

# الواضحة

مجلة علمية محكمة

تصدر عن مؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا بالرباط

المدين المسؤل

مدير مؤسسة دار الحديث الحسنية

أ. د. أحمد الخمليشي

هيئة التنسيق والتحرير

د. محمد ناصيري

د. الناجي لمين

د. أحمد العمراني

سكرتارية التحرير

عبد الرحيم مطر

مليكتة لدهو

العدد 11

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإيداع القانوني: 6/ 1979

الناشر  
مؤسسة دار الحديث الحسنية



بفِيكَ العَرُوبَةُ وَالإِسْلَامُ بِجَلَالَةِ المَلِكِ الحَسَنِ الثَّانِيِ كَهَيْبَةِ اللّهِ تَرَاهُ





أمير المؤمنين جلاله الملك محمد السادس نصره الله



## الهيئة الاستشارية لمجلة الواضحة

- |                     |                           |
|---------------------|---------------------------|
| د . محمد يسف        | د . محمد الراوندي         |
| د . محمد بنشريفة    | د . محمد فاروق النبهان    |
| د . عباس الجراري    | د . الحسين أيت سعيد       |
| د . مصطفى بن حمزة   | د . إبراهيم الوافي        |
| د . محمد الروكي     | د . الحسين كنوان          |
| د . محمد جميل مبارك | د . محمد المعيار الإدريسي |
| د . محمد الكتاني    | د . عبد السلام فيغو       |

## شارك في هذا العدد

- فاطمة عوامي  
طارق طاطمي  
محمد الراطي  
محمد البغتيال  
وليد مصطفى أحمد شاويش  
عبد العالي العمراني جمال  
أمال صغيرة  
طارق منزو

## قواعد النشر في المجلة

ترحب المجلة بمشاركة العلماء والباحثين المتخصصين وتقبل للنشر الدراسات والأبحاث العلمية الرصينة وفقا للقواعد الآتية :

- أن يكون البحث مبتكرا أصيلا لم يسبق نشره (بما في ذلك النشر الإلكتروني).
- أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها (التوثيق: إثبات اسم الكتاب أولا، ثم اسم المؤلف ثانيا، فرقم الصفحة ثالثا، وتوثيق الآيات والأحاديث ...).
- أن يكون البحث مكتوبا بخط (Traditional Arabic) حجم 18 في المتن و12 في الهامش.
- أن لا تقل صفحاته عن العشرين (20) ولا تتجاوز الأربعين (40) صفحة، مقاس 24/17 سم.
- تقبل البحوث المقدمة للنشر من نسختين إحداهما ورقية، والثانية مرقونة ومثبتة على قرص مدمج (CD)، ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.
- تخضع البحوث المقدمة للفحص العلمي على نحو سري.
- البحوث التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات إليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.
- البحوث التي يقرر المحكمون عدم نشرها يتم إخبار أصحابها.
- المواد المنشورة في هذه المجلة تعبر عن رأي أصحابها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة أو المؤسسة.
- ترسل البحوث باسم السيد مدير المؤسسة إلى : 456، شارع الزيتون، حي الرياض، الرباط. ص. ب.: 6549، العرفان، الرباط. أو على البريد الإلكتروني: wadiha.revue@gmail.com

## الفهرس

كلمة العدد

13 ..... **أحمد الخليلشي**

### المقالات

أثر الحديث النبوي الشريف في إثراء اللغة العربية وموقف اللغويين منه

17 ..... **فاطمة عواطي**

من مظان السيرة النبوية: كُتب الفضائل والشرف والمناقب - جرد وتوصيف

55 ..... **طارق طاظمي**

رفع التعارض عن حديث النبي ﷺ في موضوع أحكام الشعر في الإسلام

91 ..... **محمد الراظمي**

فتوى الإسحاق في نازلة الأميرة خنثة بنت بكر المغافري: نازلة شراء وكراء الدور بمكة المكرمة

111 ..... **محمد البغيال**

معالم الجريمة الإلكترونية في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة

137 ..... **وليد مصطفى أحمد شاويش**

هل الإسلام بحاجة إلى فلسفة ؟

183 ..... **عبد العالي العمراني جمال**



Réflexions sur la traduction de quelques noms d'Allah dans quatre traductions du Coran

- ⊙ **Amal Sfaira** ..... 3

Rhétorique sémitique et Coran Critique de l'analyse rhétorique du terme qur'ân

- ⊙ **Tarik Menzou** ..... 41

**متابعات**

تقرير عن يوم دراسي انعقد يوم الخميس 13 أبريل 2017 بمشاركة وفد من كلية الدراسات اللاهوتية بجامعة هايدلبرغ بألمانيا

- ⊙ **إعداد أ.د. محمد أيت الفران رحمه الله** ..... 207

Rapport de synthèse du deuxième Colloque International sur le thème «Langue, Culture et Religion: Perspectives Multiculturelles»

- ⊙ **Amal Sfaira** ..... 65

Report on the 2nd International Conference on: Language, Culture, and Religion: Multicultural Perspectives

- ⊙ **Hssein Khtou** ..... 89



# كلمة العدد

أ.د. أحمد الخمليشي

مدير مؤسسة دار الحديث الحسنية



يصدر هذا العدد من مجلة «الواضحة» بعد أن نوقش عدد من الأطروحات التي أعدها الطلبة الملتحقون بالمؤسسة في ظل نظامها الجديد، الذي بدأ تطبيقه في السنة الدراسية 2005-2006 بإضافة وحدة مواد العلوم الانسانية، ووحدة اللغات، إلى الوحدة الخاصة بمواد التفسير والحديث، والعقيدة والفقه وأصوله...

وإلى الآن تمت مناقشة أكثر من عشرين أطروحة.

والسؤال المطلوب إثارته هو:

هل كان لإضافة وحدتي العلوم الانسانية واللغات تأثير على حصيلة التكوين؟  
الجواب يحتاج إلى وقت يمكن خلاله للمتخرجين أن يفصحوا فيه عن إنتاجهم الفكري الذي يكشف عن مدى استفادتهم من الوحدتين الجديدتين.

مع ذلك يمكن من الآن ملاحظة مؤشرات تؤكد تأثير الوحدتين على توجهات الخريجين في أبحاثهم.

فما هو مألوف في أبحاث طلبة الدراسات الإسلامية:

- إهمال فكر «الآخر».
- عدم الاهتمام بوقائع الحياة المعيشة.
- المبالغة في تخصيص الأبحاث لتحقيق المخطوطات دون الاهتمام بمضمون المخطوط ومدى الاستفادة منه من الباحثين والدارسين.

وبالرجوع إلى أبحاث الدكتوراه التي نوقشت بعد إصلاح 2005، يمكن أن نلاحظ:

(1) استعمال الباحثين مراجع باللغات الأجنبية الحية خصوصا الإنجليزية والفرنسية.

(2) تطورا واضحا في موضوعات الأبحاث، فنجد من بين عناوين الأطروحات التي نوقشت:

- «مفهوم الآخر في الفكر اليهودي»
  - «مأسسة الشورى»
  - «نظرية التكامل بين الزكاة والضريبة»
  - «التشريع الاجتهادي الملزم: مفهومه وسبل إعماله»
- (3) من بين (28) أطروحة نوقشت توجد أطروحة واحدة تتعلق بتحقيق مخطوط. بينما الأطروحات التي قدمت في النظام القديم وعددها (91) أطروحة كان (47) منها -أي أكثر من النصف- متعلقا بتحقيق مخطوط.

هذه المؤشرات تؤكد النتائج الإيجابية لمضمون التكوين الذي قرره إصلاح 2005. ونأمل أن تظهر أفكار رائدة بعد أن ينضج لدى الخريجين ما تلقوه في الوحدات الثلاث أثناء تكوينهم.

إن حصيلة التكوين وفق النظام الجديد للمؤسسة يحتاج نضجها إلى فترة من الزمن غير يسيرة لأن ثقافة الثنائي: «أحكام الشريعة» و«القانون الوضعي» ما تزال حاضرة بقوة لدى المكوّنين ولدى المكوّنين على السواء، داخل المغرب وخارجه، فقد تمكّنت هذه الثقافة طيلة القرن الماضي من السيطرة على الوجدان الاجتماعي نتيجة تبنيها من الخطاب الديني بمختلف توجهاته ومرجعياته، ويحتاج إلى أجيال إدراك ما تتضمنه من أخطاء وإصلاح ما خلقته من نتائج وآثار.

## المقالات





## أثر الحديث النبوي الشريف في إثراء اللغة العربية وموقف اللغويين منه

د. فاطمة الزهراء عواطي

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة الشارقة

يعدّ الحديث النبوي الشريف مصدراً ثرياً، ومجالاً حيويّاً منعشاً للغة العربيّة في أبعادها المختلفة، فقد جاء بلسان سيّدنا محمد ﷺ وهو أفصح العرب قاطبة، وأقومهم عبارة، وأقدرهم على صناعة البيان، فقد بعثه الله عزّ وجلّ في أمةٍ تعزّز بلغتها، وتعجب بسحر بيانها، لكنّها عجبت لفصاحته، وعجزت أمام بلاغته ﷺ؛ خاصّة أنّه ﷺ انفرد بألفاظ وتراكيب لم يسبقه إليها أحد ولم تُسمع من غيره من قبل - كما سيأتي بيانه خلال البحث-، كما كانت عنده القدرة على مخاطبة القبائل العربيّة على اختلاف لهجاتها؛ مستخدماً مع كلّ قبيلة حرفها ولهجتها، فأتاح لنا بذلك أن نتعرّف إلى لهجات عربيّة ما كُنّا نعرفها لولا حديثه بها ﷺ. وقد نقلت لنا مصنّفات غريب الحديث كل ذلك، واعتنت بشرحه وبيانه، إمّا بما شرحه الرسول ﷺ نفسه، أو شرحه أصحابه رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، ثمّ تناقله عنهم اللغويون فيما بعد وفصلوا في بيانه.

ومن ثمّ اعتبرت أحاديثه مصدرًا هامًا، اشتغل عليه العلماء والمختصّون من اللغويين عبر العصور، ممّا أسهم في إثراء اللّغة العربيّة، ودفع عجلة تطورها ونمائها، ونشاط حركة البحث العلمي فيها، وكشف قدرتها على التجذّر، والانتشار، والانسجام، والتفاعل، بسبب ما تمتلكه من ثروة أسهم الحديث النبويّ الشريف في التّمكن لها من خلال الجديد الذي أضافه على مستوى المعاني، والألفاظ، والتراكيب، والأساليب، والرؤية.

يبد أن مواقف علماء اللّغة والنحو قد اختلفت تجاه مدى إمكانية الاستشهاد بحديث رسول الله ﷺ في القضايا اللّغوية؛ بين مجوّز لذلك، ومتشدّد فيه بحجة أن الحديث النبوي تجوز روايته بالمعنى وبالتالي فاللفظ فيه ليس دائمًا لرسول الله ﷺ فلا تقوم به الحجّة. مع اتفاق الفريقين وإجماعهما بأنه ﷺ أفصح العرب، وأقومهم لسانا، وأوضحهم بياناً، وأشرفهم مقاماً. فالاختلاف بينهما هو في توظيف النص النبوي في بعض مجالات البحث اللّغوي. وكلا الموقفين أدّى إلى إثراء اللّغة العربيّة ودفع حركة البحث والتطوير فيها.

فإلى أيّ مدى أسهم الحديث النبويّ الشريف في التأثير في اللّغة العربيّة؟ وفيما تتجلى مظاهر هذا التأثير؛ وما هي تداعياته على اللّغة العربيّة عموماً؟

هذا ما سأحاول مناقشته في هذا البحث من خلال المباحث التالية:

- المبحث الأول: فصاحة النبيّ ﷺ.

- المبحث الثاني: مجالات تأثير الحديث النبويّ في اللّغة العربيّة.

- المبحث الثالث: أثر الحديث النبويّ في اللّغة العربيّة على المستوى المعجميّ.

- المبحث الرابع: مواقف استخدام الحديث النبويّ في اللّغة العربيّة على المستوى الوظيفيّ.

- الخاتمة.

## المبحث الأول : فصاحة النبي ﷺ

يعدّ الحديث النبوي الشريف وحي الله تعالى إلى نبيه ﷺ لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3-4]. وهو مصدر التشريع الثاني بعد القرآن الكريم. استعان به المفسرون في تفسير الآيات القرآنية، واعتمد عليه الفقهاء والأصوليون في استنباط الأحكام الشرعية. وفصاحته وسحر بيانه؛ فقد استند إليه اللغويون في احتجاجاتهم وتقييدهم اللغوية؛ حيث وصلت البلاغة النبوية الذروة بعد القرآن الكريم.

ورغم أنه ﷺ بُعث في قوم عرفوا بالفصاحة والبيان؛ فقد فاقت فصاحته فصاحتهم، وغلب بيانه بيانهم؛ لما يحمله من قوة وحنكة، ارتبطت برؤية جديدة للكون والإنسان والحياة، عمل في ظلها ﷺ على توسيع مدارك أصحابه، وفتيق أذهانهم، وتغيير رؤيتهم للحياة والكون، وإعادة تشكيل منظومتهم القيمية، باستخدام سحر البيان، معتمداً على قوة تأثير الكلمة؛ وهو الذي قال ﷺ: «أُوتِيَتْ جَوَامِعَ الْكَلِمِ»<sup>(1)</sup>، «وهي الألفاظ اليسيرة بجمع المعاني الكثيرة»<sup>(2)</sup>.

(1) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، 295/1. تهذيب اللغة، الأزهرى، 257/1. الفائق في

غريب الحديث والأثر، الزمخشري، 11/1.

والحديث أخرجه معمر بن راشد في الجامع 99/11 رقم 20033، وإسماعيل بن جعفر في أحاديثه 236/1 رقم 141 و320/1 رقم 249، وسعيد بن منصور في سننه 360/2 رقم 2862. وابن أبي شيبه في مصنفه 303/6 رقم 31644. وأحمد في مسنده 28/13 رقم 7585 و492/13 رقم 8150.

(2) غريب الحديث، ابن الجوزي، 191/1.

وكان المحيطون به ﷺ وهم فصحاء؛ لا يكتفون إعجابهم بفصاحته ويصارحونه بذلك، فكان جوابه لهم: «وَمَا يَمْنَعُنِي مِنْ ذَلِكَ فَإِنَّمَا أَنْزَلَ الْقُرْآنُ لِبِلْسَانِي لِسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ»<sup>(3)</sup>.

وقال له أبو بكر الصديق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ذات يوم: «لقد طفت بالعرب، وسمعت فصحاءهم فما سمعت أفصح منك، فمن أدبك؟» فقال ﷺ: «أَدَبِي رِيٌّ فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي»<sup>(4)</sup>.

وقال ﷺ: «أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ، يَدَّ أُنِي مِنْ قُرَيْشٍ، وَأَسْتَرْضَعْتُ فِي بَنِي سَعْدِ»<sup>(5)</sup>.

فقريش هي أفصح العرب لغةً، وأقومها منطقاً، سنح لها مركزها الديني والاجتماعي بأن تأتيا القبائل على اختلاف لهجاتها ومنطقها من كل صوب وتجتمع عندها، فتتخير هي وتنقي من لغات الوافدين إليها في المواسم من الكلام ما خف نطقه، وحسن وقعه، فهذبت بذلك لهجتها، وزادت في ثروتها اللغوية، ثم جاء القرآن بها فزادها شرفاً وحسناً.

قال الجاحظ يصف كلام رسول الله ﷺ: «وهو الكلام الذي ألقى الله عليه المحبة، وغشاه بالقبول، وجمع له بين المهابة والحلاوة، وبين حسن الإفهام، وقلة عدد الكلام، مع استغنائه عن إعادته، وقلة حاجة السامع إلى معاودته. لم تسقط له كلمة، ولا زلت به قدم، ولا بارت له حجة، ولم يقم له خصم، ولا أغمه خطيب، بل يبرز الخطب الطوال بالكلم القصار. ولا يلتمس إسكات الخصم إلا بما يعرفه الخصم، ولا يحتج إلا

(3) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض، 80/1. ولم أعر على الحديث في كتب الحديث في حدود اطلاعي.

(4) النهاية 4/1. والحديث أخرجه الزركشي، الآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة 16/1 وقال: «معناه صحيح لكنه لم يأت من طريق يصح». والسيوطي في جامع الأحاديث 88/2 رقم 959 و960.

(5) الفائق في غريب الحديث 11/1. المجموع شرح المهذب، النووي، 227/18. شرف المصطفى، النيسابوري، 49/2. الشفا بتعريف حقوق المصطفى 80/1. ولم أعر على الحديث في حدود بحثي في كتب الحديث.

بالصدق، ولا يطلب الفلج إلا بالحق، ولا يستعين بالخلافة، ولا يستعمل الموارد، ولا يهمز ولا يلهز، ولا يبطن ولا يعجل، ولا يسهب ولا يحصر. ثم لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعاً، ولا أقصد لفظاً، ولا أعدل وزناً، ولا أجمل مذهباً. ولا أكرم مطلباً، ولا أحسن موقعاً، ولا أسهل مخرجاً، ولا أفصح معنىً، ولا أبين فحوى، من كلامه ﷺ<sup>(6)</sup>.

فقيم تجلت فصاحة النبي ﷺ وبلاغته وحسن بيانه؟ وكيف أثرت على اللغة العربية وأثرتها؟ وما هي مباحث اللغة التي استفادت أكثر من بلاغة وفصاحة الحديث النبوي؟

### المبحث الثاني: مجالات تأثير الحديث النبوي في اللغة العربية

#### أ- على مستوى المعاني

إن من الإبداع اللغوي الذي جاء به النبي ﷺ إضافته لمعاني ألفاظ معروفة لدى العرب معاني جديدة لم يعرفوها من قبل، مرتبطة أساساً بالرؤية الجديدة التي جاء بها هذا الدين لتغيير طريقة فهم الناس ونظرتهم للأمور، من خلال تزويدهم بمعانٍ جديدة لكلام عرفوه وخبروه لكنهم لم يسبروا معانيه كما سبرها ﷺ، ومن أمثلة ذلك أنه سأهم يوماً: «أتدرون ما المُفلس؟ قالوا: المُفلسُ فينا من لا درهم له ولا متاع. فقال: إن المُفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي وقد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيعطى هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فُيت حسناته قبل أن يُقضى ما عليه، أخذ من خطاياهم فطرح عليه، ثم طرح في النار<sup>(7)</sup>».

(6) البيان والتبيين، الجاحظ، 14/2.

(7) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظلم، حديث رقم 2581، 1997/4.

فهذا معنى جديد للفظ «مفلس» أراد النبي ﷺ أن يغرسه في عقول ونفوس أصحابه على أن هذا هو الإفلاس الحقيقي، وهو أن يأتي الإنسان يوم القيامة بأعمال صالحات وعبادات اجتهد في أدائها والقيام بها، وتحصيل ثوابها وأجرها، وتجميع حسناتها، ثم تسحب منه وتوزع على غيره؛ استرداداً لحقوقهم منه، وتعويضاً عن مظالم قام بها في حقهم كالقذف والشم والضرب. وأسوأ من أخذ حسناته منه طرح سيئاتهم عليه! فهذا هو الإفلاس بعينه.

أما إفلاس الدنيا المعروف فإن الإنسان قد يكون مفلساً ثم يستغني، أو قد يكون غنياً ثم يفلس، ولا يضره ذلك ما دام مؤمناً صابراً محتسباً راضياً بما قدر الله عليه سواء استغني أو أفلس.

ومن أمثله أيضاً أن رسول الله ﷺ قال يوماً لأصحابه: «أَتَدْرُونَ مَا الْغَيْبَةُ؟ قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: ذِكْرُكَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَهُ. قِيلَ: أَفَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ فِي أَحْيٍ مَا أَقُولُ؟ قَالَ: إِنْ كَانَ فِيهِ مَا تَقُولُ، فَقَدْ اغْتَبْتَهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ فَقَدْ بَهْتَهُ<sup>(8)</sup>».

فحدّد بذلك معنى لفظتين وفرق بين المعنيين، فجعل معنى لفظ الغيبة هو ذكر الإنسان بما يكره، ومعنى لفظ البهتان هو ذكر الإنسان بأمر ليس فيه ويكون مكروهاً غير مستحسن.

وهكذا فعل ﷺ في ملفوظات عربية أخرى، فوسّع في مدلولاتها وأضاف إلى معانيها المعروفة معاني جديدة، تنبثق من صميم رسالته السماوية التي تحمل نظرة جديدة للكون، والحياة، والإنسان ودوره في هذه الحياة، وعلاقته بال مخلوقات والخالق، كما في الحديث المشهور عن عبد الله بن مسعود، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا تَعْدُونَ الرَّقُوبَ فِيكُمْ؟»

(8) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب: تحريم الغيبة، حديث رقم 2589، 2001/4.

قُلْنَا: الَّذِي لَا يُؤَلِّدُهُ، قَالَ: «لَيْسَ ذَاكَ بِالرَّقُوبِ وَلَكِنَّهُ الرَّجُلُ الَّذِي لَمْ يُقَدِّمَ مِنْ وَلَدِهِ شَيْئًا» قَالَ: «فَمَا تَعُدُّونَ الصُّرْعَةَ فِيكُمْ؟» قَالَ قُلْنَا: الَّذِي لَا يَصْرَعُهُ الرَّجَالُ، قَالَ: «لَيْسَ بِذَلِكَ، وَلَكِنَّهُ الَّذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ»<sup>(9)</sup>

فجعل ﷺ معنى لفظة «الرقوب»: من لم يمت أحد من أولاده في حياته فيحتسبه ويكتب له ثواب مصيبته به، بينما معناها في كلام العرب: الذي لا يعيش له ولد، فهو المصاب بموت أولاده<sup>(10)</sup>، والمعنيان مختلفان بل متناقضان، اختلاف الرؤية الإسلامية والرؤية الجاهلية للأمور والأشياء! وكإطلاقه «الصُّرْعَةَ» على «الذي يملك نفسه عند الغضب» وكانت العرب تطلقه على الذي لا يصرعه الرجال.

«لقد أكدت الأحاديث النبوية هذه الحقيقة، وسجلت لنا الكتب الحديثية الجامعة ألوانا من الألفاظ المنقولة المعنى بسبب الحديث ولم يترك الأئمة والجهابذة تثبيت ذلك والإقرار به»<sup>(11)</sup>.

## ب - على مستوى المفردات

وذلك من خلال إتيانه ﷺ بألفاظ جديدة لم تسمع من عند غيره من قبل، كقوله ﷺ لأبي تيممة الهجيمي: «إِيَّاكَ وَالْمُخِيلَةَ». فقال: «يا رسول الله؛ نحن قوم عرب فما المخيلة؟» -يعني نحن عرب لم نسمع هذا فيما مضى ولا نعرف معناه- قال: «سَبَلُ الْإِزَارِ»<sup>(12)</sup>.

(9) أخرجه مسلم في كتاب البرّ والصلة والآداب، باب: فضل من يملك نفسه عند الغضب وبأبي شيء يذهب الغضب، حديث رقم 2608، 2014/4.

(10) محمد فؤاد عبد الباقي في شرحه لهذا الحديث في صحيح مسلم، 2014/4.

(11) الحديث النبوي الشريف وأثره في الدراسات اللغوية والنحوية، محمد ضاري حمادي، ص 127.

وقوله ﷺ: «لَعَنَ اللَّهُ الْمُثَلَّثَ، فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَنِ الْمُثَلَّثُ؟ فَقَالَ: الَّذِي يَسْعَى بِصَاحِبِهِ إِلَى سُلْطَانِهِ فَيُهْلِكُ نَفْسَهُ وَصَاحِبَهُ وَسُلْطَانَهُ»<sup>(13)</sup>.

وسأل رجل الرسول ﷺ: «مَنْ أَهْلُ النَّارِ؟ قَالَ: كُلُّ قَعْبَرِيٍّ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا الْقَعْبَرِيُّ؟ قَالَ: الشَّدِيدُ عَلَى الْأَهْلِ، الشَّدِيدُ عَلَى الْعَشِيرَةِ، الشَّدِيدُ عَلَى الصَّاحِبِ»<sup>(14)</sup>.

وقوله ﷺ: «أَلَا أُنبِئُكُمْ بِأَهْلِ النَّارِ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: كُلُّ جَطَّ جَعَطَ، وَمَا سُئِلَ: «مَا الْجَطُّ؟»، قَالَ: «الضَّخْمُ». قَالُوا: «وَمَا الْجَعَطُ؟»، قَالَ: «الْعَظِيمُ فِي نَفْسِهِ»<sup>(15)</sup>.

وقوله ﷺ: «سِتَّةٌ لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ؛ مِنْهُمْ الْجَعَثَلُ، فَقِيلَ لَهُ: مَا الْجَعَثَلُ؟ قَالَ: الْفَطُّ الْغَلِيظُ»<sup>(16)</sup>.

(12) الكامل في اللغة والأدب، المبرد، 213/2. نثر الدر في المحاضرات، الآبي، 128/1. إيجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، ص215. ولم أعر عليه في كتب الحديث في حدود اطلاعي.

(13) الفاضل، المبرد، 17/1. الكامل في اللغة 231/2. نثر الدر 139/1. لم أعر عليه في كتب الحديث في حدود اطلاعي.

(14) النهاية، مادة (قَعْبَرِيٍّ)، 86/4. الفائق في غريب الحديث، حرف القاف 312/2. والحديث أخرجه أبو نعيم في معرفة الصحابة 2296/4 رقم 5669. وابن بشران في أماليه 280/1 رقم 871.

(15) تهذيب اللغة 225/1 و252/10. النهاية 276/1. والحديث أخرجه من أصحاب الكتب: مسند أبي داود الطيالسي 281/4 رقم 2674. مسند أحمد محرراً 417/14 رقم 8821 و351/16 رقم 10598. المعجم الأوسط للطبراني 302/4 رقم 4263. صفة الجنة لأبي نعيم 99/1 رقم 76. شعب الإيمان للبيهقي 210/12 رقم 9442. وفي بعض ألفاظه «الجعظري».

(16) النهاية، مادة (جعثل) 247/1. غريب الحديث، الخطابي، 450/2. الفائق في غريب الحديث 274/1.



وقوله ﷺ: «أَلَا أَخْبِرُكُمْ بِأَهْلِ الْجَنَّةِ؟ كُلُّ ضَعِيفٍ مُتَضَاعِفٍ، لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لِأَبْرِهِ. أَلَا أَخْبِرُكُمْ بِأَهْلِ النَّارِ؟ كُلُّ عَتَلٍ جَوَاطِ مُسْتَكْبِرٍ»<sup>(17)</sup>

جاء في كتاب كشف المشكل من حديث الصحيحين: «الضَّعِيفُ: الْفَقِيرُ، وَالْمُتَضَاعِفُ - بِفَتْحِ الْعَيْنِ - وَيَغْلَطُ مِنْ يُفْرُوهاً مِنَ الْمُحَدِّثِينَ بِالْكَسْرِ؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ أَنَّ النَّاسَ يَسْتَضَعِفُونَهُ وَيَقْهَرُونَهُ.

قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ: الْعَتَلُ عِنْدَ الْعَرَبِ: الشَّدِيدُ. وَقَالَ غَيْرُهُ: هُوَ الْفِظُ الْغَلِيظُ الشَّدِيدُ الْخُصُومَةُ الَّتِي لَا يَنْقَادُ لَهَا.

فَأَمَّا الْجَوَاطِ فَفِيهِ خَمْسَةٌ أَقْوَالٌ: أَحَدُهَا: أَنَّهُ الْجَمْعُ الْمُنَوَّعُ. وَالثَّانِي: الشَّدِيدُ الصَّوْتِ فِي الشَّرِّ. وَالثَّلَاثُ: الْفَصِيرُ الْبَطْنِ. وَالرَّابِعُ: الْمَتَكَبِّرُ الْمُخْتَالُ فِي مَشْيِهِ الْفَاخِرُ. وَالْخَامِسُ: أَنَّهُ الْكَثِيرُ اللَّحْمِ الْمُخْتَالُ فِي مَشْيِهِ»<sup>(18)</sup>.

فمثل هذه الألفاظ التي نطق بها النبي ﷺ ولم يسمعها الناس من قبل من غيره، مما أدى بهم إلى استفسارهم منه عن معانيها فبينها لهم، قد أثرت القاموس العربي من حيث الملفوظات والمعاني. ولئن كان ﷺ قد فسّر لسائله معنى بعض هذه الألفاظ؛ فإن ألفاظاً أخرى وردت عنه ﷺ ولم ترد عن غيره؛ لكن العلماء لم يعثروا على تفسيره ﷺ لها، فلم يستطيعوا الجزم بضبطها أو بمعانيها، ومن ثم فقد اختلفوا في تحديد معنى اللفظة على حسب اختلافهم في ضبطها، وجعلهم هذا يقولون بمعان عديدة ومختلفة للفظ

(17) أخرجه البخاري في كتاب تفسير القرآن، باب: عتلّ بعد ذلك زنم، 159/6 رقم 4918، وكتاب الأدب، باب: الكبر، 20/8 رقم 6071. ومسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء، 3190/4 رقم 2853.

(18) جمال الدين أبو الفرج الجوزي، 294/1 رقم 353.

الواحدة مما أضاف إلى العربية معاني جديدة متعددة، وفي هذا إثراء للغة، وسبب في نشاط حركة البحث اللغوي، أسهم فيها الحديث النبوي الشريف.

من أمثلة هذه الألفاظ لفظة «النخّة» الواردة في قوله ﷺ: «لَيْسَ فِي النُّخَّةِ صَدَقَةٌ»<sup>(19)</sup> نقل في تفسير معناها ابن الأثير أقوالاً عديدة دوّما ترجيح فقال: «فقيل: هي الرقيق. وقيل: الحمير. وقيل: البقر العوامل. وتُفْتَحُ نونها وتُضَمُّ. وقيل: هي كلّ دابة استعملت. وقيل: البقر العوامل بالضم، وغيرها بالفتح. وقال الفراء: النخّة أن يأخذ المصدق ديناراً بعد فراغه من الصدقة»<sup>(20)</sup>.

نلاحظ كيف اختلف اللغويون في تحديد معنى لفظة «النخّة» وذهبوا في تفسيرها مذاهب شتى، وما ذلك إلا لاختلافهم في ضبط أولها، ولأنهم لم يعثروا على تفسير النبي ﷺ لها، فراح كل منهم يحاول أن يثبت لها معنى، فروى ابن الأثير خمسة معان لها على الأقل، وفي هذا دليل على اجتهاد العلماء وإبداعهم، وهذا يصبّ في مصلحة البحث العلمي اللغوي ويثريه وينشطه، ويحفّز عملية التفكير والتطوير والارتجال مما يساهم في إثراء اللغة العربية بمعان جديدة.

(19) جاء في فتح الباري لابن حجر (215/6)، كتاب الجهاد، باب: (قوله بَابُ مَا ذُكِرَ مِنْ دِرْعِ النَّبِيِّ ﷺ وَعَصَاهُ وَسَيْفِهِ وَقَدْحِهِ وَخَاتَمِهِ وَمَا اسْتَعْمَلَ الْخُلَفَاءُ بَعْدَهُ مِنْ ذَلِكَ): «أَخْرَجَ الْخَطَّائِي فِي غَرِيبِ الْحَدِيثِ مِنْ طَرِيقِ عَطِيَّةٍ عَنْ بِنِ عُمَرَ قَالَ بَعَثَ عَلِيٌّ إِلَى عُثْمَانَ بِصَحِيفَةٍ فِيهَا لَا تَأْخُذُوا الصَّدَقَةَ مِنَ الرَّخَةِ وَلَا مِنَ النُّخَةِ. قَالَ الْخَطَّائِي: النُّخَةُ بَنُونَ وَمَعْجَمَةُ أَوْلَادُ الْغَنَمِ وَالرَّخَةُ بَرَاءٌ وَمَعْجَمَةُ أَيْضاً أَوْلَادُ الْإِبِلِ» انتهى. قال ابن حجر: «وسنده ضعيف لكنه مما يَحْتَمَلُ». وقال في تلخيص الحبير: «إسناده ضعيف» 350/2.

(20) النهاية، مادة (نخخ) 31/5. غريب الحديث، القاسم بن سلام 7/1. جمهرة اللغة، ابن دريد، 622/1.

وكذلك لفظة «كذباك» التي وردت في قوله ﷺ: «المحاجة على الرّيق فيها شفاء وبركة، وتزيد في العقل والحفظ، فمن احتجم فيوم الأحد والخميس كذباك أو يوم الاثنين والثلاثاء اليوم الذي كشف الله تعالى فيه عن أيوب البلاء وأصابه يوم الأربعاء، ولا يبدو بأحد شيء من جذام أو برص إلا في يوم الأربعاء أو ليلة الأربعاء<sup>(21)</sup>» والتي وصفها الزّمخشري بأنها كلمة مشكلة اضطربت فيها الأقاويل، وأطال الكلام حولها مع تتبع كلام غيره فيها ونقله<sup>(22)</sup>.

### ج - على مستوى التراكيب

أثرى النبي ﷺ اللغة العربيّة بتراكيب بديعة، ذهل أمامها فصحاء العرب وفضاحيلهم، إذ لم يسمعوا بها من قبل ولم تجدُ بمثلها قرائحهم، وأصبحت هذه التراكيب البيانية جواهر تزيّن كتب اللّغة والأدب العربيّ حتى «نزل من ذلك مرتبة لا يقاس بها غيره، وحاز فيها سبقاً لا يقدر قدره.. وقد قال له أصحابه: ما رأينا الذي هو أفصح منك، فقال: وما يمنعني وإنما أنزل القرآن بلساني لسان عربي مبين. وقال مرة أخرى: أنا أفصح العرب بيد أني من قريش ونشأت في بني سعد. فجمع له بذلك ﷺ قوة عارضة البادية وجزالتها، ونصاعة ألفاظ الحاضرة ورونق كلامها، إلى التأييد الإلهي الذي مدده الوحي الذي لا يحيط بعلمه بشري<sup>(23)</sup>».

ومن التراكيب التي نسبت إليه ﷺ:

- 
- (21) غريب الحديث، ابن قتيبة، 591/1. الفائق في غريب الحديث 250/3. غريب الحديث، ابن الجوزي، 284/2. النهاية 157/4. ولم أعر على الحديث في كتب الحديث حسب حدود بحثي.
- (22) الفائق 250/3.
- (23) الشفا في معرفة حقوق المصطفى 79/1-80.

«حمي الوطيس»<sup>(24)</sup>، قال ابن الأثير: «ولم يُسمع هذا الكلام من أحد قبل النبي ﷺ وهو من فصيح الكلام عبّر فيه عن اشتباك الحرب وقيامها على ساق»<sup>(25)</sup>.

«مات حتف أنفه»<sup>(26)</sup>، فقد روى البيهقي عن محمد بن عبد الله بن عتيك، عن أبيه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: « من مات حتف أنفه - والله إنها لكلمة ما سمعناها من أحد من العرب قبل رسول الله ﷺ - فقد وقع أجره على الله عز وجل». قال البيهقي رَحِمَهُ اللهُ: « وله ﷺ في هذا النوع ألفاظ لم يسبق إليها ﷺ». <sup>(27)</sup>

«لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين»<sup>(28)</sup>.

و«السعيد من وعظ بغيره»<sup>(29)</sup>.

وقوله في المسلم والكافر: «لا تراءى ناراهما»<sup>(30)</sup>.

(24) أخرجه مسلم في كتاب: الجهاد والسير، باب: في غزوة حنين 1398/3 رقم 1775.

(25) النهاية: مادة (وطس).

(26) البيهقي في شعب الإيمان، 42/3. وفي السنن الكبرى، باب: فضل من مات في سبيل الله 279/9 رقم 18536 وقال: «يَعْنِي بِحَتْفِ أَنْفِهِ عَلَى فِرَاشِهِ». وأخرج الحديث ابن أبي شيبة في مسنده 379/2 رقم 897، وفي مصنفه، في كتاب الجهاد، باب: ما ذكر في فضل الجهاد والحث عليه 204/4 رقم 19330. وأخرجه أحمد في مسنده 340/26 رقم 16414. وابن قانع في معجم الصحابة 115/2. وأبو نعيم في معرفة الصحابة 1728/2 رقم 4374.

(27) شعب الإيمان، 42/3.

(28) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين، 31/8 رقم 6133. ومسلم في كتاب الزهد والرقائق، باب: لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين، 2295/4 رقم 2998.

(29) هذا الحديث روي عن عبد الله بن مسعود مرفوعاً وموقوفاً. انظر: السنة لابن أبي عاصم (78/1) رقم 177 و(79/1) رقم 178 و179. ومسنَد البزار (280/4) رقم 1447. والمعجم الكبير للطبراني (178/3) رقم 3045 و(100/9) رقم 8527 و8528 و8529 و8530 و8531.

وقوله ﷺ: «هدنة على دَخْنٍ»<sup>(31)</sup> أي صلح واستقرار على أمورٍ مكروهة<sup>(32)</sup>.

وقد أفاض الرافعي في شرحه لهذا التركيب البديع، فقال: «وهذه العبارة لا يعدلها كلام في معناها، فإن فيها لوناً من التصوير البياني لو أذيت له اللغة كلها ما وقت به»... إلى أن قال: «فهذا في تصوير معنى الفساد الذي تنطوي عليه القلوب الواغرة وشم لون آخر في صفة هذا المعنى، وهو اللون المظلم الذين تنصغ به النية (السوداء) وقد أظهرته في تصوير الكلام لفظة (الدخن). ثم معنى ثالث، وهو النكتة التي من أجلها اختيرت هذه اللفظة بعينها، وكانت سر البيان في العبارة كلها، وبها فضلت كل عبارة تكون في هذا المعنى وذلك أن الصلح لا يكون إلا أن تظفأ الحرب. فهذه حربٌ قد

(30) سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب النبي عن قتل من اعتصم بالسجود 45/3 رقم 2645. الترمذي في أبواب السير، باب: ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين 155/4 رقم 1604. النسائي في السنن الكبرى، كتاب القسامة، باب: القود بغير حديدة 347/6 رقم 6956. وفي السنن، كتاب القسامة، باب: القود بغير حديدة 36/8 رقم 4780. كلهم عن إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم، عن جرير بن عبد الله، أن رسول الله ﷺ بعث سرية إلى خثعم فاعتصم ناس بالسجود، فأسرع فيهم القتل، فبلغ ذلك النبي ﷺ فأمر لهم بنصف العقل وقال: أنا بريء من كل مسلمٍ يُقيم بين أظهر المشركين. قالوا: يا رسول الله، ولم؟ قال: لا تراءى نأراهما. لكن النسائي رواه مرسلًا عن قيس عن رسول الله ﷺ ويذكر جريرا.

(31) أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام 199/4 رقم 3606. وفي كتاب الفتن، باب: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة 51/9 رقم 7084. مسلم في كتاب الإمارة، باب: الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر 1475/2 رقم 1847. في حديث حذيفة المشهور... قلت: يا رسول الله، هل بعد هذا الشر من خير؟ قال: نعم وفيه دخن ولم يرد في أي موضع منهما لفظة «هدنة» ووردت في كتب أخرى «هدنة على دَخْنٍ» كسند البزار 266/7 رقم 2799. وسنن النسائي الكبرى، كتاب فضائل القرآن، باب: الأمر بتعلم القرآن والعمل به 256/7 رقم 7979.

(32) العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، 233/4.

طفئت نارها بما سوف يكون فيها ناراً أخرى. كما يلقى الحطب الرطب على النار تحبوه به قليلاً، ثم يستوقد فيستعر فإذا هي نار تلتظي، وما كان فوقه الدخان فإن النار ولا جرم من تحته، وهذا كله تصوير لدقائق المعنى كما ترى، حتى ليس في الهدنة التي تلك صفتها معنى من المعاني يمكن أن يتصور في العقل إلا وجدت اللون البياني يصوره في تلك اللفظة لفظة (الدخن)». (33)

وغيرها من العبارات والتراكيب التي أثرت اللغة العربية حتى قال الرافعي: «وما من بليغ أحدث في العربية منه ما أحدثه النبي ﷺ» (34).

وهذا ما يعبر عنه في الدراسات اللغوية الحديثة والدلالية منها على وجه الخصوص بحركة التجديد في اللغة التي تدفع إليها الحاجة إلى التعبير عن بعض الأمور التي قد لا تعبر عنها المفردات الموجودة في اللغة تعبيراً دقيقاً فيأتي الابتكار ليقوم بهذه المهمة (35).

د - استبداله ﷺ استعمالات بعض الألفاظ بألفاظ أخرى:

بلغ الأمر برسول الله ﷺ أن يستبدل في كلام العرب لفظاً بلفظ آخر من خلال تصحيح بعض ملفوظاتهم المنتشرة بينهم وإعطاء بديل عنها، كما جاء في الحديث: «لا تقل خبثت نفسي، ولكن لَقِسْتُ» (36)، ومعنى لقيست - كما شرحها الخليل مستشهداً

(33) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، للرافعي، ص 223.

(34) المصدر نفسه، ص 214.

(35) معاجم غريب الحديث والأثر والاستشهاد بالحديث في اللغة والنحو، السيد الشراقي، ص 43.

(36) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الأدب، باب: لا تقل خبثت نفسي، 41/8 رقم 6179

و6180. ومسلم في كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب: كراهية قول الإنسان خبثت نفسي،

1765/4 رقم 2250.

بهذا الحديث -: لقس: اللقس: الشره النفس، الحريص على كل شيء، ولقسست نفسه إلى الشيء: نازعته حرصاً<sup>(37)</sup>.

وقوله ﷺ: «لَا يُسَبُّ أَحَدُكُمْ الدَّهْرَ، فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ وَلَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ لِلْعِنَبِ الْكَرَمَ، فَإِنَّ الْكَرَمَ الرَّجُلُ الْمُسْلِمُ<sup>(38)</sup>» وفي لفظ: «لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ الْكَرْمُ، فَإِنَّمَا الْكَرْمُ قَلْبُ الْمُؤْمِنِ<sup>(39)</sup>» وفي لفظ آخر: «لَا تَقُولُوا الْكَرْمُ وَلَكِنْ قُولُوا الْعِنَبَ وَالْحَبْلَةَ<sup>(40)</sup>».

وأخرج البخاري عن سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، أَنَّ جَدَّهُ حَزَنًا قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: «مَا اسْمُكَ» قَالَ: اسْمِي حَزْنٌ، قَالَ: «بَلْ أَنْتَ سَهْلٌ» قَالَ: مَا أَنَا بِمُغَيِّرِ اسْمًا سَمَانِيهِ أَبِي قَالَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ: «فَمَا زَالَتْ فِينَا الْحُزُونَةُ بَعْدُ<sup>(41)</sup>».

فلا جرم كان ﷺ على حد الكفاية في قدرته على الوضع، والشقيق من الألفاظ، وانتزاع المذاهب البيانية، حتى اقتضب ألفاظاً كثيرة لم تسمع من العرب قبله، ولم توجد في متقدم كلامها، وهي تعد من حسنات البيان، لم يتفق لأحد مثلها في حسن بلاغتها، وقوة دلالتها، وغرابة القريحة اللغوية في تأليفها وتنضيدها، وكلها قد صار مثلاً، وأصبح ميراثاً خالداً في البيان العربي<sup>(42)</sup>.

(37) العين 78/5.

(38) صحيح مسلم، كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب كراهية تسمية العنب كرماً، 1763/4 رقم 2247.

(39) المصدر نفسه.

(40) المصدر نفسه، رقم 2248.

(41) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب: تحويل الاسم إلى اسم أحسن منه، 43/8 رقم 6193.

(42) الرافي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص 214.

## هـ - على مستوى الشعر

كلام رسول الله ﷺ كان ملهماً للخليل الفراهيدي في وضع علم العروض الذي به يعرف المستقيم والمنكسر من أشعار العرب والصحيح من السقيم، والمعتل من السليم، وساعده في تحديد أنواع الشعر. فقد قال الخليل: الرجز المشطور<sup>(43)</sup> والمنهوك<sup>(44)</sup> ليسا من الشعر. بل هما أنصاف مسجعة». ولما اعترض عليه وردّ قوله؛ قال: «لأحتجّن عليهم بحجة فإن لم يقرّوا بها عسفوا، فأحتجّ عليهم بأن رسول الله ﷺ كان لا يجري على لسانه الشعر؛ وقيل لرسول الله ﷺ:

سَبْدِي لَكَ الْأَيَّامُ مَا كُنْتَ جَاهِلًا      وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تُزَوِّدِ

فكان يقول ﷺ:

سَبْدِي لَكَ الْأَيَّامُ مَا كُنْتَ جَاهِلًا      وَيَأْتِيكَ مَنْ لَمْ تُزَوِّدِ بِالْأَخْبَارِ

فقد علمنا أنّ النصف الذي جرى على لسانه لا يكون شعراً إلا بتمام النصف الثاني على لفظه وعروضه، فالرجز المشطور مثل ذلك النصف.

(43) المشطور: هو البيت الذي حذف شطره أو مصراعه، وتكون فيه العروض هي الضرب ويكون في

الرجز والسريع. كقول الشاعر: [من الرجز]

نَحْيَةُ كَالوَرْدِ فِي الْأَكْمَامِ      أَزْهِي مِنَ الصَّحَّةِ فِي الْأَجْسَامِ

الموسوعة الحرة ويكيديا <https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D8%B1%D9%88%D8%B6>

(44) المنهوك: هو البيت الذي ذهب ثلثاه وبقي ثلثه ويقع في كل من الرجز والمنسرح. ومنه قول

دريد بن الصمة: [منهوك الرجز]

يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَدْعٌ      أَخْبُ فِيهَا وَأَضَعُ

المصدر نفسه.



وقال النبي ﷺ في حفر الخندق:

هَلْ أَنْتَ إِلَّا إِصْبَعٌ دَمِيَتْ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا لَقِيتِ

فهذا على المشطور.

وقال النبي ﷺ:

أَنَا النَّبِيُّ لَا كَذِبَ أَنَا ابْنُ عَبْدِ الْمُطَلِّبِ

فهذا من المنهوك، ولو كان شعراً ما جرى على لسانه، فَإِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - يَقُولُ: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ [ياسين: 69] «(45)».

### و- على مستوى حفظ اللهجات العربية المختلفة

ذكر ابن الأثير أَنَّ الرَّسُولَ ﷺ كَانَ « يَخَاطِبُ الْعَرَبَ عَلَى اخْتِلَافِ شُعُوبِهِمْ وَقِبَائِلِهِمْ، وَتَبَايُنِ بَطُونِهِمْ وَأَنْفَازِهِمْ وَفَصَائِلِهِمْ، كَلَّامًا مِنْهُمْ بِمَا يَفْهَمُونَ، وَيُحَادِثُهُمْ بِمَا يَعْلَمُونَ (46)».

وهذا طبعاً من دلائل نبوته ﷺ، فقد قال لعليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عِنْدَمَا قَالَ لَهُ: « يَا رَسُولَ اللَّهِ، نَحْنُ بَنُو أَبٍ وَاحِدٍ، وَنَرَاكَ تَكَلِّمُ وَفُودَ الْعَرَبِ بِمَا لَا نَفْهَمُ أَكْثَرَهُ! فَكَانَ جَوَابُهُ: «أَدْبَنِي رَبِّي فَأَحْسِن تَأْدِيبِي» (47)».

وأكد الرافعي إعجاز معرفة النبي ﷺ باللهجات العربية فقال: «ولا نعلم أن هذه الفصاحة قد كانت له ﷺ إلا توفيقاً من الله وتوقيفاً» إلى أن يقول عن معرفته ﷺ باللهجات

(45) العين 64/6-66.

(46) النهاية 4/1.

(47) المصدر نفسه.

العربية: «فكان ﷺ يعلم كل ذلك على حقه؛ كأنما تكاشفه أوضاع اللغة بأسرارها، وتبادره بمحقاتها»<sup>(48)</sup>.

ويأسف الرافعي لعدم تأريخ علماء اللغة العربية للهجات العربية فيقول: «فإن علماءنا ورواؤنا رَحِمَهُمُ اللهُ [يقصد علماء اللغة] لم يوقعوا الكلام في أماليهم وكتبهم على حالة اللغة لعهد النبي ﷺ تعييناً، ولا دلّوا على ما كان له من الأثر في أوضاعها وتقليبها، وعلى ما جاء من قبله في ذلك مما كان من قبل سواه؛ وعلى ما صارت إليه اللغة بعد استفاضة الإسلام والاجتماع على المضربة، إلى ما يداخل ذلك من أبواب التاريخ اللغوي»<sup>(49)</sup>.

لكن المحدثين عند قيامهم بتدوين السنة النبوية الشريفة؛ قاموا بجمع أحاديث الرسول ﷺ وكتبه التي أرسلها إلى الوفود مستخدماً فيها لهجاتهم المختلفة، فكان للحديث النبوي الشريف ولعلمائه الفضل في حفظ هذه اللهجات العربية، التي غفل عن نقلها اللغويون.

ومن أمثلة كلامه ﷺ بهذه اللهجات:

كتابه ﷺ إلى همدان، وجاء فيه: «... إن لكم فرأعها ووهأطها وعزأزها، تأكلون علافها، وترعون عفاءها، لنا من دفتهم وصرامهم ما سلهوا بالميثاق والأمانة، ولهم من الصدقة الثلب والناب والفصيل والفارض الدآجن والكبش الحواري، وعليهم فيها الصالغ والقارح»<sup>(50)</sup>.

(48) إيجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص 195.

(49) المصدر نفسه، ص 218.

(50) غريب الحديث لابن قتيبة، 1/549. الفائق 3/434. النهاية 2/47.

وقوله لوفد بني نهد: «اللهم بَارِكْ لَهُمْ فِي مُحْضِيهَا وَمَحْضِيهَا. وَمَذْقِهَا وَفَرِقِهَا، وَأَبْعَثْ رَاعِيَهَا فِي الدَّثْرِ وَيَانِعِ الثَّمَرِ، وَاجْرُ لَهُمُ الثَّمَدَ، وَبَارِكْ لَهُمْ فِي الْوَلَدِ، مَنْ أَقَامَ الصَّلَاةَ كَانَ مُؤْمِنًا، وَمَنْ أَدَّى الزَّكَاةَ لَمْ يَكُنْ غَافِلًا، وَمَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كَانَ مُسْلِمًا. لَكُمْ - يَا بَنِي نَهْدٍ - وَدَائِعُ الشِّرْكِ، وَوَضَائِعُ الْمُلْكِ مَا لَمْ يَكُنْ عَهْدٌ وَلَا مَوْعِدٌ وَلَا تَتَأَقَّلُ عَنْ الصَّلَاةِ، وَلَا يُلْطَطُ فِي الزَّكَاةِ...» (51).

وقوله ﷺ: في حديث العامري: «سَلْ عَنْكَ» (52)؛ ومراده: «أي: سل عما شئت، وهي لغة بني عامر» (53).

وقوله ﷺ: «الْجَنَّةُ مَحْظُورٌ عَلَيْهَا بِالذَّلِيلِ، وَأَنَّ النَّارَ مَحْظُورٌ عَلَيْهَا بِالشَّهَوَاتِ» (54)، وورد الحديث نفسه برواية مختلفة هي: «حَفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ؛ وَحَفَّتِ الْجَنَّةُ بِالمَكَارِهِ» (55). وقد فسّر ابن قتيبة الدليل بالمكاهة والشدائد (56).

وقوله ﷺ: «لَيْسَ مِنْ أَمِيرٍ امْصِيَامٌ فِي امْسَفَرٍ» (57). وبين ابن حجر أن هذه لغة لبعض أهل اليمن، يجعلون لام التعريف ميمًا (58).

(51) الشفا بتعريف حقوق المصطفى 72/1. الفائق في غريب الحديث 272/2. والحديث في كنز

العمال 837/7 رقم 21607. وجامع المسانيد والسنن 458/4.

(52) إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة للبوصيري 18/7. المطالب العالية بزوائد المسانيد

الثمانية لابن حجر، 185/17. كنز العمال 463/12. جامع الأحاديث للسيوطي، 204/25.

(53) المصادر نفسها.

(54) الفائق 406/1. غريب الحديث لابن الجوزي، 319/1. النهاية 95/2. ولم أعثر على الحديث في

كتب الحديث في حدود بحثي.

(55) مسلم في صحيحه، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، 2174/4 رقم 2822.

(56) كتاب المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير، ابن قتيبة، ص 129-136.

وقوله ﷺ: «إِنَّ الْيَدَ الْمُنْتَطِيَةَ هِيَ الْعُلْيَا، وَإِنَّ السَّائِلَةَ هِيَ السُّفْلَى فَمَا اسْتَغْنَيْتَ فَلَا تَسْأَلْ، وَإِنَّ مَالَ اللَّهِ مَسْئُولٌ وَمَنْطِيٌّ»<sup>(59)</sup>.

وجاء قوله ﷺ: «لَا بَأْسَ بِقِتْلِ الْحِدْوِ الْأَفْعُوِّ»<sup>(60)</sup> على لهجة بعض القبائل العربية التي تقلب الألف واوًا عند الوقف على ما آخره ألف.

والحدو هي الحداء: جمع حدأة (الطائر المعروف)، والمراد بالأفعو الأفعى، وهي لغة أهل الحجاز الذين يقبلون الألف واوًا عند الوقف، ومنهم من يقبل الألف ياء في الوقف. وبعضهم يشدد الواو والياء<sup>(61)</sup>.

(57) أخرجه أحمد في المسند 84/39 رقم 23679. والطبراني في المعجم الكبير، 172/19. والحميدي في المسند، 113/2 رقم 887. بهذا اللفظ. وروي بلفظ «ليس من البر الصوم في السفر». وقد أخرجه جماعة منهم: الدارمي في سننه في كتاب الصوم، باب: الصوم في السفر، 1066/2 رقم 1751. وابن ماجة في سننه، كتاب الصوم، باب: ما جاء في الإفطار في السفر، 532/1 رقم 1664. والنسائي في السنن الكبرى، كتاب الصيام، باب: ما يكون من الصيام في السفر، 144/3 رقم 2575. والحاكم في المستدرک، كتاب الصوم، حديث شعبة 598/1 رقم 1580.

(58) ابن حجر، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير 293/2.

(59) الحاكم في المستدرک، كتاب الرقاق، 363/4 رقم 7930. والبيهقي في السنن الكبرى، جماع أبواب صدقة التطوع، باب: بيان اليد العليا واليد السفلى، 332/4 رقم 7884. والطبراني في مسند الشاميين، 347/1 رقم 603 كلهم عن عطية السعدي؛ قال: «يكلمني رسول الله ﷺ بلغتنا».

(60) أخرجه ابن أبي شيبعة في مصنفه، باب: ما يقتل المحرم، 350/2 رقم 14824. وذكره صاحب عمدة القاري شرح صحيح البخاري، عند شرح كتاب بدء الخلق، باب: قول الله تعالى: ﴿وَبِتَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ﴾، وقال: «وأهل الحجاز يقولون: أفعو، وجاء في حديث ابن عباس: لا بأس بقتل الأفعو، أراد: الأفعى، وقلب ألفها واوًا في الوقف، ومنهم من يقبل الألف ياء في الوقف، وبعضهم يشدد الواو والياء وهمزته زائدة، 187/15-188».

(61) ينظر غريب الحديث لابن قتيبة، 357/2. والفائق في غريب الحديث 138/1. غريب الحديث لابن الجوزي، 200/2. النهاية، 55/1. وغيرها.

وهكذا نجد أن كتب الحديث، لا سيما كتب غريب الحديث، قد لعبت دوراً هاماً في الحفاظ على هذه اللهجات العربية والتعريف بها، وكان الدافع الأساسي للقيام بهذا التوثيق والجمع والنقل لهذه اللهجات هو كون النبي ﷺ تحدّث بها وخاطب بها أقوامها، وفي هذا مثال على الخدمة الكبيرة التي قدّمها الحديث النبوي الشريف للغة العربية.

### المبحث الثالث: أثر الحديث النبوي على اللغة العربية على المستوى المعجمي

أسهم الحديث النبوي الشريف بشكل مباشر وكبير في بناء المعجم اللغوي وإثرائه بألفاظ ومعان وتراكيب ولهجات. وإن الناظر في المعاجم اللغوية -بدءاً بأول معجم وهو «العين» للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ)، وانتهاءً بأخضعها وهو «لسان العرب» لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور (ت711هـ)، مروراً بالمعاجم اللغوية المشهورة الأخرى مثل: «جمهرة اللغة» لابن دريد (ت321هـ)، «التّهذيب» للأزهري (ت370هـ)، «الصّحاح» للجوهري (ت393هـ)، «المحكم» لابن سيده (ت458هـ)، وغيرها - يلاحظ الكم الهائل من الأحاديث النبوية الشريفة التي ملأت هذه المعاجم وزينتها، وقدمت لمؤلفيها مادة غنية ساعدتهم في الاستشهاد بها على تفسير معاني كثير من الألفاظ العربية، وأحياناً إضافة معنى جديد لم يكن معروفاً عند العرب وإنما جاء به حديث رسول الله ﷺ، أو إضافة اللفظ ذاته؛ لأنّه لم يكن لفظاً مستخدماً عند العرب واستخدمه النبي ﷺ لأول مرة.

وقد أدت كتب غريب الحديث التي تخصصت في جمع ما غرّب من كلام النبي ﷺ وتفسيره دوراً كبيراً في تأليف المعاجم اللغوية؛ وكانت إحدى روافدها الأساسية إلى جانب القرآن الكريم والشعر. فلقد تماثلت المؤلفات في غريب الحديث، ولا يكاد يخلو قرن من التأليف فيه بدءاً من نهاية القرن الثاني الهجري، مع اختلاف في أول من

ألف فيه؛ فقد ذكر ابن التّديم أنّ أبا عدنان عبد الرّحمن الأعلى (ت210هـ) هو أوّل من ألف في هذا العلم، بينما ذكر ابن الأثير أنّ أوّل من فعل ذلك هو النّضر بن شميل (ت203هـ)، وقيل بل هو أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت210هـ).

وورد ذكر مؤلّفات أخرى في غريب الحديث لعلماء متعاصرين من القرن الثالث منهم أبو عمرو الشّيبانيّ (ت206هـ) ومحمد بن المستنير المعروف بـ «قطرب» (ت206هـ) والأصمعيّ (ت213هـ) وأبو زيد الأنصاريّ (ت215هـ) وأبو عبيد القاسم بن سلام (ت224هـ) وابن الأعرابيّ (ت231هـ) وعمرو بن أبي عمرو الشّيبانيّ (ت231هـ) وابن قتيبة (ت276هـ). لكن معظمها لم يصلنا ووصلنا كتاب أبي عبيد القاسم بن سلام وكتاب ابن قتيبة. ومن القرن الرابع كتاب الخطابيّ البستيّ (ت388هـ). ومن القرن الخامس كتاب «الغريبين» لأبي عبيد أحمد بن محمد الهروي (ت401هـ) ثمّ من القرن السادس كتاب «الفائق في غريب الحديث» للزّمخشريّ (ت538هـ) ومن القرن السابع كتاب «النهاية في غريب الحديث والأثر» لابن الأثير (ت606هـ) وهذان الأخيران هما زبدة ما ألف في هذا العلم والغاية فيه.

وقد كان لهذه الكتب الدور الكبير في بناء المعاجم اللّغويّة على مرّ العصور.

ومن أمثلة استشهاد أصحاب المعاجم بالحديث النّبويّ، نذكر استشهاد الخليل بثلاثة أحاديث في شرح لفظة واحدة فقال<sup>(62)</sup>:

«نَحَعُ: النَّخَاعُ وَالنِّخَاعُ وَالنَّخَاعُ، ثلاث لغات: عِرْقٌ أبيضٌ مُسْتَبْطِنٌ فِقَارُ العُنُقِ مُتَّصِلٌ بالدِّمَاغِ. وَنُخَعْتُ الشَّاةَ: قَطَعْتُ نَخَاعَهَا.

(62) معجم العين، 121/1-122.

ومنه يقال: تَنَخَّعَ الرجلُ: إذا رمى بُنْخَاعَتِهِ، وهي نُخَامَتُهُ. وفي الحديث: «النَّخَاعَةُ في المسجدِ خَطِيئَةٌ»<sup>(63)</sup>. قال: هي البَزْقَةُ التي تخرج من أصلِ النَّمِ مِمَّا يَبِي النُّخَاعِ.

والمَنَخُ: مَفْصَلُ الفَهْقَةِ بين العنق والرأس من باطن. وفي الحديث: «لا تَنَخَّعُوا الذَّيْبَةَ، ولا تَفْرُسُوا، ودَعُوا الذَّيْبَةَ حتى تَجِبَ فإذا وَجِبَتْ فَكُلُوا»<sup>(64)</sup>. الفَرَسُ: كَسَرُ العُنُقِ. والنَّخَعُ: أن يَبْلُغَ القَطْعُ إلى النُّخَاعِ.

وفي الحديث: «أَنَحَّ الأَسْمَاءُ إلى الله - أي أَقْتَلَهُ - من تَسَمَّى بِمَلِكِ المُلُوكِ»<sup>(65)</sup>.

(63) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب: كفارة البزاق في المسجد، 91/1 رقم 415. ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: النهي عن البصاق في المسجد في الصلاة وغيرها، 390/1 رقم 552.

(64) الطبراني في المعجم الكبير (248/12) عن ابن عباس مرفوعا. والبيهقي في السنن الكبرى عن عمر موقوفا (469/9)، وعن شهر بن حوشب عن ابن عباس مرفوعا (470/9) وقال: إسناده ضعيف. وذكره المقدسي في المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج به البخاري ومسلم في صحيحيهما، 16/11؛ وفي إسناده أبو الخليفة الفضل بن الحباب، ثنا أبو الوليد الطيالسي، ثنا عبد الحميد بن بهرام، عن شهر بن حوشب قال: قال ابن عباس: «نهى رسول الله ﷺ عن الذبيحة أن تفرس قبل أن تموت» ضمن حديث طويل. قال المقدسي: «رواه الترمذي إلى قوله: أصناف النساء، -أي ليس فيه عن الذبيحة- بخوره، عن عبد بن حميد، عن روح، عن عبد الحميد بن بهرام، وقال: حديث، حسن، إنما نعرفه من حديث عبد الحميد».

(65) أخرج البخاري في صحيحه في كتاب الأدب، باب: أبغض الأسماء إلى الله، 45/8 رقم 6205 و6206، الحديث بلفظ: «أخنى الأسماء يوم القيامة عند الله رجل تسمى ملك الأملاك» وأخنع الأسماء عند الله رجل تسمى بملك الأملاك». ومسلم في صحيحه في كتاب الآداب، باب: تحريم التسمي بملك الأملاك وملك الملوك، 1688/3 رقم 2143 بلفظ «إن أخنع اسم عند الله رجل تسمى ملك الأملاك». قال سفيان: «مثل شاهان شاه»، وقال أحمد بن حنبل، سألت أبا عمرو عن أخنع؟ فقال: «أوضع».

وقد فاق عدد الأحاديث التي استشهد بها الخليل في معجمه الثلاث مائة حديث؛ رغم كونه أول معجم ألف، وكان ذلك قبل ظهور كتب غريب الحديث، أي أن عدد الأحاديث في المعاجم المتأخرة أكثر بكثير.

### المبحث الرابع: مواقف استخدام الحديث النبوي في اللغة العربية على المستوى الوظيفي

بخلاف الإجماع الذي وقع بين اللغويين على الاحتجاج بالحديث النبوي الشريف على المستوى المعجمي وفي شرح المعاني والتراكيب واستفادتهم منه في ذلك، وتوسّعهم فيه فلم يقتصروا على الأحاديث الصحيحة؛ فقد وقع اختلاف بينهم في الاحتجاج به في مجال قواعد النحو والصرف، بين مؤيد لفكرة الرجوع إلى الحديث النبوي الشريف - بعد القرآن الكريم - للاحتجاج به في الصيغ الصرفية والقضايا النحوية؛ وبين رافض لذلك ومقدم للشعر وكلام العرب - بعد القرآن الكريم - على الحديث النبوي، واعتذارهم في ذلك أنه بخلاف القرآن الكريم الذي لا تجوز روايته بالمعنى فإن الحديث النبوي الشريف يجوز للراوي أن يرويه بالمعنى؛ وأن يتحرّر فيه من ألفاظ الرسول ﷺ ويصوغه بألفاظه الخاصة. وبناء عليه فإن ما بين أيدينا من الحديث قد يكون ليس بلفظ رسول الله ﷺ، وإنما هو بتصريف الراوي، فلا يصلح أن يكون حجة في صحة النطق وروايته في اللغة.

ولا شك أن حجتهم في ذلك ليست قوية؛ لأنّ المعروف عن منهج رواة الحديث الدقة والأمانة والحرص والاحتراز، ولا يعدل الراوي منهم عن لفظ رسول الله ﷺ إلى لفظه إلا نادراً، مع بيان ذلك إن شك في لفظه، وكتب الرواية تشهد على ذلك.

ثم إننا وإن سلمنا بوقوع ذلك؛ وأنّ الراوي قد يتصرّف في ألفاظ الحديث ويرويه بالمعنى، فإن رواية الحديث تمت ضمن عصور الاحتجاج؛ حيث ما تزال اللغة نقيّة والسليقة سليمة.



ثم إن أكثر المحدثين وأكثر اللغويين من العصور الأولى للرواية قد اشتغلوا بالعلمين؛ وبرزوا فيهما معاً؛ ويكنى أن سيبويه قد تلمذ على يدي المحدث حماد بن سلمة الذي عرف عنه قوله: «مَثَلُ الَّذِي يَطْلُبُ الْحَدِيثَ وَلَا يَعْرِفُ النَّحْوَ مَثَلُ الْحِمَارِ عَلَيْهِ مَخْلَاةٌ لَا شَعِيرَ فِيهَا»<sup>(66)</sup>.

ووقف أبو إسحاق الشاطبي موقفاً وسطاً بين المجيزين والمانعين، فقسّم الأحاديث النبوية إلى قسمين:

- القسم الأول: ما يعتني ناقله بمعناه دون لفظه، وهذا لم يقع به استشهاد أهل اللسان.
  - القسم الثاني: ما عرف اعتناء ناقله بلفظه، لمقصود خاص، كالأحاديث التي قصد بها فصاحته ككتبه، والأمثال النبوية، وهذا القسم يصح الاستشهاد به في النحو<sup>(67)</sup>.
- وكان هذا التقسيم الذي قدّمه الشاطبي الأساس الذي بنى عليه أرباب اللغة المعاصرون موقفهم من حجية الحديث، وقالوا:
- من الأحاديث ما لا ينبغي الاختلاف بالاحتجاج به في اللغة و(القواعد)، وهو ستة أنواع:
- أولها: ما يروى بقصد الاستدلال على كمال فصاحته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.
  - ثانيها: ما يروى من الأقوال المتعبّد بها كالأدكار والأدعية.

---

(66) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي، 26/2.

(67) نقلاً عن كتاب الحديث النبوي في النحو العربي، لمحمود نجّال، ص 127-130 نقلاً عن الشاطبي في شرحه للألفية المسمى «المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية». ولقد رجعت إلى كتاب الشاطبي «المقاصد الشافية» وحاولت إيجاد العبارة فيه لكنني لم أفجح، ولعلها تكون مبثوثة ضمن الكلام ولم ألاحظها، فالكتاب كبير في تسع مجلدات.

- ثالثها: ما يروى على أنه كان يخاطب كلَّ قومٍ من العرب بلغتهم. ومما هو ظاهر أنَّ الرواة يقصدون في هذه الأنواع الثلاثة إلى رواية الحديث بلفظه.

- رابعها: الأحاديث التي تعددت طرقها وتوحدت ألفاظها مما يعني عدم تصرّف الرواة فيها.

- خامسها: الأحاديث التي دونها من نشأ في بيئة عربيّة لم ينتشر فيها فساد اللّغة.

- سادسها: ما عرف من حال رواته أنّهم لا يجيزون رواية الحديث بالمعنى.

ولعلّ موقف بعض اللّغويين هذا في الاحتجاج بالحديث النبوي في القواعد اللّغويّة والمبنيّ على تقسيم الشاطبي للأحاديث يمثل موقفا معتدلا وسطا بين المجيزين والمانعين مطلقا، ويقرب بين الفريقين.

### خاتمة

في ختام هذا البحث نستطيع القول بأن الحديث النبوي الشريف قد أثرى اللّغة العربيّة بألفاظ ومعان وتراكيب جديدة لم تُعرف قبل استعمال النبي ﷺ لها، كما ارتقى بها إلى مستوى أفضل وأجمل من خلال تهذيب استعمالات بعض ألفاظها، وبذلك يكون قد فتح مجال الابتكار والتجديد في الاستعمال اللّغوي مما يحفظ للّغة تجددها، وتطورها، وحركتها، وحيويتها، فيبقيا لغة حيّة ولأداة متجدّدة.

كما حفظ لنا الحديث النبويّ الشريف لهجات القبائل العربيّة التي لم تدوّن في عهد تدوين اللّغة العربيّة ودوتها لنا كتب غريب الحديث والسنة كأحاديث وكتب للنبي ﷺ. بل إن الحديث النبوي الشريف كان ملهما للخليل الفراهيدي في وضع أنواع الشعر وتقسيماته واستند إلى ما ورد عن النبي ﷺ من أبيات ليحدد على أساسها نوعين ليسا من الشعر

وإن بدا كذلك؛ هما المشطور والمنهوك، وذلك بالرجوع إلى الآية القرآنية التي يقول فيها المولى عز وجل: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ [يس: 69].

ولا شك أن الحديث النبوي الشريف لعب دورا كبيرا في بناء المعجم العربي وتزويده بمفردات ومعان وتراكيب غزيرة، ومثلت كتب غريب الحديث التي ظهرت منذ بداية القرن الثالث الهجري رافدا مهما للمعاجم اللغوية العربية عبر التاريخ، بل حتى قبل ظهور كتب الغريب؛ كان المعجم العربي يستمد مادته من الأحاديث النبوية الشريفة، ومعجم العين للخليل الفراهيدي - وهو أول معجم عربي - شاهد على ذلك.

تباينت استفادة علماء اللغة العربية من الحديث النبوي الشريف واختلفت آراؤهم ومواقفهم في مجالات الاستفادة منه، فأما أصحاب المعاجم والبلاغيون فقد نهلوا منه ما شاؤوا وتوسّعوا حتى استشهدوا بأحاديث ضعيفة<sup>(68)</sup>، وأما النحويون فقد انقسموا على

(68) كاستشهادهم بعبارة «لا ينتطح فيه عنزان». ذكره ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال (328/7) من رواية محمد بن الحجاج النخعي أبو إبراهيم الواسطي عن مجالد عن الشعبي، عن ابن عباس قال: هجت امرأة من بين خطمة النبي ﷺ بهجاء لها فبلغ ذلك النبي ﷺ واشتد عليه ذلك فقال: من لي بها؟ فقال رجل من قوما: أنا يا رسول الله، وكانت تمارة تبيع التمر، قال فأتاها فقال لها: عندك تمر؟ فقالت: نعم، فأرته تمرة، فقال: أردت أجود من هذا. قال: فدخلت لتربه، قال: فدخل خلفها، فنظر يمينا وشمالا فلم ير إلا خوانا، قال: فعلا به رأسها حتى دفعها به، ثم أتى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، قد كفيتكها. قال: فقال النبي ﷺ: «أما إنه لا ينتطح فيه عنزان». قال فأرسلها مثلا.

قال الشيخ: لم يروه عن مجالد غير محمد بن الحجاج وجميعا مما يتهم محمد بن الحجاج بوضعها. وقال ابن القيسراني في ذخيرة الحفاظ (2577/5، رقم 5990): وهذا لم يروه عن مجالد غير محمد هذا. وهذا مما يتهم به محمد أنه وضعه. وعبارة «خضراء الدمن»، قال الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (69/1 رقم 14): ضعيف جدا.

أنفسهم قسمين؛ قسم رأى في الحديث النبويّ شواهد لغويّة يمكن توظيفها واستخدامها في التععيد للغة العربية مثلها مثل القرآن الكريم، وقسم ميز الحديث عن القرآن، وقال إن القرآن كلام الله منقول بنصّه وحرفه، بينما حديث رسول الله ﷺ قد يكون منقولاً بالمعنى؛ وبالتالي فإن اللفظ فيه ليس للنبي ﷺ ولا تقوم به الحجّة اللغويّة. ومنهم فئة ثالثة وقفت موقفاً وسطاً، ووضعت ضوابط ضبطت بها الأمر، وميّزت بين الأحاديث الصحيحة والأحاديث التي رويت بلفظ مقصود فيها كالأذكار والأدعية والرسائل والكتب وما شابه فأخذت بها، وتركت ما شككت فيه من أنه قد يكون مروياً بالمعنى. فتمكّنت من الاستفادة من الحديث النبوي الشريف مع التثبت والاحتياط للسان العربي.

في الأخير، أحمد الله على أن أتممت هذا البحث واستغفره وأتوب إليه مما فيه من خطأٍ وتقصير وما توفيتني إلا بالله ربّ العالمين. وصلّ اللهم وسلّم على سيّدنا محمد.

## قائمة المصادر والمراجع

- أمالي ابن بشران، ابن بشران البغدادي، أبو القاسم عبد الملك بن محمد بن عبد الله، دار الوطن، الرياض، الطبعة: الأولى، 1418هـ/1997م، ضبط نصه: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف العزازي.
- إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، البوصيري، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر، دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة: الأولى، 1420هـ/1999م، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي.
- إجاز القرآن والبلاغة النبوية، الرافي، مصطفى صادق، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الثامنة 1425هـ/2005م.
- البيان والتبيين، الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكافي بالولاء، الليثي، أبو عثمان، دار ومكتبة الهلال، بيروت 1423هـ.
- التلخيص الحبير في تخریج أحاديث الرافعي الكبير، ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى 1419هـ/1989م.
- تهذيب اللغة، الأزهري، محمد بن أحمد، أبو منصور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م، تحقيق: محمد عوض مرعب.
- الجامع (منشور كملحق بمصنف عبد الرزاق)، معمر بن أبي عمرو راشد الأزدي مولاهم، أبو عروة البصري، المجلس العلمي بباكستان، وتوزيع المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الثانية، 1403هـ، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.

- جامع الأحاديث، جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه: فريق من الباحثين بإشراف د علي جمعة.
- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، مكتبة المعارف، الرياض، تحقيق: د. محمود الطحان.
- جامع المسانيد والسُنن الهادي لأقوم سنن، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، أبو الفداء، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، تحقيق: د عبد الملك بن عبد الله الدهيش.
- جوهرة اللغة، ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، الأزدي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: الأولى، 1987م، تحقيق: رمزي منير بعلبكي.
- حديث علي بن حجر السعدي عن إسماعيل بن جعفر المدني، إسماعيل بن جعفر بن أبي كثير الأنصاري الزرقي مولاهم، أبو إسحاق المدني، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 1418هـ/1998م، دراسة وتحقيق: عمر بن رفود بن رفيد السفياي.
- الحديث النبوي في النحو العربي، محمود جلال، اضاء السلف، الطبعة الثانية، 1417هـ/1997م.
- الحديث النبوي الشريف وأثره في الدراسات اللغوية والنحوية، محمد ضاري حمادي، مؤسسة المطبوعات العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1402هـ/1982م.
- ذخيرة الحفاظ، ابن القيسراني، ابو الفضل محمد بن طاهر المقدسي الشيباني، دار السلف، الرياض، الطبعة: الأولى، 1416هـ/1996م، تحقيق: د. عبد الرحمن الفريوائي.

- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، دار المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1412هـ/1992م.
- سنن أبي داود، أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
- سنن ابن ماجه، ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- سنن الترمذي، الترمذي، محمد بن عيسى بن سَورة، أبو عيسى، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة: الثانية، 1395هـ/1975م، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض.
- سنن سعيد بن منصور، الجوزجاني، أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني، الدار السلفية، الهند، الطبعة: الأولى، 1403هـ/1982م، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.
- السنن الكبرى، البيهقي، أحمد بن الحسين، أبو بكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424هـ/2003م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.
- السنن الكبرى، النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1421هـ/2001م، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرنؤوط.
- شرف المصطفى، النيسابوري، عبد الملك بن محمد بن إبراهيم، أبو سعد، دار البشائر الإسلامية، مكة، الطبعة: الأولى، 1424هـ.

- شعب الإيمان، البيهقي، أحمد بن الحسين، أبو بكر، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية بومباي بالهند، الطبعة: الأولى، 1423هـ / 2003م، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد.
- الشفا بتعريف حقوق المصطفى القاضي عياض، أبو الفضل بن موسى اليحصبي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1409هـ / 1988م.
- صحيح البخاري، المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر.
- صحيح مسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- صفة الجنة، أبو نعيم الأصبهاني، دار المأمون للتراث، دمشق، سوريا، تحقيق: علي رضا عبد الله.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى الحنفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- غريب الحديث، ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1405هـ / 1985م، تحقيق: الدكتور عبد المعطي أمين القلعجي.



- غريب الحديث، ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، أبو محمد الدينوري، مطبعة العاني، بغداد، الطبعة: الأولى، 1397هـ، تحقيق: د. عبد الله الجبوري.
- غريب الحديث، الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد، البستي، دار الفكر، الطبعة: 1402هـ/1982م، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرابوي، وخرج أحاديثه: عبد القيوم عبد رب النبي.
- غريب الحديث، القاسم بن سلام، أبو عبيد الهروي البغدادي، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الطبعة: الأولى، 1384هـ/1964م، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان.
- الفائق في غريب الحديث والأثر، الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، دار المعرفة، لبنان، الطبعة: الثانية، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم.
- الفاضل، المبرد، محمد بن يزيد أبو العباس، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة: الثالثة، 1421هـ.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، دار المعرفة، بيروت، 1379، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، علق عليه عبد العزيز بن باز.
- الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، أبو أحمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1418هـ/1997م، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، عبد الفتاح أبو سنة.

- الكامل في اللغة والأدب، المبرد، محمد بن يزيد، أبو العباس، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة 1417هـ/1997م، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.
- كتاب السنة، ابن أبي عاصم، أبو بكر، أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1400هـ/1980م.
- كتاب المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير، ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، أبو محمد الدينوري، دار ابن كثير للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، تحقيق: مروان العطية ومحسن خرابة.
- كشف المشكل من حديث الصحيحين، ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، دار الوطن، الرياض. تحقيق: علي حسين البواب.
- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي بن حسام الدين الشهير بالمتقي الهندي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الخامسة، 1401هـ/1981م، تحقيق: بكري حيان، صفوة السقا.
- الآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة المعروف بـ (التذكرة في الأحاديث المشتهرة)، الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1406هـ/1986م، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.
- المجتبى من السنن أو السنن الصغرى، النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة: الثانية، 1406هـ/1986م، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.
- المجموع شرح المهذب، النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، دار الفكر.

- المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج به البخاري ومسلم في صحيحيهما، المقدسي، ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة: الثالثة، 1420هـ/2000م، دراسة وتحقيق: معالي الأستاذ الدكتور عبد الملك بن عبد الله بن دهيش.
- المستدرک علی الصحیحین، النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله المعروف بابن البيع، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ/1990م، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.
- مسند أبي بكر ابن أبي شيبة، دار الوطن، الرياض، الطبعة: الأولى، 1997م، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي وأحمد بن فريد المزيدي.
- مسند أبي داود الطيالسي، أبو داود الطيالسي، سليمان بن داود بن الجارود البصري، دار هجر، مصر، الطبعة: الأولى، 1419هـ/1999م، تحقيق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي.
- مسند أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421هـ/2001م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي.
- مسند البزار (المنشور باسم البحر الزخار)، البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، (بدأت سنة 1988م، وانتهت سنة 2009م) تحقيق مجموعة.
- مسند الحميدي، الحميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى، المكي، دار السقا، دمشق، سوريا، الطبعة: الأولى، 1996م، حققه وخرج أحاديثه: حسن سليم أسد الداراني.

- مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)، الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل، التميمي السمرقندي، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1412هـ/2000م، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني.
- المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر ابن أبي شيبة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة: الأولى، 1409، تحقيق: كمال يوسف الحوت.
- المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، دار العاصمة، دار الغيث، السعودية، الطبعة: الأولى، 1419هـ.
- معاجم غريب الحديث والأثر والاستشهاد بالحديث في اللغة والنحو، السيد الشرفاوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001م.
- المعجم الأوسط، الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، دار الحرمين، القاهرة، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني.
- معجم الصحابة، ابن قانع، أبو الحسين عبد الباقي البغدادي، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1418، تحقيق: صلاح بن سالم المصري.
- معجم العين، الخليل، أبو عبد الرحمن بن أحمد الفراهيدي، دار ومكتبة الهلال، تحقيق: مهدي الخزومي وإبراهيم السامرائي.
- المعجم الكبير، الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، دار النشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة: الثانية، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي.
- معرفة الصحابة، أبو نعيم الأصبهاني، دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة: الأولى 1419هـ/1998م، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي.

- نثر الدر في المحاضرات، الآبي، منصور بن الحسين الرازي، أبو سعد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1424هـ/2004م، تحقيق: خالد عبد الغني محفوظ.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير الجزري، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ/1979م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي.



## من مظان السيرة النبوية : كتب الفضائل والشرف والمناقب - جرد وتوصيف

د. طارق طاطهي

مؤسسة دار الحديث الحسنية، الرباط

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، والحمد لله رب العالمين، المنعم المفضل، الكبير المتعال؛ حمداً يُوافي نعمه ويُكافي مزيده، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على حبيب الحق المبعوث رحمةً للعالمين، محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم، وعلى صحابته الكرام البررة، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم التلاق.

أما بعد، فيعدّ علم السيرة النبوية من أصول الشريعة الإسلامية السمحة؛ إذ تمثل أحداثه ومآثره التطبيق العملي لشرائع الإسلام وأحكامه، لذلك خدمه أهل العلم من جوانب كثيرة ونواح عديدة، وألّفوا فيه التآليف الجليلة، ما بين تأليف مستقل أو شرح أو اختصار أو نظم أو تهذيب، أو ما إلى ذلك من أوجه التأليف والإبداع التي قصدوا بوضعها خدمة الشريعة والتعريف بمبلغها ﷺ. وبفضل هذه الجهود تنوّعت مظان السيرة النبوية وتعدّدت، فصار التمييز بين مصادر أصلية وأخرى تبعية.

وأرومٌ من هذا البحث خدمة بعض تلکم المظان الأصيلة في السيرة النبوية؛ ألا وهي «كتب الفضائل والشرف والمناقب»، من خلال التعريف بها، وبيان ما أَلّف فيها، سالکاً سبيل الاستقصاء على قدر الوسع.

ولعل الدافع الأساس الذي جعلني أفرد هذه المصادر بالبيان والتعريف، هو كثرة ما صُنّف فيها بهذا المسمى، مع التمازج الشديد والارتباط الوثيق بين مباحثها من جهة المضمون، وبين مفهومها من جهة التعريف والاصطلاح؛ إذ بينها عمومٌ وخصوص وتداخل في المباحث، وموضوعها جميعاً شخصية الرسول ﷺ، وقد تشمل الواقعة الواحدة أكثر من فرع، ويصعب على غير المتخصص التمييز بينها وبين مباحث كتب الشمائل والخصائص والدلائل، إلا من جهة المسمى. وأزعم من خلال ما تيسر لي جمعه من تصانيف في الباب أن هذه المظان المذكورة في البحث تحتاج بشدة إفرادها بالحديث والبيان، وتصنيفها ضمن أصول ومظان السيرة.

وقد أبدأ علماءنا في هذه المصادر - موضوع البحث - أوضاعاً جليلة، سأسعى إلى تتبعها، وجرّد ما ذُكر منها في المصادر، مع التركيز على بيان المطبوع منها، ثم المخطوط، وأيضا ما هو في حكم المفقود، وما سكتت عنه ولم أبيتّ حاله؛ فلأني لم أقف على شيء يبيّن حاله في المصادر المتيسرة. ولم أغفل كذلك عن وصف تلکم المظان وبيان فحواها قدر المستطاع، حتى تعم الفائدة والنفع، وبعضها وقفت على أصولها الخطية فذكرت منها ما يتحقق به المراد من التوصيف.

وقبل الشروع في المقصود، سأمهّد لذلكم ببيان مفهوم هذه المصادر، والإشارة إلى التداخل الحاصل بين مباحثها مفهوماً ومضموناً. فالغاية الأساس من هذا الجرد هو بيان ما وضعه العلماء من تصانيف جليلة تحت مسمى الفضائل أو الشرف أو المناقب.



وقد أدرج ضمنها ما أراه داخلاً تحت هذا المسمى وإن لم يعبر عنه عنوانه المترجم به. وعلى الله المعتمد، وهو الغاية والمقصد.

### - مفهوم الفضائل

الفضائل في اللغة جمع فضيلة، كرجائب جمع رغبة، من فَضَّلَ يَفْضُلُ وقيل: فَضِّلَ يَفْضُلُ، على خلاف عند أهل اللغة. والفضل: الزيادة، والفضيلة: خلاف النَّقِيصَةِ، كما أن الفضل خلاف النقص، وفضيلة الشيء: مزيبته.

أما الفضل الذي هو مرادنا هنا بمعنى السُّودد والمزية، فليس فيه إلا لغة واحدة، وهي فَضَّلَ يَفْضُلُ كَقَعَدَ يَقْعُدُ، ومنه رجل فاضلٌ، أي: ذو فَضْلٍ.

والفضيلة: هي الشيء الذي يفضل به الرجل على غيره، يقال: لفلان فضيلةٌ؛ أي: درجة رفيعة وخصلةٌ حميدةٌ وفضلٌ على غيره<sup>(1)</sup>.

وإصطلاحاً يُعبر عنها الكفوي بقوله: «المزايا غير المتعدية»<sup>(2)</sup>.

وقد أفاض أبو العباس القرطبي الكلام لبيان معنى الفضائل، في شرحه لصحيح مسلم، وخلاصة ما ذكره أن الفضيلة هي: «الخصلة الجميلة التي بها يحصل للإنسان علو منزلة وقدر»<sup>(3)</sup>.

(1) انظر الاشتقاق، ص 64 (فضل)، معجم مقاييس اللغة 508/4 (فضل)، الصحاح في اللغة 46/2

(فضل)، كتاب العين 43/7-47 (باب الضاد واللام والفاء)، مختار الصحاح، ص 425

(فضل)، تاج العروس (فضل).

(2) الكليات، ص 684، فصل الفاء.

(3) المفهم 237/6.

وقرّر القاضي عياض في إكماله معنى قريباً من هذا، بقوله: «اعلم أن الفضائل والتفضيل عند العلماء مما لا يُدرکه القياس، إنّما مداره على التوقيف، ومعنى فلان أفضل من فلان: أي أكثر ثواباً عند الله، وأرفع منزلة لربه، وهذا مما لا يعلم إلا بتوقيف، ولا يستدل عليه بكثرة الطاعات الظاهرة، إذ قد يكون الثواب من الله على اليسير الخفي منها، أكثر من الكثير الظاهر وعلى صحة الإيمان وكثرة الذكر والفكر والحشية، وإن كانت الأعمال الظاهرة فيها مجال لغلبات الظنون بالتفضيل، قال الله تعالى: ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض﴾ [البقرة: 253]»<sup>(4)</sup>.

وإجمالاً يمكن تحديد مفهوم الفضائل بناءً على ما تقدم أنها: «الخصال الحميدة والمزايا الرقيقة التي حصل بها للنبي ﷺ علوٌ منزلةٌ وقدّر على جميع الخلق».

### - مفهوم الشرف

الشَّرَفُ في اللغة، بفتح الشين والراء: من شَرَفَ يَشْرُفُ، وهو العُلُوّ والمكان العالي. وشَرُفٌ فهو شَرِيفٌ، وقوم أشرفٌ وشرفاء، واستشرفت الشيء: رفعتُ البصر أنظر إليه، وأشرفت عليه: اطلعت عليه، وأشرفَ الموضوع: ارتفع فهو مُشرف.

ويطلق على المجد، وعلو الحسب، والقدر الكبير، والكُبر والرِّفعة.

وشَرَفَ الرجل: حَسَبَه بالآباء، وأشرف الناس: كبرائهم وأهل الأحساب منهم، ولا يكون الشرف والمجد إلا بالآباء، ويكون الحسب والكرم بنفس الإنسان وإن لم يكن ذلك بآبائه<sup>(5)</sup>.

(4) إكمال المعلم 382/7.

(5) انظر المحيط في اللغة 256/6 (كرب)، مختار الصحاح، ص 288 (شرف)، مشارق الأنوار

ولعل أفضل تعريف للشرف هو الذي أفاده ابن سيده، بترجمته أحد أبواب كتابه يُفيد معنى الشرف بقوله: «السِّيَادَةُ وَبُعْدُ الْهَمَّةِ وَالتَّنَاهِي فِي الْفَضْلِ»<sup>(6)</sup>.

وهذا المعنى الأخير أعمق وأبلغ تُرجمته جميع مباحث السيرة النبوية.

ومن خلال ما استعرض من مفاهيم، يظهر جلياً أن بين مفهوم الفضائل والشرف تداخل وتمازج ظاهر، وإن شئنا عبرنا عنه بالعموم والخصوص؛ إذ كل فضيلة من فضائله ﷺ داخلة في شرفه ﷺ، وليس العكس.

وهذا التداخل والعموم والخصوص بين المفهومين حاصلٌ كذلك في ما صنف في الباب تحت هذا المسمى، وهو مع ذلك غير مطرد، فقد تجد كتباً في الشرف استوفت العموم المطلوب، وتجد أخرى تقارب مواضيع كتب الفضائل، وسيأتي معنا في هذا الجرد بيان بعض مباحث كتب الفضائل والشرف حتى يتضح الأمر بجلاء، ويظهر التقارب بينها؛ مما دفع بي إلى إيرادها على نسق واحد في هذا الجرد؛ لأن التمازج كما قلت حاصلٌ بينهما مفهوماً ومضموناً.

### - مفهوم المناقب

قال ابن فارس: النون والقاف والباء: أصل صحيح يدل على فتح في شيء.

يقال: نَقَبَ الرجلُ على القومِ نِقَابَةً، فهو نَقِيبٌ.

وفي فلانٍ مناقبٌ جميلة، أي: أخلاق، وهو حسن النقيبة، أي: حسن الخليقة، وإنما قيل للنقيب نقيباً؛ لأنه يعلم دخيلة القوم ويعرف مناقبهم، وهو الطريق إلى معرفة أمورهم، وهذا الباب كله أصله التأثير الذي له عمق ودخول.

---

448/2-449 (شرف)، الكليات، ص539 (فضل الشين)، تاج العروس (شرف).

(6) المخصص 237/1.

والمُنقبة: المفخرة، وهي ضد المثلبة، جمعها مناقب، ويراد بها: الفعال الكريمة والخصال الحميدة في الناس<sup>(7)</sup>.

ومن خلال ما ذكر يُمكن تعريف المناقب اصطلاحاً بأنها: «المفاخر والخصال التي اشترك في جنسها النبي صلى الله عليه وسلم مع إخوانه من الأنبياء عليهم السلام».

فالمناقب بهذا المعنى تصير جزءاً من الخصائص لكن يبقى ما ضمنه أهل العلم في كتبهم، من مباحث وقضايا في سيرة رسول الله ﷺ، تحت مسمى المناقب - وإن كان قليلاً بالمقارنة مع ما كُتب في الفضائل والشرف - هو الضابط الذي يُراعى في التعريف؛ إذ تجدهم أحياناً يتجاوزون القيد المذكور في التعريف، فيتوسعون في مباحثه أيما توسع، فيصير الكتاب في المناقب من جهة المسمى لكنه في الخصائص من جهة الفحوى.

ولالإشارة فقد صنّف المحدثون قديماً في الجوامع والسنن كتباً وأبواباً أفردوها بمسمى فضائل رسول الله ﷺ، أو مناقب رسول الله ﷺ، ضمنوها ما صحّ عندهم من أحاديث وآثار في الباب، ولم يقصدوا إلى الاستقصاء الذي هو غاية أهل السير.

وفي ما يأتي ذكر ما تيسر جمعه من مصنفات في الموضوع:

### - جردٌ وتوصيفٌ لكتب الفضائل والشرف والمناقب

هذه دراسة وصفية لجُمَل ما صنّف في فضائله ﷺ وشرفه ومناقبه، سعتُ فيها إلى الاستقصاء على قدر الوُسْع، ورتبتها على طريقة الحوليات؛ ليسهل الوقوف على المراد، ولتجنّب التكرار في جمع المادة؛ فأحياناً يذكر الكتاب الواحد بمسميات عدة، واجتهدت

(7) انظر: تهذيب اللغة (نقب)، مقاييس اللغة 465/5 (نقب)، مشارق الأنوار 23/2 (نقب)، تاج العروس (نقب).

في بيان المطبوع من هذه الأعمال والمخطوط وما هو في حكم المفقود بقدر الإمكان، مع الإحالة على أقدم أو أهم مصدر عزا الكتاب لصاحبه، والله الموفق:

(1) فضائل النبي ﷺ والصحابة، لأبي مروان عبد الملك بن حبيب بن سليمان السلمي القرطبي (ت238هـ)<sup>(8)</sup>.

(2) مقام رسول الله ﷺ، لأبي مروان عبد الملك بن حبيب السلمي (ت238هـ)، قال عياض: يحوي اثنين وعشرين كتاباً<sup>(9)</sup>.

(3) شرف النبوة، لأبي سعد يحيى بن منصور بن حسن السلمي الهروي (ت290هـ)<sup>(10)</sup>، ولا يعرف من هذا الكتاب إلا اسمه، ويغلب على ظني أنه من التصانيف المسندة في موضوع الشرف؛ فؤلفه محدث هراة في وقته، لكن انعدام إشارات أو نقول عنه أستبعد معه الجزم حول ماهية الكتاب ومادته.

(4) فضائل النبي ﷺ، لسعد بن إبراهيم بن أبي خلف القمي الأشعري الشيعي تزيل بغداد (ت301هـ)<sup>(11)</sup>.

(5) شرف المصطفى، لأبي سعد عبدالرحمن بن الحسن الأصبهاني النيسابوري (ت307هـ)، عزاه إليه الكافي<sup>(12)</sup>.

---

(8) ترتيب المدارك 128/4.

(9) المصدر نفسه.

(10) سير أعلام النبلاء 571/13.

(11) إيضاح المكنون 198/2، هدية العارفين 384/5.

(12) الرسالة المستطرفة، ص 61-106.

6 شرح الأخبار في فضائل النبي المختار وآله المصطفين الأخيار من الأئمة الأطهار، لأبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور ابن حيون التيمي المغربي الشيعي (363هـ)<sup>(13)</sup>، الكتاب له نسخة مخطوطة بمكتبة الدولة في برلين تحت رقم (9662)<sup>(14)</sup>، ونسخة بمكتبة الجامعة في لبنان تحت رقم (343 ج)، ونسخة بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة تحت رقم (7062، 711) وهي مصورة عن النسخة المحفوظة بدار الكتب المصرية برقم (7062)، ونسخة بمركز الملك فيصل بالرياض برقم (A 5828).

7 شرف المصطفى ﷺ أو شرف النبوة، لأبي سعد عبد الملك بن محمد بن إبراهيم الواعظ الخركوشي النيسابوري الشافعي (ت406هـ)<sup>(15)</sup>، وهو مطبوع متداول<sup>(16)</sup>، بلغ عدد أحاديثه المسندة والمقطوعة والمعلقة والمرسلة وغيرها (2693) حديثاً، يقول في أوله أبو سعد الخركوشي: «قد حداني إلى جمع شرف المصطفى محمد النبي ﷺ حبه والأنس بذكره؛ لأن من أحب شيئاً أكثر ذكره، ولأنه ﷺ حكم أن المرء مع من أحب، ولكي أكثر الصلاة عليه رسماً ونطقاً، فإن الدعاء بين الصلاتين لا يرد»<sup>(17)</sup>.

(13) هدية العارفين 495/6، الأعلام 41/8.

(14) الفهرس الشامل (السيرة والمدائح) 457/1.

(15) فهرسة ابن خبير، ص 257.

(16) طبع في ست مجلدات عن دار البشائر بيروت سنة 1424هـ، بتحقيق د. أبي عاصم نبيل الغمري آل باعلوي، وقد تصرف المحقق في ترتيب أحاديث الكتاب، وأعاد ترتيب أبوابه بما يتناسب والأحداث التاريخية للسيرة، وسمى عمله: «مناحل الشفا ومناهل الصفا بتحقيق كتاب شرف المصطفى ﷺ».

(17) شرف المصطفى 87/1-88.

وقد قسم المحقق مادة الكتاب ورتبها في جملة أبواب رئيسة، وضمنها أبواب فرعية وفصول معنونة، وأول هذه الأبواب هو: جامع أبواب بشائره ﷺ، ثم يليه جامع أبواب ظهوره ﷺ ومولده الشريف، ثم جامع أبواب نسبه الشريف ﷺ وما جاء في طهارة أصله وكرامة محتده، ثم جامع أبواب المغازي والسرايا والبعوث النبوية، ثم جامع أبواب ما كان للنبي ﷺ من الأزواج والأموال والحفدة والمتاع، ويليه جامع أبواب الدلائل التي يستدل بها على نبوته، ثم جامع أبواب شرف النبي ﷺ في القرآن الكريم، وبعده جامع أبواب فضل النبي ﷺ، ثم جامع أبواب صفة أخلاقه وآدابه ﷺ، ثم جامع أبواب الأدعية والأذكار التي كان يقولها النبي ﷺ ويأمر أمته بها، وآخرها جامع أبواب الفضائل والمناقب.

8) مشكاة الأنوار في فضائل النبي المختار وشمائله ﷺ، لأبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي (ت516هـ)، حققه الباحث طلال محمد سليمان أبو النور في رسالة ماجستير، بجامعة أم القرى سنة 1409هـ، واشتغل على القسم الأول منه من الباب الأول إلى الباب الثاني والثلاثين. وحققه أيضاً الباحث شريف محمد صالح علي في رسالة ماجستير، بجامعة الأزهر سنة 2014م<sup>(18)</sup>.

9) غرر الأنساب في شرف الرسول والأصحاب، لأبي المعالي محمد بن محمد بن زيد الحسيني العلوي الحافظ (توفي أواخر القرن الخامس الهجري)، سمعه ابن السمعاني مع جملة مصنفاته على الإمام أبي الفتح الشاشي الخرقاني (ت550هـ)<sup>(19)</sup>.

(18) كشف الرسائل العلمية في السيرة النبوية، ص82، 92 رقم 486، و532.

(19) تاريخ الإسلام 981/11.

(10) تلقيح العقول في فضائل الرسول ﷺ، لأبي عبدالله محمد بن محمد بن محمد التميمي البصري (توفي أوائل ق6هـ)<sup>(20)</sup>، طبع بالرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب سنة 1433هـ/2012م، في مجلدين من 1208 صفحة، تحقيق: طارق طاطمي.

بلغ مجموع أحاديث الكتاب قرابة الثمانين وخمس مئة حديث، موزعة على أربعة وثلاثين باباً، مما جعله مصدراً حديثياً خصباً معتمداً في توثيق أخبار فضائله ﷺ.

والمتصفح لأبواب الكتاب يظهر له بجلاء تمازج مادتها مع مواضيع الشرف والخصائص والدلائل والشمائل، منها: «باب في معجزاته ﷺ»، و«باب في البشارة ببعثته، وظهور أمارات نبوته ﷺ»، و«باب في صفته وحسن صورته ﷺ»، و«باب في حسن خلقه وصمته ﷺ»، و«باب في شرفه وتفضيله وارتفاع منزلته ﷺ»، و«باب في شرف نسبه ﷺ»، و«باب في شرف أمته ﷺ»، و«باب في الحوض، وفي الكوثر، وفي الشفاعة، وفي المقام المحمود، واللواء»، وغيرها من الأبواب.

(11) اختصار شرف المصطفى ﷺ، لأبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي (ت544هـ)، عزاه إليه ابن خير في الفهرس، وقال: «حدثني به مؤلفه رضي الله عنه إجازة ومشافهة وإذناً»<sup>(21)</sup>.

(12) الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ، لأبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي (ت544هـ)<sup>(22)</sup>.

(20) مشيخة القزويني، ص307-308، وسماه: «تلقيح العقول في شرف الرسول ﷺ».

(21) فهرسة ابن خير، ص257.

(22) التعريف بالقاضي عياض، ص116.



والكتاب أشهر من أن يعرف به، شاع وذاع لدى العامة والخاصة، وهو عمدة في هذا الباب، امتزجت فيه مباحث العقيدة بالسيرة النبوية، ويصنف ضمن كتب الحقوق النبوية خصوصاً، وكتب الشمائل عموماً، لكن مشمولات الكتاب تجعل تصنيفه ضمن كتب الشرف أولى وأكد<sup>(23)</sup>، ولأهميته فقد طبع قديماً بمصر سنة 1376هـ/1859م، ثم توالى طبعاته بعد ذلك.

يقول القاضي عياض في المقدمة مبينا دافعه إلى التأليف: «فإنك كرت عليّ السؤال في مجموع يتضمن التعريف بقدر المصطفى عليه الصلاة والسلام، وما يجب له من توقير وإكرام، وما حكم من لم يوف واجب عظيم ذلك القدر أو قصر في حق منصبه الجليل قلامه ظفر، وأن أجمع لك ما لأسلافنا وأئمتنا في ذلك من مقال، وأبينه بتزليل صور وأمثال»<sup>(24)</sup>.

وقد أجاد القاضي عياض ترتيب مادة الكتاب وتقسيمها، فجعلها في أربعة أقسام، أما الأول والثاني فقسم كل واحدٍ منها إلى أربعة أبواب، أما الثالث والرابع فجعل كل واحد منهما في باين، وختم الكتاب بباب مفرد من خمسة فصول.

**13** فعل الخيرات في فضائل النبي ﷺ، لأبي محمد عبدالقادر بن موسى بن عبدالله الجيلاني أو الكيلاني أو الجيلي الحنبلي (ت561هـ)، له نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية في القاهرة تحت رقم (2818) <sup>(25)</sup>.

(23) كان قصدي من إيراد كتاب الشفا ضمن هذا الجرد؛ هو الإشارة إلى هذا الاختلاف الحاصل في تصنيفه من جهة مضمونه، لذلك لست ملزماً بذكر الأعمال الموضوعة على هذا الأصل، فهي كثيرة تنيف على 130 عملاً، وقد استقصيتها في بحث مفرد عنه، منشور بمجلة مرآة التراث التابعة للرابطة المحمدية للعلماء، ع2، ص 134-156.

(24) الشفا 28/1.

(25) هذا الكتاب لم تصرح به مصادر ترجمة الشيخ الجيلاني، فعله منسوب له.

(14) فضائل النبي ﷺ وأصحابه، لأبي الحسين أحمد بن حمزة بن علي المَوَازيني الدمشقي الشافعي (ت585هـ) (26).

(15) الوفا بأحوال وفضائل المصطفى ﷺ، لأبي الفرج ابن الجوزي (ت597هـ) (27)، طبع الكتاب عدة طبعات، أقدمها طبعة ليبسك، وهي قطعة من الكتاب بعناية كارل بروكلمان، سنة 1895م، ثم تلتها طبعات عديدة، منها طبعة الرياض بعناية محمد زهري النجار سنة 1980م، ثم طبعة دار الكتب الحديثة بالقاهرة سنة 1986م، بتحقيق مصطفى عبدالواحد، في جزأين.

والمتفحص للكتاب يجد الإمام ابن الجوزي قد أسهب فيه وجمع وأوعى، فلم يقتصر الكتاب على مباحث الفضائل بل تعداه إلى غيره من أبواب السير، مكثفياً بنقل الأخبار وعزوها إلى أصحابها عارية عن الإسناد، وتقسيماته حسنة جداً. وقد خدم كتابه بحسن التبويب والترتيب، فقسمه إلى أربعة وثلاثين باباً رئيساً، واشتملت هذه الأبواب بدورها على أبواب فرعية، يختلف عددها باختلاف مادة الباب، ومن هذه الأبواب الرئيسة: أبواب بداية نبينا ﷺ، وأبواب ذكر نبوته ﷺ، وأبواب هجرته ﷺ، وأبواب معجزاته ﷺ، وأبواب فضله على الأنبياء عليهم السلام، وخصائصه، وأبواب مرضه، ووفاته ﷺ، وأبواب بعثه، وحشره، وما يجري له ﷺ، وغيرها من الأبواب.

(16) الشفاء المختار بفضائل المصطفى، لأبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن عبدالله ابن الجوزي القرشي التيمي البغدادي (ت597هـ)، له نسخة مخطوطة في المكتبة الظاهرية بدمشق، محفوظة تحت رقم (8778)، ضمن مجموع من 30 ورقة، منسوخة عام 768هـ،

(26) المعجم المفهرس، ص121.

(27) سير أعلام النبلاء 373/23.

ومنها نسخة مصورة في مكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، تحت رقم (85/3685)<sup>(28)</sup>.

(17) الآثار المرضية في فضائل خير البرية، لأبي محمد عبدالغني بن عبدالواحد بن علي المقدسي الجماعلي الحنبلي (ت600هـ)، قال الذهبي وابن رجب: في أربعة أجزاء، وقال البغدادي: في مجلد<sup>(29)</sup>.

(18) لباب المنقول في شرف الرسول ﷺ، لأبي طالب عبدالرحمن بن محمد بن عبدالسميع بن أبي تمام عبدالله بن عبدالسميع القرشي الهاشمي الواسطي المعدل (ت621هـ)<sup>(30)</sup>، له نسخة مخطوطة بمكتبة قليج علي بتريكا، تحت رقم (270)، عدد أوراقها 216، نسخت عام 616هـ، ونسخة أخرى بمكتبة محمود هدائي أفندي تحت رقم (1072)، في 236 ورقة، منسوخ عام 1011هـ.

قال في أوله: «أما بعد، فإن أولى ما عني بتأليفه وجمعه وترصفيه ورصعه والتشرف بسماعه ونقله والتشوف إلى معرفة فرعه... ما أدى الناظر له والمصغي إليه والباحث عنه إلى الإشراف على ما خص به سيد ولد آدم، المصطفى من الخلق نبي الهدى الداعي إلى الحق، سر الوجود وأفضل كل مولود، من الأسرار الإلهية والأحوال الظاهرة الجليلة والدلالات الواضحة التي هي غير خفية والبشائر الناطقة بها...».

(28) معجم مؤلفات ابن الجوزي، ص 69.

(29) سير أعلام النبلاء 447/21، ذيل طبقات الحنابلة، ص 189، هدية العارفين 589/5.

(30) قلائد الجمان 254/2، سير أعلام النبلاء 186/22 وسمياه بن «لباب المنقول في فضائل الرسول ﷺ».

ويقول عن تأليفه للكتاب: «وجعلته تحفة أتخفت بها إخواني المؤمنين، وطرفة أطرفت بها جميع المسلمين يبقى ذكرها على الآباد، ويفوح نشرها مدى الآماد، وتعم بركتها كل بقعة حلت فيها، ويستضيء كل شامل لها بدرر لآليها، وأنا آمل من الله تعالى تحقيق نيتي في إثابتي على ما نحوته من ذلك، وإعانتني على جمعه وبه أستعين وأسأله التوفيق والتسديد فيما أنقله، فما التوفيق إلا منه ولا الاستعانة إلا به، وسميت هذا الكتاب: لباب المنقول في شرف الرسول، وقسمته ثلاثة أقسام، كل قسم منها مشتمل على عشرة فصول». ويقول أيضاً: «وأوردت في كل فصل من فصول أقسامه الثلاثة ما يحسن إيرادها فيه، فما من كتاب معروف مشهور باسمه ومصنفه أشرت إليه وحذفت إسناده طلباً للاختصار، وكذلك ما هو من منشور الروايات حذفت إسناده أيضاً لثلاثي أطول الكتاب مما يميل من ليس طلباً لإسناد من بُغيته ولا صرف إليه طرفاً من همته»<sup>(31)</sup>.

19) المعشرات في شرف النبي ﷺ، لأبي بكر يحيى بن محمد بن أحمد التُّطَيْلِي الهذلي الغرناطي (ت 629هـ)، قصيدة<sup>(32)</sup>.

20) بداية السؤل في تفضيل الرسول ﷺ<sup>(33)</sup>، لسلطان العلماء عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي (ت 660هـ)، طبع الكتاب عدة طبعات، منها طبعة دار الفكر بدمشق سنة 1999م، بتحقيق إياد خالد الطباع.

(31) لباب المنقول: الورقة 1 و 2، نسخة مصورة عن مكتبة قليج علي.

(32) الإحاطة في أخبار غرناطة 357/4 - 359.

(33) سماه التجيبي في الرحلة (ص 441): «بداية السؤل في ما سنح من تفضيل الرسول». وفي بعض المصادر باسم: «منة السؤل في تفضيل الرسول».

وقد مهدّ العز بن عبد السلام للكّاب بقوله: «وبعد، فإنّي التمسّت من والدي أعزّ الله به الإسلام، أن يملي عليّ شيئاً في تفضيل النبيّ عَلَيْهِ السَّلَامُ على جميع الأنام، فأجابني من غير توقف ولا إجمام».

وقسم مباحث الكّاب إلى ثنتين وأربعين فضيلة من فضائله عليه الصلاة والسلام، أولها: أنه ساد الكلّ، فقال ﷺ: «أنا سيد ولد آدم ولا نخر»، وآخرها: وكما فضله الله على أنبيائه ورسله من البشر، فكذلك فضله على من اصطفاه من رسله من أهل السماء وملائكته؛ لأن أفضل البشر أفضل من الملائكة. وختم الكّاب بقوله: «فهذه لمع وإشارات يكتفي العاقل الفطن بمثلها، بل ببعضها، ونحن نسأل الله تعالى بمنه وكرمه أن يوفّقنا لاتباع رسوله في سنته وطريقته وجميع أخلاقه الظاهرة والباطنة، وأن يجعلنا من أحزابه وأنصاره»<sup>(34)</sup>.

**21** المقتنى في فضائل المصطفى عليه الصلاة والسلام، لناصر الدين أبي العباس أحمد بن محمد بن منصور المعروف بابن المنير الجذامي الإسكندراني المالكي (ت683هـ)، ذكره السبكي في طبقات الشافعية، والسيوطي في الحاوي<sup>(35)</sup>، وقال حاجي خليفة: «رتبه على قسمين: الأول في فضائله، والثاني: في سيرته، وبسط قصة المعراج بسطاً في أربعة أبواب، وفيه فوائد كثيرة»<sup>(36)</sup>.

(34) بداية السؤل، ص37.

(35) طبقات الشافعية الكبرى 204/9، الحاوي للفتاوى 218/2، وانظر كشف الخفاء للعجلوني 63/1، وذكره جميعاً باسم: «المقتنى في شرف المصطفى».

(36) كشف الظنون 136/1.

وله نسخة بمكتبة الأوقاف في حلب برقم (237) (37).

(22) أنس ذوي العقول والألباب في ذكر مناقب الرسول والأصحاب، لأبي الفداء إسماعيل بن أحمد ابن الأثير الحلبي المؤرخ (ت699هـ)، منه نسخة بمكتبة مراديه بتركيا رقم 1335، من 280 ورقة، نسخت عام 696هـ (38).

(23) السمطين في مناقب الرسول والبتول والمرضى والسبتين، لصدر الدين أبي الجامع إبراهيم بن محمد بن المؤيد بن حمويه الجويني الخراساني الصوفي (ت722هـ)، له نسخة مخطوطة بالمكتبة المركزية في طهران تحت رقم (583) (39).

(24) مجالة الراكب في ذكر أشرف المناقب، لكامل الدين محمد بن علي بن عبدالواحد المعروف بابن الزمِّلَكَاني الشافعي الدمشقي (ت727هـ).

والكتاب يذكر أجل وأشرف المناقب التي تحصلت لرسول الله ﷺ وكراماته ومعجزاته، وهو جملة تعاليق للمؤلف على قصيدة له نظمها في الكعبة المشرفة ومدح النبي ﷺ، قال الكتبي: «وعمل على هذه القصيدة كرايس وسماها مجالة الراكب» (40)، مطلعها:

أهواك يا ربة الأستار أهواك      وإن تباعد عن مغناي مغناك

ومنها قوله:

محمد خير خلق الله كلهم      وفتح الخير ماحي كل إشراك

(37) الفهرس الشامل السيرة والمدائح 878/2.

(38) معجم التاريخ التراث الإسلامي 648/1.

(39) معجم ما ألف عن رسول الله، ص191.

(40) فوات الوفيات 414/2، وطبقات الشافعية الكبرى 292/2.

سما بأحصه فوق السماء أوطأ أسافلها من علو أفلاك

والكتاب طبع سنة 1993م بتحقيق خير الله الشريف.

(25) الوفا في شرف المصطفى، لشرف الدين أبي القاسم هبة الله بن عبدالرحيم بن إبراهيم الحموي البَارزي القاضي الشافعي (ت738هـ)، عزاه إليه الصفدي في نكت الهميان<sup>(41)</sup>.

(26) توثيق عرى الإيمان في تفضيل حبيب الرحمن، لهبة الله بن عبدالرحيم بن إبراهيم البارزي (ت738هـ)<sup>(42)</sup>، قال عنه حاجي خليفة: «وهو مجلد، أوله: الحمد لله ذي العزة والسلطان... الخ، رتبته على أربعة أركان: الأول: في فضائله عليه الصلاة والسلام، الثاني: في أوصافه، الثالث: في إغاثة من استغاث به، الرابع: في كراماته»<sup>(43)</sup>.

والكتاب له نسخ خطية عديدة، وقد طبع مؤخراً في ثلاثة أجزاء عن دار الحديث الكتانية، بعناية: نظام ابن محمد صالح يعقوبي.

(27) نظم درر السمطين في فضائل المصطفى ﷺ والمرضى والبتول والسبتين، لجمال الدين محمد بن يوسف بن الحسن الزرندي المدني الحنفي (ت750هـ)<sup>(44)</sup>، طبع قديماً عام 1377هـ/1958م عن مكتبة أمير المؤمنين العامة، بتحقيق محمد هادي الأميني، ثم طبع مؤخراً عن دار إحياء التراث العربي سنة 2010م، بتحقيق علي عاشور.

---

(41) نكت الهميان في نكت العميان، ص128، وانظر أعيان العصر 534/5، وسماء أبو الفداء في

المختصر في أخبار البشر 46/2 «الوفا في أحاديث المصطفى».

(42) المختصر في أخبار البشر 46/2، تاريخ ابن الوردي 310/2.

(43) كشف الظنون 503/1.

(44) المصدر نفسه، 747/1، هدية العارفين 157/6.

وقد جعل المؤلف كتابه في سمطين، خصص السمط الأول في ذكر فضائل سيد المرسلين وخاتم النبيين، وشمائله وصفاته وما خصه الله تعالى به من آياته ومعجزاته، وذكر مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أما السمط الثاني: فيحوي مناقب فاطمة البتول رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، ومناقب وليدها.

وقد سلك المؤلف في هذا الكتاب مسلك الشيخ المحدث صدر الدين أبي إسحاق إبراهيم بن محمد المؤيد الحموي وأورد بعض ألفاظه في صدر الكتاب، ويقول عن سبب تأليف الكتاب: «فلما رأيت تضاعف مكارمه وترادف مراحمه - يقصد أحد ملوك آل مظفر بشيراز -، أحببت أن أذكر شطرا من أياديه، وأذكر عشرا مما فيه، وأضم إلى كتابي الأربعين كتابا آخر في فضائل سيد المرسلين وخاتم النبيين ورسول رب العالمين، وفضائل ابن عمه أمير المؤمنين وإمام المتقين علي بن أبي طالب، أول من آمن به وصدقه من المؤمنين، ومناقب الزهراء البتول فاطمة قرّة عين الرسول ﷺ، ومناقب ولديها السيدين السعيدين الشهيدين الحسن والحسين سيدي شباب أهل الجنة، المخصوصين بشرف أهل الطهارة والاصطفاء والمحبة والاجتباء المظلّلين بالعباء»<sup>(45)</sup>.

**(28) نهاية السؤل في فضائل الرسول ﷺ، للحسين بن علي بن حسين الليثي الواسطي (كان حياً سنة 756هـ) (46).**

**(29) فضائل النبي ﷺ، لأبي العلاء علاء الدين مغلطاي بن قليج الحنفي (ت 762هـ)، له نسخة بالمكتبة الوطنية بباريس تحت رقم (6106)، في (8) ورقات، ونسخة في متحف**

(45) نظم درر السمطين، ص 17-18.

(46) معجم المؤلفين 29/4.



جوس بنيجيريا برقم (ms685) في حدود (12) ورقة، بخط النسخ<sup>(47)</sup>.

(30) الباب في فضائل النبي والآل والأصحاب، لأبي العباس أحمد بن محمد بن مقلد البصري الطائي المعروف بابن الحرّ (ق7-8هـ)، له نسخة مخطوطة بمكتبة طاوشانلي بتركيا تحت رقم (598)، ومنسوخة سنة 764هـ بخط حسن بن علي الحسيني<sup>(48)</sup>.

(31) نفائس الدرر في فضائل خير البشر ﷺ، لحسن بن محمد الحسيني النسابة الحلبي (ت766هـ)، ذكره حاجي خليفة<sup>(49)</sup>.

(32) خصائص سيد العالمين وما له من المناقب العجائب على جميع الأنبياء عليهم السلام، لأبي المظفر جمال الدين يوسف بن محمد بن مسعود العبادي العقيلي السمرّمي (ت776هـ)، حققه في رسالة ماجستير: خالد بن منصور المطلق، بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى: 1436هـ/2015م.

قال المؤلف في مقدمة الكتاب: «ونحن نذكر إن شاء الله تعالى ما نُقل عن كل نبيٍّ من المعجزات وما ثبت لنبيِّنا ﷺ من الخصائص وما له من الفضائل الفواضل وما أُوتي من المناقب العجائب على جميع الأنبياء عليهم السلام»<sup>(50)</sup>.

وقد بدأ كتابه بالحديث عن فضل النبي ﷺ، ثم ذكر فصلاً عديدة في أوجه المفاضلة بين النبي ﷺ وبين بقية الأنبياء، وبين المقصود من التفضيل، ثم ذكر خصائصه ﷺ، وغير

(47) الفهرس الشامل السيرة والمدائح 155/1.

(48) معجم ما أُلّف عن رسول الله، ص199، الفهرس الشامل (السيرة والمدائح) 824/2.

(49) كشف الظنون 1965/2.

(50) خصائص سيد المرسلين، ص328.

ذلك من المباحث الوثيقة الصلة بالخصائص النبوية.

(33) المقتنى في ذكر فضائل المصطفى، لبدر الدين أبي محمد الحسن بن عمر بن الحسن بن حبيب الحلبي (ت779هـ)، ذكره حاجي خليفة<sup>(51)</sup>.

(34) النجم الثاقب في أشرف المناقب، لبدر الدين الحسن بن عمر بن حبيب الحلبي (ت779هـ)<sup>(52)</sup>، طبع عن دار الكتب العلمية بيروت سنة 2010م، بتحقيق بلعمري محمد فيصل الجزائري.

ومهد له المؤلف بمقدمة يقول فيها: «وبعد، فهذه أوراق، أئيع ثمر أغصانها وراق، تشتمل على ثلاثين فصلاً، محرزة في ميدان الإيمان للسبق خصلاً، حاملة ألوية الشرف، رافلة في مرافل الطُرف، مفصحة بتعريف أحوال المصطفى، منجحة قصد من اتبع آثاره واقفني، نحوت بها نحو القاضي عياض في شفاؤه، مهتدياً بالناشطات السابحات في فلك سمائه، وسميتها: النجم الثاقب في أشرف المناقب»<sup>(53)</sup>.

وقد جعله في ثلاثين فصلاً، أولها فصل: في فضل رسول الله ﷺ وعظيم قدره، وآخرها فصل: في الصلاة عليه ووجوبها وفضيلتها، وختم الكتاب بمدح في شريف صفته ﷺ.

(35) ربيع الأتقياء في ذكر فضائل سيد الأصفياء، لمحمد بن يوسف بن أبي اللطف المقدسي الدمشقي (ت1028هـ)، له نسخة بمكتبة برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية، تحت رقم (H228).

(51) كشف الظنون 1794/2، وقيل اسم الكتاب: «الافتنا في ذكر فضائل المصطفى».

(52) ذيل التقييد 508/1.

(53) النجم الثاقب، ص21.

(36) حدائق السعداء في فضائل الرسول ﷺ والخلفاء، للشيخ عثمان بن ولي الدين البولوي الرومي الحنفي (توفي بعد 1073هـ)، له نسخة مخطوطة في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالمملكة العربية السعودية، تحت رقم (11196).

(37) الأنوار في فضائل النبي المختار ومناقب صاحبيه أبي بكر وعمر، لعبد اللطيف بن أحمد الآجري (ت1116هـ)، له نسخة مخطوطة بدار الكتب الوطنية في تونس تحت رقم (1810).

(38) فضائل الحبيب ومناقب الطيب، لقربان محمد بن صنفور الدنجي (ت1128هـ)، له نسخة بالجامعة الآسيوية الملكية في كلكتا برقم (1724)، منسوخة عام 1274هـ<sup>(54)</sup>، ونسخة في مركز الملك فيصل بالرياض تحت رقم (07242 - 3)، ونسخة محفوظة بمركز جمعة الماجد في دبي برقم (572).

(39) المدحة الكبرى من الكلام القديم في تفضيل خير الورى ﷺ، لزين الدين أبي المكارم محمد بن مصطفى بن حبيب الأرضرومي القسطنطيني المعروف بدده أفندي (ت1146هـ)<sup>(55)</sup>، طبع قديماً بالمطبعة الكبرى الميرية - بولاق في مصر سنة 1301هـ في حدود (160) صفحة.

والكتاب عبارة عن مجموع فضائله ﷺ الماثورة في القرآن الكريم، جمعها المؤلف ورتبها في هذا الكتاب على ترتيب سور القرآن، يقول في أوله: «إن القرآن العظيم والفرقان الكريم قد وثق بفضائل سيد المرسلين، وزين بمناقب حبيب رب العالمين، حتى لو

(54) الفهرس الشامل (السيرة والمدائح) 677/2.

(55) الأعلام 100/7.

تأملت السور القرآنية بأسرها، لم تر الله عز وجل أنزل سورة وترك فيها ذكر حبيبه بالفضل أو بالإكرام أو غير ذلك من الإنعام، لكن لم أظفر على مصنف جمع فضائله القرآنية بأجمعها من جميع السور التي جمعها، كما أشرنا إليه بحيث لا يترك شيئاً من مناقبه عَلَيْهِ السَّلَامُ الفرقانية، سواء أشارت إليها أو نصت عليها، مع أن هذا هو الأمر الأهم والشغل الأعظم والوسيلة الكبرى والنجاة العظمى على نهج ما قلنا، وإلا فكتب سيره وشمائله لا تعدّ ولا تحصى... فطالعت القرآن العظيم من أوله إلى آخره فحاولت فضائل حبيب الله في سورة، فأطلعني الله سبحانه بحض جوده في كل سورة منه على فضيلة سيد المرسلين، نظمت كل فضيلة ومنقبة في سلكها»<sup>(56)</sup>.

**40** الوفا في تعريف شرف المصطفى ﷺ، لأحمد نبلي بن عسكر ميرزا محمد بن حبيب الرومي القاضي الحنفي الأديب (ت1161هـ)، عزاه إليه البغدادي في هدية العارفين<sup>(57)</sup>.

**41** قرة العين في فضائل رسول الثقلين، للأمير محمد محفوظ بن أنور الدين العمري الكوباموي نواب (ت1193هـ)، وقال عنه: «مختصر مضبوط»<sup>(58)</sup>.

**42** الصادح الغريب بمعاني بشرى الحبيب بالفرج القريب، لعلي بن أحمد بن محمد اليميني (ت1220هـ)، شرح فيه قصيدة في فضائل الرسول ﷺ والتوسل به، منه نسخة بجامع الغربية باليمن رقم 19/1215 سيرة<sup>(59)</sup>.

(56) المدحة الكبرى، ص3.

(57) هدية العارفين 174/5.

(58) نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر 836/6.

(59) مصادر الفكر الإسلامي في اليمن، ص103-104.

(43) الدرّة البيضاء في بيان شرف المصطفى، لعبد اللطيف بن محمد البرسوي الصوفي الحنفي المعروف بغزي زاده (ت 1247هـ)، عزاه إليه البغدادي في هدية العارفين<sup>(60)</sup>.

(44) رسالة في فضائل النبي ﷺ، لعلي سجاد بن نعمة الله الجعفري البهلواروي (ت 1271هـ)<sup>(61)</sup>.

(45) تنبيه الأغبياء في فضائل سيد الأصفياء، نصير الدين عبيد الله بن جلال الدين الحسيني البرهانوري (ت 1293هـ)<sup>(62)</sup>.

(46) رسالة في فضائل النبي ﷺ، لعلي بن كفاية الحسيني المراد آبادي (ت 1295هـ)<sup>(63)</sup>.

(47) شرح الوفا في فضائل المصطفى ﷺ، لأبي عبدالله حسن بن إسماعيل بن عبدالله الحبار الدركلي الموصلي (ت بعد 1315هـ)، له نسخة في مكتبة قليج علي بتركيا، تحت رقم (837).

(48) تحفة الأتقياء في فضائل سيد الأنبياء ﷺ، لمحمد عبدالواجد بن محمد نصير الدين التّوّلي الغازيفوري (ت نحو 1318هـ/1900م)<sup>(64)</sup>، طبع على الحجر مع ترجمته الأردية سنة 1319هـ/1901م، باهتمام محمد عبدالأحد في مطبعة مجتبائي بدلهي بالهند، في حدود

(60) هدية العارفين 618/5.

(61) نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر 1044/7.

(62) المصدر نفسه، 1123/7 – 1124.

(63) المصدر نفسه، 996/7.

(64) إيضاح المكنون 237/3.

(256ص)، ثم أعيد طبعه بنفس الدار سنة 1332هـ/1914م<sup>(65)</sup>.

(49) حميدة الزمان بأفضلية الرسول الأعظم على سائر الأنبياء بنص القرآن، لمحمد عارف بن أحمد سعيد الحسيني المعروف بابن المنير الدمشقي (ت1342هـ)<sup>(66)</sup>، له نسخة مخطوطة بمكتبة الظاهرية في دمشق تحت رقم (8614، 9167).

(50) جواهر البحار في فضائل المختار ﷺ، لأبي المحاسن ناصر الدين يوسف بن إسماعيل ابن يوسف النبهاني البيروتي (ت1350هـ).

قال عنه الشيخ محمد عبدالحكي الكفاني: «هو أجمع كتاب نشره وأمتع في مجلدين ضخمين، ما أنفعه وأوسع»<sup>(67)</sup>.

وهو مطبوع متداول، طبع قديماً ببيروت عام 1327هـ/1976م، في أربعة أجزاء، وطبع حديثاً عن دار الكتب العلمية سنة 1998م في أربع مجلدات، بتحقيق: ذ. محمد أمين الضناوي.

والكتاب جملة نقول عن أهل العلم، يقول عنه مؤلفه: «أما بعد، فهذا مجموع بديع في فضائل النبي الشفيع، وعلو قدره الرفيع ﷺ، جمعت فيه كثيراً مما ورد في الكتاب والسنة، وكلام أئمة الأمة من أهل الشريعة والحقيقة، في أوصاف سيد الخليفة ﷺ، ولم أكثر فيه من معجزاته مع كثرتها إلى غاية لا ترام؛ لأنني بسطت عليها في غير هذا الكتاب الكلام، وإنما لم أخله منها لما فيها من النفع العام، بنشر دلائل نبوته عليه الصلاة والسلام، وقد نقلت ما فيه من الفرائد المهمة، والفوائد الجملة عن أكابر

(65) معجم المطبوعات العربية، ص 449-450.

(66) إيضاح المكنون 422/3.

(67) فهرس الفهارس 1110/2.

العارفين وأئمة الدين، وسميته: جواهر البحار في فضائل المختار ﷺ، فيما له من مجموع جمع من فضائله عليه الصلاة والسلام ما لم يجمعه قبله ديوان، فكان أعظم هدية في هذا الزمان لأهل الإيمان، جمعت جواهره الحسان من بحار العلم والعرفان، مما أخذوه من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والمشاهدات العرفانية، فكل ما قالوه في ذلك هو حق صحيح، لاستنادهم فيه إلى القرآن والحديث والكشف الصحيح»، ويقول: «على أن كتابي هذا هو في حكم مجموع رسائل، جمعت فيه ما قاله كل إمام منهم من كلامه أو كلام غيره وحده، وبلغت محب النبي ﷺ من اجتماع متفرقة في محل واحد قصده، وربما أذكر في أثناء كلام بعضهم قليلا من كلام غيره للمناسبة، فصار ما أخذته من كل واحد منهم أنه مؤلف مستقل»، ويقول أيضاً: وقد ابتدأت بما نقلته عن الإمام المحدث المحقق أبي الفضل عياض، الذي شفى بشفائه من القلوب الأمراض، وغرس فيه لأهل الإيمان من محاسن حبيب الرحمن أحسن رياض، لكونه وحيد هذا الفن، وكتابه نسيج وحده، وله به فضل على كل من جاء من بعده، ثم رتبهم غالباً بحسب الزمان، ولم أنظر إلى تفاوتهم في الشهرة بالعلم والعرفان، ولا إلى كثرة أو قلة ما نقلته عنهم من الفوائد الحسان»<sup>(68)</sup>.

(51) الأحاديث الأربعين في فضائل سيد المرسلين، لأبي المحاسن يوسف بن إسماعيل ابن يوسف النبهاني (ت1350هـ)<sup>(69)</sup>، طبع بالمطبعة الأدبية في بيروت عام 1315هـ<sup>(70)</sup>.

(68) جواهر البحار، ص2-3.

(69) إيضاح المكنون 29/3، فهرس الفهارس 1109/2.

(70) فهرس الفهارس 1109/2، معجم المطبوعات (2/1838).

(52) الفضائل المحمدية التي فضله الله بها على جميع البرية، لأبي المحاسن يوسف بن إسماعيل النبهاني (ت1350هـ)<sup>(71)</sup>، طبع بيروت سنة 1318هـ.

(53) تحفة الأحاب بفضل النبي الكريم والأصحاب، لعيسى بن حسن بن بكري البيانوني (1362هـ)، له نسخة بجامعة القاهرة برقم (11413) في حدود (10ص)، منسوخة عام 1322هـ، بخط أحمد بن كامل الموقت<sup>(72)</sup>.

(54) منظومة في فضائل سيد المرسلين، لظفر أحمد بن لطيف العثماني التهانوي (ت1394هـ).

(55) الأحاديث المنتقاة في فضائل سيدنا رسول الله ﷺ، لأبي الفضل عبدالله بن محمد بن الصديق الغماري (ت1413هـ)، طبع بالقاهرة سنة 1974م بمكتبة صبيح<sup>(73)</sup>.

والكتاب عبارة عن رسالة صغيرة، أورد فيها مؤلفها ثلاثة وأربعين حديثاً منتقاة في فضله ﷺ، أولها حديث أبي هريرة كما عند الترمذي: «قال: قالوا يا رسول الله: متى وجبت لك النبوة؟ قال ﷺ: وآدم بين الروح والجسد»<sup>(74)</sup>، وآخرها حديث علي بن أبي طالب في وصفه ﷺ، كما عند الترمذي في السنن والشمائل وغيره.

(71) إيضاح المكنون 1974/4، الأعلام 218/8.

(72) الفهرس الشامل (السيرة والمدائح) 155/1.

(73) معجم ما ألف عن رسول الله ﷺ، ص198.

(74) أخرجه الترمذي في السنن: ح3609، كتاب المناقب، باب في فضل النبي ﷺ، وقال: «حديث

حسن غريب من حديث أبي هريرة لا نعرفه إلا من هذا الوجه»، والبيهقي في الدلائل 130/2، وغيرهما. والحديث صحيح بطرقه، وله شواهد.



(56) فضائل النبي في القرآن، لأبي الفضل عبدالله بن الصديق الغماري (ت1413هـ)، طبع بالقاهرة<sup>(75)</sup>.

(57) مواهب العلام في فضائل سيد الأنام، للشيخ عبدالله بن محمد السندي، حققه الباحث سيد طاهر رضا بخاري في أطروحة دكتوراه، بجامعة بنجاب بباكستان، سنة 1980م<sup>(76)</sup>.

هذا آخر ما تيسر جمعه من مصنفات في موضوع الفضائل والشرف والمناقب، وقد نيفت على الستين عملاً، ولا أزعم فيها الاستقصاء التام، إنما هو جهد المقل القاصر.

وقد أردت منه التنبيه إلى أهمية هذه المظان، خاصة بالنسبة للمتخصصين في علم السيرة النبوية، حتى لا يُظنّ أنها جزء من الشمائل أو الخصاص، وإنما لكل واحد منها خصوصيته؛ ذلك أن الضابط في التمييز بين هذه المصادر، هو ما حرره أهل العلم ودونوه من كتب تحت هذا المسمى أو ذاك، وما ذكرته في التمهيد للمسرّد من مفاهيم فيه كفاية وغنية.

والله الموفق، وهو الهادي إلى سواء الصراط، والحمد لله رب العالمين.

(75) معجم ما أُلّف عن رسول الله ﷺ، ص199.

(76) كشف الرسائل العلمية في السيرة النبوية، ص58، رقم 337.

## قائمة المصادر والمراجع

- الإحاطة في أخبار غرناطة، لأبي عبدالله محمد بن عبدالله بن سعيد السلماي الغرناطي الشهير بلسان الدين ابن الخطيب (ت776هـ)، تحقيق: د. يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1424هـ/2003م.
- الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي (ت1396هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر: 2002م.
- أعيان العصر وأعوان النصر، لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت764هـ)، تحقيق: علي أبو زيد، ونبيل أبو عشمه، ومحمد موعده، ومحمود سالم محمد، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى: 1418هـ/1998م.
- إكمال المعلم بفوائد مسلم، لأبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي (ت544هـ)، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى: 1419هـ/1998م.
- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إسماعيل باشا بن محمد أمين البغدادي (ت1339هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ/1992م.
- بداية السؤل في تفضيل الرسول ﷺ، لعز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي الدمشقي الملقب بسلطان العلماء (ت660هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة: 1406هـ.

- تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت1205هـ)، تحقيق: مجموعة من الباحثين، دار الهداية، بدون تاريخ.
- تاريخ ابن الوردي، لزين الدين عمر بن مظفر الشهير بابن الوردي (ت749هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: 1417هـ/1996م.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت748هـ)، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى: 2003م.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، لأبي الفضل عياض ابن موسى اليحصبي السبتي (ت544هـ)، تحقيق: جزء 1: محمد بن تاويت الطنجي، 1965م، جزء 2، 3، 4: عبدالقادر الصحراوي، 1966-1970م، جزء 5: محمد ابن شريفة، جزء 6، 7، 8: سعيد أحمد أعراب 1981-1983م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.
- التعريف بالقاضي عياض لولده أبي عبدالله محمد، تقديم وتحقيق: د. محمد بن شريفة، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، الطبعة الثانية 1982م.
- تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهرى (ت370هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى: 2001م.
- جواهر البحار في فضائل المختار ﷺ، لأبي المحاسن ناصر الدين يوسف بن إسماعيل ابن يوسف النبهاني البيروتي (ت1350هـ)، طبعه مؤلفه بيروت عام 1327هـ/1976م.

- الحاوي للفتاوي في الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو والإعراب وسائر الفنون، لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911هـ)، تحقيق: عبداللطيف حسن عبدالرحمن، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: 1421هـ/2000م.
- خصائص سيد العالمين وما له من المناقب العجائب على جميع الأنبياء عليهم السلام، لأبي المظفر جمال الدين يوسف بن محمد بن مسعود العبادي العقيلي السمرري (ت776هـ)، تحقيق: خالد بن منصور المطلق، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى: 1436هـ/2015م.
- دلائل النبوة، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت458هـ)، تحقيق: عبدالمعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1405هـ.
- ذيل التقييد في رواة السنن والمسانيد، لأبي الطيب تقي الدين محمد بن أحمد بن علي الفاسي المكي (ت832هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: 1410هـ/1990م.
- ذيل طبقات الحنابلة، لزين الدين عبدالرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي السلامي (ت795هـ)، تحقيق د. عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الأولى: 1425هـ/2005م.
- الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة، لمحمد بن جعفر الكافي (ت1345هـ)، تحقيق: محمد المنتصر، محمد الزمزمي الكافي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الرابعة: 1406هـ/1986م.

- سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سَورة الترمذي (279هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1998م.
- سير أعلام النبلاء، لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت748هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة: 1413هـ.
- الاشتقاق، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد (ت321هـ)، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة: القاهرة، دون بيانات.
- شرف المصطفى، لأبي سعد عبدالملك بن محمد بن إبراهيم النيسابوري الخركوشي (ت407هـ)، تحقيق د. أبي عاصم نبيل الغمري آل باعلوي، دار البشائر الإسلامية بيروت، الطبعة الأولى: 1424هـ.
- الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ، لأبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي (ت544هـ)، دار الفيحاء عمان، الطبعة الثانية: 1407هـ.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت393هـ)، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة: 1407هـ/1987م.
- طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين بن علي بن عبدالكافي السبكي (ت771هـ)، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، د. عبدالفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: 1413هـ.
- العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ)، تحقيق: د. مهدي الخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بدون تاريخ.

- الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط: السيرة والمدائح النبوية، إعداد الجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت)، مجلدين، بدون تاريخ.
- فهرسة ابن خير، لأبي بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة الأموي الإشبيلي (ت575هـ)، تحقيق: محمد فؤاد منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1419هـ/1998م.
- فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشیخات والمسلسلات، لعبدالحی بن عبدالكبير الكفاني (ت1383هـ)، تحقيق: د.إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية: 1402هـ/1982م.
- فوات الوفيات، لصلاح الدين محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي (ت764هـ)، تحقيق: علي محمد بن يعوض الله، وعادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى: 2000م.
- قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان، لجمال الدين أبي البركات المبارك بن الشعار الموصلی (ت654هـ)، تحقيق: كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 2005م.
- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، لأبي الفداء إسماعيل بن محمد بن عبدالهادي العجلوني الجراحي (ت1162هـ)، تحقيق: أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة: 1405هـ.
- كشاف الرسائل العلمية في السيرة النبوية حتى عام 1439هـ/2017م، إعداد الفريق العلمي بكرسي المهندس عبدالمحسن بن محمد الدريس للسيرة النبوية ودراساتها المعاصرة بجامعة الملك سعود، إشراف: تيسير بن سعد أبو حميد، الطبعة الأولى: 2017م.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى بن عبدالله القسطنطيني الرومي الحنفي (ت1067هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ/1992م.
- الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي الحنفي (ت1094هـ)، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، بدون تاريخ.
- المحيط في اللغة، لأبي القاسم إسماعيل بن عباد بن العباس الطالقاني (ت385هـ)، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب بيروت، الطبعة الأولى: 1414هـ/1994م.
- مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي (ت721هـ)، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، طبعة جديدة: 1415هـ/1995م.
- المختصر في أخبار البشر، لأبي الفداء عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود (ت732هـ)، المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.
- المخصص، لأبي الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده (ت458هـ)، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى: 1417هـ/1996م.
- المدحة الكبرى من الكلام القديم في تفضيل خير الورى ﷺ، لزين الدين أبي المكارم محمد بن مصطفى بن حبيب الأضرومي القسطنطيني المعروف بدده أفندي (ت1146هـ)، المطبعة الكبرى الميرية، بولاق في مصر سنة 1301هـ.
- مستفاد الرحلة والاعتراب، للقاسم بن يوسف التُّجيبِي السبتي (ت730هـ)، تحقيق وإعداد: عبدالحفيظ منصور، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، بدون تاريخ.

- مشارق الأنوار على صحاح الآثار، للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المالكي (ت544هـ)، المكتبة العتيقة ودار التراث.
- المشيخة، لسراج الدين عمر بن علي القزويني القرشي الشافعي (ت750هـ)، تحقيق: د.عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى: 1426هـ/2005م.
- مصادر الفكر الإسلامي في اليمن، لعبدالله محمد الحبشي، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الطبعة الأولى: 1425هـ/2004م.
- معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم، لعلي الرضا قره بلوط، وأحمد طوران قره بلوط، دار العقبة، قيصري، تركيا.
- معجم ما ألف عن رسول الله ﷺ، لصلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى: 1402هـ/1982م.
- معجم المطبوعات العربية والمعربة، ليوسف إيلان بن موسى سركيس (ت1351هـ)، مطبعة سركيس بمصر، 1346هـ/1928م.
- المعجم المفهرس أو تجريد أسانيد الكتب المشهورة والأجزاء المنشورة، لأبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق: محمد شكور الميادين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى: 1418هـ/1998م.
- معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت395هـ)، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية: 1420هـ/1999م.
- معجم مؤلفات ابن الجوزي المخطوطة بمكتبات المملكة العربية السعودية، إعداد: د.ناصر ابن سعود، دار الفلاح، الرياض، 2002م.



- معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، لعمر رضا كحالة (ت1408هـ)، نشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: 1414هـ/1993م.
- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم الأنصاري القرطبي (ت656هـ)، تحقيق: محيي الدين مستو، ويوسف بديوي، وأحمد السيد، ومحمود بزال، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى: 1417هـ/1996م.
- النجم الثاقب في أشرف المناقب، لبدر الدين الحسن بن حبيب الحلبي الشافعي (ت779هـ)، تحقيق: بلعمري محمد فيصل الجزائري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 2010م.
- نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، لعبدالحفي بن نضر الدين بن عبدعلي الحسيني الطالبي (ت1341هـ)، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى: 1420هـ/1999م.
- نظم درر السمطين في فضائل المصطفى ﷺ والمرضى والبتول والسبطين، لجمال الدين محمد بن يوسف الزرندي المدني الحنفي (ت750هـ)، تحقيق: علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية: 2010م.
- نكت الهميان في نكت العميان، لصلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي (ت764هـ)، علق عليه ووضع حواشيه: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1428هـ/2007م.
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا بن محمد أمين البغداددي (ت1339هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ/1992م.



## رفع التعارض عن حديث النبي ﷺ في موضوع أحكام الشعر في الإسلام

محمد الراضي

جامعة شنقيط العصرية، موريتانيا

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله.

إن رواية حديث رسول الله ﷺ رووا أحاديث نبوية في أحكام الشعر والشعراء ظاهرها التعارض، فمنها ما ورد فيه النص على كره النبي ﷺ للشعر واستعاذته بالله منه، ونبيه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عن إنشاده في المساجد، وتفضيله امتلاء الجوف قيعا على أن يمتلئ شعرا. ومنها ما ينص على أن النبي ﷺ أنشد الشعر وتمثل به، واستنشدته، وقاله أصحابه، وحضهم على قوله في هجاء المشركين، وأنه ﷺ قال: «إن من الشعر لحكمة»<sup>(1)</sup>.

وقد تفاوتت الأفهام في رفع هذا التعارض عند العلماء أهل الاختصاص في هذا الفن من فنون الحديث، وهو ما يسمونه: مشكل الحديث، أو مختلف الحديث، وقد أفرده جماعة من العلماء بالتصنيف، منهم:

---

(1) سنن ابن ماجه، كتاب الأدب، باب الشعر، رقم الحديث 3755.

- الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ (ت204هـ) صنف كتابه «اختلاف الحديث»، وهو مطبوع متداول ضمن آخر كتاب الأم له.
- والإمام ابن قتيبة الدينوري (ت213هـ) وكتاب «تأويل مختلف الحديث» مطبوع.
- وأبو جعفر ابن جرير الطبري (ت310هـ) وكتاب «تهذيب الآثار» مطبوع.
- والإمام أبو جعفر الطحاوي (ت321هـ)، وكتاب «مشكل الآثار» مطبوع، وهو كتاب عظيم النفع، واستفاد منه ابن عبد البر كثيرا في كتابه «الاستذكار».
- والإمام أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك (ت406هـ) وكتاب «مشكل الحديث». (2)

وسيتناول هذا البحث رفع التعارض عن ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: رفع التعارض بين أحاديث مدح الشعر وذمه.

المبحث الثاني: رفع التعارض عن قول النبي ﷺ الشعر وإنشاده.

المبحث الثالث: إنشاد الشعر في المساجد.

(2) التوضيح الأبهري لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر، أضواء السلف، 69/1.

## المبحث الأول: رفع التعارض بين أحاديث مدح الشعر وذمه

1- عن أبي بن كعب أن رسول الله ﷺ قال: «إن من الشعر حكمة»<sup>(3)</sup>. وعن ابن عباس قال: «جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فجعل يتكلم بكلام، فقال رسول الله ﷺ: «إن من البيان سحرا، وإن من الشعر حكمة»<sup>(4)</sup>.

2- عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لأن يمتلئ جوف الرجل قيحا يريه خير من أن يمتلئ شعرا»<sup>(5)</sup>. وعن أبي سعيد الخدري قال: «بيننا نحن نسير مع رسول الله ﷺ بالعرج إذ عرض شاعر ينشد فقال رسول الله ﷺ: خذوا الشيطان أو أمسكوا الشيطان، لأن يمتلئ جوف رجل قيحا خير له من أن يمتلئ شعرا»<sup>(6)</sup>.

3- عن أبي نوفل بن أبي عقرب قال: «سألت عائشة: هل كان رسول الله ﷺ يتسامع عنده الشعر؟ قالت: كان أبغض الحديث إليه»<sup>(7)</sup>.

4- عن عمرو بن مرة عن عاصم العنزي عن ابن جبير بن مطعم عن أبيه قال: «رأيت رسول الله ﷺ حين دخل في الصلاة قال: «الله أكبر كبيرا. الله أكبر كبيرا» ثلاثا، الحمد لله كثيرا. الحمد لله كثيرا» ثلاثا، «سبحان الله بكرة وأصيلا» ثلاث مرات، اللهم إني أعوذ بك من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه» قال عمرو: همزه الموتة، ونفثه الشعر، ونفخه الكبر»<sup>(8)</sup>.

(3) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب ما يجوز من الشعر والرجز والحداء وما يكره منه، رقم: 6145.

(4) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب ما جاء في الشعر، رقم: 5011.

(5) صحيح مسلم، كتاب الشعر، باب في إنشاد الأشعار، وبيان أشعر كلمة، وذم الشعر، رقم: 2257.

(6) صحيح مسلم، كتاب الشعر، باب في إنشاد الأشعار، وبيان أشعر كلمة، وذم الشعر، رقم: 2259.

(7) مسند الإمام أحمد مسند عائشة، رقم: 25534.

(8) السنن لابن ماجه كتاب الصلاة، باب الاستعاذة في الصلاة، رقم: 807.

اختلف فقهاء أهل الحديث في التعامل مع هذه الروايات:

1 - فمنهم من خصص أحاديث الذم بالشعر الفاحش كهجاء المشركين للنبي ﷺ، فقد روي حديث النبي ﷺ بزيادة تبين أنه خاص بأشعار المشركين في هجاء النبي ﷺ، بعض تلك الروايات تبين أن تلك الزيادة إدراج من الراوي، قال أبو عبيد: «وسمعت يزيد يحدث بحديث أن النبي ﷺ قال: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا حتى يرّيه خير له من أن يمتلئ شعرا»، يعني من الشعر الذي هجي به النبي ﷺ. قال أبو عبيد: والذي عندي في هذا الحديث غير هذا القول، لأن الذي هجي به النبي ﷺ لو كان شطر بيت لكان كفرا فكأنه إذا حمل وجه الحديث على امتلاء القلب منه أنه قد رخص في القليل منه؛ ولكن وجهه عندي أن يمتلئ قلبه من الشعر حتى يغلب عليه فيشغله عن القرآن وعن ذكر الله فيكون الغالب عليه من أي الشعر كان»<sup>(9)</sup>.

وقال ابن حجر: «وقد وقع لنا ذلك موصولا من وجهين آخرين، فعند أبي يعلى من حديث جابر في الحديث المذكور (قيحا أو دما خير له من أن يمتلئ شعرا هجيت به)، وفي سنده راو لا يعرف، وأخرجه الطحاوي وابن عدي من رواية ابن الكلبي عن أبي صالح عن أبي هريرة مثل حديث الباب قال: «فقالت عائشة لم يحفظ إنما قال: (من أن يمتلئ شعرا هجيت به)، وابن الكلبي واهي الحديث، وأبو صالح شيخه ما هو الذي يقال له السمان المتفق على تخریج حديثه في الصحيح عن أبي هريرة، بل هذا آخر ضعيف يقال له باذان، فلم تثبت هذه الزيادة»<sup>(10)</sup>.

(9) غريب الحديث لابن سلام، 36/1.

(10) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، 26/14.

ومع هذا فإن مذهب تخصيص حديث التيء بالهجاء ارتضاه أبو جعفر الطبري في كتابه تهذيب الآثار، ودافع عنه بقوله (11): «والصواب من القول عندنا في معنى قول النبي ﷺ (لأن يمتلى جوف أحدكم قيحا حتى يريه خير له من أن يمتلى شعرا)، هو ما رواه عن رسول الله ﷺ في معنى ذلك الشعبي، عن قوله: (لأن يمتلى جوف أحدكم قيحا خير له من أن يمتلى شعرا هجيت به)، ولا معنى لتوهم المنكر صحة معنى هذا الخبر أنه يلزمه إن قال بتصحيحه إباحة ما دون امتلاء الجوف من هجاء رسول الله ﷺ، إذ كان الظاهر منه عنده أنه يدل على النهي عن الامتلاء منه دون الدلالة على النهي عما هو دون الامتلاء، وأن باطنه عنده يدل على إباحة ما دون الامتلاء منه، إلا لغفلة، بل في ذلك الدليل الواضح، لمن تأمله بفكر صحيح، أنه من النبي ﷺ نهي عن قليل ما هجي به من الشعر وكثيره، وذلك أنه لا شك أن الامتلاء من ذلك إذا كان نظير الامتلاء من القيح الذي يورث الورى، فإن ما دون الامتلاء منه نظير ما دون الامتلاء من القيح الذي من حكمه أن يورث الامتلاء منه الوري، وذلك لا شك كله داء مكروه، وضُرُّ على الأبدان محذور، يتقيه كل ذي فطرة صحيحة، ويهرب منه كل ذي بنية سليمة. فإن كان نظير الشعر الذي هجي به رسول الله ﷺ، وله شبيها لتمثيل رسول الله ﷺ إياه به، فلا شك أنه قد دل بتشبيهه إياه به عَلَيْهِ السَّلَامُ أولي الأبواب من أمته، على أن الواجب عليهم من اتقاء قليل ذلك وكثيره والحذر منه، نظير ما في فطرتهم وبنيتهم من اتقاء قليل ما أفسد أجوافهم وكثيره، وأورثها الداء، من القيح الذي يورثها الوري كثيره. وفي كون ذلك كذلك صحة ما قلنا وفساد ما خالفنا. فإن قال قائل: إن الخبر الذي ذكرت عن الشعبي عن رسول الله ﷺ في ذلك خبر مرسل، وراويه بعد مجالد،

(11) تهذيب الآثار، للطبري، 450/2.

وواجب في خبر مجالد عن كثير من أهل النقل، التثبت فيما كان منه عن رسول الله ﷺ متصلاً، فكيف بما يكون منه مرسلًا منقطعاً؟ قيل له: ما قد بينا في غير هذا الموضوع من أن مراسيل العدول الذين شأنهم التحفظ من الرواية عمن لا يجوز الرواية عنه من الأخبار، لله تعالى دين لازم من بلغته قبولها والدينونة بها، مع بيان الأسباب الموجبة عليه قبول خبر مجالد ونظرائه إن شاء الله تعالى. وبعد، فإننا لم نجعل علتنا في تصحيح المعنى الذي تأولناه وقلنا في قول النبي ﷺ: «لأن يمتلى جوف أحدكم قيحا خير له من أن يمتلى شعرا»، الخبر الذي ذكرناه عن الشعبي وحده، دون غيره من المعاني التي تتفق نحن ومخالفونا على الدلالة على صحة ما قلنا في ذلك. وذلك أنا نقول للزاعم أن معنى ذلك من النبي ﷺ: النهي عن الامتلاء من الشعر حتى لا يكون في قلب صاحبه شيء غيره من القرآن والعلم: أخبرنا عن النهي الذي ورد عن النبي ﷺ عن الامتلاء من الشعر، إن كان الأمر على ما وصفت، أمخصوص له الشعر خاصة، أم ذلك عام في كل ما امتلأ الجوف منه حتى لا يكون فيه غيره؟ فإن زعم أن ذلك مخصوص به الشعر خاصة، دون سائر الأشياء غيره، قيل له: الجائر إذا أن يمتلى قلب المؤمن من رواية أساجيع الكهان وخطب الخطباء، حتى لا يكون فيه من كتاب الله عز وجل ولا من علوم الدين شيء؟ فإن قال: ذلك كذلك، خرج من قول جميع الأمة، لإباحته الجهل من أمور الدين بما لم يبيح الله الجهل به، ومن ترك حفظ القرآن وما لا يسع ترك حفظه لأحد وإن قال: ذلك غير جائز. قيل: فقد بطل إذا أن يكون قول النبي ﷺ الذي ذكرناه معنياً به الشعر خاصة. وذلك ترك منه لقوله. وإن قال: بل ذلك معني به كل ما امتلأ منه جوف المرء كائناً ما كان ذلك الذي امتلأ منه، شعراً أو غيره، ترك القول بالخبر، وقيل له: فقد يجب إذا، إن كان الأمر كذلك، أن يكون من امتلأ قلبه من القرآن والحكمة، أن يكون ممتلئاً قلبه من القيح الذي يريه خير له من امتلائه من



ذلك. وذلك قول إن قاله لا يخفى فساده على ذي فطرة صحيحة. وإن قال: بل ذلك معني به الامتلاء من بعض المعاني دون بعض. قيل له: فما ذلك المعنى الذي عني بالنهي عنه؟ فإن سمي شيئاً بعينه من صنوف العلوم عورض في ذلك بخلافه، فلن يقول في أحدهما قولاً إلا أُلزم في الآخر مثله. وفي فساد القول بجواز امتلاء القلب من بعض العلوم التي هي من غير علوم الدين، حتى لا يكون في القلب غيره، ولا شيء يخالطه من كتاب الله وغيره من علوم الدين أبين الدليل على صحة ما قلنا في أن معنى قول النبي ﷺ: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً يريه خير له من أن يمتلئ شعراً»، بخلاف القول الذي ذكرنا أنه تأوله بمعنى الامتلاء من الشعر حتى لا يكون فيه شيء غيره».

### رأي الباحث

إن تخصيص هذا الحديث بذاته أنه في النهي عن شعر المشركين في هجاء النبي ﷺ خاصة يتعارض مع سبب ورود الحديث الذي أورده مسلم في صحيحه؛ إذ يعد أن يقف أي شاعر مهما بلغت شجاعته بين يدي رسول الله ﷺ وحوله أصحابه يهجوهم، بل لعله إنما أسمعهم شعراً يفتخر فيه بقومه على الطريقة الجاهلية في الفخر من التعالي والتفاضل في غير تقوى الله، ألا ترى أنه زجر النابغة الجعدي وهو ينشده رائيته المشهورة التي يقول فيها:

بَلَّغْنَا السَّمَاءَ مَجْدُنَا وَجَدودَنَا وَإِنَّا لَنَرُجُو فَوْقَ ذَلِكَ مَظْهَرًا

لما أحس فيه الأسلوب الجاهلي في الفخر، فقال له: «إلى أين يا أبا ليلى؟» فقال النابغة في حسن بديهة: إلى الجنة. فهم النابغة أنه لا تنافس في الإسلام إلا في التقوى، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.

2- ومنهم من ذهب مذهب أبي عبيد في كتابه غريب الحديث إلى أن المراد بأحاديث ذم الشعر ما يشغل صاحبه عن القرآن وذكر الله، فيكون الغالب عليه، أما إذا كان القرآن وذكر الله وطلب العلم وتدارسه هو الغالب عليه فليس جوف مثل هذا ممن امتلأ بالشعر، ودخل تحت مضمون الذم، ولو كان يروي شعرا كثيرا أو يقوله.

ومن ذهب هذا المذهب الإمام البخاري في صحيحه، إذ ترجم لحديث النبي بقوله: «باب ما يكره أن يكون الغالب على اللسان الشعر»، قال ابن حجر معلقا على هذه الترجمة: «قوله (باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر حتى يصدده عن ذكر الله والعلم والقرآن) هو في هذا الحمل متابع لأبي عبيد كما سأذكره، ووجهه أن الذم كان للامتلاء وهو الذي لا بقية لغيره معه دل على أن ما دون ذلك لا يدخله الذم»<sup>(12)</sup>.

3- ومنهم من قال: معنى قول النبي ﷺ: «لأن يمتلى جوف أحدكم قيحا خيرا له من أن يمتلى شعرا» النهي عن قيل الشعر كله وروايته، قليلة وكثيره.

ولا شك أن هذا القول هو أبعد الأقوال عن الصواب؛ لأن الروايات الصريحة في هذا المذهب غير صحيحة وتحتل التخصيص حتى لا تعارض النص القرآني الصريح وصحيح السنة النبوية التي تمتدح الشعر الإسلامي، قال الإمام الطبري: «وأما الذين أنكروا رواية جميع أصناف الشعر اعتلالا منهم بما ذكرنا من الأخبار المروية في ذلك عن رسول الله ﷺ، فإن الأخبار بذلك عن رسول الله ﷺ واهية الأسانيد غير جائز الاحتجاج بمثلها في الدين، والصحيح من الأخبار عنه ﷺ في ذلك، ما قدمنا ذكره من أمر حسان وغيره من شعراء الصحابة بهجاء المشركين، وإعلامه إياهم أن لهم على ذلك الثواب الجزيل، واستنشاده إياهم، وتمثله أحيانا من ذلك بالبيت بعد البيت. والشئ بعد

(12) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، 24/14.

الشيء، وإخباره أصحابه أن هجاء من هجا من شعراء أصحابه المشركين أشد على المشركين من نضحهم إياهم بالنبل. ولقد ذكر أن قبيلة من قبائل العرب أسلموا بوعيد كعب بن مالك إياهم في شعره، ولا شك أن ما كانت نكايته في العدو النكايته التي تدعو أمة منهم إلى الإذعان بالطاعة، والدخول في الدين، والمسالمة، أبلغ في المكيدة من نضح النبل والضراب بالسيف، وأن ما كان مبلغه في نكايته العدو هذا المبلغ لا ينبغي أن يغفل عن استعماله. وإذا كان لا ينبغي أن يغفل عن استعماله لم يجوز أن يقال: لا يحل قبيله وروايته، بل هو إلى وجوب قبيله وروايته في بعض الأحوال أقرب منه إلى لزوم تركه وترك روايته. ويقال لجميع من أنكروا قبيل الشعر وروايته: رأيت قول الله جل ثناؤه: ﴿والشعراء يتبعهم الغاؤون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون إلا الذين آمنوا و عملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا﴾ [الشعراء: 223-226] مختلف فيه حكم المستثنى والمستثنى منهم أم متفق؟ فإن زعموا أنه متفق خالفوا في ذلك نص حكم الله تعالى في كتابه؛ لأن الله جل ثناؤه خالف بين أحكامهم، فأخرج المستثنى من حكم الذين قبلهم. وإن قالوا: بل هو مختلف قيل لهم: فقد وضع إذن أن المذموم من الشعراء غير الذين آمنوا و عملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا، وأنهم هم الذين صفتهم خلاف هذه الصفة، فأما من آمن منهم و عمل الصالحات و ذكر الله كثيرا فغير مذمومين، بل هم محمودون» (13).

4- ومنهم من يرى أن الذم خاص بما حرمه الإسلام من أغراض الشعر من الخوض فيما لا ينبغي الخوض فيه والكذب مما أشارت إليه الآية الكريمة من سورة الشعراء، ولا يشمل الشعر الإسلامي الصادق الذي يدفع الظلم ويهدي إلى البر، قال

(13) تهذيب الآثار للطبري، 450/2.

ابن حجر: «وقوله (شعرا) ظاهره العموم في كل شعر، لكنه مخصوص بما لم يكن مدحا حقا كمدح الله ورسوله وما اشتمل على الذكر والزهد وسائر المواعظ مما لا إفراط فيه»<sup>(14)</sup>.

وإذا نظرنا إلى النصوص الشرعية من القرآن والسنة وجدنا اهتماما بالمعاني دون المباني مدحا وذما، مما يدل دلالة صريحة على أن الشعر كلام كسائر الكلام غيره، غير أن له فضلا على غيره من الكلام المنثور بأنه موزون تستحليه الألسن وتستعذبه المسامع، فالشعر لا يختلف عن غيره باعتباره كلاما كسائر الكلام، حسنه حسن كحسن الكلام، وقبيحه قبيح كقبيح الكلام، وكونه مؤتلف النظام منسق الأوزان لا يخرججه عن معنى غيره من الكلام، أن يكون سبيله سبيله، في أن ما حسن قيله وروايته من غيره حسن منه، وما قبح قيله وروايته من غيره قبح منه.

وعلى هذا تتفق النصوص المتعارضة في مدح الشعر وذمه، وإنما يريد الإسلام أن يطهر السنة الشعراء، ولم يكن كبير أحد من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين لهم بإحسان من العرب، إلا وهو للشعر قائل، أو هو له راو الرواية الغزيرة الكثيرة<sup>(15)</sup>، ويروى عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنه قال: «تَحَفَّظُوا الْأَشْعَارَ وَطَالَعُوا الْأَخْبَارَ، فَإِنَّ الشَّعْرَ يَدْعُو إِلَى مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَيَعْلَمُ مُحَاسِنَ الْأَعْمَالِ، وَيَبْعَثُ عَلَى جَمِيلِ الْأَفْعَالِ، وَيَفْتَقُ الْفِطْنَةَ، وَيَشْحَدُ الْقَرِيحَةَ، وَيَحْدُو عَلَى ابْتِنَاءِ الْمَنَاقِبِ وَأَدْخَارِ الْمَكَارِمِ، وَيُنْهَى عَنِ الْأَخْلَاقِ الدِّنِيَّةِ، وَيُزَجِّرُ عَنِ مُوَاقَعَةِ الرَّيْبِ، وَيَحْضُّ عَلَى مَعَانِي الرَّتْبِ»<sup>(16)</sup>.

(14) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، 24/14.

(15) تهذيب الآثار للطبري، 426/2.

(16) زهر الآداب وثمر الألباب، 9/1.

## المبحث الثاني: رفع التعارض عن قول النبي ﷺ الشعر وإنشاده

انطلاقاً من فهم رواية الحديث لقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ [يس: 68] اختلفت الروايات في الموضوع، فالذين يرون أن إنشاد البيت والبيتين أو قولهما لا يكسب به النبي ﷺ صفة الشاعر، أو أن الضمير في ﴿وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ عائد على القرآن، أي: وما ينبغي الشعر للقرآن، بدليل عود الضمير عليه في قوله ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾<sup>(17)</sup> صحوا في كتبهم أن النبي ﷺ قال يوم حنين:

أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب<sup>(18)</sup>

وأما من فهموا أن الآية المذكورة صريحة في تنزيه النبي ﷺ عن قول الشعر، فقد أوردوا روايات تبين أن من علامات نبوته أنه لا يقول الشعر ولا يزنه، وأنه إذا حاول إنشاد بيت قديم متمثلاً كسر وزنه، وإنما كان ﷺ يحرز المعاني فقط. من ذلك أنه أنشد يوماً قول طرفة:

سُبُودِي لَكَ الْأَيَّامُ مَا كُنْتُ جَاهِلًا وَيَأْتِيكَ مِنْ لَمْ تَزُودَ بِالْأَخْبَارِ<sup>(19)</sup>

وأنشد يوماً وقد قيل له من أشعر الناس فقال الذي يقول:

ألم ترياني كلما جئت طارقاً وجدت بها وإن لم تطيب طيباً<sup>(20)</sup>

(17) تفسير البحر المحيط (موافق للطبوع)، ط الكتب العلمية، 330/7.

(18) فتح الباري 24/14.

(19) البيت الأصلي لطرفة بن العبد:

سُبُودِي لَكَ الْأَيَّامُ مَا كُنْتُ جَاهِلًا وَسَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مِنْ لَمْ تَزُودَ

(20) البيت الأصلي لامروء القيس:

=

وأُشَدُّ يَوْمًا:

أَتَجْعَلُ نَهْيِي وَنَهْبَ الْعَبِيدِ بَيْنَ الْأَقْرَعِ وَعَيْنِيَّةِ

وقال الحسن بن أبي الحسن: أنشد النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ: كَفَى بِالْإِسْلَامِ وَالشَّيْبِ لِلْمَرْءِ نَاهِيًا، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّمَا قَالَ الشَّاعِرُ:

عَمِيرَةٌ وَدَعِ إِنْ تَجَهَّزْتَ غَادِيَا كَفَى الشَّيْبَ وَالْإِسْلَامَ لِلْمَرْءِ نَاهِيَا  
فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ أَوْ عَمْرٌ: أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ، يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾<sup>(21)</sup>. وعن الخليل بن أحمد: كان الشعر أحب إلى رسول الله ﷺ من كثير من الكلام، ولكن لا يتأتى له<sup>(22)</sup>.

ويعتبرون ما أنشده مستقيما وزنا من النادر جدا بل قد يكون من نثر كلامه ما يدخل في وزن، كقوله يوم حنين وغيره:

هَلْ أَنْتَ إِلَّا إِصْبَعٌ دَمِيَّتٌ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا لَقِيتَ<sup>(23)</sup>

وقوله:

أَنَا النَّبِيُّ لَا كَذِبَ أَنَا ابْنُ عَبْدِ الْمَطْلَبِ

ألم تريايني كلما جئت طارق  
وجدت بها طيبا وإن لم تطيب

(21) الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، 52/15.

(22) نفسه.

(23) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب ما يجوز من الشعر والرجز والحداء وما يكره منه، رقم

الحديث 6146.

كما يأتي مثل ذلك في آيات القرآن، وفي كل كلام؛ وليس ذلك شعرا ولا في معناه؛ كقوله تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عمران: 9]، وقوله: ﴿نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ﴾ [الصف: 13]، وقوله: ﴿جِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾ [سبأ: 13] إلى غير ذلك من الآيات. وقد ذكر ابن العربي منها آيات وتكلم عليها وأخرجها عن الوزن، على أن أبا الحسن الأخفش قال في قوله: «أنا النبي لا كذب» ليس بشعر. وقال الخليل في كتاب العين: إن ما جاء من السجع على جزأين لا يكون شعرا. وروى عنه أنه من منهوك الرجز. وقد قيل: لا يكون من منهوك الرجز إلا بالوقف على الباء من قوله: «لا كذب»، ومن قوله: «عبد المطلب». ولم يعلم كيف قاله النبي ﷺ. قال ابن العربي: والأظهر من حال أنه قال: «لا كذب» الباء مرفوعة، ويخفض الباء من عبد المطلب على الإضافة. وقال النحاس: قال بعضهم: إنما الرواية بالإعراب، وإذا كانت بالإعراب لم يكن شعرا؛ لأنه إذا فتح الباء من البيت الأول أو ضمها أو نونها، وكسر الباء من البيت الثاني خرج عن وزن الشعر. وأما قوله: «هل أنت إلا إصبع دमित» فقيل إنه من بحر السريع، وذلك لا يكون إلا إذا كسرت التاء من دमित، فإن سكن لا يكون شعرا بحال؛ لأن هاتين الكلمتين على هذه الصفة تكون فعول، ولا مدخل لفعول في بحر السريع. ولعل النبي ﷺ قالها ساكنة التاء أو متحركة التاء من غير إشباع<sup>(24)</sup>.

أما قولهم: ليس هذا الوزن من الشعر فغير صحيح؛ لأن أشعار العرب على هذا قد رواها الخليل وغيره، لكن لا يلزم منه أن يكون النبي ﷺ عالما بالشعر ولا شاعرا؛ إن التمثل بالبيت النزر وإصابة القافيتين من الرجز وغيره لا يوجب أن يكون قائلها عالما

(24) الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، 52/15-53.

بالشعر، ولا يسمى شاعرا باتفاق العلماء، كما أن من خاط خيطا لا يكون خياطا. قال أبو إسحاق الزجاج: معنى: «وما علمناه الشعر» وما علمناه أن يشعر أي ما جعلناه شاعرا، وهذا لا يمنع أن ينشد شيئا من الشعر. قال النحاس: وقد قيل: إنما خبر الله عز وجل أنه ما علمه الله الشعر ولم يخبر أنه لا ينشد شعرا، وإنما الذي نفاه الله عن نبيه عَلَيْهِ السَّلَامُ هو العلم بالشعر وأصنافه، وأعارضه وقوافيه والاتصاف بقوله، ولم يكن موصوفا بذلك بالاتفاق.

وعلى كل حال فالروايات التي فيها إنشاد النبي ﷺ وقوله البيت والبيتين مما استحسنته من أشعار العرب وأراجيزها أصح؛ لورودها في أمهات كتب الصحيح؛ ولأنها لا تعارض معنى الآية، أما الروايات المخالفة فلا تكاد تجددها إلا عند الإخباريين كابن سعد والطبراني، الغرض منها دفع التعارض مع معنى الآية الذي توهموه من تنزيه النبي ﷺ عن قول الشعر مطلقا، ومن أجله كره بعضهم الاشتغال بالشعر وفنونه للعلماء ورثة الأنبياء، ونسب إلى الإمام الشافعي قوله<sup>(25)</sup>:

ولولا الشعر بالعلماء يزري  
لكنت اليوم أشعر من لبيد

### المبحث الثالث : إنشاد الشعر في المساجد

الأصل في هذا الموضوع ما ورد في الموطأ (رواية يحيى بن يحيى الليثي) عن مالك «أنه بلغه أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بنى رحبة في ناحية المسجد تسمى البطحاء، وقال: من كان يريد أن يلغظ أو ينشد شعرا أو يرفع صوته فليخرج إلى هذه الرحبة»<sup>(26)</sup>.

(25) ديوان الإمام الشافعي رَحْمَةُ اللَّهِ، 8/1.

(26) موطأ الإمام مالك، كتاب قصر الصلاة في السفر، باب جامع الصلاة رقم: 422.



هذا الأثر من ناحية سنده اختلف رواة الموطأ فيه، فمنهم من جعله من البلاغات كيحيى، ومنهم من وصل سنده عن مالك إلى عمر كما فعل أبو مصعب في موطئه وهو آخر الموطآت عن مالك على قول. قال ابن عبد البر: «هذا الخبر عند القعني ومطرف وأبي مصعب عن مالك عن أبي النضر عن سالم بن عبد الله عن بن عمر أن عمر بن الخطاب بنى رحبة في المسجد الحديث ورواه طائفة كما رواه يحيى»<sup>(27)</sup>.

ومن ناحية المعنى فقد عارض هذا الأثر بعض الناس بحديث أبي هريرة أن حسان بن ثابت لما أنكر عليه عمر إنشاده الشعر في المسجد قال: «قد كنت أنشد فيه وفيه من هو خير منك، فسكت عمر»<sup>(28)</sup>.

قال ابن عبد البر: وهذا محمله عندي أن يكون الشعر الذي ينشد في المسجد ما ليس فيه منكر من القول ولا زور وحسبك ما ينشد على رسول الله ﷺ، وأما ما كان فيه من الفخر بالآباء الكفار والتشبيب بالنساء وذكرهن على رؤوس الملأ وشعر يكون فيه شيء من الخنا فهذا كله لا يجوز في المسجد ولا في غيره، والمسجد أولى بالتنزيه من غيره<sup>(29)</sup>.

إلا أن الشعر وإن كان حسنا فلا ينبغي أن يكون إنشاده في المسجد إلا غبا؛ لأن إنشاد حسان كذلك كان، وأما الشعر القبيح وما لا حكمة فيه ولا علم؛ فينبغي أن تنزه المساجد عن إنشاده فيها.

وما روي من النهي عن إنشاد الشعر في المساجد موقوفا على عمر بن الخطاب يناقض الروايات التي تجيزه، فعن أبي هريرة «أن عمر مر بحسان وهو ينشد الشعر في المسجد

(27) الاستدكار، 355/6.

(28) نفسه.

(29) نفسه.

فلحظ إليه، فقال: قد كنت أنشد وفيه من هو خير منك، ثم التفت إلى أبي هريرة فقال: أنشدك الله أسمعت رسول الله ﷺ يقول: أجب عني، اللهم أيده بروح القدس، قال: اللهم نعم<sup>(30)</sup>. وعن أنس «أن النبي ﷺ دخل مكة في عمرة القضاء وعبد الله بن رواحة بين يديه يمشي وهو يقول:

خلوا بني الكفار عن سبيله      اليوم نضربكم على تنزيله  
ضربا يزيل الهام عن مقيله      ويذهل الخليل عن خليله

فقال له عمر: يا ابن رواحة! بين يدي رسول الله ﷺ وفي حرم الله تقول الشعر؟! فقال له النبي ﷺ: «خلّ عنه يا عمر، فلهي أسرع فيهم من نضح النبل»<sup>(31)</sup>.

اختلاف هذه الروايات تسبب في اختلاف العلماء في حكم إنشاد الشعر في المساجد، إذ ذهب قوم إلى كراهة ذلك، ولم ير آخرون في إنشاده الشعر في المسجد بأسا، إذا كان ذلك الشعر مما لا بأس بروايته وإنشاده في غير المسجد، واحتجوا بما روي عن النبي ﷺ من أنه كان يضع لسان منبرا في المسجد ينشد عليه<sup>(32)</sup>، وبما روي من حديث حسان حين مر به عمر وهو ينشد الشعر في المسجد، فزجره، فقال له حسان: «قد كنت أنشد فيه الشعر، وفيه من هو خير منك».

وقد ذكر الإمام أبو جعفر الطحاوي رَحْمَةُ اللَّهِ لرفع التعارض بين تلك الروايات احتمالات فقال: قد يجوز أن يكون الرسول ﷺ أراد بذلك الشعر الذي نهى عنه أن

(30) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل حسان بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، رقم: 2485.

(31) الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، كتاب الأدب، باب ما جاء في إنشاد الشعر، رقم: 2847.

(32) سنن الترمذي، كتاب الأدب، باب ما جاء في إنشاد الشعر، رقم: 2846.

ينشد في المسجد هو الشعر الذي كانت قريش تهجوه به، ويجوز أن يكون هو من الشعر الذي توتى فيه النساء وترزاً فيه الأموال، على ما روينا من جواب الأنصار من أصحاب رسول الله ﷺ لابن الزبير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين أنكر عليهم إنشاده حول الكعبة، وقد يجوز أيضاً أن يكون أراد بذلك الشعر الذي يغلب على المسجد حتى يكون كل من فيه أو أكثر من فيه متشاغلاً بذلك<sup>(33)</sup>.

والذي يظهر لي، والله أعلم، أن ما ذكره ابن عبد البر من رفع التعارض هنا أولى بالصواب؛ لأن الضابط الشرعي الذي تتفق عليه نصوص الشريعة أن الشعر المحمود الذي ينشد في المسجد وغيره ما ليس فيه منكر من القول ولا زور، وحسبك ما ينشد على رسول الله ﷺ، وأما ما كان فيه من الفخر بالآباء الكفار، وشعر يكون فيه شيء من انحناء فهذا كله لا يجوز في المسجد ولا في غيره والمسجد أولى بالتنزيه من غيره.

## خاتمة

خلاصة الكلام في هذا الموضوع:

- ثبت أن النبي ﷺ مدح مضمون الشعر وذمه، كما ذمت آية الشعراء مضمون الشعر ومدحته، وإن ذكر في الآية لفظ الشعراء وفي السنة لفظ الشعر لكن المتأمل فيهما يدرك أن صناعة الشعر غير مقصودة بمدح ولا ذم، وإنما المراد مقاصد الشعر وأغراضه، فما فيها من حكمة وموعظة ودعوة للخير وحث على الطاعات فهي محمودة مرغوب فيها بل مطلوبة شرعاً، وما كان فيها من إثم وبغي بغير حق ودعوة للشرف والفساد فهي مذمومة ممقوتة بل محرمة شرعاً.

(33) معاني الآثار للطحاوي 200/9.

- ما ثبت من قول النبي ﷺ البيت والبيتين وإنشاده ما استحسنة من شعر الشعراء ثابت على وجهه ولا يتعارض مع النص القرآني؛ لأن مثل هذا لا يعتبر صاحبه شاعرا عند أهل الفن، وما لجأ إليه من حاول التوفيق بين روايات قول الشعر وإنشاده ومعنى قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ [يس: 68] من إفساد الصنعة الشعرية لما استحسنة النبي ﷺ من الشعر غير مقبول لكونه يعارض ما ثبت في أمهات كتب الحديث الصحيح، ولكون الضمير في الآية يحتمل كونه عائدا إلى القرآن كما سبق بيانه.
- يجوز إنشاد الشعر الإسلامي في المساجد، كما كان يفعل على عهد رسول الله ﷺ؛ ولكن لا ينبغي الإكثار من الاشتغال به فيه، وأما الشعر الغاوي الذي يضر ولا ينفع فإن مجالس المسلمين وأسماعهم وألسنتهم منزهة عنه، وبيوت الله عنه أولى بالتنزيه.

## قائمة المصادر والمراجع

- الاستذكار لابن عبد البر، دار الوعي، القاهرة، ط: الأولى، 1414هـ، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي.
- تفسير البحر المحيط لابن حيان، ط الكتب العلمية.
- تهذيب الآثار للطبري، دار المأمون للتراث، دمشق: 1416هـ/1995م، تحقيق: علي رضا بن عبد الله بن علي رضا.
- التوضيح الأبهر لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر لشمس الدين السخاوي، أضواء السلف.
- الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.
- الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1423هـ/2003م، المحقق: هشام سمير البخاري.
- ديوان الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ.
- زهر الآداب وثمر الألباب، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 1417هـ/1997م، تحقيق: د. يوسف علي طويل.

- سنن أبي داود، دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
- السنن لابن ماجه، دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- صحيح البخاري، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط: الثالثة، 1407هـ/1987م، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.
- صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- الطبقات الكبرى لابن سعد، دار صادر، بيروت.
- غريب الحديث لابن سلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الأولى، 1396هـ، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر، دار طيبة، الرياض، ط: الأولى، 1426هـ/2005م.
- موطأ الإمام مالك، دار إحياء التراث العربي، مصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

## فتوى الإسحاقى فى نازلة الأميرة خنائة بنت بكار المغافرى: نازلة شراء وكراء الدور بمكة المكرمة (\*)

د. محمد البغىال

باحث فى التاريخ الحديث والمعاصر

تطوان، المغرب

### تقديم

لا جدال فى أن تنظيم شؤون الحج والسَّهر على تيسير الظروف المادية والروحية التى تمكن الحجاج من أداء مناسكهم فى أحسن الأحوال، من المهام الدينية العظمى التى اضطلعت بها الدولة المغربية عبر تاريخها العريق؛ فقد اعتنى المغاربة ملوكا وشعبا بمؤسسة ركب الحاج<sup>(1)</sup>، تعظيما لُقُدسية شعيرة الحج، التى تُعدُّ رُكنا من أركان الإسلام الخمسة، ورغبة منهم فى نيل بعض الأجر والثواب بالاهتمام بحُجاج بيت الله الحرام. ومن مظاهر ذلك الاهتمام وتلك الرعاية، أن كان السلاطين المغاربة يعيّنون

---

(\*) أصل البحث ورقة أعدها الباحث للمشاركة فى الندوة الدولية «النوازل فى الفقه المالكي تأصيلا وتطبيقا» التى نظمتها مؤسسة دار الحديث الحسنية بتاريخ 1 و2 مارس 2017.  
(1) راجع: محمد المنونى: من حديث الركب المغربى، مطبعة المخزن، تطوان، 1953، ص 10-11.

شَيْخاً للركب الحجازي، يحرصون في اختياره على مراعاة جملة من الشروط كالعلم والصلاح وحسن التدبير والإدارة<sup>(2)</sup>.. وصارت بعض الأسر المغربية مشهورة برئاسة ركب الحج المغربي كأُسرة عَدِيل الأندلسية. إلى جانب الاهتمام بحفر الآبار وتبهيء النزائل (النزلات)<sup>(3)</sup> على طول طريق الركب الحجازي، فضلا عن تعيين العلماء والفقهاء والقضاة للخروج مع الركب والتصدر للإجابة عن أسئلة الناس والإفتاء في فتاوى المستفتين والفصل في دعاوى المتقاضين. ولا غرو في ذلك ما دام ملوك المغرب، وخاصة ملوك الدولة العلوية الشريفة، كانوا شديدي الحرص على الحفاظ على العقيدة الدينية للمغاربة، ووحدتهم المذهبية المتمثلة في اتباع المذهب المالكي، حتى لا يضطر الناس إلى سؤال أصحاب المذاهب الأخرى فتختلط عليهم الأمور ويتيهون بين الخلافات المذهبية.

وكانت بعض ركاب الحاج المغربي يخرج فيها عَلِيَّة القوم من أمراء وحكام؛ فهذا ركب عام 1143هـ خرجت فيه الأميرة خنائة بنت الشيخ بكار المغافري زوجة السلطان المولى إسماعيل وأم السلطان المولى عبد الله وجدة السلطان سيدي محمد ابن عبد الله، الذي كان يرفقتها في هذه الرحلة الحميّة. واختار السلطان مولاي عبد الله -لمرافقة والدته وولده في هذه الوجهة- نُخبة من العلماء والفقهاء ورجال الدولة، يتصدرهم الوزير

(2) راجع فاطمة خليل: الرحلة في الأدب المغربي، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في اللغة العربية وآدابها، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، نوقشت سنة 1988، مرقونة، ص72.

(3) النزائل أو النزلات: جمع نَزَالَة، وهي محطات على طول الطرق التجارية توفر الأمن والاستراحة للقوافل التجارية مقابل أداءات مالية. انظر: عمر آفا: التجارة المغربية في القرن التاسع عشر، البنيات والتحويلات (1830-1912م) مكتبة دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2006، ص443.



والفقيه العالم أبو محمد سيدي الشريقي بن محمد الإِسْحَاقِي، الذي عهد إليه السلطان، بعد الأوبة من الحج، بتدوين رحلة الأميرة خنائة، فكانت تلك الرحلة الأثر الفكري الفريد للإِسْحَاقِي الذي وصلنا لحد الآن.

وتضمنت هذه الرحلة الحجازية، إلى جانب وصف البلدان والأمصار التي مرَّ الركب بها أو نزل، ووصف المجتمعات وعاداتها وتقاليدها، ووصف المسالك والطرق، والحديث عن فقه المناسك، تضمنت العديد من المسائل والنوازل الفقهية، التي أبرز من خلالها الإِسْحَاقِي أجوبة الفقهاء المالكية وطرق الاستدلال عندهم. كما أنه أدلى بدلوه في هذا الميدان الذي لا يقتحمه إلا من لمس في نفسه القدرة والتمكن على خوض غماره، فأبرز علو كعبه ورسوخ قدمه من خلال الفتوى الجامعة المانعة التي أصدرها -بطلب من الأميرة خنائة- في نازلة شراء الدور وكرائها بمكة المكرمة<sup>(4)</sup>.

والجدير بالذكر في هذا المقام، أن الرحلات الحجّية (رحلات العلماء) تُعدُّ أوعية مصدريّة تحفل بمجموعة من نصوص الفتاوى والنوازل، وتزخر باجتهادات وأجوبة فقهية توجي برسوخ أقدام مؤلفيها في هذا الفن، وتدلل على قدرتهم الكبيرة على الإفتاء وكثرة الاجتهاد في حل المعضلات والمسائل الفقهية التي تواجههم<sup>(5)</sup>. فهذا الفقيه الإِسْحَاقِي أبان عن اطلاعه الواسع على مصادر الفقه المالكي، وعن قدرته على الاجتهاد

---

(4) انظر محتوى هذه الفتوى في: رحلة الوزير الإِسْحَاقِي الحجازية، لأبي محمد سيدي الشريقي بن محمد الإِسْحَاقِي، دراسة وتحقيق، الدكتور محمد البغيال، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في التاريخ الحديث، جامعة عبد الملك السعدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، نوقشت سنة 2014، مرقونة، ص 471-474.

(5) انظر: عبد القادر سعود، الرحلات الحجية أوعية للفتاوى والنوازل الفقهية: الرحلة العياشية والرحلة الناصرية نموذجين، مجلة دعوة الحق، عدد 411 (أصول الفتوى بالمغرب الأقصى)، السنة السابعة والخمسون، رجب 1436هـ/ماي 2015، ص 94.

وتنزيل الأحكام في مسألة خلافية تضاربت حولها الأقوال، فاستطاع حسم مادة الخلاف وأفتى بجواز شراء العقار بمكة المكرمة استناداً على ما جرى عليه عمل الناس قديماً وحديثاً، واستناداً على حكم القاضي الحنفي الذي قضى بثبوت الملك، حيث قال الإسحاقى بهذا الصدد: «القاعدة المتفق عليها أن مسائل الخلاف إذا اتصل ببعض أقوالها قضاء حاكم تعين ذلك القول وارتفع الخلاف»<sup>(6)</sup>.

وقبل الخوض في تحليل هذه الفتوى، والوقوف على منهج الإسحاقى في صناعتها، وعلى الأصول الفقهية التي اعتمدها في الإفتاء، يجدر بنا -تخطوة منهجية- أن نقف عند آراء المذاهب الفقهية الأربعة المعتمدة في مسألة بيع رِباع مكة وكراء دورها، ثم الترجمة لهذا الفقيه العالم، والكشف عن طبيعة تكوينه الفقهي والعلوم التي أتقنها، والوقوف كذلك عند المكون الثاني في هذه النازلة وهي السَّائلة أو المستفتية، فنترجم لها، ونعرف مقصدها من وراء شراء تلك الدار وتحييسها.

### 1 - مسألة بيع رِباع مكة وكراء دورها الخلافية

اختلف أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة؛ مالك والشافعي وابن حنبل وأبو حنيفة، في مسألة بيع رِباع مكة وكراء دورها، بل أكثر من ذلك اختلفت الروايات المروية عن كل إمام على حده. ويرجع أصل هذا الخلاف في كون مكة المكرمة تُشكل استثناءً عن باقي البلاد؛ فمعلوم أن حكم الأرضين المغنومة أنها تصير وفقاً للمسلمين، فأهل العنوة وجميع أموالهم للمسلمين، فإن أسلموا لن تكون لهم أرضهم؛ لأنها لمن قاتل عليها وغلب أهلها، فلك رِقابهم وأموالهم، قال الله عز وجل ﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ

(6) الإسحاقى: رحلة الوزير الإسحاقى الحجازية، ص 473.

وَأَمْوَالَهُمْ ﴿ [الأحزاب: 7]. ولا يخرج من هذا الحكم إلا مكة المكرمة، يقول ابن عبد البر: «وما أعلم بلدا من البلاد التي افتتحها المسلمون بالإيجاف عليها والمقاتلة لها، خرج عن هذه الجملة المذكورة إلا مكة - حرسها الله -، فإن أهل العلم اختلفوا في قصة فتحها» (7). فقالت طائفة أنها فُتحت عَنوةً كالأوزاعي وأبي حنيفة ومالك، واحتجوا على ذلك بقول رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ حَبَسَ عَن مَكَّةَ الْفَيْلَ، وَسَلَّطَ عَلَيْهَا رَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ، وَإِنَّهَا لَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي وَلَا تَحِلُّ لِأَحَدٍ بَعْدِي، وَإِنَّمَا أُحِلَّتْ لِي سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ» (8).

وانفرد الإمام الشافعي في الطائفة الثانية بقوله إن رسول الله ﷺ لم يدخل مكة عَنوةً وإنما دخلها صلحاً، وقال أصحابه: أراد بقوله صلحاً أي فعل فيها فعله فيمن صلحه، فملكه نفسه وماله وأرضه ودياره؛ وذلك لأنه لم يدخلها إلا بعد أن آمن أهلها كلهم إلا الذين أمر بقتلهم وسماهم. ويحتجون على ذلك بما جاء في كتب السير، كسيرة ابن إسحاق، أن رسول الله ﷺ لما بلغ في سفره عام الفتح مرَّ الظهران نزل بها، فجاءه أبو سفيان، فأسلم وبايع النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ أن يلزمه بشيء، فقال: «مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ فَهُوَ

(7) يوسف ابن عبد البر النمري: الاستدكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، تحقيق الدكتور عبد المعطى أمين قلعجي، دار قتيبة للطباعة والنشر، دار الوعي، القاهرة، 1993، كتاب الجهاد، المجلد 14، ص 332.

(8) أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب كتابة العلم، وفي كتاب اللقطة، باب كيف تُعرفُ لُقطةُ أهل مكة. انظر: محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، شرح وتحقيق الشيخ قاسم الشماخي الرفاعي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، د. ت، ج 1، ص 119/ج 3، ص 262-263. وأخرجه مسلم في كتاب الحج، باب تحريم مكة وخلاها وشجرها ولقطنها إلا لمنشد على الدوام، رقم الحديث 1355. انظر: مسلم بن الحجاج النيسابوري: صحيح مسلم، تحقيق نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى 2006، المجلد الأول، ص 615-616.

آمن»<sup>(9)</sup>، فهذا الأمان قد حصل لأهل مكة ورسول الله بمر الظهران، فأين العنوة هاهنا مع الأمان الحاقن للدم والمال؛ لأن المال تبع للنفس؟<sup>(10)</sup>.

وقد اختلفت الرواية عن الإمام أحمد بن حنبل في دخول النبي ﷺ مكة عام الفتح هل دخلها عنوة أو صلحا على روايتين:

إحدهما: أنه دخلها عنوة، ولم يغنم بها مالا ولم يسب فيها ذرية، لأن الأمان حصل من النبي ﷺ قبل أن تقضى الحرب؛ لأنه روي في الخبر أن قائلا قال: لا قریش بعد اليوم، فقال النبي ﷺ: «الأحمر والأسود آمن»، فالحال لم ينصرم حتى حصل الأمان.

وفي رواية الميموني: وقد سئل عن مكة: هل فتحت صلحا؟ فالتفت إلي وقال: «أليس إنما أخذت بالسيف؟». وقال في رواية أبي داود، وقد سئل عن مكة: عنوة هي؟ قال: «قد أقرت البلاد في أيديهم. قيل له: بصلح؟ قال: لا، ولكن أقرها رسول الله في أيدي أهلها بقوله: «من دخل داره فهو آمن»<sup>(11)</sup>.

وفي رواية أخرى دخلها صلحا عقده مع أبي سفيان، وكان المشروط فيه «أن من أغلق بابه فهو آمن، ومن تعلق بأستار الكعبة فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن، إلا ستة نفر استثنى قتلهم»، ولأجل عقد الصلح لم يغنم ولم يسب<sup>(12)</sup>.

(9) راجع: محمد ابن إسحاق بن يسار المطلي المدني: السيرة النبوية، تحقيق أحمد فريد المزيدي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ج2، ص224-225.

(10) ابن عبد البر: الاستدكار، ج14، ص334-335.

(11) محمد بن الحسين الفراء (أبو يعلى): الأحكام السلطانية، تصحيح وتعليق محمد حامد الفقي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000، ص188-189.

(12) الأحكام السلطانية، ص189.

وقال في رواية سعيد بن محمد الرفا، وقد سئل عن مكة: «دخلت صلحا»، واستدل بقوله ﷺ: «وهل ترك لنا عقيل من ربا»<sup>(13)</sup>.

ولم تختلف الآثار، ولا اختلف العلماء في أن رسول الله ﷺ آمن أهل مكة، كل من دخل داره، أو المسجد، أو دار أبي سفيان، أو ألقى السلاح. وقد اختلفت الآثار في وقت الأمان هل كان بمر الظهران أم بعد دخول مكة، ويرى ابن عبد البر أن الأرجح عنده أنه كان بمر الظهران، وعلى هذا أن مكة بلدة مؤمنة، وهذا أشبه بحكم الصلح منه لحكم العنوة<sup>(14)</sup>.

تأسيسا على ما سبق، يمكن التأسيس لآراء أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة في مسألة بيع ربا مكة وكراء بيوتها؛ فأبو حنيفة قال: لا بأس ببيع بناء مكة وأكره بيع أراضيها، وروى عنه أنه قال: «أكره إجارة بيوت مكة في الموسم، وفي الرجل يقيم ثم يرجع، فأما المقيم والمجاور فلا نرى بأخذ ذلك منهم بأسا»<sup>(15)</sup>. وروى ابن زياد عنه أيضا أن بيع دور مكة جائز، وأما إجارة البيوت فإنما أجازها أبو حنيفة إذا كان البناء ملكا للمؤاجر فيأخذ أجرة ملكه، فأما الأرض فلا تجوز<sup>(16)</sup>.

وقال الشافعي: «أرض مكة وبيوتها وديارها لأربابها، ما بين بيعها وكرائها». وهو قول طاوس وعمل ابن الزبير<sup>(17)</sup>. واحتج الشافعي بحديث أسامة بن زيد أنه قال: يا رسول

(13) نفسه.

(14) ابن عبد البر: الاستذكار، ج 14، ص 337-338.

(15) نفس المصدر، ج 14، ص 339.

(16) راجع: أحمد بن علي الرازي الجصاص: أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قحايوي، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1996، ج 5، ص 60-65.

(17) ابن عبد البر: الاستذكار، ج 14، ص 340. انظر أيضا: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة

=

الله، أنزل دارك بمكة، فقال: «وَهَلْ تَرَكَ لَنَا عَقِيلٌ مِنْ رِبَاعٍ»<sup>(18)</sup>، وكان قد باعها، فأضاف الملك إليه، وإلى من ابتاعها منه، وقد أضاف الله عز وجل الديار إليهم بقوله ﴿المُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ﴾ [الحشر: الآية 8].

وتراوح رأي ابن حنبل ما بين المنع والكراهة والإباحة؛ حيث قال في رواية صالح وقد سأله: ما ترى في شراء المنازل بمكة؟ قال: «لا يعجبني، فيه نهي كثير». وقال في رواية أبي طالب: «لا تكره بيوت مكة إلا أن يعطى لحفظ متاعه»، فقيل: أليس اشتري عمر دارا للسجن؟ قال: «اشترها للمسلمين يحبس فيه الفساق». فقيل له: فإن سكن الرجل لا يعطيهم كراء؟ قال: «لا يخرج حتى يعطيهم، وأنا أكره كراء الحمام ولكن أعطيه أجرته ولا ينبغي لهم أن يأخذوه». وقال في موضع آخر، من مسائل أبي طالب، وقد سأله عن كراء دور مكة: «إنما كره في الأفنية والدور الكبار»<sup>(19)</sup>.

ففي أول كلامه المنع من إجارتها للسكنى على الإطلاق، وأجاز إعطاء الكراء لحفظ المتاع، لأن الأجرة مقابلة الحفظ، ثم قال: «فإن سكن أعطاهم، ولا ينبغي لهم الأخذ»؛ لأنه يعتقد أنه لا يجوز كراؤها، وقوله في آخر كلامه: «إنما كره ذلك في الأفنية والدور الكبار»، لا يقتضي أنه لا يكره ذلك في الصغار، وإنما خصّ الكبار بالذكر لأن العادة أن المنازل الصغار يختص ساكنوها بالسكنى فيها لحاجتهم إليها فلا يكرونها، وإنما يكون الكبار، فصرف الكلام إلى ذلك لهذا المعنى. وقال في رواية ابن منصور، وقد سأله: هل

المقدسي: المغني، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد الحسن التركي والدكتور عبد الفتاح محمد الحلوي، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1997، ج6، ص365.

(18) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب النزول بمكة للحاج وتوريث دورها، رقم الحديث: 1351، ج2، ص613-614.

(19) الأحكام السلطانية، ص190.

تكره أجور بيوت مكة وشراؤها والبناء بمنى؟: «أبوا الكراء، وأما الشراء فقد اشترى عمر دارا للسجن، وأما البناء فأكرهه»<sup>(20)</sup>.

وقد آثرنا إرجاء الحديث عن رأي مالك في هذه المسألة الخلافية إلى الموضع الذي خَصَّصْنَاهُ لتحليل فتوى الإِسْحَاقِي فِي النَازِلَةِ المذكورة، حيث بسطنا القول في تبيان رأي مالك وأصحابه.

## 2- ترجمة الإِسْحَاقِي

لم يحظ الإِسْحَاقِي<sup>(21)</sup> - كغيره من العلماء والأعلام المغاربة- بترجمة خاصة به، تُنير الطريق للباحثين من أجل الوقوف على جوانب مختلفة من شخصية هذا الرجل الذي

---

(20) نفسه.

(21) انظر مصادر ترجمته:

- محمد بن الطيب القادري: نشر المثنائي لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تحقيق محمد محي وأحمد التوفيق، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مكتبة الطالب، الرباط، 1986، ج4، ص208.

- عبد الرحمان ابن زيدان: المنزح اللطيف في مفاخر المولى إسماعيل بن الشريف، تحقيق عبد الهادي التازي، مطبعة إديال، الدار البيضاء، 1993، ص233-234.

- عبد الرحمان ابن زيدان: إتخاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكّاس، الطبعة 2، 1990، ج5، ص330-331.

- عبد السلام ابن سودة: دليل مؤرخ المغرب الأقصى ويليهِ ذيل دليل مؤرخ المغرب الأقصى، ضبط واستدراك مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر، بيروت، ط1، 1997، ص237.

- عبد الهادي التازي: أمير مغربي في طرابلس، أو ليبيا من خلال رحلة الوزير الإِسْحَاقِي، مطبعة فضالة، المحمدية، د. ت، ص103.

- عبد الهادي التازي: جامع القرويين، المسجد بمدينة فاس، موسوعة لتاريخها المعماري والفكري، دار نشر المعرفة، الرباط، ط2، 2000، المجلد 3، ص730-731.

=

عُرِفَ في مجال الدولة والسياسة أكثر مما عُرِفَ في مجال العلم والتصنيف، ولعل ذلك من أهم الأسباب التي جعلت المؤرخين وأصحاب التراجم لا يهتمون كثيرا بالتعريف به إلا في حدود ضيقة؛ عند الحديث عن ترجمة الأميرة خنثة بنت بكار المغافري ورحلتها لأداء فريضة الحج رفقة حفيدها الأمير سيدي محمد بن عبد الله، وحتى الإسحاق نفسه لم تُسَخَّ له الفرصة للحديث - في ثنايا رحلته أو بالأحرى رحلة الأميرة خنثة- عن نسبه ومساره العلمي. وبناء على المعلومات والإشارات الشحيحة المتناثرة هنا وهناك، واعتمادا على نص الرحلة وما اشتمل عليه من إجازات علمية حصل عليها الرجل من علماء مكة المكرمة، يمكن أن نَعْرِفَ به كالاتي:

هو محمد الشرقي بن محمد الإسحاق المغربي المالكي، يُكْنَى عبد القادر الجيلالي، وأبا الفضل، وأبا محمد، فقيه وأديب وكاتب رسمي ووزير، التحق بسلك المخزن في عهد السلطان مولاي إسماعيل العلوي وابنه الأمير زيدان، ثم رَقَاهُ السلطان مولاي عبد الله

---

– محمد ماكان: الرحلات المغربية (ق 11-12هـ/17-18م)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 72، مطبعة الأمنية، الرباط، الطبعة الأولى، 2014، ص 230-231.

– مصطفى الغاشي: الرحلة المغربية، محاولة في بناء الصورة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2015، ص 202-206.

– محمد بن عبد العزيز الدباغ: الوزير محمد الشرقي الإسحاقى مُدون الرحلة التي قامت بها السيدة خنثة بنت بكار وحفيدها سيدي محمد بن عبد الله إلى البقاع المقدسة عام 1143هـ، مجلة دعوة الحق، العدد 255، مارس 1986، ص 95.

– محمد البغيال: رحلة الوزير الإسحاقى الحجازية لأبي محمد سيدي الشرقي بن محمد الإسحاقى، دراسة وتحقيق، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، نوقشت سنة 2014، مرقونة، ص 36-72.



إلى رتبة وزير، واختاره لمرافقة والدته الأميرة خنثة وابنه الصغير الأمير سيدي محمد في الرحلة إلى الحجاز.

أخذ عن شيوخ وعلماء كبار أمثال الشيخ أبي الحسن علي اليوسي والفقير القاضي سعيد ابن بلقاسم العميري، وبالمشرق (مكة المكرمة) أخذ عن أشياخ كثير منهم: الشيخ سيدي محمد بن أحمد عقيلة المكي والشيخ محمد الطبري والشيخ أبو الفضل تاج الدين الحنفي والشيخ زين العابدين بن سعيد المنوفي والشيخ عبد الله السكندراتي الضرير وغيرهم.

حصل على إجازات علمية عديدة جُلها في رواية الحديث. كما كانت له -خلال الرحلة الحجازية- مشاركات تامة في العديد من المسائل الفقهية، كمسألة البغى إذا تاب من بغائها هل تصدق بما قبضت من المهر قياسا على ثمن الخمر أو ترده لأربابه إن علموا قياسا على ثمن الولد، ومسألة قراءة بعض السورة بعد الفاتحة في الصلاة، ومسألة الصلاة في العُدرة، ومسألة الإحرام قبل الميقات، وغيرها. وكان له أيضا اهتمام بالتصوف والطرق الصوفية، فقد تلقى الذكر ولبس الخرقَة عن الشيخ أبي عبد الله سيدي محمد بن أحمد عقيلة المكي على سنن الطريقة القادرية الجيلية أو الجيلانية.

اختلفت أقوال المؤرخين في تحديد تاريخ ومكان وفاة الإسحاق، إلا أن جلهم يقدر وفاته بعد سنة 1150هـ، أي بعد عودته من الحج بالمغرب.

### 3- ترجمة الأميرة خنثة بنت الشيخ بكار المغافري

إن المتتبع لترجمة الأميرة خنثة بنت بكار زوجة السلطان المولى إسماعيل وأم السلطان المولى عبد الله وجدة السلطان سيدي محمد بن عبد الله، يدرك أن الذين ترجموا لها كانوا يقرنون ترجمتها برحلتها إلى الحجاز لأداء فريضة الحج رفقة حفيدها الأمير سيدي محمد،

فابن زيدان في الإتحاف يُتبع ترجمتها بإيراد مضمون كتاب الشيخ محمد الطبري إمام المقام الخليلي بالمسجد الحرام للأميرة خنثة، والذي جاء فيه: «لما كان سنة ألف ومائة وثلاث وأربعين، حَجَّتْ إلى بيت الله الحرام ثمرة الشيوخ المعترين المنتخبين من أكرم سلالة، وأفلاذ أجداد العلماء المتغذين بلبان الجلالة، مغارس طابت في رُبِّي المجد فألقت على الخلف معدن السؤدد وكيمياء السعادة، وعنصر الحمد مفرق السيادة، الملكة اخنثة بنت المرحوم المبرور الشيخ بكار المغافري، زوجة المرحوم المقدس مولانا السلطان مولانا إسماعيل أعلى الله مقامه في الجنان، ورفع لهذه الملكة أعلام السيادة تتلى على مر الزمان»<sup>(22)</sup>. ثم يذكر كلام الإسخاقي في حقها قائلاً: «فما نعلم واحدة من الحرائر التي دخلت دار الخلافة من أزواج مولانا السلطان مولانا إسماعيل رَحِمَهُ اللهُ، تشبه هذه السيدة ولا تُدانيها همة وصيانة وعفافا ورزانة وحصانة عقل ومثانة دين، فهي من المسلمات المؤمنات القانتات المستجمعات للأوصاف التي أعد الله لهن عليها مغفرة وأجراً عظيماً، وكان لها كلام ورأي وتدير مع مولانا أمير المؤمنين رَحِمَهُ اللهُ، ومشاورة في بعض أمور الرعية، وكانت له وزيرة صدق وبطانة خير، تأمره بالخير وتحرضه عليه، وتتوسط في حوائج الناس، ويقصد بابها أهل الحياء والحشمة وذوو الحاجات، وكانت في ذلك ركناً من الأركان جزاها الله بالخير، ومع كثرة مباشرتها للسلطان أمير المؤمنين رَحِمَهُ اللهُ واتصالها به، لم ترزق معه من الولد إلا مولانا السلطان مولانا أمير المؤمنين نصره الله»<sup>(23)</sup>.

(22) الإسخاقي: رحلة الوزير الإسخاقي الحجازية، ص 469. عبد الرحمن ابن زيدان: إتحاف أعلام الناس، ج 3، ص 16.

(23) الإسخاقي: رحلة الوزير الإسخاقي، ص 199-200. ابن زيدان: الإتحاف، ج 3، ص 16-17.

واسترسل بعد ذلك في الحديث عن مراحل الطريق التي قطعها منذ خروجها من دار الخلافة بمدينة مكّاس إلى وصولها إلى مكة المكرمة ثم المدينة المنورة، وما تخلل ذلك من استقبالات رسمية أَكْرَمَتْ وِفَادَتِهَا، وذكر أعمال البر والإحسان التي بذلتها في البقاع المقدسة كشراء دار بمكة وتحييسها على طلبة القرآن ومن يدرس صحيح البخاري<sup>(24)</sup>. ثم ختم الترجمة بتعيين تاريخ وفاتها ومكان دفنها<sup>(25)</sup>.

أما القادري في نشر المثاني، فقد تحدث عن ترجمة الأميرة خنثة في مناسبتين، الأولى عند ذكره لتوجهها إلى الحج مع حفيدها سيدي محمد بن عبد الله حيث قال: «ثم إن السيدة الجليلة الفقيهة الفضيلة خنثة بنت السيد الوجيه الفاضل النبيه الحاذق في الأخبار، ومن لاذ به يجار، ولا يصل إليه عار، حتى في الفيافي والقفار، سيد قومه وعميدهم وفارسهم ومانعهم، الشيخ بكار المغافري، التمت من ولدها أمير المؤمنين مولانا عبد الله الحسيني التوجه للشرق بقصد الحج، فأجابها لذلك، وهياً لها جميع ما تحتاجه، ووجه معها ولده خليفتنا الآن بالمغرب»<sup>(26)</sup>. أما المناسبة الثانية، فعند حديثه عن وفاتها سنة 1155هـ<sup>(27)</sup>.

كما تحدث المؤرخ عبد الكريم بن موسى الريني والضعيف الرباطي نقلا عنه، عن أم السلطان المولى عبد الله عند توجهها بمعية حفيدها إلى الحجاز لحج بيت الله الحرام

(24) ابن زيدان: نفسه، ص 20-22.

(25) ابن زيدان: نفسه، ص 23.

(26) محمد بن الطيب القادري: نشر المثاني، ج 3، ص 335-336.

(27) القادري: المصدر نفسه، ج 4، ص 38.

وزيارة قبر النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، مبرزا كرمها وجودها وسخاها في البذل والعطاء والإنفاق على الأشراف والأعيان والفقراء والمساكين والضعفاء<sup>(28)</sup>.

وأورد الناصري أخبارها متفرقة عند حديثه عن غزو السلطان المولى إسماعيل لصحراء سوس وتخوم السودان، فقدمت عليه وفود العرب مبايعة، ومن بينها وفد المغفرة الذي كان يتقدمه الشيخ بكار المغافري، فأهدى السلطان ابنته خائنة «وكانت ذات جمال وفقه وأدب، فتزوجها السلطان رَحْمَةً لِلَّهِ وَبَنَى بِهَا»<sup>(29)</sup>. ثم ذكر حَبَّتْهَا رَفَقَةً حَفِيدَهَا نَقْلًا عَنِ الْقَادِرِيِّ<sup>(30)</sup>. وفي معرض حديثه عن ثورة عبيد الرملة على المولى عبد الله، وبيعته المولى علي ولد عائشة مباركة الملقب بالأعرج، ذكر محنة السجن التي تعرضت لها من قبل هذا الأخير «فقبض على الحرّة خائني بنت بكار أم السلطان المولى عبد الله، فاستصنى ما عندها، ثم امتحنها لتقر بما عسى أن تكون قد أخفته، فلم يحصل على طائل، وكانت هذه الفعلة معدودة من هنّاته عفا الله عنه»<sup>(31)</sup>. ثم تحدث عن الدور

(28) عبد الكريم بن موسى الريني: زهر الأكم، مساهمة في تاريخ الدولة العلوية من النشأة إلى عهد المولى عبد الله بن المولى إسماعيل، دراسة وتحقيق آسية بنعدادة، ط1، الرباط، 1992، ص237. محمد بن عبد السلام الضعيف: تاريخ الضعيف (تاريخ الدولة السعيدة)، تحقيق وتعليق وتقديم أحمد العماري، دار المآثورات، ط1، 1986، ص115.

(29) الناصري أحمد بن خالد: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، ج7، ص58.

(30) الناصري: نفس المصدر، ص131.

(31) نفسه، ص138. الرواية ذكرها أيضا الضعيف، وذكر أن السلطان أبا الحسن علي الأعرج سجن معها حفيدها الأمير سيدي محمد بن عبد الله، وأنها بعثت إلى العلماء تطلب تحكيم شرع الله ومطالبة السلطان الأعرج بإطلاق سراح حفيدها، لأنه صغير السن ولم يقترف ذنبا يستحق عليه العقوبة، فكلهوه فسرّح حفيدها المذكور. انظر: الضعيف: مصدر سابق، ص116.

السياسي الذي لعبته الأميرة خنائة في التوسط والشفاعة لقبيلة الودايا عند ابنها السلطان المولى عبد الله بعدما رفضت بيعته وذلك سنة 1153هـ<sup>(32)</sup>، كما نقل عن المؤرخ أكنسوس قوله: «وخنائى هذه هي أم السلاطين أعزهم الله، وكانت صالحة عابدة عالمة، حصلت العلوم في كفالة والدها الشيخ بكار»<sup>(33)</sup>، وتأكيدا على مكاتبتها العلمية يقول الكنسوسي: «ورأيت خطها على هامش نسخة من الإصابة لابن حجر، وعرف به بعضهم فقال: هذا خط السيدة خنائى أم السلطان المولى عبد الله بلا شك»<sup>(34)</sup>.

يتضح من خلال هذا العرض، إجماع المؤرخين المغاربة على المكانة العلية التي كانت تحظى بها الأميرة خنائة، سواء داخل القصر السلطاني باعتبارها مستشارة سياسية لزوجها السلطان مولاي إسماعيل العلوي ثم ولدها السلطان مولاي عبد الله بعد ذلك، أو بين أوساط المغاربة الذين كانوا يحبونها ويحترمونها ويوقرونها. كما ذاع صيت الأميرة العلوية بين العلماء الذين كانوا يجلونها ويعترفون بمكاتبتها العلمية الكبيرة.

#### 4 - فتوى الإسماعيلي في النازلة

جبل المغاربة على حب الخير وعلى القيام بأعمال البر والإحسان؛ يشهد لذلك كثرة الوقف والتأسيس على المساجد والزوايا والمدارس والكتاتيب القرآنية وغيرها، رغبة في نيل الأجر والثواب، واحتراما وتوقيرا للعلم وطلابيه. فهذه الأميرة الجليلة خنائة بنت

(32) نفسه، ص152.

(33) نفسه، ص138. محمد بن أحمد الكنسوسي: الجيش العرمم الخماسي في دولة أولاد مولانا علي السجلماسي، تقديم وتحقيق أحمد بن يوسف الكنسوسي، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ص173.

(34) الكنسوسي: المصدر نفسه.

بكار المغافري لم تكتف بما قدمته من هباتٍ وصدقات على طول مراحل الطريق الحجازي، وأيضاً في البقاع المقدسة بمكة المكرمة والمدينة المنورة، بل أرادت أن تظل صدقتها جارية خدمة لطلاب العلم ونشراً للسنة النبوية الشريفة، من خلال شراء دار بمكة المكرمة قرب المسجد الحرام بباب العمرة، وتحييسها على من يقرأ الختمَةَ من القرآن في كل يوم، وهم جماعة من الطلبة عِينُوا لذلك والتزموا القيام به، وعلى من يدرس صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، وانتدبت لهذا الوظيف الفقيه العالم السيد عبد الله السكندراني الضرير. وبعدهما عَقَدَتِ الأميرة العزم على إجراء البيع، «اختلف الناس عليها وأكثرُوا، فقال بعض المغاربة المجاورين ممن استند إلى بعض الحكام الجائرين: لا يجوز بيع ديار مكة ولا شراؤها، وقال آخرون ممن حذر مغبة الأمر من ذوي النهي والأمر: نحن البراء من هذه الدار وشراؤها»<sup>(35)</sup>. فما كان من الأميرة إلا استفتاء أهل الذكر من العلماء الفقهاء الثقات، لمعرفة الحكم الشرعي في هذه المسألة الخلافية، علماً أن مَقْصِدَهَا واضح من خلال تصريحها: «إني راغبة في هذه الحسنة، فإن كان لها وجه من الشَّرْع فلا تحرموني منها»<sup>(36)</sup>.

ومعلوم أن الإفتاء بالمقاصد من الأصول المعتمدة عند فقهاء المالكية في الغرب الإسلامي، كما قَعَدَ لذلك الإمام الشاطبي رحمه الله<sup>(37)</sup>، فالبناء على أرواح الأفعال

(35) الإسحاق: الرحلة، ص 471.

(36) نفسه، ص 471.

(37) يعتبر الإمام أبو إسحاق الشاطبي من مؤسسي نظرية أعمال المقاصد في الإجابة عن أسئلة المستفتين، وهي نظرية تقوم على تقليب المسألة والبحث في مآلاتها وغاياتها وأوجه المصلحة أو المفسدة فيها، فتوازن المصالح مع المفسدات، ويتم التنقيح والتخريج على هدي من روح الشريعة وغايتها في الخلق. انظر: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي: الموافقات، تحقيق مشهور بن =

ونياتِ العباد، من الأمور التي ينبغي للمفتي مراعاتها عند الإفتاء في النوازل المعروضة عليه.

اعتمد الإسماعلي في بناء هذه الفتوى والتأصيل الشرعي لها على مجموعة من كتب الفقه المالكي؛ مَيَّزَ فيها بين الأصول والفروع: فبالنسبة للأصول اعتمد كتاب «مناسك الحج» للشيخ خليل ابن إسحاق الجندي، وحاشية الخطاب عليه<sup>(38)</sup>، أما الفروع فقد اعتمد في المقام الأول على كتابي «البيان والتحصيل» و«المقدمات الممهدة» لابن رشد القرطبي، وفي المقام الثاني؛ «مناسك ابن الحاج القرطبي»، و«الذخيرة» و«الفروق» للقرافي، و«إدراج الشروق على أنواء الفروق» لابن الشاط، و«سنن المهتدين» للمواق.

وقام منهج الإسماعلي في صناعة هذه الفتوى -التي أباح فيها للأميرة خنثة شراء الدار المذكورة وتحييسها- على تبيان سبب الخلاف في هذه النازلة، وعرض كل الأقوال التي تناولتها إما بالمنع أو الكراهة أو الإباحة، ثم النظر فيها والترجيح اعتمادا على عمل

---

حسن آل سلمان، دار بن عفان، الخبر، المملكة العربية السعودية، الجزء الثاني، مصطفى الصمدي: فقه النوازل عند المالكية تاريخا ومنهجا، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2007، ص364 - 365.

(38) لم أقف على هذه الحاشية المنسوبة للخطاب الرعيني، وكذلك الشأن بالنسبة لمحقق كتاب مناسك الحج للشيخ خليل، الدكتور الناجي لمن، الذي قال في معرض التقديم لتحقيقه هذا: «ثم إن للخطاب مع ذلك حاشية على كتاب مناسك خليل يشرح فيها بعض ما أشكل فيه، إلا أنني لم أقف عليها؛ ولا أدري ما مصيرها، ووقفت على تلخيص منها، وأفدت منه كثيرا». انظر تقديم الدكتور الناجي لمن لكتاب مناسك الحج للشيخ خليل ابن إسحاق المالكي، منشورات مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث بالرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، الطبعة الأولى، 2007، ص25.

القضاة الذين أجروا البيع. وفي إيراد الأحاديث والاستشهاد بها؛ لا يذكر الإسحاق الأسانيد بل يقتصر على ذكر موطن الشاهد من الحديث.

انطلق الإسحاق في تحليل هذه المسألة بإبراز أصل الخلاف فيها؛ فسبب الخلاف عند الملكية ليس في مكة هل فُتِحَتْ عَنَوَةٌ أو صُلِحَتْ، لأنهم لم يختلفوا في أنها فتحت عَنَوَةٌ. وإنما سبب الخلاف عندهم في ذلك: هل من النبي ﷺ بها على أهلها، فلم تقسم لما عظم الله من حرمتها، أو هل أُقِرَّتْ للمسلمين، وعلى هذا الأساس جاء الاختلاف في جواز بيع دورها وإجارتها؛<sup>(39)</sup>

يقول الإسحاق نقلاً عن ابن رشد في المقدمات: «فالظاهر من مذهب ابن القاسم في المدونة إجازة ذلك، والظاهر من قول مالك في سماع ابن القاسم من كتاب الحج منع ذلك، وحكى الداودي عنه كره كراءها في أيام الموسم، وقال اللخمي: اختلف قوله في كراء دور مكة وبيعها؛ فمنع من ذلك مرة. وحكى أبو جعفر الأبهري عنه: أنه كره بيعها وكراءها، فإن بيعت أو اكترت لم يُفسخ ذلك. فيتحصل في ذلك أربع روايات: الجواز والمنع والكره والكره في أيام الموسم خاصة»<sup>(40)</sup>.

ثم استعرض ما ذكره القاضي عياض في «شرح صحيح مسلم»، وتقي الدين الفاسي في «العقد الثمين»، وكلاهما استبعدا القول بالمنع وربحاً القول بالجواز استناداً إلى فعل بعض

(39) انظر: محمد بن أحمد بن رشد: البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، تحقيق أحمد الحباي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1988، ج3، ص406.

(40) انظر: الإسحاق: الرحلة، ص471-472. محمد بن أحمد بن رشد: المقدمات الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأمات مسائلها المشكلات، تحقيق سعيد أحمد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1988، كتاب كراء الدور، الجزء الثاني، ص218-219.



الصحابة بالتصرف في دور مكة بالبيع والشراء؛ كعمر وعثمان وابن الزبير ومعاوية<sup>(41)</sup>. وللتأكيد على القول بالجواز ذكر رأي ابن الحاج في منسكه قائلاً: «اختلف أهل العلم في كراء بيوت مكة وبيعها [...] وأباح طائفة من أهل العلم بيع رباع مكة وكراء منازلها؛ منهم طاوس وعمرو بن دينار، وهو قول مالك والشافعي»<sup>(42)</sup>. واحتج على ذلك بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ [الحشر: 8]، وقوله ﷺ يوم الفتح: «مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ، وَمَنْ دَخَلَ دَارَهُ فَهُوَ آمِنٌ»<sup>(43)</sup>. فأثبت لأبي سفيان ملك داره، وأثبت لهم أملاكهم على دورهم. وقول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي حِجَّةِ الْوُدَاعِ: «هَلْ تَرَكَ لَنَا عَقِيلٌ مَنْزِلًا» يَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا مَلِكٌ لِأَرْبَابِهَا، وَأَنَّ عَمْرَ ابْتِاعَ دَارَ السَّجْنِ بِأَرْبَعَةِ آلَافِ دَرَاهِمٍ، وَأَنَّ دُورَ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِأَيْدِي أَعْقَابِهِمْ مِنْهُمْ: أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ وَالزُّبَيْرُ بْنُ الْعَوَامِ وَحَكِيمُ بْنُ حَزَامٍ وَعَمْرُو بْنُ الْعَاصِيِّ وَغَيْرُهُمْ، وَقَدْ بَاعَ بَعْضُهَا وَتَصَدَّقَ بِبَعْضِهَا، وَلَمْ يَكُونُوا يَفْعَلُونَ ذَلِكَ إِلَّا فِي أَمْلاكَهُمْ وَهُمْ أَعْلَمُ بِاللَّهِ وَيُرْسُولُهُ مِنْ بَعْدِهِمْ، وَتَأْوَلُ قَوْلَهُ: ﴿سَوَاءٌ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِي﴾ [الحج: 23] بالبيت خاصة.

(41) انظر: عياض بن موسى اليحصبي: شرح صحيح مسلم للقاضي عياض المسمى إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق الدكتور يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى، 1998، كتاب الحج، باب النزول بمكة للحج وتوريث دورها، ج4، ص464-465. كتاب الجهاد، باب فتح مكة، ج6، ص142-144. تقي الدين محمد بن أحمد الحسيني الفاسي: العقد الثمين في أخبار البلد الأمين، تحقيق محمد حامد الفقي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1986، ج1، ص31-34.

(42) انظر: الإِسْحَاقِي: الرحلة، ص472.

(43) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب فتح مكة، رقم الحديث: (1780)، المجلد الثاني، ص857، بلفظ: « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ، وَمَنْ أَلْقَى السِّلَاحَ فَهُوَ آمِنٌ، وَمَنْ أَعْلَقَ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ ». وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب الخراج والإمارة والنيء، باب ما جاء في خبر مكة، رقم الحديث: 3015، ج3، ص479.

ثم ينتقل بنا الإسحاقى إلى كتاب «الذخيرة» للقرافى، فينقل عنه قوله: «ومقتضى هذه المباحث والنُقُول، يعنى من أن أرض العنوة لا تملك، أن يحرم كراء دور مصر وأراضيها، لأن مالكا صرح في الكتاب وغيره بأنها فتحت عنوة، ويلزم على ذلك تخطيطة القضاة في إثبات الأملاك وعقود الإجازات، غير أن أرض العنوة اختلف العلماء فيها هل تصير وقفا بمجرد الاستيلاء؟ أو للإمام قسمها كسائر الغنائم؟ وهو مخير في ذلك، والقاعدة المتفق عليها أن مسائل الخلاف إذا اتصل ببعض أقوالها قضاء حاكم تعين ذلك القول وارتفع الخلاف، فإذا قضى حاكم بثبوت أرض العنوة، ثبت الملك وارتفع الخلاف وتعين ما حكم به الحاكم، فهذا التقرير يَطْرُدُ في مصر ومكة وغيرهما»<sup>(44)</sup>.

ويضيف قائلا: «إن الدور وقف، إنما يتناول الدور التي صادفها الفتح، أما إذا تهدمت تلك الأبنية وبنى أهل الإسلام دورا غير دور الكفار، فهذه الدور لا تكون وقفا إجماعا ومحيت. قال مالك: لا تكرى دور مكة؛ لعل مالكا يريد ما كان في زمانه باقيا من دور الكفار التي صادفها الفتح، واليوم قد ذهبت تلك الأبنية، نعم يختص ذلك بالملك والشفعة في الأرضين فإنها باقية أبدا»<sup>(45)</sup>.

وأنتهى الإسحاقى الإفتاء في هذه المسألة، وحسم مادة الخلاف فيها بقوله: «وهذا القدر من النقل كاف في المسألة إن شاء الله، وبه يندفع اعتراض المجاور الجائر وإلقاء كلامه وراء ونبذه بالعراء، وهب أن المسألة ذات خلاف، فمن أتى شيئا مختلفا فيه لا ينكر عليه

(44) انظر: القرافى شهاب الدين أحمد بن إدريس: الذخيرة، تحقيق الأستاذ محمد بوخيزة، دار الغرب الإسلامى، بيروت، ط1، 1994، ج5، كتاب الإجارة، ص407.

(45) الإسحاقى: الرحلة، ص473. القرافى أحمد بن إدريس: الفروق، وبجاشيته «إدرار الشروق على أنواء الفروق» للإمام ابن الشاط، تحقيق عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ج4، ص11.

إلا أن يكون المدرك ضعيفا كما قاله الإمام المواق فى «سنن المهتدين»<sup>(46)</sup> وغيره، فإن من شرط المنكر أن يكون متفقا على إنكاره ... ولا ينبغي للأمر بالمعروف أن يحمل الناس على مختاره واجتهاده، على أن المسألة والحمد لله تناولتها النصوص على مذهب مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وعلى الخصوص إذ حكم لنا الحاكم قاضى مكة الحنفى بصحة البيع والشراء ونُفُوذِهِما، وحسبك أن حكم الحاكم إذا اتصل بقول من الأقوال فى مسائل الخلاف يرفع الخلاف ويلزم المصير إليه كما تقدم فى القاعدة المتفق عليها، «ومن قلد عالما لقي الله سالما»<sup>(47)</sup>.

### خلاصة

ثبتت هذه النازلة الخلافية التى أثارت كثيرا من النقاش والأخذ والرد بين العلماء والفقهاء بدءًا من أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة، ووصولًا إلى علماء الوقت، ما تمثله مكة المكرمة من استثناء عن باقى البلاد المفتوحة، باعتبار حرمتها وقُدسيّتها. كما نستنتج من خلالها حرص المغاربة على عدم مخالفة الشّرع حتى وإن كان قصدهم القيام بأعمال البر والإحسان، واحترامهم لمهمة الإفتاء وتعظيم قدرها، ولا أدل على ذلك من هذه الأميرة العالمة التى شهد لها المؤرخون والمعاصرون لها بعلو الكعب ورسوخ القدم فى العلم والفقه، إلا أنها لم تجرؤ على إجراء البيع والتحييس إلا بعد استفتائها العالم الجليل أبًا محمد سيدي الشرقى بن محمد الإسحاقى، الذى كتب لها رأى المذهب المالكي فى النازلة.

(46) راجع: ابن المواق: سنن المهتدين فى مقامات الدين، تحقيق محمد بن سيدي محمد بن حمّين، مؤسسة الشيخ المريبه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافى، مطابع بنى يزناسن، سلا، ط1، 2002، ص66.

(47) الإسحاقى: الرحلة، ص474.

## قائمة المصادر والمراجع

- ابن إسحاق خليل: مناسك الحج، تقديم وتحقيق الدكتور الناجي لمن، منشورات مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث بالرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، الطبعة الأولى، 2007.
- ابن إسحاق محمد بن يسار: السيرة النبوية لابن إسحاق، تحقيق أحمد فريد المزيدي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ج 2.
- ابن المواق: سنن المهتدين في مقامات الدين، تحقيق محمد بن سيدي محمد بن حمين، مؤسسة الشيخ المرييه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، مطابع بني يزناسن، سلا، ط 1، 2002.
- ابن رشد محمد بن أحمد: البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، تحقيق أحمد الحبابي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1988، ج 3.
- ابن رشد محمد بن أحمد: المقدمات الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأمات مسائلها المشكلات، تحقيق سعيد أحمد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1988.
- ابن زيدان عبد الرحمان: إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكّاس، الطبعة 2، 1990، ج 5.
- ابن زيدان عبد الرحمان: المنزح اللطيف في مفاخر المولى إسماعيل بن الشريف، تحقيق عبد الهادي التازي، مطبعة إديال، الدار البيضاء، 1993.

- ابن سودة عبد السلام: دليل مؤرخ المغرب الأقصى و يليه ذيل دليل مؤرخ المغرب الأقصى، ضبط واستدراك مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر، بيروت، ط1، 1997.
- ابن عبد البر النمري يوسف: الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، تحقيق الدكتور عبد المعطى أمين قلعجي، دار قتيبة للطباعة والنشر دار الوعي، القاهرة، 1993، المجلد 14.
- ابن عبد العزيز الدباغ محمد: الوزير محمد الشرقي الإسخاقي مَدون الرحلة التي قامت بها السيدة خنثة بنت بكار وحفيدها سيدي محمد بن عبد الله إلى البقاع المقدسة عام 1143هـ، مجلة دعوة الحق، العدد 255، مارس 1986.
- ابن قدامة المقدسي عبد الله بن أحمد بن محمد: المغني، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1997، ج6.
- الإسخاقي أبو محمد سيدي الشرقي بن محمد: رحلة الوزير الإسخاقي المجازية، دراسة وتحقيق، الدكتور محمد البغيال، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في التاريخ الحديث، جامعة عبد المالك السعدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، نوقشت سنة 2014، مرقونة.
- آفا عمر: التجارة المغربية في القرن التاسع عشر، البنيات والتحويلات (1830 - 1912م) مكتبة دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2006.

- البخاري محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، شرح وتحقيق الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي، شركة دار الأرقام بن أبي الأرقام، بيروت، د. ت، الجزآن 1 و3.
- التازي عبد الهادي: أمير مغربي في طرابلس، أو ليبيا من خلال رحلة الوزير الإسحاقي، مطبعة فضالة، المحمدية، د. ت.
- التازي عبد الهادي: جامع القرويين، المسجد بمدينة فاس، موسوعة لتاريخها المعماري والفكري، دار نشر المعرفة، الرباط، ط2، 2000، المجلد 3.
- الجصاص أحمد بن علي الرازي: أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1996، ج5.
- خليل فاطمة: الرحلة في الأدب المغربي، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في اللغة العربية وآدابها، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، نوقشت سنة 1988، مرقونة.
- الربيعي عبد الكريم بن موسى: زهر الأكم، مساهمة في تاريخ الدولة العلوية من النشأة إلى عهد المولى عبد الله بن المولى إسماعيل، دراسة وتحقيق آسية بنعدادة، ط1، الرباط، 1992.
- سعود عبد القادر: الرحلات الحمية أوعية للفتاوى والنوازل الفقهية: الرحلة العياشية والرحلة الناصرية نموذجين، مجلة دعوة الحق، عدد 411 (أصول الفتوى بالمغرب الأقصى)، السنة السابعة والخمسون، رجب 1436هـ/ ماي 2015.
- الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي: الموافقات، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، دار بن عفان، الخبر، المملكة العربية السعودية، الجزء الثاني.

- الصمدي مصطفى: فقه النوازل عند المالكية تاريخاً ومنهجاً، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2007.
- الضعيف محمد بن عبد السلام: تاريخ الضعيف (تاريخ الدولة السعيدة)، تحقيق وتعليق وتقديم أحمد العماري، دار المآثورات، ط1، 1986.
- الغاشي مصطفى: الرحلة المغربية، محاولة في بناء الصورة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2015.
- الفاسي محمد بن أحمد الحسيني (تقي الدين): العقد الثمين في أخبار البلد الأمين، تحقيق محمد حامد الفقي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1986، ج1.
- الفراء محمد بن الحسين (أبي يعلى): الأحكام السلطانية، تصحيح وتعليق محمد حامد الفقي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000.
- القادري محمد بن الطيب: نشر المئاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مكتبة الطالب، الرباط، 1986، ج4.
- القرافي أحمد بن إدريس: الفروق، وبجاشيته «إدراج الشروق على أنواع الفروق» للإمام ابن الشاط، تحقيق عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ج4.
- القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس: الذخيرة، تحقيق الأستاذ محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994، ج5.

- الكنسوسي محمد بن أحمد: الجيش العرمرم الخماسي في دولة أولاد مولانا علي السجلماسي، تقديم وتحقيق أحمد بن يوسف الكنسوسي، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، د. ت.
- ماكان محمد: الرحلات المغربية (ق 11-12هـ / 17-18م)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 72، مطبعة الأمنية، الرباط، الطبعة الأولى، 2014.
- المنوفي محمد: من حديث الركب المغربي، مطبعة المخزن، تطوان، 1953.
- الناصري أحمد بن خالد: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، ج7.
- النيسابوري مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، تحقيق نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى 2006، المجلد الأول.
- اليحصبي عياض بن موسى: شرح صحيح مسلم للقاضي عياض المسمى إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق الدكتور يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى، 1998، الجزآن 4 و6.



## معالم الجريمة الإلكترونية في الفقه الإسلامي : دراسة مقارنة

د. وليد مصطفى أحمد شاويش  
كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون  
جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن

### مقدمة

ما زال التطور الهائل في عالم الحاسوب والاتصال يسير بخطى سريعة، مقدّماً للبشرية خدمة لم تحظ بها فيما سلف من الزمن، ولكن مع هذه المنفعة العظيمة والنعمة الكريمة التي فتحها الله تعالى للناس، وُجدت فئة من الناس تستخدم هذه النعمة في الإضرار والإساءة للآخرين، فمع ظهور الحاسوب والشابكة (الإنترنت) ظهرت جرائم ذات طابع مختلف ليس معهوداً من قبل، مما حدا بالقانونيين إلى النظر في هذا الشكل من الجرائم، فمنهم من ذهب إلى أن هذه الجرائم هي جرائم ذات نمط جديد، ولا بد لها من تشريعات جديدة تأخذ بالحسبان طبيعة هذه الجرائم المختلفة عن الجرائم التقليدية كالسرقة، والاحتيال، وخيانة الأمانة. ومنهم من رأى أنه من الممكن أن يطبق على الجرائم الإلكترونية القوانين المتعلقة بالجرائم بصفة عامة، ولكن في واقع الحال لم تكن القوانين ملائمة بحيث تنطبق على الجرائم الإلكترونية، نظراً لطبيعة محل الجريمة المتمثل

في البرمجيات والبيانات ومدى اعتبارها أموالاً، وكيف تكون الحيازة فيها في حال وقعت عليها جريمة السرقة مثلاً، فاختلف فقهاء القانون في شكل الحيازة، فكيف تكون الحيازة التي ترفع يد المجنى عليه، ويضع الجاني يده على مادة ليست ذات طبيعة متحيزة تنتقل من يد إلى يد، هذا مع الحاجة إلى إبراز ذلك في الفقه الإسلامي، من حيث اشتراط الحرز في المسروق، وكونه عرفياً، وأن للقضاء في الإسلام تقدير ذلك بحسب العرف والعادة، مما يضمن على الفقه مرونة وسعة في استيعاب المستجدات، لا سيما أن القانون الجنائي لا يقبل القياس في الجنايات، بينما نرى أن الجمهور في الفقه الإسلامي يجيزون القياس في الحدود والجنايات، كقياس اللائط على الزاني.

وما ورد على سرقة البيانات من إشكال المالية والحيازة في المسروق، ورد أيضاً على جريمة خيانة الأمانة والنصب والاحتيال، من حيث كون مجلّهما المال، وأن كلتا الجريمتين في مجال الحاسوب مجلّهما البيانات والبرمجيات، وأن الحيازة التي ترفع يد المجنى عليه ربما لا تتوفر فيهما إذا قام الجاني بنسخ المادة دون نقلها بشكل كامل إلى جهازه، إضافة إلى إمكانية الاسترجاع بالبرمجيات سواء في حالة الإتلاف أم السرقة.

أما التجسس فقد اختلف القانونيون في تقدير هذا الضابط: فمنهم من يرى أنه يتحقق إذا دخل أحدهم على نظام الغير وبقى فيه، بينما يشترط الآخرون النسخ أو القيام بسرقة مثلاً، حتى يتحقق التجسس واختراق خصوصية الغير في القانون، وفيما يتعلق بإفشاء الأسرار، كأسرار المرضى بوسائل إعلامية، فمحظور في القانون، كما أن التقاط المعلومة بالذهن أمر لا يعده القانون جريمة؛ لأن القانون ومنفذه غير قادرين على مراقبة هذه الجريمة وإحصائها، أما نطاق الشريعة الإسلامية، فإن التجسس حرام حتى لو كان بالتقاط الذهن أو مجرد النظر أو استراق السمع، مع معيار شرعي وهو كراهية

المجنى عليه لذلك، وهو أمر معلوم لدى المتجسس؛ لأنه لم يلجأ للتجسس إلا لأن الناس حرصوا على إخفاء ما يريدونه الجاني.

وختاماً، أرجو أن أكون قد وفقت فيما قصدت إليه من بيان معالم الفقه الإسلامي عبر نماذجه العملية مقارنة بمقابله من القوانين الوضعية، وقد اتضح لي مدى مرونة الفقه الإسلامي وقدرته على استيعاب المستجدات، وعلى سبيل المثال الجريمة الإلكترونية، كيف يمكن أن يتعامل معها الفقه الإسلامي، وكيف يتعامل معها القانون، فإن أصبت فمن الله، وإن أخطأت فمن نفسي.

### المبحث الأول : تعريف الجريمة

#### المطلب الأول : تعريف الجريمة لغة وشرعا

##### أولاً : تعريف الجريمة لغة

الجريمة في اللغة من الجُرْمُ، جاء في المصباح المنير: «جرم جرماً من باب ضرب أذنب واكتسب الإثم، وبالمصدر سُمِّي الرجل، ومنه بنو جرم، والاسم منه جرم بالضم، والجريمة مثله، وأجرم إجراماً كذلك وجرمت النخل قطعته، والجرم بالكسر الجسد واجمع أجرام»<sup>(1)</sup>.

##### ثانياً : تعريف الجريمة عند الفقهاء

الجرائم محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحد أو تعزير<sup>(2)</sup>، وتطلق الجناية في عرف الفقهاء على الجرائم الواقعة على البدن: «وجنى على قومه جناية أي أذنب ذنباً

(1) الفيومي، المصباح المنير، ص 98.

(2) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 274.

يؤاخذ به، وغلبت الجناية في السنة الفقهاء على الجرح والقطع، والجمع جنائيات وجنايات مثل: عطايا قليل فيه»<sup>(3)</sup>. ويمكن أن تعرّف الجناية بأنها: «فعل هو بحيث يوجب عقوبة فاعله بحد، أو قتل، أو قطع، أو نفي»<sup>(4)</sup>، وعرفت أيضا بأنها «اسم لفعل محرم شرعا سواء حل بمال أو نفس، ولكن في لسان الفقهاء يراد بإطلاق اسم الجناية الفعل في النفوس والأطراف، فإنهم خصوا الفعل في المال باسم وهو الغصب والعرف غيره في سائر الأسماء»<sup>(5)</sup>.

### مفهوم الجريمة في القرآن الكريم

ويظهر من دلالة الكلمة أجرم وما تدل عليه في كتاب الله جل وعلا، حيث وردت أكثر من خمسين مرة ﴿يَبْصُرُونَهُمْ يَودُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمئذٍ بِنَبِيِّهِ﴾ [المعارج: 11]، ﴿إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾ [طه: 74]، وكثيرا ما ذكرت مشتقات (أجرم) في القرآن الكريم في سياق عذاب المشركين في الدنيا والآخرة، وإعراضهم عن دعوة الحق والتوحيد.

### المطلب الثاني: تعريف الجريمة الإلكترونية عند القانونيين

تعرف الجريمة بصفة عامة في القانون بأنها: «فعل غير مشروع صادر عن إرادة جنائية يقرر له القانون عقوبة أو تديرا احترازيا»<sup>(6)</sup>، ولكن، اكتنف تحديد الجريمة الإلكترونية صعوبات عدة؛ نظرا إلى هذا النمط المستحدث من الجريمة الذي يطال

(3) الفيومي، المصباح المنير، مادة جنى، ص 112.

(4) الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، ص 489.

(5) السرخسي، المبسوط (84/27). البارقي، العناية شرح الهداية 24/3.

(6) عرب، يونس، جرائم الكمبيوتر والإنترنت، ص 211.

المعلومات، فقد اختلف الفقهاء في تحديد الجريمة المعلوماتية، حيث يتجه الجاني إلى العدوان على المعلومات بما تمثله من أسرار وبيانات وأموال، إلا أن فقهاء القانون مختلفون في تحديد المال المعلوماتي، وهو أمر يتطلب تحليلاً وتأهيلاً قانونياً خاصاً، لا سيما فيما يتعلق بتعريف المال<sup>(7)</sup>. هذا بالإضافة إلى أن الجريمة الإلكترونية كانت نتيجة للتدرج في الظاهرة الجرمية الناشئة في بيئة الحاسوب فابتداءً من اصطلاح إساءة استعمال الحاسوب مروراً باصطلاح احتيال الحاسوب، فاصطلاح الجريمة المعلوماتية، فاصطلاحات جرائم الكمبيوتر، والجريمة المرتبطة بالكمبيوتر ثم جرائم التقنية العالية وغيرها إلى جرائم «الهاكرز»، وأخيراً جرائم «السيبر كرايم»<sup>(8)</sup>.

وتعرف الجريمة الإلكترونية بأنها: المخالفات التي ترتكب ضد الأفراد أو المجموعات من الأفراد بدافع الجريمة وبقصد إيذاء سمعة الضحية أو أذى مادي أو عقلي للضحية مباشر أو غير مباشر، باستخدام شبكات الاتصال مثل الإنترنت<sup>(9)</sup>. ويلاحظ أن الجريمة الإلكترونية تقع بواسطة الآلات الرقمية، وتستهدف السرية والهوية، أو تحقيق

---

(7) يذهب الكثير من القانونيين إلى أن المال له وجود مادي حسي وهو أمر لا ينطبق على البرمجيات والبيانات المحوسبة إلا إذا اعتبرنا أن المادة هي كل ما يشغل فراغاً في العالم الخارجي فتصبح هذه البرمجيات والبيانات مادة كونها نبضات رقمية تشغل حيزاً في ذاكرة التخزين، ولكن الفقه القضائي والقانوني لم يتقبل حتى إدراجها في إطار المواد وبالشكل الذي يهجر فكرة وجوب إخراج المال من حيازة حائزه الشرعي وإزالة قدرته على التصرف فيه لتتمام فعل السرقة، انظر عبابنة، محمود أحمد، جرائم الحاسوب وأبعادها الدولية، ص 22.

(8) عرب، يونس، جرائم الكمبيوتر والإنترنت، ص 207.

(9) البداية، ذياب موسى، الجرائم الإلكترونية: المفهوم والأسباب، مؤتمر الجرائم المستحدثة في ظل المتغيرات والتحولات الإقليمية والدولية، كلية العلوم الاستراتيجية، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، 7-9/11/1435هـ - 2/4/2014م، ص 3.

مكاسب مالية، أو الإضرار بالغير. وتعدّد مجالات الجريمة الإلكترونية أدى إلى عدم وجود إجماع على تعريفها، وإن كانت في مجملها تدور حول التعريف المذكور<sup>(10)</sup>.

أولاً: تعددت اتجاهات القانونيين في تعريف الجريمة الإلكترونية، وذلك على النحو التالي:

### الاتجاه الأول

يستند إلى وسيلة ارتكاب الجريمة فيشترط وجوب ارتكابها بواسطة الحاسب الآلي، كما عرفها تايدمان Tideman بأنها « كل أشكال السلوك غير المشروع أو الضار بالمجتمع الذي يرتكب باستخدام الحاسب»<sup>(11)</sup>، أو هي « كل جريمة تتم في محيط الحاسبات الآلية»<sup>(12)</sup>، وبالتالي يعد هذا التعريف توسعا كبيرا في مفهوم الجريمة الإلكترونية، كونه يعدّ الجريمة التي تقع على سرقة الحاسوب وما يتعلق به جريمةً إلكترونية.

### الاتجاه الثاني

يستند أصحاب هذا الرأي إلى لزوم أن يكون نظام الحاسب الآلي هو محل الجريمة، فيجب أن يتم الاعتداء على الحاسب الآلي أو على نظامه، فقد عرفها روزنبلات Rosenblatt بقوله: «هي نشاط غير مشروع موجه لنسخ أو تغيير أو حذف أو الوصول إلى المعلومات المخزنة داخل الحاسب أو التي تحول عن طريقه»<sup>(13)</sup>.

(10) البدانية، ذياب موسى، الجرائم الإلكترونية: المفهوم والأسباب، ص3.

(11) عبابنة، محمود أحمد، جرائم الحاسوب وأبعادها الدولية، ص15.

(12) قورة، نائلة عادل محمد فريد، جرائم الحاسب الآلي: دراسة نظرية تطبيقية، ص30.

(13) عبابنة، محمود أحمد، جرائم الحاسوب وأبعادها الدولية، ص16.

### الاتجاه الثالث

يستند أنصار هذا الاتجاه إلى معيار شخصي يستوجب أن يكون فاعل هذه الجرائم ملها بتقنية المعلومات واستخدام الحاسوب لإمكانية اعتبارها من جرائم الحاسب الآلي<sup>(14)</sup>، وعليه يعرفها ديفيد ثومبسون David Thompson بأنها: «أي فعل مشروع تكون المعرفة بتقنية المعلومات أساسية لمرتكبه والتحقيق فيه وملاحقته قضائياً»<sup>(15)</sup>، وبناء على ذلك لا بد أن يكون مرتكب الجريمة الإلكترونية على درجة كبيرة من المعرفة التكنولوجية بالحاسبات لتلاحق هذه الجريمة قانونياً، كما أخذت به وزارة العدل الأمريكية في تقريرها الصادر سنة 1989.<sup>(16)</sup>

وهناك من الاتجاهات القانونية التي يُنظر فيها إلى الجانب المالي فقط، حيث تم فيها ربط الجريمة الإلكترونية بالاعتداء الذي يقصد منه الربح. وقد ذهب أحد الباحثين إلى جمع هذه الاتجاهات في تعريف واحد فعرف الجريمة الإلكترونية بقوله: «كل فعل أو امتناع من شأنه الاعتداء على الأموال المعنوية معطيات الحاسب يكون ناتجاً بطريقة مباشرة وغير مباشرة لتدخل التقنية المعلوماتية»<sup>(17)</sup>.

### ثانياً : خصائص الجريمة الإلكترونية

توصف الجريمة الإلكترونية بأنها من الجرائم العابرة للحدود، وهي خطيرة من حيث حجمها، فالخسائر الناجمة عنها تبلغ المليارات، فقد خسرت فرنسا وحدها سنة 1986 نحو

(14) قورة، نائلة عادل محمد فريد، جرائم الحاسب الآلي: دراسة نظرية تطبيقية، ص 29.

(15) عابنة، محمود أحمد، جرائم الحاسوب وأبعادها الدولية، ص 16.

(16) قورة، نائلة عادل محمد فريد، جرائم الحاسب الآلي: دراسة نظرية تطبيقية، ص 29.

(17) عابنة، محمود أحمد، جرائم الحاسوب وأبعادها الدولية، ص 19.

من 7.3 مليار فرنك فرنسي، وخسرت المملكة المتحدة نحوًا من نصف مليار جنيه إلى مليارين، وقد عانت شركة واحدة على الأقل من 40% من الشركات مرة من نصب رئيسي خلال العشر سنوات الأخيرة، أما في الولايات المتحدة فتتراوح قيمة خسارة الشركات بين 2 و15 مليون دولار سنويًا<sup>(18)</sup>.

إن الجريمة الإلكترونية تمثل عدوانًا سافرًا على البنيان الثقافي والعلمي والتقني والحضاري والاقتصادي، بل تؤثر على أمن الأمة نفسها إن لم تتخذ الإجراءات الرادعة.

وقد قدرت فاتورة الجرائم الإلكترونية في عام 2011 عالميًا وعربيًا بنحو 388 مليار دولار أمريكي، أما التكلفة النقدية المباشرة لهذه الجرائم المتمثلة في الأموال المسروقة ونفقات إزالة آثار الهجمات فتقدر بنحو 114 مليار دولار، ومعنى ذلك أن القيمة المالية للجرائم المعلومات أكبر من السوق السوداء لمخدرات الماريجوانا والكوكايين والهيريون مجتمعة، التي تقدر بنحو 288 مليار دولار<sup>(19)</sup>.

وهذه الإحصاءات تؤكد خطورة الجريمة الإلكترونية على مجتمع العمران، ناهيك عما تواترت به الأنباء عن الجرائم الواقعة في فضاء التواصل الاجتماعي من «الفيس بوك» و«تويتر»، وغيرها.

وتختص الجريمة الإلكترونية عن غيرها من الجرائم بأنها تتطلب لارتكابها وجود الحاسب الآلي ومعرفة تقنية باستخدامه. كما تتميز بصعوبة اكتشافها وإثباتها لأنها لا

---

(18) انظر: عرب، يونس، جرائم الكمبيوتر والإنترنت، ص 232-244. عابنة، محمود أحمد، جرائم الحاسوب وأبعادها الدولية، ص 32.

(19) صحيفة الاقتصادية، الأحد 26 جمادى الأولى 1437هـ. الموافق 06 مارس 2016 العدد 8182.



ترك أثرا ماديا، إذ يعتقد العديد من الخبراء أن 15% من عمليات النصب يعلن عنها، وأن العديد من الجرائم تتم دون الكشف عنها<sup>(20)</sup>.

## المبحث الثاني : تصنيف جرائم الحاسب الآلي وتكييفها بين الشريعة والقانون

### المطلب الأول : تصنيف الجرائم الإلكترونية

إن الجريمة الإلكترونية جريمة ذات جوانب متعددة، فقد تكون سرقة بيانات أو برمجيات، وقد تكون إتلاف تلك البرمجيات، وربما لا تكون هذه ولا تلك، كأن تكون تجسسا على الآخرين أو خيانة للأمانة، لذلك لا بد من تصنيف هذه الجرائم، وإن كانت جميعا تمثل عدوانا على البيانات أو على الخصوصية، هذا إضافة إلى أن القوانين نظرت إليها من جوانب مختلفة حسب واقع الجريمة، فتارة ينظر القانون إلى جانب حماية الملكية الفكرية، أو حماية المعلومة، أو حماية خصوصية الآخرين.

### أولا : أصناف جرائم الحاسب الآلي

يعتبر من الصعوبة بمكان تصنيف الجريمة الإلكترونية، لعدم توفر معايير متفق عليها، يقول الباحث عبابنة: «وهنا تجدر الإشارة إلى أن تحليل صور السلوك الإجرامي وبيان أصنافه ليس بالأمر البسيط، وذلك يرجع إلى التباين والاختلاف لدى الفقه في معرض تصنيفهم لهذه الجرائم، وسبب ذلك يرجع إلى عدم تبنيهم لمعايير ثابتة ولضوابط مشتركة»<sup>(21)</sup>، وبالرغم من عدم توفر معايير دقيقة لتصنيف السلوك الإجرامي، إلا أنه يمكن أن تصنف إلى اقتصادية وشخصية، وفيما يأتي توضيح ذلك:

(20) عبابنة، محمود أحمد، جرائم الحاسوب وأبعادها الدولية، ص38.

(21) عبابنة، محمود أحمد، جرائم الحاسوب وأبعادها الدولية، ص47.

## 1- الجرائم ذات الجانب الاقتصادي

وذلك كالاختيال المعلوماتي والتجسس في نطاق قطاع الأعمال بهدف توظيف هذه المعلومات والبيانات ضد المجني عليه، وقرصنة برامج الحاسب الآلي، وإتلاف المعلومات سواء كان للبيانات نفسها أم الوسائط التي تحمل هذه البيانات، وسرقة الخدمات أو الاستعمال غير المصرح به لنظام الحاسب الآلي.

## 2- الجرائم المتصلة بانتهاك حرمة الحياة الخاصة

وذلك باللجوء إلى أساليب غير مشروعة للحصول على بيانات صحيحة عن الأفراد بطريق غير مشروع، أو إفشاء بيانات شخصية للغير بطريقة غير مشروعة<sup>(22)</sup>، وهي التي تمس الأمور الجوهرية في حياة الأفراد، ولكن القانونيين ليسوا متفقين على معيار ما في تحديد ما هو خاص من غيره، لذلك تعددت التعريفات لهذه الخصوصية: بأنها هي الحق في الحياة الأسرية والشخصية والداخلية والروحية للشخص عندما يعيش وراء باب مغلق<sup>(23)</sup>، والغاية من حماية هذا الحق ضمان السلام والسكينة لهذا الجانب من الحياة غير المتصل بالأنشطة العامة بجعله بمنأى عن التقصي والإفشاء للغير.

---

(22) وهنا لا بد من توضيح أنه ليس جميع البيانات الشخصية على درجة واحدة من الخصوصية في القانون، فهي محمية بالنصوص الجنائية التقليدية الخاصة بحماية الأسرار، كما هو الحال في مجال البيانات الطبية والمحاماة والأعمال المصرفية، ويزاد عليها بالنسبة للدول المعلومات ذات الصبغة الأمنية أما البيانات الشخصية التي لا تتمتع بالحماية القانونية كاليانات التي تتبادل بين جهات حكومية لضبط الأداء وضمن حسن الإدارة وكشف الاحتيال الذي قد يمارسه البعض، فهذا لا يدخل ضمن نطاق المعلومات السرية. قورة، نائلة عادل محمد فريد، جرائم الحاسب الآلي: دراسة نظرية تطبيقية (238).

(23) عفيفي، كامل عفيفي، جرائم الكمبيوتر وحقوق المؤلف والمصنفات الفنية ودور الشرطة والقانون، ص 244.

## ثانيا: اتجاهات المواقف القانونية في معالجة الجريمة الإلكترونية<sup>(24)</sup>

تتلخص الاتجاهات بالنسبة للمصلحة المرعية في التشريع في ثلاثة اتجاهات:

- (1) الاتجاه الذي يهتم بالملكية الفكرية.
- (2) الاتجاه الذي يهتم بحماية المعلومات وسلامتها.
- (3) الاتجاه الذي يهتم بالمعلومة ذاتها خاصة التي تتصل بالأشخاص.
- (4) الاتجاه الذي يعمل على الجمع بين الاتجاهات السابقة في حال التعدي على الملكية تطبق قوانين الملكية، وإن كان التعدي على الخصوصية طبق الاتجاه الثالث، وهذا الاتجاه هو أفضلها، نظرا لأن الجريمة المعلوماتية ليست على اتجاه واحد، فهي متعددة بتعدد الاتجاهات السابقة.

والحال في التزوير ليس بعيدا عن الحال في السرقة من حيث اشتراط الركن المادي المتمثل في تغيير الحقيقة في محرر رسمي، واشتراط الكتابة في ذلك، وعلى ذلك لا يعد من المحررات أشرطة الفيديو أو التسجيل الصوتي، لانتفاء العلامات والرموز المرئية، وبناء عليه فإن تغيير الحقيقة في الأشرطة المغنطة لا يعد من قبيل التزوير لانتفاء شرط الكتابة بالإضافة إلى عدم صلاحية وثائق المعلوماتية للإثبات، بينما يرى البعض بوجوب إخضاع التزوير المعلوماتي إلى النصوص العامة في التزوير أو بعض المواد التي تشير إلى عقوبة التلاعب بالتحويل والشطب لمحتويات رسالة ما بواسطة شبكات الاتصالات، كما في المادة 76 من قانون الاتصالات الأردني رقم 13 لسنة 1995، والعديد من القوانين الغربية التي نصت على أن السند القابل للتزوير قد يكون أسطوانة

(24) قورة، نائلة عادل محمد فريد، جرائم الحاسب الآلي: دراسة نظرية تطبيقية، ص310.

أو شريطاً ممغنطاً أو صوتياً، كقانون المملكة المتحدة الخاص بالمحركات الصادر سنة 1981<sup>(25)</sup>.

ولكن مع تسارع الاستخدام الهائل للفضاء الإلكتروني، صدر مؤقتاً في الأردن قانون جرائم أنظمة المعلومات لسنة 2010، ثم صدر قانون الجرائم الإلكترونية رقم 27 لسنة 2015، حيث اقتص هذا القانون بمعالجة الجريمة الإلكترونية بشكل أكثر تفصيلاً، فعرف أنظمة المعلومات، والبيانات، والمعلومات، والموقع الإلكتروني، وبين العقوبات على اقتراف الجرائم في الفضاء الإلكتروني، فهذه الجريمة لا تقف عند حد لها، فهي متغيرة وتتطور بشكل سريع، مما يستدعي متابعتها من أجل حماية المجتمع من خطورتها.

### ثالثاً: الطبيعة القانونية للمعلومات

إن جميع التكييفات التي تكيف على أساسها الجريمة الإلكترونية تستند إلى طبيعة المعلومة التي هي محل الجريمة في الجريمة الإلكترونية، ففي حال اعتبارها مالا اعتبرت عدواناً على المال، أو تعتبر عدواناً على منفعة، كما أن أي تكيف للعدوان على المعلومات لا يمكن أن يتم بمعزل عن طبيعة المعلومة نفسها، ثم تكيف طبيعة العدوان عليها، ولفقهاء القانون اتجاهان في تحديد الطبيعة القانونية للمعلومات، وهما:

#### 1- المعلومات ذات طبيعة قانونية من نوع خاص

رأى هذا الاتجاه أن للمعلومة طبيعة خاصة ويرفض إدراجها ضمن القيم المالية، التي يمكن أن يقع الاعتداء عليها، نظراً لأن القيم المالية تكون قابلة لأن تُملك، وبما أن المعلومة ذات طبيعة معنوية فقط لا يمكن الاستئثار بها، ولا تندرج ضمن القيم المحمية

---

(25) عبابنة، محمود أحمد، جرائم الحاسوب وأبعادها الدولية، ص 109 فبا بعدها.

إلا في حال كونها محمية بموجب قانون حماية الملكية الفكرية، فهي ذات علاقة بفكرة المنفعة والخدمة، وقد سعى القانون الفرنسي مثلا إلى حماية المعلومات والبيانات بدعوى متعددة مثل المنافسة غير المشروعة، والتطبيق الموسع لنظرية التصرفات الطفيلية، والإثراء بلا سبب، والمسؤولية التقصيرية<sup>(26)</sup>.

## 2- المعلومات طائفة جديدة من القيم

يرى هذا الاتجاه أن المعلومة لها قيمة مالية، كغيرها من السلع، ويستند في ذلك إلى أمرين أساسيين: القيمة الاقتصادية للمعلومة، وعلاقة التبعية التي تربط المعلومة بمؤلفها، كما يربط القانون بين الشيء المملوك ومالكه، وعليه فإن المعلومة باعتبارها ملكية محددة تخول صاحبها ميزتين أساسيتين: ضمان سرية المعلومة، وطلب التعويض عن الأضرار التي تترتب على أي عمل غير مشروع يتعلق بها<sup>(27)</sup>.

## رابعا : مدى انطباق المال بالنظر الفقهي على المادة الإلكترونية

عرف بعض الفقهاء المال بأنه «ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة، والمالية إنما تثبت بتمول الناس كافة أو بتقوم البعض، والتقوم يثبت بها وبإباحة الانتفاع له شرعا، فما يكون مباح الانتفاع بدون تمول الناس لا يكون مالا كحبة حنطة وما يكون مالا بين الناس ولا يكون مباح الانتفاع، لا يكون متقوما كالخمر، وإذا عدم

(26) عرب، يونس، جرائم الكمبيوتر والإنترنت، ص407. قورة، نائلة عادل محمد فريد قورة، جرائم الحاسب الآلي دراسة نظرية تطبيقية، ص116.

(27) قورة، نائلة عادل محمد فريد قورة، جرائم الحاسب الآلي دراسة نظرية تطبيقية، ص120. عرب، يونس، جرائم الكمبيوتر والإنترنت، ص410.

الأمران لم يثبت واحد منهما»<sup>(28)</sup>، ما يعني أن هناك أمرين أساسيين لتحقيق وصف المالية في الشيء وهما: تمول الناس بالشيء، وإباحة الانتفاع بالشيء شرعا، وعليه فإن البيانات التي لا توصف بقيمة مالية، لا تكون محلا لجرائم المال، ولكنها قد تكون من البيانات الشخصية التي يحرص الإنسان على سترها، وتصبح مجرمة شرعا بتهمة التجسس أو استراق السمع المحرم شرعا، أما ما يحرم الانتفاع به، كالمواد الإباحية والأغذية المحرمة والدعاية لها، فإنها لا تعتبر أموالا متقومة، ولا ضمان على متلفها.

وبناء على ذلك، فإن البرمجيات النافعة المختلفة أصبح متعارفا عليها بأنها قيم لدى جميع الناس، وقد عدّ بعض القانونيين المعلومات من المنافع، وكذلك الفقهاء اعتبروا المنافع قيما حيث جاز أن يكون المهر منفعة، وقد جعل مقابل المنفعة مالا في عقد الإجارة، فعلى هذا يتضح أن البرمجيات هي أموال، سواء كانت منافع أم أعيان، وعليه فهي من حيث كونها مالية يمكن تصنيف العدوان عليها عدوانا على المال، حيث كانت لها قيمة مالية، ويبقى لتصنيفها جريمة سرقة في الشريعة الإسلامية توافر بقية الشروط: كبلوغ المال نصابا في السرقة، وأن يحوز السارق المال المسروق من حرزه المعتاد الذي يحفظ فيه.

## المطلب الثاني: نماذج من الجريمة الإلكترونية وتكييفها شرعا

### الجرائم الخاصة بنظم المعالجة الآلية للمعلومات

فالمعالجة الآلية للمعلومات، بدءًا من جمع المعلومات وحوسبتها وفق البرامج التي تعمل بها الحواسيب، وصولا إلى تحليلها وإخراجها، يمكن أن يستفيد منها موظف في شركة لحسابه الخاص دون إذن من الشركة، وهو ما يعرف بسرقة منفعة الحاسب الآلي،

(28) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق 277/5، ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار 504/4.

وهناك من يتحفظ على وصف هذه الجريمة بالسرقة، نظرا لأن السرقة تقع على شيء مادي، وأن هذا لا يتحقق إلا بالاختلاس، والمنفعة شيء معنوي، فسامها البعض بسرقة وقت الحاسب، وسرقة الخدمة وساعات العمل.

وقد تعددت التكييفات القانونية لهذه الجريمة، فهو من جهة يعتبرها سرقة للتيار الكهربائي واحتيالا، وإساءة أئتمان، وقد يكيف على أنه استعمال لأشياء الغير بدون وجه حق، ولكن هذه التكييفات لم تسلم من النقد، فقد وجهت لها الانتقادات التالية<sup>(29)</sup>:

(1) لا يمكن اعتبارها سرقة للتيار الكهربائي، لعدم استخدام موصل خارجي لسحب الطاقة.

(2) لا يعد احتيالا، لعدم استخدام أساليب احتيالية للوصول إلى الخدمة.

(3) أما اعتبارها إساءة أئتمان، فغير صحيح، لأن الموظف لا يستولي على الحاسوب بصورة مادية أو معنوية.

(4) لا يمكن اعتبارها استعمالا لأشياء الآخرين بدون وجه حق، نظرا للطبيعة المعنوية لمعطيات الحاسوب، ونظرا لعدم وجود ركن مادي الذي يخرج حيازة المال من يد إلى يد.

### الاعتداء على نظم المعلومات

إن أي اعتداء على وظائف نظم معالجة المعلومات من شأنه أن يمنع نظام الحاسوب من القيام بوظائفه يعد جريمة حيث عرف قانون الجرائم الإلكترونية الأردني رقم 27 لسنة

(29) عبابنة، محمود أحمد، جرائم الحاسوب وأبعادها الدولية، ص 89 فما بعدها.

2015 في المادة 2 منه نظم المعلومات بأنها: «مجموعة البرامج والأدوات المعدة لإنشاء البيانات أو المعلومات إلكترونياً أو إرسالها أو تسلمها أو معالجتها أو تخزينها، أو إدارتها أو عرضها بالوسائل الإلكترونية»، وقد نصت المادة 2 في الفقرة أ على من دخل إلى نظام المعلومات دون تصريح بالحسب مدة لا تقل عن أسبوع ولا تزيد على ثلاثة أشهر أو بعقوبة مالية من 100 إلى 200 دينار، أو بالعقوبتين معاً.

### الاعتداء على المعلومات والبيانات

وتتحقق هذه الصورة بسرقة هذه البيانات أو تزويرها، وقد اختلف القانونيون في تحديد المال المعلوماتي، وإن كان معنى المالية متحقق في المعلومة في الحاسب<sup>(30)</sup>، ولئن انتهى الإشكال المتعلق بالمالية فسيظهر إشكال الحيازة في المال المسروق، فالسارق في المال المادي المنقول ينشئ حيازة جديدة على المال المسروق، وهذه الحيازة تقطع حيازة صاحب المال في السرقة وهو أمر غير موجود في المال المعلوماتي حيث تبقى يد صاحب المال على المال ولا تحول السرقة دون حيازة المعلومة وصاحبها، وهو نتيجة توصيف بعض القوانين العربية للسرقة بأنها أخذ مال الغير المنقول دون رضاه، والأخذ والحيازة تنشئ حالة واقعية تقطع الحيازة، مما يعيق تطبيق حكم السرقة على المعلومات<sup>(31)</sup>.

(30) عرفت المواد 53-57 في القانون المدني الأردني المال بأنه: كل عين أو حق له قيمة مادية في التعامل ويمكن حيازته مادياً أو معنوياً وبالانتفاع به انتفاعاً مشروعاً.

(31) وقد ذهب إلى ذلك القانون الفرنسي، وقوانين الولايات المتحدة المتعلقة بجرائم الكمبيوتر، وعليه تطبيق بعض القوانين العربية، ولكن نصت بعض القوانين الأمريكية على تجريم الوصول غير المرخص للجريمة الإلكترونية لكنها لم تعده سرقة، وهناك العديد من الدول الأوروبية إلى اعتبارها سرقة كالقانون الهولندي، انظر: قورة، نائلة عادل محمد فريد قورة، جرائم الحاسب الآلي =



وقد نصت المادة 2 في الفقرة ب من قانون الجرائم الإلكترونية الأردني رقم 27 لسنة 2015 على أن من دخل إلى نظام المعلومات دون تصريح وحذف أو غير أو أفشى أو نسخ معلومات أو بيانات بالحسب مدة لا تقل عن ثلاثة أشهر، ولا تزيد على سنة، أو بعقوبة مالية لا تقل عن 200 إلى 1000 دينار، وقد تعددت التكييفات القانونية للجرائم الإلكترونية كل جريمة حسب ظروفها وملابساتها، فيمكن أن تعتبر سرقة، أو احتيالا، أو تجسسا حسب مجريات الجريمة ووقائعها.

### أولا : السرقة

ذهب بعض القانونيين إلى اعتبار الدخول إلى النظام ثم نسخ شيء من بياناته سرقة، وطبقوا على ذلك أحكام جريمة السرقة، بينما نظر الآخرون إلى أن شروط السرقة لا تتم إلا إذا وقعت على المعلومة إذا كانت مالا، وليست كل معلومة لها قيمة مالية، هذا بالإضافة إلى أن الحيازة بحيث ترفع يد المجني عليه عن البيانات لا تتحقق في هذه الجريمة.

### 1- وجهة نظر المؤيدين لاعتبار العدوان على البيانات سرقة

إن تطبيق النصوص الخاصة بالسرقة على المعلومات، لا يتعارض مع المبادئ الأساسية للقانون الجنائي، فليس من الضروري أن يكون محل الجناية ماديا، فلاستيلاء على الشيء، وحيازته يتعلق بطبيعة الشيء المستولى عليه، فتحدث جريمة السرقة أو الاختلاس في المعلومة بمجرد قراءتها وسماعها، وهو أمر لا يعاقب عليه القانون، ولكن نقلها من

---

دراسة نظرية تطبيقية، ص124-150. وانظر عبابنة، محمود أحمد، جرائم الحاسوب وأبعادها الدولية، ص99.

الوسيط الذي يحتوي عليها إلى وسيط آخر تحقق السرقة عندئذ، حيث لا يقف الأمر عند مجرد الالتقاط الذهني، وهو أمر لا يعاقب عليه القانون، ولكن نقلها من الوسيط الذي يحتوي عليها إلى وسيط آخر تحقق السرقة عندئذ، حيث لا يقف الأمر عند مجرد الالتقاط الذهني، وإنما يتعدى ذلك إلى عمل<sup>(32)</sup>.

إن تطبيق نصوص السرقة على الحصول غير المشروع على المعلومة، هو نتيجة منطقية للتطور القانوني في مجال السرقة، وإن اعتبار شرط الحيازة في السرقة أمر ممكن في الأشياء المادية، ولكن مع التطور التقني يصعب تطبيق ذلك على سرقة البيانات.

## 2- انتقادات على تطبيق جريمة السرقة على سرقة المعلومات

أ- ضرورة أن يكون الشيء المسروق مملوكا للغير، ومن الصعوبة بمكان الاستئثار بملكية المعلومة لأنها شائعة بين الناس، بالإضافة إلى وجود حقوق متعددة على الشيء الواحد، ومن الصعب كذلك اعتبارها مالا مملوكا على الشيوع، لأن الوصول إليها ونسخها لا ينتقص منها، كما هو الحال في اختلاس المال العام المملوك على الشيوع<sup>(33)</sup>، وقد اشترطت القوانين لاعتبار الجريمة سرقة، الأخذ دون رضا المالك، وخروج المسروق محل الجريمة من حيازة المجني عليه ودخولها في حيازة الجاني<sup>(34)</sup>.

ب- طبيعة المحل في جريمة السرقة لا بد أن يكون ذا طبيعة مادية، محسوسة يمكن لمسه مباشرة واستغلاله، ولكن هذا الأمر ليس مطردا، فبعض القوانين الأنجلو أمريكية، مثل الولايات المتحدة وكندا، والمملكة المتحدة، وأستراليا، لا تشير قوانينها

(32) قورة، نائلة عادل محمد فريد قورة، جرائم الحاسب الآلي دراسة نظرية تطبيقية، ص 152.

(33) المهيري، خالد محمد محمود كدفور، جرائم الكمبيوتر والإنترنت والتجارة الإلكترونية، ص 694.

(34) عرب، يونس، جرائم الكمبيوتر والإنترنت، ص 403.

صراحة إلى ضرورة أن يكون محل الجريمة في السرقة ذا طبيعة مادية، ومع ذلك فهي تشترط في السرقة أن يقصد الجاني تجريد المجني عليه من جميع سلطاته على الشيء محل النشاط الإجرامي<sup>(35)</sup> مما يعني في نهاية الأمر أنه في النهاية لا ينطبق على المعلومة والبيانات الإلكترونية، لأن الجاني لا يجرد المجني عليه من سلطته.

**ج-** كذلك فإن الحيابة المشترطة في تحقق جريمة السرقة غير متوفرة في جريمة سرقة البيانات كونها شيئاً غير ملموس، ولكن يمكن أن يطرح سؤال: ماذا لو أن الجاني قام بحو البيانات من قرص المجني عليه وأتلفها؟ فهل يكون بذلك قد اكتملت جريمته بحيابة المسروق؟ يمكن أن يقال: هناك نظر في اكتمال جريمة السرقة بحيابة المسروق نظراً لأن هناك العديد من البرامج لها القدرة على استرجاع البيانات المحذوفة، حتى لو بعد إعادة تهيئة الجهاز، مما يعني أن الحيابة بقيت بيد المجني عليه<sup>(36)</sup>.

### 3- الفرق بين طبيعة الكهرباء والبيانات

إن قياس البيانات على الكهرباء أمر فيه تسامح كبير، إذ إن الكهرباء يمكن أن يقع عليها الاختلاس لدى كثير من القانونيين، فهي تقبل التملك؛ لأنها قابلة للقياس من حيث الكم، وذلك بتحديد مصدرها، والمسافة التي تقطعها، كما أنها لا توجد في عدة أماكن في وقت واحد، وبناء على ذلك لا يمكن قياس المعلومات على الكهرباء، ولكن هناك وجهة نظر أخرى تقول إن الجاني يستهلك قدراً من الكهرباء خلال سرقة البيانات، ولكن يمكن أن يناقش ذلك بالقول: إن إرادة الفاعل لم تتجه إلى سرقة

(35) قورة، نائلة عادل محمد فريد قورة، جرائم الحاسب الآلي دراسة نظرية تطبيقية، ص158.

(36) المهيري، خالد محمد محمود كدفور، جرائم الكمبيوتر والإنترنت والتجارة الإلكترونية، ص694.

الكهرباء، بل للحصول على المعلومة مما يعني عدم توفر القصد الجنائي في سرقة الكهرباء<sup>(37)</sup>.

#### 4- مدى انطباق شروط السرقة على البيانات من الناحية الشرعية

تعرف السرقة شرعا بأنها: «أخذ ما ليس له مستخفيا، هذا هو حقيقته لغة، واستراق السمع كذلك، والسرقة الموجبة للقطع في الشرع هي أخذ النصاب من الحرز على استخفاء»<sup>(38)</sup>، كما تستخدم السرقة مجازا في استراق السمع، قال في المصباح المنير: «وسرق السمع مجاز واسترقه إذا سمعه مستخفيا»<sup>(39)</sup>، وعرفها في شرح الحدود: «أخذ مكلف حرا لا يعقل لصغره أو مالا محترما لغيره نصابا أخرجه من حرزه بقصد واحد خفية لا شبهة له فيه»<sup>(40)</sup>، وعليه لا بد أن تتحقق في السرقة الشروط التالية:

#### أ- أن يكون السارق مكلفا

فلا يقطع الصبي ولا المجنون، وقد اشترط بعض القانونيين في الجريمة الإلكترونية أن يكون الجاني فيها ماهرا في استخدام الحاسوب، وهو أمر طبيعي فيمن يقومون بالسرقة عن طريق الحاسب، بينما لا نرى عناية من قبل فقهاء المسلمين بأن يكون الجاني ماهرا في أمر ما حتى تنطبق عليه شروط الجنائية، بل تتجه أنظارهم إلى فعله، نظرا لأن الحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، فالحكم الشرعي موضوعه هو فعل المكلف من حيث هو مكلف بالحكم الشرعي، كأن يكون بالغا عاقلا مختارا، أما أنه

(37) قورة، نائلة عادل محمد فريد قورة، جرائم الحاسب الآلي دراسة نظرية تطبيقية، ص 162.

(38) النسفي، طلبة الطلبة، ص 76.

(39) الفيومي، المصباح المنير، ص 275.

(40) الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، ص 504.

يجيد أمرا ما ويحسنه، أو لا يحسنه، فهذا لا مدخل له كشرط من شروط تطبيق السرقة أم لا.

### ب- أن يكون المال متقوماً ويبلغ نصاباً

وبهذا الشرط لا بد أن يكون المال متقوماً ذا قيمة مالية، وأن يبلغ المال المسروق نصاباً، قال ابن قدامة في تحديد النصاب: «إذا سرق ربع دينار من العين، أو ثلاثة دراهم من الورق، أو قيمة ثلاثة دراهم، طعاماً كان أو غيره»<sup>(41)</sup>، وبناء على هذا الشرط لا يمكن تطبيق عقوبة السرقة على سرقة البيانات الإلكترونية أو البرمجيات، إلا إذا كانت ذات قيمة مالية، وبلغت قيمتها نصاباً<sup>(42)</sup>، ولا يشترط القانون النصاب في السرقة على النحو الموجود في الشريعة الإسلامية.

### ج- الإخراج من الحرز

وقد جرى الفقهاء على تحديد الحرز بحسب العرف، فحرز البقل والقصب ربطه ووضع في الحظيرة التي يحفظ فيها، والإبل حرزها نظر الراعي إليها، والثوب يحرز بحافظه إن كان متوسداً له وجالسا عليه، والدار تعتبر حرزاً للباب إن كان منصوباً في مكانه، لأنه هكذا يحفظ<sup>(43)</sup>، ويخلص المرء من خلال مناقشة الفقهاء للحرز إلى تقدير الحرز بما يحرز فيه الشيء ويحفظ حسب العادة، وما يشكل حفظاً وصوناً للمال المحرز.

(41) ابن قدامة، المغني، ص 93/9.

(42) أثبت المؤرخ علي باشا مبارك -بواسطة استقراء النقود الإسلامية المحفوظة في دور الآثار بالدول الأجنبية- أن دينار عبد الملك بن مروان يزن 4.25 جرام من الذهب، وبذلك يكون وزن الدرهم 2.975 جراماً من الفضة. وهذا هو الذي يعتبر معياراً في استخراج الحقوق الشرعية من زكاة، ودية، وتحديد صدقات، ونصاب سرقة، وغير ذلك، انظر الموسوعة الكويتية، ص 249/20.

(43) ابن قدامة، المغني، ص 99/9-101.

ومن خلال تصور المواقع على الإنترنت، والحسابات المصرفية المحوسبة وقد فرضت حولها أسيجة الحماية الكثيرة، والتي تحمي من دخول غير المسموح لهم بالدخول على النظام، يشكل حرزا أقوى بكثير مما يشكله نظر الراعي أو باب الدار، أو الحافظ الذي يتوسد الثوب؛ وعليه فإن القول بأن الحسابات المصرفية المحوسبة، والمواقع على الإنترنت، لا يعد أي منها حرزا، أمر يبتعد كثيرا عن الطريقة التي تعامل بها فقهاء المسلمين، مع اعتبار ما هو حرز مما ليس كذلك، إن كافة الأحرار التي نوقشت في أقوال الفقهاء لا ترقى اليوم في قوتها إلى ما ابتكرته البشرية من وسائل حماية للحاسوب، وهي على درجة عالية من الأمان.

وتعتمد المواقع على شغل حيز من الخوادم التي تؤجر حيزا منها لهذه المواقع، بحيث يكون لكل موقع مساحته المستأجرة على الخادم، وبشكل الموقع كيانا مستقلا باسم المستخدم، ورقم سري خاص بفتح تصميم الموقع والدخول إليه، والتعديل بالزيادة والحذف، ومن الممكن لمن يشغل حيزا على هذه الخوادم، أن يؤجر من السعة المستأجرة لديه، وقد يقوم المالك لهذه المساحة بانتهاك المساحة المؤجرة للآخرين، فيرد الإشكال بأن المالك دخل إلى مساحة يملكها، وسرق بيانات أو برمجيات هي في ملكه، ولكنها مملوكة للغير، وقد ناقش الفقهاء المسلمون مسألة شبيهة بهذه، وهي سرقة المؤجر مالا من مال المستأجر.

قال ابن قدامة: «وإذا أجز داره، ثم سرق منها مال المستأجر، فعليه القطع. وبهذا قال الشافعي، وأبو حنيفة. وقال أصحابه: لا قطع عليه؛ لأن المنفعة تحدث في ملك الآجر، ثم تنتقل إلى المستأجر. ولنا أنه هتك حرزا، وسرق منه نصابا لا شبهة له، فوجب القطع، كما لو سرق من ملك المستأجر. وما قالاه لا نسلمه. ولو استعار دارا فنقبها المعير، وسرق مال المستعير منها، قطع أيضا. وبهذا قال الشافعي، في أحد الوجهين.

وقال أبو حنيفة: لا قطع عليه؛ لأن المنفعة ملك له، فما هتك حرز غيره؛ ولأن له الرجوع متى شاء، وهذا يكون رجوعاً. ولنا ما تقدم في التي قبلها، ولا يصح ما ذكره، لأن هذا قد صار حرزاً لمال غيره، لا يجوز له الدخول إليه، وإنما يجوز له الرجوع في العارية، والمطالبة برده إليه<sup>(44)</sup>.

ولدى تطبيق نص الفقهاء السابق على المساحات المحجوزة على الإنترنت نجد أن الجهة المالكة للمساحة ليست بعيدة من المحاسبة في حالة استخدمت أي برمجيات للتسلل على المساحات التي أجزتها للآخرين فمجال إقامة الحد قائم، أما بالنسبة لمن يقتحمون مواقع الآخرين أو حواسيبهم دون إذن مسموح ثم يقومون بسرقة برامج أو بيانات ذات قيمة مالية فإن ذلك يعد سرقة مال محرز، وتكون سرقة في حال قام بسرقة النسخة وإزالتها من الموقع أو الحاسوب كلية، ولكن الإشكال الذي سيظهر هنا هو إشكالية بقاء المال في يد مالكة على الحاسوب أو الموقع، ولا يخرج عن ملكه في حال نسخه البرنامج أو البيانات.

ولكن الإشكال السابق لا يرد على السرقة من حسابات المصارف، لأن السارق يدخل إلى الحرز المتمثل في حساب المجني عليه، ثم يقوم بإخراج مبلغ من المال من ذلك الحرز، وتحويله إلى حساب له أو إلى الآخرين، وعليه تكون السرقة قد تمت بجميع شروطها الشرعية، ولا شبهة في إقامة الحد، كشبهة مالك المساحة على الخادم ومستأجر تلك المساحة، ولكن الإشكال الذي يمكن أن يظهر بناء على قول الأحناف إذا سرق المالك مالا من المنزل المؤجر، فإن له شبهة من حيث إن المنافع متجددة، وهي تدخل في ملك المؤجر أولاً، ثم في ملك المستأجر، وهو الأمر نفسه يحدث في تأجير المساحات على المواقع الإلكترونية، وإزالة هذا الاشتباه يمكن أن تلزم المصارف والمؤسسات

(44) ابن قدامة، المغني، ص 101/9.

المالية بأن تكون مالكة للمساحة، للخروج من هذه الشبهة، فكما هو معلوم أن الحدود تدرأ بالشبهات، وفي سياق الجريمة الإلكترونية نحن بحاجة إلى عقوبة تكون رادعة نظرا لخطورها وصعوبة اكتشاف أمرها كما مر آنفا.

#### د- أن يكون الأخذ خفية

وعليه يخرج الغصب والاحتيال، ويمكن أن يخرج عليه طريقة الوصول الخفية التي يصل بواسطتها السارق إلى المسروق، يتضح من ذلك أن الفقهاء لم تعينهم كيفية الوصول للمسروق، على النحو الذي عني بها القانونيون حيث شرط بعضهم أن يوصل للمسروق أن يكون بواسطة الحاسب، وهو شرط طبيعي في أمر جرائم الحاسوب، فالوسيلة عند الفقهاء لا قيمة لها، ولا مهارة الجاني شرط لإدانة السارق.

#### 5- مدى انطباق شروط السرقة على استخدام البطاقة الائتمانية لسحب أموال الغير

من المعلوم أن استعمال البطاقة الائتمانية للغير، لا يتم إلا في حالة الحصول على البطاقة بطريقة غير مشروعة، والحصول على الرقم السري الخاص بها، حتى تتم عملية السحب النقدي غير المشروعة، حيث تعتبر عملية السحب بحد ذاتها نصبا على ما استقر عليه القانونيون، بينما يمكن أن يُسأل الجاني عن جريمة نصب في حال تمت سرقة البطاقة، بينما في حالة استخدام البطاقة في الشراء فإنه يتحمل جريمة تزوير نتيجة توقيعه على فاتورة الشراء، نتيجة تقليده توقيع حامل البطاقة الشرعي المدون على ظهرها، وهناك من تبنى تطبيق أحكام السرقة، كالقضاءين الإنجليزي والأسترالي على من يستخدم البطاقة الائتمانية، استخداما غير مشروع بسحب نقود، أو بسحب زيادة على الرصيد بطريقة غير مشروعة<sup>(45)</sup>.

(45) قورة، نائلة عادل محمد فريد قورة، جرائم الحاسب الآلي دراسة نظرية تطبيقية، ص 540، 542، 572.



وبناء على أن عمليات التحويل غير المشروعة للنقد، تتم من حيازة إلى أخرى، فهي كما يرى أحد الباحثين سرقة بالمعنى الدقيق، فحمل السرقة هنا ليس المعلومة، ولكن النقد، وقد تمت بغير رضا صاحب المال، ودخل في حيازة الجاني، وبالتالي فإن السرقة قد تمت بأقصى صورها، وتطبق على الفاعل عقوبة السارق نظرا لوقوع السرقة بكافة أركانها<sup>(46)</sup>، وأقترح أن يطبق الحد على السارق نظرا لخطورة العملية على مستوى الاقتصاد، فهي من الفساد في الأرض، ونظرا لانطباق شروط السرقة عليها من حيث المال، والحرز، والخفاء، على أن يكون المسروق نصابا.

ومما يعيق تطبيق السرقة في القانون في حالة بطاقة الائتمان، هو حظر القياس فيما يتعلق بالتجريم في القانون الوضعي<sup>(47)</sup>، بينما يدخل القياس في الجنايات والحدود في الفقه الإسلامي، مثاله في الحدود: قياس اللائط على الزاني، بجامع أنهما إيلاج في فرج محرم، وقياس النباش على السارق في القطع، بجامع أخذ مال الغير من حرز مثله خفية، وإن كان الأحناف لا يأخذون بالقياس، لكن هناك العديد من الأمثلة على أخذهم بالقياس في الحدود<sup>(48)</sup>.

والقياس في الجنايات كأصل شرعي، يعطي مرونة كافية للقضاء في الإسلام، على قياس الجرائم المستحدثة على الجرائم المشابهة لها، ولا يحتاج القضاء في الإسلام أن ينتظر تلك الفترة الطويلة، التي قد تستغرقها إصدار قوانين جديدة، مما يعني أنه لا تجريم مع عدم جواز القياس كما هو الحال في القانون الوضعي حتى يصدر القانون.

(46) المهيري، خالد محمد محمود كدفور، جرائم الكمبيوتر والإنترنت والتجارة الإلكترونية (704 فما بعدها).

(47) عفيفي كامل عفيفي، جرائم الكمبيوتر وحقوق المؤلف والمصنفات الفنية ودور الشرطة والقانون، ص 401.

(48) العلوي، سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم، نشر البنود شرح مراقي السعود 2/262، الرازي، أبو بكر بن علي، الفصول في الأصول 4/107، الغزالي، محمد بن محمد، المستصفي، ص 331.

وبالتالي تثبت أصول الشريعة الإسلامية نموذجاً عملياً واقعياً على كفاءتها في معالجة المستجدات، وتتفوق فيه على القانون الوضعي، قال أحد الباحثين مبيناً قصور النصوص القانونية على استيعاب المستجدات: «وبذلك، نرى أن النصوص التقليدية، غير كافية لإضفاء الحماية القانونية، على البيانات المخترنة آلياً، من خطر الولوج غير المشروع أو المصرح به من الغير، الأمر الذي يدعونا إلى لفت نظر المشرع إلى هذا الأمر، وضرورة معالجته بموجب نصوص خاصة، كما فعل المشرع في العديد من الدول»<sup>(49)</sup>.

### ثانياً: خيانة الأمانة

تتفق كلمة القانونيين على أن خيانة الأمانة جريمة يستولي فيها شخص مؤتمناً على منقول يحوزه عن طريق خيانة الأمانة والثقة، ويتحول من صفته حائزاً لحساب مالكه إلى مدّع للملكية، مما يعني أن ما ورد على جريمة السرقة من حيث الحيازة يمكن أن يقال هنا، فحل الجريمة في خيانة الأمانة هو مال منقول للغير، سلم للجاني بناء على ثقة فيه، ويرى بعض القانونيين أنه وإن لم يمكن أن تطبق جريمة خيانة الأمانة على إفشاء البيانات عن طريق إعادة إنتاجها، وكمثال على الجريمة الإلكترونية، حكمت محكمة النقض الفرنسية بتجريم متهم سلم شخصاً أقرصاً ممغنطة كان مؤتمناً عليها من أجل نسخها ثم إعادة إنتاجها، مما دعا البعض إلى القول بأن الحكم قد انصب على المعلومات التي هي محل الجريمة، حيث استطاع المالك ممارسة حقوقه كاملة على تلك الأقرص؛ لأنها أعيدت إليه، وهذا ما جرت عليه العديد من الدول حيث أدخلت تعديلات على قوانينها تصرح فيها بوضوح أن المعلومة المبرمجة يمكن أن تكون محلاً لجريمة خيانة الأمانة، ولا يشترط لذلك مادية المعلومة<sup>(50)</sup>.

(49) عفيفي كامل عفيفي، جرائم الكمبيوتر وحقوق المؤلف والمصنفات الفنية ودور الشرطة والقانون، ص 321.

(50) قورة، نائلة عادل محمد فريد، جرائم الحاسب الآلي دراسة نظرية تطبيقية، ص 170 فما بعدها. عفيفي

كامل عفيفي، جرائم الكمبيوتر وحقوق المؤلف والمصنفات الفنية ودور الشرطة والقانون، ص 401.

أما من حيث الحكم الشرعي فإن أمر اعتبار هذه الجريمة سرقة، يرد عليه أن الجاني لم يأخذ الأقراص من حرزها وإنما أخذها بموافقة مالِكها، كما أن محتوى هذه الأقراص بقي تحت يد مالِكه، وعليه فإننا نكون هنا أمام اعتداء على حقين: حق الناشر، الذي أخرج القرص وأعدّه، وقام الجاني بنسخ محتوى ذي قيمة مالية، بدون إذن مالك المحتوى، واعتدى على حق الانتفاع لمالك الأقراص كأقراص، ومالك حق الانتفاع بمحتواها من بيانات وبرمجيات، وبالتالي هو عدوان على حق المالك للمادة الموجودة على القرص، وهو أيضا معتدٍ على حق الانتفاع، وهي تقع ضمن إطار العقوبات التعزيرية في الشريعة الإسلامية.

ومن الواضح أن البيانات والبرامج المحوسبة تشكل ملكية فكرية، لاسيما البرامج التي تشكل إبداعا فكريا مملوكا لمصممها تدرج ضمن إطار المصنفات المحمية وفقا لقوانين حماية المؤلف، وذلك بالرغم من الاختلاف في طبيعة ما يُعد اختراعا، خاصة أن أكثر البرامج تعد تحسينا لبرامج أخرى وإضافة عليها، وهي إن لم تحظ بالحماية كمخترع جديد، فإنها تحظى بالحماية الفكرية، إذ إن تنظيمها وتصنيفها في الحاسوب يُعد جهدا فكريا يستحق الحماية<sup>(51)</sup>.

إن ما يمكن أن يشرع من عقوبات تعزيرية لردع أولئك المتعدين على حقوق الغير، والمضيعين للأمانة لن يكون كافيا، إذا لم يكن هناك ضمانات تربوية وإرشادية كافية، فقد أمرت نصوص الشريعة بالحفاظ على الأمانة وصونها، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ

(51) عفيفي كامل عفيفي، جرائم الكمبيوتر وحقوق المؤلف والمصنفات الفنية ودور الشرطة والقانون، ص394. عبانة، محمود أحمد، جرائم الحاسوب وأبعادها الدولية، ص128. قورة، نائلة عادل محمد فريد، جرائم الحاسب الآلي دراسة نظرية تطبيقية، ص309.

أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿58﴾ [النساء: 58]، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ [المؤمنون: 8]، وبالتالي فإن ما يحفُّ به الإسلام مجتمعه المؤمن، من إرشادات بنصوص قدسية، لها مكاتبا في نفوس المؤمنين كقيلة بأن تحد من وقوع الجريمة، ولا يوجد ما يوازي ذلك في القانون الوضعي، نظرا لأنه منفصل عن الآخرة ولا يقبل أصلا أن يساس الناس في دنياهم بشرع إلهي.

### ثالثا: النصب والاحتياال

النصب هو الاستيلاء على منقول مملوك للغير بخداع المجني عليه وحمله على تسليمه<sup>(52)</sup>، ومع أن النصوص القانونية المختلفة غالبا ما تشترط أن يستولي الجاني على مال منقول<sup>(53)</sup>، ولكن مع ذلك هناك من ذهب إلى القول بصلاحيية المعلومات المبرجة، لأن تكون محلا لجريمة النصب، ولكن تبقى الإشكالية في كيفية التسليم، فهي تسلم بالمناولة باليد؟! وقد ذهب رأي آخر إلى أن وصف الاستيلاء على المعلومة المبرجة بأنه احتياال للحصول على منفعة، إذ إن المعلومة لا تقصد لذاتها، إنما للمنفعة المترتبة من الحصول عليها<sup>(54)</sup>، ويرى بعض الباحثين أنه لا تنطبق حالة النصب والاحتياال، في

(52) قورة، نائلة عادل محمد فريد، جرائم الحاسب الآلي دراسة نظرية تطبيقية، ص173.

(53) العاني، عادل عبد إبراهيم، جرائم الاعتداء على الأموال في قانون العقوبات الأردني، ص240.

(54) استندت القوانين التي طبقت على سرقة البيانات جريمة الاحتياال استنادا إلى أن المعلومة البرجعية كالبضائع لها قيمة مالية، وبالتالي تصلح للتملك، ومع ذلك أكدت اللجنة الخاصة بمراجعة قانون العقوبات الهولندي المكلفة بدراسة الجرائم الناشئة عن تكنولوجيا المعلومات على ضرورة التمسك بالتعريف التقليدي للمعلومات وعدم التوسع فيه، قورة، نائلة عادل محمد فريد قورة، جرائم الحاسب الآلي دراسة نظرية تطبيقية، ص176 فما بعدها.

حالة إجراء التحويلات المصرفية غير المشروعة على النقود الكائمية، نظرا لانتفاء رضا المجني عليه، ولأن الطرق الاحتيالية لحمل المجني عليه على التسليم للمجاني لا يتصور في جريمة الاحتيال هذه<sup>(55)</sup>.

وقد حرمت الشريعة الإسلامية الاحتيال إذا كان لإسقاط فرض شرعي، أو ارتكاب محذور، وعاقبت المحتال الذي يريد أن يفر من الزكاة بنقيض مقصوده، بأخذ الزكاة منه وإن لم تتوافر الشروط في الظاهر، نظرا لأن الفارّ من الزكاة، عمل على دفع الشروط وإسقاطها، فالاحتيال من أجل العدوان على الحقوق محرم شرعا، وقد عاقب الله تعالى عليه عقوبة شديدة، كما عاقب أصحاب السبب فجعلهم قردة خاسئين، جزاء احتيالهم وانحرافهم، حيث اتخذوا أساليب احتيالية ظاهرها البراءة والصدق، والموافقة للشرع، ولكن باطنها الاحتيال والمخالفة للشرع، فقال الله تعالى فيهم: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: 65]، وإن الشريعة بما تملك من وسائل تربوية وأخلاقية قادرة على أن تحد من هذه الجريمة، ويمكن أن يسن الحاكم المسلم من العقوبات التعزيرية، ما يكفي لردع من يعتدون على حقوق الآخرين.

#### رابعا : إتلاف المعلومات

والإتلاف في البرامج الإلكترونية، قد ينصب على محو المعلومات نفسها، وقد ينصب على إتلاف أو تعديل على الوسيط المادي، الذي يحتوي على تلك المعلومات والبيانات، فقد أدان القضاء الإنجليزي موظفا لدى إحدى الشركات، قام بمحو جميع البرامج على بطاقات ممغنطة، مما أدى إلى توقف شبكة المعلومات عن العمل، وأن الإتلاف قد وقع على

(55) عفيفي، كامل عفيفي، جرائم الكمبيوتر وحقوق المؤلف والمصنفات الفنية ودور الشرطة والقانون، ص 400.

البيانات والبطاقة الوسيط الحامل لها، ودافع المتهم عن نفسه بأن الإلتلاف وقع على البيانات، وليس على البطاقة، ورفضت محكمة الاستئناف هذا الادعاء، بحجة أن حذف البيانات جعل البطاقة غير صالحة للاستعمال، للغرض الذي صنعت له البطاقة. وقد انتقد على هذا الرأي أنه لا يشتمل على الحالات التي تتلف فيه المعلومة مع بقاء وسيطها صالحا كمحوها من ذاكرة الحاسب<sup>(56)</sup>.

وقد لا يصل الأمر إلى إلتلاف معلومات على الحاسوب، ولكن يمكن أن تقع الجريمة بإعاقة عمل الحاسوب ويبقى بعد ذلك تحقق القصد الجنائي المتمثل في اتجاه نية الجاني إلى إيذاء المجني عليه، أو تحقيق ربح وكل ذلك يأتي في إطار التوسع في تفسير القوانين، يقول أحد الباحثين: «نخلص مما سبق إلى أنه على الرغم من أهمية حماية المعلومات من الحصول عليها بطريق غير مشروع، فإن الحل لا يكمن في التوسع في تفسير النصوص التقليدية على اختلافها، وعليه يلزم توفير هذه الحماية عن طريق نصوص تشريعية خاصة، كما أكدته المحكمة العليا في كندا... عندما ذهب إلى أن حماية المعلومات هي مهمة التشريع وليس مهمة القضاء»<sup>(57)</sup>.

## حكم الإلتلاف شرعا

الإلتلاف هو: إفناء عين الشيء وإذهاب لها بالكلية<sup>(58)</sup>، وإن التعامل الشرعي مع جريمة إلتلاف البيانات يكون في سياق محاربة الفساد في الأرض، ذلك لأن الإلتلاف بذاته،

(56) قورة، نائلة عادل محمد فريد، جرائم الحاسب الآلي دراسة نظرية تطبيقية، ص 198.

(57) نفسه، ص 226.

(58) الفيروزبادي، القاموس المحيط، مادة تلف.

لا يستفيد منه المفسد، إلا في إرضاء نزوته الشخصية في إيذاء الآخرين، فهو من الساعين فسادا في الأرض، وقد توعد الله تعالى المفسدين في الأرض بالعقاب الأليم في الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: 33].

إن الإتلاف هو من الفساد في الأرض، وإن كان هذا من الفساد، إلا أن قيود حد الحرابة لا تنطبق عليه، حيث اشترط بعض الفقهاء أن يكون قطع الطريق في الصحراء، خارج المصر، وأن يؤخذ المال قهرا على وجه تصعب معه الإغاثة<sup>(59)</sup>، ومع هذه القيود فإن من الصعب تطبيق حد الحرابة وهو حد المفسدين في الأرض على من يقومون بتدمير المواقع النافعة، نظرا لأنهم يفعلونه خلسة، لا غلبة وقهرا، على النحو الذي يحصل في قطع الطريق.

كما أن وسائل الحفظ والاسترجاع بالبرمجيات المعاصرة كفيلة في أغلب الأحيان باسترجاع المادة المتلفة أو المسروقة، بالإضافة إلى أن المواقع تقوم بعمليات نسخ بشكل دوري فيما يعرف بـ (Back up)، بشكل قد يكون يوميا، مما يعني أن استرداد الموقع إلى لحظة ما قبل الإتلاف ممكنة، وبالتالي ينبغي أخذ ذلك بعين الاعتبار بأن الإتلاف هنا لا يعني بالضرورة عدم عودة الشيء محل الاعتداء للملكة.

(59) ابن قدامة، المغني 124/9.

## خامسا : التجسس المعلوماتي

وتندرج تحته أفعال اقتناء وسائل إلكترونية بطريقة غير مشروعة، أو الإفشاء، أو النقل، أو الاستعمال بدون وجه حق، أو مبرر قانوني، كسِرِّ اقتصادي أو تجاري بقصد إحداث ضرر اقتصادي بجائز السر، أو الحصول على ميزة اقتصادية غير مشروعة، سواء كانت للشخص ذاته أو لشخص آخر<sup>(60)</sup>.

### 1- تعريف الوصول غير المشروع

الولوج غير المرخص به هو الدخول غير المشروع لنظام معلوماتي، أو مجموعة نظم عن طريق انتهاك الإجراءات الأمنية<sup>(61)</sup>، وقد جرمت العديد من القوانين الوصول غير المشروع إلى نظام الحاسوب، ولكنها اختلفت في حدود هذه الجريمة، فقد ذهبت بعض القوانين إلى التجريم بمجرد التواصل مع الحاسب والبقاء فيه، بينما تقرن بعض القوانين هذا الوصول بشرط تحقيق نتائج محددة كالحصول على معلومات أو إتلافها<sup>(62)</sup>. وقد عرف قانون الجرائم الإلكترونية الأردني التصريح بأنه: الإذن الممنوح من صاحب العلاقة إلى شخص أو أكثر أو للجمهور للدخول أو استخدام نظام المعلومات أو الشبكة المعلوماتية، بقصد الاطلاع أو إلغاء أو حذف أو إضافة أو تغيير

---

(60) المهيري، خالد محمد محمود كدفور، جرائم الكمبيوتر والإنترنت والتجارة الإلكترونية، ص86، معهد القانون الدولي، دبي، ط2، 2005.

(61) المهيري، خالد محمد محمود كدفور، جرائم الكمبيوتر والإنترنت والتجارة الإلكترونية، ص85.

(62) ذهب القانون البريطاني سنة 1990، والقانون الفرنسي 1994 إلى التجريم بمجرد التوصل للحاسوب بينما ذهب القانون الأمريكي لسنة 1984 إلى اشتراط تحقيق نتائج من الوصول مع الحاسوب لتحقيق الجريمة. انظر: عرب، يونس، جرائم الكمبيوتر والإنترنت، ص390.



أو إعادة نشر بيانات أو معلومات أو حجب الوصول إليها أو إيقاف عمل الأجهزة أو تغيير موقع إلكتروني أو إلغائه أو تعديل محتوياته<sup>(63)</sup>.

إن تحديد الوصول غير المشروع وضابطه في القانون أمر غير منضبط، قال أحد الباحثين: «إن فكرة الخصوصية في حد ذاتها فكرة هلامية غير محددة المضمون، وتمس مسائل حساسة ودستورية وسياسية، ولا أساس قانوني لإمكانية الإضرار به، ومن الصعوبة بمكان وضع حدود فاصلة بين ما يعد من العموم، وما لا يعد من الخصوص ولا يوجد سوابق قضائية بهذا الخصوص»<sup>(64)</sup>، ومن خلال هذا القول يتضح أن ضابط الخصوصية في القانون ربما لا يكون واضحاً ومنضبطاً على النحو الذي سيأتي بيانه في الفقه الإسلامي، حيث يعتبر الفقه الإسلامي معياراً منضبطاً للتعدي على الخصوصية، وهو كراهة الإنسان أن يطلع إنسان آخر على أمر من أموره، التي يحرص على سترها.

## 2- واقع الخصوصية في القانون

### أ- في التشريعات الغربية

في فرنسا صدر القانون رقم 17 لسنة 1978 الذي يختص بالمعالجة الآلية للبيانات حيث أشار إلى أن المعالجة الإلكترونية للبيانات يجب أن تكون لخدمة المواطن، وإلى وجوب استشارة اللجنة القومية قبل معالجة البيانات، وورد في ذلك استثناءان فيما يتعلق بجمع البيانات الضرورية في إثبات الجرائم، بشرط أن يحفظ ذلك لدى الجهات القضائية، أو

(63) قانون الجرائم الإلكترونية الأردني رقم 27 لسنة 2015، المادة 2.

(64) عبابنة، محمود أحمد، جرائم الحاسوب وأبعادها الدولية، ص 78.

سلطة حكومية، ولا يجوز لجهة خاصة أن تحتفظ بها، والثاني فيما يتعلق بحرية الصحافة، بنشر البيانات الشخصية لمعالجة أمر في إطار حرية التعبير، والحال كذلك بالنسبة للولايات المتحدة، أما في المملكة المتحدة فإن الأمر مختلف، فبالرغم من حماية الخصوصية، كتجريم التشهير والقذف، لم تعتبر نشر صور الآخرين وبيعها بدون إذن أصحابها جريمة، إلا إذا تضمنت إساءة وتشهيراً بصاحب الصورة<sup>(65)</sup>.

### ب - موقف التشريعات العربية من حماية الحياة الخاصة جنائياً

تلخصت مواقف القوانين العربية من خصوصية الإنسان على تجريم نشر ما يسيء إليه في الصحافة، أو مراعاة خصوصيته من جوانب مادية، مثل تفتيش بيته وأشياءه في ظل الحاجة والمصلحة العامة، فقد أشار قانون العقوبات الأردني في المواد 355-356 إلى عقوبة من يفشي أسراراً، أو كان يعمل في مصلحة البريد ويطلع على رسائل الناس، أو يتنصت على المحادثات الهاتفية، وكذلك الحال في المواد 439 من قانون العقوبات الليبي، و309 من قانون العقوبات المصري رقم 37 لسنة 1972، ونص في القانون رقم 96، لسنة 1996 بشأن تنظيم الصحافة على عقوبة الصحفي الذي يتعرض للحياة الخاصة للمواطنين، وفرض عقوبة الحبس لمدة سنة، وغرامة لا تقل عن 5000 جنيه ولا تزيد عن 10.000 جنيه، أو بإحدهما، وكذلك الحال في قانون العقوبات الإماراتي في المادة 387، بالحبس سنة وغرامة مالية لا تقل عن 10.000 درهم في حالة نشر صور أو أخبار أو تعليقات تتصل بأسرار الحياة الخاصة ولو كانت صحيحة<sup>(66)</sup>.

(65) عبابنة، محمود أحمد، جرائم الحاسوب وأبعادها الدولية، ص 76 فما بعدها.

(66) انظر: عبابنة، محمود أحمد، جرائم الحاسوب وأبعادها الدولية، ص 80، ويقول المؤلف في الموضوع

=

وقد نصت الدساتير العربية على حرمة الحياة الخاصة، حيث نصت على حماية السرية في الحياة الشخصية، فكفلت سرية المكالمات الهاتفية، والمراسلات البريدية والبرقية، وأنه لا يجوز إخضاعها للمراقبة أو التوقيف<sup>(67)</sup>، أما في نطاق العقوبات فقد نص القانون المصري على سبيل المثال في المادة 309 من قانون العقوبات على حبس من اعتدى على حرمة الحياة الخاصة إذا قام بأحد الأعمال التالية:<sup>(68)</sup>

(1) استرق السمع أو سجل أو نقل عن طريق جهاز من الأجهزة أيا كان نوعه محادثات جرت في مكان خاص أو عن طريق الهاتف.

(2) التقط أو نقل بجهاز من الأجهزة أيا كان نوعه صورة شخص في مكان خاص.

ولكن اختلف القانونيون في تفسير استراق السمع، هل يشترط أن يكون بآلة أم يشمل على استراق السمع ولو كان بأذن مجردة، فمن قال إن الاستراق يقع ولو بالأذن المجردة ذهب إلى أن القانون لا يشترط أداة معينة لوقوع الجريمة ولا يكتفى أيضا بالتسجيل والنقل دون ذكر استراق السمع، ونوقش ذلك بأن القواعد العامة للقانون الجنائي الذي يحظر التوسع في التجريم، بالإضافة إلى أن نص المادة يقول: من الأجهزة أيا كان نوعه، فهو يشير إلى جهاز.

---

نفسه: «وبجمل هذه النصوص لم نجد نصا تشريعيا واحدا يتعلق بحماية الحياة الخاصة من مخاطر الحاسب الآلي وبنوك المعلومات».

(67) المادة 40 من دستور المملكة العربية السعودية لسنة 1992، والمادة 39 من دستور الكويت، والمادة 18 من دستور المملكة الأردنية الهاشمية، عفيفي كامل عفيفي، جرائم الكمبيوتر وحقوق المؤلف والمصنفات الفنية ودور الشرطة والقانون، ص 264.

(68) عفيفي، كامل عفيفي، جرائم الكمبيوتر وحقوق المؤلف والمصنفات الفنية ودور الشرطة والقانون، ص 367 فما بعدها.

كما أن هناك معيارين لتحديد الخصوصية، فهناك معيار طبيعة الحديث بغض النظر عن المكان، كما هو الحال في القضاء السويسري والأمريكي، ولكن من المشترك أن يتم استخدام أداة أو جهاز لاستراق السمع، ويميل أكثر القانونيين إلى اعتبار المكان، وبالتالي يعتبر الحديث في المنزل خاصا ولو كان في شأن عام<sup>(69)</sup>. ونصت المادة 310 على عقوبة الطيب، أو الجراحين، أو الصيادلة، أو القوابل، أو غيرهم ممن أودع إليه سر بمقتضى وظيفته، فأفشاه بطريق غير مشروع، فيعاقب بالحبس مدة لا تزيد عن ستة شهور، وغرامة لا تزيد عن خمسمائة جنيه<sup>(70)</sup>.

### 3- حكم التجسس في الشريعة الإسلامية

لقد حافظ الإسلام على خصوصية المرء في حضوره وغيابه، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُّبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ [المحجرات: 12]. والتجسس من الفعل جَسَّ، وجسَّه بيده جسا من باب قتل، واجتسَّه ليتعرفه، وجس الأخبار وتجسسها تتبعها، ومنه الجاسوس، لأنه يتتبع الأخبار ويفحص عن بواطن الأمور ثم استعير لنظر العين<sup>(71)</sup>.

وقد أوضحت سابقا أن القانونيين على رأيين فيما يختص بالجريمة الإلكترونية، رأي يرى أن الوصول غير المسموح به يكون بالدخول والبقاء في النظام، ويشترط الرأي

(69) عفيفي، كامل عفيفي، جرائم الكمبيوتر وحقوق المؤلف والمصنفات الفنية ودور الشرطة والقانون، ص 277.

(70) عفيفي، كامل عفيفي، جرائم الكمبيوتر وحقوق المؤلف والمصنفات الفنية ودور الشرطة والقانون، ص 68.

(71) الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ص 101.

الآخر لتحقق الجريمة أن يتم سرقة بيانات أو برمجيات، ولدى ملاحظة أحكام الشريعة نجد أنها تحرم مجرد التتبع وتجريمه، بالإضافة إلى تحريم استراق النظر وتحريم استراق السمع، مما يعني أن الاستراق يتحقق ولو بالنظر إلى شاشة حاسوب الغير، ولو التقطه في ذهنه، فهذا يعتبر حراماً شرعاً، يستحق صاحبه العقاب، لأنه ارتكب منياً شرعياً وهو استراق السمع، بل إن الحق تبارك وتعالى عاقب على ذلك بإرسال الشهب الحارقة على الجن الذي كانوا يسترقون السمع من السماء: ﴿وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعُ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا﴾ [الجن: 9]، وقد مثل الفقهاء أمثلة عدة على التجسس منها:

### أ- النظر في كتاب الغير

«قال المروزي: قلت لأبي عبد الله: رجل سقطت منه ورقة فيها أحاديث فوائد فأخذتها، ترى أن أنسخها وأسمعها؟ قال: لا، إلا بإذن صاحبها»<sup>(72)</sup>. وفي المدونة: «قلت: رأيت المصحف أيجوز أن يرتهن في قول مالك؟ قال: نعم ولا يقرأ فيه، قلت: فإن لم يكن في أصل الرهن شرط أن يقرأ فيه، فتوسع له رب المصحف أن يقرأ فيه بعد ذلك، قال مالك: لا يعجبني ذلك»<sup>(73)</sup>.

وفي الآداب الشرعية: «قال أحمد في رواية منها في رجل رهن مصحفا هل يقرأ فيه؟ قال: أكره أن ينتفع من الرهن بشيء، وقال في رواية عبد الله في الرجل يكون عنده مصحف رهن: لا يقرأ إلا بإذنه، وقال في رواية إسحاق بن إبراهيم في الرجل رهن

---

(72) ابن مفلح، الآداب الشرعية والمنح المرعية 168/2. البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع 64/4.

(73) مالك، المدونة 150/4.

عنده المصحف يستأذنه في القراءة فيه، فإن أذن له قرأ فيه»<sup>(74)</sup>، وهو وإن كان مرهونا بين يدي المرتين، فلا يجوز النظر فيه إلا بإذن مالكه.

### ب - النظر في المنزل

يحرم على المسلم أن ينظر في بيت أخيه المسلم، لقول النبي ﷺ: «لو اطلع في بيتك أحد ولم تأذن له، حذفته بحصاة ففقت عينه ما كان عليك من جناح»<sup>(75)</sup>، وظاهر الخبر لا تفصيل فيما إذا كان في البيت نساء أم لا، قال في المغني: «ظاهر الخبر أن لصاحب الدار رميه، سواء كان فيها نساء أو لم يكن؛ لأنه لم يذكر أنه كان في الدار التي اطلع فيها على النبي ﷺ نساء»<sup>(76)</sup>.

### ج - استراق السمع

وقد ورد النهي عن استراق السمع، واختلاس النظر في المنازل، فقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: من استمع إلى حديث قوم وهم له كارهون، أو يفرون منه صب في أذنيه الآنك يوم القيامة<sup>(77)</sup>، ومن الواضح أن الرسول ﷺ قد جعل الكراهية من قبل الشخص المتجسس عليه معيارا للإثم والوقوع في المحذور الشرعي.

(74) ابن مفلح، الآداب الشرعية والمنح المرعية 168/2.

(75) صحيح البخاري، كتاب الديات، باب من أخذ حقه أو اقتص دون السلطان. ح رقم: 6493

(76) ابن قدامة، المغني 155/9.

(77) حديث رقم: 5686، صحيح ابن حبان، كتاب الحظر والإباحة، باب الاستماع المكروه وسوء الظن والغضب والفحش. وأيضا حديث رقم: 1192، الأدب المفرد، باب: من استمع إلى حديث قوم وهم له كارهون.

#### 4- معيار التجسس شرعا

وقد يقول قائل إن معيار الكراهية غير منضبط فما يكرهه فلان قد لا يكرهه فلان، يجب عن ذلك بأن واقع الحال يحدد ذلك، فهذا المتجسس والمتتبع للعورات، لا يتجسس بعيدا عن أعين المتجسس عليهم، إلا وهو يعلم أنهم كارهون لذلك، واللجوء إلى التجسس بحد ذاته هو نتيجة كراهية المتجسس عليهم لما يقوم به ذلك المتجسس، وبالتالي فإنه طالما لجأ إنسان إلى التجسس، سواء بالنظر أم بالسمع، إنما يعلم أنه يقوم بما هو مكروه للناس، فإنه يستحق الوعيد الوارد في الشرع لمن يتجسس على الناس.

#### 5- التقاط المعلومات بالذهن في القانون

اتضح مما سبق أن التقاط المعلومات بالذهن أو مجرد استراق النظر أو السمع جريمة حرما الإسلام وجعل كراهية المتجسس عليهم معيارا لذلك، بينما لا يجرم القانون من يقومون بذلك لما يلي<sup>(78)</sup>:

أ- إن الالتقاط الذهني لا يتوافر فيه النشاط المادي الخارجي، أو ذو المظاهر الخارجية الملموسة الذي أسس عليه التجريم على نحو عام وتجريم السرقة بشكل خاص.

ب- إن قبول جرائم تمثل ماديتها في محض النشاط الذهني من شأنه فتح المجال أمام التسلل إلى دخائل الفرد والعقاب على ما يدور في الأذهان وهو أمر ليس مقبولا.

إن المبررين السابقين لعدم التجريم بمجرد الالتقاط الذهني الذي قد يكون بالنظر أو السمع نظرا لعدم وجود ركن مادي محسوس، وعدم القدرة على الاطلاع على الغيوب، فالقانون

(78) عرب، يونس، جرائم الكمبيوتر والإنترنت، ص405 فما بعدها.

لا يجرم هنا ليس لأن الفعل بحد ذاته لا يشكل خرقاً للخصوصية، فهو عنده يشكل عدواناً على الخصوصية، ولكنه لا يستطيع أن يجرمه بالقانون نظراً لعجزه عن إدراك الركن المادي المتمثل بالنظر الذي هو خاتمة الأعين، وعجزه عن الاطلاع على قلوب الناس.

وفي حالة العجز هذه تظهر جماليات الشريعة الإسلامية، التي تجرم على أساس أن الذي حرم، ومنع هو الذي لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء، ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام، 59]، وعليه؛ فإن الإنسان قد يرتكب جرماً لا يستطيع أن يحصيه عليه لا حراس الشريعة ولا حراس القانون، ولكن المطلع عليه علام الغيوب فيكون ذلك رادعاً، وزاجراً له عن اقتراف جريمته وهو أمر لا يوجد في القانون الوضعي.

كما أن الخصوصية في الشريعة الإسلامية ليست مفتوحة على النحو الموجود في القانون الإنساني الوضعي، بل هي مضبوطة بضوابط الشرع، فميدان الحراسة الاجتماعية لمبادئ الإسلام واجب على المسلم كلُّ بما يستطيع، وذلك متمثل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104]، بل إن الشريعة تبيح الوصول إلى نطاق معين من خصوصيات الناس في سبيل الحفاظ على المصلحة العامة، وقد تشترك في ذلك مع القانون الوضعي، خشية أن يقوم البعض باستغلال حماية الخصوصية في الإسلام استغلالاً سيئاً، ليسيء إلى الناس.

فعلى سبيل المثال ترجم البخاري لباب من أبواب الصحيح بقوله: باب من نظر في كتاب من يحذر على المسلمين ليستبين أمره وذكر كتاب حاطب بن أبي بلتعة



وقصته<sup>(79)</sup>، وفيه هتك ستر المفسد إذا كان فيه مصلحة أو كان في الستر مفسدة، وإنما يندب الستر إذا لم يكن فيه مفسدة ولا تفوت به مصلحة<sup>(80)</sup>. وعليه فإن المواقع الإباحية، أو المواقع التي تنشر الفساد في الناس، لن تكون بمنجاة من حراس الفضيلة والحق، ولكن لا بد أن يعلم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا بد أن يكون منضبطاً بضوابطه العامة المعروفة.

### نتائج وتوصيات

- (1) للشريعة الإسلامية مرونة واسعة في التعامل مع المستجدات، من حيث دخول القياس في الجنايات في الحدود.
- (2) تعريف الفقهاء المسلمين للمال، يتسع لاستيعاب البيانات ذات القيمة المالية، ما دامت متمولة تباع ويشترى بها، ولا مانع شرعي من انطباق وصف المالية على البيانات والمعلومات الإلكترونية.

---

(79) عن علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: بعثني رسول الله ﷺ والزيير بن العوام وأبا مرثد الغنوي وكلنا فارس، فقال: انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ، فإن بها امرأة من المشركين معها صحيفة من حاطب بن أبي بلتعة إلى المشركين، قال: فأدركناها تسير على جمل لها حيث قال لنا رسول الله ﷺ. قال: قلنا أين الكتاب الذي معك؟ قالت ما معي كتاب، فأئخنا بها فابتغينا في رحلها فما وجدنا شيئاً، قال صاحبناي: ما نرى كتاباً. قال: قلت لقد علمت ما كذب رسول الله ﷺ، والذي يحلف به لتخرجن الكتاب أو لأجردنك، قال: فلها رأيت الجدمني، أهوت بيدها إلى حمزتها، وهي محتجزة بكساء، فأخرجت الكتاب، قال: فانطلقنا به إلى رسول الله ﷺ... حديث رقم: 5904، صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب من نظر في كتاب من يحذر على المسلمين.

(80) ابن مفلح، الآداب الشرعية والمنح المرعية 168/2.

3) إن الحرز الضروري لتطبيق حد السرقة في الشريعة الإسلامية ينطبق على الحسابات المصرفية، وبناء عليه فإن تحويل مال من حساب لآخر بطريقة غير مشروعة يعد سرقة وقعت بكامل شروطها ويطبق على الجاني الحد.

4) المعيار الشرعي لانتهاك خصوصية الآخرين هو كراهة المجني عليه أن يطلع الآخرون على أمره الخاص، وأن التجسس بحد ذاته دليل على تلك الكراهة، إذ يلجأ الجاني للتجسس إن لم يمكنه الاطلاع على المعلومة بشكل مقبول من المجني عليه.

5) المعيار الشرعي للخصوصية مبني على أن الله تعالى مطلع على القلوب لا تخفي عليه خافية، وهو مبني على كون الشريعة الإسلامية ربانية.

6) إن الضوابط القانونية لانتهاك الخصوصية قاصرة على حماية الإنسان في مجالات محددة، في حال عدم اعتقاد الرقابة الإلهية والجزاء الأخروي على النحو المعروف في الشريعة الإسلامية.

7) الضابط الشرعي في نطاق الخصوصية أشمل وأعم من تحديدات الخصوصية في القانون.

8) يوصي الباحث بنشر المعرفة الشرعية في مجال الخصوصية لاسيما في الفضاء الإلكتروني.

9) مراعاة الأحكام الشرعية في مجال القوانين عامة، والقوانين ذات العلاقة بالفضاء الإلكتروني خاصة.

## قائمة المصادر والمراجع

- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المختار على الدر المختار في شرح تنوير الأبصار دار الكتب العلمية.
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد المعروف، المغني، دار إحياء التراث العربي.
- ابن مفلح، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مفلح المقدسي، الآداب الشرعية والمنح المرعية، مؤسسة قرطبة.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي.
- البايرتي، محمد بن محمود، العناية على الهداية، دار الفكر.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله، صحيح البخاري، 1987، دار ابن كثير، بيروت،، الإمامة، ط3، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.
- البداينة، ذياب موسى، الجرائم الإلكترونية المفهوم والأسباب، مؤتمر الجرائم المستحدثة في ظل المتغيرات والتحويلات الإقليمية والدولية، كلية العلوم الاستراتيجية، عمان المملكة الأردنية الهاشمية، 7-9/11/1435هـ / 2-4-9/2014م.

- البستي، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم، صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993، ط2، شعيب الأناؤوط.
- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية.
- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، الفصول في الأصول، الطبعة الثانية لوزارة الأوقاف الكويتية.
- جماعة من العلماء، الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية.
- الرصاع، محمد بن قاسم، شرح حدود ابن عرفة، المكتبة العلمية.
- السَّرْحَسِيّ، شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، دار المعرفة.
- صحيفة الاقتصادية، الأحد 26 جمادى الأول 1437هـ. الموافق 06 مارس 2016 العدد 8182.
- العاني، عادل عبد إبراهيم، جرائم الاعتداء على الأموال في قانون العقوبات الأردني، عمان، دار الثقافة والتوزيع، ط1، 1995م.
- عبابنة، محمود أحمد، جرائم الحاسوب وأبعادها الدولية، دار الثقافة، عمان، 2005.
- عرب، يونس، جرائم الكمبيوتر والإنترنت، اتحاد المصارف العربية، ط1، 2002.
- عفيفي، كامل عفيفي، جرائم الكمبيوتر وحقوق المؤلف والمصنفات الفنية ودور الشرطة والقانون، 2000.
- العلوي، سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم، نشر البنود شرح مراقي السعود، تحقيق محمد الأمين بن محمد بيب، ط1، 1426هـ / 2005م.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الشافعي، المستصفي في علم الأصول، دار الكتب العلمية.
- الفيروزبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998، ط3.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية.
- قانون الجرائم الإلكترونية الأردني رقم 27 لسنة 2015.
- قورة، نائلة عادل محمد فريد، جرائم الحاسب الآلي دراسة نظرية تطبيقية، منشورات الحلبي، بيروت، ط1، 2005.
- مالك بن أنس الأصبحي، المدونة، دار الكتب العلمية.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية.
- النسفي، عمر بن أحمد بن إسماعيل بن لقمان، طلبة الطلبة، دار الطباعة العامرة.



## هل الإسلام بحاجة إلى فلسفة؟

عبد العلي العمراني جهال

أستاذ زائر بمؤسسة دار الحديث الحسنية

### تقديم

شاء الله تعالى وبمحمده أن يُنشر هذا المقال من جديد بعناية مؤسسة دار الحديث الحسنية بعد ما صدر أولاً قبل أربعين سنة مضت في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سنة 1978 (عدد مزدوج 3-4) تحت عنوان «الإسلام والفلسفة». وقد رأيت أن أدخل عليه بالمناسبة بعض الإصلاحات، وأن أورد في هذا التقديم بعض المعلومات عن ظروف نشأة هذا المقال وقصدي به آنذاك.

كان سبب كتابة المقال طلباً من صديقي العزيز الأستاذ محمد القبلي عميد كلية الآداب آنذاك، للمشاركة بشيء ما في الأعداد الأولى للمجلة الناشئة. فبينما كنت أفكر في موضوع يليق بمجاور المجلة، برزت في ذاكرتي المدرسية وأنا بقسم البكالوريا شعبة الفلسفة، بثانوية فيكتور هوغو للبعثة الثقافية الفرنسية بمراكش (1964)، قراءة مقال أثار تفكيري وحرك مني تأملات وتساؤلات مثمرة، بسبب أهمية موضوعه والمكانة المرموقة في العلوم الشرعية لكتابه. المقال هو محاضرة للأستاذ علال الفاسي ألقاها أمام جمعية شباب النهضة الإسلامية بعنوان: «هل الإسلام بحاجة إلى فلسفة؟» نشرتها مجلة «الإيمان» في عدديها الأول والثاني سنة 1963.

قررت في الحين لحُدس قوي غمّرتني أن أكتب في موضوع المحاضرة لِيُثار حوار حول وضعية الفلسفة في الإسلام مع أحد علماء الشريعة الإسلامية بالمغرب الذين يُعتبر قولهم.

وكان السعي مني - وإن كان الأستاذ رحمه الله قد توفي بسنوات قليلة (1974) - هو خَلْقُ الحوار بين الأجيال والتَّشَبُّعُ بموقف أُسَمِّدُهُ من صميم آثار السلف في الموضوع، وتكون للفلسفة والعلوم النظرية عموماً مشروعية من داخل المحيط الفكري للتعليم والثقافة الوطنية ماضيها وحاضرها.

لهذا القصد كان العنوان الكامل للمقال الذي سلمته للطبع حينئذ هو «هل الإسلام بحاجة إلى فلسفة؟ وهو تحليل مع ردّ على رأي الأستاذ علال الفاسي في هذه المسألة».

فلما صدر المقال بالعنوان المُلخَص : الإسلام والفلسفة، وُعدِلَ عن العنوان الذي أعطيته (إما لطوله أو لسبب آخر) بقي قصدي بالمقال ناقصاً نظراً لتغيير العنوان بحذف السؤال وبتراسم الأستاذ منه.

لكن لطيفة أخرى حضرت لما أخبرني أخي وصديقي الحميم الأستاذ أحمد التوفيق بعد مدة وجيزة لصدور المقال، أن ممن قرأه وتنبه له الفاضل العلامة سيدي إبراهيم الكّاني رحمه الله، وأنه ربما استحسّنه فسأله عن مؤلفه. فرحت بالخبير وعاد لي التفاوض عن إصابة حوار الأجيال.

إني بهذه النشرة الثانية للمقال مع بعض التعديلات لأقصد ما رجوته أولاً من طرح موضوع تاريخي يُعنى به مجدداً أجيال الطلبة والباحثين بالمغرب، خصوصاً الذين لهم قدم راسخ في مبادئ الشريعة وأصول الدين.

ختاماً، إني أشكر السيد مدير دار الحديث الحسنية الأستاذ الدكتور أحمد الخليلي على استضافة هذا المقال بهذا العدد من المجلة.



## النص

### هل الإسلام بحاجة إلى فلسفة؟

هذا هو السؤال الذي أجاب عنه الأستاذ علال الفاسي رحمه الله في محاضرة له نشرتها مجلة «الإيمان» في عدديها الأول والثاني سنة 1963. قصدنا بهذا المقال هو تحليل ما تضمنه موقف أحد علماء الإسلام المعاصرين من المنهج الفلسفي في الفكر.

إن لفظة الفلسفة لها الصدى الغني في الإسلام، بأبعاد تاريخية جسيمة لا نستشعر الآن إلا بشذرات منها، هي أشبه بالخواطر المتخيلة من المدلول العلي الذي انطوت عليه قرونا وحجبت عنه منذ قرون.

و من المعروف أن الفلسفة اليوم هي غريبة أوربية، نكاد نتحدث عنها في الإسلام باشتراك الاسم فقط.

وحيث إن الأستاذ المرحوم يرى أن الفلسفة القائمة الآن هي الفلسفة الغربية الحديثة<sup>(1)</sup>، سوف يتضمن السؤال المطروح صيغتين: صيغة قديمة، لأنه قامت فلسفة بالإسلام عني بها من عني، وقضى ببطلانها من قضى بذلك، وصيغة حديثة تتصل بموقف الدفاع عن الحضارة الإسلامية على العموم والقيم الشرعية خاصة ضد خطر الفلسفة الغربية الحالية.

(1) مجلة الإيمان، عدد 2، ص 28.

إن وضع السؤال بهذا المعنى والآفاق العلمية والتاريخية العامة هي هذه، ساقنا لإبراز جوانب ثلاثة في مقالة الأستاذ، عليها ينبني حكمه «بأن الإسلام ليس بحاجة إلى فلسفة، ينتحلها من غيره»<sup>(2)</sup>.

إن هذه الجوانب الثلاثة متفاوتة الأهمية، وتقديمها بتتبع فقرات نص المقالة، قد يفيدنا في إدراك رأي الأستاذ علال الفاسي على حقيقته، كانت صائبة أو غير صائبة، ويمكّننا من الرد عليه حسب مواقف بعض أساطين فلاسفة الإسلام من هذا الموضوع.

سنرتب هذه الجوانب بحسب إمكانياتها على تحمل النقاش. فمنها:

- جانب دفاعي؛ ليس لتقدم العلوم فيه دخل، إذ يوتر الإقناع بعظمة الحضارة الإسلامية وفلاسفتها وعلمائها، الذين كان لهم الفضل والأثر الكبير في تكوين النهضة الغربية، وينصحنا بالحدز الآن مما يتأدى إلينا من الغرب وقد تغيرت وضعيتنا التاريخية في ميدان المعرفة.

- ومنها: جانب تحليلي؛ قد يعترض على الأستاذ فيه بقوانين صناعية فيما أتى به من مسائل التعريف بالفلسفة وما يتعلق بتاريخها العلمي.

- أما الجانب الثالث؛ فإمّا يكشف عن رأي يجدد حكماً عرفته الملة من مذاهب بعض الفقهاء في شأن العلوم الفلسفية بعد القرن الرابع.

قد نتبين رأي الأستاذ في الفلسفة الغربية والفلسفة الإسلامية القديمة معا من رأي سلفي هو الحاصل في قوله:

(2) عدد 2، ص 27.

«الفلسفة الحقيقية هي التي هدى إليها القرآن وأرشد لأدلتها، وهي التي لم يتح للمسلمين لحدّ الآن أن يتناولوها بالدرس على وجهها الحق لأنه حيل بينهم وبينها، بما شغل المتكلمين وفلاسفة المدرسة اليونانية من المنطق الصوري النظري في عصرهم الأول، وسيوشك أن يحال بينهم وبينها بانكبابهم على دراسة وترديد نظريات الفلاسفة الغربيين»<sup>(3)</sup>.

### 1- الجانب الدفاعي

يصدّر الأستاذ قوله في الموضوع بالفصل بين طرفين، الفلسفة من جهة والإسلام من جهة أخرى، ويحدد مراحل بحثه بهذا المعنى فيقول: «يجب أن نتعرف قبل كل شيء على الفلسفة ما هي وما هي الآفاق التي تسبح فيها، ثم عن الإسلام ما هو وهل يسبح في نفس الآفاق أو يتعداها إلى ما هو أعم منها»<sup>(4)</sup>. ثم يأتي بتأمل شخصي لاستنباط معنى الفلسفة ليقضي في ختامه بأن «غاية الفلسفة هي التي أشار إليها علي بن أبي طالب إذ قال: "رحم الله امرءاً أعد لنفسه واستعدّ لزمانه وعلم من أين وفي أين»<sup>(5)</sup>. ثم يذهب أخيراً إلى لزوم ترادف بين مفهومي الفلسفة والحكمة الشرعية بقوله: «إن الحكمة المسماة في عرف العقليين اليوم بالفلسفة، ذلك قوله تعالى: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾»<sup>(6)</sup>.

(3) عدد 2، ص 26.

(4) عدد 1، ص 8.

(5) عدد 1، ص 10.

(6) عدد 2، ص 23.

إن الفصل بين الفلسفة - وهي غربية - وبين الإسلام، ثم استنباط ما قد شمله الحكمة الشرعية من فلسفة وجعل كل حقيقة تفضي إلى اعتبار ما يتأدى إلينا من العلوم والحكمة من غير ملتنا بدعا - هذا النوع من النظر يؤدي حتما إلى وضع السؤال في إطار صراع بين خصمين. وإلى هذا ينتهي الأستاذ حيث يصرح بوجود «صراع جديد للقيم»<sup>(7)</sup>. وبقصد الغلبة يقوم الصراع وعلى ذلك يرتكز موقفه الدفاعي، فبعد إقراره بأن «التاريخ أعاد نفسه» يقول: «واليوم يتصل مرة أخرى قومنا بالفكر الغربي، ولكن في ظروف غير الظروف التي اتصل فيها أسلافنا بفكر اليونان والفرس والهند. لقد كما سادة أمرنا وزعماء حضارتنا... أما اليوم فإن المدرسة الغربية تفرض علينا فرضا أننا ننظر إليها نظرة القداسة بيمينها ويسارها، وتهاافت عليها ونختلف بحسب اختياراتنا منها وتأثرنا بها»<sup>(8)</sup>.

يبدو واضحا أن خلفية هذا الخطاب هي اشتغال سياسي قائم على مناهضة الغرب بواقعه الاستعماري، وبالتالي غزوه الثقافي المتجلي في شمال إفريقيا عموما والمغرب خاصة منذ بداية عهد الحماية.

تظهر هذه الخلفية بوضوح أكثر عندما نقف على تناقض بين موقف الأستاذ المرحوم من الفلسفة في الإسلام في العصر الذهبي للفكر والثقافة في الإسلام.

نشير إلى ذلك التناقض لا منتقدين ولكن موضحين لحثييات المعرفة لدى أحد علماء الإسلام المعاصرين، يعني أولا بمكافحة الاستعمار ومخلفات غزوه الثقافي منذ بداية عهد الحماية الفرنسية بالمغرب.

(7) عدد 2، ص 28.

(8) عدد 2.

ومن هذا المنطلق، فإن الاعتزاز بالتراث الفكري العربي الإسلامي والإيمان بوحدته، يقتضي الدفاع عنه جملة وعن كل الذين ساهموا في تأسيسه. هكذا نجد الأستاذ بنو بعض علماء الفكر الإسلامي من متكلمين وفقهاء وفلاسفة. يقول في محاضرة له عن مهمة علماء الإسلام: «إن علماء الإسلام الأولين أعطوا الشخصية النموذجية لانكباب الإنسان على التوفيق بين الطبيعة المعطاة له على أنها لا تحمل قيما روحية، وبين الغاية الخلقية التي تملأ الطبيعة بحتوى روجي جديد عن طريق الثقافة. فالأشعري والماتريدي وأحمد ابن حنبل ومالك والشافعي وأبو حنيفة والباقلاني وعياض وابن رشد وابن سينا والغزالي وابن تيمية وغيرهم من مختلف أساطين المعرفة الإسلامية، ضربوا خير مثال لقيام العالم الديني بمهمته»<sup>(9)</sup>. فن بين هؤلاء الأعلام أتى بذكر ابن سينا وابن رشد، وهما المبرزان من بين الذين يقطع في المقالة التي نحن بصدددها أنهم ليسوا «الممثل الحقيقي للفلسفة الإسلامية ولا للفكر الإسلامي بانتمائهم للمدرسة اليونانية»<sup>(10)</sup>.

وقد اقتنى في هذا الرأي آثار ابن تيمية، الذي يعده ممن عبر عن الفلسفة الإسلامية الحقيقية. يذكر ابن تيمية من الفلاسفة والمتصوفة الذين يرميهم بالإلحاد: «المتفلسفة وأصحاب رسائل إخوان الصفاء والفارابي وابن سينا والسهروودي المقتول وابن رشد الحفيد، والملاحدة من الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدمين من أهل الكتاب والسنة، كابن عربي وابن سبعين وابن طفيل صاحب رسالة حي ابن يقظان وخلق كثير غير هؤلاء»<sup>(11)</sup>.

(9) مهمة علماء الإسلام، ص 11.

(10) الإيمان، عدد 2، ص 27.

(11) ابن تيمية، موافقة صريح المعقول لصريح المنقول، ص 45.

فقد يفصل الأستاذ في أهل الحضارة التي نسميها حضارة إسلامية بين من يمثل الفلسفة الإسلامية الحقيقية وبين من لا يمثلها. إلا أن مقتضى الدفاع عن فلاسفة الإسلام، أتباع اليونان وغيرهم، بسبب أن لهم الفضل في تكوين النهضة الغربية قد يرفع شأنهم فيكونون ممثلين لحضارة الإسلام، وفي هذا خلط وضعف.

لهذا الجانب الدفاعي وجه آخر يظهر في أسلوب لتعريف الفكر العربي لا يفيد المعرفة العلمية لتاريخ هذا الفكر بشيء، إذ يجزم فيه على صيغة الإجمال وبغير تعليل يسبق مفكرَي الإسلام لفلاسفة الغرب في عدة نظريات ومذاهب.

نقرأ مثلاً في مقالة الأستاذ: «سبق الغزالي الفيلسوف الألماني كانت حين أبطل بتحليله العظيم المبدأ العقلاني الذي كان مسيطراً على الفلاسفة، وسبق الغزالي أيضاً الفيلسوف الإنجليزي هيوم إلى إبطال الضرورة العقلية في مبدأ البيّنة»<sup>(12)</sup>، وسبق ابن تيمية بيكن وجون ستوارت مل، «وسبق علماء الأصول علماء الاجتماع في نظرية اجتماعية المعرفة، وأن الغزالي وكونت أول من ابتكر أسلوب الإدراك المباشر»<sup>(13)</sup>، إلى غير ذلك من المقارنات البديهيّة التي من نوع الخطابة.

ولفصل القول في دين فلاسفة الإسلام على الغرب اللاتيني، نورد قول فيلسوف لتاريخ العلوم، موضوع في قالب علمي لتاريخ الفلسفة:

يقول أليكساندر كوري في كتابه «أبحاث تاريخية في الفكر العلمي»: «بالنسبة للفكر الغربي اللاتيني في حضارة العصر الوسيط، كان العرب أساتذة للغرب. ليست البداوة

(12) الإيمان ، عدد 2، ص27.

(13) عدد 2، ص27-28.

الاقتصادية والسياسية في العصر الوسيط - كما يبرز ذلك من خلال الأعمال الجليلة للمؤرخ البلجيكي الكبير بيرين - نتيجة غزو قبائل جرمانية للعالم الروماني، أكثر مما هي نتيجة لقطع المواصلات فيما بين الشرق والغرب، أي بين العالم اليوناني والعالم اللاتيني، ونفس العلة (أي انقطاع العلاقات مع المشرق اليوناني) هي التي تسببت في التخلف الفكري للغرب، كما أن استئناف هذه العلاقات (أي الاتصال بالفكر القديم مع التراث اليوناني) هو الذي عمل على ازدهار الفلسفة الوسيطة، إلا أن المشرق في العصر الذي نحن بصددده (العصر الوسيط) باستثناء بيزنطة لم يعد يونانيا بل إنه كان عربيا. فلذلك كان العرب أساتذة ومعلمين للغرب اللاتيني. وإني لأؤكد أنهم كانوا أساتذة ومعلمين، لا كما يقال كثيرا أنهم توسّطوا فحسب بين العالم اليوناني والعالم اللاتيني، وذلك أنه إذا كانت الترجمات الأولى للتصانيف الفلسفية والعلمية اليونانية إلى اللاتينية لم تتم مباشرة من اللسان اليوناني بل من العربي، فذلك لا لأنه لم يبق أحد في الغرب يُحصّل اليونانية فحسب، ولكن -وربما كان هذا هو السبب الحقيقي- لأنه لم يكن هناك أحد قادر على فهم كتب عويصة كالطبيعة وما وراء الطبيعة لأرسطاطليس والمجسطى لبطلموس، وأنه لولا تعرفهم على الفارابي وابن سينا وابن رشد لما استطاعوا ذلك»<sup>(14)</sup>.

فبوضوح هذا القول، واعترافه القوي بالفعل الحاسم للفكر الإسلامي في تكوين الفكر العلمي العقلاني في العصر الوسيط اللاتيني، لم نعد بحاجة إلى المقارنات السريعة، والتوفيق الحدسي بين نظريات بعض فلاسفة الإسلام، ومن جاء بعدهم في الثقافة الأوروبية الحديثة بأي شكل اتفق، كما يفعل الأستاذ وجماعة من دعاة النهضة العربية

(14) A. Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, PUF, 1966, pp.14-15.

الحالية، ولكن نحن بحاجة إلى تحقيق المناهج والسبل العلمية التي صار بها علماء الإسلام «أساتذة ومرشدين» للغرب اللاتيني.

## 2- الجانب التحليلي

سوف لا نستفيض القول في هذا الجانب، لأنه قد يلزمنا عرض مناهج البحث في الفلسفة وتاريخها، وضبط الاصطلاحات حسبما ورد بمقالة الأستاذ مسألة مسألة. فأكتفي إذن بقول عام، وآتي بأمثلة من هذه المقالة لتبريره.

يظهر من هذا الجانب أمر هام للوضعية الثقافية التي تتأدى فيها الفلسفة الغربية الأوروبية إلى أهل اللسان العربي اليوم. وإني لأكاد أرجع إلى قول ألكساندر كوري السابق ذكره فأقول: إنه لم يعد في ملتنا من يعرف الفلسفة كما عرفها وأتقن أجزاءها أسلافنا إلا القليل النادر.

إن معرفة الفلسفة الحديثة من خلال مجموعات كتب موضوعة للبرامج المدرسية لا تفيد لتكوين من يريد فهم ترجمة فلسفات ذات أبعاد ضخمة، مثل فلسفة ليبينز أو فلسفة هوسورل، كما فهم وترجم من قبل حنين بن إسحاق وأبو بشر متى بن يونس وغيرهما لجالينوس وأرسطو. إن عرض النظريات بدون عماد اصطلاحى لربط أجزاء فلسفة ما وبدون تتبع لرأي الفيلسوف بحذافيره يفضي إلى الأقاويل العامة الموهمة التي تحشى بها الكتب العامة الموضوعة في الفلسفة. وبهذا الوضع العام يكون كلام من يعتمدها قاعدة للتفكير أقرب إلى اللغو منه إلى الإخبار. وذلك ما وقع فيه الأستاذ في جلّ تحليلاته، نذكر أمثلة منها.



إننا لا ندرى مثلاً من أيّ فلسفة يقتبس الأستاذ في حديثه عن «الإنسان الأوّل» ليقرّر حاجة الإنسان إلى الفلسفة<sup>(15)</sup>. فكرة الإنسان الأوّل هذه هل هي مستنبطة من القصص القرآنية؟ أم من فلسفة جان جاك روسو؟ أم من مذاهب علماء الإيثولوجية الحديثة؟

وفكرته القائلة بأنّ الإنسان بدأ يسبح في طريق الفلسفة، في الوقت الذي شعر فيه بالحاجة إلى الدين وإلى الانتقال من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، ذات أبعاد فلسفية وعقائدية عميقة، لا ندرى إن كان الأستاذ شعر بها، حيث إنّ هذا الرأي جازع عند من ينظر إلى نشوء الديانات بالمجتمع وبحضه مجرد من كل عقيدة.

ومن الأمور الصّناعية نرى الأستاذ مثلاً يعطي قياساً فاسداً لتمثيل القياس الأرسطي<sup>(16)</sup>، وذلك بجعل قول ديكارت «أنا أفكر فأنا موجود» على شكل قياس<sup>(17)</sup>، وهو موضع شكٍ واختلاف كبير بين دارسي ديكارت، حيث إن ديكارت وضع عبارته المشهورة كالأمر الواحد الخارج عن الشكّ، وليس استنباطاً لمجهول من معلوم. وفي باب الاصطلاح تسميته للباري تعالى المبدأ الأوّل<sup>(18)</sup>، وهذا اصطلاح خاصّ في الفلسفة قد يطبّق على العلة الأولى أو المحرك الأوّل للفلك الذي تبين في المقالة الثامنة من كتاب الطبيعة لأرسطو وإن أُطلق على الخالق جل جلاله فبالجواز.

(15) العدد 1، ص 8.

(16) العدد 1، ص 10.

(17) نفس المصدر. انظر في موضوع قولة ديكارت الشهيرة أعمالاً في كنب ف. ألكي F.Alquié أو م. كبرو M. Guérout الموضوعية في فلسفة ديكارت.

(18) العدد 2، ص 25.

وبالجملة فإنّ هذا الجانب من مقالة الأستاذ يشهد بضعف معرفته للفلسفة صناعة.

### 3- الجانب الفقهي لرأي الأستاذ

أسس الأستاذ علاّل الفاسي رأيه كله في موقف الإسلام من الفلسفة على نهج من اعتقد تهافت الفلاسفة كالغزالي، ومن كفر الفلاسفة كابن تيمية، ومن أبطل الفلسفة كابن خلدون، ثم يعتبر هؤلاء الأعلام الثلاثة هم أساتذة المدرسة التي حدثت عن الفلسفة الإسلامية الحقيقية، فيصرّح بأنّ مدرسة الغزالي وابن تيمية وابن خلدون هي الفلسفة التي يمكن أن نقول إنّها استمدّت من فلسفة الإسلام، وحاولت السير في المنهج الذي جاء به القرآن<sup>(19)</sup>.

ومن البين أنّ أصل هذا الرأى مستفاد من حكم فقهي على الفلسفة، يقضي بأنّها بدعة من البدع في الملة.

إن اتزاع موضوع الفلسفة من إطارها الصّناعي الذي نشأت فيه عند فلاسفة الإسلام، وبالتّقديم عند من لُقّب بـ «فيلسوف العرب» أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، والحكم عليها جملة أنّها تعارض الدّين ظاهرة منهجية سائدة عند المتأخّرين، ممّن يحكمون على الفلسفة دون استقصاء الظروف الملية التي كانت مجالاً لتطورها.

فن رأى المتأخّرين من الفقهاء فحسب يستمدّ الأستاذ حكمه على أنّ الإسلام «ليس بحاجة إلى فلسفة ينتحلها من غيره».

(19) نفس المصدر، ص 27.

يقطع القاضي عياض في «الشفاء» بالكفر على جماعات من الحكماء، حيث يقول: «فذلك كله كفر بإجماع المسلمين، كقول الإلهيين من الفلاسفة والمنجمين والصناعيين، وكذلك من ادعى مجالسة الله والخروج إليه ومكاملته أو حلوله في بعض الأشخاص، كقول بعض المتصوفة والباطنية والنصارى، وكذلك قطع بالكفر على من قال بقدم العالم أو بقاءه أو شك في ذلك على مذهب بعض الفلاسفة والدهرية»<sup>(20)</sup>.

ينبني هذا الحكم على رأي فقهي يقضي بالإجماع، ولا يتناول مذاهب الفلاسفة وآراءهم، إلا من خلاصتها المصرح بها في الكتب، لا من قبل التحليلات التي أوردتها الفلاسفة والمتكلمون والتي يُوقَف منها على ما يقيمهم مما رماهم به من الكفر من قضي بظاهر القول دون تحصيل لمقدماته.

من حقنا الآن، -وبعد أن أوضحنا في مستهل هذا المقال أن للسؤال الموضوع من قبل الأستاذ علال الفاسي صيغتين معلقتين، بخصوصية حضارة الإسلام قديما وحديثا- أن نأخذ رأيه بالنقد انطلاقا من صميم تراثنا الفلسفي من جهة، وبمقتضى ما توجهه علينا ممارسة الفكر حاليا لإعادة التفكير الفلسفي عند العرب إلى مستوى علمي عرفته المدارس التي ثبتت لها الرياسة بملتنا في العلوم الحكيمية.

إن الفلسفة في الإسلام لم تعتبر دخيلة لدى من مارسها لمعالجة المسائل الخلافية النظرية التي قامت في الملة وهي أصل من أصول تراثنا العلمي والفكر النظري.

(20) القاضي عياض، كتاب الشفاء، ص 225-226.

إن تسمية أولئك الأعلام الذين أنشأوا وطوروا النوع النظري في الملة «بفلسفة الإسلام»<sup>(21)</sup> أو «فلسفة المسلمين»<sup>(22)</sup> أو «المتفلسفة من أهل الإسلام»<sup>(23)</sup> أو «الحكماء المتملِّين من الإسلاميين أو حكماء الملة»<sup>(24)</sup>، لهي دليل على نمط فكري حي داخل الملة وجزء من تاريخ حضارتها.

وهذا الموقف واضح إذا تصفحنا كتاب الكندي أول فلاسفة الإسلام إلى الخليفة المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، الذي يقوم محوره بدلائل استنبطت من صناعة الفلسفة للبرهان على وحدانية الواحد الحق، "جل وتعالى عن صفات الملحدين"، وبهذا نراه يعمل داخل الحقل الديني وكما يقول: «توقيا سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربية من الحق، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق لضيق فظهم من أساليب الحق، وقلة معرفتهم لما يستحق ذو الجلالة في الرأي والاجتهاد»<sup>(25)</sup>.

فالفلسفة إذن آلة فكرية للاجتهاد داخل الملة وبهذا المعنى ليست دخيلة في الإسلام.

وأما أنها ليست بدعة في الشرع، فهذا أمر قد أثبتته وأتى فيه بفتوى فقهية الحكيم والفقير القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد في كتابه المعروف بـ «فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال».

(21) تعريف الشهرستاني، الملل والنحل.

(22) عبارة القاضي صاعد الأندلسي، كتاب طبقات الأمم.

(23) من ألفاظ القاضي ابن رشد الحفيد.

(24) تعريف لسان الدين ابن الخطيب في كتاب روضة التعريف بالحبّ الشريف.

(25) رسائل الكندي الفلسفية، بتحقيق الأستاذ عبد الهادي أبو رضا، ج 1، ص 103-104.

يجب فحص موقف ابن رشد في هذا الموضوع باعتباره موقف الفقيه الذي يقرر الحكم في هذه الأمور من جهة الشرع. فبتحليل فقهي وعلى مقاييس التأويل الجائز في الشرع الإسلامي، أثبت أن الشرع أوجب النظر في الموجودات بالقياس العقلي فقال: «وإذا تقرر أن الشرع أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المعلوم من المجهول واستخراجه منه، وهذا هو القياس - أو بالقياس - فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي»<sup>(26)</sup>، وطريقة الوصول إلى هذا الرأي من داخل الشرع بينة بدليل المقاييس الشرعية التي استخدمها.

وفي إطار الشرع يعالج ابن رشد قضية الفلسفة حيث يقول: «إن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به، إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب»، ثم يورد الآيات التي يبحث فيها الكتاب العزيز على النظر في الموجودات.

إن مصدر المقاييس كلها شرعية وعقلية.

والاعتبار هو الذي أمر به الله تعالى في قوله عز وجل: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2]، وهذا نص يستشهد به ابن رشد على «وجوب استعمال القياس العقلي والشرعي معاً». وبهذه العبارة جعل أفضل العلماء ورأس حكماء عصره البرهان أصلاً في الشريعة لأنواع القياس وهو القياس العقلي فقال: «فبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر لأنواع القياس وهو المسمى

(26) أبو الوليد ابن رشد، كتاب فصل المقال، ص 28.

برهاناً»<sup>(27)</sup>، فيبين من هنا أن ابن رشد جعل العقل مقياساً للمعرفة بحكم الشرع، كما استنبط القياس الفقهي للقضاء في الأمور العملية.

ولهذا يكون القياس العقلي وهو ضروري في العلوم النظرية نشأ في الملة وصار اكتساباً لها كما نشأت المقاييس الفقهية لتدبير الأحكام في العمليات.

فالفلسفة إذن أو الحكمة النظرية هي اكتساب في ملة الإسلام، إذ المؤمن بالشرع مأمور بالنظر في الموجودات، كما اكتسبت المقاييس الشرعية بالإجماع والاجتهاد. النظر في الموجودات يقتضي قانوناً أوجب أصله الشرع حيث به قام البرهان. أما أجزاء هذا القانون فقد استفدنا بعضها ممن تقدمنا من الملل. منهج ابن رشد في هذا التقرير إذن منهج فقهي، وذلك أنه يبرر وجود القياس العقلي في الإسلام بناء على وجود القياس الفقهي.

ويردّ ابن رشد على اعتراض معترض فيقول: «وليس لقائل أن يقول إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن في الصدر الأول. فإن النظر أيضاً في القياس وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة»<sup>(28)</sup>.

مذهب ابن رشد هذا له القوة الشرعية في نظرنا لإبراز نقطة الضعف من جهة الشرع الإسلامي لموقف الأستاذ علال الفاسي من الفلسفة، ولو سلّمنا أن هذا الموقف يركز على جانب دفاعي لمواجهة الغرب وثقافته الحالية.

(27) فصل المقال، ص 28-29.

(28) المصدر نفسه، ص 30.

إن قوة التفكير داخل الحضارة الإسلامية هي التي مكّنت الكندي وابن رشد من تبليغ العلم بأساليب الحرية الفكرية في تصريحاتهما، وهما الممثلان لفلاسفة المسلمين فيما بين القرن الثالث والسادس للهجرة، وفيها درس لسبل تقويم التراث العلمي الإنساني.

قال ابن رشد: «فبينَّ أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، سواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة، وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضت شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرناهم منه وعذرناهم. فقد تبينَّ من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو القصد الذي حثنا الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية، فقد صدَّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله؛ وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى»<sup>(29)</sup>.

وقد صرح أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي في العصر الأول للإسلام وقبل ابن رشد بثلاثة قرون بقول مرادف لما قرره قاضي قرطبة: «ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية، فإنهم وإن قصروا عن بعض الحق، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما

(29) المصدر نفسه، ص 32-33.

أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصرنا عن نيل حقيقته، ولاسيما إذ هو بينّ عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا، إنه لم ينل الحقّ بما يستأهل الحقّ أحدٌ من الناس بجهد طلبه ولا أحاط به جميعهم، بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئاً، وإما نال منه شيئاً يسيراً بالإضافة إلى ما يستأهل الحقّ. فإذا جُمع يسيرُ ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل. فينبغي أن يعظّم شكرنا للآتين ييسر الحق فضلاً عما أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا في ثمار أفكارهم ووصلوا لنا المطالب الحقية الخلفية بما أفادونا من المقدمات المسهّلة لنا لنيل الحق، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مددنا كلها هذه الأوائل الحقية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية، وإنما ذلك اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك»<sup>(30)</sup>.

إذا قابلنا هذين الموقفين العظيمين بموقف الأستاذ علال الفاسي نجد أنه متخلف جداً عنهما، وقاصر بوجهه عن الحق في أمر الفلسفة في الإسلام، وذلك لأسباب تاريخية ومنهجية حاولنا إيضاحها في الفقرات السالفة لهذه المقالة.

إن الاقتداء برأي سلفي محض يني الوقوع التاريخي للفلسفة في الإسلام هو موقف سلفي يمنع الانفتاح على الثقافة الإنسانية عموماً، وقد دعا الكتاب العزيز إلى التعارف بين الشعوب والقبائل. فالخوف من سيطرة الفلسفة الغربية الحالية علينا خوف من شبح مهول، بل من صنم تأسس وتقدّس منذ أوائل القرن التاسع عشر، باعتقاد مُختلف ساد

(30) رسائل الكندي الفلسفية، ج1، ص102.



من أن الحضارة الغربية مؤصلة في ما تسمى بـ «المعجزة اليونانية». فسَبَقُ المسلمين للاتصال بالفلسفة اليونانية وتأديتهم لها إلى الغرب اللاتيني كما رأينا مع تصريحات ألكساندر كويري، لكفيل أن يُكسِرَ الأصنام ويُفَتِّ المصطلح الذي يرهبنا ويورثنا الكسل الفكري: «الغرب، والحضارة الغربية».

إن ممارسة تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام لا يترك المجال للتخوفات التي أبدأها الأستاذ من أخطار الفلسفة الغربية حالياً، بل إنها تقوي إمكانياتنا الفكرية لمشاركة مؤرخي وفلاسفة الغرب، وعلى قَدَم المساواة لتجديد الإشكاليات والتساؤلات التي تهتم الإنسان على ممر العصور.

إن إثارة النقاش في المذاهب والاعتقادات السالفة أو المستقبلية في الملل، هي المحور الذي تستمر به حياة الفكر والإبداع ويثبت به الإيمان.

إن لم يكن الإسلام بحاجة إلى الفلسفة على رأي الأستاذ علال الفاسي، ففي اعتقادنا أن الإسلام الآن بأشد الحاجة إلى فلاسفة.

وبالله التوفيق

### إضافة

قبل بضع سنوات في أواخر 2013، أنشدني صديقي الأديب والشاعر المراكشي المرحوم مولاي الصديق العلوي - وكان أشرف على مائة سنة، والذي قال لي عنه أخي الحميم العلامة سيدي محمد بنشريف وأنا أعزبه فيه أنه كان «حضوراً بمراكش» -، أنشدني قصيدة له في رثاء الأستاذ علال الفاسي.

ورأيت، ترحما على الزعيم المرثى والشاعر الرائي، أن أدرج بعض أبيات هذه القصيدة القيمة التي مطلعها:

أطال صوابه نبأ المصاب      وهاجمه الأسى من كل باب

إلى أن قال:

قضى علال هل يُجديك      دمع يُشيعُ عبقريا للتراب  
وما هذه الخلائق ما دهاها      وراء النعش فاقدة الصواب  
تراه وكان يحمل هم شعب      على الأعناق يُحملُ والرقاب  
قضى ناهيك من بطل عظيم      ونابغة من العجب العُجاب

متابعات



## إهداء خاص للأستاذ د. محمد أيت الفران رَحْمَةُ اللَّهِ

تلقت الأسرة الجامعية المغربية، في شهر أبريل من السنة الجارية، ببالغ الحزن والأسى نبأ وفاة الأستاذ الجليل الدكتور محمد أيت الفران، أستاذ التعليم العالي سابقا بجامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش. وقد خلف الخبر حزنا عميقا في الأوساط الجامعية الوطنية.

وبرحيل الدكتور محمد أيت الفران تفقد الجامعة المغربية عامة، وجامعة القاضي عياض خاصة باحثا علما في اللغة والأدب والفكر، علما مؤسسا، مشاركا، منظرا، مشرفا. علما له حضور قوي في المشهد العلمي والفكري بالجامعة المغربية.

أطر الدكتور محمد أيت الفران أفواجا من الطلبة الباحثين طيلة عقود من الزمن بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش، وكلية اللغة العربية بها أيضا. كما أشرف رَحْمَةُ اللَّهِ على عدد كبير من الرسائل والأطاريح الجامعية، وشارك أيضا في مناقشة أبحاث كثيرة بعدد من المؤسسات الجامعية المغربية.

التحق الدكتور محمد أيت الفران بمؤسسة دار الحديث الحسنية أستاذا زائرا في الموسم الجامعي 2014-2015. وكان منذ ذلك التاريخ إلى أن وافته المنية، يوظف طلبة سلك الدكتوراه بالمؤسسة في مادة: مناهج البحث.

عن هذا الرجل الجليل أخذ أفواج من طلبة دار الحديث الحسنية المعارف المنهجية الضرورية في البحث العلمي. ومن خلال محاضراته انفتحوا أيضا على الدراسات الاستشراقية عامة، وجهود المستشرقين الألمان في خدمة التراث العربي الإسلامي خاصة. ومن خلال مجالسه انفتحوا أيضا على صناعة التحقيق ومدارسها وأعلامها ومناهجها.

واعترافا بجهود الراحل وإسهاماته العلمية الجادة تدريسا وتأطيرا وتوجيها، تتقدم مؤسسة دار الحديث الحسنية إدارة وأطرا تربوية وطلبة بأحر التعازي لأسرة الفقيه الدكتور محمد أيت الفران، سائلين له المغفرة والرحمة، ولأهله وذويه الصبر والسلوان.

ويسعد مؤسسة دار الحديث الحسنية أن تهدي هذا العدد الجديد من مجلة الواضحة لروح الفقيه الطاهرة، اعترافا صادقاً من المؤسسة بجهود الراحل العلمية المتميزة.

## تقرير عن يوم دراسي انعقد يوم الخميس 13 أبريل 2017 بمشاركة وفد من كلية الدراسات اللاهوتية بجامعة هايدلبرغ بألمانيا

**د. محمد أيت الفران**  
**أستاذ زائر، مؤسسة دار الحديث الحسنية**

زار وفد من طالبات وطلبة الدراسات اللاهوتية العليا في جامعة هايدلبرغ الألمانية دار الحديث الحسنية يوم الخميس 13 أبريل 2017. وقد كان الوفد مرفوقا بعينة من الأساتذة المؤطرين في معهد الدراسات الثيولوجية التابع لكلية علوم الدين بالجامعة المذكورة.

كان الهدف من الزيارة هو الإلتقاء بطلبة الدراسات العليا في بعض مؤسسات التعليم العالي بالمغرب، قصد التعارف وتبادل الأفكار والاقتراب من الاهتمامات المعرفية التي تشغل الطالب في مؤسستي النظامين التعليميين معا. وبعد أن قضى الوفد الزائر ثلاثة أيام كاملة ضيفا على طلبة الماجستير والدكتوراه بجامعة القاضي عياض بمراكش مستهدفا نفس الغاية ومتحاورا محتكا بغاية عين المقصد، زارت جماعة الأساتذة والطلبة الألمان دار الحديث الحسنية حاملين معهم رغبة تكثيف إقامتهم العلمية بالوقوف على

نموذج تعليمي ذي صبغة دينية إسلامية تعكس وجه المغرب الحديث في تداول الشأن الديني أكاديميا كما هو ماثل في دار الحديث الحسنية الزاهرة، واختار الطرفان بعد مشاور مسبق أن يتم تنظيم يوم دراسي يكون موضوعه: «أدب الضيافة واستقبال الغريب كجسر عبور إلى ثقافة الآخر».

ويندرج هذا اليوم الدراسي في إطار الأنشطة الثقافية الانفتاحية التي تقوم بها دار الحسنية للتبادل العلمي والثقافي بين المؤسسة ومؤسسات التعليم العالي داخل المغرب وخارجه سبيلا إلى توطيد أواصر التعاون المشترك بين المؤسسة الوطنية ومؤسسات جامعية دولية أخرى. كما سعى هذا اليوم الدراسي إلى تقديم فرص تتيح للطلبة تدريبا علميا على التواصل والتفاعل مع طلبة يحملون لغات وثقافات مختلفة لكي يزدادوا فهما واقترابا من أنماط فكرية جديدة قصد تحسين قدراتهم في اللغات والتواصل وتوسيع آفاقهم الاجتماعية وتنمية إنتاجهم العلمي والمعرفي خدمة لمبادئ التسامح الثقافي بين الشعوب.

وقد تدرج موضوع اليوم الدراسي في شقين استهله السيد مدير المؤسسة الدكتور أحمد الخليلي بكلمة ترحيبية عرض فيها لأهمية هذا النوع من اللقاءات العلمية الثقافية بين الطلبة الجامعيين وأساتذتهم في جامعات مختلفة في أنماط التوجيه والثقافات واللغات، مذكرا بمبدأ الانفتاح على ثقافة الغير الذي تقوم عليه مؤسسة دار الحديث الحسنية مصداقا لما تركيه تقاليد المدرسة الدينية في المغرب وما ترسمه الأعراف الدولية والمؤسسات الكبرى في العالم. وقد استعرض السيد المدير نماذج من الاتفاقيات الدولية والمواثيق التي تصب في هذا المنحى. وبعد أن رحب الدكتور الخليلي ثانية بأعضاء الوفد الطلابي الألماني وأساتذتهم المؤطرين وجامعتهم العريقة تمنى لهم جميعا



مقاما طيبا ولقاءا مثمرا ومفيدا مع طالبات وطلبة دار الحديث الحسنية مؤشرا على ضرورة تعزيز هذه اللقاءات بأخرى مستقبلية مماثلة دعما للتعاون والاستفادة المشتركة والسلام.

وسيتفضل الأستاذ الدكتور محمد نصيري باسم أساتذة الدار وأطرها الإدارية بتقديم عرض موسع عن ما يجمع بين الثقافتين الألمانية والعربية عامة مركزا بالأساس على صيغ اللقاء والتواصل العلميين بين المغرب وألمانيا. وذكر الأستاذ الناصري بما أسدته مبرة أديناور الألمانية على مدى سنوات للجامعة المغربية والبحث العلمي في بلدنا ومشيرا إلى بعض أعلام الفكر من المغاربة المتأخرين الذين ساهموا في رفع وتيرة التواصل الفكري بين المغرب وألمانيا من قبيل العلامة المرحوم الدكتور «تقي الدين الهلالي» وأنشطته العلمية في جامعة برلين خاصة.

تناول الأستاذ الدكتور محمد أيت الفران باعتباره منسق الزيارة بين المؤسستين الكلمة مركزا على إظهار الغاية المتوخاة من هذا اللقاء في ظل الظرفية الصراعية التي تشهدها الثقافة العربية الإسلامية في علاقتها مع الغرب ومظهرها عمل المؤسسة الجامعية ودور ناشئتها من الطلاب في تقديم بدائل فكرية مستقبلية تلحق حوار عملي ومتكافئ بين الثقافات المختلفة بغض النظر عن اللون الديني أو الخلفية الحضارية المباشرة. إن أجيال الشباب الجامعيين الواعدة في كل البلدان هم، أكثر من غيرهم، قاطرة حمل راية الوعي العلمي لترسيخ أخلاقيات القرب والتشارك المسؤول بين الفئات الإنسانية المختلفة، وعلينا أن نجعل من المؤسسة التربوية الطريق الأضمن لعيش آمن بين الناس في المستقبل، وهذه مهمة جامعية وطلابية بكل امتياز. وبعد شكر المؤسسة المستقبلة في شخص مديرها وأساتذتها وطلبتها عامة، عبر الأستاذ محمد أيت الفران عن أمله في أن

يكون هذا اللقاء بهذه المؤسسة العلمية الكبيرة فرصة أخرى بين يدي الوفد الزائر للوقوف على نمط متفرد من الدراسات الإسلامية المشربة بروح المغرب العريق والمنفتح المتسامح.

تناول الكلمة أخيرا الدكتور آرته بانحمان رئيس وفد الألمان ليشكر أولا مؤسسة دار الحديث التي فتحت أبوابها لاستقبال طلبة معهد الدراسات الثيولوجية في جامعة هايدلبرغ مؤكدا على أهمية اللقاء الحواري في هذه الدار المتألقة العامرة ورابطا محتواه، أولا، باهتمامات معاهده ورغبتهم في إشراك المؤسسة الدينية في المغرب في مطلب التعرف على نمط جديد في الفكر والفهم الديني كما تعكسه مؤسسات التعليم الكبرى في هذا البلد المضيف وبطلبتها وأطرها العالية في البحث والتكوين. وربط الدكتور بانحمان سياق العمل الحواري مع طلبة الدار بما هيئ له من لقاءات وحوارات مثمرة مع طلبة كلية الآداب وكلية اللغة العربية في مراكش، حيث سيحاول وفده إغناء موضوع «أدب الضيافة» في بعده الديني كما تكشف عنه أعمال الأعلام في الدين والفلسفة في ألمانيا خاصة. وقبل أن يختم رئيس الوفد الألماني كلمته قدم للسيد المدير هدية رمزية من بلده وجامعته. وختمت هذه الجلسة الافتتاحية بتقديم هدية رمزية دالة من السيد مدير الدار الى مرافق الوفد الزائر أشفعها بدعوة كريمة إلى استراحة شاي أغرقت الحضور الألماني في أسمى معالم الضيافة المغربية الكريمة الأنيقة.

وسيشكل الشق الثاني من الجلسة عصب اللقاء بتقديم العروض المثبتة في برنامج اليوم الدراسي، وبإدارة حكيمة من الأستاذة الفاضلة نادية حليم.

أعطيت الكلمة في البداية إلى الأستاذ محمد آيت الفران الذي تحدث في موضوع «الترجمة كعنى لاستضافة الغريب» من الحريري إلى ريكرت» جاعلا من ترجمة المستشرق والشاعر الألماني فريدريك ريكرت (1788-1866) لمقامات الحريري منطلقا لفهم فعل الترجمة كقنطرة للعبور إلى فكر الآخر واحتضانه. لقد سلك ريكرت في تعامله مترجما للقرآن الكريم وحماسة أبي تمام كاملة إلى الألمانية نفس الصنيع عندما حاول باقتدار كبير «استضافة» تلك النصوص الأولى مستدعيا حذقة للغات شرقية عديدة وسعة لغة قومه بكل خصائص النصوص الأولى مستدعيا فضاءات قومه الاجتماعية وقدراته في اللغة على التفريع الذي أثرته سلوكيات المجتمع وآدابه الشفهية الأخرى بخزان من الصور المشابهة التي حركت النص العربي في ذهن متكلمي اللغة الجديدة، كمعاني لم تتجاوز أصلها، من قبيل الاحتفاظ بشاعرية النص ونمط أدائه في الأساليب واستدعاء الصور المعيشة المشابهة في كلا الثقافتين، فتحول النص العربي بهذا في ذائقة وأسماع الألماني إلى «غريب» مرحب به ومستساغ بعد أن كان قبل ذلك نافرا وبعيدا.

وتحدث الدكتور آرنه باخمان بعد ذلك عن نوع من فضائل الإطعام في الفكر التقليدي الرائجة في أخلاقيات الضيافة وأدبياتها المكتوبة عند المسيحيين. وقد جعل باخمان من قصة سيدنا إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ مثلا واضحا ومشاركا مع تقاليد الإسلام كما حققتها النصوص القرآنية الكريمة وما ورد في بعض كتب الأنجيل المسيحية. وقد رأى باخمان، مستندا في ذلك إلى نصوص من العهد الجديد، أن الضيافة في المسيحية تتجاوز حدود المواضعة الاجتماعية بين الناس، حيث رأى أن جميع البشر هم ضيوف فوق الأرض، وأن الضيافة تمتلك سحر تحويل طباع كل من المضيف والمضيف في اتجاه القبول والاحتضان، وأنها تزهر وتنمو على وازع الثقة في كرم الله وجوده.

وركزت الأستاذة نادية حلیم، أستاذة اللغة الإنجليزية، على تقديم فرش محدد عن أهمية الضيافة في الإسلام التي هي فضيلة سامية ارتبطت بشخصية محمد ﷺ وعلاقاته مع محيطه وشكلت رباطا موصولا بالعبادة والإيمان. إن الضيافة كجزء من أخلاقيات العطاء واجب يمارس سبيلا إلى إقامة علاقة طيبة مع جميع الناس. واعتبرت الدكتورة حلیم أن النبيين إبراهيم وموسى عليهما السلام نموذجان مثاليان يحتذيان في المنظومة الإسلامية المعتبرة. وأشارت حلیم إلى الجانب العملي في الضيافة الإسلامية حيث تؤكد الأعراف على وجوب الإسراع بتقديم أفضل الطعام وأوفر الشراب إلى الضيف والاهتمام به والسهر على راحته وإنزاله أجمل فضاءات الاستقبال في البيت وأوسعها. ويتعين على المضيف احترام الضيف وصدده عن كل شعور بالضيق أو الغربة في مكان استضافته.

وستتوالى عروض الطالبات الألمانيات مشفوعة بعروض طلبة دار الحديث الحسنية تباعا حيث عالجت الطالبة آن - كاترين كنيتل أخلاقيات الضيافة والغريب في كتب العهد القديم ثم قدمت الطالبة إليزابيت مايكرانتس عرضا مختصرا عن الضيافة في المسيحية. وقدمت كل من الطالبتين الخليلشي واليعقوبي عرضا متكاملًا عن الضيافة في بعدها الآني والاحتكاكي بين شرائح المجتمع المغربي المسلم والوافدين عليه من بلاد أخرى. وقد انطلقت الطالبتان معا في عرضهما من تجربة شخصية معيشة. وزكى هذا المنحى أحد الطلبة الوافدين على الدار متبثا في عرضه صيغة التوافق والترحيب للذين غطيا فترة إقامته كطالب وضيف بين إخوانه في الإنسانية والدين في هذا المغرب الأمين.

تحرك النقاش، أخيرا، في جو طبعه الانسجام وتعاقد الأفكار المشابهة المتوافقة، وعززت هذه النهاية السعيدة المؤثرة بين الأطراف لحظات الثقة التي كانت تشع من أعين الشكر الوافدة المشفوعة بإحساسات طالبات وطلبة «الحسنية» الواضحة المطمئنة التي أحسنت الأداء ورسمت الآثار وحملت الرسائل.

of the members of those cultures. Without doubt, culture and religion help create and shape our realities. In this paper, the speaker argued that existing conflicts between cultures and communication in today's world principally originate in the various perceptions and paradigms based on religion and philosophy. Those confrontations and misunderstandings can be traced to what most scholars such as Huntington, called the deep structure of culture. So, the best way to minimize cross-cultural problems is through the acceptance of the differences and the appreciation of similarities.

Last but not least, Ismail Ben Filali delivered a paper entitled "A Collaborative Approach towards Interfaith Dialogue." He argues that discrimination against human beings due to their religion, or perceived religious, national, or ethnic identity does undermine any attempts to build a culture of peace and collaboration of different faiths. In this regard, interfaith dialogue focuses on interreligious dialogue and the importance of respect and appreciation for the other religions. His paper aimed at investigating possible ways of increasing effective communication that enables people from different faiths to hear about each other and come into a direct contact with each other. The premise is that the world is in dire need of dialogue and tolerance as opposed to conflict and confrontation. The three major points to be discussed are tolerance, acceptance and engagement.

PhD programs...) and the ways of empowering our students-researchers with specifically oriented programs in English as a global means of communication and publication in the related labs and research centers.

### **Session 8: Intercultural and Interfaith Dialogue: Identity Negotiation and Dialogue Promotion**

Adil Azhar addressed “Identity Politics and Prospects of Intercultural Dialogue.” He argued that intercultural dialogue has become now in wide currency as an emblem of hope for a bright future for humanity. It is sought for not only as a solution to conflicts, but more so as a social and political instrument to manage diversity and variation. His paper discusses a communicative approach to intercultural dialogue that offers alternative ways to counter the entrapments of theoretical extremism, to acknowledge the complexity and diversity of relationships, to work towards solutions to seemingly intractable divergences and unrelenting postures in situations of conflict, and to revive hope in human communication.

Sadik Madani Alaoui gave a paper entitled “You and Me against the World: The Other Side of Religious Paradigms in Intercultural Communication”. The speaker argues that Religion, for thousands of years, has had a prominent effect on the life of every culture and the lives

in the Quran is to be justified through demonstrating knowledge of perspectives underlying the target culture. To this effect, the study argues for the inclusion of standard-based criteria (i.e., students' ability to analyze, interpret and evaluate cultural perspectives) in order to assess cultural interpretive competence in a valid way.

In his paper entitled "Time to Adopt the *Lingua Franca* of a Globalized World: The Role of English in Moroccan Islamic Studies Programs", Khalid Chaouch argued that the important status of Islamic Studies programs as a sensible sector, which has undeniable effects and implications on many intellectual, cultural and even political issues, necessitates a deep reflection upon the adequate and efficient ways of implementing English-language components in the different syllabi according to the nature of each institution of Islamic teaching and to the different levels of learners. There is, indeed, a pressing need to widen the scope of English language use in Moroccan Islamic Studies Programs not only as a functional means of communication with the targeted learners from some African countries but also as a tool of cultural exchange, interfaith dialogue, and scientific research. In his presentation, the speaker showed the different uses of ELT in the different sectors of Islamic Studies in Morocco (Traditional Education *التعليم العتيق*, higher education in Islamic Studies departments, and the related Master and

new goals of their students, they may concoct the magic potion with all the necessary ingredients needed, and invent their own paths to reach them. This paper is an attempt to enlist the number of characteristics and skills- which are part of digital wisdom- that teachers have to develop in order to defend their passion for the teaching profession for an increasingly volatile, uncertain and complex and future.

Under the title “Standard-based Assessment of EFL Students’ Cultural Interpretive Competence in Reading Written Discourse: The Case of the Quran”, Youssef Nadri discussed the idea that cultural misinterpretations of written discourse undoubtedly influence our attitudes and behavior towards a target culture. Therefore, learning to interpret the cultural component embedded in written material effectively is crucial to learners’ cultural competence. In this line of thought, the present study attempts to shed some light on this area of learning, and more specifically on how interpretive competence may be accessed using appropriate assessment tools. The main assumption is that although cultural knowledge and understanding are important components of reading achievement, students are not systematically assessed on these aspects of learning. Building on a multi-levelled approach that combines the constructs of cultural knowledge and interpretive competence in reading, it is suggested that assessing students’ understanding of cultural aspects



undertaken by the educational system. This paper provides a critical review of the concept of citizenship, highlighting the meanings it integrated throughout the various periods of the Moroccan history. It is argued that though the concept of citizenship is not completely new to the Moroccan context, it was not until the turn of this century that the concept has fully developed to what it embodies today and gained ground in the educational sphere.

### **Session 7B: New Prospects in Teaching English and the Cultivation of Critical Thinking in Islamic Studies Programs**

Latifa Belfakir delivered a paper entitled “Reflections on the digitally wise teacher”, and she argued the rate of technological change is very fast and is leading to massive changes in the ways we do business and politics, the way we communicate and relate to each other, and ever more in the way we learn. That’s why, adapting to this new context of change, variability and uncertainty is the biggest challenge we are now facing—as educators (Prensky, 2009:1). Indeed, teachers are faced with considerable pressures for change mainly because “knowledge” has, in the 21st century, moved to a great extent from the teacher to the Internet, and because the personal passions of our millennial (Howe & Strauss, 1990) students have also been affected. The speaker’s strong conviction is that once instructors become well-informed about the new profile and

archeology and scientific research (especially cosmology, astrophysics, archeology, and molecular biology) are elucidating day by day.

Rachid Acim gave a presentation on “The Reception of Sufism in the West.” His paper was an attempt to sketch out the reception of Sufism (Islamic mysticism) in the West. More particularly, it tried to shed light on the experiences of some Western converts, whose attraction to and fascination with Sufism is immeasurable. Central to this enquiry is the reception theory, which claims that people receive discourse in different ways. Initially, the researcher provides a synopsis about the expansion of Sufism in the West and its impact on Western thinking. Next, he foregrounds the personal experiences of some Western converts, who turn out to be icons and “mouthpieces” of peace not only in their home but also their receptive countries.

In their joint paper entitled “A Critical Analysis of the Evolution of Citizenship and Citizenship Education in Morocco”, Yamina El Allame El Kirat and Sanae Fahmi, attempted to argue that, throughout its evolution, citizenship and citizenship education have paralleled key political changes in the history of the kingdom of Morocco from the pre-colonial era to the modern time. The concept continuously gained new dimensions that added up to the original meanings it initially denoted with direct and explicit projections on the socialization process

## Session 6B: Individual, Society, and the World: Self-perceptions, Symbolic Representations, and Narrative Resistance

In his paper entitled “Reading the Cosmos across Cultures: Literature, Religion, and Science in the West”, Mohammed Ezroua looked at how religion and literature have imagined the cosmos and offered conflicting interpretations of the birth of humankind and the universe. Some myths of origins which constitute the basis of religious beliefs are compared to some stories of literary texts; both offer fantastic constructions of the universe. Such a comparison hopes to lead to some objective deductions; such as the necessity of reading religious texts as being literary constructions bound to cultural histories of diverse nations going back thousands of years. One notes a movement from mighty Gods in the primordial times to human agency (emulating the Divine) in the modern secular age of science and nano-technology. Thus, both literature and religion continue to struggle with the mysteries of the Cosmos that is *circa* 4 billion years old; thus offering humans interpretations of existence, of infinite galaxies, and of limitless time and space. Such a situation presents us (students of literature and religion, seeking finite knowledge) with a complex situation and a tough nut to crack; that is interpreting literary and religious narratives where meaning and truth are caught between imaginary constructions and hard historical reality that

as it were, and transfer it on Islam. The second one is that the author penned his work as a novice, utterly ignorant of the history of, and major contributions made by Islam, so he conveniently drew on the impressive body of *Orientalist* literature. The last hypothesis is that as a Jewish anthropologist living in France, the author may have had some sympathies with the nascent Jewish State and attempted to play the role of an apologist for it.

Bouchaib Benzehaf talked about “Islam in Western media: Distortions leading to Islamophobia”. He argues that Islamophobia results from the way the news stories regarding Islam and Muslims are covered. In particular, these stories are media (ated) and thus distorted. The paper borrows tools from critical discourse analysis, particularly global meanings and lexicalization, to analyse selected examples of media (ted) coverage of Islam and Muslim stories from different media sources with the aim of offering a holistic review of the scope and nature of the coverage of Islam and Muslims. The paper ends with practical suggestions regarding the deconstruction of Islamophobia. In this regard, interfaith dialogue, intercultural education and use of the Internet as a platform for marketing alternative freeing stories are suggested because of their potential to bring about understanding and tolerance between different religious communities.

Moroccan travellers and how well these Moroccan travellers fared in such a representation; that is, how objective they are by comparison with most Western travellers in their representation of Morocco. The purpose was to determine whether or not the Moroccan scholars sent to Europe on official missions represented Western alterity faithfully. The paper is an attempt to bring to the fore the Moroccan contribution to the genre of Arab travel narratives which indeed shed light on the East/West encounter and translate the Moroccan travellers' impressions on the West in general and on Western modernity in particular.

In her paper titled "Reading the Political Unconscious in *Tristes Tropiques* by Claude Lévi-Strauss", Samira Nair tried to shed light on some gratuitous and overly hostile statements in *Tristes Tropiques*, especially where Claude Lévi-Strauss rails against Islam, taxing it for its masculine aggression (as opposed to feminine faiths like Christianity and Bhuddism); for its inherent and endemic intolerance, for its oppression of people and cultures, as well as for other excesses. In trying to understand Claude Lévi-Strauss's hostility, the paper proposes to test three hypotheses. The first Hypothesis was postulated on the basis of a statement by a French literary theorist to the effect that "literary works are always and already political". Therefore, Lévi-Strauss, during an era of decolonization, was attempting to relieve the white man of his burden,

Islam and preach for the imperative to embrace the American revolutionary ideals of the founding fathers as a panacea against the Islamic world backwardness. The speaker used the Cultural Studies framework to underline how the Western supremacist ideologies operate within the above mentioned reorientalist writings.

In a paper entitled “The Politics of Fear: How the Vilification of a People Serves Mind Control”, Mohamed Belamghari discussed how the Arabs and Muslims have had their share in the American media coverage for many years. Unfortunately, such exposure has markedly been tainted by attempts of stereotyping and vilification, especially in some Hollywood and Disney movies. Allegedly, film producers claim that reporting Arabs, Muslims or any other group of people is purely innocent, and the sole aim behind such representation is to further intercultural contacts and establish cross-cultural dialogues between the West and East. The speaker concluded that it is by creating an enemy that Hollywood contributes to fostering politics of mind control of the bewildered herd or the people who are meant to actively get involved in active processes of interculturality rather than absorb whatever ideology is in the air.

Belhiah Khadija talked about “Moroccan Travellers in Europe in the Nineteenth and Early Twentieth Century: The Representation of Western Modernity”, and she investigated the representation of the West by early

analysing the trauma experienced by the detainees of the years of lead. Furthermore, through analyzing certain prison writings, they investigated the forms of resistance that the detainees have offered to the power relations circulating their subjectivities, thus proving true the Foucauldian analogic correlation of power and resistance: “where there is power there is resistance”.

### **Session 5: Literature and Media: (Re)-representations, (Mis)-representations and Correctives**

In his paper titled “Re-Orientalizing Islam in Some Moroccan Diasporic Writings:

The Case of Hafid Bouazza and Anouar Majid”, Abdellah Elboubekri addressed how some Moroccan diasporic authors tend to follow the Orientalist disparage of Islam as a viable way to achieve quick fame in the West. The presentation sheds light on two Moroccan diasporic authors who are thought to reorientalize their home culture, particularly Islam. Hafid Bouazza, a fiction writer who is living in the Netherlands, launched a harsh critique against Islam in his attempt to uncover the Dutch cultural blindness to the danger of Islam. Anouar Majid, a scholar in Islam and the West living in the US, set himself as an expert in Islamic scholarship drawing on the Orientalist frames of reference to denigrate

plural identity that keeps that minimal sense of cohesion between the components of society without hegemonic tendencies from any particular group. The speaker, therefore, showed the terms in which we can project a vision of “US” or “WE” away from the notion of a romanticized organic body of politics and how to reach a sense of community not as the hypertrophied figure of a unity of unities built on the model of an enlarged self, nor of an individual identity inflated into a collective identity, but as one allowing for a space to think and debate forms and models of common existence or co-existence.

In a joint paper titled “Rapture and Rupture Interplay: Returning the Gaze and subverting the Colonial discourse from without in John Bovey’s “The Garden Wall””, Hamza Touzani and Abdelaziz Tritha attempted to read John Bovey’s “The Garden Wall” from a postcolonial prism. They argued that the narrative structure is riddled with chaotic slippages and chiasmic inconsistencies that render it devoid of the colonial power it tries to buttress.

The session ended with a joint paper by Abdelkader Sabil and Ismail Frouini under the title “The Différance in/of the Post-colonial: Resistance and Trauma in the “Years of Lead” Prison Writing”. The speakers attempted to challenge the main stream academic discourse that suggests that Morocco is post-colonial-- chronologically speaking—by dint of



that education winds nowadays seem to blow in the direction settling the power dialectics in the classroom in favour of learning, the latter seems hard to thrive unless teachers and students are equally responsible and equally empowered. The speaker adopted critical discourse analysis as an approach. His analysis was initiated with some broad definitions of modality. Then, an overview of how modality can serve within the discourse of naturalization and status-quoing ensued. In their joint paper on “Perceptions of Religious Extremism among Students of Islamic Studies”, Fatima Gaddar and Hssein Khtou sought to elicit the attitudes of students of Islamic Studies towards a number of issues linked to religious extremism, with a special reference to the Moroccan context. The results indicated that all the students denounce religious extremism. Moreover, the respondents reported that there are a variety of factors which lead to extremist acts. The paper concludes with a discussion of some strategies that are likely to help combat extremism and keep the kingdom peaceful.

#### **Session 4A: Individual, Society, and the World: Self-perceptions, Symbolic Representations, and Narrative Resistance**

Larbi Touaf gave a paper entitled “What binds us together? Moroccan society from a multiculturalist perspective, towards a new national narrative.” He raised questions pertaining to the conceptualization of a

communicative strategies of the Arab communities. In an attempt to shed some light on these cultural aspects of the Arabic language, the speaker investigated the use of the speech act of inviting among Moroccan Arabic native speakers. He examined the cultural perceptions about the speech act of inviting and describes the various strategies employed in the production, acceptance, and refusal of invitations by Moroccan Arabic native speakers.

Mohammed Derdar delivered a paper on “The Mother-in-law/ Daughter-in-law Relationship in the Moroccan Culture.” What has been written on the mother/ daughter-in-law relationship in Morocco focuses on the negative representation of the mother-in-law in popular culture. Mr Derdar’s study, therefore, aimed at investigating the factors that bring about such a troubled relationship from the perspective of both the mothers and daughters-in-law. The findings of this study are the results of qualitative data gleaned from 20 respondents (10 mothers-in-law and 10 daughters-in-law) in the El Jadida region.

In his study on “Discourse Modality and Power in Moroccan Islamic Education Classes”, Abdelhak Bzioui investigated how modality uses in teachers’ and learners’ classroom discourse might bear on the power relations in the Moroccan classroom and also on the students’ perceptions of the world around them and their multiple roles in it. Given

In a paper on “Ibn Rušd (Averroes) on Koranic Metaphor”, Fouad Ben Ahmed discussed the notion of metaphor as perceived by Ibn Rušd. The latter sometimes praises metaphor – particularly as it appears in the Koran, which is puzzling. The speaker, therefore, considered the different ways in which Ibn Rušd evaluates metaphor in definitions, dialectical syllogisms, theological and scientific reasoning, poetry and rhetoric. He stressed that the last context of rhetoric helps us understand Ibn Rušd’s embrace of rhetoric in the Koran. This position stands in between two other interesting positions of Ibn Sīna and al-Gazālī.

Malika Eddakhch gave a presentation on “Tayamin: Amazigh women Readjusting Dua to Face Adversities.” *Tayamin* is a typical, gender-specific *Dua*, performed by Amazigh women in order to get their prayers fulfilled. The speaker collected her Data on Tayamin through participant observation, recordings and structured interviews with elderly Amazigh women. Data is analyzed in order to provide a detailed description of Tayamin as a religious practice in which women appropriate conventional Muslim *Dua* through both special ritual paraphernalia and a mixture of the Amazigh and Classical Arabic.

In his presentation on “Invitations in Moroccan Arabic: Sociopragmatic Perceptions and Strategies”, Hicham Latif stressed that speech acts are one of the best ways to gain insights into the cultural values and

explanatory material they provide within the translation, footnotes, and commentary. It was found that Hilali-Khan's approach is male-centered; whereas Bakhtiar's approach is feminist. As for Nasr et al.'s approach is more encyclopedic, and argue that the latter two provide a much-needed opening for dialogue on gender issues in the Qur'an.

In his presentation on "Translating Sufi Wor(l)ds: Meaning-Making Issues and Challenges", Aziz Kour explored the interrogation of meaning between truth and representation in the Moroccan Sufi discourse. More particularly, the paper seeks to address two main questions. The first one has to do with the difficulties encountered in translating the sufi wor(l)ds. The second is the way truth and meaning are circumscribed in the Sufi discourse.

In an attempt to shed light on "Issues in the Translation of Islamic Concepts to Non-Muslims", Khalid Saqi discussed certain essentials of Islam which are often misunderstood by the adherents of other faiths. All too often, people underestimate such differences and end up running into great conceptual mismatch across religions. The speaker, therefore, tried to shed light on a sample of these concepts, briefly pointing out some of the causes and effects of overlooking their strict Islam-specific meanings, and suggesting some remedies.

learning. The results of the study are in favor of these learners' manifest investment in learning the English language as students with concentration on religious studies.

The fourth paper was delivered by Nadia Halim who talked about "Teaching EFL in Multicultural Classrooms." The speaker attempted to investigate teachers' understanding, attitudes and practices related to teaching English as a foreign language in multicultural classrooms in Moroccan higher education. She shared with the audience some implications for dealing with multicultural classrooms with the aim of improving the quality of learning and foster values of tolerance and understanding among students with diverse cultural backgrounds.

## **Session 2: Gender, National, and Religious Issues in Translation**

The first paper of this second session was entitled "Revisiting Gender in the translations of the Qur'an", and it was presented by Pauline Finn. The aim of the study was twofold. First, the speaker considered how translators render into English gender-specific nouns and verbs as well as how they translate the inclusive plural, focusing on whether the translations take a male-centered approach or not. Second, she investigated how the translations deal with verses regarding issues specifically related to women, assessing the amount of contextual and

related knowledge and a good mastery of the English language. The speaker concluded his paper by drawing implications for a more effective teaching and learning of English at the Institute, namely the need to capitalize on the students' "funds of knowledge" and their areas of strength to enhance their command of English.

The second paper was delivered by Assia Laaboudi, and it was titled "Foreign language Policy and the State of English for the Islamic Studies Department at the faculty of letters in El Jadida". The speaker emphasized the growing interest in learning English in Morocco and its crucial teaching in higher education. However, the department of Islamic studies at the Faculty of Letters and Human Sciences at Chouaib Doukkali University, starting from 2014, dropped English from their curriculum due to technical issues. Of course, this decision has repercussions on monograph, Master's and doctoral students, and the speaker argues that this is anti-pedagogical, and the absence of English closes a window to educational, social and professional equity.

In his paper on "L2 motivational Self-System and the Politics of English as a World Language: The Case of Religious Studies Students", Nourddine Amrous analyzed Dar El Hadith El Hassania students' social identities, their L2 motivational self-system and the way their attitudes towards foreign languages influence investment in their

Finally, Mr. Mohammed Ouakrime, in his keynote speech, stressed that intercultural communication had become, more than ever before, an essential component of human experience. Therefore, the aim of teaching and learning additional languages has witnessed a shift of focus from the mere development of linguistic knowledge and skills to awareness of the target language culture and ability to use it for initiating and maintaining human relationships, including religious dialogue, with speakers of other languages, and understanding their cultures. This, according to the speaker, has led to the need for introducing drastic changes in the purposes, content and methodology of teaching additional languages, as well as the use of new technology that is meant to make teaching more effective, and enhance the learners' willingness to learn and adopt more active roles in the process, with the aim of achieving inter and cross-cultural communication.

### **Session 1A: New Prospects in Teaching English and the Cultivation of Critical Thinking in Islamic Studies Programs**

In his presentation entitled "Teaching English to Students of Quranic Studies: Challenges and Opportunities", Reddad Erguig stressed the usefulness of learning English for students of Islamic studies. The core argument is that the mission of promoting the true values of Islam, namely peace, tolerance and diversity requires both in-depth, Islam-

religions. Many cultural problems can be solved via language. Mr. Achaq emphasized that renewal in the latter is a good start to renew our ideas.

The conference coordinator among the teachers of English, Mr. Hssein Khtou, thanked the director and the teaching and administrative staff for their encouragement and invaluable support. He then stressed that the conference was being organized at a time when globalization had brought about a number of changes in the world. Its impact could be seen in, among other things, language, culture and religious practices. Therefore, the aim of this conference was to shed light on the three components from different angles, and the diversity of the papers to be delivered would certainly enrich our knowledge, and the conference, in general, would hopefully serve as food for thought for future conferences and activities in which each of the themes to be debated during the two days would be fully explored.

The conference coordinator among the teachers of French, Ms. Amal Sfaira, thanked the director for renewing his confidence in the teachers of foreign languages within the institution. This conference, according to her, is a concrete example, which shows the institution's commitment to value foreign languages since the 2005 reform. The aim of the conference was to understand the multiple links, which are often multidimensional and complex, uniting the three components language, culture and religion.



which is concerned with current issues in this globalized world. He then stressed the relevance of the theme chosen for the conference at this time of international exchanges. He also added that future scholars should be knowledgeable about the three components of language, culture and religion so as to be well-equipped to face challenges of different kinds.

The second speech was that of the institution's director, Mr. Ahmed El Khamlichi, who congratulated the organizers for the timely theme of the conference. In fact, the director went so far to stress that humanity suffered from many injustices because of the difference in language, culture and/or religion. That is why resort was made to agreements and conventions with the aim of protecting human rights at the economic, religious, cultural and religious levels. However, there is still so much to be desired, and people should work harder to overcome their selfishness and live in harmony despite their cultural, religious and linguistic differences.

Similarly Mr Hamid Achaq, assistant director in charge of scientific research and partnerships, appreciated the theme of the conference at this time of globalization, which has brought about different changes in society. The speaker stressed the role of language in facilitating communication between people belonging to different cultures and

**Report on the 2nd International Conference on:  
Language, Culture, and Religion: Multicultural Perspectives**

---

**Hssein KHTOU**  
**Ets. Dar El hadith El Hassania**  
**(Conference coordinator)**

The conference was held on April 19-20, 2017 at Dar Al Hadith Al Hassania Institution. It aimed at shedding light on issues pertaining to language, culture, and religion, at large from, a pluri-disciplinary and/or multicultural perspective for a better understanding of the multiple, multi-faceted, and highly complex relations between the three pivotal components of the triad, language, culture, and religion.

During the opening session, which was chaired by the assistant director in charge of pedagogical affairs Ms. Nadia Halim, there were six speeches and the key note speech. Mr. Mohammed Adiwane, Vice-President of Al Qaraouiyyine University, spoke as a representative of the university's president. First, Mr. Adiwane talked about the significant status of Dar Al Hadith Al Hassania Insitution as an academic circle



sacré et les enjeux de la traduction, la religion et les défis de la traduction, ensuite les enjeux culturels de la traduction du texte sacré et enfin, les problèmes linguistiques de la traduction du texte sacré.

\* Se mettant dans ses fonctions de coordonnatrice du 2ème Colloque International, Madame Amal SFAÏRA a, avant tout, remercié les intervenants, les organisateurs, le personnel administratif, les étudiants, tous les participants, pour leur contribution au succès du Colloque. Elle a souligné que les communications et les débats qui s'étaient succédé durant deux jours avaient parfaitement répondu aux objectifs que s'étaient fixés les organisateurs. Elle a souligné également que la question de langue, culture et religion traitée par les communications était une question fort complexe et que les présentations particulièrement claires et engagées en avaient montré les différents facteurs. Elle a vivement souhaité que la publication de ces différentes contributions soit rapide et a confirmé que les actes du Colloque constitueraient sans aucun doute un volume de références et de réflexions de qualité.

Sur ces mots, elle a déclaré clos le deuxième Colloque International sur le thème : «Langue, Culture et Religion : Perspectives Multiculturelles».

nouveaux médias- sur la perception interculturelle et sur les préférences des jeunes marocains.

\* La troisième intervention a été celle de M. Mouhcine SAIDI AMRAOUI de la Faculté des Lettres Ain Chock-Casablanca sur «Sur quelques aspects de l'interculturel dans le texte coranique». La communication a mis l'accent sur l'interculturalité qui représente une alternative pacifique au choc des civilisations et un enjeu crucial face au fanatisme religieux. Ce courant qui tire ses fondements d'une compréhension biaisée des textes religieux et d'une lecture littéraliste du coran qui ne tient compte ni de ses finalités ni de ses dimensions universelles. C'est pour cela que l'intervenant a essayé de montrer que l'interculturalité est implicitement inscrite dans le discours coranique, à travers des instructions directes incitant les récepteurs de ce texte à dialoguer avec les autres non-musulmans, à apprendre d'eux et à s'ouvrir les uns sur les autres comme le soulignent certains versets.

\* La quatrième intervention et la dernière de ce Colloque a été celle de M. Naoufal EL BAKALI de l'Ecole Supérieure Roi Fahd de Traduction de Tanger sur «Le texte sacré et les enjeux pluridisciplinaires de la traduction». Cette communication s'est proposée d'examiner les enjeux religieux, culturels et linguistiques de la traduction du texte sacré notamment du coran, à travers trois axes relatifs à la thématique du texte

communication, s'est articulée autour du choc des civilisations dans le contexte de la globalisation chez Arjun Appadurai à travers deux de ses ouvrages. L'analyse entreprise de la question de la religion et de la culture a constitué la plate-forme de l'approche essentiellement culturelle. Le but est de déconstruire les structures profondes qui constituent un processus d'interactions culturelles basé sur l'uniformisation et partant l'hégémonie via «l'idéologie de la diversité culturelle». D'où la nécessité, selon l'intervenant, de redéfinir les cultures nationales et la question de l'identité.

\* La deuxième intervention a été celle de M. Imad BELGHIT de l'Ecole des Sciences de l'Information de Rabat sur «Impact de la mutation des pratiques communicatives sur les représentations interculturelles au Maroc». Dans cette communication, l'intervenant s'est interrogé sur les transformations des processus de diffusion et de consommation des produits médiatiques et leur impact sur la construction interculturelle. Il a procédé par une synthèse des connaissances réalisant un état des lieux relatif à l'information et aux médias ; puis par une analyse conceptuelle permettant de mettre en lumière le rôle des médias alternatifs dans la création d'un nouveau rapport à l'interculturel au Maroc. Le but de la communication a été de repérer les manifestations et l'impact des mutations dans l'usage des produits médiatiques -notamment les

dernières échéances électorales, l'on constate une avancée importante sur la scène politique française.

\* Le quatrième intervenant de cette session, M. Mouad ADHAM de l'Université HASSAN II Mohammedia-Casablanca, a présenté une communication intitulée «Le désamorçage du discours islamophobe». Dans cette communication, l'intervenant a essayé de montrer le rôle du système de narration adopté dans le roman *Soufi, mon amour* d'Elif Shafak afin de rendre le lecteur conscient des fausses représentations de la religion et des forces qui obligent le texte sacré à prendre un sens particulier, et d'offrir au même lecteur les clés d'une interprétation contextualisée gardant le message noble du texte religieux.

### **Session 7 : Religion et Interculturalité**

La septième session, et la dernière de cette deuxième journée du Colloque International, a été animée par quatre intervenants qui ont chacun traité un thème. Elle a été modérée par Mme Amal SFAÏRA de l'Établissement Dar El Hadith El Hassania.

\* La première intervention a été celle de M. Jaouad ROUCHDI de l'Université Moulay Ismaïl- Faculté polydisciplinaire d'Errachidia sur «Le choc des civilisations dans le contexte de la globalisation : étude de la question religieuse et culturelle chez Arjun Appadurai». Cette

\* Le deuxième intervenant de cette session, M. Abdelali HEBBAJ de l'Université Moulay Ismail de Meknès, a présenté une communication intitulée sur «Les stratégies d'influence du discours politique à tendance islamiste au Maroc». L'intervenant a mis l'accent sur l'émergence de la communication politique islamiste au Maroc nécessitant un éclairage sur les mécanismes discursifs latents qui y sont mis en œuvre. D'ailleurs, une radioscopie des stratégies d'influences sous-jacentes laisse entrevoir une charpente systémique faite de 4 facteurs-clés en interaction continue : la religion / la culture / le discours / les médias numériques. D'où les questions suivantes : Quel est donc le rôle de la culture et du sacré dans le système d'influence du discours politique islamiste au Maroc ? et quelles en sont les spécificités discursives ?

\* Le troisième intervenant de cette session, M. Ahmed EL YAAGOUBI de l'Ecole Supérieure de Technologie-Khénifra de l'Université Moulay Ismail- Meknès, a présenté une communication intitulée «Le problème musulman» en France ou les stéréotypes de l'islam chez les partis politiques Français : cas du Front National «FN». Dans cette communication, l'intervenant a essayé d'étudier les stéréotypes accordés par le Front National (FN), formation politique française de la famille d'extrême droite, à l'égard de l'islam et des musulmans. Le choix de ce parti, selon lui, n'est pas fortuit, mais s'explique par le fait que durant les



qui de la dévotion la plus marquée aurait transité vers une laïcité des plus rigoristes du monde occidental.

### **Session 6 : Société, politique et religion**

Cette sixième session du Colloque a eu pour modérateur M. Abderrahmane GHARIOUA de l'Établissement Dar El Hadith El Hassania. La session a enregistré quatre interventions :

\* La première intervenante de cette session, Mme Bouchra CHAKIR de l'Établissement Dar El Hadith El Hassania, a présenté une communication intitulée «Lectures piégées et enjeux du dialogue». Selon l'intervenante, le texte fondateur de l'islam est devenu un champ de bataille symbolique dont les principaux ressorts sont les versets de la discorde. Doublement manipulé et instrumentalisé, le Coran devient, d'une part, pour certains islamistes littéralistes politico-fanatiques, un instrument de guerre au nom d'Allah. D'autre part, il devient pour certains occidentaux extrémistes, un moyen pour légitimer leur discrimination raciste antimusulmans. Abordant, à ce propos, la question de la définition normative du concept coranique et sa définition médiatique, l'écart, pense-t-elle, est souvent grand et induit malheureusement en erreur.

\* La troisième communication intitulée «L’islam dans les médias français et francophones : entre fonctionnement médiatique et rejet discursif» a été présentée par M. Younès DAIFE de l’École Nationale de Commerce et de Gestion de Fès. La communication a soulevé la question de l’islam qui s’inscrit aujourd’hui de manière régulière sur l’agenda médiatique, souvent au travers d’une surmédiatisation d’évènements à caractère spectaculaire. Elle a mis en exergue aussi le concept de «pouvoir médiatique» qui a progressivement émergé au fur et à mesure que l’on a eu tendance à considérer les médias comme ayant le pouvoir de structurer les modes de pensée et les représentations du réel. D’où la nécessité de procéder à un travail de déconstruction médiatique afin d’éviter la formation d’une psychose autour de la question de l’islam.

\* La quatrième communication intitulée «La religion en France : De la dévotion à la laïcité» a été présentée par M. Samir TIYAL de l’Université Ibn Tofaïl de Kénitra. Cette communication s’est proposée de retracer à travers l’histoire, les rapports entre religion chrétienne et société, Christianisme et pouvoir, depuis le Moyen Age jusqu’à aujourd’hui. Elle a examiné cette relation mouvementée, voire conflictuelle entre la religion chrétienne et le pouvoir en France. La problématique essentielle de cette intervention était de se forger une réflexion sur la place de la religion dans les sociétés occidentales, la société française en particulier,

\* La première communication intitulée «La nouvelle figure de l'intellectuel français entre islam imaginaire et racisme imaginaire» a été présentée par M. Abderrahmane GHARIOUA de l'Établissement Dar El Hadith El Hassania. L'objectif de cette communication a été l'étude de cette nouvelle figure d'intellectuels médiatiques appelée tantôt néo réactionnaires, tantôt conservateurs qui, sous prétexte de défendre les français ou une certaine idée de la France, n'hésite pas à stigmatiser, attaquer, fustiger l'autre musulman. La communication a essayé de montrer comment Houellebecq, Finkielkraut et Bruckner, pour ne citer que les plus médiatisés, signent la décadence de l'intelligentsia française comme l'a si bien développé Shlomo Sand dans son dernier livre *La fin de l'intellectuel français*.

\* La deuxième intervention a été celle de M. Jaouad SERGHINI de l'Université Mohammed 1<sup>er</sup> d'Oujda sur «Des intellectuels et du dialogue culturel». Dans cette communication, l'intervenant s'est intéressé au dialogue interculturel. Il a mis l'accent sur le dialogue interculturel qui est à la fois une utopie et une réalité. L'interculturel, selon lui, ne peut faire abstraction de ce que nous considérons être des résistances immunitaires que développe chaque culture et affiche ostensiblement au contact d'autres. Conscients de cet état de fait, les intellectuels doivent agir en conséquence dans leurs écrits afin de faciliter la compréhension et la communication interculturelle entre les uns et les autres.

esthétique, sociologique, économique et religieux. Le corpus d'analyse est constitué de formes variées de l'œuvre de Mounir Fatmi, en l'occurrence des installations, des performances et des œuvres photographiques.

\* La troisième intervention a été celle de Mme Lobna MESTAOUI du Collège Robert Desnos Orly, Île de France sur «Du Destin de Youssef Chahine à Timbuktu d'Abderrhmane Sissako : Topoi et récurrences, du rigorisme aux résistances». Cette intervention a traité de l'intégrisme et de la radicalisation à travers deux films. Elle a évoqué l'émergence de ces mouvements dans deux aires culturelles différentes. Les deux films, selon elle, mettent l'accent sur certaines «identités meurtrières» convoquant le même et l'identique et récusant avec une violence les voies de la diversité et de la tolérance. Ce sont des exemples éloquentes de l'impasse rigoriste qui questionnent notre rapport à l'Altérité et convoquent implicitement un vivre ensemble fondé sur l'ouverture loin du culte du même et de ses dérivés.

### **Session 5 : Médias et religion**

La cinquième session a débuté la deuxième journée du Colloque. Elle a été animée par quatre intervenants et a été modérée par Mme Zineb MOUSTIRI de l'Université Mohamed KHIDER de Biskra en Algérie.

\* La première intervention a été celle de Mme Nadéra TOUAHRI de l'Université Abou-Bakr-Belkaid de Tlemcen en Algérie sur «Altérités et identités dans le roman francophone. Lecture dans *Garçon Manqué de Nina Bouraoui* et *l'Enfant Multiple* d'André Chédid». Dans cette communication, l'intervenante, tout en adoptant une approche interculturelle, a essayé de montrer à travers ces deux romans comment s'exprime l'identité spécifique par le biais de la langue et l'écriture françaises. L'écriture des deux auteures, selon elle, reste ancrée dans la culture de leurs pays d'origine en partage avec la langue française. Elle a souligné que l'acceptation de la double appartenance culturelle restait un problème présent dans pratiquement toutes les œuvres de la littérature post-coloniale laissant une amertume chez l'écrivain par la préférence d'une réalité culturelle au détriment d'une autre dans la recherche identitaire.

\* La deuxième intervention a été celle de M. Hicham BELHAJ de l'Université Sidi Mohamed Ben Abdellah de Fès sur «La conception de la religion et du sacré dans l'art contemporain marocain : cas de Mounir Fatmi». L'objectif de cette communication a été de s'interroger sur la façon dont l'art contemporain marocain représente la question du sacré et de la religion notamment l'œuvre de Mounir Fatmi qui regorge de motifs et d'objets religieux. Cet artiste, pour l'intervenant, incarne parfaitement le statut de l'artiste contemporain qui tente d'explorer de nouvelles méthodes de travail en vue de penser des préoccupations d'ordre

dualité selon elle, est marquée clairement dans l’histoire du héros Driss Ferdi dans *Le Passé Simple*, ainsi que dans son cursus. Elle a souligné que l’écriture de ce roman de Chraïbi était marquée par un mélange impressionnant d’identité culturelle et de diversité linguistique.

\* La cinquième communication intitulée «L’intégriste religieux une rupture axiologique : Conflit de valeurs dans *Le Jour de Vénus* et *La maison de Cicine*» a été présentée par le doctorant Ahmed Aziz HOUDZI de l’Université Chouaïb Doukkali d’El Jadida. Cette contribution a choisi de mettre en scène l’intégrisme religieux comme un nouveau système de valeurs en rupture avec les structures axiologiques déjà existantes au Maroc à travers deux romans : *La Maison de Cicine* de Mohamed NEDALI et *Le Jour de Vénus* de Mohamed LEFTAH. Ces deux textes qui déploient différemment une stratégie narrative pour rendre compte d’une réalité sociale contemporaine et pour réfléchir sur son développement et ses conséquences idéologiques.

#### **Session 4 : Littérature, art et représentations**

La quatrième session, de cette première journée du Colloque International, a été animée par trois intervenants qui ont chacun traité un thème. Elle a eu pour modérateur M. Ahmed KHARRAZ de l’Université de Haute-Alsace (Mulhouse) en France.

qui se sont intéressés à l'islam afin de mettre en exergue le manque de cohérence du discours orientaliste sur l'islam.

\* La troisième communication intitulée «Quand le fanatisme religieux et la pauvreté détruisent l'homme» a été présentée par M. Abdelaziz AMRAOUI de la Faculté Polydisciplinaire de Safi. L'intervenant s'est basé sur la date charnière du 11 septembre 2001 et a voulu dégager son impact sur le monde artistique et littéraire. Il a donné l'exemple des écrivains tels que Salim Bachi et Mahi Binebine, qui vont ouvrir l'espace de tous les dangers, et vont percer, ontologiquement, ce mystère de la construction de l'orthodoxie aveugle et aveuglante, chez des personnages totalement décalés du monde dans lequel ils vivent, et dont l'éducation et les origines sont foncièrement différentes. Au nom d'une lecture de l'islam, selon lui, au diapason de la réalité, des vengeurs de la cause musulmane vont semer la terreur, d'un côté aux États Unis, puis, dans une terre de l'islam, le Maroc, contre des musulmans et des non-musulmans !

\* La quatrième communication intitulée «L'aspect identitaire et la culture islamique dans le *Passé Simple* de D. Chraïbi» a été présentée par la doctorante Bouchra EL ALAOUÏ de l'Université Sidi Mohamed Ben Abdellah de Fès. L'intervenante a mis l'accent sur la problématique de l'identité et de la religion dans le roman de Driss Chraïbi, car cette

### Session 3 : Littérature et représentations

Cinq interventions ont meublé cette session, modérée par M. Jamal El QASRI de l'Établissement Dar El Hadith El Hassania.

\* La première communication intitulée «Représentation du musulman dans la littérature française» a été présentée par M. Mokhtar BELARBI de l'Université Moulay Ismaïl de Meknès. Cette communication s'est basée sur la perception négative ou la représentation négative du musulman dans la littérature française. Une perception négative qui ne date pas du XXème Siècle mais s'enracine dans le temps. Le but de cette communication, a été de mettre en exergue les caractéristiques prégnantes de la perception négative des écrivains français du musulman dans leurs textes notamment Lamartine et Chateaubriand.

\* La deuxième communication intitulée «La réception de l'Islam chez les écrivains voyageurs français : entre orientalisme et exotisme» a été présentée par M. Abdelhak ZERRAD de l'Université Sidi Mohamed Ben Abdellah de Fès. L'intervenant a décrypté dans un premier temps le discours des écrivains voyageurs sur l'Islam pour ensuite en dégager la vision du monde qui le nourrit. Il s'est penché ainsi sur la teneur orientaliste, quelques fois exotique, et rarement romantique de ce discours. Un tel discours qu'il a confronté aux travaux des spécialistes



tensions qui entourent la notion de plurilinguisme linguistique et identitaire, les rapports entre les différentes communautés linguistiques et la communauté nationale.

\* La contribution de Mlle Samia BELHAJ s'est proposée de rendre compte des différentes modalités d'apparition des pratiques langagières se rapportant au domaine liturgique, à travers des romans de Tahar Ben Jelloun. L'objectif était de comprendre le mode de fonctionnement de chaque pratique linguistique, porteuse d'une charge identitaire multiculturelle.

\* La communication de M. Ahmed KHARRAZ a proposé une lecture analytique de l'image et du langage poétique qui relève d'une identité faisant référence à plusieurs espaces territoriaux. En s'inspirant d'un héritage littéraire riche, le poète notamment al-Harrāq dépasse les frontières géographiques et se nourrit plutôt de territoire(s) culturel(s). Sa poésie témoigne, selon l'intervenant, toujours d'une identité dépassant toute localisation restreinte et en dehors des limites du temps. Il a souligné quelques caractéristiques esthétiques et culturelles de cette poésie : les poèmes traduisent non une forme mais des formes linguistiques qui cadrent un contenu complexe où se rejoignent les images bachiques de la poésie arabe, les traces mystico-religieuse de la culture musulmane et les couleurs dialectales locales.

texte littéraire francophone» ; et Ahmed KHARRAZ de l'Université de Haute-Alsace (Mulhouse) en France sur «Mémoire religieuse et identité(s) culturelle(s) dans la poésie d'al-Ḥarrāq»

\* Les professeurs Chafika FEMMAM et Khadidja GHEMRI se sont interrogées sur le rapport qu'entretient la religion avec les langues étrangères et se sont intéressées particulièrement à l'impact qu'a la détermination musulmane sur l'appropriation du français langue étrangère dans le contexte algérien et ce à partir d'un constat qu'elles ont fait dans les productions écrites des étudiants. Ces écrits qui sont régis, selon elles, implicitement ou explicitement, par les croyances religieuses de leurs auteurs. Phénomène expliqué par une non-maîtrise de l'identité psycholinguistique qui diffère d'une langue à l'autre. Ce qui empêcherait les locuteurs non natifs de produire des énoncés appropriés au génie de la langue française.

\* Les professeurs Zineb MOUSTIRI et Aziza BENZID ont mis l'accent sur le phénomène de contact des langues ou plutôt contact de sujets se caractérisant par l'émergence de plusieurs phénomènes linguistiques. Les langues en contact deviennent alors, selon les intervenantes, un vaste champ de bataille et un espace de tension où la concurrence, entre les lectes dans le quotidien, entraîne une diversité des positionnements épilinguistiques de la part des usagers. D'où la nécessité d'examiner les

perspective actionnelle et non, se contenter de décrire la situation culturelle telle qu'elle se présente.

\* La troisième intervenante de cette session, Mme Amal BOUCHELTA, s'est interrogée sur la place qu'occupe la culture dans la pratique de l'enseignement-apprentissage d'une langue étrangère et les différents moyens et pratiques pédagogiques pour l'intégrer. Elle a analysé les différentes confusions qui entourent le terme culture et les différentes problématiques mises en exergue par la littérature qui s'intéresse à la question.

## **Session 2 : Langue, identité et religion**

Quatre intervenants se sont succédé au cours de cette session qui a été modérée par Mme Amal SFAÏRA de l'Établissement Dar El Hadith El Hassania.

Chafika FEMMAM & Khadidja GHEMRI de l'Université de Biskra en Algérie sur «Langue française et Islam : entre représentations et réalités», Zineb MOUSTIRI & Aziza BENZID, de l'Université Mohamed KHIDER de Biskra en Algérie sur « L'arabe et le français entre « idéal de langue» et « langue idéale» sur le territoire Algérien», Samia BELHAJ de l'Université Sidi Mohamed Ben Abdellah de Fès sur «De la religion à la langue : des marques linguistiques et culturelles à travers le

\* Dans son intervention qui a porté sur le thème «Quête identitaire et alternance codique en classe de FLE à l'EDHH : approche interculturelle», Mme Amal SFAÏRA a abordé les phénomènes de contact des langues au Maroc par le biais d'un terrain de recherche spécifique : les pratiques et représentations langagières des apprenants de l'EDHH en classe de FLE. Le but a été de s'interroger sur les potentialités d'une approche interculturelle et plurilingue en classe de FLE et de décrire les fonctionnements d'une alternance codique pensée, raisonnée, et ses implications sur les apprentissages et surtout sur le développement identitaire des apprenants.

\* La deuxième intervenante de cette session, Mme Hind LAHMAMI, s'est basée, pour soutenir son argumentation, sur la déclaration universelle de l'UNESCO, la Nouvelle Constitution marocaine de 2011 et les textes officiels qui régissent l'enseignement dans les différents cycles à savoir (*la charte nationale de l'éducation et de la formation, le livre blanc, les orientations pédagogiques*) au Maroc. Ces écrits qui attestent de l'importance de la dimension culturelle dans l'enseignement des langues sans déterminer pour autant ni les outils nécessaires pour l'accomplissement de cette tâche pédagogique ni les compétences requises chez les enseignants pour la réussir. D'où la nécessité, selon elle, d'aborder l'enseignement de l'interculturel à l'université dans une

grâce à leur générosité et leur expertise, la mise sur pied de cet évènement scientifique.

## II. LES COMMUNICATIONS

Les communications meublant le deuxième Colloque autour de la question de «Langue, Culture et Religion : Perspectives Multiculturelles» étaient réparties en sept sessions :

### Session 1 : Langue, identité et enseignement

Cette première session du Colloque a été modérée par Mme Bouchra CHAKIR de l'Établissement Dar El Hadith El Hassania. La session a enregistré trois interventions : celle de Mme Amal SFAÏRA de l'Établissement Dar El Hadith El Hassania de l'Université Al Quaraouiyine sur « Quête identitaire et alternance codique en classe de FLE à l'EDHH : approche interculturelle», celle de Mme Hind LAHMAMI de l'Université Hassan II, Ben M'Sik de Casablanca sur « Identité plurielle et perspectives multiculturelles dans le système éducatif marocain» ; et celle de Mme Amal BOUCHELTA de l'Université Abdelmalek Essaadi – Faculté Polydisciplinaire de Larache, sur « La place de la culture dans l'enseignement-apprentissage d'une langue étrangère».

mais aussi de religions différentes ? La compatibilité religion / langue en l'occurrence Islam et français est-elle difficile à assumer ? Quelles sont les caractéristiques de l'écriture multiculturelle ? Ce sont là entre autres les questions auxquelles les intervenants allaient essayer d'apporter des éléments de réponse à travers plusieurs axes de recherche :

- ✓ Médias, religion, et littérature(s)
- ✓ Religion et représentations
- ✓ Langues, identités, et cultures
- ✓ Religion, multiculturalisme, et intégration nationale/universelle
- ✓ Dialogue entre les religions et cultures : idéaux et réalités
- ✓ La place des langues étrangères dans les programmes d'études islamiques
- ✓ Diversité culturelle et planning des cursus académiques
- ✓ Réformes religieuses
- ✓ Le discours islamophobe et le discours de repli
- ✓ Mondialisation : diversité culturelle ou uniformité ?

Enfin, la coordinatrice a terminé en remerciant chaleureusement tous les membres du comité organisateur de l'EDHH d'avoir rendu possible,

se révèle un défi assez présent dans la société. Ce défi nous oblige à s'orienter vers un consensus pouvant éventuellement éviter toute sorte de blocage ou choc culturel. D'où la nécessité de prendre en considération des approches multidimensionnelles et multiculturelles pour revisiter et reconsidérer les discours conventionnels ou émergents d'assimilation ou d'absorption qui sapent la diversité dans son sens le plus large.

- La cinquième allocution a été celle de Madame Amal SFAÏRA chargée de l'enseignement du FLE à l'EDHH et coordonnatrice des travaux de ce Colloque en français. Elle a d'abord remercié le Directeur de l'établissement Monsieur EL KHAMLICHI pour la confiance encore renouvelée aux professeurs de langues étrangères pour organiser ensemble ce deuxième Colloque international. La tenue de ce Colloque, pour elle, constitue la concrétisation de l'engagement pris par l'établissement de la mise en valeur des langues étrangères au sein de l'établissement depuis la réforme de 2005 suite au Dahir Royal. Le but de ce Colloque, selon elle, est de mieux cerner et de comprendre les liens multiples, fort complexes, et multi dimensionnels qui unissent et dissocient souvent les trois éléments clés de la relation triadique qu'est la langue/culture/et religion. A ce stade de réflexion, plusieurs questions se sont imposées pour elle : Le paysage multiculturel d'une société n'est-il pas le fruit d'un brassage culturel issu de langues, de cultures différentes

qui constituait un point fort de ce colloque ; et sur la nécessité du dialogue entre chercheurs de disciplines différentes qui ne pouvait être, d'après le Directeur, qu'une source d'enrichissement des questionnements grâce à la mobilisation de regards croisés à propos de cette thématique.

- La troisième allocution a été celle de Monsieur Hamid ACHAQ Directeur Adjoint chargé de la recherche scientifique et du partenariat à l'EDHH. Celui-ci n'a pas manqué l'occasion de féliciter également les professeurs de langues étrangères pour l'organisation de ce deuxième Colloque. Pour lui, il ne fait aucun doute que la mondialisation a provoqué de considérables changements au niveau des structures /textures des sociétés et cultures, des discours et leurs dynamiques polémiques et/ou apologétiques, ainsi que des pratiques culturelles. Un constat qui devrait être pris en considération au niveau de la recherche scientifique et académique.

- La quatrième allocution a été celle de Monsieur Hssein KHTOU Professeur d'anglais à l'EDHH et coordonnateur des travaux du Colloque en anglais. Il a tenu à adresser les remerciements au Directeur de l'établissement Monsieur EL KHAMLICHY pour avoir encouragé les professeurs de langues étrangères à organiser ce 2<sup>ème</sup> Colloque International. L'intervenant a souligné que tout contact entre les cultures



## I. La séance d'ouverture

La séance d'ouverture a été présidée par Madame Nadia Halim, la Directrice chargée des affaires pédagogiques à L'EDHH. Elle a été marquée par cinq allocutions :

- La première allocution a été celle de Monsieur Mohammed ADIWANE, Vice- Président de l'Université Al Qaraouiyyine dans laquelle il a souligné la pertinence du choix du thème du Colloque en ces temps d'échanges mondialisés. Les rencontres et les confrontations entre diverses cultures et sociétés, selon lui, se sont multipliées ces dernières années, conduisant à des changements significatifs dans la nature, la structure, et la portée des récits qui les sous-entendent ou les soumettent aux questionnements.

- La deuxième allocution a été celle de Monsieur Ahmed EL KHAMLICHI, Directeur de l'Etablissement Dar El Hadith El Hassania, qui a félicité les professeurs de langues étrangères pour l'organisation de cet événement et a souhaité la bienvenue ainsi qu'un séjour agréable aux participants. Le Directeur a souligné la complexité de cette thématique dont il faut montrer les différents facteurs. D'où la nécessité de la replacer, selon lui, dans un contexte pluridisciplinaire. Ainsi, il a mis l'accent sur la pluridisciplinarité qui se dégageait déjà du programme et

## **Rapport de synthèse du deuxième Colloque International sur le thème «Langue, Culture et Religion : Perspectives Multiculturelles»**

**Amal Sfaira**  
**Ets. Dar El hadith El Hassania**

Les 19 et 20 Avril 2017, s'est tenu à l'Etablissement Dar El Hadith El Hassania, le deuxième Colloque International autour de la question de «Langue, Culture et Religion : Perspectives Multiculturelles». Ce Colloque s'est proposé de mettre en relief les écrits d'ordre théorique, analytique, et fictif portant un regard critique aux questions de langues, cultures, littératures, et religions ; et ce d'un point de vue pluridisciplinaire et d'une sensibilité multiculturelle. Ce Colloque fort riche a réuni des participants venant de l'intérieur et de l'extérieur du Maroc. Ce qui a pleinement confirmé sa dimension internationale.

Deux grandes phases ont rythmé cette manifestation scientifique :

- La séance d'ouverture
- La présentation des différentes communications



## Bibliographie

- AL-RAZI. Fakhr Eddine, 1990, *Maḥāṭib al-ġayb*, Beyrouth, Dar ihyaa atturath al arabi.
- AL-SUYUṬĪ. Ġalāl-Dīn ‘Abd al-Raḥmān, 1974, *Al-Itqānfi ‘ulūm al-qur’ān*, Caire, hay‘amissrya ‘ammalilkitab, 4 vol.
- BERQUE. Jacques, 1990, Paris, *Le Coran*, Paris, Editions Sindbad.
- BLACHERE. Régis, Gaudefroy- Demombynes, 1966, *Grammaire de l’arabe classique*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- BLACHERE. Régis, 1966, *Le Coran*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- BOISLIVEAU. Anne-Sylvie, 2014, *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*, Leiden-Boston, Brill.
- CUYPERS. Michel, 2014, *une apocalypse coranique. Une lecture des trente-trois dernières sourates du Coran*, Paris, RhSem 15, Gabalda, Pendé.
- JEFFERY. Arthur, 1938, *The Foreign Vocabulary of the Qur’ān*, U.K, Oriental Institute Barods.
- ‘IBN MANZŪR. Muḥammad, 1993, *Lisān al- ‘arab*, Beyrouth, Dar sader.
- PENNACCHIO. Catherine, 2014, *Les emprunts à l’hébreu et au judéo-araméen dans le Coran*, Paris, Librairie d’Amérique et d’orient.
- PENNACCHIO. Catherine, 2011, *Les emprunts lexicaux dans le Coran. Les problèmes de la liste d’Arthur Jeffery*, Jérusalem, Bulletin du Centre de recherche français de Jérusalem.

circonstances de la Révélation (éléments historiques) dans le processus d'interprétation. De ce fait, qu'il s'agisse de la démarche lexicologique ou sémantique, il faut mettre en évidence l'approche **diachronique** afin de combler le vide sémantique entre les différentes valeurs du polysème.

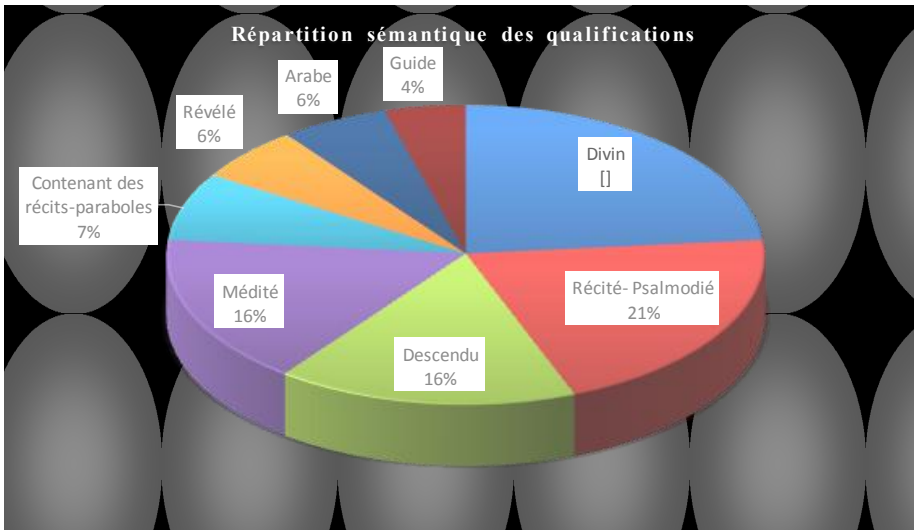
Il en résulte que la valeur numérique de la qualification « sacré » plaide en faveur de l'acception *Parole-Ecriture divine* qui se solde ainsi par un noyau de sens du terme polysémique *qur'ân*.

## Conclusion

A travers ce travail, nous avons essayé de critiquer la notion du contexte de la rhétorique sémitique. Pour ce faire, nous avons constaté, que le travail préalable de l'analyse rhétorique à savoir la lexicologie et la philologie s'avère difficile de confirmer que *qur'ân* est vraiment un emprunt dérivé d'une telle langue sémitique signifiant la récitation. Aussi, le contexte de l'analyse rhétorique ne parvient pas, à travers les correspondances entre certaines sourates, à nous dévoiler la totalité des acceptions du *qur'ân*. A ce stade, nous avons essayé d'entamer une étude complémentaire contextuelle qui met en évidence les différentes structures syntaxiques des soixante-dix occurrences du terme *qur'ân*. Et puisque Cuypers reconnaît que son travail ne permet pas de mettre en valeur la riche polysémie de *qur'ân*, nous avons entamé une étude intratextuelle de toutes les occurrences de ce polysème. Dans cette perspective, nous avons abouti au noyau de sens « Parole-Ecriture divine » qui nous paraît susceptible de revêtir toutes les acceptions desdites occurrences.

Par ailleurs, l'étude intratextuelle, en effet, repose sur une approche synchronique qui écarte toute tentative visant à introduire les

Qualifications du terme <i>qur'ân</i>	Nombre de versets
Sacré-Divin	16
Récité- Psalmodiée	14
Descendu	11
Médité	11
Contenant des récits-paraboles	5
Révélé	4
Arabe	4
Guide	3



Bien qu'ils aient leur poids, ces arguments, du contexte co-textuel, ne semblent pas décisifs. Il paraît en effet difficile d'adopter une de deux lignes d'interprétation: « Parole-Ecriture **divine**» suggérée par la proposition nominale notamment au niveau des complexes affectifs sacramentels, et la riche polysémie (récitation-lecture, descente, écoute, méditation, rappel...etc.) du *qur'ân* dans les propositions verbales. Une étude intratextuelle se révèle féconde du fait que, au terme de son analyse rhétorique, Cuypers reconnaît:

« Une approche plus franchement intratextuelle pourra assurément donner de nouveaux éclairages, voire corriger certaines de nos interprétations. Les trois niveaux contextuels ont chacun leur méthode propre, qu'il est difficile d'appliquer au même degré dans un seul ouvrage. À ce titre, l'analyse rhétorique, bien qu'elle soit théoriquement première, doit être considérée comme complémentaire d'études centrées sur l'intra et l'intertextualité»(Cuypers, 2014:339).

#### **4. Le contexte intratextuel associé à *qur'ân***

Sur la base de soixante-huit versets Coraniques, le tableau suivant présente un recensement de la répartition sémantique des soixante-dix occurrences du *qur'ân*:



monosyllabique est (ق) et le substantif au cas génitif *qur'ân* est qualifié d'affectif **sacramental** semble ainsi désigner une Parole-Ecriture **sacrée-divine**.

(1) S (36, 2) « *Par le Coran de sagesse* » قال تعالى: ﴿وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ﴾

(2) S (50, 1) « *Q. Par l'auguste Coran* » قال تعالى: ﴿ق وَالْقُرْآنَ الْمَجِيدَ﴾

### 3.2. *Qur'ân* dans la proposition verbale

Dans la tradition grammaticale arabe, la phrase verbale est celle qui contient « au moins deux éléments: le sujet (agent) et le verbe (procès)» (*Ibid.*: 391).

A travers, une lecture de cinquante-huit versets, nous avons remarqué deux choses:

- *Qur'ân* prend tantôt la fonction d'un sujet patient dans des phrases passives, tantôt la fonction objet (complément d'objet) dans les phrases actives, et, enfin, il fait partie d'un syntagme prépositionnel.
- Les verbes desdites propositions sont différents aussi bien sur le plan sémantique (récitation-lecture, descente, écoute, méditation, rappel...etc.) que sur le plan temporel- aspectuel (accompli/inaccompli).

versets suivants (1) et (2), il s'agit de l'apposition proprement dite dans laquelle « un terme déterminé se trouve précisé par un appositif qui prend le cas du terme qui précède. » (*Ibid.*: 321). Le terme appositif *qur'ân* prend le cas accusatif du terme qui précède (هَذَا), lequel, représente le sujet de la particule du cas accusatif (إِنَّ) « expositif du discours » (*Ibid.*: 478). Le terme *qur'ân* précise et détermine un déictique renvoyant à une entité du monde générique. Puisque *qur'ân* est qualifié de guide (1) et de narration (2), il peut s'agir d'une *Parole* ou d'une *Ecriture*.

(1) S (17, 9) « Voici le Coran qui guide à la voie la plus droite. croyants la bonne nouvelle. Pour ceux qui effectuent les œuvres »

قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي  
لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ  
يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا  
كَبِيرًا﴾

(2) S (27, 76) « Le Coran que voici relate sur les Fils d'Israël le plus gros de leurs sujets de différends »

قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقْرَأُ  
عَلَىٰ نَبِيِّ إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ  
يَخْتَلِفُونَ﴾

### 3.1.4. Complexes affectifs sacramentels

Les complexes affectifs **sacramentels** « sont constitués par un substantif au cas indirect (génitif) par suite de la préfixation d'une particule monosyllabique ayant la valeur d'une préposition. » (*Ibid.*: 380). A cet égard, dans les deux versets suivants (1) et (2), la particule

(2) S (27, 1) « Ce sont là des signes du Coran, d'un Livre explicite en tant que guidance et que bonne nouvelle pour les croyants. »

قال تعالى: ﴿هٰذَا نَتْلُو آيٰتِهٖ  
الْقُرْآنِ وَكِتٰبٍ مُّبِيْنٍ﴾

Dans ces deux versets (1) et (2), *qur'ân*, au cas génitif, est un complément du nom ('āyāt) (le premier est implicite: تِلْكَ آيٰتُ الْكِتٰبِ وَآيٰتُ (قرآن مبين). Il s'agit ici d'une annexion de dépendance de tel sorte que « le premier terme est déterminé grammaticalement et sémantiquement par le terme qui suit. » (*Ibid.*: 322). De ce fait, le mot ('āyāt) représente, à la fois, les versets Coraniques et les versets d'un Livre explicite (كتاب مبين). Cela signifie qu'il existe deux types de versets non identiques: l'un incarne les versets de l'Écriture sainte et l'autre incarne les signes cosmiques (le cosmos/les créatures) (Al-Rāzī, 1990: 540). Donc, il en résulte que le terme polysémique *qur'ân* revêt ici l'acception de l'Écriture sainte.

### 3.1.3. L'état appositionnel: cas accusatif

L'état appositionnel «consiste en une juxtaposition de termes qui tend à rendre plus précise ou plus sensible à la représentation d'un être ou d'un objet. Cet état embrasse donc: la détermination, la qualification simple, l'apposition proprement dite.»Blachère et al(1966: 317). Dans les deux

- (3) S (85, 21) « Silence ! Voici un Coran magnanime » قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ﴾

Pour le verset (1), le sujet de l'attribut *qur'ân* est un déictique (هو) qui peut référer, selon le contexte co-textuel avoisinant, à une « Parole » différente de la poésie. Pour le deuxième (2), puisque le verset suivant (فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ) désigne un Livre noble, le sujet (déictique) peut, de ce fait, avoir l'acception « Parole » Coranique dans un Livre noble. Enfin, pour le verset (3), le sujet déictique (هو) est précédé par la particule (بَلْ) qui « exprime une rectification avec idée d'opposition (mais, au contraire) » (*Ibid.*: 478) des impies (Pharaon et Tamude: versets 17 et 18 de la même sourate) traitant de mensonge la Révélation divine (الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ). A cet égard, ledit sujet peut désigner la « Parole Révélée » gravée dans un Coran magnanime.

### 3.1.2. L'état d'annexion: cas génitif

On entend par l'état d'annexion (le rapport d'annexion ou d'état construit) « la juxtaposition de deux ou plusieurs termes groupés de telle sorte que le premier est déterminé par le deuxième. L'état d'annexion est donc un procédé de détermination » (*Ibid.*: 322).

- (1) S (15, 1) « Ce sont là des signes du Livre, aussi bien que du Coran explicite. » قال تعالى: ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ﴾

(syntagme, proposition, phrase simple ou complexe), segment (un, deux ou trois membres) , morceau (un, deux ou trois segments) et partie (un, deux ou trois morceaux). Toutefois, nous allons nous focaliser sur une autre classification syntaxique émanant des grammairiens arabes qui « ont créé des noms en prenant pour origine tantôt un type verbal, tantôt un type nominal ». Blachère et *al* (1966: 77).

### 3.1. La proposition nominale

Il s'agit d'une « phrase nominale simple est formée par le rapprochement de deux éléments: le sujet et l'attribut sans que ces deux éléments soient liés l'un à l'autre par un verbe » (*Ibid.*: 387). A l'inverse de la proposition verbale, elle « exprime la constatation qu'une qualité, une attitude, un état appartient à quelqu'un ou à quelque chose ». (*Ibid.*: 387).

#### 3.1.1 Attribut au cas nominatif

A cet endroit, le syntagme nominal *qur'ân* est doté de la fonction syntaxique attribut au cas nominatif.

- (1) S (36, 69) « *Nous ne lui avons pas enseigné la poésie, qui ne convenait pas à sa mission. Il n'est que rappel, Coran explicite.* » قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾
- (2) S (56, 77) « *Ceci est une noble lecture* » قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾

accepter cette synonymie, si « Parole » était le sens de base susceptible d'être contextualisé: « Parole divine » (84, 21), « transmis par un messager noble » (81, 19) pour qu'elle soit récitée par le prophète afin que les hommes se rappellent le Jugement universel et, dès lors, s'évertuent à faire les bonnes œuvres.

Néanmoins, une problématique persiste: est-ce que cette auto-désignation du Coran par *Parole* est valable dans n'importe quel contexte co-textuel? En d'autres termes, peut-on dire que cette auto-désignation est plausible dans n'importe quelle autre structure syntaxique que celle de la sourate (84, 21) dont les syntagmes « les impies » et « Coran » ont respectivement les fonctions sujet et objet?

Dès lors, pour y répondre, nous allons percer une étude co-textuelle, à travers laquelle l'expression *qur'ân* est dotée d'une position syntaxique dans des propositions nominales et verbales, d'un état d'annexion et d'un état appositionnel. Ainsi compris, notre corpus puisé dans le texte Coranique, avec une traduction de Jacques Berque, comporte les soixante-dix occurrences du terme dans soixante-huit versets.

### 3. Le contexte co-textuel associé à *qur'ân*

L'analyse rhétorique découpe le texte Coranique dans un premier lieu, selon des niveaux de composition, dits dépendants, à savoir le membre

## 2.2. Le contexte rhétorique entre les sourates connexes

Les liens rhétoriques entre les sourates connexes 83 et 84 (les sourates *al-inšiqāq* et *al-mutaffifîn*), se basent sur la correspondance sémantique entre le verset (83, 13) « quand lui sont récités nos **versets**, il dit: des fables d'Anciens !» et celui de (84, 21) « quand leur est récité le **Coran**, ils ne prosternent pas». Cuypers notera que la symétrie de « versets» (83, 13) avec « Coran» (84, 21) permet de préciser ici le sens générique de *âya* (Verset/signe cosmique) (*Ibid.*: 83). C'est dire qu'il ne s'agit point d'une désignation cosmique du terme *âya* mais plutôt d'un verset Coranique. Nous pouvons en déduire que *qur'ân* ici renvoie, par inclusion, au recueil contenant des versets récités.

## 2.3. Le contexte rhétorique entre les sourates extrêmes d'une construction rhétorique

Cuypers (2014) observe, à partir de trois versets de deux sourates 81(*at-takweer*) et 84(*al-inšiqāq*), que les trois occurrences; « **Coran**»: (84, 21) « À ne point se prosterner, quand on leur récite le Coran?», « **Parole**» (81, 19) « En vérité, ceci est certes la Parole d'un messenger noble» et « **Rappel**» (81, 27) « Ceci n'est qu'un Rappel pour les hommes» sont synonymiques. En plus, ils ont tous un contenu commun qui est « le Jugement universel, lequel se fera sur la base de ce que les humains auront accompli durant leur vie terrestre» (*Ibid.*: 85). Nous pouvons

Cuypers, souligne aussi que cette valeur« intervient notamment dans des situations où le prophète s'adresse à un auditoire hostile, ce qui est précisément le cas dans la sourate 84(*al-inšiqāq*) verset 21, puisqu'au verset 20(de la même sourate), il est dit qu'ils ne croient pas.»(Cuypers, 2014:76).

En effet, le contexte souligne une scène d'un auditoire qui est en train d'écouter une récitation du Coran effectuée par le prophète ou autre (Al-Rāzī, 1990: 104). Toutefois, il reste à noter que, bien que Cuypers, préconise la traduction du vocable arabe *qur'ân* (قرآن) par Coran au détriment des autres traductions à savoir récitation ou prédication (Blachère 1966: 644), il privilégie, en se basant sur Boisliveau (2014: 40), l'acception spéciale « récitation du Coran » conféré au terme *qur'ân*, comme étant une auto-désignation du terme générique *Coran*; « le terme *qur'ân* semble bien être une création du Coran » (Cuypers, 2014:75). C'est dire que le Coran s'auto-désigne par plusieurs vocabulaires: *qur'ân* (Récitation), *kitāb* (Livre), *dīkr*, *āyāt* (versets, signes)...etc. Mais, néanmoins, le noyau de sens susceptible de revêtir toutes les acceptions contextualisées par les occurrences de *qur'ân* dans le texte Coranique est bel et bien la récitation. De là, cette identification (*qur'ân*= récitation) va générer, plus tard, une riche polysémie au niveau du contexte co-textuel.



rhétorique, en dépit de sa démarche synchronique, laisse planer parfois une ambiguïté sémantique sur les acceptions du terme *qur'ân*.

## 2. Le contexte textuel dans l'analyse rhétorique

### 2.1. Le contexte de la structure d'une sourate

Pour élucider le sens du *qur'ân*, Cuypers met en correspondance les deux versets suivants (Cuypers, 2014:75):

*S (85, 21) « Pourtant, ceci est un Coran Glorieux »*      قال تعالى: ﴿بِأَنَّ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ﴾

*S (85, 15) « Le Maître du Trône, le Glorieux »*      قال تعالى: ﴿عَلِيُّ الْعَرْشِ الْمَجِيدِ﴾

Il indique que le terme anaphorique « Glorieux » qualifie « le Maître du Trône et le Coran, c'est à dire Dieu et sa Parole » (Cuypers, 2014:99). Ce faisant, *qur'ân* acquiert l'acception « Parole de Dieu ». Mais, s'appuyant sur (Boisliveau, 2014:40- 58), l'auteur, prône pour *qur'ân* la valeur « récitation par Muhammad » nettement suggérée par le verset 21 de la sourate 84 (*al-inšiqāq*):

« Qu'ont-ils ne croient pas et, quand leur est récité le Coran qu'ils ne prosternent pas? »      قال تعالى: ﴿وَإِنَّمَا قُرِرَ عَلَيْهِمْ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ﴾

avec des signifiés arabes: « lire, réciter à voix haute » (Boisliveau 2014: 41), identiques à ceux d'autres langues sémitiques en l'occurrence l'hébreu ou le syriaque-araméen. Dès lors, *qara'a* peut s'agir d'un emprunt sémantique. La deuxième, signifie la jonction d'une chose à une autre chose, d'où l'appellation *qur'ân* qui renvoie au corpus compilé. (Suyūfī: vol.1, 181). Ce faisant, *qarana est* employé avec un signifié foncièrement arabe.

En outre, dans *Lisān al-'arab*, 'Ibn Manzūr indique que le sens principal du *qur'ân* est la «collecte». Toutefois, il peut désigner la prière puisqu'il s'agit d'une lecture liturgique du Coran en termes d'inclusion ('Ibn Manzūr 1993: 128). Là, on a affaire au noyau de sens «collecte» qui est arabe, et aux acceptions relevant des effets de sens contextualisés et ancrés dans une liturgie purement arabo-musulmane.

Quoi qu'il en soit desdites hypothèses, on pourra conclure qu'il s'avère difficile de confirmer que *qur'ân* est un emprunt dérivé d'une telle langue sémitique comme le prétendent les philologues et les lexicologues occidentaux. Ceci appelle, du point de vue synchronique, à une présomption selon laquelle *qur'ân* sera une construction spécifique de l'arabe qui n'est utilisée qu'en rapport avec l'avènement de la Révélation islamique. Or, on verra bien pour la suite que le contexte de l'analyse

C'est dire que *qur'ân* pourrait être un néologisme (Pennacchio, 2014:161).

### c) Emprunts sémantiques

*Qur'ân* ne fait pas partie des « emprunts sémantiques », car ces emprunts de sens sont, en premier lieu, sous forme de(s) **racines** qui acquièrent des sens qu'elles n'avaient pas auparavant. Par hypothèse, si l'on considère l'emprunt *qur'ân* dont la racine QR' exprime, dans les langues sémitiques hormis l'arabe, trois acceptions: 1. « appeler, crier, inviter », 2. « invoquer, conjurer », 3. « proclamer » (Pennacchio, 2014:161), alors l'emploi en arabe exclut lesdites acceptions et acquiert des sens qu'elle n'avait pas auparavant à savoir, « rassembler/collecter; être enceinte » (Boisliveau, 2014: 41).

En second lieu, les emprunts sémantiques peuvent être sous forme de(s) **mots** qui sont employés avec des signifiés empruntés à d'autres langues. À titre d'exemple, « les verbes *amina* (être à l'abri, en sûreté) et *amana* (être fidèle, loyal) sont arabes, le sens de la 3ème forme *āmana* (croire) viendrait des autres religions monothéistes » (Pennacchio, 2014:18).

Dans cette optique, le nom d'action *qur'ân*, du point de vue des lexicographes arabo-musulmans (Ibn Manzūr par exemple), est dérivé de deux formes verbales *qara'a* et *qarana*. La première est employée

## 1.2. Hypothèses de l'emprunt aux autres langues sémitiques

En se basant sur une taxinomie orientaliste des emprunts classés «selon les différents niveaux d'emprunts et selon leur mode d'intégration» (*Ibid.*:18-19), nous allons tenter d'envisager les emprunts aux autres langues sémitiques.

### a) Mot étranger

On ne peut point considérer *qur'ân* comme « mot étranger», « qui fait référence à une entité étrangère et **reste étranger dans la langue réceptrice**».(*Ibid.*: 18). *Qur'ân*, bien qu'il soit par supposition emprunt, ne demeure guère étranger dans la langue réceptrice à l'instar « d'al-tawrat désignant en arabe la Torah: le livre saint du judaïsme»(*Ibid.*: 18).

### b) Emprunt intégré à la langue réceptrice

Aussi, *qur'ân* ne saurait être sous forme d'emprunt qui a été naturalisé, intégré à la langue réceptrice. Par exemple: Bab (porte) considéré comme « un emprunt ancien à l'araméen, qui s'est totalement intégré.»(*Ibid.*: 18). Or, *qur'ân*, par hypothèse, s'est partiellement intégré; *qur'* serait arabe et la finale *ân* d'origine araméenne (Pennacchio 2014: 161). Toutefois, il faut signaler que dans la tradition grammaticale de l'arabe classique « la désinence *ân* est un ancien indice du masculin» Blachère et al (1966: 89).

moderne» (Pennacchio, 2011: 5), puisqu'il « pose problème aussi bien au niveau de l'identification des emprunts que de leurs origines.»(Ibid.: 4).

En ce qui concerne l'origine de l'emprunt, on peut mettre en question la dérivation du syriaque *qeryn'*, *qeryânâ*, qui signifient respectivement « une leçon, une lecture», du fait que sur le plan phonologique, « les transformations depuis *qeryânâ* jusqu'à *qur'ân* sont assez nombreuses» (Pennacchio, 2014: 161). Quant à la dérivation de l'hébreu *miqrâ'* proposée par A. Jeffery (1938: 234), et bien entendu par Cuypers (2014: 75), nous pouvons dire, sur le plan sémantique, que ledit terme désigne la **loi écrite** par opposition à la tradition **orale** juive en l'occurrence Mishna (Ibid.: 151). Par conséquent, la conclusion de Boisliveau(2014), adoptée par Cuypers, selon laquelle «le nom que le Coran se donne à lui-même, par excellence, est *qur'ân*: **récitation**» et « il ne sert jamais à désigner un autre objet que ce qui est **récité** par Mahomet»Boisliveau(2014: 40), sera réfutée du fait qu'il s'agit d'une dérivation de l'hébreu *miqrâ'* renvoyant à une Ecriture (loi écrite) lue, méditée et récitée de diverses manières et pas nécessairement « à haute voix», par opposition à *mishna* assignant « une tradition orale qui est répétée et enseignée par un maitre» (Pennacchio, 2014: 151).

s'inscrivent dans un cadre apologiste à savoir un plaidoyer en faveur d'un néologisme renvoyant ainsi à l'émergence d'une nouvelle communauté. Toutefois, une étude orientaliste récente, en l'occurrence Pennacchio (2014), met en doute le fait que les recherches philologiques s'accordent sur la dérivation du terme *qur'ân* du **syriaque** ou de **l'hébreu**:

«*Qur'ân* قرآن : révélation, prédication ou récitation. Les premiers orientalistes ont pensé que Muhammad avait forgé lui-même ce terme sur la racine QR', tandis que certains philologues arabes ont préféré affirmer que *qur'ân* n'avait pas de source, et qu'il s'agissait d'un nom spécifique, comme la Torah pour les juifs et l'Evangile pour les chrétiens....La racine QR' n'est pas employée en arabe dans l'intégralité du sens primitif. Le verbe *qara'a* a bien celui de « lire » et de « proclamer » mais pas celui d'« appeler ». Elle ne semble utilisée qu'en rapport avec la révélation. Elle ne comporte aucune forme dérivée. De plus, elle ne semble pas attestée avant l'islam. *Qur'ân* pourrait être une construction spécifique de l'arabe, avec une influence araméenne, comme le suggère la finale *ân*.» (Pennacchio, 2014:161).

Par ailleurs, Cuypers s'est appuyé sur l'ouvrage philologique de A. Jeffery: « *Foreign Vocabulary of the Qur'ân* » qui, d'après Pennacchio, « nécessite une révision complète selon les normes de la linguistique

## 1. Données étymologiques relatives au terme *qur'ân*

La rhétorique sémitique considère que la composition du texte ne détermine pas le sens d'une unité lexicale. C'est pour cela, que les travaux lexicographiques et philologiques demeurent «indispensables et constituent un préalable à toute analyse rhétorique» (*Ibid.*: 339).

### 1.1. Hypothèses de l'emprunt à l'hébreu et au syriaque

Dans cette perspective, à travers la rubrique des «questions de vocabulaire», nous remarquons que Michel Cuypers, avant d'entamer l'analyse rhétorique de la sourate 84 (du Coran qui s'intitule *al-inšiqāq*), a adopté les recherches philologiques qui s'accordent, selon lui, sur le fait que le terme *qur'ân* représente une série de dérivation des autres langues sémitiques soit du syriaque *qeryônô* (ou *qeryânâ*) ou de l'hébreu *qeri'â et miqrâ'*, désignant l'action de «lire à haute voix un passage des écritures Saintes, ou le passage lui-même, ou encore le Lectionnaire, dans les communautés chrétiennes de l'époque, ou dans les milieux rabbiniques» (*Ibid.*:75). Ce choix prévaut (de point de vue orientaliste) sur celui émanant des travaux lexicographiques arabophones qui «indiquent généralement que *qur'ân* désigne l'Écriture sainte parvenue à Mahomet – ou le phénomène de la venue de cette Écriture» (Boisliveau, 2014:41), que les orientalistes ne retiennent donc pas du fait qu'ils

philologique, grammaticale et lexicale pour apprécier la diversité d'emploi d'un tel mot. Elle s'intéresse, de ce fait, à l'étude des caractéristiques communes (linguistique et littéraire) de cette famille sémitique.

Ce travail, s'inscrit dans le cadre d'une critique contextuelle de cette approche, du fait que son outil exégétique et contextuel, à savoir l'analyse rhétorique, ne parvient pas réellement à mettre en valeur la riche polysémie de l'expression Coranique. En effet, Cuypers adopte, à priori, les travaux philologiques, sans que le contexte de l'analyse rhétorique parvienne à assurer ou rectifier les acceptions de l'expression polysémique. Peut-on dire que ce constat est le résultat d'une nécessité d'un travail complémentaire à savoir le contexte co-textuel et intratextuel?

Pour ce faire, nous avons choisi une démarche à la fois lexicologique et sémantique ayant pour but l'étude critique de l'expression polysémique *qur'ân*. En tant que tel, notre projet s'articulera autour de quatre axes. Le premier sera consacré à l'étude de la question de la dérivation du terme *qur'ân*, le deuxième à l'étude du contexte textuel de l'analyse rhétorique, le troisième à l'étude du contexte co-textuel et le dernier à l'étude du contexte intratextuel des occurrences dudit terme dans la totalité du texte Coranique.



## Introduction

Parmi les travaux orientalistes récents sur l'analyse du Coran, Michel Cuypers propose une rhétorique sémitique dont l'objectif « vise à instaurer une interprétation contextuelle du texte, c'est-à dire une interprétation à partir de son contexte littéraire, plutôt qu' à partir d'un contexte historique (causes de la révélation) trop souvent sujet à caution» .Cuypers(2014: 339).

En dehors du contexte historique (circonstance de la révélation, tradition prophétique...etc.), le **contexte**, du point de vue de la rhétorique sémitique, est hiérarchique; il prend en considération les niveaux de la composition du texte Coranique, où le mot véhicule des acceptions variées. Le premier niveau de l'analyse rhétorique est «celui de la structure d'une sourate et de ses liens avec les sourates connexes» Cuypers (2014: 339). Le second, il en déborde de sorte qu'il aboutisse à s'entretenir avec la totalité du texte Coranique: le **Contexte intra-textuel**. Le dernier, si c'est possible, il recourt à l'**intertextualité inter-scripturaire**, en l'occurrence, la Bible et les écritures parabibliques qui incarnent l'antiquité tardive. Ce dernier ne sera pas l'objet de notre travail.

Cependant, l'analyse de la structure du texte, en dépit de son rôle intrinsèque, est insuffisante, elle doit être corroborée par une recherche

## Rhétorique sémitique et Coran Critique de l'analyse rhétorique du terme *qur'ân*

Tarik Menzou  
Etudiant chercheur  
Ets. Dar El hadith El Hassania

### Résumé

Partant dans cet article de la hiérarchie contextuelle de la rhétorique sémitique pour étudier l'expression polysémique *qur'ân*, nous avons essayé de voir comment les travaux philologiques et lexicologiques ne parviennent pas à confirmer que *qur'ân* est un emprunt dérivé d'une telle langue sémitique. Loin d'être une méthode conçue, par la rhétorique sémitique, dans le but de mettre en valeur la riche polysémie de l'expression Coranique, le contexte de l'analyse rhétorique ne met pas en évidence les différentes structures syntaxiques et sémantiques des soixante-dix occurrences du terme *qur'ân*. Pour cela, nous avons essayé d'entamer une étude complémentaire, à la fois co-textuelle et intra-textuelle, qui nous a conduit enfin à élucider le noyau de sens du polysème *qur'ân*.

## Les traductions du Coran en français:

- *Le Coran*, traduction et notes d'A. Kazimirski (1841). Notices par M. Robinson, Ed. Bordas, 1991.
- *Le Coran*, traduction et notes de R. Blachère (1947). Ed. GP. Maisonneuve & Varose, Paris, 1956
- *Le Saint Coran*, traduction et notes de M. Hamidullah (1959). Ed. Amana Corporation, Paris, 1989
- *Le Coran, l'Appel*, traduction et notes d'A. Chouraqui. Ed. Robert Laffont, Paris, 1990.
- *Le Coran*, Essai de traduction de J. **Berque**. Ed. Sindbad, Paris, 1990.
- **Les exégèses coraniques:** (en ligne: <http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?>)
- Tafsīr **Ibn Kathīr**: *tafsīru l-qur'āni l-karīmi* ,774 de l'hégire.
- Tafsīr **Al-qortobi**: *Al-jāmi'ū li'ahkāmi l-qur'āni* ,671 de l'hégire.
- Tafsīr **At-tabarani**: *At-tafsīru al-kabīru* ,360 de l'hégire.
- Tafsīr **At-tabari**: *jāmi'ū l-bayāni fi tafsīri l-qur'āni* ,310 de l'hégire

- **MASSIGNON, L.**, 1929: *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris.
- **MOUNIN, G.**, 1963: *Les problèmes théoriques de la traduction*. Gallimard, Paris, coll. Bibliothèque des idées.
- **MIMOUNI, Ch.**, 2011: « Traduction du texte religieux: créativité littéraire et Persécution» (en ligne <http://doct-us.usv.ro/article/view/152/117>)
- **NOUSS (A.)**, 2007: « La traduction des textes sacrés» dans *Théologiques*, Volume 15, Numéro 2, Pages 5-13
- **REHAIL, H.**, 1996: « La place des noms divins dans les textes coraniques: analyse linguistique et conceptuelle. In: *Nouvelle revue d'onomastique*, n°27-28. pp. 13-17.
- **ROMAN, A.**, 1990: *Grammaire de l'arabe*. Paris, éd. PUF.
- **SELESCOVITCH, D.**, 1976: « traduire: les idées et les mots» in *Etudes de linguistique appliquée*, Didier, Paris.
- **SIDDIQI, M. I.**, 2007: *Les Noms Divins selon le Coran et la tradition prophétique*, éd. Maison d'Ennour
- **TRABELSI, C.**,2000: « La problématique de la traduction du Coran», in *Meta*, vol. 45, n° 3, pp. 400-411.

## BIBLIOGRAPHIE

- **ABOU EL AAZM, A.**, 2005: *Dictionnaire des termes religieux*, Rabat: Ed.Al Ghani .
  
- **AISSAOUI, M. A.**, 2005: « Translation du sens du Coran: sourate al-Fatiha», in Canterbury Christ Church University College, Royaume Uni. Londres, décembre 2005, Révisé en août 2009.
  
- **AWAISS, H., SAAD, A.**, 2008: « Quand la parole de Dieu passe par la plume du traducteur»in Atelier de Traduction Numéro 9. Actes du Colloque international « *La Traduction du langage religieux en tant que dialogue interculturel et interconfessionnel*» 11-13 juillet 2008, Suceava pp. 37-52.
  
- **IBN AL-QAYYIM:** *Badâ'i' ul-fawâ'id*, Consulté le 10 septembre 2017. URL: <http://www.almeshkat.net/vb/showthread.php?t=27222>
  
- **IBN MANZÛR**, 1993. *Lisân al- 'arab*, Beyrouth, Dar sader.
  
- **IBN TAYMIYYA:** *Al-Jawâb us-sahîh li man baddala dîn al-massîh* 3/163). (La réponse qui suffit à ceux qui ont « altéré» la religion du Messie) (en ligne: <http://ar.wikisource.org/wiki/>)
  
- **LADMIRAL, J.R.**, 1979: *Eléments de traduction philosophique*, Paris, éd. Nantene.

des traductions non acceptables. Il est évident que l'effet obtenu - et donc la qualité de ces traductions- n'est pas le même.

Le choix de traduction restera marqué par la subjectivité du traducteur, ou par le recours trop systématique à l'interprétation des commentateurs musulmans. Ceux-ci, bien sûr, sont non seulement intéressants, mais même nécessaires, voire parfois indispensables. Car, la traduction du Coran n'a été entreprise qu'avec la prétention de mettre le texte sacré à la portée des lecteurs francophones et de leur permettre la compréhension de la signification de son contenu.

De plus, nous avons constaté que certains noms d'Allah comme *Ar-Rahman* et *Ar-Rahîm* dans les traductions, sont mal formulés. Ainsi, les adaptations obtenues ne sont en fin de compte qu'un simple décalque du texte originel. Adaptations qui dénaturent, déforment et qui ne portent que sur certains des aspects formels du Coran; l'essentiel de ce qui se rapporte aux significations est presque ignoré; l'exégèse du Coran est presque totalement inconnue à certains de ces auteurs !

C'est pourquoi, pour traduire les noms d'Allah, on ne devra pas se limiter à l'observation linguistique ou étymologique ni à une traduction littérale, il faut également s'engager sur la voie de l'exégèse et de l'interprétation. Il ne s'agit pas de démarches opposées mais complémentaires.

correspondance. Parfois, il lui arrive de suggérer des notes hésitantes ou des points d'interrogation comme ceux de Blachère.

Les différences entre Chouraqui et les autres traducteurs se voient plutôt:

► Dans le traitement des termes coraniques polysémiques. En les traduisant, il faut choisir entre les différents sens que le terme en question peut désigner selon le contexte. Nous trouvons dans le Coran beaucoup de noms d'Allah qui sont limpides où toutes les traductions concordent plus ou moins; et ne donnent généralement pas lieu à des traductions divergentes. Le problème se pose surtout pour les termes plus difficiles qui nécessitent un effort d'interprétation.

► Et dans la démarche linguistique adoptée: outre ce souci sémantique, les traducteurs du Coran n'ont pas suivi la même démarche linguistique. Certains, en effet, ont préféré être fidèles à la langue arabe de ce livre sacré et ont pris soin de l'annoncer dans leur introduction pour donner au lecteur français une idée sur le fond mais également, pensent-ils, sur la forme arabe sacrée comme Hamidullah. D'autres, tels Kazimirski ont privilégié la fidélité à la langue d'arrivée pour l'expression de ce fond. D'autres encore ont traduit indirectement le Coran en français à partir d'une autre langue que l'arabe comme Chouraqui ce qui a donné lieu à

La difficulté majeure de ce terme est une difficulté conceptuelle difficile à rendre dans une langue indo-européenne. Cette difficulté de traduction donne lieu à des problèmes linguistiques au niveau terminologique<sup>(1)</sup>.

## CONCLUSION

Pour conclure, nous pouvons dire qu'une traduction exacte de ces termes est impossible, dans la mesure où les noms d'Allah ont des sens multiples qu'il est impossible de traduire même par une expression. Etant donné la richesse de la langue arabe, le traducteur ne fait que transmettre une partie du sens.

Ainsi, en face de ces impossibilités, le traducteur procède à employer des équivalents approximatifs ou des périphrases ou bien de recourir à une explication et un commentaire plutôt qu'à une recherche de

---

(1) Il s'agit donc d'un problème posé au terminologue traducteur relevant d'un problème de savoir, comme le fait remarquer J. Ladmiral (1979), et qui peut être résolu, selon lui, par une connaissance parfaite et encyclopédique de la langue source. Dans ce cadre, *"il ne suffit pas de connaître ou de chercher le "mot-juste" en soi, car, il pourrait se faire qu'il n'existe pas en langue-cible. D'où a-t-on pris en effet que serait possible un simple transcodage des signifiants - source aux signifiants - cible"* (ibid : 222).



Coran qui ne soit traduit aussi différemment que ce nom: de "éternel" de Kazimirski, à "le Seul" de Blachère, et à "l'Unique" de Chouraqui, en passant par une périphrase proposée par Hamidullah pour rendre son sens: "le Seul à être imploré pour ce que nous désirons".

Au niveau linguistique, nous trouvons dans le dictionnaire *Lisān al-‘arab* les sens suivants pour « *Samad* » : « terrain dur, formant une élévation; massif qui n'est pas creux en dedans; seigneur, maître, chef à qui tous s'adressent et qui arrange toutes les affaires». Ses sens peuvent être résumés comme suit: « la station élevée, dure, qui élève, que rien ne surpasse et auquel tout revient».

Ce mot signifie-t-il la même chose en se rapportant à Dieu? Pourquoi cet Attribut est-il déterminé? L'article signifie-t-il quelque chose de façon spécifique?

Abdallah 'Ibn 'Abbās, cité dans le *tafsîr d'Ibn Kathîr* rapporte que le Nom divin "*As-Samad*" désigne « Le Maître qui a atteint la perfection dans Sa souveraineté, le Noble qui a atteint la perfection dans Sa noblesse, le Majestueux qui a atteint la perfection dans Sa majesté, le Longanime qui a atteint la perfection dans Sa longanimité, l'Omniscient qui a atteint la perfection dans Sa connaissance, le Sage qui a atteint la perfection dans Sa sagesse».

**Chouraqui** procède à la traduction de ce nom divin par un autre adjectif "Le Héros" qui est loin d'être la bonne traduction.

**Blachère**, quant à lui, a opté pour l'adjectif "le Violent". Traduction incorrecte qui ne correspond pas au sens du texte coranique.

C'est pourquoi, la première tâche du traducteur est de cerner, au cours de ses lectures des différentes exégèses reconnues, accréditées du Coran, les interprétations et les explications de chacun de ces noms, et de prendre connaissance également de leur contexte dans le Coran. « L'apport cognitif des exégèses coraniques est ainsi capital dans toute tentative de traduction » Trabelsi (2000:402). En ce qui concerne les Noms d'Allah, les traducteurs doivent les traiter avec grande fidélité<sup>(1)</sup> et de manière extrêmement respectueuse tout comme pour l'ensemble du Coran.

### (11) *As-Samad*

Le nom « *As-Samad* » est un des Noms divins, qui est pratiquement intraduisible et qui mérite une étude approfondie. Aucune traduction ne transmet la densité lexicale de ce terme arabe. Il n'y a pas de mot dans le

---

(1) Ce mot constitue sans aucun doute le fondement de l'expérience de la traduction et relève de sa dimension éthique. Mais, la notion de la fidélité en matière de traduction des noms d'Allah est particulièrement délicate dans la mesure où elle relève non seulement de l'éthique mais de l'esthétique (de la traduction) aussi.

« pouvoir ». Sa traduction en "puissant", "intransigeant" et "prédominateur" réduit le champ sémantique et possède une connotation intellectuelle et non spirituelle.

Soulignons que dès que le traducteur choisit entre différentes variantes possibles du terme original ou des possibilités de traduction, il a déjà interprété pour dégager le sens.

### (10) *Al-Jabbâr*

Littéralement, le terme arabe "*Jabbâr*" signifie "celui qui réprime, qui est violent". Utilisé dans le cas d'un être humain, il désigne un caractère arrogant, hautain et cruel. Mais en tant qu'attribut de Dieu, il signifie que Dieu console les personnes abattues. Il signifie aussi que le regard, la réflexion et l'intelligence ne peuvent L'atteindre. Dieu est également le Contraignant, car Il a la capacité de contraindre Ses créatures à se conformer à Sa volonté.

**Kazimirski** a traduit ce terme par l'adjectif "victorieux" supprimant l'article "le" qui l'aurait substantivé. La même remarque qui s'impose à propos de ce traducteur, il a non seulement supprimé les articles définis, mais en plus n'a pas utilisé la majuscule qui s'impose dans le cas présent.

**Hamidullah** traduit le nom divin *Al-Jabbâr* par l'adjectif substantivé "Le Contraignant" qui est le plus proche de son sens arabe.

est pleinement puissant et majestueux et est capable de faire prévaloir Sa Volonté. Les Cieux et la Terre ainsi que ce qui se trouve entre eux sont sous son commandement. (Siddîqî,2007: 33) Le glorieux par sa suprématie et par sa grandeur. *El-Azîz* veut dire, dans un sens, celui qui est cher et précieux aux yeux de ses créatures.

**Blachère et Hamidullah** ont opté pour le terme: Puissant, sauf que Hamidullah a choisi d'augmenter cet adjectif par un adverbe d'intensité "le tout": "le tout Puissant"

**Kazimirski**, lui, a traduit ce terme par l'adjectif "prédominateur".

**Chouraqui**, pour sa part, a traduit *Al-'Azîz* par un adjectif substantivé "L'Intransigeant" qui n'admet aucune concession, aucun compromis.

Ces traductions ne peuvent expliquer et remplacer la signification de ce nom divin. Ce ne sont que des équivalents approximatifs, car, ils optent pour une compréhension subjective et limitée de l'expression de par le traducteur; et par conséquent ne peuvent produire chez le destinataire du texte cible un effet équivalent à celui produit chez le destinataire du texte source.

De plus, en arabe le mot *al-Azîz* regroupe plusieurs champs sémantiques, entre autres ceux de la « puissance », la « dignité », la « majesté » et le

point par l'attribut *Al-Muhaymin* qui réfère à l'Être Tout-Puissant. (Siddîqî, 2007: 31-32)

**Kazimirski** a traduit ce terme par l'adjectif "gardien" supprimant l'article "le" qui l'aurait substantivé.

**Hamidullah** traduit le nom divin *Al-Muhaymin* par l'adjectif substantivé "Le Prédominant" qui est le plus proche de son sens arabe.

**Chouraqui** procède à la traduction de ce nom divin par un autre adjectif "le Vigilant".

**Blachère**, quant à lui, a opté pour l'adjectif "le Préserveur".

Soulignons que "Gardien" est un qualificatif compris dans le sens de l'attribut *Al-Muhaymin*, mais il ne peut l'expliquer, car il n'est qu'un de ses aspects. De même pour les autres adjectifs: "Prédominant", "Vigilant" et "Préserveur". En aucun cas, ils ne peuvent expliquer et remplacer la signification de ce parfait nom divin par excellence.

### (9) *Al-'Azîz*

*Al-'Azîz* dérive du terme *'Izza* qui désigne la puissance, la dignité, le pouvoir, le rang et la majesté à la fois. *Al-'Azîz* est Celui qui possède toutes ces qualités. Celles-ci sont incomparablement supérieures. Dieu

pour autant la compréhension des sens des versets. Toutefois, il dénature, à notre avis, la langue d'arrivée, qui en devient curieuse, et l'effet obtenu devient étrange et non accepté par le destinataire.

Quant à Blachère, il a choisi un autre adjectif substantivé "le Pacificateur (?)" suivi par un point d'interrogation pour montrer son doute à propos de ce choix. Il souligne en note que « ce terme ne se trouve qu'ici appliqué à Allah. Il est impossible, en jouant sur le mot, de rendre par le Fidèle. Le terme semble être un factitif signifiant: Qui donne la paix, la sécurité. Peut-être s'agit-il d'un mot faisant double emploi avec le suiv. dont, originellement il n'était peut-être qu'une glose. (*Al-Muhayminu* var.: *Al-Muhaymanu*) « le Préserveur». On a ici une forme nettement araméenne». (Idem: 589)

### **(8) *Al-Muhaymin***

Ce terme signifie que Dieu est le Protecteur ou le Gardien (par excellence), car Il nous protège de toutes sortes de dangers. Il garantit nos droits et dissipe nos craintes et soucis. Ainsi les qualités que sont la protection, la sauvegarde et la préservation sont-elles incarnées au plus haut

---

traduit en français. Cette manière de procéder peut donner quelques dérapages conceptuels.

1- Dieu est *al-Mu'min* car Il accorde al-îmân (la Foi).

" Mais Dieu vous a fait aimer la foi..." (49,7)

Le Saint Coran dit encore:

"...Ceux-là, Dieu leur a inculqué la foi dans leur cœur..." (58,22)

2- Deuxièmement Dieu est " *al-Mu'min* ", car Il est Celui qui donne la Paix.

**Kazimirski** a traduit ce terme par l'adjectif "fidèle" supprimant toujours l'article "le" qui l'aurait substantivé dans une telle situation.

**Hamidullah** traduit le nom divin *Al-mu'min* par un second adjectif "Le Rassurant". C'est un attribut très proche de la racine arabe  $\sqrt{amn}$ . Racine dont le nom est *amân*, "assurance ", qui est synonyme de sécurité et de salut.

**Chouraqi** procède à la traduction de ce nom divin par un adjectif substantivé "l'Amen". Nous pouvons dire à ce propos que le côté littéral de cette traduction, frappant chez ce traducteur<sup>(1)</sup> n'empêche pas toujours

---

(1) La technique de ce traducteur est très singulière, il a d'abord traduit le texte arabe en hébreu, sa langue maternelle, puis, après avoir compris le Coran en hébreu, il l'a

=

**Hamidullah** traduit le nom divin *As-salâm* par un second adjectif "L'apaisant". C'est un attribut très proche de la racine arabe  $\sqrt{slm}$ . Racine dont le nom est *salâm*, « paix », qui est synonyme de sécurité et de salut, ainsi Dieu est-Il la source de toute paix.

**Chouraqui** procède à la traduction de ce nom divin par un nom féminin "La Paix".

Enfin, **Blachère**, a choisi un nom masculin "le Salut (?)"; et fait suivre sa traduction par le point d'interrogation pour montrer son incertitude. Blachère, comme toujours, préfère rester fidèle<sup>(1)</sup> au style arabe, voire même plus littéral que les autres.

### (7) *Al-Mu'min*

Celui qui assure aux créatures qui croient en lui leur sécurité et leur paix, *Mu'min* vient du mot arabe *al-amâne* qui veut dire l'assurance, la sécurité. (ABOU EL AAZM, 2005). Il a deux significations:

---

(1) « Une traduction fidèle est à notre avis un texte qui, loin de négliger dans la langue d'arrivée le côté stylistique visant à se rapprocher de l'effet produit par le style équivalent du texte original, exprime clairement le même message transmis par ce dernier texte afin qu'il soit bien saisi par le lecteur de la traduction, d'où nos réserves à l'égard d'une traduction littérale qui, outre le fait qu'elle est stylistiquement lourde, voire parfois étrange, risque d'occulter partiellement ou complètement le message transmis et d'empêcher ainsi le lecteur de le décoder.» Trabelsi, 2000 : 410)



**Chouraqui** procède à la traduction de ce nom divin par l'adjectif substantivé "le Sacré" sacré est un qualificatif compris dans le sens de l'attribut *Quddûs*, mais il ne peut l'expliquer, car il n'est qu'un de ses aspects. Quant à **Blachère**, il a opté pour "le très Saint". "Le très" qui sert à renforcer l'adjectif "saint" et à marquer le superlatif absolu exprimée par la forme intensive arabe [faʕʕûl] qui traduit un intensif. C'est un attribut humain qui est évalué par l'expression d'intensité "le très", selon une échelle de valeur humaine, bien incapable de rendre, si peu que soit, de la réalité, de l'intensité des attributs divins.

#### (6) *As-Salâm*

C'est un nom propre à Dieu. Ce n'est pas un adjectif comme les autres noms: tels que le Vrai-Réel (*al-Haqq*), la Justice (*al-'Adl*), la Paix (*as-Salâm*), la Lumière (*an-Nûr*). Il désigne une entière sécurité, affranchie de tout aléa et de toute défaillance. Cet attribut exprime l'idée que tous les fidèles serviteurs de Dieu sont sous Sa protection et bénéficient d'une réelle sécurité. Le terme "*Salâm*" signifie d'ailleurs également la paix. Il peut être traduit par Celui qui apporte la paix.

**Kazimirski** a traduit ce terme par l'adjectif "sauveur" supprimant l'article "le" qui l'aurait substantivé. Il reste fidèle non au style arabe mais au style français classique.

**Hamidullah et Chouraqui** ont choisi de traduire le terme *Al-malik* par le Souverain, choix basé sûrement à cause de l'aspect de jugement, celui qui juge en dernier.

**Blachère et Kazimirski** ont opté pour le terme: 'Roi', c'est une traduction littérale la plus proche de **Malik** sens de celui qui possède, le propriétaire.

### (5) *Al-Quddûs*

Ce nom dérive de « *quds* », la pureté, il qui exprime la pureté dans tous les domaines: Dieu est Pur et exempt de toutes sortes de défauts, imperfections etc., qui sont le lot habituel des créatures, et ce parce qu'Il n'est comme aucun autre être et qu'aucun être n'est semblable à Lui. Il est l'Être Suprême, Saint et Parfait, qui demeurera éternellement. Dieu est *Al-Quddûs* car Il transcende toutes les faiblesses humaines. Il est généralement traduit par l'Infiniment Saint.

**Kazimirski** a traduit ce terme par " saint " supprimant l'article " le " qui l'aurait substantivé. C'est une traduction incomplète.

**Hamidullah** traduit le nom divin *Al-Quddûs* par un second adjectif " le Pur ". C'est un attribut très proche de la racine arabe  $\sqrt{qds}$ . Racine dont le nom d'action *masdar* est *quds*, qui exprime la pureté dans tous les domaines.

<i>Al-Mu'min</i>	Le Rassurant	fidèle	L'Amen	le Pacificateur (?)
<i>Al-Mouhaymin</i>	Le Prédominant	gardien	Le Vigilant	le Préservateur
<i>Al-'Aziz</i>	Le Tout Puissant	prédominateur	L'Intransigeant	le Puissant
<i>Al-Jabbār</i>	Le Contraignant	victorieux	Le Héros	le Violent

#### (4) *Al-Malik*

Littéralement, le terme *Malik* signifie Roi (Abou EL AAZM, 2005). Ce qui indique que Dieu est le Roi de toute l'espèce humaine. C'est Lui qui a façonné toutes les choses créées, et Il en est le Maître. Il est le Véritable directeur de ce monde et de celui à venir (l'Au-delà). Dieu ne règne pas seulement sur notre monde mais aussi sur tous les autres mondes. Il est le seul Roi, qui est éternel. Est Ce à Quoi ce monde appartient en réalité et en totalité et Ce Dont la domination est absolue et exempte de toute imperfection alors que la domination chez les créatures est créée par Al-Malik. Dans le dictionnaire des termes religieux, ce terme est traduit par le possesseur par excellence.

Contraignant, L'Orgueilleux. Gloire à Dieu ! Il transcende ce qu'ils Lui associent.» (59:23) Tr. Hamidullah.

« Il n'y a qu'un Dieu; il est roi, saint, sauveur, fidèle, gardien, prédominateur, victorieux, suprême. Gloire à Dieu ! et loin de lui ce que les hommes lui attribuent.» (59:23) Tr. Kazimerski.

« Lui, Allah, il n'est pas d'Ilah sauf Lui, le Souverain, le Sacré, la Paix, l'Amen, le Vigilant, l'Intransigeant, le Héros, le Magnanime: glorifiez Allah au-dessus de ce qu'ils Lui associent.» (59:23) Tr. Chouraqui.

« Il est Allah –nulle divinité excepté Lui--, le Roi, le très Saint, le Salut (?), le Pacificateur (?), le Préserveur, le Puissant, le Violent, le Superbe. Combien Allah est plus glorieux que ce qu'ils (Lui) associent !» (59:23) Tr. Blachère.

### Confrontation des traductions:

Noms d'Allah	Hamidullah	Kazimirski	Chouraqui	Blachère
<i>Al-Malik</i>	Le Souverain	roi	Le Souverain	Le Roi
<i>Al-Quddūs</i>	Le Pur	saint	Le Sacré	Le très Saint
<i>As-Salām</i>	L'apaisant	sauveur	La Paix	le Salut (?)

Blachère, pour sa part, a traduit *Ar-Rahmân* par un adjectif substantivé "le bienfaiteur", et *Ar-rahîm* par l'adjectif "miséricordieux" en supprimant l'article défini "le". Si le bienfaiteur est un qualificatif qui figure, parmi tous les aspects du sens de l'attribut divin *Rahmân*, il est à constater que l'étymologie de l'adjectif "miséricordieux" comme nous l'avons signalé est totalement étrangère à la racine arabe  $\sqrt{Rahima}$ . Le traducteur s'éloigne ainsi du sens du texte-source. Sa traduction littérale ne dévoile que partiellement le sens.

« La traduction est donc liée à l'effort de chaque traducteur et reste tributaire de ses convictions profondes. » Mimouni (2011:178)

Ces divergences viennent confirmer les difficultés de traduction, mais se rapportent le plus souvent à un problème de formulation et très rarement à un problème d'interprétation.

C'est le cas aussi de ces noms cités dans le Coran:

*Al-Malik, Al-Quddūs, As-Salām, Al-Mu'min, Al-Mouhaymin, Al-'Aziz, Al-Jabbār*

Soit le verset suivant qui comprend ces noms d'Allah:

« C'est Lui, Dieu. Nulle divinité que Lui; Le Souverain, le Pur, L'Apaisant, Le Rassurant, le Prédominant, Le Tout Puissant, Le

verbe "matricer", qui est lui-même dérivé du mot matrice. De plus, il utilise l'adjectif substantivé "matriciel" comme traduction d'Ar-Rahîm.

**Chouraqui** fait suivre sa traduction par le commentaire: « Le matriciant, ce mot dérivé de rahâm, la matrice, dont la fonction est de recevoir, de garder et de transmettre la vie, Allâh, est la source de toute vie, la matrice universelle de la création» (d'après l'auteur). Le même auteur poursuit avec, "le matriciel": Allah est non seulement "matriciant" à l'égard de toutes les créatures, mais constamment gardien et transmetteur de vie pour tous ses amants. Pour le sémite, le nom est identique à la réalité qu'il désigne». Ce qui précède se passe de tout commentaire; toutefois, il est nécessaire de signaler, qu'Allah avait attribué le nom de *Rahim* à matrice, en utilisant comme racine son propre nom *Rahîm*, ceci à cause de la similitude qui existe entre le lien ombilical de la mère et son fœtus, et le lien du Créateur avec ses créatures !

La méthode suivie surtout par Chouraqui, consiste en la traduction littérale qui colle à la racine des termes. ET de recourir à des néologismes comme le "Matriciant", le "Matriciel", et parfois à une translittération<sup>(1)</sup> des termes arabes.

---

(1) La translittération consiste ici à représenter les caractères de l'écriture arabe par les caractères de l'écriture française.

Ce sont des attributs humains qui sont évalués par l'expression d'intensité "le tout", selon une échelle de valeur humaine, bien incapable de rendre, si peu que soit, de la réalité, de l'intensité des attributs divins. Ce sont de surcroît des attributs totalement éloignés et étrangers à la racine arabe  $\sqrt{Rahima}$ . Racine dont le nom est *Rahma*, qui englobe et embrasse tous les aspects de l'amour divin. Certes Allah accorde sa pitié et son pardon aux coupables repentis, ainsi que sa compassion aux miséreux. Mais en aucun cas, il ne peut à lui seul expliquer et remplacer la signification de ce parfait nom divin par excellence ! En fait il ne fait qu'affaiblir le sens<sup>(1)</sup>. (Aissaoui, 2005)

**Hamidullah** note que les adjectifs Rahman et Rahim sont tous deux d'une même racine, signifiant Miséricordieux (le premier étant plus intense que l'autre). Nous traduisons donc par « le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux ».

**Chouraqui**, lui, pour traduire *Ar-Rahmân* se distingue en inventant un adjectif verbal et le substantive, "le Matriciant", dont la racine est le

---

(1) Dans ce sens, Seleskovitch (1976) juge mauvaise la traduction mot pour mot, qui n'a jamais, selon elle, pu fonctionner de façon satisfaisante, en fonction d'obstacles linguistiques qui sont la non-équivalence des termes et de la syntaxe, dans la mesure où ceux-ci n'ont pas forcément la même surface conceptuelle dans des langues différentes alors que les structures syntaxiques restent, en général, simples et sans ambiguïtés.

littéralement: compassion éprouvée aux misères d'autres, pitié qui pousse à pardonner à un coupable, grâce accordée à un vaincu. Notons en passant, que cet auteur a non seulement supprimé les articles définis, mais en plus n'a pas utilisé la majuscule qui s'impose dans le cas présent.

**Kazimirski** souligne en note que le mot *Rahmân* est appliqué à Dieu comme englobant par sa miséricorde tous les êtres, sans distinction aucune; *Rahim*, au contraire, veut dire Miséricordieux, Dans un sens plus restreint, envers les bons, les fidèles, Ceux qui méritent sa grâce. Bien que la traduction donnée ici ne rende pas la nuance qui existe entre ces deux mots arabes, nous l'avons conservée comme généralement adoptée ainsi.

**Hamidullah** a choisi la substantivation du seul adjectif "miséricordieux", répété deux fois, mais augmenté d'un adverbe d'intensité différent "le très" et "le tout". "tout" est un adverbe masculin d'intensité. Quant au second adverbe: "le très", il sert à renforcer l'adjectif "miséricordieux" et à marquer le superlatif absolu; mais malgré tout, il est à mentionner l'incorrection d'utiliser l'adjectif miséricordieux qui n'a aucun point commun avec les deux noms divins précités. L'étymologie de l'adjectif "miséricordieux" est totalement étrangère à la racine arabe *Rahima*.



entend qu'il ne l'est pas pour tous, et qu'il pourrait exister d'autres divinités.

**Hamiduallah et Kazimirski** ont opté pour le terme: Dieu, choix basé sûrement à cause de l'aspect de jugement, celui qui juge en dernier. Ces deux traducteurs ont osé traduire un nom divin. Ont-ils ignoré l'axiome « un nom propre ne se traduit pas»? D'autre part le nom de "Dieu" n'étant pas précédé d'un article, donc il est indéfini, il est quelconque. Ceci met en cause l'unicité divine d'Allah, dont l'essence est inconnue et inaccessible à la raison humaine.

### **(2) et (3) *Ar-Rahmān Ar-Rahīm***

Les quatre traducteurs ont traduit ces deux termes extrêmement riches comme suit:

**Kazimirski**, le plus ancien des traducteurs, procède à la traduction du nom divin *Ar-Rahmān* par l'adjectif "clément", supprimant l'article "le" qui l'aurait substantivé. Clément est un qualificatif compris dans le sens de l'attribut *Rahmān*, mais il ne peut l'expliquer, car il n'est qu'un de ses aspects. De même, cet auteur traduit le second nom divin *Ar-Rahīm* par un second adjectif "miséricordieux" coordonné par "et". Ce dernier adjectif signifie celui qui a de la miséricorde. D'autre part, miséricorde a une double racine latine: misiria (misère) et cord (cœur), qui signifie

	<i>Allah</i>	<i>Ar-Rahmān</i>	<i>Ar-Rahīm</i>
A. Chouraqui	Allah	le matriciant	le matriciel
R. Blachère	Allah	le Bienfaiteur	miséricordieux

La toute première remarque qui s'impose, est que nous avons bel et bien affaire à une traduction « littérale<sup>(1)</sup>», « à la lettre» ou « mot à mot». D'où les questions suivantes: la littéralité d'une traduction garantit - elle son exactitude? Faudrait-il, malgré la différence des langues en question, penser que le signifiant, la lettre se transfèrent? Il est évident que le transfert d'une langue à l'autre ne va pas de soi.

### (1) *Allah*

**Chouraqui et Blachère** n'ont pas traduit *Allāh*, ils ont eu raison, un nom propre et de surcroît divin ne se traduit pas (axiome) ! Mais s'agissant de la traduction du Coran, à l'intention des francophones (lecteurs non arabes), pour leur permettre de comprendre la signification de son contenu, Chouraqui n'a rien écrit pour éliminer l'idée très largement répandue en occident: qu'Allah est le dieu des musulmans, ce qui sous-

---

(1) Littéral veut dire qui est conforme à la lettre, au mot à mot du texte.

Dictionnaire de l'Académie : «Traduire littéralement : exactement, ponctuellement».

La miséricorde [*Rahma*] peut être synonyme de pitié, de capacité à endurer les fautes d'autrui, et de pardon, bref de tout ce dont a besoin le pécheur. De cette miséricorde, Dieu fait abondamment preuve. Mais il est une autre miséricorde, qui se manifeste avant même que le besoin s'en fasse sentir, il s'agit de la Grâce Divine, toujours vigilante, qui émane du Tout-Miséricordieux, afin de protéger Ses créatures, de les préserver, de les guider et de les mener vers la lumière et vers une vie plus noble. C'est pour cette raison que le terme *Rahmân* ne s'applique qu'à Dieu alors que le terme *Rahîm*, lui, peut s'appliquer aussi aux hommes.

Les exégèses coraniques différencient entre le mot *Rahmân* qui est appliqué à Dieu comme embrassant dans sa miséricorde tous les êtres, sans distinction aucune; et *rahîm*, qui, veut dire miséricordieux, dans un sens plus restreint, envers les bons, les fidèles, ceux qui méritent sa grâce. Bien que la traduction donnée ici ne rende pas la nuance qui existe entre ces deux mots arabes, nous l'avons conservée comme étant généralement adoptée.

### Confrontation des traductions:

	<i>Allah</i>	<i>Ar-Rahmân</i>	<i>Ar-Rahîm</i>
A. Kazimirski	Dieu	Clément	et miséricordieux
M. Hamidullah	Dieu	le très miséricordieux	le tout miséricordieux

Notons que la signifiante et la subtilité sémantique des "plus beaux noms" de Dieu, tout comme l'enseignement coranique, confirment tout d'abord les notions fondamentales de la révélation. Notamment le monothéisme, les œuvres de Dieu, sa transcendance, sa miséricorde ...

Le terme *Rahmân* est une forme dérivée du substantif *rahma* (miséricorde). Le nom *Ar-Rahmân*, est formé à partir de la forme grammaticale [*faElân*] traduisant un intensif. Le terme *rahmân* en arabe est utilisé pour caractériser une bonté qui pousse l'homme à faire preuve de bienveillance envers les autres. Sa signification est suffisamment large pour couvrir les qualités d'amour, de compassion, de bienveillance et de générosité. *Ar-Rahmân* désigne l'Être débordant de miséricorde et toujours disposé à en toucher sa création. Dieu est *Ar-Rahmân*, car Il dispense bienfaits et prospérité à toutes les créatures sans distinction. Ibn Kathir

Selon les exégètes tels que Ibn Kathir, l'attribut *Ar-Rahmân* est plus fort que celui d'*Ar-Rahîm*, car il exprime la miséricorde universelle que Dieu étend à l'humanité tout entière. Il existe une différence entre les termes *Rahmân et Rahîm*. En effet, ce dernier peut s'appliquer à tous les êtres et dépendre du lieu et du temps, tandis que le premier possède un caractère absolu, il n'est pas titulaire des circonstances et des contingences, et ne s'applique qu'à Dieu, Qui est indépendant des facteurs spatio-temporels.

A travers lui transparaissent tous les attributs de perfection et de beauté reconnus comme "*mushtaqq*", désignant Dieu l'Unique, le Suprême, le Parfait, le Bienveillant, le Tout-Puissant, le Miséricordieux, le Bienfaiteur et le Compatissant. Ces Noms sont "*mushtaqq*", non- formés à partir d'une racine leur étant préexistante, mais rejoignant cette racine dans les constituants du terme comme dans son sens. (Ibn al-Qayyim, *Badâ'i' ul-fawâ'id*, p. 36).

Le nom *Allâh* [Dieu] est appelé *Ism adh-Dhât* (nom renvoyant à l'Etre de Dieu) ou nom essentiel de Dieu, tous les autres noms, étant considérés comme *asmâ' as-Sifât*, ou attributs de l'Etre de Dieu. Ces attributs sont appelés *al-Asmâ' al-husnâ*, c'est-à-dire les "plus beaux Noms", expression qui figure dans le Saint Coran:

"C'est à Dieu qu'appartiennent les plus beaux Noms. Invoquez-Le par eux..." (7,180)

---

épouse plusieurs schèmes selon qu'on veut exprimer un procès accompli ( $c_1 a c_2 a c_3 a$ ) [kâtaba] ou inaccompli ( $j c_1 c_2 u c_3 u$ ) [jaktubu], un nom d'agent ( $c_1 a: c_2 i c_3 u n$ ) [kâ:tibun], un nom de patient ( $m a c_1 c_2 u : c_3 u n$ ) [maktu:bun], etc.

Cette caractéristique morphologique est importante au point de faire de l'arabe un système d'une très grande régularité. (Roman,1990)

(1) Il y a divergence entre les ulémas quant au fait de savoir si c'est un *ism jâmid* ou un *ism mushtaqq* ; dans le cas où c'est un *ism mushtaqq*, il est dérivé de la racine "W-L-H" ou "A-L-H". Vous trouverez facilement ce débat dans des ouvrages de *Tafsîr* ou de *'Aqîda*.

## Caractéristiques des noms d'Allah: Complexité étymologique et richesse sémantique

Comme le souligne Rehail (1996:13), « les noms divins sont formés à partir de racines signifiantes. De ce fait, ils tiennent une place primordiale dans la structure signifiante des énoncés qui les contiennent. Ces noms, comme tout autre signe, comportent en effet un noyau sémantique, celui de la racine dont ils sont issus. Ajoutons également que les procédés stylistiques auxquels ces noms sont intégrés incorporent différents types d'effet sémantique».

### *Allâh, Ar-Rahmân, Ar-Rahîm*

Le terme *Allâh* [Dieu] est un nom propre du Créateur. Il porte en lui-même une connotation de Perfection et de Beauté. Ce terme est en fait intraduisible et les autres mots tels que Dieu<sup>(1)</sup>, en sont de faibles substituts. Il n'admet pas de pluriel et n'a ni racine<sup>(2)</sup> ni forme dérivée<sup>(1)</sup> d'après al-Qurtubî (*Fat'h ul-bârî* 11/267).

---

(1) Ce qui crée parfois une confusion est le fait que le mot « Dieu » puisse être utilisé au pluriel (dieux) ou au féminin (déesse). Ce qui n'est pas le cas en arabe. Le mot « Allah » est unique et n'a ni nombre ni genre.

(2) Le système morphologique arabe repose sur deux concepts descriptifs fondamentaux ; celui de racine consonantique et celui de schème : la racine [KTB]

=

cette classe de termes des noms d'Allah, le phénomène est tout à fait évident. Et la raison en est claire: on ne connaît pas la signification exacte de certains noms d'Allah. Ainsi, chaque traduction dépend réellement d'une interprétation particulière. Nous avons constaté que plusieurs traducteurs se sont crus obligés de compléter leur façon plus ou moins satisfaisante de rendre le terme par des notes explicatives. D'autres ont gardé ces termes arabes dans la traduction et ajouté un index pour les expliquer.

Si le fait n'est ni étrange ni surprenant pour nous, il doit tout de même nous frapper et nous inciter à la réflexion.

Formulons tout d'abord une remarque qui pourrait anticiper sur la conclusion: la variété ou la disparité du vocabulaire concernant les noms d'Allah reflète les difficultés et même les incertitudes qu'ont déjà éprouvées les traducteurs du Coran eux-mêmes.

Afin de prouver que ces termes présentent des obstacles en traduction, le point suivant analyse certains problèmes et difficultés associés d'abord à leur interprétation et leur signification à partir des explications étymologiques, grammaticales et religieuses.

Autrement dit, le nom d'Allah a d'abord une fonction pragmatique: il permet d'agir sur son destinataire en le convoquant à volonté. Mais il a surtout une fonction cognitive: il nous permet de prédiquer les attributs divins.

Etant donné les subtilités de la langue arabe, il est parfois difficile de trouver des équivalents dans d'autres langues notamment en français, surtout dans la présentation des Noms d'Allah qui posent de grands problèmes aux traducteurs.

C'est dans ce corpus composé de 99<sup>(1)</sup> noms d'Allah que les cas d'"intraduisibilité" sont les plus abondants et les plus irréductibles. On peut obtenir une illustration lexicale très claire de ce phénomène grâce à la comparaison des traductions. Ces noms pour lesquels une équivalence est proposée certes en traduction mais qui sont parfois sujets à des critiques comme nous allons le voir ultérieurement.

Quand on fait la comparaison entre les quatre traductions proposées en français et le texte coranique en arabe, on constate facilement qu'un même nom d'Allah est souvent traduit de diverses façons. En ce qui concerne

---

(1) Faute de place, nous n'allons étudier que quelques noms d'Allah pour expliquer l'opération traduisante.



L'expression « noms d'Allah » a un sens très précis: il recouvre les noms désignant la multitude infinie de Ses attributs et de Ses qualités<sup>(1)</sup>. Ses attributs sont bien au-delà des pensées des créatures bien qu'ils puissent porter des noms connus dans notre langage comme la science, la puissance et la vue. Tout ce que l'imagination peut produire, Allah est différent de cela.

Les Noms ont un sens « *ma'nâ* » et une forme « *Sûrah* ». Leur sens est le Nommé « *al-Musammâ* » qui est Dieu. Leur forme fait référence à tel ou tel attribut divin. Chaque nom divin donne une indication quant au caractère de Dieu sous une forme qu'on appelle intensive, en arabe: « *sigha al mubâlagha* ».

Il est à souligner que la présence des noms divins dans le texte coranique s'inscrit dans le cadre de la structuration d'un rapport perception / persuasion. Le plus grand nombre d'occurrences de ces noms vise surtout à prédisposer les contemporains du prophète Muhammad à une adhésion complète aussi bien sentimentale qu'intellectuelle à l'Islam. (Rehail, 1996).

---

(1) Les croyants sont donc appelés non seulement à la méditation mais aussi à la récitation des "plus beaux noms" de Dieu : « C'est à Dieu qu'appartiennent les plus beaux noms. Invoque-Le par ces noms » (Le Coran, 7 :180)

traducteurs du Coran. Car, comme l'avait signalé Berque dans son avant-propos, la traduction du Coran requière « des connaissances philologiques, une information poussée sur l'exégèse du texte et ses incidences vécues, une certaine intuition spirituelle, le sens critique de l'histoire, la sensibilité littéraire et l'aptitude à faire passer dans la langue d'arrivée un peu de la vibration de l'original.» (Berque,1990: 13-14)

L'exemple des noms d'Allah est un cas illustratif de cette problématique du sens. Par un travail de confrontation des quatre traductions, nous tenterons de vérifier d'une manière pratique laquelle des traductions convient le mieux à la visée de la traduction coranique.

### **Les problèmes de la traduction des noms d'Allah**

Ce qui distingue essentiellement ces noms qui sont au nombre de 99 noms est le fait qu'ils ont une charge symbolique difficile à saisir, dont la pleine compréhension du sens exige une foi profonde et un grand savoir. Ils possèdent une certaine quantité de traits spécifiques de signification qui ne peut être déduite de la signification que l'habitude leur donne lorsqu'il est question d'autre que Dieu. Linguistiquement, ils expriment la parfaite expression de Dieu et chacun d'entre eux traduit la Perfection divine.

- *Le Coran*, traduction et notes d'A. Kazimirski (1841).
- *Le Saint Coran*, traduction et notes de M. Hamidullah (1959).
- *Le Coran*, traduction par Régis Blachère (1950).
- *Le Coran, l'Appel*, traduction et notes d'A. Chouraqui (1990).

De prime à bord, il apparaît que les quatre traductions choisies visent surtout l'équivalence<sup>(1)</sup> en tant qu'objectif du processus de traduction. Cette équivalence qui est liée étroitement à la notion du sens. D'où la question: De quel sens s'agit-il? Du sens contenu dans l'intention de l'émetteur du message ou de celui qu'attribue le destinataire au message à partir de son interprétation du texte? Il est clair que le sens n'est pas homogène. Il devient complexe surtout en tant que critère d'adéquation d'une traduction. Des désaccords peuvent exister entre le vouloir dire de l'émetteur du message et l'interprétation du destinataire. D'ailleurs, des interprétations différentes aboutissent à des sens différents.

Ce sont les questions fondamentales qui nous intéressent lorsqu'on essaie de se mettre à l'analyse de la traduction que nous proposent les quatre

---

(1) L'équivalence en langue pose généralement des problèmes surtout que celles-ci ne désignent pas les mêmes choses (concrètes ou abstraites) par les mêmes moyens. (Mounin, 1963)

il plutôt respecter le rythme et les sonorités? Faut-il privilégier le sens ou le style? Est-il possible de concilier les deux? Le français comme langue –cible permet-elle de concilier les deux? La question des traductions parfaites prend ici une ampleur particulière: Dieu et son Verbe sont par essence ce qui est parfait, alors comment être à la hauteur dans la traduction?

Pour étudier les traductions des noms d'Allah, notre démarche consiste essentiellement à affronter plusieurs traductions face au texte source et aura pour objectif de tenter de mieux comprendre l'acte de traduire, de mettre le doigt sur des problèmes ciblés et à relever certaines difficultés de la traduction. Nous tenterons également de conceptualiser les problèmes pratiques en vue d'aider le traducteur à prendre ses décisions lors de l'opération traduisante. D'où les questions suivantes: comment choisir, entre les versions existantes? Par quoi diffèrent-elles? Sont-elles équivalentes, ou bien, certaines sont-elles plus "fidèles" que d'autres? Quel est le rôle respectif de la traduction et de l'interprétation? Quelles règles d'interprétation s'appliquent à la traduction coranique? Doit-on se limiter à une seule version ou tirer le meilleur parti de la diversité qui existe dans la langue française?

Pour répondre à ces questions, nous nous sommes limitée à choisir quatre traductions françaises, à savoir:

logique et à toute catégorisation puisque, dans la religion musulmane, elle est considérée comme étant la parole de Dieu. De même la noblesse de son style, la beauté de son agencement, la rigueur de sa composition, son inimitabilité, rend la tâche du traducteur encore plus difficile<sup>(1)</sup>. En ce qui concerne les 99 "plus beaux noms " de Dieu, ils constituent un événement sur le plan linguistique. "Ce miracle de style " pour reprendre les propres mots de L. Massignon cité par Rehal (1996). Celui-ci confirme que ces noms d'Allah ont toujours été considérés par les musulmans comme la preuve irréfutable de l'inspiration prophétique, une œuvre d'origine surhumaine et un miracle véritable.

C'est donc une première difficulté à relever, c'est celle de la nature de la langue arabe, la référence rhétorique par excellence. Mais la difficulté la plus dure reste le choix que l'on est amené à faire quand on traduit d'une langue sacrée à une autre profane: faut-il plutôt respecter le sens<sup>(2)</sup>? Faut-

---

(1) Ce qui pose problème depuis le début, c'est la traduction entière du Coran en une langue latine ou indo-européenne, ici le français, autre que celle de la Révélation, l'arabe, langue sémitique. Deux langues qui présentent alors des structures notablement différentes.

(2) Pour répondre à cette question, Awaiss souligne que « la solution semble avoir de tout temps oscillé entre ne pas traduire ou traduire en séparant sens et forme, en sacrifiant la forme qu'on considère non transposable. Or si l'on admet que la forme fait partie intégrante du sens et qu'elle participe à sa création, il serait inconcevable de traduire uniquement le sens : le texte perdrait justement beaucoup de son sens.» (Awaiss 2008 :40)

à d'autres Noms que ceux par lesquels Allah S'est nommé est impossible; d'autres affirment que cela est entièrement permis du moment que le contenu du terme par lequel on Le désigne ne contredit aucun principe des sources; d'autres savants encore, enfin, disent que cela est permis quand on parle de Lui mais non quand on L'invoque (Ibn Taymiyya partage ce troisième avis). Ibn Taymiyya écrit: « Pour ce qui est de parler de Lui, (l'emploi de ces Noms ne figurant pas dans les sources) se fera en fonction du besoin: l'emploi de tels Noms n'est pas interdit lorsque, pour faire comprendre à autrui ce qu'on veut dire, on a besoin de traduire Ses Noms dans une langue autre que l'arabe, ou de parler de Lui par un Nom dont le sens est correct» (*Al-Jawâb as-sahîh li man baddala dîn al-massîh 3/163*).

La problématique qui constitue la préoccupation du présent article consiste à montrer que la traduction du Coran comme texte sacré et « inimitable » et plus particulièrement celle des noms d'Allah demeure soumise à des paramètres qui lui sont exclusifs: le souci interprétatif et l'exactitude linguistique tout en prenant en considération la nature et le statut de la langue arabe ainsi que le rapport de la forme et du sens et de ses traductions. (Nouss, 2007)

En effet, le texte coranique a sa propre spécificité linguistique. Sa langue se situe hors de tout canon littéraire ou poétique et échappe à toute

français comme langue – cible permet-elle de concilier les deux? La question des traductions parfaites et fidèles prend ici une ampleur particulière: Dieu et son Verbe sont par essence ce qui est parfait, alors comment être à la hauteur dans la traduction? Telles sont les questions auxquelles l'article tentera d'apporter quelques éléments de réponse à partir d'une étude comparative de quatre traductions du Coran des noms d'Allah.

## Introduction

La traduction des noms d'Allah est l'une des questions qui a longtemps occupé les traducteurs du Coran. Elle met en évidence deux conceptions radicalement opposées de leur traduction. Pour certains<sup>(1)</sup> la traduction permet d'accéder aux sens de ces termes, tandis que pour d'autres<sup>(2)</sup> elle constitue un acte innommable et blasphématoire ou une atteinte à la parole qu'elle ne peut que dégrader. A ce propos Ibn Taymiyya relate la divergence d'avis existant entre les ulémas: certains disent que le recours

---

(1) Comme Abou Hanifa, El-Boukhari et Zamakhchari ont jugé nécessaire de procéder à la traduction du Coran car, pour les non arabes, il est de leur droit d'accéder au message coranique.

(2) Comme Chafi'i, Ahmed Ibn Hanbel et l'Imam Malek se sont même allés à déclarer qu'il serait un péché que de le traduire. Ils soutiennent que la traduction du Coran pousserait les musulmans non arabes à apprendre l'Islam via un intermédiaire (la traduction) qui contient souvent des erreurs qui peuvent être fatales à l'islam et au message coranique.

## Réflexions sur la traduction de quelques noms d'Allah dans quatre traductions du Coran

Amal Sfaira

Ets. Dar El hadith El Hassania

### Résumé

La traduction des noms d'Allah est l'une des questions qui a longtemps occupé les traducteurs. Elle met en évidence deux conceptions radicalement opposées de leur traduction. Pour certains le recours à d'autres Noms que ceux par lesquels Allah S'est nommé est impossible; d'autres affirment que cela est entièrement permis du moment que le contenu du terme par lequel on Le désigne ne contredit aucun principe des sources. De cette alternative naît ainsi la problématique de la traduction des noms d'Allah.

Alors, quel choix on est amené à faire quand on traduit ces noms: faut-il plutôt respecter le sens? Faut-il plutôt respecter la forme? Faut-il privilégier le sens ou le style? Est-il possible de concilier les deux? Le





# *Articles*