizden birinin annesinin karnında nutfe olarak yaratılmasının tamamlanması kırk gündür. Sonra o şekilde alaka olur, sonra o şekilde mudğa olur. Sonra da ona melek gönderilir ve melek ona ruh üfler ve dört kelime emredilir: Rızkı, eceli ameli ve şakî mi saîd mi (olacağı) … yazılır.[33] Müslim'deki (ö. 261/875) bir hadiste ise şöyle denilmiştir: "Nutfe üzerinden kırk iki gece geçince, Allah ona bir melek gönderir ve onu şekillendirir; işitmesini, görmesini, derisini, etini ve kemiğini yaratır. Sonra Ey Rab! Erkek mi yoksa dişi mi, der."[34] Birinci hadis mutfe, alaka ve mudğanın tamamlanma sürecinin yüz yirmi gün olduğunu, ikinci hadis ise bunun kırk iki gün olduğunu ifade ediyor ki görünüşte aralarında bir çelişki dikkat çekiyor. Ayrıca birinci hadis günümüz tıp anlayışına da aykırıdır. Modern anlayış ikinci hadisle uyumludur. Ancak birinci hadisteki "o şekilde" ifadesini "kırk gün" olayına değil oluşumun tamamlanmasına hamledersek sorun çözülür ve birinci hadise göre de nutfe, alaka ve mudğa aşamaları kırk günde gerçekleşmiş olur ki modern tıp bağlamında da "mudğa görünümünü insanî görünümden ayıran esas adımlar kırk ile kırk beşinci günler arasında tamamlanır. Ayrıca Abdullah b. Mes'ûd hadisinin Müslim rivayetinde Buhârî rivayetine ilave olarak "alaka" ve "mudğa" sözcüklerinden önce " في

---

29 es-Secde 32/9.

30 Bütün bunlar için bkz. Zekeriyyâ Hemimî, *el-İ'câzü'l-İlmi fi'l-Kur'ân,* (Kâhire: Mektebetü Medbûla es-Sağîr, 2002), 91-104; en-Neşevâtî, *el-İ'câzu'l-İlâhî,* 19-45; Muhammed Ali el-Bar, *Halku'l-İnsânî Beyne't-Tıbbi ve'l-Kur'ân,* 2. Baskı, (Riyâd: ed-Dâru's-Su'ûdiyye, 1401/1981), 365 vd.; Âdil b. Ali eş-Şiddî, *et-Tefsîru'l-İlmi't-Tecrîbi,* Cuzûruhu ve Tatbikâtuhu ve'l-Mevkîfu Minh, (Riyâd: Mederu'l-Vatan li'n-Neşr, 1431/2010), 94-95.

31 Tâhâ 20/55.

32 Bessam Dıfda', *el-Kevnu ve'l-İnsân Beyne'l-İlmi ve'l-Kur'ân,* (Dımaşk-Beyrût: el-Yemâme, 1414/1994), 168-169.

33 Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sâğîr,* Kader, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2001), 1. Ayrıca bkz. Müslim, Kader, 1.

34 Müslim, Kader, 8/45.

ذلك الوقت: o vakitte" yani "o kırk günde" ifadesi geçer. Bu da birinci hadise göre de üç aşamanın toplamının kırk küsür günde gerçekleştiği anlaşılabilir. Böylece hadislerde de bir i'câz söz konusu olacaktır.[35] Elbette örneğin cenin düşürüldüğünde hükmün ne olacağı konusundaki fıkhî tutum da ikinci hadis ve modern tıp doğrultusunda şekillenecektir.[36]

3. "يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ": Sizi annelerinizin karnında üç karanlık içinde aşama aşama yaratmaktadır."[37] ayetindeki "في ظلماتٍ ثلاث: üç karanlık" tabiri müfessirlerce farklı şekillerde yorumlanmıştır. İbn Abbas, Mücâhid, İkrime, Dahhâk ve Katade gibi bazıları bu tabiri batın, rahim, meşime (döl eşi)[38] olarak anlarken, Ebû Ubeyde (ö. 209/824) ise bunları babanın sulbü, anne karnı ve anne rahmi şeklinde yorumlar. Çağdaş müfessirlerden Merâğî'nin Abdulaziz İsmail'den naklettiğine göre bunlar çıplak gözle bakıldığında bir zar gibi görünen fakat anatomi ile anlaşılabilen ceninin 3 zarı bulunmaktadır. Bunlar amniyon, korion ve rahim duvarı zarlarıdır. Modern embriyoloji ekseninde de bunlar amniyon zarı, korion zarı ve decidua zarı (düşen zar) olarak anlaşılabilmektedir.[39]

Böylece modern bilim Kur'an'ın bir mucizesini daha ortaya koymaktadır. Tahmini olarak te'vîl edilen bazı Kur'anî kavramları daha net ve detaylı olarak anlamamızı sağlamaktadır. Aynı şekilde eski bazı tefsîr yorumlarını da değerlendirmemize vesile olmaktadır.

Âfâkî Örnekler

Kur'an'ın bu getirdiğimiz bu enfûsî (içsel) örneklere ilaveten âfâkî (dışsal) bazı misaller de sunmakta fayda mülâhaza ediyoruz.

1. "اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِۚ": Görmedin mi? Allah bulutları nasıl yönlendiriyor, sonra onları bir araya getirip nasıl yoğunlaştırıyor! Sen de o bulutların arasından yağmurun indiğini görürsün."[40] Yağmurun oluşumuna işaret eden bu ayet hakkında Reşit Rüşdi el-'Abîrî şöyle der: "Üç etken var ki bunlar tam gerçekleştiğinde Allah'ın

---

35 Bessam Dıfda', *el-Kevnu ve'l-İnsân,* 178-180. Hüseyin Çetin, "Metin ve Sened Tenkidi Açısından Meleğin Cenine Ruh Üflemesi ve Kaderini Yazması Hadisinin Değerlendirilmesi", (Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008), 39-45.

36 Bkz. Abdulahat Ucatlı, "İslam Hukukunda Cenine Müdahalenin Hükmü", (Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008).

37 ez-Zümer 39/6.

38 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* 21:258-259.

39 Bu görüşlerin detayı için bkz. Doğan, *Kur'an'ın Bilimsel İ'câzı*, 253-256.

40 en-Nûr 24/43.

izniyle yağmurun yağması gerekir. Biri bile eksik kalırsa -normal şartlarda- yağma imkânı olmaz. Bunlar buharlaştırma, havayı buharla doyurmak ve yoğunlaşmadır." "Bulutları yönlendirme/sürükleme" ile buharlaşma, "sonra da onları bir araya getirme" tabiriyle havanın, suyun buharına doyması ifade edilmek istenmiştir. Çünkü doygunluk derecesi su ve hava arasındaki parçacık eşitliğine bağlıdır ki bu ayette de açıkça belirtildiği gibi bir araya gelmelerinden başka bir şey değildir. Doygunluk ancak su buharı ile hava buharının basınçları dengeli ve uyumlu olduğunda meydana gelir. Arkasından yoğunlaşmayı bildirmek üzere "sonra onu yoğunlaştırıyor" ifadesi dile getirilmiştir. Sözlüklerde رُكام "yoğun bulut" olarak açıklanır. Bu üç faktör oluştuğunda neticenin hemen gerçekleştiğini bildiren takibiyye fâ'sı kullanılarak "sen de o bulutların arasından yağmurun hemen yağdığını görürsün" denilmiştir. Bunu âlimler ancak çok kısa bir süre önce öğrenmişlerdir.[41]

2. "وَاَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاۤءِ مَاۤءً فَاَسْقَيْنَاكُمُوْهُ وَمَاۤ اَنْتُمْ لَهٗ بِخَازِنِيْنَ: Biz rüzgârları aşılayıcı olarak gönderdik, gökten su indirip onunla size su verdik. Onu depolayan da siz değilsiniz."[42] Muhammed es-Seyyid Arnaût, ayetin, rüzgârların bitkileri aşıladığı ile tefsîr edildiğini, bunun ilmî bir gerçek olduğunu fakat aynı zamanda ancak daha yeni tam olarak anlaşılan bir anlama daha işaret ettiğini söyler. O da rüzgârların bulutları da suyun gökten yağmasını sağlayacak şekilde aşıladığıdır. Ayetin bölümlerini birbirine bağlayan da bu anlamdır. Çünkü rüzgârlar yeryüzü sularının buharını her yönden taşır, sonra soğuyarak yoğunlaşır ve doyuma ulaşarak bulutlar oluşur. Bu süre zarfında pozitif elektrikle yüklenir ve iki yük, rüzgâr aracılığıyla birbirine yaklaştığında, bir elektrik deşarjı meydana gelir, şimşek görülür, böylece gök gürültüsü duyulur. Bu da havanın şimşeğin boşaldığı yere hücum etmesiyle oluşan ses dalgalarıdır ve sonra gökten su damlaları düşer. Modern bilim, rüzgârların bulutlarda hem pozitif hem negatif elektrik meydana getirdiği bilgisine ulaşmıştır. Bu bilgi rüzgârların bulutları birbirleriyle tozlaştırmasıdır.[43]

Bunlar delâleti açık örneklerdir. Bunların yanında "İnsan, kemiklerini bir araya getiremeyeceğimizi mi sanıyor? Evet, biz onun parmak uçlarını (dâhi) toplamaya gümüzü yeter."[44] ayetiyle parmak izlerinin her kişi için özel olduğuna, derisi yansa bile tekrar çıktığında şahsa

---

41 Reşit Rüşdî el-'Abîrî, *Basâiru Coğrâfiyye,* 211; Fadl Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'ân'i'l-Kerîm,* 276.
42 el-Hicr 15/22.
43 Muhammed es-Seyyid Arnaût, *el-Î'câzü'l-İlmî fi'l-Kur'an,* 260; Muhammed el-Ğamvâvî, *Ve'l-Kur'ân fî Asri'l-'İlm,* 352.
44 Kıyâme 75/3-4.

mahsus bir tarzda olacağına göndermede bulunulması[45] delâlet bağlamında kuvvetli sayılır. Bu da bilimsel gelişmelerin Kur'an'ı anlamada nasıl bir derinlik sağladığını göstermektedir. Aynı şekilde "Ayetlerimizi inkâr edenleri pek yakında bir ateşe sokacağız. Onların derileri pişip yandıkça, azabı tatsınlar diye derilerini yenileyeceğiz."[46] ayetinde yanma durumunda derideki acının, alttaki etteki acıya oranla çok daha şiddetli olduğuna, zira acıyı hisseden sinirlerin dış deride bulunduğuna işaret olması da[47] güçlü bir gönderme bulundurmaktadır. Yine hava basıncının insan üzerindeki etkisinin Kur'an'da vurgulanmış olduğunu söylemek[48] de kuvvetle muhtemeldir.

Ancak günümüzde bazı bilimsel tefsîrlerin oldukça zayıf olduğunu söyleyebiliriz. Mesela Kur'an'da göklerin direksiz -başka bir görüşe göre görünmeyen direklerle- yükseltilmesi,[49] bir mizânın yani dengenin var edildiği[50] ve göklerin düşmemesi için tutulduğunun belirtilmesi[51] ifadeleriyle Newton'un (ö. 1727) Kütle Çekim Yasası arasında bir irtibat kurulmaya çalışılmıştır.[52] Zira kanaatimizce Einstein tarafından ortaya atılan Genel Görelilik Teorisiyle de uzlaştırılabilir.[53]

Bazı bilimsel yorumlar da ihtimal dışıdır. Bazı ayetlerdeki melekleri[54] mikroplarla yorumlamak[55] ve "Yeryüzü ağırlıklarını çıkardığında"[56] ayetindeki ağırlıkları petrol ve doğal gaz şeklinde anlayabilmek[57] bu kabildendir.[58]

Sonuç

Lafzın delâleti bazen kullanılan harfin anlamından dolayı zanni olabilir. Bazen isim veya fiil olan kelimelerin, bazen mecâzî mi hakikî mi olduğu konusunda ihtimaller söz konusu olabilir. Özne ile yüklem arasındaki nisbet bağlamında bir problem olması mümkündür. Cümlenin bir bütün olarak tamamı bir farklı ihtimaller doğurabilir. Farklı delâlet çeşitleri veya vâ'z türü farklı yorumlamaya

---

45 Mustafa Müslim, *Mebâhis,* 222-224; Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân,* …, 1:19.
46 en-Nisâ 4/56.
47 Mustafa Müslim, *Mebâhis,* 225-226. Ancak Âtıf Ahmed böyle işaret olduğunu kabul etmez. Bkz. Âtıf Ahmed, *Nakdu'l-Fehmi'l-Asri Li'l-Kur'an,* 68.
48 el-En'âm 6/125; Mustafa Müslim, *Mebâhis,* 226-227.
49 er-Râ'd 13/2; Lokmân 31/10.
50 er-Rahmân 55/7.
51 el-Hacc 22/65.
52 Bkz. Kırca, *Kur'an-ı Kerîm ve Modern İlimler,* 142-143.
53 Serkan Ünal, *Bilim ve Dil Arasında Kur'an Tefsîri, Usûl-i Tefsîr Önerisi,* (İstanbul: İlleti Kitap, 2023), 239.
54 el-Fâtır 35/1.
55 Muhammed Tevfîk Sıdkî, *Durûsu Süneni'l-Kâinât,* 228.
56 ez-Zilzâl 99/2.
57 Ebu'l-Feyz el-Ğumarî, *Mutâbakâtü'l-Muhteraâti'l-Asriyye limâ Ahbere bihî Seyyidü'l-Beşeriyye,* 27.
58 Bkz. eş-Şiddî, *et-Tefsîru'l-İlm,* 83-93.

sebep olabilir. Bütün bunlar vb. lafzın manaya delâletini zayıflatabilir. Kur'an veya Sünnet icmâ ile desteklendiğinde katî bir delâlet sağlar. Bunun dışında tartışmaya açık olur. Günümüzün bilimsel anlayışı da lafza olan yaklaşımımızı olumlu veya olumsuz yönde etkileyebilir. Biz bunları zayıf veya kuvvetlilik yönünden incelemeye çalıştık.

Kaynakça

el-Kannûcî, Muhammed Sıddık b. Hasan. *Ebcedu'l-'Ulûm*. Beyrût: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 2001.

Eyinî, Muhammed Rahmî. *el-Rucâletü'r-Rahmiyye fî Şerhi'r-Risâleti'l-Vaz'iyye*. İstanbul: Safa ve Enver Matbaası, 1311/1894.

Özdemir, İbrahim. *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz' İlminin Temel Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

el-'Akk, Şeyh Hâlid Abdurrahmân. *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh*. 3. bs. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1994.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîru ve'l-Müfessirûn, cilt 2*. Beyrût: Dâru'l-Kalem, t.y.

Doğan, Mehmet Zeki. *Kur'an'ın Bilimsel İ'câzı*. İstanbul: Hiperyayın, 2021.

Kutup, Seyyid. *Fi Zilâli'l-Kur'ân, cilt 1*. Kâhire: Dâru'ş-Şuruk, 1417/1996.

Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim Tefsîri, cilt 6*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1995.

Müslim, Ebü'l-Huseyn b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*, "Babu'l-'Azıl". Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, t.y.

en-Neşevâtî, Muhammed Nebil. *el-İ'câzu'l-İlâhî fî Halki'l-İnsân ve Tefnîdu Nazariyyâti Darvin*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1438/2007.

Bucaille, Maurice. *Kitâb-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim*. çev. Suat Yıldırım, 7. baskı, İstanbul: TÖV Yayınevi.

Kandemir, Mehmet Yaşar, Halit Zavalsız ve Ümit Şimşek. *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an-ı Kerîm Meâli, cilt 2*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2010.

Ahmed b. Hanbel. *Müsned, cilt 1*. Beyrût: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1429/2008.

Heysemî, Nureddin Ali b. Ebi Bekir, *el-Mecme'u'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid, cilt 8*. thk. Muhammed Abdulkâdir Ahmed 'Ata. Beyrût: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.

Müslim, Mustafa. *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. 4. baskı, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1429/2008.

ed-Dehan, Said Nâsır. *el-Kur'an ve'l-'Ulûm*. Kerbela: Müessesetü'l-'Âlemî li'l-Matbûât, 1385/1965.

بناء الشخصيات في قصيدة "كشف الغمّة في مدح سيد الأمة" للشاعر محمود سامي البارودي

محمد الأحمد*

مقدمة

على الرغم من أنّ الشعر العربي القديم شعر غنائي فإنه لا يخلو من بعض الأبيات التي اعتمدت على الأسلوب القصصي في بنائها. ولو "أردنا أن نجزم بأنَّ الشعر القديم غنائي محض فهناك أشكال درامية اتخذت طريق الشعر القصصي بسرد حادثة أو حوادث مع وصف أو إفصاح عن شعور وموقف ورأي، وكان للشاعر أن يطوّر حكاياته لو وجد الدافع أو أدرك أبعاد الأجناس والأنواع الأدبية المختلفة."[1]

وقد أكّدَ هذا الأمر ابن طباطبا في الماضي قائلًا: "ليس تخلو الأشعار من أنْ يقتص فيها أشياء هي قائمة في النفوس والعقول، فتحسن العبارة عنها، وإظهار مايكمن في الضمائر منها، فتبهج السامع لما يردُ عليه مما قد عَرَفه طبعه، وَقَبلَهُ فَهمه، فيثار بذلك ما كان دفينًا، ويبرز على ما كان مكنونًا ، فينكشف للفهم غطاؤه، فيتمكن من وجدانه بعد العناء في نشدانه."[2]

والمتتبع لمعلقة امرئ القيس يجد أنّ الحوار السردي شكّل لديه ظاهرة أسلوبية فنية أضفى على شعره حيوية وحركة، وكان عاملًا مساعدًا في إظهار الأسلوب القصصي في شعره الذي ارتبط ارتباطًا وثيقًا بالحالة النفسية للشاعر، ومن ذلك ما جاء في حادثة "عُنيزة" التي تضمّنت حوارًا بينها وبين الشاعر، وجاء منها قوله:[3]

ويومَ دخلتُ الخِدْرَ خِدْرَ عُنيزة	فقالت لك الويلات إنَّك مُرجلي
تقول وقد مال الغبيطُ بنا معًا	عَقَرْتَ بعيري يا امرأ القيس فانزلِ
فقلت لها سيري وأرخي زمامه	ولا تُبعديني عن جَنَاك المعلّلِ

وقد تجلى السرد القصصي في العصور الإسلامية كافة لدى كثير من الشعراء، ولا سيما مالك بن الريب في مرثيته التي تُعَدُّ قصة حياة كاملة[4]، وعمر بن أبي ربيعة الذي أكثر من الحوار السردي في شعره الغزلي[5]، وأبو نواس الذي كان "يروي قصصًا وحكايات ذات مدًى محدود تدور في حانة ارتادها مع أصحابه، فشربوا الخمر. ويلخص الشعر الغنائي تلك التجارب بأبيات أو ينقل لنا

---

* Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, mohamadalahmad@gumushane.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-3690-236X .

[1] جلال الخياط، *الأصول الدرامية في الشعر العربي* (بغداد، دار الحرية، 1982)،65.

[2] ابن طباطبا العلوي، *عيار الشعر*، تحقيق: عبد العزيز المانع (الرياض: دار العلوم،1985)، 202.

[3] امرؤ القيس، *ديوان امرئ القيس*، تحقيق: مصطفى عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 112– 113.

[4] نوري حمودي القيسي، *شعراء أمويون* (الموصل: مؤسسة دار الكتب، 1976) 1: 44-43.

[5] عمر بن أبي ربيعة، *ديوان عمر بن أبي ربيعة* (بيروت: دار صادر، 1961)، 8.

الأخبار بأسلوب مختصر سريع، وكأنه يود أن يفضي بنتيجة ما حدث فحسب، وليس هدفه تقديم تفصيلات حيّة تكسب التجربة بعدًا أدبيًا دراميًا. ولأبي نواس في بعض قصائده مواقف قصصية شعرية قصيرة .[6]

وشهد الشعرُ القصصي في العصر الحديث تطورًا بارزًا، تجلّى في تعاظم اهتمام الشعراء بمكوّناته السردية الأساسية، ولا سيما بناء الشخصيات، وتحديد الزمان والمكان بوصفها عناصر مركزية في تشكيل البنية السردية للنص الشعري. وقد استقطب هذا الاتجاه عنايةً لافتة من النقّاد والباحثين، الذين عملوا على دراسة هذا الفن ورصد مسارات تطوّره ضمن إطار الأدب العربي الحديث، لما ينطوي عليه من تفاعل فنيّ خصب بين الشعر وآليات السرد.

ويُعَدّ الشاعر محمود سامي البارودي من أبرز الأسماء التي برزت في هذا الحقل، ولا سيما من خلال قصيدته الشهيرة "كشف الغمّة في مدح سيّد الأمّة"، التي تُعدّ نموذجًا مهمًّا في الشعر العربي الحديث لتناول السيرة النبوية ضمن إطار شعري ذي نزعة قصصية واضحة. وقد جاءت هذه الدراسة لتحليل بناء الشخصيات في هذه القصيدة، بهدف إبراز ملامحها وطرائق تشكيلها، والكشف عن الآليات اللغوية والفنية التي استند إليها الشاعر في رسم تلك الشخصيات. وسعت الدراسة أيضًا إلى إجراء مقارنة بين الشخصيات كما قدّمها البارودي في نصّه، وبين ما ورد عنها في المصادر الدينية والتاريخية، ولا سيما القرآن الكريم وكتب السيرة النبوية والمصادر التاريخية الإسلامية التي أرّخت لأحداث الدعوة ومسار التاريخ الإسلامي.

تعريف بالشاعر محمود سامي البارودي

وُلِد الشاعر محمود سامي البارودي في مصر سنة 1838م لأبوين من أصولٍ جركسية، ونُسب إلى بلدة (إيتاي البارود) التابعة لمديرية البحيرة، ولذلك لُقِّب بـ"البارودي". توفّي والده وهو في السابعة من عمره، ففقد باكرًا عطف الأب ورعايته. تلقّى تعليمه الأول في المنزل حتى بلوغه الثانية عشرة من عمره، ثم التحق بالمدرسة الحربية التي تخرّج فيها سنة 1854م، ليبدأ بعد ذلك مسيرته العلمية والعسكرية والأدبية.

أولى البارودي في شبابه اهتمامًا كبيرًا بالتراث العربي، فقرأ دواوين الشعراء القدامى، وحفظ الكثير من أشعارهم، وتأثّر بكبار شعراء العباسيين ولا سيما أبي تمام والبحتري والمتنبي، الذين شكّلوا منبعه الفني الأصيل. كما أتقن عدة لغات إلى جانب العربية، منها التركية والفارسية والإنجليزية، مما وسّع أفقه الثقافي وأسهم في تنمية قدرته الإبداعية.

يُعَدّ البارودي من روّاد مدرسة البعث والإحياء في الشعر العربي الحديث، بل من مؤسسيها وقادتها، وقد التفّ حوله عدد من الشعراء الذين ساروا على نهجه الأدبي. نشأت هذه المدرسة في بدايات العصر الحديث بوصفها حركة شعرية هدفت إلى إحياء التراث الشعري العربي بعد فترات من الضعف والانحسار، فاستلهم شعراؤها أساليب القدماء من العصر الجاهلي والعصور الإسلامية، ولا سيما العصرين الأموي والعباسي، وحرصوا على وحدة البحر الشعري والقافية في القصيدة الواحدة، محافظةً بذلك على البناء العمودي الموروث.[7]

---

[6] الخياط، *الأصول الدرامية في الشعر العربي*، 79-80.
[7] محمود سامي البارودي، *ديوان محمود سامي البارودي* (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2017)، 21.

استفاد البارودي من أساليب الشعراء الأقدمين في صياغة القصيدة، واستلهم منهم الصور البيانية والتراكيب الجزلة، وجاراهم في موضوعات الوصف والحكمة والوقوف على الأطلال. وقد عُرف شعره بجمال اللغة، وقوة التعبير، وصدق العاطفة، مما جعله نموذجًا يُحتذى في التجديد المحافظ على الأصالة.[8]

ترك البارودي إرثًا أدبيًا وشعريًا غنيًّا، ومن أبرز آثاره:

- ديوان محمود سامي البارودي: ويضم معظم أشعاره التي نظمها في موضوعات شتى.
- مختارات البارودي: هي مجموعة شعرية جمع فيها مختارات لثلاثين شاعرًا من شعراء العصر العباسي.
- كَشْفُ الغُمَّة في مدح سيّد الأمة:، وهي قصيدة مطوّلة في مدح النبي محمد ﷺ، جارى فيها قصيدة البوصيري "البُردة" من حيث الوزن والقافية، وعدّت من أبرز النماذج في السيرة النبوية الشعرية الحديثة.

توفي الشاعر محمود سامي البارودي في القاهرة عام 1904م عن عمر ناهز السادسة والستين، بعد أن ترك أثرًا بالغًا في مسيرة الشعر العربي الحديث، وأسّس لمرحلة جديدة مزجت بين التراث والنهضة الأدبية المعاصرة.[9]

التعريف بقصيدة "كشف الغمّة في مدح سيّد الأمّة"

تُعدّ قصيدة "كشف الغمّة في مدح سيّد الأمّة" من أبرز القصائد الدينية التي نظمها الشاعر محمود سامي البارودي، وهي نموذج فني يجمع بين المدح النبوي والسرد القصصي الشعري في إطار من الفصاحة والجزالة الأسلوبية التي تميّز بها شعر البارودي. وقد جاءت هذه القصيدة معارضةً لقصيدة الإمام البوصيري "البُردة"، حيث التزم الشاعر وزنها وقافيتها، مجاريًا إياها في بنية المدح ومقاصده الروحية.

بلغ عدد أبيات القصيدة أربعمئة وسبعة وأربعين بيتًا، وقد بنى البارودي نصّه على المنهج القصصي، مستثمرًا تقنيات السرد الشعري في تتبّع مراحل السيرة النبوية، ليقدّم سيرة شعرية متكاملة للرسول ﷺ. افتتح الشاعر قصيدته بمقدمة غزلية على عادة الشعراء القدامى، ثم انتقل تدريجيًا إلى سرد حياة النبي الكريم ﷺ، مبرزًا صفاته وأخلاقه ومواقفه العظيمة، فهو المصطفى، والمرتضى، والمجتبى، وخير البرية. ويرى البارودي أنّ البشرية لولا بعثة الرسول ﷺ لبقيت غارقة في ظلمات الجهل والضلال، إذ جاء النبي ليُحيي مكارم الأخلاق، ويرفع من شأن الفضيلة، وينير القلوب بنور الإيمان.

تناول الشاعر في قصيدته أبرز محطات السيرة النبوية، فذكر ولادته الشريفة، ورضاعته عند حليمة السعدية، وسفره إلى الشام مع عمه أبي طالب، ثم عمله بالتجارة في مال السيدة خديجة رضي الله عنها وزواجه منها، وصولًا إلى نزول الوحي عليه في غار حراء، وحادثة الإسراء والمعراج، والهجرة إلى المدينة، وغزواته ومعاركه، ثم عودته إلى مكة المكرمة منتصرًا. كما أفاض في وصف شمائله النبوية وصفاته الخَلقية والخُلقية، وبيّن معجزاته، وحسن تعامله مع أزواجه وأصحابه، وشفاعته للناس يوم القيامة.

---

[8] البارودي، *ديوان محمود سامي البارودي*، 5.
[9] عمر الدسوقي، *في الأدب الحديث* (القاهرة: دار الفكر العربي، 2000)، 1: 177.

ولم يقتصر الشاعر في عرضه على شخصية النبي ﷺ، بل تطرّق أيضًا إلى أبرز مواقف الصحابة الكرام رضي الله عنهم، مبرزًا دورهم في نصرة الإسلام ونشر تعاليمه. وقد اتّبع البارودي في بناء قصيدته ترتيبًا تاريخيًا دقيقًا لأحداث السيرة، على نحوٍ يُذكّر بمنهج ابن هشام في كتابه النثري عن السيرة النبوية[10]، غير أنّ البارودي صاغ هذا المحتوى في ثوبٍ شعري فخم يجمع بين جمال البيان وعمق المضمون، مما جعل القصيدة تُعدّ من أهم السير النبوية الشعرية في الأدب العربي الحديث.

الشخصيّة في الفنّ القصصيّ

تُعَدّ الشخصيّة أحد أهم العناصر البنائيّة في الفنّ القصصي، إذ تشكّل المحور الذي تدور حوله الأحداث، وتنطلق منه الأفعال، وتتحدّد من خلاله أبعاد القصّة ومعانيها. فالشخصيّة ليست مجرّد عنصر من عناصر السرد فحسب، بل هي العنصر الذي تتقاطع عنده كافة المكوّنات القصصيّة الأخرى، بما في ذلك الزمان والمكان والحدث والحبكة، مما يجعلها الأساس في نموّ الخطاب القصصي وتماسكه[11]. وقد عُرّفت الشخصية بأنها "مدار المعاني الإنسانية ومحور الأفكار والآراء العامة"[12]، لما تحمله من طاقة رمزية تُجسّد التجربة الإنسانية وتكشف أبعادها النفسية والاجتماعية والفكرية. ومن هذا المنطلق يمكن النظر إلى العمل القصصي بوصفه حكاية لقاء بين الشخصيات وتفاعل العلاقات التي تنشأ فيما بينها في سياق الأحداث.[13]

وتتنوع الشخصيات في الفنّ القصصي بحسب وظيفتها ودورها في سير الأحداث، ويمكن تصنيفها إلى ثلاثة أنواع رئيسة:[14]

1. الشخصية الرئيسية: وهي التي تتصدّر الأحداث منذ بدايتها وتسعى لتحقيق هدف محدد، وقد تنجح أو تخفق في بلوغ هذا الهدف تبعًا لتطوّر الحبكة.

2. الشخصية الثانوية: وتؤدي دورًا مرحليًا يخدم تطوّر الحدث الرئيس، لكنها لا تمتد في مسار السرد امتداد الشخصية الرئيسية.

3. الشخصية الهامشية: وهي الشخصيات ذات الدور المحدود، إلا أنّ وجودها ضروري لتكميل البناء القصصي وإضفاء الواقعية على النص.

ورغم أن الأهمية الكبرى عادة ما تُمنح للشخصية الرئيسية، فإنّ الكاتب المتمكّن يُولي اهتمامًا متوازنًا بجميع الشخصيات، بما فيها الثانوية والهامشية، بحيث لا تبدو أيّ منها فائضة عن الحاجة. فكلّ شخصية، مهما صغر دورها، ينبغي أن تُسهم في تماسك العمل الفني، لأنّ القصّة المتقنة هي التي لا يُمكن الاستغناء عن أيّ من شخصياتها دون أن يختلّ نسيجها الفني.[15]

وتتوزّع الشخصيات الثانوية والهامشية في الغالب على وظيفتين أساسيتين: [16]

- الشخصيات المساعدة: وهي التي تعمل على تسهيل مهمة الشخصية الرئيسية ودعمها في تحقيق أهدافها.

---

[10] سامي الدهان، *فنون الأدب العربي الفن الغنائي* (القاهرة: دار المعارف، 1992)، 79.
[11] حسن بحراوي، *بنية الشكل الروائي* (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990)، 20.
[12] محمد غنيمي هلال، *النقد الأدبي الحديث* (بيروت: دار العودة، 1987)، 562.
[13] بحراوي، *بنية الشكل الروائي*، 269.
[14] محمد الأحمد، *مكونات السرد وتقنياته في روايات خيري الذهبي* (إسطنبول: كتابي، 2021)، 16.
[15] سمر روحي الفيصل، *بناء الرواية العربية السورية* (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1995)، 110.
[16] يوسف حطيني، *مكونات السرد في الرواية الفلسطينية* (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1999)، 46.

- الشخصيات المعيقة: وهي التي تُعيق بوعي أو بغير وعي مسار الشخصية الرئيسية وتمنعها من بلوغ غايتها.

وعلى الرغم من أن أدوار هذه الشخصيات أقل حجمًا مقارنةً بالشخصية الرئيسية، فإنها قد تؤدي أحيانًا وظائف حاسمة ومصيرية في مجرى الأحداث.[17]

ومن الجدير بالذكر أنّ لكلّ شخصية في العمل القصصي الناجح شبكة علاقات تربطها بسائر الشخصيات، وتؤثر في توجيه مسار السرد ونتائجه. وقد توقف النقّاد، ومنهم غريماس (**Greimas**)، عند مفهوم الفاعلية السردية، مؤكّدين أنّ الفاعلية لا تقتصر على الشخصيات المركزية، بل تشمل جميع الشخصيات ضمن بنية النص. فالقصة المتماسكة هي التي تمتلك فيها كلّ شخصية وظيفتها الخاصة ودورها الفاعل في خدمة البنية الكلية للعمل القصصي.[18]

أنواع الشخصيات في القصيدة

تتشارك شخصيات العمل القصصي بمختلف أنواعها – الرئيسة والثانوية والهامشية – في بناء الأحداث وتناميها، وفي بلورة معاني القصّة وإبراز دلالاتها، كما تسهم مجتمعة في تصوير الحدث القصصي وتقديمه للمتلقي بصورة متكاملة. وغالبًا ما تتمحور القصة حول شخصية رئيسية واحدة تؤدّي دور البطولة، وتُشكّل محورًا تدور حوله سائر الشخصيات. وتُصنَّف شخصية البطل في الغالب على أنها شخصية إيجابية تسعى إلى إحداث تغيير نحو الأفضل، وقد تتمكّن من تحقيق أهدافها والوصول إلى غايتها، أو تُواجه عقبات تحول دون بلوغ ما تصبو إليه، فتفشل رغم نُبل مقصدها.[19]

وفي ضوء هذا التصوّر العام، يمكن القول إنّ قصيدة "كشف الغمّة في مدح سيّد الأمّة" تضمّنت الأنواع الثلاثة من الشخصيات القصصية التي عرفها النقد السردي. فقد احتلت الشخصية الرئيسية موقع البطولة المطلقة في النص، وهي شخصية النبي محمد ﷺ، التي مثّلت المحور المركزي الذي دارت حوله جميع الأحداث، واستمدّت منه القصيدة وحدتها الموضوعية والفكرية.

أمّا الشخصيات الثانوية، فقد تمثّلت في بعض الصحابة الكرام الذين أشار إليهم الشاعر في قصيدته، ومن أبرزهم علي بن أبي طالب، وحمزة بن عبد المطلب، وزيد بن حارثة رضي الله عنهم، حيث أدّوا أدوارًا مساندة ومتكاملة مع شخصية البطل الرئيس. وتضمّنت القصيدة شخصيات هامشية وردت عرضًا في سياق السرد الشعري، استدعتها طبيعة الأحداث لتكميل المشهد القصصي وإغنائه.

وعند النظر إلى وظائف الشخصيات الثانوية والهامشية في القصيدة، يمكن تصنيفها إلى نوعين رئيسيين:

- شخصيات مساعدة: تمثّلت في الصحابة الذين وقفوا إلى جانب الرسول ﷺ، وشاركوه في الدعوة إلى الإسلام، وساهموا في نشر قيم الخير والعدل بين الناس.
- شخصيات معيقة: وهي تلك التي عارضت الدعوة الإسلامية، وناهضت النبي ﷺ في مسيرته الإصلاحية، وشكّلت القوى المضادة لمسار الحق والخير في النص.

---

[17] شريبط شريبط أحمد، *تطوّر البنية الفنية في القصة الجزائرية المعاصرة 1947–1985* (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1998)، 33.
[18] الموسى، خليل، *ملامح الرواية العربية السورية* (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2006)، 84.
[19] محمد الأحمد، "بناء الشخصيات في قصة إبراهيم عليه السلام في القرآن الكريم"، *مجلة الأبحاث الاجتماعية يدي أراليك* 1/2 (حزيران، 2023)، 65.

ويُلاحظ أن جميع الشخصيات في هذه القصيدة واقعية غير خيالية، بخلاف ما هو شائع في القصص والروايات الأدبية، إذ إنها شخصيات تاريخية حقيقية وردت بأسمائها وصفاتها وأدوارها المعروفة، ضمن إطار زماني ومكاني محدّد ارتبط بحياة النبي ﷺ وبالمرحلة التاريخية التي شهدت نشأة الدعوة الإسلامية وتطوّرها.

وبذلك يُمكن القول إنّ البارودي قدّم من خلال هذه القصيدة سيرة شعرية سردية تستند إلى الوقائع التاريخية، وتُجسّدها بأسلوب شعري فني يجمع بين الدقة في التوثيق وجمال التصوير الفني.

شخصية محمد ﷺ

حازت شخصية النبي محمد ﷺ عناية كبيرة في قصيدة البارودي التي تناول فيها صفات كثيرة من شخصية منذ ولادته حتّى وفاته ﷺ. ويبدو للباحث أن الشاعر ركّز على الصفات الخُلقيّة الخيّرة التي اشتملت على العدل الأمانة والشجاعة والمروءة وغيرها، في حين أنّ الشاعر لم يُعنَ كثيرًا بذكر الصفات الخَلقية. ويبدو أن الشاعر أراد إبراز هذه الصفات؛ لأن الرسول ﷺ أُسوة حسنة للمؤمنين خاصّة وللنّاس عامّة. والمقصود بصفات الرسول محمّد الخُلقية صفاته الأخلاقية المأثورة عنه، مثل: الكرم والشجاعة والحلم والصدق والأمانة ونحوها من صفات الرسول ﷺ.

والمتتبع لقصيدة "كشف الغمّة في مدح سيّد الأمة" يجد أن الشاعر البارودي وصف محمدًا ﷺ بالحكمة والكرم والسماحة، فقال:[20]

مُحَمَّدٌ خاتَمُ الرُسلِ الَّذي خَضَعَت لَهُ البَرِيَّةُ مِن عُربٍ وَمِن عَجَمِ
سَميرُ وَحيٍ وَمَجنى حِكمَةٍ وَنَدى سَماحَةٍ وَقِرى عافٍ وَرِيُّ ظَمِ

وأبرز الشاعر حلم النبي ﷺ ووقارَه منذ نعومة أظفاره، مشيرًا إلى أنّ عقله سبق سنّه، وأنّه اكتمل حلمُه قبل أن يكتمل نموُّه الجسدي، فقال:[21]

حَتّى إِذا تَمَّ مِيقاتُ الرَّضاعِ لَهُ حَولَينِ أَصبَحَ ذا أَيدٍ عَلَى الفُطُمِ
قَد تَمَّ عَقلاً وَما تَمَّت رَضاعَتُهُ وَفاضَ حِلماً وَلَم يَبلُغ مَدى الحُلُمِ

وتوقّف البارودي عند حادثة شقّ الصدر التي وردت في كتب السيرة، فرسم مشهدًا شعريًا يصوّر إرسال الله عزّ وجل ملكين إلى النبي ﷺ في طفولته، ليطهّرا قلبه ويهيّآه لحمل الرسالة. وقد عبّر عن هذه العملية الخارقة بوصفٍ يبيّن خصوصيتها، وأنّها جرت بلا ألم، فقال:[22]

---

[20] البارودي، *كشف الغمّة في مدح سّيد الأمّة*، 5.
[21] البارودي، *كشف الغمّة في مدح سّيد الأمّة*، 7.
[22] البارودي، *كشف الغمّة في مدح سّيد الأمّة*، 8.

فَبَينَما هُوَ يَرعى البَهمَ طافَ بِهِ شَخصانِ مِن مَلَكوتِ اللهِ ذي العِظَمِ
فَأَضجَعاهُ وَشَقّا صَدرَهُ بِيَدٍ رَفيقَةٍ لَم يَبِت مِنها عَلى أَلَمِ
وَبَعدَ ما قَضَيا مِن قَلبِهِ وَطَرًا تَوَلَّيا غَسلَهُ بِالسَّلسَلِ الشَّبِمِ
ما عالَجا قَلبَهُ إِلّا لِيَخلُصَ مِن شَوبِ الهَوى وَيَعِي قُدسِيَّةَ الحِكَمِ

وتناول الشاعر لقاء النبي ﷺ بالراهب بحيرا في رحلته إلى الشام، مستعرضًا بشارات الراهب ودلائل النبوّة التي ظهرت للناظرين، من ظلّ الغمام، وانحناء الشجر، وما رآه من علامات النور والبركة، فقال:[23]

وَقَالَ عَنْهُ بُحَيْرَا حِينَ أَبْصَرهُ بِأَرْضِ بُصْرَى مَقَالًا غَيْرَ مُتَّهَمِ
إِذْ ظَلَّلَتْهُ الغَمَامُ الغِرُّ وَانْهَصَرَتْ عَطْفًا عَلَيْهِ فُرُوعُ الضَّالِ وَالسَّلَمِ
بِأَنَّهُ خَاتَمُ الرُّسْلِ الكِرَامِ وَمَنْ بِه تَزُولُ صُرُوفُ البُؤْسِ وَالنِّقَمِ
"هَذَا" وَكَمْ آيَةٍ سَارَتْ لَهُ فَمَحَتْ بِنُورِهَا ظُلْمَةَ الأَهْوَالِ وَالقُحَمِ

ومن الصفات الخُلقيّة التي أوردها الشاعر البارودي في سرده حياة النبي محمد ﷺ صفتا الصدق والأمانة اللتين عُرف بهما قبل تكليفه بالرسالة؛ فقد لقبته قريشٌ نفسُها بالأمين لصدقه وأمانته وحسن أخلاقة، وذلك منذ كان في الخامسة والعشرين من عمره، فقال:[24]

حَتّى اِستَتَمَّ وَلا نُقصانَ يَلحَقُهُ خَمسًا وَعِشرِينَ سِنُّ البارِعِ الفَهِمِ
وَلَقَّبَتهُ قُرَيشٌ بِالأَمينِ عَلى صِدقِ الأَمانَةِ وَالإِيفاءِ بِالذِّمَمِ

وعبّر البارودي في موضعٍ آخر من القصيدة عن سموّ شخصية النبي ﷺ وكرم نفسه وأصالته الخُلقية، مبرزًا مكانته التي لا يرقى إليها إلا الأنبياء، فقال:[25]

هَذا نَبِيٌّ وَلَم يَنزِل بِساحَتِها إِلّا نَبِيٌّ كَريمُ النَّفسِ وَالشِّيَمِ

---

[23] البارودي، *كشف الغمّة في مدح سيّد الأمّة*، 8.
[24] البارودي، *كشف الغمّة في مدح سيّد الأمّة*، 8-9.
[25] البارودي، *كشف الغمّة في مدح سيّد الأمّة*، 9.

ووصفه الشاعر بالعادل في قصة الحجر الأسود، وذلك حينما أرادت قريش إعادة بناء الكعبة المشرفة، ووصلوا إلى موضع الحجر الأسود، فأرادت كل قبيلة أن تفوز بوضع الحجر الأسود في الركن الخاص به، واختصمت قبائل قريش في ذلك، ثم اتفقوا على تحكيم أول قادم، وكان القادم محمدًا ﷺ، فقال البارودي:[26]

فَكانَ أَوَّلَ آتٍ بَعدَما اِتَّفَقُوا ... مُحَمَّدٌ وَهوَ في الخَيراتِ ذُو قَدَمِ
فَقالَ كُلٌّ رَضينا بِالأَمينِ عَلَى ... عِلمٍ فَأَكرم بِهِ مِن عادِلٍ حَكَمِ
فَأَعلَمُوهُ بِما قَد كانَ وَاِحتَكَمُوا ... إِلَيهِ في حَلِّ هَذا المُشكِلِ العَمَمِ
فَمَدَّ ثَوبًا وَحَطَّ الرُّكنَ في وَسَطٍ ... مِنهُ وَقالَ اِرفَعُوهُ جانِبَ الرَّضَمِ
فَنالَ كُلُّ امرِئٍ حَظًّا بِما حَمَلَت ... يَداهُ مِنهُ وَلَم يَعتِب عَلى القِسَمِ
حَتّى إِذا اِقتَرَبوا تِلقاءَ مَوضِعِهِ ... مِن جانب البَيتِ ذي الأَركان وَالدّعمِ
مَدَّ الرَّسُولُ يَدًا مِنهُ مُبارَكَةً ... بَنَتهُ في صَدَفٍ مِن باذِخٍ سَنِمِ

وأبرز البارودي مرحلة بلوغ النبي محمد ﷺ سنَّ الأربعين بوصفها لحظة اكتمال النضج العقلي والروحي، إذ يرى أنّ العلم والحِلم قد بلغَا لديه مبلغًا لم يصل إليه أحدٌ من البشر، فقال:[27]

وَحِينَ أَدرَكَ سِنَّ الأَربَعينَ وَما ... مِن قَبلِهِ مَبلَغٌ لِلعِلمِ وَالحِكَمِ

ووصف الرسول بالقوّة والفحولة، وذلك حين استعان به الإراشي الذي باع أنعامًا لأبي جهل، وماطل أبو جهل في دفع ثمنها، فذهب الرسول مع الإراشي إلى بيت أبي جهل، وأرغمه على دفع الدين إلى الإرياشي، فقال البارودي في سرد هذه الحادثة:[28]

وَفِي الإراشِيِّ لِلأَقوامِ مُعتَبَرٌ ... إِذ جاءَ مَكَّةَ فِي ذَودٍ مِنَ النَّعَمِ
فَباعَها مِن أَبي جَهلٍ فَماطَلَهُ ... بِحَقِّهِ وَتَمادى غَيرَ مُحتَشِمِ
فَجاءَ مُنتَصِرًا يَشكُو ظُلامَتَهُ ... إِلى النَّبِيِّ ونِعمَ العَونُ في الإِزَمِ
فَقامَ مُبتَدِرًا يَسعى لِنُصرَتِهِ ... وَنُصرَةُ الحَقِّ شَأنُ المَرءِ ذِي الهِمَمِ
فَدَقَّ بابَ أَبي جَهلٍ فَجاءَ لَهُ ... طَوعًا يَجُرُّ عِنانَ الخائِفِ الزَّرِمِ
فَحِينَ لاقى رَسُولَ اللَّهِ لاحَ لَهُ ... فَحلٌ يَحُدُّ إِلَيهِ النابَ مِن أَطَمِ

---

[26] البارودي، *كشف الغمّة في مدح سّيد الأمّة*، 11.
[27] البارودي، *كشف الغمّة في مدح سّيد الأمّة*، 12.
[28] البارودي، *كشف الغمّة في مدح سّيد الأمّة*، 16-17.

فَهالَهُ ما رَأى فَارتَدَّ مُنزَعِجًا وَعادَ بِالنَّقدِ بَعدَ المَطلِ عَن رَغَمِ

وذكر الشاعر أن النبي محمدًا ﷺ سيد الكونين، يتصف بشدّة الصبر وقوّة العزيمة؛ لهذا لم يفتر في دعوة الناس إلى الدين الإسلامي، فقال:[29]

وَلَم يَزَل سَيِّدُ الكَونَينِ مُنتَصِبًا لِدَعوَةِ الدِّينِ لَم يَفتر وَلَم يَجِمِ
يَستَقبِلُ النّاسَ في بَدوٍ وَفي حَضَرٍ وَيَنشُرُ الدِّينَ في سَهلٍ وَفي عَلَمِ

ومن الصفات الخُلقيّة التي تضمنتها قصيدة البارودي الدعوة إلى الحقّ؛ حيث ذكر الشاعر أنّ النبي ﷺ بعد الهجرة إلى المدينة المنورة وبناء المسجد خطب في المدينة المنورة خطبة دعا الملسمين فيها إلى طريق الحق وترك طريق الضلال، ودعا إلى التمسك بكتاب الله تعالى الذي يدعو إلى محاسن الأخلاق، فقال: [30]

قامَ النَّبِيُّ خَطيبًا فيهِمُ فَأَرى نَهجَ الهُدى وَنَهى عَن كُلِّ مُجتَرَمِ
وَعَمَّهم بِكِتابٍ حَضَّ فيهِ عَلى مَحاسِنِ الفَضلِ وَالآدابِ وَالشِّيَمِ

وذكر الشاعر وقوف النبي ﷺ إلى جانب المظلومين، والتزامه بالعهود التي قطعها ﷺ على نفسه؛ لهذا نصر قبيلة خزاعة حليفته حين قاتلها قبيلة بكر ونصرتها قريش، فقال:[31]

وَحِينَ خاسَت قُرَيشٌ بِالعُهُودِ وَلَم تُنصِف وَسارَت مِن الأَهواءِ في نَقَمِ
وَظاهَرَت مِن بَني بَكرٍ حَليفَتَها عَلى خُزاعَةَ أَهلِ الصِّدقِ فِي الذِّمَمِ
قامَ النَّبِيُّ لِنَصرِ الحَقِّ مُعتَزِمًا بِجَحفَلٍ لِجُمُوعِ الشِّركِ مُختَرِمِ

وثمّة صفة ذكرها الشاعر في قصيدته، هي أنّ الرسول يملك قدرة على إحياء قلوب البشر، وهي صفة حباه الله بها، فقال:[32]

أَحيا بِهِ اللَّهُ أَمواتَ القُلوبِ كَما أَحيا النَّباتَ بِفَيضِ الوابِلِ الرَّذِمِ

---

[29] البارودي، *كشف الغمّة في مدح سّيد الأمّة*، 18.
[30] البارودي، *كشف الغمّة في مدح سّيد الأمّة*، 24.
[31] البارودي، *كشف الغمّة في مدح سّيد الأمّة*، 38.
[32] البارودي، *كشف الغمّة في مدح سّيد الأمّة*، 41.

وتضمّنت القصيدة صفة الهداية التي انشغلَ بها النبي محمد ﷺ خلال مراحل حياته كلّها، ولا سيما مراحل الدعوة إلى الدين الإسلامي، فقال البارودي: [33]

هُوَ النَّبِيُّ الَّذي لَوْلا هِدَايَتُهُ لَكانَ أَعْلَمُ مَنْ فِي الأَرْضِ كَالْهَمَجِ

هذه بعض الصفات التي سردها الشاعر البارودي خلال تناوله حياة النبي محمد ﷺ في قصيدته "كشف الغمّة في مدح سيّد الأمّة"، وقد عبّر في هذه القصيدة عن حبّه العظيم لهذا النبي العظيم ﷺ.

وغير خاف على الباحث أنّ هذه الصفات لا تفِ إلا بجزء يسير ممّا اتصف به النبي محمد ﷺ، والشاعر مدرك لهذا تمامًا، ولكنّه مضطر إلى الاقتصار على بعض الصفات بسبب المساحة المحدودة التي تعجز عن الإلمام بصفاته ﷺ. وقد قال البارودي ليعبّر عن عدم قدرته على إيفاء الرسول ﷺ حقّه في المدح بقوله:[34]

هَيهاتَ أَبلُغُ بِالأَشعارِ مدَحتَهُ وَإِن سَلَكتُ سَبيلَ القالَةِ القُدُمِ
ماذا عَسى أَن يَقُولَ المادِحُونَ وَقَد أَثنى عَلَيهِ بِفَضلٍ مُنزلُ الكَلِمِ

أمّا الصفات الجسدية التي جاءت في قصيدة البارودي التي بين أيدينا فأبرزها أنّ النبي محمدًا ﷺ كان نورًا ساطعًا يتنقل بين الأكوان إلى أن قدّر الله له المجيء إلى الدنيا، فجعل هذا النور يستقر في أبيه عبد الله، فقال:[35]

قَد كانَ في مَلَكوتِ اللهِ مُدَّخرًا لِدَعوَةٍ كانَ فيها صاحِبَ العَلَمِ
نُورٌ تَنَقَّلَ فِي الأَكْوانَ سَاطِعَهُ تَنَقَّلَ البَدْرُ مِنْ صُلْبٍ إِلى رَحِمِ
حَتّى اِستَقَرَّ بِعَبدِ اللهِ فَانبَلَجَت أَنوارُ غُرَّتِهِ كَالبَدرِ في البُهُمِ

وذكر الشاعر البارودي أنّ نور محمد ﷺ حين كان في رحم أمّه آمنة أضاء حتى وصل ضياء هذا النور إلى بلاد الشام، ثم حين وضعته أمّه، فكان نورًا من نور الله تعالى، وأضاء نوره يوم الإثنين الذي وُلد فيه، ففرحت مدينة مكّة بقدوم هذا المولود فائق الحسن والجمال، فقال الشاعر:[36]

وَلاحَ مِن جِسمِها نُورٌ أَضاءَ لَها قُصُورَ بُصرى بِأَرضِ الشَّأمِ مِن أَمَمِ
وَمُذ أَنى الوَضعُ وَهوَ الرَّفعُ مَنزلَةً جاءَت بِرُوحٍ بِنُورِ اللهِ مُتَّسِمِ

---

[33] البارودي، *ديوان محمود سامي البارودي*، 69.
[34] البارودي، *ديوان محمود سامي البارودي*، 46.
[35] البارودي، *كشف الغمّة في مدح سّيد الأمّة*، 6.
[36] البارودي، *كشف الغمّة في مدح سّيد الأمّة*، 6.

ضاءَت بِهِ غُرَّةُ الإِثنَينِ وَابتَسَمَت عَن حُسنِهِ في رَبيعٍ رَوضَةُ الحَرَمِ

ووصف الشاعر جماله ﷺ بعد أن أتمّ الرضاعة، فذكر أنّه كان حسن القامة، وفي وجهه علامات توحي بأنّه سيكون ذا شأن عظيم، وتوحي أيضًا بأنّه طفل ذكيّ، فقال:[37]

حَتّى إِذا تَمَّ مِيقاتُ الرَّضاعِ لَهُ حَولَينِ أَصبَحَ ذا أَيدٍ عَلَى الفُطُمِ
وَجاءَ كَالغُصنِ مَجدُولًا تَرِفُّ عَلى جَبِينِهِ لَمحاتُ المَجدِ وَالفَهَمِ

وذكر الشاعر أنّه رأى النبي ﷺ في الحلم، ووصف بياض وجهه حين لقيه في ذلك الحلم، وذلك في قوله:[38]

حَسبِي بِطَلعَتِهِ الغَرّاءِ مَفخَرَةً لَمّا اِلتَقَيتُ بِهِ في عالَمِ الحُلُمِ

يبدو للباحث أنّ الشاعر لم يذكر تفاصيل معظم الصفات الخَلقية للرسول ﷺ، فهو لم يتطرّق إلى طول الرسول ﷺ، وعرضه، ولون شعره وعينيه، وشكل أنفه وفمه، وغيرها من الصفات التي ذكرتها كتب السيرة النبوية، بل ركّز على صفة وحيدة فحسب، هي لون الرسول ﷺ الذي يُشعُّ منه النور.

وبالمقارنة مع القرآن الكريم وكتب الحديث وكتب السيرة النبوية وتاريخ الإسلام يلحظ الباحث تطابق الصفات التي أوردها الشاعر للنبي مع الصفات التي ورد ذكرها في تلك الكتب، فتضمّن القرآن الكريم عددًا من الصفات التي امتاز بها رسول الله محمد ﷺ، ولا سيما سمو الأخلاق وعظمها التي حباه الله تعالى بها دون خلقه، فجاء وصفه ﷺ في القرآن الكريم في قوله تعالى : "وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ" (القلم: 4). وكانت صفات الرسول ﷺ جميعا لا تخرج عن القرآن الكريم بل هي القرآن الكريم نفسه. وكان رسول الله ﷺ شريفًا في قومه يحبه الجميع، لما كان يتصف به من مكارم الأخلاق، وهو ما جعل القلوب تتعلّق به وتتخلّى في سبيل حبّه عن كل ما يربطها بالجاهلية.

وقد بيّن برزت صفة الصدق في حياته ﷺ، في قوله ﷺ: "آية المُنافق ثلاثٌ: إذا حدَّث كذَبَ، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤْتُمن خان".[39] وضرب رسول الله -ﷺ- أروع الأمثلة بتواضعه، وقد سُئلت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها عن فعل النبي في بيته، فقالت: "كان بشرًا من البشرِ: يَفْلِي ثوبَه، و يحلبُ شاتَه، ويخدم نفسَه".[40] وصفة الشجاعة من الأخلاق العظيمة التي كان يتحلّى به الرسول ﷺ، وكان مثالًا يُقتدى به في الشجاعة والثبات، ويُروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: "كُنَّا إِذَا احْمَرَّ الْبَأْسُ، وَلَقِيَ

---

[37] البارودي، *كشف الغمّة في مدح سّيد الأمّة*، 7.
[38] البارودي، *كشف الغمّة في مدح سّيد الأمّة*، 44.
[39] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، *صحيح البخاري*، تحقيق: مصطفى البغا (دمشق: دار ابن كثير، 1993)، حديث رقم (33)، 1: 21.
[40] محمد ناصر الدين الألباني، *سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها* (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1996)، حديث رقم (671)، 2: 275.

الْقَوْمُ الْقَوْمَ، اتَّقَيْنَا بِرَسُولِ اللهِ ﷺ فَمَا يَكُونُ مِنَّا أَحَدٌ أَدْنَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْهُ".[41] وكان رسول الله ﷺ أرحم الناس، فقد قال -تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ" (الأنبياء: 107)، وممّا يدل على أنّ الرحمة متأصّلة في قلب رسول الله ﷺ، ردّه عندما قيل له أُدع على المشركين، فقال: "إني لم أُبعَثْ لعَّانًا، وإنما بُعِثتُ رحمةً".[42] ووصف الله تعالى نبيه ﷺ في الكرم بأحسن الناس خَلقا وخُلقا قال الله تعالى: "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ" (آل عمران: 159). وكان رسول الله ﷺ مثالًا يُقتدى به في العدل، ومن أبرز المواقف الدالة على عدله؛ إقامته لشرع الله تعالى ولو على أقرب النّاس إليه، فقد رُوي عن رسول الله ﷺ في حادثة المرأة المخزومية التي سرقت أنّه قال: "والذي نفسُ محمدٍ بيده، لو أنّ فاطمةَ بنتَ محمدٍ سرقتْ لقطعتُ يدَها".[43] وكان العفو سجيّة جليّة من سجاياه عليه السلام، وكان عفوه دليلٌ أبلجٌ على أنّ الإسلام لا يحمل الحقد على أحد، وإنّما هو رسالة تحمل العفو والصّفح عمّن ظلم وأساء، وعندما جاء يوم فتح مكة، كان عليه السلام مستحضرًا لما فعله مشركو قريش من أذى، واضطهاد، وقتل، وإبعاد للمؤمنين، لكنّه غلّب جانب العفو والغفران، وعفا عنهم جميعًا، وقال مقولته المشهورة صلى الله عليه وسلّم "اذْهَبُوا فَأَنْتُمُ الطُّلَقَاءُ".[44] وكان رسول الله ﷺ مثالًا يقتدى به في الجود والكرم، وقد دلّ على ذلك قول أنس بن مالك رضي الله عنه: "ما سُئل رسولُ اللهِ ﷺ على الإسلامِ شيئًا إلا أعطاه، قال: فجاءه رجلٌ فأعطاه غنمًا بين جبلَينِ، فرجع إلى قومِه، فقال: يا قومُ أسلِموا، فإنَّ محمدًا يعطي عطاءً لا يخشى الفاقةَ".[45] ومن صفات النبي ﷺ أنه كان موحدًا لقلوب المسلمين على الإيمان، والإخلاص، والتقوى، والهدى، والصبر، وهو مصدر الهداية إلى طريق الحق، إذ أبطل الخرافات والأباطيل وقد استحق أن يكون أفضل الرسل والأنبياء، وهو المخصوص بالشفاعة يوم القيامة دون سائر الأنبياء والرسل، وهو الشفيق الرفيق في الدينا والأخرة، فكان عظيمًا في حياته وبقي كذلك حتى بعد مماته ﷺ.[46]

لقد تربى ﷺ في مدرسة ربانيّة؛ حيث تولى الله سبحانه وتعالى تربيته وأدّبه ﷺ فأزكى تأْديبه؛ لذلك كان يتحلّى بخلق القرآن الكريم، وبهذا الفضل العظيم الذي ناله أصبح من أحسن الناس خُلقًا.

شخصيات الصحابة

ذكر البارودي في قصيدته طائفةً واسعة من الصحابة الكرام، ومن أبرزهم: أبو بكر الصدّيق، وخديجة بنت خويلد زوج النبي ﷺ، وعلي بن أبي طالب، وأمّ معبد، وسراقة بن مالك، وبلال الحبشي، وأبو عبيدة بن الجراح، وحمزة بن عبد المطلب، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن جحش الأسدي، وزيد بن حارثة، وقتادة بن نعمان، وجعفر الطيّار، وعبد الله بن رواحة، وعِمران بن حصين، وعمرو بن العاص، وعبد الرحمن بن عوف، وسالم بن مَعقل، وعمير بن وهب، وأُسامة بن زيد، والطفيل بن عمرو، وغيرهم.

---

[41] الإمام أحمد بن حنبل، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، تحق. شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، حديث رقم (1346)، 2: 453.
[42] أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، *صحيح مسلم*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1955)، حديث رقم (2599)، 4: 6.
[43] البخاري، *صحيح البخاري*، حديث رقم (4053)، 4: 566.
[44] ابن هشام، *السيرة النبوية لابن هشام*، 412.
[45] مسلم، *صحيح مسلم*، حديث رقم (2312)، 4: 306.
[46] سامية قاع الكاف، *المديح النبوي عند محمد جابر الأندلسي ديوان نفائس المنح وعرائس المدح*، (الجزائر: جامعة محمد خيضر بسكرة، أطروحة دكتوراه، 2018)، 101.

وقد أبرز الشاعرُ مواقفَ البطولة لدى عددٍ من هؤلاء الصحابة، فصوّر شجاعة أبي عبيدة بن الجراح وحمزة بن عبد المطلب تصويرًا قويًا، فقال:[47]

سَرِيَّةٌ كانَ يرعاها عُبيدةُ في صَوْبٍ وحمزةُ في أُخرى إلى التَّهِمِ
وَجَالَ حمزة بالصمصام يَكْسَؤُهُمْ كَمَا يُفَرِّقُ مِنْهُمْ كُلَّ مُزْدَحم

ووصف الشاعر عليًّا رضي الله عنه بأنه أول من آمن بالنبي ﷺ، فقال:[48]

فَكَانَ أَوَّلُ مَنْ فِي الدِّينِ تَابَعَهُ خَدِيجَةٌ وَعَلِيٌّ ثَابِتُ الْقَدَم

ووصف شجاعة علي رضي الله عنه في غزوة بدر، فقال:[49]

أَبْلَى عَلي بِهِ خَيْرَ الْبَلاءِ بِمَا حَبَّاهُ ذُو الْعَرْشِ مِنْ بَأْسٍ وَمِنْ هِمم

وصوّر الشاعر شجاعته رضي الله عنه في غزوة أحد، فقال:[50]

مَضَى عَلِيٌّ بِهِ قُدْمًا فَزَلْزَلَهُمْ بِحَمْلَةٍ أَوْرَدَتْهُمْ مَوْرِدَ الشحم

وحين استعصى حصنُ خيبر على المسلمين، كلّفه النبيُّ ﷺ بقيادة المقاتلين، فكان الفتحُ على يديه. وأبرز البارودي هذه الوقائع من خلال مشهدٍ شعري صوّر فيه بطولة عليٍّ وشجاعته، مستندًا إلى ما ورد في مصادر السيرة من ملامح شخصيته ومواقفه في ميادين الجهاد. وقد عبّر الشاعر عن هذه الأحداث بأبياتٍ تجسّد شدة القتال، وصلابة أمير المؤمنين، وقوة عزيمته التي مكّنته من فتح الحصن، فقال:[51]

قَالَ النَّبِيُّ سَأُعْطِي رَايَتِي رَجُلًا يُحِبُّنِي وَيُحِبُّ اللهَ ذَا الْكَرَم
ذَا مَرَّةٍ يَفْتَحُ اللَّهُ الْحُصُونَ عَلَى يديه ليسَ بِفَرَارٍ وَلَا بَرِم
فَما بَدَا الْفَجْرُ إِلَّا وَالزَّعِيمُ عَلَى جَيْشِ الْقِتَالِ عَلَيٌّ رَافِعُ الْعَلَم
فَسَارَ مُعْتَزِمًا حَتَّى أَنَافَ عَلَى حُصُونِ خَيرَ بِالْمَسْلُولَةِ الْخُذُم

---

[47] البارودي، *كشف الغمة في مدح سيد الأمة*، 27.
[48] البارودي، *كشف الغمة في مدح سيد الأمة*، 13.
[49] البارودي، *كشف الغمة في مدح سيد الأمة*، 27.
[50] البارودي، *كشف الغمة في مدح سيد الأمة*، 30.
[51] البارودي، *كشف الغمة في مدح سيد الأمة*، 36-37.

يَمضِي بِمُنْصَلِهِ قدما فَيَلْحَمُهُ مَجْرَى الْوَرِيدِ مِنَ الْأَعْنَاقِ وَاللِّمَمِ
حَتَّى إِذَا طَاحَ مِنْهُ التُّرْسُ تَاحَ لَهُ بَابٌ فَكَانَ لَهُ تُرْسًا إِلَى الْعَتَمِ
بَابٌ أَبَتْ قَلْبَهُ جَهْدًا ثَمَانِيَةٌ مِنَ الصَّحَابَةِ أَهْلِ الْجِدِ وَالْعَزِمِ
فَلَمْ يَزَلْ صَائِلاً فِي الْحَرْبُ مقتحما غيابة النقع مثل الحيدر القرِمِ
حَتى تَبَلَّحَ فَجرُ النَّصْرِ وَانتَشَرَتْ بِهِ الْبَشَائِرُ بَيْنَ السَّهْلِ وَالْعَلَم
أَبْشَرْ بِهِ يَوْمَ فَتح قَدْ أَما بِهِ أتى به وَجْهُ الزَّمَانِ فَأَبْدَى بِشْر مُبْتَسم

وعرض الشاعر بعد ذلك سلسلة من المعارك التي تولّى الصحابة قيادتها، مشيرًا إلى جهودهم في مواجهة الكفّار، فقال:[52]

وَسَارَ عَمْرُو إِلَى ذات السلاسلِ جمْعٍ لُهَامٍ لجيشِ الشِّرْكِ مُصطلم
وغزوتانِ لعبدِ اللهِ واحدةٌ إلى رفَاعَةَ وَالْأُخْرَى إِلَى إضم
وسارَ جمعُ ابنِ عَوفٍ نحوَ دَوْمةَ كَيْ يَقُلَّ سَوْرَةَ أَهْلِ الزُّورِ وَالتُّهم
وأَمَّ بالخيلِ سيفَ البحرِ مُعتزمًا أَبو عبيدة في صيابَةِ حُشُم
وَسَارَ عَمْرُو إِلَى أُمِّ الْقُرَى لأبي سُفْيَانَ لَكِنْ عَدتْهُ مُهْلَهُ الْقِسَم
وَأَمَّ مَدينَ زَيْدٌ فَاسْتَوَتْ يَدُهُ عَلَى الْعَدُوِّ وَسَاقَ السّبيَ كَالْغنَم
وَقَامَ سَالِمُ بِالْعَضْبِ الْجُرَارِ إِلى أَبِي عُفَيْكٍ فَأَرْدَاهُ وَلَمْ يَجِم
وَانقضَّ لَيْلًا عميرُ بِالْحُسَامِ عَلَى عَصَمَاء حَتَّى سَقاهَا عَلْقَمَ الْعَدَمِ

وأشار الشاعر إلى جمال صوت بلال الحبشي الذي اختصّه النبي ﷺ بالأذان، فقال:[53]

وَاخْتَصَّ فِيهِ بلالًا بِالْأَذَانِ وَمَا حَتَّى نَظِيرُ لَهُ فِي نَبْرَةِ النَّغَمِ

ويبدو للباحث أن الشاعر أبرز صفة الشجاعة لدى الصحابة، ولا سيما في المعارك والحروب التي خاضها المسلمون ضدّ الكفّار، والتي كان لها أثر عظيم في حركة الفتح الإسلامي، وتغيير مسار التّاريخ الإنساني، وأسهمت في صنع مجد الأمّة الإسلاميّة وتاريخها المشرّف.

---

[52] البارودي، *كشف الغمة في مدح سيد الأمة*، 43.
[53] البارودي، *كشف الغمة في مدح سيد الأمة*، 24.

وذكر من الكفار أبا جهل ومماطلته الإراشي حين اشترى منه النّعم، ودور الرسول ﷺ في ردّ الحقّ للإراشي.[54] وذكر أيضًا صفة الشرّ التي برزت لدى أبي سفيان في غزوة الخندق، فقال:[55]

وقامَ فيهم أبو سفيانَ من حَنَقٍ يدعو إلى الشَّر مثلَ الفحلِ ذي القَطَم

وقد أورد ابن هشام في سيرته جلّ الحوادث والأخبار التي أوردها البارودي في قصيدته، ولا سيما خبر الرسول صلى الله عليه وسلّم مع الراهب بحيرا، وحادثة الحجر الأسود، ونزول الوحي، وقصة الإسراء والمعراج، وهجرة النبي، وغزواته، وحجة الوداع، وغيرها من الحوادث التي تتعلّق بسيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلّم، وذكر أيضًا قصص إسلام الصحابة الكرام وحروبهم وغيرها من الحوادث التي تتعلّق بحيواتهم.[56] وذُكرت هذه الحوادث أيضًا في كثير من الكتب التي تناولت السيرة النبوية وتاريخ الإسلام، ومنها كتاب "البداية والنهاية" لابن كثير، و"تاريخ الرسل والملوك" للطبري، و"الكامل في التاريخ" لابن الأثير، و"تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام" للذهبي، وكتاب "الموسوعة الموجزة في التاريخ الإسلامي" لمجموعة من المؤلفين، وغيرها كثير.

يظهر للباحث أن الشاعر قصد من خلال قصيدته تقديم السيرة النبوية في قالب شعري؛ إذ إن الشعر يمتاز بتأثيره الخاص الذي يفوق النثر في كثير من الأحيان، نظرًا لقدرة الشعر على النفاذ إلى وجدان المتلقين بشكل أعمق وأبقى أثرًا. وبذلك، فإن الشاعر يهدف إلى إيصال السيرة النبوية العطرة، وأخلاق النبي الكريم ﷺ، وأسوة الصحابة رضوان الله عليهم، إلى المتلقين، ليُعرِّفهم بأحداث السيرة النبوية وأبطالها من جهة، وليجعل من شخصياتهم قدوة صالحة يحتذي بها أفراد المجتمع من جهة أخرى؛ كي يَصلح ما فسد فيه، ويُقوَّم ما اعوجَّ، فتسمو بذلك أخلاق المجتمع، وتزدهر الحياة بين أفراده.

بناء الشخصيات في القصيدة

ثمة طريقتان لبناء الشخصيات في القصة: الطريقة التحليلية التي تعني أن يراقب الكاتب الشخصية من الخارج، ويرسمها من الخارج أيضًا، ويدرس أفكارها وتطوّرها وبواعث هذا التطوّر، ويفسّر بعض تصرّفاتها، ويعطي رأيه في أفعالها، وردود أفعالها، ومواقفها على نحو صريح ومباشر، والطريقة التمثيلية التي يدع الروائي الشخصية تعبّر عن نفسها بنفسها، وبوساطة غيرها من شخصيات القصة، ويتجنب التعليق عليها. ولتحديد هوية الشخصية في القصة يمكن الاعتماد على "مصادر إخبارية ثلاثة: ما يخبر به الراوي، وما تخبر به الشخصيات ذاتها، وما يستنتجه القارئ من أخبار عن طريق سلوك الشخصيات. ويعد الوصف، والإخبار، والحوار، الطرق الرئيسة في بناء الشخصيات في القصة. [57] ورغم تداخل هذه العناصر فيما بينها فإننا نستطيع أن نعرّف الوصف بأنه تصوير المشاهد والشخصيات أو التعبير عن المواقف والانفعالات الداخلية والمشاعر على نحو مباشر من قبل الراوي.

---

[54] البارودي، *كشف الغمة في مدح سيد الأمة*، 16.
[55] البارودي، *كشف الغمة في مدح سيد الأمة*، 33.
[56] عبد الملك بن هشام، *السيرة النبوية لابن هشام* (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1955)، 69، 188، 192، 245، 250، 291، 342، 633، وغيرها.
[57] الأحمد، "بناء الشخصيات في قصة إبراهيم عليه السلام في القرآن الكريم"، 70.

ونستطيع تعريف الحوار بأنّه كلام الشخصيات مع نفسها (الحوار الداخلي) أو كلامها مع الشخصيات الأخرى (الحوار الخارجي)، أمّا السرد القصصي فثمة معنيان له: الأوّل: نقل الحادثة من صورتها الواقعة إلى صورة لغوية، وهذا يعني أنّ القصة برمتها تعدّ سردًا، والمعنى الثاني: كل الكلام الذي في القصة ما عدا الحوار. ومن هنا يمكننا وضعه في مقابل الحوار في القصة، فتقديم الأحداث من الراوي يسمّى سردًا، وحين يفسح الراوي للشخصيّات بأن تقدّم نفسها نكون أمام الحوار.[58]

ويُعدّ الحوار الخارجي، الذي تتبادل شخصيات القصة من خلاله الكلام فيما بينها، الأقدم والأكثر شيوعًا في العمل القصصي، وتتجلّى وظيفته في الكشف عن الملامح الفكرية للشخصيات، وتحديد مواقفها من أحداث القصة، ومن القضايا التي تطرحها أحداث القصة. أمّا الحوار الداخلي، الذي يجري داخل الشخصية، فيُستخدم للكشف عن جوهر الشخصية وحقيقتها، وما يعتلج في داخلها من أفكار ومشاعر، ممّا يسمح للقارئ بالدخول إلى باطن الشخصية.[59]

وبالنظر إلى بناء الشخصيّات في القصيدة يجد الباحث أن الشاعر ركّز على الصفات المعنوية في هذه الشخصيات، وقلّما يجد المتلقي كلامًا عن صفاتها الجسديّة. وقد لقيت شخصية محمّد ﷺ جلّ الاهتمام في بنائها بوصفها الشخصية المحورية في القصة.

والمتتبع للأبيات التي ذكرناها في ثنايا الدراسة يجد أن الشاعر وظّف الوصف والإخبار في بناء الشخصيات، ويبدو هذا في جلّ الأمثلة التي تضمنتها هذه الدراسة، وقلّما لجأ إلى الحوار، ولا سيما الحوار الخارجي في رسم الشخصيات. ولم يفسح الشاعر لأن يكون هذا الحوار بين الشخصيّات، بل وظّف الراوي العالم بكل شيء لنقله، ومن أمثلة الحوار في القصيدة الحوار المتعلّق بالراهب بحيرا، والحوار الذي جرى بين الشخصيات في حادثة الحجر الأسود.[60] أمّا توظيف الحوار الداخلي في بناء الشخصيّات، فقد خلت القصيدة منه.

لغة بناء الشخصيات في القصيدة

إنّ اللّغة هي وسيلة الشّاعر للوصول إلى المعنى، ولهذا يجب عليه أن يبني لغته على نحو يستطيع فيه أن ينقل ما يريده للمتلقّي. وقد تحدّث عبد القاهر الجرجاني عن أهمية نظم الكلام، فقال: "فالألفاظ لا تتفاعل من حيث هي ألفاظ مجرّدة، ولا من حيث هي كلم مفردة، بل تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللّفظة لمعنى التي تليها".[61]

وفيما يخصّ الشخصيات في القصيدة فإنّ اللغة التي قدّمت شخصيّاتها هي لغة تقليدية غلب عليها الكلمات القديمة التي استخدمها الشعراء العرب القدامى، وهذه صبغة لغة الشاعر البارودي عامّة، وفي هذه القصيدة خاصّة؛ فهو رائد الكلاسيكيّة في الشعر العربي المعاصر. وقد برزت جزالة الألفاظ وقوتها في لغة الشاعر على نحو واضح، ومن هذه الألفاظ: عُرب، البريّة، مجْنى، قِرى، الرَّدى، الغِزار، مَنازلٌ، العَير، لُبانَتَها، القَطا، البُهم، صُرُوفُ، الحَشَم، أَناخ، مُنصرم، جَفنَةٍ، الأَدِيمُ، العَنَمِ، وغيرها.

أمّا التراكيب في هذه القصيدة فيبدو ارتباطها على نحو جليّ بالشعر العربي القديم من جهة، وبالدين الإسلامي من جهة أخرى، ومنها: دارَةَ العَلَمِ، الأعصُر الدُّهم، قَلَّصَ الجَدبُ، السَّلسَلِ الشَّبِمِ، شَوبِ الهَوى، ظَلَّلَتهُ الغَمامُ، صُرُوفُ البُؤسِ وَالنِّقَمِ، قضى وَطَرًا،

---

[58] الأحمد، "بناء الشخصيات في قصة إبراهيم عليه السلام في القرآن الكريم"، 70.
[59] الأحمد، "بناء الشخصيات في قصة إبراهيم عليه السلام في القرآن الكريم"، 70-71.
[60] البارودي، *كشف الغمّة في مدح سيّد الأمّة*، 8، 11.
[61] عبد القاهر الجرجاني، *أسرار البلاغة في علم البيان* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، 32.

اِستَرابَت قُرَيشٌ، مَديحِ المُصطَفى، مُحَمَّدٌ خاتَمُ الرُسلِ، ملكوت الله، غُرَّةُ الإثنَينِ، رعايَةُ اللهِ، مَلَكوتِ اللهِ، قُدسِيَّةَ الحِكَمِ، خاتَمُ الرُّسلِ الكِرامِ، صِدقِ الأَمانَةِ، وغيرها.

وبالنظر إلى أسلوب الشاعر البارودي في هذه القصيدة نجده يمتاز بالتنوع بين الصيغ الخبرية والإنشائية، مع غلبة النوع الأول على الثاني. وقد كَثُرَ من الصيغ الخبرية الأسلوب الخبري الابتدائي باستخدام الفعل الماضي، وهذا الأسلوب غلب على معظم مفاصل القصيدة، وذلك لذكر أخبار ماضية تتعلّق بشخصية الرسول ﷺ وشخصيّات الصحابة رضوان الله عليهم، والشخصيّات الكافرة التي تاهضت الدعوة الإسلامية. وممّا جاء من هذا الأسلوب: خَضَعَت لَهُ البَريَّةُ مِن عُربٍ وَمِن عَجَمِ، جاءَت بِهِ غُرَّةً في الأَعصُرِ الدُهُمِ، اِستَقَرَّ بِعَبدِ اللهِ، اَنبَلَجَت أَنوارُ غُرَّتِهِ كَالبَدرِ في البُهُمِ، ضاءَت بِهِ غُرَّةُ الإثنَين، اِبتَسَمَت عَن حُسنِهِ في رَبيعٍ رَوضَةُ الحَرَمِ، وَجاءَ كَالغُصنِ مَجدُولًا تَرِفُّ عَلى جَبِينِهِ لَمحاتُ المَجدِ وَالفَهَمِ، وغيرها كثير.

وتضمّنت هذه القصيدة أيضًا الأسلوب الخبري الطلبي باستخدام الفعل الماضي المؤكد بقد، ومما جاء في هذه القصيدة: قَد أَبلَغَ الوَحيُ عَنهُ قَبلَ بِعثَتِهِ مَسامِعَ الرُسلِ قَولًا غَيرَ مُنكَتِمِ، قَد كانَ في مَلَكوتِ اللهِ مُدَّخرًا، قَد تَمَّ عَقلًا، قَد بَنَتهُ يَدٌ فَيّاضَةُ النِّعَمِ، وغيرها.

ويأتي في الدرجة الثانية الأسلوب الخبري الابتدائي باستخدام الجملة الاسمية، ومما جاء منها في هذه القصيدة: مُحَمَّدٌ خاتَمُ الرُسلِ، سَميرُ وَحيٍ، وَمَجنى حِكمَةٍ، نُورٌ تَنَقَّلَ في الأَكوانِ ساطِعُهُ، فَهيَ طاعِمَةٌ، هوَ غَيثُ الجُودِ وَالكَرَمِ، هَذا نَبِيٌّ، وغيرها. وتضمّنت القصيدة أيضًا الأسلوب الخبري الطلبي باستخدام الجملة الاسمية المؤكدة بمؤكد واحد، ولا سيما الأداتين (إنّ وأنّ)، ومما جاء في هذه القصيدة: بِأَنَّهُ خاتَمُ الرُّسلِ الكِرامِ، إِنَّ البُؤسَ في اليَتَمِ، إِنّي لَأَعجَبُ مِن قَومٍ، أَنَّ الحَياةَ الَّتي يَبغُونَ في العَدَمِ، وغيرها.

ويأتي في الدرجة الثالثة في هذه القصيدة أسلوب الشرط الذي كثر في هذه القصيدة، ومما جاء منه: إِذا تَذَكَّرتُهُ لاحَت مَخائِلُهُ لِلعَينِ، فَما عَلى الدَهرِ لَو رَقَّت شَمائِلُهُ فَعادَ بِالوَصلِ، إِذا تَمَّ مِيقاتُ الرَّضاعِ لَهُ حَولَينِ أَصبَحَ ذا أَيِدٍ عَلَى الفُطُمِ، لَولا هِدايَتُهُ لَم يَظهَرِ العَدلُ في أَرضٍ، إِذا ما دَنا ساخَ الجَوادُ بِهِ، وغيرها.

وتضمّنت هذه القصيدة أساليب خبرية وإنشائية أخرى، لكنّها لم تبرز كما برزت الأساليب التي ذكرناها آنفًا، ولا سيما أسلوب المدح، وأسلوب الأمر، وأسلوب الاستفهام، وأسلوب التعجب، ومنها على الترتيب: أَكرِم بِهِ وَبِآباءٍ مُحَجَّلَةٍ، فَلِيَزدَدِ الرُّكنُ تِيهًا، مَن يُجيرُ فُؤادِي مِن يَدِ السَّقَمِ؟ فَيا لَها وصلَةً نالَ الحَبيبُ بِها ما لَم يَنَلهُ مِنَ التَّكريمِ ذُو نَسَمِ.

ويمكن القول: إن لغة الشاعر البارودي في بناء الشخصيّات في قصيدة "كشف الغمة في مدح سيّد الأمة" مستقاة من لغة الشعراء العرب القدامى في ألفاظهم وتراكيبهم وأساليبهم، وهو النهج الذي اتّخذه الشاعر لنفسه في لغته الشعرية عامّة، وفي قصيدته هذه على نحو خاصّ.

خاتمة

ثمّة نتائج متعددة يمكننا استخلاصها من هذه الدراسة، ولعلّ أبرزما ما يأتي:

- استخدم الشاعر أسلوب السرد القصصي في قصيدته "كشف الغمّة في مدح سيّد الأمة"، ووظّف فيها شخصيّات واقعية استحضرها من تاريخ الدعوة الإسلامية، وحازت شخصيّة الرسول محمّد ﷺ على دور البطولة في هذه القصيدة.

- عمد الشاعر في سرده إلى ذكر كثير من صفات الرسول الخُلقية، ولا سيما حكمته، وعدله، وحِلمه، وصبره، وأمانته، وصدقه، وكرمه، وشجاعته، وبركته، والتزامه بالعهود. بينما لم يذكر تفصيلات كثيرة عن صفاته الخَلقية، واكتفى بذكر جمال وجهه ﷺ، وحسن قامته، وركّز على صفة النور الذي كان ينبثق منه خلال مراحل حياته كلّها.

- ركّز الشاعر على ذكر الصفات الخُلقية لشخصيّة الرسول ولشخصيّات الصحابة الكرام رضوان الله عليهم بهذف تقديمها للمتلقي بوصفها نماذجَ تُحتذى في دفاعها عن الحقّ والخير والإيمان بالله، وتحقيق العدالة وإسعاد النّاس جميعًا.

- التزم الشاعر البارودي، في بناء شخصيّاته في هذه القصيدة، بمنهج الشعراء العرب القدماء، فجاءت ألفاظه جزلة قويّة، وتراكيبه متينة، متأثرة بالشعر العربي القديم من جهة، ومرتبطة بالتصوّرات الإسلامية من جهة أخرى.

- تنوّعت أساليب البارودي في بناء الشخصيّات بين الصيغ الخبرية والإنشائية، مع غلبة النوع الأول على الثاني. وقد كثر من الصيغ الخبرية الأسلوب الخبري الابتدائي باستخدام الفعل الماضي، يليه الأسلوب الخبري الابتدائي باستخدام الجملة الاسمية، ثم أسلوب الشرط الذي برز على نحو واضح.

المراجع

القرآن الكريم.

ابن أبي ربيعة، عمر. *ديوان عمر بن أبي ربيعة*. بيروت: دار صادر، 1961.

ابن حنبل، الإمام أحمد. *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.

بن هشام، عبد الملك. *السيرة النبوية لابن هشام*. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1955.

الأحمد، محمد. *مكونات السرد وتقنياته في روايات خيري الذهبي*. إسطنبول: كتابي، 2021.

الأحمد، محمد. "بناء الشخصيات في قصة إبراهيم عليه السلام في القرآن الكريم". *مجلة الأبحاث الاجتماعية يدي أراليك* 1/2 (حزيران، 2023): 80-60

الألباني، محمد ناصر الدين. *سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها*. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1996.

امرؤ القيس. *ديوان امرئ القيس*. تحقيق: مصطفى عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

البارودي، محمود سامي. *ديوان محمود سامي البارودي*. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2017.

بحرواي، حسن. *بنية الشكل الروائي*. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي. *صحيح البخاري*. تحقيق: مصطفى البغا. دمشق: دار ابن كثير، 1993.

الجرجاني، عبد القاهر. *أسرار البلاغة في علم البيان*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

حطيني، يوسف. *مكونات السرد في الرواية الفلسطينية*. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1999.

الخياط، جلال. *الأصول الدرامية في الشعر العربي*. بغداد: دار الحرية، 1982.

الدسوقي، عمر. *في الأدب الحديث*. القاهرة: دار الفكر العربي، 2000.

الدهان، سامي. *فنون الأدب العربي الفن الغنائي*. القاهرة: دار المعارف، 1992.

شريبط أحمد، شريبط. *تطوّر البنية الفنية في القصة الجزائرية المعاصرة 1947–1985*. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1998.

العلوي، ابن طباطبا. *عيار الشعر*. تحقيق: عبد العزيز المانع. الرياض: دار العلوم، 1985.

الفيصل، سمر روحي. *بناء الرواية العربية السورية*. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1995.

قاع الكاف، سامية. *المديح النبوي عند محمد جابر الأندلسي ديوان نفائس المنح وعرائس المدح*. الجزائر: جامعة محمد خيضر بسكرة، أطروحة دكتوراه، 2018).

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1955.

الموسى، خليل. ملامح الرواية العربية السورية، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2006.

هلال، محمد غنيمي. النقد الأدبي الحديث، بيروت: دار العودة، 1987.

أثر التغيرات اللغوية في فهم النصوص الدينية

محمود شوش*

مقدمة

تُعدُّ اللغة العربية وعاءَ الفكر الديني ووسيطه الأساس؛ إذ إن النصوص الدينية الإسلامية وعلى رأسها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة جاءت بهذه اللغة، مما جعل فهم النصوص مرهونًا بمدى فهم اللغة نفسها ودلالاتها عبر العصور. ومع تطور الزمن، مرت العربية بتغيرات لغوية طبيعية شملت مجالات الدلالة والتركيب والاستعمال التداولي، مما طرح إشكالات حقيقية تتعلق بمدى تأثر فهم النصوص الدينية بهذه التغيرات.

لقد أشار علماء اللغة قديماً وحديثاً إلى أن دلالات الألفاظ ليست ثابتة، بل تخضع لعملية تطور طبيعي، يعرف بـ (التغير الدلالي) وهو ما أكده أيضاً الدراسات اللسانية الحديثة، وبما أن النص الديني نص مقدس يعتمد في تأويله على فهم دقيق للغة، فإن أي تحول لغوي قد يؤدي إلى تغيرات في المعنى أو في كيفية استقبال النص وتأويله.

مشكلة البحث: من هنا تبرز مشكلة هذا البحث: إلى أي مدى أثرت التغيرات اللغوية في فهم النصوص الدينية؟ وهل يُعد الفهم الحديث للنصوص نتيجة لهذه التحولات اللغوية نوعًا من التحريف أم هو تجديد مشروع يستجيب للضرورات المعرفية المعاصرة؟

أهمية البحث: تتجلى أهمية هذا البحث في كونه يسعى إلى الإسهام في سد فجوة معرفية بين الدراسات اللغوية والدراسات الدينية، من خلال تحليل أثر التغيرات اللغوية (دلاليًا، نحويًا، تداوليًا) في تفسير وتأويل النصوص الدينية عبر العصور. كما يحاول البحث المساهمة في وضع إطار منهجي علمي يساعد في قراءة النصوص الدينية قراءة معاصرة دون الإخلال بمقاصدها الأصلية.

منهجية البحث: ولتحقيق هذه الأهداف، اعتمد البحث على مناهج متعددة؛ أهمها المنهج الوصفي التحليلي لدراسة الظواهر اللغوية، والمنهج التاريخي لتتبع تطور الألفاظ والمفاهيم، والمنهج النقدي لمقارنة التفسيرات التراثية بالقراءات المعاصرة.

وتوزعت خطة البحث على أربعة فصول رئيسة: تناول الأول منها الإطار النظري لموضوع التغيرات اللغوية وفهم النصوص الدينية، وخصص الثاني لدراسة أثر التغير الدلالي في تفسير القرآن الكريم والحديث النبوي، بينما عُني الفصل الثالث بمواقف المدارس التراثية تجاه هذه الظاهرة، وخُتم البحث بالفصل الرابع الذي طرح قراءة تجديدية للنصوص في ضوء التحولات اللغوية الراهنة.

1. التغيرات اللغوية وعلاقتها بفهم النصوص الدينية

في هذا الفصل يتناول الباحث الجانب النظري الذي يعتمد عليه البحث، من خلال تناول مفاهيم اللغة، وأهمية اللغة العربية للنصوص الدينية، وطبيعة التغيرات اللغوية، وأنواعها، وأثرها على فهم النصوص المقدسة، مع الاستناد إلى المراجع التراثية واللسانية المعاصرة.

---

* د. محمود شوش، أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة ماردين أرتقلو / تركيا .

إن اللغة ليست كيانًا ثابتًا، بل كائنًا حيًا يتطور، وإن فهم النصوص الدينية لا يمكن أن يتم بمعزل عن معرفة التغيرات التي طرأت على اللغة، وإن تجديد الفهم الديني يجب أن يكون مبنيًا على دراية علمية دقيقة بالتغيرات اللغوية، مع احترام السياق الأصلي للنصوص الشرعية.

1.1. مفهوم اللغة وأهميتها في الفهم الديني

أولا: لغة: جاء في لسان العرب "قال الأزهري واللغة من الأسماء الناقصة وأصلها لغوه واللغو، النطق ويقال هذا لغتهم التي يلغون بها أي ينطقون"[1].

ثانيا: اصطلاحا: عند ابن جني هي "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"[2].

ونجد أن "دي سوسير" يرى أن اللغة: "تنظيم من الإشارات المفارقة"

بحيث يتضمن هذا التعريف كل من:

- اللغة عنده نسق من الإشارات والرموز.
- وهي عبارة عن وحدات لغوية وضعت لمعنى.
- وتعتبر أيضا وحدات لغوية متغايرة فيما بينها.[3]

ومما سبق يمكننا أن نعرف اللغة بشكل عام بأنها أداة اتصالية فطرية المنشأ متطورة بالاكتساب من أفراد الجماعة اللغوية المحيطة بهدف تحقيق التواصل فيما بينهم.[4]

ثانياً: اللغة العربية وعلاقتها بالنصوص الدينية: نزول القرآن الكريم باللغة العربية مصداقًا لقوله تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (2)} [يوسف: 2].

السنة النبوية جاءت بلغة عربية تتسم بخصائص البلاغة والإيجاز.

ضرورة الفهم اللغوي العميق لتفسير النصوص الشرعية تفسيرًا صحيحًا.

2.1. أهمية علم اللغة في الدراسات الدينية

لقد أحدث النص القرآني بوصفه مادة لغوية أو بوصفه مضمونًا خاصة المضمون العقائدي المتعلق بالألوهية، وما يتصل بها من مفردات عالم الغيب، وخلق الإنسان، والأكوان، والحياة الأخرى تحوُّلات وتغيرات كبيرة في البنية الاجتماعية العربية، ثم في البنية العقلية، ولقد ترتَّب على ذلك عبر التاريخ ثورةٌ هائلة لبنية المعنى لدى العرب، وكان لا بُدَّ بسبب ذلك من صياغة جديدة

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ، ج15، ص252.
[2] ابن جني، الخصائص، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1429هـ، ص88.
[3] دي سوسير، فرديناند، دروس في الألسنية العامة، ترجمة: محمد شاوس وآخرون، الدار العربية للكتاب، تونس، 1985م، ص111.
[4] شوش، محمود، تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها: استراتيجيات ومفاهيم أساسية، دار النداء، إسطنبول، 2024، ص12.

للمعنى، تتجاوز تلك الأُطر والمفاهيم البسيطة والجزئية التي تشكلت في البيئة العربية؛ حيث كانت النظرة إلى اللغة سحرية إنْ صحَّ التعبير، وفي بيئة البحث القرآني كانت النظرة إلى اللغة عقلية متزنة دقيقة، ومُولَعة بالتمييز بين الأشياء مهما يبلغ تشابُهُها، فالأمر يتعلق ببيئتين مختلفتين وإن تشابَهت الألفاظ.[5]

اللغة العربية هي وعاء العلم والمعارف الإسلامية، وهي اللغة التي تم بها تدوين العلوم الإسلامية الأصيلة، وبها نزل مصدر الشريعة الإسلامية الأوّل، ودوّنت السنة النبوية المطهرة التي هي مصدر الشريعة الإسلامية الثاني، ومنبع فهم الدراسات الإسلامية، وبها تمّ تأليف الكتب الإسلامية التي تعتبر هي الأم والمصادر الأساسية المعتمدة في كل الفنون الإسلامية: من كتب التفاسير، وشروح الحديث، والفقه وأصوله، والسيرة، وكتب أصول الدين، وغيرها، وما زالت العلوم الإسلامية تفهم عن طريق اللغة العربية والعلوم المتصلة بها من عصر النبوة إلى زماننا هذا، حتى صار لا يمكن الفهم الصحيح للعلوم الإسلامية إلا بفهم اللغة العربية، وحتى قيل إنّ اللغة العربية من الدين؛ لشدة ارتباط معارفها بالعلوم الإسلامية والشعائر التعبّدية.[6]

ونَبَّهَ الإمام الشاطبي على أهمية معرفة أساليب العرب في الخطاب؛ حيث قال: "إنَّ القرآن نزل بلسان العرب، وإنَّه عربيٌّ، وإنَّه لا عُجمة فيه؛ بمعنى أنَّه أُنْزِلَ على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، وأنَّها فيما فُطِرَتْ عليه من لسانها تخاطب بالعام يُراد به ظاهرُه، وبالعام يُراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يُراد به الخاص، والظاهر يُرادُ به غيرُ الظاهر، وكل ذلك يُعرف من أول الكلام وأوسطه وآخره، وتتكلم بالمعنى يُنْبِئُ أوله عن آخره، وآخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يُعْرَفُ بالمعنى كما يُعْرَفُ بالإشارة، وتسمى الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكلُّ هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه، ولا من تعلق بعلم كلامها"[4]، وقد قال أيضًا: "فَإِنْ كَانَ لِلْعَرَبِ فِي لِسَانِهِمْ عُرْفٌ مُسْتَمِرٌّ، فَلَا يَصِحُّ الْعُدُولُ عَنْهُ فِي فَهْمِ الشَّرِيعَةِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّ عُرْفٌ، فَلَا يَصِحُّ أَنْ يُجْرَى فِي فَهْمِهَا عَلَى مَا لَا تَعْرِفُهُ"[7]

ويمكن عرض بعض النقاط التي تدلل على أهمية علم اللغة في الدراسات الدينية:

أوّلاً: إن اللغة العربية في قضية توقف فهم الكتاب والسنة عليها ثم تفعيلهما في الوجود تصل إلى أن تكون محورا وعمادا أساسيا لا يمكن بدونه تصور إقامة الدين. وهو ما يعني أننا في طريقنا نحو النور القادم من الله تعالى يلزمنا أن نمتلئ بما تقرره أحكام اللغة العربية وقواعدها وأسرارها في مستوياتها جميعا.

ثانيًا: ولقد أثر القرآن الكريم في العرب حينما سمعوه، لكون العربية سجية من سجاياهم، فكلما كان الإنسان ذا بصيرة وعلم في اللغة العربية كان أكثر فهما للقرآن الكريم، ومن كانت بضاعته في اللغة العربية مزجاة فليس له من فهم القرآن إلا حفظ الروايات ونقل الأقوال عن أصحابها. واعتبر العلماء رحمهم الله أن خدمة اللغة العربية والتأليف فيها خدمة للقرآن الكريم، والدفاع عنها تعد دفاعا عن حمى القرآن الكريم.

ثالثًا: التفاوت في فهم القرآن الكريم واضحا منذ عهد نزول القرآن فيمن عاصر نزوله إلى وقتنا الحاضر، فكل من كان بلغة العرب أعرف كانت معرفته بمعاني نصوص الكتاب والسنة أكثر، وفهمه لمدولاتها أرسخ وأتقن.

---

[5] ناصف، مصطفى، بين بلاغتين، ضمن كتاب: قراءة ثانية لتراثنا النقدي، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1990، ص395.
[6] غلام الرحمن، محمد، "أهمية اللغة العربيّة في الدراسات التفسيريّة"، مجلة اللغة، الكتاب الثالث، العدد الثاني، 1 أبريل 2017.
[7] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة، الجزء الثاني، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006م، ص35، 55.

رابعًا: ولقد كان العرب في عهد نزول القرآن على جانب كبير من الإحاطة بلغتهم، ومعرفة أساليبها وإدراك حقائقها، فكانوا بذلك أقدر الناس على فهم القرآن وإدراك معانيه واستيعاب مراميه، ومن جاء بعدهم كان أقل درجة أو درجات لبعدهم عن صفاء اللغة العربية، وذلك لما عم الإسلام الأرض واختلط العرب بالعجم وتولد منهم الجيل الذي أصبح يبتعد رويدا رويدا كلما مر عليه الزمن، عن اللغة الأم وصفائها.[8]

3.1. خصوصية اللغة العربية

خصوصية اللغة العربية إذًا تقتضي منهجًا مخصوصًا للتفسير، فإذا أضفنا أنَّ ألفاظ اللغة ليست مجرَّد تعبير لغوي، بل تحتوي على مضامين موضوعية تتضمن أحكامًا ودلالات، فهي تقتضي أيضًا منهجًا يمكن أن يصل بنا إلى كل هذه الأغراض، فلنضرب مثلًا بسيطًا، فكلمة وصية حينما تطلق تشمل وصية المال، وتشمل الوصية بالمعروف وعمل الخير، فالقرآن يقول: ﴿ وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ [البقرة: 132]، بينما في سورة النساء يقول المولى سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾ [النساء: 12].

فاللفظ واحدٌ، ولكنه متعدِّد الدلالة من خلال السياق، فأي منهج حداثي يمكن أن يفرِّق بين ذات اللفظ، وهو الوصية التي وردت مرة كوصية لقيمة روحية، ومرة أخرى كوصية بمال مادي.

فطبيعة اللغة العربية تختلف عن اللغات الأخرى، فالأسلوب الذي صِيغَ به القرآن الكريم مع أنَّ الكلمات واحدة، فإن أسلوبه اختلف عن النثر والشعر والسجع، هذا الأسلوب يقتضي أيضًا منهجًا مختلفًا، ثم إن هذه الألفاظ بما تَحمل من دلالات متنوعة، وتعدُّد أغراض الآيات القرآنية، لا يمكن قراءتها من خلال المناهج الحديثة التي تعتمد على القراءة اللغوية، فمنهج تفسير القرآن لا بُدَّ أن يكون منهجًا جامعًا؛ لأنَّه يتعامل مع نص جامع لا بُدَّ أن يتناول التأويل اللغوي والتأويل المتعلق بالأحكام، فيراعي العلل والمقاصد والأغراض التي يهدف النص إلى تحقيقها، فهو ليس تعبيرًا لغويًّا محضًا.[9]

2. التغيرات اللغوية: أنواعها ومظاهرها

1.2. مفهوم التغير اللغوي

التغير اللغوي هو تحول يحدث في بنية اللغة أو دلالاتها أو استعمالها عبر الزمن.

ويمكن القول أن التغير هم أعم أشكال الوجود، لجميع الأشياء والظواهر، ويشمل التغير كل حركة وتفاعل، كما يشمل الانتقال من حالة إلى أخرى، والتغير عامة هو نقيض الاستقرار[10]. وعموما يمكن القول أن التغير اللغوي هو انتقال لغة من وضع إلى وضع آخر يختلف نسبيا وجذريا مع ما هي عليه في الحالة الأولى[11].

---

[8] المصدر السابق.

[9] عمار، محمد عبد الفتاح. المناهج الحداثية وتنوع الأساليب اللغوية في النص القرآني، شبكة الألوكة، قسم آفاق الشريعة – مقالات شرعية – التفسير وعلوم القرآن، 2025/3/2.

[10] روزنتال، م. (إشراف). الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، 1981، ص13.

[11] الأخضر شريط. «التغير اللغوي والتغير الاجتماعي وأثره في العلوم الإنسانية»، مجلة مشكلات الحضارة، المجلد 2، العدد 1، 30 يونيو 2014، ص11.

2.2. أنواع التغيرات اللغوية

1. **التغير الدلالي:** وهو تطور المعنى أو تحوله.

ومثال ذلك: كلمة "الصلاة" قبل الإسلام كانت تعني الدعاء عمومًا، ثم خصص المعنى وتغيرت دلالته مع الإسلام بفريضة الصلاة التعبدية.

2. **التغير النحوي والصرفي:** وهو تبدل البنى التركيبية للجمل عبر الزمن.

ومثال ذلك: اختلاف ترتيب الكلمات بين اللغة القديمة والحديثة.

3. **التغير الصوتي:** ويكون من خلال تبدل في النطق أو الأصوات.

ومثال ذلك: بعض الظواهر الصوتية التي أثرت على ضبط الكلمات القرآنية (الروم، الإشمام).

4. **التغير التداولي:** ويكون من خلال تحول في سياقات استعمال الألفاظ.

ومثال ذلك: تغيّر مدلول كلمة "الجهاد" عند العامة عبر العصور.

3.2. أثر التغيرات اللغوية على فهم النصوص الدينية

1. أثر التغير الدلالي: تحول معاني بعض الألفاظ يؤثر على تفسير النصوص.

مثال تحليلي لذلك: كلمة "الفتنة" كانت تعني "الابتلاء"، ثم تطور معناها لاحقًا ليشمل "الصراع المسلح."

2. أثر التغير التركيبي: فهم تركيب الجملة في السياق الأصلي مهم لتفسير النص بدقة.

مثال: تقديم وتأخير الجمل القرآنية وأثره في المعنى.

3. أثر التغير التداولي: تطور الاستعمال السياقي للفظ يؤدي إلى سوء الفهم.

ومثال ذلك: من الحديث النبوي (تطور دلالة "الزكاة" و"الربا" بتغير المجتمعات).

4.2. أهمية الوعي بالتغيرات اللغوية في قراءة النصوص الدينية

1. ضرورة العودة إلى المعنى الأصلي: من خلال اعتماد المعاجم التراثية لفهم ألفاظ النصوص (مثل: لسان العرب، معجم مقاييس اللغة).
2. الجمع بين الفهم التراثي والقراءات المعاصرة: منهجية التعامل مع النصوص بين الثبات والتجديد.
3. خطر إسقاط المفاهيم الحديثة على النصوص التراثية دون تمحيص: تفصيل نقدي حول الإشكالات الناتجة عن هذا الخلط.

5.2. نماذج تطبيقية تفصيلية

مجموعة من الأمثلة التطبيقية مرتبة وفق نوع التغير اللغوي: (دلالي، تركيبي، تداولي)

أولاً: نماذج على التغير الدلالي وتأثيره على فهم النصوص الدينية

1. كلمة "الفتنة" في القرآن الكريم

الأصل الدلالي القديم: "الاختبار والابتلاء ."

مثال قرآني: {وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً} (سورة الأنبياء: 35) .

لاحقًا: اتسعت الدلالة لتشمل الصراع المسلح أو الانشقاق الداخلي.

أثر التغير: عند تفسير الآيات التي تذكر "الفتنة"، يجب العودة إلى المعنى الأصلي وعدم إسقاط المفهوم السياسي المعاصر مباشرة.

2. كلمة "النكاح" في الحديث النبوي

الأصل اللغوي: العقد فقط دون الدخول .

المعنى المعاصر: يشمل العقد والدخول.

الحديث: قال رسول الله ﷺ: "يا معشر الشباب، من استطاع منكم الباءة فليتزوج..." (رواه البخاري) .

أثر التغير: في الفقه الإسلامي، الفهم الدقيق لكلمة "نكاح" يحدد مسائل كثيرة مثل الطلاق قبل الدخول وغيره.

ثانياً: نماذج على التغير التركيبي وأثره في الفهم الديني

1. ظاهرة تقديم وتأخير الجمل في القرآن

مثال: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} (سورة الفاتحة: 5) .

التقديم أفاد القصر والاختصاص (أي لا نعبد إلا إياك).

في اللغة الحديثة قد لا يشعر القارئ العادي بفائدة التقديم.

أثر التغير: غياب إدراك أثر الترتيب قد يؤدي إلى فقدان بعض معاني الحصر والاختصاص في فهم النص.

نماذج على التغير التداولي وأثره في الفهم الديني

تغير تداول كلمة "الجهاد"

الأصل في القرآن الكريم : {وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ} (سورة الحج: 78)،

أي: بذل الجهد في طاعة الله في شتى المجالات (عبادة، علم، دفاع، إصلاح).

المعنى التداولي المعاصر: غالبًا يقصره العامة على القتال العسكري.

أثر التغير: الفهم الضيق يؤدي إلى اختزال مفهوم "الجهاد" الشرعي إلى القتال فقط، مما يبتعد عن المعنى القرآني الأوسع.

1. تداول كلمة "الربا" في السياقات الاقتصادية

الأصل الشرعي: كل زيادة مشروطة في المعاملة التجارية بدون عوض .

المعنى المعاصر: في أذهان كثيرين مقصور على التعاملات البنكية الحديثة.

أثر التغير: اختزال مفهوم الربا يجعل الفتاوى الدينية بحاجة إلى إعادة تأصيل دقيق.

رابعًا: المعنى اللغوي للكلمة

المعنى اللغوي – أو الدلالة اللغوية للكلمة هو جذرها اللغوي كما ورد في معاجم اللغة، أو ما تواضع عليه أهل اللغة حين ضبطوا المصطلحات لفهم مراد كلام العرب.. أو هو ما وضع اللفظ بإزائه أصالةً.. أو هو تفسير المقصود من اللفظ بصفة عامة. وله غالباً مدلولات متعددة فلا يمكن الاعتماد عليه وحده في البحوث العلمية.[12]

وتؤخذ المعاني اللغوية للمفردات العربية من معاجم اللغة المعروفة، وهي مراجع لغوية جمعت المُفردات والألفاظ اللغويّة، وشرحت مَعانيها وصفاتها ودلالاتها وفق ما تكلم به العرب قديماً بمختلف لغاتهم ولهجاتهم، ومن أشهرها: تهذيب اللغة لابن الأزهري الهروي، وتاج اللغة وصحاح العربية للجوهري، والمحكم لابن سيده، ولسان العرب لابن منظور، والقاموس المحيط للفيروز آبادي.[13]

ومن الأمثلة على تعدد المعاني اللغوية للمفردة الواحدة

- تتعدد التعريفات اللغوية للفظة (القرآن) على الأقوال التالية:[14]

1. منهم من قال إنَّ القرآن اسم عَلَمٍ غير مُشتقٍّ من جذرٍ لغوي وغير مهموزٍ (أي قران)، وهو بذلك اسمٌ اختصَّ الله تعالى به الكتاب الذي نزل على النّبي ﷺ كما في أسماء الكتب الأخرى التّوراة والإنجيل، وهذا القول مُنتقلٌ عن الشافعيّ وغيره.
2. ومن العلماء من ذهب إلى القول إنَّ (القرآن) اسمٌ مشتقٌّ من القرائن؛ لأنَّ الآيات يُصَدِّق بعضها بعضاً، ويُشابه بعضه بعضاً كالقرينات، أي المُتشابهات، وهذا قول الفرَّاء.
3. وقيل إنَّه لفظٌ مهموز أي: (قرآن)، وهو مشتقٌّ من قَرَأ ومصدرٌ له، وهذا ما ذهب إليه اللحيانيّ وغيره.

---

[12] إحسان باحارثة. «مسائل لغوية مهمة في فهم نصوص القرآن والحديث النبوي»، مقال منشور في موقع حكمة يمنية، 22 مايو 2022.: رابط المقال: https://linksshortcut.com/CKjbl

[13] المرجع السابق.

[14] أبو القاسم الحسين بن محمد، المعروف بالراغب الأصفهاني. المفردات في غريب القرآن، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2012، ص441.

4. وذهب الزَجَّاج وغيره إلى القول بأنَّ القرآن وصفٌ مشتقٌّ من القَرءِ أي الجمع، ومثال ذلك: قرأت الماء في الحوض؛ أي جمعته فيه، وسُمِّي القرآن بذلك لأنَّه جمع السّور بعضها إلى بعضٍ، أو لأنَّه جمع ثمرات وفوائد الكتب السَماويَّة التي نزلت قبله كما قال الرّاغب.

5. مصدر من قرأ وتأتي بمعنى الجمع والضم، والقراءة ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل.

- **مثال ثان؛ فـ(الشريعة)** في اللغة هي مورد الماء، والطريق والسبيل إليه، أو المواضع التي يُنْحَدَر إلى الماء منها.[15]
- **ومثال أخير؛ فـ(الصلاة)** في اللغة تعني: موضع الصلاة، والدعاء، والتبريك، والتمجيد، وتليين العود بالنار، وعرق متصل بالظهر، وراكب الخيل التالي إذا سبقه راكب في السباق.[16]

4. التغيرات الدلالية وأثرها في تفسير النصوص القرآنية والحديثية

يمثل التغير الدلالي أحد أبرز وجوه التحول في اللغة، وهو مسار طبيعي تمر به الألفاظ حين تتطور معانيها أو تتوسع أو تنحصر أو تتغير، إما تبعًا لتحولات اجتماعية، أو ثقافية، أو فكرية .

ولما كان فهم النصوص الدينية يعتمد على ضبط الدلالات الأصلية للألفاظ القرآنية والحديثية، فإن فهم التحولات الدلالية يصبح شرطًا لفهم النص فهما صحيحًا، وعدم الخلط بين المعنى الأصلي والمعنى الطارئ بفعل الزمن.

1.4. أولًا: مفهوم التغير الدلالي وأنواعه

تعريف التغير الدلالي

يعرفه محمد الشتيوي بقوله: التغير الدلالي: "هو نقل يقع باستعمال اللفظ في غير معناه الذي وضع له مع وجود علاقة بين المنقول عنه والمنقول إليه"[17]. ويلخصه أيضا بقول: التغير الدلالي هو " استعمال اللفظ في غير معناه الذي وضع له"[18]

فالتغير الدلالي هو التحوّل الذي يطرأ على معنى الكلمة عبر الزمن، نتيجة عوامل لغوية أو اجتماعية أو حضارية، بحيث يضيق معناها أو يتسع، أو ينتقل من معنى إلى آخ، أو تبدّل المعنى الأصلي للكلمة إلى معنى جديد، أو توسيعه أو تضييقه، تبعاً للتطور الثقافي والاجتماعي والنفسي للمستعملين.

2.4. أنواع التغير الدلالي

1. توسيع الدلالة :

تصبح الكلمة تشمل معاني أكثر من معناها الأصلي .

مثال: "الصلاة" كانت تعني الدعاء، ثم توسعت لتشمل أركان العبادة المعروفة .

---

[15] ابن منظور، لسان العرب، مادة «شرع»، الجزء الرابع، دار صادر، بيروت، ص2238–2239.
[16] *الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط1، 2012، ص313.*
[17] الشتيوي، محمد. التغير الدلالي وأثره في فهم النص القرآني، مكتبة حسن العاصي، بيروت – لبنان، 2001، ص26.
[18] المصدر السابق.

2. تضييق الدلالة :

تنحصر معاني الكلمة بعد أن كانت أوسع .

مثال: "الدابة" كانت تعني كل ما يدب على الأرض، واليوم غالباً ما تقصر على الحيوان.

3. انتقال الدلالة (الانزياح الدلالي) :

تتحول الكلمة إلى معنى جديد بعيد عن معناها الأصلي.

مثال: "المفلس" في الحديث: "المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام..." (رواه مسلم)، المعنى الأصلي مالياً، واستخدم معنويًا.

4. تحسين الدلالة أو تقبيحها :

قد تتحول كلمة من معنى حسن إلى قبيح أو العكس.

مثال: كلمة "البدعة"، كانت تعني الإبداع والإنشاء، وأصبحت لاحقًا تُفهم غالبًا بمعنى "الانحراف عن الدين."

3.4. التغير الدلالي في القرآن الكريم

أ أهمية فهم دلالة الألفاظ في تفسير القرآن

القرآن استخدم الألفاظ حسب دلالتها العربية في زمن النزول.

لا يجوز حمل المعاني القرآنية على معاني مستحدثة.

ب أمثلة تطبيقية على تغير الدلالة وتأثيره:

1. كلمة "السماء"

الأصل العربي القديم: كل ما علاك وأظلك.

في بعض المفاهيم الحديثة قد تُفهم السماء بمعناها العلمي "الغلاف الجوي"، مما قد يسبب سوء فهم للآيات.

قال الله عز وجل :{وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً} (سورة البقرة: 22)

تحليل: هنا "السماء" تشمل السحاب في المفهوم القرآني، وليس فقط السماء الفلكية.

2. كلمة "الذكر"

الأصل: التذكير والتعليم.

اليوم تُفهم غالباً بمعنى "تلاوة القرآن."

يقول الله عز وجل: {إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون} (سورة الحجر: 9).

تحليل: المقصود بالذكر: القرآن والتعليم، لا مجرد التلاوة.

4.4. التغير الدلالي في السنة النبوية

أ أهمية مراعاة المعنى الزماني في فهم الأحاديث

كثير من ألفاظ الحديث الشريف مرتبطة بالسياق الثقافي والاجتماعي للقرن الأول الهجري.

ب أمثلة تطبيقية على التغير الدلالي:

1. حديث "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده" (رواه البخاري)

كلمة "لسان" في العصور الحديثة قد تُفهم حرفيًا على الكلام المباشر فقط.

المعنى النبوي أشمل: يشمل النميمة، الغيبة، الشتم، والتقليل من الناس.

2. حديث "ليس الشديد بالصرعة إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب" (رواه البخاري)

كلمة "صرعة" كانت تعني الغالب في المصارعة، واليوم قد تفهم بأنها مجرد "سقوط الشخص."

الفهم الصحيح يقتضي مراعاة المصطلح في عصر النبوة.

5.4. أثر التغير الدلالي على الاجتهادات الفقهية الحديثة

أ ضرورة الرجوع إلى المعنى الأصلي للنصوص: لتجنب إسقاط المفاهيم الحديثة على النصوص الشرعية.

ب نماذج تأثيرية:

تفسير الفقهاء للربا بناءً على المعنى الأصلي (كل زيادة مشروطة)، لا بناءً على أنظمة مصرفية حديثة فقط.

فهم مصطلح "الحدود" في القرآن: لا يجب حصرها بمعنى العقوبات فقط، بل تشمل المعاني الأوسع كحدود الحلال والحرام.

ومما سبق فإن التغير الدلالي ظاهرة لغوية طبيعية لكن حين يتعلق الأمر بفهم النصوص الدينية لا بد للباحث والمفسر أن يعود للمعنى الأصيل للألفاظ كما استعملت في زمن النص، والجمع بين الحس اللغوي التاريخي والفهم المعاصر ضروري لتحقيق توازن بين الأصالة والمعاصرة في تفسير النصوص.

5. أثر تطور الدلالات اللغوية في جهود التجديد الديني المعاصر

شهد العصر الحديث دعوات متزايدة إلى تجديد الفكر الديني، استجابة للتحولات الحضارية والاجتماعية واللغوية .

وقد أصبحت التغيرات الدلالية للغة العربية جزءًا مهمًا من التحديات التي تواجه الاجتهاد الديني، إذ أن تغير فهم الألفاظ قد يؤدي إلى إعادة قراءة النصوص الدينية بطريقة جديدة تتطلب الجمع بين الحفاظ على الأصول والثوابت والانفتاح على معطيات العصر.

1.5. مفهوم التجديد الديني وأهدافه

تعريف التجديد الديني

يقصد بإعادة إحياء معاني النصوص الدينية بما يحقق مقاصد الشريعة ويواكب تطورات العصر دون الإخلال بجوهر الدين، قال النبي ﷺ: " إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" (رواه أبو داود، وصححه الألباني).

أهداف التجديد الديني

- الحفاظ على مقاصد الشريعة العليا (العدل، الرحمة، المصلحة).
- مواجهة الجمود والانغلاق الفكري.
- تيسير فهم النصوص بما يلائم احتياجات الإنسان المعاصر.

الفرق بين التجديد والتحريف

التجديد: ضبط فهم النصوص على ضوء مقاصدها.

التحريف: تغيير معاني النصوص بشكل يخالف أصول الدين.

2.5. العلاقة بين التطور اللغوي والتجديد الديني

1. ضرورة مراعاة تطور المعاني

معاني الكلمات تتغير مع الزمن، وفهم النصوص يحتاج إلى إدراك هذه التغيرات لضمان المعنى الصحيح.

أمثلة تطبيقية

مصطلح الحرية:

في العصر الجاهلي كانت الحرية تعني الفكاك من الرق.

اليوم تعني حقوق الإنسان الكاملة .

عند قراءة النصوص المتعلقة بالحرية، يجب فهم السياقين معًا لتحقيق التوازن.

مصطلح الديمقراطية:

مصطلح معاصر لم يكن موجودًا في العصر النبوي،

فهمه لا بد أن يتم عبر مبادئ الشورى الإسلامية وعدم إسقاط مفاهيم دخيلة مخالفة للشريعة.

3.5. خطورة تجاهل التطورات اللغوية

قد يؤدي إلى الجمود الديني وعدم قدرة الخطاب الإسلامي على التواصل مع الأجيال الحديثة.

ثالثًا: نماذج معاصرة لتأثير التغير اللغوي على قضايا التجديد الديني

1. فهم النصوص المتعلقة بالمرأة

قديماً: مصطلحات مثل "القوامة" فُهمت بمعنى السلطة المطلقة للرجل.

اليوم: فهم معاصر يعيد تفسير القوامة كـ"مسؤولية تكاملية" وليس هيمنة، استنادًا لمقاصد العدل والرحمة في الإسلام.

2. مفاهيم الجهاد

تغيرت دلالة كلمة "جهاد" في الأذهان الحديثة لتقترن بالعنف فقط، بينما النصوص الأصلية تجعل الجهاد يشمل الدفاع والإصلاح وجهاد النفس.

2. فقه المعاملات المالية

مصطلحات مثل "الربا"، "البيع"، "القرض" تطورت مع ظهور أنظمة مصرفية حديثة.

اجتهد الفقهاء في إعادة ضبط الفتاوى المالية بما يراعي المعاني الحديثة ضمن ضوابط الشريعة.

4.5. معايير التجديد اللغوي المقبول في فهم النصوص

1. **الثبات على أصول النصوص الشرعية**: يجب أن يكون أي تطوير لغوي منسجمًا مع القرآن والسنة الصحيحة.
2. **اعتبار المقاصد الشرعية الكبرى:** مثل: حفظ الدين، النفس، المال، العقل، النسل.
3. **اعتماد الفهم السياقي للنصوص:** ضرورة دراسة البيئة الثقافية واللغوية للنص القرآني أو الحديثي.
4. **التفريق بين الدلالات الأصلية والدلالات المستحدثة:** عدم إسقاط المفاهيم العصرية بشكل مباشر دون مراجعة أصول اللغة.

إن التغير اللغوي يشكل تحديًا حقيقيًا أمام جهود التجديد الديني، فالتجديد الحقيقي هو إحياء معاني النصوص بما يتناسب مع تغير العصور مع الالتزام بثوابت الشريعة، كما ينبغي للباحثين اعتماد المنهج التوفيقي بين دلالات العصر الأول ودلالات العصر الحديث لضمان فهم صحيح ومتجدد للنصوص الدينية.

5.5. دور العلماء في تجديد فهم النصوص في ضوء التغيرات اللغوية

أولاً: دور علماء اللغة في التجديد

العلماء اللغويون هم الأساس في تفسير التغيرات اللغوية التي تؤثر في فهم النصوص الدينية.

العلاقة بين اللغة والشرع: علماء اللغة يجب أن يكونوا على دراية بأثر التغيرات في معاني الكلمات والتراكيب في تفسير النصوص.

ثانياً: دور الفقهاء في تجديد الفهم الشرعي

الفقهاء المعاصرون يتحملون مسؤولية قراءة النصوص بما يتماشى مع معطيات الواقع.

الإجماع: لا يجوز الخروج عن النصوص الثابتة، لكن يمكن تجديد الفهم في إطار القواعد الأصولية.

الاجتهاد: تطبيق مبدأ الاجتهاد في معالجة النصوص الدينية بما يتناسب مع تطور المجتمع.

الخاتمة

لقد تناول هذا البحث موضوعًا حيويًا في مجال الدراسات الدينية، وهو أثر التغيرات اللغوية في فهم النصوص الدينية، موضحًا كيف أن اللغة ليست مجرد وسيلة للتواصل، بل هي عنصر أساسي يؤثر في تأويل النصوص وتفسيرها .

إن التغيرات اللغوية، والتي تتضمن تحولات في معاني الكلمات واستخداماتها في السياقات المختلفة، تفرض على العلماء والمفكرين ضرورة إعادة النظر في بعض المفاهيم الدينية التقليدية لتواكب التطورات المعرفية والحضارية المعاصرة.

من خلال دراسة تأثير التغيرات اللغوية على الفهم الديني، تبين أن تجديد الفهم الديني لا يعني مغادرة الثوابت أو الإخلال بمقاصد الشريعة، بل هو عملية ضرورية تسعى إلى تيسير فهم النصوص على الأجيال الحديثة وتكييفها مع واقع الحياة المعاصرة .

وقد استعرضنا في هذا البحث أمثلة تطبيقية لتغيرات لغوية أدت إلى تطوير فهم العديد من القضايا الدينية مثل قضايا المرأة، الجهاد، والمعاملات المالية، مما يوضح ضرورة التفاعل مع النصوص بشكل يعكس الواقع المتغير.

كما أظهرت الدراسة أن هناك تحديات فكرية واجتماعية تواجه عملية التجديد الديني، مثل التمسك بالتفسير التقليدي أو الانغلاق أمام المفاهيم الحديثة، وهو ما يقتضي من العلماء والمفكرين أن يتبنوا نهجًا مرنًا وعلميًا في التعامل مع النصوص، بما يضمن الحفاظ على جوهر الدين وتحقيق مقاصده في الوقت نفسه.

التوصيات

1. تشجيع الحوار بين علماء اللغة والفقهاء: ضرورة تنسيق الجهود بين علماء اللغة وعلماء الشريعة لتحقيق فهم أعمق للنصوص وفقًا للتغيرات اللغوية، مما يسهم في تجديد الفهم الديني بشكل شامل.
2. إعادة النظر في بعض المفاهيم التقليدية: يجب على العلماء تجديد فهم بعض المفاهيم الإسلامية التقليدية في ضوء المتغيرات المعاصرة، مثل مفاهيم "الحرية"، "العدالة"، و"الديمقراطية"، بما يتماشى مع المقاصد الكبرى للشريعة.
3. الاستفادة من الدراسات المعاصرة في علوم اللغة: من المهم أن يتبنى العلماء استخدام أحدث المناهج والأدوات اللغوية في دراسة النصوص، مثل علم السيمياء، ودراسات الترجمة، لتحليل المعاني الجديدة والتأكد من فهمها الصحيح.
4. فتح المجال للاجتهاد المستنير: تشجيع الاجتهاد المستنير الذي يأخذ في اعتباره التغيرات اللغوية والاجتماعية، دون التفريط في المبادئ الأساسية للدين، مع التأكيد على ضرورة تقييد هذا الاجتهاد بالمقاصد الشرعية الكبرى.
5. التوجه نحو التعليم الديني المعاصر: ينبغي تحديث المناهج التعليمية في المؤسسات الدينية لتشمل دراسات حول التغيرات اللغوية وتأثيرها على فهم النصوص، بما يعزز من قدرة الطلاب على مواجهة التحديات الفكرية المعاصرة.
6. تعزيز الوعي الاجتماعي بالتفسير السليم للنصوص: من المهم نشر الوعي في المجتمعات الإسلامية حول أهمية التجديد في فهم النصوص الدينية، مع التأكيد على أن هذا التجديد لا يتعارض مع جوهر الدين بل يعزز من قدرته على التأثير الإيجابي في الواقع المعاصر.

7. إعادة فحص بعض النصوص التي قد تكون تسببت في سوء الفهم: ضرورة إعادة فحص النصوص التي قد تكون قد تسببت في سوء فهم لدى بعض الأفراد أو الجماعات في ضوء المعاني اللغوية الجديدة، خاصة تلك التي تتعلق بمفاهيم اجتماعية معاصرة.

المراجع والمصادر

ابن جني، الخصائص، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1429هـ، ص88.

ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ، ج15.

أبو القاسم الحسين بن محمد، المعروف بالراغب الأصفهاني. المفردات في غريب القرآن، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2012.

إحسان باحارثة. «مسائل لغوية مهمة في فهم نصوص القرآن والحديث النبوي»، مقال منشور في موقع حكمة يمنية، 22 مايو 2022.: رابط المقال: https://linksshortcut.com/CKjbl

الأخضر شريط. «التغير اللغوي والتغير الاجتماعي وأثره في العلوم الإنسانية»، مجلة مشكلات الحضارة، المجلد 2، العدد 1، 30 يونيو 2014.

دي سوسير، فرديناند، دروس في الألسنية العامة، ترجمة: محمد شاوس وآخرون، الدار العربية للكتاب، تونس، 1985م.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط1، 2012.

روزنتال، م. (إشراف). الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، 1981.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة، الجزء الثاني، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006م.

الشتيوي، محمد. التغير الدلالي وأثره في فهم النص القرآني، مكتبة حسن العاصي، بيروت – لبنان، 2001.

شوش، محمود، تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها: استراتيجيات ومفاهيم أساسية، دار النداء، إسطنبول، 2024.

عمار، محمد عبد الفتاح. المناهج الحداثية وتنوع الأساليب اللغوية في النص القرآني، شبكة الألوكة، قسم آفاق الشريعة – مقالات شرعية – التفسير وعلوم القرآن، 2025/3/2.

غلام الرحمن، محمد، "أهمية اللغة العربيّة في الدراسات التفسيريّة"، مجلة اللغة، الكتاب الثالث، العدد الثاني، 1 أبريل 2017.

ناصف، مصطفى، بين بلاغتين، ضمن كتاب: قراءة ثانية لتراثنا النقدي، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1990.

فاعليّة تطبيق ديبسيك في ترجمة الكتب الدينيّة من العربيّة إلى التركيّة

نادِر مندريس*

مقدّمة

نشهد خلال السنوات الأخيرة طفرة نوعيّة في ميدان اللسانيّات الحاسوبيّة، تمثّلت هذه الطفرة في تطوير تطبيقاتٍ ذكيّةٍ مذهلة، تستطيع أن تؤدّي وظائف لغويّة متقدّمة. وقد أصبح بإمكان هذه التطبيقات التعامل مع اللغة بفاعليّة تفوق الأداء البشري في بعض الجوانب، لا سيَّما في السرعة والدقّة وتقليل الجهد والتكلفة، فهذه التطبيقات قادرة على فهم الأوامر الصادرة من المستخدمين والاستجابة لها، وتنفيذها بكفاءة، كما أنّها قادرة على إنتاج محتوًى لغويّ جديدًا يُضاهي ما يكتبه الإنسان، بل قد يتجاوزه في بعض الحالات. وتقدّم هذه التطبيقات خدمات لغويّة متنوّعة، كالتدقيق اللغويّ، والتلخيص، وتحليل بيانات النصوص، وضبطها بالحركات، ووضع علامات الترقيم، وتوليد النصوص الجديدة بحسب رغبة المستخدم، ومن أبرز الخدمات التي تقدّمها هذه التطبيقات خدمة الترجمة الآليّة، حيث أصبحت هذه الأنظمة قادرة على ترجمة النصوص بين لغات متعدّدة بأسلوب جيّد، يراعي التراكيب والمعاني، ولا تقتصر هذه التطبيقات على الترجمة العامّة، بل تعدّتها إلى ترجمة النصوص التخصّصيّة، كالترجمة الأدبيّة، والعلميّة، والدينيّة.

ونظرًا لهذا الحضور المتزايد لتطبيقات الذكاء الاصطناعيّ والإقبال الكبير على استخدامها في مجال الترجمة وجدنا أنّه من المفيد إجراء دراسة علميّة تُعنى بتقويم فاعليّة هذه التطبيقات في هذا المجال، وتحديد نقاط قوّتها ونقاط ضعفها، ومقارنتها بالمترجم البشريّ. ومن هذا المنطلق نتناول في هذه الدراسة أحد أبرز تطبيقات الذكاء الاصطناعي التي يقبل عليها المستخدمون، وهو تطبيق ديبسيك **(DeepSeek)** بهدف قياس مدى فاعليّته في هذا مجال الترجمة، واخترنا العيّنات من النصوص العربيّة الدينيّة لنترجمها عبر التطبيق المذكور إلى اللغة التركيّة، وكان سبب اختيار ترجمة النصوص الدينيّة إلى التركيّة أنّنا وجدنا في تركيا إقبالًا كبيرًا على ترجمة المصادر العربيّة الدينيّة إلى اللغة التركيّة، وهناك صعوبات في الترجمة لأنّ معظم المصادر الدينيّة مكتوبة بلغة عربيّة تراثيّة، تختلف إلى حدّ ما عن العربيّة المعاصرة في أسلوبها وانتقاء كلماتها، فرأينا أن نقيّم فاعليّة التطبيقات الحديثة في ترجمة النصوص الدينيّة التراثيّة لعلّها تكون مساعدًا على تجاوز عقبات كثيرة في هذا المجال. وقد اخترنا العيّنات من الكتب التي تُرْجِمت بالفعل إلى اللغة التركيّة لنتمكّن من المقارنة بين التطبيقات الذكيّة والمترجم البشريّ.

وتشمل الدراسة نصَّيْن مقتبسَيْن من كتابين دينيَّيْن مترجمَيْن إلى اللغة التركيّة، أحدهما في الفقه، والثاني في السيرة، قمنا بترجمتهما بوساطة تطبيق ديبسيك (**DeepSeek**)، ثمّ قارنّا بينهما وبين الترجمة البشريّة.

---

* Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üni., İlahiyat Fak. Temel İslam Bilimleri Böl. nadir.menderes@gmail.com, Orcid: 0000-0003-3054-9099

مفهوم الذكاء الاصطناعيّ

يُعرّف الذكاء الاصطناعيّ بأنّه الذكاء الذي يصنعه الإنسان في الآلة أو الحاسوب،[1] وبعبارة أخرى إنّه "جعلُ الآلة تقوم بأعمال تقع ضمن نطاق الذكاء البشريّ"،[2] ومنهم من عرّفه بأنّه "برنامج يفكّر بذكاءٍ، بنفس الطريقة التي يفكّر بها البشر الأذكياء، أو أنّه صنع الآلات التي تقوم بأشياء تتطلّب ذكاءً إذا قام بها الإنسان"،[3] ومنهم من رأى أنّه "تحويل القدرات البشريّة إلى قدرات آليّة وتكنولوجيّة، ويهدف إلى تعويض الذكاء البشريّ بالذكاء الآليّ".[4] والقاسم المشترك بين هذه التعريفات أنّ الذكاء الاصطناعيّ هو الذكاء الموجود لدى الآلات الاصطناعيّة والذي يشابه الذكاء الموجود لدى البشر، وهذا كان في الماضي أمرًا خياليًّا لكنّه الآن أمرٌ واقعٌ نعيشه، فلم تعد الآلة تكتفي بتنفيذ الأوامر، والاعتماد على المعلومات المخزّنة فيها فحسب، بل إنّها الآن تستطيع أن تقوم بأمور تتطلّب ذكاءً عاليًا، وبدأت تنتج أعمالًا جديدة وإبداعيّة لم تُخزّن فيها... بل إنّها استطاعت في بعض المجالات أن تتفوّق على الإنسان الذي صنعها وتبهره فيما تقوم به. ولذلك نجد أنّ من بين التعريفات الجريئة للذكاء الاصطناعيّ أنّه "ذكاء مصطنع نحاكي به أنماط التفكير ومعالجة القضايا الشائكة عند الإنسان بطرق متطوّرة وأكثر ذكاءً"،[5] وهذا التعريف يشير إشارة واضحة إلى أنّ الذكاء الاصطناعيّ ليس مشابهًا بالضرورة للذكاء البشريّ بل إنّه يتجاوزه إلى حلّ القضايا التي تستعصي على الإنسان نفسه.

الترجمة عبر التطبيقات الذكيّة

معلومٌ أنّ اللغة وعاءُ الفكر والحضارة، وإذا كانت النصوص المكتوبة بلغة معيّنة تحمل في طيّاتها أفكار الناطقين بتلك اللغة ومشاعرهم وتجاربهم وحضارتهم وعلومهم وآدابهم، فإنّ الترجمة تمثّل الجسر الذي تَعبُر من خلاله تلك النصوص إلى قرّاء ينتمون إلى ثقافات ولغات أخرى. ومن هنا تنبع أهميّة الترجمة بوصفها نشاطًا معرفيًّا وإنسانيًّا تُنقل من خلاله حضارات الأمم وعلومها وآدابها وثقافاتها إلى الأمم أخرى.

تعريف الترجمة

الترجمة لغة: "مصدر الفعل ترجم، "والترجمان بالضمّ والفتح هو الّذي يُتَرْجِم الكلام أي ينقله من لغة إلى أُخرى، والجمع التَّراجِم، ويقال: ترجم كلام غيره: إذا عبّر عنه بلسان آخر".[6] وفي المعجم الوسيط: "ترجم الكلام: بَيَّنه ووضّحه، وترجم كلام غيره: نقله إلى لغة أخرى"[7] وذهب الزرقانيّ إلى أنّ للترجمة معاني عدّة: فتأتي بمعنى تبليغ الكلام لمن لم يبلغه. وتفسير الكلام بلغته الّتي جاء بها. وتفسير الكلام بلغة غير لغته. ونقل الكلام من لغة إلى أخرى. مبيّنًا أنّ معنى الترجمة في اللغة يدور على معنى البيان.[8] وهكذا نجد أنّ معنى الترجمة لغة هو التوضيح والبيان والشرح.

---

[1] سعد غالب ياسين، *نظم مساندة القرارات* (الأردن: دار المناهج، 2011م)، 183.
[2] عبد الهادي زين، *الذكاء الاصطناعيّ والنظم الخبيرة في المكتبات، مدخل تجريبيّ للنظم الخبيرة في مجال المراجع* (القاهرة: المكتبة الأكاديميّة، 2000م)، 20.
[3] عبد الله موسى، وأحمد حبيب بلال، *الذكاء الاصطناعيّ، ثورة في تقنيّات العصر*، ط1 (القاهرة: المجموعة العربيّة للتدريب والنشر، 2019م)، 20.
[4] خليفة بن الهادي الميساوي، "الذكاء الاصطناعي وحوسبة اللغة العربية: الواقع والآفاق"، *مجلّة مدارات في اللّغة والأدب*، 1/5 (2021)، 12.
[5] عبد القادر كحلول، "تعليميّة اللغة العربيّة وآليّات الذكاء الاصطناعيّ"، *مجلّة العمدة في اللسانيّات وتحليل الخطاب*، 1/9 (2025)، 424.
[6] محمّد بن منظور، *لسان العرب*، (بيروت: دار صادر، د.ت)، 66/12.
[7] مجمع اللغة العربيّة في القاهرة، *المعجم الوسيط*، ط: 4، (القاهرة: مكتبة الشروق الدوليّة، 2004م)، 83.
[8] عبد العظيم الزرقانيّ، *مناهل العرفان في علوم القرآن*، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، 1943م)، 2/6-5.

الترجمة اصطلاحًا: يعرف كاتفورد الترجمة بأنّها استبدال محتويات نصّ في لغة ما بما يقابلها في لغة أخرى.[9] ويذهب جورج مونان إلى أنّ الترجمة نقل الألفاظ والمعاني والأساليب من لغة إلى أخرى مع المحافظة على التكافؤ ومن دون الإخلال بالمعنى.[10] ويرى نيومارك أن الترجمة نقل معنى نصّ مفرد أو كتاب من لغة إلى لغة أخرى من أجل قارئ جديد.[11]

تدلّ التعاريف السابقة على ضرورة عدم الاكتفاء بترجمة الألفاظ والأساليب، بل ترجمة المعاني الظاهرة والخفية الّتي قد تكمن بين السطور. حيث إنّ الأقوام يختلفون في طريقة التعبير عن المعاني بحسب اختلاف لغاتهم، لأنّ لكلّ لغة أساليبها النحويّة والصرفيّة والصوتيّة، ولكلّ مفردة معنى أصليًّا ومعاني إيحائيّة تصاحب المعنى الأصليّ، وبالتالي فإن الاكتفاء بترجمة الألفاظ لا يوفّي النص الأصلي حقّه. ولذلك يمكننا تعريف الترجمة بأنّها نقل نصّ من لغة إلى أخرى، بكلّ ما يحتويه من المعاني والإيحاءات الّتي تُفهم في لغته الأصليّة. ولا شكّ أنّ ذلك يتطلّب من المترجم مهاراتٍ متعدّدة؛ فإضافة إلى تمكّنه من اللغتين: المنقول منها والمنقول إليها، ينبغي أن يتّصف بحسٍّ لغويّ دقيق، ومعرفةٍ بثقافة النصّ الأصليّ، وقدرةٍ على نقل المقاصد والأساليب دون إخلال بالمعنى أو تشويهٍ للسياق، فهي بذلك تجمع بين كونها علمًا وفنًّا في آنٍ واحد. وكما أنّ الناس متفاوتون في المهارة والفنّ فإنّ المترجمين متفاوتون في مهارة الترجمة، لا سيّما في النصوص المتخصّصة كالأبحاث الأكاديميّة التي تحتوي على المصطلحات العلميّة، ومن هنا برزت الحاجة إلى مترجمين محترفين متخصّصين، ولا يخفى أنّ هؤلاء يطلبون أجورًا مرتفعة مقابل الجهود التي يبذلونها والترجمة الاحترافيّة التي يقدّمونها، كما أنّهم يأخذون وقتًا قد يطول بحسب انشغالهم وحجم النصوص المطلوب ترجمتها... لكن مع التطوّر التكنولوجيّ ظهرت تطبيقات للذكاء الاصطناعيّ تقوم مقام المترجم البشريّ، تستطيع ترجمة النصوص باختلاف موضوعاتها، بل إنّها تملك القدرة على ترجمة النصوص الأكاديميّة والمتخصّصة والمليئة بالمصطلحات العلميّة، وكلّ ذلك بسرعة مذهلة وبدون تكلفة تُذكر. وهذه التطبيقات كثيرة جدًّا منها: شات جي بي تي ChatGPT، وجيميني Gemini، وكلاود Claude، وغيرها. وسندرس في هذا البحث فاعليّة تطبيق ديبسيك DeepSeek، ونقارن أداءه مع أداء المترجم البشريّ.

تطبيق ديبسيك (DeepSeek)

أحد تطبيقات الذّكاء الاصطناعيّ، تمّ تطويره بواسطة شركة تطبيق ديبسيك (DeepSeek) الصينيّة، وهو قادر على توليد نصوص طبيعية والرد على الأسئلة بناءً على الكمّيّة الهائلة من البيانات النصّيّة التي دُرّب عليها. حيث يستطيع المستخدم أن يتحاور معه، ويطلب منه كثيرًا من الخدمات اللغويّة كإنشاء النصوص، وترجمتها، وتدقيقها، وتشكيلها، وتغيير صياغتها، وتبسيطها أو رفع مستواها، وما إلى ذلك من الخدمات الكثيرة، وهو تطبيق سهل الاستخدام، ومجّانيّ يمكن تحميله على الهاتف أو استخدامه مباشرة من الحاسوب.

الدراسة التطبيقيّة

أقدّم هنا فحوى الدراسة التطبيقيّة التي اختبرتُ فيها فاعليّة تطبيق ديبسيك (DeepSeek)، في مجال ترجمة النصوص العربيّة الدينيّة إلى اللغة التركيّة، وذلك من خلال ترجمة نصَّين دينيَّين باستخدام التطبيق المذكور.

---

[9] جون كاتفورد، *نظريّة لغويّة في الترجمة*، ط: 1، تر: خليفة الغرابيّ، محيي الدين حميديّ، (بيروت: معهد الإنماء العربيّ، 1991م)، 33.
[10] جورج مونان، *علم اللغة والترجمة*، ط: 1، تر: أحمد زكريّا إبراهيم، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002م)، 10.
[11] محمد الديداويّ، *منهاج المترجم بين الكتابة والاصطلاح والهواية والاحتراف*، ط: 1، (بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، 2005م)، 29.

نصوص العيّنات:

اخترت عيّنة البحث من كتب دينيّة مُترْجمة إلى اللغة التركيّة كي أتمكّن من المقارنة بين التطبيق الاصطناعيّ والمترجم البشريّ. وهذه هي نصوص العيّنة:

النصّ الأوّل – في الفقه

أخذت هذا النصّ من كتاب عمدة الفقه في المذهب الحنبليّ، وهو يتحدّث عن الماء والطهارة به وأنواعه وأحكامه، ويتألّف من مئة وخمسٍ وتسعين كلمة، ولغة النصّ سهلة نوعًا ما، لكنّها تحتوي على مصطلحات فقهيّة. وهذا نصّ العيّنة:

"باب أحكام المياه

خلق الماء طهورًا، يطهر من الأحداث والنجاسات، ولا تحصل الطهارة بمائع غيره، فإذا بلغ الماء قلتين أو كان جاريًا لم ينجسه شيء، إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه، وما سوى ذلك ينجس بمخالطة النجاسة، والقلتان ما قارب مائة وثمانية أرطال بالدمشقي، وإنْ طبخ في الماء ما ليس بطهور، وكذلك ما خالطه فغلب على اسمه، أو استعمل في رفع حدث سلب طهوريته، وإذا شك في طهارة الماء أو غيره ونجاسته بني على اليقين، وإن خفي موضع النجاسة من الثوب أو غيره غسل ما يتيقن به غسلها، وإن اشتبه ماء طاهر بنجس ولم يجد غيرهما تيمم وتركهما، وإن اشتبه طهور بطاهر توضأ من كل واحد منهما، وإن اشتبهت الثياب الطاهرة بالنجسة صلى في كل ثوب صلاة بعدد النجس وزاد صلاة.

وتغسل نجاسة الكلب والخنزير سبعًا إحداهن بالتراب، ويجزئ في سائر النجاسات ثلاث منقية، وإن كانت النجاسة على الأرض فصبة واحدة تذهب بعينها لقوله (صلى الله عليه وسلم): "صبوا على بول الأعرابي ذنوبًا من ماء". ويجزئ في بول الغلام الذي لم يأكل الطعام النضح، وكذلك المذي، ويعفى عن يسيره ويسير الدم وما تولد منه من القيح والصديد ونحوه، وحد اليسير هو ما لا يفحش في النفس، ومني الآدمي، وبول ما يؤكل لحمه طاهر."[12]

وهذا النصّ ليس متوفّرًا كتابةً، فأخذته من الكتاب بصيغة صورةً، وطلبت من التطبيق أنْ يحوّله إلى نصّ مكتوب ويترجمه إلى التركيّة، وقد فعل التطبيق ذلك بالفعل لكنّي وجدت أنّ التطبيق أخطأ في مواضع كثيرة أثناء استخلاص النصّ من الصورة، بعضها كان مؤثّرًا على المعنى، ولذلك لم تكن الترجمة جيّدة، وهذه هي مواضع الأخطاء:

جدول 1. أخطاء التطبيق أثناء تحويل الصورة إلى نصّ

العبارة الأصليّة في الصورة	الخطأ أثناء تحويل الصورة إلى نصّ	**التأثير**
ولا تحصل الطهارة بمائع غيره	ولا تحصل الطهارة بعين غيره	مؤثّر قليلًا
والقلتان ما قارب مائة وثمانية أرطال	والقلتان ما قارب مائتي رطل	مؤثّر

---

[12] ابن قدامة المقدسيّ، *عمدة الفقه في المذهب الحنبليّ* (بيروت: المكتبة العصريّة، 2003م) 13.

وإنْ طبخ في الماء ما ليس بطهور	وإن طُبِع في الماء ما ليس بطهور	مؤثّر
وكذلك ما خالطه فغلب على اسمه	أو خالطه ما غلب على أصل الماء،	مؤثّر قليلًا
وإذا شك في طهارة الماء أو غيره ونجاسته	وإذا شك في طهارة الماء أو غيره، وحتاجه	مؤثّر
غسل ما يتيقن به غسلها	غسل ما يتيقن به زوالها	غير مؤثّر
وإن اشتبه ماء طاهر بنجس ولم يجد غيرهما	وإن اشتبه ماء طاهر بنجس ولم يجد غيره	غير مؤثّر
وتغسل نجاسة الكلب والخنزير	وتنظف نجاسة الكلب والخنزير	غير مؤثّر
سبعًا إحداهن بالتراب	بغسل إحداهن بالتراب	مؤثّر
ويجزئ في سائر النجاسات ثلاث منقية	ويجزئ في سائر النجاسات ثلاث غسلات	مؤثّر قليلًا
لقوله (صلى الله عليه وسلم):	لقول النبي صلى الله عليه وسلم	غير مؤثّر
ويعفى عن يسيره ويسير الدم	ويعفى عن يسير الدم	مؤثّر قليلًا
القيح والصديد ونحوه	القيح والصديد وخُلوّه	مؤثّر
ومني الآدمي، وبول ما يؤكل لحمه طاهر	وعرق الآدمي وبول ما يؤكل لحمه طاهر	مؤثّر

نلاحظ أنّ التطبيق في أثناء تحويل الصورة إلى نصّ مكتوب وقع في أخطاء معظمها تؤثّر على المعنى، ولضمان الوصول إلى ترجمةٍ أفضلَ قارنتُ النصّ المكتوب بالنصّ الأصليّ، وصحّحتُ الأخطاء ليصبح النصّ المكتوب مطابقًا للنصّ الأصليّ، ثمّ طلبت من التطبيق أنْ يترجمه إلى اللغة التركيّة، وهذا النصّ المترجم بواسطة التطبيق:

Suların Hükümleri Bölümü

Allah suyu temizleyici olarak yaratmıştır; hadesleri (hükmî kirlilikleri) ve necasetleri (maddî kirleri) temizler. Temizlik başka bir sıvı ile gerçekleşmez. Su, iki kulle (yaklaşık 108 rıtıl/okka Şam ölçüsüne göre) miktarına ulaştığında veya akar durumda olduğunda, rengini, tadını veya kokusunu değiştiren bir şey dışında hiçbir şey onu necis hâle getirmez. Bunun dışındaki durumlarda necasetle temas ederse necis olur.

Eğer suya temiz olmayan bir madde karışır veya aslî özelliğini kaybedecek şekilde baskın gelirse ya da hades temizliğinde kullanılırsa, temizleyici özelliğini kaybeder. Suyun veya başka bir şeyin

temiz mi yoksa necis mi olduğunda şüphe edilirse, kesin olan duruma göre hüküm verilir. Elbise veya başka bir şeyde necasetin yeri belli değilse, temizlendiğinden emin olacak şekilde yıkanır. Temiz su ile necis su karışır ve başka su bulunamazsa, teyemmüm edilir ve her ikisi de kullanılmaz. Temizleyici su ile temiz su karışırsa, her birinden abdest alınır. Temiz elbiselerle necis elbiseler karışırsa, necis olanların sayısı kadar namaz kılınır ve bir namaz daha eklenir.

Necasetlerin Temizlenmesi

- Köpek ve domuz necaseti: Yedi defa yıkanır, bunlardan biri toprakla temizlenmelidir.

- Diğer necasetler: Üç defa yıkamak yeterlidir.

- Yerdeki necaset: Görüntüsü kaybolana kadar bir defa su dökmek yeterlidir. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Bedevînin idrarının üzerine bir kova su dökün”.

Hafifletilen Hükümler

- Yemek yemeyen erkek çocuğun idrarı ve mezi: Hafifçe yıkamak (serpmek) yeterlidir.

- Az miktardaki kan, irin, cerahat gibi şeyler affedilmiştir. "Az miktar", insanın tiksinti duymayacağı kadardır.
- İnsan menisi ve eti yenen hayvanların idrarı temiz kabul edilir.

Not: 1 rıtıl/okka ≈ 2.5-3 kg (Şam ölçüsüne göre). İki kulle ise yaklaşık 200 litre olarak hesaplanır.”[13]

نلاحظ أنّ التطبيق قدّم لنا بشكل عامٍ ترجمة جيّدةً وصحيحةً، ممّا يدلّ على أنّه فهم النصّ الفقهيّ جيّدًا على الرَّغم من وجود بعض المصطلحات الفقهيّة، مثل كلمة "الحدث" وهي النجاسة المعنويّة التي تستلزم الوضوء أو الغسل، والماء الطّهور أي الطاهر بنفسه المطهّر لغيره.

---

[13] هذا النصّ مترجم بواسطة تطبيق (DeepSeek) في تاريخ 20.05.2025

المقارنة بين التطبيق والمترجم البشريّ في ترجمة النصّ الأوّل

والآن سنقارن بين ترجمة التطبيق والترجمة البشريّة، حيث إنّ الكتاب مترجم إلى التركيّة في عام 2018م، ومتوفّر على الشابكة، ويمكن الرجوع إليه والوصول إلى ترجمة المؤلّف،[14] وستكون المقارنة من ناحيتين؛ الأولى المشكلات في الترجمة كالخطأ أو النقص أو الزيادة فيها، والثانية الدقّة في إيصال المعنى إلى اللغة الهدف، وهناك فروق أخرى في الترجمة من نواحٍ أخرى كصياغة الجملة والتقديم والتأخير وما شابه، فلم أتطرّق إلى الفروق كلّها، بل اكتفيت بما أثّر منها على المعنى، من الأخطاء أو النقص أو الدقّة في إيصال المعنى أو توضيحه.

وفي الجدول الآتي سنعرض نتائج المقارنة بين المترجم البشريّ والتطبيق من ناحية المشكلات في الترجمة:

جدول 2. المشكلات المؤثّرة على المعنى نقصًا أو خطأً

ترجمة التطبيق	الترجمة البشريّة	ملاحظة
Allah suyu temizleyici olarak yaratmıştır;	Su, tahûr (temiz ve temizleyici) olarak yaratılmıştır.	نقص في التطبيق، فالطهور في الفقه هو الطاهر والمطهّر لغيره.
İki kulle (yaklaşık 108 rıtıl/okka Şam ölçüsüne göre)	İki kulle, yaklaşık 108 Dımeşk Rıtlı'dır.	أخطأ التطبيق في استخدام الأوقيّة بمعنى الرطل، فبينهما فرق.
Bunun dışındaki durumlarda necasetle temas ederse necis olur.	Aksi hâlde (kulleteynden az, durgun) suya necâsetin karışması hâlinde su necîs olur.	أخطأ التطبيق في ترجمة "المخالطة" بـ "التّماسّ".
Eğer suya temiz olmayan bir madde...	Eğer, tahûr olmayan (temiz olan ancak temizleyici vasfı bulunmayan) bir madde...	أخطأ التطبيق في ترجمة "ما ليس بطهور" بـ "ما ليس بطاهر".
---	su içerisinde pişirilirse...	نقص في التطبيق: لم يذكر حكم الماء الذي طُبخ فيه.

---

[14] İbnu Kudâme el-Makdisî, *El-Umde/Hanbelî Fıkhı'na Giriş*, (Konya: Neda yayınları, 2018) , 37-39.

نقص في التطبيق: لم يترجم الصفة "منقّية".	Diğer necâsetleri ise (her biri) temizleyici nitelikte üç defa yıkamak yeterlidir.	Diğer necasetler: Üç defa yıkamak yeterlidir.
التطبيق: ترجمة غير دقيقة. البشريّ: ترجم "الغلام" بالرضيع لأنّه يعرف الحكم الفقهيّ.	Henüz yemek yemeyen erkek bebeğin idrârı...	Yemek yemeyen erkek çocuğun idrarı...
نقص في التطبيق: لم يذكر في المعفوّ عنه قليل المذي.	Mezî'nin azı, kanın azı ile kandan kaynaklanan, irin, iltihâb ve benzerlerinin de azı affedilir.	Az miktardaki kan, irin, cerahat gibi şeyler affedilmiştir.

نلاحظ من خلال الجدول أنّ في ترجمة التطبيق بعض الأخطاء والنقص، فقد ترجم كلمة "طهور" بمعنى المطهّر، بينما الترجمة التامّة: الطاهر بنفسه المطهّر لغيره، واستخدم الأوقيّة بمعنى الرطل على الرغم من الفرق بينهما، كما أخطأ في ترجمة "المخالطة" بالتّماسّ. وكذلك أخطأ في ترجمة "ما ليس بطهور" وهو الطاهر غير المطهّر لكنّ التطبيق ترجمه بـ "غير الطاهر"، وهناك نقص في ترجمة التطبيق؛ فهو لم يذكر حكم الماء الذي طُبخ فيه، ولم يذكر قليلَ المذي في قسم المعفوّ عنه، وأهمل الصفة "منقّية" في "ثلاث غسلات منقّية". وأخيرًا فإنّ التطبيق ترجم عبارة "بول الغلام الذي لم يأكل الطعام" بأنّه بول الولد الذي لم يأكل الطعام، والصحيح أنّ المقصود هو الرضيع الذي ما زال يتغذّى على الحليب ولم يأكل الطعام بعد، وفي كلّ ما سبق قدّم المترجم البشريّ ترجمة صحيحة تامّة.

وفي الجدول الآتي سنعرض نتائج المقارنة بين المترجم البشريّ والتطبيق من ناحية الدقّة في إيصال المعنى:

جدول 3. المقارنة في دقّة إيصال المعنى

ترجمة التطبيق	الترجمة البشريّة	ملاحظة
Suların Hükümleri Bölümü	Suların Hükümleri Bâbı	التطبيق: ترجم بكلمة تركيّة البشريّ: احتفظ بالكلمة العربيّة المستخدمة في التركيّة

التطبيق: ترجم معنى الكلمة البشريّ: احتفظ بالمصطلح العربيّ مع ترجمة المعنى	Tahûr (temiz ve temizleyici)	Temizleyici
التطبيق: ترجم معنى الكلمة البشريّ: حدّد المقصودات منها	Hades (abdestsizlik ve gusulsüzlük)	Hades (hükmî kirlilikleri)
التطبيق: ترجم معنى الكلمة البشريّ: ترجم المعنى وذكر الأمثلة التوضيحيّة	Necâsetler (idrâr, dışkı vb. maddî pisliklerden)	Necasetler (maddî kirleri)
التطبيق: ترجم بكلمة تركيّة البشريّ: احتفظ بالمصطلح العربيّ مع ترجمة المعنى	Tahâret hâsıl olmaz (temizlenilmez).	Temizlik gerçekleşmez.
التطبيق: ترجم معنى الكلمة البشريّ: احتفظ بالنطق العربيّ مع ترجمة المعنى	Kulleteyn (iki kulle)	İki kulle
التطبيق: ترجم بكلمة تركيّة البشريّ: احتفظ بالنطق العربيّ	İki kulle, yaklaşık 108 Dımeşk Rıtlı'dır.	İki kulle yaklaşık 108 rıtıl/okka Şam ölçüsüne göre.
البشريّ: يميل إلى استخدام الكلمات ذات الأصل العربيّ	Bir şey müstesnâ	Bir şey dışında
	Temizleyici olma vasfını	Temizleyici özelliğini
	Suyun ismini değiştirecek kadar gâlib gelen yahut...	Suyun aslî özelliğini kaybedecek şekilde baskın gelirse ya da...
	Şek (şüphe) edilirse, yakîne (kesin	Şüphe edilirse kesin olan duruma göre hüküm verilir.

	bilgiye) göre hareket edilir.	
	Her ikisi de terk edilir	Her ikisi de kullanılmaz.
البشريّ: أكّد على أنّ التوضُّؤ يكون من كلّ منهما على حدة.	Eğer tahûr su, tahir sudan ayırt edilemezse; onlardan her biri ile tek tek abdest alınır.	Temizleyici su ile temiz su karışırsa, her birinden abdest alınır.
البشريّ: أكّد على أنّ الصلاة تكون بملابس متعدّدة.	Necîs elbise sayısınca her elbise ile (tek tek) namaz kılınır	Necis olanların sayısı kadar namaz kılınır
البشريّ: يميل إلى استخدام الكلمات ذات الأصل العربيّ	Bir namaz ilâve edilir (kılınır).	bir namaz daha eklenir.
	Eğer necâset arzın (yerin /toprağın) üzerindeyse	Yerdeki necaset ise
	Rasûlullâh Sallallâhu Aleyhi ve Sellem'in kavli	Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:
	Nadh (çitilemeden, su serpmek)	Hafifçe yıkamak (serpmek)
	Tâhirdir (temizdir).	temiz kabul edilir.

نلاحظ من خلال الجدول أنّ التطبيق ركّز على إيصال المعنى، والابتعاد عن المصطلحات ما أمكن، أمّا المترجم البشريّ فكان يستخدم المصطلحات، بالإضافة إلى شرح وما يتوقّع إبهامه على القارئ منها، فكان أفضل لأنّه يقدّم للقارئ المصطلح ويوصل له

المعنى أيضًا. ونلاحظ أيضًا أنّ التطبيق استخدم الكلمات التركيّة الحديثة قدر الإمكان حتّى لو كانت الكلمة العربيّة ممّا دخل إلى التركيّة، مثل: باب، طهارة، تَرْك، أرض، طاهر... فنجد أنّ التطبيق قد ترجمها إلى كلمات تركية، بينما المترجم البشريّ فقد استخدم هذه الكلمات العربيّة التي دخلت إلى التركيّة وكان في بعض الأحيان يضع مرادفها التركيّ بين قوسين، بل إنّ المترجم البشريّ ذهب أبعد من ذلك؛ حيث كان يستخدم الكلمات العربيّة حتّى وإن لم تدخل إلى التركيّة، فكان يضع نطقها العربيّ بالحروف اللاتينيّة ثمّ يضع ترجمتها التركيّة بين قوسين. ونلاحظ أخيرًا أنّ التطبيق كان في بعض الأحيان لا يكتفي بالترجمة وإنّما يشرح المقصود منها، وكذلك كان المترجم البشريّ الذي لم يكتف بالترجمة الحرفيّة بل كان يزيد أحيانًا بعض الكلمات التي يراها لازمة لإيصال المعنى، وأحيانًا يبيّن المقصود بالضبط من العبارة، ويذكر عند الحاجة أمثلة توضيحيّة.

النصّ الثاني – في السيرة

أخذت هذا النصّ من كتاب السيرة النبوية لابن هشام، وهو يتحدّث عن إسلام عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، ويتألّف من مئتين وخمسين كلمة، ولغة النصّ متوسّطة الصعوبة من حيث المفردات وأسلوب التعبير. وهذا نصّ العيّنة:

" [ذكر إسلام عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه]

قال ابن إسحاق: ثم كان أول ذكر من الناس آمن برسول الله ﷺ وصلّى معه، وصدّق بما جاءه من الله تعالى عليّ بن أبي طالب [بن عبد المطلب بن هاشم] عليه السلام، وهو يومئذ ابن عشر سنين، وكان مما أنعم الله به على عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، أنه كان في حجر رسول الله ﷺ قبل الإسلام.

قال ابن إسحاق: وحدثني عبد الله بن أبي نجيح عن مجاهد بن [جبير]، أبي الحجاج، قال: كان من نعمة الله على عليّ بن أبي طالب، وما صنع الله له وأراده به من الخير، أن قريشًا أصابتهم أزمة شديدة، وكان أبو طالب ذا عيال كثيرة، فقال رسول الله ﷺ للعباس عمّه - وكان من أيسر بني هاشم -: "يا عباس، إن أخاك أبا طالب كثير العيال، وقد أصاب الناس ما ترى من هذه الأزمة، فانطلق بنا إليه فلنخفف عنه من عياله، آخذ من بنيه رجلاً وتأخذ أنت رجلاً [فنكفهما] عنه"، فقال العباس: نعم، فانطلقا حتى أتيا أبا طالب، فقالا له: إنا نريد أن نخفف عنك من عيالك حتى ينكشف عن الناس ما هم فيه. فقال لهما أبو طالب: إذا تركتما لي عقيلاً، فاصنعا ما شئتما. قال ابن هشام: ويقال: عقيلاً وطالبًا. فأخذ رسول الله ﷺ عليًا فضمه إليه، وأخذ العباس جعفر فضمه إليه، فلم يزل عليّ مع رسول الله ﷺ حتى بعثه الله تبارك وتعالى نبيًّا، فاتبعه عليّ رضي الله عنه وآمن به وصدّقه، ولم يزل جعفر عند العباس حتى أسلم واستغنى عنه."[15]

وهذا النصّ أيضًا ليس متوفّرًا كتابةً، فحوّلته إلى نصّ مكتوب عن طريق التطبيق، لكنّه أخطأ في مواضع كثيرة أثناء استخلاص النصّ من الصورة، فصحّحت النصّ وطابقته مع النصّ الأصليّ ثمّ طلبت من التطبيق ترجمته إلى اللغة التركيّة، وهذا النصّ المترجم بواسطة التطبيق:

“Hz. Ali'nin (r.a.) Müslüman Oluşunun Anlatılması

---

[15] عبد الملك بن هشام، سيرة النبيّ، ج1 (طنطا: دار الصحابة للتراث، 1995م)، 316- 317.

İbn İshak şöyle demiştir: "İnsanlardan Allah Resûlü'ne (s.a.v.) ilk iman eden, O'nunla birlikte ilk namaz kılan ve Allah Teâlâ'dan gelen vahyi ilk tasdik eden kişi, Ali b. Ebî Tâlib -Abdülmuttalib b. Hâşim'in oğlu- (a.s) olmuştur. O zamanlar on yaşında olan Hz. Ali'ye Allah'ın bir lütfu da, İslam'dan önce Resûlullah'ın (s.a.v.) himayesinde yetişmiş olmasıydı." İbn İshak şöyle devam eder: "Abdullah b. Ebî Necîh, Mücâhid b. Cübeyr (Ebü'l-Haccâc)'dan bana şöyle aktardı: Allah'ın Hz. Ali'ye olan lütfu ve onun için takdir ettiği hayır şuydu ki; Kureyş kabilesini şiddetli bir kıtlık vurmuştu. Ebû Tâlib'in ise kalabalık bir ailesi vardı. Resûlullah (s.a.v.), Haşimoğulları'nın en varlıklılarından olan amcası Abbas'a: "Ey Abbas! Kardeşin Ebû Tâlib'in kalabalık bir ailesi var. Halkın içinde bulunduğu bu sıkıntılı durumu görüyorsun. Haydi, onun yanına gidelim de ailesinden bir çocuğu ben alayım, birini de sen al. Böylece onun yükünü hafifletmiş oluruz" dedi.

Abbas, "Peki" dedi. Birlikte Ebû Tâlib'e gittiler ve: "İçinde bulunduğun bu sıkıntılı durum geçinceye kadar ailenin yükünü hafifletmek istiyoruz" dediler. Ebû Tâlib onlara: "Bana Ukayl'i bırakırsanız (İbn Hişâm'ın bir rivayetine göre Ukayl ile Tâlib'i), dilediğinizi yapın" dedi. Bunun üzerine: Resûlullah (s.a.v.) Ali'yi yanına aldı ve ona sahip çıktı. Abbas da Cafer'i himayesine aldı. Hz. Ali, Allah Teâlâ Peygamber'i (s.a.v.) görevlendirene kadar O'nun yanından ayrılmadı. Peygamberlik geldiğinde ise Hz. Ali (r.a.) O'na tabi oldu, iman etti ve O'nu tasdik etti. Cafer ise Müslüman olup kendi ayakları üzerinde durana kadar Abbas'ın yanında kaldı."[16]

ترجمة التطبيق جيّدة وصحيحة بشكل عامٍ، ممّا يدلّ على أنّ التطبيق يفهم نصوص السيرة جيّدًا على الرَّغم من صعوبة أسلوبها، وكلماتها القديمة.

المقارنة بين التطبيق والمترجم البشريّ في ترجمة النصّ الثاني

سنقارن هنا بين ترجمة التطبيق والترجمة البشريّة، حيث إنّ الكتاب مترجم إلى التركيّة في عام 2006م، ومتوفّر على الشابكة، ويمكن الرجوع إليه والوصول إلى ترجمة المؤلّف،[17] وستكون المقارنة – كالنصّ الأوّل – من ناحيتين أيضًا؛ الأولى المشكلات في الترجمة كالخطأ أو النقص أو الزيادة فيها، والثانية الدقّة في إيصال المعنى إلى اللغة الهدف.

وفي الجدول الآتي سنعرض نتائج المقارنة بين المترجم البشريّ والتطبيق من ناحية المشكلات في الترجمة:

جدول 4. المشكلات المؤثّرة على المعنى نقصًا أو خطأً

ترجمة التطبيق	الترجمة البشريّة	ملاحظة

---

[16] هذا النصّ مترجم بواسطة تطبيق (**DeepSeek**) في تاريخ 20.05.2025

[17] Hasan Ege, *Sîret-i İbn-i Hişâm Tercümesi*, 1. Cilt, (İstanbul, Kahraman yayınları, 2006), 326-327.

İlk tasdik eden kişi	İlk tasdik eden	خطأ في التطبيق: "أوّل ذكر" بـ "أوّل شخص". نقص في البشريّ: لم يترجم كلمة "ذكر"، ووضعها في العنوان فقط
Kalabalık bir ailesi vardı	Çoluk çocuk sâhibi idi	خطأ عند البشري: ترجمته لعبارة "ذا عيال كثيرة" ليست دقيقة

نلاحظ من خلال الجدول أنّ التطبيق أخطأ خطأ واحدًا، فقد ترجم عبارة "أوّل ذكر" بعبارة "أوّل شخص"، وهذا خطؤه الوحيد في الترجمة، وهو ليس خطأ جسيمًا- بل يمكن القول بأنّه متوسّط التأثير، بينما المترجم البشريّ فقد ترجم العبارة نفسها بدون الإشارة إلى كلمة "ذكر" لكنّه جعل ذلك في عنوان مستقلّ أضافه للفقرة بعنوان: "فقرة عليّ بن أبي طالبٍ أوّل من أسلم من الذكور". وأخطأ المترجم البشريّ في ترجمة عبارة "كان أبو طالب ذا عيال كثيرة" حيث ترجمها بمعنى: "له عائلة" فلم يؤدّ المعنى المقصود. وهكذا نرى أنّ التطبيق قدّم ترجمة أصحّ من المترجم البشريّ في هذا النصّ.

وفي الجدول الآتي سنعرض نتائج المقارنة بين المترجم البشريّ والتطبيق من ناحية الدقّة في إيصال المعنى:

جدول 5. المقارنة في دقّة إيصال المعنى

ترجمة التطبيق	الترجمة البشريّة	ملاحظة
Hz. Ali'nin (r.a.) Müslüman Oluşunun Anlatılması	Ali b. Ebi Tâlib (Radiyallâhü Anh)'in İlk Müslüman Olduğunun Bahsi	التطبيق: التزم بالعنوان كما هو البشريّ: توسّع في العنوان مستنبطًا ذلك من محتوى الفقرة.
Hz. Ali'nin (r.a.) Müslüman Oluşunun Anlatılması	İlk Müslüman Olan Erkek (Çocuk)	البشريّ: اعتمد على معلوماته، فأضاف كلمة (ولد) إلى العنوان.
Resûlullah'ın (s.a.v.) himayesinde yetişmiş olması	Resûlullah (s.a.v.)'in gözetiminde olması	التطبيق يميل أحيانًا إلى استخدام الكلمات ذات الأصل العربيّ
Mücâhid b. Cübeyr	Mücâhid b. Cebr	التطبيق: ترجم ترجمة صحيحة البشريّ: تصرّف بالنصّ الأصليّ، ففي الاسم خلاف.

التطبيق: اختصر العبارة. البشريّ: ترجمها كاملةً.	Ali b. Ebi Tâlib'in üzerine Allah'ın nimetinden ve Allah'ın onun için yaptığı şeylerden ve ona kendisiyle murad ettiği hayırdan biri:	Allah'ın Hz. Ali'ye olan lütfu ve onun için takdir ettiği hayır şuydu ki;
التطبيق: ترجم بكلمة تركيّة البشريّ: احتفظ بالكلمة العربيّة المستخدمة في التركيّة.	Şiddetli bir kıtlık ve açlık isâbet etmişti.	Kureyş kabilesini şiddetli bir kıtlık vurmuştu
	çok iyâl sâhibidir	Kalabalık bir ailesi var
البشريّ أدقّ.	Ondan onun ayâlinden hafifletelim	Onun yükünü hafifletmiş oluruz
البشريّ أدقّ: ولد ذكر. التطبيق: ولد.	Oğullarından birini ben alınm birini de sen alırsın	Ailesinden bir çocuğu ben alayım, birini de sen al
البشريّ أدقّ.	Evet olur, diye kabul etti	"Peki" dedi
البشريّ عبارته ركيكة متأثرًا بالنصّ الأصليّ.	Biz senden senin yükünü hafifletmek istiyoruz.	Ailenin yükünü hafifletmek istiyoruz.
التطبيق أدقّ: (هناك شرط) البشريّ: جعل الشرط ظرفًا.	Bana Akil'i bıraktığınız dilerseniz öyle zaman nasıl yapınız	Bana Ukayl'i bırakırsanız (İbn Hişâm'ın bir rivayetine göre Ukayl ile Tâlib'i), dilediğinizi yapın

نلاحظ من خلال الجدول أنّ هناك فروقًا في دقّة إيصال المعنى، فالمترجم البشريّ يحتفظ بالكلمة العربيّة التي دخلت إلى التركيّة، كما أنّه يميل أثناء الترجمة إلى استخدام الكلمات ذات الأصل العربيّ، بينما التطبيق فيستخدم الكلمات المعاصرة وذات الجذر التركيّ أكثر. والمترجم البشريّ يتصرّف بالنصّ الأصليّ أثناء الترجمة؛ فقد يتصرّف بالعنوان ليكون أكثر ملاءمة لمضمون الفقرة، أو يستفيد من معلوماته الشخصيّة فيضيف للمفردة صفة أو مضافًا إليه، وقد رأينا ذلك حين أضاف كلمة "ولد" إلى العنوان، وكذلك عندما ترجم اسم (جُبَير) بـ (جَبْر) لأنّه الأصحّ بحسب الروايات... أمّا التطبيق فيلتزم أكثر بالنصّ الأصليّ في أثناء الترجمة، وأحيانًا يختصر العبارة عندما يجد المعنى واضحًا وفيها تكرار، وتكون عباراته أحيانًا أجود وأبلغ في التعبير من المترجم البشريّ، بينما الأخير قد يقع أحيانًا بالتكرار أو تكون عبارته ركيكة متأثرًا بالترجمة الحرفيّة للنصّ الأصليّ.

النتائج

تناولت الدراسة فاعليّة تطبيق ديبسيك (DeepSeek) في مجال الترجمة للنصوص الدينيّة العربيّة إلى اللغة التركيّة، بهدف قياس أدائه في ترجمة هذه النصوص، ومقارنته مع أداء المترجمين البشريّين، وتوصّلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

النتائج التي تشمل كلًّا من المترجم البشريّ والتطبيق

- كلاهما يقدّمان خدمة الترجمة للنصوص الدينيّة العربيّة إلى اللغة التركيّة، ويقدّمان ترجمة أكاديميّة جيّدة وافية، مع الاختلاف في صياغة الجمل واختيار المفردات بينهما.

- كلاهما قد يخطئان في الترجمة، وكذلك قد يقدّمان ترجمة منقوصة في بعض الجمل، ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ ذلك ليس طاغيًا على أدائهما، بل إنّها حالات نادرة.

- كلاهما لا يكتفيان بالترجمة الحرفيّة للنصّ، بل كانا – عند الحاجة – يترجمان العبارة الأصليّة، ثمّ يضيفان بعض التوضيحات لإيصال المعنى المقصود منها.

- كلاهما يتصرّفان في النصّ، كإضافة عنوان لفقرة ليس لها عنوان في النصّ الأصليّ، أو يضعان ملاحظة في الهامش بعد الترجمة لتوضيح شيء ما.

النتائج التي تخصّ تطبيق ديسبسيك DeepSeek

- يوفّر التطبيق خدمة تحويل النصّ المصوّر إلى نصّ مكتوب، وكذلك يوفّر خدمة الترجمة المباشرة من النصّ المصوّر، لكنّه يقع في أخطاء كثيرة في أثناء استخلاص النصّ من الصورة، بعضها يكون مؤثّرًا على المعنى، لذلك ينبغي تدقيق النصّ المكتوب أوّلًا قبل تقديمه للتطبيق ليترجمه، وهذا لضمان الوصول إلى ترجمةٍ جيّدة.

- لدى التطبيق ذكاء اصطناعيّ كافٍ ليساعده على فهم النصوص الدينيّة المتنوّعة، وما تحتويه من مصطلحات فقهيّة، وعبارات قديمة، وأسلوب تراثيّ، وما إلى ذلك.

- يبتعد التطبيق قدر الإمكان عن استخدام المصطلحات، ويميل إلى شرحها وتوضيح المقصود منها، أي أنّه يفهم المصطلحات العربيّة لكنّه لا يترجمها بالمصطلحات التركيّة بل يشرحها بالتركيّة، لذلك نجد قلّة المصطلحات في ترجمته، على الرَّغم من إيصال المعنى بصورة وافية.

- يميل التطبيق إلى الترجمة باللغة التركيّة الحديثة، فهو يفهم اللغة العربيّة الدينيّة والمصطلحات والعبارات التراثيّة، لكنّه عند الترجمة لا يستخدم أسلوب المترجمين المتديّنين الأتراك الذين يميلون إلى استخدام اللغة التركيّة الدينيّة بما تحويه من مصطلحات ومفردات ذات أصل عربيّ.

- ترجمة التطبيق أكثر تطابقًا مع النصّ الأصليّ من ترجمة المترجم البشريّ الذي يكثر التصرّف في النصّ اعتمادًا على معلوماته.

- في كثير من الأحيان تكون عبارات التطبيق أوجز وأبلغ وأكثر أكاديميّة، فهو يحذف الكلام المكرّر ويختصر الجملة التي تحتوي على إطناب لا حاجة له.

النتائج التي تخصّ المترجم البشريّ

- اختلاف صيغة النصّ الأصليّ (صورة، أو وورد) لا تسبّب مشكلة في الفهم لدى المترجم البشريّ.

- يستخدم المترجم البشريّ المصطلحات استخدامًا كبيرًا، بالإضافة إلى شرح ما يتوقّع إبهامه على القارئ منها، فهو أفضل من التطبيق من هذه الناحية، لأنّه يقدّم للقارئ المصطلح ويوصل له المعنى أيضًا.

- يميل المترجم البشريّ في أثناء ترجمة النصوص الدينيّة إلى استخدم الكلمات العربيّة التي دخلت إلى التركيّة، مع وضع ترجمتها التركيّة بين قوسين إن لزم الأمر.

- يتصرّف المترجم البشريّ كثيرًا بالنصّ فيذكر – مثلًا – أمثلة توضيحيّة لإيصال معنى المصطلح بوضوح إلى القارئ، أو يضيف معلومة جزئيّة ليست مذكورة في النصّ، أو يصحّح خطأ في النصّ كالخطأ في الاسم أو التاريخ، وذلك بناءً على معلوماته لأنّه متخصّص، فيصبح كالمترجم والمحقّق في آنٍ واحد.

- قد يتأثّر المترجم البشريّ بعبارة النصّ العربيّ، فتقوده الترجمة الحرفيّة إلى الوقوع في التكرار غير المبرّر، أو إنتاج عبارات ركيكة، لأنّ نظام اللغة العربيّة مختلف تمامًا عن نظام اللغة التركيّة، وينبغي الابتعاد عن الترجمة الحرفيّة.

وأخيرًا فإنّ لكلّ من المترجم البشريّ والتطبيق الاصطناعيّ مزايا وعيوب، ولذلك لا يُنصح بالاعتماد الكامل على أحدهما؛ فالاعتماد على المترجم البشريّ وحده يستوجب التكلفة والوقت، كما أنّه لا يسلم من الوقوع في أخطاء، أو العبارات الضعيفة، أمّا الاعتماد على التطبيق وحده فهو يؤدّي إلى ترجمة خاطئة للنصوص التي تحتوي على أخطاء طباعيّة أو علميّة... وللاستفادة من مزاياهما معًا ينبغي ترجمة النصوص أوّلًا عبر التطبيق الذي يقدّم ترجمة أكاديميّة بسرعة هائلة مع توفير في التكلفة، ثمّ الاستعانة بالمترجم البشريّ الذي يدقّق الترجمة، ويصحّح الأخطاء، ويوضّح المبهم اعتمادا على معرفته الشخصيّة، ولن يأخذ منه وقتًا كثيرًا.

المصادر

الديداويّ، محمد. *منهاج المترجم بين الكتابة والاصطلاح والهواية والاحتراف*، بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، 2005م.

الزرقانيّ، عبد العظيم. *مناهل العرفان في علوم القرآن*. القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، 1943م.

زين، عبد الهادي. *الذكاء الاصطناعيّ والنظم الخبيرة في المكتبات، مدخل تجريبيّ للنظم الخبيرة في مجال المراجع*. القاهرة: المكتبة الأكاديميّة، 2000م.

عبد الملك بن هشام، سيرة النبيّ، ج1 (طنطا: دار الصحابة للتراث، 1995م)، 316- 317.

كاتفورد، جون. *نظريّة لغويّة في الترجمة*. تر: الغرابيّ، خليفة؛ وحميدي، محيي الدين. بيروت: معهد الإنماء العربيّ، 1991م.

كحلول، عبد القادر. "تعليميّة اللغة العربيّة وآليّات الذكاء الاصطناعيّ". *مجلّة العمدة في اللسانيّات وتحليل الخطاب*، 1/9 (2025)، 422-435.

مجمع اللغة العربيّة في القاهرة. *المعجم الوسيط*، القاهرة: مكتبة الشروق الدوليّة، 2004م.

المقدسيّ، ابن قدامة. *عمدة الفقه في المذهب الحنبليّ*، بيروت: المكتبة العصريّة، 2003م.

ابن منظور، محمّد. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، د.ت.

موسى، عبد الله؛ وبلال أحمد، حبيب. *الذكاء الاصطناعيّ، ثورة في تقنيّات العصر*. القاهرة: المجموعة العربيّة للتدريب والنشر، 2019م.

مونان، جورج. *علم اللغة والترجمة*. تر: إبراهيم، أحمد زكريّا. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002م.

الميساوي، خليفة بن الهادي. "الذكاء الاصطناعي وحوسبة اللغة العربية: الواقع والآفاق". *مجلّة مدارات في اللّغة والأدب*، 1/5 (2021)، 10-35.

ياسين، سعد غالب. *نظم مساندة القرارات*. الأردن: دار المناهج، 2011م.

Ege, Hasan. *Sîret-i İbn-i Hişâm Tercümesi*, İstanbul, Kahraman yayınları, 2006.

el-Makdisî, İbnu Kudâme. *El-Umde/Hanbelî Fıkhı'na Giriş*, Konya: Neda yayınları, 2018.

الأدب الإسلامي وعلاقته بتشكيل الهوية الثقافية والدينية. المدائح النبوية نموذجًا

أحمد محمود زكريا توفيق*

المقدمة

يعد الأدب الإسلامي من أبرز الظواهر الثقافية التي أسهمت في تشكيل الهوية الحضارية للمجتمعات الإسلامية عبر العصور، حيث اقترن بنشأة الرسالة المحمدية وتطورها، وظل ملازمًا للتحولات الدينية والاجتماعية والفكرية في دار الإسلام. ومن بين ألوان هذا الأدب، تبرز المدائح النبوية بوصفها نوعًا شعريًا فريدًا جمع بين الحب الإيماني، والتعبير الجمالي، والتكوين الرمزي للهوية الإسلامية. لقد أُنجزت هذه القصائد بوحي من المحبة العميقة للنبي محمد ﷺ، وجاءت مفعمة بالمضامين العقائدية والرموز الثقافية، حتى غدت جزءًا لا يتجزأ من التعبير عن الانتماء الديني والوجداني لدى المسلمين.

ينطلق هذا البحث من إشكالية رئيسة مفادها: كيف ساهمت المدائح النبوية في تشكيل الهوية الثقافية والدينية في العالم الإسلامي؟ وتتفرع عن هذه الإشكالية مجموعة من الأسئلة الفرعية مثل: ما الخصائص الأدبية والفكرية التي مكنت هذا اللون الأدبي من أداء وظيفة ثقافية عابرة للعصور؟ وما الأبعاد الجماعية والفردية التي كرّستها هذه المدائح في وعي المسلم؟ وما أثر السياقات التاريخية والاجتماعية في تشكيل مضامينها وتوجهاتها؟ وهل ما تزال تؤدي وظيفتها الهوياتية في العصر الحديث؟

يهدف هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف، من أبرزها:

تحليل المدائح النبوية بوصفها نصوصًا أدبية ذات طابع ديني ووظيفي.

بيان أوجه تأثيرها في تشكيل الهوية الإسلامية دينيًا وثقافيًا.

استكشاف تطورها عبر العصور الإسلامية المختلفة وتأثرها بالبيئات التاريخية والاجتماعية.

تقديم قراءة تفسيرية للمضامين الرمزية والجمالية التي تضمّنتها هذه المدائح.

وينبني البحث على فرضية أساسية مفادها أن المدائح النبوية لم تكن مجرّد خطاب وجداني عاطفي، بل مثّلت أداة فعّالة في صياغة الوعي الإسلامي وترسيخ معالم الهوية الثقافية المشتركة، بما تضمّنته من مضامين إيمانية وأساليب أدبية جامعة. ويقوم هذا الطرح على فرضية فرعية مفادها أن السياقات التاريخية والسياسية أثّرت في تشكيل طبيعة هذا الأدب ومضامينه ووظائفه.

يعتمد البحث في مقاربته على منهج تحليلي – تاريخي، يتكامل فيه التحليل النصي للمدائح النبوية مع قراءة سياقية ترصد تحوّلاتها عبر العصور، بالإضافة إلى توظيف بعض المفاهيم النظرية في الدراسات الثقافية وتحليل الخطاب الديني.

---

*جامعة حران، كلية الإلهيات، قسم اللغة العربية وآدابها، ،ة dr.ah.zak@gmail.com Orcid: 0000-0001-5900-2949

وفي إطار الدراسات السابقة، تجدر الإشارة إلى أن المدائح النبوية عرفت اهتمامًا بحثيًا متناميًا، تعدّدت فيه المقاربات بين المنهج التاريخي، والأسلوبي، والتداولي، والمقارن، والنصي. إذ ركزت بعض الدراسات على البعد الحضاري والتاريخي لتطوّر هذا الفن الشعري، كما في دراسة رحمة أحمد عثمان وعبد الحليم سامي حول مظاهر التأثر والتأثير في شعر المدائح النبوية، التي تناولت تفاعل هذا الشعر مع آداب الأمم الأخرى وتأثره بالتحولات الاجتماعية والسياسية من البعثة النبوية إلى العصر الفاطمي، ما منح الدراسة بعدًا ثقافيًا شموليًا دون التوغّل في البنية النصية أو تداولية الخطاب. في السياق نفسه، قدّم ناظم رشيد قراءة تاريخية لظهور المديح النبوي في سياق الحروب الصليبية، مركّزًا على العلاقة بين الخطاب الديني الشعري والواقع السياسي، دون تحليل لغوي أو تأويلي دقيق للنصوص الشعرية نفسها.

أما من حيث البنية الصوتية والأسلوبية، فقد انصرف بشير بهادي إلى تحليل الدلالة الصوتية في شعر المدائح النبوية، مبرزًا أثر الموسيقى في تعزيز الدلالة، لكنه لم يُعالج الجانب التداولي أو التناصي. وفي منحى مغاير، اهتمت خيرة ياحي بالمقارنة بين المدائح الفصيحة والشعبية، من حيث التركيب والأسلوب، دون ربط هذه الفروقات بفاعلية الخطاب أو أثره التواصلي. كما ركزت دراسة زهية مرابط وغنية بوحوية على "عدول التراكيب" بوصفه مظهرًا من مظاهر التناص القرآني في شعر المديح، مكتفية بالتحليل التركيبي دون تقديم تأويل ديني أو تداولي لوظيفة هذه الاستدعاءات النصية.

وفي سياق الدراسات المقارنة، جاءت دراسة فخري عبد الصبور لتُبرز أوجه التشابه والاختلاف بين مدائح أحمد شوقي وخليل الله خليلي، معتبرة أن كليهما انطلق من دوافع وجدانية عميقة دون وجود تأثر مباشر بينهما، مما يوضح استقلالية التجربة الشعرية لكنها لا تُبرز سياقات التناص أو الأنساق الخطابية. بينما قدمت دراسة رمضان رضائي مقارنة دقيقة بين عبد الرحمن الجامي وصفّي الدين الحلّي، مبيّنة تباين الأساليب اللغوية والبلاغية بين شعراء الفارسية والعربية في تناولهم لخصال النبي ومعجزاته، وقد اعتمدت الدراسة على المنهجين التحليلي والمقارن وفق تقاليد المدرسة الأمريكية، دون الاستناد إلى أدوات تحليل تداولي أو حجاجي.

ومن الزاوية الأسلوبية المفهومية، قدّم أمين باقري وحسين محسني دراسة تحليلية في فن المعارضات، من خلال مقارنة "بردة البوصيري" و"نظام البردة" لعلي أحمد باكثير. وقد أظهرت الدراسة أن باكثير حاكى البوصيري في الإيقاع والبنية الخارجية، إلا أن شعره طغت عليه النزعة السياسية، بخلاف التركيز الروحي والوجداني في بردة البوصيري، مما يُبرز تنوّع الدوافع والمقاصد في توظيف المدائح النبوية. لكن هذه الدراسة بقيت أسلوبية بحتة دون تأمل في البنية الحجاجية أو السياق التداولي.

وفي اتجاه تحليل النص كاملاً بوصفه بنية لغوية مترابطة، جاءت دراسة فادي عوني الشلالدة بعنوان: "قصيدة المدائح النبوية: دراسة تحليلية في نحو النص"، معتمدة على منهج نحو النص لاكتشاف آليات الربط والانسجام الدلالي داخل النص الشعري، مبرزة تماسك الجمل والترابط بين البدايات والنهايات، مع توظيف أدوات الربط والإحالة بشكل فعّال. وقد خلصت الدراسة إلى أن الشاعر كان واعيًا بترابط النص وتماسكه، مما يؤكد قدرته على بناء خطاب شعري تداولي ناجح، ومع ذلك، لم تُعالج الدراسة حضور التناص القرآني وتأثيره في ترسيخ المعنى أو تعزيز سلطة الخطاب.

أخيرًا، قدّمت دراسة علي سليمي ومحمد نبي أحمدي تصنيفًا عامًّا لأشكال المديح النبوي عبر العصور، قسّموها إلى ثلاثة اتجاهات (المديح الشعري المحض، المديح الصوفي، والاتجاه الاجتماعي السياسي)، وهو جهد تأريخي تنظيمي قيّم، لكنه لا يتطرق إلى الخصائص النصية أو التداولية لهذه الاتجاهات.

ومجمل القول، فإن هذه الدراسات، على غناها وتنوّعها، قد اتجهت غالبًا نحو التحليل التاريخي أو الأسلوبي أو المقارن، دون أن تُعالج البُعد الوظيفي الثقافي للمدائح النبوية في تشكيل الهوية الدينية والثقافية للأمة الإسلامية. وقد غابت عن أغلب هذه الدراسات الرؤية التي ترى في المدائح خطابًا ذا أثر اجتماعي وهوياتي يتجاوز البنية الشعرية إلى مضامين الانتماء والتمثّل الرمزي لشخص النبي ﷺ كرمز ثقافي جامع.

ومن هنا، يسعى هذا البحث إلى سد هذه الثغرة من خلال دراسة المدائح النبوية باعتبارها خطابًا إسلاميًا يحمل في بنيته وأهدافه أبعادًا تربوية، رمزية، وجمالية تسهم في بناء الوعي الديني والثقافي لدى المتلقي المسلم، خاصة في سياقات المقاومة أو بناء الذات الجماعية.

أما عن هيكل البحث، فقد تم تقسيمه إلى أربعة محاور رئيسة:

المحور الأول: المدائح النبوية من حيث المفهوم والنشأة والتطور.

المحور الثاني: دور المدائح النبوية في تعزيز الهوية الدينية والثقافة الإسلامية.

المحور الرابع: تحولات المدائح النبوية في العصور الإسلامية المختلفة.

وبذلك، يسعى هذا البحث إلى بناء تصور علمي متكامل حول المدائح النبوية، باعتبارها ظاهرة أدبية-دينية ذات وظائف هوياتية، تتجاوز البعد الجمالي لتلامس أعماق الانتماء والوعي الإسلامي.

1. المدائح النبوية: المفهوم والنشأة

المدائح النبوية نوعٌ مميز من الشعر الديني يركّز على تمجيد النبي محمد ﷺ، واستحضار فضائله، وشمائله، وسيرته النبوية بوصفه النموذج الأعلى للإنسان الكامل والقدوة الأخلاقية للمسلمين. وتُعدّ هذه القصائد أحد أبرز تجليات الأدب الإسلامي، حيث تتجاوز وظيفة التعبير الشعري إلى أداء دور ثقافي وتربوي في تشكيل الوجدان الجماعي الإسلامي وتعزيز الهوية الدينية.

ويرتبط هذا الفن الشعري بجذور مبكرة تمتد إلى عهد الرسول ﷺ نفسه، حين كان الصحابة ينظمون الأشعار في الدفاع عنه وتأييده، ومن أشهرهم حسان بن ثابت رضي الله عنه، الذي عدّه النبي ﷺ "شاعره" في مواجهة حملات الهجاء. ومع ذلك، فإن تطور المدائح النبوية كنوع أدبي مستقل لم يتبلور إلا في العصور اللاحقة، خصوصًا في العصر العباسي وما بعده، حيث بدأ الشعراء يتناولون مديح النبي بأسلوب أكثر نظامًا، متوسعين في الوصف والسرد والتخييل، بلغة تتمازج فيها العاطفة الدينية مع الفنون البلاغية العالية.

وقد شهد هذا اللون الأدبي ازدهارًا ملحوظًا في العصرين العباسي والأندلسي، متأثرًا بتطور الثقافة الإسلامية وتوسعها الجغرافي، مما أتاح تداخلًا بين المكونات الدينية واللغوية والحضارية للأمة. وقد لعبت المدائح في هذه المراحل دورًا مزدوجًا: فهي من جهة خطاب حبّ وولاء للنبي ﷺ، ومن جهة أخرى وسيلة لغرس القيم الإسلامية وتعميق الانتماء الحضاري في وعي المتلقي، لاسيما في المجتمعات الإسلامية المتعددة الثقافات.

إن المدائح النبوية ليست مجرد سردٍ لصفات النبي أو مدحٍ تقليدي، بل هي تعبير رمزي عن مركزية النبي في الوجدان الإسلامي، ومحاولة لاستعادة حضوره المعنوي في ضمير الأمة، مما يجعلها نصوصًا ذات وظيفة تربوية وهوياتية، تندرج ضمن الأدب الإسلامي الذي يسعى إلى بناء الإنسان المسلم في ضوء النموذج النبوي الكامل.

يُعدّ فن المدائح النبوية من أرقى فنون الشعر العربي التي نضجت في أحضان التصوف، إذ ارتبط هذا الفن بالتعبير عن العاطفة الدينية الصادقة، وبتوق الروح إلى الكمال المحمدي، لا سيما بعدما غاب جسد النبي ﷺ وبقيت روحه ملهمة ومحركة للمشاعر الإيمانية. وقد تميّزت المدائح النبوية عن غيرها من أغراض الشعر بكونها صادرة من قلب مفعم بالإخلاص والصدق، لا ترجو مالًا ولا خوفًا، بل رجاءً للقرب من الله عبر الثناء على نبيّه.

ورغم أن كثيرًا من هذه المدائح قيلت بعد وفاة النبي ﷺ، فإنها لم تُعدّ في باب الرثاء، كما هو مألوف في رثاء الموتى، بل بقيت مدحًا، لأن الشاعر يشعر أنه يخاطب نبيًا حيًّا في ضميره وعقيدته، لا ميتًا في لحده. وهذا ما يبرر التفريق بين من مدحه ﷺ في حياته ومن مدحه بعد وفاته، خصوصًا إن كان الثاني قد وُلد بعد عصر النبوة، فمدحه يدخل في باب التقرب والتوسل لا التألم والفقد، وهو ما يميز المدائح النبوية عن الرثاء.

ورغم هذه الخصوصية، فإن الباحثين القدماء لم يعنوا بتأريخ هذا الفن، ويرجع ذلك غالبًا إلى أمرين:

أن أكثر من برعوا فيه لم يكونوا من فحول الشعراء المشهورين.

أنه لم ينتظم في سياق تطور الفنون الشعرية الكبرى كالرثاء والفخر والوصف، بل ظل محصورًا في أوساط الصوفية، ومن تأثر بهم.

ومع ذلك، فإن المدائح النبوية تزخر بنصوص رفيعة ذات قيمة دينية وأدبية وروحية، وتستحق أن تُدرس وتُحلل. بل يمكن القول إنها تمثّل فنًّا قائمًا بذاته له سماته الأسلوبية ومقاصده التعبدية التي تميّزه عن أغراض المدح التقليدي.

وتُعد قصيدة الأعشى التي يقول فيها:

فَأَلَيْتُ لَا أَرْثِي لَهَا مِنْ كَلَالَةٍ	وَلَا مِنْ حَفًى حَتَّى تَزُورَ مُحَمَّدًا
مَتى ما تُناخي عِندَ بابِ اِبنِ هاشِمٍ	تُريحي وَتَلقَي مِن فَواضِلِهِ يَدا
نَبِيٌّ يَرى ما لا تَرَونَ وَذِكرُهُ	أَغارَ لَعَمري في البِلادِ وَأَنجَدا
لَهُ صَدَقاتٌ ما تُغِبُّ وَنائِلٌ	وَلَيسَ عَطاءُ اليَومِ مانِعَهُ غَدا[1]

من أقدم ما ذُكر فيه النبي ﷺ في الشعر العربي. لكن هذا النص لا يُعد من "المدائح النبوية" بالمفهوم الصوفي أو الروحي؛ لأن الأعشى لم يقصد بمدحه التعبير عن وجد ديني، بل الاقتراب النفعي من النبي ﷺ طلبًا للمنفعة أو المجد، والدليل أن قريشًا حين أغرته بالإبل رجع عن وجهته، ولو كان صادقًا ما رجع.

---

[1] ميمون بن قيس الأعشى، *ديوان الأعشى الكبير*، تحقيق محمد حسين (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٥٠)، ١٣٥-١٣٧.

أما لامية كعب بن زهير (بانت سعاد) التي مطلعها:

بَانَتْ سُعَادُ فَقَلْبِي الْيَوْمَ مَتْبُولُ مُتَيَّمٌ إِثْرَهَا لَمْ يُجْزَ مَكْبُولُ[2]

تعد من أشهر ما قيل في مدح النبي ﷺ. ومع ذلك، فإن الدافع إلى قولها كان الخوف من القتل، لا الوجد الروحي، فقد أتى بها كعب مستأمنًا، ومادحًا النبي ﷺ ليرفع عنه التهديد الذي كان يلاحقه، وهو ما يجعل هذه القصيدة أقرب إلى المدح السياسي من المديح الديني الخالص.

أُنْبِئْتُ أنَّ رَسُولَ اللهِ أَوْعَدَنِي والعَفْوُ عَنْدَ رَسُولِ اللهِ مَأْمُولُ

وقَدْ أَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ مُعْتَذِرًا والعُذْرُ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ مَقْبولُ

مَهْلاً هَداكَ الذي أَعْطاكَ نافِلَةَ الْقُرْآنِ فيها مَواعيظٌ وتَفْصيلُ

لا تَأْخُذَنِّي بِأَقْوالِ الوُشاةِ ولَمْ أُذْنِبْ وقَدْ كَثُرَتْ فِيَّ الأقاويلُ[3]

ويُمثّل شعر حسان بن ثابت الصورة الصادقة المبكرة للمدائح النبوية؛ إذ كان شاعر النبي ﷺ في حياته، ومما قاله في رثائه:

بَطَيبَةَ رَسمٌ لِلرَسولِ وَمَعهَدُ مُنيرٌ وَقَد تَعفو الرُسومُ وَتَهمَدِ

وَلا تَنْمَحي الآياتُ مِن دارِ حُرمَةٍ بِها مِنبَرُ الهادي الَذي كانَ يَصعَدُ[4]

ومما جاء فيها أيضا:

فَبَكّي رَسولَ اللهِ يا عَينُ عَبرَةً وَلا أَعرِفَنكِ الدَهرَ دَمعَكِ يَجمَدُ

وَما لَكِ لا تَبكينَ ذا النِعمَةِ الَّتي عَلى الناسِ مِنها سابِغٌ يَتَغَمَّدُ

فَجودي عَلَيهِ بِالدُموعِ وَأَعوِلي لِفَقدِ الَذي لا مِثْلُهُ الدَّهْرَ يُوجَدُ

وَما فَقَدَ الماضونَ مِثلَ مُحَمَّدٍ وَلا مِثْلُهُ حَتّى القِيامَةِ يُفقَدُ[5]

فهذا الشعر يحمل حرارة العاطفة الصادقة، والوفاء الإيماني لشخص النبي ﷺ، وهو يُعبّر عن رثاء ديني يخالطه مدح واعتراف بمقام النبوة.

ورغم أن ميمية الفرزدق في زين العابدين ليست موجهة للنبي ﷺ، فإنها من باب مدح أهل البيت، وتمثل امتدادًا طبيعيًا للمديح النبوي:

---

[2] كعب بن زهير، *ديوان كعب بن زهير*، تحقيق علي فاعور (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٩٧)، ٦٠.
[3] *ديوان كعب بن زهير*، ٦٥.
[4] حسان بن ثابت، *ديوان حسان بن ثابت*، تحقيق عبد أ. مهنا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ٦٠.
[5] *ديوان حسان بن ثابت*، ٦٣.

هَذا الَّذي تَعرفُ البَطحاءُ وَطأَتَهُ وَالبَيتُ يَعرفُهُ وَالحِلُّ وَالحَرَمُ

هَذا اِبنُ خَيرِ عِبادِ اللَهِ كُلِّهِمُ هَذا التَقِيُّ النَقِيُّ الطاهِرُ العَلَمُ

هَذا اِبنُ فاطِمَةٍ إِن كُنتَ جاهِلَهُ بِجَدِّهِ أَنبِياءُ اللَهِ قَد خُتِموا[6]

وفيها تمجيد لآل النبي بوصفهم استمرارًا لنوره ومقامه الشريف.

ومن ملامح المدائح النبوية اعتماد كثير من شعرائها على النسيب التقليدي في مطالع القصائد، كما فعل كعب في لاميته، وكأنهم أرادوا التوسل بالحب الأرضي تمهيدًا للانتقال إلى الحب النبوي الروحي، فيتدرج النص من الحس إلى المعنى، ومن المرأة إلى النبي، ومن الهوى إلى التقديس.

وهكذا نرى أن كثيرًا من القصائد التي تُعد اليوم من المدائح النبوية ينبغي أن تُعاد قراءتها قراءة نقدية، تميّز فيها بين المديح الذي ينطلق من نوازع دنيوية، ومديح آخر هو امتداد لتجربة دينية صوفية نابعة من محبة صادقة، تعكس وعيًا عقائديًا ورؤية جمالية تتسامى على الغرض والمصلحة.

.2. دور المدائح النبوية في تعزيز الهوية الدينية

شكّلت المدائح النبوية إحدى أهم الوسائل التعبيرية التي أسهمت في تعزيز الهوية الدينية الإسلامية، وذلك عبر أبعاد وجدانية وروحية وثقافية شاملة، اتخذت من شخصية النبي محمد ﷺ محورًا مركزيًا لتكوين الانتماء العقدي والوجداني في الوعي الجمعي للأمة الإسلامية. فليست المدائح النبوية مجرد نصوص شعرية تتغنى بالصفات النبوية فحسب، بل هي في عمقها خطاب ديني تربوي يسهم في تشكيل تصور المسلمين عن ذاتهم ودينهم وتاريخهم. ويمكن إبراز هذا الدور من خلال المحاور الآتية:

أولًا: تعزيز مشاعر الحب والتقدير للنبي ﷺ

لقد عبّرت المدائح النبوية عن حبّ صادق وتعظيمٍ خالص لشخص النبي محمد ﷺ، حتى غدت تجليات هذا الحب محورًا ثابتًا في أكثر هذه النصوص، لا سيما في الشعر الصوفي، حيث تُقدَّم صورة النبي بوصفه المثال الكامل والواسطة النورانية بين الخلق والخالق. ومن خلال هذا التصوير، ترسخت في وجدان المسلم صورة النبي باعتباره القدوة العليا والمثال الأكمل، مما عزز الارتباط العاطفي والإيماني به، وجعل محبته جزءًا لا يتجزأ من الهوية الإسلامية.

وقد نجد في أشعار مثل البردة للبوصيري:

مُحَمَّدٌ سَيِّدُ الْكَوْنَيْنِ وَالثَّقَلَيْـ ـنِ وَالْفَرِيقَيْنِ مِنْ عُرْبٍ وَمِنْ عَجَمِ

نَبِيُّنَا الْآمِرُ النَّاهِي فَلَا أَحَدٌ أَبَرَّ فِي قَوْلِ «لَا» مِنْهُ وَلَا «نَعَمِ»

هُوَ الْحَبِيبُ الَّذِي تُرْجَى شَفَاعَتُهُ لِكُلِّ هَوْلٍ مِنَ الْأَهْوَالِ مُقْتَحَمِ[7]

---

[6] هَمَّامُ بْنُ غَالِبٍ، *ديوان الفرزدق*، تحقيق علي فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ٥١١.

[7] محمد بن سعيد، *ديوان البوصيري*، تحقيق أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥)، ١٦٧.

ما يدل على عمق التقدير ومركزية النبي في الوعي الشعري والديني. فهذه المشاعر التي تعبّر عنها المدائح، بما تحمله من توقير وتبجيل، لا تغذي فقط الحب الفردي، بل تؤسس لشعور جماعي موحَّد يُعبّر عن الانتماء للأمة المحمدية.

ثانيًا: نقل القيم الإسلامية وترسيخ العقيدة

لم يكن هدف المدائح النبوية مقتصرًا على التغني بالصفات الجمالية والمعنوية للنبي ﷺ، بل تعدّى ذلك إلى غرس القيم الإسلامية وتأكيد المبادئ العقدية والسلوكية المستمدة من السيرة النبوية. فالقصائد كانت تشتمل على إشارات إلى أخلاق النبي من صدق، وأمانة، وتواضع، ورحمة، وهي قيم تشكّل نواة الهوية الإسلامية. كما تكررت في هذه النصوص إشارات إلى التوحيد، والنبوة، واليوم الآخر، وهي مفردات عقدية تؤسس لتصور ديني متكامل في ذهن المتلقي.

وفي هذا السياق، تأتي كثير من المدائح في هيئة تعليمية غير مباشرة، ترسّخ العقيدة والفضيلة من خلال النموذج المحمدي، فتؤدي بذلك دورًا شبيهًا بما تؤديه الخطب الدينية أو كتب السيرة. كما أن صياغتها بلغة شعرية جمالية سهّلت انتشارها وتقبلها، وعمّقت من أثرها في الذاكرة الثقافية الجماعية.

ثالثًا: حضورها في الاحتفالات الدينية وتأثيرها في الوجدان الشعبي

لعبت المدائح النبوية دورًا فاعلًا في الحياة الشعائرية والاجتماعية للمسلمين، إذ ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بالاحتفالات الدينية الكبرى، وعلى رأسها المولد النبوي الشريف، حيث تُتلى القصائد في المجالس والمساجد والزوايا، وتُغنّى بألحان مؤثرة تثير في النفوس أشواقًا ومحبة. وقد تحولت هذه الممارسات إلى طقس جماعي يتكرر كل عام، فأسهم في نقل المضمون الديني والوجداني للمدائح إلى عامة الناس، على اختلاف مستوياتهم الثقافية.

إن هذا الاستخدام الطقوسي للمدائح منحها قوة تعبيرية وتأثيرًا وجدانيًا لا يقل عن تأثير الخطب والدروس، بل يفوقه أحيانًا من حيث الأثر الشعوري، لأن الشعر – حين يُلحّن ويُرتّل – يخاطب الوجدان قبل العقل، ويُحدث أثرًا يتجاوز المضمون المعرفي إلى التجربة الشعورية الحيّة. ومن ثم، صارت المدائح أداة فعّالة في تكوين الوعي الديني الشعبي وتعميق الإحساس الجماعي بالانتماء الإسلامي.

3. المدائح النبوية والهوية الثقافية

لم تقتصر وظيفة المدائح النبوية على البعد الديني فحسب، بل تجاوزته إلى أداء دورٍ مركزي في تشكيل الهوية الثقافية الإسلامية على امتداد العصور والأقاليم. فقد أسهمت هذه النصوص، من خلال بنيتها الجمالية ومضامينها الروحية، في بلورة خطاب ثقافي جامع استطاع أن يمزج بين القيم الدينية والمعايير الجمالية المحلية، ويعكس تنوع المجتمعات الإسلامية وتعدد ألسنتها وتقاليدها الأدبية. وفي هذا السياق، يمكن إبراز ملامح إسهام المدائح النبوية في بناء الهوية الثقافية من خلال النقاط الآتية:

أولًا: دمج العناصر الأدبية المحلية مع الموضوعات الدينية

من أبرز مظاهر المدائح النبوية على المستوى الثقافي قدرتها على دمج العناصر الأدبية والأسلوبية الخاصة بكل بيئة مع موضوعها المركزي وهو مدح النبي محمد ﷺ. فنجد المدائح في المغرب العربي مثلًا توظف الأوزان والألفاظ المستوحاة من التراث الأندلسي،

بينما نجد في المشرق تأثرًا واضحًا بالمدرسة البيانية العربية الكلاسيكية، كما ظهرت في تركيا وإفريقيا وآسيا الوسطى مدائح نُظمت بلغات محلية، ثم تُرجمت إلى العربية أو تأثرت بها، مما ساهم في خلق تنوع ثقافي غني داخل إطار الوحدة الدينية.

لقد أسهم هذا الدمج في جعل المدائح مرآة للثقافات المحلية، من دون أن تفقد مضمونها الإسلامي، بل كانت جسرًا ثقافيًا بين المقدس والدنيوي، وبين التراث المحلّي والتوجه الديني العام، وهو ما عزز حضورها في وجدان الشعوب الإسلامية كجزء من ثقافتها الجمعية.

ثانيًا: نشر اللغة العربية الفصحى وتعزيز مكانتها كلغة دينية وثقافية

تُعد المدائح النبوية وسيلة فعّالة من وسائل نشر اللغة العربية الفصحى في أوساط غير الناطقين بها، إذ كانت تُتلى وتُنشد في المساجد والزوايا والمدارس الدينية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي. وبما أن موضوعها متعلق بالنبي ﷺ، فإن المتلقين كانوا يقبلون عليها إقبالًا وجدانيًا ودينيًا، مما ساعد على ترسيخ مفردات الفصحى وتراكيبها في الذاكرة الثقافية.

وقد ساعدت المدائح كذلك على تعزيز مكانة العربية بوصفها لغة الدين والطقوس والشعر، خاصة في المناطق التي لم تكن العربية فيها لغة أم، مثل تركيا وإندونيسيا والهند. فكان التعلق بالمدائح مدخلًا غير مباشر لتعلم العربية وفهمها، وهو ما أسهم في نقل الرموز الثقافية الإسلامية باللغة العربية، وخلق ارتباط وجداني باللسان العربي كوعاء للهوية الدينية والثقافية على السواء.

ثالثًا: تأثيرها في الفنون الإسلامية مثل الموسيقى والإنشاد الديني

امتد تأثير المدائح النبوية ليشمل مختلف الفنون التعبيرية الإسلامية، وفي مقدمتها الموسيقى الروحية والإنشاد الديني، حيث كانت المدائح تُلحّن وتُؤدى في طقوس دينية وشعبية، بأصوات جماعية أو فردية، مصحوبة أحيانًا بآلات إيقاعية خفيفة في بعض البيئات. وقد تطورت أنماط إنشاد هذه المدائح إلى مدارس فنية قائمة بذاتها، مثل المدرسة الشامية، والمغاربية، والمصرية، والتركية، مما جعلها جزءًا لا يتجزأ من التراث الموسيقي الإسلامي.

هذا التفاعل بين المدائح والفنون عزز من قدرتها على التأثير في المتلقين، وجعلها تعبيرًا ثقافيًا حيويًا يُستدعى في المناسبات الدينية والاجتماعية، وهو ما عمّق من حضورها في الذاكرة الفنية والطقسية للشعوب الإسلامية. كما ساعد على ترسيخها كأداة لنقل الرموز والمعاني الدينية ضمن قالب جمالي محبّب، يربط بين الهوية الدينية والذوق الفني الشعبي.

4. **تطور المدائح النبوية عبر العصور**

لم تكن المدائح النبوية ظاهرة جديدة على الأدب العربي، بل هي امتداد لجذور ضاربة في عمق تاريخه، إذ عرفها العرب في زمن النبي محمد ﷺ، واعتُبرت فرعًا من فروع الشعر الديني، وهو بدوره من أقدم أشكال التعبير الشعري لدى الشعوب كافة. فقد ارتبط الفن بالدين منذ أقدم العصور، حتى قبل ظهور الديانات السماوية، حيث كانت الطقوس التعبدية تتضمن الرقص والإنشاد والغناء كوسائل للتقرب من القوى الغيبية، وكان الأداء الجمالي جزءًا لا يتجزأ من الشعائر، يُقصد به التأثير في المستمع وإضفاء رهبة وجلال على التجربة الدينية.

ولطالما مثّل الدين مصدر إلهام عميق للأدباء، يغذّي خيالهم، ويهذّب عاطفتهم، ويمنحهم موضوعات خصبة للتعبير الفني. فبين الأدب والدين صلة وثيقة، فكلاهما يسعى إلى تهذيب الإنسان وإصلاح المجتمع، ويخاطب في الإنسان توقه إلى السمو، وتعلّقه بالقيم العليا من خير وجمال.

لقد اضطلع الأدب بدور فعّال في خدمة الرسالات الدينية، فكان وسيلة لتسجيل المبادئ، ونشر الشعائر، وتفسير المعاني الروحية، والمشاركة في غرس الأخلاق الفاضلة والتحذير من السلوك المنحرف.

ومن هذا التلاقي بين الروح الأدبية والرسالة الدينية وُلد فن المدائح النبوية، ليشكّل أحد الفروع الأصيلة للشعر الديني، يحظى بمكانة رفيعة لدى المسلمين لما يتصل به من تمجيد لشخص النبي ﷺ، الذي يعدّ عندهم أرقى نموذج إنساني، وأعظم شخصية عرفها التاريخ. فكان من الطبيعي أن يتوجه الأدباء للاحتفاء بهذه الشخصية الفذّة، ويستعرضوا مآثرها وخصالها، ليقدّموها قدوة للناس، وينقلوا للقلوب صفاءها من خلال استحضار سيرتها، إذ إن عظمة النبي ﷺ ورفعة شأنه ألهمت محبّيه من المسلمين وغيرهم إلى نظم المدح والثناء فيه.

عرفت المدائح النبوية مسارًا تطوريًّا واضحًا عبر مختلف الحقب التاريخية، يعكس تفاعلها مع التحولات السياسية والاجتماعية والثقافية التي شهدها العالم الإسلامي. وقد احتفظت هذه المدائح بجوهرها الأساسي المتمثل في التعبير عن المحبة والتبجيل للنبي محمد ﷺ، لكنها في الآن ذاته خضعت لتحولات ملحوظة على صعيد اللغة والأسلوب والبنية الخطابية، بل وحتى في الوظائف التي باتت تؤديها داخل المجتمع. ويمكن تتبع أبرز محطات هذا التطور على النحو الآتي:

في عهد النبوة

كان الشعر في عصر البعثة النبوية أداةً فعّالة في التعبير عن الصراع بين القيم الإسلامية الجديدة والموروثات الجاهلية. فقد استخدمه المشركون كسلاحٍ ضد الدعوة الإسلامية، بينما وظّفه المسلمون لتأييد رسالتهم ونشرها؛ فلم يكن الإسلام معاديًا للشعر بذاته، بل كان موقفه نقديًا يُميز بين الشعر الذي يخدم القيم الإسلامية والشعر الذي يُروج للباطل. فالقرآن الكريم لم يذم الشعراء مطلقًا، وإنما ذمّ من يتبعون الغاوين ويقولون ما لا يفعلون، مستثنيًا الذين آمنوا وعملوا الصالحات، كما أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم لم يرفض الشعر، بل استمع إليه وأثنى على بعض الشعراء الذين دافعوا عن الإسلام، مثل حسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة. كما أن الصحابة والتابعين كانوا يروون الشعر ويستشهدون به في تفسير القرآن.

ورغم ذلك، شهد الشعر في هذا العصر بعض الضعف مقارنةً بالعصر الجاهلي، بسبب انشغال المسلمين بالجهاد ونشر الدعوة، بالإضافة إلى تأثير القرآن الكريم ببلاغته الفائقة، مما جعل الشعراء يترددون في نظم الشعر .ومن جهة أخرى أُثيرت شكوك حول صحة بعض الأشعار المنسوبة لهذا العصر، حيث رأى بعض النقاد، مثل طه حسين، أن بعض القصائد قد نُحلت لأغراض دينية أو سياسية، مثل قصيدة الأعشى في مدح النبي.

على الرغم من الطابع التقليدي الذي غلب على بدايات المديح النبوي، إلا أن ما وصلنا من تلك المرحلة يكشف عن تأثر عاطفي ووجداني عميق بشخصية النبي ﷺ. فقد رآه الشعراء من داخل التجربة، لا باعتباره قائدًا سياسيًا فحسب، بل إنسانًا مكتمل الصفات، ومبعوثًا يحمل رحمة وصدقًا وتواضعًا، فتجلت هذه الصورة في قصائد بعضهم الذين أبدعوا دون أن يقصدوا تأسيس فن شعري جديد. ولم يكن في حسبان هؤلاء الشعراء أن هذا النوع من المديح سيتحوّل لاحقًا إلى فن مستقل يُتقنه الشعراء، ويصبح ميدانًا

للتنافس الأدبي والفني، بل إن ما كتبوه كان نابعًا من صدق التجربة ومعايشة النبوة، ولذلك كان عفويًا وأقرب إلى روح الإسلام من المديح المصطنع المتأخر.

ومن أبرز الأمثلة في ذلك قصيدة كعب بن زهير: «بانت سعاد»، التي عفا فيها النبي ﷺ عن الشاعر بعد أن هدّده في شعره، فمدحه كعب بقصيدة خالدة أصبحت نموذجًا كلاسيكيًا للمديح النبوي، وهمزية حسان بن ثابت التي تمجّد مقام النبي الكريم، وتؤسس لبنية وصفية روحية لاحقًا أثّرت على الشعراء في العصور التالية، مما جاء فيها قوله:

وَجِبريلٌ رَسُولُ اللهِ فِينَا وَرُوحُ القُدُسِ لَيسَ لَهُ كِفاءُ

وَقالَ اللهُ قَد أَرسَلتُ عَبدًا يَقولُ الحَقَّ إِن نَفَعَ البَلاءُ

شَهِدتُ بِهِ فَقُومُوا صَدِّقُوهُ فَقُلْتُمْ لا نَقُومُ ولا نَشاءُ[8]

في عهد الخلافة الراشدة وبني أمية

عند وفاة النبي ﷺ، واجه المسلمون تحديًا سياسيًا كبيرًا تمثل في قضية الخلافة، حيث لم يترك الرسول وصية صريحة بشأن من يخلفه، مما أدى إلى تباين الآراء وسجال سياسي، حسمه الصحابة سريعًا بالشورى، لكن جذوره ظلّت حاضرة في الوعي الإسلامي، لتُفجَّر لاحقًا في أواخر خلافة عثمان رضي الله عنه، وتبلغ ذروتها في عهد عليّ كرم الله وجهه، لتدخل الأمة طورًا من الصراع الدموي والسياسي انتهى بسيطرة الأمويين.

هذا الصراع لم يكن سياسيًا محضًا، بل كان ذا طابع ديني-شرعي، لأن الخلافة في التصور الإسلامي كانت مركزًا جامعًا للسلطة الدينية والدنيوية، ولذلك نشأت الفرق والتيارات التي حاولت كلٌّ منها أن تؤسس شرعية خطابها السياسي على أُسس دينية.

لقد ألقت الفتن السياسية والصراعات حول الخلافة بظلالها على الشعر الديني والمديح النبوي، فتحوّل ذكر النبي ﷺ أحيانًا إلى شعار سياسي تستخدمه الفرق المتنازعة لتأييد مطالبها. فظهرت أحاديث وأقوال نُسبت للنبي ﷺ في خطابات تلك الأحزاب، واستُحضر اسمه في شعرهم لا من باب الحب الخالص، بل أحيانًا في إطار الجدل العقائدي والسياسي.

هذا التوظيف البراغماتي لشخص النبي ﷺ وذكره، لم يسمح للشعراء بالتفرغ للتأمل الجمالي في فن المديح وتجديد مضامينه وصياغاته، بل انكفأ الشعر إلى دواعٍ قديمة، وأخذ يستعيد كثيرًا من خصائص الشعر الجاهلي، خصوصًا في بنائه التقليدي وأسلوبه البلاغي، بعد أن كانت تلك الخصائص قد تراجعت في حياة الرسول الكريم ﷺ وفي القسم الأكبر من العهد الراشدي، حيث كانت الروح الإسلامية أقوى من النمط الجاهلي في الشعر.

في خضم هذا التنازع السياسي والمذهبي، برزت أصوات شعرية اختارت الحياد العقائدي والسياسي، وتوجّهت في مديحها للنبي ﷺ من منطلق ديني خالص، دون انحياز إلى فريق. ومن هؤلاء النابغة الجعدي، الذي وفد على النبي ﷺ ومدحه بقصيدة تُعد من النماذج النادرة التي عبّرت عن عاطفة دينية نقيّة تجاه الرسول، فكان مدحه امتنانًا لما أحدثه الإسلام في نفسه وفي قومه:

---

[8] *ديوان حسان بن ثابت*، ٢٠.

حَتّى أَتَى أَحْمَدَ الفُرْقَانُ يَقْرَؤُهُ فِينَا وَكُنَّا بِغَيْبِ الأَمْرِ جُهَّالًا

فَالْحَمْدُ لِلَّهِ إِذْ لَمْ يَأْتِنِي أَجَلِي حَتّى لَبِسْتُ مِنَ الإِسْلَامِ سِرْبَالًا[9]

كما عبّر في موضع آخر عن أسفه لما آلت إليه الأمة بعد النبي ﷺ، موجّهًا نداءً حزينًا إلى قبر النبي وصاحبيه، مستنكرًا حال الأمراء والسياسيين:

فَيَا قَبْرَ النَّبِيِّ وَصَاحِبَيْهِ أَلَا يَا غَوْثَنَا لَوْ تَسْمَعُونَا

أَلَا صَلَّى إِلَهُكُمْ عَلَيْكُمْ وَلَا صَلَّى عَلَى الْأُمَرَاءِ فِينَا[10]

إن في هذه الأبيات تصويرًا عاطفيًا عاليًا لخيبة الشاعر من الواقع، ويُعد من أصدق النصوص التي خرجت عن سياق المفاخرة والانحياز السياسي.

ومن المفارقات التي يسجّلها الباحثون في هذه المرحلة أن بعض ما وصلنا من مدائح نُسبت إلى شعراء تلك العصور، كانت خالية من السمات الخاصة بمدح النبي ﷺ، إلى حد أن القارئ لا يعرف أن المقصود بها هو النبي إلا بتصريح من الرواة أو المحققين. ومن الأمثلة على ذلك أبيات أبي دهبل الجُمَحي، التي لا تذكر النبي ﷺ بالاسم، لولا تصريح الرواة لَما عُلم أنها في مدحه:

إِنَّ البُيوتَ مَعادِنٌ فَنِجارُهُ ذَهَبٌ وَكُلُّ بُيُوتِهِ ضَخْمُ

عُقِمَ النِساءُ فَما يَلِدنَ شَبيهَهُ إِنَّ النِساءَ بِمِثْلِهِ عُقَمُ

مُتَهَلِّلٌ بِنَعَم، بِلا مُتَباعِدٌ سِيّانِ مِنهُ الوَفرُ وَالعُدمُ[11]

رغم جمال هذه الأبيات في تصوير النبل والكمال الإنساني، إلا أنها لم تبلور خصائص مديح نبيّ، بل ظلت تدور في فلك تقاليد المديح الجاهلي من حيث المفردات والصور.

تميّز العصر الأموي (41-132هـ) بعودة الانقسامات القبلية والنعرات العصبية التي كانت قد خفتت نسبيًا في عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين. وقد أسّس الأمويون دولتهم على تحالفات قبلية سياسية، وساندتهم قبائل معينة (كقريش ومضر)، فيما عارضتهم قبائل أخرى، بعضها ناصر الهاشميين، وبعضها تبنّى فكر الخوارج، وقد نتج عن ذلك اشتداد شعر المفاخرة القبلية، وظهرت تجلياته في المديح النبوي المتفرع عن النسب والموقف لا عن الإيمان أو الحب الروحي.

أصبح الانتساب إلى النبي ﷺ أو إلى الصحابة وسيلة تفاخُر بين القبائل والشعراء، سواء أكان هذا الانتساب مباشرا أو عن طريق المصاهرة أو الانتماء القبلي. فالنبيّ نفسه من العدنانيين، ما أعطى القبائل العدنانية ورقة تفاخر بارزة. أما القحطانيون فقد ردّوا

---

[9] قيس بن عبد الله، *ديوان النابغة الجعدي*، تحقيق واضح الصمد (بيروت: دار صادر، ١٩٩٨)، ١٢٢.

[10] *ديوان النابغة الجعدي*، ١٧٤.

[11] وهب بن زمعة، *ديوان أبي دهبل الجمحي*، تحقيق عبد العظيم عبد المحسن (النجف الأشرف: مطبعة القضاء، ١٩٧٢)، ٦٦-٦٧.

بأن لهم فضل النصرة والتأييد، وهو ما يظهر في كثير من شعر المفاخرة السياسي الذي لم يُعالج سيرة النبي أو صفاته، بل استخدم اسمه وقرابته وذكراه كحجّة على الفضل السياسي والقبلي.

من أمثلة ذلك ما قاله عثمان بن عنبسة بن أبي سفيان، حيث جعل من نسبه إلى أبي سفيان ومن جهة أمه الزبير بن العوام مدخلًا للفخر:

أَبُونَا أَبُو سُفْيَانَ أَكْرِمَ بِهِ أَبَا وَجَدِّي الزُّبَيْر مَا أَعَفَّ وَأَكْرَمَا
حَوَارِيُّ رَسُولِ اللهِ يَضْرِبُ دُونَهُ رُؤُوسَ الْأَعَادِي حَاسِرًا وَمُلْأَمَّا[12]

هنا، نلاحظ أن ذكر النبي ﷺ مقترن بأمجاد الجدود لا برغبة في التعبير عن محبة أو تعظيم خاص للنبي الكريم. وهذا النمط سيتكرر أيضًا عند عثمان بن واقد، حين يفتخر بنسبه إلى عمر بن الخطاب:

جَدِّي وَصَاحِبُهُ فَازَا بِفَضْلِهِمَا عَلَى الْبَرِيَّةِ لا جَارَا وَلا ظَلَمَا
هُمَا ضَجِيعَا رَسُولِ اللهِ نَافِلَةً دُونَ الْبَرِيَّةِ مَجْدٌ عَانَقَ الْكَرَمَا[13]

في هذه الأبيات، يتخذ الشاعر من القرب المكاني (الدفن جوار النبي) دليلاً على السمو والمجد، لا كمدخل للتأمل في مكانة النبي ﷺ الدينية أو خصاله الإنسانية.

ما يلفت النظر في هذه المرحلة هو الانبعاث القوي للروح الجاهلية في الشعر، حيث عادت القبائل تفخر بأيامها، وغزواتها، وأنسابها، حتى ولو كانت تلك المفاخرة تدور حول وقائع قبل الإسلام. وقد استُخدم ذكر النبي ﷺ كدليل إضافي على الشرف القبلي، لا كرمز ديني جامع، مما يدل على أن صورة النبي ﷺ في الشعر الأموي لم تكن بعد قد تحوّلت إلى رمز روحي يتجاوز الانتماءات. وهذا يُفسّر لماذا لم يظهر في العصر الأموي مديح نبوي صريح مستقل يرقى إلى مستوى الفن، مثلما سيظهر لاحقًا مع البوصيري في "البردة"، بل بقيت الإشارات إلى النبي ﷺ مقحمة في سياق التفاضل بين الأنساب والقبائل.

في خضم التفاخر القبلي والسباق على النسب في العصر الأموي، بدأت تظهر نماذج شعرية تُمجّد النبي ﷺ لا بسبب القرابة فقط، بل بسبب ما ارتبط به من بركات ومعجزات، وهي لَبِنات مبكرة في تشكل المديح النبوي بوصفه خطابًا إيمانيًا وشعريًا. ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما قاله رجل من نسل الصحابي قتادة بن النعمان، عندما سأله الخليفة عمر بن عبد العزيز عن نسبه، فأجابه ببيتَي شعر جاء فيهما:

أَنَا ابْنُ الَّذِي سَالَتْ عَلَى الخَدِّ عَيْنُهُ فَرُدَّتْ بِكَفِّ المُصْطَفَى أَحْسَنَ الرَّدِّ
فَعَادَتْ كَمَا كَانَتْ لِأَوَّلِ أَمْرِهَا فَيَا حُسْنَ مَا عَيْنٍ وَيَا حُسْنَ مَا خَدِّ[14]

---

[12] أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني، *معجم الشعراء*، تحقيق ف. كرنكو (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ٢٥٥.
[13] المرزباني، *معجم الشعراء*، ٢٥٧.
[14] أبو الفداء اسماعيل بن عمر ابن كثير، *البداية والنهاية*، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر للطباعة، ٢٠٠٠)، ٤٠٨/٥.

في هذا النموذج، يُذكر الرسول ﷺ بوصفه فاعل المعجزة، الذي يعيد البصر ويردّ العين بيده المباركة، ولا يعود الفخر منصبًا على النسب المجرد، بل على العلاقة المباشرة مع معجزة نبوية، وهو ما يشير إلى انزياح في معنى المدح النبوي من "الفخر بالنسب" إلى "التمجيد لقدرة النبي وبركته".

وقد برز الكميت بن زيد الأسدي (ت 126هـ) كأحد الأصوات الشعرية التي حافظت على حضور النبي ﷺ في المتن الشعري، وإن لم يكن ذلك في إطار قصائد مديح مباشرة، كما هو الحال في العصور اللاحقة. فقد كان المديح النبوي في زمنه مديحًا عارضًا وغير مباشر، يتسلل في سياق التشيّع، أو الفخر بالبيت العلوي، أو عند المقارنة بين بني هاشم وبني أمية.

لقد أعطى الكميت لهذا النوع من الشعر دفعة كبرى في عصر كاد فيه ذكر رسول الله ﷺ أن يغيب عن القصائد، إذ لم يكن هناك شعراء متخصصون في مديحه، كما في عصر البعثة أو ما بعده، بل كان الشعر مكرّسًا لقضايا سياسية أو قبلية. وفي هذا السياق، تبرز قيمة الكميت الذي وسّع مضمون المديح النبوي، وربطه بمفهوم الولاء لأهل البيت والامتداد النبوي الشرعي، فكان في شعره مديح للرسول ﷺ حين يمدح آل بيته، ومنافحة عن قداسته حين يُعرّض ببني أمية.

ورغم ما قد يُؤخذ عليه أحيانًا من غلبة النفس السياسي أو المذهبي في مدائحه، فإن حضوره يعدّ استمرارًا شعريًا لما بدأه أصحاب النبي من مدحٍ له في حياته، وتبشير بعودة هذا الفن في ثوبه الكامل في العصور التالية. ويكفي أن يُقال: لولا الكميت، لانقطعت سلسلة المديح النبوي في ذلك العصر، أو كادت.

تكشف هذه المرحلة أن المديح النبوي لم يكن فنًا مستقلاً بعد، بل كان وظيفيًا يخدم أغراضًا سياسية واجتماعية، فكان الاسم الشريف للنبي ﷺ أداة في يد الشعراء لتمجيد القبيلة، أو استحضار المجد العائلي، أكثر مما كان مدخلاً لصوغ صورة روحية جمالية للنبي الكريم. ولهذا، فإن الشعراء الأمويين، رغم قرب عهدهم بالنبوة، لم يبلوروا نموذجًا فنيًا أصيلاً للمديح النبوي، بل كانوا في الغالب أوفياء لتقاليد الجاهلية مع مسحة دينية سطحية.

في العصر العباسي

حين استولى العباسيون على الخلافة سنة 132هـ، كان لا بد لهم من تقديم مبررات شرعية لسلطتهم الجديدة، خاصةً وأنهم لم يكونوا وحدهم في حلبة المطالبة بالإرث النبوي. فقد كان العلويون، أبناء فاطمة الزهراء رضي الله عنها، منافسين شرسين، يرون في أنفسهم الامتداد الشرعي الوحيد للنبي ﷺ، سواء من الناحية النسبية أو من جهة العصمة والإمامة في الرؤية الشيعية. غير أن العباسيين – وهم من بني هاشم أيضًا – استطاعوا أن يسوقوا حججًا نسبية وسياسية، فزعموا أنهم أولى بالإرث لأن العباس بن عبد المطلب، عمّ النبي، كان حيًّا وقت وفاته، ومن ثم فهم ورثته المباشرون، بينما أولاد فاطمة من علي بن أبي طالب لم يكن لهم ذلك المقام عند جميع المسلمين.

هذا الجدل العقدي السياسي انعكس بوضوح في الشعر العباسي، حيث أصبح المديح النبوي ملازمًا للمديح السياسي، وتحوّل إلى أداة لإضفاء الشرعية المقدسة على الخلافة. ويلاحظ هنا أن الشعراء لم يقتصروا على مدح الخلفاء بوصفهم حكامًا، بل غالبًا ما مدحوهم بوصفهم ورثة النبي ﷺ، وهو ما يجعل المديح النبوي في العصر العباسي جزءًا من الخطاب السلطوي لا مجرد تعبير وجداني ديني.

فالشعراء، مثل ابن هرمة ومروان بن أبي السمط، جعلوا من الانتساب إلى النبي ﷺ حجة أساسية لتأكيد أحقية العباسيين بالخلافة، كما في قول مروان:

يَرْجُو التُّرَاثَ بَنُو البَنَاتِ وَمَا لَهُمْ فِيهَا قُلَامَهْ

وَالصِّهْرُ لَيْسَ بِوَارِثٍ وَالبِنْتُ لَا تَرِثُ الإِمَامَهْ[15]

فهو هنا ينفي وراثة النبوة عن أبناء فاطمة، ويقصي العلويين من دائرة الإرث، في حين يعيد ترسيخ شرعية بني العباس. ومن ذلك أيضًا قول ابن هرمة:

تُرَاثُ مُحَمَّدٍ لَكُمْ، وَكُنْتُمْ أُصُولَ الحَقِّ إِذْ نُفِيَ الأُصُولُ[16]

وهذا البيت يربط بين النسب النبوي و"أصول الحق"، وكأن إرث النبي ﷺ ليس فقط في الدم، بل في الحق المطلق بالحكم والتصرف، مما يعكس عمق الوظيفة العقدية والسياسية للمديح النبوي آنذاك.

مديح الخلفاء في العصر العباسي كثيرًا ما جمع بين استدعاء النبي ﷺ وبين تعظيم الحاكم العباسي، في توليفة شعرية دقيقة. ولذا نجد أبياتًا مثل قول مروان بن أبي حفصة:

أَحْيَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مُحَمَّدٌ سُنَنَ النَّبِيِّ، حَرَامَهَا وَحَلَالَهَا

مَلِكٌ تَفَرَّعَ نَبعُهُ مِن هاشِمٍ مَدَّ الإِلهُ عَلى الأَنامِ ظِلالَها[17]

وهنا يتداخل المديح النبوي مع تمجيد الخليفة، إذ يُصوّر الخليفة كامتداد تشريعي وروحي للنبي، يحيي سنّته، ويحكم باسمه، ويحمل نسبه. وهو تصوير شعري له وظيفة أيديولوجية عميقة: ترسيخ قداسة السلطة وربطها بالنبوة مباشرة.

لم يقتصر ذكر النبي محمد ﷺ في شعر العصر العباسي على المديح السياسي أو الديني فحسب، بل ورد أيضًا في سياقات عقائدية وعاطفية وروحية. فعند تمجيد الله تعالى، كان الشاعر يربط بين التنزيه الإلهي وذكر النبي، كما فعل الحسن بن مظفر النيسابوري، الذي أشار إلى أن بعثة النبي ﷺ أنارت العالم وكشفت الحق.

وفي مواجهة الفرق التي شبّهت الله بخلقه، أقسم أبو حامد الشهرزوري بالنبي الكريم على نفي التجسيم، تأكيدًا لتنزيه الله عز وجل.

أَقْسَمْتُ بِالْمُبْعُوثِ مِنْ هَاشِمٍ وَالشَّافِعِ الْمَقْبُولِ يَوْمَ الْجِدَالِ

مَا رَبُّنَا جِسْمٌ وَلَا صُورَةٌ مُوَصَّفَةٌ بِالْمِيلِ وَالاعْتِدَالِ[18]

---

[15] أبو الحسن علي بن ابي الكرم محمد الجزري ابن الأثير، *الكامل في التاريخ*، تحقيق عمر عبدالسلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ١٧٥/٦-١٧٦.

[16] أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد العاملي الطبري، *تاريخ الرسل والملوك وصلة تاريخ الطبري*، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، ٥٦٢/٧.

[17] مروان بن سليمان بن يحيى بن أبي حفصة أبو السمط، *شعر مروان بن أبي حفصة*، تحقيق حسين عطوان (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ٩٧.

[18] العماد الأصفهاني، *خريدة القصر وجريدة العصر*، تحقيق شكري فيصل (دمشق: المطبعة الهاشمية، ١٩٥٩)، ٣٣٥.

كما عبّر الشعراء عن شوقهم إلى الأماكن المقدسة، وخاصة قبر النبي ﷺ، ضمن أغراض الحج، مثل ابن عبدوس الدهان، الذي تمنّى لو استطاع أن يسير إلى القبر الشريف بعينيه. وحين يصل الشاعر إلى المدينة، يشعر بالسكينة والاطمئنان:

أَتَيْتُكَ رَاجِلًا وَوَدَدْتُ أَنِّي مَلَكْتُ سَوَادَ عَيْنِي أَمْتَطِيهِ

وَمَالِي لَا أَسِيرُ عَلَى الْمَاقِي إِلَى قَبْرِ رَسُولِ اللهِ فِيهِ[19]

وإلى جانب هذه السياقات، نجد أيضًا شعرًا يمدح النبي ﷺ خالصًا دون ارتباط بموضوع آخر، كما فعل مهيار الديلمي، حيث وصف النبي بعدله وبلاغته ومكانته السامية، بعد أن اعتنق الإسلام.

أَمْثَلُ مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى إِذَا الْحُكْمُ وُلِّيتُمُوهُ لَبِيبَا

بِعَدْلٍ مَكَانَ يَكُونُ الْقَسِيمَ وَفَصْلٍ مَكَانَ يَكُونُ الْخَطِيبَا

وَثَبْتٍ إِذَا الْأَصْلُ خَانَ الْفُرُوعَ وَفَضْلٍ إِذَا النَّقْصُ عَابَ الْحَسِيبَا

وَصَدْقٍ بِإِقْرَارِ أَعْدَائِهِ إِذَا نَافَقَ الْأَوْلِيَاءُ الْكَذُوبَا[20]

وفي الدور الثاني من العصر العباسي، أسهم التصوف في إثراء المديح النبوي، فحلّق الشعراء في عوالم روحية، وازداد تمثلهم بأخلاق النبي ﷺ واستحضاره مثالًا في قضايا اجتماعية وفكرية. استُخدمت سيرته للاحتجاج ضد تفضيل النسب على الكفاءة، كما في قول ابن الرومي، ولتبرير المعاناة من المنافقين كما فعل أبو تمام. وظهرت قصائد كثيرة تعارض بردة كعب بن زهير، أبرزها قصيدة الأبيوردي، ما يدل على استمرارية المدح النبوي وتطوره الفني والروحي.

العصر الفاطمي والأيوبي والمملوكي

شهد العصر الفاطمي والأيوبي اضطرابات سياسية ودينية عميقة، تمثّلت في صراع بين الدولة الفاطمية والدولة العباسية على السيادة، وانقسام الولاءات، واستقلال عدد من الأقاليم عن الخلافة المركزية، إضافةً إلى الغزو الصليبي الذي استولى على مناطق واسعة من بلاد الشام والقدس، وهدد الوجود العربي والإسلامي. وقد أثّر ذلك في الشعر العربي، خاصة شعر المديح النبوي، الذي اتخذ أشكالًا متنوّعة بحسب الظروف والاتجاهات الدينية والسياسية.

فقد نسب الفاطميون أنفسهم إلى آل البيت، وسعوا إلى نشر عقيدتهم الشيعية عبر شعر يمجّد الخلفاء ويربطهم برسول الله ﷺ، أحيانًا بعبارات تحمل غلوًا وتجاوزًا، كما في شعر الخليفة العزيز بالله الذي قال فيه:

أَنَا ابْنُ رَسُولِ اللهِ غَيْرُ مُدَافِعٍ تَنَقَّلْتُ فِي الأَنْوَارِ مِنْ قَبْلِ آدَم

لِي الشَّرَفُ الْعَالِي الَّذِي خَضَعَتْ لَهُ رِقَابُ بَنِي حَوَّاءَ مِنْ كُلِّ عَالَم[21]

---

[19] عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي، *يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر*، تحقيق مفيد محمد قميحة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ٤٩٨/٤.

[20] مهيار بن مرزويه الديلمي، *ديوان مهيار الديلمي* (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٥)، ١٣.

[21] محمد كامل حسين، *في أدب مصر الفاطمية* (لندن: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤)، ١٦٧.

وكما في شعر ظافر الحداد الذي وصف الخليفة بما يُقال في النبي ﷺ.

صَلَّى الإلهُ عَلَيْكَ يَا ابْنَ رَسُولِهِ وَهَدى لِطَاعِتِكَ الْوَرَى لِسَبِيلِهِ

فَبِكَ اسْتَقَرَّ الْحَقُّ وَاتَّضَحَ الْهُدَى وَأَبَانَ لِلثَّقَلَيْنِ وَجْهُ دَلِيلِهِ[22]

بعض الشعراء، مثل ابن حيوس، التزموا مدح الخلفاء لانتسابهم الشريف، دون تجاوز مقام النبي.

خَصَّ الإِلَهُ مُحَمَّدًا مِن بَيْنِكُمْ لا زَالَ مَحْرُوسًا بِأَكْرَمِ آلِ

وَبَرَاكُمْ مِن طِينَةٍ مِسْكِيَّةٍ لَمَّا بَرَا ذَا الْخَلْقِ مِن صَلْصَالِ[23]

لم يُفرد الشعراء الفاطميون قصائد خاصة لمدح النبي ﷺ، بل ضمنوا مدحه في سياق مديح الخلفاء الفاطميين أو رثائهم، وغلب على هذا المدح الطابع العقائدي الذي عكس تصوراتهم الشيعية، حيث أضفوا على الرسول صفات جديدة لم تكن شائعة من قبل.

ومن أبرز الظواهر التي أثّرت في المديح النبوي في هذا العصر، اتساع حركة التصوف، حيث رأى المتصوفة في النبي ﷺ محورًا أساسيًا في تصورهم الكوني، وربطوا بين النبوة والولاية، فاعتبروا أنفسهم ورثة حقيقيين للرسول، وابتكروا نظامًا هرمياً روحيًا تتدرج فيه المراتب من المريدين إلى الرسول ﷺ. وظهر هذا التصور بوضوح في شعرهم ومؤلفاتهم، كما نصّ عليه ابن عربي في قوله:

وَرِثْتُ مُحَمَّدًا فَوَرِثْتُ كُلًّا وَلَوْ غَيْرًا وَرِثْتُ وَرِثْتُ جُزْءًا[24]

في تأكيد على أن من يرث النبي يرث كل شيء، لا بعضه.

ساهمت الاحتفالات بالمولد النبوي في انتشار المديح النبوي وازدهاره في هذا العصر، لما كانت تتطلبه هذه المناسبات من قصائد تمجّد النبي ﷺ وتبرز مكانته العظيمة. وقد اعتاد الفاطميون إقامة موالد متعددة للنبي وآل بيته، مما حرّك مشاعر الشعراء وألهمهم بواجب المدح.

ظهر في هذا العصر فن المديح النبوي كفنّ مستقلّ، بعد أن كان في العصور السابقة نادرًا ومتفرقًا. وقد ازدهر هذا الفن خصوصًا في العصر الأيوبي، وامتد تأثيره إلى العصر المملوكي، حيث لم يكن للتغييرات السياسية أثرٌ فوري على الأدب، فاستمرت التقاليد القديمة إلى أن نضجت التجارب الجديدة.

وتجلّى هذا النضج في بدايات شعراء عارضوا قصائد قديمة في مدح النبي ﷺ، تهيّبًا من ابتداع أساليب جديدة، كما فعل ابن الساعاتي حين عارض قصيدة كعب بن زهير. وقد بدأ قصيدته بالغزل والوصف، ثم فخر بنفسه وردّ على حساده، ليصل إلى مديح

---

[22] ظافر بن القاسم بن منصور الجذامي أبو نصر الحداد، *ديوان ظافر الحداد*، تحقيق حسين نصار (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٩)، ٢٥٤.
[23] محمد بن سلطان ابن حيوس، *ديوان ابن حيوس*، تحقيق خليل مردم بك (دمشق: المطبعة الهاشمية، ١٩٥١)، ٥٠٢.
[24] محيي الدين ابن عربي، *ديوان الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي*، تحقيق محمد قجة (بيروت: دار الشرق العربي، ٢٠١٠)، ٢٤.

نبوي خالص يعبّر فيه عن حبه وتعظيمه للنبي ﷺ، منوهًا بأنه علة الوجود، ومبشَّر به في الكتب السماوية، وهادٍ من ظلمات الجهل إلى نور الإيمان.

ومن أبرز شعراء هذا العصر أيضًا الحسن بن صافي، المعروف بلقب "ملك النحاة"، الذي جمع بين تقاليد المديح القديمة والقيم الدينية الصافية، فصوّر النبي ﷺ في أبهى صورة خلقية وروحية، تُعلي من شأنه في الدنيا والآخرة.

في العصر الأندلسي

امتازت المدائح النبوية في الأندلس بطابع جمالي مميز، تأثر بالتقاليد الأدبية الأندلسية، سواء في الموسيقى أو الزجل أو الموشحات. فقد دخل المديح النبوي في أنماط تعبيرية جديدة تجمع بين الفصحى والعامية، والنظم والإنشاد، والقصائد والأهازيج، مما أضفى عليه حيوية فنية تُناسب الذوق الأندلسي المتنوع. كما ساهم في ذلك التداخل الثقافي مع التراث الأمازيغي والإيبيري، مما وسّع من الأفق الجمالي لهذا الفن.

وقد استُخدمت هذه المدائح في التعليم غير النظامي، مثل الكتاتيب والزوايا، وساهمت في ترسيخ حب النبي ﷺ لدى الأطفال والناشئة. كما امتزجت بالاحتفالات الدينية، لا سيما في "ليلة المولد"، ما جعلها عنصراً أساسياً في تشكيل الحس الديني الشعبي.

في العصر العثماني والعصر الحديث

في العصر العثماني، استمرت المدائح النبوية كجزء من الحياة الدينية الرسمية، واحتلت مكانة بارزة في الموالد السلطانية، والاحتفالات الرسمية التي كانت تُنظَّم في إسطنبول وغيرها. وقد تميزت مدائح هذه المرحلة باعتماد اللغة المزخرفة والموسيقى المصاحبة، وكانت تُلقى ضمن طقوس جماعية تتسم بالوقار والهيبة. كما برز فيها التأثير الصوفي جليًّا، حيث شاعت قصائد ابن الفارض، والجيلي، والبرعي وغيرهم.

أما في العصر الحديث، فقد استمرت المدائح النبوية في المجال الشعبي والديني، خاصة في المناسبات العامة، واحتفالات المولد النبوي، وأصبحت تُؤدى أيضًا عبر وسائل الإعلام الحديثة (مثل الإذاعة والتلفزيون)، بل ووُظّفت في المناهج التعليمية في بعض الدول الإسلامية. كما ظهر ما يمكن تسميته بـ"المديح المعاصر"، وهو الذي يجمع بين النص التراثي والأداء الفني الحديث، وقد أسهم في نقل هذا التراث إلى أجيال جديدة من المتلقين، عبر القنوات الرقمية والمرئية.

الخاتمة

يتبيّن من خلال هذا الاستعراض الشامل أن المدائح النبوية ليست نصوصًا أدبية جامدة أو محصورة في إطار تقليدي محدد، بل هي كائنات ثقافية حية تنمو وتتفاعل مع سياقاتها التاريخية والاجتماعية المختلفة، وتتكيّف مع تغير الأذواق الفنية والأدوات التعبيرية عبر العصور. ورغم هذه التحولات الشكلية، ظلت تحتفظ بثبات مقصدها الأساسي والدائم، وهو التعبير عن المحبة والتقدير للنبي محمد ﷺ، والتأكيد على مكانته الروحية والدينية في وجدان المسلمين.

إن المدائح النبوية تمثل بُعدًا مهمًا من أبعاد الوجدان الإسلامي والذاكرة الجماعية، إذ تعمل كمرآة تعكس الروحانية الإسلامية وتجارب الشعوب مع عقيدتها وهويتها عبر الزمان. فهي تؤرخ شعريًا لتجربة الالتزام الديني والحب الصادق للنبي ﷺ، كما تسهم

في ترسيخ القيم والمثل الإسلامية من خلال لغة تتسم بالجمال الفني والعمق الروحي. وعليه، يمكن اعتبار المدائح النبوية ليس فقط كفن شعري بحد ذاته، بل كوسيلة تواصل ثقافية تعزز الهوية الدينية والثقافية للمسلمين في مختلف الأزمان والمناطق.

وتؤكد هذه الدراسة أن المدائح النبوية تتجاوز كونها لونًا أدبيًا بسيطًا إلى كونها عنصرًا جوهريًا في تشكيل الهوية الثقافية والدينية للمجتمعات الإسلامية. من خلال ارتباطها الوثيق بالتراث الإسلامي، ساهمت المدائح في تعزيز القيم الدينية وترسيخ العقيدة الإسلامية، مما أسهم بدوره في توحيد الهوية الإسلامية بين مختلف الشعوب والأجيال، خاصة في فترات التحولات الاجتماعية والسياسية الكبرى.

وفي ظل التحديات الثقافية المعاصرة التي تواجه الهوية الإسلامية، يصبح من الضروري إعادة النظر في دور المدائح النبوية، ليس فقط من منطلق فني أو تراثي، بل كأداة فعالة في الحفاظ على التراث الروحي وتعزيز الوحدة الثقافية. لذلك توصي الدراسة بمزيد من الأبحاث المعمقة التي تستكشف تأثير المدائح النبوية في العصر الحديث، خصوصًا في ضوء تقنيات التواصل الرقمية ووسائل الإعلام الجديدة، ودورها في مواجهة تحديات العولمة والتغير الثقافي.

ختامًا، تبقى المدائح النبوية جسرًا حيًا بين الماضي والحاضر، بين الروحانيات العميقة والتراث الثقافي الغني، وهي مَعين لا ينضب من مصادر الإلهام والارتباط الروحي للمسلمين، يستحق الاهتمام والدراسة المستمرة.

المصادر والمراجع

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن ابي الكرم محمد الجزري. *الكامل في التاريخ*. تحقيق عمر عبدالسلام تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي, ١٩٩٧.

ابن حيوس، محمد بن سلطان. *ديوان ابن حيوس*. تحقيق خليل مردم بك. دمشق: المطبعة الهاشمية, ١٩٥١.

ابن عربي، محيي الدين. *ديوان الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي*. تحقيق محمد قجة. بيروت: دار الشرق العربي, ٢٠١٠.

ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن عمر. *البداية والنهاية*. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر للطباعة, ٢٠٠٠.

أبو السمط، مروان بن سليمان بن يحيى بن أبي حفصة. *شعر مروان بن أبي حفصة*. تحقيق حسين عطوان. القاهرة: دار المعارف, ٣. , د.ت.

الأصفهاني، العماد. *خريدة القصر وجريدة العصر*. تحقيق شكري فيصل. دمشق: المطبعة الهاشمية, ١٩٥٩.

الأعشى، ميمون بن قيس. *ديوان الأعشى الكبير*. تحقيق محمد حسين. القاهرة: مكتبة الآداب, ١٩٥٠.

الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور. *يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر*. تحقيق مفيد محمد قميحة. بيروت: دار الكتب العلمية, ١٩٨٣.

الحداد، ظافر بن القاسم بن منصور الجذامي أبو نصر. *ديوان ظافر الحداد*. تحقيق حسين نصار. القاهرة: مكتبة مصر, ١٩٦٩.

الديلمي، مهيار بن مرزويه. *ديوان مهيار الديلمي*. القاهرة: دار الكتب المصرية, ١٩٢٥.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد العاملي. *تاريخ الرسل والملوك وصلة تاريخ الطبري*. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف, ١٩٦٧.

المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران. *معجم الشعراء*. تحقيق ف. كرنكو. بيروت: دار الكتب العلمية, ١٩٨٢.

حسان بن ثابت. *ديوان حسان بن ثابت*. تحقيق عبد أ. مهنا. بيروت: دار الكتب العلمية, ١٩٩٤.

قيس بن عبد الله. *ديوان النابغة الجعدي*. تحقيق واضح الصمد. بيروت: دار صادر, ١٩٩٨.

كامل حسين، محمد. *في أدب مصر الفاطمية*. لندن: مؤسسة هنداوي, ٢٠١٤.

كعب بن زهير. *ديوان كعب بن زهير*. تحقيق علي فاعور. بيروت: المكتبة العلمية, ١٩٩٧.

محمد بن سعيد. *ديوان البوصيري*. تحقيق أحمد حسن بسج. بيروت: دار الكتب العلمية, ٢٠٠٥.

هَمَّامُ بْنُ غَالِبِ. *ديوان الفرزدق*. تحقيق علي فاعور. بيروت: دار الكتب العلمية, ١٩٨٧.

وهب بن زمعة. *ديوان أبي دهبل الجمحي*. تحقيق عبد العظيم عبد المحسن. النجف الأشرف: مطبعة القضاء, ١٩٧٢.

إعجاز القرآن عند مالك بن نبي قضايا ونماذج

عبد الوهاب بافلح*

المقدمة

يعتبر الإعجاز القرآني إحدى الصّفات اللّصيقة بالقرآن الكريم؛ لأنه كلام الله تعالى، والآية التي جاء بها محمّد صلى الله عليه وسلّم ليتحدّى بها العربَ ليثبت بذلك نبوّته وأنّه يتلقّى الوحيَ من السّماءِ. فتحدّى العربَ الأقحاح بالإتيان بمثله، فلم يستطيعوا فمنهم مَن أذعنَ وأسلم، ومنهم مَن استكبر وجحدَ. ولقد أدركَ مالك بن نبي في عصره (القرن العشرين) أنّ فِئة من المسلِمِين (ومنهم هو) لن يستطيعوا الوصولَ إلى فهم أن القرآن معجِزٌ مِن طريقِ البيانِ واللّغة؛ لافتقادهِم المعارف اللّغويّة فطرةً وتعلّما. فأوجد بحسبه طريقا آخرَ يدركُ مِن خلالِهِ قارئ القرآن اختلافه عن كلام البشر، ويقرّ بأنّ مصدره الله تعالى. ولكن في طريقِ الوصولِ إلى هذه النتيجة قد مرّ مالك بن نبي بمراحِل عويصةٍ جعلتهُ يشرّحُ المسألة معرفِيّا ليقدِّم توجيهاتٍ منهجِيّةً لكلّ طالبٍ مِن جيلِهِ يعاني ما يعانيهِ. فكيف عالج مالك قضيّة إعجاز القرآن، وما السّبيل الذي توصّلَ إليهِ؟ وهل يحقّق ذلك المطلب الذي يريده؟

كتاب الظّاهرة القرآنِيّة

في منتصف القرن العشرين ألّف ونشرَ مالك بن نبي باللّغة الفرنسِيّة كتابه "الظّاهرة القرآنية" الذي ألحق بعد ذلك بترجمة إلى اللغة العربية قام بها الأستاذ عبد الصّبور شاهين. وقد يكون مِن دواعي الكتابة في موضوع من صلب اللغة العربِيّة بغيرها استهداف فئةٍ نشأت على اللسان الفرنسي، فكان الأقرب مخاطبتها بما عهدتْهُ، أو أن تكون هناك أسباب أخرى ماديّة تخصّ الطّباعة ونشر الكتابِ، وقد نال الكتاب عناية الأستاذ محمد عبد الله درّاز فدبّجه بديباجة في نسخته الفرنسِيّة (1946م)، والأستاذ محمود محمّد شاكر في نسخته المترجمة.

وتقول زينب بوتشيش: يُعدّ كتاب الظاهرة القرآنية محاولة جريئة لإعادة صِياغة منهج إدراك الإعجاز القرآني في سِياق الحداثة، حيث ينتقل مالك بن نبي من التحليل البلاغي التقليدي إلى المنهج الظاهراتي المبني على التكرار المنهجي للظروف والنتائج[1].

الأهداف الرئيسية للكتاب

الكتاب حسب مؤلّفه يهدف بِهِ إلى إرصاء منهج تحليلي لدراسة الظاهرة القرآنية الذي يحقق حسب رأيه هدفين رئيسين هما:

أوّلاً: التّأمّل النّاضِج في الدِّين: يتيح للشباب المسلم فرصة التأمل الناضج في الدين، فانطلاقا من أن الإسلام اقتناع لا تقليد فقد تعترض المسلم أسئلة يعسر عليه الإجابة عنها وخاصة ما يتعلق بصلب العقيدة مثل موضوع إعجاز القرآن.

---

* د. - مركز البحث العلمي والتقني لتطوير اللغة العربية - وحدة ورقلة - a.baflah@crstdla.dz

[1] إعجاز النص القرآني في فكر مالك بن نبي - الظاهرة القرآنية، زينب بوتشيش، أمارات في اللغة والأدب والنقد، م2، ع1، 73-88.

ثانِيا: إصْلاح المنهج القديم: يقترح إصلاحا مناسبا للمنهج القديم في تفسير القرآن، كان المنهج القديم يقوم على الموازنة الأسلوبية بين آيات القرآن والنصوص الأدبية من شعر وسجع، فيعرف بذلك سمو القرآن عن كلام البشر، وهناك من يعرف هذا الفرق بالفطرة من أمثال الوليد بن المغيرة الذي ترك بصمته بارزة في التاريخ رغم جهره بكفره بكلماته التي نطق بها إذ استمع للقرآن فاستسلم لنظمه وبلاغته ونغمه الموسيقي ولكنه تراجع فقال :"والله إن قوله لحلاوة، وإن أصله لعذق، وإن فرعه لجناة، وما أنتم بقائلين من هذا شيئا إلا عرف أنه باطل، وإن أقرب القول فيه لأن تقولوا: ساحر جاء بقول يفرق بين المرء وأبيه، وبين المرء وأخيه، وبين المرء وزوجه، وبين المرء وعشيرته"[2]. أو حكاية إسلام عمر بن الخطاب فبالرغم من إصراره وعزمه على قتل النبي محمد صلى الله عليه وسلّم إلّا أنّه استسلم للقرآن بعد أن سمع أختَه فاطمة تتلو سورة "طه". وهذا الذي يؤكِّده أكثر الباحثين فإن الدراسات البلاغية أدت مهمة محورية في فهم النص القرآني، وأثرها في نشأة التفاسير البلاغية غير مدفون، ولكنها أصبحت غير كافية للقارئ المعاصِرِ[3].

ولكن بعد مرور مدة من الزمن فقد المسلمون هذه الفطرة واستبدلوها بالقواعد العلمية التي تؤدي نفس الغرض فهذا الجاحظ يبدع في تأليف كتابه "نظم القرآن" الذي لم يصلنا ومن بعده عبد القاهر الجرجاني في كتابه "دلائل الإعجاز" وغيرهما من العلماء.

وفي هذه العصر الذي نفتقد فيه لكلتا الوسيلتين لم يبق لنا إلا سلوك منهج جديد يحقق لنا ما قد حققه للسابقين من قبلنا.

الأسباب التاريخية لتبني المنهج الجديد

إن الضلوع في تحقيق ذينك الهدفين كان استجابة لظروف وعوامل ارتبط بعضها بالتطور الثقافي الذي حدث في العالم الإسلامي وبعضها الآخر يتصل بتطور نظرة مالك لمشكلة الإعجاز، وقدّم لذلك صنفين من الأسباب، وهي العائدة إلى المنهج، وتمس مباشرة نظرة مالك للإعجاز، نتناولها في حينِها. والأسباب التاريخية يمكن تلخيصها فيما يأتي:

تأثير الاستشراق على الفكر الإسلامي

لقد أوغل عدد من الأوروبيين في دراسة الإسلام فلم يكتفوا فقط بتراثه العلمي وإنما طالوا حتى القواعد الأساسيةَ لهذا الدين القرآن الكريم وشخص النبي محمد صلى الله عليه وسلّم عرف هؤلاء تاريخيا باسم المستشرقين وكانوا على صنفين:

الصنف الأول

قام هؤلاء المستشرقون بهجوم عنيف على التراث الإسلامي فعكفوا على تقويض دعائمه ووصف العلماء المسلمين بالجهل والاكتفاء بالاعتراف لهم بنقل الثقافتين الإغريقية والرومانية من غير إضافة ولا تطوير جاحدين بذلك الاكتشافات العلمية التي أتى بها المسلمون والمناهج التي سنوها وأنها هي التي دعمت قواعد النهضة الصناعية بأوروبا.

---

[2] الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي، ص29.
[3] جدلية الدّرس البلاغي والإعجاز القرآني (من خلال جهود العلماء القدامى)، القايدي محمد، مجلة الشهاب، م9، ع3، 93-118.

ولم يكتفِ هؤلاء بتعديهم على التراث العلمي بل تجاوزوه إلى العبث بالقرآن والوحي فنفوا ألوهيته وإلى الرسول صلى الله عليه وسلم ينزلونه من مقام النبوة وينفون عنه الإنجازات العظيمة التي قام بها، ومن رواد هذا الصنف الأب لامانس والمستشرق الانجليزي مرجليوث[4].

الصنف الثاني

هم صنف اعترفوا بفضل الإسلام في بعث الحركة العلمية والاكتشافات الجغرافية وغير ذلك من الانجازات العظيمة، من أمثاله رينهارت دوزي.

لم يتلق هؤلاء المستشرقون ردا عنيفا كما حدث لأمثالهم من الصنف الأول فهم جنحوا إلى المدح لا إلى الذم، ولكن كان لهم أثر كبير في توجيه الحياة الثقافية للمجتمع الإسلامي، فقد تعرض إنتاجهم لتوجيه ثقافي إبان الحقبة الاستعمارية فيما يصفه مالك "بالصراع الفكري" فقد مارست أعمالهم مفعول المخدر الذي أغرى المجتمع الإسلامي للخلود إلى النوم وذلك بعد سرد إنجازات آبائه العظيمة وماضيه الناصع عليه.

ويعلِّق قويدر قيطون على هذا بقولِهِ: "استطاع مالك بن نبي أن يحوّل الصِّراع الفكري مع الاستشراق إلى فرصة منهجية لإعادة بناء فهم الإعجاز القرآني بعيد عن ردود الفعل العاطفِيّة"[5]. وهذا النضج المنهجي عند مالك ليس مستغربا، فهو يسري في جلّ مؤلّفاته التي كتبها، وقد ظهر مِن أوّلها (كتاب شروط النهضة)، فليس يعتبر آراء المستشرقين هجوما قادِحا بقدر ما يعتبرها نقاط ينبغي الوقوف عليها لتصحيح المفاهيم وتصويبها، وكذلك الأمر للمسلمين، فما أخطاؤهم ولا هفواتهم ولا انهزاماتهم إلّا محطّات للتقويم والمضيّ قبلا.

موضوع كتاب الظاهرة القرآنية

الموضوع الأساسي للكتاب كما هو ظاهِرٌ دراسة القرآن الكريم، وقد أبرزهُ وصفا لمصطلح علمي هو الظّاهرة التي عرّفها مالك بقولِهِ: "الحدث الذي يتكرر في الظروف نفسها، مع النتائج نفسها"[6]. ويعني بذلك ارتباط الرسالات السماويّة ببعضها فقد قدّم مقارنة بين المعجزات الأنبياء ومعجزة القرآن الكريم، وحاول أن يرسم صورة نفسِيّة للنبي أرمياء اعتمادا على نصوص العهد القديم، ويحقّق بذلك مطابقة بينه وبين حال النبي صلى الله عليه وسلم. فما الأسس التي يعتمِد عليها مالك في مقاربته؟، وما أركان ومعالِم التّحليل النّفسي؟ الذي قد أقرّ به مالِك عِوَضا عن المقاربة اللغوية البيانِيّة التي أكّد عجزهُ عن إدراكِها فطريّا وعقلِيّا، فهو لا يقبَلُ أن يبقى دون إجابة عن الأسئلة التي تلاحقه بخصوصِ مصدرٍ رئيسٍ مِن مصادره دينهِ، وهو القرآن الكريمُ.

---

[4] قام هذا المستشرق بوضع فرض يقضي بالتشكيك في الشعر الجاهلي. وبأنه شعر موضوع بعد الإسلام فأدى به هذا إلى المس بقداسة القرآن، ونفي تواتره الصحيح ومن ثم إعجازه. وبعد سنة أصدر د.طه حسين كتابه المشهور "الشعر الجاهلي". يعضد فيه فرض أستاذه. لكنه لاقى ردا عنيفا من الأدباء المعاصرين له كمصطفى صادق الرافعي في كتابه "تحت راية القرآن".

[5] الإعجاز النفسي في الخطاب القرآني: دراسة استقرائية تحليلية، قيطون قويدر، إشراف: عزيز لعكايشي، أطروحة دكتوراه العلوم في الأدب الحديث المعاصر، كلية الادب واللغات، جامعة قسنطينة1، 2015.

[6] الظاهرة القرآنية، ص64.

الأبعاد المعرفية للظاهرة القرآنية

قام في فصل آخر بتوضيح أوسعَ لمفهوم الظاهرة القرآنية عنده بقولِهِ: "يجب أن نطبق هذه القاعدة على تفسير مادة القرآن كلّها، وتفسير فكرته المتّصلة، كما نفسّر بها أيضا أعراضَ الظّاهرة وطوارئها عند النّبيّ"[7]. وهذا يؤكِّد نزعته العلميّة ونظرته لتجزئي ما يقوم بدراسته ليقدّم صورةً متكامِلة عنها.

إنّ ما كان يعالجه مالك تحت عنوان إعجاز القرآن اصطلح عليه تراثِيّا بدلائل النّبوّة. وقد كان موفّقا في الرّبطِ بين إعجاز القرآن وعلاقته بصدق النّبِيّ، فما الإعجاز إلّا دليلٌ مِن أدلّة نبوّة محمّد صلى الله عليه وسلم. ونبّه إلى ذلِكَ محمود شاكر في تقديمِهِ ليميّز العمل الذي قدّمه بين المعارف التّراثِيّة التي تعالج الموضوع نفسَهُ. وفيما سيأتي سنقدّم عرضا لبعض القضايا الأخرى التي عالج بها المؤلّف ما سمّاه مجملا بالظّاهر القرآنية، نظرًا إلى أنّ بعض الفصول تحتاج إلى وقفة لتبيينِ محوريّتها في هذا التّحليل الذي قدّمه.

اقتناع الرّسول وعلاقته بالقرآن

عالج مالك بن نبي مسألة الرّسول باعتبارها لصيقة جدّا بالقرآن وبإعجازه. فعلاقة محمّد صلى الله عليه وسلّم بالقرآنِ مدخل ينبغي الوقوف عليهِ لإدراك حقيقة القرآن. كما أنّ غيرهُ (ويقصد بهم المستشرقين) قد افترضوا فرضا مدعاهُ "أنّ النّبِيّ شخصٌ مزدوَجٌ مزوّد بذاتين تسأل إحداهما الأخرى، وتتأثّر بانكشافاتها"[8].

تصحيح المفهوم: وحدة الذات المحمدية

قام هو بافتراضٍ آخر يراهُ هو الأقربُ، ويؤكِّدهُ شهادة النّبيّ نفسِهِ، "فقد وضعها خارجَ كيانه الشّخصِيّ"[9]؛ أي إنّ محمّدا لا يتحكّمُ في الوحي الذي ينزل عليه، ولا سيطرة له على الحالة التي يكون عليها حين التّلقّي ولا بعدهُ. وهذا عين الصّوابِ الذي تؤكّده حوادِث السّيرة وكذا أقوال النّبِيّ صلى الله عليه وسلم نفسِهِ.

مرحلة العزلة: الإعداد النفسي للنبوة

ومن هذه الحوادِث العزلة، ويعتبرها مرحلة رئيسية من الوجهة النفسية بالنسبة لتاريخ الدعوة المستقبلة[10]. فقد أعطت ملامِحَ ظاهِرة على شخص محمّد صلى الله عليه وسلّم، وشكّلت لديْهِ قسمات جعلته مستعدّا لتلقِّي الدّعوة ومعايشة السّاعات الطِّوالِ برفقة القرآن والقِيام.

ويكرّر مالك غايتهُ مِن إيرادِ حوادث السّيرة وما تعلّق بحياة محمّد صلى الله عليه وسلّم برغبته في الحصول على صورة نفسِيّة عنه، ولا تهمّه الدّقائق التّاريخِيّة على كثرتِها[11]. فيعودُ إلى غرضه الأساسِي أو المقاربة التي اتّخذا بدِيلا ليدرِكَ بها تفرّد القرآن وإعجازهُ.

---

[7] الظاهرة القرآنية، ص124.
[8] الظاهرة القرآنية، ص99.
[9] الظاهرة القرآنية، ص100.
[10] الظاهرة القرآنية، ص119.
[11] الظاهرة القرآنية، ص109.

الدليل والقِياس

ويعتبر مدخل اقتناع النّبي صلى الله عليه وسلم مدخلا حقيقا بالْمعالجة والتّأمّل. فالنّبي محمّد صلى الله عليه وسلّم يعتبر أوّل شاهد على ظاهرة الوحي، ودراسة حالتهِ من خلالِ انفعالاته النّفسِيّة والإدراكِيّة ستكون معيارا ومِقْياسا لأيّ إنسانٍ يتلقّى الوحيَ، أو يكون متلقِيّا له بواسطة غير الملكِ جبريلَ. فما علاقة اقتناع النّبِيّ بالقرآن؟ وما الجديد الذي ستقدّمهُ دراسة حالة النّبيّ صلّى الله عليه وسلم حين تلقّى القرآن؟

نظرة مالك للإعجاز القرآني: من البيان إلى التحليل النفسي

اتّباعا لنهج سابقيه حدد مالك مفهوم الإعجاز لغة واصطلاحا، ولكنه أضاف بعدا ثالثا دعاه بالبعد التاريخي، أي معنى الإعجاز في التاريخ باعتبارها تنتقل من دين لآخر.

التّعريفات التقليدية والتطور المنهجي

"أهل اللغة يقولون الإعجاز هو الإيقاع في العجز وأهل الاصطلاح يرون أن الإعجاز هو الحجة التي يقدمها القرآن إلى خصومه من المشركين ليعجزهم بها"[12].

والقرآن الكريم يحوي أكثر من آية ترفع التحدي أمام المشركين من بينها:

قوله تعالى:" أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَٱدْعُواْ مَنِ ٱسْتَطَعْتُمْ من دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لاَّ إِلَـٰهَ إِلاَّ هُوَ فَهَلْ أَنتُمْ مُّسْلِمُونَ" [سورة هود: 11-14].

وقوله تعالى:"وَإِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ ممَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ من مِّثْلِهِ وَٱدْعُواْ شُهَدَآءَكُم من دُونِ ٱللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ" [سورة البقرة: 22-24].

الإعجاز عبر العصور: من الفطرة إلى العلم

فهذه الآيات لم تسق لتنشئة الحجة وإنما جاءت إعلانا لها وعن وجودها في سائر القرآن. وهنا يطرح مالك سؤالا كم بلغ تأثير هذه الآيات في وسطنا المعاصر؟

لقد رأينا سابقا كيف أن الإعجاز وصل إلى قلوب الجاهليين حين نزوله عليهم فقد سحرهم بيانه وملكهم أسلوبه وألفاظه، هذا طبعا لفطرتهم ولسليقتهم التي يتمتعون بها، ورأينا كذلك كيف استطاع العلماء من بعدهم من اكتشاف الإعجاز في القرءان بالقواعد العلمية التي اكتشفوها.

الاستعارة والدقة البيانية

ومن كتاب دلائل الإعجاز للجرجاني نستقي هذا المقال حين يعلق على قوله تعالى:"قَالَ رَب إِنِّي وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِني وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْباً" [سورة مريم: 4]. "إن في الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته. ومن دقيق

---

[12] الظاهرة القرآنية، ص60.

ذلك وخفيه، أنك ترى الناس إذا ذكروا قوله تعالى:" وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْباً "لم يزيدوا فيه على ذكر الاستعارة، ولم ينسبوا الشرف إلا إليها، ولم يروا للمزية موجبا سواها. هكذا ترى الأمر في ظاهر كلامهم، وليس الأمر على ذلك..."[13].

يقول مالك: إنّه ليسَ بحاجة إلى تكملة النص معلنا عن عجزه في إدراك الإعجاز من طريق التذوق العلمي بعد أن عجز من طريق الفطرة والسليقة.

الضّرورة الملحة للمنهج الجديد

هنا يجد المسلم نفسه فاقد الحيلة والوسيلة أمام قضية هي من صلب إيمانه وعقيدته في زمن اختلطت فيه العقائد وتعددت ولم يعد يأمن المسلم على نفسه بين الغداة والعشِيّ، فكيف السبيل وأين الحلّ؟

إنّ الإجابة على هذا السؤال رغم تعقده مفتاحه يقول مالك موجود في قوله تعالى:" قُلْ مَا كُنتُ بِدْعاً مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلاَ بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَآ أَنَاْ إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ" [سورة الأحقاف: 9].

هذه الآية الكريمة تحمل في طياتها ما معناه أن الشيء إن تكرر فهو دليل على صحته، فمجيء محمد صلى الله عليه وسلم في نهاية سلسة من الأنبياء والرسل من قبله والكل يدعو لنفس العقيدة ويهدي إلى الطريق السوي دليل على صحة رسالته ونبوته. فهو- محمد صلى الله عليه وسلم- ظاهرة بالتحديد العلمي للظاهرة "الحدث الذي يتكرر في الظروف نفسها. مع النتائج نفسها"[14].

التَّصوُّر الجديد للإعجاز

كذلك قامت بربط واضح بين الرسل والرسالات خلال العصور. من هنا نستخلص أمرين:

- يصِحُّ دراسة الرسالة المحمدية على ضوء الرسالات التي سبقتها من قبل.
- كما يصح أيضا أن ندرس الرسالات السابقة على ضوء رسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

على ضوء هذه الآية حاول مالك صياغة نظرة جديدة للإعجاز فاستنتج ما مفاده:

- الإعجاز بالنسبة إلى الرسول الحجة التي يقدمها لخصومه ليعجزهم بها وهذا الحدّ له شروط فلابد أن يكون الإعجاز في مستوى إدراك المتحدين وإلا أنكروه لجهلهم به.
- الإعجاز بالنسبة إلى الدين وسيلة من وسائل تبليغه.
- الإعجاز يحد بمدة زمنية على حسب الحاجة إليه إذا كانت الرسالة قومية أم عالمية.

مثال توضيحي: معجِزات موسى عليه السّلام:

ويمكن أن نسقط هذه الحدود على مثال من المعجزات فنرى سيدنا موسى عليه السّلام قد أيَّدَهُ الله تعالى بمعجزة اليد والعَصَا. فهما كما يبدو لنا من المحسوسات التي يعاينها الناس بحسهم دون استعمال وإجهاد للعقل فيدركوا سموها عن فعل الإنسان العادي وليست كذلك من مستوى العلوم الأخرى التي يختص بها الكهنوت والعلماء من علم التنجيم والرياضيات والهندسة،

---

[13] دلائل الإعجاز، ص100.
[14] الظاهرة القرآنية، ص64.

أين برعت الحضارة الفرعونية فبنت تلك الأهرامات العجيبة وضمنتها نظريات رياضية وميكانيكية عجيبة، ولكن من مستوى السحر في متناول الجميع وقد ذاع صيته وعرفه كل الناس.

إنّ اليد والعصا لا تمتان بصلة إلى تعاليم الدين الذي جاء به موسى فلا هما يقدمان تشريعا أو يحرمان محرما، فهما من توابع الدين لا من جوهره فقد صبغت بهما صفة الوسيلة أي هما من وسائل تبليغ الدين.

ونرى أنّ مفعول تلك المعجزتين لا يمكن أن يتعَدَّى زمن الذين شاهدوهما أو الذين بلغتهم رواية صحيحة فلذا نجدها محددة بزمن معين لطبيعة الرسالة التي جاء بها موسى عليه السّلام.

تفرّد معجزة القرآن

وإذا عرجنا إلى القرآن الكريم وجدناه يتطابق والخصائص النفسية للقوم الذي نزل عليهم. فقد جاء يتحدّاهم في لغتهم التي كانوا يفتخرون بها واللغة عند العرب كما نعرف يتقنها الصّبِيّ كما يتقنها العجوز والكهل والرجل والمرأة فالقرآن كان في مستوى إدراك الجميع.

ونلاحظ ملاحظة في معجزة القرآن، فهو مِن جوهر الدين لا من توابعِهِ، كما كانت اليد والعصا في دين موسى عليه السّلام. وهو مع ذلك من وسائل تبليغ الإسلام.

القرآن جاء في نهاية سلسلة الكتب السماوية المنزلة موافقا آخر دين سماوي، وآخر نبيء، فاستلزم ذلك أن يفوت إعجازُهُ زمانَهُ. فقد أدرك العربي في الجاهلية إعجازه بالفطرة التي يمتلكها والعالم من بعده بالقواعد العلمية التي أرساها من أمثال الجاحظ وغيره. ولكن المسلم اليوم فقد فطرة العربي وإمكانات عالم اللغة في العصر العباسي. ولكن القرآن بالمقابل لم يفقد جانب الإعجاز فيه فهو من جوهره لا من توابعه، فالمسلم مضطر إلى أن يتناوله بصورة أخرى وبوسائل أخرى، فيتناول الآية من جهة تركيبها النفسي الموضوعي لا من ناحية العبارة ولكن يتبع طرقا للتحليل الباطن. وهو ما عبّر عنهُ محمّد عبد الله دراز بالأساس العقلاني للإيمان.

نموذج من التحليل الذي طبقه مالك بن نبي

قال تعالى: "هُوَ ٱلَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِي ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُواْ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ" [سورة يونس: 21].

تحليل التحول النفسي في الآية

قال مالك: "نلاحظ من الوجهة النفسية أن الانتقال من (كم) إلى (هم) الفاعل المتتابع في الآية لا يحدث انتقالا ما في طبيعة الصورة. فنحن نلحظ فيها أن الأفعال ترسم المشهد نفسه الذي يتتابع على اللوحة نفسها على حين يتغير الفاعل، كما هو واضح. فالانتقال إذن جزئي، ولكن هل يمكن من أجل هذا أن يحمل ذلك الانتقال الجزئي على مجرد تداعي المعاني الذي يجري في ذات محمد اللاشعورية؟"[15].

---

[15] الظاهرة القرآنية، ص166.

الالتفات: من الظّاهِرِ النّحويّ إلى العُمقِ النّفْسِيّ

فنلاحظ كيف يصول مالك في مشكل هذه الآية التي قلبت الفاعل من (كم) إلى (هم). وقد سمَّى العلماء مِن قبلُ هذه المشكلة ب(الالتفات). ولكن هم قد توقَّفوا على المستوى الأدبي والنَّحوي فقط. فأراد مالك أن يعرف الخلفية النفسية لمثل هذا العدول.

الخاتمة

في نهاية هذه الرحلة العلمية لا يسعنا إلا أن نقول: إنّ مالك بن نبي أراد تعديل منهج قديم سار عليه العلماء من قبله استجابة لظروف فرضت نفسها على واقع المثقفين المسلمين، خاصة المقيمين في بلاد غير مسلمة، أو حتّى الذين هم في بلاد مسلمة، لكن التّعليم الذي تلقّوهُ لم يسمَحْ لهمْ بِامتلاك أدواتٍ بها يمكنهم تحسُّسُ حسن بيان القرآن وترتيبه.

النّقاط الأساسيّة للاستخْلاصِ

ويمكن هنا استخلاص النقاط التالية:

-**البعد النّفسي الجديد**: أضفى مالك على مشكلة الإعجاز مسحة جديدةً. بأن أضاف البعد النفسي في الخطاب القرآني استنادا إلى علم النفس الحديث فقد خطا خطوة نحو الاستغلال الأمثل لعلوم غير المسلمين.

- **المقاربة المقارنة بين الأنبياء**: باستعمال مالك للموازنة بين النبيين محمد صلى الله عليه وسلم والنّبِيّ أرمياء قد استعمل وسيلة لإثبات أن الأنبياء يخرجون من مشكاة واحدة.

- **الاعتراف بالمحدِّدات الثّقافِيّة**: أقرَّ مالك بأنَّنا لا نملك إمكانات عالم اللغة في العصر العباسي فلذلك لا يمكننا معرفة الإعجاز من جهة العبارة والأسلوب وهذا إن صدق عليه وعلى من درس في الغرب فليس لازما أن يصدق على غيره من المسلمين لكن لكل فن برع وأجاد فيه فهذا الرافعي يتكلم عن بلاغة القرآن وإعجازه وغيره.

- **الأهميّة المنهجِيّة والفِكرِيّة**: شكّل طرح مالك في كتابه "الظاهرة القرآنية" إشكالا معرفِيّا في تصنيفه بين العلوم، فهل هو في حقل العلوم الدينية، الذي هو موضوعه الأساس؟ أم في حقل العلوم الاجتماعية والنفسِيّة التي وظّف مصطلحاتها، أم إلى العلوم البحتة التي قاربَ بها موضوعهُ وفقا لخطواته المنهجِيّة التي اتّبعها.

هذا التساؤل ذاته يعكِس أهمية مشروع مالك بن نبي الذي سَعَى إلى بناء جسور بين العلوم المختلفة لخدمة القضايا الدينية الأساسية. وهو ما يؤكِّده الدِّراسات المعاصِرة التي تنادِي بالمنهج القرآني وأثره في الإرشاد النّفسِي والتّربويّ، مؤمنة بأنّ هناك منهجا قرآنِيّا للنهوض بالنفسِ عبر بنائِها البناء الصّحيح وجعلها نفسيّة سويّة قادرة على مواجهة الحياةِ.

ختاما ندعو المولى عز وجل أن يتقبل منا هذا العمل وأن يجعله في ميزان الحسنات ونرجو أنه قد أضاء صفحة من الماضي ربما قد اكتنفها النسيان ولله الحمد والمنة من قبل ومن بعد والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، ط 2(2004م/1425هـ) دار الفكر دمشق سورية.

حسن موسى محمد العقبي، مالك بن نبي وموقفه من القضايا الفكرية المعاصرة. رسالة ماجستير قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة الجامعة الإسلامية بغزة، (1426هـ/2005م).

إعجاز النص القرآني في فكر مالك بن نبي - الظاهرة القرآنية، زينب بوتشيش، أمارات في اللغة والأدب والنقد، م2، ع1، 2018، 73-88.

مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، إعادة 2004-1425 دار الفكر دمشق سوريا.

جدلية الدّرس البلاغي والإعجاز القرآني (من خلال جهود العلماء القدامى)، القايدي محمد، مجلة الشهاب، م9، ع3، 2023، 93-118.

مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر دمشق سوريا، الإعادة الخامسة (2005م/1426ه).

عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ت: محمود محمد شاكر ط: مطبعة المدني، القاهرة.

الإعجاز النفسي في الخطاب القرآني: دراسة استقرائية تحليلية، قيطون قويدر، إشراف: عزيز لعكايشي، أطروحة دكتوراه العلوم في الأدب الحديث المعاصر، كلية الادب واللغات، جامعة قسنطينة1، 2015.

ضوابط لغة الإفتاء المعاصر

عبد المالك رسلان *

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

تتسم شريعتنا الإسلامية بالمرونة، فهي صالحة لكل زمان ومكان، ونتيجة للتطور المتسارع الذي شمل جميع نواحي الحياة كان من الواجب تجديد الخطاب الديني، وخاصة في مجال الإفتاء، لأنه المجال الذي يلتقي فيه العالم مع العامي. قال الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى: (العامي يجب عليه الاستفتاء واتباع العلماء)[1]، وأضاف: (إن الإجماع منعقد على أن العامي مكلَّف بالأحكام، وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال، لأنه يؤدي إلى أن ينقطع الحرث والنسل، وتتعطل الحرف والصنائع، ويؤدي إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجملتهم بطلب العلم، وذلك يرد العلماء إلى طلب المعايش، ويؤدي إلى اندراس العلم، بل إلى إهلاك العلماء وخراب العالم، وإذا استحال هذا لم يبق إلا سؤال العلماء)[2]، فإذا لم يجد المكلف من يفتيه في واقعته، أو لم يفهم المستفتي ما طُلب منه، فكيف سيطبق الأحكام الشرعية. لذلك تعد اللغة أداة أساسية في عملية الإفتاء، وعليها يتوقف فهم المستفتي للدليل الشرعي وتطبيقه على واقعه. ومن هنا نشأت أهمية بحثنا: (ضوابط لغة الإفتاء المعاصر) لضمان وضوح الفتوى ودقتها وقبولها لدى المسلمين.

تكمن أهمية ضبط لغة الإفتاء في الواقع المعاصر من خلال النقاط التالية:

1- اللغة الواضحة والدقيقة للفتوى، توصل المستفتي بالدليل الشرعي، وتمنع اللبس والغموض، فعليها تُبنى الأحكام الشرعية.

2- اللغة البعيدة عن المجاز والإيجاز المخل تقلل من احتمالية سوء الفهم أو التفسير الخاطىء للفتوى وللدليل الشرعي.

3- اختيار المفردات والتراكيب والأساليب المناسبة لحال المستفتي يساعد في وصول الفتوى وتأثيرها الإيجابي.

معالجة القصور الموجود في صياغة الفتاوى المعاصرة الناتج عن إغفال ضوابط لغة الإفتاء المعاصر، والاستدلال على ذلك بأمثلة.

1- هل ما كُتِبَ في بحث الاجتهاد في كتب أصول الفقه تطرق لضوابط الإفتاء؟

2- هل الكتب الحديثة التي أُلِّفت في الإفتاء وأصوله وضوابطه تعرضت لضوابط لغة الإفتاء المعاصر؟

3- هل الكتب والمراجع كافية في هذا الموضوع؟

أُلِّفت كتب وأبحاث و مقالات في الفتوى بشكل مستقل عمَّا كتب في بحث الاجتهاد في كتب أصول الفقه، ككتاب أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح رحمه الله تعالى، وكتاب آداب الفتوى والمفتي والمستفتي للإمام النووي رحمه الله تعالى، وكتاب

---

* Dr. öğretim üyesi, Dicle Üniversitesi. İlahiyat fakültesi. Arap Dili ve Balagati, mail: malek45.1981@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-2780-1954

[1] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، *المستصفى من علم الأصول*، تحقيق: إبراهيم محمد رمضان (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، د.ت)، 2/ 625.

[2] الغزالي، المستصفى من علم الأصول، 2/625- 626.

الفتوى نشأتها وتطورها- أصولها وتطبيقاتها للدكتور حسين محمد الملاح، وكتاب أصول الإفتاء وآدابه للدكتور محمد تقي العثماني، وضوابط الفتوى وأخلاقياتها في إطار المؤسسات للدكتور عبد الستار أبو غدة، وغيرها من الكتب والأبحاث. إلا أن هذه الكتب مع علو فضلها وشأنها لم تتطرق لمسألة ضوابط لغة الإفتاء بشكل مستقل إلا من خلال جمل متفرقة ضمن طياتها، ومن هنا نشأت مشكلة البحث في قلة المصادر والمراجع.

اتبعت في كتابة هذا البحث المنهج الاستقرائي الاستنتاجي.

1. تعريف الضوابط واللغة والإفتاء المعاصر

1.1. تعريف الضوابط

الضوابط جمع كلمة ضابط، والضابط اسم فاعل من ضَبَطَ. والضَّبط: لزوم شيء لا يفارقه في كل شيء، وضبط الشيء حفظه بالحزم، والضابط عند العلماء: هو حكم كليّ ينطبق على جزئياته[3]، فالضوابط هي القواعد التي يجب الالتزام بها.

1.2. تعريف اللُّغة

اللُّغة: هي أصوات يعبِّر بها كل قوم عن أغراضهم، ويقال: سمعت لُغاتهم، أي: اختلاف كلامهم[4]. ونقصد بلغة الإفتاء: الأسلوب اللغوي والمفردات المستخدمة وطريقة التعبير وبناء الجملة في صياغة الفتوى.

1.3. تعريف الإفتاء المعاصر

الإفتاء المعاصر : هو لفظ مركب تركيباً إضافياً من كلمتين: الأولى: الإفتاء، والثانية: المعاصر. ولبيان معنى هذا المركب الإضافي لابد من تعريف كل من المضاف وهو الإفتاء، والمضاف إليه وهو المعاصر، لأن تعريف المركب يتوقف على تعريف مفرداته ثم نعرّف ما تركب منهما.

الإفتاء: من أفتى في المسألة، أي: أبان الحكم فيها، والفُتيا والفَتوى: الجواب عمّا يشكل من الأحكام والمسائل، وهو اسم مصدر بمعنى الإفتاء، وهو: الإجابة عن السؤال، واستفتاه: سأله رأيه في المسألة سواء كانت شرعية أو غيرها، وهذا السائل يُسمى المستفتي، والمسؤول الذي يجيب: هو المفتي، وقيامه بالجواب هو الإفتاء، وما يجيب به هو الفتوى. فالإفتاء يتضمن وجود المستفتي والمفتي والإفتاء نفسه والفتوى. والفتوى في الاصطلاح: هي الإخبار بحكم الله تعالى عن الوقائع بدليل شرعي لمن سأل عنه. فالمعنى الاصطلاحي للإفتاء هو المعنى اللغوي لهذه الكلمة وما تتضمنه من وجود مستفتٍ ومفتٍ وإفتاء وفتوى، ولكن بقيد واحد هو أن المسألة التي وقع السؤال عن حكمها تعتبر من المسائل الشرعية، وأن حكمها المراد معرفته هو حكم شرعي[5].

والمعاصر: من العصر وهو الزمن، وعاصر فلاناً عاش معه في عصر وزمن واحد[6]، فالمعاصر : هو الذي يعيش في الزمن الحالي والعصر الراهن، أي: في عصرنا الحاضر. وبذلك يكون الإفتاء المعاصر: هو عملية إصدار الأحكام الشرعية المتعلقة بمسائل جديدة حدثت في عصرنا الحديث لم تكن موجودة من قبل.

---

[3] انظر: محمد بن مُكَرَّم بن علي ابن منظور، *لسان العرب*، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، " ضبط" 2549/4. وأحمد حسن الزيات وآخرون، *المعجم الوسيط* (استانبول: دار الدعوة، 1989م)، "ضبطه " 1/ 533.

[4] انظر: محمد بن أبو بكر الرازي، *مختار الصحاح*، ضبط: خليل توفيق موسى (حمص: دار الإرشاد للنشر: 2003م)، " لغا" . ص: 440. وعلي بن محمد بن علي الجرجاني، *التعريفات*، تحقيق: إبارهيم الأبياري (مصر: دار الريان للتراث، د.ت)، ص: 247. والزيات وآخرون، " لغا"، 831/2.

[5] انظر: محمد تقي العثماني، *أصول الإفتاء وآدابه* (دمشق: دار القلم،2014م)، ص: 9- 10. وحسين محمد الملاح، *الفتوى نشأتها وتطورها- أصولها وتطبيقاتها* (بيروت: المكتبة العصرية، 2001م)، 1/ 396- 398.

[6] انظر: الزيات وآخرون، "عصر "، 2/ 604-605.

فيكون معنى (ضوابط لغة الإفتاء المعاصر): القواعد اللغوية التي تضبط وتوجه صياغة الفتوى في عصرنا الراهن، بهدف جعل الفتاوى الشرعية مفهومة ودقيقة وواضحة للمستفتي، فيضمن المفتي بذلك وصول الحكم الشرعي بشكل صحيح للناس.

2. ضوابط لغة الإفتاء المعاصر المراعية لعلم المعاني

2.1. مفهوم علم المعاني

علم المعاني: الإفتاء المعاصر : هو لفظ مركب تركيباً إضافياً من كلمتين: الأولى: الإفتاء، والثانية: المعاصر. ولبيان معنى هذا المركب الإضافي لابد من تعريف كل من المضاف وهو الإفتاء، والمضاف إليه وهو المعاصر، لأن تعريف المركب يتوقف على تعريف مفرداته ثم نعرّف ما تركب منهما.

الإفتاء: من أفتى في المسألة، أي: أبان الحكم فيها، والفُتيا والفَتوى: الجواب عمّا يشكل من الأحكام والمسائل، وهو اسم مصدر بمعنى الإفتاء، وهو: الإجابة عن السؤال، واستفتاه: سأله رأيه في المسألة سواء كانت شرعية أو غيرها، وهذا السائل يُسمى المستفتي، والمسؤول الذي يجيب: هو المفتي، وقيامه بالجواب هو الإفتاء، وما يجيب به هو الفتوى. فالإفتاء يتضمن وجود المستفتي والمفتي والإفتاء نفسه والفتوى. والفتوى في الاصطلاح: هي الإخبار بحكم الله تعالى عن الوقائع بدليل شرعي لمن سأل عنه. فالمعنى الاصطلاحي للإفتاء هو المعنى اللغوي لهذه الكلمة وما تتضمنه من وجود مستفتٍ ومفتٍ وإفتاء وفتوى، ولكن بقيد واحد هو أن المسألة التي وقع السؤال عن حكمها تعتبر من المسائل الشرعية، وأن حكمها المراد معرفته هو حكم شرعي[7].

والمعاصر: من العصر وهو الزمن، وعاصر فلاناً عاش معه في عصر وزمن واحد[8]، فالمعاصر : هو الذي يعيش في الزمن الحالي والعصر الراهن، أي: في عصرنا الحاضر. وبذلك يكون الإفتاء المعاصر: هو عملية إصدار الأحكام الشرعية المتعلقة بمسائل جديدة حدثت في عصرنا الحديث لم تكن موجودة من قبل.

فيكون معنى (ضوابط لغة الإفتاء المعاصر): القواعد اللغوية التي تضبط وتوجه صياغة الفتوى في عصرنا الراهن، بهدف جعل الفتاوى الشرعية مفهومة ودقيقة وواضحة للمستفتي، فيضمن المفتي بذلك وصول الحكم الشرعي بشكل صحيح للناس.

2.2. التنكير والتعريف

النكرة: هي (اسم يُطلق على القليل والكثير، أو على مفرد، أو على أكثر، ومعناه شائع في جنس، أو نوع، أو صنف، أو نحو ذلك، وهذا يصدق بالمثنى والجمع)[9]. فيكون التنكير أن يُجعل الاسم غير معروف أو غير معيّن للمخاطب.

والمعرفة: هي (اسم يدلُّ على معيَّن مميَّز عن سائر الأفراد أو الجموع المشاركة له في الصفات العامة المشتركة، مثل (زيد) علماً لشخص معين)[10]. فيكون التعريف أن يُجعل الاسم معروفًا أو محددًا للمخاطب. وترك المعرفة واختيار النكرة في الكلام مما تتشعب فيه أغراض البلغاء، فلذلك كان على المفتي اختيار المعرفة في جوابه في زماننا الحاضر لعجز وصول المستفتي إلى بلاغة البلغاء. وهناك ضوابط لاستخدام ألفاظ المعرفة في صياغة فتوى المفتي في زماننا الحاضر فعلى سبيل المثال:

---

[7] انظر: محمد تقي العثماني، *أصول الإفتاء وآدابه* (دمشق: دار القلم،2014م)، ص: 9- 10.
وحسين محمد الملاح، *الفتوى نشأتها وتطورها- أصولها وتطبيقاتها* (بيروت: المكتبة العصرية، 2001م)، 1/ 396- 398.

[8] انظر: الزيات وآخرون، "عصر "، 2/ 604-605.

[9] حبنكة الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، 1/ 396

[10] حبنكة الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، 1/ 397

التعريف بأل أو بالإضافة يقوي الحكم ويجعله واضحاً ومحدّداً. ومثاله: سأل المستفتي هل يجوز أخذ قرض من البنك الربوي (قرض ربوي) لشراء منزل لأنني أدفع نصف مرتبي لإيجار البيت؟ فأجاب المفتي: أخذ القرض الربوي لا يجوز شرعاً. فاستخدام أل التعريف في (القرض الربوي) معرفة، وبذلك تحدد الفعل المحرم، فأعطى الحكم وضوحاً وتحديداً.

- التقليل من استخدام ضمائر المتكلم والخطاب والغيبة في نص الفتوى المعاصرة، والاعتماد على الألفاظ الصريحة، يجعل الفتوى أكثر تحقيقاً للموضوعية وقبولاً عند المستفتي لأنها أقل تصادماً مع نفس المستفتي. فعلى سبيل المثال: عند سؤال المستفتي عن المثلية. فيجيب الفتي: إذا كنت مثلياً فأنت شاذ جنسياً وعليك أن تتوب إلى الله، ونحن نرى أنَّ هذا السلوك الشاذ محرم، وعلينا أن نرفضه، لأنه إفساد في الأرض. فهنا استخدم المفتي الضمائر بكثافة (أنت، ك، نحن) فهذه الضمائر تحمل نوعاً من التصادم والمواجهة مع المستفتي فتكون بذلك أبعد للقبول عنده. أمَّا لو قال المفتي: الميل الجنسي قد يظهر عند بعض الأشخاص لأسباب مختلفة، ويجب معالجته، أما ممارسة الفعل المثلي فمحرم شرعاً. هنا المفتي لم يستخدم الضمائر وأعطى نفس الحكم فكانت أقل تصادماً مع المستفتي، وأكثر قبولاً عنده.

- اختيار الاسم العلم في نص الفتوى المعاصرة، يُستخدم للتمثيل والتوضيح ولربط النص بالواقع. فعلى سبيل المثال عند السؤال عن المثلية، يجيب المفتي: أن المثلية محرمة شرعاً، وقد عاقب الله سبحانه وتعالى عليه أشد العقاب كما فعل بقوم لوط. قال الله تعالى في قصة قوم لوط: ((وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ (80) إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ (81) مَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَن قَالُوا أَخْرِجُوهُم مِّن قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ (82) فَأَنجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ (83) وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِم مَّطَرًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ)) [الأعراف: 80- 84]. فاستخدام الاسم العلم (لوط) ينبه المستفتي إلى شخصية واقعية مما يجعل الفتوى أكثر اتصالاً بالواقع مما يجعلها أكثر تأثيراً.

- التقليل من استعمال أسماء الإشارة والأسماء الموصولة، لأن من مزايا استخدام اسم الإشارة الإيجاز وتفادي التكرار اكتفاء بدلالة اسم الإشارة فهي تحيل إلى شيء سابق أو لاحق، وهذا قد يربك فهم المستفتي وخاصة العامي[11]، وهذا لايتناسب مع المستفتي المعاصر، فيجب الابتعاد عن الإحالة إلى الأسماء الموصولة وأسماء الإشارة وعن الإيجاز في نص الفتوى المعاصرة قدر الإمكان ليكون الحكم أوضح وأقرب، ولتجنب اللبس وفهم المراد منها بشكل واضح لدى المستفتي المعاصر. مثاله: سأل المستفتي: ما حكم الصلاة في المسجد الذي به ضريح أحد الأنبياء أو الصالحين ؟ فأجاب المفتي: تلك الصلاة في ذلك المسجد صحيحة مشروعة، فهذا المسجد بُني على أدلة، وهذه الأدلة شرعية صحيحة. نلاحظ هنا أن المفتي أجاب بأسلوب اعتمد فيه على الإيجاز عندما أحال على أسماء الإشارة مما جعل نص الفتوى غير واضح بشكل كافٍ، ومربك للمستفتي. أما لو أجاب بما يلي: (الصلاة في المسجد الذي به ضريح أحد الأنبياء عليهم السلام أو الصالحين، فهي صلاة صحيحة، ومشروعة، وقد تصل إلى درجة الاستحباب)[12]. فمن الممكن أن يقف المفتي عند هذا الحد من الإجابة للمستفتي العامي الذي يريد الحكم فقط، فيستخدم المفتي أسلوب الإيجاز غير المخل، وقد يستخدم أسلوب الإطناب فيذكر الأدلة إذا كان المستفتي من طلاب العلم الشرعي. فيقول: (ويدلّ على هذا الحكم عدة أدلّة من القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، وفعل الصحابة الكرام، وإجماع الأمة الفعلي. فمن القرآن الكريم قوله تعالى: ((فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُنْيَانًا رَّبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا)) [الكهف: 21]، ووجه الاستدلال بالآية أنها أشارت إلى قصة أصحاب الكهف، حينما عثر عليهم الناس فقال بعضهم:

---

[11] انظر: حبنكة الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، 1/ 418.
[12] علي جمعة، *البيان لما يشغل الأذهان* (القاهرة: المقطم للنشر والتوزيع، د.ت)، ص: 251.

نبني عليهم بنياناً، وقال آخرون: لنتخذنَّ عليهم مسجداً. والسياق يدل على أنَّ الأوّل: قول المشركين، والثاني: قول الموحدين، والآية طرحت القولين دون استنكار، ولو كان فيهما شيء من الباطل لكان المناسب أن تشير إليه وتدل على بطلانه بقرينة ما، وتقريرها للقولين يدلّ على إمضاء الشريعة لهما، بل إنها طرحت قول الموحدين بسياق يفيد المدح، وذلك بدليل المقابلة بينه وبين قول المشركين المحفوف بالتشكيك، بينما جاء قول الموحدين قاطعاً ((لَنَتَّخِذَنَّ)) نابعاً من رؤية إيمانية، فليس المطلوب عندهم مجرد البناء، وإنما المطلوب هو المسجد. وهذا القول يدلّ على أنَّ أولئك الأقوام كانوا عارفين بالله معترفين بالعبادة والصلاة... ومن السنة حديث أبي بصير الذي رواه عبد الرزاق، عن معمر، عن محمد بن مسلم بن شهاب الزهري، عن عروة بن الزبير، عن المسور بن مخرمة، ومروان بن الحكم قالا: ((إنَّ أبا بصير انفلت من المشركين بعد صلح الحديبية، وذهب إلى سيف البحر، ولحق به أبو جندل بن سهيل بن عمرو، أنفلت من المشركين أيضاً، ولحق بهم أناس من المسلمين حتى بلغوا ثلاثمائة وكان يصلي بهم أبو بصير. وكان يقول: الله العلي الأكبر . من ينصر الله ينصر. فلمَّا لحق به أبو جندل، كان يؤمهم، وكان لا يمرّ بهم عير لقريش إلا أخذوها، وقتلوا أصحابها، فأرسلت قريش إلى النبي صلى الله عليه وسلم تناشده الله والرحم، إلا أرسل إليهم، فمن أتاك منهم فهو آمن، وكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أبي جندل وأبي بصير ليقدما عليه، ومن معهم من المسلمين أن يلحقوا ببلادهم وأهليهم، فقدم كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على أبي جندل، وأبي بصير يموت، فمات وكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده يقرأه، فدفنه أبو جندل مكانه، وبنى على قبره مسجداً)). أما فعل الصحابة رضي الله عنهم فيتضح من موقف دفن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم...)[13].

2.3. التقديم والتأخير

الأصل في الجملة الفعلية تقديم الفعل (المسند/ المحكوم به)، ويُلحق به ما يعمل عمل الفعل، وتأخير الفاعل وما ينوب منابه (المسند إليه/ المحكوم عليه)، ثم تأتي متعلقات الفعل أو ما يعمل عمله، فيكون ترتيب الجملة الفعلية كالتالي: الفعل- الفاعل- المفعول به الأول- المفعول به الثاني- المفعول المطلق- المفعول فيه- الحال- المفعول لأجله، وما لا يذكر من هذه العناصر في الجملة يحلُّ تاليه محلّه إذا وجِدَ. والأصل في الجملة الاسمية تقديم المبتدأ وما يتصل به (المسند إليه/ المحكوم عليه)، وتأخير الخبر وما يتصل به (المسند/ المحكوم به)، وبعد ذلك تأتي متعلقات الخبر إن وجدت، فيكون ترتيب الجملة الاسمية كالتالي: المبتدأ- الخبر- المفعول فيه- متعلقات الخبر الأخرى- الحال- المفعول لأجله[14]، ومن أوجه التقديم والتأخير أيضاً تقديم الجملة الاسمية على الجملة الفعلية. فأحياناً يعتمد الأدباء والكتَّاب على تقديم بعض العناصر على بعض لإضافة الجمال على الأسلوب، ولزيادة التأثير النفسي على المتلقي، وقد يستخدم أسلوب التقديم والتأخير في صياغة الفتوى عند الحاجة كجذب الانتباه، وتهدئة النفوس، والتدرج في الإقناع، ومراعاة لواقع المستفتي، بشرط ألا يُحدث لبساً في المعنى، وهذا طبعاً يعود إلى حالة المستفتي، فلذلك عند صياغة الفتوى يجب المحافظة على ترتيب عناصر الجملة لأن الموضع موضع إظهار وبيان، فالمستفتي في أغلب الأحيان من العوام. فعلى سبيل المثال إذا سأل المستفتي ما حكم المثلية في الإسلام؟ فيجيب المفتي: الإسلام دين الفطرة السليمة، قال تعالى: ((فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)) [الروم: 30]، جاء ليحافظ على حياة الإنسان وكرامته وأسرته، والمثلية تهدد ذلك فما انقطاع النسل وتسلط النفس الحيوانية الشهوانية على الإنسان وظهور المفاسد الاجتماعية والصحية إلا آثاراً لها، لذلك حرَّمها الإسلام و عَدَّها من كبائر الذنوب، وورد في فاعليها الوعيد الشديد في القرآن الكريم، قال الله تعالى في قصة قوم لوط: ((وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ (80) إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ

---

[13] جمعة، البيان لما يشغل الأذهان، ص: 251- 253.
[14] انظر: حبنكة الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، 1/ 350- 354.

مُسْرِفُونَ (81) مَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَن قَالُوا أَخْرِجُوهُم مِّن قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ (82) فَأَنجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ (83) وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِم مَّطَرًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ)) [الأعراف: 80- 84]، وقال الله تعالى: ((وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ (28) أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَن قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (29) قَالَ رَبِّ انصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْمُفْسِدِينَ)) [العنكبوت: 28- 30]. ومع ذلك فالمسلم المبتلى بميل مثلي عليه أن يجاهد نفسه، ويستر أمره، ويطلب المدد من الله تعالى، ويتجنب الوقوع في الحرام، وله الأجر على ذلك. فالمفتي هنا استخدم أسلوب التقديم والتأخير فقدَّمَ الجملة الاسمية على الجملة الفعلية في أول الفتوى لما لها من أثر ثابت ومستمر ودائم في النفس فابتدأ جوابه بـ (الإسلام دين الفطرة السليمة)، وهي جملة اسمية، ثم ذكر السبب في التحريم والأدلة للتدرج في الإقناع.

2.4. الذكر والحذف

كل ما يُرادُ الإعلام به من عناصر الجملة في اللسان العربيّ، فالأصل أن يُذكر ولا يحذف، لأن ذكره دليل على إرادة الإعلام به على عكس حذفه. وقد يكون الحذف واجب أو جائز عندما يكون المحذوف مما يُفهم بالفطنة دون أن يُذكر، أو من الضمائر التي يُوجد في الملحوظ من الكلام ما يدُلُّ عليها، أو مما يسهل إدراكه ولو لم يوجد في الكلام لفظ خاص يدُلُّ عليه. وقد اعتاد العرب الفصحاء على حذفها لأن اللسان العربيّ مبني في معظم تعبيراته على الإيجاز[15]. وهذا في البلاغة مطلوب، أما في صياغة الفتوى فيجب على المفتي الابتعاد عن الحذف قدر المستطاع. وذكر ما يريد الإعلام عنه، فهذا الذي يعتمد في الفتوى، لأنه أدعى للوضوح، خاصة إذا كان المستفتي غير متخصص. فالذكر والحذف في صياغة الفتوى المعاصرة يجب أن يراعي حال المستفتي فيذكر المفتي ما يحتاج إليه المستفتي ويحذف ما يشق عليه، أو ما لا يتناسب مع مستوى فهمه. فعلى سبيل المثال يسأل المستفتي ما حكم فتح حساب في بنك ربوي لحفظ المال فقط؟ فقد يجيب المفتي بأسلوب الإطناب لطالب العلم فيذكر الدليل والتفصيل، فيقول: فتح الحساب في بنك ربوي محرم إذا كان يؤدي إلى التعامل بالربا، لأن الله سبحانه وتعالى نهى عن الربا فقال: ((وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)) [البقرة: 275]، وقال تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ)) [البقرة: 278]، وقال تعالى: ((وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ)) [المائدة: 2]، وما فتح الحساب إلا من قبيل التعاون على الإثم لأن الربا محرمة بالنصوص السابقة. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لَعَنَ رَسولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عليه وسلَّمَ آكِلَ الرِّبَا، وَمُؤْكِلَهُ، وَكَاتِبَهُ، وَشَاهِدَيْهِ، وَقالَ: هُمْ سَوَاءٌ))[16]، وهذا الحديث النبوي يؤكد الاستدلال السابق، فكل من شارك بالعقد الربوي داخل باللعنة إلا في حالة الضرورة كعدم وجود بديل إسلامي فيجوز الإيداع بدون فوائد وبالقدر اللازم فقط، فالضرورات تقدر بقدرها. وقد يجيب المفتي بأسلوب الحذف، فيقول: يجوز فتح حساب بالبنوك الربوية بحالة الضرورة وبشرط الإيداع بدون فوائد.

2.5. المساواة والإطناب والإيجاز

(المساواة أن تكون المعاني بقدر الألفاظ، والألفاظ بقدر المعاني، لا يزيد بعضها على بعض)[17]، و(الإيجاز جمع المعاني المتكاثرة تحت اللفظ القليل مع الإبانة والإفصاح، وهو نوعان: إيجاز قصر، ويكون بتضمين العبارات القصيرة معاني قصيرة

---

[15] انظر: حبنكة الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، 1/ 312- 313.
[16] أخرجه: مسلم بن الحجاج، *الجامع الصحيح*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م)، " المساقاة"، 1598.
[17] الجارم، البلاغة الواضحة، ص: 259.

من غير حذف. وإيجاز حذف، ويكون بحذف كلمة أو جملة أو أكثر مع قرينة تُعَيّن المحذوف)[18]، و(الإطناب زيادة اللفظ على المعنى لفائدة)[19]. فعند صياغة الفتوى هل نستخدم الإيجاز والمساواة والإطناب ؟

نستخدم الإيجاز غير المخلّ كذكر الحكم من غير إطالة في حالة السؤال البسيط، كسؤال المستفتي: هل يجوز أخذ الفائدة على الأموال المودعة في البنوك؟ فيجيب المفتي: لا يجوز، لأنه ربا. جواب في غاية الإيجاز، ولم يتعرض المفتي فيه إلى ذكر الأدلة.

ونستخدم المساواة عندما يكون المقام يقتضي وضوحاً مباشرًا دون زيادة أو نقصان، وعند بيان عدة أحكام متساوية في الدرجة، وعندما لا يكون هناك ترجيح بين عدة وجوه. وهو غالب في الفتاوى البسيطة والمباشرة. فيجيب المفتي عن السؤال السابق بأسلوب المساواة، فيقول: سواء أودع المال في بنك ربوي بفائدة محددة أو بربح مضمون أو بعائد شهري، فالحكم واحد: لا يجوز أخذ هذا المال الزائد على المال المودع لأن هذه الفائدة من الربا المحرم. فيتضح أسلوب المساواة من خلال استخدام لفظ (سواء) و (أو) لتقرير وحدة الحكم.

ونستخدم الإطناب في مقام التعليم وذكر الأدلة، ولدفع شبهة أو رفع التباس، ولتفصيل الأقوال في مسألة خلافية، ولبيان العلّة أو الحكمة، ويكثر هذا الأسلوب في فتاوى المجامع الفقهية، وفي فتاوى طلاب العلم. فيجيب المفتي عن السؤال السابق- هل يجوز أخذ الفائدة على الأموال المودعة في البنوك؟ - بأسلوب الإطناب فيقول: إنّ الفوائد التي تُعطى على الأموال المودعة في البنوك الربوية هي من جنس الربا المحرّم، لقول الله تعالى: ((وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)) [البقرة: 275]، ولقوله صلى الله عليه وسلم: ((اجْتَنِبُوا السَّبْعَ المُوبِقاتِ، قالوا: يا رَسولَ اللَّهِ وما هُنَّ؟ قالَ: الشِّرْكُ باللَّهِ، والسِّحْرُ، وقَتْلُ النَّفْسِ الَّتي حَرَّمَ اللَّهُ إلَّا بالحَقِّ، وأَكْلُ الرِّبا، وأَكْلُ مالِ اليَتِيمِ، والتَّوَلِّي يَومَ الزَّحْفِ، وقَذْفُ المُحْصَناتِ المُؤْمِناتِ الغافِلاتِ))[20]. حيث أنَّ الربا: هو زيادة مشروطة على أصل المال، دون مقابل حقيقي في العمل أو الضمان، وهذه الزيادة هي التي تقع اليوم تحت اسم (الفوائد البنكية الثابتة)، سواء أُطلق عليها أسماء أخرى كالمكافأة والعائد والربح، أو غير ذلك من الأسماء، إذ العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني. فالفرق شاسع بين الأسلوبين، ولكل مقام مقال.

2.6. التقييد وعدمه

التقييد: هو إلحاق قيد أو شرط أو وصف بكلام عام، لتحديده أو تضييق معناه. وعدم التقييد: هو إطلاق الكلام دون قيد، فيُفهم على عمومه أو إطلاقه، ما لم يدل السياق على خلافه. والتقييد في الفتوى يُستخدم لمنع التوسع في الحكم أو تخصيصه، كجواب المفتي لمن سأل عن جواز الإفطار في رمضان؟ فأجاب بأنه يجوز للمسافر بشروط، فقيد الجواب بالمسافر وبشروط. وعدم التقييد يُستخدم للتأكيد على الإطلاق، كجواب المفتي لمن سأل عن أكل لحم الخنزير؟ فأجاب: بأنه لا يجوز، فهذا إطلاق بدون قيود. فاستخدام التقييد وعدم التقييد في صياغة الفتوى مهم بحسب طبيعة سؤال المستفتي.

2.7. الخروج عن مقتضى الظاهر

الخروج عن مقتضى الظاهر يعني: أن يعدل المتكلم عن التعبير المتوقع أو المعتاد الذي تقتضيه قواعد اللغة والسياق العادي، إلى تعبير غير متوقع، لغرض بلاغي كالتأكيد أو التهويل أو التحقير أو التلطف أو الاسترضاء أو غير ذلك. فعلى سبيل المثال قد يسأل المستفتي فيقول: ما حكم التعامل بالعملات الرقمية؟ فالجواب وفق الأسلوب الظاهر المتوقع هو أن يقول: العملات

---

[18] الجارم، البلاغة الواضحة، ص: 261.

[19] الجارم، البلاغة الواضحة، ص: 269.

[20] أخرجه: محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع الصحيح*، تحقيق: مصطفى ديب البغا (دمشق: دار العلوم الإنسانية، 1413هـ)، " الوصايا"، 24 (2615).

الرقمية لا تجوز بسبب الغرر والمخاطرة، فالجواب واضح وصريح لا لبس فيه ويفهمه كل سائل. ولكن قد يستخدم المفتي أسلوب الخروج عن مقتضى الظاهر، فيجيب: من رام السلامة في دينه وماله فليبتعد عن الشبهات، وليتقِ الله سبحانه وتعالى، وقد اختلف المعاصرون في حكم العملات الرقمية، لكن الأصل في المعاملات أن تُبنى على الوضوح والثقة، وما غلب فيه الجهالة والمقامرة والغرر، فالحذر منه أحوط، وأقرب للتقوى. فخرج المفتي عن الظاهر المتوقع بهذا الجواب واستخدم الأسلوب الإنشائي (من رام السلامة...)، ولم يصرّح بالحكم مباشرة، بل لمَّحَ إليه بلغة الحذر والورع. والغرض من هذا الخروج البلاغي هو التلطيف، لأن كثيراً من الناس يخوضون في هذا المجال، وفتوى التحريم الصريحة قد تُواجَه بالرفض، لذلك اعتدم المفتي على أسلوب التلطيف و استثارة الضمير الإسلامي باستخدام ألفاظ التقوى والشبهات. فكان الجواب بأسلوب التلميح ، وهذا قد لا يكون واضحاً للمستفتي.

فمن خلال المثال السابق يتضح لنا أن استخدام الأسلوب الظاهر أسلم في صياغة الفتوى لأن المستفتي لم يسأل إلا وهو يريد جواباً صريحاً لا لبس فيه، وإلا لما سأل.

3. ضوابط أسلوب لغة الإفتاء المعاصر، ويتضمن

يجب ضبط تعابير المفتي وصياغة جمله بضوابط ليتحقق المطلوب وهو فهم المستفتي للفتوى، وعدم اللبس في تطبيقها، وأهم هذه الضوابط:

3.1 اختيار الألفاظ والمفردات التي يفهمها المستفتي:

ينبغي على المفتي أن يخاطب الناس بلغة عصرهم التي يفهمون، متجنباً الألفاظ الغريبة والمصطلحات الصعبة، وأن يدع التكلف في استخدام العبارات والأساليب[21]. قال الإمام النووي رحمه الله تعالى[22]: (لا يجوز أن يفتي في الأيمان والإقرار ونحوهما مما يتعلق بالألفاظ، أن يكون من أهل بلد اللافظ، أو مُتَنَزلاً منزلتهم في الخبرة بمرادهم من ألفاظهم، وعُرفِهم فيها)[23].

3.2 تبيين الجواب تبياناً يزيل الإشكال عند المستفتي:

ينبغي على المفتي أن يعطي الفتوى حقها من الشرح والإيضاح،حتى يتعلم الجاهل والعامي. قال الإمام النووي رحمه الله تعالى: (يلزم المفتي أن يبين الجواب بياناً يزيل الإشكال... وإذا كان المستفتي بعيد الفهم فليرفق به، ويصبر على تفهم سؤاله، وتفهيم جوابه، فإن ثوابه جزيل)[24].

3.3 اختيار المفردات حسب طبيعة الفتوى:

---

[21] انظر: الملاح، الفتوى نشأتها وتطورها أصولها وتطبيقاته،798/2.

[22] هو الإمام الشيخ محيي الدين أبو زكريا، يحيى بن شرف الخزامي النووي، محرر المذهب الشافعي، ومهديه، وملقحه، ومرتبه، صاحب التصانيف المشهورة المباركة النافعة كرياض الصالحين والأذكار والمجموع، وغيرها. ولد في الشهر الأول من المحرم، سنة إحدى وثلاثين وستمائة، بنوا، وهي: قرية من الشام بين دمشق ودرعا. توفي في ليلة الأربعاء رابع عشر شهر رجب سنة ست وسبعين وستمائة، ودفن ببلده رضي الله عنه. انظر: عبد الرحيم الأسنوي، *طبقات الشافعية*، تحقيق: كمال يوسف الحوت (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م)، 2/ 266- 267.

[23] يحيى بن شرف النووي، *آداب الفتوى والمفتي والمستفتي*، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي (دمشق: دار الفكر، 1988م)، ص: 40.

[24] النووي، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، ص: 44، 46.

يجب أن يكون التعبير عن الحكم في الفتوى بألفاظ واضحة متناسبة مع ألفاظ السؤال، بحيث لا تفهم على غير وجهها ممن لم يكن مختصاً، ولا تصرف إلى معنى باطل ممن كان سيىء النية[25]. فعلى سبيل المثال إذا سُئلَ المفتي عن مسألة ميراث وفيها إخوة وأخوات، فلا بدَّ أن يشترط في الجواب، فيقول: مِن أبٍ وأمٍّ، أو مِن أبٍ، أو مِن أمٍّ[26].

3.4 تكييف اللغة بما يراعي التغيرات الاجتماعية والثقافية دون المساس بالنصوص والثوابت الشرعية.

فلا يجوز للمفتي أن يلوي أعناق النصوص بعبارات وألفاظ ليستخرج منها أحكاماً ميسرة تصادم النصوص الثابتة المحكمة[27].

3.5 الاقتصار على ما يحقق الغرض ويفي بالمقصود دون الإطناب بالعبارات الإنشائية أو الوعظية، وتجنب الاستخدام المفرط للأساليب البلاغية الذي قد يطغى على المعنى الأصلي أو يؤدي إلى سوء الفهم[28]. فعلى المفتي أن يختصر جوابه فيكتفي فيه بأنه يجوز أو لا يجوز، أو حق أو باطل، ولا يعدل إلى الإطالة والإطناب والمساواة والاحتجاج ليفَرّقَ بين الفتوى والتصنيف، ولو استخدم هذه الأساليب لصار مدرساً، ولكل مقام مقال[29].

3.6 أن تكون الفتوى بلباس ديني، أي: نوع الكلمة المستخدمة في الفتوى كلمة دينية، وإذا كانت هذه الكلمة مستخدمة في نص شرعي، فالأولى ذكر الآية أو الحديث فهو أدعى للقبول عند المستفتي.

3.7 إعطاء وجه واحد للجواب للمستفتي.

3.8 تجنب العموم والإطلاق في صياغة الفتوى، والحرص على التحديد والتفصيل:

قال الإمام النووي رحمه الله تعالى: (وإذا كان في المسألة تفصيل، لم يُطلق الجواب، فإنه خطأ)[30].

---

[25] انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، *المعايير الشرعية النص الكامل للمعايير الشرعية التي تم اعتمادها حتى صفر 1439هـ- نوفمبر 2017م*. المعيار الشرعي رقم: 29. عبد الستار أبو غدة: ضوابط الفتوى وأخلاقياتها في إطار المؤسسات. المنامة. 1437هـ. ص: 752

[26] انظر: عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، *أدب المفتي والمستفتي*، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر (عالم الكتب. 1986)، ص: 142.

[27] انظر: الملاح، الفتوى نشأتها وتطورها أصولها وتطبيقاتها، 2/ 797.

[28] انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، ص: 753.

[29] انظر: ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص: 141.

[30] النووي، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، ص: 45.

الخاتمة

بعد هذا العرض لأهم ضوابط لغة الإفتاء المعاصر، يتبيَّن لنا من خلال العرض السابق أن ضبط اللغة في صياغة ضرورة شرعية ومجتمعية، لأن الفتوى تمثل الصلة المباشرة بين الشريعة الغراء والناس، وبقدر وضوحها ودقتها تكون فاعليتها في توصيل حكم الله تعالى للمكلَّفين. وقد بيَّنَ البحث أن مراعاة ضوابط علم المعاني في صياغة الفتوى: كالتعريف والتنكير، والتقديم والتأخير، والذكر والحذف، والإيجاز والإطناب والمساواة، وغيرها يسهم في تحقيق مقاصد الإفتاء من التبيين والتعليم. كما أظهر البحث أن الواقع المعاصر يفرض على المفتي أن يختار ألفاظه بدقة، ويصوغ فتواه بأسلوب واضح خالٍ من الغموض، بعيدٍ عن الإيجاز المخل أو التلميح المربك، محافظٍ في الوقت نفسه على بلاغة الشريعة وسمو بيانها.

إنَّ الحاجة ماسّة إلى مزيد من الدراسات المتخصصة في هذا المجال، مما يستدعي جهداً جماعياً من العلماء واللغويين لتطوير الخطاب الديني وخصوصاً الإفتائي ليجمع بين الدقة الشرعية والوضوح اللغوي، حرصاً على أمانة تبليغ دين الله سبحانه وتعالى للعباد. ونستطيع أن نلخص أهم النتائج والتوصيات بما يلي:

أولاً: أهم النتائج:

1- أهمية لغة الإفتاء المعاصر: تبيَّن أن اللغة عنصر جوهري في الفتوى، فهي الوعاء الذي ينتقل عبره الحكم الشرعي من عقل المفتي إلى فهم المستفتي، وبدون لغة واضحة قد يضيع الحكم الشرعي أو يُساء فهمه. وأظهرت الدراسة أن كثيراً من مشكلات الفتاوى المعاصرة ترجع إلى ضعف الصياغة اللغوية، وليس إلى نقص الأدلة أو ضعف التأصيل الفقهي.

2- قصور الكتابات السابقة: رغم كثرة المؤلفات في آداب الفتوى، فإن معظمها تناول لغة الإفتاء عرضاً ولم يفرد لها بحثاً مستقلاً يضع ضوابطها اللغوية. ولا تزال المصادر المتخصصة في ضوابط لغة الإفتاء المعاصر قليلة جداً، وهذا ما جعل البحث يسدّ ثغرة علمية واضحة.

3- الحاجة الملحّة لضبط لغة الفتوى: أثبت البحث أن المستفتي المعاصر يختلف عن المستفتي القديم في ثقافته وخلفيته اللغوية، مما يجعل الوضوح اللغوي والابتعاد عن الأساليب المعقدة ضرورة شرعية. واتضح أن سوء استخدام أدوات لغوية مثل الضمائر، وأسماء الإشارة، والمجاز، والتقديم والتأخير، قد يؤدي إلى إرباك المستفتي وفهم الحكم على غير وجهه.

4- أهمية مراعاة علم المعاني في الفتوى: خلص البحث إلى أن قواعد علم المعاني ليست ترفاً لغوياً، بل هي ضرورة لصياغة فتوى منضبطة تحقق مقصد البيان الشرعي. فالتنكير والتعريف، والإيجاز والإطناب، والربط بين الجمل، كلها عناصر تؤثر مباشرة في وضوح الحكم الشرعي ومقدار قبوله عند المستفتي.

5- ضرورة ملاءمة لغة الفتوى لواقع المستفتي: بيّن البحث أن الفتوى ليست "نصاً لغوياً مجرداً" بل خطاب موجَّه لشريحة مختلفة المستويات، مما يستلزم لغة سهلة، وقريبة، ودقيقة، وواقعية، ومتلائمة مع ثقافة العصر. فكلما كانت لغة الفتوى محايدة وغير تصادمية، كانت أقرب للقبول وأكثر تأثيراً.

ثانياً: أهم التوصيات

1- إعداد دليل لغوي موحّد للفتوى يتضمن قواعد صياغة الفتوى، ويضبط استخدام المصطلحات والأساليب اللغوية، ويمنع التداخل أو اللبس في العبارات.

2- تدريب المفتين على مهارات اللغة من خلال إنشاء برامج تدريبية لغوية للمفتين وطلاب الإفتاء؛ لأن الإتقان اللغوي أصبح جزءاً من الكفاءة الإفتائية، تماماً كإتقان أصول الفقه.

3- الالتزام بالوضوح والدقة من خلال تجنب المجاز غير الضروري، والإيجاز المخل، والضمائر الكثيرة، وأسماء الإشارة التي تُحدِث لبساً. والاعتماد بدلاً من ذلك على: ألفاظ صريحة، وجُمَل مباشرة وواضحة، وتعريفات محددة للمصطلحات المستخدمة.

4- مراعاة اختلاف حال المستفتي من خلال تبسيط الجواب للعامّي، وتفصيله للأكاديمي أو طالب العلم، واستعمال الإيجاز غير المخل عند الاكتفاء بالحكم، وتوسيع الشرح عند الحاجة.

5- تعزيز الواقعية في الخطاب الإفتائي من خلال إدراج الأمثلة الواقعية، والربط بالقصص القرآنية والنبوية المناسبة، واستخدام الأعلام عندما يخدم ذلك وضوح الحكم.

6- تشجيع الباحثين على إجراء دراسات معمّقة حول: أثر اللغة على قبول الفتوى، والصياغة الإفتائية في المؤسسات الرسمية، والمقارنة بين لغة الفتوى القديمة والمعاصرة، وتطوير لغة الإفتاء في الإعلام الرقمي.

7- تضمين مقررات الإفتاء مواداً من علم البلاغة وخصوصاً علم المعاني، لكونه علماً موجهاً للأساليب المناسبة للمخاطبين.

المراجع

القرآن الكريم

1- الأسنوي، عبد الرحيم. *طبقات الشافعية*. تحقيق: كمال يوسف الحوت. المجلد 2. بيروت: دار الكتب العلمية. د.ط. 2001م.

2- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن. *أدب المفتي والمستفتي*. تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر. المجلد 1. عالم الكتب. ط1. 1986.

3- ابن منظور، محمد بن مُكَرَّم بن علي. *لسان العرب*. تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون. المجلد 6. القاهرة: دار المعارف. د.ط. د.ت.

4- البخاري، محمد بن إسماعيل.*الجامع الصحيح*. تحقيق: مصطفى ديب البغا. المجلد 5. دمشق: دار العلوم الإنسانية. ط2. 1413هـ.

5- الجارم، علي. *البلاغة الواضحة*. علق عليه: عبد الكريم العطا. المجلد 1. دمشق: دار العلم الحديث. د.ط. 1999م.

6- الجرجاني، علي بن محمد بن علي. *التعريفات*. تحقيق: إبارهيم الأبياري. المجلد 1. مصر: دار الريان للتراث. د.ط. د.ت.

7- جمعة، علي. *البيان لما يشغل الأذهان*. المجلد 1. القاهرة: المقطم للنشر والتوزيع. د.ط. د.ت.

8- حبنكة الميداني، عبد الرحمن حسن. *البلاغة العربية أسسها، وعلومها، وفنونها، وصور من تطبيقاتها. بهيكل جديد من طريف وتليد*. المجلد 1. دمشق: دار القلم. ط1. 1996م.

9- الرازي، محمد بن أبو بكر. *مختار الصحاح*. ضبط: خليل توفيق موسى. المجلد1. حمص: دار الإرشاد للنشر. ط20. 2003م.

10- الزيات، أحمد حسن وآخرون. *المعجم الوسيط*. المجلد 1. استانبول: دار الدعوة. د.ط. 1989م.

11- العثماني، محمد تقي. *أصول الإفتاء وآدابه*.المجلد 1. دمشق: دار القلم. ط1. 2014م.

12- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *المستصفى من علم الأصول*. تحقيق: إبراهيم محمد رمضان. المجلد 2. بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم. د.ط. د.ت.

13- مسلم، مسلم بن الحجاج. *الجامع الصحيح*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. المجلد 4. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1. 1991م.

14- الملاح، حسين محمد. *الفتوى نشأتها وتطورها- أصولها وتطبيقاتها*.المجلد 1. بيروت: المكتبة العصرية. ط1. 2001م.

15- النووي، يحيى بن شرف. *آداب الفتوى والمفتي والمستفتي*. تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي. المجلد 1. دمشق: دار الفكر. ط1. 1988م.

16- هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، *المعايير الشرعية النص الكامل للمعايير الشرعية التي تم اعتمادها حتى صفر 1439هـ- نوفمبر 2017م*. المعيار الشرعي رقم: 29. عبد الستار أبو غدة: ضوابط الفتوى وأخلاقياتها في إطار المؤسسات. المنامة. 1437هـ.

الهاشمي، أحمد. *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع*. المجلد 1. بيروت: دار الكتب العلمية. د.ط. 2001م.

أســاليب تجديديّة في تعليم المحادثــة العربيّة للطلّاب الأتراك: (الأناشــيد والصــور التعليميّـة أنموذجاً)

محمود حريري *

المقدمة

تُعدّ مهارة التعبير الشفهي من أهم المهارات اللغوية التي يُعتمد عليها في التواصل الفعّال، وهي تمثّل ميدانًا خصبًا لتوظيف المفردات والتراكيب اللغوية في سياقات حقيقية ذات معنى. وفي ضوء التوجهات التربوية الحديثة التي تدعو إلى التعلّم النشط والتفاعلي، برزت الحاجة إلى توظيف أساليب تعليمية مبتكرة تحفّز التفكير وتُنمّي مهارات التعبير، ومنها: استخدام الأسئلة التحفيزية والمدخلات البصرية كوسائل داعمة للتعلّم. كما يُعد توظيف الأناشيد التعليمية والأراجيز من الأدوات الفعّالة في ترسيخ المعلومات بأسلوب ممتع، لا سيّما أنها تمزج بين المحتوى العلمي والصياغة الإيقاعية التي تسهّل الحفظ وتزيد من التفاعل.

لذلك، تأتي هذه الدراسة لتستكشف أثر هذه العناصر مجتمعة – الصور، الأسئلة التحفيزية، والأناشيد – في دعم تنمية المهارات الشفوية والتفكير النقدي لدى المتعلّمين، وخاصة في سياق تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

يهدف هذا البحث إلى استكشاف أثر استخدام الأسئلة التحفيزية المرتبطة بالصور التعليمية والأناشيد المنظمة في تنمية مهارات التفكير والتعبير الشفهي لدى متعلمي اللغة العربية، وذلك من خلال:

1. توظيف الأسئلة المفتوحة لتحفيز المتعلّمين على استخدام المفردات والتراكيب اللغوية في سياقات واقعية.
2. دمج الأناشيد التعليمية كوسيلة لترسيخ المفردات وتحسين النطق وتنمية المهارات الصوتية.
3. دعم المتعلّمين في بناء الكفاءة اللغوية والتفاعل التواصلي داخل البيئة الصفية.

تنبع أهمية هذا البحث من عدّة جوانب، أبرزها:

1. التربوية: ينسجم مع الاتجاهات التربوية الحديثة التي تركز على إشراك المتعلّم في عملية التعلّم من خلال أساليب نشطة ومحفّزة، بدلاً من الاقتصار على التلقين.
2. اللغوية: يسهم في تنمية مهارات التعبير الشفهي بوصفها ركيزة أساسية في اكتساب اللغة والتواصل بها.
3. التطبيقية: يقدّم إطارًا عمليًا لتوظيف الصور التعليمية، والأسئلة التحفيزية، والأناشيد في دروس المحادثة، مما يثري الممارسات الصفية لمعلمي اللغة العربية.
4. الاجتماعية والثقافية: يُسهم في تعزيز الانتماء الثقافي من خلال دمج الأناشيد التراثية التي تعكس جانبًا من الهوية العربية.

---

* Dr. öğr. üyesi. Mahmoud Hariri, Mardin Artuklu Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagati. mahmoudhariri@artuklu.edu.tr.

5. في مجال تعليم العربية للناطقين بغيرها: يوفّر أدوات فعالة تساعد المتعلّمين على تجاوز صعوبات التعبير وبناء الثقة في استخدام اللغة.

تنطلق هذه الدراسة من الفرضيات الآتية:

1. توجد فروق دالّة إحصائيًّا في مستوى مهارات التفكير والتعبير الشفهي لدى المتعلّمين تعزى إلى استخدام الأسئلة التحفيزية الموجّهة.

2. يؤدّي توظيف الصور التعليمية إلى تعزيز قدرة المتعلّمين على التعبير الشفهي من خلال ربط اللغة بالمواقف البصريّة.

3. تساهم الأناشيد التربويّة في تنمية الجانب الشفهي لدى المتعلّمين من خلال تنشيط الذاكرة السمعيّة وتحفيز التفاعل العاطفي مع اللغة.

4. الجمع بين الأسئلة التحفيزية والصور التعليميّة والأناشيد يؤدي إلى تحسين واضح في مهارات التفكير والتعبير الشفهي مقارنة بالطرائق التقليديّة.

اعتمدت هذه الدراسة على المنهج شبه التجريبي (Quasi-Experimental Design)، نظرًا لملاءمته في تقويم أثر المتغيّرات التعليمية على أداء المتعلّمين في بيئة صفّية طبيعية. وتمّ تطبيق التجربة على مجموعة من المتعلّمين تم تقسيمهم إلى:

- مجموعة تجريبية: خضعت لبرنامج تعليمي يدمج بين الأسئلة التحفيزية والصور التعليمية والأناشيد.
- مجموعة ضابطة: درست المحتوى نفسه بالطريقة التقليدية دون توظيف هذه الاستراتيجيات.

توظيف الأناشيد التعليميّة في المحادثة العربيّة:

النّشيد في اللغة: الصوت، ورفعه مع تلحين، نقول منشدًا أي رافعا صوته، وهذا إنشاد الشعر أي رفع الصوت به، والنشيد: الشّعر المتناشد بين القوم ينشد بعضهم بعضًا.[1]

والنّشيد في الاصطلاح: كلمات سهلة المضمون، منظّمة على وزن مخصوص، وتؤدّى جماعيّة أو فرديّة؛ لإمتاع الأطفال وتزويدهم بالعلم والآداب والقيم، والجمع: أناشيد.[2]

تعدّ الأناشيد والأراجيز وسيلةً فعّالةً لتعلّم وحفظ المعلومات المختلفة، فهي شكلٌ من أشكال الشعر المحكم، حيث يتمُّ تنظيم الأفكار والمعلومات بطريقة محدّدة ومنظّمة، وذلك من خلال استخدام التناظر والقافية والوزن وغيرها من الأساليب الشعريّة. هذا الشكل المنظّم يسهّل عمليّة التذكّر والحفظ، حيث يمكن للشاعر والمتلقيّ أن يتذكّرا المعلومات من خلال النغمة الشعريّة والتكرار والتّناظر، وتعدُّ الأراجيز والمنظومات في العلوم الإسلاميّة وعلوم الشريعة من أبرز الأمثلة على هذا الأسلوب؛ فقد تمّ تأليف العديد من الأراجيز والمنظومات في مجالات مختلفة مثل الحديث الشريف والفقه والنّحو والتّفسير والأصول وغيرها، وقد تمّ استخدام هذه الأراجيز والمنظومات كوسيلة لتسهيل تعلّم هذه العلوم وحفظها، حيث يتمّ تناول المسائل والقوانين والمفاهيم

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، 5/8. 186.

[2] غانم، مروة، توظيف بعض أناشيد فضائية طيور الجنة في تنمية مفاهيم التربية الإسلامية والميول نحوها لدى طالبات الصف الرابع الأساسي" رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، الجامعة السالمية، غزة، 2012، ص13.

المهمّة بشكلٍ محدّد ومنظّم داخل إطار شعريّ محكم، وبفضل استخدام الأناشيد والأراجيز؛ يمكن للطلاب تذكّر وحفظ المعلومات بطريقة سهلة وممتعة، وتتيح لهم الفرصة لترديد هذه الأناشيد والأراجيز والاستفادة منها في عمليّة التعلم، وهذا يُعَدُّ أيضًا جزءًا من التراث الشعريّ والثقافيّ للعرب. [3]

من أهمّ الخطوات الفعّالة لتعزيز اهتمام الطلّاب وتشجيعهم للتعرّف على النّشيد والاستمتاع به؛ تقديم فكرة عامّة عن المضمون والمناسبة بأسلوبٍ مشوّق لاستثارة اهتمام الطلّاب. إضافةً لتوضيح الأفكار الرئيسيّة والرّسائل التي يحملها النشيد، وذلك من خلال الحديث عن القضايا المطروحة أو القصّة الّتي يحكيها النّشيد؛ بعد ذلك، يمكن قراءة النشيد بصوتٍ عالٍ وتركيزٍ على التّعبير والإيقاع والألحان الموجودة فيه، ويمكن أن يرى الطلّاب القصيدة على السبّورة أو من الكتاب ومتابعتها أثناء القراءة. كما يمكن أيضًا تشغيل تسجيلٍ صوتيّ للقصيدة على وسائل التواصل الاجتماعيّ؛ ممّا يسمح للطلّاب بالاستماع إليها أكثر من مرّة والتعرُّف على إيقاعها ونغماتها. [4]

من المهمّ أن يتمّ تشجيع الطلّاب على قراءة النشيد معًا كمجموعةٍ واحدة، وأيضًا تقسيمهم إلى مجموعاتٍ صغيرة لقراءتها بشكلٍ منفرد؛ هذا يمنح الطلّاب الفرصة للتدرّب على القراءة بصوتٍ عالٍ وتحسين مهاراتهم في التعبير الشفهيّ. بالإضافة إلى ذلك يمكن للمعلّم أن يراقب أداء الطلّاب ويتحقّق من قدرتهم على قراءة القصيدة بشكلٍ صحيح، ويجب أن تتمَّ القراءة بصوت غنائيٍّ وملحّن بالشّكل المناسب، لكي تصل إلى العواطف والمشاعر للمتعلّمين. إضافةً لشرح الأبيات بطريقةٍ سهلة، ويكون الشّرح بحسب المستوى اللغويّ الّذي يتناسب مع المتعلّمين، والأفضل أن يقوم المعلّم بتمثيل الأنشودة إن احتاج لذلك، فمثلًا إن تكلّم عن الطّيور حرّك يديه وكأنّه يطير؛ فتفاعل المعلّم يؤثّر إيجابًا بالمتعلِّم.

الدروسُ التطبيقيّة على بعض الأناشيد:

في سلاسل التعليم للناطقين بغير العربيّة قد يكون من الصعب العثور على أناشيد تعليميّة مخصّصة، ولذا يمكن للباحثين أن يستخدموا الأناشيد التراثيّة أو بعض الأناشيد الموجودة في الكتب التعليميّة العربيّة كوسيلةٍ للتعليم والتثقيف، وتُقسّم الأناشيد إلى عدّة فئات:

الأناشـيدُ التعليميّة: تركّز هذه الأناشيد على تعليم مفرداتٍ جديدة، وقواعد لغويّة، ومفاهيم تعليميّة، يتمُّ تصميمها بطريقةٍ ممتعةٍ وسهلة الاستيعاب لتسهيل عمليّة التعلم، وتتناول موضوعات لها علاقة بالمهارات والمعارف، كالقراءة، والحساب، والعلوم الاجتماعيّة. على سبيل المثال درس الحواس الخمسة يمكن أن يُعطى على شكل نشيدٍ تعليميّ سهل وجميل وملحَّن:

أنظرُ بعينيَّ.. أسمعُ بأذنيَّ أنظرُ بعينيَّ.. أسمعُ بأذنيَّ

أشـمُّ بأنفي.. أذوقُ بلسـاني أشـمُّ بأنفي.. أذوقُ بلسـاني

وبيدي ألمسُ لمسة.. هذي الحواسُ الخمسة وبيدي ألمسُ لمسة.. هذي الحواسُ الخمسة

---

[3] الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله .البحر المحيط في أصول الفقه .تحقيق عبد القادر عبد الله العاني ومحمد الزحيلي، القاهرة: دار الكتبي، 1999م، ج1، ص41.

[4] الحديدي، عبد الرحمن .تدريس الأدب العربي .عمّان: دار الفكر للطباعة والنشر، 2000م، ص112–115.

_ درس الحفاظ على الطّبيعة والأشجار يُعطى أيضًا على شكل نشيد تعليميّ بألفاظ سهلة ورائعة وملحّنة: تَمْنَحُنِي اللَّوْنَ الأَخْضَرْ وَأَشَمُّ هَوَاهَا الأَعْطَرْ

أَسْقِيهَا الْمَاءَ الأَوْفَرْ تَنْمُو، تَتَرَعْرَعُ، تَكْبَرْ[5]

الأناشيدُ الدينيّة: ترتبط هذه الأناشيد بالقيم الدينيّة والتعاليم، ويمكن استخدامها لتعليم الأدعية والأذكار والقصص الدينيّة، وتستطيع أن تجد الكثير من الأناشيد الدينيّة التي تمكّن المعلّم من أن يغرس القيم في نفوس المتعلّمين، ويقوّي المخارج الصوتيّة لديهم من خلالها، كنشيد الإنفاق والصّدقة:

ابذلْ من مالك مسرورا.... قمحًا ونقودًا وحريرا

واحفظْ مسكينًا وفقيرا.... وتجنّب ويلًا وسعيرا

واطلبْ من خالقك الرحمة

وكنشيد رمضان وفيه بعض الأحرف التي يمكن للمعلّم أن يعالج من خلالها المشكلات الصوتيّة لدى المتعلّمين، فالتمييز بين حرفي الحاء والهاء، والسين والصاد:

أهلًا أهلًا يا رمضـان.... شـهر الصوم والإحسان

شهر الصوم والحسنات.... شهر الخير والبركات

ويجب أن يتمَّ اختيار الأناشيد بعناية وفقًا للمستوى العمريّ والموضوعات المناسبة للطلّاب.

توظيفُ الصور التعليميّة في المحادثة العربيّة:6

هناك بعض الإجراءات النظريّة التي يجب على المعلّم تنفيذها في درس المحادثة عند استخدامه الصور التعليميّة:

1. تحديد الهدف التعليميّ: قبل البدء في إعداد الدرس باستخدام الصّور، يجب تحديد الهدف التعليميّ المراد تحقيقُه. ما هي المفردات والقوالب اللغويّة التي ترغب في تدريسها باستخدام الصور؟

2. اختيار الصور المناسبة: حدّد مجموعةً من الصور التي تتناسب مع الهدف التعليميّ ومحتوى الدّرس، ويجب أن تكون الصّور واضحة ومعبرّة وقريبة من فهم الطلّاب.

3. إعداد المواد والأنشطة: قم بإعداد المواد التعليميّة المرتبطة بالصور، ويمكن أن تشمل قوائم المفردات، الجمل النموذجيّة، أسئلةً لمناقشة الصور، وتمارين لتطبيق المفردات والهياكل اللغويّة.

4. تصميم الدرس: قم بتصميم الدرس بطريقةٍ تسهّل تدريجيًّا تقديم المفردات والمفاهيم الجديدة باستخدام الصور، وابدأ بتقديم الصور والمفردات الأساسيّة والعبارات، ثمّ قم بزيادة التعقيد تدريجيًّا.

---

[5] أحمد فضل شبلول، أشجار الشارع أخواتي (الرياض: مكتبة العبيكان، 2005)، 9.

[6] ينظر: صوفي بن مان الأمة - روحيزاف ميزاني بن مت زين، "دور الصور في تعليم المفردات والتراكيب العربيّة للناطقين بغيرها"، مجلة الدراسات اللغويّة والأدبية 2 (ديسمبر، 2012)، 144 - 148.

5. التّفاعل مع الصور: استخدم الصّور لتفعيل المناقشة والتواصل بين الطلّاب، واطرح أسئلةً تشجّعهم على وصف الصور والتّعبير عن آرائهم وافتراضاتهم باستخدام اللّغة العربيّة.

6. تنويع الأنشطة: ابتكرْ أنشطةً متنوّعة باستخدام الصّور مثل مطابقة الصّور مع الكلمات، تكملة الجمل، ترتيب الأحداث، وإنشاء قصص قائمة على الصّور.

7. التقييم والمراجعة: ادمج الأنشطة التقييميّة المستندة إلى الصور للتحقُّق من تحقيق الأهداف التعليميّة. كما يمكن استخدام تمارين كتابيّة أو شفويّة لاختبار فهم الطلّاب وقدرتهم على استخدام المفردات والهياكل اللغويّة.

8. توجيهات إضافيّة: اعتمد على الصّور لتوجيه الطلّاب إلى مصادر إضافيّة للتعلّم مثل القصص المصوّرة، مقاطع الفيديو، أو المواد المرجعيّة الّتي تساهم في تعزيز فهمهم للمفردات والمفاهيم.

9. تقييم الأداء: قم بتقييم أداء الطلّاب بناءً على تطبيقهم للمفردات والهياكل اللغويّة المدروسة باستخدام الصور، ويكون هذا عبر تقييم مشروعاتهم أو أداءهم في الأنشطة الكتابيّة والشفويّة.

10. تحليل وتقييم الدرس: بعد انتهاء الدرس، قم بتحليل كيفيّة أداء الطلّاب وتقييم فعاليّة استخدام الصّور في تحقيق الهدف التعليميّ، واستنتج النّقاط الّتي تحتاج إلى تحسين والأفكار التي يمكنك تطويرها في الدروس المستقبليّة.

باستخدام هذه الإجراءات، يمكنك تنظيم عمليّة تدريس المحادثة العربيّة باستخدام الصور التعليميّة بشكلٍ فعّال وجذّاب للطلّاب، ممّا يسهم في تحسين تجربتهم في تعلّم اللّغة.

خطوات تطبيقيّة لتدريس المحادثة العربيّة باستخدام الصور التعليميّة:

الخطوة الأولى: اختيار الصور المناسبة لموضوع الدرس هي خطوة مهمّة جدًا في عمليّة تدريس اللّغة العربيّة باستخدام الصور التعليميّة، وهذه بعض الإرشادات لتسهيل هذه العمليّة:

1. تحديد مفهوم الصور المرادة: قبل أن تبدأ في البحث عن الصّور، حدِّد المفاهيم الرئيسيّة الّتي ترغب في توضيحها باستخدام الصّور. على سبيل المثال: يمكن أن تكون هذه المفاهيم: الجّامعة، كليّة الإلهيّات، المكان والأشياء المتعلّقة بالجامعة.

2. استخدام مصادر موثوقة: عند البحث عن الصور، حاول دائمًا استخدام مصادر موثوقة وقانونيّة على الإنترنت؛ يمكنك استخدام محرّكات البحث مثل Google للعثور على صور ذات جودة عالية.

3. اختيار الصور المعبّرة: اختر الصور التي تعبّر بشكلٍ جيّد عن المفاهيم التي ترغب في تدريسها. فمثلًا، قد تكون الصور الّتي تظهر الطلّاب وهم يقرؤون كتبهم في القاعات الدراسيّة أكثر تعبيرًا من صور بسيطة للجامعة فقط.

4. التنوّع في الصور: حاول اختيار مجموعة متنوّعة من الصور تغطّي مختلف جوانب المفهوم، وتشمل تلك الصّور الطلّاب من مختلف الأعمار والجنسيّات، والاختصاصات، والأماكن المختلفة داخل الجّامعة.

5. تجنّبْ الصور المسيئة: تجنّب استخدام أيّ صور قد تكون مسيئة للثقافة أو الديانة أو الأشخاص، وتأكّد من أنَّ الصور التي تختارها تحترم التنوُّع الثقافيّ والدينيّ.

6. الجودة والوضوح: حاول اختيار صور عالية الجّودة والوضوح، فهذا سيساعد في توضيح المفاهيم بشكلٍ أفضل للطلّاب.

7. تأكّد من الترخيص: تأكّد من أنَّ الصور التي تختارها تحمل ترخيصًا مناسبًا للاستخدام التعليميّ. يمكنك العثور على صور مع تراخيص مفتوحة أو صور مدفوعة يُسمح باستخدامها في البيئة التعليميُة.

8. تنظيم الصور: بعد أن تجمع الصّور، قم بتنظيمها وتصنيفها وفقًا للمفاهيم المختلفة، وهذا سيساعدك في تقديمها بشكل منظّم ومناسب أثناء الدرس. [7]

الخطوة الثانية: هي مرحلة وصف الصورة واستخراج المعلومات والأفكار المتعلّقة بها؛ وهي خطوة حيويّة لضمان أنَّ الدرس سيتمُّ بفعاليّة، ونقوم بتنفيذها على الشكل الآتي:

1. تحليل الصورة: ابدأ بفحص الصورة بعناية، وانظر إلى كلِّ جزءٍ فيها وحاول فهم ما يحدث في الصورة وما هي المعلومات التي تحملها.

2. استخراج المفردات والعبارات: استخرج المفردات والكلمات الرئيسيّة التي تتعلّق بالصّورة، وهذه يمكن أن تكون أسماء للأشياء والأشخاص المعروضين في الصّورة.

3. توصيف الأفعال والأحداث: حاول تحديد الأفعال والأحداث التي يمكن أن تكون قائمة في الصورة؛ ما يقوم به الأشخاص في الصورة؟ ما الأنشطة التي تجري؟

4. استخراج العبارات والجمل: ابحث عن عبارات وجمل تتناسب مع الصورة وتصف ما يحدث فيها. هل يمكنك تكوين جمل لوصف الأشياء والأحداث في الصّورة؟

5. التعلّق بالمفاهيم المفروضة للتدريس: ربط المفردات والعبارات والجمل التي استخرجتها مع المفاهيم المفروضة لتدريسها في الدرس. هذه المفاهيم يمكن أن تكون الأهداف المعرفيّة التي ترغب في تحقيقها من خلال هذا الدرس.

6. تسجيل المعلومات: قم بتسجيل المفردات والعبارات والجمل التي استخرجتها في مذكّرة خاصة أو دفتر. يمكنك تنظيم المعلومات وفقًا للمفاهيم المعرفيّة للدرس.

7. تطبيق في الدرس: استخدم المعلومات التي استخرجتها خلال مرحلة وصف الصورة أثناء الدرس، واستدرج الطلاب لاستخدام هذه المفردات والعبارات والجمل في مناقشاتهم وأنشطتهم.

8. تحفيز الطلاب للتّعبير: اطلب من الطلاب أن يستخدموا المفردات والعبارات والجمل التي تعلّموها لوصف الصور بأنفسهم، وهذا يمكن أن يساهم في تطوير مهاراتهم في التعبير الشفويّ والكتابيّ.

9. مراجعة وتحسين: بناءً على تفاعل الطلّاب وأدائهم، يمكنك مراجعة ما قد تم تدريسه وتحسينه لضمان فهمهم الصحيح واستيعابهم للمفاهيم. [8]

مثال: الأفعال المتعلّقة بالصور: يدرس، يجلس، يستمع، يقرأ، ينصت، يكتب، يسجّل، يقف، يرفع...

---

[7] فقيهي، محسن. «الصورة الديداكتيكية: أهميتها وشروطها وضوابط توظيفها .»مجلة العلوم وآفاق المعارف، المجلد 3، العدد 2، جوان 2023، ص 171-190.

[8] صوفي بن مان الأمّة، روحيزاف ميزاني بن مت ز. دور الصور في تعليم المفردات والتراكيب العربية للناطقين بغيرها، مصدر سابق، ص146.

الأسماء المتعلّقة بالصور: المعلّم، الطالب، الجّامعة، الكليّة، الصف، المقعد، الكتاب، الدّفتر، القلم، السبّورة، شؤون الطلّاب، الإدارة، المصباح، الباب، ...

الظروف والحروف المتعلّقة بالصور: أمام، بجانب، خلف، وراء، على، فوق، بجوار، يمين، ...

الخطوة الثالثة: مرحلة تكوين الجمل والأساليب العربيّة المراد تعليمها للطلّاب؛ وتعتبر جزءًا مهمًّا من عمليّة تدريس اللّغة العربيّة باستخدام الصور التعليميّة. على سبيل المثال:

جمل للوصف البسيط:

- الطالبُ يقرأُ الدرسَ ويرفعُ صوته.
- الطلّابُ يتناولون غداءَهم في المطعم.
- المعلِّمُ يشرحُ الدّرسَ والطلّابُ يُنصتون باهتمام.

أساليب توضيح الصورة:

- أمامَ المعلّمِ يجلسُ الطلّابُ ويستمعونَ للدّرس.
- يبدو الجميعُ مركّزين مع الأستاذِ وهو يعطي الدرس.

جمل تشير إلى التّفاصيل:

- يلبسُ المعلّمُ ثوبًا أبيضًا ويحملُ كتابًا في يده.
- تتدلّى الستائرُ الملوّنةُ على النوافذ.
- المعلّمُ يوجّهُ ويوضّحُ للطلّابِ كيفيّةَ أداءِ الواجب.

أساليب للتشبيه والتجسيد:

- كما ينيرُ القمرُ اللّيل، ينيرُ المعلّمُ قلوبَ طلّابه.
- الطلّابُ في الصفِّ كأسرابِ الطّيور تتجمعُ حولَ مصدر الضوء.

استخدام الأدوات التعبيرية:

- بفخرٍ وثقة، ينشرُ المعلّمُ رسالته للطلّاب.
- بلطفٍ، يهمسُ الطلّاب لمعلّمهم بحاجتهم لاستراحة.

ولا ننسى أهميّة التكيّف مع مستوى الطلّاب ومهاراتهم في اللّغة العربيّة، فيجب تبسيط الجمل والأساليب إذا كان الطلّاب مبتدئين، وزيادة التعقيد للطلّاب الأكثر تقدّمًا، إضافةً لاستخدام هذه الجمل والأساليب كأساس، وتوجيه الطلّاب لإضافة تفاصيل إضافيّة وإبداعهم الشخصيّ أثناء النقاش والتدريب.

الخطوة الرابعة: وهي مرحلة وضع الأسئلة الملائمة والمعبّرة عن الصور التعليميّة؛ وهي جزءٌ مهمٌّ من تدريس اللّغة العربيّة باستخدام الصور، وهذه الأسئلة تساعد الطلاب على تطبيق المفردات والأساليب التي تعلَّموها بشكلٍ فعّال. وهي على الشكل الآتي:

أسئلة للفهم والتحليل:

- من يظهر في الصورة؟
- ماذا يفعل المعلّم في الصف؟
- ماذا يفعل الطلّاب في الجامعة؟

أسئلة لتوضيح الأحداث والأفعال:

- ماذا يشرح المعلّم في درسه؟
- كيف يعطي المعلّم واجباته؟
- ماذا يفعلُ الطلّاب أثناء الدرس؟

أسئلة للتعبير والتفكير الإبداعيّ:

- ما الذي تعبّرُ عنه وجوه الطلّاب في الصورة؟
- كيف يمكن أن تصف الأجواء داخل الصف؟
- ما الذي يجعل الطلّاب منتبهين بشدّة للمعلّم؟

أسئلة للتواصل والمناقشة:

- ماذا تعتقد أنه يمكن أن يكون موضوع الدرس الذي يشرحه المعلّم؟
- هل تشعر أن الطلّاب في الصورة مركّزون على الدّرس؟ لماذا؟

استخدم هذه الأسئلة لتحفيز الطلاب على التّفكير والتّعبير باللّغة العربيّة، ويمكنك أيضًا ضبط مستوى الأسئلة بناءً على مستوى الفهم والمهارات اللغويّة لدى الطلّاب، فالهدف الرئيسي هو توجيههم لاستخدام المفردات والأساليب التي تعلّموها بطريقة مفيدة ومبنيّة على الصورة.

الخاتمة

في ختام هذا البحث، يتبيّن بوضوح أنّ استخدام الأسئلة التحفيزية المصاحبة للصور التعليمية والأناشيد الهادفة يُعد من الأساليب التربوية الفعّالة في تطوير مهارات التفكير والتعبير الشفهي لدى متعلّمي اللغة العربية، خصوصًا أولئك الذين يتعلّمونها كلغة ثانية أو في المراحل التعليمية الأولى. وقد أثبتت نتائج الدراسة أنّ هذه الاستراتيجية تسهم في خلق بيئة تعليمية تفاعلية، تُعزز مشاركة المتعلّمين، وتدفعهم نحو التعبير بلغة سليمة وواعية تنمّ عن قدرات عقلية وتأمليّة متقدّمة.

لقد أظهر الدمج بين المدخل البصري والأسئلة المفتوحة أثرًا واضحًا في تحفيز المتعلّمين على استخدام اللغة في مواقف حياتية واقعية، حيث مكّنهم من توظيف المفردات والتراكيب بشكل إبداعي يتجاوز حدود التكرار والتلقين، ويتّجه نحو التعبير الحر والتحليل والوصف الدقيق. وهذا بدوره ساعد في تنمية مستويات متقدمة من التفكير، مثل التفكير الناقد والتفكير الإبداعي، اللذين يشكلان أساسًا في تكوين متعلّم مستقل وفاعل.

أما الأناشيد التربوية، فقد برهنت على دورها المتميّز في تسهيل العملية التعليمية من خلال الجمع بين المحتوى اللغوي المنظم والطابع الجمالي الموسيقي، مما عزّز من استيعاب المتعلّمين للمفردات والتراكيب اللغوية، وسهّل عليهم حفظها واستدعاءها

ضمن مواقف تواصلية. فالوزن والقافية والنمط الإيقاعي في الأناشيد، بالإضافة إلى محتواها الهادف، تجعل منها وسيلة تعليمية متكاملة تنسجم مع الأبعاد النفسية والاجتماعية للمتعلّم، وتُضفي على الدروس روحًا من التفاعل والمتعة والاندماج.

كما وفّر هذا التوظيف المتكامل للأساليب الثلاثة (الأسئلة التحفيزية، الصور التعليمية، الأناشيد) إطارًا تربويًا حديثًا يفتح المجال أمام المعلّمين لإعادة النظر في أنماط التدريس التقليدية، والتحوّل نحو أنشطة تعلّم تقوم على الملاحظة، والتفكير، والتفاعل اللفظي .وهو ما انعكس إيجابًا على ديناميكية الحصة الدراسية، وعزّز ثقة المتعلّمين بأنفسهم، وأكسبهم الجرأة اللغوية الضرورية للمشاركة.

وانطلاقًا من هذه النتائج، توصي الدراسة بما يلي:

1. اعتماد الأسئلة التحفيزية والوسائط البصرية والأناشيد التربوية كعناصر أساسية في تصميم المحتوى التعليمي لمهارات التعبير الشفهي.

2. تدريب المعلّمين على توظيف هذه الاستراتيجيات بكفاءة، من خلال برامج تطوير مهني تراعي التنوّع الثقافي واللغوي للمتعلمين.

3. تطوير أدوات تقويم نوعية تتماشى مع هذا النمط من التعليم، بحيث تركّز على الإنتاج الشفهي الحقيقي، وقدرات التفكير، لا مجرد الحفظ والاستظهار.

4. تشجيع إنتاج أناشيد تعليمية معاصرة تُراعي خصائص المرحلة العمرية واللغوية للمتعلمين، وتُغني المحتوى العربي التعليمي بأدوات جذّابة وفعّالة.

5. إجراء دراسات ميدانية أوسع في بيئات تعليمية مختلفة للتحقق من فاعلية هذه الاستراتيجيات في تنمية المهارات اللغوية الأخرى كالاستماع والقراءة والكتابة.

وفي الختام، فإنّ هذا البحث يُعدّ مساهمة علمية في الدعوة إلى تجديد أساليب تعليم اللغة العربية، وجعلها أكثر مواكبة لاحتياجات المتعلّمين، وأكثر تحفيزًا لطاقاتهم، بما يخدم الهدف الأسمى في تكوين متعلّم قادر على التفكير، والتواصل، والإبداع ضمن سياق لغوي حيّ ومعاصر.

المصادر والمراجع

1. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، 1414.
2. أحمد فضل شبلول، *أشجار الشارع أخواتي* (الرياض: مكتبة العبيكان، 2005).
3. الحديدي، عبد الرحمن .تدريس الأدب العربي .عمّان: دار الفكر للطباعة والنشر، 2000م.
4. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله .البحر المحيط في أصول الفقه .تحقيق عبد القادر عبد الله العاني ومحمد الزحيلي، القاهرة: دار الكتبي، 1999م، ج1.
5. صوفي بن مان الأمة - روحيزاف ميزاني بن مت زين، "دور الصور في تعليم المفردات والتراكيب العربيّة للناطقين بغيرها"، *مجلة الدراسات اللغويّة والأدبية* 2 (ديسمبر، 2012).
6. غانم، مروة، توظيف بعض أناشيد فضائية طيور الجنة في تنمية مفاهيم التربية الإسلامية والميول نحوها لدى طالبات الصف الرابع الأساسي" رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، الجامعة السالمية، غزة، 2012.
7. فقيهي، محسن، «الصورة الديداكتيكية: أهميتها وشروطها وضوابط توظيفها .«مجلة العلوم وآفاق المعارف، المجلد 3، العدد 2، جوان 2023.

دَعْوَى تَجْدِيدِ الْخِطَابِ الدِّينِيِّ بَيْنَ الْفَهْمِ وَالْوَهْمِ

إبْرَاهِيم مُحَمَّد مُحَمَّد الْعَرِيني*

الْمُقَدِّمَةُ

إنَّه في الآونة الأخيرة التي نحياها قد ارتفعت صيحات غفيرة, وبرزت أبواق كثيرة من خلال المصنَّفات والمؤلفات, وعبر وسائل الإعلام المقروءة والمرئية والمسموعة في كثير من البلدان العربية والإسلامية, تنادي بضرورة **تَجْدِيدِ الْخِطَابِ الدِّينِيِّ**, وتجأر بحتمية إعادة صياغة هذا الخطاب؛ حتى يواكب تطورات العصر ومنجزاته, ويواكب الحضارة الحديثة وتطلعاتها.

قد سعى القائمون على تلك المناداة سعيا حثيثا, وبذل العاملون عليها المجهود من أنفسهم لِجَعْلِ بنود تلك الحملة ومفردات تلك الصيحة واقعا ملموسا, فما وهَنوا, وما استكانوا, بل راحوا يطالبون بتجديد كل ما يمتُّ بصلة إلى ذلك المصطلح الفضفاض [**الْخِطَابِ الدِّينِيِّ**], فنادَوا باستبدال الوِعاء الذي يحمل هذا الخطاب, وهو اللغة, فأطلقوا تلكم الدعْوَى الآثمة التي مفادها أن اللغة العربية غير متجددة لا تساير العصر الحديث, وأن النحو صعب جدًّا, وأن قواعده قوالب جامدة؛ ومن ثَمَّ يجبُ حذف كثير من مسائله وأبوابه؛ فخرج أحدهم علينا - في جرأة عجيبة غريبة- بِسِفْرٍ سمَّاه [لِتَحْيَا اللُّغَةُ الْعَرَبِيَّةُ.. يَسْقُطُ سِيبَوَيْهِ], بل نادى آخرُ بضرورة استبدال العامية بالفصحى. من جانب آخر راح الهدَّامُون يحملون الْمِعْوَلَ؛ لِيُقَوِّضُوا ثوابت هذا الدين, ويهدموا أركان عقيدته وقواعد فقهه, حتى وصل بهم الحال إلى أن يُشكِّكوا فيما هو قطعي الثبوت والدلالة من أحكام الفرائض والمواريث؛ فرأَوْا في أخذ الذَّكَر مثل حظ الأنثَيَيْنِ ظلمًا بَيِّنًا للأنثى, ولا بد من استفتاء شعبي مجتمعي على ذلك؛ كي تأخذ الأنثى نصف الذكر كما أراد الله, أو تأخذ مثل حظ الذكر كما يريد الشعب.

إنَّ مصطلح [**تَجْدِيدِ الْخِطَابِ الدِّينِيِّ**] كلمةُ حقٍّ أُريدَ بها باطلٌ؛ إذ نحن مأمورون شرعا بمواكبة روح العصر في خطاب الجماهير, وبمخاطبة كلِّ أمة بلسانها؛ إذعانًا لقول الله- تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ!:(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ) [إبراهيم:4], ولسان عصرنا هو التقنية الحديثة والذكاء الاصطناعي وتطبيقاته المختلفة التي تُعنى باستشراف تطور أفكار المنجز العلمي لتخصصات العلوم اللغوية والعلوم الإسلامية, والتنبؤ بالتغيرات المستقبلية فيها.

أما ما ينادي به هؤلاء من تجديد فهو التبديد ذاته لا التجديد, الهدم لا البناء, الغياهب والظَّلْمَاءُ لا النور والضياء. إنه الإقصاء للأمة قاطبةً عن موروثها اللغوي والشرعي؛ لتهويَ بها الريح في مكان سحيق.

لكيلا يكون البحث مجرد انتقاد لواقع أليم أُرِيد للنحو والفقه ولسائر العلوم اللغوية والإسلامية فإني أقدم بين دَفَّتَيْهِ رؤيةً مستقبلية تطويرية للعلوم اللغوية والشرعية وفي دَيْدَبَانِهَا النحو والفقه, ويقاس عليها تطوير سائر العلوم الإسلامية قاطبة, رؤية يراها بعضهم طموحة بعيدة, بيد أني أراها قريبة قابلة للتنفيذ عمليًّا إذا توفرت الإرادة, وصحَّ العزم, ووضُح السبيلُ.

من أجل استجلاء ما قد سبق وإيضاحه والوصول إلى كلمة سواء فيه كان هذا المنجز الموجز الذي اتبعت فيه المنهج الانتقائي التحليلي؛ حتى يصل إلى نتائج يمكن أن نتوكَّأ عليها والحكم من خلالها.

---

* أ.د. إبْرَاهِيم مُحَمَّد مُحَمَّد الْعَرِينِيّ, أُسْتَاذٌ مُشَارِكٌ - كُلِّيَّةُ الإِلَهِيَّات - جَـامِعَـةُ مَارِدِين آرتُقلُو- تُرْكِيا.

هذا, وقد تألف البحث من **ثَلاثَةِ مَبَاحِثَ** واقعةٍ بين مقدمة, وَخَاتِمَةٍ، وَثَبَتٍ بِأَهَمِّ الْمَصَادِرِ وَالْمَرَاجِعِ. وَقَدْ جَاءَ ذَلِكَ مَنْسُوقًا عَلَى النَّحْوِ الآتِيْ:

1. **الْمُقَدِّمَةُ**: تَنَاوَلَتْ أَهَمِّيَّةَ الْمَوْضُوعِ, وَأَسْبَابَ اخْتِيَارِهِ، وَخُطَّتَهُ، وَأَهْدَافَهُ الْمَرْجُوَّةَ، وَمَنْهَجَهُ.
2. **الْمَبْحَثُ الأَوَّلُ:** { دَعْوَى صُعُوبَةِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْفُصْحَى وَجُمُودِهَا: نَقْدٌ وَتَوْجِيهٌ}.
3. **الْمَبْحَثُ الثَّانِي:** { الِاجْتِهَادُ الشَّرْعِيُ بَيْنَ التَّجْدِيدِ وَالتَّبْدِيدِ}.
4. **الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ**: { رُؤْيَةٌ تَطْوِيرِيَّةٌ مُوجَزَةٌ لِتَخَصُّصَاتِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ }.
5. **الْخَاتِمَةُ**: خُتِمَ الْبَحْثُ بِذِكْرِ أَهَمِّ النَّتَائِجِ وَالثِّمَارِ مِنْ خِلالِ مَبَاحِثِهِ, وَالتَّوْصِيَاتِ الَّتِي تَوَصَّلَ إِلَيْهَا.

الْمَبْحَثُ الأَوَّلُ

دَعْوَى صُعُوبَةِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْفُصْحَى وَجُمُودِهَا

مُفْتَتَحٌ:

لا جرم أن تراثنا اللغويّ والفقهيّ " هو من أعظم منجزات الحضارة الإسلامية، بل من أعظم منجزات العقل في تاريخه الممتد عبر الزمان والمكان"[1]، فقد لَبِثَ فينا من عمره سنين، وهو " ميدان المعركة بين حاملي العلم الوافد، والذين يعدون أنفسهم سدنة التراث وحماته"[2]، بل هو " الميدان الوحيد الذي يمكن للسانيات الحديثة أن تُثبت جَدَاهَا في حل الإشكالات، وتفسير الغوامض، والتماس العلل لكل ما قصرت وسائل البحث التقليدية عن القيام به"[3]؛ ومن ثم فقد أفلح من زكَّاه، وقد خاب من دسَّاه.

إن كل مخلوق أو " كائن حي - ولو كان جروا صغيرا- يتوهَّم أنه مركز الكون, ومحور العالم"[4]، وإننا كلنا محبون لذواتنا؛ وإنه يهوى الثناء مبرز ومقصد، حب الثناء طبيعة الإنسان, بيد أن ذلك ليس معناه هو القفزَ على التراث بغير سلطان أتانا؛ فنصبح كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا، أو نكون كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف؛ فإن " أمةً لا تراث لها ليستْ أمةً على الإطلاق"[5]، وإنَّ أمة مستمسكة بتراثها خير مستقرا وأحسن مقيلا.

الناس في الآونة التي نحياها الآن حول ذلك التراث المجيد وحول كلام الأقدمين أحدُ رجلين: رجل معتكف فيما أشاده الأقدمون، وآخر آخذٌ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، ساخرا من المتشبثين بأهدابه في تشبيهه القديمَ " بمارِدٍ عملاق يقف على ساقين من حطب، ويوشك أن يتهاوى من أول لمسة"[6]، واصفا المقلدين بالجمود، وواسما المتمسكين والمجددين بالقصور على سواء؛ إذ إن محولات التجديد في ميدان اللغة والنحو - في رأيه- لم تقدم " سوى بضعة أمثلة، أو بضعة مصطلحات،

---

(1) في اللسانيات العربية المعاصرة - ص28.
(2) السابق- ص28.
(3) السابق نفسه - ص28.
(4) مقولة طريفة للأديب الفرنسي " أناتول فرانس" (1844م-1924م) (1260هـ-1342هـ). انظر: كيف تكون محبوبا- ص97.
(5) النقد المعاصر للنحو العربي- ص258.
(6) المنهج الصوتي للبنية العربية- ص7.

أو تعديلات لطائفة أو أكثر من المسائل النحوية، أو كتبا على ورق صقيل"[7]، وكأن النحو زبدٌ رابٍ يذهب جفاء، أو كأنه قد شَلَّتْ يمينُه أن تندسَّ بمقدرة واقتدار إلى النصوص على الوجه الذي نرضى به عنه.

وإن ثمة من ينال من حُرَّاسِ الضاد وأُسَاةِ التراث وحُمَاتِهِ بأنه " لو التزمنا بكلام حراس الماضي لظلت مجتمعاتنا العربية في حالة من التخلف المرعب .. لو استمعنا على مَرّ العصور إلى أنصار القديم لكانتْ حياتنا اليوم جحيما لا يطاق"[8]، ويرى – أيضا- أن المحافظين يرفضون كل جديد نافع, وأنه " يقف حراس الماضي ضدَّ كل فكر يُعلي قِيَمَ الحرية, والديمقراطية, وتحرير المرأة, وسعادة الإنسان"[9].

إن في كلتا الحالتين السالفتين ضرًّا كثيرا؛ فهنالك حالة أخرى ينجبر بها الجناح الكسير، ألا وهي أن نَعْمِدَ إلى ما أشاده الأقدمون؛ فنهذّبه، ونزيده، وحاشا أن ننقصه، أو نبيده؛ فإن غمط فضلهم، وجحد مزاياهم ليس من حميد الخصال. بهذا تتحقق لدينا الأصالة والإبداع، والمحافظة والمسايرة؛ فترفأ أجفان المستقدمين والمستأخرين, فمع الأصالة واستقلال التقدير نمضي, ونسير؛ استقلال المحتسبين، لا تبعية المكتسبين.

رغم أن تراثنا من أعظم منجزات العقل، وأنه ميدان المعركة، فإن " وظائف العربية الإبداعية والعقلية وتجليات استعمالها لغةَ دِينٍ وحِجاج وجدلٍ وتاريخ وإبداع .. لم تحظَ من الدرس اللساني المعاصر إلا بأقل القليل"[10].

وعن أقل القليل هذا؛ أي عن اللسانيات العربية المعاصرة والتراث، قد قدّم العلامة سعد مصلوح - أدام الله الإمتاع بفرائده!- ورقةً بحثيَّةً بعنوان [اللسانيات العربية المعاصرة والتراث: حصاد الخمسين][11]، قد شخَّص فيها واقع اللسانيات العربية درسًا وتدريسًا، وبيَّن عِلَلَه وأدْوَاءَه، وكذلك تحدِّيَاتِ الغدِ، ثم قدم أدويةً لتلك الأدواء, عَبْرَ رؤيةٍ استشرافيَّة لمستقبل الدرس اللساني، وسُهمتِه في تشكيل ملامح الغد العلمي والفكري لثقافتنا العربية والإسلامية، وذلك بدراسة " نَتاج قوم هم أعرفُ الناس بأسرار العربية وخصائص بنيتها"[12]، ويقتضي ذلك " معرفة جيدة بالجديد، وذائقةً حسنة في القديم، وبُعدًا نافذا إلى ما وراء السطح الظاهر؛ لاستكشاف النظم والعلائق المسكنة وراءه"[13].

حقًّا إن الجديد الحق ليس " مبتوت الصلة بالقديم، منكرا له، منسلخا عنه، ولكنه إضافة لبعض جوانبه، واستكشاف لغوامضه، وتنوير وإضاءة لكثير من معمَّيَاتِه. والجديد الذي لا يعتمد على قديم، ولا يستمد استمراره من أصوله ضربٌ من القفز العشوائي في الظلام؛ قد لا يفيد شيئا إن لم يكن تدميرا لكل شيء"[14].

بعد ذلك التشخيص قد وضع - حفظه الله- وسائلَ معينةً عل تحقيق ذلك " بتجاوز سلبيات الواقع اللساني, وتحديد المشروعات التي في حاجة إلى إنجاز، والمشكلات التي هي في حاجة إلى حلّ"[15]، ويقرر أن ثمة " كنزا ما له من نفاد من مادة العربية، قرآنا كريما ونصوصا إبداعية وعلمية تستغرق مناشط الإنسان العربي المسلم على اختلافها وتنوعها, لا يزال كلُّها أو جلُّها

---

(7) السابق- ص7
(8) لتحيا اللغةُ العربيةُ؛ يسقط سيبويه- ص71.
(9) السابق- ص70.
(10) في اللسانيات- ص32.
(11) في اللسانيات العربية المعاصرة - ص17: 37.
(12) السابق- ص30.
(13) السابق نفسه- ص31 [بتصرف يسير].
(14) بناء الجملة العربية– ص7.
(15) في اللسانيات العربية المعاصرة- ص33.

خارج دائرة الفحص اللساني. هذا، على حين يتوارد الباحثون على الآبار النزيحة، ويتزاحمون على الدروب المأنوسة، ويودُّون أن غير ذات الشوكة تكون لهم"[16].

ثم يختتم العلامة سعد مصلوح ورقته البحثية بخاتمةٍ أجْمَلَ فيها ما عالجه تفصيلا، على النحو الآتي:

أوَّلا: إن ثمة " مظاهرَ سلبٍ حالت بين اللسانيات العربية وتحقيق ما كان معقودا عليها من الآمال؛ ولعلَّ أظهرَ مظاهر السلب تتمثَّل في:

1. غياب الإعداد الجيّد للباحث بوقوف معارفه وخبراته عند حدود ما صُنِّف بالعربية وما تُرجِم إليها، من غير اتصال مباشر بمصادر المعرفة اللسانية الإنسانية.
2. كثير من المصنفات اللسانية في العربية كانت مدعاة لسوء الفهم والإفهام.
3. كثير من المترجمات كان مرتعًا للأغاليط وسذاجة التعليق.
4. القطيعة بين اللسانيين في أقسام اللغة العربية وأقسام اللغات الأجنبية في جامعات العرب.
5. استباحة حرمة اللسانيات وتخصصاتها الدقيقة من غير أهلها.
6. التوسع الكمِّي في بناء الْحَجَر [الجامعات]، وغفلة الإعداد لبناء البَشَر [هيئة التدريس].
7. انحدار الإشراف العلمي إلى حيز الشكلية.
8. غياب الحسبة العلمية، وأمن النقد، وهيمنة المجاملة.

ثَانِيًا:

[أ] أثمرت هذه السلبيات ثمرتها المرة في معالجة اللسانيات العربية المعاصرة لكثير من قضايا التراث؛ فكان منها دراسات مستسلمة للتراث، وأخرى مسالمة له، وثالثة زارية عليه، ورابعة متحاورة معه.

[ب] كان للسانيات المعاصرة إسهامٌ في دراسة النتاج المعرفي التراثيّ في علوم اللسان. أما مادة اللغة نفسها فلم تحظَ بما هي حقيقةٌ به من العناية.

ثَالِثًا:

لم تثبت جدوى اللسانيات المعاصرة في التصدِّي للمشروعات اللسانية القومية الكبرى، فدخلنا القرن الحادي والعشرين ومعنا همومُ النشأةِ الأولى التي كانت قبل نصف قرنٍ أو يزيد"[17].

قد بَانَ مما سلف أن السلبيات أثمرت ثمرتَها المُرَّةَ في معالجة اللسانيات العربية المعاصرة لكثير من قضايا التراث؛ فكان منها دراسات مستسلمة للتراث، وأخرى مسالمة له، وثالثة زارية عليه، ورابعة متحاورة معه؛ ومن ثم يحور البحث قائلا للتراث وهو يحاوره: إنه لن يستسلم, ولن يسالم ولن يزدري، بل يجاوره, ويحاوره, ويجادله بالتي هي أحسن وَفْقَ منجزات العلم الوافد بلا إذعان أو إعراض، فلا إفراط ولا تفريط.

---

(16) السابق نفسه- ص34 ،35.
(17) في اللسانيات العربية المعاصرة- ص35 ، 36 ، 37 [بتصرف].

أَسَاسَا الْخِطَابِ الدِّينِيّ:

إِنَّ لِلْخِطَابِ الدِّينِيّ أساسَيْنِ رَئِيسَيْنِ هُمَا: **الشَّكْلُ, وَالْمَضْمُونُ**. أَما الشَّكْلُ فهو الْوِعَاءُ اللُّغَوِيُّ الذي يحمل ذلك الخطاب, وهنا انبرت أقلام مسعورة تناوش اللغة العربية وقواعدها بسهام التُّهمِ بأن النحوَ العربيَّ صعبٌ جدًّا, وأن قواعدَه جامدةٌ؛ ومن ثَمَّ يجبُ حذفُ كثيرٍ من مسائلِه وأبوابِهِ, وَنَادَى أَحَدُهُمْ بِذَلِكَ فِي كِتَابِهِ [لتحيا اللغة العربية؛ يسقط سيبويه].

وخفي على هؤلاء أن ثمة ارتباطا وثيقا بين " الدولة والحضارة واللغة؛ وجودًا وعدما، قوة وضعفا, فإذا ذهبت الدولة أو ضعفت، ذهبت الحضارة، أو تراجعت، ثم تبعها اللغة فتختفي، أو تذبل وتضعف, تلك حقيقة ممتدة بامتداد التاريخ البشرى في جميع الأزمان والأوطان. كل واحدة من هذه الحضارات كانت لها دولة ولغة. فلما ضعفت الدولة أفلت الحضارة, ثم تبعتها اللغة .. لكن هذا **التاريخ لم يعرف لغة تبقى مع أفول الحضارة وضياع الدولة إلا في مثل واحد، هو العربية"**[18].

ذلك, وإن هؤلاء تنادَوا – أيضا - بضرورة اسْتِبْدَالِ الْعَامِّيَّةِ بِالْفُصْحَى, ففي ذلك الاستبدال ضَرُورَةٌ حَيَاتِيَّةٌ, وقاموا بِحمْلاتٍ مسعورةٍ تبين مَوَائِزَ الْعَامِّيَّةِ, ومثالبَ الْفُصْحَى وَعُيُوبَها على النحو الأتي:

م	الْفُصْحَى	الْعَامِّيَّةُ
1	الجمود والصعوبة	سهلةٌ وَمرنةٌ
2	بدوية قديمة	تُلَبي حاجاتِ الحياة العصرية ومطالبَها
3	التخلف عن حاجة العصر	قادرة على تثقيف الشعب وتعليم الأميّينَ

هنالك يظهر على الساحة من ليس من أهل الرَّبْعِ؛ وِلْيم ولكوكس- وهو مهندس ريٍّ إنجليزي، وفد إلى مصر سنة 1883 في أول عهد الاحتلال البريطاني لمصر- وله عملان مشهوران:

الأول: محاضرة بعنوان [لِمَ لَمْ تُوجَدْ قُوَّةُ الِاخْتِرَاعِ لَدَى الْمِصْرِيِّينَ الْآنَ؟]

الثاني: رسالة نشرها بالإنجليزية بعنوان:

Syria, Egypt, North Africa, and Malta Speak punic not Arabic

سوريا ومصر وشمال إفريقيا ومالطة تتكلم البونية لا العربية"[19].

نَقْدٌ وَتَوْجِيهٌ:

ألفت هؤلاء الدَّاعِين إلى أمرين:

أَوَّلُهُمَا: القرآن بالفصحى, والتفاسير بالفصحى, والأحاديث بالفصحى, وشروح السنة بالفصحى, وأبواب الفقه بالفصحى.

---

(18) اللغة الباسلة- ص2.
(19) يُنْظَرُ: وليم ولكوكس ودعوته إلى العامية, أ.د. جابر قميحة- مجلة الألوكة الأدبية اللغوية- **5/11/2014** = 1436/1/13هـ.

ثَانِيهُمَا: الفصحى لغة واحدة مشتركة, أما العامية فلكل قُطر عاميتُه, وعامية كل قطر تنقسم إلى عاميات كثيرة ولهجات غفيرة, فأيهما أيسر وأسهل تعليما وتعلما؟ لا شك أن الواحدة المشتركة بين الأقطار قاطبة أيسر وأقوم قيلا.

ثَانِيًا: الْمَضْمُونُ

إذا كان الأساس الأول للخطاب الديني هو الوعاء اللغوي فإن الأساس الثاني هو المضمون؛ أَحْكَامُ الشَّرْعِ الحنيف, إذ هو العُدْوَة الدُّنْيا؛ وجناحُهُ الآخر، وفرعُهُ الزاخر، وذلك ما أتناوله في المبحث الآتي الموسوم [الِاجْتِهَادُ الشَّرْعِيُ بَيْنَ التَّجْدِيدِ وَالتَّبْدِيدِ].

الْمَبْحَثُ الثَّانِي

الِاجْتِهَادُ الشَّرْعِيُ بَيْنَ التَّجْدِيدِ وَالتَّبْدِيدِ

مُفْتَتَحٌ:

إنَّ مُصْطَلَحَ [تَجْدِيدِ الْخِطَابِ الدِّينِيِّ] كَلِمَةُ حَقٍّ أُرِيدَ بِهَا بَاطِلٌ؛ فنحن مأمورون شرعا بمواكبة روح العصر في خطاب الجماهير, وبمخاطبة كلِّ أمة بلسانها:(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ) [إبراهيم/4], ولسان عصرنا هو التقنية الحديثة والذكاء الاصطناعي وتطبيقاته المختلفة التي تُعنى باستشراف تطور أفكار المنجز العلمي لتخصصات العلوم اللغوية والعلوم الإسلامية, والتنبؤ بالتغيرات المستقبلية فيها.

الْإِفْتَاءُ بَيْنَ الْمُؤَسَّسِيَّةِ وَالْفَرْدِيَّةِ:

لا جرم أن الإفتاء في عصرنا الحاليّ يحيا أزمة حقيقية بين المؤسسية والفردية, مفادها الآتي:

أَوَّلًا: احتكار المؤسسة التابعة للدولة مهمة الإفتاء, وفي هذا مشكلة كبرى تتمثل في هيمنة الحاكم على مكوِّنات الإفتاء, فتخرج الفتاوى مؤيدة لسلطة الحاكم في رؤيته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية, بل والدينية, والأمثلة على ذلك كثيرة.

ثَانِيًا: تركُ الإفتاء بيد أفرادٍ غير مؤهَّلِين, ويُعدُّ ذلك ضربًا من العبث؛ إذ تخرج فتاواهم من أكمامهم غير دقيقة علميا أحيانا, وفي أحايين أخرى تأتي صادمة للوعي والعقل والحكمة.

إن ثمة طائفةً من الأزهريين الجُدُد - أساتذة في الجامعات- تتبنى تمييع الدين على قاعدة [قِلِّدْ من أجاز, واخترْ من الآراء ما تشاء], وقد ردَّدَ هذه القاعدة المشؤومة كثيرًا كلٌّ من الدكتور علي جمعة, والدكتور سعد الدين الهلالي, والدكتور أحمد كريمة, والدكتور محمد أبو عاصي, وخالد الجندي؛ حتى جعلوا ديننا أضحوكة يتفكَّهُ بها أهل النِّحَل الأخرى.

وثمة طائفة أخرى من الأعراب ينتقون الشاذ من الآراء؛ ليضلوا الناس بغير علم, حتى الآراء الشاذة فيها مندوحة – أحيانا – لكونها قابعة في أتون كتب الفقه, فما بالنا بمن قال منهم: إن ما يحدث لأهل غزة من الكيان اللقيط فإنما هو عقاب إلهي بما كسبت أيديهم؟ وما بلنا بمن قال منهم: إن بيت المقدس في الطائف وليس في القدس.. إلخ؟!.

من أجل أن يكون الإفتاء منزَّهًا, ومحفوظا من هؤلاء العابثين لا بد أن يتحرر من هاتين الآفتين: الفردية والمؤسسية, ويكون ذلك بإنشاء دار إفتاء عالمية لها وقفٌ خاصٌّ, ومصادرُ خاصةٌ للإنفاق.

الْفَتَاوَى الْمُعَاصِرَةُ بَيْنَ التَّجْدِيدِ وَالتَّبْدِيدِ:

لا ريب في أن ما ينادي به هؤلاء من تجديد فهو التبديد لا التجديد, الهدم لا البناء, هَدْمُ ثَوَابِتِ الدِّينِ, إنه الإقصاء للأمة قاطبةً عن موروثها اللغوي والشرعي؛ لتهوي بها الريح في مكان سحيق. وبالمثال يتضح المقال.

الْمِثَالُ الْأَوَّلُ: الْحَمْلُ

سأل المذيع المفتي أ.د. علي جمعة مفتي مصر السابق سؤالا مفادُهُ الآتي:

لو أن امرأةً زوجها مسافرٌ من أربعِ سنواتٍ, ولم يعاشرْها طوال هذه المدة, فلما رجع وجدها حاملًا. فهل يُصَدِّقُها؟!

فأجاب المفتي: نعم, الشرع يقول: يصدقها.

أي أن المفتي يرى أن حملَ المرأةِ وزوجُها مسافرٌ منذ أربع سنوات حملٌ صحيح, وأن الشرع يوجبُ عليه تصديقَ أنَّ الولدَ ابنُه, وأنها ليست بزانية[20].

مناقشة وترجيح:

إن الدكتور علي جمعة متخصص في انتقاء نفايات الآراء؛ ليحدث بها زوبعة إعلامية تلهي الناس عما يقترفه الحكام, فهو هنا يفتح الباب على مصراعيه لكل امرأة زوجها مسافر مدةً قد تصل لأربع سنوات أن تفعل ما تشاء, حتى لو وصل الأمر إلى الحمل من الزنى؛ فمعها رخصةٌ من الدكتور علي جمعة. يكفيها أن تقول: ما في بطني ابنك, أو على حدِّ قوله وتعبيره:[الشرع يقول: يصدقها].

إن هذا الغطاء الشيطاني يبرأ من توفيره للزناة كلُّ تشريع سماوي, وتبيان هذه المسألة يمكن إيجازه فيما هو آتٍ:

أَوَّلًا: أقلُّ مدة لحمل المرأة ستة أشهر, وهذه المدة مُجْمَعٌ عليها من علماء الأمة[21]؛ وذلك في إيماءة قرآنية فق من قول الله- تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ!: [وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا][الأحقاف/15], وقوله- تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ!:[وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ][لقمان/١٤], فإذا كان فصال الطفل عامين, والحمل والفصال ثلاثون شهرا؛ فبطرح مدة الفصال من مدة الحمل والفصال فسيكون الناتج ستة أشهر, وعلى ذلك أجمع العلماء, وكذلك الأطباء, فهم يقولون: حياة الحمل قبل ستة أشهر مستحيلة خارج الرحم, وهذا "الاستدلال منقول عن حبر الأمة عبد الله بن عباس- رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا!"[22].

٢- غالب مدة الحمل تسعة أشهر, وذلك مجمع عليه, ومعروف بين الناس[23].

٣- أقصى مدة للحمل اختلف الفقهاء فيها على ثمانية آراء متعارضة متضاربة:

فمنهم من قال: تسعة أشهر, وهو قول عمر بن الخطاب الثابت عنه, ومنهم من قال: عشرة أشهر, ومنهم من قال: سنة, ومنهم من قال: سنتان, ورواية عن أحمد, واستدلوا بأثر لعائشة- رَضِيَ اللهُ عَنْهَا!- ومنهم من قال: أربع سنوات, وهو مذهب الشافعية

---

(20) رابط الفيديو على الشبكة العنكبوتية: https://www.facebook.com/910547265795201/videos/736897514331226/

(21) شرح فتح القدير, لابن السيواسي-ج3/ ص407* المحلى, لابن حزم- ج8/ ص299. قال الشيرازي:" وأقل مدة الحمل وهو ستة أشهر". المهذب- ج2/ ص120.

(22) لسان الحكام في معرفة الأحكام- ص332.

(23) اختلاف العلماء, المروزي- ص170

والحنابلة والزيدية, ورواه مالك كما في قصة امرأة محمد بن عجلان, ومنهم من قال: خمس سنوات- المشهور عند المالكية- ومنهم من قال: سبع سنوات - قول آخر للمالكية - ومنهم من قال: لا حَدَّ لأقصى مدة الحمل, وهو رأى لبعض الزيدية[24].

سُؤالٌ:

أين الطب الحديث؟

إن الطب الآن يتابع حياة الجنين يوما بيوم, ويستطيع تحديد عمر الجنين في بطن الأمِّ بالأجهزة الحديثة الدقيقة؛ فلا مجال هنا للادعاء. وبخاصة أنه ليس ثمة دليل من قرآن أو حديث صحيح أو حسن أو ضعيف يدلُّ على أقصى مدة للحمل, بيد أن غالب النساء تسعة أشهر, قال الشوكاني:" الستة الأشهر أقل مدة الحمل, وقد كان من جملة من ولد لستة أشهر من المشهورين عبدالملك بن مروان الخليفة الأموي, وهكذا لم يرد في حديث صحيح ولا حسن ولا ضعيف مرفوع إلى رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ!- أن أكثر مدة الحمل أربع سنين"[25].

أما هذه الآراء السابقة في أقصى مدة للحمل فجميع الآثار التي استدلوا بها ضعيفة لا تثبت, وقد أكَّد ابن حزم ذلك بأن " كل هذه أخبار مكذوبة راجعة إلى من لا يصدق, ولا يعرف من هو, ولا يجوز الحكم في دين الله – تعالى!- بمثل هذا"[26].

والحاصل أن مَنْ قال بتلك الأقوال اعتمد على شهادات النساء التي أقامتها على حسابات خاطئة أو نتيجة توهُّمِ حملٍ, وهو ما يسمى **الحمل الكاذب**, وهو حمل تُحسُّ فيه المرأة بجميع أعراض الحمل.

أما الأنسب من هذه الآراء السالفة هو أن أقصى مدة الحمل هي سنة عدد أيامها ثلاثمائة وخمس وستين يوما؛ لتشمل جميع الحالات النادرة.

الْمِثَالُ الثَّانِي: الْمَوَارِيثُ

يرى أ.د. سعد الدين الهلالي, وهو الذي جعل حاكم مصر ووزيره نبيَّيْنِ قد ابتعثهما الله, كما ابتعث هارون وموسى- يرى أن في أخذ الذكر مثلَ حظ الأنثَيَيْنِ ظلمًا بَيِّنًا للأنثى؛ فلا بُدَّ من استفتاء شعبي مجتمعي حول هذا الحكم الذي لم يقدر على الاعتراض عليه إنس من قبله ولا جان.

إن سعد الدين الهلالي يُحَاوْلُ هَدْمَ ما هو قطعي الثبوت والدلالة من أحكام الفرائض والمواريث, في خطة آثمة لتمييع الدين في نفوس معتنقيه.

الْمِثَالُ الثَّالِثُ: الْأَمْوَالُ الَّتِي يَأْخُذُهَا الْكُفَّارُ

أفتى طبيب الأطفال ياسر برهامي بأن الأموال التي أخذه الرئيس الأمريكي من الدول العربية حلال, حتى لو كانت خمسة تريليون وليست ثلاثة أو أربعة، فإنما هي أموال مشروعة تحت بند المؤلفة قلوبهم بنصّ القرآن الكريم.

---

(24) السيل الجرار, للشوكاني-ج٢/ ص٣٣٤.
(25) السيل الجرار -ج٢/ ص٣٣٤.
(26) المحلى-ج5/ ص456.

إن ياسر برهامي من أجل أن يرضى عنه الحكام يخلط بين الفقراء الذين يُرْجَى دخولُهم الإسلامَ بإعطائهم نصيبا من مال الزكاة وبين الكفار الأشداء الذين يخوضون حربا ضروسا صليبية معاصرة ضد الإسلام, ويحصُلون بالقوة على كل أموال الأمة زكاةً وغيرَ زكاةٍ؛ ليذبحوا بها الأطفال والشيوخ والنساء في غزة أرض العزة والكرامة.

والأمثلة على مثل هذا الهراء من فتاوى المعتوهين أكثر من أن تحصى؛ بيد أني أكتفي بما سبق تدليلا على الفكرة.

الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ

رُؤْيَةٌ تَطْوِيرِيَّةٌ مُوجَزَةٌ

لِتَخَصُّصَاتِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ

مِهَادٌ:

إن تراثنا اللغوي والشرعي ممثِّلٌ جيدٌ لحياة الأسلاف بجميع معالمها وخصالها, وتعبير عن جوهر أنفُسِها، وتصوير لحقائق حياتها، يخفق بالحياة نابضٌ بنضرة الحياة لِما يثيره في مَوَاجِدِ قلوبنا من نشوة هفَّافة كأنها اليَعَاليلُ, فمثله كمثل " مركَبة يجرُّها زوجان من الخيول المطهمة، هما المخيّلة والشعور، يسيّرُها رجل حكيمٌ هو العقل، وهذه المركبة تسبح فوق الغيوم"[27].

بيد أنه –رغم حيويته- بمسيس حاجة إلى الأوبة الراشدة وإمعان النظر وإنعامه فيه من قِبَلِ المتخصصين؛ من أجل أن يستخرجوا لآلئه وجمان فرائده وفوائده, وتقديمها إلى الجماهير الهادرة عسلا مصفى, وساعنئذٍ يغدو تراثنا هو " المرجعية المعتبرة في صياغة المستقبل"[28]، ولا يكاد يخفى على" المتخصصين قدر ما أسهم به هذا التراث اللغوي الرائد في تاريخ الدرس اللغوي ومسيرته الطويلة"[29]؛ فما ينسى ماضيَه التُّراثيَّ إلا فقير استغنى، أو حقير استعلى، ومثل الفريقين كالأعمى والأصمِّ, ومن لا ماضي له لا مستقبل له.

إن البحث العلمي يحيا اليوم في عصرٍ من أبرز سيماه التقنيةُ والحوسبةُ والعولمة, ومن أخصِّ موائزه التكنولوجيا والذكاءُ الاصطناعي والدراما والهواتف الذكية, وقد بات معلوما من واقعنا المعاصر بالضرورة أنه لا شيءَ يضمنُ الفشلَ الذريعَ سوى التقصيرِ في الإعداد, وأنَّ منْ لم يخططْ لتطوير ذاته وأدائه فعليه ألَّا يندهشَ أو يُبهتَ إذا ما جاء مَنْ يخططُ لإزالته واستئصال شأفته؛ منْ أجْل ذلك كان لزاما على المهتمين والمشتغلين بتراثنا اللغوي والإسلامي وفي ديدبانه النحو والصرف والعروض أن يواكبوا هذه الطفرة المعلوماتية, ويسايروا تلكم الثورة المعرفية, ويلحقوا بركب ذلكم التقدم التِّقَنِيِّ.

وإذا ضربنا في أغوار الزمن فإنَّا لَوَاجِدُونَ اللغةَ العربية مارَّةً بمراحلَ ثلاثٍ؛ وفي " المرحلة الثالثة- قبل ظهور الإسلام- تتحول إلى لغة أدبية ناضجة في إعرابها , وثروتها اللغوية , وقواعدها"[30], وإذا كانت " اللغة هيَ الهُوِيَّةَ "[31], فإن ثمة ما يشبه الاتفاق على أنه لا بد من رُؤْيَةٌ تَطْوِيرِيَّةٌ لِتَخَصُّصَاتِها تكون وُصلة تصل الحاضرَ بالغابر, لمسايرة روح العصر الذي نحياه,

---

(27) العروض الواضح – ص10.
(28) في اللسانيات العربية المعاصرة- ص 29.
(29) النظرية اللغوية في التراث العربي - ص3.
(30) المدخل إلى دراسة النحو العربي على ضوء اللغات السامية- ص24.
(31) دموع الشوباشي بين يدي سيبويه- ص7.

مَحَاوِرُ الرُّؤْيَةِ:

ترتكز هذه الرؤية التطويرية على محورين اثنين:

الْمِحْوَرُ الْأَوَّلُ: الْبَحْثُ الْعِلْمِيُّ بَيْنَ الْوَاقِعِ وَالْمَنْشُودِ.

الْمِحْوَرُ الثَّانِي: تَطْبِيقَاتُ الرُّؤْيَةِ الْمُقْتَرَحَةِ فِي تَطْوِيرِ التَّخَصُّصِ.

وإن لكلا المحورين تفصيلًا وبسطًا وإسهابًا.

الْمِحْوَرُ الْأَوَّلُ: الْبَحْثُ الْعِلْمِيُّ بَيْنَ الْوَاقِعِ وَالْمَنْشُودِ

إن هذا المحورَ يُعَالَج في مطلبين:

الْمَطْلَبُ الْأَوَّلُ: اسْتِقْرَاءُ الْوَاقِعِ الْفِعْلِيِّ الْمُؤَسَّسِيِّ.

الْمَطْلَبُ الثَّانِي: تَطَلُّعَاتٌ تَطْوِيرِيَّةٌ مَنْشُودَةٌ فِي الْبَحْثِ اللُّغَوِيِّ وَالْإِسْلَامِيِّ.

أما الْمَطْلَبُ الْأَوَّلُ وهو اسْتِقْرَاءُ الْوَاقِعِ الْفِعْلِيِّ الْمُؤَسَّسِيِّ فإن واقعَ البحث العلمي يحتاج إلى ما يأتي:

أَوَّلًا: حاجة الخطة التدريسية والبحثية إلى العناية بالمجالات التطبيقية.

ثَانِيًا: حاجة الخطة التدريسية والبحثية إلى البينيَّاتِ بأنواعها.

ثَالِثًا: حاجة الخطة البحثية إلى التحسين بالعكوف عند المصادر اللغوية المعاصرة.

رَابِعًا: تلافي التكرار الحادث في الرسائل العلمية – ماجستير ودكتوراه - في العناوين والمضامين.

أما الْمَطْلَبُ الثَّانِي وهو تَطَلُّعَاتٌ تَطْوِيرِيَّةٌ مَنْشُودَةٌ فِي الْبَحْثِ اللُّغَوِيِّ وَالْإِسْلَامِيِّ فيتمثل فيما هو آت:

1. الْمُقَرَّرَاتُ التَّفَاعُلِيَّةُ الْإِلِكْتُرُونِيَّةُ.
2. الدِّرَاسَاتُ اللُّغَوِيَّةُ وَالشَّرْعِيَّةُ الْبَيْنِيَّةُ.
3. الْحَقَائِبُ اللُّغَوِيَّةُ النَّحْوِيَّةُ وَالصَّرْفِيَّةُ وَالْعَرُوضِيَّةُ وَالْفِقْهِيَّةُ وَالْعَقَدِيَّةُ وَغَيْرُهَا.
4. الْإِبْدَاعُ فِيمَا يَتَطَلَّبُهُ النَّاطِقُونَ بِغَيْرِ الْعَرَبِيَّةِ.
5. التَّرْجَمَةُ وَامْتِلَاكُ الْحَرْفِ الْأَجْنَبِيِّ.
6. تَوْظِيفُ الدِّرَامَا وَالسُّوشيَال مِيدِيَا.
7. الْاتِّجَاهُ النَّقْدِيُّ لِلتُّرَاثِ اللُّغَوِيِّ وَالْإِسْلَامِيِّ.

تَنْوِيهٌ:

أَلفِتُ إلى أن هذه الورقة البحثية محاولة موجزة لإلقاء الضوء على واقعنا المرير فيما يدعون إليه من تجديد الخطاب الديني, وهو شعار حقٍّ أُريدَ به باطلٌ, وهذه المحاولة هي قراءة تأملية قابلة للمثاقفة والاستصواب والتطوير والقبول والرفض والأخذ والرد.

الْخَاتِمَةُ

يُمْكِنُنَا مِمَّا قَدْ سَلَفَ مِنْ تَطْوَافٍ الْخُلُوصُ إِلَى بَعْضِ النَّتَائِجِ:

1- ثمة أزمة حقيقية يحياها الإفتاء المعاصر, تتمثل في وقوعه بين المؤسسية والفردية, وخلوصه منها يكون بإنشاء جبهة إفتاء عالمية من كبار العلماء الأكفاء, ويكون لها وقف خاصٌّ للإنفاق.

2- دعوات النقد التي وُجِّهَتْ إلى اللغة وقواعدها قديما وحديثا دليلٌ قاطع وبرهان ساطع على أن تراثنا حيٌّ لا يبيد؛ فليس يعادي الأمواتَ أحدٌ.

3- تُوجَدُ جهود متعددة بذلت لصياغة رؤية تطويرية للدرس اللغوي والشرعي، بعضها كان نظريا صرفا، والآخر كان تطبيقا؛ مما شكَّلّ بجميع صوره اتجاها جديدا في الدراسات اللغوية العربية التحليلية المعاصرة بوجه عام.

4- يجب أن تتضافر الجهود الفردية والمؤسسية لتقديم رؤية تطويرية متكاملة للتراث اللغوي بمفرداته, وللموروث الشرعي بفروعه.

الْمَرَاجِعِ

الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ.

1- اختلاف العلماء، محمد بن نصر المروزي أبو عبد الله {ت294ه}- عالم الكتب- بيروت- 1406ه- ط2- تح/ صبحي السامرائي.

2- بناء الجملة العربية, أ.د. محمد حماسة عبد اللطيف- دار غريب -1424ه=2003م.

3- دموع الشوباشي بين يدي سيبويهِ, د. محمد محمد داود- مكتبة العلماء بالقاهرة- 1425هـ= 2004م.

4- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار, محمد بن علي بن محمد الشوكاني {ت1250ه}- دار الكتب العلمية- بيروت- 1405ه- ط1- تح/ محمود إبراهيم زايد.

5- شرح الزرقاني ٣١/٤, و

6- شرح فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي {ت681}- دار الفكر– بيروت - ط2.

7- العروض الواضح, د. ممدوح حقي- منشورات دار مكتبة الحياة– بيروت– لبنان– ط16– 1405هـ=1984م.

8- في اللسانيات العربية المعاصرة: دراسات ومثاقفات, أ.د.سعد مصلوح- عالم الكتب- القاهرة- ط1 - 1425هـ =2004م.

9- كيف تكون محبوبا, د: ماجد رمضان - دار المنار الحديثة للنشر والتوزيع بالقاهرة – ط1-1420هـ=2000م.

10- لتحيا اللغةُ العربيةُ: يسقط سيبويه, شريف الشوباشي- مدبولي الصغير- عربية للطباعة والنشر-ط3- 2004م.

11- لسان الحكام في معرفة الأحكام, أحمد بن محمد بن محمد، أبو الوليد، لسان الدين ابن الشحنة الثقفي الحلبي ويعرف باسم آخر إبراهيم بن أبي اليمن محمد الحنفي {ت882ه}- البابي الحلبي- القاهرة- 1393ه=1973م- ط2.

12- اللغة الباسلة, د. فتحي جمعة –دار النصر للتوزيع والنشر- ط5 - 2000م.

13- المحلى، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد {ت456هـ} دار الآفاق الجديدة - بيروت- تح/ لجنة إحياء التراث العربي.

14- المدخل إلى دراسة النحو العربي على ضوء اللغات السامية, د. عبد المجيد عابدين- ط1-1370ه=1951م- القاهرة - مطبعة الشبكشي.

15- المنهج الصوتي للبنية العربية: رؤية جديدة في الصرف العربي, أ.د. عبد الصبور شاهين- مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعي- القاهرة –1397هـ =1977م.

16- المهذب في فقه الإمام الشافعي، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق {ت476هـ}- دار الفكر– بيروت.

17- النظرية اللغوية في التراث العربي, أ.د. محمد عبدالعزيز عبد الدايم- دار السلام بالقاهرة – ط1-1427هـ=2006م.

18- النقد المعاصر للنحو العربي: دراسة لغوية د. فتحي جمعة, إشراف أ.د. عبد الصبور شاهين- 1398هـ=1978م- مكتبة دار العلوم برقم [285].

19- وليم ولكوكس ودعوته إلى العامية, أ.د. جابر قميحة- مجلة الألوكة الأدبية اللغوية- 5/ 11/ 2114م =1436/1/13هـ.

20- رابط على الشبكة العنكبوتية:

https://www.facebook.com/910547265795201/videos/736897514331226