

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

قسم اللغة العربية وآدابها

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية

أثر السياق في فهم الصحابة لقصة الجساسة  
مقاربة معرفية في ضوء نظرية المناسبة لدان سبيربر وديدر ولسن

أطروحة لنيل درجة دكتوراه علوم في الأدب العربي  
تخصص: تحليل الخطاب

إعداد الطالبة: فاطمة الزهرة فتاك

السنة الجامعية: 2017 - 2018

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

قسم اللغة العربية وآدابها

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية

أثر السياق في فهم الصحابة لقصة الجساسة  
مقاربة معرفية في ضوء نظرية المناسبة لدان سبيربر وديدر ولسن

أطروحة لنيل درجة دكتوراه علوم في الأدب العربي

تخصص: تحليل الخطاب

إعداد الطالبة: فاطمة الزهرة فتاك

أعضاء لجنة المناقشة:

جامعة الجزائر	رئيسا	أستاذة التعليم العالي	الأستاذة الدكتورة:خولة الطالب الإبراهيمي
جامعة الجزائر	مشرفا ومقررا	أستاذ التعليم العالي	الأستاذ الدكتور: وحيد بن بوعزيز
جامعة البليدة	عضوا مناقشا	أستاذة التعليم العالي	الأستاذة الدكتورة: سليمة مدلفاف
جامعة الجزائر	عضوا مناقشا	أستاذة التعليم العالي	الأستاذة الدكتورة: نسبية العرفي
جامعة تيزي وزو	عضوا مناقشا	أستاذة محاضرة أ	الدكتورة: كريمة سالمى
جامعة الجزائر	عضوا مناقشا	أستاذة محاضرة أ	الدكتور: حورية عميروش

السنة الجامعية: 2017 - 2018

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

" قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ  
الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ  
الْمُسْلِمِينَ "

( سورة الأنعام / 161-162 )

# كلمة شكر

أحمد الله أولا حمدا كثيرا متواليا، وإن كان يتضاءل دون حق جلاله  
حمد الحامدين، وأصلي وأسلم على رسوله ثانيا، صلاة تستغرق مع سيد  
البشر سائر المرسلين.

والشكر موصول ثالثا إلى من جعلهم الله سببا في نشر هذا الدين  
والحفاظ عليه؛ على أرض الجزائر، وسائر بلاد المسلمين.

ثم أتقدم بالشكر إلى أستاذي المشرف الأستاذ الدكتور وحيد بن  
بوعزيز على كل ما قدمه لإنجاح هذا البحث

وأشكر الأساتذة الكرام أعضاء لجنة المناقشة على ما بذلوه من جهد  
القراءة والمناقشة وعلى ما أهدوه لي من ملاحظات لتنقيح البحث وتصويبه  
كما أشكر كل من قدّم لي يد المساعدة، وأخص بالذكر الأستاذة  
عائشة هديم على نصائحها القيّمة.

فجزاهم الله جميعا عن هذا البحث ألف خير.

# إهداء:

أهدي هذا العمل إلى من قال: " إن الاستعمار الثقافي حريص على إنشاء أجيال فارغة لا تنطلق من مبدأ ولا تنتهي لغاية يكفي أن تحركها الغرائز التي تحرك الحيوان مع قليل أو كثير من المعارف النظرية التي لا تعلق بها همة ولا ينتصر بها جبين.. " محمد الغزالي-رحمه الله

إلى أولي العلم وأولي العزم والصالحين من المسلمين في كل مكان  
وزمان

إلى من شغلهم إنجاز هذا البحث أكثر مما شغلني؛ والديّ الكريمين  
إلى من أخذت من وقتهم لإنجاز هذا البحث؛ زوجي الأستاذ  
الدكتور راجح بورزامة، وأبنائي: خديجة، و عائشة، ولقمان  
إلى إخوتي وأخواتي  
وإلى سائر المسلمين.

# مقدمة

## مقدمة:

ارتبط فعل القص بالحياة الإنسانية منذ الأزل ارتباطا وثيقا، فكان جزءا مهما منها. فمهما كانت درجة تحضر الإنسان أو بداوته، ومهما كانت معرفته بالكتابة من عدمها، فهو يمارس هذا الفعل بوعي منه أو بدون وعي.

هذا القص الذي لف حياة الإنسان من كل الجوانب، ولّد لنا أشكالا قصصية متنوعة، تتمايز من الناحية الفنية والوظيفية، فمن الناحية الفنية نجد قصصا ذو قيمة فنية يشد أسماع الجمهور، فتخصص له المناسبات والمجالس، ويرفع شأن صاحبه ويكرم، كما نجد قصصا أقل فنية من الأول يُتداول في الحياة اليومية لتبادل الأخبار الخاصة والعامة. أما الوظائف التي ارتبط بها هذا القصص فتتراوح بين الأناج والسمر، وحفظ الذاكرة، وممارسة الطقوس الدينية.

ولا يشذ الإنسان العربي عن غيره من البشر في هذه الخاصية الإنسانية، فهو كغيره من أبناء الشعوب الأخرى، مارس فن القص واهتم به، ولعل هذا الفعل هو ما أسهم مع فن الشعر في حفظ ذاكرة هذا الإنسان العربي من الزوال. خصوصا وأنه لم يستعمل الكتابة على نطاق واسع في العصور الغابرة من تاريخ وجوده.

وبذلك لم يكن فن القصص في الثقافة العربية أمرا مستحدثا مع ظهور الإسلام، بل كان شائعا ومنتشرا على نطاق واسع، لكن الأمر الذي استحدثه الإسلام تعلق بمكانة القصص ووظيفته، التي تغيرت مع الإسلام من الوظائف السابقة الذكر؛ إلى الدعوة إلى الإيمان بالله ورسوله، والوعظ والإرشاد، والعبرة والاعتبار.

وقد تجلت هذه الوظائف بادئ الأمر في القصص الديني المقدس، المتمثل في القصص القرآني الذي هو جزء من كتاب الله العزيز الحكيم وفي القصص النبوي الذي هو جزء من الحديث النبوي الشريف، الذي تولى رسول الله تبليغه بنفسه ، تنفيذا لأمر الله تعالى الذي جاء في الآية 176 من سورة الأعراف: " فَأَقْصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ". وقد كان التبليغ يتم في مجالس رسول الله صلى الله عليه وسلم العامة والخاصة التي كان يعقدها مع صحابته الكرام.

ويضاف إلى هذين النوعين نوع آخر من القصص بدأ ينتجه المسلمون ابتداء من عصر صدر الإسلام ووصولاً إلى عصور متأخرة، وقد وُظف هذا القصص توظيفاً دينياً سواء كان مضمونه دينياً أم لا.

هذا النوع الأخير لا يتوفر التنظير الحديث له على مقاييس مضبوطة تحدد مواصفاته الشكلية والمضمونية، التي تتلاءم مع الثقافة الإسلامية الحقة، وحتى التراث الإسلامي لا نجده يضبط هذه المقاييس، بشكل بيّن وصارم، إذ إن الثقافة الإسلامية الرسمية بعد عصر النبوة، اتخذت مواقف مختلفة من هذا القصص في فترات زمنية مختلفة، ففي فترات زمنية متقدمة كان القصص في كثير من الأحيان مقبولاً شكلاً ومضموناً، ثم في فترات زمنية متأخرة، أصبح القصص مرفوضاً في الأغلب الأعم، ومن نفس الجهة، شكلاً ومضموناً. أما في الثقافة الشعبية، فالأمر كان مختلفاً تماماً، إذ إن إقبال العوام على القصص زاد بشكل مطرد مع تأخر العصور.

هذا الموقف المتغير من القصص بعد عصر النبوة، أثار في أنفسنا كثيراً من التساؤلات، عن أسبابه ودوافعه، وعن مدى تجسيده لموقف رسول الله صلى الله عليه وسلم من القصص.

ولإيجاد أجوبة مقنعة عن هذه الأسئلة كان لزاماً علينا أن نتعرف على موقف رسول الله من القصص الذي كان يقصه الصحابة في مجالسه، إذاً إن مجالس رسول الله صلى الله عليه وسلم، لم تكن تقتصر على تبليغ رسول الله عن ربه فحسب، وإنما احتوت أيضاً أحاديث الصحابة التي كانوا يوجهونها لرسول الله، ومن جملة ما كانت تتوفر عليه هذه الأحاديث قصص عن جاهلية الصحابة وإسلامهم. والذي كان يستمع له رسول الله ويبيدي إعجابه ببعض منه في بعض الأحيان، إلا أن هذا الإعجاب لم يتعد التبسم في أغلب الأحوال.

وقد لفتت نظرنا قصةً من قصص الصحابة، كان قد رواها الصحابي الجليل تميم الداري لرسول الله صلى الله عليه وسلم عرفت في كتب الحديث بقصة الجساسة. هذه القصة

كانت لها ميزة خاصة جعلتها رائدة في هذا الباب، هذه الميزة لا تتعلق بسماع رسول الله لها، وإبداء إعجابه بها فقط، بل في كونها القصة الوحيدة التي أعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم روايتها بنفسه للصحابة، وفي مجلس خاص جمع فيه مسلمي المدينة في مسجده ببناء الصلاة جامعة الذي لم يكن يرفع إلا للأمر العظام، وقد قص هذه القصة من منبره في مسجده.

هذه المكانة التي رُفعت إليها هذه القصة، أثارت كثيرا من التساؤلات حولها، وحول سر قبول رسول الله لها؛ وهل يتعلق هذا السر بموضوع القصة أم بشكلها، أم لأنها صادرة عن رجل دخل الإسلام حديثا، أم لسبب آخر لا يمكن التنبؤ به قبل دراسة القصة وفهمها بعمق.

كما أثار هذا القبول والإعجاب الشديد بهذه القصة مسألة أخرى، هي حالة رفض قوية لقصص مشابهة من بعض النواحي الفنية لقصة الجساسة، وهو قصص النضر بن الحارث، هذا الرفض بلغ حد قتل صاحب هذا القصص، وهنا تتدافع الأسئلة الكثيرة حول هذه المسألة، كما تدافعت تفسيرات المحدثين لها، وأولى هذه الأسئلة ؛ هل تعلق الرفض والقبول بالقاص أم بالقصة أم بهما معا؟ وفيما يختلف وضع تميم الداري عن وضع النضر بن الحارث؟

هذه الأسئلة وغيرها حاولنا الإجابة عنها، ليس من منظورنا، ولا من منظور الثقافة المتراكمة عبر قرون طويلة من الزمن، بل من منظور من سيشكل الثقافة الرسمية بعد عصر النبوة، وهم الصحابة الكرام رضوان الله عنهم، فهم من وُجّه إليهم خطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، هذا الخطاب الذي راعى فيه رسول الله البيئة المعرفية المشتركة بينه وبينهم، وبذلك فهم أكثر من يمكنه أن يفهم مقاصد حديث رسول الله من غيرهم، وهذا الأمر لن يتأتى لنا الوصول إليه، إلا بجمع معطيات السياق التي توفرت لحظة إلقاء الخطاب، ومعالجتها بالشكل الذي يمكن من التعرف على الأمر الذي فهمه الصحابة من خطاب رسول الله، والكيفية التي فهموه بها.

هذا الفهم سيكون وسيلة لاكتشاف سر إعجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بقصة الجساسة، ومعرفة الطريقة التي فهم بها الصحابة هذا الإعجاب، وكيف تجسد فهمهم لمقاصد خطاب رسول الله على أرض الواقع، من خلال تعاملهم مع هذا الفن.

أما عن معالجة هذه المعطيات، فلم نجد أفضل من نظرية المناسبة (الملاءمة) لسبيربر وولسن، التي وفّرت لنا الإجراءات المناسبة لمعرفة آلية تأثير السياق في عملية فهم الصحابة لخطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث عدّت هذه النظرية، التواصل البشري تواصلاً إظهارياً استدلالياً؛ إظهارياً من قبل المتكلم، واستدلالياً من قبل المتلقي، يتفاعل فيه السياق مع الخطاب مولداً تأثيرات سياقية، تمثل مادة الفهم، هذا السياق لا يعطى مسبقاً، وإنما يبدأ في التشكّل مع بداية إلقاء الخطاب، ويتعدّل أثناءه.

وعلى هذا الأساس كان عنوان الرسالة " أثر السياق في فهم الصحابة لقصة

الجساسة، مقارنة معرفية على ضوء نظرية المناسبة لدان سبيربر وديدر وولسن "

أما عن الدراسات السابقة لهذه القصة، فلا نجد من الدارسين القدامى ولا المحدثين من تناولها من الجوانب التي درسناها منها، إذ أن جل اهتمام المنشغلين بهذا الحديث، كان منصبا على إثبات صحة روايته سندا ومرتنا أو الطعن في صحته سندا ومرتنا، ومن أهم من تطرق إلى هذا الحديث من القدامى؛ ابن حجر العسقلاني في كتابه فتح الباري بشرح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، أما المحدثين فنجد محمد رشيد رضا في تفسير المنار، و محمد بن محمد بن شَهَبَة في كتابه دفاع عن السنة، الذي خصصه للرد على محمود أبو رية الذي طعن في كثير من الأحاديث النبوية من بينها حديث الجساسة، كما طعن في كثير من الصحابة الذين رووها بما فيهم، الصحابي الجليل تميم الداري الذي اتهمه بإدخال المسيحيات إلى الإسلام، وذلك في كتابه أضواء على السنة المحمدية.

كما نجد إشارات إلى هذا الحديث أيضا عند عبد الله إبراهيم في كتابيه **السردية العربية، وموسوعة السرد العربي**، أثناء حديثه عن فن الخرافة، معتبرا هذا الحديث خرافة من الخرافات التي رواها رسول الله لصحابته لإثبات نبوته، كما روى حديث خرافة لزوجاته. ولأن جل الدراسات السابقة، اهتمت بالنواحي التي أشرنا إليها، لم نجد بدا من مناقشة هذه المسائل في الفصل الأول؛ الذي عنوانه بحديث الجساسة، فكان المبحث الأول فيه خاصا بأنواع القصص التي لها علاقة بموضوع البحث، وهو القصة النبوي وقصص الصحابة، حتى نتعرف على موقع قصة الجساسة بين هذين النوعين. أما المبحث الثاني فقد خصصناه لتخريج الحديث الذي تكمن أهميته في أن النتائج التي نريد الوصول إليها من هذا البحث، لن تكون ذات قيمة تذكر، ما لم يكن هذا الحديث بالفعل صحيحا. كما حاولنا تبين الجنس الأدبي للحديث في هذا المبحث.

ثم انتقلنا في المبحث الثالث إلى قصة الجساسة، حيث تناولنا فيه الأحاديث الموافقة لحديث الجساسة، وحاولنا معرفة أوجه الشبه والاختلاف بين قصة الجساسة والأحاديث التي تناولت نفس الموضوع وهو المسيح الدجال، إضافة إلى التطرق إلى أحاديث ابن صياد التي تتعارض مع حديث الجساسة.

أما الفصل الثاني فقد خصصناه لمقام حديث الجساسة وسياقه العام، فكان المبحث الأول معنونا بمجالس القصص قبل بعثة رسول الله وبعدها، حيث تتبعنا فيه مجالس رسول الله، وحددنا مواصفاتها وأوقاتها وهيئة رسول الله فيها، وما كان يجري في هذه المجالس من أقوال وأفعال، بينما جعلنا المبحث الثاني لمجلس النضر بن الحارث وفن الإلهاء عن الإسلام، حيث تعد هذه الشخصية من أشد أعداء الإسلام خطرا باستغلالها فن القصص؛ لمحاربة الإسلام والمسلمين، وإشغال أهل مكة عن سماع رسول الله وإتباعه، إضافة إلى ما كان يشيعه حول القرآن ورسول الله من ادعاءات.

بينما خصصنا المبحث الأخير من هذا الفصل لمقام حديث الجساسة حيث وصفنا فيه هذا المقام، من خلال تحديد رواة الحديث وجمهوره، والإطار الزمني والمكاني له.

بينما كان الفصل الثالث خاصا بعرض نظرية المناسبة عند سبيرير وولسن، فكان المبحث الأول هو نشأة نظرية المناسبة، الذي حاولنا فيه تحديد موقع هذه النظرية في ظل النظريات التداولية، أما المبحث الثاني فقد كان خاصا بنقد سبيرير وولسن لمقاربة غرايس، هذا النقد هو الذي انبنت عليه نظرية المناسبة، في حين جعلنا المبحث الثالث لعرض أسس نظرية المناسبة وحاولنا فيه أن نركز على الإجراءات الضرورية التي سنستعين بها في الفصل التطبيقي.

أما الفصل الأخير فهو الفصل الذي وظفنا فيه نظرية المناسبة في دراسة المعطيات السابقة التي جمعناها في الفصل الأول والثاني، التي تخص سياق خطاب الجساسة، وقد كان تقسيم الفصل وفق مفهوم التواصل عند سبيرير وولسن، فكان المبحث الأول خاصا بالبيئة المعرفية المشتركة بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام، التي سيعتمد عليها الصحابة في فهم الخطاب، وقد قسمنا هذه البيئة حسب مادتها إلى ثلاثة أقسام هي البيئة المادية، والبيئة العقائدية، والبيئة الأدبية، وقد تولدت عن كل بيئة مجموعة من الافتراضات المسبقة، هذه الافتراضات تتفاوت من ناحية درجة القوة والضعف، وهذا ما حددناه في العنصر الثاني من هذا المبحث المتمثل في الافتراضات المسبقة ودرجة قوتها لدى جمهور الصحابة.

أما المبحث الثاني؛ فيتعلق بأولى مراحل التواصل، التي يقوم بها المتكلم والمتمثلة في الفعل الإظهارى، الذي يتجسد من خلال مجموعة المنبهات الإظهارية؛ اللغوية وغير اللغوية، هذه المنبهات حاولنا تتبع الافتراضات التي تظهرها، والتي ستتفاعل مع الافتراضات المسبقة التي تولدت عن السياق مولدة الآثار السياقية التي هي مادة الفهم، هذه العملية تتم في المرحلة الثانية من الفعل التواصلى، وهو الاستدلال، الذي درسناه في المبحث الثالث المعنون بالعملية الاستدلالية وآثارها السياقية.

وفي الأخير خلصنا إلى مجموعة من النتائج عرضناها في خاتمة البحث. هذه العناصر أعانتنا على دراستها، مجموعة من المراجع الأساسية، التي يتعلق بعضها بحديث الجساسة ومتعلقاته، ككتب الحديث المشهورة وعلى رأسها صحيح مسلم وصحيح البخاري، أما البعض الآخر فيتعلق بالسياق المادي والثقافي لجمهور الصحابة

الذين عايشوا تلك الفترة التي ألقى فيها خطاب الجساسة، ككتب التاريخ وأهمها سيرة ابن هشام، والبداية والنهاية لابن كثير، وكتب التعريف بالصحابة ككتاب الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر، وكتاب الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني، وكتاب أهل الصفة وأحوالهم لابن تيمية. والكتب المعرّفة بالمكان العام والخاص، ككتاب تاريخ المسجد النبوي الشريف لعبد الغني محمد إلياس، وكتاب المساجد لمؤنس حسين، وغيرهما من الكتب.

كما استعنا بكتب تفسير القرآن كتفسير ابن كثير والقرطبي والبغوي، وكتب شرح الحديث النبوي، كفتح الباري لابن حجر وعمدة القاري للعيني، وشرح مسلم للنووي، وغيرهم من الكتب.

أما ما يتعلق بالقصص بأنواعه المختلفة فقد أعاننا في ذلك مجموعة من المراجع نذكر منها؛ صحيح القصص النبوي لعمر الأشقر، والقصص في الحديث النبوي دراسة فنية وموضوعية لمحمد بن حسن الزير، وأساطير الأولين الجنس الأدبي الضائع في السرد العربي القديم لمحمد عبيد الله، وكتب عبد الله إبراهيم موسوعة السرد العربي والسرد العربي، وغيرها من المراجع.

أما بالنسبة لنظرية المناسبة، فقد عُرضت هذه النظرية، في كتاب رائديها وهما سبيرير وولسن وهو LA PERTINENCE, communication et cognition الذي لخصناه في الفصل الثالث مستعينينا بترجمة هشام إبراهيم عبد الله الخليفة له، هذه الترجمة عنونت بنظرية الصلة أو المناسبة في التواصل والإدراك، وبالرغم من رداءة الترجمة خصوصا ما تعلق بالمصطلحات، فقد سهّلت لنا نوعا ما مهمة قراءة الكتاب وفهمه.

كما استعنا لفهم النظرية برسالة دكتوراه للأستاذ مفتاح بن عروس، الموسومة بالاتساق والانسجام في القرآن، وكذلك رسالة دكتوراه للأستاذة عائشة هديم الموسومة بمقاربة معرفية للتواصل بين الرسل أولي العزم وأقوامهم.

أما عن الصعوبات التي واجهتنا في هذا البحث، فعلى رأسها صعوبة الوصول إلى بعض الأحاديث التي ترتبط بعناصر البحث، وصعوبة التأكد من درجة صحتها خصوصا وأنا غير مختصين في ذلك، مما احتاج منا الكثير من الوقت للعودة إلى أغلب كتب الحديث المشهورة. إضافة إلى الخوف الشديد من الوقوع في خطأ يتعلق بالشريعة أو القول على رسول الله بدون علم، وما ينجر عن ذلك من تبعات-أعاذنا الله من ذلك. وفي الأخير نتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف وحيد بن بوعزيز الذي أعاننا بتوجيهاته القيمة، وبصبره معنا طيلة مشوار البحث، على اتمام الرسالة وتحقيق الأهداف المنشودة.



### 3-1: الفصل الأول: حديث الجساسة

3-1-1: المبحث الأول: القصص النبوي وقصص الصحابة

3-1-2: المبحث الثاني: حيثيات حديث الجساسة

3-1-3: المبحث الثالث: الأحاديث الموافقة لحديث

الجساسة

3-1-1: المبحث الأول: القصص النبوي وقصص الصحابة

1- القصص النبوي

2- قصص الصحابة

كان للقصص وما يزال أهمية بالغة عند عموم البشر، بسبب أثره العجيب في النفس البشرية، وقد ظهرت هذه الأهمية بشكل أكبر بعد نزول القرآن، إذ أنه شغل حيّزاً معتبراً منه. وقد لعب هذا القصص دوراً مهماً في الدعوة إلى الله، وفي تصحيح الأخبار التي كانت متداولة في الوسط العربي عن الأمم السابقة، وعن الأنبياء والمرسلين، وفي تعجيز العرب على الإتيان بمثل هذا القصص، فبالرغم من أن المادة كانت متوفرة لديهم، مما ورثوه من أخبار وقصص عن أسلافهم، ومما كانوا ينقلونه عن بعض علماء بني إسرائيل، وعن عامتهم ممن لا يعلمون الكتاب إلا أمانياً، إلا أن هذه المادة لم تمكنهم من أن يأتوا ولو بسورة من مثله.

وقد ورد القصص القرآني في كثير من الأحيان مجملاً، لغايات لا يعلمها إلا الله ولأن السنة جاءت مفسرة ومبينة لما جاء في القرآن مجملاً أو مطلقاً أو مشكلاً، كان القصص النبوي الذي هو جزء من السنة القولية، التي صدرت عن رسول الله، شارحة لهذا القصص، متممة للمهمة المنوطة به. فما هو القصص النبوي؟

### 1- القصص النبوي:

يعد القصص النبوي ثاني أنواع القصص المقدس في الإسلام، بعد القصص القرآني الذي هو كلام الله المنزل على رسوله محمد عليه أسمى الصلاة والتسليم، وقد ثبت في كتب السنن أن رسول الله كان يقص على أصحابه ويتعهدهم بالموعظة، تثبيتها لهم على طريق الحق، ولتربيتهم وتعليمهم، ودليل ذلك ما أورده الإمام أحمد، قال: "حدثنا عبد الله بن بكر السهمي قال: حدثنا حاتم بن أبي صغيرة، عن النعمان بن سالم أن عمرو بن أوس أخبره أن أباه أوساً أخبره قال: إنا لقعود عند رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصفة وهو يقص

علينا وبيكرنا إذ جاءه رجل فسارّه...<sup>1</sup>، والشاهد في هذا الحديث هو أن رسول الله كان يقص على الصحابة في الصفة ويذكرهم.

كما ذكر أبو داود حديثاً آخر قال فيه: "حدثنا سليمان بن داود المهري أخبرنا ابن وهب، أخبرني يونس، عن ابن شهاب، أن عروة بن الزبير حدثه، أن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت: ألا يُعحبك أبو هريرة؟ جاء فجلس إلى جانب حجرتي يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمعي ذلك، وكنت أسبح، فقام قبل أن أقضي سُبحتي، ولو أدركته لرددت عليه، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يسردُ الحديث سردكم"<sup>2</sup>، أي لم يكن يقصّ كقصّكم.

وهذا القص والتذكير كان تنفيذاً لأمر الله تعالى، الذي قال له في سورة الأعراف "فَأَقْصُصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"<sup>3</sup>، وقال تعالى أيضاً في سورة الغاشية: " فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ، لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٌ"<sup>4</sup>.

وإذا جئنا إلى تعريف القصة النبوية قلنا مع كمال عز الدين أنها "امتداد وبيان للقصص القرآني، وهي قصة الأصل لا تنجح إلى الخيال الشارد الجموح، ولا للتعلمق المفلس الغامض، ولا للسطحية الفارغة الجوفاء، المغطاة بقشرة خالية من بديع العبارة..."<sup>5</sup>، وهي كباقي كلام الرسول صلى الله عليه وسلم، الذي وصفه الجاحظ فقال: " هو الكلام الذي قلّ عدد حروفه وكثر عدد معانيه، وجلّ عن الصنعة، ونزّه عن التكلف، وكان كما قال الله تبارك وتعالى: " قُلْ يَا مُحَمَّدُ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ" فكيف وقد عاب التشدق، وجانب

---

<sup>1</sup> أحمد بن حنبل، مسند أحمد، ج 26، تح: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت 1998، ص86، رقم: 16163

<sup>2</sup> أخرجه أبو داود في سننه، وقال المحقق إسناده صحيح، ينظر سنن أبي داود، ج 5، تح: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قروبلي، دار الرسالة العالمية، دمشق، 2009، ص 497، رقم 3655

<sup>3</sup> سورة الأعراف: 176

<sup>4</sup> سورة الغاشية: 22

<sup>5</sup> كمال عز الدين، الحديث النبوي من الوجهة البلاغية، ط1، دار اقرأ، بيروت، 1984، ص 459

أصحاب التعقيب، واستعمل المبسوط في موضع البسط، والمقصود في موضع القصر وهجر الغريب الوحشي، ورجب عن الهجين السوقي، فلم ينطق إلا عن ميراث حكمة، ولم يتكلم إلا بكلام قد حف بالعصمة، وشيّد بالتأييد، ويسرّ بالتوفيق." ويضيف الجاحظ أيضا في وصف كلام رسول الله: " وهو كلام الذي ألقى الله المحبة عليه وغشاه بالقبول، وجمع بين المهابة والحلاوة، وبين حسن الإفهام وقلة عدد الكلام، وهو مع استغنائه عن إعادته، وقلة حاجة السامع إلى معاودته، لم تسقط له كلمة، ولا زلت له قدم، ولا بارت له حجة ولم يقم له خصم، ولا أفحمه خطيب، بل يبذُّ الخُطْب الطَّوَال بالكلم القِصار ولا يُلتمس إسكات الخصم إلا بما يعرفه الخصم، ولا يحتجُّ إلا بالصدق ولا يطلب الفلج إلا بالحق، ولا يستعين بالخلابة ولا يستعمل المواربة، ولا يهمز ولا يلمز، ولا يبطن ولا يعجل، ولا يُسهب ولا يحصر. ثم لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعاً، ولا أقصد لفظاً، ولا أعدل وزناً، ولا أجمل مذهباً، ولا أكرم مطلباً، ولا أحسن موقعا، ولا أسهل مخرجا، ولا أفصح معنى، ولا أبين في فحوى، من كلامه صلى الله عليه وسلم كثيرا."<sup>6</sup>، هذا الوصف البليغ يعم سائر كلام الرسول صلى الله عليه وسلم، سواء كان أمراً أو نهياً، خطبة أو قصة وغير ذلك من مظاهر الكلام المختلفة.

هذا القصص النبوي مثله مثل قصص القرآن، هو وسيلة من وسائل الدعوة والتربية الإسلامية، وهو متأثر في أهدافه وأساليبه بالقرآن الكريم، إذ يهدف هذا القصص إلى "التربية والإرشاد والتعليم الإلهي القويم والتوجيه إلى المثل العليا، واستلهاً للحكمة والموعظة، وتعليم أصول العقيدة الصحيحة..."<sup>7</sup>، فمنه ما هو تعليمي كقصة الرجل والكلب اللاهث أو قصة المومس والكلب أو قصة الكفل، ومنه ما يحمل دروساً حية لتعليم النفس الإنسانية، وتربيتها

<sup>6</sup> الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ط 7، القاهرة، 1998

ص 17- 18

<sup>7</sup> حفصة مصطفى محمد نور منكابو، القصة في الحديث النبوي دراسة أدبية بيانية بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الأدب العربي ( غير منشورة)، إشراف د مصطفى عبد الواحد، جامعة أم القرى المملكة العربية السعودية، 1982-1983، مخطوط رقم: 740، ص 47

التربية الربانية السليمة مثل قصة جريج العابد والأقرع والأبرص والأعمى، ومنها ما يكشف بعض أحوال الأمم السابقة، مثل: تقسيم الغنائم، وقصة المؤمن والمنشار، ومنها ما قد يتسم بالترهيب من الخطايا التي قد تصدر من الإنسان عن جهل، وبيان مصير من يقع فيها مثل قصة الرجل الذي خسف به الأرض، والمرأة التي دخلت النار في هرة<sup>8</sup>، والأمثلة عن الغايات التربوية المتنوعة كثيرة.

ويستمد هذا القصص سواء كان قرآنياً أو نبوياً قوة تأثيره، وقدرته على تحقيق الأهداف المنوطة به، من تمثيله للصورة "الواقعية والعملية التي ترسم التعاليم القرآنية في مشاهد نابضة بالحياة، وكثير من الناس يرون الحق من خلال الواقع العملي أكثر مما يعرفونه من خلال التعاليم المجردة، ولذا فإن المستقيم من البشر قد يؤثر مسلكه في الناس أكثر مما تؤثر أقواله فيهم"<sup>9</sup>.

والمأمل في القصة النبوية يجد أنها كالقصة القرآنية، تتناول أخبار الماضين سواء كانوا أنبياء أو أفراداً من أقوامهم أو شخصيات إنسانية معروفة أو غير معروفة خيرة أو شريرة، فهي لا تخرج عن إطار مفهوم القصة الذي هو البحث عن الآثار وتتبع الأخبار الذي لا يكون إلا للشيء السحيق الذي ضرب في ضمير الماضي وأوغل في أطوائه على حد قول حفصة منكابو<sup>10</sup>.

وارتباط القصص بالزمن الماضي، تؤكد طريقة تصنيف القدامى لما أخبر به رسول الله من قصص في كتب الحديث، إذ نجد أحداث الفتن والملاحم، وأشراف الساعة، ومشاهد القيامة، وعذاب القبر، وأحوال الجنة والنار، مدرجة في أبواب ومباحث منفصلة عن القصص النبوي. كذلك الأمر بالنسبة لسيرة رسول الله العطرة، أو سيرة صحابته الكرام، فهي أيضاً ترد في مباحث منفصلة عن القصص النبوي، وذلك لأنها من باب التسجيل التاريخي لأحداث

<sup>8</sup> حفصة مصطفى محمد نور منكابو، القصة في الحديث النبوي، ص 48

<sup>9</sup> عمر الأشقر، صحيح القصص النبوي، ط 7، دار النفائس، الأردن، 2007، ص 15

<sup>10</sup> حفصة مصطفى محمد نور منكابو، المرجع السابق، ص 51

شاهدها الصحابة أو أخبر بها رسول الله عن نفسه، أي أنها قريبة عهد بالحدوث وهو ما يتنافى مع مفهوم القصص كما سبق أن شرحناه. إضافة إلى اهتمامها بالناحية التاريخية من زمان ومكان وهوية أشخاص، وهو ما يجعلها نوعاً من التاريخ .

ولكن هناك من لم يلتزم بهذا التوجه، في تصنيف القصص النبوي من المحدثين كالباحثين السيد شحاته والسيد تقي الدين في كتابهما "القصص النبوي"، إذ إنهما أدرجا في القصص النبوي، سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، التي هي تاريخه وتاريخ صحابته الكرام، سواء كان هو من سردها أو سردها صحابته. إذ ورد في كتابهما: " والوحدة القصصية في أدب الرسول صلى الله عليه وسلم تدور في معظمها حول شخصيات الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والمؤمنين... إلخ"<sup>11</sup> وهو الأمر الذي انتقده محمد بن حسن الزبير في رسالته "القصص في الحديث النبوي"، إلا أنه وقع بعد ذلك في نفس الخطأ عندما أدرج السيرة النبوية في القصص النبوي، يقول عن ذلك: " من أنواع القصة النبوية... القصة الواقعة للرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا النوع يأتي في مجموعة يبلغ عددها خمسة عشر نصاً، وأحداث هذا النوع، تعد تجارب ذاتية وقعت للرسول صلى الله عليه وسلم في فترات مختلفة من حياته... و هذه القصص أشبه ما تكون بالمذكرات التي يسجلها الإنسان عن بعض ما يمر به في حياته، والرسول صلى الله عليه وسلم في هذا النوع ينتخب من أهم تجاربه الذاتية، ويتخير أكثرها إثارة، ليجعلها مادة قصصية، ينسج منها وقائع ما يقصه على أصحابه"<sup>12</sup>، والباحث قالها بنفسه؛ هذه القصص أشبه بالمذكرات، وهي بالفعل كذلك فالرسول صلى الله عليه وسلم يسرد سيرته الذاتية، وإن كانت هذه السيرة تشترك مع القصص في خاصية السرد، وفي زمن الأحداث وهو الماضي، إلا أنها تجسد جنساً أدبياً قائماً بذاته يختلف عن القصص النبوي؛ وهو السيرة.

<sup>11</sup> السيد شحاته والسيد تقي الدين، القصص النبوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ( د.ت)، ص 3

<sup>12</sup> عمر الأشقر، القصص في الحديث النبوي، ص 333

والأمر نفسه نجده عند كمال عز الدين في كتابه " الحديث النبوي من الوجهة البلاغية"، إذ إنه عدّ حديث الإسراء من القصص الذي يتناول ألوانا غيبية شوهدت مشاهدة ذاتية<sup>13</sup>.

وهناك أنواع أخرى من السرد أدخلها أحمد بن حسن الزير في القصص النبوي وهو ما سماه القصة المستقبلية؛ وهي نوع من القصص الغيبي الذي يضم حبه القصة التاريخية أيضا، وتتحدث هذه القصة "عن أحداث، وأشياء تقع في نهاية الزمان، وهي أحداث تأتي إرهابات بين يدي الساعة، وهذا النوع مشهور لدى علماء المسلمين بما يسمى أحاديث الفتن والملاحم"<sup>14</sup>، وهذا بالفعل ما نجده في كتب السنن فلا أحد من العلماء وضعها في خانة القصص. ومضمونها لا ينطبق عليه مفهوم القصة ولا يدخل تحت مسماه.

وما أشرنا إليه من حدود للقصة النبوية، يتوافق مع مفهومها المستقى من توظيف اللفظ في القرآن الكريم، وفي استعمالها في العصور الأولى، وهو بالطبع لا يتوافق مع المفهوم الحديث للقصة- كما سبق أن أشرنا، وعدم التوافق يتعلق بعنصرين هما؛ الغيب والزمن، فالقصة الحديثة، كما قال عنها غنيمي هلال: "... قد تخلصت من الأمور الغيبية وخلصت لمعالجة الإنسان وشؤونه، وكما تخلصت من الموضوعات التي أساسها الخيال المحض، فصارت تعالج الواقع الإنساني، النفسي والاجتماعي، على اختلاف في مذاهبها الفنية الحديثة."<sup>15</sup>، أي أن القصة الحديثة أصبحت تهتم بالواقع أكثر من الماضي، وإن لم نعدم قصص الماضي كما هو الحال بالنسبة للقصص التاريخي. وكذلك انفتحت على الزمن المستقبلي كما هو الحال بالنسبة لقصص الخيال العلمي، ومن ثم فمفهوم القصة الحديثة اختلف عن مفهوم القصة القديمة، إذ إنها انفتحت على جميع الأزمنة، أو بمعنى أدق أصبحت تطلق على السرد الفني لأخبار الماضي والحاضر وتوقعات المستقبل.

<sup>13</sup> ينظر كمال عز الدين، الحديث النبوي من الوجهة البلاغية، ص 463

<sup>14</sup> المرجع نفسه، ص 360

<sup>15</sup> محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، دارنهضة مصر، القاهرة، 1997، ص 463

ومن ثم فجنس القصص النبوي يختلف عن جنس القصص الحديث من ناحية الزمن ومن ناحية الغيب، وهذا الأخير يجرنا إلى اختلاف آخر، يتعلق بمصدر القصص.

فمصدر القصة الأدبية هو الخيال الجامح المحلق، أو هو الواقع المشاهد، بينما القصة النبوية فمصدرها شأن آخر وهو محل خلاف خصوصا عند المحدثين، ولأن المسألة كذلك فسنحاول التفصيل فيها في العنصر الآتي:

### مصدر القصص النبوي:

أجمع علماء الإسلام على أن الحديث النبوي مصدره وحي الله سبحانه وتعالى، وقد استندوا في ذلك على مجموعة من الأدلة هي كالاتي:

#### أ- من القرآن الكريم:

1- قال الله تعالى: "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ، عَلَّمَهُ شَدِيدٌ لِّقْوَى" <sup>16</sup>، قال ابن كثير في تفسير "وما ينطق عن الهوى" <sup>17</sup>: "أي ما يقول قولاً عن هوى وغرض" إن هو إلا وحي يوحى "أي إنما يقول ما أمر به يبلغه إلى الناس كاملاً موفوراً من غير زيادة ولا نقصان" <sup>18</sup>.

2- قال الله تعالى: "وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا" <sup>19</sup>، قال ابن كثير عن هذه الآية: "ثم امتنّ عليه بتأييده إياه في جميع الأحوال، وعصمته له، وما أنزل عليه من الكتاب، وهو القرآن،

<sup>16</sup> سورة النجم/3-5

<sup>17</sup> سورة النجم/04

<sup>18</sup> ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج7، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، هجر للطباعة والنشر

مصر، 1997، ص443

<sup>19</sup> سورة النساء/113

والحكمة، وهي السنة<sup>20</sup>، والسنة في اصطلاح المحدثين هي كل ما صدر عن النبي الكريم، محمد عليه أزكى التسليم، من غير القرآن، وهي تشمل "الأقوال والأفعال والتقريرات والصفات والسكنات والحركات في اليقظة والنام والهم"<sup>21</sup>، ويعدّها بعض العلماء مرادفة لمصطلح الحديث، بينما يجعل بعضهم الآخر الحديث خاصا بالأقوال والأفعال، والسنة خاصة بما تبقى من عناصر، بل يضيف بعضهم أقوال الصحابة والتابعين وأفعالهم<sup>22</sup>.

3- قال الله تعالى: " إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (40) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ (41) وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَدَّكَّرُونَ (42) تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ (43) وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (44) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (45) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (46) فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ (47) وَإِنَّهُ لَتَذَكَّرٌ لِّلْمُتَّقِينَ (48) وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنْكُمْ مُّكَذِّبِينَ (49) وَإِنَّهُ لَحَسْرَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ (50) وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ (51)"<sup>23</sup> ويفسر ابن كثير هذه الآيات بقوله: "إن القرآن كلامه ووحيه وتنزيله على عبده ورسوله الذي اصطفاه لتبليغ الرسالة وأداء الأمانة... ولو تقول علينا" أي محمد صلى الله عليه وسلم لو كان كما يزعمون مفتريا علينا، فزاد في الرسالة أو نقص منها، أو قال شيئا من عنده فنسبه إلينا؛ وليس كذلك لعاجلناه بالعقوبة"<sup>24</sup>.

#### ب- من السنة:

1- قال أبو داود في سننه: حدثنا مسدد وأبو بكر بن أبي شيبة، قالوا: حدثنا يحيى، عن عبد الله بن الأحنس، عن الوليد بن عبد الله بن أبي مغيث، عن يوسف بن ماهك عن عبد الله بن عمرو، قال: كنت أكتب كل شيء أسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم أريد حفظه، فنهتني قريش، وقالوا: أكتب كل شيء تسمعه من رسول الله صلى الله عليه

<sup>20</sup>ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 2/ 410، سورة النساء، الآية 113،

<sup>21</sup> محمد بن محمد أبو شهبه، الوسيط في علوم الحديث، (د.ط)، عالم المعرفة، مصر، (د.ت)، ص

15- 16

<sup>22</sup>ينظر المرجع نفسه، ص 16

<sup>23</sup> سورة الحاقة/40-51

<sup>24</sup>ابن كثير، المصدر السابق، سورة الحاقة، الآية 44، 8/ 218

وسلم، ورسول الله صلى الله عليه وسلم بشر يتكلم في الغضب والرضا، فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فأوماً بإصبعه إلى فيه، فقال: " اكتب، فوالذي نفسي بيده، ما يخرج منه إلا حق"<sup>25</sup>

2- وقال أحمد: " حدثنا يونس، حدثنا ليث، عن محمد، عن سعيد بن أبي سعيد عن أبي هريرة، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: " إنِّي لا أقول إلا حقاً"، قال بعض أصحابه: فإنك تداعبنا يا رسول الله ! فقال: " إني لا أقول إلا حقاً"<sup>26</sup>

3- قال أبو داود: " حدثنا عبد الوهاب بن نجدة، ثنا أبو عمرو بن كثير بن دينار، عن حرير بن عثمان، عن عبد الرحمن بن أبي عوف، عن المقدم بن معد يكرب، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: " ألا إنني أوتيت الكتاب ومثله معه..."<sup>27</sup>

من خلال الأدلة التي ذكرناها-وغيرها كثير، نقول أن كلام رسول الله، وهو ما يمثل السنة القولية التي هي نوع من أنواع السنة النبوية، هو وحي من الله سبحانه وتعالى لم يزد فيها رسول صلى الله عليه وسلم ولم ينقص. فهي منزلة من الله تعالى، وبيان للقرآن الكريم والبيان كما جاء في الورقات للجويني: "هو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي"<sup>28</sup>

ولأن القصص هو جزء من هذا القول، فهو أيضاً وحي من الله العليم الخبير. وقد جاء بعض منه تفسيراً أو بياناً لما جاء في القصص القرآني، كقصة براءة موسى عليه

---

<sup>25</sup>أخرج أبو داود في سننه وقال المحقق إسناده صحيح، وأخرجه ابن أبي شيبة وأحمد والدارمي والحاكم وغيرهم بهذا الإسناد، ينظر سنن أبي داود، ج 5، تح: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قروبللي، دار الرسالة العالمية، سوريا، 2009، ص ص 489-490، رقم 3646

<sup>26</sup>أخرجه أحمد في مسنده، وقال المحقق إسناد صحيح وقوي، ينظر مسند أحمد، ج 14، تح: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 1998، ص 185، رقم: 8481

<sup>27</sup>سنن أبي داود، باب في لزوم السنة، ، 200/4، رقم: 4604

<sup>28</sup>الجويني، متن الورقات، ط1، دار الصمعي، المملكة العربية السعودية، 1996، ص 12

السلام<sup>29</sup>، التي جاءت تفسيراً للآية 69 من سورة الأحزاب، وقصة الملك والساحر والغلام<sup>30</sup> التي تفسر قصة أصحاب الأخدود التي جاءت في سورة البروج، وقصة سيدنا إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام التي تفصل ما جاء في القرآن عن نشأة إسماعيل في واد غير ذي زرع وبناء الكعبة مع والده إبراهيم عليه السلام<sup>31</sup>. وقد جاء بعضها الآخر مستقلاً عما ذكر في القرآن، لم يرد شيء عن خبره فيه، ومثاله قصة قاتل المئة، وقصة أصحاب الغار الثلاثة، وقصة العقار وجرة الذهب، وغيره من القصص<sup>32</sup>.

وقد أمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بإبلاغ هذا المضمون للناس لعلمهم يتفكرون، كما أمره بإبلاغ الأحكام الشرعية؛ قال الله تعالى: "وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرَكهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مِثْلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"<sup>33</sup>، وفي آية أخرى "فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ"<sup>34</sup> وقوله عز وجل أيضاً: "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ"<sup>35</sup>، ففعل القص لم يكن من اختياره بل هو تنفيذ لأمر الله والمضمون لم يكن من عنده بل هو وحي من العزيز العلام.

<sup>29</sup> ينظر صحيح البخاري، ط1، دار ابن كثير، دمشق، 2002، ص 78، رقم: 278، وصحيح مسلم، ج1، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د.ت)، ص 267، رقم: 339

<sup>30</sup> صحيح مسلم 2299/4-2301 رقم: 3005

<sup>31</sup> ينظر صحيح البخاري ص 828، رقم: 3364

<sup>32</sup> ينظر حفصة مصطفى محمد نور منكابو، القصة في الحديث النبوي دراسة أدبية بيانية، ص ص

127-131

<sup>33</sup> الأعراف/ 176

<sup>34</sup> الغاشية/21

<sup>35</sup> النحل/ 125

وعليه فالقصة النبوية هي كالقصة القرآنية تسرد لنا أحداث الماضي سردا فنيا يختلف عن السرد التاريخي لأنها لا تهتم بالتأريخ للأحداث، وهي تتسم بسمات القصص القرآني، وإن لم تكن في درجة إعجازه.

## 2- قصص الصحابة:

يمثل قصص الصحابة ثالث نوع من القصص الديني، الذي ظهر بظهور الإسلام، إذ إن فهؤلاء الصحابة لم يَرُؤوا القصص النبوي الذي كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقصّه عليهم فقط، بل قصّوا أيضا قصصا هم أبطاله أو أبطاله غيرهم من غير المسلمين، أي قصصا تعلق بتجاربهم الذاتية التي مروا بها في إسلامهم أو قبل ذلك في جاهليتهم، ويمكن أن نصنف قصص الصحابة إلى صنفين هما: قصص يحكي التجارب الذاتية للصحابة، وآخر يحكي أخبار الجاهلية وأيامها، مخالفين بذلك تقسيم محمد بن حسن الزبير، الذي قسم هذا النوع من القصص إلى: "تجارب ذاتية 2- أخبار عن الجاهلية وأيامها 3- قصص وعظية"<sup>36</sup>.

ذلك أن القصص الوعظي إذا عددناه نوعا من قصص الصحابة، فهو لا تختلف من ناحية المضمون عن قصص التجارب الذاتية للصحابة، وقصص الجاهلية وأيامها. وأما ما يميزها كما ذكر محمد حسن الزبير نقلا عن الرازي، وهو اشتغالها "على ما يهدي إلى الدين ويرشد إلى الحق ويأمر بطلب النجاة"<sup>37</sup>، فهو أمر لا يختص به وحده، بل يشمل أيضا النوعين الآخرين. وأما عن ميزة قصّه في مجالس الوعظ، فقد كان كل القصص باختلاف مضمونه يُقَصّ في مجالس الذكر والوعظ. وبذلك لا يوجد سبب يدعو لإفراده بنوع خاص بها.

<sup>36</sup> محمد بن حسن الزبير، القصص في الحديث النبوي دراسة فنية وموضوعية، ط3، مطبوعات وزارة

الإعلام، الرياض، 1985، ص 76

<sup>37</sup> الرازي، التفسير الكبير، 474/2

## أ- قصص التجارب ذاتية:

وهو قصص واقعي يحكي لنا ما عاشه هؤلاء الصحابة من تجارب، قبيل إسلامهم وبعده، فأما ما يتعلق بإسلامهم ، فقد روت كتب الحديث والسير عددا كبيرا من القصص، رواه أصحابها لأهمية هذه التجارب في حياتهم، فقد كانت فاصلا بين جاهليتهم وإسلامهم، ومثاله؛ قصة إسلام عمر بن الخطاب، وقصة إسلام الطفيل بن عمرو الدوسي<sup>38</sup>، و إسلام سلمان الفارسي<sup>39</sup>، وخالد بن الوليد<sup>40</sup>، وتميم الداري<sup>41</sup>... وغيرهم كثير. بل إن الصحابة قصّوا قصص من خاانه الحظ فلم يسلم كقصة أعشى بن قيس بن ثعلبة من بني بكر بن وائل، الذي خرج إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يريد الإسلام، فاعترضه المشركون فثبّطوا عزمته، فأجّل الإسلام، فقبضت روحه قبل أن يسلم<sup>42</sup>.

ولا تتوقف قصص الصحابة عند إسلامهم، أو ضياع الفرصة لمن لم يكتب الله له الإسلام، بل تعدى ذلك إلى ما بذله هؤلاء الصحابة في سبيل الإسلام، ونصرته، والدعوة إليه، كقصة صهيب الرومي<sup>43</sup>، وقصة هجرة أم سلمة<sup>44</sup>،

وهناك قصص تعلق بأخلاقهم التي هذبها الإسلام، فانعكست في طريقة تفكيرهم ونمط سلوكهم، فهذا عمر بن الخطاب يتفقد الرعية في الليل، فيرى من أحوالها ما يرى ويحكم بين المتخاصمين فيأخذ للمظلوم حقه، ولو كان الظالم من أشرف الناس، وهذا عبد

---

<sup>38</sup> ينظر ابن هشام، السيرة النبوية، ج2، تح: عمر عبد السلام تدمري، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1990، ص ص33-37

<sup>39</sup> ينظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج4 تح: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، ط1، القاهرة، 2001، ص ص69-74

<sup>40</sup> ينظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج4، تح: هيئة بإشراف الناشر، مكتبة المعارف، بيروت، 1991، ص ص405-408

<sup>41</sup> سيأتي ذكره في مبحث خاص بسيرته من هذا البحث- بإذن الله

<sup>42</sup> ينظر ابن هشام، المصدر السابق 2/ 37-39

<sup>43</sup> ينظر ابن كثير، المصدر السابق، 10/ 669-671

<sup>44</sup> ينظر ابن هشام، المصدر السابق ، 2/ 109-111

الرحمن بن عوف لا يرضى بعرض الأنصاري، ويسعى لطلب رزقه بعرق جبينه، وهو الرجل الذي كان من أغنياء قريش، وكل هذه المواقف رويت قصصا على لسان أصحابها أو على لسان إخوانهم من الصحابة ممن شهد الأحداث أو أُخبر عنها.

وقد تعرّض هؤلاء الصحابة لابتلاءات كثيرة، فكان قصص صبرهم ورضاهم، من أعظم القصص، فهذه عائشة رضي الله عنها تحكي قصة الإفك العظيم<sup>45</sup>، الذي رميت به وهي من هي، وهذا كعب بن مالك وصاحبه الذين تخلفوا عن غزوة تبوك، وكيف عوقبوا على ذلك ثم تاب الله عليهم<sup>46</sup>،.. وغيرها من تجاربهم التي عاشوها، فكانت خبرة لهم وعبرة لغيرهم.

كما قص الصحابة قصص استشهاد كثير من إخوانهم، والبطولات التي ختمت بها حياتهم فعاشوا للإسلام وماتوا لأجله، ومن هذه القصص؛ قصة استشهاد جليبيب<sup>47</sup>، وقصة استشهاد خبيب بن عدي<sup>48</sup>، و قصص غيرهم من الشهداء، التي كانت قصصا عجيبا.

### **ب- أخبار عن الجاهلية وأيامها:**

كان الصحابة يتذكرون أخبار الجاهلية وأيامها، ويذكرون ما قيل فيها من أشعار وذلك في مجالسهم الخاصة بهم، وفي بعض الأحيان بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد قال الترمذي في الشمائل المحمدية "حدثنا علي بن حجر، حدثنا شريك عن سِمَاك عن جابر بن سمرة قال: جالست النبي صلى الله عليه وسلم أكثر من مائة مرة، فكان

<sup>45</sup> ينظر صحيح البخاري، رقم: 4757، ص ص 1191- 1193،

<sup>46</sup> ينظر صحيح البخاري، رقم: 4418، ص ص 1081-1085، ، وصحيح مسلم رقم: 2769، تفسير

ابن كثير، تفسير سورة التوبة، الآية 118 وما بعدها، ص ص: 229-233

<sup>47</sup> ابن عبد البر القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تح: عادل مرشد، ط1، دار الأعلام، الأردن

2002، ص ص 131-132

<sup>48</sup> ينظر ابن كثير، البداية والنهاية 5/498-500

أصحابه يتناشدون الشعر، ويتذكرون أشياء من أمر الجاهلية وهو ساكت، فرما تبسم معهم.<sup>49</sup>

وقد كان من الصحابة من يجلس أياما يروي فيها أخبار الجاهلية وأيامها، فقد قال ابن عبد البر في الاستيعاب أنّ محمد بن معاوية حدثهم، عن جماعة من الرواة عن عطاء أنه قال: "كان ناس يأتون ابن عباس في الشعر والأنساب، وناس يأتون لأيام الحرب ووقائعها، وناس يأتون للعلم والفقّه، ما منهم صنف إلا يُقبل عليهم بما شاؤوا."<sup>50</sup>، وبذلك فقد كان عبد الله بن عباس يخص أناسا بمجالس يقص لهم فيها أيام الحرب ووقائعها.

### \*قصة تميم الداري التي رواها الرسول صلى الله عليه وسلم:

تجمع قصة الجساسة التي عاش أحداثها الصحابي تميم الداري، بين قصص الصحابة وبعض صفات القصص النبوي، فهي من جهة قصة تجربة ذاتية لأحد الصحابة وهي من جهة أخرى قصة رواها الرسول صلى الله عليه وسلم في المسجد، بعد ان عقد لها مجلسا خاص بها. وقد عرفت هذه القصة عند علماء الحديث فيما بعد؛ برواية الأكاير عن الأصاغر، ورويت في كتب الحديث كحديث من أحاديث الملاحم والفتن، التي رواها رسول الله.

ولذلك يمكن القول أن هذه القصة مميزة عن غيرها من قصص الصحابة، لما أكتسبته من مصداقية، يتصف بها القصص النبوي، وذلك نتيجة رواية رسول الله لها، لأن رسول الله لا يحدث بكلام كذب، إلا أنها بالرغم من ذلك لم تبلغ مستوى القصص النبوي، ولا يمكن أن توضع في خانته؛ لأن مصدرها ليس هو الوحي، بل هو مشاهدة صحابي جليل.

---

<sup>49</sup> الترمذي الجامع الكبير: 532/5، رقم: 2850، وينظر أيضا الشائل المحمدية للترمذي ، ص 117

رقم: 247

<sup>50</sup> ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص 426

3-1-2: المبحث الثاني: حيثيات حديث الجساسة

1- تخريج الحديث وأهم ما قيل فيه

2- جنس خطاب حديث الجساسة

## 1-تخريج الحديث:

أ-ذكر حديث الجساسة في كتب الحديث: ذكر حديث الجساسة في أغلب كتب السنة المشهورة والمتمثلة فيما يأتي:

1-صحيح مسلم: ذكر مسلم حديث الجساسة في صحيحه، في كتاب الفتن وأشرط الساعة، باب قصة الجساسة، بروايات مختلفة<sup>51</sup>.

2-صحيح البخاري: لم يرو البخاري هذا الحديث في صحيحه، وقد اكتفى في ذكر أخبار الدجال، على ما رواه الرسول صلى الله عليه وسلم عن صفاته وذلك في باب ذكر الدجال

3-مسند أحمد: روى أحمد قصة الجساسة، في باب أحاديث فاطمة بت قيس أخت الضحاك بن قيس<sup>52</sup>.

4-سنن أبي داود: روى أبو داود في سننه قصة الجساسة في كتاب الملاحم<sup>53</sup>

5-سنن ابن ماجة: رويت القصة في باب فتنة الدجال وخروج عيسى بن مريم وخروج ياجوج وماجوج<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup>ينظر صحيح مسلم: ج4، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، رقم: 119 - 120 - 121 - 122 ص ص: 2261 - 2265،

<sup>52</sup>ينظر مسند أحمد، ج45 تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001بيروت، رقم: 27100، ص ص53 - 59، ورقم: 27101، ص ص57 - 59، ورقم: 27102، ص ص61 - 62، ورقم: 27431، ص ص314 - 315، 27101، وأيضا ص338، رقم: 27349، ص ص336 - 338، رقم: 27350، ص ص338 - 339

<sup>53</sup>ينظر سنن أبي داود، ج4، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، (د.ت)، رقم: 4329، ص 120 وبالنسبة لباقي روايات أبي داود انظر نفس المصدر، رقم: 4325 و4326 و4327 و4328، ص ص118 - 120

<sup>54</sup>ينظر سنن ابن ماجة، تح: فريق بيت الأفكار الدولية، بيت الأفكار الدولية، الرياض، رقم: 4074، ص438

- 6-صحيح ابن حبان: روى ابن حبان قصة الجساسة في صحيحه، في كتاب التاريخ، باب إخباره صلى الله عليه وسلم عما يكون في أمته من الفتن والحوادث<sup>55</sup>.
- 7-كتاب الإيمان لابن منده: روى ابن منده هذه القصة، في كتاب الإيمان<sup>56</sup>.
- 8-سنن الحميدي: رواها الحميدي في أحاديث فاطمة بنت قيس الفهرية<sup>57</sup>.
- 9-المعجم الكبير للطبراني: روى الطبراني قصة الجساسة عن مجموعة من الرجال عن فاطمة بنت قيس<sup>58</sup>، ومما يلاحظ على روايات الطبراني، غرابة متنها واختصاص الطبراني برواية الكثير منها دون غيره من أصحاب السنن.
- 10-تحفة الأخيار بترتيب مشكل الآثار للطحاوي: ذكر الطحاوي حديث تميم في كتاب أشراط الساعة باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ابن صياد اليهودي مما أطلق به قوم عليه الدجال، ومما منع به قوم أن يكون هو الدجال<sup>59</sup>.
- 11-مسند أبي يعلى الموصلي: أما أبو يعلى فقد ذكر الحديث، ولكن برواية جابر وليس فاطمة بنت قيس، وذلك في مسند جابر<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> ينظر صحيح ابن حبان، ج15، ص ص 193-199، رقم: 6787 و 6788، و6789

<sup>56</sup> ينظر محمد بن اسحق ابن منده: كتاب الإيمان، ج2، تح: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985، ص ص: 950-955، رقم: 1057-1058-1059، ص 956، ورقم: 1060

<sup>57</sup> ينظر مسند الحميدي، ج3، تح: حسين سليم أسد، ط1، دار السقا، دمشق، 1996، ص ص 356-357، رقم: 368

<sup>58</sup> ينظر الطبري: المعجم الكبير، ج:24، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية،

القاهرة، (د.ت)، ص ص 378-405، رقم: من 934 الى 983 باستثناء 981

<sup>59</sup> ينظر الطحاوي: تحفة الأخيار بترتيب شرح مشكل الآثار، ج:09، تح: أبي الحسين خالد محمود الزيات، دار بلنسية، ط:1، الرياض، 1999، ص ص: 396-397، رقم: 6754

<sup>60</sup> ينظر مسند أبي يعلى الموصلي، ج 4، تح: حسين سليم أسد، دار الثقافة العربية، ط2، دمشق،

1992، ص 119-120، رقم: 400 (2164)

وخلاصة القول أن قصة الجساسة ذكرت في جميع كتب السنة، باستثناء صحيح البخاري، بروايات مختلفة اختلافا لا يمس جوهر الحديث، وهي جميعها مرفوعة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم عن طريق فاطمة بنت قيس الفهرية، مع تأكيد روايتها من قبل بعض الرواة الثقات، وهم عائشة، وأبو هريرة، وجابر، رضي الله عنهم جميعا، الذين روى عنهم رواة ثقات .

### **ب-درجة الحديث:**

ذكر حديث الجساسة في جملة الأحاديث الصحيحة، من كتب الصحاح، كصحيح مسلم وصحيح ابن حبان، وذكر في باقي كتب السنن أنه حديث صحيح المتن، رجاله ثقات ولكن في بعض رواياته ضعف في السند دون المتن.

ولأنه روي من طريق واحدة وهي طريق فاطمة بنت قيس الفهرية، فقد عدّه بعضهم من الأحاديث الغريبة، كما أشار إلى ذلك ابن حجر العسقلاني.

### **فهل حديث الجساسة من غريب الحديث؟**

روى حديث الجساسة عن الرسول صلى الله عليه وسلم راو واحد، هو فاطمة بنت قيس الفهرية في أغلب الروايات المذكورة في كتب السنن، ورواه أيضا عائشة، وأبو هريرة وجابر بن عبد الله، في بعض الروايات، ولكن دون ذكر متن رواية كل من عائشة وأبو هريرة ، وبذلك فلم تنفرد فاطمة برواية الحديث، أما في الطبقة الثانية من الرواية فقد رواه عن فاطمة عامر بن شراحيل الشعبي في أغلب روايات الحديث، وقد رواه غيره عن فاطمة بنت قيس في باقي الروايات، وهم أبو سلمة وقد وردت الرواية في سنن أبي داود وفي معجم الطبراني، ورواه يحيى بن يعمر وقد وردت الرواية في صحيح ابن حبان، ورواه السري بن إسماعيل، وسعد الإسكاف، وقد ذكرت روايتهما في المعجم الكبير للطبراني. ومن ثم فعدد الرواة الذين رووا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعة، والذين رووا عن فاطمة بنت قيس وحدها أربعة أيضا، إضافة إلى من رووا عن عائشة وجابر وأبو هريرة رضي الله عنهم.

وإذا نظرنا في كتب علوم الحديث، وجدنا الحديث يقسم من حيث عدد رواته إلى متواتر وآحاد، ويعرف المتواتر بأنه " مارواه جمع تحيل العادة تواطؤهم على الكذب أو صدوره منهم اتفاقاً من غير قصد، ويستمر ذلك من أوله إلى آخره..."<sup>61</sup> أما خبر الآحاد فهو " ما لم تجتمع فيه شروط المتواتر، فيشمل ما رواه واحد في طبقة، أو في جميع الطبقات وما رواه اثنان وما رواه ثلاثة فصاعداً، ما لم يصل إلى عدد التواتر. وتنقسم إلى مشهور وعزيز وغريب. فالمشهور هو ما رواه ثلاثة فصاعداً ولم يصل إلى حد التواتر... العزيز ما لا يرويه أقل من اثنين عن أقل من اثنين وهكذا، وقد يزيد في بعض طبقاته... والغريب: هو الحديث الذي تفرد بروايته راو واحد في كل الطبقات أو بعضها"<sup>62</sup> فإذا جئنا إلى عرض أسانيد حديث الجساسة على هذه التعريفات، وجدناه من أخبار الآحاد، لعدم انطباق شروط المتواتر عليه، كما وجدناه من قسم المشهور من الحديث، لتوفر شروط المشهور فيه.

ولهذا السبب لا يمكن عدّه من غريب الحديث، بالنظر إلى عدد الرواة، وهو ما أكده ابن حجر العسقلاني في الفتح إذ قال: " وقد توهم بعضهم أنه غريب فرد، وليس كذلك فقد رواه مع فاطمة بنت قيس أبو هريرة وعائشة وجابر..."<sup>63</sup>، وقد رد رشيد رضا هذه الحجة في تفسير المنار بقوله " إن ما ذكره الحافظ لا ينفي كون الحديث من الآحاد والمقام مقام التواتر، لما ذكرناه من أسباب توافر الدواعي، ولا ينفي كونه غريباً أيضاً، وإن لم يكن فرداً فقد انحصرت الأسانيد لروايته في الشعبي وفي فاطمة بنت قيس. وأما ما رواه أبو داود من طريق الوليد بن عبد الله بن جميع عن أبي سلمة عن جابر، فهو على كونه ليس من الصحيح مختصر، وليس فيه إسناد الحكاية إلى تميم الداري، بل لا يزيد لفظ المرفوع فيه عن هذه الجملة " بينما أناس يسيرون في البحر فننذ طعامهم فرفعت لهم جزيرة فخرجوا

<sup>61</sup> محمد بن محمد أبو شهبة، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، عالم المعرفة، ص 189

<sup>62</sup> المرجع نفسه، ص 201

<sup>63</sup> ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ج 3،

تح: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية، (د.ت)، ص 328

يريدون الخبز فلقيتهم الجساسة" قال أبو الوليد بن عبد الله فقلت لأبي سلمة وما الجساسة؟ قال امرأة تجر شعر جلدها ورأسها قالت في هذا القصر - فذكر الحديث" ويضيف رشيد رضا قوله عن هذا الحديث: "وهو لا يقوي تلك الروايات، وليس فيه شيء من مشكلاتها المعنوية وغرائبها، بل قوّاه الحافظ بها فجعله حسناً لأجلها، وهو يعلم أن الوليد بن عبد الله ابن جُميع الزهري راوية عن أبي سلمة ضعيف وإن روى عنه مسلم..."<sup>64</sup>

ولكن رواية جابر ذكرت أيضاً عند أبي يعلى الموصلي، وقد ذكر محقق مسنده، حسين سليم أسد أن الحديث صحيح ورجاله رجال الصحيح<sup>65</sup>. وحتى وإن كان الأمر كما يقول رشيد رضا بالنسبة لهذه الطريق، فماذا عن الرواة الآخرين، فقد أخبر المحرز بن أبي هريرة الشعبي أنه سمع الحديث من أبيه أبي هريرة، يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما أخبر عبد الله بن أبي بكر الشعبي أيضاً، أنه سمع عائشة تروي الحديث عن رسول الله، وقد ذكر ذلك كل من ابن منده، والحميدي، والطبراني، والطحاوي، ولم يذكر أحد منهم أن هذه الروايات ضعيفة، وقد رويت من طرق مختلفة..

وحديث الجساسة أخرجه مسلم وغيره، ولم يذكر أحد من أصحاب السنن أنه حديث ضعيف أو موضوع، أما ما احتج به رشيد رضا بعدم تخريج البخاري لهذا الحديث، فقد رد الحافظ ابن حجر هذه الحجة التي سبق أن قال بها غيره، بقوله: "ولشدة التباس الأمر سلك البخاري مسلك الترجيح فاقصر على حديث جابر عن عمر في ابن صياد، ولم يخرج حديث فاطمة بنت قيس في قصة تميم"<sup>66</sup>، أما ما قاله رشيد رضا حول كون المقام مقام تواتر، فمن غير الممكن أن يروى آحاداً، فقد رد تامر محمد محمود متولي على ذلك بقوله: "مهما يكن من شيء فإن التواتر ليس شرطاً في قبول الأحاديث، ولا يلزم من صدور الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم من على المنبر، وفي حشد من الناس، أن يروى ذلك متواتراً

<sup>64</sup> محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج:9، ص ص 492-493

<sup>65</sup> ينظر مسند أبي يعلى الموصلي، هامش رقم 4، ص 120

<sup>66</sup> ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ص 328

فهاهي ذي خطبة حجة الوداع، وكانت في أعظم حشد كان في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، ومع ذلك فلم تتواتر ولم ينقلها إلا عدد قليل من الصحابة<sup>67</sup>.

وحتى وان ذهبنا مذهب رشيد رضا بكون الحديث غريبا، لانهصار أسانيد روايته في الشعبي وفي فاطمة بنت قيس. فهذا لا يعني أن الحديث ضعيف أو موضوع، إذ يقول ابن صلاح في ذلك: "...ثم إن الغريب ينقسم إلى: صحيح، كالأفراد المخرجة في (الصحيح). وإلى غير صحيح<sup>68</sup>".

وعليه فنحن نذهب مذهب ابن حجر العسقلاني ونقول أن حديث الجساسة حديث صحيح، ومن هذا المنطلق سندرسه.

## 2- جنس خطاب الجساسة:

تكمن أهمية اختيار جنس الخطاب وتحديدته من قبل المتكلم، في ضبط هذا الخطاب وفق قواعد هذا الجنس، لتحقيق مقاصد الخطاب بما يتماشى عادة مع المقاصد العامة لهذا الجنس، أما من جهة المتلقي؛ فالتعرّف على هذا الجنس يسهم في عملية التأويل، من خلال الاستعانة بهذه المعرفة في فك شفرة الخطاب، وتحديد مقاصده.

ولتحديد جنس خطاب الجساسة، فنحن نحتاج أولا إلى معرفة تحديد المتكلم وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم له، اعتمادا على ما ورد في حديث الجساسة، ثم ثانيا إلى ما وصف به الحديث في كتب السنة من قبل علماء الحديث. أما ما يتعلق بالثقافة السائدة حول الأجناس الخطابية في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، فسنؤجل الخوض فيها إلى الفصل اللاحق. كما أننا سنناقش أيضا التصنيف الذي وضعه بعض المحدثين لهذا الحديث، وهل يتوافق هذا التصنيف مع طبيعة هذا الحديث أم لا؟

<sup>67</sup> تامر محمد محمود متولي، منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، ط1، دار ماجد عسيري

2004، ص 848، لخص هذا الرأي من كتاب لمحمود بن عبد الله التويجري، إتحاف الجماعة بما جاء

في الفتن والملاحم وأشرراط الساعة، ج2، مطبعة المدينة، 1396الرياض، ، ص 60

<sup>68</sup> ابن صلاح، علوم الحديث، (د.ط)، دار الفكر المعاصر، بيروت، (د.ت)، ص ص 270 - 271

## أ-الإشارات الدالة على جنس الخطاب في حديث الجساسة:

جاء في حديث الجساسة قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "... وحدثني حديثا وافق الذي كنت أحدثكم عن مسيح الدجال..."، وذلك في بداية الحديث وفي نهايته، فقد أطلق رسول الله على خبر الجساسة، وعلى أخبار الدجال التي أخبر بها الصحابة من قبل اسم الحديث. فما المقصود بلفظ الحديث؟ وهل يقصد به مجرد الكلام أم أنه نوع خاص منه؟

**-مفهوم مصطلح الحديث:**

جاء في لسان العرب: "والحديث: الجديد من الأشياء، والحديث: الخبر يأتي على القليل والكثير، والجمع: أحاديث، كقطع وأقاطع، وهو شاذ على غير قياس"<sup>69</sup>، فالحديث عند ابن منظور هو الخبر قليلا كان أم كثيرا، أما عند أبي هلال العسكري فالحديث يختلف عن الخبر، وإن كانا يشتركان في بعض المعاني، إذ يقول في كتاب الفروق: "أن الخبر هو الذي يصح وصفه بالصدق والكذب، ويكون الإخبار به عن نفسك وعن غيرك، وأصله أن يكون الإخبار به عن غيرك... والحديث في الأصل هو ما تخبر به عن نفسك من غير أن تسنده إلى غيرك، وسمي حديثا لأنه لا تقدم له، وإنما هو شيء حدث لك، فحدثت به، ثم كثر استعمال اللفظين حتى سمي كل واحد منهما باسم الآخر"<sup>70</sup>، وبذلك فالحديث يختلف عن الخبر في نقطة جوهرية هي أن الحديث إخبار عن تجارب وحوادث شخصية في حين أن الخبر هو حديث عن تجارب الآخرين، لكن الاستعمال جعلهما مترادفين.

أما في القرآن الكريم فقد ورد ذكر لفظ "الحديث" ومشتقاته في القرآن الكريم في آيات كثيرة نذكر منها:

- 1- "فَاعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ" ( الأنعام/68)
- 2- "فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ" ( الأعراف/185)
- 3- "وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ" ( يوسف/6)
- 4- "فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا" ( الكهف/6)
- 5- "وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ" ( طه/9)

<sup>69</sup> ابن منظور، لسان العرب، مادة "حدث"، 133/2

<sup>70</sup> أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، ( د.ت)، ص

6- "فَاتَّبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثًا" ( المؤمنون/44)

7- "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ" ( لقمان/6)

8- "فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مَسْتَأْذِينَ لِحَدِيثٍ" ( الأحزاب/53)

9- "فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثًا وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ" ( سبأ/19)

10- "هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ" ( الذاريات/24)

11- "أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ" ( النجم/59)

12- "هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى" ( النازعات/15)

13- "هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ" ( البروج/17)

14- "وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا" (التحریم/3)

15- "فَدَرَنِي وَمَنْ يُكْذِبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ" ( القلم/44)

16- "هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ" ( الغاشية/1)

نلاحظ في هذه الآيات، أن لفظ حديث وظف توظيفات مختلفة؛ فهو يعني: الكلام والوحي والأحلام، والقصة، والخبر، والمعنيان الأخيران هما ما يهماننا في هذا الموضوع فالحديث في سورة طه "هل أتاك حديث موسى" وفي سورة النازعات: "هل أتاك حديث موسى"، يفسره ابن كثير مرة بالقصة كما هو الحال في تفسير الآية الأولى، إذ يقول: "من هنا شرع تبارك وتعالى في ذكر قصة موسى عليه السلام..."<sup>71</sup>، أما في الآية الثانية، فيفسر لفظ الحديث بالخبر فيقول: "هل أتاك حديث موسى" أي: هل سمعت بخبره؟<sup>72</sup>، وهو ما يؤكد ما تردّد في المعاجم حول ترادف لفظ الحديث مع لفظ خبر وقصة. ولكن أبو هلال العسكري

<sup>71</sup>ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 276/5

<sup>72</sup>المصدر نفسه، 315/8

وجد فروقا بين دلالة الخبر والحديث - كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك ، فهل توجد أيضا فروق بين الحديث والقصة أم لا؟

يقول سعيد عطية علي مطاوع في هذا الشأن، فالقصص هو " ما كان أطول من الأحاديث"<sup>73</sup>؛ كقصة يوسف عليه السلام، فسميت أحسن القصص. وقد "سمي الخبر الطويل قصصا لأن بعضه يتبع بعضا حتى يطول... والحديث يكون عن سلف، وعن حضر ويكون طويلا وقصيرا"<sup>74</sup>، وبحسب هذا الراي؛ فالحديث أعم من القصة من جانبين؛ الجانب الأول يتعلق بالزمن؛ إذ إن القصة تحكي أحداث الماضي، بينما الحديث يحكي أحداث الماضي والحاضر وحتى المستقبل-ولعل من أبرز الأدلة على زمن المستقبل هو توظيف لفظ الحديث في سورة العاشية، والغاشية هي يوم القيامة على ما ذكره ابن كثير، ورجحه الرازي<sup>75</sup>. أما الجانب الثاني فيتعلق بطول الخبر، فالقصة تأتي في العموم طويلة، بينما الحديث يكون طويلا وقصيرا.

وعليه، فإذا جننا إلى معنى لفظ الحديث في قصة الجساسة، قلنا إن اللفظ يدل على أخبار الماضي القريب، لسرده لحدث مضى زمنه، وقع لتميم الداري وصحبه قبل زمن سرد تميم الداري لهذا الخبر.

أما من ناحية طول الخبر؛ فإن قصة الجساسة يقع طولها بين الخبر الطويل كخبر قبض روح المؤمن والكافر وما يكون من حالهم في أول ليلة في القبر؛ التي رواها تميم الداري عن رسول الله<sup>76</sup> ، والخبر القصير جدا كبعض الإشارات إلى المسيح الدجال وحاله التي وردت في أخبار الفتن وعلامات الساعة.

---

<sup>73</sup> سعيد عطية علي مطاوع، الاعجاز القصصي في القرآن، ط1، دار الأفاق العربية، القاهرة، 2006،

ص 38

<sup>74</sup>المرجع نفسه، الصفحة نفسها

<sup>75</sup>ينظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 384/8، وينظر الرازي، التفسير الكبير، 151/31

<sup>76</sup>ينظر ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ، 54/11 وما بعدها، وينظر ابن حجر العسقلاني، المطالب

العالية بزوائد المسانيد الثمانية ، المجلد 18، ص 539 وما بعدها، رقم:4558، قال عنه الحافظ ابن

حجر العسقلاني حديث عجيب السياق كثير المناكير.

أما عن علاقة السارد بالحكاية، فنجد في حديث الجساسة أن السارد فيه هو تميم الداري وهو شخصية مشاركة في الأحداث، بل هو يحكي أحداثا وقعت له هو نفسه، وبذلك فالسارد هو متضمن في الحكاية<sup>77</sup>. ومن ثم؛ فلفظ الحديث الذي أطلقه رسول الله على خبر الجساسة يتطابق من هذه الحيثية مع التعريف اللغوي للفظ حديث الذي سبق أن ذكرناه. وبذلك فمواصفات خبر الجساسة تتلاءم وتتطابق مع وصف الرسول صلى الله عليه وسلم للخبر بالحديث.

لكن هل حافظت كتب السنة على اسم جنس خطاب الجساسة كما ورد فيه أم لا؟

### ب-الإشارات الدالة على جنس الخطاب في كتب السنن:

ورد حديث الجساسة في أغلب كتب السنن - كما سبق أن أشرنا في تخريج الحديث إلا أنه لم يحدّد جنس خطابه إلا في بعض من هذه الكتب، وأول كتاب وردت فيه إشارة إلى جنس الخطاب، هو صحيح مسلم حيث عنون الإمام مسلم الحديث بـ"باب قصة الجساسة" أما الكتاب الثاني فهو سنن أبي داود، الذي عنون فيه الحديث بـ"باب خبر الجساسة"، بينما أدرجه ابن حبان تحت عنوان "باب إخباره صلى الله عليه وسلم عما يكون في أمته من فتن وحوادث". أما باقي الكتب فقد أوردت الحديث تحت عناوين بأسماء رواتها وعلى رأسهم فاطمة بنت قيس والشعبي.

وبذلك فلا أحد من أصحاب السنن قد استخدم مصطلح حديث، بل استخدموا مرادفي هذا المصطلح وهما قصة وخبر، ولعل ذلك راجع إلى استخدامات مصطلح "حديث" الكثيرة والمتعددة، خصوصا ما تعلق فيها بكلام رسول الله، ومن ثم؛ فلتمييز الجانب القصصي في هذا الحديث، استخدموا أشهر مصطلحين في هذا الباب؛ وهما القصة والخبر.

أو لعل الأمر يرجع إلى زمن حديث الجساسة، فمن نظر إليه على أنه سرد لحدث ماض، أطلق عليه اسم القصة، ومن نظر إليه على أنه يتعلق بشخصية تلعب دورا خطيرا في المستقبل، وهي تسرد تنبؤات مستقبلية، أطلق عليه اسم الخبر، لكثرة استخدام هذا المصطلح في الغيبيات.

<sup>77</sup> استخدمنا المصطلح الذي اعتمده سمير المرزوقي وجميل شاعر كمقابل لمصطلح Narrateur

homodiégétique، ينظر سمير المرزوقي وجميل شاعر، مدخل إلى نظرية القصة تحليلا وتطبيقا

(د.ط)، دار الشؤون الثقافية "آفاق عربية"، بغداد، 1986، ص 102

هذا عن تمييز جنس الخطاب الذي هو جنس قصصي، من خلال ما ورد في الحديث، وما وصف به في كتب السنن، فماذا عن المحدثين؟ وماذا قالوا عن هذه المسألة؟

### ج- تصنيف عبد الله إبراهيم لحديث الجساسة:

أشار عبد الله إبراهيم إلى جنس خطاب حديث الجساسة، في معرض حديثه عن التأليف الخرافي عند العرب في كتابه "السردية العربي" وفي "موسوعة السرد العربي"، إذ يقول: "...لكن ورد ذكر الخرافة على لسان الرسول... وهناك أحاديث مماثلة عن الجساسة والدجال، وابن صياد، ترد في بعض متون الحديث النبوي".<sup>78</sup>، حيث يجعل عبد الله إبراهيم في هذا القول، أحاديث الجساسة والدجال وابن صياد مماثلة لحديث خرافة، الذي روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم.

ويوضح عبد الله إبراهيم هذا الرأي أكثر في الفقرة التي تلي الكلام السابق؛ فيقول: "وقصة الجساسة لا تختلف كثيرا عن "حديث خرافة" فالرسول يرويه عن تميم الداري...". ويقول أيضا: "يؤكد المثان اللذان وقفنا عليهما: حديث خرافة وقصة الجساسة، أن الرسول قد منح الحكاية الخرافية شرعية الدخول إلى ميدان الأخبار المعروفة آنذاك...".<sup>79</sup>

بل ذهب أبعد من هذا التصنيف، عندما تحدّث عن توظيف هذه الخرافة أي قصة الجساسة- على حد زعمه، من قبل الرسول صلى الله عليه وسلم في إثبات صدق نبوته وتوظيفها في الثقافة الإسلامية فيما بعد لهذا الغرض، فيقول: "هذه الحكاية التي دعا الرسول أتباعه للتجمع فرواها لهم، ظهرت في الفترة التي كان يحدث فيها عن الدجال وابن صياد باعتبار أن ذلك من علامات الساعة، فوظيفتها في السياق التاريخي الذي ظهرت فيه دعم النبوة وتعزيزها، في وقت عصيب، فقد كانت الوظيفة الاعتبارية للخرافة شائعة...".<sup>80</sup> ويضيف أيضا: "... وعلى الرغم من أن قصة الجساسة ذات منحى خرافي، فإنها وجدت لها مكانا بارزا في متون الثقافة الإسلامية... لأنها وافقت أحاديث الرسول آنذاك، وعنصر النبوة

<sup>78</sup> عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، (د.ط)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005

ص 133

<sup>79</sup> عبد الله إبراهيم، السردية العربية بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، ط2، المؤسسة

العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000، ص 93

<sup>80</sup> عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، ص 134

فيها جعلها تأتي دليلاً على نبوة الرسول، فهي من هذه الناحية تدعم حقيقة النبوة بتجديدها في التاريخ والوعي والذاكرة<sup>81</sup>.

وانطلاقاً مما سبق؛ فإن قصة الجساسة حسب عبد الله إبراهيم، هي حكاية خرافية حكاها تميم الداري للرسول صلى الله عليه وسلم، فاستغلها رسول الله صلى الله عليه وسلم لإثبات نبوته وتعزيزها، لما فيها من تأكيد صحة نبوته، على لسان المسيح الدجال، الذي قال: "أما إن كان ذلك، خير لهم أن يطيعوه"<sup>82</sup>، أي يطيعوا رسول الله.

وقبل مناقشة رأي عبد الله إبراهيم، لا بد أن نحدّد بدقة مفهوم الخرافة كجنس أدبي كما هي معروفة في جميع الثقافات، وكما يراها عبد الله إبراهيم، ثم ننظر، هل تنطبق أوصاف الحكاية الخرافية على قصة الجساسة أم لا.

### 1- تعريف الخرافة:

#### أ- لغة:

جاء في لسان العرب: الخَرْفُ، بالتحريك: فساد العقل من الكبير وقد خَرَفَ الرجل بالكسر، يَخْرَفُ خَرْفًا، فهو خَرْفٌ: فسد عقله من الكبر، والأُنثى خَرْفَةٌ، وأخْرَفَهُ الهَرَمُ... والخرافة: الحديث المستملح من الكذب، وقالوا: حديث خُرَافة، ذكر الكلبي في قولهم حديث خرافة أن خرافة من بني عُذرة أو من جُهينة، اختطفته الجنّ، ثم رجع إلى قومه، فكان يحدث بأحاديث مما رأى، يعجب منها الناس، فكذبوه، فجرى على ألسن الناس، وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: وخرافة حق. وفي حديث عائشة، رضي الله عنها: قال لها حديثني، قالت: ما أحدثك حديث خرافة... ولا تدخله الألف واللام لأنه معرفة، إلا أن يريد به الخُرافة الموضوعية من حديث الليل، أجروه على كل ما يكذبونه من الأحاديث، وعلى كل ما يُستملح ويتعجب منه.<sup>83</sup>

<sup>81</sup> عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، ص 91

<sup>82</sup> ينظر قصة الجساسة في الملحق رقم 1

<sup>83</sup> ابن منظور، لسان العرب، مادة "خرف"، 66-65-62/9

ويقول الميداني في مجمع الأمثال: " وزعم بعضهم أن خرافة اسم مشتق من اختراق السم، أي استظرافه"<sup>84</sup>، وهذا المعنى نفسه نجده في باقي المعاجم، كالصاحح للجوهري والتهذيب للزهري، والمعجم الوسيط، وغيرها من المعاجم، فقد اتفقوا جميعا على أن معنى خرافة هو الكلام العجيب غير المطابق للواقع؛ أي هو الكلام الكذب الوهمي، الذي يكون نتيجة فساد العقل بسبب الهرم، أو كان متعمدا من العقلاء لإثارة إعجاب الناس.

وبذلك فأساس معنى التوهم في كلمة خرافة، يعود إلى أصل اشتقاقها الأول؛ وهو الخرف، أما الثاني؛ فهو رجل يقال له خرافة، وهو الذي حكى كلاما عجيبا لم يصدقه الناس فأطلق بذلك على كل كلام كذب مستحيل الحدوث، اسم حديث خرافة أو اسم خرافة اختصارا، وهنا لا بد من الإشارة إلى مسألة تتعلق بأصل الاشتقاق الثاني، وهو اسم العلم "خرافة"، إذ إنه يمكن أن يكون هذا الاسم لقبا اشتق من أصل الخرف، و اطلق على هذا الرجل لغرابة حديثه، وليس اسم علم كان يعرف به من قبل.

#### ب-اصطلاحا:

لا نجد عند القدماء من ذكر مفهوم خرافة كجنس من أجناس الكلام، إلا ما ذكر في المعاجم، أو ماذكروه من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحكايته لحديث خرافة لبعض نساءه، أو ما أشاروا إليه من أنه حديث مستلح، يؤتى به للسمر في الليل، أو ما ذكروه كمورد لمثل: " حديث خرافة" كما هو الحال بالنسبة للمفضل الضبي في الفاخر والميداني في مجمع الأمثال، حيث قال الميداني: " أمحلٌ من خرافة: هو رجل من العرب زعم أنه كان من عُدرة فاستهوته الجن، فلبث فيهم زمانا، ثم رجع إلى قومه، وأخذ يحدثهم بالأعاجيب فضرب به المثل "<sup>85</sup>.

وهو ما ذكره أيضا الثعالبي في ثمار القلوب، في شرحه لمثل حديث خرافة، وأضاف على ذلك قوله: " ثم كثر هذا في كلامهم حتى قيل للأباطيل والترّهات: خرافات "<sup>86</sup> ، ولعل

---

<sup>84</sup>الميداني، مجمع الأمثال، ج2، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة

1955، ص 326

<sup>85</sup> المصدر نفسه، ص 326، رقم: 4181

<sup>86</sup> الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، المكتبة العصرية،

بيروت، 2003، ص 112

هذا من بين الأسباب التي حالت دون اهتمام العلماء القدامى بهذا الفن القولي، باستثناء من ذكرناهم من أصحاب المعاجم والمهتمين بالأمثال، إضافة إلى أن هذا النوع من الحكى هو مما تتداوله العامة في مجالسهم العائلية على الأغلب، وهو لا يدور في مجالس الخاصة، ولا حتى في مجالس قصاص العامة، الذين وإن لم يلتزموا بالصدق والإسناد فيما يقصّون، إلا أنهم لا يصلون إلى حد القصص العجيب الذي لا يصدّقه عقل.

أما حديثاً، فقد حافظ لفظ خرافة على معناه اللغوي القديم، إلا أنه أضيف له دلالات جديدة، فهذا بطرس البستاني في دائرة المعارف، يربطها بما خالف الدين، فقال الخرافة: "تدل على اعتقاد أمور منافية للدين الصحيح" وقال أيضاً هي "فساد التصورات في الأمور الدينية" بل هي تنشأ من "أوهام وتصورات فاسدة"<sup>87</sup>.

أما عن الخرافة كجنس أدبي، فقد تطرق إليها الكثير ممن تناول الأدب الشعبي بالدراسة والتصنيف، إذ إنها عدّت جنساً أدبياً من أجناس الأدب الشعبي، كالأسطورة والحكاية الشعبية والنكت والأمثال، وممن أشار إلى مفهومها؛ عبد الحميد بورايو، إذ قال: "نقصد بالحكاية الخرافية ذلك الشكل القصصي ذا الطابع العالمي الذي يطلق عليه دارسو الفولكلور في العالم مصطلح Conte merveilleux. وقد استخدم الباحثون العرب لتعيينه مجموعة من التسميات، من بينها: الحكاية العجيبة، الخرافة، الحكاية السحرية."<sup>88</sup>، بينما يقول عنها فراس السواح، في معرض حديثه عن الأسطورة، وعلاقتها بغيرها من الأجناس "لعل الخرافة هي أكثر أنواع الحكايا التقليدية شبيهاً بالأسطورة... تقوم الخرافة على عنصر الإدهاش وتمتلى بالمبالغات والتهويلات، وتجري أحداثها بعيداً عن الواقع حيث تتحرك الشخصيات بسهولة بين المستوى الطبيعي المنظور والمستوى فوق الطبيعي، وتتشابك علاقتها مع كائنات ما وراءية متنوعة، مثل الجن والعفاريت، والأرواح الهائمة. وقد يدخل

---

<sup>87</sup> عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، ص 123، نقلاً عن دائرة المعارف لبطرس البستاني،

طهران، 355/7

<sup>88</sup> عبد الحميد بورايو، الحكايات الخرافية في المغرب العربي، دراسة تحليلية في "معنى المعنى" لمجموعة

من الحكايات، صدر عن وزارة الثقافة، الجزائر، 2007، ص 5

الآلهة مسرح الأحداث في الخرافة، ولكنهم يظهرن هنا أشبه بالبشر المتفوقين، لا كآلهة سامية متعالية كما هو شأنهم في الأسطورة"<sup>89</sup>.

أما عن الفرق بينها وبين الأسطورة، فيرى فراس السواح أن الشبه بينهما كبير في الشكل والمضمون، مما يصعب التمييز بينهما إلا باستخدام معيار رئيس وحاسم، هو معيار القداسة<sup>90</sup>. إذ إن الأسطورة هي: "حكاية مقدسة يؤمن أهل الثقافة التي أنتجتها، بصدق روايتها إيماناً لا يتزعزع، ويرون في مضمونها رسالة سرمدية، موجهة لبني البشر. فهي تبين عن حقائق خالدة، وتؤسس لصلة دائمة بين العالم الدنيوي والعالم القدسية. أما الخرافة، فإن راويها ومستمعها على حد سواء يعرفان منذ البداية، إنها تقص أحداثاً لا تلزم أحداً بتصديقها أو الإيمان برسالتها."<sup>91</sup>.

وهذا يتضح من خلال مجموعة الخرافات التي ظهرت عند العرب كالتي احتوتها ألف ليلة وليلة، التي يقوم فيها الجن والعفاريت بدور رئيس، في تسيير أحداث الحكايات، من دون أن تكون لهذه الحكايات مرجعية دينية، تضي عليها طابع التقديس، بخلاف ما هي عليه أساطير العرب قبل الإسلام<sup>92</sup>، أو أساطير اليونان، وغيرها من أساطير الشعوب الأخرى<sup>93</sup>، أما الحكاية البطولية فهي تختلف عن الخرافة في أمرين: "أولهما أن أحداثها أقرب إلى الواقع رغم المبالغة والتحويل. وثانيهما، وهو الأهم، أن البطل فيها يشكل صورة مثالية عن الإنسان، وعن ما هو إنساني، وهي تستثير الرغبة في السامع إلى تحقيق هذه الصورة المثالية، وإن بدرجات قد لا تصل حد النموذج الأعلى الذي ترسمه الحكاية. وذلك على عكس صورة البطل في الخرافة، فهي تطرح نموذجاً متخيلاً بعيداً عن الواقع إلى درجة

---

<sup>89</sup> فراس السواح، الأسطورة والمعنى دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية، ط2، دار علاء الدين،

دمشق، 2001، ص 15

<sup>90</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها

<sup>91</sup> المرجع نفسه، ص 16

<sup>92</sup> كأساطير الخلق والأصول وأساطير مظاهر الطبيعة، ينظر محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية، ط2، دار الفاربي، بيروت، 2005

<sup>93</sup> ينظر الأساطير اليونانية والرومانية لأمين سلامة، وأعلى الأساطير الإغريقية لخليل تادرس، وغيرها من كتب الأساطير

لا يصلح لأن يكون مثالا يحتذى على أي صعيد.<sup>94</sup>، ومثال هذه الحكاية حكاية بطولات عنتر ابن شداد.

أما عبد الله إبراهيم فيقول عن الخرافة، أنها استقامت نوعا سرديا مهما بعد أن كانت مجموعة من التصورات والرؤى والوقائع القديمة، وذلك عبر عصور طويلة من الزمن، أما عصر ظهورها فلا يمكن تحديده لغياب الأدلة، وهذه الحكايات الخرافية تكشف عن ترسبات كثيرة، تتعلق بأمر الإنسان في علاقته الغيبية بالظواهر الطبيعية من جهة، ووعيه البدائي بما يحيط به من أحداث من جهة ثانية، والتعبير عن رغباته وأحلامه من جهة ثالثة، وفي كل ذلك تحيل الخرافة على رؤية الإنسان الساكنة لنفسه وعالمه، الأمر الذي جعل أحداث الخرافة لا تعنى بأثر الزمن في شخصياتها<sup>95</sup>، وهو ما يؤكد أيضا فراس السواح الذي يقول عن الحكاية الخرافية ذات البنية المعقدة التي تسير في اتجاهات متداخلة، أنها لا تنقيد بزمان حقيقي أو مكان حقيقي<sup>96</sup>.

أما عن النسيج السردى للخرافة فيقول عبد الله إبراهيم عنه أنه "إسناد ما لا حقيقة له إلى رواة وهميين، وعلى هذا فأمر اختلاق سند ومتن متخيلين خصيصة مميزة للخرافة"<sup>97</sup> لكن هل ينطبق هذا الكلام على حديث خرافة الذي رواه رسول الله صلى الله عليه وسلم، والذي يشبهه في رأي عبد الله إبراهيم قصة الجساسة؟

## 2- حديث خرافة:

ورد حديث خرافة في مسند أحمد ونصه ما يأتي: "حدثنا أبو النضر ثنا أبو عقيل - يعني الثقفى - ثنا مجالد بن سعيد عن عامر عن عائشة قالت: حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم نساءه ذات ليلة حديثا فقالت امرأة منهن: يا رسول الله كأن الحديث حديث خرافة فقال "أتدرون ما خرافة إن خرافة كان رجلا من عذرة، أسرته الجن في الجاهلية، فمكّن فيهم

<sup>94</sup> فراس السواح، الأسطورة والمعنى، ص 16

<sup>95</sup> ينظر عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، ص 124

<sup>96</sup> فراس السواح، الأسطورة والمعنى، ص 18

<sup>97</sup> عبد الله إبراهيم، المرجع السابق، ص 124

دهرا طويلا، ثم رَدَّوه إلى الإنس فكان يحدث الناس بما رأى فيهم من الأعاجيب فقال الناس حديث خرافة<sup>98</sup>.

وقد روى هذا الحديث أيضا الترمذي في الشمائل المحمدية، باب ما جاء في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم في السمرة، قال: "حدثنا الحسن بن صباح البزار، حدثنا أبو النصر، حدثنا أبو عقيل الثقفي عبدالله بن عقيل، عن مجالد، عن الشعبي، عن مسروق عن عائشة، قالت: "حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة نساءه حديثا فقالت امرأة منهن: كأن الحديث حديث خرافة فقال: أتدرون ما خرافة، إن خرافة كان رجلا من عذرة أسرته الجن في الجاهلية، فمكث فيهم دهرا ثم رَدَّوه إلى الإنس، فكان يحدث الناس بما رأى فيهم من الأعاجيب فقال الناس: حديث خرافة<sup>99</sup>، وقد قال المحقق تعليقا على ذلك، بين عليه الصلاة والسلام أن حديث خرافة ليس كذبا، بل كان صدقا، ولكنه لغرابته تعجب الناس منه، وإن اختطاف الجن للإنس قبل الهجرة كان كثيرا إذ ذاك<sup>100</sup>.

هذا العجب بين ماهيته المفضل الضبي، بما رواه مفصلا في الحديث الذي أورده في شرحه لمثل "حديث خرافة" فقد قال: "هو رجل من عذرة، ذكر يزيد بن هارون عن عبد السلام بن صالح بن كثير قال: حدثنا ثابت البناني قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث نساءه فقال في حديثه: "إنه كان فيمن كان قبلكم رجل... وذكر حديثا طويلا ملخصه أن رجلا كانت له أم، وزوجة لها أم، فأسكن أمه منزلا وزوجته وأمها منزلا آخر فأتى أمه آتيان فأكرمتهما، وتفاعلت خيرا عندما سألاها، فحققا لها ما تمننت، ثم أرادت الزوجة وأمها عندما رأتا ما صارت عليه أم الزوج، أن يتحولا إلى منزل أم الزوج فحولهما الرجل، فأتى الآتيان، فطلبا القرى، فلم تكروهما، وتشاءمتا عندما سألاهما فحققا لهما ما قالتا من شر، فأكلتهما السباع، ويضيف كتتمة للحديث "فقال نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله كأن هذا الحديث خرافة. فقال: إن خرافة كان رجلا من عذرة سبته

<sup>98</sup>مسند أحمد، ج 17، شرحه وصنف الفهارس: حمزة أحمد الزين، ط1، دار الحديث، القاهرة، 1995

ص 550، رقم: 25120، وقال عنه المحقق إسناده حسن

<sup>99</sup>الترمذي، الشمائل المحمدية، ج1، تح: عزت عبيد الدعاس، ط3، دار الحديث، بيروت، 1988 باب

ما جاء في كلام رسول الله ص في السمرة، ص 119

<sup>100</sup>ينظر المصدر نفسه هامش رقم 3، ص ص 119 - 120

الجن، فكان فيهم زمانا يسمع ويرى، ثم رجع إلى الناس فكان يحدثهم بما رأى من الجن من عجائب، فكان الناس إذا سمعوا حديثا عجبا قالوا: كأن هذا حديث خرافة"<sup>101</sup>.

وذكر المفضل رواية أخرى لحديث خرافة، تختلف عن الرواية الأولى، قال فيها " وذكر إسماعيل بن أبان الوراق قال: حدثنا زياد بن عبد الله البكائي، عن عبد الرحمن بن القاسم، عن أبيه القاسم بن عبد الرحمن قال: سألت أبي عن حديث خرافة، وعن كثرة ذكر الناس له، فقال: إن له حديثا عجبا، ثم قال: بلغني أن عائشة قالت للنبي صلى الله عليه وسلم: "يا نبي الله حدثني بحديث خرافة. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: رحم الله خرافة إنه كان رجلا صالحا، وإنه أخبرني أنه خرج ذات ليلة في بعض حاجاته، فبينما هو يسير إذ لقيه ثلاثة نفر من الجن فأسروه- أو قال: فسبوه-..."<sup>102</sup>، ثم ذكر حديثا طويلا يتكون من ثلاث حكايات تتدرج في الحكاية الإطار التي ذكرناها.

وبالرغم من أهمية ما ذكره المفضل، مسندا إلى أحد القصص المشهورين، إلا أنه لا يمكن إثبات صحته لأن كتاب "الفاخر في الأمثال" هو كتاب أدب، وليس كتاب حديث يتحرى فيه صحة نسبة الحديث إلى رسول الله، كذلك راوي الحديث هو قاص، وكما هو معروف عن القصص، أنه لا يوثق في حديثهم، لأنهم كثيرون الوضع للحديث، لإثارة عجب الناس، لذا لا نستطيع أن نقول عنه شيئا.

ومن خلال ما تقدم نقول؛ إن حديث خرافة رواه أحمد في مسنده وقيل حديث حسن وأكده الترمذي في الشمائل، وقد ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم بصيغة التأكيد، ولم ترد أي إشارة إلى أن ما يحدث به نساءه هو كذب، فلو كان كذلك أو لو وُجد مجرد الشك لأشار رسول الله بقوله زعموا أو يحكى، على سبيل المثال، وبما أنه لم يشر إلى ذلك، بل أشار إلى ما هو خلاف ذلك، فقال كان رجل من عذرة، أسرته الجن في الجاهلية... فالحديث الذي رواه الرسول صلى الله عليه وسلم عن خرافة، هو صدق مطابق للواقع.

أما عن إمكانية حدوث ما ذكر من أسر الجن للرجل المسمى خرافة، وأنه عاش بينهم زمنا، ثم عاد للناس فحدثهم بما رأى وسمع، فلا يمكن مناقشتها في هذا المقام، لأنها

---

<sup>101</sup>ينظر المفضل الضبي، الفاخر في الأمثال، تح: محمد عثمان، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت،

2011، ص ص 179 - 180

<sup>102</sup> المفضل الضبي، الفاخر في الأمثال، ص ص 180 - 182

تتطلب بحثاً مستفيضاً في القرآن والسنة وفي التاريخ القديم، لإثبات حقيقة أسر الجن للإنس قبل بعثة محمد عليه أزكى الصلاة والتسليم - وبحثنا لا يتسع لهذا الأمر. إضافة إلى أن موضوع الجن نفسه من الأمور الغيبية، التي لا يمكن إخضاعها للتجريب للتأكد من صحة الخرافة.

ولأن موضوع حديث خرافة من الأمور الغيبية فهو لا يصدق عليه أيضاً ما صدق على حادثة تأبير النخيل<sup>103</sup> التي وردت في كتب السنن، أي لا يمكن لرسول الله أن يتحدث فيه من نفسه دون أن يعلمه الله بصدق ذلك من عدمه؛ "وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى"<sup>104</sup>.

وعليه، فالحديث إن ثبت قول رسول الله له فهو صدق، أما إن لم يقله فليقل فيه من يشاء ما شاء، أما أن تصحَّ نسبه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، ويكون كلاماً كذباً فهذا مما لا يستقيم أبداً.

وأما عن قضية شبه قصة الجساسة بحديث خرافة، كما نظر إليها عبد الله إبراهيم وحكم عليها، فردنا هو كالاتي:

- حديث الجساسة رواه صحيح مسلم وقد أثبت صحته غير واحد من العلماء<sup>105</sup>

- راوي الحديث تميم الداري، وهو ثبت عدل من العباد النقاة<sup>106</sup>.

- حديث خرافة الذي شبه به حديث الجساسة، إما أن يكون قد صح نسبه لرسول

الله - وهو مما يرجح لوروده في مسند أحمد، وقد عدّه أحمد حديثاً حسناً - كما أشرنا آنفاً

---

<sup>103</sup> يقول مسلم: "حدثنا عبد الله بن الرومي اليمامي وعباس بن عبد العظيم العنبري وأحمد بن جعفر المعقري. قالوا: حدثنا النضر بن محمد. حدثنا عكرمة (وهو ابن عمار). حدثنا أبو النجاشي. حدثني رافع بن خديج قال: قدم نبي الله صلى الله عليه وسلم المدينة. وهم يأبرون النخل. يقولون يلقحون النخل. فقال " ما تصنعون؟" قالوا: كنا نصنعه. قال " لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً" فتركوه. فنفضت أو فنقصت. قال فذكروا ذلك له فقال " إنما أنا بشر. إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي، فإنما أنا بشر" صحيح مسلم، ج4، ص1835، رقم: 2361

<sup>104</sup> سورة النجم: 3 - 4

<sup>105</sup> فصلنا في المسألة عند تخريج الحديث في عنصر تخريج الحديث من هذا المبحث

<sup>106</sup> ينظر سيرته في هذا البحث في الفصل الثاني

فيكون حديث صدق لأن رسول الله لا يقول كذبا، ولا يسكت عنه، دون تنبيه إلى كذبه، وإما أن يكون مما لم يقله رسول الله، بل هو حديث موضوع، وهنا لا يكون حجة.

- أما عن دعم النبوة وتعزيزها بالخرافات، وهي الأحاديث الباطلة- كما أكد ذلك عبد الله إبراهيم نفسه في تعريفها، والإخبار عنها على أنها صدق وحقيقة واقعة، دون الإشارة إلى كونها كذبا، وإن كان مستملحا مستظرفا، فهو مما لا يمكن أن يكون من رسول الله الصادق الأمين، لأن في الصدق مندوحة عن الكذب. كما أنه لا يليق بمقام النبوة، ولو كان من باب المزاح والتسلية، ونحن نعلم أن رسول الله ما مزح بكذب قط.

- روى رسول الله حديث الجساسة، بعد أن دعا الصلاة جامعة، ليجمع أصحابه ولم يكن يجمعهم إلا لنباً عظيماً، وقد دعاهم في النهار، كما نصت الروايات المتعددة، التي ذكرت وقت الضحى، وبعد الظهر، وبعد العصر<sup>107</sup>، فكيف يحكي لهم حكاية خرافية، في هذا الوقت من اليوم، وفي هذا الاجتماع الطارئ، وفي وقت عصيب- على حد تعبير عبد الله إبراهيم، ونحن نعلم أن وقت الحكايات الخرافية هو الليل، وأن الهدف منها هو السمر، لا التحذير، أو تقديم نموذج يحتذى، كما في الحكايات البطولية.

أما ما ذكره عبد الله إبراهيم حين قال: "يؤكد حديث خرافة والجساسة أن الرسول لم يحظر الحكاية الخرافية من الدخول إلى ميدان الأخبار المعروفة آنذاك، سواء في أمر الجن في حديث خرافة، والذي يوافق ما روي عن إسلام الجن على يده، عندما انصرف من الطائف راجعا إلى مكة، أو في حكاية تميم الداري..."<sup>108</sup>، فبالفعل لم يرد نص ينهى فيه الرسول صلى الله عليه وسلم عن الحكى، ولكن كان له قول في السمر بعد العشاء، وهو وقت حكاية الخرافة، فقد قال البخاري: "حدثنا محمد بن سلام قال: أخبرنا عبد الوهاب الثقفي قال: حدثنا خالد الحذاء عن أبي المنهال عن أبي بَرزة: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكره النوم قبل العشاء والحديث بعده"<sup>109</sup>، و قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضا

<sup>107</sup> ينظر المبحث الثاني من الفصل الثاني من هذا البحث

<sup>108</sup> عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، ص 134

<sup>109</sup> صحيح البخاري، ص 146، رقم: 568، وينظر أيضا حديث رقم: 547، ص 142

" لا سمر إلا لمصل أو مسافر"<sup>110</sup>، وقال أحمد " حدثنا وكيع عن أبيه عن عطاء عن أبي وائل عن عبد الله قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم: يَجْدِبُ لَنَا السَّمْرَ بَعْدَ الْعِشَاءِ"<sup>111</sup>

فهذه الأحاديث وغيرها تشير إلى كراهة<sup>112</sup> رسول الله للسمر إلا لمصلحة هي الصلاة، أو السفر، أو السمر مع الأهل - كما أثبتته حديث خرافة، أو الرباط في سبيل الله كما ثبت في قوله صلى الله عليه وسلم: " ثلاثة لا ترى أعينهم النار يوم القيامة: عين بكت من خشية الله، وعين حرس في سبيل الله، وعين غضت عن محارم الله"<sup>113</sup>، أو لقضاء حوائج المسلمين، فقد قال الترمذي: " حدثنا أحمد بن منيع، قال: حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عمر بن الخطاب، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمر مع أبي بكر في الأمر من أمر المسلمين وأنا معهما"<sup>114</sup>، أو لإكرام ضيف كما ذكره البخاري في باب السمر مع الضيف والأهل<sup>115</sup>.

وخلاصة القول أن تصنيف عبد الله إبراهيم، لا يوجد ما يسوّغه من النقل أو العقل وعلى ذلك نقول أن قصة الجساسة هي قصة أو حديث أو خبر واقعي حقيقي رواه الرسول صلى الله عليه وسلم عن تميم الداري، الذي شهد أحداث القصة، وليست خرافة كما يفهمها عبد الله إبراهيم.

<sup>110</sup> الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج:5، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، 2002، ص

561، رقم: 2435، أخرجه الطيالسي ( 1/73 و294)، وأخرجه أحمد ( 1/412 و 463)

<sup>111</sup> مسند أحمد، 5 / 253، رقم: 3686، وقال إسناده حسن. يجذب يعيب ويذم.

<sup>112</sup> الحكم الشرعي حول المسألة يُرجع فيه إلى كتب الفقه، وكتب الفتاوي..

<sup>113</sup> الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج:6، ط1، مكتبة المعارف، الرياض، 1996، رقم: 2673

ص 375، وقال الألباني أخرجه الخلعي في " الفوائد"، وابن عساكر في التاريخ.

<sup>114</sup> سنن الترمذي، ص: 211رقم: 169

<sup>115</sup> ينظر صحيح البخاري ص: 153، رقم: 602، لم نذكر الحديث لطوله.

### 3-1-3: المبحث الثالث: الأحاديث الموافقة لحديث الجساسة

1- حصر الأحاديث الموافقة لحديث الجساسة

2- معضلة ابن صياد

3- أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين الأحاديث الموافقة وحديث

الجساسة

## 1- حصر الأحاديث الموافقة لحديث الجساسة:

ورد في حديث الجساسة في بدايته ونهايته تشبيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لحديث تميم الداري بأحاديث سبق وأن حدّث بها رسول الله صحابته، حيث قال: "وحدثني حديثاً وافق الذي كنت أحدثكم عن المسيح الدجال" ثم أعاد هذا القول في آخر القصة فقال: "فإنه أعجبنى حديث تميم أنه وافق الذي كنت أحدثكم عنه وعن المدينة ومكة"، هذه الأحاديث الموافقة لقصة الجساسة، التي أشار إليها رسول الله صلى الله عليه وسلم، تتعلق بموضوع قصة الجساسة وهو المسيح الدجال، وقد روتها كتب السنة المختلفة، بأسانيد ومتون مختلفة، وبدرجات من الصحة مختلفة أيضاً. هذه الأحاديث سنحاول تمييزها وتصنيفها حسب طبيعتها ومضمونها، لنتمكن بعد ذلك من مقارنتها مع حديث الجساسة.

### أ- الدجال علامة من علامات الساعة:

لا يوجد كتاب من كتب السنن، تطرّق إلى علامات الساعة الكبرى، إلا وذكر المسيح الدجال كعلامة من علاماتها، وقد روى مسلم جملة من الأحاديث بأسانيد مختلفة تذكر المسيح الدجال كعلامة من علامات الساعة الكبرى، وذلك في باب الآيات التي تكون قبل الساعة، وكذلك باب في بقية من أحاديث الدجال، من كتاب الفتن وأشراط الساعة، ومن هذه الأحاديث، الحديث الذي رواه حذيفة بن أسيد الغفاري قال: "اطلع النبي صلى الله عليه وسلم علينا نتذاكر. فقال " ما تذاكرون؟" قالوا نذكر الساعة. قال "إنها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات فذكر الدخان، والدّجال، والدّابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى ابن مريم صلى الله عليه وسلم، ويأجوج ومأجوج. وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق، وخسف بالمغرب، وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن، وتطرد الناس إلى

محشرهم<sup>116</sup>، هذا الحديث نجده أيضا في سنن أبي داود في كتاب الملاحم باب أمارات الساعة<sup>117</sup>، وكذلك في سنن ابن ماجة<sup>118</sup>، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

والأحاديث عن أشراط الساعة كثيرة، وان اختلفت هذه الأحاديث في بعض الأشرط وفي ترتيبها، وفي عددها، فإنها تتفق على خروج الدجال كإحدى أشراط الساعة. كما أنها تذكر الدجال دون تفصيل كحال بقية أشراط الساعة الأخرى.

أما عن نوع هذه الأحاديث فهي مدرجة في أحاديث الملاحم والفتن، وهي أخبار عن قيام الساعة ولم يصنفها أحد من العلماء القدامى وجامعي الحديث على أنها قصص.

### **ب- خير خروج الدجال وقتله على يد عيسى عليه السلام:**

روى مسلم في صحيحه حديثا رواه أبو هريرة، موضوعه قتال بين المسلمين والروم يكون في آخر الزمان وذلك في "باب في فتح قسطنطينية وخروج الدجال ونزول عيسى بن مريم" جاء فيه: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " لا تقوم الساعة حتى ينزل الروم بالأعماق، أو بدابق. فيخرج عليهم جيش من المدينة. من خيار أهل الأرض يومئذ. فإذا تصافوا قالت الروم: خلوا بيننا وبين الذين سبوا منا نقاتلهم. فيقول المسلمون: لا والله لا نخلي بينكم وبين إخواننا. فيقاتلونهم. فينهزم ثلث لا يتوب الله عليهم أبدا. ويقتل ثلثهم، أفضل الشهداء عند الله. ويفتح الثلث. لا يفتنون أبدا. فيفتنون قسطنطينية. فبينما هم يفتنسون الغنائم، قد علقوا سيوفهم بالزيتون، إذ صاح فيهم الشيطان: إن المسيح قد خلفكم في أهليكم. فيخرجون وذلك باطل. فإذا جاؤا الشام خرج. فبينما هم يعدون للقتال، يُسوون الصفوف، إذ أقيمت الصلاة. فينزل عيسى بن مريم صلى الله عليه وسلم. فأمرهم، فإذا رآه عدو الله، ذاب

<sup>116</sup> صحيح مسلم، 4/2225-2226، رقم: 2901

<sup>117</sup> ينظر سنن أبي داود، 4/114-115، رقم: 3411

<sup>118</sup> ينظر سنن ابن ماجة، ص 436، رقم: 4055

كما يذوب الملح في الماء، فلو تركه لانداب حتى يهلك، ولكن يقتله الله بيده، فيريهم دمه في حرته<sup>119</sup>.

وكما يظهر من هذا الحديث فإن المسيح الدجال جاء كموضوع ثانوي، إذ إنه ذكر في آخر الحديث، مرة كخبر كاذب أشاعه الشيطان بصياحه، ومرة من خلال ذكر مقتله على يد عيسى عليه السلام. وكل ذلك كان دون أي تفصيل، سواء ما تعلق بأمر خروجه أو صفته أو فتنته للناس.

وهو ما نجده أيضا في حديث آخر ذكره مسلم؛ في باب إقبال الروم في كثرة القتل عند خروج الدجال، رواه عبد الله بن مسعود، ويدور الحديث عن مقتلة عظيمة بين المسلمين والروم وبعد تفصيل لهذه الواقعة، يقول ابن مسعود: "فجاءهم الصريخ؛ إن الدجال قد خلفهم في ذرايعهم فيرفضون ما في أيديهم، ويقبلون، فيبعثون عشرة فوارس طليعة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إني لأعرف أسماءهم، وأسماء آبائهم، وألوان خيولهم، هم خير فوارس على ظهر الأرض يومئذ، أو من خير فوارس على ظهر الأرض يومئذ"<sup>120</sup>، وقد ذكر الحديث أحمد بن حنبل أيضا في مسنده<sup>121</sup>.

وقد أورد أبو داود في سننه حديثا رواه عن معاذ بن جبل في باب في أمارات الملاحم، وبإسناد مختلف في باب في تواتر الملاحم، قال معاذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "عمران بيت المقدس خراب يثرب، وخراب يثرب خروج الملحمة، وخروج الملحمة فتح قسطنطينية، وفتح القسطنطينية خروج الدجال"<sup>122</sup>، وكما هو ملاحظ لم يذكر الحديث تفاصيل خروج الدجال.

---

<sup>119</sup> صحيح مسلم، 4/2221، رقم، 2897

<sup>120</sup> المصدر نفسه، 4/2224، رقم، 2899

<sup>121</sup> ينظر مسند أحمد، 5/233، رقم: 3643

<sup>122</sup> سنن أبي داود، 4/114، رقم: 4294

وفي مسند أحمد حديث رواه ابن مسعود، عن الحوار الذي دار بين الأنبياء إبراهيم، وموسى وعيسى عليهم السلام، ليلة أسري بالرسول صلى الله عليه وسلم، وفيه إشارة إلى قتل الدجال على يد عيسى عليه السلام، يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم، رواية عن عيسى عليه السلام في حديثه عن الساعة: " فقال: أما وجبُّها فلا يعلمها أحد إلا الله. ذلك وفيما عهد إليّ ربي عز وجل أن الدجال خارج، قال: ومعى قضيبان، فإذا رأني يذوب كما يذوب الرصاص، قال: فيهلكه الله، حتى إن الحجر والشجر ليقول: يا مسلم، إن تحتي كافراً...<sup>123</sup> .

ويمكن القول إن أحاديث هذا النوع هي أطول من أحاديث النوع الأول.

### ج-صفات الدجال وما معه وهوانه على الله تعالى وتحذير رسول الله منه:

أكثر الأحاديث التي وردت في المسيح الدجال، كانت تتحدث عن صفات الدجال وما معه مما يفتن به الناس، ومن هذه الأحاديث ما رواه البخاري في صحيحه، عن سالم بن عبد الله قال: " أن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قام رسول الله عليه وسلم الله صلى الله عليه وسلم في الناس فأثنى على الله بما هو أهله، ثم ذكر الدجال فقال: إني لأنذركموه، وما من نبي إلا وقد أُنذر قومه، ولكني سأقول لكم فيه قولاً لم يقله نبي لقومه، إنه أعور وإن الله ليس بأعور"<sup>124</sup>، وصفة العور بيّنها الرسول صلى الله عليه وسلم، في أحاديث كثيرة حتى انه شبّه عينه بالعنبة الطافية، وبيّن أيّاً من العينين هي العوراء، ليتضح عوره بشكل أفضل، فقد روى البخاري حديثاً آخر عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الدجال بين ظهرائي الناس فقال: " إن الله ليس بأعور، ألا وإن المسيح الدجال أعور العين اليمنى، كأنها عنبة طافية"<sup>125</sup>، ولكن يروي مسلم حديثاً آخر يذكر أن العين اليسرى هي العوراء، إذ جاء في الحديث-وهو مسند إلى حذيفة- أن الرسول صلى الله

<sup>123</sup> مسند أحمد، ، 189/5، رقم: 3556

<sup>124</sup> صحيح البخاري، ص 7162، رقم: 7127

<sup>125</sup> صحيح البخاري، ص 7161، رقم: 7123

عليه وسلم قال: "الدجال أعور العين اليسرى، جُفَال الشعر، معه جنة ونار، فناره جنة وجنته نار"، وقد ذكر الحديث أيضا ابن ماجة في سننه<sup>126</sup>.

وروى أحمد عن أبي هريرة حديثا ذكر فيه؛ أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال في حديثه عن ليلة القدر والمسيح الدجال: "...وأما مسيح الضلالة، فإنه أعور العين، أجلي الجبهة، عريض النحر، فيه دَفَأٌ"<sup>127</sup>، وفي حديث آخر رواه مسلم، مسندا إلى حذيفة بن اليمان، عن رسول الله أنه قال عن الدجال: "... مكتوب بين عينيه كافر يقرؤه كل مؤمن كاتب وغير كاتب"<sup>128</sup>، وفي حديث آخر عن انس بن مالك أن رسول الله تهجأها ك ف ر<sup>129</sup>.

ومن صفاته أيضا ما رواه البخاري عن عبد الله بن عمر؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "بيننا أنا نائم أطوف بالكعبة فإذا رجل آدم سبط الشعر ينطف - أو يهراق - رأسه ماء، قلت: من هذا؟ قالوا: ابن مريم، ثم ذهبت ألتفت فإذا رجل جسيم أحمر جعد الرأس أعور العين كأن عينه عنبة طافية، قالوا: هذا الدجال، أقرب الناس به شيها ابن قطن رجل من خزاعة"<sup>130</sup>. إذا؛ فهو جسيم أي ضخم، وأحمر اللون، وجعد الرأس.

وبالنسبة لصفة الضخامة فهناك الكثير من الصفات التي تؤكدّها، منها ما ورد في رواية عن جابر بن عبد الله أن رسول الله في حديثه عن الدجال وسياحته في الأرض مدة أربعين ليلة، قال: "... وله حمار يركبه، عَرَض ما بين أذنيه أربعون ذراعا"<sup>131</sup>، وضخامة

---

<sup>126</sup> صحيح مسلم، 2248/4-2249، رقم: 2934، وينظر سنن ابن ماجه، ص 438، رقم: 4071، وهناك من العلماء من حاول التوفيق بين الروایتين، ومن هؤلاء العلماء: القاضي عياض والنووي في شرح صحيح مسلم، والقرطبي في التذكرة بأحوال الموتى والآخرة، وابن حجر في فتح الباري.

<sup>127</sup> مسند أحمد، ، 30-28/9، رقم: 7892

<sup>128</sup> صحيح مسلم، ، 2249/4، رقم: 2935

<sup>129</sup> ينظر المصدر نفسه، الصفحة نفسها، رقم: 2933

<sup>130</sup> صحيح البخاري، ص 1762، رقم: 7128

<sup>131</sup> مسند أحمد، 211/23، رقم: 14954

حمارة تدل على ضخامة جثته، ويضاف إلى هذه الصفات، صفات أخرى وردت في حديث عن عبادة بن الصامت، عن رسول الله أنه قال: "إني حدثتكم عن الدجال حتى خشيت أن لا تعقلوا، إن مسيح الدجال رجل قصير أفحج<sup>132</sup>...<sup>133</sup>، ومن ثم فهو جسيم قصير أفحج، وهو مما يزيد من ظهور ضخامته.

وهذه الأحاديث نجدها في صحيح البخاري ومسلم ومسند أحمد وسنن أبي داود وسنن ابن ماجة وغيرها من كتب السنن التي ذكرت الدجال، وقد رويت بروايات مختلفة. ويضاف إلى صفاته، الإشارة إلى ما معه من فتن يفتن الناس بها، فيصدقّه الكثير منهم، ومن هذه الأحاديث؛ ما ذكرناه أنفا عن الجنة والنار التي معه، هذه الجنة والنار يوضحها حديث آخر في صحيح مسلم، روي عن حذيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في الدجال: "إن معه ماء ونارا، فناره ماء بارد، وماؤه نار، فلا تَهْلِكُوا"<sup>134</sup>، وفي حديث آخر عن حذيفة، وأكدّ ابن مسعود أنه سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضا، قال حذيفة: "لأننا بما مع الدجال أعلم منه. إن معه نهرا من ماء ونهرا من نار. فأما الذي ترون أنه نار، ماء. وأما الذي ترون أنه ماء، نار. فمن أدرك ذلك منكم فأراد الماء فليشرب من الذي يراه أنه نار. فإنه سيجده ماء"<sup>135</sup>.

وأما عن هوانه على الله، فقد ذكر مسلم حديثا مسندا إلى المغيرة بن شعبه، قال: ما سأل أحد النبي صلى الله عليه وسلم عن الدجال أكثر مما سألت، قال: "وما يُنْصِبُكَ منه؟

<sup>132</sup> الفحج تباعد ما بين أواسط الساقين في الإنسان والدابة، ينظر ابن منظور، لسان العرب، 340/2،

مادة "فحج"

<sup>133</sup> سنن أبي داود، 4/116-117، رقم: 4320

<sup>134</sup> صحيح مسلم، ، 4/2249 رقم: 2933

<sup>135</sup> المصدر نفسه، 4/2250، رقم: 2933

إنه لا يضرك" قال قلت: يا رسول الله إنهم يقولون: إن معه الطعام والأنهار، قال " هو أهون على الله من ذلك"<sup>136</sup>.

هذه الأحاديث تجتمع جميعا في كونها أحاديث قصيرة، لا تتعدى السطر أو السطرين، وهي تقتصر على ذكر أوصاف الدجال، ولا تتعداه إلى الأحداث.

### د-فتنة الدجال قبيل الساعة وتحريم مكة والمدينة عليه وتعيين أتباعه:

الأحاديث التي تطرقت إلى فتنة الدجال، من لحظة خروجه إلى قتله على يد رسول الله عيسى عليه السلام قليلة، مقارنة بالأحاديث التي تتحدث عن أوصافه، إلا أن هذه الأحاديث على قلتها هي أطول من أحاديث الأوصاف، ففي صحيح مسلم عن النواس بن سمعان، قال: " ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الدجال ذات غداة. فخفض فيه ورفع. حتى ظنناه في طائفة النخل، فلما رحنا إليه عرف ذلك فينا، فقال " ما شأنكم؟" قلنا: يا رسول الله ! ذكرت الدجال غداة. فخفضت فيه ورفعت. حتى ظنناه في طائفة النخل، فقال " غير الدجال أخوفني عليكم، إن يخرج، وأنا فيكم، وأنا حجيجه دونكم، وإن يخرج، ولست فيكم فامرؤ حجيج نفسه، والله خليفتي على كل مسلم، إنه شاب قطط، عينه طائفة، كأني أشبهه بعبد العزى بن قطن، فمن أدركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف، إنه خارج خلة بين الشام والعراق، فعاث يمينا وعاث شمالا، يا عباد الله ! فاثبتوا" قلنا: يا رسول الله، وما لبثه في الأرض؟ قال: " أربعون يوما؛ يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة، وسائر أيامه كأيامكم" قلنا: يا رسول الله، فذلك اليوم الذي كسنة، أتكفيينا فيه صلاة يوم؟ قال: " لا. اقدروا له قدره" قلنا: يا رسول الله، وما إسرعه في الأرض؟ قال " كالغيث استدبرته الريح. فيأتي على القوم فيدعوهم، فيؤمنون به ويستجيبون له. فيأمر السماء فتمطر، والأرض فتنبت فتروح عليهم سارحتهم، أطول ما كانت ذرا، وأسبغها ضروعا، وأمدتها خواصر، ثم يأتي القوم، فيدعوهم فيردون عليه قوله، فيصبحون محلين ليس بأيديهم شيء من أموالهم، ويمر

<sup>136</sup> صحيح مسلم، 4 / 2257-2258، رقم: 2939

بالخربة فيقول لها: أخرجي كنوزك، فنتبعه كنوزها كيغاسيب النحل، ثم يدعو رجلاً ممتلاً شباباً، فيضربه بالسيف فيقطعه جزلتين رمية الغرض ثم يدعو فيقبل ويتهلل وجهه، يضحك فبينما هو كذلك إذ بعث الله المسيح بن مريم، فينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق، بين مهرودتين، واضعاً كفيه على أجنحة ملكين، إذا طأطأ رأسه قطر، وإذا رفعه تحدر منه جمان كاللؤلؤ، فلا يحل لكافر يجد ريح نفسه إلا مات، ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه، فيطلبه حتى يدركه بباب لد، فيقتله...<sup>137</sup>.

ويروي مسلم حديثاً آخر عن أبي سعيد الخدري بأسانيد مختلفة، قال: "حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً حديثاً طويلاً عن الدجال، فكان فيما حدثنا قال "يأتي وهو محرم عليه أن يدخل نقاب المدينة، فينتهي إلى بعض السباخ التي تلي المدينة، فيخرج إليه يومئذ رجل هو خير الناس..."<sup>138</sup>، وذكر خبر الرجل المؤمن الذي يتحدّى الدجال، فيقتله الدجال ويحييه، ثم لا يسلط عليه بعد ذلك، وفي هذا الحديث تفصيل لهذه الحادثة، ولكنه أقل طولاً من الحديث السابق، وهناك أحاديث أخرى يشار فيها إلى قصة المسيح الدجال بشكل مختصر في خضم الحديث عن أحداث النهاية<sup>139</sup>.

ومن الأحاديث التي تؤكد أنه لا يدخل المدينة ولا مكة؛ ما أورده البخاري في باب لا يدخل الدجال المدينة، فعن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ليس من بلد إلا سيطؤه الدجال، إلا مكة والمدينة، ليس له من نقابها نقب إلا عليه الملائكة صافين يحرسونها، ثم ترجف المدينة بأهلها ثلاث رجفات، فيُخرج الله كل كافر ومنافق"<sup>140</sup>، وهناك حديث آخر يذكر وصول الدجال إلى المدينة وعدم قدرته على دخولها، وهو حديث أورده الحاكم في مسنده، عن محجن بن الأدرع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب الناس

<sup>137</sup> صحيح مسلم، 4/2250-2253، رقم: 2937

<sup>138</sup> المصدر نفسه، 4/2256، رقم: 2938

<sup>139</sup> ينظر المصدر نفسه، 4/2258-2259، رقم: 2940

<sup>140</sup> صحيح البخاري، ص 1944، رقم: 1881

فقال: "يوم الخلاص وما يوم الخلاص" ثلاث مرات، فقيل: يا رسول الله ما يوم الخلاص؟ فقال: "يجيء الدجال فيصعد أحداً، فيطَّلَعُ، فينظر إلى المدينة، فيقول لأصحابه: ألا ترون إلى هذا القصر الأبيض هذا مسجد أحمد، ثم يأتي المدينة فيجد بكل نقب من نقابها ملكاً مصلاً، فيأتي سبخة الجرف فيضرب رواقه، ثم ترجف المدينة ثلاث رجفات فلا يبقى منافق ولا منافقة ولا فاسق ولا فاسقة إلا خرج إليه، فتخلص المدينة وذلك يوم الخلاص" <sup>141</sup>.

أما عن أتباعه فعن أنس بن مالك؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "يتبع الدجال، من يهود أصبهان سبعون ألفاً، عليهم الطيالة" <sup>142</sup>. كما ورد في صحيح البخاري حديث رواه أنس ابن مالك عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: "يجيء الدجال حتى ينزل في ناحية المدينة، ثم ترجف المدينة ثلاث رجفات فيخرج إليه كل كافر ومنافق" <sup>143</sup>، وفي حديث آخر أن أكثر أتباعه النساء فعن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله: "ينزل الدجال في هذه السبخة، بمرقناة، فيكون أكثر من يخرج إليه النساء، حتى إن الرجل ليرجع إلى حميمه، وإلى أمه، وابنته، وأخته، وعمته، فيوثقها رباطاً، مخافة أن تخرج إليه..." <sup>144</sup> وبذلك فأتباعه من اليهود والكفار والمنافقين ومن النساء.

## 2- معضلة ابن صياد:

تعد قصة ابن صياد من القصص التي تتعارض مع قصة الجساسة تعارضاً تاماً فإثبات إحداهما يعني نفي الأخرى بالضرورة، ولذلك سنحاول عرض أهم ما يتعلق بابن صياد واقتراحات علماء الحديث لحل هذه الإشكالية.

### **فمن هو ابن صياد؟**

<sup>141</sup> الحاكم النيسبوري، المستدرک علی الصحیحین، ج5، ط1، دار الحرمین، القاهرة، 1997، ص4،

رقم: 8696

<sup>142</sup> صحيح مسلم، 2266/4، رقم: 2944

<sup>143</sup> صحيح البخاري، ص 1761، رقم: 7124

<sup>144</sup> مسند أحمد، 190/7، رقم: 5353

ابن صياد ويقال له ابن صائد أيضا، وسمي بهما في الأحاديث الكثيرة التي تتحدث عنه، واسمه صاف<sup>145</sup>، وقد ذكر المزي في تهذيب الكمال أن اسمه عبد الله، وله ابنان هما عمارة بن عبد الله بن صياد الأنصاري أبو أيوب المدني<sup>146</sup>، والوليد بن عبد الله بن صياد المدني<sup>147</sup>، وكلاهما من رواة الحديث.

وابن صياد هو من يهود المدينة، كان غلاما كافرا عندما لقيه الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم أسلم، وقد أدى فريضة الحج، أي أنه دخل مكة، ومات في المدينة ودفن فيها، إلا أنه هناك من قال أنه افتقد يوم الحرة<sup>148</sup>، وقد شك رسول الله في أنه الدجال لما ظهر عليه من علامات الدجال، ولكن لم يتيقن رسول الله من أمره، ولم ينزل عليه شيء في ذلك، أما الصحابة، فقد رووا الكثير من الوقائع التي حدثت لهم مع ابن صياد، زادت من شكهم في أنه الدجال، وإن عدّه بعضهم انه دجال من الدجالين الكذابين، الذين حدث عنهم رسول الله أصحابه، وليس الدجال الأكبر، فقد روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "... لا تقوم الساعة حتى يبعث دجالون كذابون قريبا من ثلاثين، كلهم يزعم أنه رسول الله"<sup>149</sup>.

---

<sup>145</sup> النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج 18، ط1، المطبعة المصرية بالأزهر، القاهرة ص 46

<sup>146</sup> ينظر يوسف المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، م: 21، تح: بشار عواد معروف، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992، ص ص 249-250، رقم: 4188

<sup>147</sup> ينظر ابن حجر العسقلاني، تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، ج2، تح: إكرام الله إمداد الحق، ط1، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1996، ص ص 344-345، رقم: 1150

<sup>148</sup> واقعة الحرة

<sup>149</sup> صحيح البخاري، رقم: 3609، ص 888 وقد ذكره مسلم إلا انه لم يذكر كلمة قريبا في الحديث ينظر صحيح مسلم، 121/4، رقم 4333 و 4334 و 4335

وقد استمر هذا الإشكال بعد الصحابة عند علماء الحديث؛ كابن كثير في "البداية والنهاية"، وابن حجر العسقلاني في "فتح الباري"، والنووي في "المنهاج شرح مسلم بن الحجاج". وغيرهم ممن لحقهم من العلماء.

ولتنوع الأحاديث في ابن صياد، يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام، هي:

### أ- القسم الأول:

هو عبارة عن حوار دار بين الرسول صلى الله عليه وسلم وابن صياد، سعى فيه رسول الله إلى اختبار ابن صياد لعله يتبين أمره، ويقطع الشك فيه باليقين، فقد روى مسلم في صحيحه، حديثاً رواه عن سالم بن عبد الله، أن عبد الله بن عمر أخبره: "أن عمر بن الخطاب انطلق مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في رهط قبيل ابن صياد حتى وجده يلعب مع الصبيان عند أطم بني مغالة، وقد قارب ابن صياد الحلم، فلم يشعر حتى ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ظهره بيده، ثم قال رسول صلى الله عليه وسلم لابن صياد " أتشهد أني رسول الله؟" فنظر إليه ابن صياد فقال: أشهد أنك رسول الأميين، فقال ابن صياد لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أتشهد أني رسول الله؟ فرفضه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال "آمنت بالله ورسوله"، ثم قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ماذا ترى؟" قال ابن صياد: يأتيني صادق وكاذب، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خط عليك الأمر" ثم قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إني قد خبأت لك خبيئاً" فقال ابن صياد " هو الدخ"، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اخسأ، فلن تعدو قدرك" فقال عمر بن الخطاب: ذرني، يا رسول الله أضرب عنقه، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن يكنه فلن تسلط عليه، وإن لم يكنه فلا خير لك في قتله"<sup>150</sup>، وقد ذكر هذا الحديث أبو داود

<sup>150</sup> صحيح مسلم، رقم: 2930، 2244/4،

في سننه أيضا<sup>151</sup>، وقد روى مسلم أحاديث أخرى بأسانيد مختلفة، كل حديث منها يروي جزءا مما ورد في الحديث المذكور، وبعبارات مختلفة في بعض الأحيان.

### ب- القسم الثاني:

يمثله حديث مراقبة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن صياد للتوثق من أمره، فقد روى مسلم عن سالم بن عبد الله قال: "سمعت عبد الله بن عمر يقول: انطلق بعد ذلك ( أي بعد ما ذكر في الحديث السابق) رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بن كعب الأنصاري إلى النخل التي فيها ابن صياد، حتى إذا دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم النخل، طفق يتقي بجذوع النخل، وهو يَحْتَلُّ أن يسمع من ابن صياد شيئا، قبل أن يراه ابن صياد، فرآه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو مضطجع على فراش في قطيفة، له فيها زمزمة، فرأت أم ابن صياد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتقي بجذوع النخل، فقالت لابن صياد: يا صاف ( وهو اسم ابن صياد) هذا محمد، فثار ابن صياد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لو تركته بين<sup>152</sup>

### ج- القسم الثالث:

يتضمن أحاديث عن جملة من المواقف حدثت للصحابة مع ابن صياد، وقد انتهوا بعدها إلى اليقين بأنه هو المسيح الدجال، لدرجة أن حلف بعضهم على ذلك، وهؤلاء الصحابة هم:

-**أبو سعيد الخدري:** أورد مسلم حديثا عن أبي سعيد الخدري قال: " صحبت ابن صياد إلى مكة، فقال لي: أما قد لقيت من الناس، يزعمون أنني الدجال، أَلَسْتُ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول " إنه لا يولد له" قال قلت: بلى، قال: فقد ولد لي، أوليس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول " لا يدخل المدينة ولا مكة" قلت: بلى، قال: فقد ولدت بالمدينة، وهذا أنا أريد مكة، قال ثم قال لي "في آخر قوله: أما، والله إنني لأعلم مولده

<sup>151</sup> ينظر سنن أبي داود، ، 4/120، رقم: 4329

<sup>152</sup> صحيح مسلم، 4/2244، رقم: 2931

ومكانه وأين هو: قال فلبسني<sup>153</sup>، وفي رواية أخرى ذكرت تفاصيل أكثر عن الرحلة، وقد قال أبو سعيد لابن صياد في نهاية الحديث؛ تبا لك سائر اليوم<sup>154</sup>.

- جابر بن عبد الله، وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما: روى البخاري ومسلم حديثا مسندا إلى محمد بن المنكدر، " قال: رأيت جابر بن عبد الله يحلف بالله؛ أن ابن الصياد الدجال، فقلت: أتحلف بالله؟ قال: إني سمعت عمرَ يحلف على ذلك عند النبي صلى الله عليه وسلم، فلم ينكره النبي صلى الله عليه وسلم"<sup>155</sup>،

- عبد الله بن عمر، وأم المؤمنين حفصة بنت عمر، رضي الله عنهما: ذكر مسلم حديثا مسندا إلى ابن عون عن نافع، قال: " كان نافع يقول: ابن صياد، قال ابن عمر: لقيته مرتين، قال فلقيته فقلت لبعضهم: هل تحدّثون أنه هو؟ قال: لا والله ! قال قلت: كذبتني والله، لقد أخبرني بعضكم انه لن يموت حتى يكون أكثركم مالا وولدا فكذلك هو زعموا اليوم. قال فتحدثنا ثم فارقت. فلقيته لقيه أخرى وقد نفرت عينه، قال فقلت: متى فعلت عينك ما أرى؟ قال: لا أدري، قال قلت: لا تدري وهي في رأسك؟ قال: إن شاء الله خلّقتها في عصاك هذه، قال فنخر كأشد نخير حمار سمعت، قال فزعم بعض أصحابي أنني ضربته بعصا كانت معي حتى تكسرت، وأما أنا، فوالله، ما شعرت، قال وجاء حتى دخل على أم المؤمنين فحدّثها فقالت: ما تريد إليه؟ ألم تعلم أنه قال " إنّ أوّل ما يبعثه على الناس غضب يغضبهم"<sup>156</sup>، وهناك رواية أخرى لهذا الحديث مختصرة رواها أيضا مسلم في صحيحه.

وفي حديث آخر عن نافع أيضا: " قال: كان ابن عمر يقول: والله ما أشك أن المسيح الدجال ابن صياد"<sup>157</sup>.

<sup>153</sup> صحيح مسلم، 4/2241-2242، رقم: 2927

<sup>154</sup> ينظر المصدر نفسه، ، 4/2242-2243، الرقم نفسه

<sup>155</sup> صحيح البخاري، ص 1875، رقم: 7355، وصحيح مسلم، 4/2243، رقم: 2929

<sup>156</sup> صحيح مسلم، ، 4/2246، رقم: 2932

<sup>157</sup> سنن أبي داود، ص120، رقم 4330

أما عن كيفية حل هذا الإشكال، في التعارض بين وجود ابن صياد بين الصحابة رضي الله عنهم منذ كان غلاما، ووجوده مقيدا في الجزيرة وهو رجل؛ هو ما قاله ابن كثير في نهاية عرضه لأحاديث ابن صياد حيث قال: "والمقصود أن ابن صياد ليس بالدجال الذي يخرج في آخر الزمان قطعا؛ لحديث فاطمة بنت قيس الفهرية، والله أعلم"<sup>158</sup>، وهو ما أشار إليه ابن حجر العسقلاني في فتح الباري بعد مناقشة أغلب أحاديث ابن صياد، وأيد كلامه بما ذكره البيهقي الذي قال: "أن الدجال الأكبر الذي يخرج آخر الزمان غير ابن صياد وكان ابن صياد أحد الدجالين الكذابين الذين أخبر صلى الله عليه وسلم بخروجهم، وقد خرج أكثرهم وكان الذين يجزمون بابن صياد هو الدجال لم يسمعوها بقصة تميم، وإلا فالجمع بينهما بعيد جد إذ كيف يلتئم أن يكون من كان في أثناء الحياة النبوية شبه المحتلم، ويجتمع به النبي صلى الله عليه وسلم ويسأله أن يكون في آخرها شيئا كبيرا مسجونا في جزيرة من جزائر البحر... أما عمر فيحتمل أن يكون ذلك منه قبل أن يسمع قصة تميم، ثم لما سمعها لم يعد إلى الحلف المذكور"<sup>159</sup>.

وأكثر ما يهمننا في هذا المسألة أن هؤلاء الصحابة الذين ذكرناهم وبيننا موقفهم من ابن صياد، هم من كبار الصحابة، وهناك كثير من الصحابة من يعتدّ برأيهم وموقفهم فيتبناه بمجرد معرفته، ومن ثم فيمكن أن نفترض أن هذا الموقف كان منتشرا بين جماعة من الصحابة، علموا بما علم به هؤلاء الصحابة، فكان لهم نفس الموقف من ابن صياد، ومن ثم فإن هذه المعارف والمواقف تمثل مجموعة من الافتراضات، التي شكّلت جزءا مهما من البيئة المعرفية، لجمهور قصة تميم الداري، إذ لا بد من حضور مجموعة من الصحابة يحملون في أذهانهم هذه الافتراضات، وهي الافتراضات التي سوف تتأثر إما بحذفها أو إضعافها أو ربما تأكيدها إن كان هناك مجال لذلك.

<sup>158</sup> ابن كثير، البداية والنهاية، 127/19

<sup>159</sup> ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 327/13

### 3- أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين الأحاديث الموافقة وقصة الجساسة:

أ- أوجه الشبه: يمكن حصر أوجه الشبه بين أحاديث رسول الله عن الدجال وقصة الجساسة في النقاط الآتية:

1- الموضوع: هو نفسه في قصة الجساسة وفي الأحاديث التي ذكرناها، وهذا التطابق يقع على مستوى:

○ هوية الشخصية الرئيسة: وهي المسيح الدجال الأعور الكذاب، وهو أكبر الدجالين وأخطرهم على الناس.

○ صفات الدجال: ذكرت قصة الجساسة صفة للدجال، تمثلت في كونه أعظم إنسان خلقاً راه تميم وصحبه. والصفات التي ذكرها الرسول صلى الله عليه وسلم في أحاديثه الموافقة لقصة الجساسة إذا جمعناها، تقترب من الصفة التي ذكرها تميم، إن لم نقل تتطابق معها، فقد ذكر رسول الله فيما تقدم من أحاديث، أن الدجال جسيم، قصير أفحج، جفال الشعر أجعده، أجلى الجبة، عريض النحر، فيه دفاً؛ أي أنه ضخم قصير، متباعد الفخذين أو الساقين، كثير الشعر أجعده، عريض النحر، فيه انحناء. هذه الصفات إذا اجتمعت جميعاً أظهرت الرجل ضخماً، فكيف به وهو جالس كما راه تميم وأصحابه مجموعة يده إلى عنقه، مابين ركبتيه إلى كعبيه، بالحديد.

2- الأسلوب: تتخذ الكثير من الأحاديث شكل حوار بين رسول الله وأصحابه أو بين رسول الله والأنبياء، أو بين الدجال ومن يحاول فتنهم، وهو ما نجده بارزاً في قصة الجساسة، فأسلوب الحوار هو الغالب عليها، فهو ظاهر في حديث رسول الله مع الصحابة، وفي حديث الجساسة مع تميم وأصحابه، وفي حديث الصحابة مع الدجال، والحوار في هذه الأحاديث وفي قصة الجساسة هو حوار استفهامي سواء كان الاستفهام حقيقياً أم مجازياً.

3- طول الحديث: بعض الأحاديث هي من حيث الطول تقترب من حديث الجساسة كالحديث الذي رواه النواس بن سمعان في صحيح مسلم - ذكرناه آنفاً في فتنة الدجال قبيل

الساعة، وغيره من الأحاديث المشابهة التي جمعت المتفرقات المذكورة في أحاديث أخرى عن المسيح الدجال.

**4-الأخبار:** هناك تطابق تام بين الكثير من الأخبار التي أخبر عنها الدجال، التي وردت في قصة الجساسة، مع الأخبار الواردة في مختلف أحاديث رسول الله عن الدجال، ويمكن المقابلة بينها في الجدول الآتي:

أخبار وردت في أحاديث رسول الله عن الدجال	أخبار ذكرها الدجال في قصة الجساسة
"...وفيما عهد إليّ ربي عز وجل أن الدجال خارج..."	وإني أوشك أن يؤذن لي في الخروج
" ليس من بلد إلا سيطؤه الدجال..."	فأخرج فأسير في الأرض فلا أدع قرية إلا هبطتها
" قلنا: يا رسول الله، وما لبثه في الأرض؟ قال: " أربعون يوماً..."	في أربعين ليلة
"..إلا مكة والمدينة..."	غير مكة وطيبة
"...وهو محرم عليه أن يدخل نقاب المدينة..."	فهما محرمتان عليّ كلتاهما
"...ثم يأتي المدينة فيجد بكل نقب منها ملكا مصلتا	كلما أردت أن أدخل واحدة، أو واحدا منهما، استقبلني ملك بيده السيف صلتا يصدني عنها
"... ليس له من نقابها نقب إلا عليه الملائكة صافين يحرسونها" <sup>160</sup>	وإن على كل نقب منها ملائكة يحرسونها

<sup>160</sup> هذه المقتطفات من أحاديث تقدّم ذكرها فيما سبق من عناصر

## ب-أوجه الاختلاف:

أهم أوجه الاختلاف بين قصة الجساسة والأحاديث الموافقة تكمن فيما يأتي:

### 1-الزمن:

زمن قصة الجساسة نوعان؛ زمن الماضي القريب ويتعلق بالقصة الإطار، التي يسردها تميم الداري على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث يقول: "أنه ركب في سفينة بحرية،... فلعب بهم الموج شهرا... ثم أرفؤا...". وزمن المستقبل وهو زمن القصة المتضمنة في القصة الإطار، التي يسردها المسيح الدجال، حيث يخبر عن خروجه آخر الزمان فيقول: "واني أوشك أن يؤذن لي في الخروج. فأخرج فأسير...".

أما زمن أحاديث رسول الله التي تتحدث عن الدجال، فجميع الأحاديث التي تذكر أحداثا تشير إلى زمن المستقبل، ذلك لأنها تخبر عن أحداث آخر الزمان. ومثال ذلك قول رسول الله على لسان عيسى عليه السلام: "...أن الدجال خارج، قال: ومعي قضيبان، فإذا رأي يذوب كما يذوب الرصاص، قال: فيهلكه الله، حتى إن الحجر والشجر ليقول: يا مسلم إن تحتي كافرا..."، وقوله أيضا في حديث آخر: "...فمن أدرك ذلك منكم فأراد الماء فليشرب من الذي يراه أنه نار. فإنه سيجده ماءً"، وكذلك قوله: "...يجيء الدجال حتى ينزل في ناحية المدينة، ثم ترجف المدينة ثلاث رجفات فيخرج إليه كل كافر ومنافق"<sup>161</sup>، أما الأحاديث التي تذكر أوصاف الدجال فقط، فيغيب فيها الزمن مع الحدث.

### 2-جنس الخطاب:

الأحاديث الموافقة لقصة الجساسة، تنقسم من ناحية جنس الخطاب إلى قسمين القسم الأول هو خطاب إيصالي<sup>162</sup>، تمثله معظم أحاديث رسول الله، خصوصا ما تعلق

<sup>161</sup> تقدم ذكر هذه الأحاديث في المبحث السابق

<sup>162</sup> يقسم منذر عياشي الخطاب إلى ثلاثة أنواع الخطاب القرآني، و الخطاب الإيصالي، والخطاب الإبداعى، ينظر منذر عياشي، مقالات في الأسلوبية، (د.ط)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1990، ص

منها بوصف الدجال، لأنها تهدف إلى التحذير من الدجال، والمساعدة على تجنب فتنته بتبيين صفاته، التي يسهل التعرف عليها، بالإدراك البصري من خلال رؤية صفاته الجسمانية وما كتب بين عينيه، وبقليل من الاستدلال العقلي، كالأستدلال على كذب الدجال في إدعاء الألوهية، اعتماداً على مقدمة تتمثل في استحالة رؤية الله عز وجل في الحياة الدنيا.

أما القسم الثاني فتمثله باقي الأحاديث عن الدجال، التي تعدّ قليلة بالمقارنة مع النوع الأول، وهي عبارة عن خطابات قصصية، إلا أن هذه الخطابات بالرغم من اشتراكها مع قصة الجساسة في هذه الصفة إلا أنها تختلف عنها في جنس الخطاب القصصي فحديث الجساسة- كما سبق أن ناقشنا الأمر- هي قصة كما صنفها جامعوا الحديث وحديث كما وصفها الرسول صلى الله عليه وسلم، تسرد أحداثاً مضت، وإن لم يمض على مرورها زمن طويل، ومن ثم فهي قصة تاريخية، أما الأحاديث الطويلة عن الدجال التي تسرد أحداث فتنته في آخر الزمان، فهي كما صنفها محمد بن حسن الزبير قصص مستقبلية تتحدث " عن أحداث، وأشياء تقع في نهاية الزمان، وهي أحداث تأتي إرهابات بين يدي الساعة، وهذا النوع مشهور لدى علماء المسلمين بما يسمى أحاديث الفتن والملاحم"<sup>163</sup>.

وتصنيف الزبير هو في واقع الأمر مخالف لما هو مشهور عند العلماء القدامى، إذ إنهم أدرجوا هذه الأحاديث في أبواب منفصلة عن القصص النبوي، وهو ما يدل على أنهم لم يعدّوها قصصاً، لأن مفهوم القصص السائد آن ذاك، والمتمثل كما سبق أن أشرنا، في سرد أحداث مضت، وتتبعها شيئاً فشيئاً، لا ينطبق عليها. وفي كل الأحوال سواء صُنّفت هذه الأحاديث في خانة القصص المستقبلي أوفي خانة الملاحم والفتن، فإنها تختلف عن قصة الجساسة من هذه الحيثية.

<sup>163</sup> محمد بن حسن الزبير، القصص في الحديث النبوي دراسة فنية موضوعية، ص 360

**3- طول الحديث:** قصة الجساسة أطول من أي حديث عن الدجال، أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم.

**4- نبوءات عن المستقبل:** ذكر المسيح الدجال في قصة الجساسة بعض النبوءات التي لم ترد من قبل في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، هذه النبوءات تمثلت فيما يأتي:

- يوشك نخل بيسان أن لا يثمر

- يوشك ماء بحيرة طبرية أن يذهب

- أما النبوءة الثالثة فلم يتمها بل توقف عندها، حيث سأل عن عين زغر، وعن

مائها، وعن أهلها، هل يزرعون بهذا الماء أم لا، ثم انتقل إلى السؤال عن نبي الأميين ما

فعل، دون تبين سبب سؤاله عن عين زغر كما فعل مع نخل بيسان وبحيرة طبرية.

ومن خلال ما تقدم نستطيع القول أن أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن

المسيح الدجال هي بالفعل تتوافق مع حديث الجساسة، والاختلاف بينها ليس جوهريا

بخلاف الشبه الذي يمس عناصر أساسية.

### 3-2: الفصل الثاني: مقام حديث الجساسة وسياقه العام

- 3-2-1: المبحث الأول: مجالس القصص قبل بعثة رسول الله وأثناء البعثة
- 3-2-2: المبحث الثاني: مجلس النضر بن الحارث وفن الإلهاء عن الإسلام
- 3-2-3: المبحث الثالث: وصف مقام حديث الجساسة

3-3-1: المبحث الأول: مجالس رسول الله قبل بعثته وأثناءها

- 1- مجلس رسول الله
- 2- الاجتماع في المجلس: أوقاته وكيفيته
- 3- هيئة المجلس
- 4- ما كان يجري في مجلس رسول الله
- 5- النداء للإجماع
- 6- آداب المجلس

لا نجد في كتب سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وشمائله، من خصّ مجالس رسول الله صلى الله عليه وسلم بالذكر المفصّل، أو حتى المختصر، سواء كانوا من القدامى أو المحدثين، وهذا ما لاحظته الطاهر بن عاشور الذي لم يجد سوى القاضي عياض، من أشار إلى مجلس رسول الله دون أي شرح أو تفصيل، وذلك في قول القاضي في كتاب الشفا: "قال إسحاق بن إبراهيم الفقيه: ومما لم يزل من شأن من حجّ، المرور بالمدينة والقصد إلى الصلاة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتبرك برؤية روضته ومنبره وقبره، ومجلسه...<sup>164</sup>".

ولهذا السبب خص الطاهر بن عاشور مجلس رسول الله، بمقال نشره في مجلة الهداية الإسلامية، أصبح فيما بعد مرجعا للمهتمين بالموضوع، كما هو الحال بالنسبة لمحمد بن إبراهيم الحمد في كتابه الحوار في السيرة النبوية. وهو ما سنسترشد به نحن أيضا في حديثنا عن مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم.

### 1- مجلس رسول الله:

قبل الحديث عن مجلس رسول الله وصفته، لا بد من تحديد مفهوم المجلس، والفرق بينه وبين ألفاظ أخرى، تستعمل كمرادفات له.

**أ- تعريف المجلس:**

يعرف ابن منظور المجلس بأنه موضع الجلوس<sup>165</sup>، وهو عند أبي هلال العسكري يختلف عن الندى والمقامة والمحفل، حيث أن الندى هو المجلس للأهل، ولا يقال في المجلس إذا خلا من أهله: ندى، والمقامة: المجلس يوكل فيه ويشرب، والمقامة المجلس الذي يتحدث فيه، أما المحفل فهو المجلس الممتلئ من الناس، من قولهم ضرع حافل إذا كان ممتلئا<sup>166</sup>.

أما المقعد فيقول الرازي في الفرق بينه وبين المجلس، عند تفسيره للآية 54 من سورة القمر، أنه يدل على اللبث والمكوث، وهو ما لا يدل عليه المجلس، فالقعود جلوس فيه

---

<sup>164</sup> القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج:2، تح: علي محمد الجاوي، دار الكتاب

العربي، بيروت، 1984، ص 668

<sup>165</sup> ابن منظور، لسان العرب، 6/39

<sup>166</sup> ينظر أبو الهلال العسكري، الفروق اللغوية، ص306-307

مكث حقيقة واقتضاء، وما يؤكد هذا المعنى هي المعاني التي وظّف فيها لفظ القعود ومشتقاته في القرآن الكريم، كلفظ قعيد للدلالة على الملّك الملازم للإنسان، ولم يسمى جليسا لدوام المكث وطول اللبث، كذلك القواعد من النساء، ومقاعد للقتال، والقاعدون من المؤمنين. بينما استعمل لفظ الجلوس في القرآن الكريم، للدلالة على عدم الملازمة؛ كما هو الحال في الآية: " يا أيها الذين آمنوا إذا قيل لكم تفسحوا في المجالس فافسحوا يفسح الله لكم وإذا قيل لكم انشزوا فانشزوا"<sup>167</sup>، وهنا يرى الرازي أن " افسحوا" إشارة إلى الحركة، و " انشزوا" إشارة إلى ترك الجلوس، فذكر المجلس إشارة إلى أن ذلك موضع جلوس، فلا يجب ملازمته وليس بمقعد حتى لا يفارقونه<sup>168</sup>.

ومن هذه الفروقات يتبين أن المجلس هو موضع الجلوس المؤقت، الذي لا يستمر لمدة طويلة، وإن كان تكرار الجلوس فيه، يكسبه خصوصية معينة، وهو ما ينطبق على مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم.

إذا، فما هي مواصفات مجلس رسول الله، وأين موضعه بالتحديد، وما هي الأوقات التي كان يمكث فيها في هذا المجلس؟ هذه الأسئلة وغيرها سنسعى للإجابة عنها فيما يأتي من عناصر.

### **ب-موضع جلوس رسول الله:**

جلس الرسول صلى الله عليه وسلم في أماكن عديدة قبل البعثة وبعدها، ومن أشهر الأماكن التي كان يطول مكثه فيها، قبل البعثة حتى نزل عليه الوحي؛ غار حراء، فقد قالت عائشة رضي الله عنها في حديثها عن بداية الوحي: "... ثم حُبّب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه- وهو التعبد- الليالي ذوات العدد، قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء..."<sup>169</sup>، كما جلس بدار ابن جدعان التي شهد فيها حلف الفضول<sup>170</sup>، وجلس في المسجد الحرام، قبل البعثة أيضا، أما بعد البعثة فأصبح له مجلس سرّي للدعوة في مكة، هو دار الأرقم بن

<sup>167</sup> سورة المجادلة/ 11

<sup>168</sup> الرازي، تفسير الفخر الرازي، 29/ 81- 82

<sup>169</sup> صحيح البخاري، ص 8، رقم: 3

<sup>170</sup> ينظر البيهقي، السنن الكبرى، 596/6، رقم: 13080

الأرقم، التي كانت على الصفا<sup>171</sup>، وجلس أيضا في شعب أبي طالب فترة القطيعة<sup>172</sup>، وبعد الهجرة جلس رسول الله مؤقتا في مسجد قُباء<sup>173</sup>، ثم اتخذ المسجد النبوي الذي بناه بعد أشهر من وصوله إلى المدينة مجلسه الدائم، الذي يلتقي فيه بالصحابة والوافدين، وكان بجواره منزله الذي يضم حجرات أزواجه<sup>174</sup>.

وما يدل على أن المسجد النبوي كان هو مكان جلوس رسول الله الدائم، ما ورد من أحاديث تدل على ذلك، كالحديث الذي رواه سعيد بن المسيب في صحيح البخاري، حيث قال: "أخبرني أبو موسى الأشعري انه توضأ في بيته ثم خرج فقلت: لألزمَن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولأكونن معه يومي هذا. قال: فجاء المسجد فسأل عن النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا : خرج ووجَّهَ ها هنا..."<sup>175</sup>.

الشاهد في هذا الحديث، هو سؤال أبي موسى الأشعري، عن رسول الله في المسجد ولو لم يكن من عادة رسول الله الجلوس فيه، لما ظن أبو موسى الأشعري أنه سيجده هناك، وهذا ما استنتجه محمد الطاهر بن عاشور<sup>176</sup> وكذلك محمد بن إبراهيم الحمد<sup>177</sup>.

---

<sup>171</sup> وقد كانت تسمى أيضا دار الإسلام، ينظر الحاكم، المستدرک، 617/3

<sup>172</sup> ينظر ابن هشام، السيرة النبوية، 5/2، وما بعدها

<sup>173</sup> الذي أنشأه سعد بن خثيمة بناه على رأي رسول الله وترسيمه، ثم بعد انتقاله من قباء إلى منازل بني عدي بن النجار في وسط المدينة، بنى مسجده هناك. ينظر حسين مؤنس، المساجد، (د.ط.)، عالم

المعرفة، الكويت، 1990 ص 48

<sup>174</sup> ينظر الزركشي، إعلام المساجد بأحكام المساجد، تح: أبو الوفا مصطفى المراغي، ط4، وزارة

الأوقاف، القاهرة، 1996، ص 223 وما بعدها، وينظر أيضا حسين مؤنس، المساجد، ص 48 وما بعدها، وينظر الطاهر بن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور،

670/2

<sup>175</sup> صحيح البخاري، ص 903، رقم: 3674

<sup>176</sup> ينظر محمد الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، 670/2

<sup>177</sup> محمد بن إبراهيم الحمد، الحوار في السيرة النبوية، (د.ط.)، نسخ وتوزيع إدارة الثقافة الإسلامية،

الكويت، (د.ت)، ص 221

وهنا نتساءل، إذا كان مجلس رسول الله الدائم بعد هجرته إلى المدينة، هو المسجد النبوي، فهل كان له في المسجد موضع خاص يجلس فيه، أم انه يجلس في أي مكان دون تعيين؟

### \*موضع جلوس رسول الله في المسجد النبوي:

يرى الطاهر بن عاشور أن تعيين مكان جلوسه عليه الصلاة والسلام، لم يجر ذكره في ما نقل إلينا من سيرته، إلا أنه يظهر له أن رسول الله: " كان يلزم مكانا معيناً للجلوس لينتظره عنده أصحابه والقادمون إليه. والظاهر أن هذا المكان المعين هو ما بين المنبر وحجرة عائشة رضي الله عنها، وهو الملقب بالروضة"<sup>178</sup>.

وقد توصل الطاهر بن عاشور إلى هذه النتيجة، اعتماداً على مجموعة من الأدلة تتعلّق بحديث أبي هريرة عن الروضة بين المنبر وبيت رسول الله<sup>179</sup>، وسماع عائشة رضي الله عنها لما يدور بين رسول الله وسائليه، وعلمها الواسع بحديث رسول الله، إضافة إلى كلام شهاب الدين الخفاجي في شرحه على الشفا حيث قال: "ومجلسه" أي موضع جلوسه في الروضة المأثور"<sup>180</sup>،

وهو ما أيده محمد بن إبراهيم الحمد بعد نقله لكلام محمد الطاهر بن عاشور، وهو ما نذهب إليه أيضاً لقوة الأدلة، ومنطقية الاستدلال عند ابن عاشور.

### ج-صفة مجلس رسول الله:

الحديث عن صفة مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم، سيكون حديثاً عن صفة المسجد النبوي والروضة الشريفة، التي قلنا أننا المجلس الدائم لرسول الله بعد الهجرة وما يخص هذا المكان من صفات هو على الأرجح، صفة لجميع المجالس التي جلس فيها النبي، لأن هذه المجالس منها ما اختار رسول الله الجلوس فيها؛ كدار الأرقم بن الأرقم ومنها ما أسهم في بنائها وخطّ رسمها كمسجد قباء والمجلس النبوي. فما هي هذه الصفات؟

<sup>178</sup> محمد الطاهر بن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، 6/671

<sup>179</sup> صحيح البخاري، ص 288، رقم: 1196

<sup>180</sup> شهاب الدين الخفاجي، نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض، ط1، دار الكتب العلمية،

2001، بيروت، ص 102

## -البساطة والتواضع:

هذه الصفة يُظهرها ما وصف به المسجد النبوي، فقد جاء في تاريخ المسجد النبوي، أن المسجد أسّس في وسط المدينة، وقد جعل " الأساس من الحجارة، والجدار من اللبن، وكانت أعمدته من جذوع النخل، وسقفه من الجريد، وكان صلى الله عليه وسلم يبني معهم، وينقل اللبن والحجارة... وجعل سقف الأروقة الثلاثة، من جهة المصلى بالجريد وترك باقيه رحبة"<sup>181</sup>، ويذهب الكاتب إلى أن النبي فضّل إبقاء المسجد على بنائه المتواضع؛ وذلك بدليل أنه صلى الله عليه وسلم رفض المال الذي جمعه الأنصار لتزيين المسجد<sup>182</sup>، وهو الدليل الذي أورده البيهقي؛ عن عبادة: " أن الأنصار جمعوا مالا فأتوا به النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله ابن لنا هذا المسجد وزينّه، إلى متى نصلي تحت هذا الجريد؟ فقال: ما بي رغبة عن أخي موسى، عريش، كعريش موسى"<sup>183</sup>.

بل كان إذا سقط المطر، مر الماء عبر الجريد إلى أرضية المسجد، فيسجد رسول الله وصحابته في الماء والطين، وهو ما يرويه أبو سعيد الخدري في قصة اعتكاف رسول الله في العشر الأواخر في رمضان<sup>184</sup>.

وهذا الأمر هو من جهة؛ دليل على أن المسجد بالفعل كان بناؤه متواضعا، وهو ما لاحظته الصحابة، فأرادوا تزيينه، ومن جهة أخرى؛ أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد اختار هذه الهيئة، بل أبى تغييرها، بالرغم مما توفر من مال.

ولعل هذا راجع كما رأى ابن عاشور، إلى جملة من الحكم، أولها أن لا يكون جلال قدره في النفوس، ونفوذ أمره في الملأ، محتاجا إلى معونة بوسيلة من الوسائل المكملة للتأثير الذاتي النفساني، بل يكون تأثيره الذاتي كافيا في نفوذ آثاره في قلوب أتباعه.

والحكمة الثانية هي أن لا يشارك أصحاب السيادة الباطلة، من الجبابرة والطغاة في أحوالهم، حتى لا يكون داعي الإيمان الخوف أو الانبهار.

<sup>181</sup> محمد إلياس عبد الغني، تاريخ المسجد النبوي الشريف، ط1، مكتبة الملك فهد، المدينة المنورة،

1996، ص 41

<sup>182</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها

<sup>183</sup> البيهقي، دلائل النبوة، 2/ 542

<sup>184</sup> ينظر فتح الباري، 4/ 280، رقم: 2036

أما الحكمة الثالثة فتتمثل في أن يحصل لرسول الله مع ذلك، أعظم جلال في نفوس أعدائه بله أوليائه، فيكون دليلاً على أن جلاله مستمد من عناية الله تعالى وتأنيده. بينما تتمثل الحكمة الرابعة في أن رسول الله بُعث بين قوم، اعتادوا من سادتهم مظاهر الأبهة والفخامة، ورسول الله سيد الأمة، جاء لإبطال قوانين سادتهم. فناسب أن يشفع ذلك بتجرّده عن عوائد سادتهم، ليريهم أن الكمال والبر، ليس في المظاهر المحسوسة، ولكنه في الكمالات النفسية.

في حين أن الحكمة الخامسة هي؛ أن مجلس رسول الله هو مصدر الدين، الموسوم ببساطة الفطرة، فكان من المناسب أن يماثل الحال المحل، وتكون أحوال رسول الله مظاهر كمال ماثلة لجميع الأجيال، على اختلاف المدارك والأذواق<sup>185</sup>.

### - روضة من رياض الجنة:

أما هذه الصفة فهي لا تظهر للعيان، إلا لمن استشعر عظمة الدين، وسمع كلام رسول الله يصف الروضة الشريفة، حيث قال صلى الله عليه وسلم: " ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة"<sup>186</sup>، وقد فسّر العلماء هذا الحديث على الحقيقة تارة، وعلى المجاز تارة أخرى، فقالوا روضة من رياض الجنة تُنقل إلى الجنة، وليست كسائر الأرض تذهب وتقنى، وقالوا المعنى أن العبادة فيها تؤدّي إلى الجنة، وقالوا هي روضة من رياض الجنة في نزول الرحمة، وحصول السعادة بملزمة العبادة فيها<sup>187</sup>، كما أضاف ابن عاشور أن ذلك المكان لمّا كان موضع الإرشاد والعلم، كان الجلوس فيه سبباً للتعّم برياض الجنة، وهو إنباء بأن موضع الروضة هو مجلس رسول الله، الذي كان فيه معظم إرشاده وتعليمه الناس<sup>188</sup>.

ويذكر ابن حجر في تفسير حديث آخر يتعلق بالمسجد النبوي، وهو " لا تشدّ الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجد الرسول صلى الله عليه وسلم والمسجد

---

<sup>185</sup> محمد الطاهر بن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، 2/ 667-

670

<sup>186</sup> صحيح البخاري، ص 288، رقم: 1195

<sup>187</sup> ينظر علي بن عبد الله السمهودي، خلاصة الوفا، بأخبار دار المصطفى، طبع على نفقة المكتبة

العلمية بالمدينة المنورة، في دمشق، 1972، ص 157

<sup>188</sup> الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، 2/ 671

الأقصى<sup>189</sup>، وأن سبب أفضلية مسجد رسول الله، هو أن به روضة من رياض الجنة، بل جعل هذا الأمر دليلاً مع أدلة أخرى عند مالك وأكثر أصحابه في تفضيل المدينة على مكة بينما استدلل آخرون على أفضلية مكة من حديث آخر<sup>190</sup> هو: "صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام"<sup>191</sup>

أما منبر رسول الله فهو على حوضه يوم القيامة، حيث جاء في صحيح البخاري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة، ومنبري على حوضي"<sup>192</sup>

## 2- الاجتماع في المجلس: أوقاته وكيفيته

يجتمع أصحاب رسول الله في المسجد مع رسول الله، لأداء الصلوات المفروضة في أوقاتها المعلومة، وهذا الاجتماع قد يبدأ قبل الصلاة و يمتد إلى ما بعدها، في كل أوقات الصلاة أو في بعضها، ودليل مكوثهم ما أورده مسلم في صحيحه، من حديث يحي بن يحي، حيث قال: "أخبرنا أبو خيثمة عن سماك بن حرب، قال: قلت لجابر بن سمرة: أكنت تجالس رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: نعم، كثيراً، كان لا يقوم من مصلاه الذي يصلي فيه الصبح أو الغداة حتى تطلع الشمس، فإذا طلعت الشمس قام، وكانوا يتحدثون فيأخذون في أمر الجاهلية، فيضحكون ويبتسم"<sup>193</sup>،

إذا، فأول وقت ينعقد فيه مجلس رسول الله، كان بعد صلاة الصبح حتى طلوع الفجر، ثم يقوم من مجلسه، ومما لا شك فيه، أن قيام رسول الله كان لأشغال يؤدّيها خارج المسجد، ابتداءً بمنزله، فقد جاء في صحيح البخاري أن الأسود بن يزيد قال: "سألت عائشة رضي الله عنها: ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يصنع في البيت؟ قالت: كان يكون في مهنة أهله، فإذا سمع الأذان خرج"<sup>194</sup>، إذا، فوقت خروج رسول الله للصلاة ولمجلسه مرتبط

<sup>189</sup> صحيح البخاري، ص 287، رقم: 1189

<sup>190</sup> ينظر ابن حجر، فتح الباري، 68/3

<sup>191</sup> صحيح البخاري، ص 287، رقم: 1190

<sup>192</sup> ابن حجر، المصدر السابق، 288/3، رقم: 1194

<sup>193</sup> صحيح مسلم، 1/ 467، رقم: 670

<sup>194</sup> صحيح البخاري، ص 1367، رقم: 5363

بالآذان؛ وإن كان هناك أسباب أخرى تضطره للخروج، كنداء بعض الناس، الذين وصفهم الله في محكم تنزيله، فقال سبحانه وتعالى: "إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنَ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ"<sup>195</sup>، التي ذكر المفسرون أنها نزلت في وفد بني تميم<sup>196</sup>.

ولم يكن الصحابة يجتمعون برسول الله في المسجد فقط، بل كانت هناك مجالس مصغرة في منزله يحضرها المقربون من الصحابة، وهو ما يظهر من حديث علي رضي الله عنه، الذي بين فيه أشغال رسول الله داخل منزله، إذ يقوله: "كان دخوله لنفسه، مأذونا له في ذلك، وكان إذا أوى إلى منزله جزأً دخوله ثلاثة أجزاء، جزء لله وجزء لنفسه وجزء لأهله ثم جزأً جزءه، بينه وبين الناس، فيردّ ذلك على العامة والخاصة، ولا يدّخر عنهم شيئاً"<sup>197</sup> ويظهر من هذا الحديث أن رسول الله كان يأخذ جزءاً من وقته في بيته، ويجعله لمجالسة أصحابه المقربين، كما هو مشهور من دخولهم عليه -خصوصاً أبا بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم، ولأصحاب الحاجة، وهذا ما ذهب إليه أيضاً ابن عاشور في تعليقه على هذا الحديث<sup>198</sup>.

ومن الأوقات التي كان مجلس رسول الله ينعقد فيها، ما ورد في حديث الجساسة عن فاطمة بنت قيس التي قالت، أنه لما "سمعت نداء المنادي، منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم، ينادي: الصلاة جامعة، خرجتُ إلى المسجد فصليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم... فلما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاته، جلس على المنبر... قال" إنني، والله ما جمعتكم لرغبة ولا لرهبة. ولكن جمعتكم، لأن تميماً الداري...".

ما ذكرته فاطمة بنت قيس عن كيفية انعقاد المجلس، الذي قص فيه رسول الله حديث الجساسة، يُظهر أن ذلك النداء كان خارج أوقات الصلاة، وأن النداء للاجتماع كان يجري العمل به، لأسباب معينة هي؛ للرغبة، أو للرهبة، أو للإخبار بأمر ما؛ كخبر تميم الداري مثلاً.

<sup>195</sup>سورة الحجرات/4

<sup>196</sup>ينظر تفسير الآية في تفسير ابن كثير، 370-368/7

<sup>197</sup>الطبراني، المعجم الكبير، 25247

<sup>198</sup>ينظر ابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، 683/2

وفي روايات أخرى للحديث أن هذا الوقت كان ضحى، وفي رواية ثانية أنه كان بعد صلاة الظهر، وفي رواية ثالثة أنه كان بعد صلاة العصر، ورابعة قبل صلاة العشاء<sup>199</sup>.  
ومما تقدم فإن انعقاد مجلس رسول الله كان بعد صلاة الصبح، أو حين ينادى لانعقاد المجلس في أوقات غير محددة لحدث طارئ، أو لأسباب غير الطارئة.  
أما عن خروج رسول الله إلى مجلسه، فهو أولاً خروج وليس دخول؛ وهذا ما يدل على أنه يأتيه من باب منزله، لا من خارج المسجد، فهو يخرج إلى مجلسه فيجد صحابته في انتظاره، وذلك بدليل حديث أبي أمامة: "خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم متوكئاً على عصا، فقمنا إليه، فقال: "لا تقوموا كما تقوم الأعاجم، يعظم بعضها بعضاً"<sup>200</sup>  
وفي الحديث أيضاً إشارة إلى الهيئة التي يتخذها الصحابة عند خروج رسول الله؛ فهم يلزمون أماكنهم، ولا يقومون وذلك لنهي رسول الله لهم عن القيام بعد أن كانوا يقومون له، وهو ما عدّه ابن عاشور نسخاً للقيام على الأصح<sup>201</sup>.

وكما أنهم لا يقومون إليه، فهم أيضاً لا يرفعون إليه أبصارهم عند خروجه باستثناء عمر وأبي بكر رضي الله عنهما، إذ يروي الترمذي في جامعه حديثاً عن أنس، قال فيه: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج على أصحابه من المهاجرين والأنصار وهم جلوس فيهم أبو بكر وعمر فلا يرفع إليه أحد منهم بصره إلا أبو بكر وعمر فإنهما كانا ينظران إليه وينظر إليهما ويبتسمان إليه ويتبسم إليهما"<sup>202</sup>.

### 3- هيئة المجلس:

إن مجلس رسول الله له هيئة خاصة، تتلاءم مع طبيعة المكان ومواصفاته، وعظمة رسول الله وتواضعه، فقد ورد في صحيح البخاري حديث عن أبي واقد الليثي يدل على هيئة المجلس، جاء فيه: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما هو جالس في المسجد والناس

<sup>199</sup> سيأتي التفصيل في المسألة في المبحث الثاني من هذا الفصل - بإذن الله

<sup>200</sup> سنن أبي داود، 516/7، رقم: 5230، قال المحقق إسناده ضعيف، ينظر الهامش 2، من نفس

الصفحة

<sup>201</sup> الطاهر ابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، 673/2

<sup>202</sup> الترمذي، الجامع الكبير، 48/6، وقد ذكر المحقق في الهامش 1، أن الحديث أخرجه الطيالسي وأحمد،

وأبو يعلى وغيرهم، ولكن الألباني ذكره في ضعيف الترمذي، ينظر الهامش 1، ص 48

معه إذ أقبل ثلاثة نفر... فأما أحدهما فرأى فُرجة في الحَلقة فجلس فيها...<sup>203</sup>، والشاهد في هذا الحديث هو كلمة حلقة، إذ أنها تدل على أن مجلس رسول الله كان على شكل حلقة. وقد كان رسول الله يجلس وسط هذه الحلقة، أي أن الصحابة كانوا يلتفون حوله، وهو ما يظهر من حديث أنس بن مالك حيث يقول: "بينما نحن جلوس مع النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد دخل رجل على جمل فأناخه في المسجد ثم عقله ثم قال لهم: أيكم محمد- والنبي متكئ بين ظهرانيهم..."<sup>204</sup>، وظهرانيهم تعني وسطهم، يقول ابن منظور: "...وكل ما كان في وسط شيء ومعظمه، فهو بين ظهرانيه"<sup>205</sup>.

وهذه الهيئة كانت من اختيار رسول الله، حتى يعدل نفسه بين الصحابة، فيراه كل من يجلس إليه كما بين ذلك حديث أبي سعيد الخدري حين قال: "...ثم جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم وسطنا؛ ليعدل بيننا نفسه فينا، ثم قال بيده هكذا؛ فاستدارت الحلقة وبرزت وجوههم..."<sup>206</sup>

أما طريقة جلوسه، فقد ذكر الترمذي حديثاً لأبي سعيد الخدري يقول فيه: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جلس في المسجد<sup>207</sup> احتبى بيديه"<sup>208</sup>، والاحتباء كما جاء في لسان العرب: "هو أن يضمَّ الإنسان رجله إلى بطنه بثوب يجمعهما به مع ظهره ويشده عليها، قال: وقد يكون الاحتباء باليدين عوض الثوب..."<sup>209</sup>، وليست هذه الجلسة الوحيدة التي وصفت لرسول الله، بل ذكرت قبيلة بنت مخزومة أنها: "رأت رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد وهو قاعد القرفصاء..."<sup>210</sup>، كما شوهد رسول الله أيضاً وهو متكئاً على وسادة، حيث يقول جابر بن سمرة: "رأيت النبي صلى الله عليه وسلم متكئاً على

<sup>203</sup> صحيح البخاري، ص 29، رقم: 66

<sup>204</sup> المصدر نفسه، ص ص 27-28، رقم 63

<sup>205</sup> ابن منظور، لسان العرب، مادة ظهر، 524/4

<sup>206</sup> البيهقي، دلائل النبوة، ص ص 351

<sup>207</sup> وفي نسخة أخرى في المجلس وليس في المسجد، وهي التي اعتمد عليها ابن عاشور، ينظر ابن

عاشور، 676/2، وينظر الترمذي، الشمائل المحمدية، الهامش 1، ص 60

<sup>208</sup> الترمذي، جامع الكبير، ص ، 60 رقم: 122

<sup>209</sup> ابن منظور، المصدر السابق، مادة "حبا"، 161/13،

<sup>210</sup> الترمذي، الجامع الكبير، ص 59، رقم 120

وسادة على يساره"<sup>211</sup>، وهناك حديث آخر لجابر بن سمرة أيضا، قال فيه: "كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا صلى الفجر ترَبَّعَ في مجلسه، حتى تَطَلَّعَ الشمس الحسناء"<sup>212</sup>، فهذه الوضعيات جميعا قد شوهد رسول الله عليها، إلا أنه لم يرد ذكر مقام كل واحدة منها، ليعرف متى وفي أي الأحوال يختار رسول الله جلسة دون سواها، وهل يغيّر جلسته في المجلس الواحد أم أن لكل مجلس جلسة خاصة به.

أما جمهور الصحابة فكانوا يجلسون فيما نحسب بوضعيات مختلفة، ولكن لا تخرج عن وضعية الإجلال لرسول الله، كيف لا وهم في حضرته كأن على رؤسهم الطير، ولكن أحيانا يحدثه من كان بهيئة الوقوف، كما جاء في صحيح البخاري في باب من سأل وهو قائم عالما جالسا، من حديث أبي موسى الأشعري، حيث قال: "جاء رجل إلى النبي فقال: يا رسول الله ما القتال في سبيل الله؟ فإن أهدنا يقاتل غضبا ويقا تل حميَّة. فرفع إليه رأسه- قال: وما رفع رأسه إلا أنه كان قائما- فقال: "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا"<sup>213</sup> والجملة الاعتراضية هي للراوي، ويظهر من الحديث أن الرجل بدأ حديثه قبل أن يجلس ولعل ذلك لاستعجال الرجل في السؤال، أو لأن فرصة الحديث كانت مواتية له بمجرد دخوله، أو لسبب آخر لا نعلمه.

أما عن عدد جلسات الرسول صلى الله عليه وسلم، فهو غير ثابت ولعله يختلف باختلاف الظروف والأوقات، وسبب الاجتماع، وهل الدعوة إليه بنداء الأذان أم بدون نداء. وقد حدّدت بعض الأحاديث عدد الجلساء؛ كحديث عبد الله بن عمر، الذي قال فيه: "بيننا نحن عند النبي صلى الله عليه وسلم جلوس، إذا أتى بجمّار نخلة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إن من الشجر لما بركته كبركة المسلم، فظننت أنه يعني النخلة، فأردت أن أقول هي النخلة يا رسول الله، ثم التفت فإذا أنا عاشر عشرة أنا أحدثهم، فسكت. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: هي النخلة"<sup>214</sup>، والشاهد في الحديث أن عدد الجلساء كان عشرة، وهناك حديث آخر ذُكر فيه عدد الجلساء أيضا وهو حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، يروي فيه

<sup>211</sup> الترمذي، الجامع الكبير، ص 60، رقم: 123

<sup>212</sup> سنن أبي داود، 217/7، رقم: 4851

<sup>213</sup> صحيح البخاري، ص 44، رقم: 123

<sup>214</sup> صحيح البخاري، ص 1386، رقم: 5444

كيف أرسله أبو طلحة لدعوة رسول الله إلى الطعام، يقول: " فذهبت فوجدت رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد ومعه الناس، فقامت عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسلك أبو طلحة؟ فقلت: نعم؛ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن معه: قوموا. فانطلقوا وانطلقت بين أيديهم حتى جئت أبا طلحة فأخبرته..." وفي نهاية الحديث يقول أنس: "...فأذن لهم فأكل القوم كلهم وشبعوا، والقوم سبعون أو ثمانون رجلاً"<sup>215</sup> ، وبذلك فعدد الجلساء قد يصل إلى ثمانين رجلاً، وطبعاً فالعدد قد يفوق هذا العدد بكثير خصوصاً في ظروف خاصة، وذلك في حدود قدرة استيعاب المسجد، إذ إن هذا الأخير كانت مساحته أول بنائه في زمن رسول الله في السنة الأولى هجري؛ هي 1050 م<sup>2</sup> (35م\*30م)، ثم عندما وسع بعد عودة رسول الله من غزوة خيبر سنة سبعة هجري، أصبحت مساحته 2500م<sup>2</sup>، (50م\*50م) أي أصبح مربع الشكل<sup>216</sup>، وهو ما يجعله يتسع لآلاف المسلمين.

كما أن مجلس رسول الله يستقبل جلساء جدد كل حين، كوفود القبائل التي تأتي لإعلان إسلامها، وخصوصاً بعد الفتح؛ عام تسعة هجري، حتى سمي العام بعام الوفود إضافة إلى الرسل التي كانت قريش تبعثها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وغيرهم من العرب والعجم.

أما أعمار الجلساء وجنسهم، فمن حديث عبد الله بن عمر السابق الذكر، يبدو أن من بين الجلساء من كان حديث السن، كما كان حال عبد الله بن عمر، ذلك أنه لم يشهد بدراً ولا أحداً لصغر سنه<sup>217</sup> ، فإذا كان هذا المجلس الذي وصفه عبد الله بن عمر، قبل الغزوتين، فإن ابن عمر كان ما يزال طفلاً، وبذلك فالمجلس لا يضم الكبار فقط، بل حتى من لم يبلغ الحلم.

أما عن جنسهم فمن المؤكد أن أغلب الجلساء كانوا رجالاً، ولكن ذلك لا يمنع أن يكون في المجلس نساء، خصوصاً إن كان المجلس بعد الصلاة، ونحن نعلم أن النساء كنّ يحضرن الصلاة المفروضة مع رسول الله، بل حتى الصلوات غير المفروضة، ودليل ذلك ما جاء في حديث فاطمة بنت قيس وكيف أنها استجابة لنداء الصلاة جامعة، ولم تكن فاطمة

<sup>215</sup> صحيح البخاري، ص 1656، رقم: 6688

<sup>216</sup> محمد إلياس عبد الغني، تاريخ المسجد النبوي الشريف، ص ص 41-42

<sup>217</sup> ينظر ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ص 716

بنت قيس هي المرأة الوحيدة التي لبّت النداء، إذ إنها قالت: "... فكننت في صف النساء التي تلي ظهور القوم..."، أي أن هناك عددا كافيا من النساء لتشكيل صف أو أكثر.

وحضور النساء لم يكن بهذا الشكل فقط، فقد كان للنساء مجلس خاص بهن دون الرجال؛ خصّهم به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو ما بيّنه حديث أبي سعيد الخدري الذي قال فيه: "قالت النساء للنبي صلى الله عليه وسلم غَلَبْنَا عَلَيْكَ الرجال، فاجعل لنا يوما من نفسك، فوعدهن يوما لقيهن فيه فوعظهن وأمرهن"<sup>218</sup>، ويعلّق محمد بن إبراهيم الحمد على هذا الحديث فيقول: "وظاهر ترجمة البخاري لهذا الحديث أن اليوم المَجْعول للنساء لم يكن يوما مفردا وحيدا، بل جعل لهن نوية من الأيام؛ فيحتمل أنه جعل لهن يوما في الأسبوع، أو في الشهر، أو بعد مدة غير معينة يعين لهن موعده من قبل"<sup>219</sup>.

أما من ناحية المستوى المادي للجلساء، فإن فيهم الأغنياء؛ كعثمان بن عفان، وعبد الرحمان بن عوف، وغيرهم من الصحابة الأغنياء، رضوان الله عنهم، ومنهم الفقراء كباقي الصحابة، ومنهم المساكين كأصحاب الصُّفّة، الذين أنزلهم رسول الله المسجد، وقد قال عنهم عثمان بن اليمان فيما يرويه البيهقي: "لما كثر المهاجرون بالمدينة ولم يكن لهم دار ولا مأوى، أنزلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد، وسماهم أصحاب الصفة"<sup>220</sup>، فكان يجالسهم ويأنس بهم"<sup>221</sup>، وقال عنهم يزيد بن عبد الله بن قسيط: "كان أهل الصفة ناسا فقراء لا منازل لهم، فكانوا ينامون في المسجد، لا مأوى لهم غيره"<sup>222</sup>، وقد كان منهم أبو هريرة الذي وصف فقرهم فقال: "لقد رأيت سبعين من أهل الصفة ما منهم رجل عليه رداء إما إزار وإما كساء قد ربطوه، فمنها ما يبلغ نصف الساقين، ومنها ما يبلغ الكعبين، فيجمعه بيده كراهية أن تُرى عورته"<sup>223</sup>.

<sup>218</sup> صحيح البخاري، ص 38، رقم: 101

<sup>219</sup> محمد بن إبراهيم الحمد، الحوار في السيرة النبوية، ص 226

<sup>220</sup> الصُّفّة: هي مكان في مؤخر المسجد النبوي مظلّل اعد لنزول الغرباء فيه ممن لا مأوى له ولا أهل.

ينظر السمهودي، وفا الوفا بأخبار دار المصطفى، 191/2

<sup>221</sup> المصدر نفسه، 192/2

<sup>222</sup> المصدر نفسه، الصفحة نفسها

<sup>223</sup> السمهودي، وفا الوفا بأخبار دار المصطفى، 193-192/2

وهذه الأحاديث تظهر طبيعة هذا الصنف من الجلساء، فهم:

- أولاً؛ جلساء دائمون لا يغادرون المسجد، فليس لهم مأوى غيره، وليس لهم عمل يتكسبون منه، في أغلب الأحيان، فهم يلازمون المسجد دائماً، إلا إذا فرّقهم رسول الله على الأنصار لإطعامهم ثم يعودون إلى المسجد؟

-ثانياً؛ أنهم من الغرياء عن المدينة، فهم من مهاجري مكة، أو من الوفود الذين قدموا المدينة على رسول الله، كما وصفهم أبو هريرة بأضياف الإسلام.

-ثالثاً؛ أنهم من فقراء الصحابة، بل من أفقرهم، ومن الضعفاء في كثير من الأحيان. ولكنهم بالرغم من فقرهم، فقد كان فيهم من هم من علماء الصحابة، وأكثرهم رواية للحديث، كأبي هريرة أشهر راو للحديث النبوي، وهو أعلم الناس بأهل الصفة، وعبد الله بن مسعود، وحذيفة بن اليمان، وأبي ذر الغفاري، وسالم مولى أبي حذيفة وغيرهم كثير، بل منهم من هو من أوائل الصحابة إسلاماً كعمار بن ياسر، وبلال بن رباح، وغيرهم من الصحابة<sup>224</sup>.

أما عددهم فيقول ابن تيمية: "... ولم يكن جميع أهل الصفة يجتمعون في وقت واحد، بل منهم من يتأهل، أو ينتقل إلى مكان آخر يتيسر له. ويجيء ناس بعد ناس، فكانوا تارة يقلون، وتارة يكثر، فتارة يكونون عشرة أو أقل، وتارة يكونون عشرين وثلاثين وأكثر وتارة يكونون ستين وسبعين"<sup>225</sup>، والعدد الأخير ذكره أبو هريرة في حديثه المذكور آنفاً، وأما عددهم إجمالاً مع تفرقهم فقد ذكر ابن تيمية: "فقد قيل: كانوا نحو أربعمئة من الصحابة وقد قيل: كانوا أكثر من ذلك..."<sup>226</sup>، وهذا العدد هو الذي يجعل المجلس لا يخلو من الجلساء أبداً لا في الليل ولا في النهار.

---

<sup>224</sup> ينظر جمال فرحان مسعد الريمي، أهل الصفة دراسة تحليلية، رسالة ماجستير تحت إشراف عبد

الرحمن صديق محي الدين ( غير منشورة)، قسم أصول الدين، جامعة واد النيل، مصر، 2006-

2007، ص 37 وما بعدها

<sup>225</sup> ابن تيمية، أهل الصفة وأحوالهم، ص 20

<sup>226</sup> المصدر نفسه، ص 21

#### 4- ما كان يجري في مجلس رسول الله:

لم يكن مجلس رسول الله، خاصا بشأن واحد معين من شؤون الحياة، التي تخصص لها المجالس، وإنما هو مجلس عام يضمّ مواضيع متنوعة، تتراوح الأحاديث فيها بين أحاديث الأنس وذكريات الماضي، والتفاخر والمدح، وبين الحكم في المنازعات وتدبير شؤون السياسة والتحضير للحروب، وقد ينفرد المجلس في المرة الواحدة بشأن واحد، وقد يضم المجلس الواحد أحاديث متنوعة في مسائل مختلفة.

كما أن المجلس قد يتكلم فيه رسول الله والصحابة يستمعون، وقد يتكلم فيه الصحابة والرسول يستمع، أو قد يكون المجلس حوارا بين رسول الله وصحابته.

ويمكن حصر أهم ما كان يجري في مجلس رسول الله فيما يأتي:

أ- **تلاوة القرآن:** قال أبو سعيد الخدري في حديث له: "كنت في عصابة من المهاجرين جالسا معهم، وإنّ بعضهم يستتر ببعض من العري، وقارئ لنا يقرأ علينا، فكنا نستمع إلى كتاب الله تعالى، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "الحمد لله الذي جعل من أمّتي من أمرت أن أصبر معهم نفسي"...<sup>227</sup>، ولا يخفى أن النبي كان يتلو عليهم ما نزل عليه من القرآن الكريم.

ب- **التحاكم إلى رسول الله في مجلسه:** وقصة اليهود مع حكم الزنا أبرز دليل على ذلك<sup>228</sup>.

ج- **الفتاوى والإجابة عن الأسئلة:** وقصص استفتاء الصحابة كثيرة، وأكثرها هو ما يتعلّق بالصوم، ومثالها ما رواه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه من قصة الشاب الذي أفطر في رمضان<sup>229</sup>، وأما الأسئلة فكثيرة، ومثالها حديث جبريل عليه السلام وسؤاله عن الإسلام والإيمان والإحسان<sup>230</sup>.

<sup>227</sup> البيهقي، دلائل النبوة، ص 531، تقدم ذكره

<sup>228</sup> ينظر حديث ابن عمر في صحيح البخاري، ص 1864، رقم: 7543

<sup>229</sup> محمد بن يوسف الصالحي، سبل الهدى والرشاد، ج 9، تح: حامد عبد المجيد وجودة أحمد سليمان،

وزارة الأوقاف، القاهرة، 1997، ص 308

<sup>230</sup> صحيح البخاري، ص 23، رقم: 50

وقد يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم، هو من يوجّه الأسئلة للصحابة، ليستفسر عن شيء من أحوالهم، أو ليختبر معلوماتهم، أو ليصححها لهم، أو ليشوقهم لتلقي ما سيأتي من كلام، ومثاله ما تقدّم ذكره من حديث عبد الله بن عمر؛ عن سؤال رسول الله لصحابته عن شجرة تشبه المؤمن.

**د-حكاية أخبار الجاهلية وإنشاد الشعر وإلقاء الخطب وضرب الأمثال:** فأما أخبار الجاهلية فقد أكّدها حديث جابر بن سمرة السابق الذكر، عن جلوسهم بعد صلاة الصبح يتذكرون أخبار الجاهلية، كما أنه روى حديثاً آخر مشابهاً للأول يقول فيه: "جالست النبي صلى الله عليه وسلم أكثر من مائة مرة وكان أصحابه يتناشدون الشعر ويتذكرون أشياء من أمر الجاهلية وهو ساكت وربما تبسم معهم"<sup>231</sup>، وهذان الحديثان لا يظهران سماع رسول الله للقصص والشعر فحسب، بل رضاه أيضاً بسماعه، فقد كان يبتسم عندما كانوا يضحكون من حياتهم الجاهلية.

وأما إنشاد الشعر فقد كان رسول الله يستمع إلى شعراء الوفود، التي كانت تأتي لإعلان إسلامها، وقد قال في ذلك كمال جبوري عبهري: "ونظن أن شعر الوفود كان كثيراً فما من وفد قدم على الرسول الكريم إلا ومعه شاعره أو شعراؤه ليقف أو يقفوا بين يدي رسول الله مادحين أو سائلين..."<sup>232</sup>، ومثاله؛ ما كان من وفد بني تميم وتفاخر شاعرهم الزريقان بن بدر وخطيبهم عطار بن حاجب، وردّ ثابت بن قيس على خطيبهم، وردّ حسان بن ثابت على شاعرهم<sup>233</sup>.

إضافة إلى قصائد كانت تنشد في حضرة رسول الله في مناسبات متنوعة، ومثاله قصيدة بانة سعاد لكعب بن زهير، التي مدح فيها كعب رسول الله وطلب عفوّه<sup>234</sup>.

<sup>231</sup>الترمذي، الشمائل المحمدية، ص 117، رقم: 248

<sup>232</sup> كمال جبوري عبهري، شعر الصراع بين الإسلام وخصومه في عصر النبوة، دار الجنان، عمان،

الأردن، 2014، ص 421

<sup>233</sup>ابن كثير، البداية والنهاية، 236/7 - 241

<sup>234</sup>ينظر ابن هشام، السيرة النبوية، 145/4 - 154

وأحيانا يستتشد رسول الله جلساءه، كما فعل مع الشريد<sup>235</sup> ، وربما استوقفهم وحاورهم حول كلمة أو معنى كما فعل مع النابغة الجعدي<sup>236</sup> ، كما أن مجلسه لا يخلو من تمثّل الصحابة بالشعر على عادة العرب في كلامهم وكذلك ضرب الأمثال.

وإضافة إلى كل ما ذكرنا، فقد كان يجتمع الرسول صلى الله عليه وسلم مع أصحابه في المسجد، في أحيان كثيرة، على ما أحضر إليهم من طعام، كالتمر والماء والخبز وحتى اللحم، كما ورد في حديث عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي الذي قال: "كنا نأكل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد الخبز واللحم"<sup>237</sup> ، وهذا ليس بمستغرب والمسجد مسكن لأهل الصفة.

وأما الدعوة للمجلس خارج أوقات الصلاة، فقد لخص رسول الله أسبابها، فيما روته فاطمة بنت قيس، عندما قال: "وما دعوتكم لرغبة ولا لرهبة ولكن جمعتم لأن تميما الداري... حدثني حديثا وافق الذي كنت أحدثكم... فإنه أعجبني حديث تميم أنه وافق الذي كنت أحدثكم عنه وعن المدينة ومكة"، أي أن هناك مجالس تعقد للرغبة أي للترغيب في طاعة الله، ومجالس تعقد للرهبة، أي للتحذير من عاقبة المعاصي والذنوب، وأيضا للتحضير للحروب، وتبليغ أنباء ما يحضره الكفار للإسلام والمسلمين، ومجالس أخرى تعقد للتعليم والتثقيف والإعلام بمستجدات الأمور، مما يرى الرسول ضرورة معرفتها من قبل الصحابة.

#### هـ- خطبه صلى الله عليه وسلم في المسجد:

كان رسول الله يخطب الناس كل جمعة، خطبتين يجلس بينهما، فعن ابن عمر أنه قال: "كانت للنبي صلى الله عليه وسلم خطبتان يجلس بينهما، يقرأ القرآن ويذكر الناس"<sup>238</sup> وعن جابر بن سمرة: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخطب قائما، ثم يجلس، ثم يقوم فيخطب قائما..."<sup>239</sup> ، والأحاديث في خطبة الجمعة كثيرة، أما عن مضامين تلك الخطب فقد جمعها الألباني بعد معاینته لمختلف الأحاديث في هذا الشأن، بقوله: "وكان

<sup>235</sup> ينظر سنن ابن ماجه، ص 402، رقم: 3758

<sup>236</sup> ينظر محمد بن يوسف الصالحي، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، ص 471

<sup>237</sup> سنن ابن ماجه، ص 629، رقم: 3300

<sup>238</sup> صحيح مسلم، ص 346، رقم: 1995

<sup>239</sup> صحيح مسلم، ص 346، الرقم: 1996

صلى الله عليه وسلم يعلم أصحابه في خطبته قواعد الإسلام وشرائعه، وبأمرهم وبيناهم في خطبته إذا عرض أمر أو نهي، كما أمر الداخل وهو يخطب أن يصلي ركعتين، ويذكر معالم الشرائع في الخطبة، والجنة والنار والمعاد، فيأمر بتقوى الله، ويحذّر من غضبه ويرغب في موجبات رضاه<sup>240</sup>.

ولم تقتصر الخطب على يوم الجمعة فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم خطيباً في مناسبات كثيرة، عن أبي سعيد الخدري قال: "صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً صلاة العصر بنهار، ثم قام خطيباً..."<sup>241</sup>، كما صلى ركعتي الكسوف ثم خطب الناس، كما جاء في حديث الزبير عن عائشة رضي الله عنهما، حيث قالت: "خسفت الشمس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فصلى رسول الله بالناس... ثم انصرف وقد انجلت الشمس، فخطب الناس..."<sup>242</sup>.

كما ذكر أبو سعيد الخدري أيضاً: "أنّ النبي صلى الله عليه وسلم جلس ذات يوم على المنبر وجلسنا حوله فقال: إنّ مما أخاف عليكم من بعدي ما يفتح عليكم من زهرة الدنيا وزينتها..."<sup>243</sup> وذكر خطبة تخلّلها سؤال رجل ونزول الوحي على رسول الله.

كذلك الأمر فيما رواه أبو حميد الساعدي، حيث قال: "استعمل النبي رجلاً من بني أسد يقال له ابن الأتبية على صدقة، فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي لي. فقام النبي صلى الله عليه وسلم على المنبر - قال سفيان أيضاً: فصعد المنبر - فحمد الله وأثنى عليه..."<sup>244</sup> ثم ذكر موعظة تضمّنت عقوبة من يهدى إليه من العمال. والأمثلة في هذا الباب كثيرة<sup>245</sup>.

---

<sup>240</sup> محمد ناصر الدين الألباني، الأجوبة النافعة عن أسئلة مسجد الجامعة، ط1، مكتبة المعارف،

الرياض، 2000 ص 99

<sup>241</sup> الترمذي، الجامع الكبير، 58/4، رقم 2191

<sup>242</sup> صحيح البخاري، ص 254، رقم: 1046

<sup>243</sup> المصدر نفسه، ص 356، رقم: 1465

<sup>244</sup> صحيح البخاري، ص 1773، رقم: 7174

<sup>245</sup> لمزيد من الاطلاع ينظر مجدي الشهاوي، خطب الرسول صلى الله عليه وسلم، (د.ط)، المكتبة

التوفيقية، مصر، (د.ت)

ولم يقتصر مكان خطب رسول الله على المسجد فقط ، فعن عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة أن عبد الله بن عمرو أنه قال: " كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر. فنزلنا منزلاً، فمنا من يصلح خبأه ومنا من هو في جشّره، إذ نادى منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم: الصلاة جامعة، فاجتمعنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال " إنه لم يكن نبي إلا كان حقا عليه أن يدلّ أمته على خير ما يعلمه لهم..."<sup>246</sup>، وذكر موعظة متوسطة الطول.

### و- قصصه:

رُوي القصص النبوي في كتب الحديث، دون ذكر للسياق الذي قيل فيه في أغلب الأحاديث<sup>247</sup>، ومن ثم لا يمكن معرفة إن كان رسول الله قام على المنبر لقصّه أم كان يقصّه في مجلسه بين أصحابه، ولكن هناك بعض الأحاديث تبين أنه كان يقصّ القصص في خطبه، كما في حديث أبي سعيد أو جابر، الذي ذكره ابن خزيمة في "التوحيد"، حيث يقول: " أن نبي الله خطب خطبة فأطالها، وذكر فيها أمر الدنيا والآخرة، فذكر أن أول ما هلك بنو إسرائيل أن امرأة الفقير... " ثم ذكر قصة المرأة التي اتخذت رجلين من خشب<sup>248</sup> والشاهد من الحديث أن رسول الله قصّ على الناس وهو يعظهم في أمر الدنيا والآخرة ولكنه لم يقم ليقص القصص فحسب.

### 5- النداء للاجتماع:

وردت جملة من الأحاديث تذكر أنه كان ينادى للصلاة غير المفروضة؛ بنداء "الصلاة جامعة"، وأول هذه الأحاديث ما يتعلّق بصلاة الكسوف، حيث يروى عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه أنه قال: " لما كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نودي: إنّ الصلاة جامعة"، فصلّى رسول الله ركعتين، ثم خطب في الناس<sup>249</sup>.

<sup>246</sup> صحيح مسلم، 1472/3 - 1473، رقم: 1844

<sup>247</sup> تتبعنا القصص النبوي الذي جمعه عمر الأشقر من كتب الحديث فلم نجد قصة من القصص التي

ذكرها لها سياق يبيّن أنّ رسول الله قام في الناس في المسجد، وقصّ القصص، ناهيك أن يقوم على المنبر ليقصّها. ينظر عمر سليمان الأشقر، صحيح القصص النبوي، والأمر نفسه عند أبي إسحاق

الحويني في صحيح القصص النبوي، ينظر الحويني، صحيح القصص النبوي

<sup>248</sup>

<sup>249</sup> صحيح البخاري، ص 254، رقم: 1046

أما ثاني حديث ورد فيه هذا النداء؛ فهو الحديث الذي تقدّم ذكره أيضا عن خطبة رسول الله في السفر، والتي نودي فيها بالصلاة جامعة، فاجتمع الصحابة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ويضاف إلى الحديثين حديث الجساسة، الذي ذكرت فيه فاطمة بنت قيس هذا النداء الذي لبّاه الصحابة بالاجتماع في المسجد، فأدّوا الصلاة، وقصّ عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قصة الجساسة.

## 6- آداب المجلس:

لخص الحسن بن علي رضي الله عنهما، سيرة رسول الله مع جلسائه، بقوله: " سألت أبي عن سيرة النبي صلى الله عليه وسلم في جلسائه فقال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم دائم البشر، سهل الخلق، لين الجانب، ليس بفظ ولا غليظ ولا صخاب ولا فحاش ولا عياب ولا مُشاح، يتغافل عما لا يشتهي، ولا يؤيس منه راجيه، ولا يخيب فيه، قد ترك نفسه من ثلاث: المرء والإكثار وما لا يعنيه، وترك الناس من ثلاث: كان لا يذمّ أحدا ولا يعيبه ولا يطلب عورته، ولا يتكلم إلا فيما رجا ثوابه، وإذا تكلم أطرق جلساؤه، كأنما على رؤوسهم الطير، فإذا سكت تكلموا، لا يتنازع عنده الحديث، ومن تكلم عنده أنصتوا له حتى يفرغ حديثهم عنده حديث أولهم، يضحك مما يضحكون منه ويتعجب مما يتعجبون منه ويصبر للغريب على الجفوة في منطقه ومسألته، حتى إن كان أصحابه لِيَسْتَجْلِبُونَهُمْ ويقول: إذا رأيتم طالب حاجة يطلبها فأرُدوه، ولا يقبل الثناء إلا من مكافئ، ولا يقطع على أحد حديثه حتى يجوز فيقطعه بنهي أو قيام"<sup>250</sup>.

ومن آداب مجالسة رسول الله التي تضاف إلى ما قلناه علي رضي الله عنه ما يأتي:  
- الإفصاح في المجلس عند قدوم أي وافد، وكان المكان ضيقا، وهذا بأمر الله سبحانه تعالى، في سورة المجادلة الآية 11: " يا أيها الذين آمنوا إذا قيل لكم تفسحوا في المجالس فأفسحوا يفسح الله لكم وإذا قيل لكم انشزوا فانشزوا ..."، وأما النشوز فهو كما قال الطاهر بن عاشور، القيام أو الانفضاض عن المجلس، وهو ضرورة كضرورة التفسّح في المجلس

<sup>250</sup>الترمذي، الشمائل المحمدية، ص 171

"لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب أحياناً الانفراد بأمور المسلمين. فربما جلس إليه القوم فأطالوا..."<sup>251</sup> .

-خفض الصوت في حضرة رسول الله، وذلك تنفيذاً لأمر الله، الذي جاء في الآية الثانية من سورة الحجرات، حيث قال الله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض"، وكذلك قوله تعالى في الآية 63 من سورة النور: "لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً".

---

<sup>251</sup>الطاهر ابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، 684/2

**3-2-2: المبحث الثاني: النضر بن الحارث وفن الإلهاء عن الإسلام**

- 1-التعريف بالنضر بن الحارث
- 2-الآيات التي نزلت في النضر بن الحارث
- 3-فن الإلهاء عند النضر بن الحارث
- 4-مقتله

## 1- التعريف بالنضر بن الحارث:

لقد كان أقدم مصدر أورد خبر النضر بن الحارث بشيء من التفصيل؛ هو السيرة النبوية لابن هشام، وقد ذكر ابن هشام اسم النضر ونسبه فقال: "قال ابن اسحاق:...النضر بن الحارث بن كلدة بن علقمة بن عبد مناف بن الدار بن قصي...قال ابن هشام: ويقال النضر بن الحارث بن علقمة بن كلدة بن عبد مناف"<sup>252</sup>، وقد عُرف النضر بعدائه الشديد لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال عنه ابن كثير بأنه من شرّ عباد الله، وأكثرهم كفراً وعناداً وبغياً وحسداً وهجاء للإسلام وأهله<sup>253</sup>، بينما عدّه ابن إسحاق من شياطين قريش ويقول في ذلك: " كان النضر بن الحارث من شياطين قريش، وممن كان يؤذي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وينصب له العداوة، وكان قد قدم الحيرة، وتعلّم بها أحاديث ملوك الفرس، وأحاديث رستم واسفنديار، فكان إذا جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم مجلساً فذكر فيه بالله، وحذّر قومه ما أصاب من قبلهم من الأمم من نقمة الله، خَلَفَه في مجلسه إذا قام، ثم قال: أنا والله يا معشر قريش، أحسن حديثاً منه، فهلمّ إليّ، فأنا أحدثكم أحسن من حديثه، ثم يحدثهم عن ملوك فارس، ورستم واسفنديار، ثم يقول: بماذا محمد أحسن حديثاً مني؟"<sup>254</sup>، وفي رواية يذكرها البلاذري، أن النضر كان يحدث ثم يقول: "أينا أحسن حديثاً أنا أم محمد؟ ويقول: إنما يأتيكم محمد بأساطير الأولين"<sup>255</sup>.

وقد كان النضر بفعله هذا، يستغل قصصه ليعيق نشر الإسلام، ويمحو الأثر الذي يمكن أن يتركه الرسول صلى الله عليه وسلم، على جمهور المستمعين بعد جلوسه إليهم. ولم يكن هذا الأذى لرسول الله وللإسلام هو الأذى الوحيد، بل لقد فاق النضر جهّال قريش في كثرة الأذى وشدّته، ومبادئه لنبي الله بالتكذيب والأذى<sup>256</sup>، ولذلك نزلت فيه جملة

<sup>252</sup> ابن هشام، السيرة النبوية، 1/ 327

<sup>253</sup> ابن كثير، البداية والنهاية، 5/ 189

<sup>254</sup> ابن هشام، المصدر السابق، ص 2/ 328

<sup>255</sup> البلاذري، جمل من أنساب الأشراف، ج 1، تح: سهيل زكار ورياض زركلي، ط 1، دار الفكر، 1996

، ص 158

<sup>256</sup> المصدر نفسه، الصفحة نفسها

من الآيات تردُّ عليه وتتوعده، كما أنَّها تظهر نوع الأذى الذي كان يصدر عنه، هذه الآيات هي كالتالي:

## 2- الآيات التي نزلت في النضر بن الحارث:

1- " وَإِذَا تَتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ " <sup>257</sup>، يقول القرطبي عن هذه الآية أنها: " نزلت في النضر بن الحارث كان خرج إلى الحيرة في التجارة، فاشترى أحاديث كليلة ودمنة، وكسرى وقيصر، فلما قص رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبار من مضى قال النضر: لو شئتُ لقلت مثل هذا. وكان هذا وقاحة وكذبا" <sup>258</sup>، وقد ذكر البغوي أيضا أن الذي قال هذه المقالة هو النضر بن الحارث <sup>259</sup>.

2- " وَإِذِ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَابًا مِنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ " <sup>260</sup>، قال القرطبي إن هذه المقالة أُخْتَلَفَ فِيهَا فَقَالَ مجاهد وابن جبير: قال هذا هو النضر بن الحارث، أما أنس بن مالك فقال أن القائل هو أبو جهل وهو ما رواه عنه البخاري ومسلم <sup>261</sup>، أما البغوي في تنزيله فقد واصل في تفسيره لهاته الآية على أنه النضر بن الحارث، كما في الآية السابقة وقد أضاف قائلا أن النضر: " كان يختلف تاجرا إلى فارس فيسمع أخبار رستم واسفنديار، وأحاديث العجم ويمر باليهود والنصارى فيراهم يقرؤون التوراة والإنجيل ويركعون ويسجدون، فجاء إلى مكة فوجد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي ويقرأ القرآن فقال النضر: قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا" إن هذا إلا أساطير الأولين" أخبار الأمم الماضية وأسمائهم وما سطر الأولون في كتبهم. والأساطير: جمع أسطورة، وهي المكتوبة، من قولهم سطرت أي كتبت <sup>262</sup>، وقد أضاف البغوي حديثا لابن عباس أنه: " لما قصَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم شأن القرون الماضية، قال النضر: لو شئتُ لقلت مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين... فقال له عثمان

<sup>257</sup> سورة الأنفال/31

<sup>258</sup> القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج9، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون، ط1، مؤسسة

الرسالة، بيروت، 2006، ص 495

<sup>259</sup> البغوي، معالم التنزيل، ج3، تح: محمد عبد الله النمر، ط1، دار طيبة، الرياض، 1989، ص 350

<sup>260</sup> سورة النفال/32

<sup>261</sup> ينظر القرطبي، المصدر السابق، ص 495

<sup>262</sup> البغوي، معالم التنزيل، 351/3

ابن مضعون رضي الله عنه: اتق الله فإن محمدا يقول الحق، قال: فأنا أقول الحق، قال عثمان: فإن محمدا يقول لا إله إلا الله، قال وأنا أقول لا إله إلا الله، ولكن هذه بنات الله، يعني الأصنام، ثم قال: اللهم إن كان هذا الذي يقول محمد هو الحق من عندك... فامطر علينا حجارة من السماء"، كما أمطرتها على قوم لوط، " أو ايتنا بعذاب أليم"..."<sup>263</sup>

3- " وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلًّا آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ"<sup>264</sup>، ذكر القرطبي في تفسير قوله تعالى " يقول الذين كفروا"، أن الذين كفروا "يعني قريشا، قال ابن عباس: قالوا للنضر بن الحارث: ما يقول محمد؟ قال: ما أدري ما يقول، إلا أنني أرى تحريك شفثيه، وما يقول إلا أساطير الأولين، مثل ما أحدثكم عن القرون الماضية. وكان النضر صاحب قصص وأسفار، فسمع أقاصيصا في ديار العجم، مثل قصة رستم وأسفنديار، وكان يحدثهم"<sup>265</sup>.

4- سورة الكهف: ذكر ابن كثير في رواية عن ابن عباس أنه قال: " بعثت قريش النضر بن الحارث، وعقبة بن أبي معيط، إلى أحبار اليهود بالمدينة، فقالوا لهم: سلوهم عن محمد، وصفوا لهم صفته، وأخبروهم بقوله؛ فإنهم أهل الكتاب الأول، وعندهم علم ما ليس عندنا من علم الأنبياء. فخرجوا حتى قدما المدينة، فسألوا أحبار يهود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ووصفوا لهم أمره وبعض قوله، وقالوا: إنكم أهل التوراة، وقد جئناكم لتخبرونا عن صاحبنا هذا. قال: فقالت لهم: سلوه عن ثلاث نأمركم بهن، فإن أخبركم بهن، فهو نبي مرسل، وإن لم يفعل فالرجل مُتَقَوِّلٌ فَرَّوْا فِيهِ رَأْيَكُمْ: سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر الأول، ما كان من أمرهم؟ فإنهم قد كان لهم حديث عجيب. وسلوه عن رجل طَوَّافٌ بَلَّغَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا، مَا كَانَ نَبِيُّهُ؟ وسلوه عن الروح، ما هو؟... ثم جاء جبريل عليه السلام من عند الله عز وجل، بسورة الكهف..."<sup>266</sup>

<sup>263</sup>المصدر نفسه، 351/3 وينظر الواحدي، أسباب نزول القرآن، تح: كمال بسيوني زغلول، ط11، دار

الكتب العلمية، بيروت، 1991، ص 239

<sup>264</sup>سورة الأنعام/25

<sup>265</sup>القرطبي، جامع لأحكام القرآن، 8/346

<sup>266</sup>ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 5/136

6- " وَقَالُوا رَبَّنَا عَجِّلْ لَنَا قِطْنَا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ " <sup>267</sup>، قال البغوي في تفسيره لهذه الآية، أن القائل لهذه المقالة هو النضر بن الحارث <sup>268</sup>، بينما لم يشر القرطبي إلى هذا الأمر واكتفى بتفسيرها دون ذكر سبب نزولها.

7- " سَأَلْ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ " <sup>269</sup>، يقول القرطبي تفسيراً للفظ الكافرين الواردة في الآية: " أي على الكافرين. هو النضر بن الحارث حيث قال: " وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ " <sup>270</sup> فنزل سؤاله وقتل يوم بدر صبورا هو وعقبة بن أبي معيط؛ لم يُقتل صبورا غيرهما؛ قال ابن عباس ومجاهد <sup>271</sup>

8- " وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ " <sup>272</sup>، قال القرطبي: " قيل: المراد النضر بن الحارث؛ قال: إن الله عز وجل غير قادر على إحياء من قد بلي وعاد ترابا " <sup>273</sup>، وهو ما ذهب إليه أيضا البغوي، حيث قال أن هذه الآية: " نزلت في النضر بن الحارث كان كثير الجدل، وكان يقول: الملائكة بنات الله، والقرآن أساطير الأولين، وكان ينكر البعث وإحياء من صار ترابا " <sup>274</sup>

9- " وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ " <sup>275</sup>. يقول القرطبي في سبب نزول هذه الآية: " وقيل: نزلت في النضر بن الحارث؛ لأنه اشترى كتب الأعاجم: رستم واسفنديار، فكان يجلس بمكة، فإذا قالت قريش: إن محمدا قال كذا، فضحك منه، وحدثهم بأحاديث ملوك الفرس... وقيل: كان

<sup>267</sup> سورة ص/16

<sup>268</sup> البغوي، معالم التنزيل، 75/7

<sup>269</sup> سورة المعارج/1

<sup>270</sup> سورة الأنفال/32

<sup>271</sup> القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 21/218-119، وينظر الواحدي، أسباب نزول القرآن، ص 466

<sup>272</sup> سورة الحج/3

<sup>273</sup> القرطبي، المصدر السابق، 14/312

<sup>274</sup> البغوي، المصدر السابق، 5/365

<sup>275</sup> سورة لقمان/6

يشترى المغنيات فلا يظفر بأحد يريد الإسلام إلا انطلق به إلى قينته فيقول: أطعميه واسقيه وغنيه، ويقول: هذا خير مما يدعوك إليه محمد من الصلاة والصيام وأن تقاثل بين يديه.<sup>276</sup> ويقول البغوي: "قال الكلبي، ومقاتل: نزلت في النضر بن الحارث بن كلدة كان يتجر فيأتي الحيرة ويشترى أخبار العجم ويحدث بها قريشا، ويقول: إن محمدا يحدثكم بحديث عاد وثمود، وأنا أحدثكم بحديث رستم واسفنديار وأخبار الأكاسرة، فيستمحون حديثه ويتركون استماع القرآن، فأنزل الله هذه الآية"<sup>277</sup>.

**10- وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا ﴿٤﴾** وَقَالُوا **أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ** ا**كْتَتَبَهَا** فَهِيَ **تُمَلَى** عَلَيْهِ **بُكْرَةً وَأَصِيلًا** <sup>278</sup>، يقول البغوي في تفسير أولى الآيتين: "(وقال الذين كفروا) يعني المشركين،/يعني: النضر بن الحارث وأصحابه..."، أما الآية التالية لها فقال عنها: "(وقالوا أساطير الأولين اكتبها) يعني النضر بن الحارث كان يقول: إن هذا القرآن ليس من الله وإنما هو مما سطره الأولون مثل حديث رستم واسفنديار، "اكتبها": انتسخها محمد من جبر، ويسار، وعدّاس، ومعنى "اكتب" يعني طلب أن يكتب له، لأنه كان لا يكتب (فهي تملى عليه) يعني تقرأ عليه ليحفظها لا ليكتبها..."<sup>279</sup>، وهو ما ذهب إليه القرطبي اعتمادا على قول ابن عباس الذي قال: "القاتل منهم ذلك النضر بن الحارث، وكذا كل ما كان في القرآن فيه ذكر الأساطير"<sup>280</sup> ومما تقدم نستطيع أن نستخلص جملة من النتائج هي كالاتي:

- كان النضر بن الحارث هو الذي يردّد مقولة أن القرآن أساطير الأولين.
- كان يقصد بأساطير الأولين أخبار الأمم الغابرة المذكورة في كتب اليهود والنصارى.
- اختصّ النضر بن الحارث برواية القصص، فكان أوّل رائد محترف معروف لهذا الفن عند العرب، وهذا ما يؤكد انجذاب الناس إلى سماعه، فلو لم يكن أهل مكة قد ألفوا حكاياته وأعجبوا بخبرته في القصّ قبل البعثة، لما اهتموا بسماعه كل هذا الاهتمام، بعد بعثة محمد

<sup>276</sup>القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 458/16

<sup>277</sup>البغوي، معالم التنزيل، 283/6-234، والقول نفسه ذكره الواحدي في أسباب نزول القرآن ص 356

<sup>278</sup>سورة الفرقان/4-5

<sup>279</sup>البغوي، معالم التنزيل، 72/6

<sup>280</sup>القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 368/15

عليه الصلاة والسلام، ولبدا لهم أنه مقلد لمحمد رسول الله فقط، وهو ما سيقبل من شعبيته ويصرف الناس عنه.

وما يؤكد هذا الرأي أيضا هو عداؤه الشديد لرسول الله، الذي فاق فيه جميع زعماء قريش، وهذا العدا لا تكفي الأسباب السياسية ولا الدينية لتبريره، لأن هناك من كان أكثر تمسكا بجاهليته وأعلى مركزا منه، ولم يبد ما أبداه النضر من العدا، فيبقى تفسير الحسد والحقد الناتجين عن المنافسة، من التفسيرات المرجحة لهذا العدا، وهذا ما ذهب إليه أيضا محمد بن عبيد الله في كتابه أساطير الأولين حيث يقول: "أن النضر بن الحارث كان ينطلق من موقع التنافس والغيرة، فقبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم، كان يعدّ نفسه الأحسن حديثا في المجالس العامة... لكن ظهور محمد صلى الله عليه وسلم كان إيذانا بأفول نجمه وربما يفسر هذا بعض أسباب عداوته وبغضه، إلى جانب أسباب أخرى سياسية أو دينية"<sup>281</sup>.

- كان يقصّ قصص الأعاجم ، ولم يُذكر عنه أنه قصّ قصص العرب، ولعل ذلك متعمدّ منه، لأن القصص العربي شائع بين العرب، وهم أهل مشافهة يقصّون هذا القصص في مجالسهم العامة والخاصة، ولن يستطيع بذلك جذبهم إلى سماعه بالشكل المطلوب، وإن كان لمحمد بن عبيد الله رأي مخالف لما ذكرناه، إذ يرى أن النضر كان يقصّ القصص العربي إضافة إلى الأعجمي<sup>282</sup>.

- كان يستعين في قصّه بما هو مكتوب-حسب بعض الروايات التي ذكرناها- مما يضيف المصدقية على كلامه، ويجعل مجلس القصّ مميزا، غير مألوف عند العرب، ويوحى بأنه من أهل العلم في هذا المجال، فيرفع شأنه عن باقي التجار والرحالة، الذين يقصّون ما رأوا وما سمعوا، في رحلاتهم إلى بلاد العجم.

-كان يحصل على هذه الكتب الأعجمية، عن طريق شرائها من الحيرة، القريبة من بلاد فارس، ويحتمل أنه كان يقرؤها بلغتها، لأننا لا نعتقد أن هناك من كان يترجم هذه الكتب إلى العربية، لعدم انتشار الكتابة والتعليم، ولعدم الاهتمام بتعلّم فنون الأعاجم، خصوصا القولية

<sup>281</sup> محمد عبيد الله، أساطير الأولين الجنس الأدبي الضائع في السرد العربي القديم، دار أزمنة، الأردن،

2003، ص42

<sup>282</sup> محمد عبيد الله، أساطير الأولين ، ص 60

منها، كما أنه لم يصلنا ولم يُشر أحد من الأقدمين، إلى كتب مترجمة في هذا الشأن، فحتى كليلة ودمنة أشهر الكتب المترجمة عن الفارسية، لم يقل أحد أنها ترجمت قبل القرن الثاني للهجرة، لذلك نعتقد أن النضر كان يتقن لغة الأعاجم، كالفارسية التي نقل عنها أحاديث رستم واسفنديار، وأخبار الأكاسرة، وحكايات كليلة ودمنة، واللاتينية التي نقل عنها أخبار قيصر.

ومن ثم يمكن القول أن النضر بن الحارث هو الذي كان يترجم هذه الكتب، أو أن أحدا كان يترجم له، ويرجح الاحتمال الأول لأن الاحتمال الثاني لم يشر إليه فيما روي من أخبار النضر. وهذا مما يرفع شأن النضر بين أهل مكة، فالكتابة العربية لم يكن يعرفها إلا القليل من العرب، فكيف بالكتابة الأعجمية، وبذلك يكون النضر بن الحارث من مثقفي مكة عن جدارة.

- شراء النضر للكتب دليل على أنه مهتم اهتماما شديدا بهذه الأخبار، ولو لم يكن مولعا بها ولعا شديدا، لاكتفى بسماعها في النوادي والمجالس في بلاد العجم. كما أن قراءته من الكتب في المجالس التي يجلس فيها بعد قيام الرسول صلى الله عليه وسلم منها، هو إحياء ماكر من النضر، أن ما يقصّه محمد رسول الله، مصدره كتب الأمم الأخرى؛ ككتب اليهود والنصارى، فهي تملى عليه بكرة وأصيلا فيحفظها، ثم يقصّها على الناس، وهو ما سبق أن قاله النضر بن الحارث فعلا - كما سبق أن ذكرنا. وبذلك، فما يأتي به محمد حسب رأي النضر ليس عجيبا أو معجزا، فيمكن لأي إنسان قارئ لكتب الأمم الأخرى، أن يأتي بمثل ما أتى به محمد (عليه أزكى الصلاة والتسليم).

- اهتمامه الشديد بالقصص قد يكون وراءه إضافة إلى حب هذا الفن، السعي للتفوق على أهل مكة، بالتميز بشيء لم يؤثر أنه احترفه غير النضر من قبل؛ وذلك طلبا للزعامة الأدبية، التي كان يحظى بها الشعراء آنذاك.

وما يؤكد زعامته لقريش في ميدان القصص، أنهم كانوا يرجعون إليه عند سماعهم لرسول الله ليبيّن لهم ما قال، فكان يقلّل من شأن مقالة رسول الله، ويصفها بقوله أساطير الأولين، ويقارنها بما كان يحدثهم به من أخبار القرون الماضية، وهو ما ذكره ابن عباس في تفسير الآية 25 من سورة الأنعام، حيث قال: "إن أبا سفيان بن حرب، والوليد بن المغيرة والنضر بن الحارث، وعتبة وشيبة ابني ربيعة، وأمّية، وأبيا ابني خلف؛ استمعوا إلى رسول

الله صلى الله عليه وسلم فقالوا للنضر: يا أبا قتيلة ما يقول محمد؟ قال: والذي جعلها بيته ما أدري ما يقول، إلا أنني أرى تحريك شفثيه يتكلم بشيء، وما يقول إلا أساطير الأولين، مثل ما كنت أحدثكم عن القرون الماضية، وكان النضر كثير الحديث عن القرون الأول، وكان يحدث قريشا فيستمعون حديثه، فأنزل الله هذه الآية<sup>283</sup>.

وهذه الحيرة التي تتبدى من خلال جواب النضر بن الحارث بادئ الأمر -التي لفتت نظر محمد بن عبيد الله أيضا<sup>284</sup>، وكذلك التناقض في كلامه، يدلّ دلالة قوية على أنه يدرك في قرارة نفسه، أن ما يسمعه ليس كلام بشر، ولا يشبه قصصه عن القرون الماضية، ولكنه الاستكبار والحسد.

- تحدّى النضر القرآن الكريم، في وقت لم يتجرأ احد على ذلك من العرب، لكن تجرؤه لم يكن بمحاولة الإتيان بما جاء به القرآن، بل بتثييت مقولة أساطير الأولين في الأذهان بتأكيدھا المتكرر، ثم الإتيان بأساطير الأولين التي تثير إعجاب ودهشة الكفار، ووضعها في منزلة القرآن الكريم، وقد ساعده في هذه الحيلة الماكرة، أن جمهور القصص لا يهتم بلغة أو أسلوب القصص، بل يهتم بالمضمون أكثر من الشكل، وهو ما أكدّه النضر أيضا من خلال قوله لقريش إن محمدا يحدثكم بحديث عاد وثمود، وأنا أحدثكم بحديث رستم واسفنديار وأخبار الأكاسرة. أي أن إعجاز القرآن محصور في نظر النضر بن الحارث في الإخبار عن الأمم الغابرة فقط، أو بمعنى أدق في خاصية السرد ذاتها، وهذا مقدور عليه في نظره.

وهو ما استنتجه أيضا محمد بن عبيد الله، حيث قال: "... وإنما لفته (أي النضر) جانبها السردى، فطبّق عليها مقاييسه وخبرته، وصنفها ضمن (أساطير الأولين) ليس بمعنى الكذب والبطلان، وإنما بالمعنى الأرضي - السردى، فأنكر الإعلاء من شأنها لتكون جوهر دين جديد"<sup>285</sup>.

وإن لم نوافق محمد بن عبيد الله، في جزئية أن النضر استخدم مصطلح الأسطورة، فقط للدلالة على الأرضي - السردى، كما اصطلح عليه، بل نرى عكس ذلك، فقد كان يمكن للنضر أن يطلق على القصص القرآني، مصطلحات أخرى كانت شائعة عند العرب

<sup>283</sup> الواحدى، أسباب النزول، ص 217

<sup>284</sup> ينظر محمد عبيد الله، أساطير الأولين، ص 54

<sup>285</sup> المرجع نفسه، ص 60

كحديث، وخبر، وقصة، وهي تدلّ أيضا على الأرضي- السردى، لكنه اختار مصطلح أساطير الذي يعني التراهاات والأباطيل من جهة، والكلام المكتوب من جهة أخرى، ليوحى بأن مضمونها أقرب إلى الكذب كعادة الأساطير، وأن مصدرها ما سطره الأولون في الكتب ومحمد ينقل منها، أي اتهام رسول الله الصادق الأمين بالكذب، في قوله أنها وحي من السماء، وفي كون الأحداث وقعت بالفعل.

ولكن هل وُفّق في ذلك؟ بالطبع لم يوفّق، فشتان بين قصص القرآن وأساطير النضر من كل النواحي، ولكن النضر وإن لم يستطع إقناع جمهوره، بأن القرآن أساطير الأولين، فقد استطاع أن يحقّق إنجازا لا يستهان به في مجال آخر، هو إلهاء الجمهور عن ذكر الله.

-استطاع النضر بن الحارث صرف الجمهور، الذي كان يجلس لسماع دعوة الرسول الكريم، بإلهائهم عنه، وهذا الإلهاء الذي أكّده القرآن الكريم في الآية 6 من سورة لقمان- التي ذكرنا تفسيرها سابقا، كان أعظم خطورة على الإسلام من التحدي ذاته، خصوصا أنه كان إلهاءً مع استهزاء بالدعوة الإسلامية، كما نصّت الآية الآنفة الذكر على ذلك.  
كيف حقّق النضر ذلك؟

### 3- فن الإلهاء عند النضر بن الحارث:

قبل الحديث عن وظيفة القصص الذي كان يرويها النضر، لا بد من معرفة هذا القصص وهل فيه ما يحقّق هذه الوظيفة التي نيطت به أم لا؟  
تذكر الروايات التي تحدّثت عن النضر، وعداؤه لرسول الله صلى الله عليه وسلم أسماء الأخبار التي كان النضر يقصّها على جمهور مكة، وعلى رأس هذه الأخبار؛ وهي الأكثر تردّدا أسطورة رستم واسفنديار، ثم أخبار ملوك الفرس، وأخبار الأكاسرة ثم قيصر، ثم كليلة ودمنة.

وبالنظر إلى طبيعة هذه الأخبار، يمكن أن نصنّفها إلى ثلاثة أصناف، الصنف الأول هو أسطورة، والصنف الثاني تاريخ، بينما الصنف الثالث هو خرافة.

وبالعودة إلى المصادر التي احتوت هذه الأخبار، نجد أن أسطورة رستم واسفنديار الفارسية، التي حفظها الفردوسي في الشاهنامه<sup>286</sup>، هي أسطورة خيالية، خصوصا فيما يتعلق بالأحداث والأفعال الخارقة التي قام بها كل من رستم واسفنديار، كما أن شخصية رستم لا وجود لها في التاريخ الفارسي القديم<sup>287</sup>، والأسطورة ككل تعرض مجموعة من الأحداث هي: الحروب من أجل تولي العرش أو السيطرة وإخضاع الأقاليم المختلفة، ومساعدة الملوك في تحقيق طموحاتهم، والخيانة الحربية، وزواج وإنجاب الملوك والأبطال، إضافة إلى عرض الصفات الخلقية التي تمتع بها هؤلاء الملوك والأبطال، والتي تتراوح بين رجحان العقل والحكمة والعدل وحسن السياسة والوفاء، والاندفاع والطمع، والظلم والجور والخيانة<sup>288</sup>، أو بعبارة أخرى كل ما يتعلق ببطولات الفرس وفروسياتهم.

هذا عن الأسطورة، أما التاريخ سواء كان التاريخ الفارسي أم الروماني، فهو لا يخرج عن إطار البطولة والفروسية، فالدولتان معا كانتا ذاتي شأن كبير في العالم القديم، ولهما تاريخ عظيم، وكان التنافس بينهما على السيطرة على البلاد المجاورة لهما شديدا، والحروب بينهما لا تنتهي. وتعد البلاد العربية من البلاد التي خضعت أجزاء منها لسيطرة الدولتين.

أما كليلة ودمنة فهي حكاية خرافية على لسان الحيوان، تتضمن من الحكمة وحسن السياسة الكثير.

فهل يمكن لهذه الأخبار أن تلهي عن الحق؟

كان الإنسان العربي من محبي الفروسية والبطولة، بل كانت حياتهم لا تخرج عن هذا الإطار، فهم أهل غزو وحرب، ولم تسلم الدولتين الفارسية ولا الرومانية من تحرشاتهم

---

<sup>286</sup>الشاهنامه هي ملحمة فارسية كبرى، تحكي قصة ملوك فارس انطلاقا من أول ملك حكم العالم - حسب الملحمة - وهو جيومرت وصولا إلى الفتح الإسلامي لبلاد فارس، وهي ملحمة خيالية ليس فيها من الواقع إلا القليل، بل فيها من اللامعقول الكثير، ينظر الفردوسي، الشاهنامه ملحمة الفرس الكبرى، تر: سمير

مالطي، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1979

<sup>287</sup>ينظر الأصفهاني، تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء صلى الله عليه وسلم، دار مكتبة الحياة، بيروت،

(د.ت)، ص ص 9-24، وينظر أيضا الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 1، و ج 2

<sup>288</sup>ينظر الفردوسي، الشاهنامه

المستمرة، التي كانت سببا لتعرض العرب لهجومات الفرس والرومان، أو من أتباعهم العرب وهم الغساسنة والمناذرة<sup>289</sup>.

إذا، فلا غَرَوَ أن نجد العرب مهتمين بالشأن الفارسي والروماني، ليتسنى لهم معرفة سر عظمتهم وقوتهم، التي لم يستطع العرب التغلب عليها.

ولعل ما ذكرناه كان سببا رئيسا، في اهتمام أهل مكة بأخبار الدولتين، سواء كان ما يروى حقيقة أم خيالا، ولأن أهم وسيلة للمعرفة؛ وهي الكتابة، لم تكن متوفرة آنذاك، فقد كان السرد الشفوي للأخبار من قبل زوار بلاد العجم، هو الطريق الوحيد للمعرفة، وهو ما استغله النضر لتحقيق مآربه.

ويضاف إلى الرغبة في المعرفة، دافع آخر لانجذاب العرب إلى سرد النضر القصصي؛ وهو التسلية، فقصص النضر صادف ولعا في نفوس العرب، إلى كل ما هو عجيب، إضافة إلى أن هذا القصص، لم يخالف أهواءهم، ولم يمس معتقداتهم، ولم يطلب منهم أن ينظروا إلى حقيقة الحياة بعقولهم، بل عززت فيهم الوهم والخيال، في حين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوقظهم من سباتهم، ويريهم الحقيقة التي لا مفر منها، حقيقة الدنيا والآخرة.

كل ما ذكرنا كان سببا قويا، في صرف جمهور مجلس رسول الله من الكفار عنه وانحاء أثر كلامه الشريف، بجلوس النضر مباشرة بعده، فالنضر باستهزائه بالدين، وتقليل شأنه في نفوس هؤلاء الكافرين، الذين قد يكون لان جانبهم لكلام رسول الله، قطع على هؤلاء الكفار، كل رجاء في إتباع الدين الجديد، وذلك بمنع عقولهم من التفكر في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم. وإلهاء نفوسهم بمتعة مؤقتة.

وعليه فالنضر كان أشد خطرا بسرده القصصي، على الدين الإسلامي من الشعراء والخطاب، وحتى من المحاربين، لما تضمنه من استهزاء بالدين، وتضخيم لجانب الهوى وإلهاء عن التفكير في حقيقة الوجود- فالعالم الوهمي تهواه النفس البشرية. كل هذا وغيره عجل بنهايته، نهاية خصته دون سائر أدباء العرب من الكفار.

---

<sup>289</sup> ينظر على سبيل المثال جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ومحمد سهيل طقوش، تاريخ العرب قبل الإسلام.

#### 4-مقتله:

قتل النضر بن الحارث يوم بدر صبورا وهو أسير، مع صاحبيه المشركين: عقبة بن أبي معيط، وطعيمة بن عدي، فقد أخرج ابن جرير الطبري عن سعيد بن جبير قال: "قتل النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر صبورا: عقبة بن أبي معيط، وطعيمة بن عدي، والنضر بن الحارث، وكان المقداد أسر النضر، فلما أمر بقتله، قال المقداد: يا رسول الله، أسيري! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنه كان يقول في كتاب الله ما يقول! فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتله، فقال المقداد: أسيري! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اللهم أغن المقداد من فضلك! فقال المقداد: هذا الذي أردت! وفيه أنزلت هذه الآية: "وإذا تتلى عليهم آياتنا"، الآية<sup>290</sup>

وكان ذلك على يد علي رضي الله عنه، قال ابن هشام في ذلك: "قال ابن اسحاق: حتى إذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصفراء، قُتل النضر بن الحارث، قتله علي بن أبي طالب، كما أخبرني بعض أهل العلم من أهل مكة".<sup>291</sup>، وقد علق ابن كثير على الأمر بقوله: "...قلت: كان هذان الرجلان من شرّ عباد الله، وأكثرهم كفرا، وعنادا، وبغيا، وحسدا، وهجاء للإسلام وأهله، لعنهما الله، وقد فعل.

"قال ابن هشام: فقالت قُتَيْلَةُ بنت الحارث، أخت النُّضْر بن الحارث في مقتل أخيها:

يا راكبا إنَّ الأثيلَ مَظِنَّةٌ      من صُبْحِ خامسة وأنتَ مُوقِّعُ  
أبلغ بها مَيِّتا بأنَّ تحيَّةً      ما إن تزال بها النَّجائبَ تَحْفِقُ  
مَيِّا إليك وَعَبْرَةٌ مَسْفُوحَةٌ      جادت بِواكِفِها وأخرى تَخْنُقُ  
هل يَسْمَعَنَّ النَّضْرُ إنَّ نادِيئُهُ      أم كيفَ يَسْمَعُ مَيِّتٌ لا يَنْطِقُ  
ما كان ضَرَكٌ لو مَنَنْتَ ورِيما      منَّ الفَتَى وهو المَغِيظُ المَحْنَقُ  
...إلى آخر القصيدة

<sup>290</sup> ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، ج 13، تح: محمود محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة،

(د.ت)، ص 504

<sup>291</sup> ابن هشام، السيرة النبوية، 2 / 285

"قال ابن هشام: ويقال، والله أعلم: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لمّا بلغه هذا الشعر قال: "لو بلغني هذا قبل قتله لمننتُ عليه"<sup>292</sup>

إذا، فقتله لم يكن بسبب قصصه بالذات، أو على عصيانه الروحي-كما ذكر عبد الله إبراهيم<sup>293</sup>، بل على توظيف هذا القصص في إعاقة نشر الدين الإسلامي، بإبعاد الأنظار عنه، والتقليل من شأنه والاستهزاء به.

ولهذا كان موقف الرسول صلى الله عليه وسلم من النضر بن الحارث، يخالف موقفه من تميم الداري الذي استمع إليه، وأعاد حكاية ما سرد عليه من قصة الدجال، فتميم الداري انتزع مكانته في الثقافة الجديدة؛ لأنه أنفع للإنسانية من النضر بن الحارث.

وبعد هذه المعطيات المتعلقة بالنضر بن الحارث وقصصه، نتساءل هل أثرت معرفة الصحابة بالنضر، وقصصه، وموقف الرسول صلى الله عليه وسلم منه، على تلقيهم لقصة الجساسة أم لا؟، وذلك في وقت كان فيه الكثير من هؤلاء الصحابة من جمهور قصص النضر بن الحارث سواء قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم أو بعد بعثته.

---

<sup>292</sup>ابن كثير، البداية والنهاية، ص ص 189 - 190

ما ذكرناه من اقتباس عند ابن كثير، ذكر أنه كلام ابن إسحاق وابن هشام إلا أننا لم نقف عليه، عند ابن هشام في سيرته، في الطبعة التي اعتمدنا عليها في هذا البحث، لذا أخذنا ما ورد عند ابن كثير.

<sup>293</sup>ينظر عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، ص 95

**3-2-3: المبحث الثالث: وصف مقام حديث الجساسة**

- 1-رواة قصة الجساسة
- 2-جمهور قصة الجساسة
- 3-الزمان
- 4-المكان

وردت قصة الجساسة برواية فاطمة بنت قيس، في معظم كتب الحديث، ومن طرق مختلفة- كما سبق أن أشرنا في تخريج الحديث<sup>294</sup>، هذه الروايات يوجد بينها نوع من الاختلاف، هذا الاختلاف لا يمس جوهر الحديث، وإنما يتعلق بطريقة رواية الحديث؛ من جهة الإيجاز والتفصيل، الذي أثر على حجم متن الحديث في بعض روايات، ويتعلق أيضا بمواصفات مقام رواية رسول الله صلى الله عليه وسلم لقصة الجساسة، خصوصا زمن الرواية.

ولأن الروايات المختلفة للحديث تتقارب في درجة صحتها، فسأخذ بها جميعا، وسنعمد إلى جمع حيثيات مقام حديث الجساسة من مختلف روايات الحديث، وسنرتبها على النحو الآتي: رواة القصة، جمهور القصة، الزمان، المكان.

### 1- رواة قصة الجساسة:

#### أ- الراوي الأول:

##### • هويته:

تشارك جميع روايات حديث الجساسة، في هوية راوي قصة الجساسة الأول؛ وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ إنه هو من تولّى روايتها، عن الصحابي تميم الداري، وهو ما عرف برواية الأكابر عن الأصاغر، وتعد رواية قصة الجساسة أصلا في هذا الباب، وهذا ما ذهب إليه السيوطي؛ عندما تحدّث عن النوع الحادي والأربعين من أنواع علوم الحديث وهو رواية الأكابر عن الأصاغر، حيث قال عن هذا النوع: "والأصل فيه رواية النبي صلى الله عليه وسلم عن تميم الداري حديث الجساسة"<sup>295</sup>، وقد أضاف السخاوي إلى هذا الأصل، روايات أخرى للرسول صلى الله عليه وسلم عن الصحابة، حيث قال: "وقوله صلى الله عليه وسلم في كتابه إلى " اليمن ": " وإنّ مالكا -يعني ابن مرارة- حدثني بكذا..."،

<sup>294</sup> ينظر المبحث الثاني من الفصل الأول من هذا البحث

<sup>295</sup> سيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ج1، تح: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، ط2، مكتبة

الكوثر، الرياض، 1415هـ، ص 712، وينظر حول موضوع رواية الأكابر عن الأصاغر أيضا

السخاوي، فتح المغيـث بشرح ألفية الحديث، ج4، باب الأكابر الذين يروون عن الأصاغر، تح: عبد

الكريم عبد الله بن عبد الرحمن الخضير ومحمد بن عبد الله بن فهيد آل فهيد، ط1، مكتبة دار المنهاج،

الرياض، 1426، ص 124 وما بعدها.

وذكر شيئاً. أخرجه ابن منده. وقوله ايضاً: " حدّثني عمر أنه ما سابق أبا بكر إلى خير قط إلا سبقه" أخرجه الخطيب في " تاريخه" والديلمي<sup>296</sup>، وبذلك فليس تحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن تميم الداري، هو منقبة خاصة بتميم دون سواه من الصحابة، ولكن تميم الداري تميز عن غيره من جهة:

- أن حديثه كان الأطول بكثير من أحاديث غيره، وقد رواه رسول الله كاملاً بكل بتفاصيله حتى أنه أضاف إلى الحديث تعريفاً بصاحب الحديث.

- أن رسول الله جمع الناس لسماع الحديث.

- أن رسول الله أبدى إعجابه بكلام تميم، وقد كان إعجاباً شديداً، لدرجة أنه صعد المنبر وهو يضحك، كما بيّنت ذلك بعض الروايات.

أما عن قصّ الرسول للقصص، فلم يكن بالأمر المستحدث عند الصحابة، فرسول الله - كما سبق أن فصلنا القول في الفصل الأول - كان يقصّ على الصحابة القصص القرآني، من خلال تبليغ ما أرسل إليه من كلام ربه، كما أنه كان يقص عليهم أخبار الأمم الماضية، شرحاً لقصص القرآن أو تفصيلاً لما أجمل منها، أو يقص قصصاً لم يرد ذكرها في القرآن، أو كان يقصّها ضرباً للأمثال.

#### • هيئة رسول الله وأفعاله أثناء مجلس القص:

قدّمت فاطمة بنت قيس وصفاً شاملاً لمقام قصة الجساسة، انطلاقاً من النداء للاجتماع، ووصولاً إلى هيئة المتحدث، وأفعاله قبل قصّته للقصة وأثناء ذلك. عناصر هذا المقام فصلها على النحو الآتي:

#### - صلاة رسول الله قبل القص:

ذكرت فاطمة بنت قيس أن مجلس رسول الله، انعقد بعد نداء الصلاة جامعة، فخرج الناس إلى المسجد بما فيهم فاطمة بنت قيس، تقول: "فصليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم... فلما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاته..."<sup>297</sup>، هذه الصلاة هي صلاة الفريضة في بعض الروايات ودون تحديد في روايات أخرى.

<sup>296</sup> السخاوي، فتح المغيـث بشرح ألفية الحديث، ص 125

<sup>297</sup> صحيح مسلم 2264/4، رقم: 119 (2942)

وقد كانت إقامة الصلاة قبل حديث رسول الله على المنبر، كما ورد في أغلب الروايات، إلا أن هناك روايات أخرى سواء كانت عند مسلم أو غيره، لا تذكر الصلاة، بل جاء فيها انه جلس أو قعد للحديث مباشرة بعد تجمّع الناس في المسجد، كرواية الحميدي، التي جاء فيها: "... فقالت: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في نحر الظهيرة، فقال..."<sup>298</sup>، وأيضا في بعض روايات أبي داود، ولا نعلم إن كان ذلك من باب اختصار الحديث، أم أن الروايات تذهب إلى أنه صلى الله عليه وسلم قد خطبهم مباشرة دون صلاة سابقة لذلك.

#### -جلوسه:

تتفق أغلب الروايات، على أن وضعية رسول الله أثناء قصّه لقصة الجساسة، هي الجلوس على المنبر، وهي تتفق في أغلبها أيضا أن صعوده المنبر كان بعد الصلاة، ففي رواية مسلم تقول فاطمة بنت قيس " فلما قضى صلاته، جلس على المنبر وهو يضحك"<sup>299</sup>، أما في رواية أبي داود، فنقول أنه " صلى الظهر ثم صعد المنبر، وكان لا يصعد عليه إلا يوم جمعة قبل يومئذ"<sup>300</sup>، وفي رواية الحميدي السابقة الذكر لا يوجد ذكر للموضع الذي خطب منه رسول الله، ويترتب على ذلك احتمال أن يكون خطبهم قائما أو جالسا على الأرض، وليس على المنبر، وهو ما تؤكد رواية أخرى، لم يذكر فيها صعوده المنبر، جاء فيها: "...فصلى صلاة الهاجرة، ثم قعد..."<sup>301</sup>، أي أنه خطبهم وهو قاعد.

#### -إسراعه:

يورد أحمد في مسنده رواية أخرى لفاطمة بنت قيس، جاء فيها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: " جاء ذات يوم مسرعا، فصعد المنبر، فقال: "أيها الناس، إنني لم أدعوكم لرغبة نزلت..."<sup>302</sup>، وقد تفردت هذه الرواية بهذا الحدث.

<sup>298</sup> مسند الحميدي، 1/356، رقم: 368

<sup>299</sup> صحيح مسلم، 4/2264، رقم: 119 (2942)

<sup>300</sup> سنن أبي داود، 4/119، رقم: 4327

<sup>301</sup> مسند أحمد، 57/45، رقم: 27101

<sup>302</sup> المصدر نفسه، 45/314، رقم: 27431

## -الإشارات غير اللغوية:

كانت أول إشارة غير لغوية تصادفنا في الحديث، هي ضحك رسول الله، عند صعوده المنبر " فلما قضى صلاته، جلس على المنبر وهو يضحك"، أما في آخر حديث الجساسة، فنجد إشارة أخرى، هي إيماءه إلى جهة المشرق حيث تقول فاطمة في نفس الحديث: "... وأوماً بيده إلى المشرق..."، وفي رواية أخرى زاد فيها الراوي أن فاطمة بنت قيس قالت: " فكأنما انظر إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وأهوى بمخصرته إلى الأرض وقال " هذه طيبة" يعني المدينة"<sup>303</sup>، وهنا الإشارة لم تكن بيده؛ وإنما بواسطة أداة هي العصا التي يعتمد عليها أثناء الخطبة.

ويمكن القول هنا، أن رسول الله دعّم كلامه بإشارات غير لغوية. إضافة إلى ما قدّمه من إيضاحات لغوية حول القصة في بدايتها ونهايتها.

## ب-الراوي الثاني: تميم الداري الراوي الثقة

صرّح رسول الله صلى الله عليه وسلم باسم من أخبره بقصة الجساسة، وهو تميم الداري، وذلك قبل قصّه القصة، وقد ورد هذا التصريح في أغلب روايات الحديث، ففي إحدى الروايات التي أوردها مسلم في صحيحه، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "... ولكن جمعتكم، لأن تميما الداري، كان رجلا نصرانيا، فجاء فبايع فأسلم. فحدثني حديثا وافق الذي كنت أحدثكم عن المسيح الدجال. حدثني، أنه..."، إلا أن هناك روايات لم يرد فيها ذكر تميم الداري، وإنما ابن عم تميم الداري، ففي الرواية التي ذكرها ابن ماجه جاء فيها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "...ألا إن ابن عم لتميم الداري أخبرني أن الريح ألجأتهم إلى جزيرة..."<sup>304</sup>، وفي مسند الحميدي أن تميما حدّث رسول الله عن بني عم له، أنهم أقبلوا في البحر...<sup>305</sup>، أي أنها رواية عن راو آخر هو أبناء عم لتميم، أما أبو داود فقد أورد حديثا لم يُحدّد فيه اسم راوي الحديث، بل جاء فيه أن رسول الله وهو على المنبر قال: " إنه بينما أناس يسرون في البحر فنغد طعمهم..."<sup>306</sup>، ولعلنا نفسر ذلك بالاختصار

<sup>303</sup>مسند أحمد، 2265/4، رقم: 120 (2942)

<sup>304</sup>سنن ابن ماجه، ص 438، رقم: 4078،

<sup>305</sup>ينظر مسند الحميدي، 356/1

<sup>306</sup>سنن أبي داود، 119/4، رقم: 4328

فالحديث الأخير مختصر جداً، فيمكن أن يكون راوي الحديث لم يذكر اسم من روى عنه رسول الله من باب الاختصار.

وسواء كان تميم الداري هو الراوي والمشارك في الأحداث أو الراوي فقط، وبينما أحداث القصة عاشها بنو عمه أو جماعة يعرفها، فإن تميماً يعدّ الراوي الثاني بعد رسول الله للقصة. فمن هو تميم الداري الذي نال شرف تصديق رسول الله له وروايته عنه في مجلس استثنائي؟ وكيف كانت سيرة حياته؟

### • حياته:

هو تميم ابن أوس بن خارجة بن سود بن جذيمة بن ذراع بن عدي بن الدار بن هانئ بن حبيب بن نمارة بن لخم<sup>307</sup>، ولخم هو مالك بن عدي بن الحارث بن يزيد بن كهلان، وقيل: لخم بن عدي بن مرة بن أدد بن هميسع بن عمرو بن عريب بن يشجب بن زيد بن كهلان بن سبأ، بن يعرب بن قحطان<sup>308</sup>، كان يسكن فلسطين، وقيل: إنه سكن دمشق<sup>309</sup>، تزوج أم فروة أخت أبي بكر الصديق رضي الله عنه، بعد أن كانت عند رجل من الأزد<sup>310</sup>، وتزوج أم المغيرة ابنة نوفل بن الحارث بن عبد المطلب، ابن عم الرسول صلى الله عليه وسلم، ولم تذكر المصادر زوجة أخرى غير هاتين المذكورتين. أما الولد فلم يولد له غير ابنة واحدة، اسمها رقية، وهو ما ذكره الطبري وغيره من طريق يعقوب بن سفيان، عن أبو محمد الرملي، قال: "لم يكن لتميم ذكراً، وإنما كانت له ابنة تسمى رقية فكني بها"<sup>311</sup>، فكانت كنيته أبا رقية.

<sup>307</sup> محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج 6، تح: علي محمد عمر، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة،

2001، ص 254

<sup>308</sup> المقرئزي: ضوء الساري في معرفة خبر تميم الداري، تح: محمد أحمد عاشور، (د.ط)، دار

الاعتصام، القاهرة، 1972، ص 35

<sup>309</sup> ينظر ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج11، تح: عمر بن غلامة العمروي، (د.ط)، دار الفكر،

بيروت، 1995، ص 52

<sup>310</sup> ابن قتيبة، المعارف ابن قتيبة، تح: ثروت عكاشة، ط 4، دار المعارف، القاهرة، 1981، ص168

<sup>311</sup> ابن عساكر، المصدر السابق، 61/11، وينظر ابن عبد البر في الاستيعاب في معرفة الأصحاب،

ص 98

كان تاجرا ينتقل بين الحجاز والشام قبل الإسلام وبعده، وهذا ما تؤكدُه قصة الجام التي حدثت قبل إسلامه، أما بعد الإسلام، فقد أخرج ابن عساكر حديثا لابن عمر يؤكد استمراره تميم في ممارسة نشاط التجارة، يقول فيه " أن تميما سأل عمر بن الخطاب عن ركوب البحر، وكان عظيم التجارة في البحر...<sup>312</sup>. وهو ما يعني أنه بقي يتاجر بعد دخوله الإسلام.

أما وفاته فقد ذكر الذهبي أنه " وُجد على بلاطة قبر تميم الداري: مات سنة أربعين"<sup>313</sup> وهذا ما أكدّه أبو اليمن القاضي خير الدين الحنبلي إذ يقول: " ولم يزل بالمدينة حتى تحوّل إلى الشام بعد قتل عثمان، وكان أميرا على بيت القدس... توفي سنة أربعين من الهجرة الشريفة"<sup>314</sup>، وقبره ببيت جبرين من بلاد فلسطين<sup>315</sup>

#### • إسلامه:

كان تميم قبل إسلامه نصرانيا، بل عُدّ من علماء أهل الكتاب، وقد قال عنه أبو نعيم أنه "كان راهب أهل عصره، وعابد فلسطين"<sup>316</sup>، وفي إسلامه قصة يرويها عنه محمد بن سعد في طبقاته عن محمد بن عمر قال "حدثني العطف بن خالد عن خالد بن إسماعيل قال: قال تميم الداري كنت بالشام حين بُعث رسول الله صلى الله عليه وسلم، فخرجت إلى بعض حاجتي، فأدركني الليل فقلت: أنا في جوار عظيم الوادي الليلة. فلما أخذت مضجعي إذا مناد ينادي لا أراه: عُدّ بالله فإن الجن لا تجير أحدا من الله. فقلت: أيمَ تقول؟ فقال: قد

<sup>312</sup> ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 82/11

<sup>313</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج2، تح: شعيب الأرنؤوط، ط 11، مؤسسة الرسالة، 1996، 448

<sup>314</sup> أبو اليمن القاضي خير الدين الحنبلي، الأئس الجليل بتاريخ القدس والخليل (مخطوط)، 232/1، وينظر السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، ج:1، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، القاهرة، 1967، ص177

<sup>315</sup> ينظر ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ج1، تح: عادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995، ص488، وجبرين حصن بين بيت المقدس وعسقلان ينظر معجم

البلدان، 101 / 2، مادة جبرين

<sup>316</sup> السيوطي، المصدر السابق، ص 177

خرج رسول الأميين رسول الله صلى الله عليه وسلم، وصلينا خلفه بالحجون<sup>317</sup>، وأسلمنا واتبعناه، وذهب كيد الجن، ورميت بالشهب، فانطلق إلى محمد وأسلم. فلما أصبحت ذهبت إلى دير أيوب فسألت راهبا به، وأخبرته الخبر، فقال: قد صدقوا، نجده يخرج من الحرم، ومهاجره الحرم، وهو خير الأنبياء، فلا تسبق إليه، قال تميم: فتكلفت الشخوص حتى جئت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسلمت.<sup>318</sup>، وكان إسلامه سنة تسع من هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد وفد إلى المدينة هو وأخوه نعيم وجماعة من أهله، في ما عرف بوفد الدارين لإعلان إسلامهم أمام رسول الله؛ قال محمد بن سعد في ذلك: "أخبرنا محمد بن عمر قال حدثني محمد بن عبد الله عن الزهري، عن عبيد الله بن عتبة قال: قدم وفد الدارين على رسول الله صلى الله عليه وسلم، منصرفه من تبوك سنة تسع؛ وهم عشرة: هانئ بن حبيب، والفاكه بن النعمان، وجبله بن مالك، وأبو هند بن برّ، وأخوه الطيب بن بر فسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله، وتميم بن أوس، ونعيم بن أوس، ويزيد بن قيس، وعزة بن مالك سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم، عبد الرحمن، وأخوه بن مالك، وهو من لخم... وأقام الوفد حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأوصى لهم بجادّ مائة وسق"<sup>319</sup>.

<sup>317</sup> الحجون: جبل بأعلى مكة عنده مدافن أهلها، وقال العسكري: مكان من البيت على ميل ونصف، قال السهيلي: على فرسخ وتلث، عليه سقيفة آل زياد بن عبيد الله الحارثي... وقال الأصمعي: الحجون هو الجبل المشرف الذي بحذاء مسجد البيعة على شعب الجزائريين...، ينظر ياقوت الحموي، معجم البلدان، 2/225

<sup>318</sup> رواه ابن سعد عن محمد بن عمر في طبقاته، ص 255، وذكره ابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق، ص 73

<sup>319</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، 6/254-255

• إقطاع رسول الله تميما قريتي حبرون<sup>320</sup> وبيت عينون<sup>321</sup>:

رويت أحاديث كثيرة في قصة إقطاع رسول الله تميما الداري وأخاه نعيما أرضا بالشام، ضعف علماء الحديث الكثير منها، كما فصل في ذلك المقرئ في "ضوء الساري في معرفة خبر تميم الداري"<sup>322</sup>. أما الأحاديث التي رُجِّحت؛ لصحة متنها وسندها، فمنها ما أخرجه ابن عساكر من طريق حميد بن زنجوية، قال: "حدثنا الهيثم بن عدي، قال: أنبأني يونس عن الزهري، وثور بن يزيد عن راشد بن سعد، قالوا: قام تميم الداري وهو تميم بن أوس رجل من لخم، فقال: يا رسول الله إن لي جيرة من الروم بفلسطين، لهم قرية يقال لها حبرا وأخرى يقال لها بيت عَيْنُون، فإن فتح الله عليك الشام فهبهما لي، قال: "هما لك". قال فاكتب لي بذلك كتابا، فكتب له: "بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم لتميم بن أوس الداري أن له قرية حبرا وبيت عَيْنُون، قريتها كلها سهلها وجبلها وماؤها وحرّتها وأنباطها وبقراها، ولعقبه من بعده، لا يحاقه فيها أحد، ولا يلجّه عليهم أحدٌ بظلم، فمن ظلمهم أو أخذ من أحد منهم شيئا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين. وكتب علي"<sup>323</sup>، وهذا ما تؤكد رواية أخرى ذكرها محمد بن سعد، عن محمد بن عمر "قال

---

<sup>320</sup> حبرون: اسم القرية التي فيها قبر إبراهيم الخليل، عليه السلام، بالبيت المقدس، وقد غلب على اسمها الخليل، ويقال لها أيضا حَبْرَى؛ وروي عن كعب الحبر أن أول من مات ودفن في حبرى سارة زوجة إبراهيم عليه السلام، ثم دفن فيها إبراهيم إلى جنبها ثم توفيت ربة زوجة اسحاق عليه السلام فدفنت فيها لزيتها ثم توفي يعقوب عليه السلام فدفن فيها ثم توفيت زوجته لعيا ويقال إيليا فدفنت فيها أيام سليمان بن داود عليهما السلام، فأوحى الله إليه ان ابن علي قبر خليلي حبرا ليكن لزواره بعدك...والقصة طويلة ينظر ياقوت الحموي، معجم البلدان، 2/ 212، مادة حبرون

<sup>321</sup> عينون: هي من قرى بيت المقدس، وقيل قرية من وراء البشنية من دون قلزم في طرف الشام...قال يعقوب: سمعت من يقول هي عين أنا وهي بين الصلا ومدين على الساحل، وقال البكري: هي قرية يطؤها طريق المصريين إذا حجوا، وأنا: واد...ينظر ياقوت الحموي، المصدر السابق، ، 4/ 180، مادة عينون

<sup>322</sup> ينظر المقرئ في ضوء الساري في معرفة خبر تميم الداري، ص 56 وما بعدها

<sup>323</sup> ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 11، ص 68

وليس لرسول الله، صلى الله عليه وسلم بالشام قَطِيعَةٌ غير حَبْرَى وبيت عينون أقطعهما رسول الله صلى الله عليه وسلم، تميماً وتُعَيْماً ابني أوس...<sup>324</sup>

وعندما وُلِّيَّ أبو بكر، كتب لهم كتاباً أمضى فيه كتاب رسول الله، فلما فتحت فلسطين في عهد عمر رضي الله عنه، جاءه تميم بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعطاه القريتين<sup>325</sup>، ويقول تميم الداري في هذا: "استقطعت أرضاً بالشام فأقطعنيها ففتحها عمر في زمانه، فأتيته فقلت: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطانني أرضاً من كذا وكذا قال: فجعل عمر ثلثها لابن السبيل، وثلثها لعمارتها، وترك لنا ثلثاً"<sup>326</sup>.

### • قصة الجام<sup>327</sup>:

وقعت قصة الجام لتميم الداري وعدي بن بداء، قبل إسلام تميم، وقد ورد ذكرها في كتب التفسير، في تفسير سور المائدة الآيات: 106 - 107 - 108<sup>328</sup>، إذ عدت القصة سبب نزول هذه الآيات، كما ذكرت في كتب الأعلام، عند الحديث عن تميم الداري، وكتب الحديث<sup>329</sup>. ومن بين الروايات التي لم يضعفها أهل الحديث؛ ما رواه البخاري عن جماعة من الرواة، عن ابن عباس، أنه قال: "خرج رجل من بني سهم، مع تميم الدارِيِّ وَعَدِيِّ بن بداء، فمات السَّهْمِيُّ بأرض ليس بها مسلم، فلما قدما بتركته فقدوا جَآمًا من فضة مخوَّص بالذهب، فأحلفهما رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم وُجد الجام بمكة، فقالوا ابتعناه من تميم وعدي، فقام رجلان من أوليائه، فحلفا لشهادتنا أحق من شهادتهما، وإنَّ الجام لصاحبهم قال: وفيهم نزلت "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ"<sup>330</sup>

<sup>324</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 6، ص 256

<sup>325</sup> ينظر المقرئ، ضوء الساري في معرفة خبر تميم الداري، ص 67

<sup>326</sup> ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، 68/11

<sup>327</sup> الجام: إناء من فضة، ينظر لسان العرب، 112/12، مادة جوم

<sup>328</sup> ينظر على سبيل المثال تفسير ابن كثير، وتفسير الطبري، لسورة المائدة

<sup>329</sup> ينظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 2، ص 444 وابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، 69/11 وما بعدها، والبخاري، التاريخ الكبير، 215/1، والجامع الكبير للترمذي، 5/146 وما بعدها

<sup>330</sup> أخرجه البخاري في التاريخ الكبير، 1/215، كما أخرجه الترمذي، عن سفيان بن وكيع في الجامع

أما الرواية التي تذكر تفاصيل الواقعة، وتشير إلى أنها وقعت قبل إسلام تميم، فهي ما ذكره الطبري عن سلسلة من الرواة عن عكرمة في بيان سبب نزول الآية " : يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم"، أنه قال: "كان عدي وتميم الداري، وهما من لخم، نصرانيان يتجران إلى مكة في الجاهلية . فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم حولًا متجرهما إلى المدينة فقدم ابن أبي مارية، مولى عمرو بن العاص المدينة، وهو يريد الشام تاجرًا، فخرجوا جميعًا حتى إذا كانوا ببعض الطريق ، مرض ابن أبي مارية ، فكتب وصيته بيده ثم دسها في متاعه ، ثم أوصى إليهما. فلما مات فتحا متاعه، فأخذ ما أراد، ثم قدما على أهله فدفع ما أراد، ففتح أهله متاعه، فوجدوا كتابه وعهده وما خرج به، وفقدوا شيئًا، فسألوهما عنه، فقالوا هذا الذي قبضنا له ودفع إلينا. قال لهما أهله: فباع شيئًا أو ابتاعه؟ قالوا: لا! قالوا: فهل استهلك من متاعه شيئًا؟ قالوا: لا! قالوا: فهل تجر تجارة؟ قالوا: لا! قالوا: فإننا قد فقدنا بعضه! فأتتهما فرفعوهما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنزلت هذه الآية "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ" إلى قوله " إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْإِثْمِينَ " . قال فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يستحلفوهما في دبر صلاة العصر: "بالله الذي لا إله إلا هو، ما قبضنا له غير هذا، ولا كتمنا". قال: فمكثا ما شاء الله أن يمكثا، ثم ظهر معهما على إناء من فضة منقوش مموه بذهب، فقال أهله: هذا من متاعه؟ قالوا نعم، ولكننا اشترينا منه، ونسينا أن نذكره حين حلفنا ، فكرهنا أن نكذب أنفسنا! فترافعوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنزلت الآية الأخرى: " فَإِنْ عَثِرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَأَخْرَانِ يَقَوْمَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ"، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلين من أهل الميت أن يحلفا على ما كتما وغيبًا ويستحلفانه. ثم إن تميما الداري أسلم وباع النبي صلى الله عليه وسلم، وكان يقول: صدق الله ورسوله: أنا أخذت الإناء.<sup>331</sup>

وفي روايات ثالثة أن رسول الله دعا تميما للإسلام ليغفر الله له خيانتة؛ فأسلم وحسن إسلامه. أما رواية أخرى<sup>332</sup> ففيها أن تميما عندما أسلم أثم من فعلته، فرد ما أخذه من ثمن الجام الذي باعه هو وعدي بن بداء، وأخبر أهل الميت بما حدث، فطالبوا عديًا

<sup>331</sup> الطبري: تفسير القرآن العظيم، ج9، تفسير سورة المائدة، الآية رقم 107، ص ص 89-90

<sup>332</sup> وهي رواية محمد ابن إسحاق عن أبي النضر، ذكرها الترمذي في الجامع الكبير 5/ 146-147

وقال هذا حديث غريب، وليس إسناده بصحيح، لأن فيه أبا النضر وهو متروك عند أهل الحديث

ببإقاي الثمن فأنكر فرفعوا الأمر لرسول الله؁ فكان ما ورد في الروايتين المذكورتين سابقا ونزول الآيات.

### • رواية تميم الداري للحديث:

كان أول عهد تميم الداري بالرواية بعد إسلامه؁ في ما رواه للرسول صلى الله عليه وسلم من خبر الجساسة؁ والذي رواه عنه رسول الله لأصحابه- فيما ذكرنا آنفا برواية الأكابر عن الأصاغر؁ أما أحاديث رسول الله فقد روى الكثير منها؁ وروى عنه هذه الأحاديث الكثير من الصحابة والتابعين وهؤلاء الرواة هم: "ابن عباس؁ وأنس بن مالك؁ وأبو هريرة؁ وعبد الله بن موهب؁ وقبيصة بن ذؤيب؁ وسليم بن عامر؁ وشريحيل بن مسلم؁ وعبد الرحمن بن غنم وعطاء بن يزيد الليثي؁ ورؤح بن زباج؁ وكثير بن مرة؁ ووبرة بن عبد الرحمن؁ وزرارة بن أوفى؁ والأزهر بن عبد الله"<sup>333</sup>؁ رضي الله عنهم جميعا؁ وقد روى عنه من أهل مصر علي بن رباح؁ وموسى بن نصير رضي الله عنهما<sup>334</sup>.

وقد أخرج الأحاديث التي رواها تميم الداري؁ الكثير من علماء الحديث؁ فقد أخرج مسلم في صحيحه حديث "الدين النصيحة" في كتاب الإيمان باب لا يدخل الجنة إلا المؤمنون<sup>335</sup>؁ وأخرجه أيضا أبو داود في كتاب الآداب؁ والنسائي في كتاب البيعة. كما أخرج أبو داود والترمذي وابن ماجه؁ في كتاب الفرائض؁ والإمام أحمد في المسند في قسم الشاميين؛ حديثا في الرجل يسلم على يد الرجل<sup>336</sup>؁ وأضاف الإمام أحمد مجموعة أخرى من الأحاديث تتمثل فيما يأتي: حديث "أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة..."؁ وحديث "من قال لا إله إلا الله واحدا صمدا..."؁ وحديث "ما من امرئ مسلم ينقي لفرسه شعيرا..."؁ وحديث "ليبلغن هذا الأمر ما بلغ الليل والنهار..."؁ وحديث

<sup>333</sup> ابن عساكر؁ تاريخ مدينة دمشق؁ 52/11؁ وينظر الذهبي؁ سير أعلام النبلاء؁ 443/2؁ وينظر أيضا

ابن عبد البر؁ الاستيعاب في معرفة الأصحاب؁ ص 98

<sup>334</sup> ينظر ابن عساكر؁ المصدر السابق؁ 63/11

<sup>335</sup> صحيح مسلم؁ ج1؁ ص74؁ رقم: 95

<sup>336</sup> ينظر الترمذي؁ الجامع الصحيح: 427/4 رقم : 2112؁ وسنن ابن ماجه؁ ص 300؁ رقم: 2752؁

سنن أبي داود: 4/542-543 رقم: 2918

من قرأ بمائة آية في ليلة...<sup>337</sup>. وأضاف ابن عساكر في تاريخه حديثاً طويلاً عن قبض روح المؤمن وروح الكافر، وعن عذاب القبر يفوق حديث الجساسة طويلاً<sup>338</sup>. ومجمل الأحاديث حسب الذهبي يبلغ ثمانية عشر حديثاً منها في صحيح مسلم حديث واحد<sup>339</sup>.

#### • قصص تميم الداري:

يعدّ تميم الداري أول قاص في الإسلام، وفي مسجد رسول الله، وذلك في أواخر عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه<sup>340</sup>، إذ لم يقص أحد في عهد رسول الله، ولا في عهد أبي بكر رضي الله عنه، وقد روي في هذا الشأن عن السائب بن يزيد أنه قال: "أنه لم يقص على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولا على عهد أبي بكر، وكان أول من قصّ تميم الداري، استأذن عمراً أن يقصّ على الناس قائماً، فأذن له عمر"<sup>341</sup>، وهذه الموافقة لم تكن بعد أول طلب بل بعد سنين من إلحاح تميم الداري، فقد أخرج ابن عساكر عن حميد بن عبد الرحمن "أن تميماً الداري استأذن عمراً في القصص سنين، فأبى أن يأذن له، فاستأذنه في يوم واحد، فلما أكثر عليه قال له: ما تقول؟ قال: أقرأ عليهم القرآن وأمرهم بالخير، وأنهاهم عن الشر، قال عمر: ذلك الذبح، ثم قال: عظ قبل أن أخرج في الجمعة، فكان يفعل ذلك يوماً واحداً في الجمعة، فلما كان عثمان استزاده، فزاده يوماً آخر"<sup>342</sup>، ورفض عمر كان سببه خوفه على تميم الداري، ففي رواية عن ابن لهيعة عن بكير أن عمر قال لتميم، في توضيح لقوله إنك تريد الذبح " ما يؤمنك أن ترفعك نفسك حتى تبلغ السماء، ثم يضعك الله"<sup>343</sup>؛ أي أنه خاف عليه الترفع عليهم، والإعجاب بنفسه، فردّ عليه تميم في رواية أخرى

<sup>337</sup> ينظر مسند أحمد، 138/28-157

<sup>338</sup> تقدّمت الإشارة إليه في ص 47

<sup>339</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، 448/2

<sup>340</sup> ينظر المقرئ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج4، تح: خليل المنصور، ط1، دار الكتب

العلمية، بيروت، 1997 ص 18

<sup>341</sup> ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 80/11

<sup>342</sup> تاريخ مدينة دمشق، 80/11-81، وينظر تحذير الخواص من أكاذيب القصاص، ص262، سير

أعلام النبلاء، 447/2

<sup>343</sup> ابن عساكر، المصدر السابق، 81/11، وينظر السيوطي، تحذير الخواص من أكاذيب القصاص، تح:

محمد بن لطف الصباغ، ط2، المكتب الإسلامي، بيروت، 1984، ص227

"إني أرجو العافية"<sup>344</sup>، وقبول عمر في نهاية المطاف دليل على معرفته بتقوى تميم وعلمه وهو ما أكدّه عمر نفسه، عندما ضربه بالدرة على صلاة النافلة بعد صلاة العصر، فردّ عليه تميم: "تضريني على صلاة صليتها مع من هو خير منك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر: إن الناس لو كانوا كهيئتك لم أبال"<sup>345</sup>.

ومما يؤكد ثقة عمر في علم تميم وتقواه؛ أنه كان يجلس إليه في مجالس القص، فقد أخرج ابن عساکر عن جماعة من الرواة، عن عبد العزيز بن أبي داود، عن نافع؛ أن عمرا جلس إلى تميم يوما. " فقال تميم اتّقوا زلّة العالم، فكره عمر أن يسأله عنه فيقطع بالقوم وحضر منه قيام، فقال لابن عباس: إذا فرغ فأسأله: ما زلّة العالم؟ ثم قام عمر فجلس ابن عباس فغفل غفلة، ففرغ تميم وقام يصلي، وكان يطيل الصلاة، فقال ابن عباس: لو رجعت فقلت، ثم أتيتّه فرجع، وطال على عمر فأتى ابن عباس فسأله فقال: ما صنعت؟ فاعتذر إليه، فقال: انطلق، فأخذ بيده حتى أتى تميما الداري، فقال له: ما زلّة عالم؟ قال العالم يزلّ بالناس فيؤخذ به، فعسى أن يتوب منه العالم، والناس يأخذون به"<sup>346</sup>.

#### • مناقبه:

#### 1- صحبته لرسول الله:

أول منقبة كانت لتميّم الداري صحبته للرسول صلى الله عليه وسلم هذه الصحبة أثبتتها جميع من ترجم له، ومن روى عنه الأحاديث المرفوعة إلى رسول الله وأكّدها من أخرج هذه الأحاديث، كما أكّدها أيضا ما ثبت عنه بأنه أتى رسول الله في وفد من أهله، عرف بوفد الدارين، سنة تسع من الهجرة بعد إياب رسول الله من غزوة تبوك وأسلم على يده، وأقام بالمدينة إلى مقتل عثمان رضي الله عنه، يقول في ذلك ابن عبد البر: " وكان إسلامه في سنة تسع من الهجرة، وكان يسكن المدينة، ثم انتقل إلى الشام بعد مقتل عثمان رضي الله عنه"<sup>347</sup>، فكانت صحبته على هذا التقدير قرابة ثلاث سنوات، وإذا ما علمنا أن مقتل

<sup>344</sup> ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، 81/11

<sup>345</sup> المصدر نفسه، 82/11، وينظر الذهبي، سير أعلام النبلاء 448/2، والمقرئزي، ضوء الساري في

معرفة خبر تميم الداري، ص 133

<sup>346</sup> ابن عساکر، المصدر السابق، 81/11، وينظر المقرئزي، المصدر السابق، ص 141

<sup>347</sup> ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص 98

عثمان رضي الله عنه كان سنة خمس وثلاثين من الهجرة. فيكون مكوثه في المدينة ما يقرب أربعاً وعشرين سنة.

## 2- شهرته:

لم يكن تميم صحابياً مغموراً، بل كان من مشاهير الصحابة، كيف لا وهو من بين أهل الكتاب الذين أسلموا؛ قال قتادة في تفسيره لآية " وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ " <sup>348</sup> قال سلمان، وابن سلام، وتميم الداري <sup>349</sup>.

## 3- ثقته:

كانت لتميم مكانة عند رسول الله، وعند صحابته في حياة رسول الله وبعد وفاته فبعد إسلامه مباشرة حدّث رسول الله بحديث الجساسة، فحدّث عنه رسول الله، وأعاد كلامه وهذا فضل ليس بعده فضل.

## 4- جمعه للقرآن الكريم:

تذكر بعض الروايات، أنه شارك في جمع القرآن الكريم مع من جمعه ، إذ يقول ابن سيرين في ذلك: " جمع القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم أبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وعثمان بن عفان، وتميم الداري " <sup>350</sup>، وإن كان هناك اختلاف حول مشاركته في جمع القرآن، إذ يورد ابن سعد في الطبقات رواية أخرى يقول فيها: " أخبرنا هُوَذة بن خليفة، أخبرنا عوف بن محمد قال: قُبض رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يجمع القرآن من أصحابه غير أربعة نفر كلهم من الأنصار والخامس يُخْتَلَف فيه، والنفر الذين جمعه من الأنصار زيد بن ثابت وأبو زيد ومُعَاذ بن جبل وأبي بن كعب، والذي يُخْتَلَف فيه تميم الداري " <sup>351</sup> أما الرواية الأخرى فيقول فيها: " أخبرنا عارم بن الفضل، أخبرنا حمّاد بن زيد عن أيوب وهشام عن محمد قال: جمع القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، أربعة

<sup>348</sup>سورة الرعد/45

<sup>349</sup>الطبري، تفسير الطبري، سورة الرعد، الآية 45، 584/13، ينظر الذهبي، سير أعلام النبلاء 444/2

<sup>350</sup>ابن سعد، الطبقات الكبرى، 306/1

<sup>351</sup>المصدر نفسه، والصفحة نفسها

أبي بن كعب ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبو زيد. قال: واختلفوا في رجلين، فقال بعضهم: عثمان وتميم الداري، وقال بعضهم: عثمان وأبو الدرداء<sup>352</sup>

وإن كان هناك اختلاف حول جمعه للقرآن الكريم، فإنه من الثابت عند من تطرق إلى سيرته أنه من أهل القرآن، الذين يتلونه ليل نهار، فقد روى ابن سعد عن عفان بن مسلم عن جماعة من الرواة عن أبي بن كعب: "أنه كان يختم القرآن في ثمانى ليالٍ وكان تميم الداري يختمه في سبع"<sup>353</sup>.

وهناك رواية أخرى عن عفان ابن مسلم أيضا عن جماعة من الرواة عن محمد بن سيرين قال: "كان تميم الداري يقرأ القرآن في ركعة"<sup>354</sup>، وأحيانا أخرى يقرأ آية واحدة في ليلة كما كان مع الآية 21 من سورة الجاثية، فيما روي عن مسروق، من طرق مختلفة، أنه قام بها ليلة حتى أصبح، وفي رواية أخرى أنه قام ليلة بالآية 118 من سورة المائدة<sup>355</sup>.

#### 5- تلاوته للقرآن:

قد كان كثير التلاوة لكتاب الله، حتى عرف به عند من عاصره، حيث روى محمد بن سعد عن عفان بن مسلم عن وهيب عن محمد بن أبي بكر عن أبيه؛ أنه قال: "زارتنا عمرة، فباتت عندنا، فقمت من الليل، فلم أرفع صوتي بالقراءة، فقالت: يا ابن أخي ما منعك أن ترفع صوتك بالقراءة؟ فما كان يوقظنا إلا صوت معاذ القارئ وتميم الداري. قال: وحدّثني عن أبيه أنه كان يرفع صوته بالقراءة"<sup>356</sup>، كما أخرج ابن عساكر عن إبراهيم بن رستم المروزي قال "سمعت خارجة بن مصعب يقول: ختم القرآن في الكعبة أربعة من الأئمة: عثمان بن عفان، وتميم الداري، وسعيد بن جبير، وأبو حنيفة"<sup>357</sup>.

---

<sup>352</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، 307/1، وقد ذكره ابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق من طريق آخر

ينظر تاريخ مدينة دمشق، ج 74/11

<sup>353</sup> ابن سعد، المصدر السابق، 3/ 464

<sup>354</sup> المصدر نفسه، 256/6

<sup>355</sup> ينظر ابن عساكر، المصدر السابق، 76/11

<sup>356</sup> ابن سعد، المصدر السابق، 257/6-258

<sup>357</sup> المصدر نفسه، 75/11

## 6- تهجده:

مما عرف عنه أيضا أنه كان كثير التهجد، مواظبا عليه، شديدا على نفسه في ذلك إذ إنه نام ليلة لم يقد يتهجّد، فقام سنة لم ينام فيها، عقوبة للذي صنع كما روى ذلك أبو نباتة يونس بن يحيى، عن المنكر بن محمد عن أبيه<sup>358</sup>.

ومما يروى أيضا في شأن تعبده، ما نقله ابن عساكر وغيره عن جماعة من الرواة عن سعيد الجريري، عن أبي العلاء، عن رجل قال: "أتيت تميم الداري فتحدثنا حتى استأنست إليه، فقلت: كم جزءا قرأ القرآن في الليلة؟ فغضب وقال: لعلك من الذين يقرأ أحدهم القرآن في الليلة ثم يصبح فيقول: قد قرأت القرآن في هذه الليلة؟ فو الذي نفس تميم بيده لأن أصلي ثلاث ركعات نافلة، أحب إلي من أن أقرأ القرآن في الليلة ثم أصبح فأقول قرأت القرآن الليلة، قال: فلما أغضبني قلت: والله إنكم معاشر صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم - من بقي منكم - لجديرون أن تسكنوا فلا تعلموا أو تُعنفوا من سألكم، فلما رأني قد غضبت لأن وقال: ألا أحدثك يا ابن أخي؟ قلت: بلى والله ما جئتك إلا لتحدثني، قال: رأيت إن كنت أنا مؤمنا قويا وأنت مؤمن ضعيف فتحمل قوتي على ضعفك فلا تستطيع فتتبت. أو رأيت إن كنت مؤمنا قويا وأنا مؤمن ضعيف أتيتك ببساطي حتى أحمل قوتك على ضعفي، فلا أستطيع فأنت، ولكن خذ من نفسك لدينك. أو من دينك لنفسك، حتى يستقيم بك الأمر على عبادة تطيقها"<sup>359</sup>، وهذا من حكمته التي تضاف إلى تعبده.

## 7- إنارته المسجد النبوي:

ومن مناقبه أيضا أنه أول من أسرج السراج في المسجد النبوي، فقد " روى سعيد بن زياد بن فائد، عن أبيه، عن جده، عن أبي هند قال: حمل تميم معه من الشام إلى المدينة قناديلا وزيتا، فلما انتهى إلى المدينة، وافق ذلك ليلة الجمعة، فأمر غلاما له يقال له أبو البراد فعلق القناديل، وجعل فيها الماء والزيت، فلما غربت الشمس أسرجها، وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المسجد، فإذا هو يُزهر، فقال: من فعل هذا؟ فقالوا تميم. فقال: نورت الإسلام، نور الله عليك في الدنيا والآخرة، أما إني لو كانت لي ابنة لزوجتكها، فقال

<sup>358</sup>الذهبي، سير أعلام النبلاء، 445/2

<sup>359</sup>ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 78/11، وينظر ابن الجوزي، صفوة الصفوة، خالد الطرطوسي، دار

الكتاب العربي، بيروت، 2012، ص 268، والذهبي، المصدر السابق، 446/2

نوفل بن الحارث بن عبد المطلب: لي ابنة يا رسول الله تسمى: أم المغيرة، فافعل فيها ما أردت. فأنكحه إياها على المكان<sup>360</sup>، وأي فضل أفضل من هذا؛ يثني عليه رسول الله ويدعوا له، يقول له لو كانت لي ابنة لزوجتكها تعظيما لفعله، ثم يزوجه بابنة ابن عمه.

#### 8- إقامته المنبر:

ومن عنايته بالمسجد واهتمامه براحة الرسول صلى الله عليه وسلم والمسلمين جميعا أنه اتخذ منبرا لرسول الله صلى الله عليه وسلم؛ يقول البيهقي عن جماعة من الرواة عن عبد الله بن عمر، أن تميما الداري قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم لما أسنّ وأنقل: "ألا نتخذ لك منبرا تحمل- أو تجمع، أو كلمة تشبهها- عظامك"، فاتخذ له مرقأتين أو ثلاثة فجلس عليها قال: فصعد النبي صلى الله عليه وسلم فحنّ جذع كان في المسجد، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا خطب يستند إليه. فنزل النبي صلى الله عليه وسلم فاحتضنه فقال له شيئا لا أدري ما هو، ثم صعد المنبر، وكانت أساطين المسجد جذوعا، وسقائفه جريدا. قال البخاري: روى أبو عاصم عن أبي رواد فذكره<sup>361</sup>، وهذا الحديث مع حديث الجساسة يوقعنا في إشكال، هو أنه إذا كان المنبر اقترحه تميم الداري في مراحل متأخرة من حياة رسول الله، فكيف تذكر فاطمة بنت قيس أن رسول الله صعد المنبر وقص قصة الجساسة؟

جاء في صحيح البخاري في باب النجار من كتاب البيوع، عن أبي حزم أنه قال " أتى رجال إلى سهل بن سعيد يسألونه عن المنبر فقال: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى فلانة- امرأة قد سماها سهل- أن مري غلامك النجار يعمل لي أعوادا أجلس عليهنّ إذا كلمت الناس. فأمرته يعملها من طرفاء الغابة، ثم جاء بها، فأرسلت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بها، فأمر بها فوُضعت، فجلس عليه<sup>362</sup>، وفي رواية أخرى ذكرها

<sup>360</sup> ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج6، تح: علي محمد معوض وآخرون، دار الكتب

العلمية، بيروت، (د.ت)، ص 25، وينظر المقرئزي، المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار

<sup>361</sup> البيهقي، السنن الكبرى، ج3، تح: محمد عبد القادر عطا، ط 3، دار الكتب العلمية، بيروت

2003، ص 277-278، رقم: 5699

<sup>362</sup> صحيح البخاري، ص 504، رقم: 2094

البخاري بعد هذه الرواية جاء فيها أن المرأة هي التي اقترحت على رسول الله فعل ذلك فوافقها عليه.

يقول عبد الله سالم نجيب تعليقا على هذا الحديث: "ولا تعارض بين هذا الحديث وأحاديث أخرى أشارت إلى آخرين عملوا المنبر، فلعل المنبر الأول لم يستقم طويلاً فقد أشير في بعض الروايات إلى أن المنبر صنع سنة ثمان للهجرة على يد غلام آخر، وباقتراح العباس بن عبد المطلب عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو بإشارة تميم الداري بعد أن رأى منابر الكنائس في الشام"<sup>363</sup>، وبذلك فلا تناقض فيما يبدو؛ بين ما ورد في حديث الجساسة الذي كان بعد اسلامه مباشرة، كما يظهر من الاشارات المتضمنة فيه، واقتراح تميم على رسول الله إقامة منبر له بعد ذلك.

#### 9- تحية إلى رسول الله:

كان تميم يتحبب إلى رسول الله بالهدايا، إذ أورد الطبري خبرا يذكر فيه أن تميما أهدى "لرسول الله فرسا يقال له: الوزد، فأعطاه عمرا؛ فحمل عليه عمر في سبيل الله، فوجده يئباع"<sup>364</sup><sup>365</sup>

#### 10- تعظيمه لشعائر الإسلام:

ومما عرف عنه من تعظيمه لشعائر الله ظاهرا وباطنا، ما روي عن قتادة "أن ابن سيرين أخبره أن تميما الداري اشترى رداءا بألف، فكان يصلي بأصحابه فيه"<sup>366</sup>، وفي روايات أخرى من طرق مختلفة أنه اشتراه ليقوم الليل فيها، بينما تذكر روايات أخرى أنه كان يلبسه في الليلة التي كانت ترجى فيها ليلة القدر<sup>367</sup>.

<sup>363</sup> عبد الله سالم نجيب، تاريخ المساجد الشهيرة، ص 228-235

<sup>364</sup> يئباع: البوع ابعاد خطو الفرس في جريه وكذلك الناقة، ينظر تاج العروس، مادة بوع، 361/16 وفي لسان العرب يئباع ينفعل من باع يبيع إذا جرى جريا لينا وتثنى وتلوى، وانباع الرجل وثب بعد السكون...، ينظر لسان العرب، مادة "بوع"، 23/8،

<sup>365</sup> الطبري، تاريخ الطبري ج3، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف مصر، ص 174

<sup>366</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، 256/6

<sup>367</sup> ينظر المصدر نفسه، الصفحة نفسها، وينظر ابن الجوزي، صفوة الصفوة، ص268، وابن عساكر تاريخ مدينة دمشق، 79/11، والذهبي، سير أعلام النبلاء، 447/2

## 11-كراماته:

كان لتميم كثير من الكرامات لم تكن لكثير من الصحابة الأجلاء، فقد روى عفان بن مسلم عن حماد بن سلمة عن الجريري عن أبي العلاء عن معاوية بن حرملة قال: "قدمت المدينة، فلبثت في المسجد ثلاثاً لا أطعم قال: فأتيته عمراً فقلت: يا أمير المؤمنين تأنب من قبل أن تقدر عليه، قال: من أنت؟ قلت: أنا معاوية بن حرملة<sup>368</sup> قال: اذهب إلى خير المؤمنين فانزل عليه، قال: وكان تميم الداري إذا صلى ضرب بيده عن يمينه وعن شماله فأخذ رجلين فذهب بهما، فصليت إلى جنبه فضرب يده وأخذ بيدي فذهب بي فأتينا بطعام فأكلت أكلاً شديداً وما شبعنا من شدة الجوع، قال: فبينما نحن ذات يوم إذ خرجت نار بالحرّة، فجاء عمر إلى تميم فقال: فم إلى هذه النار، فقال: يا أمير المؤمنين ومن أنا ومن أنا؟ قال: فلم يزل به حتى قام معه، قال: وتبعتهما فانطلقا إلى النار، فجعل تميم يحوشها بيده حتى دخلت الشعب ودخل تميم خلفها قال: فجعل عمر يقول: ليس من رأى كمن لم ير قالها ثلاثاً<sup>369</sup>.

## 2-جمهور قصة الجساسة:

لا يوجد حديث مفصل أو إشارات واضحة، عن طبيعة جمهور قصة الجساسة؛ من ناحية العدد، أو الهوية، أو السن، أو غيرها من المحددات، إلا أن مقدّمه راوية الحديث وحديث رسول الله نفسه؛ فيهما إشارات غير مباشرة، يمكن الاعتماد عليها في الاستدلال على طبيعة هذا الجمهور، إضافة إلى أن راوية الحديث بحد ذاتها تمثل عينة من هذا الجمهور، الذي كان حاضراً أثناء سرد قصة الجساسة، ومن ثم يمكن التعرف على هذه العينة، لأخذ فكرة عن طبيعة الجمهور.

فمن هي فاطمة بنت قيس؟

## أ-راوية الحديث: فاطمة بنت قيس:

تعدّ رواية فاطمة بنت قيس أتمّ روايات حديث الجساسة وأكملها، مقارنة بما رواه أبو هريرة، وجابر بن عبد الله، وعائشة رضي الله عنهم جميعاً، وقد قدّمت فاطمة بنت قيس

<sup>368</sup> معاوية بن حرملة الحنفي: صهر مسيلمة الكذاب، له إدراك، وكان مع مسيلمة في الردة، ثم قدم على

عمر رضي الله عنه تائباً، ينظر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، 6/238

<sup>369</sup> ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 11/78، وينظر أيضاً الذهبي، سير أعلام النبلاء، 2/446-447

للحديث بذكر تفاصيل تتعلق بها وبمقام الحديث. ومن التفاصيل المتعلقة بحياتها الشخصية زواجها من المغيرة ثم طلاقها وعدتها في بيت أم شريك بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، واقتراح رسول الله عليها الزواج من مولاة أسامة بن زيد رضي الله عنه، وبعد انقضاء عدتها، سمعت نداء الصلاة جامعة فاستجابت للنداء، وذهبت إلى المسجد النبوي، فأدت الصلاة في الصف الأول الذي يلي ظهور المصلين الرجال، وهو الموقع الذي يسر لها سماع رواية رسول الله لقصة الجساسة، بعد آدائها للصلاة.

وتعد فاطمة بنت قيس الفهرية من الصحابيات المشهورات، ومن المهاجرات الأوّل وقد ذكرها ابن سعد في كتاب الطبقات؛ في باب "تسمية النساء المسلمات المبايعات من قريش وحلفائهم ومواليهم وغرائب نساء العرب"، فقال عنها "فاطمة بنت قيس أخت الضحاك بن قيس بن خالد الأكبر بن وهب بن ثعلبة بن وائلة بن عمرو بن شيبان بن محارب بن فهر، وأمها أميمة بنت ربيعة بن حذيم بن عامر ابن مَبْدُول بن الأحمر بن الحارث بن عبد مناة بن كنانة، وكانت فاطمة بنت قيس تحت أبي عمرو بن حفص بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم، فطلّقها فخطبها معاوية بن أبي سفيان بن حرب، وأبو جهم بن حذيفة بن غانم العدوي، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: أما معاوية فصعلوك لا مال له، وأما أبو الجهم فلا يضع عصاه من عنقه، ولكن انكح أسامة بن زيد، فنكحته فقالت: لقد اغتبطت بنكاحي إياه"<sup>370</sup>. وقد ذكر ابن سعد في رواية أخرى أنها كرهت نكاح أسامة بن زيد، فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بنكاحه ففعلت، فجعل الله فيه خيرا<sup>371</sup>. وقد ذكر ابن عبد البر في الاستيعاب؛ أنها كانت أكبر من أخيها الضحاك بعشر سنين، وكانت ذات جمال وعقل وكمال، وفي بيتها اجتمع أصحاب الشورى؛ عند قتل عمر بن الخطاب، وخطبوا خطبهم المأثورة. وقد كان من صفاتها أيضا ما ذكره الزبير، أنها امرأة نَجُود، والنجود: النبيلة<sup>372</sup>.

وفي طلاقها سنن كثيرة مستعملة؛ من هذه السنن ما تعلق بنفقة المطلقة وبالعدة، فقد ذكر ابن سعد قصة طلبها للنفقة والسكنى بعد طلاقها، فقال: "أخبرنا مَعْن بن عيسى، عن

<sup>370</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، 259/10

<sup>371</sup> المصدر نفسه، الصفحة نفسها

<sup>372</sup> ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص 929، رقم: 3415

مالك بن أنس، عن عبد الله بن يزيد مولى الأسود بن سفيان، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن فاطمة بنت قيس؛ أن أبا عمرو بن حفص طلقها ألبتة، وهو غائب فأرسل إليها وكيله بشعير، فتسخطته فقال: والله ما لك علينا من شيء. فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ليس لك عليه نفقة. وأمرها أن تعتد في بيت أم شريك. ثم قال: تلك المرأة يغشاها أصحابي، اعتدي عند ابن أم مكتوم فإنه رجل أعمى، تضعين ثيابك، فإذا حللت فأذيني. قالت: فلما حللت ذكرت له....<sup>373</sup>، ثم ذكرت قصة خطبتها واختيار الرسول صلى الله عليه وسلم أسامة بن زيد لها التي ذكرناها آنفا.

وقد روى عنها أبو سلمة بن عبد الرحمن في الطلاق، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة في الطلاق، والشعبي في الطلاق والفتن، وأبو بكر بن أبي الجهم، والبهي، وعروة بن الزبير في الطلاق<sup>374</sup>.

ومما تقدّم من سيرة هذه المرأة يتبيّن أنّها راوية ثقة، ومن خلال التفاصيل التي ذكرتها عن مقام الجساسة، ودقة ملاحظتها؛ تتأكد قوة عقلها، كما أنّ مسارعتها للاستجابة لنداء رسول الله دليل قوة عزمها، فماذا قالت هذه اللبيرة رضي الله عنها عن جمهور قصة الجساسة؟

### **ب- جمهور الصحابة:**

لم ترد في رواية فاطمة بنت قيس إشارات واضحة عن طبيعة الجمهور - كما أشرنا آنفا، إلا أنه يمكن الاستدلال عليه من خلال مجموعة من الدلائل، التي تضمّنّها المقام والحديث معا، وبذلك يمكن أن نقول عنه ما يأتي:

1- جمهور قصة الجساسة هو كل من يستطيع تلبية نداء الصلاة في المدينة، نساءً كانوا أم رجالاً، أو حتى أطفالاً، ممن اعتاد الصلاة مع رسول الله، خصوصاً إذا أخذنا بالروايات التي تذكر أنّ الصلاة كانت فريضة. وأما النساء فقد تأكّد وجودهنّ من قول فاطمة بنت قيس: "فكنت في صف النساء التي تلي ظهور القوم". وبذلك فالمجلس يضمّ الجنسين معا، وكذلك مختلف الأعمار من الجنسين أيضاً، الذين يمكن لهم الحضور إلى المسجد وحدهم أو برفقة غيرهم.

<sup>373</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، 10 / 259

<sup>374</sup> ينظر الأصبهاني، رجال صحيح مسلم، 2 / 419، رقم: 2226

2- هذا الجمهور يضم أغنياء الصحابة، وأهل الصفة، وغيرهم من الصحابة، أي جميع الطبقات المصنفة وفق معيار الثروة المادية.

3- يضم المهاجرين والأنصار، والمسلمين الأوائل والمتأخرين.

4- قد يكون تميم الداري مع باقي وفد تميم من بين الحاضرين، خصوصاً أنه يبدو من سياق النص، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قد جمع الناس مباشرة بعد جلوسه مع تميم كالرواية التي جاءت في سنن أبي داود، التي قالت فيها فاطمة بنت قيس: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحرّ العشاء الآخرة ذات ليلة، ثم خرج فقال " إنه حبسني حديث كان يحدثه تميم الداري عن رجل كان في جزيرة...<sup>375</sup>، أي أن خروجه وإخباره بحديث تميم كان مباشرة بعد لقائه به، ونحن نعلم من الحديث بأن تميماً قبل أن يحدث بحديث الجساسة كان قد أسلم وبايع، فمن غير الممكن أن لا يحضر الصلاة بعد ذلك، وهو بالمدينة لم يغادرها.

5- كان الجمهور في حالة فزع وتوقع: ويظهر ذلك في روايتين مختلفتين لفاطمة بنت قيس هما:

أ- الرواية الأولى: قالت فاطمة بنت قيس: "فلما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاته جلس على المنبر وهو يضحك. فقال " ليلزم كل إنسان مصلاه " ثم قال " أتدرون لم جمعتمكم؟" قالوا الله ورسوله أعلم. " إني، والله، ما جمعتمكم لرغبة ولا لرهبة...<sup>376</sup>، وفي رواية أخرى: " إني لم أخطبكم لرغبة ولا لرهبة...<sup>377</sup>. والرغبة كما جاء في لسان العرب، هي: " الخوف والفزع...<sup>378</sup> ويبدو أن رسول الله رأى أن الصحابة قد توقعوا حدوث أمر خطير، فأشار في مستهل حديثه إلى أنه لم يدعوهم لأمر قد يربعهم؛ أما عن الأسباب التي قد تكون وراء توقع الصحابة لأمر جلل، فيمكن أن يكون كما يأتي:

-نداء الصلاة جامعة في غير أوقات الصلاة المفروضة، الذي يكون عادة للطوارئ

فقط- لم تحدد الرواية نوع الصلاة.

<sup>375</sup> سنن أبي داود، 118/4، رقم: 4325

<sup>376</sup> صحيح مسلم، 2262/4، رقم: 119

<sup>377</sup> مسند الحميدي، 356/1، رقم: 368

<sup>378</sup> ابن منظور، لسان العرب، مادة " رهب"، 436/1

-صعود رسول الله المنبر في غير يوم الجمعة ينذر بحدوث أمر عظيم.  
-أمره صلى الله عليه وسلم الصحابة بلزوم أماكنهم.

ب-الرواية الثانية: قالت فاطمة بنت قيس: " خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً من الأيام فصلى الهجرة، ثم قعد، **ففزع** الناس، فقال: " اجلسوا أيها الناس، فإنني لم أقم مقامي هذا **لفزع**، ولكن تميماً الداري..."<sup>379</sup>، فهذا الفزع الذي لاحظته فاطمة بنت قيس في الصحابة، لاحظته قبلها رسول الله، فبيّن للصحابة أنه لم يجلس لطارئ شر وقع، بل كان سبب جلوسه، هو رغبته في إخبارهم بما حدثه به تميم، وبذلك فسبب الفزع هو قعوده بعد الصلاة، ولعل الناس لم يعتادوا على ذلك بعد صلاة الهجرة أي الظهر<sup>380</sup>.

### 3-الزمان:

لم يوجد في رواية حديث الجساسة، ما يدلّ صراحة على زمن ووقت المجلس، الذي انعقد لقصّ قصة الجساسة، ولكن المقام الذي وصفته فاطمة بنت قيس، وكذلك بعض الإشارات في الحديث، تدلّ على هذا الزمن، وإن كان هناك اختلاف بين الروايات التي تجعل الحسم في المسألة غير ممكن، وسنوضح ذلك فيما يأتي:

#### أ-وقت المجلس:

انعقد مجلس رسول الله إثر المناداة للصلاة، هذه المناداة كانت وقت الظهر، كما ورد في الرواية التي أوردها أحمد، التي جاء فيها ذكر صلاة الهجرة- ذكرناها آنفاً، والأمر نفسه في إحدى الروايات التي أوردها أبو داود، التي جاء فيها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صعد المنبر، كذلك في رواية الحميدي التي ورد فيها ذكر وقت الخطبة دون إشارة إلى الصلاة، إذ قالت فيها فاطمة بنت قيس: " خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في نحر الظهر...". أما في رواية أخرى في سنن أبي داود فقد جاء فيها، أن الوقت كان عشاء، حيث تقول فاطمة بنت قيس: " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحرّ العشاء الآخرة ذات ليلة، ثم خرج فقال " إنه حبسني حديث كان حدثني تميم الداري..."<sup>381</sup>.

<sup>379</sup>مسند أحمد، 57/45، رقم: 27101

<sup>380</sup>ينظر محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج 5، دار الفكر، دمشق، (د.ت)،

ص 35

<sup>381</sup>تقدّم ذكر كل هذه الأحاديث في مواقع مختلفة من هذا البحث

وهناك روايات لم تذكر وقت الصلاة أو أي وقت آخر، بل ذكرت الحديث مباشرة وهاته الروايات لا يمكن الاعتماد عليها في تحديد هذه الجزئية.

#### ب- تاريخ المجلس:

يتحدّد تاريخ انعقاد المجلس بتاريخ إسلام تميم الداري، فأغلب الروايات تذكر في متن الحديث؛ أن رسول الله أخبر الصحابة، بأن تميما الداري جاء فأسلم، وحدث رسول الله بخبر الجساسة، ومن خلال سيرة تميم السابقة التي حددنا فيها تاريخ إسلامه، وهو عام ثمانية هجري، فإن تاريخ انعقاد المجلس هو نفسه تاريخ إسلامه، أما الشهر واليوم فلا تسعّفنا المراجع في تحديدهما.

#### 4- المكان:

من خلال ما تقدم؛ يظهر جليا أن المكان الذي انعقد فيه المجلس، هو المسجد النبوي، هذا المسجد هو في المدينة، وهذه المدينة لها أهمية قصوى في هذا الخطاب وفي فهمه، فبالإضافة إلى كونها مكان انعقاد المجلس فهي أيضا جزء من موضوع الخطاب وبذلك يمكن الحديث عن مكانين، أحدهما خاص والآخر عام.

#### أ- المكان الخاص:

يتمثل المكان الخاص الذي انعقد فيه مجلس قصة الجساسة في المسجد النبوي، فقد كانت تقام فيه الصلاة، وهو مكان جلوس رسول الله الدائم، وقد ارتقى رسول الله منبر المسجد لخطبة الناس وإخبارهم بحديث تميم. وهذا المنبر موضعه حدود الروضة الشريفة وهذا ما يوضحه حديث أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذي قال فيه: " ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة، ومنبري على حوضي"<sup>382</sup> ،

أما طبيعة المنبر فيقول عنها عبد الله سالم نجيب: "وقد اتفقت كلمة رجال السيرة على أن المنبر الأول المصنوع لرسول الله صلى الله عليه وسلم كان من خشب وأنه كان مؤلفاً من درجتين فوقهما ثالثة للقعود"<sup>383</sup>

<sup>382</sup> صحيح البخاري، ص 454، رقم: 1888، تقدّم ذكره

<sup>383</sup> عبد الله سالم نجيب، تاريخ المساجد الشهيرة، منارات الهدى على الأرض، ص

وأما عن حجم المنبر، فيقول عنه ابن النجار: "أما طول المنبر الشريف في عهد النبي صلى الله عليه وسلم فقد كان ذراعين وثلاثة أصابع، وأما عرضه فذراع براجح وطول صدره الذي كان النبي صلى الله عليه وسلم يستند عليه ذراع واحد فقط"<sup>384</sup>

## ب-المكان العام:

هو المدينة المنورة أو طيبة أو طابة، وكانت قبل الإسلام تسمى يثرب؛ ورد اسم المدينة واسم يثرب في القرآن الكريم، وقد نهى رسول الله على تسمية المدينة بيثرب، حيث قال: "من سمى المدينة يثرب فليستغفر الله، هي طابة، هي طابة"<sup>385</sup>، وقد ذكر مسلم في صحيحه، حديثاً عن مصدر تسمية طابة، عن جابر بن سمرة، قال: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن الله تعالى سمى المدينة طابة"<sup>386</sup>.

وقد أكد رسول الله بأن طابة هي المدينة المنورة، أثناء عودته من غزوة تبوك سنة تسعة هجري، حيث روي عن أبي حميد أنه قال: "أقبلنا مع النبي صلى الله عليه وسلم من تبوك حتى أشرفنا على المدينة فقال: هذه طابة"<sup>387</sup>.

أما طيبة فقد وردت في حديث ابن عمر، الذي قال فيه: "ما طلع النبي صلى الله عليه وسلم على المدينة قافلاً من سفر إلا قال: يا طيبة يا سيدة البلدان"<sup>388</sup>، كما وردت في بعض روايات حديث الجساسة، بينما ذكرت روايات أخرى طابة بدل طيبة.

ويضاف إلى هذه الأسماء ما جاء ذكره في الحديث الذي رواه زيد بن أسلم؛ حيث قال: "قال النبي صلى الله عليه وسلم: للمدينة عشرة أسماء: هي المدينة، وطيبة، وطابة ومسكينة، وجبار، ومحبورة، ويثرب"<sup>389</sup>.

<sup>384</sup> خالد بن علي بن حسين صباغ، الإصابة في معرفة مساجد طابة، ط1، مطابع الرشيد، المدينة

المنورة، 1421 هـ، ص 18، نقلاً عن ابن النجار، الدرر الثمينة في معرفة أخبار المدينة

<sup>385</sup> النقي الهندي، كنز العمال في السنن والأقوال، ج 12، تح: الشيخ بكري حياني، وصفوة السقا، ط5،

مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985، ص 259، رقم: 34942

<sup>386</sup> صحيح مسلم، ج 1، تح: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، ط1، دار طيبة، 2006، ص 623، رقم:

1385

<sup>387</sup> صحيح البخاري، ص 451، رقم: 1871

<sup>388</sup> النقي الهندي، المصدر السابق، 259/12، رقم: 34941

كما رُوي عن كعب الأحبار أنه قال: " نجد في كتاب الله الذي أنزل على موسى: أن الله قال للمدينة يا طيبة يا طابة، يا مسكينة، لا تقبلي الكنوز، أرفع أجاجيرك على أجاجير القرى. و" الأجاجير": السطوح"<sup>390</sup>. والأحاديث في أسماء المدينة كثيرة.

أما تضاريسها التي كانت هي الحصن المنيع، الذي يحفظ المدينة من هجومات الأعداء، فيصفها علي حافظ فيقول: " تقع المدينة في واحة خصبة، وفي الشمال الغربي منها جبل سلع، ويحتضنها جبلان وواديان من الجنوب عبر وادي العقيق، ومن الشمال جبل أحد ووادي قناة (أحد) ويخترق المدينة مازًا بوسطها وادي بطحان ( أبو جيدة) بعد أن ينضم إليه وادي رانواء في قباء، ويحدّها من الجنوب جبل عير ومن الشمال جبل ثور ومن شرق اللابة ( الحرة الشرقية) ومن الغرب اللابة ( الحرة الغربية)"<sup>391</sup>.

أما عن أهمية هذا المكان ومكانته؛ فقد كانت المدينة النبوية هي عاصمة الدولة الإسلامية الفتية، التي أقام فيها رسول الله بعد هجرته من مكة، بسبب الاضطهاد الذي تعرض له مع صحابته الكرام، ولم يبق في غيرها إلى أن وافته المنية صلى الله عليه وسلم. لذا كان كل من يرغب في دخول الإسلام، أو التعرف عليه عن قرب، يتّجه صوب المدينة للقاء رسول الله .

ولا غرو والأمر كذلك أن نجد تميما الداري حين رغب في الإسلام؛ يأتي المدينة مع وفد من أهله، وهو ما عرف بوفد الدارين، ويخبر رسول الله بعد إعلانه إسلامه بخبر الجساسة، الذي وإن كان موضوعه الأساسي هو المسيح الدجال، فإنه يشير إلى فضل المدينة، التي كانت لها مكانة خاصة عند رسول الله، هذا الفضل يتجلّى من خلال جملة من أحاديث رسول الله التي أخبر بها الصحابة، هذه الأحاديث هي كالآتي:

قال رسول الله:

---

<sup>389</sup> عمر بن شبة النميري، أخبار المدينة النبوية، ج1، دار العليان، المملكة العربية السعودية، (د.ت) ص159 ، لكننا إذا عدنا الأسماء الواردة في هذا الحديث نجدها ثمانية أسماء فقط وليست عشرة أسماء ولا نعلم سبب ذلك.

<sup>390</sup> عمر بن شبة النميري، المصدر نفسه، 160/1

<sup>391</sup> علي حافظ، فصول من تاريخ المدينة المنورة، ط2، 1996، ص 15

- المدينة حرم من كذا إلى كذا، لا يُقطع شجرها، ولا يُحدّث فيها حدّث. من أحدث حدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين<sup>392</sup>

- المدينة حرم ما بين عائر إلى كذا، من أحدث فيها حدثا أو آوى مُحدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يُقبل منه صرفٌ ولا عدل...<sup>393</sup>

-... ما بين لابتئها حرام<sup>394</sup>

- أمرت بقريّة تَأْكُلُ القُرَى، يقولون: يثرب، وهي المدينة، تنفي الناس كما ينفي الكير خَبث الحديد<sup>395</sup>، ذكر ابن حجر جملة من الأراء حول شرح هذا الحديث، من بينها أن المدينة تغلب أهلها في الفضل وأنها تبعد المنافقين كما تنفي النار أوساخ الحديد<sup>396</sup>.

- أقبنا مع النبي صلى الله عليه وسلم من تبوك حتى أشرفنا على المدينة فقال: هذه طابة<sup>397</sup>

- يفتح اليمن، فيأتي قوم يبسون، فيتحمّلون بأهلهم ومن أطاعهم، والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون، وتفتح الشام، فيأتي قوم يبسون، فيتحمّلون بأهلهم ومن أطاعهم، والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون، وتفتح العراق، فيأتي قوم يبسون، فيتحمّلون بأهلهم ومن أطاعهم، والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون<sup>398</sup>، وقد قال ابن حجر عن هذا الحديث "وفي هذا الحديث فضل المدينة على البلاد المذكورة"<sup>399</sup>

- كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قدم من سفر فنظر إلى جُدُرات المدينة أوضع راحلته وإن كان على دابة حرّكها من حبها<sup>400</sup>.

<sup>392</sup> صحيح البخاري، ص 450، رقم 1867

<sup>393</sup> ورد الحديث في صحيفة علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، ينظر صحيح البخاري،

ص 450، رقم: 1870

<sup>394</sup> المصدر نفسه، ص 451، رقم: 1873

<sup>395</sup> المصدر نفسه، الصفحة نفسها، رقم: 1871

<sup>396</sup> ينظر ابن حجر، فتح الباري، 88-87/4

<sup>397</sup> صحيح البخاري، ص 451، رقم: 1872

<sup>398</sup> المصدر نفسه، ص 452، رقم: 1875

<sup>399</sup> ابن حجر، فتح الباري، 92/4

<sup>400</sup> صحيح البخاري، ص 454، رقم: 1886

- "تتركون المدينة على خير ما كانت، لا يغشاها إلا العواف-يريد عوافي السَّبَاع والطير- وأخِرُ من يُحشر راعيان من مزينة يريدان المدينة ينعقان بغنمهما فيجدانها وَحْشًا، حتى إذا بلغا ثنِيَةَ الوداع خَزًا على وُجوههما"<sup>401</sup>.

- "اللهم حُبب إلينا المدينة كحُبنا مكة أو أشد، اللهم بارك لنا في صاعنا، وفي مدنا وصححها لنا، وانقل حُمَاها إلى الجُحْفَة"<sup>402</sup>.

- "لا يَكيد أهل المدينة أحد إلا انماع كما ينماع الملح في الماء"<sup>403</sup>، ذكر ابن حجر في شرح الحديث مجموعة من المعاني، تتمثل في أن من أراد أهل المدينة بسوء فيعاقب بإذابة الله له في النار ذوب الرصاص في النار أو الملح في الماء، وذلك في الآخرة، ويحتمل أن يكون العقاب اضمحلال أمره كما يضمحل الرصاص في النار، أو أن يذهب سلطانه عن قرب، أي في الدنيا<sup>404</sup>.

- "إنَّ الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحَيَّة إلى جُحرها"<sup>405</sup>.

- "أشرف النبي صلى الله عليه وسلم على أطم من أطام المدينة فقال: هل ترون ما أرى؟ إنني لأرى مواقع الفتن خلال بيوتكم كمواقع القطر"<sup>406</sup> قال ابن حجر شبّه رسول الله سقوط الفتن وكثرتها بالمدينة بسقوط القطر في الكثرة والعموم<sup>407</sup>.

- "لا يدخل المدينة رعب المسيح الدجال، ولها يومئذ سبعة أبواب على كل باب ملكان"<sup>408</sup>.

- "على أنقاب المدينة ملائكة، لا يدخلها الطاعون ولا الدجال"<sup>409</sup>.

---

<sup>401</sup> صحيح البخاري، ص 451، رقم: 1874

<sup>402</sup> صحيح البخاري، ص 454، رقم: 1889

<sup>403</sup> المصدر نفسه، ص 452، رقم: 1877

<sup>404</sup> ينظر ابن حجر، فتح الباري، 94/4

<sup>405</sup> صحيح البخاري، ص 452، رقم: 1876

<sup>406</sup> المصدر نفسه، ص 452، رقم: 1878

<sup>407</sup> ابن حجر العسقلاني، المصدر السابق، 95/4

<sup>408</sup> صحيح البخاري، ص 452، رقم: 1879

<sup>409</sup> المصدر نفسه، الصفحة نفسها، رقم: 1880

- " ليس من بلد إلا سيطؤه الدجال، إلا مكة والمدينة، ليس له من أنقابها نقب إلا عليه الملائكة صافين يحرسونها، ثم ترجف المدينة بأهلها ثلاث رجفات، فيخرج الله كل كافر ومناق" <sup>410</sup>.

- "يأتي الدجال - وهو محرّم عليه أن يدخل نقاب المدينة - بعض السّباخ التي بالمدينة، فيخرج إليه يومئذ رجل هو خير الناس - أو من خير الناس - فيقول: أشهد أنّك الدجال الذي حدّثنا عنك رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثه، فيقول الدجال: رأيت إن قتلتُ هذا ثم أحبيته هل تشكون في الأمر؟ فيقولون: لا، فيقتله ثم يحييه، فيقول حين يحييه: والله ما كنت قطّ أشدّ بصيرة مني اليوم، فيقول الدجال: أقتله فلا أسلّط عليه" <sup>411</sup>.

- " اللهم اجعل بالمدينة ضعفي ما جعلت بمكة من البركة" <sup>412</sup>.

- "يأتي المسيح من قبل المشرق همّته المدينة حتى ينزل دبر أحد ثم تصرف الملائكة وجهه قبل الشام وهنالك يهلك" <sup>413</sup>، وتعد بذلك المدينة وجهة الدجال حين قدومه من المشرق.

---

<sup>410</sup> صحيح البخاري ، ص ص 452-453، رقم: 1881

<sup>411</sup> المصدر نفسه ، ص 453، رقم: 1882

<sup>412</sup> المصدر نفسه، الصفحة نفسها، رقم: 1885

<sup>413</sup> صحيح مسلم، 623/2، رقم: 1380

### 4-2-3: المبحث الرابع: خبر الدجال في الثقافة العامة

1- الثقافة الدينية عند العرب قبل الإسلام

أ- المسيح المخلص في الثقافة اليهودية

ب- عدو المسيح في الإنجيل

2- تبادل الثقافة الدينية بين العرب

لم يكن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم أول الرسل الذين أخبروا أتباعهم المؤمنين عن المسيح الدجال، وحذروهم منه ومن فتنته فقد حذر جميع الأنبياء والرسل أقوامهم من هذه الشخصية الضالّة والمضلّة، وفي ذلك يقول رسول الله: "...وما من نبي إلا وقد أنذر قومه ولكني سأقول لكم فيه قولاً لم يقله نبي لقومه، إنه أعور وإن الله ليس بأعور"<sup>414</sup>، وبذلك فخير الدجال كان شائعاً في أقوام الأنبياء جميعاً دون استثناء، ففكرة المخلص التي هي صورة من صور المسيح الدجال من منظور بعض الطوائف - كما سنرى لاحقاً، هي كما قال نبيل أنسى الغندور: "فكرة إنسانية قديمة تمتد جذورها إلى أعماق التاريخ السحيق بين القبائل والشعوب، فلقد آمنت القبائل الحمر في القارة الأمريكية بفكرة المسيح المخلص، كما آمن المصريون القدماء بتلك الفكرة بعد زوال الدولة القديمة"<sup>415</sup>.

بل إننا نجد في تلك الثقافات آلهة معبودة تمثل شخصية المخلص، وإن اختلفت أسماؤها، فـ"حورس" هو الرب الطفل أحد أضلاع الثالوث الفرعوني المقدس، الذي يتكون من الرب أوزوريس والريّة إيزيس والرب الطفل حورس، وهو شفيع الخاطئين عند الأب الذي صعد إليه في نهاية المطاف ليصبح واحداً. كذلك نجد تموز الإله الراعي الذي يعدّ أحد المخلصين في بلاد الرافدين.<sup>416</sup>

ومن ثم ففكرة المسيح المخلص توجد في جميع الثقافات العالمية سواء كانت الفكرة أصيلة في تلك الثقافات، أو وافدة من غيرها من الثقافات؛ إلا أن درجة حضورها وأهميتها تختلف من ثقافة إلى أخرى وهنا نتساءل هل كان للعرب حظ من هذه المعرفة أم لا؟

<sup>414</sup> صحيح البخاري، ص 1762، رقم: 7127

<sup>415</sup> نبيل أنس الغندور، المسيح المخلص في المصادر اليهودية والمسيحية، ط1، مكتبة الناظدة، مصر،

2007، ص3

<sup>416</sup> المرجع نفسه، ص 12

## 1-الثقافة الدينية عند العرب قبل الإسلام:

كان العرب أمة وثنية، غير موحّدة في أغلبها، كما لم يكونوا أهل كتاب قبل الإسلام وذلك بنص القرآن الكريم، قال الله تعالى: **وَمَا آتَيْنَاهُمْ مِّنْ كُتُبٍ يَدْرُسُونَهَا وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ قَبْلَكَ مِنْ نَّذِيرٍ** <sup>417</sup>. ولكن ذلك لم يمنع من وفود الفكر التوحيدي إلى بلاد العرب متمثلاً في اليهودية والنصرانية ونشوء الحنيفية فيها، فأما اليهودية فقد انتشرت " في اليمن في ظل حكم المملكة الحميرية وفي واد القرى وخيبر وتيماء وفدك ويثرب" <sup>418</sup>، وكان تاريخ دخولها إلى الحجاز عند بعض المؤرخين أيام موسى وغزوه للعمالق <sup>419</sup>، بينما يرجع آخرون نزوح اليهود إلى الحجاز إلى حملة الرومان الأخيرة على فلسطين وتدمير بيت المقدس وهيكلها سنة 70 م <sup>420</sup>، وبذلك فأقل مدة للوجود اليهودي في الجزيرة قبل الإسلام هو ستة قرون. وهي فترة كافية لاطلاع العرب على اليهودية وأخذ فكرة ولو بسيطة عن مضمونها، من خلال تعاملهم مع اليهود، واستفسارهم عن أخبار الأولين من الأمم المختلفة إضافة إلى قراءة كتبهم من فئة قليلة تسمى الأحناف، وهم مصدر ثان لإعلام أبناء جلدتهم بما تحتويه كتب اليهود.

وأما النصرانية فقد بدأ وجودها في الأراضي العربية في بلاد الشام، التي كان يسكنها الكثير من القبائل العربية، وذلك على يد البيزنطيين، في البلدان الخاضعة لنفوذهم، فاعتنقها الكثير منهم، وأما الحيرة فقد تنصّر قسم كبير منهم على المذهب النسطوري المحارب من قبل البيزنطيين، ومن هذه المناطق امتدت النصرانية إلى أرض الحجاز وذلك بعد القرن الثالث ميلادي على الأرجح. وكان دخولها بفضل تجارة القوافل، والرقيق الأبيض، وعملية التبشير التي قادها بعض النساك

<sup>417</sup> سورة سبأ/44

<sup>418</sup> محمد سهيل طقوش، تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 262

<sup>419</sup> الأصفهاني، الأغاني، ج22، تح: عبد الكريم العزباوي، الهيئة المصرية العامة، مصر، 1994، ص

107

<sup>420</sup> اندريه إيمار، وجانين أوبوايه، تاريخ الحضارات العام، ج2: روما وامبراطوريتها، تر: فريد داغر

وفؤاد أبو ربحان، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 1986، ص 419

والرهبان، الذين لجؤوا إلى الجزيرة العربية للعيش فيها، بعيدا عن ملذات الحياة، ومضايقات أصحاب السلطة المخالفين لهم، وقيادة حملة التبشير في الأرض العربية، فاستقروا في أديرة انتشرت في مختلف مناطق الجزيرة، عند منابع الماء، وخصوصا في طرق القوافل، فاحتكوا بالعرب وتعاملوا معهم، فاستطاعوا أن يؤثروا في الكثير منهم حتى سادة القبائل وأدخلوهم في النصرانية؛ وذلك لعلم هؤلاء المبشرين بالطب والمنطق وفنون التأثير على النفوس.

وبذلك انتشرت النصرانية في مختلف أرجاء الجزيرة؛ في دومة الجندل، ووادي القرى، والطائف ونجد، واليمامة، واليمن، وإن كانت لهذه الأخيرة وضع خاص، إذ أن النصرانية انتشرت فيها للأسباب المذكورة آنفا، وبسبب المحتل الأجنبي المتمثل في الحبشة، التي كانت حليفة الدولة البيزنطية<sup>421</sup>.

أما عن أشهر القبائل التي دخل أغلبها، أو بعضها إلى النصرانية فيذكر لويس شيخو مجموعة كبيرة منها، نذكر بعضا منها وهي: الأزدي، امرؤ القيس، أوس، إياد، بكر، بلي، بهراء، تغلب، تميم، تنوخ، ثعلبة جدام، جزم، جرهم، حمير، حنيفة، سليح، شيبان... وغيرهم كثير<sup>422</sup>، بل يكاد شيخو يذكر جميع قبائل العرب، ويجعل أغلب هذه القبائل منتصرة بكاملها، وهذا يخالف ما يسرده التاريخ عن وثنية أغلب العرب، لكن وإن لم يكن المنتصرون كثر، فإن الكثير منهم له إطلاع ولو قليل على ما تقوم عليه النصرانية-وهو محل اهتمامنا.

وقد تقوى هؤلاء المبشرين بمن تنصّر من هؤلاء العرب؛ كما قوتهم الكنائس في كل من العراق وسوريا وروما بدعمها لهم، فأنشئت ثلاث

<sup>421</sup> ينظر محمد سهيل طقّوش، تاريخ العرب قبل الاسلام، ص 262 وما بعدها

<sup>422</sup> ينظر الأب لويس شيخو اليسوعي، النصرانية وأدائها بين عرب الجاهلية، ج1، ط2، دار المشرق

بيروت، 1989، ص124 وما بعدها

كنائس في كل من ظفار وعدن وهرمز<sup>423</sup>، وبذلك أصبح وجود النصرانية في البلاد العربية وجود مؤسس، ترعاه هيئات رسمية.

أما ثالث عقيدة توحيدية<sup>424</sup> نجدها في الجزيرة، فهي الحنيفية وهي: "نزعة دينية توحيدية عربية"<sup>425</sup>، ظهرت كتعبير عن رفض الوثنية السائدة في الجزيرة، وإحياء لدين آبائهم وأجدادهم، الذي شوّهه مبتدعي عبادة الأصنام، ومن أهم من مثل هذه الفئة: "قس بن ساعدة الإيادي، زيد بن عمرو بن نفيل القرشي، أمية بن أبي الصلت الثقفي، أرباب بن رباب سويد بن عامر المصطلق، أسعد كرب الحميري، وكيع بن زهير الإيادي عمر بن جندب الجهني، عدي بن زيد العبادي، أبو قيس صرمة، سيف بن ذي يزن الحميري، ورقة بن نوفل..."<sup>426</sup>، وغيرهم كثير.

وقد مثّلت هذه الفئة استثناء في هذا المجتمع، فقد تمسكت بملة إبراهيم الخليل عليه السلام، وقد ظهر تمسكها من خلال توحيدها لله وحده، إضافة إلى بعض العبادات التي عُرفوا بها، والتي ميّزتهم عن غيرهم من المشركين عبدة الأوثان، كما ميّزتهم عن أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وهو ما كان يحدّد هويتهم؛ يقول عماد صباغ في تحديد هذه الهوية: "الحنيف عند أهل الجاهلية، من اختتن، وحج البيت... وقد أضاف بعضهم اعتزال الأصنام، والاعتزال من الجنازة إلى ما سبق... كما أن أهل الأخبار أضافوا إلى ما سبق الامتناع عن أكل الذبائح التي تقرّب إلى الأوثان والأصنام، لأنها ذبحت لغير الله، كما نسبوا إليهم تحريم الخمر على أنفسهم والنظر والتأمل في خلق الله"<sup>427</sup>.

<sup>423</sup> الأب لويس شيخو اليسوعي، النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، ص 56

<sup>424</sup> اليهودية والنصرانية ديانتان توحيديتان في أصلهما أما بعد التحريف فهما ديانتان شركيتان

<sup>425</sup> محمد سهيل طقّوش، تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 275

<sup>426</sup> عماد الصباغ، الأحناف دراسة في الفكر الديني التوحيدي في المنطقة العربية قبل الإسلام، ط1،

دار الحصاد، سوريا، 1998، ص33

<sup>427</sup> المرجع نفسه، ص31

وكما كانت هذه الفئة استثناء في التوحيد، كانت أيضا استثناء في العلم، فقد كانت فئة قارئة كاتبة أي فئة مثقفة، وهو خلاف لما كان سائدا في المجتمع العربي من جهل وأمية؛ يقول عماد الصباغ: "ورد في كتب أهل الأخبار عن الحنفاء أنهم كانوا يقرؤون الكتب، وأنهم تبخروا في التوراة والإنجيل، ومنهم من وقف على السريانية والعبرانية..."<sup>428</sup>.

ولم تقتصر قراءة الأحناف على التوراة والإنجيل فقط، بل هناك كتب أخرى اطلعوا عليها، ففي البداية والنهاية لابن كثير، ورد ذكر لكتب أخرى كان يقرؤها الأحناف، منها مجلة لقمان أو صحف لقمان، التي ذكرت في قصة سويد بن الصامت، الذي دعاه رسول الله إلى الإسلام فقال له سويد: "فلعلّ الذي معك مثل الذي معي؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: وما الذي معك؟" قال: مجلة لقمان - يعني حكمة لقمان. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اعرضها عليّ" فعرضها عليه فقال: "إنّ هذا الكلام حسن، والذي معي أفضل من هذا؛ قرآن أنزله الله عليّ، هو هدى ونور"<sup>429</sup>.

وقد أضاف عماد الصباغ كذلك "صحف إبراهيم" إلى جملة ما اطلع عليه الأحناف وقد قال عنها: "فقد أشار بعضهم إلى وجود ما سميّ بـ (صحف إبراهيم) باعتبارها كتبا خفيفة خالصة، وسنده في ذلك كون الحنفاء جميعا من القارئين الكاتبين، مما يعني أنه من الطبيعي أن يقوم هؤلاء بتدوين أفكارهم ومعتقداتهم الدينية الخاصة، التي خرجوا بها بعد مرحلة قاموا خلالها بمدارسة التيارات التوحيدية الأخرى في المنطقة"<sup>430</sup> ويفهم من هذا القول أن صحف إبراهيم مؤلفة من قبل هذه الطائفة، وهو ما يؤكد الصباغ في تنمة قوله؛ إذ يقول: "ومما يؤكد وجود مثل هذه الصحف، الإشارات التي وردت حولها في القرآن الكريم، باعتبارها كتبا

<sup>428</sup> عماد الصباغ، الأحناف، ص 67

<sup>429</sup> ابن كثير، البداية والنهاية، 4/365-366

<sup>430</sup> عماد الصباغ، المرجع السابق، ص 68

توحيدية، كانت متداولة قبل الإسلام.<sup>431</sup>، أي أن صحف إبراهيم التي ذكرها القرآن الكريم -حسب قوله- هي نفسها التي قال عنها؛ أنها مؤلفة من قبل الأحناف، وهذا ما ينفيه ما جاء في القرآن الكريم نفسه، ويؤكد أن صحف إبراهيم أنزلت على إبراهيم عليه السلام، وذلك في الآيات الآتية:

1-: "قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ" <sup>432</sup>

2- "أَمْ لَمْ يُنَبِّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ . وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى . أَلَّا تَرَىٰ وَاِزْرَةً وَإِزْرَةً أُخْرَىٰ" <sup>433</sup>.

3- "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ . بَلْ تُؤَثِّرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا . وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ . إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ . صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ" <sup>434</sup>.

أما الحديث النبوي ففيه ذكر صريح ومباشر؛ بأن صحف إبراهيم أنزلها الله على سيدنا إبراهيم عليه السلام، ونص الحديث هو: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أنزلت صحف إبراهيم أول ليلة من رمضان..."<sup>435</sup>، وبذلك فلا مجال للشك بأن صحف إبراهيم أنزلها الله على نبيه إبراهيم الخليل عليه السلام. وهذا الأمر يجعل محتواها مختلفاً عن كونها من تأليف الأحناف أنفسهم.

وأما عن كون الأحناف قد جمعوا ما كان ينسب في الثقافة الشعبية لإبراهيم عليه السلام، أو أنهم جمعوا حكم الزمان وخلصوا تجاربهم

<sup>431</sup> عماد الصباغ، الأحناف، ص 68

<sup>432</sup> سورة البقرة/136

<sup>433</sup> سورة النجم/36-38

<sup>434</sup> سورة الأعلى/14-19

<sup>435</sup> الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، 4/104، رقم: 1575

وقراءاتهم في صحف، ثم سموها صحف إبراهيم، فهو أمر آخر، وهو ما لا يمكن إثباته أو نفيه، إلا بالبحث العميق في المصادر التاريخية<sup>436</sup>.

أما عن خبر الدجال ضمن هذه المصادر التي ذكرناها، والتي اطلعت عليها ثلة الأحناف، فصحف إبراهيم كانت كلها أمثال، كما يوضحه الحديث الذي ذكره القرطبي في تفسير سورة الأعلى؛ حيث يقول: "... وروى الأَجْرِيُّ من حديث أبي ذرٍّ قال: قلت: يا رسول الله، فما كانت صحف إبراهيم؟ قال: " كانت أمثالا كلُّها..."، هذا إن كان قد اطلع عليها الأحناف حقا، إذ لا تذكر المصادر التاريخية عن وجود صحف مكتوبة كانت متداولة في تلك الفترة، تنسب إلى إبراهيم عليه السلام، وما يعرف عن مضمونها، لا يتعدى الإشارات التي وردت في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف.

وأما التوراة والإنجيل التي تبخر فيها الأحناف فلا تخلو من ذكر للمسيح المخلص، وهو ما سنتناوله في العنصرين الآتيين:

#### أ-المسيح المخلص في الثقافة اليهودية:

لا تخلو أغلب أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم المتعلقة بالدجال وفتنته وخروجه في آخر الزمان، من ذكر للعلاقة بين المسيح الدجال و اليهود، إما بكون المسيح الدجال منهم، وإما بكون اليهود هم أبرز أتباعه والمؤمنين به- كما سبق أن بيّنا فيما تقدم من فصول.

وكما تقدّم من حديث رسول الله؛ أنّ ما من نبي إلا وقد أنذر قومه المسيح الدجال، فهل نجد هذا الإنذار في كتاب التوراة التي أنزلها الله

---

<sup>436</sup> هناك من ذهب أبعد من ذلك، بمحاولة إثبات أن كتاب الهندوس " الفيدا" هو بقايا صحف إبراهيم وأن براهما هو نفسه إبراهيم عليه السلام، ينظر فالح شبيب العجمي، صحف إبراهيم جذور البراهمية من خلال نصوص الفيدا ومقارنتها بالتطبيقات والروايات التاريخية، وينظر الرد عليه من طرف محمد بن ناصر الشهري ، في كتابه: براءة صحف إبراهيم عليه الصلاة والسلام مما ورد في كتاب صحف إبراهيم.

على نبيه موسى عليه السلام لهداية قومه، أم أنه حرّف في جملة ما حرّف منها؟ وما هي طبيعة هذا الإنذار إن وجد؟

يسمى المسيح في اللاتينية المسيا أو المسيح، وفي العبرية والأرامية ماشيح أو ماشيِّح، وهي في العبرية مشتقة من الفعل " مسح " وتعني " مسح " بالزيت المقدس، وذلك على عادة اليهود وغيرهم من شعوب الشرق الأوسط القديمة في تتويج ملوكهم وكهّانهم، إذ يمسحون رأس الملك والكاهن بالزيت قبل التنصيب، علامة على المكانة الخاصة وعلى أن الروح الإلهية أصبحت تحل وتسري فيهما، ثم اتسع المعنى ليشمل كل ملوك اليهود وأنبيائهم، بل كل فرد يقوم بتنفيذ مهمة خاصة يوكلها الإله إليه لخدمة اليهود، وإن كان ذلك الشخص غير يهودي؛ كما هو الحال بالنسبة لقورش<sup>437</sup> ملك الفرس الذي أعان اليهود على العودة إلى أورشليم بعد احتلاله لبابل، بل إن الكلمة أصبحت تشير في بعض المزامير<sup>438</sup> إلى الشعب اليهودي ككل؛ أي أن شعب اليهود هم شعب من المشحاء<sup>439</sup>.

ثم تطور معنى الكلمة وتحدّد في نهاية المطاف؛ ليدل على المسيح المنتظر أو المسيح المخلص أو المهدي المنتظر، وهو الشخص الذي " يحرر اليهود من العبودية لمضطهديهم، ويعيدهم من المنفى، ويحكم بالشرعية اليهودية فيعمّ العدل، ويسود السّلم، وتُخصب الأرض"<sup>440</sup> وهذا الشخص في اعتقاد اليهود؛ هو مرسل من الإله، ويتمتع بقداسة خاصة

---

<sup>437</sup> قورش هو مؤسس الإمبراطورية الفارسية، وهو من فتح بابل

<sup>438</sup> هو سفر من أسفار اليهود فيه 150 زمورا، ينظر صابر طعيمة، التراث الاسرائيلي في العهد القديم

ص 100 وما بعدها

<sup>439</sup> ينظر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5: اليهودية المفاهيم والفرق

ط1، دار الشرق، القاهرة، 1999، ص294، وينظر أيضا، نبيل أنسى الغندور، المسيح المخلص في

المصادر اليهودية والمسيحية، ص 17 وما بعدها

<sup>440</sup> نبيل أنسى الغندور، المرجع نفسه، ص 17

وهو إنسان سماوي وكائن معجز؛ خلقه الإله قبل الدهور، ويبقى في السماء حتى تحين ساعة إرساله<sup>441</sup>.

ولعل فكرة المسيح المخلص أكثر حضوراً في التراث الديني اليهودي الشفوي، الذي جمع في نهاية المطاف في أسفار عديدة، منه في التراث الديني اليهودي المكتوب بادئ الأمر، والذي ينسب إلى موسى عليه السلام، والمتمثل في التوراة وأسفار الأنبياء، وهذا ما لاحظته حسن ظاظا وعبر عنه بقوله بأننا لا نكاد نجد شيئاً يُشعر بفكرة انتظار المسيح المخلص في أسفار التوراة الموسوية الخمسة، بحالتها المعروفة، ولكن الباحثين: "واليهود منهم بوجه خاص، تأولوا ذلك من خلال آيتين، في كل التوراة، مع كثير من التكلف والتعسف"<sup>442</sup>

هاتان الآيتان اللتان يشير إليهما حسن ظاظا هما:

1- "لا يزول صولجان من يهوذا، ومشترع من سلالته حتى يأتي (شيلو) وتطيعه الشعوب"<sup>443</sup>

2- "إني أراه وليس حاضراً، وأبصره وليس قريباً، يبرز كوكب من يعقوب ويقوم صولجان من إسرائيل، فيحطم طرفي مؤاب، ويخسف كل أبناء الغرور"<sup>444</sup>

وفي تعليقه على الآيتين، يقول: "ونحن نتساءل مع الباحثين في نص العهد القديم: من هو شيلو؟ الواقع أنه لا يوجد لهذا السؤال جواب شاف"<sup>445</sup>

---

<sup>441</sup> عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ص 294

<sup>442</sup> حسين ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه، (د.ط)، معهد البحوث والدراسات العربية

مصر، 1971، ص 113

<sup>443</sup> المرجع نفسه، ص 112، نقلاً عن سفر التكوين، 10/49

<sup>444</sup> المرجع نفسه، ص 114، نقلاً عن سفر العدد 17/24، والآية هي نبوءة لبلعام بن بعوراء

<sup>445</sup> المرجع نفسه، ص 113

وعدم وجود إشارات صريحة وواضحة إلى شخصية المسيح المخلص في التوراة، هو رأي ذهب إليه أيضا سعيد أيوب إذ يقول: "فليس فيما حوته دفئا العهد القديم اسم [المسيح الدجال]"<sup>446</sup>.

أما الكتب الأخرى التي جمعت التراث الشفوي اليهودي، وعلى رأسها التلمود؛ الذي هو كتاب التعاليم أو الشريعة الشفوية<sup>447</sup>، والذي دَوّن فيه أحبار اليهود وحاخاماتهم آراءهم وتأويلاتهم حول الشريعة اليهودية عامة، والتي بدؤوا كتابتها منذ القرن الأول ميلادي، واستمروا في ذلك إلى وقتنا الحاضر على حد قول محمد علي البار<sup>448</sup>، فهي تزخر بالإشارات إلى المسيح وكيفية خروجه، وحال العالم بعد خروجه، فالأرض في "أيام المسيح" كما سميت بذلك، تطرح فطيرا وملابس من الصوف، وقمحا حبه بقدر كلاوي الثور، وترجع السلطة لليهود، وكل الأمم تخدم ذلك المسيح وتخضع له، ويكون لكل يهودي ألفان وثمانمائة عبد يخدمونه<sup>449</sup>، وتطول الأعمار إلى آلاف السنين... وغيرها من الخزعبلات التي كتبها اليهود.

ويعدّ الإيمان بالمسيح المخلص جزءا من العقيدة اليهودية، فمن لم يؤمن به فكأنما لم يؤمن بما جاءت به التوراة<sup>450</sup>، يقول في ذلك جوزيف باركلي، في كتابه الأدب العبري: "إن قضية المسيح هي من أهم قضايا

---

<sup>446</sup> سعيد أيوب، عقيدة المسيح الدجال في الأديان قراءة في المستقبل، ط1، دار الهدى، بيروت، 1991، ص 32

<sup>447</sup> ينقسم التلمود إلى المتن ويسمى المشنا، وقد كتبه أحبار اليهود انطلاقا من القرن الأول ميلادي إلى نهاية القرن الثامن ميلادي، وشروح المتن وتسمى جمارة، وهناك جمارة فلسطينية كتبت بين القرن الثالث والخامس ميلادي، وجمارة بابلية كتبت بين القرن الرابع والقرن الخامس ميلادي، وإضافات وتعليقات وشروح وضعت في القرن الثاني عشر والثالث عشر ميلادي تسمى توسفات، ينظر محمد علي البار المسيح المنتظر في تعاليم التلمود، ط1، الدار السعودية، جدة، 1987، ص ص 11-12

<sup>448</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 9

<sup>449</sup> نبيل أنسى الغندور، المسيح المخلص في المصادر اليهودية والنصرانية، ص 67

<sup>450</sup> ينظر المرجع نفسه، ص ص 70-71

اليهود على الإطلاق"<sup>451</sup>، وهو ما يعرف بـ "مشيخوت" أو المشيخانية أو المسيخانية، وهي "الاعتقاد بمجيء الماشيح"<sup>452</sup>. وهو في نظرهم من نسل داود النبي عليه السلام، وقيل هو داود نفسه، يبعثه الله لينتقم من أعداء اليهود وقيل أن اسمه داود من غير أن يكون هو نفسه النبي داود وقيل أنه سليمان عليه السلام سيبعث، وقيل أنه إياهو أي النبي إلياس عليه السلام الذي رفع في اعتقاد اليهود، وسيعود من جديد ليخلص اليهود<sup>453</sup>.

وبخصوص مولده فقد قيل إنه سيكون في بيت لحم، وقيل إنه ولد في أورشليم يوم خراب المعبد، ولا يزال على قيد الحياة منذ ذلك الحين في مكان خفي، حيا لا يراه الناس، وسيظهر في آخر الزمان<sup>454</sup>، ولا يظهر إلا بعد تجمّع اليهود من الشتات، في الأرض المقدسة، ويكون اليهود في غاية الثراء، ولا يظهر إلا بعد قيام حرب عالمية يهلك فيها ثلثا سكان العالم وتسمى حرب التتين<sup>455</sup>.

ومضمون هذه النبوءات اليهودية فيه شبه كبير بما أخبر به المصطفى عليه السلام، إلا أن الفرق الجوهرية بينهما هو طريقة تقديم هذه الأخبار، ففي الإسلام قدّمت الأخبار في قالب التحذير، بينما قدّمت التنبؤات في اليهودية، في قالب التبشير.

فقد جاء في سفر زكريا: [ابتهجي جدا يا ابنة صهيون. اهتفي يا بنت أورشليم. هوذا ملك، يأتي إليك، وهو عادل، ومنصور وديع

<sup>451</sup> محمد علي البار، المسيح المنتظر في تعاليم التلمود، ص 105

<sup>452</sup> عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 294 / 5

<sup>453</sup> المرجع نفسه، ص 98

<sup>454</sup> نبيل أنسى الغندور، المسيح المخلص في المصادر اليهودية والنصرانية، ص 17

<sup>455</sup> محمد علي البار، المرجع نفسه، ص 14

وراكب حماراً، وعلى جحش ابن أتان...]<sup>456</sup>، هذا القول نلاحظ فيه أمرين الأمر الأول أن هذا المنتظر هو مبشّر به وليس محذّر منه، وهو ما ذهب إليه سعيد أيوب، والأمر الثاني أن هذا القول يشبه بعض الأحاديث التي سبق أن ذكرناها، التي ورد فيها ذكر الحمار الذي يركبه الدجال، ويتجول عليه في أصقاع الأرض.

ولعل التفسير الأقرب إلى المنطق، للتشابه بين أوصاف وأفعال المسيح الدجال كما وردت في الإسلام، وأوصاف وأفعال المسيح المخلص، كما جاءت في كتب العهد القديم، واختلاف طريقة الإخبار عن كليهما، مع تأكيد رسول الله أن ما من نبي إلا أنذر قومه المسيح الكذاب هو تحريف اليهود لكلام موسى وتوراته.

وتحريف التوراة قضية مؤكدة في الإسلام، لا نقاش فيها، فقد ذكر القرآن تحريف التوراة في مواضع كثيرة منه، من بينها ما جاء في سورة البقرة، الآية 75: "أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ".

وقد قدّم صابر طعيمة في بحثه المعنون بالتراث الإسرائيلي عددا لا يحصى من الأدلة التي تثبت كتابة أحبار اليهود للأسفار الخمسة الأساسية؛ التي أطلق عليها اسم التوراة<sup>457</sup>، وغيرها من الأسفار الأخرى<sup>458</sup>، وذلك اعتمادا على الأبحاث التاريخية وعلم الآثار.

ولعلّ تفسير وقوع التحريف بهذا الشكل في هذه القضية بالذات، هو أن شخصية المسيح الدجال التي رسمها اليهود في كتبهم هي

---

<sup>456</sup> سعيد أيوب، عقيدة المسيح الدجال في الأديان قراءة في المستقبل، ص ص 30-31، نقلا عن سفر

زكريا 9/9

<sup>457</sup> الأسفار الخمسة هي سفر التكوين، سفر الخروج، سفر اللاويين، سفر العدد، سفر التثنية، ينظر

حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه، ص 13 وما بعدها

<sup>458</sup> ينظر صابر طعيمة، التراث الإسرائيلي في العهد القديم وموقف القرآن الكريم منه، دار أجيال، بيروت،

1979، وخصوصا الباب الثاني المعنون بمراحل كتابة كتب العهد القديم

تعبير عن نفسياتهم وأهدافهم الدنيوية، فكانت مواصفات الدجال التي رسموها له، واستبشارهم بمجيئه، وعملهم على تسريع ذلك، هي من الأوهام التي اختاروا العيش فيها ولها، تفضيلاً للضلال على الهدى، ولم يعلموا أنّ ذلك سيكون سبباً في إنهاء وجودهم، وإلى الأبد.

### **ب- عدو المسيح في الإنجيل:**

تختلف فكرة المسيح المخلص في النصرانية، عن نفس الفكرة في اليهودية، فإذا كان اليهود يعدّون المسيح المخلص؛ هو ما يعرف عند المسلمين بالدجال الأعور، بينما المسيح عيسى عليه السلام هو في نظرهم، مرتد عن دين اليهود، وعابد للأوثان، وأن معجزاته هي بقوة السحر الذي تعلّمه في مصر، وأنه موجود في لجّات الجحيم بين الزفت والقطران والنار<sup>459</sup>، وغيرها من الافتراءات على سيدنا عيسى عليه السلام - حاشا لنبي الله أن يكون كما وصفوه.

فإن ما نجده في النصرانية عكس ذلك، فالمسيح المخلص عند النصارى هو عيسى عليه السلام، الذي فدى نفسه لأجل البشر والذي سيعود من جديد لينقذ النصارى ويخلصهم، بينما الدجال الأعور هو ضد المسيح أو عدو المسيح.

أما عن أدلة مكانة عيسى عليه السلام في الكتب العهد الجديد فهي كثيرة جداً؛ لدرجة أنه يمكن القول أن أغلب ما في العهد الجديد، هو وصف لعظمة يسوع وتقدّيس له، أما عدو المسيح فنجد بعض الإشارات الدالة عليه بشكل صريح، في رسائل يوحنا المعمدان، إذ ورد ذكر عدو المسيح في الإصحاح الثاني من الرسالة الأولى: [أيها الأولاد هي الساعة الأخيرة، وكما سمعتم بأن ضد المسيح سيأتي. فقد قام الآن أضداد للمسيح كثيرون]<sup>460</sup>، ويفسر القمص تادرس يعقوب ملطي الساعة الأخيرة الواردة في الإصحاح الثاني؛ بأنها "اللحظات الأخيرة للمعركة بين الله

<sup>459</sup> ينظر محمد علي البار، المسيح المنتظر وتعاليم التلمود، ص 117 - 118

<sup>460</sup> رسالة يوحنا الأولى، 18/2

والشيطان... الشيطان أيضا إذ يرى أيامه قد اقتربت يصارع بأثنا روحه في أصداد المسيح لكي يفسدوا إيمان وحياة أولاد الله"<sup>461</sup> - حاشا لله أن يكون له ولد.

ويضيف يوحنا في نفس الإصحاح من نفس الرسالة: "من هو الكذاب إلا الذي ينكر أن يسوع هو المسيح؟ ذلك هو ضد المسيح الذي ينكر الأب والابن"<sup>462</sup>، أما في الإصحاح الرابع من نفس الرسالة، فنجده يقول: [ بهذا تعرفون روح الله، وكل روح لا يعترف بيسوع المسيح أنه قد جاء في الجسد، فليس من الله. وهذا هو روح ضد المسيح الذي سمعتم أنه يأتي، والآن هو في العالم]<sup>463</sup>.

هذا في الرسالة الأولى؛ أما في الرسالة الثانية فيقول يوحنا في الإصحاح الأول: [ لأنه قد دخل إلى العالم مضلون كثيرون، لا يعترفون بيسوع المسيح آتيا في الجسد، هذا هو المضل و الضد للمسيح]<sup>464</sup>.

وقد ورد في قاموس الكتاب المقدس تحديد لمعنى ضد المسيح بانه كل: "من أنكر التجسد واتحاد لاهوت المسيح بناسوته، ومن جملتهم سرنثس وغيره"<sup>465</sup> أي أن ضد المسيح هو فكرة وليست شخصا بعينه وكل من يتبنى هذه الفكرة فهو ضد المسيح، لكنهم يضيفون بعد ذلك وبعد عرض ما جاء في الإصحاح الرابع من الرسالة الأولى - المذكور آنفا، أن كل القوى المقاومة لفكرة لاهوت المسيح وحقيقة ناسوته والآراء الهرطوقية، "ستبلغ ذروتها في النهاية في شخص واحد سيظهر قبيل مجيء

---

<sup>461</sup> القمص تادرس يعقوب ملطي، من تفسير وتأملات الأباء الأولين، رسالة يوحنا الأولى، ص 24

<sup>462</sup> رسالة يوحنا الأولى، 22/2

<sup>463</sup> رسالة يوحنا الأولى، 3/4

<sup>464</sup> رسالة يوحنا الرسول الثانية، 7/1

<sup>465</sup> قاموس الكتاب المقدس، دائرة المعارف الكتابية المسيحية، شرح كلمة ضد المسيح، موقع الأنبا تكلا

هيمانوت القبطي الأرثوذكسي، (<https://st-takla.org>)، (2018/01/28)

المسيح ثانية<sup>466</sup>. وذلك أن كل ما ذكره يوحنا المعمدان، هو دليل على أنه " كان ينتظر ظهور شخص هو بالتحديد ضد المسيح؛ أي مقاوم عنيد للرب يسوع المسيح"<sup>467</sup>.

أما عن الإشارات غير الصريحة لضع المسيح، فنجد منها ما ذكر في رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل تسالونيكي، حيث جاء في الإصحاح الثاني: [لا يخدعكم أحد على طريقة ما، لأنه لا يأتي إن لم يأت الارتداد أولاً، ويُسْتَعْلَنُ إنسان الخطية، ابن الهلاك، المقاوم والمرتفع على كل ما يدعى إلهاً أو معبوداً، حتى إنه يجلس في هيكل الله كإله مظهراً نفسه أنه إله]<sup>468</sup>، فإنسان الخطية، وابن الهلاك، والمقاوم والمرتفع على كل ما يدعى إلهاً أو معبوداً، هي أوصاف لضع المسيح وهيكل الله هو هيكل سليمان في أورشليم أي أن هذا الإنسان سيترجم اليهود، وهذا ما يؤكد فعلاً أن المقصود هو ضد المسيح.

وهناك إشارة أخرى لضع المسيح، تمثلت فيما جاء ذكره في رؤيا يوحنا اللاهوتي عن الوحش، الذي نجد فيه بعض الشبه بالمسيح الدجال، كما وصفته الأحاديث النبوية، حيث يقول في الإصحاح الثالث عشر: [ 1 ثم وقفت على رمل البحر، فرأيت وحشاً طالعاً من البحر له سبعة رؤوس وعشرة قرون، وعلى قرونيه عشرة تيجان، وعلى رؤوسه اسم تجديد<sup>2</sup> والوحش الذي رأيته كان شبه نمر، وقوائمه كقوائم دب، وفمه كفم أسد وأعطاه التين قدرته وعرشه وسلطاناً عظيماً 3 ورأيت واحداً من رؤوسه كأنه مذبح للموت، وجرحه المميت قد شفي. وتعجبت كل الأرض وراء الوحش، 4 وسجدوا للتين الذي أعطى السلطان للوحش، وسجدوا للوحش ... 5 وأعطى سلطاناً أن يفعل اثنين وأربعين شهراً 6 ففتح فمه بالتجديد على الله، ليجذف على اسمه، وعلى مسكنه، وعلى الساكنين في

<sup>466</sup> قاموس الكتاب المقدس، دائرة المعارف الكتابية المسيحية، شرح كلمة ضد المسيح، (2018/01/28)

<sup>467</sup> المرجع نفسه، (2018/01/29)

<sup>468</sup> رسالة بولس الثانية إلى أهل تسالونيكي، 2/3-4،

السماء 7 وأعطي أن يصنع حربا مع القديسين ويغلبهم، وأعطي سلطانا على كل قبيلة ولسان وأمة . 8 فسيجد له جميع الساكنين على الأرض الذين ليست أسماؤهم مكتوبة منذ تأسيس العالم في سفر حياة الخروف الذي ذبح... [11] 469 .

هذه مواصفات الوحش الأول أما الوحش الثاني، فيقول عنه يوحنا: [ثم رأيت وحشا آخر طالعا من الأرض... 12 يعمل بكل سلطان الوحش الأول أمامه، ويجعل الأرض والساكنين فيها يسجدون للوحش الأول الذي شفي جرحه المميت، 13 ويصنع آيات عظيمة، حتى إنه يجعل نارا تنزل من السماء على الأرض قدام الناس، 14 ويضل الساكنين على الأرض بالآيات التي أعطي أن يصنعها أمام الوحش، قائلا للساكنين على الأرض أن يصنعوا صورة للوحش الذي كان به جرح السيف وعاش. 15 وأعطي أن يعطي روحا لصورة الوحش، حتى تتكلم صورة الوحش... ويجعل جميع الذين لا يسجدون لصورة الوحش يُقتلون 16 ويجعل الجميع... تُصنع لهم سمة على يدهم اليمنى أو على جبهتهم...] 470 .

لكن هذان الوحشان سينتهيان إلى النار بعد أن تقام حرب ضدهما، يقول يوحنا: [19 ورأيت الوحش وملوك الأرض وأجنادهم مجتمعين ليصنعوا حربا مع الجالس على الفرس ومع جنده 20 فقبض على الوحش والنبي الكذاب معه، الصانع قدامه الآيات التي بها أضل الذين قبلوا سمة الوحش والذين سجدوا لصورته. وطرح الاثنان حييين إلى بحيرة النار المتقدة بالكبريت، 21 والباقون قُتلوا بسيف الجالس على الفرس الخارج من فمه، وجميع الطيور شبتت من لحومهم] 471 .

469 رؤيا يوحنا اللاهوتي، 11-1/2، باستثناء 9 و10

470 رؤيا يوحنا اللاهوتي، 12/13-16 وجزء من 15، وفي هذا القول مزيد من الأوصاف ولكن تعذر

نقلها جميعا لطول الفقرات

471 رؤيا يوحنا اللاهوتي، 19/19-21

وهذا الجالس على الفرس يأتي ذكر وصفه في الفقرة السابقة عن التي ذكرناها آنفا، إذ يقول يوحنا: [11 ثم رأيت السماء مفتوحة، وإذا فرس أبيض والجالس عليه يدعى أمينا صادقا، وبالعدل يحكم ويحارب... ويدعى اسمه "كلمة الله" 14 ولأجناد الذين في السماء كانوا يتبعونه على خيل بيض، لابسين بزاً أبيض ونقيا...]<sup>472</sup>، وهذه الأوصاف أقرب إلى أوصاف عيسى عليه السلام وجنوده المسلمين، بالرغم مما يتخلل الوصف من مبالغات نصرانية؛ على عادتهم في الكتاب المقدس.

## 2- تبادل الثقافة الدينية بين العرب:

تمركز العرب في شبه الجزيرة العربية، وأجزاء معتبرة من بلاد الشام والعراق، فكانت أهم مدنهم في هذا الحيز الشاسع، مكة و المدينة والطائف، واليمن ونجران واليمامة والبحرين وعمان وحضر موت، وقد كانوا على احتكاك دائم مع الأمم المجاورة من خلال نشاط التجارة الذي كانوا يمارسونه في الصيف والشتاء، كما كانوا على لقاء دائم بينهم في شبه الجزيرة، في الأسواق الدائمة، التي كانت تقام في وسط كل مدينة أو أمام معبدها، أو في أي مكان عام تسهل رؤيته من مسافة بعيدة، أو عند ملتقى الطرق أوفي أرض محايدة<sup>473</sup>.

كما كانوا يلتقون في الأسواق الموسمية الموزعة مكانيا، على مختلف أرجاء شبه الجزيرة، وزمنيا على مدار السنة، التي كان بعض منها يتزامن مع موسم الحج، كأسواق عكاظ ومجنة وذبي المجاز، وأما الأسواق التي كانت في الأشهر الحرم دون تزامنها مع الحج فهي؛ حباشة وصحار، وحضرموت، وأهم ما يميز هذه الأسواق في الأشهر الحرم أنه يعُمّ فيها السلم، ويسهل التعامل بين العرب. أما الأسواق التي كانت تعقد في المدن الساحلية كسوق عدن وسوق عمان، فقد كانت فرصة للاحتكاك بالأجانب من الهنود والأحباش والروم والفرس.

<sup>472</sup> رؤيا يوحنا الاهوتي، 19 / 11، 14،

<sup>473</sup> ينظر محمد سهيل طقّوش، تاريخ العرب قبل الاسلام، ص 96

وقد كانت هذه الأسواق التجارية في مجملها؛ فرصة لتبادل المعارف والثقافات، وعرض المواهب، والدعوة الدينية، وللحوار الفاعل بين مختلف المذاهب والتيارات الدينية في شبه الجزيرة العربية، وقد انجرّ عن ذلك تغيير في العادات ونمط العيش ونوع من الرقي الحضاري، خصوصاً في الأسواق التي يكثر فيها الأجانب، بل انجرّ عنه تغيير حتى في الاعتقاد كما رأينا من قبل في انتشار النصرانية<sup>474</sup>.

وهذا التبادل المعرفي وخصوصاً الديني منه، كان يقع أحياناً بشكل مقصود، وذلك على يد الدعاة الذين كانوا يؤمّون الأسواق، إذ إن هذه الأسواق كان يغشاها عامة العرب وخاصتهم، فقد قصدوا التجار باعة وشراة، وقصدوا غيرهم للكسب والشراء، كما قصدوا الأدباء والخطباء والدعاة، وخطبة قس بن ساعدة- الذي يعدّ من الحنفاء- في سوق عكاظ، والتي سمعها رسول الله صلى الله عليه قبل بعثته وأعجب بها، دليل على ذلك، كما قصد هذه الأسواق المبشرون والكهان بمواعظهم المسجوعة<sup>475</sup>. هذا في الجاهلية؛ أما في الإسلام فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم" يقصدها أول دعوته ويعرض نفسه على القبائل في هذه المواسم"<sup>476</sup>.

هذا عن التجمعات التي كانت غايتها مادية بالدرجة الأولى أما عن التجمع الأكبر الذي غايته الأولى والأخيرة هي غاية روحية، وهو الحج؛ فقد كانت تجتمع فيه الطوائف الدينية باختلاف معتقداتها ومعبوداتها، ولأن فئة الأحناف كانت تحج البيت كغيرها من الطوائف، فقد كانت الفرصة مواتية لهم لتحذير الوثنيين مما كانوا عليه، وبث أخبار

---

<sup>474</sup> ينظر عماد الصباغ، الأحناف، ص 72، وينظر سعيد الأفغاني، أسواق الجاهلية والإسلام، ط3، دار

الفكر، بيروت، 1974، ص 195، ص 202

<sup>475</sup> عماد الصباغ، الأحناف، ص 77

<sup>476</sup> سعيد الأفغاني، أسواق الجاهلية والإسلام، ص 202

الأمم الهالكة، وما ينتظر البشر في المستقبل سواء كان المستقبل دنيويا أم أخرويا.

إذا، فالمعرفة الدينية كانت مشاعة بين العرب، ويمكن أن يأخذها الفرد بالشكل الذي يناسب قدراته ومهارته، فإن كان أميًّا أخذها شفاهاة بالاستماع إلى أحاديث أهل الوعظ والتبشير، وإن كان قارئاً أخذها بالاطّلاع على كتب الأولين، وبذلك فلا نستبعد أن يكون خبر الدجال وهو جزء مهمّ من هذه المعرفة الدينية، معلوماً في البلاد العربية، خصوصاً من قبل القاطنين في البلاد التي يكثر فيها النصارى واليهود والأحناف، وهو ما يجعلنا في الختام؛ نقول أن الصحابة كانوا على معرفة مسبقة بقصص المسيح الدجال، قبل بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم بعد البعثة من خلال تحذير رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم من فتنته وذكره لأخباره وأوصافه، وهو ما شكل رصيذاً معرفياً سيسهم في تحديد نمط تلقّيهم لقصة الجساسة، كما سنتسهم قصة الجساسة بدورها في تغيير ملامح تلك المعرفة المسبقة، وهو ما سنتعرف عليه في الفصل التطبيقي.

### 3-3: الفصل الثالث: نظرية المناسبة

## La théorie de la pertinence

1- المبحث الأول: نشأة نظرية المناسبة

2- المبحث الثاني: نقد سبيرير وولسن لمقاربة

غرايس

3- المبحث الثالث: أسس نظرية المناسبة

### 1-3-3:المبحث الأول: نشأة نظرية المناسبة

- 1-التعريف بنظرية المناسبة
- 2-الإشكاليات المطروحة أمام نظرية المناسبة
- 3-مقاربة غرايس

## 1- التعريف بنظرية المناسبة (theorie de la pertinence)<sup>477</sup>:

تعد نظرية المناسبة إحدى النظريات التداولية المعرفية<sup>478</sup>، وقد وضع أسسها الفرنسي دان سبيربر (Dan SPERBER) (و1942)، وعالمة اللسان البريطانية ديردر ولسون (Deirdre WILSON)، (و1941) في بداية الثمانينات، وهي "تدرج ضمن علم النفس العرفاني"<sup>479</sup> وتتصل بشكل خاص باتجاه معين في علم النفس العرفاني<sup>480</sup>، هو نظرية فودور المنظوماتية التمثيلية<sup>481</sup>.

<sup>477</sup> تُرجم مصطلح pertinence إلى: 1- مناسبة، 2- ملاءمة، 3- حصافة، 4- صلة، ومن الباحثين الذين استخدموا هذه المصطلحات نجد على التوالي: 1- مترجمي القاموس الموسوعي للتداولية بإشراف عز الدين المجذوب، ومترجمي كتاب التداولية اليوم علم جديد في التواصل؛ سيف الدين دغفوس وآخرون 2- الباحث عمر بلخير والباحثة عائشة هديم، 3- الباحث مفتاح بن عروس، 4- مترجم كتاب المناسبة لسبيربر وولسن وهو هشام إبراهيم عبد الله الخليفة، الذي ترجم المصطلح بمرادفين معا هما الصلة والمناسبة.

<sup>478</sup> يصنف موشر التداولية إلى صنفين هما: التداولية المدمجة والتداولية الجذرية، أما أنواع النظريات التداولية فيذكر ثلاثة أنواع هي النظريات الخطية، والنظريات ذات الشكل  $\gamma$ ، والنظريات العرفانية (المعرفية)، وهذه الأخيرة هي صيغة من صيغ التداولية الجذرية، للمزيد من الاطلاع، ينظر جاك موشر وأن روبول، القاموس الموسوعي للتداولية، تر: مجموعة من الأساتذة والباحثين، (د.ط)، دار سيانتر، تونس، 2010، ص 40

<sup>479</sup> سنستخدم مصطلح معرفي كمقابل للمصطلح الفرنسي *cognitif* في هذا البحث، بدلا عن مصطلح عرفاني وإدراكي، ولأن هذا الكلام هو اقتباس حافظنا على المصطلح كما ورد في ترجمة القاموس.

<sup>480</sup> تتمثل العلوم التي نحت منحى معرفيا مناقضا للمنحى السلوكي، الذي كانت تتبناه بادئ الأمر في فترة سيادة السلوكية، منذ بداية القرن العشرين، تتمثل فيما يأتي: علم النفس، واللسانيات، وفلسفة العقل والذكاء الاصطناعي، وعلوم الأعصاب، وقد نشأ هذا التوجه المعرفي، بالتزامن مع نشأة التداولية، في الخمسينات من القرن العشرين (وتحديدا في سنة 1956 بعد المداخلة التي قدمها آلان نيوال وهيربرت سيمون) على يد كل من: نيوال وسيمون، ونعوم تشومسكي، وجورج ميلر، ومينسكي، وماك كولوك. (ينظر جاك موشر وأن ريبول، التداولية اليوم، ص 25-26)

<sup>481</sup> جاك موشر وأن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، تر: مجموعة من الأساتذة والباحثين، (د.ط) دار سيانتر، تونس، 2010، ص 143

هذه النظرية المنظوماتية تقوم على التمييز بين نوعين من أنظمة معالجة المعلومات: الأنظمة الطرفية ( المدخلات) المختصة والمنظومية التي تعالج المعلومات الإدراكية ( كالمعلومات السمعية والبصرية واللغوية...)، والنظام المركزي للفكر غير المختص وغير المنظومي، المسؤول عن عمليات الاستدلال<sup>482</sup>.

ونتيجة تأثر سيربر وولسون بهذه النظرية، فقد أفترضوا أن النظام المركزي، هو مجال المعالجة التداولية، ولأن عمليات النظام المركزي غير مختصة، فإن المعالجة التداولية للغة بذلك هي غير مختصة أيضا، كما أنها غير مرتبطة بطبيعة النظام الطرفي الذي يغذي النظام المركزي<sup>483</sup>.

أما حصيلة هذه المعالجة، فتتمثل في صور منطقية، توافق تأويلات للمفوضات جزئية وغير تامة. ولا يكون التأويل تاما إلا حين تسند التداولية مرجعا إلى المتغيرات، وتسند قوة متضمنة في القول إلى القول، وترفع اللبس عنه، وتثري الصورة المنطقية، إما في مستوى التضمين، وإما في مستوى التصريح. وبذلك فعلمية المعالجة التداولية عملية نهائية، وتطبق على حصيلة النظام اللغوي، وهي تستعين لإنهاء عملية المعالجة بالسياق<sup>484</sup>.

أما الفكرة الأساسية الأخرى التي تضاف إلى ما سبق، فتكمن في أن الفعل التواصل لا يحظى باهتمام المتلقي ولا يفرض إلى أثر تأويلي، إلا بافتراض أن هذا الفعل التواصل يشتمل على ضمان بالمناسبة، لأن تفسير المفوضات ليس عملا مجانيا، بل هو عمل يكون جزؤه تحصيل بعض الآثار المعرفية<sup>485</sup>. وعليه يصبح مفهوم المناسبة أساسيا في عملية الفهم والتفسير للخطابات اللغوية.

---

<sup>482</sup> ينظر جاك موشر وأن روبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص 44، وينظر أيضا رسالة دكتوراه

علوم بعنوان: "مقاربة معرفية للتواصل بين الرسل أولي العزم وأقوامهم" (غير منشورة)، للباحثة عائشة

هديم، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر 02، 2015-2016، ص 51

<sup>483</sup> ينظر جاك موشر وأن روبول، المرجع السابق، ص 44

<sup>484</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 44

<sup>485</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 96

وهنا نتساءل عن ماهية الإشكاليات الأساسية التي هيأت لظهور هذه النظرية، وعن سبب اهتمامها بالسياق والمناسبة، وسبب معالجتها لقضية الفهم والاستيعاب؛ بالاعتماد على أسس نظرية فودور المعرفية.

## 2- الإشكاليات المطروحة أمام نظرية المناسبة:

تعد مسلّمة أن اللغة نظام ترميزي، وظيفته الأولى تمثيل المعلومات، وخبزها وإبلاغها، من المسلمات التي أثّرت تأثيراً كبيراً في توجيه الدرس اللساني، وحتى التداولي الكلاسيكي - على حد تعبير عمر بلخير<sup>486</sup> - وجهة معينة.

وتقوم هذه المسلمة على أن الأفكار رسائل، تنقلها اللغة بشكل شفاف إلى حد ما، إذ تُربط كلمات الجمل بدلالاتها ربطاً عرفياً، مما يجعل فهم تلك الجمل وتأويلها، يتم عبر النظام الترميزي نفسه، الذي اعتمد في الترميز؛ أي فك الرموز للوصول إلى الدلالة<sup>487</sup>.

لكن هذه الآلية في تفسير إنتاج اللغة وتأويلها، وقفت عاجزة أمام مشكلات عديدة أهمها الترجمة الآلية، الذي لم يستطع فك الرموز وحده أن يصل بها إلى الدقة المرجوة إضافة إلى الحوار بين الإنسان والآلة، بل الحوار حتى بين البشر، الذي يتم في أغلب الأحيان عن طريق خطابات غير صريحة، لا يمكن معها الوصول إلى المعنى التام، إلا من خلال الاستعانة بعمليات استدلالية غير لغوية، تضاف إلى عملية فك رموز الجمل، التي لا تقدّم إلا جزءاً من المعنى<sup>488</sup>.

لكن أيّ نظام يحكم هذه العمليات الاستدلالية غير اللغوية، في ظل دراسات لا تحتكم إلا لما هو رمزي؟

حاولت إحدى النظريات وهي نظرية المعرفة المشتركة، إيجاد إجابة عن هذا السؤال تمثّلت في مقارنة العمليات الاستدلالية مقارنة شبه ترميزية، وذلك باللجوء إلى المعارف المشتركة بين المتلقين، وقد صاغت هذه المعارف صياغة عرفت بإستراتيجية المؤول، هذه

---

<sup>486</sup> ينظر عمر بلخير، السياق في ظل النظرية المعرفية، مجلة الأثر، ع 18، جامعة قاصدي مرياح

ورقلة، 2013

<sup>487</sup> ينظر جاك موشر وأن روبول ، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ، تر: سيف الدين دغفوس

وآخرون، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2003، ص19

<sup>488</sup> ينظر المرجع نفسه، ص20

الإستراتيجية تقوم على نسبة معارف ضرورية لتأويل الجملة، إلى كل من المتكلم والمتلقي بشكل تبادلي لا نهائي. لكن هذه الإستراتيجية حملت في طياتها سلبيتين اثنتين كانتا سببا في إخفاقها، هاتان السلبيتان هما:

- التراجع من النتائج إلى المقدمات في تسلسل لا ينتهي يجعل النظرية غير قابلة للاستعمال تقريبا.

- حجب سوء الفهم الذي يحدث نتيجة نسبة معرفة ضرورية لتأويل الجملة، إلى المخاطب على وجه الخطأ.

وبذلك لم تستطع هذه النظرية إيجاد تفسير ناجع لعمليات الاستدلال، خارج إطار النظام اللغوي الترميزي<sup>489</sup>

وحتى التداولية الكلاسيكية المتمثلة في نظرية أفعال الكلام، لم تخرج عن إطار النظام الرمزي للغة، ففي تصنيفها للجمل وللأفعال اللغوية بقيت في حدود اللغة وتواضعيتها وإن اهتمت بالحالة الذهنية من خلال اهتمامها بالقصد، وهذه التواضعية تظهر بجلاء من خلال القواعد التواضعية المتكّمة في تأويل الجمل، التي وضعها سيرل، هذا الأخير اهتم بالأفعال المتضمنة في القول، وأهمل النوعين الآخرين الذين حددهما أوستين، والمتمثلان في فعل القول، وفعل التأثير بالقول<sup>490</sup>، هذه القواعد هي نفسها شروط نجاح الفعل المتضمن في القول، وهي:

-القواعد التحضيرية ذات الصلة بمقام التواصل

-قاعدة المحتوى القضوي

-القواعد الأولية المتعلقة باعتقادات تمثل خلفية

-قاعدة النزاهة ذات الصلة بالحالة الذهنية للقائل

-القاعدة الجوهرية التي تحدد نوع التعهد الذي قدّمه أحد المتخاطبين

-قواعد القصد والمواضعة التي تحدّد مقاصد المتكلم، والكيفية التي تنفّذ بها هذه

المقاصد بفضل المواضعات اللغوية.<sup>491</sup>

<sup>489</sup> ينظر جاك موشلر وأن روبول، التداولية اليوم، ص ص 19 - 25

<sup>490</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 32،

<sup>491</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 34

و في نفس الفترة التي كان فيها فلاسفة اللغة يطورون نظريتهم في أفعال الكلام بالتركيز على المواضعة في اللغة، كان فيلسوف آخر وهو بول غرايس Paul Greice مهتمًا بالجوانب التي أهملت عند اللسانيين والتداوليين اللسانيين، وهي الجوانب غير الاصطلاحية<sup>492</sup>.

فماذا أضاف غرايس إلى الدرس التداولي؟ وبماذا تميّز عمّن سبقه من علماء التداولية؟

### 3- مقارنة غرايس:

انتقل غرايس بالدراسات التداولية نقلة نوعية، خرج على إثرها من حدود المواضعة اللغوية إلى مجال أرحب هو المجال غير التواضعي، من خلال المفهوم الأساسي في مقارنته، وهو الاستلزام الخطابي الذي أدخله في دراسته للمحادثة، وقد تجلّى ذلك بداية في مقال له بعنوان "الدلالة" (1957)، ثم في محاضرات وليام جيمس التي ألقاها سنة (1967) ونُشر جزءٌ منها سنة (1989)، ثم في أهم مقال له بعنوان "المنطق والمحادثة" سنة (1975)<sup>493</sup>.

وقد ارتكز غرايس في تتبعه للظواهر الاستدلالية على إمكانييتين، لم تحظيا باهتمام كبير من قبل، هما : القدرة على اكتساب حالات ذهنية، والقدرة على نسبتها إلى الآخرين هاتان القدرتان مسؤولتان عن القدرة على تأويل الخطابات بكيفية تامة<sup>494</sup>

بدأ غرايس دراسته للخطابات، بالتمييز بين الدلالة الطبيعية والدلالة غير الطبيعية وأهم فرق لاحظته، يكمن في أن الدلالة الطبيعية ترتبط بالظواهر التي لها علاقة طبيعية مع أعراضها أو نتائجها، بينما تمثل الدلالة غير الطبيعية، الصلة القائمة بين محتويات يريد المتكلمون إبلاغها، والجمل التي استعملوها لإبلاغ هذه المحتويات، وبذلك فالدلالة الطبيعية لها وجود مستقل، عن عملية تأويلنا للظواهر، أو العلامات التي تحملها، بينما لا يمكن أن تستقل الدلالة غير الطبيعية للجمل، عن استعمالنا لهذه الجمل كأداة للإبلاغ، أي عن نية

<sup>492</sup> ينظر جاك موشر وأن روبول، التداولية اليوم، ص 52

<sup>493</sup> ينظر المرجع نفسه، الصفحة نفسها

<sup>494</sup> ينظر المرجع نفسه، الصفحة نفسها

المتكلم في إيقاع التأثير على المتلقي، وهذا القصد هو الذي سيتحکم في تأويلنا<sup>495</sup>، ولذلك نجد غرايس يعرف الدلالة غير الطبيعية بقوله: "قولنا إن المتكلم م قد أراد أن يدل على شيء ما ب س يعني قولنا أن للمتكلم م، بقوله س، قصد إحداث تأثير في المتلقي ع بفضل تعرّف ع إلى هذا القصد"<sup>496</sup>، هذا التعرف أو الفهم من قبل المتلقي، لا يعتمد عند غرايس على الدلالة التواضعية للجملة فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى عناصر غير تواضعية، وهو ما رفضه سيرل، الذي ربط هذا القصد الذي عدّه مزدوجاً-يتمثل في إبلاغ محتوى الجملة والإعلام بهذا المقصد-بقواعد تواضعية تتحكم في تأويل الجمل في اللغة المشتركة<sup>497</sup>.

وقد طوّر غرايس مفهوم هذه الدلالة غير الطبيعية في اتجاه غير تواضعي، في مقاله "المنطق والمحادثّة" من خلال صياغة مقارنة غير تواضعية، لإنتاج الجمل وتأيلها بإدخاله لمفهومين جديدين هما: مبدأ التعاون، والاستلزام الخطابي.

### 1-مبدأ التعاون:

يتمثل مبدأ التعاون عند غرايس، في تعاون المتشاركين في المحادثّة، لتيسير تأويل ملفوظاتهم، من خلال الالتزام باحترام أربعة قواعد هي:  
-قاعدة<sup>498</sup> الكم: تتعلق بكمية المعلومات التي يجب تقديمها، والتي لا يجب أن تتجاوز القدر المطلوب.

-قاعدة النوع: لا تؤكّد ما تعتقد أنه كذب، ولا تؤكّد ما تفتقر فيه إلى دليل، أي نزاهة القائل من الكذب وامتلاكه للحجج الكافية لإثبات ما يؤكّده.

---

<sup>495</sup>ينظر جاك موشلر وأن روبول، التداولية اليوم، ص53

<sup>496</sup>Paul grice, meaning, the philosophical review by cornell university, vol 66, no:3, 1957, p384

وينظر أيضا جاك موشلر وأن روبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص 70

<sup>497</sup>ينظر جاك موشلر وأن روبول، التداولية اليوم، ص 54

<sup>498</sup>هناك من يستخدم مصطلح مسلّمة بدل مصطلح قاعدة؛ كالأستاذ صحراوي مسعود، ينظر صحراوي

مسعود، التداولية عند العلماء العرب، ط1، دار التنوير، الجزائر، 2008، ص46، أو مصطلح حكمة

كما ورد في ترجمة القاموس ، ينظر موشلر، القاموس الموسوعي للتداولية ، ص 214

-قاعدة العلاقة ( أو المناسبة): تحدّث عن ذلك، أي أن يكون الكلام ذو علاقة بالملفوظات السابقة وملفوظات الآخرين.

-قاعدة الكيف: تجنّب الغموض، وتكلّم بإيجاز وبمنهجية، أي التعبير بوضوح وبترتيب مفهوم<sup>499</sup>.

## 2-الاستلزام الخطابي:

لاحظ غرايس أن المتكلم يبلغ أحيانا من الدلالة، ما يفوق المعنى الحرفي للجملة ولتفسير هذا الأمر، لجأ إلى مفهوم الاستلزام الخطابي، هذا الأخير هو ما يتم تبليغه من خلال الملفوظ، أو هو " ما يبلغ بعد طرح ما يقال"<sup>500</sup>، وتجدر الإشارة هنا، إلى أن غرايس ميّز بين الجملة التي هي سلسلة من الكلمات، يُنلّفظ بها في مناسبات مختلفة، ولا تتغيّر بتغيّر هذه المناسبات، وبين الملفوظ الذي هو حاصل التلفظ بجملة، وهو يتغير بتغير هذه المناسبات، ويتغيّر المتلفظين<sup>501</sup>.

هذا الاستلزام يمكن أن يكون تواضعا، أي يوجد في الجملة ما يساعد على إجرائه أو بمعنى آخر، إن ما يولد الاستلزام كلمات أو عبارات لغوية، ويمكن أن يكون غير تواضعي أي لا يعتمد على ما تتوفر عليه الجملة من عناصر لغوية، بمعنى أن ما يولد الاستلزام هو مبادئ عامة مقترنة بالتواصل والمعقولية، وهي تتمثل عند غرايس في مبدأ التعاون وقواعد المحادثة، هذا الاستلزام هو ما يطلق عليه الاستلزام المحادثي، وهو النوع الذي اهتم به غرايس، في حين قصر سيرل اهتمامه على النوع الأول<sup>502</sup>.

<sup>499</sup>Voir, paul greice; logique et conversation,in: communications; 30; 1979,p p

63-62، وينظر جاك موشر وأن روبول، التداولية اليوم، ص ص55-56، وينظر أيضا جاك موشر وأن روبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص ص 214-215

<sup>500</sup>ينظر جاك موشر وأن روبول، القاموس الموسوعي للتداولية ص 266، و ص 212 ، وقد وضع غرايس مجموعة من المقاييس لتمييز بين الاستلزام الخطابي التواضعي والاستلزام الخطابي المحادثي، هذه المقاييس هي: قابلية الاحتساب، قابلية الإلغاء، وعدم قابلية الانفصال، وإلقاء القول، وعدم التحديد. للمزيد من التفصيل، ينظر جاك موشر وأن روبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص 269،

<sup>501</sup>ينظر جاك موشر وأن روبول، التداولية اليوم، ص 56

<sup>502</sup>ينظر المرجع نفسه، ص 56، وينظر جاك موشر وأن روبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص ص 212 - 213، وقد قسم غرايس الاستلزام الخطابي المحادثي إلى نوعين هما استلزام الخطابي معمم

وتركيز غرايس على الاستلزام الخطابي المحادثي، هو تركيز على عملية تأويل الخطاب أكثر من إنتاجه، فبالعودة إلى قواعد المحادثة عنده، نجد أن هذه القواعد، هي مبادئ لتأويل الخطاب أكثر منها قواعد معيارية، تضبط سلوك المتلقين اللغوي، وبالنظر إلى طبيعتها التمثيلية، التي تتجلى في استناد هذه القواعد على قدرة المتكلمين، في اكتساب الحالات الذهنية، ونسبتها إلى المتلقين، فهي تتخرط بوضوح في دائرة النظرية المعرفية، إلا أن غرايس لم يتوقف عند هذه الحالات الذهنية كثيرا، لأن اهتمامه كان منصبا على توظيف هذه القواعد، عند انتهاك المتكلم لها، وما يضعه المتلقي من فرضيات لتفسير هذا الانتهاك حتى يصل إلى معنى الخطاب<sup>503</sup>.

وقد استطاع غرايس بذلك، أن يقدم تأويلات للجمل بأسلوب مختلف، عما ألفته الدراسات التداولية، خصوصا للجمل غير الصريحة، التي لم تستطع التداولية اللسانية أن تقدم تفسيراً مقنعا لها، اعتمادا على تواضعية اللغة، وحتى مع إضافة المعارف المشتركة ومبدأ التعاون الذي أخذه سيرل عن غرايس. في حين أن غرايس فسرها بكل سهولة بالاعتماد على قواعده المحادثية، وعلى آلية الاستلزام الخطابي<sup>504</sup>.

وإن كانت القواعد المحادثية واضحة في صياغتها، وفي طريقة تطبيقها، فإن الاستلزام الخطابي يثير تساؤلات عدة حول كيفية الوصول إليه، وعن الوسائل التي تحقق ذلك.

### فكيف نصل إلى الاستلزمات الخطابية؟

قبل الحديث عن كيفية الوصول إلى الاستلزمات الخطابية، لابد من الإشارة أولا إلى أهمية هذه الاستلزمات، وذلك من خلال توضيح الوظيفة التي تؤديها، هذه الوظيفة كما يقول صاحبها القاموس الموسوعي للتداولية هي:

- أولا إعطاء تفسير وظيفي للمعطيات اللغوية.
- وثانيا تفسير الإمكانية التي تسمح لنا بأن نبلغ من المعاني أكثر مما نقول.

---

واستلزام خطابي محادثي مخصص، ينظر جاك موشر وأن روبرول القاموس الموسوعي للتداولية، ص

265

<sup>503</sup> ينظر جاك موشر وأن روبرول، التداولية اليوم، ص 57

<sup>504</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 61

- وثالثاً تبسيط الوصف الدلالي<sup>505</sup>.

تتولد الاستلزمات الخطابية عند غرايس، وخصوصاً الحوارية منها، عن طريق الاستدلال، هذا الاستدلال ليس هو الاستدلال البرهاني، الذي وضع علم المنطق قواعده والذي هو عملية منطقية تنطلق من مقدمات منطقية، لتتولد منها نتيجة أو نتائج جديدة بحيث يضمن صدق المقدمات صدق النتائج. بل هو استدلال يتقيد بقواعد المحادثة، أي أنه استدلال غير برهاني، يقوم على آلية صياغة الفرضيات وإثباتها، مما قد يفضي بالاستلزمات الحوارية إلى الخطأ أو سوء الفهم<sup>506</sup>.

ويُرجع غرايس سوء الفهم، إلى عدم استخدام المتلقي في عملية الاستدلال، لنفس المقدمات التي يكون المتكلم قد استخدمها أو حتى فكر في استخدامها، ومن ثم فالنتائج التي يتوصل إليها المتلقي، ستكون بالضرورة خاطئة، وهو ما يفسر إخفاق التواصل.<sup>507</sup> هذا الجانب من آراء غرايس، هو ما يقرّبه من العلوم المعرفية، ذلك أن صياغة الفرضيات وإثباتها تمثل بعداً تمثيلاً، إلا أن الأمر عنده يتوقف عند هذه النقطة، فغرايس لم يوضح كيف تستخلص المقدمات، وكيف يتم إثباتها، ومتى تتوقف العملية وينتهي التأويل.<sup>508</sup>

وبالرغم من هذا الإنجاز الذي حققه غرايس، في تفسير الجمل غير الصريحة، إلا أن عمله لم يتجاوز المعنى المتحصل عليه من خلال الاستلزمات الخطابية، إلى تفسير الأسباب التي دعت المتكلم إلى هذه الطريقة من التواصل غير الصريح. وهذه النقطة بالذات هي التي ستعمل عليها نظرية سبيربر وولسن فيما بعد، بناء على الانتقادات التي ستوجهها إلى غرايس<sup>509</sup>، وهو ما سنتناوله في المبحث الثاني.

<sup>505</sup> ينظر جاك موشلر وأن رويول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص 204

<sup>506</sup> ينظر جاك موشلر وأن رويول، التداولية اليوم، ص 63

<sup>507</sup> ينظر المرجع نفسه، الصفحة نفسها

<sup>508</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 65

<sup>509</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 62

3-3-2: المبحث الثاني: نقد سبيري وولسن

لمقاربة غرايس

1-التواصل

2-المعنى

3-العلنية

4-تفسير التواصل

مهّد غرايس لقيام نظريات تداولية معرفية، من خلال تجاوزه للنظام الترميزي للغة واهتمامه بالعمليات الاستدلالية في توليد الاستلزامات الخطابية، إلا أن أثر نظريته لم يكن كبيرا على أهم نظرية تداولية ظهرت في الثمانينات، تمثل الاتجاه المعرفي في الدراسات اللغوية<sup>510</sup>، وهي نظرية المناسبة لسبيرير وولسن، وذلك بالرغم من أن الانطلاقة الأولى لهذه النظرية، كانت مبنية على النقد الموجه لنظرية غرايس، خصوصا ما تعلق بقواعد المحادثة وهذا بشهادة صاحبي النظرية، في كتابهما المعنون ب: "المناسبة، الاتصال والمعرفة" الذي عُرضت فيه نظرية المناسبة: إذ قالوا بعد تحديد هدفهما من دراسة التواصل، والمتمثل في تشخيص الآليات الأساسية، المترسّخة في سيكولوجية البشر، التي تفسّر كيف يتواصل البشر بعضهم مع بعضهم الآخر، قالوا: "لكي يكون تعريف وتصنيف التواصل مقبولين من الناحية السيكولوجية- إن كانا ممكنين- ينبغي أن ينبعا من تحليل نظري غير مسبوق لهذه الآليات الأساسية. ونحن نرى أن تحليل غرايس يمكن أن يشكّل نقطة انطلاق لهذا التحليل النظري".<sup>511</sup>

وقد قالوا في موضع آخر من الكتاب: "وفي الإمكان تطوير هذا التحليل بطريقتين...تحليل غرايس يمكن أيضا أن يستعمل كنقطة انطلاق نحو نموذج استدلاي للتواصل"<sup>512</sup>، بينما قالوا بعد إتمام مناقشة بعض قضايا التواصل عند غرايس: "ها نحن الآن على استعداد تقريبا لاقتراح نسخة معدّلة من تحليل غرايس..."<sup>513</sup>، إذا، فقد انطلق سبيرير وولسن من نظرية غرايس في بناء نظريتهما، وذلك بعد تعديلها من خلال النقد الذي وجهاه إليها.

<sup>510</sup> ينظر جاك موشر وأن روبول، التداولية اليوم، ص 69

<sup>511</sup> DAN SPERBER et DEIRDER WILSON, LA PERTINENCE, communication et cognition, traduit de l'anglais par Abel Gerschenfeld et Dan Sperber, les edition de minuit, paris, 1989,P55

استعنا في ترجمة الاقتباس بترجمة هشام إبراهيم عبد الله الخليفة لكتاب سبيرير وولسن ينظر دان سبيرير وديري ولسون، نظرية الصلّة أو المناسبة في التواصل والإدراك، تر: هشام إبراهيم عبد الله الخليفة، ط

1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2016، ينظر ص 69

<sup>512</sup> دان سبيرير وديري ولسن، المرجع نفسه، ص 52

<sup>513</sup> المرجع نفسه، ص 64

وهنا نتساءل ما الذي عدّله سبيربر وولسن في نظرية غرايس؟ وما الذي رفضاه؟ وهل أخذنا شيئاً عن غرايس؛ يجعل نظريتها نوعاً من الامتداد- ولو جزئياً- لنظرية غرايس أم لا؟

سنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة، من خلال تتبع مجموعة من القضايا الأساسية عند كل من غرايس وسبيربر وولسن، التي عرضها هذان الأخيران في كتابهما " المناسبة للتواصل والمعرفة"، وذلك بهدف التعرف على طبيعة النقد الموجه إلى غرايس من جهة، وبيان الملامح الأولية لنظرية المناسبة من جهة أخرى، وهذه القضايا هي كالآتي:

### 1-التواصل:

أول سؤال طرحه صاحباً كتاب المناسبة هو، كيف يتواصل البشر فيما بينهم؟ وقد حاولا في إجابتهما عن هذا السؤال، الخروج عن المفهوم التقليدي للتواصل، والمتمثل في تبادل الأفكار بين المتلقين عبر اللغة، إلى مفهوم مغاير له، ينبني على نظرة مغايرة للأفكار هذه الأخيرة التي وضع لها سبيربر وولسن مصطلحاً آخر؛ هو التمثيلات التصويرية، وهو مصطلح يتماشى مع ماهية المفهوم من منظور سبيربر وولسن، إذ تعد الأفكار " كائنات تتولد في الذهن، وفيه تحيا وتموت، فهي لا تخرج منه أبداً، وهي حالات ذهنية تتحقق في الدماغ وليست أشياء أو خصائص بيئية مشتركة عند الكائنات البشرية"<sup>514</sup>، ومن ثم فقولنا إن الأفكار تنتقل بين المتلقين، هو أمر مخالف لطبيعة هذه الأفكار.

### ولكن إن لم تنتقل الأفكار فكيف نتواصل؟

يشرح سبيربر وولسن التواصل باعتباره " عملية تتطلب جهازين لمعالجة المعلومات. أحد هذين الجهازين يُغيّر البيئة الفيزيائية للأخر، ونتيجة لذلك، يقوم الجهاز

---

<sup>514</sup> دان سبيربر، التواصل والمعنى. (29-12-2010)، تر: عبد العزيز بنعيش، موقع أنفاس نت من أجل الثقافة والإنسان. <http://anfasse.org> (2017/08/05)، النص الأصلي منشور في موقع دان سبيربر، وهو Dan Sperber.. La communication et le sens. Dans Yves Michaud (ed.) *Qu'est-ce que l'humain? Université de tous les savoirs, vol 2.*

Odile Jacob, 2000. p 119. [www.Dansperber.fr](http://www.Dansperber.fr):Paris

الثاني بتكوين تمثيل أو ترميز مشابه للتمثيل المخزون في الأول<sup>515</sup> ، وطبعا هذا التواصل يقصد به التواصل اللغوي بالأساس، إذ إن التمثيلات التصويرية ، تترجم على شكل منبه أو محفز مادي، ينتج عنه رد فعل في ذهن المخاطب، يتمثل في تشكّل تمثيل تصويري، يشبه بنسبة معينة التمثيل الموجود في ذهن المتكلم، إلا أنه لا يشبه المحفز على الإطلاق<sup>516</sup> وبذلك فالأفكار لا تنتقل ، بل هي تتولد بتأثير محفز، وهنا نتساءل ما طبيعة هذا المحفز؟ هل هو اللغة بمفهوم الشفرة، وبذلك نحن مازلنا في إطار النظرة التقليدية، التي انبنت فيها نظريات التواصل، منذ أرسطو إلى غاية السيميوطيقا الحديثة، على أنموذج الشفرة، الذي يفسر التواصل على أنه تشفير وفك التشفير بالشكل الذي يلخصه مخطط شانن وويبر<sup>517</sup> أم أن هناك مفهوما آخر لهذا المحفز وآليات التواصل؟

وفي هذا الصدد ذكر سبيربر وولسن أن في الآونة الأخيرة، اقترح كل من بول غرايس وديفيد لويس نموذجا مختلفا عن نموذج الشفرة؛ هو النموذج الاستدلالي. فما هو هذا النموذج؟ وما رأي سبيربر وولسن فيه؟ وفيما يختلف عن نموذج الشفرة؟ وللإجابة عن هذه الأسئلة سنعرض نموذج الشفرة ثم نموذج الاستدلال، كما عرضهما سبيربر وولسن.

### أ-نموذج الشفرة:

يتلخّص هذا النموذج في أن التواصل يتم من خلال، تشفير الرسائل بواسطة مشفر حيث إن الرسائل هي تمثيل داخلي خاص، يصدره مصدر المعلومات في الدماغ- بالنسبة للتواصل اللغوي بين البشر، هذا التشفير هو ربط بين هذه الرسائل والإشارات التي تمثلها تواضعا وفق نظام معين، هذا النظام الذي يربط الرسائل بالإشارات يسمى الشفرة، وبعد التشفير تنتقل الإشارات عبر قناة، تختلف باختلاف نوع الخطاب، لتصل إلى جهاز فك الشفرة، فتستخلص الرسائل من الإشارات، باعتماد نفس النظام المتبع في التشفير، فتصل الرسالة إلى الجهة المقصودة.<sup>518</sup>

<sup>515</sup> دان سبيربر وديردر وولسن، نظرية الصلة او المناسبة، ص 20

<sup>516</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 21

<sup>517</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 24

<sup>518</sup> ينظر المرجع نفسه، ص ص 24-30

وقد اقترح سبيريير وولسن نموذجا للشفرة مشابهما لما ذكر، ولكنه أكثر إيضاحا لمواضع العمليات المسؤولة عن التشفير وفك الشفرة، إذ رأيا أن مصدر الأفكار أو الرسائل أو التمثيلات التصويرية- حسب اصطلاحهما- هو عمليات التفكير المركزية، التي ترسل هذه التمثيلات إلى المشفر اللغوي، الذي يتمثل في القدرات اللغوية، فتنتقل الإشارات الناتجة عبر القناة، لتُستقبل من قبل جهاز فك الشفرة اللغوي، وهو أيضا يمثل القدرات اللغوية عند المتلقي، لتنتقل بعدها التمثيلات التصويرية الناتجة إلى الجهة المقصودة، وهي عمليات التفكير المركزية لدى المتلقي<sup>519</sup>.

هذا النموذج الذي جعل من التواصل اللغوي، حصيلة تشفير للأفكار في أصوات يعده سبيريير وولسن فرضية وليس حقيقة ثابتة، ومن مميزات هذه الفرضية، أنها تفسر لنا كيف يحصل توصيل الأفكار، إلا أن من عيوبها أنها قاصرة عن وصف عملية الفهم، التي تتطلب أكثر من مجرد فك تشفير الإشارات اللغوية.<sup>520</sup>

هذا القصور هو الذي دفع علماء التداولية، إلى التمسك بوصف عملية الفهم، على أنها عملية استدلالية، مستلهمين في ذلك نموذج غرايس- وإن كان هذا الاستلham لم يخرج عن دائرة نموذج الشفرة.

إذا، فما هي العملية الاستدلالية؟ وما هو نموذج غرايس الاستدلالي؟

### **ب- النموذج الاستدلالي:**

تختلف عملية الاستدلال عن عملية فك الشفرة، " فالعملية الاستدلالية تنطلق من مجموعة من المقدمات المنطقية، وتتولد عنها مجموعة من النتائج، التي تلزم منطقيا عن المقدمات، أو على الأقل تبررها"<sup>521</sup>، بينما عملية فك الشفرة " فتنتقل من الإشارة، وتتولد عنها استعادة الرسالة التي ترتبط بالإشارة، على أساس شفرة ضمنية، وبشكل عام، فإن النتائج ليست مرتبطة بمقدماتها بواسطة شفرة، وكذلك فإن الإشارات لا تسوغ الرسائل التي تنقلها"<sup>522</sup>

<sup>519</sup> ينظر سبيريير وولسن وديردر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 26

<sup>520</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 27

<sup>521</sup> المرجع نفسه، ص 37

<sup>522</sup> المرجع نفسه، ص 38

هذا الاستدلال مبني على معايير ضمنية، هي التي تسوغ تفسيراً معيناً لتعابير الإحالة والمغزى الكلامي والأشكال البلاغية، هذه المعايير يتقيد بها المتكلمون بشكل منتظم ويتوقعها المتلقون بانتظام، وهذه الفكرة هي التي دفعت إلى فرضية المعرفة المتبادلة، التي ينظر فيها إلى الاستدلال من منظور أنموذج الشفرة<sup>523</sup>.

تقوم فرضية المعرفة المتبادلة على فكرة أن نجاح التواصل اللغوي يتوقف على مدى التوافق بين السياق الذي يتصوره المتكلم، والسياق الذي يستعمله المتلقي فعلاً، حيث إن كل معلومة سياقية مستعملة في تفسير الملفوظ، لا بد أن تكون معروفة من قبل المتلقي والمتكلم بشكل تبادلي<sup>524</sup>.

وللوصول إلى هذه المعرفة المتبادلة، لا بد على طرفي الخطاب، أن يقوما بالتمييز بين هذه المعرفة المتبادلة من المعرفة غير المتبادلة، وذلك بإنجاز سلسلة غير متناهية من عمليات التحقق، للوصول إلى درجة اليقين حولها، وهذا ما يعد أمراً مستحيلاً خصوصاً في الخطابات العادية،<sup>525</sup> وفي حدود المدة الزمنية التي يستغرقها التواصل. وهنا يطرح التساؤل الآتي، على ماذا يمكن أن يقوم الاستدلال؟

## 2- المعنى:

تنطلق مقارنة غرايس من مفهوم خاص للمعنى، أورده في مقال "الدلالة" (1957) الذي ربط فيه المعنى بقصد المتكلم التأثير على المتلقي<sup>526</sup>، هذا القصد أعاد صياغته ستروسن على النحو الآتي:

"لكي يعني "م" شيئاً ب"ص"، يتوجب عليه أن يقصد:

أ- من نطق "م" ب"ص" أن يولد استجابة معينة "ر" في مستمع معين "س"

ب- من "س" أن يتعرف على قصد "م" الوارد في الفقرة أ

<sup>523</sup> دان سيبرير وديردر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 39

<sup>524</sup> للمزيد عن فرضية المعرفة المتبادلة ينظر سيبرير ولسن، المرجع نفسه، ص 42 وما بعدها

<sup>525</sup> يستثنى الخطاب القانوني الذي يحدد ويثبت المعرفة المتبادلة بين جميع الأطراف المعنية وذلك من

خلال تعميم وإعلان كل القوانين، ينظر المرجع نفسه، ص 47

<sup>526</sup> ذكرنا التعريف سابقاً في المبحث الأول ص 174

ج-من قصد "م" الوارد في الفقرة أ أن يعمل في الأقل كجزء من الداعي الذي يدعو  
"س" للاستجابة "ر" <sup>527</sup>،

والتواصل من منطلق هذه الفكرة، ينجز من خلال تزويد المتكلم المتلقي، بدليل على  
مقاصده، واستدلال المتلقي على تلك المقاصد من ذلك الدليل، أو هو الفعل الذي ينجز هذه  
المقاصد <sup>528</sup>.

وقد قام سبيرير وولسن بمناقشة مقاصد غرايس؛ كما صنفها ستروسن، وبتحليلهما  
لمثال تواصل، وجدا أنه يمكن أن ينجح التواصل، دون أن يتحقق المقصد الأول والثالث، إذ  
إن المقصد الأول ليس مقصدا تواصليا على الإطلاق، فهو مقصد للإخبار والإعلام، أو كما  
اقترحا تسميته بمقصد إخباري، بينما المقصد التواصل الحقيقي فهو المقصد الثاني؛ أي  
قصد الشخص أن يكون قصده الإخباري معلوما، وهو الذي سماه سبيرير وولسن بالقصد  
الإظهار الاستدلالي، أما القصد الثالث فهو تابع للقصد الأول، وإذا كان القصد الأول ليس  
ضروريا لنجاح التواصل، فذلك سيكون القصد الثالث <sup>529</sup>.

ومما يجب التنويه إليه في هذا الصدد، هو أن سبيرير وولسن قد غيرا كثيرا من  
المصطلحات ووضعوا مصطلحات بديلة، إضافة إلى إعادة تسمية مقاصد غرايس، فقد بدّلا  
مصطلح الملفوظ بمصطلح آخر هو الحافز أو المنبه، وذلك بالنظر إلى الوظيفة التي يحققها  
في التواصل، وهي تعديل البيئة المادية، ليدرك المستمع مقاصد المتكلم، هذا الحافز يصدره  
المتكلم، وهو يقصد منه تحقيق قصدين هما:

1- القصد الإخباري: إخبار المتلقي بشيء ما

2- القصد التواصل: إخبار المتلقي بقصد المتكلم الإخباري.

بحيث أن القصد التواصل ينجز، بمجرد التعرف على القصد الإخباري، كما يمكن أن ينجز  
بدونه <sup>530</sup>.

---

<sup>527</sup> دان سبيرير وديردر وولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 51

<sup>528</sup> المرجع نفسه، ص 54

<sup>529</sup> المرجع نفسه، ص 55

<sup>530</sup> المرجع نفسه، ص 65

وقد رأى سبيريير وولسن أن تحليل غرايس للمعنى، يمكن اتخاذه نقطة انطلاق نحو نموذج استدلاي متميز، وذلك من خلال تطوير هذا التحليل، فهما يؤيدان فكرة وصف التواصل، بمعايير المقاصد والاستدلالات<sup>531</sup>، إلا أنهما يريان أن طريقة دراسة تلك المقاصد عند غرايس ومن تأثر به كستراوسن وسيرل وشيفر، تبتعد عن المقبولية السيكلوجية، وهي تعود إلى نموذج الشفرة<sup>532</sup>. هذه العودة تجلت خصوصا في طريقة تعامل سيرل مع تحليل غرايس. إذ حاول سيرل أن يحسّن تحليل غرايس، من خلال تحديد مجال هذا التحليل بالمعنى الحرفي، إذ يجب على المتكلم أن يقصد من المتلقي، أن يتعرف على مقصده بمقتضى معرفته بقواعد الجملة المنطوقة، وبذلك يكون تحليل غرايس مجرد تعديل لنموذج الشفرة<sup>533</sup>.

وقد حاول سبيريير وولسن أن يقفا موقفا وسطا من نموجي الشفرة والاستدلال، لأن كلا النموذجين يعد شكلا من أشكال التواصل، وهناك إمكانية للجمع بين الشكلين في التواصل الواحد، كما أنه لا يوجد دليل جازم، على أن التواصل باستعمال الشفرة، يجب أن يفسّر بأكمله بمعايير نموذج الشفرة، إذ إن المعنى اللغوي للجملة في التواصل اللغوي، لا يكفي لتشفير ما يعنيه المتكلم، بل هو فقط يساعد المتلقي في الاستدلال على ما يعنيه، ومن ثم فعملية التشفير وفك التشفير؛ هي تابعة ومساعدة لعملية الاستدلال الغرايسية، على حد تعبير سبيريير وولسن<sup>534</sup>.

### 3-العلنية:

لاحظ سبيريير وولسن في شروط التواصل التي وضعها غرايس، أنها شديدة التقييد من بعض النواحي، في حين أنها غير كافية من نواحي أخرى، وهذا النقص يتعلّق بشرط العلنية، إذ يريان أنه لا يمكن الحديث عن التواصل، ما لم ينجز هذا التواصل بصورة علنية

<sup>531</sup> ينظر دان سبيريير ودريدر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 55

<sup>532</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 56

<sup>533</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 57

<sup>534</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 61

لذا دعيا إلى ضرورة تعديل تحليل التواصل بتضمينه شرط العلنية، وهو ما دعا إليه من قبل أيضا ستراوسن<sup>535</sup>.

لكن السؤال الذي طرحاه هو كيف يعدلان تحليل التواصل الاستدلالي، بحيث يضمنانه شرط العلنية؟

عرض سبيرير وولسن محاولة ستراوسن إيجاد حل لهذه الإشكالية، بأن أضاف ستراوسن لتحليل معنى المتكلم، قصدا ثالثا للقصدين الإخباري والتواصلية، هو القصد الميتاتواصلية أي قصد من المرتبة الثالثة، ليتعرف المتلقي على القصد من المرتبة الثانية، وهو القصد التواصلية، لكن سبيرير وولسن رأيا أن هذا الحل غير مناسب، لأنه يمكن لهذا القصد ألا يكون معلنا بالشكل المطلوب، ومن ثم لا يمكن للمتلقي أن يتعرف عليه، وهو بذلك يحتاج إلى قصد ميتا تواصلية من الدرجة الرابعة، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية.

كما أنهما لم يستسيغا صياغة شيفر لفكرة العلنية، اعتمادا على المعرفة المتبادلة وذلك للسبب نفسه أي لا نهائية التعرف التبادلي<sup>536</sup>، ومن ثم فقد حاولا أن يضعوا حلا مناسب لهذه العلنية، يكون أكثر مقبولية وصدقا من الناحية السيكلوجية، وهو ما سنعرضه في المبحث الثالث.

#### **4- تفسير التواصل:**

يرى سبيرير وولسن أن تحليل غرايس ناقص، بسبب قصور تفسيره للتواصل، إلا أن هذا القصور، لا يمنع من أن يكون نموذج الاستدلالي، أساسا لوصف تفسيري مقبول لعملية التواصل، خصوصا آراءه الواردة في "محاضرات وليم جيمس"، إذ يرى غرايس أن عملية التواصل محكومة بمبدأ التعاون وقواعد المحاورة، ويكون إنجاز التواصل بواسطة تعرف المخاطب على قصد المتكلم الإخباري، هذا القصد يتساءل سبيرير وولسن عن كيفية التعرف عليه؟ وجوابهما هو إمكانية ملاحظة سلوك المتكلم، والاستدلال على تأثيرات السلوك الذي توقعها المتكلم ورجب فيها، أي التأثيرات المقصودة، ولكنهما يريان بعد ذلك أن هذا لا يمكن

<sup>535</sup> ينظر دان سبيرير وديردر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 65

<sup>536</sup> ينظر المرجع نفسه، ص ص 68-70

أن يتحقق قبل تعرف المتلقي على القصد الإخباري، أو أن يكون السلوك بحد ذاته مشفر ليساعد على اختيار فرضية من مجموعة كبيرة من الفرضيات<sup>537</sup>

وهذه الإشكالية هي التي وضع لها غرايس حلاً، انطلاقاً من فكرة أن السلوك التواصلية، يتميز على الأقل بتأثير واحد، من النوع الذي ينجز قبل التعرف على القصد الإخباري، وهو يتطلب انتباه المتلقي بصورة علنية. وحالما يشخص المتلقي سلوك المتكلم بأنه سلوك تواصلية، فهو يفترض أن المتكلم يحاول أن يفهم بشروط أو قواعد عامة معينة، هي قواعد المحادثة<sup>538</sup>، وبمعرفة هذه القواعد وملاحظة سلوك المتكلم، والنظر في السياق يمكن للمتلقي الاستدلال على القصد الإخباري للمتكلم، إذ إن المتلقي يستعمل افتراض تفيد المتكلم بهذه القواعد، بوصفه مقدمة منطقية في عملية الاستدلال<sup>539</sup>.

ومن خلال هذه القواعد؛ يمكن تفسير كيف يمكن للمفوضات، أن توصل الأفكار الصريحة، بل حتى الأفكار الضمنية، إذ إن هذه القواعد تساعد على الانتقاء من بين معاني جملة غير واضحة، ذلك الذي قصده المتكلم، كما تساعد على الانتقاء من بين المعاني اللازمة عن المحتوى الصريح لمفوض ما، تلك التي يتم تبليغها بصورة غير صريحة<sup>540</sup>.

وحتى وإن خالف المتكلم مبدأ التعاون وقواعد المحاورة، فإن غرايس يرى أن المتلقي سيعمل على وضع افتراضات أخرى للتخلص من هذه المخالفة، هذه الافتراضات التي يأتي بها المتلقي للحفاظ على تطبيق المبدأ التعاوني وقواعد المحادثة، يسميها غرايس تضمينات *implicatures*، وهو الأمر الذي رآه سبيربر وولسن إضافة ذات قيمة إلى التداولية.

لكن بالرغم من ذلك فهما يريان، أن مفاهيم جوهرية في قواعد غرايس، تبقى دون تحديد كامل، فالمناسبة مثلاً تبقى مجرد حدس بصور متتكرة، بل هناك أسئلة جوهرية تبقى دون إجابة في مقارنة غرايس على رأسها؛ ماهو الأساس المنطقي وراء المبدأ التعاوني والقواعد؟ وهل هناك القواعد التسعة التي ذكرها غرايس فحسب، أم ربما تكون هناك حاجة

<sup>537</sup> ينظر دان سبيربر وديردر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص ص 70-72

<sup>538</sup> هذه القواعد سبق أن أشرنا إليها في المبحث الأول، ينظر ص 172

<sup>539</sup> ينظر دان سبيربر وديردر ولسن، المرجع السابق، ص 72

<sup>540</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 75

لإضافة قواعد أخرى؟ أو ربما يمكن تقليص عدد القواعد بدلا من زيادتها؟ كيف يمكن أن تستعمل القواعد في العملية الاستدلالية؟ وما هي أشكال الاستدلال المتضمنة في العمل الاعتيادي للقواعد؟ وإذا كان الاستدلال اللابرواني متضمنا في هذا العمل، فكيف يعمل؟ كل هذه الأسئلة هي نابعة من النقص الذي لاحظته سبيرير وولسن في مقارنة غرايس، وهي التي سيحاولان الإجابة عنها من خلال نظريتهما.

وعلى العموم يمكن تلخيص نقاط الاختلاف بين سبيرير وولسن وغرايس كما لخصها في كتابهما، فيما يأتي:

#### - أوجه الاختلاف بين نظرية المناسبة ومقاربة غرايس:

ويختتم سبيرير وولسن حديثهما عن غرايس، بتلخيص أوجه الاختلاف بين نظريتهما ومقاربة غرايس، وذلك من خلال النقاط الآتية<sup>541</sup> :

- مبدأ المناسبة أكثر وضوحا وصراحة بكثير من مبدأ التعاون وقواعد غرايس.  
- يفترض غرايس ويسلم بأن التواصل يتضمن درجة أعلى من التعاون مما نسلم به نحن (الكاتبان)

- إن مبدأ غرايس وقواعده، هي معايير وقواعد سلوكية، على المتكلمين والمتلقين أن يعرفوها؛ لكي يتواصلوا بكفاءة. والمتكلمون يلتزمون عموما بالمعايير، لكنهم قد يخالفونها أيضا لتحقيق تأثيرات خاصة، والمتلقون يستعملون معرفتهم بهذه المعايير أو القواعد في تفسير أو تأويل السلوك التواصلية.

- أما مبدأ المناسبة فلا يحتاج المتواصلون معرفته ليتواصلوا.  
- ينطلق غرايس في وصف المحاورة، من التمييز بين التواصل الصريح والتواصل الضمني، إلا أنه لا يفسر التواصل الصريح، لأنه يطابق بينه وبين الشفرة، مع تفسير الشفرة بأنها مجموعة من الأعراف، أما التواصل الضمني أو الاقتضات فيفسره بوصفه الافتراضات التي على المخاطبين أن يفترضوها، لكي يحافظوا على الفكرة التي تفيد، أن المتكلم قد أطاع القواعد الحوارية، أو في الأقل مبدأ التعاون.

<sup>541</sup> هذه النقاط لخصها الأستاذ بن عروس في جدول قارن فيه بين النظريتين، ينظر مفتاح بن عروس،

الاتساق والانسجام في القرآن الكريم، رسالة دكتوراه، ص 143

- أما مبدأ المناسبة فيقصد منه، تفسير التواصل الإظهارى ككل، سواء كان صريحا  
أو ضمنيا<sup>542</sup>

---

<sup>542</sup> ينظر دان سبيرير وديردر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص ص 279-281

3-3-3-المبحث الثالث: أسس نظرية المناسبة

بنى سبيربر وولسن نظريتهما، اعتمادا على مناقشة الكثير من آراء من سبقوهما من فلاسفة اللغة وعلماء التداولية، في الكثير من القضايا التواصلية- كما سبق أن أشرنا إلى ذلك، وقد حاولا إيجاد حلول للإشكالات التي لاحظوها في تلك الأطروحات التداولية، انطلاقا من وجهة نظر خاصة إلى المعنى والتواصل والفهم، ميّزت عملهما، هذه النظرة وما نتج عنها هو ما سنعرضه في هذا المبحث، متتبعين النقاط الجوهرية التي تركز عليها نظريتهما كما عرضاها في كتابهما.

### 1- البيئة المعرفية والظهور المتبادل:

يرى سبيربر وولسن أن عملية التواصل تحتاج إلى بعض المعلومات المشتركة لتتجز، كما أنها تولد معلومات مشتركة، لذا فوصف التواصل يجب أن يتضمن شيئا من مفهوم المعلومات المشتركة، فمعلومات البشر عن عالمهم المادي تختلف باختلاف المحيط المادي الضيق، الذي يعيش فيه هؤلاء البشر من ناحية، وباختلاف قدراتهم الإدراكية والمعرفية من ناحية أخرى، هذه القدرات الإدراكية والمعرفية تتمثل في القدرات الإدراكية الحسية والقدرات الاستدلالية، وهي تختلف من شخص لآخر، من ناحية الفاعلية ومن ناحية المعارف السابقة التي تعتمد عليها، في بناء تصور عقلي عن هذا المحيط، والتي اكتسبها الشخص من بيئته الاجتماعية، ومن لغته، ومما تختزنه ذاكرته من تجاربه الشخصية، هذا الاختلاف ينجر عنه اختلاف في التصور العقلي الذي يكونه الشخص عن هذه البيئة<sup>543</sup>.

ومن ثم؛ فهذه القدرات تسهم في بروز ظواهر معينة لشخص ما في وقت معين وظهورها يعني إمكانية تمثّلها وترميزها ذهنيا، وبذلك فإن الحقائق الظاهرة للشخص تشكل ما أطلق عليه سبيربر وولسن البيئة الإدراكية المعرفية، أي أن البيئة المعرفية لشخص ما؛ هي " مجموعة الحقائق الظاهرة له"<sup>544</sup>، التي يستطيع إدراكها حسيا أو ذهنيا أو أن يستدل عليها وبذلك تكون هذه الحقائق الظاهرة دالة لبيئته المادية وقدراته المعرفية، ولقد وسع سبيربر وولسن مفهوم الظهور، ليشمل كل الافتراضات فضلا عن الحقائق، هذه الافتراضات لا

<sup>543</sup> ينظر دان سبيربر وديردر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 80

<sup>544</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 81

يشترط فيها الصواب أو الصدق لتكون ظاهرة، إذ ليكون الافتراض ظاهرا يكفي أن تزودنا البيئية بدليل كاف لتبنيته<sup>545</sup>.

هذا الظهور لا يرتبط كذلك بالعلم أو بالافتراض، إذ يمكن للحقيقة أن تكون ظاهرة من دون أن تكون معلومة، كما يمكن أن يكون الشيء ظاهرا من دون أن يكون مفترضا فعلا، بل لمجرد كونه قابلا للإدراك الحسي، وبدون أن يكون قابلا للاستدلال عليه مطلقا من المعلومات أو الافتراضات السابقة.<sup>546</sup>

وما يميز البيئات المعرفية للبشر، أنها لا يمكن أن تتطابق أبدا، وذلك لاستحالة تطابق بيئاتهم المادية وقدراتهم المعرفية، ولكن يمكن أن تتقاطع، وتقاطعها يكون بيئة معرفية يشترك فيها هؤلاء البشر في حالة تواصلهم، وهذه البيئة المعرفية المشتركة هي المجموعة الشاملة لكل الحقائق الظاهرة لهم. ولكن حتى اشتراكهم في هذه البيئة لا يعني أنهم يقومون بنفس الافتراضات، بل إنهم قادرون على فعل ذلك فحسب.<sup>547</sup>

ومن الأشياء التي تكون ظاهرة في بيئة معرفية مشتركة؛ مواصفات الناس الذين يحق لهم الوصول أو الاطلاع على تلك البيئة. هذه البيئة المعرفية المشتركة التي يظهر فيها أي الأشخاص يشتركون فيها، يطلق عليها سبيرير وولسن اسم البيئة المعرفية المتبادلة، وكل افتراض ظاهر فيها يكون ظاهرا تبادليا. هذه البيئة هي قابلة للتوسع، بفعل نجاح التواصل ولكن لتحقيق النجاح، لا بد على المتكلم أن يمتلك بعض المعلومات، عن بيئة المتلقي المعرفية، إذ إن المتكلم مسؤول عن تفادي سوء الفهم، الذي يكون عائقا أمام نجاح التواصل وذلك بالقيام بافتراضات صحيحة، بشأن الشفرات والمعلومات السياقية، التي تكون في متناول المتلقي، والتي يحتمل أن يستعملها في عملية الفهم والاستيعاب<sup>548</sup>.

وهنا نتساءل مع سبيرير وولسن: ما هي الافتراضات التي يقوم بها الشخص فعلا

أثناء التواصل؟

---

<sup>545</sup> ينظر دان سبيرير وديردر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 81

<sup>546</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 85

<sup>547</sup> ينظر المرجع نفسه، الصفحة نفسها

<sup>548</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 88

## 2- المناسبة:

يسعى البشر من خلال كفاءتهم المعرفية في معالجة المعلومات، إلى تحقيق هدف بعيد المدى؛ يتمثل في تحسين معلوماتهم عن العالم بالقدر المتاح، ضمن الموارد المتاحة أما الهدف قصير المدى، فيتمثل في تحقيق التوزيع الأمثل لموارد المعالجة المركزية. إذ يجب أن تخصص الموارد لمعالجة المعلومات، التي يحتمل أن تحقق الإسهام الأكبر في خدمة الأهداف المعرفية العامة للعقل، وبأقل قدر من الكلفة في المعالجة.<sup>549</sup>

ولكن ما طبيعة المعلومات التي تخضع للمعالجة؟

هناك أنواع من المعلومات يتلقاها الإنسان من محيطه بشكل دائم؛ منها القديمة التي يخترن تمثيلاً لها في ذاكرته، والتي لا تستحق المعالجة، ما لم يكن الوصول إليها من المحيط أسهل من الذاكرة، ومنها الجديدة التي لا علاقة لها بأي تصور للشخص عن العالم فتمّ معالجتها بقدر كبير من الكلفة مع قدر ضئيل من الفائدة، وتضاف إلى الذاكرة على شكل نتف منعزلة، وهناك معلومات جديدة ولكنها ترتبط بمعلومات قديمة، وحين تستعمل المعلومات الجديدة والمعلومات القديمة مجتمعة، كمقدمة منطقية في عملية الاستدلال، يمكن استنتاج معلومات جديدة إضافية، وهذا الأثر المضاعف مع الاقتصاد في جهد المعالجة، هو ما يوصف بالمناسبة.<sup>550</sup>

هذه المناسبة هي التي يبحث عنها المتلقون؛ ليوّفروا الجهد في معالجة المعلومات ويحققوا أكبر فائدة من هذه المعالجة، هذه المناسبة هي قاعدة من قواعد المحادثة عند غرايس، وهي تعد شرطاً ضرورياً لنجاح التواصل. وكما سبق أن أشرنا، فإن المتكلم يسعى إلى إظهار افتراضات معينة أكثر من غيرها، في البيئة المعرفية للمخاطب، هذا الإظهار يمثّل عملية تعديل في البيئة المعرفية للمتلقى، ولن يتجسّم هذا المتلقي عناء معالجة المعلومات، التي وجّه انتباهه إليها، ما لم تكن مناسبة، وذات صلة بالقدر الذي يجعلها جديرة بانتباهه، وهذا الضمان بالمناسبة، هو الذي يمكّن من الاستدلال على أي الافتراضات الظاهرة حديثاً، قد تم إظهارها عن قصد، إذ إن السلوك الإظهارية يزوّد المتلقي بدليل على

<sup>549</sup> ينظر دان سبيرير وديردر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 94

<sup>550</sup> ينظر المرجع نفسه، الصفحة نفسها

أفكار المتكلم، وعليه فهناك عمليتان تحدثان أثناء التواصل؛ الأولى إظهارية، والثانية استدلالية<sup>551</sup>.

### 3- التواصل الإظهارى - الاستدلالي:

عملية الإظهار التي يقوم بها المتكلم، تزود المتلقي بنوعين من المعلومات، النوع الأول يتمثل في المعلومات التي تم التنبيه إليها، والنوع الثاني يفيد بأن النوع الأول قد تم التنبيه إليه بصورة مقصودة. هذا الإظهار هو الذي يتم من خلاله الاستدلال على هذين النوعين من المعلومات من قبل المتلقي، وبذلك فعملية الإظهار وعملية الاستدلال هما عملية واحدة منظور إليها من زاويتين مختلفتين؛ زاوية المتكلم المنهمك في الإظهار، وزاوية المتلقي المنهمك في الاستدلال، ومن ثم فالتواصل هو عملية إظهارية واستدلالية في نفس الوقت.<sup>552</sup> أما عن القصد الذي ترتبط به هذه المعلومات، فهو ذو طبيعة نفسية أو بتعبير آخر هو حالة نفسية، محتواه يجب أن يمثل ذهنياً، وهو نوعان؛ النوع الأول هو القصد الإخباري الذي ترتبط به المعلومات التي يتم التنبيه إليها، أما النوع الثاني فهو القصد التواصلى الذي ترتبط به المعلومات التي تُظهر أن فعل الإخبار هو فعل مقصود. وعليه فالقصد الإخباري للمتكلم من إصدار منبه ما، هو جعل مجموعة من الافتراضات ظاهرة أو أكثر ظهوراً للمتلقي؛ بينما قصده التواصلى هو جعل من الظاهر تبادلياً للمستمع والمتكلم بأن لدى المتكلم هذا القصد الإخباري<sup>553</sup>.

لكن هل إظهار القصد الإخباري تبادلياً ضروري، حتى وإن أمكن تحقيق هذا القصد دون إظهاره؟

يجيب سبيربر وولسن عن هذا السؤال بقولهما؛ إن التواصل الإظهارى يساعد على تركيز انتباه المستمع على المعلومات المناسبة، وبذلك يسهم في تحقيق القصد الإخباري؛ أي تغيير البيئة المعرفية للمتلقي، لكن فضلاً عن هذا الهدف، فإن التواصل يغيّر البيئة المعرفية المتبادلة لكل من المتلقي والمتكلم، وهذا الأمر وإن لم تكن أهميته المعرفية كبيرة، إلا أن له

<sup>551</sup> ينظر دان سبيربر وولسن عن هذا السؤال بقولهما؛ إن التواصل الإظهارى يساعد على

<sup>552</sup> ينظر المرجع نفسه، ص ص 94-100

<sup>553</sup> ينظر المرجع نفسه، ص ص 100-110

أهمية اجتماعية خطيرة، تتمثل في تغيير إمكانيات التفاعل، وبالأخص في إمكانيات المزيد من التواصل بينهما.<sup>554</sup>

#### 4- الاستدلال:

ينطلق سبيرير وولسن في بيان كيفية حدوث عملية الفهم، وبيان الركائز التي يعتمد عليها، من فرضية مفادها أن عملية الفهم الاستدلالي هي عملية لبرهانية، وذلك لأن أقصى ما يمكن أن يفعله المتلقي هو تكوين افتراض، على أساس الدليل الذي يزوده به سلوك المتكلم الإظهارى، ولا يوجد لمثل هذا الافتراض برهان، كما أن المتلقي يستعمل أية معلومة ممثلة ذهنياً يتوفر عليها كمقدمة منطقية في عملية الاستدلال<sup>555</sup>.

إذ إن عملية الاستدلال غير البرهاني لها حرية الوصول إلى الذاكرة التصورية، كما أنها لا تتطلب أية آلية متخصصة، فالاستيعاب اللغوي -على حد تعبير سبيرير وولسن- يتطلب تطبيق عمليات الاستدلال المركزية غير المتخصصة، مما يجعلها أشبه بعملية التفكير المركزية<sup>556</sup>.

هذه العمليات المركزية تعمل على تجميع وتقريب المعلومات، المستقاة من أنظمة المدخلات المتنوعة، ومن المعلومات المخزنة في الذاكرة، حيث تنتج عمليات أنظمة المدخلات<sup>557</sup> تمثيلات تصويرية من تحويلها للتمثيلات الحسية، الناتجة عن التعرض للمنبهات الحسية.<sup>558</sup>

ويعدّ التمثيل التصوري حالة ذهنية وحالة دماغية، لها صفات منطقية وأخرى غير منطقية، فالصفات المنطقية تتمثل في قابليتها للارتباط بعضها مع بعضها الآخر، بعلاقة

---

<sup>554</sup> ينظر دان سبيرير وديردر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 118

<sup>555</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 123

<sup>556</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 124

<sup>557</sup> يقسم فودور أنظمة العقل إلى قسمين أنظمة المدخلات التي تعالج المعلومات البصرية والسمعية واللغوية وغيرها من المعلومات الإدراكية، وأنظمة التفكير المركزية التي تجمع وتوحد المعلومات المستقاة من أنظمة المدخلات المتنوعة ومن الذاكرة، وتجري عليها العمليات الاستدلالية. وقد سبق أن

أشرنا إلى هذه المعلومة في ص 170 من المبحث الأول من هذا البحث

<sup>558</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 133

اللزوم أو علاقة النقص، وأيضا في جريان قواعد الاستنباط عليها؛ بينما تتمثل الصفات غير المنطقية في ارتباطها بمشاعر السرور والحزن، وفي وجودها في دماغ معين، وفي وقت معين ولمدة معينة<sup>559</sup>.

ومما يجعل هذه التمثيلات التصويرية، قابلة للدخول في عمليات منطقية، وفي علاقات فيما بينها، هو امتلاكها لصيغة منطقية؛ هذه الصيغة هي تركيبية سليمة مركبة من مكونات تجري عليها عمليات منطقية صورية، تحددها بنية الصيغة، وتكون هذه الصيغة إما قضوية أو غير قضوية، ومعنى قضوية أنها تامة دلاليا، وتامها الدلالي هو ما يجعلها قابلة للصدق والكذب، أما غير القضوية فهي غير تامة دلاليا، ولكنها بالرغم من ذلك فهي قابلة للمعالجة المنطقية، وذلك لسلامة صيغتها.<sup>560</sup>

يعدّ سبيربر وولسن الصيغ المنطقية غير القضوية مهمة من الناحية المعرفية، وذلك لأن هذه الصيغ هي التي تخزن في الذاكرة التصويرية، على شكل مخططات افتراض، والتي يمكن أن تكمل لتصبح افتراضات تامة، على أساس المعلومات السياقية، وعندما يكمل المتلقي هذه الصيغة التي تحتويها جملة لغوية، فهو يحولها إلى الصيغة القضوية التامة التي قصدتها المتكلم؛ أما الصيغ القضوية فهي تمثل حالات محددة أو معرفة، تؤلف معلومات الفرد الموسوعية، أو تمثيله الكلي للعالم.<sup>561</sup>

هذه الصيغ بنوعها هي ما يبينه العقل ويخزنه، وهي أيضا ما يفكر به، إذ إنه يتعامل مع ما يخزنه في الذاكرة بوصفه حقيقة أو وصفا لعالم الواقع، هذه التمثيلات المخزنة في الذاكرة أطلق عليها سبيربر وولسن اسم الافتراضات الحقيقية، هذه الافتراضات نوعان افتراضات حقيقية أساسية، وافتراضات حقيقية تعبر عن توجهات بشأن التمثيلات القضوية وغير القضوية؛ كالرغبة، والاعتقاد، وتعد الافتراضات الحقيقية ميدانا للاستدلال التلقائي غير البرهاني، فكل افتراض صادق مكتسب حديثا يربط بخزين من الافتراضات الموجودة لتجري عليه عمليات الاستدلال، التي تهدف إلى تعديل أو تحسين تمثيل الفرد الإجمالي للعالم.<sup>562</sup>

<sup>559</sup> ينظر دان سبيربر وديردر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 134

<sup>560</sup> ينظر المرجع نفسه، ص ص 134-135

<sup>561</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 135

<sup>562</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 136

هذا عن ماهية الافتراضات، فماذا عن قوتها؟

### -قوة الافتراضات:

تتفاوت الافتراضات الحقيقية التي يقوم بها البشر، من ناحية درجة الثقة التي ترتبط بها، فهناك افتراضات أكثر احتمالاً للصدق، أو أقل احتمالاً له من غيرها من الافتراضات وهذه الثقة هي التي تتحكم في اختيار الافتراضات، كما أنها تكون أحياناً هدفاً يسعى الإنسان إلى تحقيقه، من خلال اتصاله بالعالم، إذ إنه في الإمكان تحسين تمثيل الإنسان للعالم، ليس بإضافة افتراضات جديدة، وإنما أيضاً برفع أو خفض درجة ثقتنا بها؛ أي درجة تأكيدها أو تثبيتها<sup>563</sup>. فكيف يتم التأكيد؟

يرى سبيرير وولسن أن الافتراضات الحقيقية تتكون من تمثيل واحد؛ أما قوة هذه الافتراضات فهي نتيجة لتاريخ معالجتها، وهي أشبه بدرجة متاحة الافتراض أو سهولة مناله، والافتراض الأسهل منالاً هو الافتراض الأسهل تذكرًا، وبذلك كلما زادت كمية المعالجة التي يتطلبها تكوين افتراض ما، وزاد تكرار الوصول إليه بعد ذلك، زادت سهولة مناله، كما أنه كلما ساعد افتراض ما في معالجة معلومات جديدة زادت قوته، وكلما زاد في صعوبة معالجة معلومات جديدة نقصت قوته<sup>564</sup>.

هذا عن عملية تقوية الافتراض؛ فماذا عن قوته الابتدائية قبل تقويته؟

يجيب سبيرير وولسن عن ذلك بقولهما؛ أن قوة الافتراض الابتدائية تعتمد على كيفية اكتسابه، وهي على النحو الآتي:

- الافتراضات المبنية على أساس تجربة إدراكية واضحة، تميل إلى كونها قوية جداً.

- الافتراضات المبنية على أساس قبول كلام شخص ما، تكون لها قوة متناسبة مع ثقة الفرد بذلك المتكلم.

- أما قوة الافتراضات التي يتوصل إليها بالاستنباط، فتعتمد على قوة المقدمات المنطقية التي استنبطت منها<sup>565</sup>.

<sup>563</sup> ينظر دان سبيرير وديردر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 140

<sup>564</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 141-142

<sup>565</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 142

وهنا نتساءل؛ فيما تتمظهر هذه القوة؟ وكيف تقاس؟

يقول سبيربر وولسن أن هذه القوة لا تحتاج أن تصور في العقل، لكي توجد أو تؤثر في العملية المعرفية، ولكن البشر يملكون حدسا بشأنها، ويعبرون عن هذا الحدس ضمناً من خلال صيغ الجمل التي ينتجونها، هذا الحدس هو افتراض بشأن افتراض آخر. أما عن درجة قوة الافتراض؛ فلا يمكن حسابها بدقة، بصورة كمية، من منظور سبيربر وولسن، بل هي خاضعة لأحكام المقارنة عبر مراحل المعالجة المختلفة لنفس الافتراض، أو بين افتراضين مختلفين<sup>566</sup>.

### -مصدر الافتراضات:

يرى سبيربر وولسن أن الافتراضات الحقيقية تكتسب من أربعة مصادر هي: الإدراك الحسي، وفك التشفير اللغوي، والافتراضات، ومخططات الافتراضات المخزنة في الذاكرة والاستنباط. هذا الأخير يراه سبيربر وولسن هو العملية الأساسية في الاستدلال غير البرهاني وأن قوة الافتراضات الناتجة عنه، تترث قوتها من الافتراضات المستعملة كمقدمات منطقية.<sup>567</sup>

إذا؛ فما هي القواعد التي تتحكم في هذا الاستنباط؟ وكيف تطبق على

الافتراضات؟

### 5-القواعد الاستنباطية والمفاهيم:

تطبق المعالجة الاستنباطية للمعلومات، على التمثيلات التصويرية وليس على التمثيلات الإدراكية، أي على التمثيلات التي لها صيغة منطقية- لهذا السبب يتولى النظام المركزي عملية المعالجة، وليس نظام المدخلات، هذه الصيغ المنطقية تتألف من مكونات صغيرة تُكوّن القواعد الاستنباطية متحسسة لوجودها ولتنظيمها التركيبي، هذه المكونات يسميها سبيربر وولسن بالمفاهيم؛ ولأن الافتراضات تمتلك صيغا منطقية-كما سبق أن أشرنا آنفا- فإنها بذلك مجموعة مركبة من المفاهيم، هذه المفاهيم هي أشياء نفسية من الناحية التجريدية؛ أما من الناحية الشكلية، فكل مفهوم يتكوّن من عنوان ينجز وظيفتين مختلفتين، تكمل إحدهما الأخرى، فهو أولاً يظهر كعنوان في الذاكرة، يمكن أن تخزن تحته

<sup>566</sup> ينظر دان سبيربر وديردر وولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 148

<sup>567</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 149

أو تستدعى بواسطته أنماط مختلفة من المعلومات، وهو ثانياً قد يظهر كأحد مكونات صيغة منطقية تكون القواعد المنطقية متحسّسة لوجودها<sup>568</sup>. هذه المعلومات التي تخزنها الذاكرة تحت عنوان مفهوم معين هي ثلاثة أنماط: منطقية، وموسوعية، ومعجمية.

**أ- الباب المنطقي:** يتكون هذا الباب من مجموعة من القواعد الاستنباطية، التي تنطبق على الصيغ المنطقية التي يكون ذلك المفهوم أحد مكوناتها، وكل قاعدة منها تصف مجموعة من المقدمات المنطقية والنتائج، والقاعدة الاستنباطية الوحيدة التي يمكن أن تظهر في هذا الباب من منظور سيبرير وولسن هي قاعدة الحذف، التي تتكون من قاعدة حذف الواو العاطفة، وقاعدة وضع المقدم، وقاعدة الوضع بالرفع<sup>569</sup>.

**ب- الباب الموسوعي:** يحتوي هذا الباب على معلومات عن ماصدق ذلك المفهوم؛ أي الأشياء والأحداث والصفات التي تكون أمثلة عليه، هذه المعلومات ذات طبيعة تمثيلية تتكون من مجموعة من الافتراضات، التي يجوز أن تجري عليها قوانين استنباطية، في حين أن معلومات الأبواب المنطقية هي معلومات حسابية، تتكون من مجموعة من القواعد الاستنباطية التي تنطبق على الافتراضات، التي يرد فيها المفهوم المرتبط بها، ومن خصائص الأبواب الموسوعية؛ أنها تتنوع بتنوع المتكلمين والأزمنة، وهي مفتوحة وغير محددة، بخلاف الأبواب المنطقية التي هي صغيرة، ومحددة، وثابتة نسبياً، ولا تتغير بحسب المتكلمين والأزمنة<sup>570</sup>.

وبذلك فالمفاهيم بامتلاكها للأبواب المنطقية والموسوعية، تمثل نقطة اتصال بين عمليات المدخلات والعمليات المركزية<sup>571</sup>

**ج- الباب المعجمي:** يحتوي هذا الباب على معلومات عن المفردة المعجمية، التي تستعمل للتعبير عنه في اللغة الطبيعية، ويشمل هذا الباب؛ المعلومات النحوية، والصوتية واحتمالات التوارد، وهلم جرا<sup>572</sup>.

<sup>568</sup> ينظر دان سيبرير وديردر وولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 157

<sup>569</sup> ينظر المرجع نفسه، ص ص 157-159

<sup>570</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 158

<sup>571</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 161

<sup>572</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 164

هذه الأبواب الثلاثة قد لا تجتمع جميعا، بالنسبة لبعض المفاهيم، إذ إن هناك مفاهيم يغيب عنها الباب المنطقي كأسماء العلم، وهناك مفاهيم يغيب عنها الباب الموسوعي كحروف العطف، بينما هناك مفاهيم يغيب عنها الباب المعجمي، كغيايه بالنسبة للمفهوم الذي يشمل جندي/بحار/ ملاح الجو، بالرغم من وجود باب منطقي وموسوعي له<sup>573</sup>.

هذا عن القواعد الاستنباطية والمفاهيم، فماذا عن الجهاز المسؤول عن هذا الاستنباط؟

## 6- الجهاز الاستنباطي:

يعرف سبيرير وولسن الجهاز الاستنباطي البشري، بأنه "نظام يوضح محتوى أية مجموعة من الافتراضات التي تحال إليه"<sup>574</sup>، هذه الوظيفة تنجز بواسطة قواعد الحذف الملحقة بالأبواب الاستنباطية لفرضية ما، وفي الظروف الاعتيادية تتطلب حساب لزوماتها غير المبتذلة، ولا تتطلب حساب لزوماتها المبتذلة أبدا<sup>575</sup>.

هذه اللزومات المبتذلة هي ناتج استعمال قواعد الإدخال، حيث أن قاعدة الإدخال هي "التي يحتوي افتراضها المخرج كل مفهوم متضمن في افتراضها، أو افتراضاتها المدخلة مع إضافة مفهوم إضافي واحد على الأقل"<sup>576</sup>، وبذلك فابتدال اللزومات التي تستعمل هذه القواعد نابع من كونها تترك محتوى افتراضاتها المدخلة من دون تغيير، ماعدا إضافة بعض المواد الاعتباطية، وهي بذلك لا تعدّ تحليلا أو توضيحا لمحتوى افتراضاتها المدخلة، ولا تسهم في علمية الفهم والاستيعاب، ومن ثم فهي لا تحقق هدف الجهاز الاستنباطي<sup>577</sup>.

أما الزوم المنطقي غير المبتذل، فيقول عنه سبيرير وولسن، بأنّ "أية مجموعة افتراضات (ج) تستلزم منطقيا وبصورة غير مبتذلة الافتراض (ك) إذا وفقط إذا أنه حين تكون (ج) مجموعة من الأطروحات الأولية في استنتاج يقتصر على قواعد الحذف، فإن

---

<sup>573</sup> ينظر دان سبيرير وديردر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 169

<sup>574</sup> La pertinence, op cit p. 152

<sup>575</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 186

<sup>576</sup> La pertinence, op cit p. 150

<sup>577</sup> ينظر المرجع نفسه، ص ص 175-186

(ك) تكون مجموعة الأطروحات النهائية<sup>578</sup> ومن ثم فقواعد الحذف، تمكّن من تحقيق هدف الجهاز الاستنباطي، وذلك بتغيير محتوى الافتراضات.

### - بعض أنواع الاستنباط:

تكون القواعد الاستنباطية المكونة للأبواب المنطقية المرتبطة بالمفاهيم، في المتناول حين توضع مجموعة من الافتراضات في ذاكرة الجهاز الاستنباطي، هذه القواعد تنقسم إلى نوعين؛ النوع الأول يسميه سبيرير وولسن بالقواعد التحليلية، ويسميان النوع الثاني بالقواعد التركيبية<sup>579</sup>.

وتعدّ النتائج اللازمة عن تطبيق القواعد التحليلية على مجموعة الافتراضات، نتائج لازمة تحليليا، هذه اللزومات التحليلية هي تلك اللزومات الضرورية، لفهم واستيعاب محتوى هذه الافتراضات، ويضيف سبيرير وولسن في شرحه لهذه اللزومات بأن مجموعة من الافتراضات (ج) تستلزم تحليليا الافتراض (ك) إذا فقط إذا كانت (ك) واحدة من الأطروحات النهائية في استنباط، تكون فيه (ج) هي الأطروحات الأولية، ولم تطبق فيه سوى القواعد التحليلية<sup>580</sup>.

أما اللزوم التركيبي الناتج عن تطبيق القواعد التركيبية، فيقولان عنه: "إن مجموعة من الافتراضات (ج) تستلزم تركيبيا الافتراض (ك) إذا فقط إذا كانت (ك) واحدة من الأطروحات النهائية في استنباط تكون فيه (ج) هي الأطروحات الأولية، ولا تكون فيه (ك) لازمة تحليليا من (ج)"<sup>581</sup>.

هذا اللزوم التركيبي يبنى بالضرورة على أساس افتراضين أوليين متميّزين واستنتاجه ليس مجرد مسألة وجود هذين الافتراضين، في مكان ما في الذاكرة، إذ يجب الجمع بينهما في الذاكرة العاملة الصغيرة لجهاز الاستنباط<sup>582</sup>.

<sup>578</sup> دان سبيرير وديردر وولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 177

<sup>579</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 187

<sup>580</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 188

<sup>581</sup> ينظر المرجع نفسه، الصفحة نفسها

<sup>582</sup> La pertinence, op. cit p. 161

ولعل الفرق الجوهرى بين اللزومات التحليلية واللزومات التركيبية، يتعلق بكون اللزومات التحليلية ضرورية لفهم الافتراضات؛ بينما لا تتعلق اللزومات التركيبية بفهم المعلومات المعروضة بقدر ما تتعلق باستغلالها إلى الحد الأقصى، إضافة إلى أن اللزومات التحليلية لافتراض معين تكون ذاتية بالنسبة له، وتكون قابلة للاستعادة ما دام الافتراض نفسه قابلاً للاستعادة، أما اللزومات التركيبية فهي ليست ذاتية بالنسبة لأي واحد من مجموعة الافتراضات التي تستنتج منها<sup>583</sup>.

هذه اللزومات التحليلية والتركيبية تتعلق بالمعلومات الجديدة، الداخلة إلى الجهاز الاستنباطي وهي تستنبط في ظل هذه المعلومات، أما إذا عولجت المعلومات الجديدة في ظل المعلومات القديمة، فستعطي نوعاً آخر من اللزومات سماه سبيرير وولسن باللزوم السياقي، وقد عرّفه بأنه: "تركيب مؤلف من المعلومات الجديدة والقديمة نتيجة التفاعل بين الاثنين"<sup>584</sup>، بحيث إن المعلومات القديمة تعدّ سياقاً للمعلومات الجديدة، وكلما زاد عدد اللزومات السياقية، زاد تحسين هذه المعلومات لتمثيل العالم الموجود لدى الفرد<sup>585</sup>.

هذه اللزومات السياقية هي نوع من التأثيرات السياقية، الناتجة عن تسييق المعلومات الجديدة في المعلومات القديمة، هذه التأثيرات هي تعديل وتحسين لسياق ما، وهي غير منحصرة في اللزومات السياقية بل هناك أنواع أخرى.

### 7-التأثيرات السياقية:

يرى سبيرير وولسن أن التأثيرات السياقية لا تقتصر على اللزوم السياقي - كما أشرنا آنفاً- بل هناك نمطان آخران من التأثيرات السياقية، أحدهما يتمثل في تقوية الافتراضات القديمة، وثانيهما يؤدي إلى التخلي عن هذه الافتراضات وحذفها. إذا، فما هي حقيقة هذه التأثيرات؟ وكيف تحدث؟

<sup>583</sup> ينظر دان سبيرير وديردر وولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 192

<sup>584</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 193

<sup>585</sup> ينظر المرجع نفسه، الصفحة نفسها

## أ-تقوية الافتراضات:

يعمل الجهاز الاستنباطي من خلال الجمع بين المقدمات واستنباط النتائج، إلى إكساب النتيجة درجة من القوة، تتوقف على درجة قوة المقدمات المستنبطة منها، وهذا الأمر يتم وفق ثلاثة احتمالات:

-إذا كانت كلتا المقدمتين أكيدة فالنتيجة أكيدة.

-إذا كانت إحدى المقدمتين أكيدة والأخرى غير أكيدة، فإن النتيجة ترث قوة المقدمة الضعيفة.

-وإذا كانت كلتا المقدمتين غير أكيدة، فإن النتيجة ترث قوة أضعف المقدمتين<sup>586</sup>.  
هذه التقوية التي ترتبط باللزوم السياقي، يسميها سبيرير وولسن بالتقوية التابعة؛ أي أن قوة النتيجة لا تعتمد على المقدمات المضافة أي الجديدة فحسب، وإنما على السياق أيضا أي المعلومات القديمة، وهذا النوع من التقوية يختلف عن النوع الآخر من التقوية، وهو التقوية المستقلة<sup>587</sup>.

تظهر التقوية المستقلة حين تستلزم مجموعتان مختلفتان من المقدمات، نتيجة واحدة بصورة مستقلة أو منفصلة؛ فإذا كانت النتيجةتان متطابقتين تماما، فإن الجهاز الاستنباطي يملك إجراءً لتفادي الحشو، فيمتنع عن تدوين الافتراض مرة ثانية بعد أن دونه من قبل، أما إذا كانت النتيجةتان مختلفتين من ناحية درجة القوة، فهنا يتخذ إجراء آخر، وهو تقوية الافتراض بالجمع بين النتيجةتين، فتكون نتيجة اتحاد افتراضات المجموعتين، أقوى من كلتا النتيجةتين على حدة.

أما النوع الثالث للتقوية فهو التقوية الارتجاعية، هذه التقوية تكون للافتراضات المستعملة فعلا في التسييق، بسبب تحقيق التسييق لنتيجة متوقعة من قبل. وهذا يرتبط بقوة بمبدأ المناسبة<sup>588</sup>.

<sup>586</sup> ينظر دان سبيرير وديردر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 199

<sup>587</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 201

<sup>588</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 206

## ب - حذف الافتراضات الكاذبة:

قد يحصل تناقض بين المعلومات الجديدة والمعلومات القديمة، وفي هذه الحالة يعمل جهاز الاستنباط على حذف أو محو الافتراضات الكاذبة؛ لتُحل إشكالية التناقض الحاصل بين المعلومات، وذلك للحصول على تحسين مهم في تمثيل الفرد للعالم<sup>589</sup>. ولا يقتصر الحذف على الافتراضات الجديدة المناقضة للسابقة، وإنما يتعدّها إلى الافتراضات الأضعف أيضاً، فإذا قارن الجهاز الاستنباطي قوة الافتراضات الجديدة بقوة الافتراضات القديمة، فوجد إحدى الافتراضات أضعف من الأخرى، حذف الأضعف، سواء كانت هذه الافتراضات جديدة أم قديمة، وهو لا يكتفي بحذفها وحدها، بل يحذف معها ما يستلزمها تحليلياً أو تركيبياً، ويطبّق هذا الإجراء بصورة تكرارية، إلى أن تستنفد كل عمليات الحذف الممكنة<sup>590</sup>.

ولكن أحيانا لا تتأتّى المقارنة بين الافتراضين المتناقضين، أو تكون قوتهما متساوية، وفي هذه الحالة يفترض سبيربر وولسن أن يُحلّ التناقض بوسائل أخرى، كالبحت الواعي عن بيّنات أو أدلة إضافية مع أو ضد أحد الافتراضين المتناقضين، وهذا ينسجم على حد قولهما مع الأدلة التأملية، التي تفيد أن بعض التناقضات تُحلّ بواسطة الرفض الفوري والتلقائي للمقدمات المعيبة، في حين أن بعضها الآخر يتطلّب تروياً وتأنياً<sup>591</sup>.

أما الحالة الأخرى فقد يؤدي تسييق افتراض جديد في سياق يناقضه، ليس إلى رفض افتراض موجود سابقاً في السياق، بل إلى رفض بعض أو كل المعلومات الجديدة نفسها، وفي هذه الحالة لن يكون هناك أي تأثير سياقي ذي بال<sup>592</sup>.

وقد لخص مفتاح بن عروس الحالات السابقة التي لا يتحقق فيها الأثر السياقي في المخطط الآتي:

<sup>589</sup> ينظر دان سبيربر وديردر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 204

<sup>590</sup> ينظر المرجع نفسه، الصفحة نفسها

<sup>591</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 205

<sup>592</sup> ينظر المرجع نفسه، الصفحة نفسها

## الحالات التي لا يتحقق فيها الأثر السياقي

غياب العلاقة بين الفرضية الجديدة والفرضيات القديمة	الفرضية الجديدة ليست مفيدة	الفرضية الجديدة تتناقض مع السياق الذي يوجد فيه المتلقي <sup>593</sup>
--	----------------------------	---

### 8- شروط المناسبة:

سبق أن أشرنا إلى أن التأثيرات السياقية هي تعديل وتحسين لسياق ما، هذا التعديل يتم بشكل تدريجي أثناء سير الخطاب، وذلك بإضافة افتراضات جديدة إلى الافتراضات السابقة، مع حساب التبعات المترتبة على هذه الإضافة، هذه الافتراضات لن تولد تأثيرات سياقية إلا إذا كانت هناك مناسبة بينهما، ولذلك فإن التأثيرات السياقية لا غنى عنها في وصف عملية الفهم والاستيعاب، كما أنه لا غنى عنها في وصف المناسبة بين الافتراضات الجديدة والافتراضات القديمة التي تسبق فيها.<sup>594</sup>

يحدّد سبيريير وولسن ثلاثة أنماط من الحالات، التي قد يفنقر فيها الافتراض إلى التأثيرات السياقية، ويكون غير مناسب، هذه الأنماط هي كالاتي:

- الافتراضات الجديدة لا تربطها أي علاقة بالافتراضات القديمة.
- الافتراضات الجديدة لا تأثر في قوة الافتراضات القديمة.
- الافتراضات الجديدة تتناقض مع الافتراضات القديمة.

ومن ثم فسبيريير وولسن يريان؛ أن الافتراض الخالي من أي تأثير سياقي في سياق معين، هو افتراض عديم المناسبة في ذلك السياق، ويتعبير آخر فإن امتلاك تأثير سياقي ما في سياق معين شرط ضروري للمناسبة، بل هو كاف أيضا لتحقيق المناسبة، وليس ضروريا فحسب، ولذلك فمجرد إدراك تأثير سياقي للافتراض، فهو كاف للحكم عليه بأنه مناسب<sup>595</sup>.

<sup>593</sup> مفتاح بن عروس، الاتساق والانسجام، ص 131

<sup>594</sup> ينظر دان سبيريير وديردر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 210

<sup>595</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 215

ولهذا فقد عرّفا المناسبة بقولهما: " يكون الافتراض مناسباً في سياق ما، إذا وفقط إذا كان له تأثير سياقي في ذلك السياق"<sup>596</sup>، لكنهما يتراجعان فيما بعد عن مسألة كفاية وجود بعض التأثير السياقي في وجود المناسبة؛ ذلك أن المناسبة هي مسألة درجة وليست مجرد وجود. فما هي درجات المناسبة؟

### 9- درجات المناسبة:

تكون التأثيرات السياقية لافتراض ما في سياق معين، عاملاً يؤخذ في الحساب عند تقييم درجة المناسبة، ولكنه ليس العامل الوحيد، إذ إن التأثيرات السياقية تتجزأ بواسطة عمليات ذهنية، ومن ثم فهي تتطلب جهداً معيناً أي صرفاً معيناً للطاقة، هذا الجهد المبذول في المعالجة هو العامل الثاني الذي يؤخذ في الحساب، عند تقييم درجات المناسبة، وهو يتناسب عكسياً مع درجة المناسبة؛ إذ كلما زادت كمية الجهد المبذول في المعالجة انخفضت درجة المناسبة، بينما تتناسب التأثيرات السياقية طردياً مع درجة المناسبة، إذ كلما زادت التأثيرات السياقية زادت درجة المناسبة<sup>597</sup>. وهذا هو ما دفع سبيرير وولسن إلى إعادة صياغة تعريف المناسبة من منطلق شروط تحققها، فيقولان:

" شرط المقارنة (1) يكون الافتراض مناسباً في سياق ما، بالقدر الذي تكون تأثيراته السياقية في ذلك السياق كبيرة.

شرط المقارنة (2) يكون الافتراض مناسباً في سياق ما، بالقدر الذي يكون الجهد الذي تتطلبه معالجته في ذلك السياق قليلاً"<sup>598</sup>

وبالرغم من أهمية هذين العاملين في تحديد درجة المناسبة، إلا أنه لا يمكن حسابهما كمياً، كما لا يمكن حساب المناسبة كمياً كذلك، أي بمعايير أحكام مطلقة ودقيقة<sup>599</sup>؛ لذا فإن المناسبة تمثل بمعايير أحكام مقارنة، وأحكام مطلقة إجمالية، كعدم

---

<sup>596</sup>La pertinence,op. cit p. 187

<sup>597</sup>Ibid p, 189

<sup>598</sup>Ibid p, 191

<sup>599</sup> والسبب يعود إلى عدم معرفة ماهية العمليات الأولية، التي يمكن أن تختزل إليها عمليات الأفكار المعقدة، كما أن المدة التي تستغرقها العملية الذهنية ليست مؤشراً كافياً لكلفتها بالنسبة للكائن الحي

المناسبة، أو ضعيف المناسبة، أو وثيق المناسبة، وهو ما يُعتمد فيه على الحدس والبديهة، هذا الحدس لا يقتصر على التأثيرات المتحققة سابقا، بل يتعداه إلى الحدس المستقبلي أيضا؛ أي الحدس بشأن الجهد الذي ستتطلبه مهمة ما، والتأثيرات التي قد تحققها<sup>600</sup>.

هذا عن وصف المناسبة، فماذا عن كيفية استقصاءها وتحقيقها في العمليات

الذهنية؟

## 10-السياق:

يجمل سبيرير وولسن مفهوم السياق في مجموعة من الخصائص، تتمثل في كون هذا السياق مركب نفسي، وهو شعبة من افتراضات المتلقي بشأن العالم، هذه الافتراضات ليست حالة العالم الحقيقية، ولا تتعلّق بالبيئة المادية المباشرة، أو الملفوظات السابقة تَوًّا فقط بل تتعلّق أيضا بالتوقعات المستقبلية، والفرضيات العلمية والمعتقدات الدينية والحكايات المخزونة في الذاكرة، والافتراضات الثقافية العامة، والمعتقدات بشأن الشخص وحالته العقلية<sup>601</sup>.

وبذلك فالسياق هو مجموعة من افتراضات الفرد القديمة، التي تتحدّ معها الافتراضات الجديدة لنتج مجموعة متنوعة من التأثيرات المختلفة، هذا السياق يتساءل عنه سبيرير وولسن؛ هل هو محدد مسبقا أم يتم اختياره؟

وفي إجابته عن هذا السؤال يناقش مجموعة من الآراء السابقة حول هذه القضية وملخص هذه الآراء أن السياق مفترض ومحدّد سابقا قبل عملية الفهم والاستيعاب، وأنه ليس قضية اختيار، وأن هناك سياقًا واحدًا متاح للفرد في لحظة معينة؛ كما أن هناك رأيا آخر يقول أن الافتراض الذي يعبر عنه الملفوظ بصراحة، يتحدّ مع السياق الموجود في ذهن المتلقي، ساعة البدء بفعل القول أوالنطق، هذه الآراء وغيرها يحاول سبيرير وولسن أن يفنداها من خلال البحث عن آلية تشكل هذا السياق.<sup>602</sup>

---

فالوقت المبذول في التركيز العالي يتضمن جهدا أكبر من الوقت المبذول نفسه في أحلام اليقظة، ينظر

la pertenance، ص198

<sup>600</sup>ibid p, 200

<sup>601</sup>ibid p, 31

<sup>602</sup>ibid p p, 201- 202

يرى سبيرير وولسن أن الخطوة الحاسمة في معالجة المعلومات الجديدة، هي ربط هذه المعلومات، بمجموعة من الافتراضات الخلفية المنتقاة، بصورة وافية في ذاكرة الجهاز الاستنباطي، هذه الافتراضات مصدرها الذاكرة البعيدة المدى، والذاكرة قصيرة المدى والإدراك الحسي. وقد أولى سبيرير وولسن للمعلومات المخزنة في الذاكرة قصيرة المدى أهمية بالغة، ذلك أن هذه المعلومات سهلة المنال، وهي التي تستخدم عادة في معالجة المعلومات الجديدة. لكنهما يتساءلان عن طبيعة هذه المعلومات، ثم يجيبان عن هذا التساؤل من خلال مجموعة من الفرضيات.<sup>603</sup>

أول هذه الفرضيات أن الذاكرة قصيرة المدى تحتوي مجموعة من المخازن، من بينها مخزن الجهاز الاستنباطي أو ذاكرة الجهاز الاستنباطي، هذه الذاكرة يحتفظ فيها بكل اللزومات التركيبية المستنتجة حديثاً، وبكل المقدمات المنطقية التي طُبِّقت عليها قاعدة تركيبية، وبكل المقدمات التي تمت تقويتها، بينما الافتراضات والمقدمات التي لم تستعمل في معالجة أحدث المعلومات، ولم تؤثر في الاستنباط أو تتأثر به، فتحذف من ذاكرة الجهاز وتحفظ لمدة من الزمن في مخزن آخر من مخازن الذاكرة قصيرة المدى، هذه الأخيرة تحتوي أيضاً على تفسير لبعض الملفوظات السابقة، ومعلومات وأفكار أخرى، التي ربما كان المتلقي يوليها انتباهه قبل قليل.<sup>604</sup>

هذه الافتراضات المؤجلة في ذاكرة الجهاز الاستنباطي - على حد تعبير سبيرير وولسن - من العملية الاستنباطية السابقة تَوَّأ، هي التي ستشكل سياقاً معروضاً أو معطى فورياً، يمكن أن تتم فيه معالجة الملفوظات الجديدة بصورة استنباطية، هذا السياق يعدّه سبيرير مجرد سياقي ابتدائي، قابل للتوسع في اتجاهات مختلفة، وأما طرق توسيعه فهي كالاتي:

-الرجوع بالزمن إلى الوراء؛ وذلك بإضافة الافتراضات المستعملة، أوالمستنتجة في العمليات الاستنباطية السابقة. وهذا يدخل فيه أيضاً تفسير الملفوظات الواردة قبلها في المحاورة.  
- إضافة الأبواب الموسوعية المتعلقة بمفاهيم موجودة سابقاً؛ إما في السياق، أو في الافتراضات التي تتم معالجتها حين تظهر الحاجة لذلك.

<sup>603</sup>La pertinence,op,cit p p.242- 243

<sup>604</sup> Ibid p p, 209-210

- إضافة معلومات عن البيئة المادية المنظورة مباشرة، المحفوظة في مخازن ذاكرة حسية متخصصة قصيرة المدى، التي يمكن أن تنقل بعض تلك المعلومات منها إلى مخازن الذاكرة التصويرية العامة قصيرة المدى، وإلى ذاكرة الجهاز الاستنباطي<sup>605</sup>.

هذه المعلومات المتعددة المصادر، لا تحدّد سياقاً واحداً، بل سلسلة من السياقات الممكنة؛ أما انتقاء سياق واحد منها، لمعالجة افتراضات معينة، في لحظة معينة من سيرورة الخطاب، فتكون بالاعتماد على مبدأ المناسبة. فكيف يتم ذلك؟

### 11- اختيار السياق اعتماداً على مبدأ المناسبة:

يرى سبيرير وولسن أن تقييم مناسبة افتراض ما مع سياق ما، ليس هو هدف عملية الفهم والاستيعاب، بل هو مجرد وسيلة لتحقيق غاية معينة، هذه الغاية هي زيادة مناسبة أية معلومات تعالج إلى أقصى حد ممكن، لذلك فإنّ البشر ينطلقون في بداية معالجتهم للمعلومات، من فرضية مناسبة هذه المعلومات للسياق، وإلا لما كانت تستحقّ عناية المعالجة، وبذلك فهم يعمدون إلى تقييم المناسبة، ثمّ ينتقون السياق الذي يمكن أن يزيد في هذه المناسبة إلى أقصى حد ممكن.<sup>606</sup>

توجد في نهاية كل عملية استنباطية، مجموعة من السياقات المتاحة للمتلقى، هذه السياقات مرتّبة إلى حد ما، من الأصغر إلى الأكبر حجماً، بموجب علاقة الاحتواء، وهذا الترتيب يوازى ترتيب سهولة المنال، فالسياق الابتدائي الذي هو الأصغر، يكون معطى فوراً ومباشرة، بينما السياقات التي تحتوي السياق الابتدائي، مع بعض التوسيع بدرجات مختلفة فيمكن الوصول إليها بخطوة أو أكثر بحسب درجة الاتساع، ومن ثمّ كلما زاد اتساع السياق وكان أصعب منالاً، زاد معه الجهد المبذول في تحديده<sup>607</sup>.

ولهذا السبب فإنّ سبيرير وولسن يعرفان المناسبة، بالنسبة للفرد الذي يقوم بمعالجة الافتراضات بقولهما: "يكون الافتراض مناسباً بالنسبة للفرد في وقت معين إذا فقط إذا كان مناسباً في سياق أو أكثر من السياقات المتاحة لذلك الفرد في ذلك الوقت"<sup>608</sup>.

---

<sup>605</sup>La pertinence, op,cit p p.211-212

<sup>606</sup> Ibid p, 214

<sup>607</sup>Ibid p, 215

<sup>608</sup>Ibid p, 218

ولأن الفرد يهدف إلى تحقيق المناسبة القصوى، فإنه سينتقي أفضل سياق ممكن لمعالجة الافتراض، ومن ثم، فيجب أن يتحقق شرطان اثنان في هذا الافتراض، هذان الشرطان هما: " شرط المقارنة (1): يكون الافتراض مناسباً بالنسبة للفرد، بالقدر الذي تكون تأثيراته السياقية المنجزة عند معالجته بشكل أمثل كبيرة.

شرط المقارنة (2): يكون الافتراض مناسباً بالنسبة للفرد، بالقدر الذي يكون الجهد الذي تتطلبه معالجته بصورة مثلى قليلاً"<sup>609</sup>.

### -التذكير بقلل جهد المعالجة:

يذكر سبيرير وولسن ستة أوضاع أو مواقف، تولدها إشارات تحويها أو تستلزمها الافتراضات الجديدة والقديمة، تتوقف عليها مناسبة الافتراضات من عدمها، ومن أهم الأوضاع التي ذكرها، وضع يكون فيه الافتراض الجديد غير متضمناً في السياق الابتدائي ولكنه متضمّن في بعض السياقات المتاحة الأكثر اتساعاً، وتكون مناسبته هي مناسبة تذكير، هذا التذكير لا يكون مناسباً إلا في السياقات التي لا تحتوي المعلومات التي نحن بصدددها، أي أن وظيفته هي جعل هذه المعلومات متاحة بكلفة معالجة أقل مما يتطلبه حصولها بواسطة التوسيعات المتوالية للسياق<sup>610</sup>. وهنا تكون المناسبة ظاهرة دون الحاجة إلى البحث عنها أو محاولة الرفع منها؛ لأن التذكير يبلغ بها أعلى درجة.

### 12- مناسبة الظواهر والمنبهات:

يبين سبيرير وولسن أهمية الظواهر، في التأثير على البيئة المعرفية للفرد، إذ إنها تجعل حقائق معينة ظاهرة أو أكثر ظهوراً من غيرها، ونتيجة لذلك يصبح الفرد قادراً على تمثّل الحقائق ذهنياً، بوصفها افتراضات قوية أو أكثر قوة، وربما استعملها في استنتاج افتراضات أخرى إضافية، قد لا تتوافق مع الحقائق الواقعية<sup>611</sup>.

هذه الظواهر قد تُظهر عدداً كبيراً جداً من الافتراضات، إلا أن هذا لا يعني أن الفرد سيبنى بالفعل افتراضاً واحداً منها، ناهيك عنها جميعاً، ولكن بالرغم من ذلك فإن هناك افتراضات معينة تكون أظهر في بيئات معرفية معينة، ولا يمكن تفادي القيام بها؛ لأن

<sup>609</sup>La pertinence,op,cit p. 219

<sup>610</sup> ibid p, 217

<sup>611</sup> Ibid p p, 227- 228

الظواهر التي تظهرها تكون فوق مستوى الانتباه، كما أن تلك التي تكون دون مستوى الانتباه يمكن أن ينتبه إليها الفرد، حين تلتفت إليها عمليات التفكير المركزية<sup>612</sup>.

ويضيف سبيرير وولسن أن هناك ظواهر تستحوذ على الانتباه بصورة تلقائية، وتولد الافتراضات والاستدلالات بصورة تلقائية على المستوى التصوري، بعض هذه الظواهر يكون محددا فطريا، أو نتيجة لنوع من التعلّم والاكْتساب، أو وسيلة للاستكشاف بالتجريب، وفي هذا العامل الأخير، تستولي على انتباه الفرد الظواهر الأقوى احتمالا للمناسبة، وتستبعد الأضعف احتمالا للمناسبة<sup>613</sup>.

هذه المناسبة يعرفها سبيرير وولسن تعريفا تصنيفيا فيقولان: "تكون ظاهرة من الظواهر مناسبة للفرد، إذا وفقط إذا كان افتراض أو أكثر من الافتراضات التي تظهرها مناسبة له"<sup>614</sup>. حيث إن تكوين هذه الافتراضات ومعالجتها، يتضمن تأثيرات مختلفة ويتطلب جهدا معيناً، ومن ثم درجات مختلفة من المناسبة، ولهذا السبب قدّمنا تعريفاً مقارنا لمناسبة الظواهر هو كالتالي: "شرط المقارنة (1): تكون ظاهرة من الظواهر مناسبة بالنسبة للفرد بالقدر الذي تكون فيه التأثيرات السياقية المتحققة عند معالجتها بالشكل الأمثل، كبيرة.

شرط المقارنة (2): تكون ظاهرة من الظواهر مناسبة بالنسبة للفرد بالقدر الذي يكون فيه الجهد الذي تتطلبه معالجتها بالشكل الأمثل، قليلاً"<sup>615</sup>.

هذا عن الظواهر بشكل عام، فماذا عن المنبهات؟ أي ذلك النوع الخاص من الظواهر.

يعرّف سبيرير وولسن المنبه بأنه: "ظاهرة من الظواهر المصمّمة لتحقيق التأثيرات المعرفية"<sup>616</sup>؛ المقصود هنا هو المنبه الإظهارى، الذي يستعمل لجعل القصد الإخباري والتواصلية ظاهراً بشكل تبادلي، ولتحقق ذلك لابد من توفر شرطين اثنين في هذا المنبه هذان الشرطان هما: جذب انتباه المتلقي، والتركيز على مقاصد المتكلم، حيث يتحقق الشرط

---

<sup>612</sup>La pertinence, op, cit p. 227

<sup>613</sup> ibid p, 228

<sup>614</sup>ibid p, 229

<sup>615</sup>ibid p, 230

<sup>616</sup> Ibid p, 230

الأول من خلال المنبهات التي تستحوذ على انتباه المخاطب؛ كالمنبهات السمعية (الصراخ، دقات الجرس)، أو البصرية ( التلويح باليد، أو الملصقات زاهية اللون )، أو اللمسية ( الهمز، القبض بشدة )، وخصوصا ما تعلق مباشرة بالملفوظات المنطوقة التي تستولي على الانتباه بصورة تلقائية كالإلقاء بصوت عال وواضح. ولا يعدّ المنبه ضعيفا إلا إذا كان يولي المتلقي انتباهه إليه بمحض إرادته<sup>617</sup>.

أما الشرط الثاني فهو يتحقق إذا كانت المنبهات ظاهرة بالقدر الكافي، حتى يتركز انتباه المتلقي على مقاصد المتكلم، سواء كانت هذه المنبهات منبهات إظهارية مشفرة كالملفوظات اللغوية، أو كانت منبهات إظهارية غير مشفرة كالحركات الجسدية<sup>618</sup>.

هذه المنبهات تكون عديمة المناسبة تماما، ما لم تعامل بوصفها إظهارية، وبوصفها كذلك فهي تثير توقعات محددة من المناسبة، هذه المناسبة تتحقق حالما يُتعرّف على قصد المتكلم الإخباري<sup>619</sup>.

وخلاصة القول بالنسبة للظواهر بصفة عامة والمنبهات بصفة خاصة، أن على من يريد تحقيق تأثير معرفي محدد، أن يحاول إصدار ذلك المنبه، الذي حين يعالج بالشكل الأمثل سيحقق التأثير المقصود فقط، وهذا التأثير يمكن تحقيقه على مستوى الانتباه أو على مستوى دون الانتباه<sup>620</sup>.

### **13- مبدأ المناسبة المثلى:**

يكون فعل الإظهار في العملية التواصلية بمثابة طلب للانتباه، هذا الطلب يوحي بأن للمتكلم سببا وجيها للاعتقاد، بأنه قد يكون من مصلحة المتلقي، فضلا عن مصلحة المتكلم، أن يستجيب لطلبه، وما لم يول المستمع انتباهه للمنبه الإظهارية المستخدم في فعل الإظهار، فلن ينجح فعل التواصل الإظهارية، كما أنه لن يلتفت المتلقي للمنبه، ما لم تكن لديه توقعات صحيحة بعض الشيء عن وجود المناسبة؛ لذا وجب على المتكلم أن يجعل من

---

<sup>617</sup>La pertinence,op,cit p. 231

<sup>618</sup>ibid p, 232

<sup>619</sup>ibidp, 233

<sup>620</sup>ibid p, 230

الظاهر تبادلياً، أن المنبه المستخدم مناسب للمتلقى<sup>621</sup>، بل تكون مناسبته مثالية؛ أي أن يعالج بأقل جهد ممكن، وأن ينتج عنه أكثر التأثيرات الممكنة تحققها، وهذا المستوى يطلق عليه سيرير وولسن بمستوى المناسبة المثالي، هذه المناسبة المثلى تتلخص فيما يأتي:

" (أ) إن مجموعة افتراضات القصد الإخباري، التي يقصد المتكلم أن يظهرها للمتلقى تكون مناسبة بقدر يكفي لجعل معالجة المنبه الإظهاري، جديرة بوقت المتلقى واهتمامه.

(ب) إن المنبه الإظهاري هو أكثر المنبهات مناسبة، مما كان بإمكان المتكلم استعماله في إبلاغ افتراضات القصد الإخباري<sup>622</sup>.

ومما سبق يكون مبدأ المناسبة كالاتي: " كل فعل من أفعال التواصل الإظهاري يبلغ أو يعبر عن افتراض مناسبته المثلى<sup>623</sup>

هذا المبدأ ينطبق على التواصل الإظهاري فقط، وليس على التواصل المشفر مباشرة، وهو لا يعني بالضرورة أن المنبهات مناسبة بدرجة مثلى، بل هو يعني أنه من الضروري أن يعمل المتكلم، على جعل المتلقى يعتقد بأن المناسبة هي مثلى، ومن ثم فمن حق المتكلم أن يصغي إليه المتلقى، بل أحياناً لا ينجح المتكلم في تحقيق مستوى مقبول من المناسبة، وفي هذه الحالة فإن الافتراض الأكثر قبولا، هو أن المتكلم حاول تحقيق المناسبة المثلى ولم ينجح<sup>624</sup>.

لكن بالرغم من أن المتكلم يطمح إلى المناسبة المثلى، إلا أنه يمكن للقليل من المناسبة أن يجعل المتلقى ينتبه للمنبه الإظهاري، إذا عُرض المنبه في الوقت الذي تكون فيه المعلومات متاحة أو تجعل المعلومات متاحة، كما أنها تختلف باختلاف درجات الوعي الفكري للمتلقى<sup>625</sup>.

---

<sup>621</sup>la pertinence,op,cit p. 234-235

<sup>622</sup>ibid p,237

<sup>623</sup>Loc.cit

<sup>624</sup>ibid p p, 238-240

<sup>625</sup>ibid p, 241

ويمكن لدرجة المناسبة أن تكون محددة ثقافيا، في مناسبات اجتماعية متنوعة، بل يمكن تنظيم مستواها وضبطه زيادة أو نقصانا في كل مرة، وقد يساعد المتلقي في إظهار الحد الأدنى من مستوى المناسبة الذي يتوقعه عن طريق طرح الأسئلة<sup>626</sup>.

#### **14- مساهمة مبدأ المناسبة في التواصل الإظهارى الاستدلالي:**

يحاول المتكلم بإصداره للمنبه الإظهارى، أن يحقق قصدين هما: القصد الإخبارى، والقصد التواصلى. وبالمقابل يسعى المتلقي انطلاقا من المنبه الإظهارى، إلى الاستدلال عليهما ليتمكن من فهم القصد الإخبارى. لكن السؤال المطروح كيف يستطيع المتلقي تحقيق ذلك؟

يرى سبيربر وولسن أنه ليتمكن المتلقي من الاستدلال على القصد الإخبارى، لا بد أن يكون المنبه إظهاريا بصورة متبادلة، وأن يتحقق في هذا المنبه مبدأ المناسبة، إذ إن الطبيعة الإظهارية للمنبه الظاهرة تبادليا، تجعل من الظاهر تبادليا، أن للمتكلم قصدا إخباريا؛ أي له مجموعة من الافتراضات، أما مبدأ المناسبة فهو يشخص افتراضا من مجموعة افتراضات القصد الإخبارى، وبالتحديد افتراض المناسبة، هذا الافتراض هو أيضا افتراض بشأن افتراضات القصد الإخبارى، وبذلك يمكن تأكيده أو عدم تأكيده بواسطة محتويات القصد الإخبارى.<sup>627</sup>

ويضيف سبيربر وولسن أن افتراض المناسبة يتغير بواسطة عملية الفهم نفسها، ففي بداية الفهم يكون الدليل الابتدائي عليه غير مباشر، فهو مبني على أساس ضمان المتكلم بأن المنبه مناسب بصورة مثلى، لكن بمعالجة المتلقي للمنبه يحصل بصورة طبيعية على دليل مباشر مع أو ضد الافتراض بأنه مناسب بشكل أمثل، وبعد نهاية عملية الفهم يكون الدليل المباشر قد حلّ محلّ الدليل غير المباشر<sup>628</sup>.

أما عن كيفية تشخيص المتلقي للقصد الإخبارى، فإن المتلقي ينطلق بداية من افتراض أن المتكلم يتواصل بطريقة عقلانية، ثم يكون من هذا المنطلق افتراضات تفسيرية وتأويلية بخصوص محتوى القصد الإخبارى، ثم ينتقى الصحيحة منها، وهذا التكوين

<sup>626</sup> La pertinence, op,cit p. 242

<sup>627</sup> ينظر دان سبيربر وديردر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 282

<sup>628</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 284

للافتراضات واختيارها، يتم حسب سبيرير وولسن، بطرق مختلفة باختلاف الظروف وباختلاف المجالات الإدراكية والمعرفية.<sup>629</sup> وهما يريان أنه من الأفضل القيام بهذا التكوين للافتراضات والاختيار، عن طريق إعداد قائمة بكل الافتراضات الممكنة، ومقارنتها ثم اختيار أفضل واحدة منها، وهذه الطريقة تصلح في بعض الحالات، بينما في حالات أخرى تتبع طريقة أخرى هي؛ البحث عن فرضية ابتدائية أولية، واختبارها للتحقق من مناسبتها لمعيار معين، ثم قبولها والتوقف هناك، إن كانت ملائمة، وإلا تُكرّر العملية عن طريق البحث عن فرضية ثانية، وهلم جرا.<sup>630</sup>

وبعد شرح الطريقتين يختار سبيرير وولسن الطريقة الثانية، كطريقة لانجاز الفهم والاستيعاب ويرفضان الأولى؛ لما فيها من جهد لا معقول في معالجة المنبه، إضافة إلى تساوي الافتراضات في مقدار الجهد الذي يتطلبه الإعداد والترتيب؛ أما الطريقة الثانية فهي تتلاءم مع مبدأ المناسبة، إذ إن هذا الأخير يعمل على تسوية انتقاء أول تفسير سهل المنال يتوافق مع مبدأ المناسبة، إن وُجد ذلك التفسير، وإلا فلا تفسير على الإطلاق؛ أي إما أن ينجح التواصل وإما أن يفشل، ومعنى ذلك أن هذه الطريقة تتوقّف عند التفسير الأول، ولا تواصل سيرورة البحث عن افتراضات أخرى.<sup>631</sup>

أما عن مصدر هذه الافتراضات التأويلية والتفسيرية، فيقول سبيرير وولسن أن مصدرها هو المنبه الإظهاري الذي يستعمله المتكلم، سواء كان هذا المنبه مشفراً أم غير مشفّر، فالمنبه المشفّر يتيح الوصول فوراً إلى مجموعة محددة من المفاهيم، التي تُفعل بواسطة الشفرة، كما أن الصيغة المنطقية يمكن استخدامها، كمخطط افتراض بصورة مباشرة أما السياق فيعمل على تكميل مخططات الافتراض هذه، لكي تصبح فرضيات تامة، أما المنبه غير المشفّر فهو يتيح الوصول فوراً، إلى الأبواب الموسوعية لمفاهيم معينة ولمخططات الافتراض التي تحتويها تلك المفاهيم.<sup>632</sup>

---

<sup>629</sup> ينظر دان سبيرير وديردر وولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 285

<sup>630</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 285

<sup>631</sup> ينظر المرجع نفسه، ص ص 287 - 292

<sup>632</sup> ينظر المرجع نفسه، ص ص 289 - 290

## 15- استدلال المعنى اللغوي:

يتضمن التواصل اللغوي نمطين من عملية التواصل، بحيث يكون النمط الأول مبني على التفسير، والنمط الثاني مبني على الإظهار والاستدلال<sup>633</sup>، ويعد الملفوظ اللغوي المستخدم في هذا التواصل، منبهاً يولد عملية فك تشفير تلقائي، وإذا كان الفهم هو عملية تشخيص قصد المتكلم، فحينئذ يكون فك التشفير اللغوي شيئاً سابقاً لعملية الاستيعاب<sup>634</sup>. تتمثل مهمة المتكلم الرئيسة في إيصال قصده الإخباري إلى المتلقي، عن طريق إظهار مجموعة من الافتراضات، ترتبط بهذا القصد من خلال المنبه اللغوي الإظهارية، أما مهمة المتلقي فتتمثل في تشخيص هذه الافتراضات، وذلك من خلال إنجاز مهمات فرعية تتمثل في:

- 1- تخصيص أو تعيين صيغة قضوية للملفوظ وهذا يتضمن:
    - أ- إزالة اللبس أو الاشتراك من الجملة المنطوقة؛ أي انتقاء تمثيل واحد فقط من التمثيلات التي تخصّصها قواعد النحو لتلك الجملة.
    - ب- تعيين محال عليه لكل واحدة من تعبيرات الإحالة.
    - ج- تحديد دلالة الألفاظ الغامضة.
  - 2- تشخيص التوجه القضوي وتمييزه، عن طريق تحديد صيغة الفعل المعبر عنه
  - 3- الافتراض أن المتكلم عبّر عن هذه الصيغة القضوية بالذات، وبصيغة الفعل هذه بالذات<sup>635</sup>.
- وبهذا يتم إكمال الصيغة المنطقية المشفرة في الملفوظ وإغنائها، باستعمال المعلومات السياقية وبطريقة استدلالية لتصبح صيغة قضوية، يتم بعد ذلك إدخالها بصورة اختيارية لتصبح جزءاً لا يتجزأ من مخطط افتراض، يعبر عادة عن توجه بشأن تلك الصيغة. وبناء هذا الافتراض يسميه سبيرير وولسن تطوير الصيغة المنطقية؛ أما الملفوظ الذي يعبر عن صيغته القضوية فيسميه تأكيداً أو خبراً اعتيادياً<sup>636</sup>.

<sup>633</sup> ينظر دان سبيرير وديردر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 301

<sup>634</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 304

<sup>635</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 307

<sup>636</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 310

هذه الصيغة القضائية لا بد أن تكون صحيحة، ولتكون كذلك لا بد أن تؤدي إلى تفسير كلي متوافق مع مبدأ المناسبة، حيث أن تشخيص الصيغة القضائية يتطلب آليتين ذهنتين هما: وحدة المدخلات وقدرة الاستدلال المركزية، وفي الوقت الذي تشخص الصيغة القضائية الصحيحة، يُتخلص من التفسيرات غير الصحيحة، هذا التخلص هو عملية غير واعية، وطبعا هذا التمييز بين الصحيح وغير الصحيح، تحدده المعلومات السياقية وخاصة الموسوعية منها<sup>637</sup>.

### **16-التصريح والتضمين:**

يصنّف سبيرير وولسن التواصل اللغوي إلى صنفين هما: تواصل صريح، وتواصل ضمني غير صريح يسمى "التضمين"، بحيث يعرفان التواصل الصريح بقولهما أنه يكون الافتراض الذي يعبر عنه الملفوظ صريحا، إذا وفقط إذا كان تطويرا لصيغة منطقية مشفرة بالمفوظ، وهو يجمع بين الجوانب التصويرية المشفرة لغويا والمستنتجة سياقيا، لذلك فالتصريح متدرج بشكل متفاوت، إذ كلما كان إسهام الجانب السياقي كبيرا كان التواصل أقل صراحة؛ أما التضمين فهو حسبهما عكس التصريح، إذ إن كل افتراض معبر عنه ولكن ليس بصورة صريحة، فيعدّ معبرا عنه بصورة ضمنية ( غير صريحة)؛ أي إنه تضمين<sup>638</sup>.

هذا التضمين هو افتراض أو لزوم سياقي، أراد المتكلم أن يجعله ظاهرا للمتلقى وهو نوعان؛ مقدمات منطقية، ونتائج منطقية. فالمقدمات المنطقية التضمينية يستعيدها المتلقي من ذاكرته، أو يبنّيها عن طريق تطوير مخططات افتراض مستعادة من الذاكرة، هذه المقدمات لا تشخص على أنها تضمينات، إلا إذا أدت إلى تأويل يتوافق مع مبدأ المناسبة أي تكون أسهل المقدمات منالا، أما النتائج التضمينية فيتم استنباطها من تصريحات الملفوظ مضافة إلى السياق مع مراعاة مبدأ المناسبة أيضا<sup>639</sup>.

### **17-الصيغة القضائية والأسلوب:**

ينطلق سبيرير وولسن في تفسير الأسلوب، من منظور مدى مساهمته في عملية الفهم، وفي ما قبل الفهم وهو الإظهار، من فكرة أن تنظيم الملفوظ نحويا وصوتيا يؤثر في

<sup>637</sup> ينظر دان سبيرير وديردر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص ص 315-316

<sup>638</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 311

<sup>639</sup> ينظر المرجع نفسه، ص ص 332-333

معالجة وفهم الملفوظ، وذلك لأن إصدار الملفوظ ومعالجته تتم من خلال الزمن، وأن المتلقي يكون في موقع يمكنه من استحضار بعض المفاهيم المكونة لها، مع الأبواب الموسوعية المرتبطة بها، قبل بعضها الآخر، بحيث كلما تم إزالة اللبس وتعيين الإحالة بوقت أسرع، قلّ جهد المعالجة، كما أنه كلما زاد عدد التفسيرات الممكنة، التي يجب أن توضع في البال أثناء النطق زاد جهد المعالجة، وحتى من جهة المتكلم فإن الترتيب الزمني يلعب دورا حاسما في تحقيق هدف المناسبة المثلى<sup>640</sup>.

ولا يتوقف الأمر عند النظام النحوي، بل يمتد إلى الأداء الصوتي، فالنبر وسيلة طبيعية لجلب الانتباه إلى عنصر معين من العناصر النحوية للملفوظ؛ يسمى سبيرير وولسن العنصر المنبور بالمنبور البؤري، بينما العنصر الذي يُستعمل العنصر المنبور بؤريا لتركيز الانتباه عليه بالبؤرة، هذه البؤرة يمكن معرفتها من نوع الأسئلة التصورية، التي تعدّ هذه البؤر الممكنة جوابا لها، وتكمن فائدة هذا النبر في توفير جهد المعالجة، من خلال تركيز الانتباه على جزء معين من الملفوظ<sup>641</sup>.

ولأهمية هذا النظام يقترح سبيرير وولسن بناء الفرضيات التنبؤية، بشأن التركيب المنطقي الكلي للملفوظ، الذي يضعها المستمع لإزالة اللبس أو الاشتراك، على أساس الفرضيات النحوية التنبؤية، وذلك من خلال المناظرة بين علامات الأصناف المنطقية، مع علامات الأصناف النحوية في اللغة الطبيعية، وهذا التناظر له ما يبرره إذ إن الأصناف المنطقية هي تمثيلات دلالية للأصناف النحوية<sup>642</sup>.

هذه الفرضيات التنبؤية هي مترابطة منطقيا، بحيث تشكل سلّما متدرّجا، كل عنصر فيه يستلزم تحليلا العنصر الذي يسبقه مباشرة، والذي يليه مباشرة أيضا، بحيث أن العنصر الأول، إما أن يكون مناسبا، أو سيثير تساؤلا مناسبا، والذي يليه إما أن يزودنا بجواب مناسب له، وإما أن يثير سؤالا مناسبا، وهكذا دواليك، ومن ثم فهذا السلّم المتدرج يعمل كهيكل عظمي يبنى حوله التفسير بأكمله<sup>643</sup>.

<sup>640</sup> ينظر دان سبيرير وديردر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 349

<sup>641</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 348

<sup>642</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 352

<sup>643</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 355

وهذا الأمر نفسه بالنسبة للنبر البؤري، فالبؤر مترابطة ومرتبطة بدقة، بحيث تشكل هي أيضا سلماً بؤرياً، وكلما اختلف موقع النبر تولّد سلم بؤري مختلف، هذه البؤر يمكن تعويضها بلزومات تحليلية، بحيث أن اللزوم التحليلي في السلم البؤري، الذي يكون مناسباً بشكل مباشر يسمى لزوم صدر؛ أما اللزوم التحليلي الذي لا يكون مناسباً إلا بشكل غير مباشر فيسمى لزوم خلفية<sup>644</sup>.

ولا تتوقف أهمية العناصر على المنبورة فقط، فهناك عنصر نحوي موجود في الجملة، ويرد في موقع متقدم منها، بصورة صريحة، وهو غير منبور، هذا العنصر هو موضوع الجملة، الذي تدور الجملة حول ما يشير إليه، وهو يتيح الوصول إلى المعلومات السياقية، وذلك من خلال تسهيل الوصول إلى المعلومات الموسوعية، التي لها وظيفة حاسمة في فهم النصوص، لأنه يمثل العنوان التصوري المرتبط بالباب الموسوعي<sup>645</sup>.

### 18- الأسلوب: التأثيرات الشعرية

يتميز كلام البشر من ناحية الأسلوب، وإن تشابه المعنى المعبر عنه، واختيار هذا الأسلوب ضرورة لا مفر منها، إذ تتحكم في هذا الاختيار عملية السعي وراء المناسبة ولذلك فالمتكلم يقوم ببعض الافتراضات، بخصوص قدرات المتلقي المعرفية وموارده السياقية، وهو ما ينعكس على أسلوب التعبير وعلى اختيارات التصريح والتضمنين، إذ أن التضمنين يرتبط بدرجة التفاهم المتبادل، التي يظهر المتكلم أنه يفترض وجودها بينه وبين المتلقي، فكلما زادت المعلومات التي يبقها المتكلم ضمنية زادت درجة ذلك التفاهم.

فالمتكلم لا يهدف من وراء الأسلوب إلى توسيع البيئة المعرفية المتبادلة فحسب، بل يهدف أيضا إلى التسليم بوجود درجة معينة من التبادلية بالمشاعر<sup>646</sup>.

ومن الأمثلة اللافتة للنظر عن أشكال الأسلوب؛ التكرار، الذي تظهر آثاره التأكيدية على مستويات مختلفة، فقد تنعكس على المحتوى القضوي للملفوظ أو على درجة تعهد أو إلزام المتكلم بذلك المحتوى القضوي، أو على توجه المتكلم. هذا التكرار يوظفه المتكلم لدوافع نفسية ومعرفية في تحقيق تأثيرات سياقية إضافية، تتوازن مع الجهد الإضافي

<sup>644</sup> ينظر دان سبيرير ودريدر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص ص 356-357

<sup>645</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 370

<sup>646</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 373

المبذول، تماشياً مع مبدأ المناسبة المثلى؛ أما مهمة المتلقي عند تلقيه لهذا التكرار، فتتمثل في التوفيق بين كون المتكلم قد كرّر تعبيراً ما، والافتراض بأنه يهدف إلى تحقيق المناسبة المثلى، ومن ثم فستكون معالجة التكرار من منطلق هذه المناسبة<sup>647</sup>.

هذه التأثيرات الإضافية هي تأثيرات غير قضوية، فهي من النوع الذي يزول عند إعادة الصياغة، إذ إنّها تظهر وتعرض حالة المتكلم الذهنية والعاطفية، لذلك تعد تضمينات ضعيفة وقد أطلق عليها سبيربر وولسن اسم التأثيرات الشعرية، هذه التأثيرات لا تضيف افتراضات جديدة تماماً، وظاهرة بدرجة قوية في البيئة المعرفية المتبادلة، وإنما هي تعمل على زيادة ظهور عدد كبير من الافتراضات الظاهرة بدرجة ضعيفة، وذلك بصورة هامشية أو هي بتعبير آخر حسب سبيربر وولسن، تولّد انطباعات عامة وليست معرفة عامة<sup>648</sup>.

وبذلك فالأساليب تختلف باختلاف كثرة أو قلة اعتمادها على التأثيرات الشعرية وتختلف أيضاً باختلاف اعتمادها على التضمين أو التصريح، كما أنها تختلف بحسب طريقة استغلالها لوضع المعلومات في الخلفية أو في الصدر، بالنسبة للتعبير الصريحة- كما سبق أن ذكرنا<sup>649</sup>.

### **19- الاستعارة:**

ينطلق سبيربر وولسن من فرضية؛ أن كل ملفوظ هو تعبير تأويلي، عن فكرة ما من أفكار المتكلم، هذه الفكرة هي تمثيل ذهني شأنها شأن أي تمثيل ذي صيغة قضوية، يمكن أن يستعمل وصفاً أو تأويلياً، وحين يستعمل وصفاً، ففي الإمكان أن يكون وصفاً لحال أو وضع معين في عالم الواقع أو وصفاً لحال أو وضع مرغوب فيه، وحين يستعمل تأويلياً ففي الإمكان أن يكون تأويلاً لفكرة أو ملفوظ منسوب إلى جهة ما، أو يكون تأويلاً لفكرة معينة بوصفها معلومات أو معرفة. وبهذا فأى ملفوظ هو يتضمّن علاقيتين، تكون العلاقة الأولى بين الصيغة القضائية والتمثيل الذهني، أما العلاقة الثانية فتكون بين التمثيل الذهني، وما يمثّله هذا التمثيل من الحالات الأربعة التي ذكرناها آنفاً<sup>650</sup>.

<sup>647</sup> ينظر دان سبيربر ودريدر وولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص ص 376-377

<sup>648</sup> ينظر المرجع نفسه، ص ص 379-383

<sup>649</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 383

<sup>650</sup> ينظر المرجع نفسه، ص ص 396-397

وإذا كان للتمثيل الذهني صيغة قضوية مثله مثل الملفوظ، فإن الحديث عن العلاقة الأولى هو حديث عن علاقة بين صيغتين قضويتين، أما نوع هذه العلاقة فهو التشابه، هذا التشابه إذا وصل إلى حده الأقصى، فنحن أمام تعبير حرفي عن التمثيل الذهني، أما إذا نقصت درجة التشابه، فنحن أمام تعبير غير حرفي أي مجاز، وفي هذه الحالة تشترك الصيغتين في بعض الصفات المنطقية الخاصة بالفكرة، التي يستعمل الملفوظ لتأويلها، وتختلف في بعضها الآخر. وهذه الحرفية التي تتطابق فيها الصيغتين، لا تعني بالضرورة أن الملفوظ تتحقق فيه المناسبة المثلى، إذ إن التعبير التأويلي الأمثل، يجب أن يزود المتلقي بمعلومات عن الفكرة الممثلة، يكون فيها من المناسبة، ما يجعلها جديرة بالمعالجة، وبأقل جهد ممكن، سواء كان التعبير حرفياً أم مجازياً<sup>651</sup>.

والحديث عن المجاز هو حديث عن أنواعه المختلفة، وعلى رأسها الاستعارة، هذه الأخيرة تنتج عند معالجتها تضمينات، يختلف عددها حسب طبيعة الاستعارة، وكلما طالت قائمة التضمينات، وزادت مسؤولية المتلقي في تكوينها، كان التأثير أكثر شاعرية، ومن ثم كانت الاستعارة أكثر إبداعاً، وعليه فالاستعارة الإبداعية الجيدة، هي تلك التي يمكن فيها استحضار مجموعة متنوعة من التأثيرات السياقية، وفهمها بوصفها تضمينات ضعيفة<sup>652</sup>.

ويضيف سبيرير وولسن أن بإمكان المتلقي، أن يتجاوز مجرد استكشاف السياق المباشر في معالجته للاستعارة، ويستحضر مساحة واسعة من المعرفة، ويضيف استعارات من عنده، ويتوصل إلى تضمينات أضعف فأضعف، ومن ثم يزداد عنصر المفاجأة والجمال من خلال هذا التكتيف، في هذا النوع من الاستعارة الأكثر غنا ونجاحاً، وطبعاً هذه الاستعارة لا تتطلب إجراءات تأويلية خاصة، بل هي ناتج طبيعي لبعض القدرات والإجراءات العامة جداً المستعملة في التواصل اللغوي<sup>653</sup>.

## **20- أفعال الكلام:**

يرى سبيرير وولسن أن هناك طائفة صغيرة من أفعال الكلام، ذات أهمية حقيقية بالنسبة للتداوليات، هذه الأفعال هي: فعل القول إنّ، وفعل الطلب أن، وفعل السؤال عمّا إذا

<sup>651</sup> ينظر دان سبيرير وديدر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص ص 396-397

<sup>652</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 403

<sup>653</sup> ينظر المرجع نفسه، الصفحة نفسها

هذه الأهمية تكمن في الدور الذي تؤديه هذه الأفعال، في عملية الفهم والاستيعاب، وهذا الدور هو الذي ركز فيه سبيربر وولسن في دراستهم لهذه الأفعال، على خلاف ما جرت عليه العادة، في نظرية أفعال الكلام التي اهتمت بتصنيف الأفعال فقط<sup>654</sup>.

أما عن الجمل التي تحتوي هذه الأفعال، فقد صنفت إلى أنماط، بحيث ربط كل نمط بنوع معين من أنواع الأفعال الكلامية، فالجملة الخبرية مثلاً ترتبط بفعل القول أو الإخبار، والجملة الاستفهامية بفعل السؤال، والجملة الأمرية بفعل الطلب، ولكن هذا الربط لا يصدق على جميع أنواع الملفوظات، إذ يمكن أن تكون الجملة خبرية، وإن غاب فعل القول، وكذلك بالنسبة لباقي أنماط الجمل الأخرى<sup>655</sup>.

بل إنهما شككا حتى في وجود سلسلة محددة المعالم، من أنماط الجمل النحوية المستقلة بعضها عن بعضها الآخر، إذ يريان أن ما يوجد حقا هو مجموعة متنوعة من الوسائل اللغوية الصريحة؛ كصيغ الأفعال، والتنغيم، وترتيب الكلمات المعكوس أو غير المعكوس، ووجود أو عدم وجود أسماء الاستفهام التصورية، وغيرها من المؤشرات التي يمكن أن توجه عملية تفسير الملفوظات.<sup>656</sup>

ولذلك فقد حاولا أن يوصفا الملفوظات المختلفة، بالاحتكام إلى صيغها القضوية وإلى مبدأ المناسبة، مع الاحتفاظ بالمصطلحات المتعلقة بأنماط الجمل لتسهيل الوصف. ومن هذا المنطلق فقد عرفا "القول إن (ق)"، حيث (ق) الصيغة القضوية للملفوظ بأنه الإبلاغ بأن الفكرة التي تؤول بواسطة (ق) يتم التفكير بها بصفتها وصفا لحالة أو وضع حقيقي، ويكون التفكير بها بصفتها وصفا صادقا من قبل المتكلم أو الشخص صاحب الفكرة في حالة القول المحكي. وحين يقول المتكلم إن (ق) فإنه يبلغ المتلقي بأنه يقول إن (ق) وذلك باستخدامه لمؤشرات صريحة تحقق ذلك؛ أما في غياب هذه المؤشرات، فإن المتلقي سيلجأ إلى تبني أول افتراض يتوافق مع مبدأ المناسبة، لتأويل الملفوظ على أنه القول إن (ق) أو إنه إنجاز لأفعال كلامية أخرى<sup>657</sup>.

<sup>654</sup> ينظر دان سبيربر ودريدر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 415

<sup>655</sup> ينظر المرجع نفسه، الصفحة نفسها

<sup>656</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 422

<sup>657</sup> ينظر المرجع نفسه، الصفحة نفسها

هذا القول إن (ق) يمكن أن يحقق المناسبة، بكونه إخبارا أو تأكيدا اعتياديا، أو بكونه كلاما أو تفكيراً محكياً، أو بكونه تهكماً، أو نأياً بالنفس، أو غيرها من التأثيرات المختلفة، حيث إن بعض هذه الحالات تحقق المناسبة، ليس عن طريق تزويدنا بدليل غير مباشر على صدق (ق)، وإنما عن طريق التعبير عن توجه المتكلم بشأن (ق)<sup>658</sup>.

أما عن طريقة تحقيق التأثير المقصود، فينبغي على المتكلم أن يعطي مؤشراً تنبيها صريحا يلزم لتأمين أن التأويل أو التفسير المتوافق مع مبدأ المناسبة، هو التأويل المقصود إبلاغه، ومن ثم فاختيار تأثير معين كتفسير لمفوض ما، هو نتيجة للتفاعل بين صيغة المفوض، والافتراضات المتاحة للمتلقى، ومبدأ المناسبة، وليس نتيجة لقاعدة النوعية، أو عرف أو تقليد خاص، كما جرت العادة في تفسير الملفوظات<sup>659</sup>.

وبنفس الطريقة يصف سبيربر وولسن الجمل الطلبية، إذ يقولان عنها، أن المتكلم "يطلب من المتلقي أن (ق)؛ أي الإبلاغ بأن الفكرة التي تؤولها (ق) يتم التفكير بها على أنها وصف حالة أو وضع مرغوب فيه، أما عمّن يفكر بهذه الفكرة بهذه الطريقة، فعلى المتلقي أن يجيب استداليا عن هذا السؤال، وذلك من خلال اختيار أول تفسير متطابق مع مبدأ المناسبة. ولتحقيق الفهم بصورة صحيحة، على المتكلم أن يتأكد من أن التفسير الذي يريد توصيله هو أول تفسير متوافق مع مبدأ المناسبة<sup>660</sup>.

أما الملفوظات الاستفهامية، فينطلق سبيربر وولسن في وصفها، من التمييز بين الأسئلة التصديقية، التي تمتلك صيغة قضوية تامة، والأسئلة التصورية التي تمتلك صيغة منطقية من دون صيغة قضوية تامة، حيث إن السؤال التصديقي يعبر عن أن الفكرة التي تؤولها (ق) ستكون مناسبة في حال كونها صادقة، بينما السؤال التصوري يعبر عن وجود تكملة للفكرة المؤولة من قبل (ق)، تحيلها إلى فكرة كاملة قضوية، والتي تكون مناسبة في حالة كونها صادقة، أو بتعبير آخر - حسب ما يضيف سبيربر وولسن - أن الملفوظات الاستفهامية هي تأويلات للأجوبة التي يعدها المتكلم مناسبة في حالة كونها صادقة<sup>661</sup>.

<sup>658</sup> ينظر دان سبيربر ودريدر وولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص 425

<sup>659</sup> ينظر المرجع نفسه، الصفحة نفسها

<sup>660</sup> ينظر المرجع نفسه، ص 428

<sup>661</sup> ينظر المرجع نفسه، ص ص 429 - 430

أما عن تفسير المتلقي؛ فحين يؤوّل سؤالاً يتوجب عليه دائماً أن يكون افتراضاً ما بشأن الشخص الذي يعتقد المتكلم أن الجواب سيكون مناسباً له، هذه الافتراضات المختلفة تنتج أنواعاً مختلفة من الأسئلة، ومن بين هذه الأنواع:

-الأسئلة البيانية: تكون هذه الأسئلة غالباً وسائلًا للتذكير مصممة للحث على استحضار أو استعادة معلومات يعتقد المتكلم أنها مناسبة للمتلقي.

-الأسئلة التوضيحية أو التفسيرية وأيضاً عروض المعلومات: هي أسئلة ذات أجوبة يعدّها المتكلم مناسبة للمتلقي.

-الأسئلة الموجهة للذات ( التأمّلات المحضّة): يكون الجواب عنها مناسباً للمتكلم

لكن لا يوجد أي توقع ظاهر بأن المتلقي سيكون في موقع، يمكنه من تزويده بها.

-الأسئلة الاختبارية: يكون الجواب مناسباً ليس لمحتواه، بقدر ما هو للدليل غير

المباشر الذي يزود المتكلم به، بشأن تمكن المتلقي من المادة موضع الاختبار.

أما أسئلة طلب المعلومات فهي تحلّل بوصفها أسئلة ذات أجوبة، يعدّها المتكلم

مناسبة له، ويعتقد- فضلاً عن ذلك-أن المتلقي قد يكون في موقع يمكنه من تزويده بها وبذلك فأسئلة طلب المعلومات هي نوع فقط من أنواع الأسئلة، وليست كل الأسئلة طلب للمعلومات<sup>662</sup>.

### خلاصة القول:

وفي ختام هذا الفصل يمكن أن نلخص القول فيه بما يأتي:

إن المتكلم يسعى إلى التواصل مع المتلقي، لتحقيق قصد أساسي، هو إبلاغ المخاطب بخبر ما، هذا الخبر يفترض المتكلم أن المتلقي يهمله معرفته أو من مصلحته أن يعرفه، كما أنه يستطيع أن يدركه بطريقة معينة تخدم قصد المتكلم من إبلاغ المتلقي بهذا الخبر، بناء على قدراته الذهنية وعلى معارفه المسبقة، وعلى معرفته بالمتكلم وبنواياه واهتماماته، وبالسياق العام ( الزماني والمكاني والثقافي والسياسي والاجتماعي والظروف الخاصة...إلخ) الذي تحدّث فيه المتكلم.

ومن جهة أخرى فالمتلقي سينتبه إلى أن المتكلم يريد التواصل معه، من خلال تلقيه

للمنبهات التي أصدرها المتكلم، والتي تدل على أن المتكلم يريد أن يقول شيئاً ما، وسيفهم

<sup>662</sup> ينظر دان سبيربر وديدر ولسن، نظرية الصلة أو المناسبة، ص ص 430-431

هذه المنبهات، اعتمادا على معرفته بأن المتكلم يعرفه، ويعرف اهتمامه، ويعرف قدراته الذهنية، كما أنه يعرف أن هذا المتكلم اختار هذه المنبهات المشفرة وغير المشفرة، كأفضل وسيلة متاحة أمامه، ليبلّغه قصده الإخباري، وسيستغل افتراضاته بشأن ما يعرفه عن المتكلم وما يتوقّع أن يكون المتكلم قد عرفه عن المتلقي، حتى يستطيع الوصول إلى الفهم الصحيح للخطاب الموجّه إليه هو، إن كان فردا واحدا، وأما إن كانوا جماعة فسيفترض كل فرد فيها ما ذكرنا سابقا، ويضيف إليها ما يعتقد أنه حول باقي أفراد الجماعة، الذين وُجّه الخطاب إليهم وما يفترضه المتكلم حول هذه الجماعة، بشكل عام وبشكل جزئي، وحول ما يناسب هذه الجماعة ككل؛ من أعلم فرد فيها وأقوامهم ذهنا وأرفعهم مكانة، إلى أضعف فرد فيها وأقلهم معرفة وأخفضهم مكانة.

أما عن الخطاب الذي نسعى لفهمه من خلال تطبيق هذه النظرية، فهو حديث الجساسة الذي رواه الرسول صلى الله عليه وسلم عن تميم الداري للصحابة، وعليه:  
- فالخطاب موجه من الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الصحابة، وهو يتواصل معهم من خلاله.

- رسول الله يقصد من وراء هذا التواصل، إعلامهم بشيء وتوجيه اعتقادهم عن ذلك الشيء وجهة معينة.

- وقد اختار رسول الله لتحقيق قصده الإخباري، خطبا بمواصفات معينة، تتناسب مع جماعة الصحابة، بناء على علمه بهوية الصحابة، وقدراتهم الذهنية، ومعارفهم المسبقة في الجاهلية والإسلام.

- والصحابة سيفهمون الخطاب بناء على معرفتهم برسول الله، وثقتهم به وتصديقهم له، ومعرفتهم بما يمكن أن يعرفه الرسول عنهم، ويقينهم بأنه سيختار الخطاب المناسب لقدراتهم ولمعارفهم السابقة، وأنه يريد من خطابه أن يبلغهم خبرا يقينا، فيه مصلحتهم في الدنيا والآخرة.

وعلى هذا الأساس سنحاول فهم هذا الخطاب، من خلال التعرّف على الكيفية التي فهم بها الصحابة هذا الخطاب، وذلك باستغلال المعارف السابقة التي جمعناها في الفصلين السابقين عن الصحابة وبيئتهم المعرفية المتبادلة مع الرسول صلى الله عليه وسلم

واهتماماتهم، وما الذي كان يشغل رسول الله في تلك الفترة، خصوصا ما تعلّق بموضوع الخطاب، وما يناسب هذه البيئة والظروف المحيطة من خطابات.

### 3-4: الفصل الرابع: المعنى الصريح والضمني في قصة

الجساسة

1-المبحث الأول: البيئة المعرفية المشتركة

2-المبحث الثاني: الإظهار في خطاب الجساسة

3-المبحث الثالث: العملية الاستدلالية وآثارها السياقية

3-4-1: المبحث الأول: البيئة المعرفية المشتركة والافتراضات

المسبقة

1- الافتراضات المسبقة

2- درجة قوة الافتراضات لدى جمهور الصحابة

3- البيئة المعرفية المشتركة

يطمح المتكلم عند دخوله في حدث تواصل، إلى إنجاح هذا التواصل، وهذا النجاح لا يتحقق حين يتعرف المتلقي، على المعنى اللغوي للخطاب، وإنما حين يستدل على غاية المتكلم منه، أي مقاصد المتكلم من التواصل، هذه المقاصد تتمثل في المقصد الإخباري والمقصد التواصل، والتعرف على هذين المقصدين هو ما يعرف بعملية الفهم.

وليتحقق الفهم لا بد من وجود درجة معينة من المناسبة بين ما يقدمه المتكلم من معلومات، وما يمتلكه المتلقي من افتراضات حول العالم، فالمتلقي لن يتجشم عناء معالجة معلومات، لا علاقة لها بأي شكل من الأشكال بما يملكه من قبل، لما في ذلك من كلفة باهظة وعائد قليل. ذلك أن هذه الافتراضات القديمة، هي بمثابة مقدّات ستتفاعل معها الافتراضات الجديدة، ليتمكّن المتلقي من الاستدلال على مقاصد المتكلم، والشرط الأساسي لهذا التفاعل هو المناسبة.

هذه المقدمات المستعملة في تفسير الملفوظ هي ما يمثل عند سيرير وولسن السياق، وقد عرفاه بأنه مركب نفسي، وهو شعبة من افتراضات المتلقي بشأن العالم، هذه الشعبة من الافتراضات، هي ما يؤثر في تفسير الخطاب، الموجه من المتكلم إلى المتلقي وهو الذي يعمل المتكلم على تغييره، بالشكل الذي يجعله يتطابق، مع السياق الذي يتصوره لنجاح التواصل وضمان الفهم.

وجملة هذه الافتراضات تتعلّق بما يأتي:

- البيئة المادية المباشرة
- الملفوظات السابقة مباشرة للخطاب
- التوقعات بشأن المستقبل
- الفرضيات العلمية
- المعتقدات الدينية
- الحكايات المخزونة في الذاكرة
- الثقافة العامة

- معتقدات المستمع بشأن حالة المتكلم العقلية

هذه النقاط هي التي سنتناولها في دراستنا لقصة الجساسة، ولكن ضمن محاور

أشمل يدور فيها وحولها خطاب الجساسة؛ وهي:

- البيئة المادية

- البيئة العقائدية

- البيئة الأدبية

كما أننا سنتطرق إلى درجة قوة هذه الافتراضات

### 1- الافتراضات المسبقة:

#### أ- البيئة المادية:

يجري الخطاب الموجه من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الصحابة الكرام في بيئة مادية، تتحدّد من خلال المكان والزمان والأفراد، وكل عنصر من هذه العناصر يكون عاما وخاصا، وهو ما سنبيّنه فيما يأتي:

#### أ-1: المكان:

ينقسم المكان إلى بيئة عامة هي المدينة المنورة، وبيئة خاصة هي المسجد النبوي وللبيئة العامة أهمية قصوى في هذا الخطاب، فبالإضافة إلى كونها تمثّل البيئة التي ينتمي إليها طرفي الخطاب، ويلقى فيه الخطاب، فهي أيضا تمثّل جزءا مهما من موضوع الخطاب ذاته، لذا سنحاول إلقاء الضوء على جملة الافتراضات المسبقة، التي يمتلكها متلقي الخطاب عن هذه البيئة قبل زمن تلقي الخطاب.

#### • المدينة المنورة:

تتمثّل البيئة المادية العامة لطرفي الخطاب في "المدينة المنورة"، هذه البيئة تتعلّق بها جملة من الافتراضات، حول مكانتها وفضلها في الإسلام، وقد تكوّنت هذه الافتراضات عند الصحابة من الاستماع للأحاديث الشفوية، التي كان يحدثهم بها رسول الله صلى الله

عليه وسلم، على مدى تسع سنوات، قبل إلقاء الخطاب، وإقامته فيها وعدم مغادرتها إلى غيرها، حتى بعد فتح مكة.

وقد تداول الصحابة هذه الأحاديث فيما بينهم، حتى شكّلت جزءاً مهماً من معتقدتهم وثقافتهم، وإن كانت درجة حضورها في أذهانهم مختلفة، لاختلاف علمهم بهذه الأحاديث فمنهم من كان قليل السماع لرسول الله؛ لقلّة لقائه به، أو لتأخر إسلامه، ومنهم من لم تسعفه ذاكرته في الاحتفاظ بتلك الأحاديث، فقد كان أعلم الصحابة أكثرهم حفظاً على حد قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

وفضل المدينة منه ما هو عام مطلق، ومنه ما هو مخصوص بحدث خاص. وعلى هذا الأساس سنصنّف هذا الفضل على النحو الآتي:

#### • الفضل العام المطلق:

يستفاد هذا الفضل من جملة الأحاديث، التي تتحدث عن فضل المدينة، هذه الأحاديث قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم لصحابته، وهي التي سبق لنا ذكرها في فضل المدينة في الفصل الثاني، والافتراضات التي يمكن أن تنشأ عن هذه الأحاديث هي كالاتي:

**الافتراض 1:** حرمة المدينة.

**الافتراض 2:** عقوبة اللعن لمنتهاك حرمتها بقطع الشجر أو إحداث حدث.

**الافتراض 3:** عقوبة من انتهك حرمتها هي اللعن من الله والملائكة و الناس أجمعين.

**الافتراض 4:** لا يقبل منه صرف ولا عدل.

**الافتراض 5:** انتهاكها بإحداث حدث، أو إيواء محدث.

**الافتراض 6:** ما بين لابتئها حرام.

**الافتراض 7:** المدينة تغلب غيرها في الفضل.

**الافتراض 8:** تُبعد المنافقين.

**الافتراض 9:** هذا الإبعاد يشبه نفي الكير لخبث الحديد.

الافتراض 10: المدينة هي طيبة وطابة.

الافتراض 11: خروج أهل المدينة في آخر الزمان، وهي على خير ما كانت.

الافتراض 12: المدينة خير لأهلها من اليمن والشام والعراق.

الافتراض 13: المدينة أرض الإيمان.

الافتراض 14: من يعادي أهل المدينة يعاقب في الآخرة.

الافتراض 15: من يعادي أهل المدينة يعاقب في الدنيا.

الافتراض 16: ستكون فتن كثيرة وعامة في المدينة.

الافتراض 17: رسول الله يدعو للمدينة.

الافتراض 18: بركة المدينة ضعف بركة مكة.

الافتراض 19: رسول الله يحب المدينة.

الافتراض 20: رسول الله يشفق إلى المدينة عند سفره.

الافتراض 21: حب المدينة هو بفضل دعاء رسول الله.

الافتراض 22: بركة المدينة هي بفضل دعاء رسول الله.

#### • الفضل الخاص عند خروج الدجال:

تختلف حال المدينة ومكة عند خروج الدجال عن سائر قرى الأرض، هذا الاختلاف

ذكره رسول الله في مجموعة من الأحاديث، وهذه هي الافتراضات المستنبطة منها:

الافتراض 1: لا يدخل رعب المسيح الدجال المدينة.

الافتراض 2: للمدينة سبعة أبواب.

الافتراض 3: على كل باب ملكان.

الافتراض 4: المسيح الدجال سيخرج في آخر الزمان.

الافتراض 5: المسيح الدجال سيأتي المدينة.

الافتراض 6: لا يدخل الدجال ولا الطاعون المدينة.

الافتراض 7: على أنقاب المدينة ملائكة.

الافتراض 8: الدجال سيظأ كل بلد إلا مكة والمدينة.

الافتراض 9: على كل نقب من مكة والمدينة ملائكة يحرسونها.

الافتراض 10: ترجف المدينة ثلاث رجفات.

الافتراض 11: يخرج الله منها كل كافر ومنافق.

الافتراض 12: يخرج رجل من المدينة يتحدى الدجال فيهممه.

الافتراض 13: الرجل هو خير الناس.

### • مسجد رسول الله:

هو البيئة الخاصة التي ألقى فيها الخطاب مباشرة، هذا المسجد له مكانة خاصة عند طرفي الخطاب، فهو مكان مقدس تؤدي فيه عبادة الصلاة، وتلقى فيه الخطب، وتعالج فيه شؤون مجتمع الصحابة، بل ويعيش فيه فقراء الصحابة، من المهاجرين والوافدين إلى المدينة.

وقد ذكرت كتب الحديث مجموعة من المعارف، تتعلق بالمسجد النبوي، وكل ما يجري فيه، وفي مجالس رسول الله، وطبيعة الأحاديث التي تقال فيه، هذه المعارف هي ما ذكرناه في المبحث الثاني من الفصل الثاني، ويمكن من خلال ذلك، أن نستنبط جملة من الافتراضات، هي على النحو الآتي:

الافتراض 1: قداسة مسجد رسول الله.

الافتراض 2: أفضلية الصلاة في مسجد رسول الله على سائر المساجد إلا المسجد الحرام.

الافتراض 3: أفضلية المسجد النبوي على المسجد الأقصى.

الافتراض 4: مسجد رسول الله مكان لأداء صلاة الفريضة والنافلة، وللتعليم والوعظ وللترغيب والترهيب.

الافتراض 5: مسجد رسول الله مكان إقامة أهل الصفة والوافدين إلى المدينة.

الافتراض 6: مسجد رسول الله لاستقبال الوفود.

الافتراض 7: روضة من رياض الجنة في مسجد رسول الله.

الافتراض 8: منبر رسول الله على حوضه في الآخرة.

الافتراض 9: منبر رسول الله لإلقاء الخطب.

الافتراض 10: مناسبات الخطب هي: الجمعة، والعيد، والكسوف، وبعد أوقات الصلاة، لأمر حدث.

الافتراض 11: الخطب هي وعظ، تعليم، إخبار.

الافتراض 12: تتخلل الخطب بعض القصص.

الافتراض 13: لم يرق رسول الله على المنبر للقصر فقط.

الافتراض 14: يجلس رسول الله في الروضة والصحابة حوله.

الافتراض 15: يحدث رسول الله صحابته ويحدثونه في مجلسه في الروضة.

الافتراض 16: يخطب فيهم على المنبر، وقد يسألونه وهو على المنبر.

الافتراض 17: لم يرو رسول الله عن غيره من الصحابة أو غيرهم من البشر، باستثناء عمر وأبي بكر رضي الله عنهما.

الافتراض 18: روى رسول الله عن أبي بكر وعمر أخبارا، ولم يرو عنهما قصصا.

الافتراض 19: لم يرو رسول الله عن غير تميم قصة.

الافتراض 20: يجتمع الصحابة في المسجد أوقات صلاة الفريضة.

الافتراض 21: يجتمع الصحابة في غير وقت صلاة الفريضة.

## أ-2: النداء:

تحدّد زمن الخطاب بواسطة منبه عن زمن، تمثّل في النداء للصلاة الجامعة، والنداء يعدّ في عمومته إعلانا عن دخول وقت الصلاة، أو إعلانا عن ضرورة الاجتماع للصلاة وأوامر ما، في وقت محدّد لا يتجاوز مقدارا معيّنًا تعارف الناس عليه. هذا النداء هو مما يختص به المسلمون دون سواهم. ويسبب تكرار هذا النداء بشكل يومي، وفي مناسبات عديدة، امتلاك كل مسلم مجموعة من الافتراضات حوله، هي كالاتي:

الافتراض 1: النداء لصلاة الفريضة بالآذان.

الافتراض 2: النداء لغير صلاة الفريضة بالصلاة جامعة.

الافتراض 3: النداء بـ"الصلاة جامعة" لصلاة الكسوف، وللاجتماع مع رسول الله.

الافتراض 4: بعد الأذان تقام صلاة الفريضة.

الافتراض 5: بعد نداء الصلاة جامعة تقام صلاة الكسوف ثم الخطبة.

الافتراض 6: بعد نداء الصلاة جامعة تقام صلاة التطوع ثم الخطبة.

الافتراض 7: بعد النداء يكون الحضور فوراً بمقدار ما هو متعارف عليه.

الافتراض 8: إذا نودي الصلاة جامعة، فقد حدث كسوف.

الافتراض 9: إذا نودي الصلاة جامعة فالأمر جليل وهو أمر رهبة

الافتراض 10: إذا نودي الصلاة جامعة فالأمر جليل وهو أمر رغبة

الافتراض 11: إذا نودي الصلاة جامعة فسيصلي بهم رسول الله

الافتراض 12: إذا نودي الصلاة جامعة فسيخطب فيهم رسول الله بعد الصلاة

الافتراض 13: ستكون الخطبة لتبليغ قرآن نزل أو للإعلام بأمر ما خيراً كان أم شراً أو

تكون موعظة أو تعليماً وإرشاداً.

أ-3: الزمن العام والخاص:

يعني الصحابة زمنهم الذي يعيشون فيه المتمثل في؛ اليوم، والشهر، والسنة، هذه

الأخيرة كانت تحسب انطلاقاً من يوم هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة

بينما تحسب الأشهر بداية من شهر محرم كأول شهر في السنة الهجرية، وتنتهي عند شهر

ذي الحجة كآخر شهر في السنة الهجرية، وهذه الأشهر ترتبط بأحداث وعبادات تجعل

الصحابة دائمي الاستحضار لها. كما أنهم يستشعرون أوقات اليوم لارتباطها بصلاة

الفريضة، وبذلك فهم يمتلكون افتراضات عن كل لحظة يعيشونها. وبذلك فالافتراضات

الخاصة بزمن الاجتماع لرواية حديث الجساسة هي:

الافتراض 1: زمن النداء هو السنة التاسعة من هجرة رسول الله.

الافتراض 2: زمن النداء هو بعد فتح مكة.

الافتراض 3: الزمن هو عام الوفود.

الافتراض 4: الوقت هو بين وقت صلوات الفريضة الخمسة.

أ-4:العنصر البشري:

• المتكلم: رسول الله صلى الله عليه وسلم:

الافتراضات حول رسول الله تكونت انطلاقاً مما ورد في القرآن الكريم، من وصف لرسول الله ولمهمته وأخلاقه، وتكونت بناءً على ما سمعوه من أقواله ورأوه من أفعاله وتقديره صلى الله عليه وسلم، هذه الافتراضات هي:

الافتراض 1: أنه رسول من الله يوحى إليه.

الافتراض 2: أنه الصادق الأمين.

الافتراض 3: أنه لا ينطق عن الهوى.

الافتراض 4: أن الله ينبئه بحقيقة المنافقين والكاذبين.

الافتراض 5: أنه يعلم المنافقين والكافرين.

الافتراض 6: أن كلامه كله صدق.

الافتراض 7: أنه لا ينقل كلام غيره دون أن يتبين صدقه من كذبه.

الافتراض 8: أنه لا ينقل الكذب دون أن يبين كذبه.

الافتراض 9: أنه يقص عليهم أخبار الأمم الهالكة.

الافتراض 10: أنه يقص عليهم أحداث الساعة.

الافتراض 11: أن قصصه صادقة.

الافتراض 12: أنه لا ينقل عن النصارى أو اليهود.

الافتراض 13: أنه يبين إدعائهم وكذبهم.

الافتراض 14: إذا خطب رسول الله احمرت عيناه وعلا صوته واشتد غضبه حتى كأنه منذر

جيشٍ

## • تميم الداري:

كان تميم الداري قبل إسلامه، تاجرا بين الشام والحجاز، وبذلك فهو معروف من بعض الصحابة على أقل تقدير، وإذا أضفنا إلى تجارته قضية الجّام، التي تذكر أغلب الروايات أنها كانت قبل إسلامه، بل كانت في بعض الروايات سببا في إسلامه - على ما فصلنا في الفصل الثاني، أمكننا القول أن الصحابة أو بعض الصحابة على الأقل، كانت لهم افتراضات مسبقة عن تميم الداري، هذه الافتراضات هي:

الافتراض 1: تميم الداري من عرب الشام.

الافتراض 2: كان رجلا نصرانيا.

الافتراض 3: كان من علماء النصارى.

الافتراض 4: كان تاجرا من الشام إلى مكة قبل هجرة رسول الله.

الافتراض 5: كان تاجرا من الشام إلى المدينة بعد هجرة رسول الله.

الافتراض 6: تميم الداري مع عدي بن بداء خانا أمانة الرجل السهمي.

الافتراض 7: خيانتها كانت قبل إسلام تميم.

الافتراض 8: نزلت فيهما آية: 106-107-108، من سورة المائدة.

الافتراض 9: تميم تاب بعد إسلامه وأعلم رسول الله بالحقيقة.

الافتراض 10: تميم بعد إسلامه، أثم من فعلته، فردّ ما أخذه من ثمن الجّام إلى أهله.

الافتراض 11: أخبر تميم أهل الميث بما حدث.

## • جمهور الصحابة:

كان الصحابة ملازمين للمسجد النبوي، فمنهم من كان مقيما فيه كأهل الصفة ومنهم من كان يتردد عليه أوقات الصلاة، ويبقى فيه قبل وقت الصلاة، أو بعدها بمدة معينة، بحسب الأحوال والظروف، ومنهم من كان يُلبّي نداء الصلاة، ثم ينصرف لقضاء حوائجه، أو طلب رزقه، لكن هذا الاجتماع الدائم، سمح لهم بمعرفة بعضهم بعضا، وتبادل المعارف، خصوصا ما تعلق بأحاديث رسول الله، وما كان ينزل عليه من قرآن، إضافة إلى أخبارهم

الخاصة وتاريخ حياتهم، في الجاهلية والإسلام، ناهيك عن قرابات النسب والمصاهرة التي كانت تربطهم، وكذا علاقات الجيرة، والصداقة، والتعاملات اليومية.

هذا الأمر جعل جمهور الصحابة يمتلكون بيئة معرفية مشتركة، وإن تفاوتوا في نسبة الاشتراك فيها، من فرد إلى آخر، فالمهاجرين أعرف ببعضهم بعضاً من غيرهم، وكذلك الأنصار، والمتأخون من المهاجرين والأنصار، أعرف ببعضهم بعضاً، وكذلك أهل الصفة وجميع الفئات المسلمة من أهل المدينة، يعرف بعضهم بعضاً، وحتى الوافدون الجدد، منهم من كانت له علاقات سابقة مع أهل المدينة، بسبب القرابة أو التجارة.

وبشكل عام فإنهم وإن كانوا مختلفين في أشياء، لاختلاف بيئاتهم المادية، واختلاف قدراتهم المعرفية، فإنهم متفوقون في أشياء أكثر، اكتسبوها من تلقيهم عن نفس المصدر وتواصلهم الدائم الذي يعدّل في بيئاتهم المعرفية بشكل دائم، ويجعلها متقاطعة على الدوام.

ومن افتراضات أفراد هذا الجمهور عن عموم الجمهور، نذكر:

**الافتراض 1:** إذا نودي لصلاة الفريضة استجاب جميع المسلمين للنداء.

**الافتراض 2:** إذا نودي ببدء الصلاة جامعة، استجاب جميع المسلمين للنداء.

**الافتراض 3:** كل من سمع النداء من المكلفين يجب عليه الحضور للصلاة.

**الافتراض 4:** كل فرد من الجمهور هو محل اهتمام من رسول الله

### **ب- البيئة العقائدية:**

تتعلق أهم الافتراضات المسبقة، التي تُستحضر أثناء الخطاب، والتي ستتأثر مباشرة به، بعقيدة ظهور المسيح الدجال، هذه العقيدة تعد رئيسة عند غير المسلمين، وعلى رأسهم اليهود، بينما هي عند المسلمين، فتنة تتهدّد إيمانهم قبيل نهاية الزمان، يمكن لهم تجنّبها، بإتباع أوامر رسول الله، وإرشاداته العملية.

هذه الافتراضات تكوّنت نتيجة جملة من الأحاديث، التي حدّث بها رسول الله صحابته، ومجموعة من المعارف، التي أخذت عن اليهودية والنصرانية قبل إسلام الصحابة

والتي تعدّل جزء منها، بعد سماع أحاديث رسول الله، بينما بقي بعض منها على حاله، هذه الافتراضات نذكرها فيما يأتي:

- 1: الافتراض: المسيح الدجال هو مسيح الضلالة والدجال الأعور والأعور الدجال.
- 2: الافتراض: المسيح الدجال هو ابن صياد.
- 3: الافتراض: المسيح الدجال ليس هو ابن صياد.
- 4: الافتراض: التردد في شأن ابن صياد هل هو المسيح الدجال أم أنه دجال من الدجالين.
- 5: الافتراض: الدجالون كُثُرُ أخطرهم المسيح الدجال.
- 6: الافتراض: المسيح الدجال علامة من علامات الساعة الكبرى.
- 7: الافتراض: يخرج المسيح الدجال بعد حرب بين المسلمين والروم بدابق.
- 8: الافتراض: يخرج المسيح الدجال بعد عمران بيت المقدس وخراب يثرب وخروج الملحمة وفتح القسطنطينية.
- 9: الافتراض: كل الأنبياء أُنذروا أقوامهم المسيح الدجال.
- 10: الافتراض: إن خرج في حياة رسول الله فالرسول حججه.
- 11: الافتراض: إن لم يخرج في حياة رسول الله فكل امرئ حجيج نفسه.
- 12: الافتراض: المسيح الدجال أعور العين اليمنى أو اليسرى<sup>663</sup>.
- 13: الافتراض: عينه كعنبه طافية.
- 14: الافتراض: الدجال جُفال الشعر.
- 15: الافتراض: أجلي الجبهة.
- 16: الافتراض: عريض النحر.
- 17: الافتراض: جسيم أحمر.
- 18: الافتراض: قصير أفحج.

---

<sup>663</sup> اختلفت الأحاديث حول هذا الأمر فذكرنا الاحتمالين

- الافتراض 19: يشبه عبد العزى بن قطن.
- الافتراض 20: مكتوب بين عينيه "ك ف ر".
- الافتراض 21: يقرؤها كل مؤمن كاتب وغير كاتب.
- الافتراض 22: معه جنة ونار أو ماء ونار.
- الافتراض 23: جنته نار وناره جنة أو ماؤه نار وناره ماء بارد.
- الافتراض 24: له حمار يركبه.
- الافتراض 25: الدجال كالغيث استدبرته الريح.
- الافتراض 26: يلبث في الأرض أربعين يوماً.
- الافتراض 27: يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر الأيام كأيام الناس.
- الافتراض 28: يتبع الدجال، من يهود أصبهان سبعون ألفاً، عليهم الطيالة.
- الافتراض 29: إذا خرج لا تكفي صلاة يوم.
- الافتراض 30: يقدر المسلمون أوقات الصلاة في أيام الدجال.
- الافتراض 31: يأتي على القوم فيدعوهم فيستجيبون له.
- الافتراض 32: فيأمر السماء فتمطر لهم، والأرض فتنبت، فتروح عليهم سارحتهم، أطول ما كانت ذراً، وأسبغه ضروعاً، وأمدّه خواصر.
- الافتراض 33: يأتي على القوم فيردون عليه قوله.
- الافتراض 34: فيصبحون محملين ليس بأيديهم شيء من أموالهم.
- الافتراض 35: يمر بالخرية فيقول لها: أخرجي كنوزك، فنتبعه كنوزها كيغاسيب النحل.
- الافتراض 36: يدعو رجلاً ممثلاً شاباً، فيضربه بالسيف فيقطعه جزلتين رمية الغرض ثم يدعوه فيقبل ويتهلل وجهه، يضحك.
- الافتراض 37: يُبعث عيسى عليه السلام بعد خروج المسيح الدجال.
- الافتراض 38: فينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق بين مهرودتين.
- الافتراض 39: واضعاً كفيه على أجنحة ملكين.

- الافتراض 40: فلا يحل لكافر يجد ربح نفس عيسى عليه السلام إلا مات.
- الافتراض 41: يطلب عيسى عليه السلام المسيح الدجال عند باب لدّ فيقتله هناك.
- وأما من كان من الصحابة على إطلاع بالثقافات الدينية للأمم الأخرى، فقد تكوّنت لديه افتراضات تقوى بعضها نتيجة تأثير إخبار رسول الله، منها:
- الافتراض 42: الماشيح أو المسيا عند اليهود هو المسيح الدجال.
- الافتراض 43: الماشيح عند اليهود هو المسيح المنتظر أو المسيح المخلص أو المهدي المنتظر.
- الافتراض 44: الماشيح من اليهود عند النصارى واليهود.
- الافتراض 45: الماشيح يحرر اليهود من العبودية لمضطهديهم.
- الافتراض 46: يعيد اليهود من المنفى ويحكم بالشريعة اليهودية فيعمّ العدل.
- الافتراض 47: يسود السلم في زمنه وتُخصب الأرض.
- الافتراض 48: هو مرسل من الإله و يتمتّع بقداصة خاصة.
- الافتراض 49: إنسان سماوي وكائن معجز.
- الافتراض 50: خلقه الإله قبل الدهور.
- الافتراض 51: ويبقى في السماء حتى تحين ساعة إرساله.
- الافتراض 52: لا يزال على قيد الحياة منذ ذلك الحين في مكان خفي، حيا لا يراه الناس.
- الافتراض 53: وسيظهر في آخر الزمان.
- الافتراض 54: هو من سلالة داود النبي ( عليه السلام).
- الافتراض 55: هو داود نفسه.
- الافتراض 56: هو اسمه داود من غير أن يكون داود نفسه.
- الافتراض 57: هو سليمان عليه السلام.
- الافتراض 58: أو هو إياهو ( إلياس عليه السلام).
- الافتراض 58: مولده سيكون في بيت لحم.

الافتراض 59: مولده سيكون في اورشليم يوم خراب المعبد.  
الافتراض 60: لا يظهر إلا بعد تجمع اليهود من الشتات في الأرض المقدسة.  
الافتراض 61: يكون حينها اليهود في غاية الثراء.  
الافتراض 62: لا يظهر إلا بعد حرب عالمية يهلك فيها ثلثا سكان العالم تسمى حرب التتين.  
الافتراض 63: اليهود تبشّر بالمسيح الدجال.  
الافتراض 64: يأتي المسيح راكبا حمارا أو جحشا.  
هذا عن مواصفات المسيح الدجال عند اليهود، أما المصادر النصرانية فالافتراضات الناتجة عنها هي:

الافتراض 65: الميسيا أو المسيح هو عيسى عليه السلام.  
الافتراض 66: المسيح الدجال هو عدو المسيح.  
الافتراض 67: المسيح الدجال هو ضد المسيح.  
الافتراض 68: عدو المسيح ينكر الأب والابن.  
الافتراض 69: عدو المسيح هو مضل.  
الافتراض 70: عدو المسيح هو فكرة.  
الافتراض 71: عدو المسيح هو شخص بعينه.  
الافتراض 72: عدو المسيح هو إنسان الخطيئة ابن الهلاك.  
الافتراض 73: عدو المسيح هو المقاوم المرتفع على كل ما يدعى إليها أو معبودا.  
الافتراض 74: يجلس في هيكل الله كإله.  
الافتراض 75: هو الوحش.  
الافتراض 76: يُقتل عدو المسيح بعد قيام حرب ضده.  
الافتراض 77: يقود الحرب ضده الجالس على الفرس مع جنوده الذين في السماء كانوا يتبعونه على خيل بيض، لابسين بزاً أبيض ونقيا.  
الافتراض 78: يقتله الجالس على الفرس.

## ج- البيئة الأدبية:

أخذت البيئة الأدبية عند المسلمين الأوائل، شكلا مغايرا عن البيئة الأدبية التي عاصروها وعرفوها في العصر الجاهلي، فتشكّلت افتراضات جديدة، وتعدّلت أخرى، وبقيت افتراضات أخرى على حالها، وفيما يأتي مجموعة من الافتراضات التي شكّلت هذه البيئة:

- 1: افتراض: قصّ رسول الله على صحابته قصصا كثيرا.
- 2: افتراض: القصص الذي يرويه رسول الله حق، وإن كان قصصا عجيبا.
- 3: افتراض: القصص النبوي وحي من الله سبحانه وتعالى.
- 4: افتراض: لم يقص المسلمون في عهد رسول الله في المسجد.
- 5: افتراض: القصص الذي يرويه الجاهليون إن كان واقعا فمشكوك في صدقه.
- 6: افتراض: القصص الذي يقصّه الجاهليون إن كان غير واقعي فهو محض خيال.
- 7: افتراض: النضر بن الحارث قاص محترف قبل البعثة وبعدها.
- 8: افتراض: النضر يقص أساطير الفرس والروم.
- 9: افتراض: من قصص النضر رستم واسفنديار وأخبار الأكاسرة وأخبار قيصر الروم وكليلة ودمنة.

- 10: افتراض: النضر كان يقصّ الأساطير والخرافات ويروي التاريخ.
- 11: افتراض: لم يكن النضر يقصّ القصص العربي.
- 12: افتراض: قصص النضر أساطير أكثرها خيال.
- 13: افتراض: النضر بن الحارث عدو الإسلام.
- 14: افتراض: كان الحسد والمنافسة يحرك النضر.
- 15: افتراض: كان يقرأ قصصه من الكتب التي اشتراها في أسفاره إلى بلاد العجم.
- 16: افتراض: تحدى النضر القرآن الكريم .
- 17: افتراض: وصف النضر القرآن بأساطير الأولين.
- 18: افتراض: وضع قصصه الأسطوري ندّا للقرآن الكريم.

- الافتراض 19: النضر يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله.
- الافتراض 20: النضر يستغل جاذبية الخيال للإلهاء عن الإسلام.
- الافتراض 21: النضر نزلت فيه مجموعة من الآيات لعظم جرمه.
- الافتراض 22: الإلهاء عن الحق بفنون القول ذنب عظيم.
- الافتراض 23: كان النضر يجلس مكان رسول الله عندما يقوم من مكانه، ويقصّ القصص على الحاضرين.
- الافتراض 24: الصحابة كانوا يقصون أخبارهم على رسول الله في مجلسه في المسجد.
- الافتراض 25: كان رسول الله يستمع لهم.
- الافتراض 26: كان الصحابة ينشدون الشعر في المسجد.
- الافتراض 27: رسول الله كان يستمع للشعر في مجلسه في المسجد.
- الافتراض 28: رسول الله كان يستمع لخطب الوفود.
- الافتراض 29: رسول الله كان يقصّ حديث خرافة على أزواجه.
- 2-درجة قوة الافتراضات:**

تتوقف قوة الافتراضات الابتدائية على كيفية اكتسابها، وطبيعة مصدرها، وقد حدّد سبيربر وولسن هذه المصادر ودرجة قوة الافتراضات الناتجة عنها، بقولهما أن الافتراضات المبنية على أساس تجربة إدراكية واضحة، تميل إلى كونها قوية جداً. بينما الافتراضات المبنية، على أساس قبول كلام شخص ما، تكون لها قوة متناسبة، مع ثقة الفرد بذلك المتكلم. أما قوة الافتراضات التي يتوصل إليها بالاستنباط، فتعتمد على قوة المقدمات المنطقية التي استنبطت منها.

وبالنسبة لدرجة قوة الافتراضات الابتدائية للصحابة الكرام، لو كان ترتيب درجة قوة الافتراضات بحسب المصدر، يتم في ظل الحياة البشرية العادية، لكان أقوى الافتراضات هو ما كان مصدره هو؛ المعانية، ثم المخبر الثقة، ثم الاستنباط، لكننا في بيئة فيها خاتم الأنبياء

والمرسلين، ومصدر علمه هو الوحي من رب العالمين، الذي يعلم السر وأخفى، وبذلك فكلامه أوثق من المعاينة المباشرة بالحواس السليمة.

ولأن الأمر كذلك؛ فكل الافتراضات المبنية على أحاديث رسول الله، هي على درجة كبيرة من القوة. وتتصدّر قائمة الافتراضات فيها، تلك التي تعددت الأحاديث التي انبنت عليها، إذ إن هناك حقائق تكرر ذكرها في أحاديث كثيرة ومتنوعة، وهو ما يجعلها أقوى من حقائق ذكرت مرة واحدة، وهذا ما نجده ينطبق خصوصا على الافتراضات المتعلقة بالمدينة وفضلها، وحرمتها، وحالها مع المسيح الدجال في آخر الزمان، كذلك الأمر بالنسبة للمسيح الدجال وصفاته، خصوصا صفة العور، التي ذكرت في أحاديث كثيرة وفي سياقات مختلفة وكذلك الافتراضات المتعلقة بأتباعه اليهود، ونهايته على يد نبي الله عيسى عليه السلام.

أما الافتراضات المتعلقة بالمسجد النبوي وأوقات الصلاة وطريقة النداء، وزمن الخطب ومناسباتها ومضامينها، فهي مبنية على الأحاديث النبوية، وعلى التجارب الإدراكية، هذه التجارب منها ما يتكرر يوميا، وهو أقوى الافتراضات كالا اجتماع في المسجد للصلاة، ومنها ما يتكرر مرة واحدة في الأسبوع أو أكثر من مرة في الأسبوع كالخطب، وصعوده المنبر لإلقاء الخطب، ومنها ما يتكرر في الشهر أو العام أكثر من مرة حسب ظروف ذلك العام وما فيه من مستجدات، كالا اجتماع بعد نداء الصلاة جامعة. وهذا النوع من الافتراضات أصبح من اليقينيات، وكل ما خالفها يثير الاستغراب ويلفت النظر.

أما الافتراضات التي يتوصل إليها بالاستنباط، فأفضل ما يمثلها هو افتراضات البيئة الأدبية، لأن كثيرا منها مستنبط من مقدمات تتعلق إما بالقرآن الكريم وأحاديث رسول الله، وإما بالتجارب الإدراكية، ومثال هذه التجارب الإدراكية؛ موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم من النضر بن الحارث، الذي مثل نوعا معينا من القصاص لم يكن يحبه رسول الله، وبلغ عدم حب رسول الله لهذا القاص حد قتله بسبب الأذى الذي ألحقه بالدعوة الإسلامية.

وبذلك فالصحابية تمكنوا من استنباط الكثير من الافتراضات المتعلقة بفن القصص انطلاقاً من هذه المقدمات، وهذه المقدمات هي من القوة بحيث تجعل النتائج قوية مثلها ولكنها تبقى في كل الأحوال أقلّ قوة مما سبقها من الافتراضات.

### 3- البيئة المعرفية المشتركة:

سبق أن عرّفنا البيئة المعرفية لشخص ما حسب سبيرير وولسن، بأنها مجموعة الافتراضات الظاهرة لذلك الشخص، هذه الافتراضات التي هي كل ما هو قابل للإدراك الحسي أو الذهني أو الاستدلال عليه، تكمن قيمتها الحقيقية في مساهمتها في إنجاح عملية التواصل، هذا الإسهام لا يتحقق، إلاّ إذا كانت هذه الافتراضات مشتركة بين طرفي التواصل.

وهنا نتساءل هل كانت الافتراضات التي يمتلكها الصحابة عن مجمل المواضيع التي ذكرناها، مشتركة بين رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابية أم لا؟  
الجواب تحدّد الافتراضات نفسها، إذ أن أغلب الافتراضات مستمدة من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، باستثناء ما هو مبني على مضمون التوراة والإنجيل، وهذا يبقى السؤال فيه مطروحاً، إذ إن رسول الله لم يكن قارئاً ولم يطلّع على كتب الأولين، لكن هل كان على علم بما يعلمه أهل بيئته، من سكان شبه الجزيرة العربية، حول المسيح الدجال، أم لم يكن على علم بذلك؟

كان رسول الله على معرفة جيّدة بالصحابية وعلى علم بكثير مما يعلمه الصحابة في شؤون مختلفة، إلا أنّ ذلك لا يعني بالضرورة أن يكون رسول الله على علم بكل ما يعلمه الصحابة من مصادر غير إسلامية، لأنّ هذا الحكم يحتاج إلى دليل نقلي لإثباته، وهو مما لا يتوفر على حد علمنا، إلا أنّ هناك دليلاً على علمه ببعض ما يعلمه الصحابة حول هذه المعارف المستقاة من مصادر غير إسلامية، من خلال إخبار الصحابة أنفسهم رسول الله بذلك، وسؤالهم عن صحة هذه الأخبار، فقد قال المغيرة بن شعبة: "ما سألت أحد النبي صلى الله عليه وسلم عن الدجال أكثر مما سألت. قال: "وما يُنصبك منه؟ إنه لا يضرّك" قال قلت:

يا رسول الله، إنهم يقولون: "إنّ معه الطعام والأنهار، قال: " هو أهون على الله من ذلك"<sup>664</sup> وكما يظهر من الحديث، فمصدر المعلومة لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل مصدر آخر، لم يحدده الصحابي.

أما عن الافتراضات التي تشكّلت، عن أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فرسول الله هو قائلها، وهو يعلم جيدا أثر كلامه عليهم مهاجرين وأنصارا، ومدى استيعابهم له، وإيمانهم به، لعلمه بدرجة إيمانهم، ومؤهلاتهم، وقدراتهم الذهنية وكفاءتهم. ودليل معرفة رسول الله الدقيقة بالصحابة؛ وصفه لهم، وتحديد مقامهم منه ، ومثال ذلك ما قاله صلى الله عليه وسلم عن أبي بكر رضي الله عنه: " لو كنت متخذًا خليلا لاتخذت أبا بكر، ولكن أخي وصاحبي"<sup>665</sup>، والصاحب يعرف صاحبه، وقال عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "... ما لقيك الشيطان سالكا فجا قطّ إلا سلك فجا غير فجا"<sup>666</sup>، وهذا لقوة إيمانه، وقوله صلى الله عليه وسلم عن أسامة بن زيد لما بعث بعثا وأمّر عليهم أسامة بن زيد، وطعن بعض الناس في إمارته: " إن تطعنوا في إمارته فقد كنتم تطعنون في إمارة أبيه من قبل، وإيم الله إن كان لخليقا للإمارة، وإن كان لمن أحبّ الناس إليّ، وإنّ هذا لمن أحبّ الناس إليّ بعده"<sup>667</sup> وقال صلى الله عليه وسلم: " استقرئوا القرآن من أربعة: من عبد الله بن مسعود فبدأ به، وسالم مولى أبي حذيفة، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل..."<sup>668</sup>، كما وصف أبا عبيدة بن الجراح بأنه أمين الأمة، فهؤلاء جميعا من المهاجرين باستثناء أبي بن كعب ومعاذ بن جبل، وهو يعرفهم ويعرف قدراتهم وأخلاقهم معرفة جيدة.

---

<sup>664</sup> صحيح مسلم، ص ص 2257-2258، رقم: 2939

<sup>665</sup> صحيح البخاري، ص 899، رقم: 3656

<sup>666</sup> المصدر نفسه، ص 906، رقم: 3683

<sup>667</sup> صحيح البخاري، ص 918، رقم: 3730

<sup>668</sup> المصدر نفسه، ص 923، رقم: 3758

وأما معرفته بالأنصار فواضحة جلية من أحاديث مناقب الأنصار، التي تزخر بها كتب الحديث النبوي، ومن أمثلة ذلك قوله عن بيوتات الأنصار: "خير دور الأنصار بنو النجار، ثم بنو عبد الأشهل، ثم بنو الحارث بن الخزرج، ثم بنو ساعدة، وفي كل دور الأنصار خير..."<sup>669</sup>، فهو بذلك يعرفهم بيتا بيتا، ويعرف درجاتهم في الفضل.

ومما يظهر من هذه الأحاديث؛ أنه بناءً على معرفة رسول الله بصحابته، كان يكلف بعضا منهم بأداء مهام معينة، دون غيرهم من الصحابة الآخرين، وإذا كان هذا حال المهام التي يكفون بها، فكيف بالخطاب الذي يوجه إليهم؟

تتضح مراعاة رسول الله لأحوال المخاطبين أثناء الخطاب من أحاديث صحابته أنفسهم، حيث قال ابن مسعود: "ما أنت بمحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم، إلا كان لبعضهم فتنة"<sup>670</sup>، أما علي رضي الله عنه، فقد قال: "حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله"<sup>671</sup>، ولولا معرفة المتكلم بما يعرفه الناس لما استطاع اختيار ما يناسبهم، وإذا كان هذا ديدن صحابته الذين تربوا على يديه، فكيف به صلى الله عليه وسلم، وهو الذي أمره الله بدعوة الناس بالحكمة والموعظة الحسنة، قال الله تعالى: "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۗ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ"<sup>672</sup>

ومثال حكمته صلى الله عليه وسلم، إجابته إجابات مختلفة عن نفس السؤال من أشخاص مختلفين وهو: متى الساعة؟<sup>673</sup>، إذ راعى صلى الله عليه وسلم حاجة كل فرد

<sup>669</sup> المصدر نفسه، ص 929، رقم: 3790

<sup>670</sup> صحيح مسلم، 11/1، رقم: 5

<sup>671</sup> صحيح البخاري، ص 45، رقم: 127

<sup>672</sup> سورة النحل/125

<sup>673</sup> ينظر صحيح البخاري، الأحاديث رقم: 50، 59، 3688، 6511، الصفحات على التوالي: 23

26، 906-907، 1619

وقدرته العقلية، فأجاب: " كل سائل بما يصلحه، ولا تعارض بين الأجوبة، بل كل منها يبين جانباً من الحقيقة"<sup>674</sup>. وهذا هو جوهر الحكمة والبلاغة.

وبذلك فالرسول صلى الله عليه وسلم على علم بما يعلمه صحابته، لأنه هو الذي أخبرهم به، ولأنهم هم أيضاً كانوا يخبرونه بما يعلمون، من مصادر أخرى غير القرآن والسنة، وذلك من خلال المجالس التي كانوا يعقدونها معه، فيستفسرون عن أشياء سمعوا بها ولم يعلموا كنهها، أو يعلمونها ولكن لا يعلمون حكم الشرع فيها، إضافة إلى سردهم لأخبار جاهليتهم، كيف كانوا يعيشون، وما مرّ بهم في حياتهم، كما كانت أشعارهم تصف الكثير من حياتهم ومعتقداتهم، ونظرتهم للحياة في الجاهلية والإسلام.

إذاً، فرسول الله صلى الله عليه وسلم كان يشترك مع الصحابة في بيئتهم المعرفية وهو ما سيُظهر افتراضات معينة من خلال خطابه، سنكتشفها في المبحث الثاني.

---

<sup>674</sup> السيد علي الخضر، الحوار في السيرة النبوية، ص205

### 3-4-2: المبحث الثاني: الإظهار في الخطاب النبوي

1- المنبهات غير اللغوية:

2- المنبهات اللغوية

يعد التواصل الإنساني القصدي تواصل إظهار استدلالي حسب سبيرير وولسن إظهار من ناحية المتكلم، واستدلالي من ناحية المتلقي. حيث إن السلوك الإظهار هو أساس وجود الخطاب، فهو يزودنا ببيئة على أفكار المتكلم، هذه البيئة هي منبه يستعمله المتكلم بهدف جعل مجموعة من الافتراضات ظاهرة للمتلقي بشكل تبادلي، أي إظهار القصد الإخباري والقصد التواصل معاً، وهو ما يستلزم أن يكون المنبه بحد ذاته ظاهراً أنه منبه إظهار، بحيث يجذب الانتباه من ناحية، ويكون عديم المناسبة، ما لم يعامل بوصفه بيئة بخصوص مقاصد المتكلم من ناحية أخرى.

هذا المنبه لا يشترط فيه أن يكون منبهاً مشفراً، حتى يحقق الغاية المقصودة منه فحتى المنبه غير المشفر، يستطيع تحقيق نفس الأهداف، وإن كان ذلك بطريقة مختلفة وكفاءة مختلفة. لذلك لا يمكن إهمال المنبهات غير المشفرة، خصوصاً إن ترافقت مع المنبهات المشفرة في عملية التواصل.

أما عن خطاب الجساسة فعملية التواصل بين رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة الكرام تتوفر، على النوعين معاً من المنبهات الإظهارية، لكن هذين النوعين نجد في كليهما منبهات لغوية، وأخرى غير لغوية، لذلك نفضل أن نصنف المنبهات الموجودة في خطاب الجساسة إلى منبهات لغوية ومنبهات غير لغوية، وسنحاول بعدها، أن ننتبين نوع الافتراضات التي يظهرانها معاً، والتي ستكون مقدمات تضاف إلى المقدمات التي حددناها في المبحث السابق، تمكّنا من الوصول إلى الافتراضات، التي قصد المتكلم أن يستدل عليها المتلقي من خلال فعله الإظهار.

وعلى هذا الأساس سنتناول قضية الإظهار من خلال العناصر الآتية:

1- المنبهات غير اللغوية

2- المنبهات اللغوية

## 1-المنبهات غير اللغوية:

تعد المنبهات غير اللغوية، منبهات غير مشفرة في الكثير منها، خصوصا تلك التي تصاحب المنبهات اللغوية، هذه المنبهات التي يستعملها المتكلم، في نظر سبيرير وولسن هي نفسها مصدر للافتراضات التأويلية، فالمنبه غير المشفر يتيح فورا الوصول إلى الأبواب الموسوعية لمفاهيم معينة، ولمخططات الافتراض التي تحتويها تلك المفاهيم، ومن هذا المنطلق سنحاول تحديد طبيعة المنبهات غير اللغوية.

## أ-أصناف المنبهات غير اللغوية:

يصادفنا في خطاب الجساسة كما روته فاطمة بنت قيس، مجموعة من المنبهات غير اللغوية، هي كالاتي:

**1-النداء:** هذا المنبه يجمع بين نوعين من المنبهات اللغوية وغير اللغوية، فهو منبه غير لغوي إذا نظرنا إلى كونه مجرد صوت مرتفع، يحمل دلالة في ذاته، وإن لم نتبين جمل النداء التي ينادى بها. وهو منبه لغوي لأن معنى النداء، يظهر من جمل النداء ذاتها، لذلك سننظر إليه في هذا العنصر، كظاهرة صوتية فومقطعية بالدرجة الأولى، ثم نعاينه كظاهرة لغوية في عنصر المنبهات اللغوية.

يتميز هذا المنبه وبحسب السياق، بـ:

-ارتفاع الصوت.

-ينطلق النداء من المسجد صوب مختلف اتجاهات المدينة المنورة.

-صاحب النداء هو مؤذن المسجد، وهو بلال بن رباح رضي الله عنه، فهو المؤذن

الراتب في مسجد رسول الله<sup>675</sup>

---

<sup>675</sup> قال ابن القيم في مؤذني رسول الله: "وكانوا أربعة: اثنان بالمدينة: بلال بن رباح، وهو أول من أذن لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وعمرو بن أم مكتوم القرشي العامري الأعمى، وبقباء سعد القرظ مولى عمّار بن ياسر، وبمكة أبو محذورة واسمه أوس بن مغيرة الجمحي " ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، ج1، تح: شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998،

-النداء بجملة لغوية هي " الصلاة جامعة".

-النداء موجه إلى مسلمي المدينة.

2-**الصلاة:** تعد الصلاة في جملتها منبه غير لغوي، فهي حركات تعبدية.

3-**الجلوس على المنبر:** هو منبه حركي، يكون فيه الجالس ملامسا لمكان الجلوس، ومكان

الجلوس في هذا الحديث هو المنبر، أما الجالس فهو رسول الله صلى الله عليه وسلم.

4-**الضحك:** منبه حركي، ولا يمكن القول أن ضحك رسول الله هو منبه صوتي، فقد روي

عن يزيد بن أبي حبيب عن عبد الله بن الحرث رضي الله عنه أنه قال: "ما كان ضحك

رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا تبسّما"<sup>676</sup>، وإن كانت احاديث اخرى تذكر انه كان

يضحك حتى ترى نواجذه، كحديث أبي ذر الذي قال فيه: "... رأيت رسول الله صلى الله عليه

وسلم ضحك حتى بدت نواجذه"<sup>677</sup>، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة أنه كان يضحك

بالصوت، كما ذهب إلى ذلك ابن القيم حيث قال: "وأما بكاؤه صلى الله عليه وسلم، فكان

من جنس ضحكه، لم يكن بشهيق ورفع صوت كما لم يكن ضحكه بقهقهة"<sup>678</sup>.

5-**طعن بمخصرته:** في المنبر: منبه حركي وصوتي، ضرب فيه المنبر بعصاه التي يتوكأ

عليها، للإشارة إلى الأرض التي عليها المنبر .

6-**أوماً بيده إلى المشرق:** الإيماء باليد هي الإشارة باليد وقد وظفها رسول الله للدلالة على

الاتجاه، فهو منبه حركي إشاري، أشار به رسول الله إلى اتجاه المشرق.

---

ص 120، وفي ذلك يقول ابن حجر: " فإن المؤذن الراتب هو بلال، وأما أبو محذورة وسعد القرظ فكان كل منهما بمسجده الذي رتب فيه، وأما ابن مكتوم فلم يرد أنه كان يؤذن إلا في الصبح...". ينظر ابن حجر،

فتح الباري، ج2، ص396

<sup>676</sup> الترمذي، الشمائل المحمدية، ص 107

<sup>677</sup> المصدر نفسه، الصفحة نفسها

<sup>678</sup> ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، ج1، تح: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط،

ط3، مؤسسة الرسالة، مصر، 1998، ص 176

## ب- الافتراضات الظاهرة:

يتمثل دور المنبهات الإظهارية الأساسي - كما سبق أن أشرنا، في إظهار افتراضات معينة في البيئة المعرفية للمتلقي، هذه المنبهات لا تملك هذا الدور وحده، بل هناك دور ثان، ذو أهمية كبيرة في بعض أنواع التواصل، هذا الدور يتمثل في جلب بعض الانتباه إلى المتكلم ذاته، وإظهار بعض الافتراضات بشأن نفسه، بصورة مقصودة.

هذان الدوران سنحاول التعرف عليهما انطلاقاً مما حددناه من منبهات

**1- النداء:** يعد النداء من المسجد، منبهاً مشقراً، والمفهوم المرتبط به بشكل مباشر هو الحضور،

- هذا الحضور يكون في المسجد.

- يكون ضرورياً، مهما كان الشاغل الحاضر الذي يشغل مستمع النداء.

- يتعلق بالمسلمين.

- كل مسلم يسمع النداء يجب عليه تلبية النداء.

- التلبية تكون في أقل وقت ممكن.

- هذا الاستدعاء من رسول الله.

- ستقام الصلاة بعد وقت قصير من النداء.

- قد تكون صلاة كسوف.

- قد يكون هناك خطب ما، إن لم يكن هناك كسوف أو صلاة فريضة.

أما الافتراض المتعلق بالمتكلم، فهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو من يريد

أن يحضر الصحابة إلى المسجد، و هو من يرغب في إخبارهم بأمر ما.

**2- الصلاة:** تعد الصلاة بعد النداء بالصلاة الجامعة، تحقق فعلي للافتراض الذي ظهر

نتيجة منبه النداء، هذه الصلاة تحددت عدد ركعاتها، بتحدد نوعها بالنداء، الذي ارتبط بعد

تخصيص الأذان لصلاة الفريضة، بصلاة النافلة والاجتماع معاً، هذه الصلاة هي منبه

إظهارية، لافتراضات الخطبة وأسبابها، وذلك على النحو الآتي:

-بعد الصلاة سيخطب رسول الله في الناس.

-سيصعد على المنبر و يخطب.

-سيخطب إما واقفا على المنبر أو جالسا عليه.

-سيخطب وهو على الأرض واقفا أو جالسا عليها.

هذه الافتراضات هي ظاهرة بنفس الدرجة، لكن منبه الجلوس على المنبر الذي

سيأتي مباشرة بعد منبه الصلاة، سيجعل افتراض الجلوس هو الوحيد الظاهر.

**3-الجلوس على المنبر:** هذا المنبه الإظهاري يجعل افتراضات أخرى ظاهرة تتمثل في:

-أن رسول الله سيلقي خطبة.

-موضوع الخطبة يتعلق بأمر من أمور الدين.

-موضوع الخطبة يتعلق بأمر من أمور الدنيا.

- نزل قرآن على رسول الله، وسيبلغه رسول الله للصحابة.

-رسول الله سيعظهم بأسلوبه.

-قد تتخلل الخطبة قصة ما من القصص النبوي.

**4-الضحك:** ارتبط الضحك عند رسول الله بالرضا، أو بالعجب من أمر ما<sup>679</sup>، وهذا

الضحك كما تقدّم ليس بصوت، فوفار رسول الله وسمته يمنعان ذلك، وبالمقابل كان عدم

رضاه أو غضبه، يظهر في وجهه، فيحمر وجهه<sup>680</sup>، ولذلك فضحك رسول الله أصبح علامة

على مجموعة من الافتراضات، لا تخرج عنها، هي:

-الرضا بما يرى أو يسمع إذا تزامن ضحكه مع ما يرى أو يسمع.

-الرضا بما رآه أو سمعه إذا كان ضحكه بعد ما رأى أمرا أو سمعه.

---

<sup>679</sup>يقول ابن القيم في ذلك: "... وكان يضحك مما يضحك منه، وهو مما يُتَعجب من مثله ويستغرب

وقوعه ويستندر، وللضحك أسباب عديدة، هذا أحدها. والثاني: ضحك الفرح، وهو ان يرى ما يسره أو

يباشره..." ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، 1/ 175 - 176

<sup>680</sup>ومثال ذلك غضبه صلى الله عليه وسلم حتى احمرّ وجهه عندما تنازع بعض الصحابة في القدر

ينظر سنن الترمذي، 11/4، رقم: 2133

-إقراره لما رأى أو سمع.

-هو سيبيشرهم بأمر ما؛ ديني أو دنيوي.

## 5-طعن بمخصرته في المنبر:

هذا المنبه الإظهارى عمل على إظهار افتراضات تتعلق بالمكان، هذه الافتراضات

هي:

-رسول الله يشير إلى المكان الذي يسمع الصحابة صدى ضرب العصا عليه.

- رسول الله يشير إلى المنبر.

-رسول الله يشير إلى أرض المسجد.

-هذا المكان هو حقيقي.

-هو قريب منكم.

- أنتم توجودون داخل حيزه.

## 6-أوماً بيده إلى المشرق:

الافتراضات التي يظهرها هذا المنبه، هي:

-المسيح الدجال هو في جهة المشرق.

-المشرق يبدأ من موقع رسول الله صلى الله عليه وسلم.

-فاطمة بنت قيس رأت إشارة يد رسول الله.

-الصحابة رأوا إيماءة يد رسول الله مصوّبة إلى المشرق.

## 2-المنبهات اللغوية:

نجد في حديث الجساسة أن عدد المنبهات اللغوية وحجمها، أكثر بكثير من

المنبهات غير اللغوية، هذه المنبهات سنتتبعها حسب ترتيب إصدارها.

## # الصلاة جامعة.

تعد جملة الصلاة جامعة، أولى المنبهات اللغوية ظهوراً، وإن لم يكن رسول الله

صلى الله عليه وسلم قد أصدرها مباشرة، فإنها صدرت بأمره، هذا النداء قلنا عنه سابقاً، أنه

منبه غير لغوي بالنظر إلى مادته وطريقة أدائه، ومنبه لغوي بالنظر إلى مضمونه، هذا المضمون هو جملة تتكون من كلمتين نصبتا معا، وقد نصبت الأولى وهي كلمة "الصلاة" على الإغراء، بينما نصبت الثانية وهي "جامعة" على الحال، هذه الجملة ترتبط بافتراض محدد هو:

-ستقام الصلاة جماعة.

هذا الافتراض الصريح تظهره الجملة بشكل قوي، أما الافتراضات الأقل قوة من ناحية الظهور، فهي على النحو الآتي:

-هلموا للصلاة جماعة.

- الصلاة ستكون في مسجد رسول الله.

- الصلاة ستكون خلف رسول الله.

- النداء موجه لجميع المسلمين.

- الحضور ضروري لكل من سمعه.

- سيخطب رسول الله بعد الصلاة.

# ليلزم كل إنسان مصلاه.

المضمون الصريح لهذه الجملة، هو ليبقى كل إنسان في المكان الذي صلى فيه، أو يجب على كل من صلى في المسجد أن يبقى في مكان صلاته، هذا الافتراض هو الافتراض الظاهر بشكل قوي، أما الافتراضات الأقل ظهورا من الافتراض الأول فهي:

-سيلقى رسول الله خطبة.

-سماع الخطبة إجباري وليس اختياريا.

-الخطبة مهمة جدا للجميع.

-الخطبة تتضمن بشرى للجميع.

-الخطبة تتضمن ما يرضي رسول الله.

-الخطبة فيها ما يقره رسول الله.

هذه الافتراضات زاد من ظهورها، المنبهين غير اللغويين اللذين سبقا هذه الجملة، إذ أن التواصل غير اللغوي، كما يرى سبيرير وولسن، يميل إلى كونه ضعيفا نسبيا، وهو تواصل ضمني غير صريح، مقارنة مع التواصل اللغوي الذي هو أقوى أشكال التواصل الممكنة، والذي يمكن المتلقي من تثبيت أو ربط مقاصد المتكلم، فيما يخص المحتوى الصريح لمفوضه، بتفسير مرشح واحد ظاهر بصورة قوية، في حين أن التواصل غير الصريح، يتم توصيله عادة بصورة ضعيفة، لذا ففي حالة جمعنا بين التواصل اللغوي غير الصريح والتواصل غير اللغوي، فباستطاعتنا أن نقوي المحتوى غير الصريح في التواصل اللغوي.

وإضافة لهذه الافتراضات، فإن هذا الملفوظ ليلزم كل إنسان مصلاه، هو طلب من المتكلم بأن يعيره المتلقي انتباهه، ومن ثم فهذا الملفوظ يوحي بأن خطابه على قدر من المناسبة، بحيث يستحق الانتباه، والبقاء من أجله في المكان لسماعه.

### # أتدرون لم جمعتم؟

هذا السؤال يمثل استفهاما بلاغيا؛ الغاية منه ليس الحصول على إجابة، فرسول الله يعلم أن الصحابة لا يعلمون سبب الاجتماع، وإنما قد يتوقعون نوعين من أسباب الاجتماع هما؛ التحذير، أو التبشير.

ومن ثم؛ فهذا السؤال يعمل على إظهار سبب الاجتماع، وتركيز الانتباه عليه لأنه غير مألوف، إذ إن السؤال لا يركز على كيفية الاجتماع، فالاجتماع بهذا النداء والصلاة بعده وحتى الخطبة، ليست بالأمر الغريبة على الصحابة، بل هم معتادون عليها. وبذلك يكون الافتراض الظاهر هو

-استحضروا معلوماتكم عن سبب الاجتماعات.

### # قالوا الله ورسوله أعلم.

هذا جواب عن السؤال الأول، وهو يظهر مجموعة من الافتراضات مبنية على الافتراض الذي أظهره السؤال، هذه الافتراضات هي:

- لا نملك معلومات سابقة تنطبق على هذا الاجتماع.
- لا نعتقد أن الاجتماع هو تذكير بما سبق أن عرفناه.
- نعلم أن الاجتماعات الطارئة تتعلق بالجديد من أمور الدين والدنيا، ولم نسمع بجديد قد نتوقع أن يستدعينا رسول الله ليخبرنا به.
- لا نعلم ما سيقوله رسول الله لأننا لا نعلم الغيب.
- من يعلم ما سيقوله رسول الله هو الله ثم رسول الله.
- # قال: "إني، والله ما جمعتم للرغبة ولا للرغبة."**

الافتراضات التي أظهرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بسؤاله السابق، هي التي نفاها الآن بهذا الملفوظ، حيث اظهر افتراضات أخرى هي:

- سبب الجمع ليس الرغبة.
- سبب الجمع ليس الرغبة.
- سبب الجمع أمر من نوع جديد.
- أنا أؤكد أنه من نوع جديد.
- أنا أقسم أنه من نوع جديد.

**# ولكن جمعتم، لأن تميما الداري كان رجلا نصرانيا، فجاء فبايع وأسلم، وحدثني حديثا.**  
تُظهر هذه الملفوظات جملة من الافتراضات، راعى فيها رسول الله اختلاف المتلقين، ومعارفهم المسبقة بوضوح، وذلك من خلال إظهار هوية تميم الداري في بداية كلامه، هذه الافتراضات هي:

- سبب الاجتماع يتعلق بتميم الداري.
- تميم الداري كان رجلا نصرانيا.
- لم يعد تميم رجلا نصرانيا.
- أعلن تميم الداري إسلامه.
- بايع تميم الداري رسول الله.

- حدّث تميم رسول الله بحديث بعد إعلان إسلامه.

-رسول الله يودّ أن يخبرهم بما أخبره به تميم.

-رسول الله يعلم أن الخبر مهم لهم.

### # حدثني حديثا وافق الذي كنت أحدثكم عن مسيح الدجال.

الافتراضات التي تظهرها هذه الملفوظات هي:

-حدّث رسول الله الصحابة بأحاديث عن مسيح الدجال.

-حدّث تميم رسول الله عن مسيح الدجال.

-حديث تميم عن المسيح الدجال يتوافق مع أحاديث رسول الله عن الدجال.

### # حدّثني، أنه ركب في سفينة بحرية، مع ثلاثين رجلا من لحم وجذام.

- تميم يحدّث عن نفسه.

-تميم يسرد قصة شارك في أحداثها.

-تميم ركب مع ثلاثين رجلا من لحم وجذام.

-تميم ركب معهم سفينة بحرية.

### # فلعب بهم الموج شهرا في البحر، ثم أرفؤوا إلى جزيرة في البحر حتى مغرب الشمس.

يظهر الملفوظ الأول ما يأتي:

-لعب البحر بالسفينة كما يلعب الطفل بألعابه.

-كان تحرك السفينة في البحر بشكل عشوائي، غير مضبوط باتجاه محدّد.

-مدة هذه الحركة العشوائية شهر كامل.

-كانت السفينة عرضة للغرق مدة شهر.

-كان ركاب السفينة عرضة للموت شهرا كاملا.

بعدها ظهرت افتراضات أخرى مع الملفوظ الثاني هي:

-انتهى لعب الموج بالسفينة بعد تمام الشهر.

-كانت نهاية الحركة العشوائية عند جزيرة في البحر.

-انتهى خطر غرق السفينة.

-انتهى خطر موت الركاب غرقا.

-كان زمن الإرفاء إلى الجزيرة هو غروب الشمس.

-نجا الركاب من الموت غرقا عندما أرفؤوا إلى الجزيرة.

### # فجلسوا في أقرب السفينة.

-السفينة كانت تحمل قوارب على ظهرها.

-توزّع تميم وصحبه على أقرب السفينة.

-جلسوا في هذه الأقرب.

### # فدخلوا الجزيرة.

-ساروا في هذه القوارب نحو شاطئ الجزيرة.

-نزلوا يابسة الجزيرة.

-ساروا نحو وسط الجزيرة.

### # فلقيتهم دابة أهلب كثير الشعر، لا يدرون ما قبله من دبره من كثرة الشعر.

-بعد دخولهم وجدوا أمامهم دابة جسمها مكسو بالشعر الغليظ.

-لم يتبينوا شكلها ولا نوعها.

### # فقالوا: ويلك ما أنت؟ فقالت: أنا الجساسة، قالوا: وما الجساسة، قالت: أيها القوم

انطلقوا إلى هذا الرجل في الدير، فإنه على خبركم بالأشواق.

-تحدّث تميم وصحبه جميعا مع الدابة.

-دار حوار بين تميم وصحبه ودابة الجزيرة.

-فهمت الدابة كلام تميم وصحبه.

-الدابة تفهم اللغة العربية.

-ردّت الدابة على سؤالهم بذكر اسمها.

-الدابة تتكلم.

-الدابة تستطيع الحديث باللغة العربية.

-الدابة لها اسم هي تعرفه.

-ردّوا على جوابها بسؤال يستوضحون به معنى الجساسة وماهيتها.

-لم تجبهم عن سؤالهم.

-أحالتهم على رجل في الدير يشناق إلى خبرهم.

-يوجد في الجزيرة كائن آخر غير هذه الدابة الغريبة.

-الكائن هو رجل.

-يوجد بناء في هذه الجزيرة.

-هذا البناء هو دار عبادة للنصارى.

-هذا الرجل عابد.

-هذا الرجل سمع بخبر قدومهم.

**# قال: لما سمّت لنا رجلا فرقنا منها أن تكون شيطانة، فانطلقنا سراعا حتى دخلنا الدير.**

-تسمية الجساسة لرجل في الدير علامة عند تميم وصحبه أن الجساسة شيطانة.

-خاف تميم وصحبه من أن تكون الجساسة شيطانة.

-تميم وصحبه يخافون الشياطين.

-الخوف دفعهم لتنفيذ أمر الجساسة.

-شدة الخوف دفعتهم للجري بسرعة.

-استمروا في الجري حتى دخلوا الدير.

-لم يكن الدير بعيدا.

**# فإذا فيه أعظم إنسان رأيناه قط خَلُفا، وأشدّه وثاقا، مجموعة يداه إلى عنقه، ما بين**

**ركبتيه إلى كعبيه.**

-الرجل الذي في الدير أعظم إنسان شاهده تميم وصحبه في حياتهم.

-رجل الدير موثق بإحكام شديد.

-شدة الإيثاق تتمثل في وضعية الإيثاق، وهي جمع يدي الرجل إلى عنقه، ما بين ركبتيه إلى كعبيه.

-وشدة الوثاق تتمثل في كونه من حديد.

-تميم وصحبه يتفاجؤون من حال رجل الدير وشكله.

# قلنا: ويلك ما أنت.

-تميم وصحبه يعيدون نفس السؤال الذي سألوه للجساسة عند سؤالهم لرجل الدير.

-تميم وصحبه يعبرون عن تفاجئهم بشكل رجل الدير وحاله، بسؤاله عن ماهيته.

-لم يستطع تميم الداري تمييز رجل الدير هل هو إنسان أم لا.

# قال: قد قدرتم على خبري، فاخبروني ما أنتم.

-رجل الدير يفهم لغة تميم وصحبه، أي يفهم اللغة العربية.

-رجل الدير يستطيع الحديث باللغة العربية.

-رجل الدير يعد تميما وصحبه بأنه سيخبرهم بأمره.

-رجل الدير يؤجل الجواب عن سؤالهم حتى يخبروه عن حالهم.

-رجل الدير يسأل تميما وصحبه عن ماهيتهم.

-رجل الدير يعتقد أنهم قادرون على إخباره عن ماهيتهم.

# قالوا: نحن أناس من العرب ركبنا في سفينة بحرية، فصادفنا البحر حين اغتلم فلعب بنا

الموج شهرا، ثم أرفأنا إلى جزيرتك هذه فجلسنا في أقربها، فدخلنا الجزيرة فلقينا دابة أهدب

كثير الشعر، لا يدري ما قبله من دبره من كثرة الشعر، فقلنا: ويلك ما أنت قالت: أنا

الجساسة، قلنا ما الجساسة، قالت: اعدوا إلى هذا الرجل في الدير فإنه إلى خبركم

بالأشواق، فأقبلنا سراعا، وفزعنا منها، ولم نأمن أن تكون شيطانة.

-تميم وصحبه قاموا بتحديد هويتهم لرجل الدير.

-هويتهم أنهم بشر وأنهم عرب.

-تميم وصحبه قصّوا قصتهم لرجل الدير بتفاصيلها الدقيقة.

-قصّوا الأحداث والأقوال ووصفوا مشاعرهم.

### # فقال: أخبروني عن نخل بيسان.

- رجل الدير يعرف البلاد العربية.
- رجل الدير يعرف قرى فلسطين.
- رجل الدير يعرف قرية بيسان.
- رجل الدير يعرف مزارع بيسان.
- رجل الدير يرغب في سماع أخبار نخل بيسان.
- بيسان أرضها خصبة.
- بيسان ينمو فيها النخيل.

### # قلنا: عن أي شأنها تستخبر.

- تميم وصحبه لم يعرفوا عن أي شيء يسأل رجل الدير بالتحديد.
- لنخل بيسان شؤون كثيرة.
- رجل الدير لا يسأل عن كل شؤون نخل بيسان.
- تميم وصحبه لا يرون في نخل بيسان شيئاً يستدعي السؤال.
- تميم وصحبه يريدون تقديم المعلومات التي تهّم رجل الدير.

### # قال: أسألكم عن نخلها، هل يثمر؟

- رجل الدير يسأل عن ثمر نخل بيسان.
- رجل الدير يستفسر إن كان نخل بيسان يثمر أم لا يثمر.
- رجل الدير مهتمّ بثمار نخل بيسان.

### # قلنا له: نعم.

- تميم وصحبه يجيبون رجل الدير.
- تميم وصحبه يخبرون رجل الدير بأن نخل بيسان يثمر.
- تميم وصحبه يعرفون نخل بيسان.

-هم قريبا عهد برؤيته، أو سماع خبره.

**# قال: أما إنه يوشك أن لا يثمر.**

-رجل الدير يخبر تميما وصحبه أن ثمر نخل بيسان سينقطع في القريب العاجل.

-رجل الدير يتنبأ بالمستقبل.

-رجل الدير سألهم ليخبرهم بالنبوءة.

-رجل الدير يهمله أن يعرف تميم وصحبه بخبر ثمر نخل بيسان.

**# قال: أخبروني عن بحيرة الطبرية.**

-رجل الدير يسأل عن بحيرة طبرية.

-رجل الدير يعرف طبرية.

-رجل الدير يعرف بحيرة طبرية.

-رجل الدير مهتمّ بأمر بحيرة طبرية.

**# قلنا: عن أي شأنها تستخبر؟**

-تميم وصحبه يستفسرون عن سبب سؤال رجل الدير عن بحيرة طبرية.

-تميم وصحبه يجهلون سبب سؤال رجل الدير عنها.

-تميم وصحبه يجهلون الشأن الذي يهّم رجل الدير.

-لبحيرة طبرية شؤون كثيرة قد تهم رجل الدير.

-يريد تميم وصحبه أن يقدموا المعلومات التي تهم رجل الدير.

**# قال: هل فيها ماء؟**

-رجل الدير يسأل إن كان في بحيرة طبرية ماء أم أن ماءها ذهب.

-رجل الدير مهتمّ بماء طبرية.

-رجل الدير يعلم أنه كان في البحيرة ماء.

**# قالوا: هي كثيرة الماء.**

-لم يجب تميم وصحبه على قدر السؤال.

-أضاف تميم وصحبه معلومة لم يسألوا عنها.

-قدموا معلومة تتضمن وجود الماء وكثرته.

-تميم وصحبه يعرفون بحيرة طبرية.

-هم قريبا عهد برؤيتها، أو سماع أخبارها.

**# قال: أما إن ماءها يوشك أن يذهب.**

-رجل الدير يبيّن سبب سؤاله.

-ماء البحيرة سيذهب في المستقبل القريب.

-رجل الدير يخبر تميما وصحبه بنبوءة عن ماء بحيرة طبرية.

-رجل الدير يتنبأ بالمستقبل.

-رجل الدير يهّمه أن يعرف تميم وصحبه بخبر ذهاب ماء طبرية.

**# قال: أخبروني عن عين زغر.**

-رجل الدير يسأل تميما وصحبه أن يخبروه عن عين زغر.

-رجل الدير يعرف عين زغر.

-هو مهتمّ بأمرها.

**# قالوا: عن أي شأنها تستخبر؟**

يتكرر سؤال تميم وصحبه لرجل الدير، عن الشأن المحدد الذي يهتم رجل الدير، من

هذه المواضع التي يسأل عنها، وفي كل مرة يظهر من السؤال افتراضات مختلفة، حسب

اختلاف موضوع ما تقدم من ملفوظات، وهذا السؤال يظهر في هذه المرحلة من تعديل

السياق ما يأتي:

-عين زغر لها شؤون كثيرة قد تكون هي محل الاستفسار.

-يجهل تميم وصحبه الشأن المحدد لعين زغر الذي يستفسر عنه رجل الدير.

-لا يعلم تميم وصحبه شيئا مميزا في عين زغر، قد يكون هو بالتحديد الشيء المعني

بالسؤال.

-يريد تميم وصحبه أن يقدّموا المعلومة التي تهّم رجل الدير .

**# قال: هل في العين ماء؟ وهل يزرع أهلها بماء العين؟**

طرح رجل الدير سؤالين اثنين دفعة واحدة على تميم الداري وصحبه، بخلاف بقية

المواضيع التي سأل عنها سابقا، وهذا يظهر:

-أنه شديد الاهتمام بعين زغر .

-يريد معرفة أكثر من معلومة عنها .

-المعلومات التي يريد معرفتها تخصّ ماء العين وأهل العين .

-رجل الدير يجهل إن كان في العين ماء، وإن كان أهل العين يستغلون الماء في الزراعة .

-رجل الدير يجهل إن كان يستغل أهل العين ماء العين في الزراعة إن كان فيها ماء .

**# قلنا له: نعم، هي كثيرة الماء وأهلها يزرعون من مائها .**

أجاب تميم وصحبه عن سؤالي رجل الدير، بنعم عن السؤال الأول، وأضافوا إلى

جواب نعم الذي يقصد بها أن العين فيها ماء، معلومة أخرى هي أن هذه العين هي كثيرة

الماء، ثم أجابوا عن السؤال الثاني، بأن أهل العين يزرعون بماء العين، وهذا يظهر أن:

-تميما وصحبه يعرفون عين زغر .

-هم قريبا عهد برويتها، أو سماع أخبارها .

-يعتقدون أن رجل الدير يجب أن يعرف أن العين كثيرة الماء .

ينتقل رجل الدير بعد هذا السؤال من موضوع بلاد الشام، والسؤال عن أهم قراها

أي من موضوع الأرض، إلى السؤال عن أخبار شبه الجزيرة العربية وعن أهم حدث فيها

يتعلق بأخر الأنبياء والمرسلين، أي بموضوع الدين الإسلامي والمسلمين .

**# قال: أخبروني عن نبي الأميين ما فعل؟**

يظهر هذا السؤال مجموعة من الافتراضات، تتعلق بالموضوع الجديد، الذي انتقل

إليه رجل الدير، وهو شبه الجزيرة العربية، وبالذات الجانب الديني من حياة العرب، ممثلا

في رسول الله صلى الله عليه وسلم، هذه الافتراضات هي:

-رجل الدير يريد سماع خبر نبي الأميين ما فعل.

-رجل الدير يسمي رسول الله نبي الأميين.

-رجل الدير يعلم أن رسول الله قد بعث.

**# قالوا: قد خرج من مكة ونزل يثرب.**

يُظهر جواب تميم وصحبه عن سؤال رجل الدير، بأنهم فهموا سؤاله ما فعل على أنه سؤال عن أهم خطوة قام بها رسول الله في نشر دعوته إلى الله، وبذلك فهذا الجواب يظهر:

-أن أهم حدث فهم تميم وصحبه أن رجل الدير يريد معرفته هو الهجرة النبوية.

-تميم الداري وصحبه يسمون المدينة المنورة يثرب.

-تميم الداري وصحبه يعلمون أن رجل الدير يعرف مكة ويثرب.

-رسول الله كان يعيش في مكة ثم استقرّ في يثرب.

**# قال: أقاتله العرب؟**

يستمر رجل الدير في السؤال عن رسول الله، وهذه المرة سأل تميما وصحبه عن ردّة فعل العرب، حيال دعوته للدين الجديد، وبذلك فسؤاله يظهر:

-رجل الدير يعلم أن العرب ستقاتل رسول الله.

-رجل الدير يعلم أن العرب ستقاتله بعد هجرته من مكة إلى المدينة.

**# قلنا: نعم.**

أجاب تميم وصحبه بالإيجاب عن السؤال التصديقي لرجل الدير، هذا الجواب هو بمعنى أن العرب قاتلت النبي، وهو بذلك يظهر:

-أن تميما وصحبه يعرفون أخبار رسول الله وأخبار مكة والمدينة.

-أنهم في موقف حيادي من الأحداث.

**# قال: كيف صنع بهم؟**

أهم ما يظهره هذا الملفوظ هو:

- رجل الدير يعلم أن رسول الله أقوى من العرب المناهضين له.
- هو يعلم أن رسول الله سيقا تل العرب إن قاتلوه.
- هو يعلم أن رسول الله سينتصر على من قاتله من العرب.
- # فأخبرناه أنه قد ظهر على من يليه من العرب وأطاعوه.
- أخبر تميم وصحبه رجل الدير بأن نبي الأميين قد انتصر على من يليه من العرب فأطاعوه.
- انتصر نبي الأميين على العرب.
- أطاع من يلي نبي الأميين من العرب نبي الأميين.
- # وإني مخبركم عنّي، إني أنا المسيح.
- رجل الدير يُعرّف بنفسه.
- رجل الدير يخبر تميما وصحبه أنه المسيح.
- هو يؤكد أنه هو المسيح.
- # وإني أوشك أن يؤذن لي في الخروج.
- سيؤذن للمسيح في الخروج.
- يوجد جهة تتحكم في المسيح.
- لن يخرج بإرادته بل بعد أن تأذن له الجهة التي تحكم أمره.
- سيفكّ قيده ويخرج من الدير.
- سيخرج من الجزيرة.
- # فأخرج فأسير في الأرض فلا أدع قرية إلا هبطتها في أربعين ليلة غير مكة وطيبة.
- سيخرج المسيح ويسير في الأرض.
- سيهبط كل قرى الأرض باستثناء مكة والمدينة.
- مدة سير المسيح أربعين ليلة.
- لن يدخل المسيح مكة وطيبة.

- رجل الدير يعرف اسم المدينة الثاني وهو طيبة

**# فهما محرمتان عليّ كلتاهما.**

-لن يدخل الدجال مكة وطيبة لأنهما محرمتان عليه.

-مكة والمدينة محرمتان على المسيح.

-يوجد جهة معينة حرّمت على المسيح دخول مكة وطيبة.

-المسيح لا يذكر الجهة التي حرّمت عليه مكة وطيبة.

**# كلما أردت أن أدخل واحدة، أو واحدا منهما، استقبلني ملك بيده السيف صلتا، يصدني عنها.**

-المسيح يريد دخول قرية أو حرم مكة وطيبة.

-يستقبل المسيح عند قرية أو حرم مكة وطيبة ملك.

-الملك الذي يستقبل المسيح عند مكة وطيبة يحمل سيفاً صلتا.

-الملك يمنع المسيح من دخول مكة وطيبة.

-لا يستطيع المسيح الدخول إلى مكة وطيبة بسبب الملك.

-الملك يقف عند مدخل مكة وطيبة.

**# وإنّ على كل نقب منها ملائكة يحرسونها.**

-مكة وطيبة بهما أنقاب.

-على كل نقب من أنقاب مكة وطيبة ملائكة يحرسونها.

-مكة وطيبة محروستان.

-الملائكة يحرسون مكة وطيبة من المسيح.

-يوجد ملائكة يحرسونها وليس ملك واحد.

**#قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وطعن بمخصرته في المنبر " هذه طيبة، هذه طيبة يعني المدينة.**

-رسول الله يشير إلى المدينة المنورة باسم طيبة.

-فاطمة بنت قيس تقول هذه طيبة تعني المدينة.

-فاطمة بنت قيس تشرح معنى طيبة بالمدينة.

-المدينة المنورة هي طيبة.

-المدينة المنورة لن يدخلها المسيح.

- المدينة المنورة تحرسها الملائكة.

**# ألا هل كنت حدثتكم ذلك؟**

-رسول الله يسأل الصحابة إن كان حدثهم بأن المسيح لن يدخل المدينة.

-رسول الله يسأل الصحابة إن كان حدثهم بأن المدينة هي طيبة.

-رسول الله يسأل الصحابة إن كان حدثهم بأن مكة والمدينة تحرسهما الملائكة.

-رسول الله يسأل الصحابة إن كان حدثهم بأن في مكة والمدينة أنقاب.

-رسول الله يسأل الصحابة إن كان حدثهم أن على كل نقب يوجد ملك.

**# فقال الناس: نعم.**

-أجاب الصحابة بأن رسول الله حدثهم عن المسيح.

-أجاب الصحابة بأن رسول الله حدثهم عن طيبة.

-أجاب الصحابة أن رسول الله حدثهم عن حراسة الملائكة لمكة والمدينة.

-أجاب الصحابة أن رسول الله حدثهم عن أنقاب مكة والمدينة.

**# فإنه أعجبني حديث تميم أنه وافق الذي كنت أحدثكم عنه وعن المدينة ومكة.**

-رسول الله يعجبه حديث تميم.

-سبب إعجاب رسول الله بحديث تميم أنه وافق حديثه للصحابة عن المسيح الدجال وعن

مكة والمدينة.

-رسول الله حدث الصحابة عن المسيح وعن مكة والمدينة.

**# ألا إنه في بحر الشام أو بحر اليمن.**

-رسول الله يضع احتمالين لمكان وجود المسيح.

-احتمال وجود المسيح ببحر الشام.

-احتمال وجود المسيح ببحر اليمن.

-احتمال الشام أسبق فهو إذا الاحتمال الأقوى.

**# لا بل من قبل المشرق، ما هو من قبل المشرق، ما هو من قبل المشرق.**

-رسول الله يخبر الصحابة أن المسيح هو من جهة المشرق.

-رسول الله يلغي الاحتمالين السابقين.

-رسول الله يؤكد أن المسيح من جهة المشرق.

**# قالت: فحفظت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم.**

-فاطمة بنت قيس تخبر الشعبي أنها حفظت كلام رسول الله وحفظت إشارات.

-فاطمة بنت قيس روت ما حفظته وليس ما فهمته.

### 3-4-3: المبحث الثالث: العملية الاستدلالية وآثارها السياقية

1- الآثار السياقية للمنبهات الإظهارية:

أ- افتتاح السياق:

ب- بداية الخطاب

ج- حوار تميم وصحبه مع الجساسة

2- تجسيد فهم الصحابة لإعجاب رسول الله بحديث تميم الداري

يعد الفهم عند سبيرير وولسن عملية استدلالية لا برهانية، تهدف إلى تعديل أو تحسين تمثيل الفرد الإجمالي للعالم، وتتم هذه العملية، من خلال قيام المتلقي، بتكوين افتراضات على أساس الدليل الذي يزوده به سلوك المتكلم الإظهاري، وتتحد هذا الافتراضات الجديدة مع الافتراضات القديمة المخزنة في ذاكرة المتلقي، هذا الاتحاد يعدّ تسييقا للافتراضات الجديدة في الافتراضات القديمة.

ينتج عن هذا التسييق مجموعة من التأثيرات السياقية، هي كما حددها سبيرير وولسن:

-لزومات سياقية وهي تركيب مؤلف من تفاعل المعلومات الجديدة والقديمة

-تقوية الافتراضات القديمة

-التخلي عن الافتراضات المناقضة أو الضعيفة وحذفها، هي وكل ما يستلزمها تحليلا أو تركيبيا.

هذه التأثيرات السياقية لن تنتج من هذه المقدمات، إلا إذا كانت توجد مناسبة بين الافتراضات الجديدة والقديمة، كما أن من شروط وجود المناسبة، وجود هذه التأثيرات، وكلما زادت التأثيرات السياقية زادت درجة المناسبة، إضافة إلى شرط قلة الجهد المبذول في المعالجة أي سهولة المنال. هذا الجهد يقلله أكثر، استخدام تقنية التذكير.

هذه الآليات التي يعمل بها الذهن أثناء تلقي المنبهات الخارجية، هي عامة لكل أشكال التواصل، لكن للتواصل اللغوي آلية إضافية يعتمد عليها لتحقيق الفهم والاستيعاب، هذه الآلية هي فك التشفير اللغوي، وهي عملية تسبق الفهم، في التواصل اللغوي الصريح وغير الصريح (التضمين) معاً، هذا الأخير هو أيضاً من مميزات التواصل اللغوي خاصة الأدبي منه، إضافة إلى الأسلوب الذي يلعب فيه الترتيب الزمني دوراً حاسماً في تحقيق هدف المناسبة المثلى<sup>681</sup>.

---

<sup>681</sup> ذكرنا هذه العناصر بالتفصيل في المبحث الثالث من الفصل الثالث من هذا البحث، ينظر المبحث

وعلى هذا الأساس سنحاول استكشاف فهم الصحابة لحديث الجساسة، وأثر السياق

في هذا الفهم من خلال تتبع العناصر الآتية:

1- الآثار السياقية للمنبهات الإظهارية

2- التذكير ودرجة المناسبة القصوى

3- الأسلوب ودوره في التوجهات القضائية

4- الآثار الشعرية للتصريح والتضمين

5- الآثار السياقية للتكرار

هذه العناصر سنحاول من خلالها الإجابة عن جملة من الإشكاليات هي:

1- الإشكالية 01: ما الدور الذي أدته المنبهات الإظهارية غير اللغوية في تهيئة العقول لفهم

خطاب الجساسة

2- الإشكالية 02: ما مدى إسهام التذكير في توجيه العقول نحو أهداف محددة؟ وما هي

هذه الأهداف؟

3- الإشكالية 03: ما حظ الملفوظات غير الصريحة في خطاب الجساسة؟ وما المغزى من

استخدامها؟

4- الإشكالية 04: هل للتكرار دور في الإفهام أم في ترسيخ المعلومة أم في تأكيد التوجه؟

5- الإشكالية 05: هل المقاصد الإخبارية تنحصر في موضوع الخطاب أم أنها تتعداها إلى

جنس الخطاب؟

كل هذه الأسئلة وغيرها سنعمل على الإجابة عنها فيما يأتي:

### 1- الآثار السياقية للمنبهات الإظهارية:

يبدأ المتكلم بالتحضير لخطاب الجساسة، وتهيئة البيئة المعرفية بمجموعة من

المنبهات الإظهارية، التي لا تتضمن صيغ قضوية تامة، بل مجرد مخططات افتراض

تحتاج إلى إتمام، أما المتلقي فيتهيأ للتلقي بافتراض المناسبة، التي تتحدد في هذا الخطاب

دينيا وثقافيا واجتماعيا، كما تتحدّد من خلال ثقة الصحابة القوية في رسول الله صلى الله

عليه وسلم، في كونه يتواصل بعقلانية، و يسعى إلى إفهام الصحابة وجعل خطابه مناسباً لأقصى حد ممكن.

#### أ-افتتاح السياق:

يفتح سياق الخطاب بالنداء " الصلاة جامعة"، هذا النداء هو منبه مشفر - كما سبق أن أشرنا - وهو يحقق قصد التواصل نتيجة ارتفاع الصوت، وإن لم يتبين المتلقي جملة النداء، هذا المتلقي هو الذي يعيش في أقاصي المدينة، ويتعدّر عليه سماع كلمات النداء أما القصد الإخباري، فهو يتكون من مجموع الآثار السياقية الناتجة عن تفاعل الافتراضات الظاهرة مع الافتراضات السابقة قريبة العهد بالمعالجة، والافتراضات الناتجة عن ملاحظة السياق الزمني لحظة النداء.

ومن الافتراضات المعالجة سابقاً؛ إقامة صلاة الفريضة قبل النداء ، أما الافتراضات الناتجة عن ملاحظة زمن النداء فهو أن وقت صلاة الفريضة التالية للأولى لم يحن بعد، إذ إن الصحابة بمجرد سماع النداء، سيحاولون تبيين الوقت الذي نودي فيه للصلاة، والبحث عما يبرر النداء، وسيتبين للصحابة أن وقت الصلاة لم يحن بعد، نتيجة خبرتهم الطويلة في تحديد أوقات الصلاة بالنظر إلى السماء والأرض؛ السماء بتحديد موضع الشمس في السماء، والأرض بالنظر إلى حجم الظلال واتجاهها، إضافة إلى الإحساس بمرور الزمن، الذي تولّد من المعالجة اليومية لنداء الصلاة.

وبذلك سينتج عن المعطيات السابقة، حذف لافتراض أن النداء هو آذان، وإن كان هذا الحذف سيكون سريعاً، لأن النداء بحد ذاته يساعد على إظهار افتراض أن النداء ليس هو الآذان، لاختلاف مقاطع الأصوات وطولها، وسيحذف ما يستلزم افتراض الآذان، وهو صلاة الفريضة، بينما يبقى افتراض صلاة الكسوف، وافتراض وجود خطب ما، وهنا سيبحث الصحابة عما يرجح أحد الافتراضين على الآخر، وسيعيد الصحابة النظر إلى الشمس هل يرى من كسوف؟ ، فإن لم يجدوا أثراً للكسوف فسيحذف هذا الافتراض، ويتأكد افتراض وجود حدث ما استدعى هذا النداء.

هذه المعالجة للصوت المسموع المؤلف-لأن المؤذن واحد لم يتغير-دون تبين جملة النداء، توسع السياق بشكل كبير نتيجة كثرة الأبواب الموسوعية، التي يحاول فيها المتلقي ملء مخطط الافتراض، الذي وضعه لهذا النداء، الذي يُعدّ هنا-كما سبق أن حددناه منبها غير لغوي، هذه التوسعة تؤدي إلى بذل جهد كبير للمعالجة، وإن كانت مدته ليست بالطويلة، نتيجة الاهتمام الكبير بكل ما يصدر عن المسجد، وحالة التأهب الدائم لكل حدث ديني أو دنيوي، ونتيجة الانطلاق من افتراض المناسبة، إضافة إلى أن الاستجابة للنداء ضرورة ملحة، وليس فيها خيار، لأنها صادرة من سلطة دينية قوية، فإن المعالجة ضرورية جدا للصحابة.

هذا الجهد لن يبذله من سمع النداء بشكل واضح، فافتراض صلاة الفريضة غير وارد، لأن النداء ليس بأذان، بينما يبقى افتراض الكسوف، وافتراض الحدث الجديد واردين معا، هذان الافتراضان سيعالجان بنفس الطريقة السابقة، وسيترتب عنهما الأثران السياقيان السابقان وهو حذف افتراض الكسوف، لغياب دليل عليه، وتأكيد افتراض الحدث الجديد. هذه الآثار السياقية ستبدأ بتعديل السياق وتحديده، وذلك باستدعاء المعلومات المخزنة في الذاكرة قصيرة المدى، والذاكرة بعيدة المدى، إضافة إلى تفعيل الإدراك الحسي لجمع المعلومات التي يحتاجها الجهاز الاستنباطي، لوضع توقعات صحيحة حول سبب النداء. هذه التوقعات هي مخططات افتراض أولية، يسعى الجهاز الاستنباطي إلى إتمامها حتى يتوصل إلى بناء افتراضات حقيقية، ذات صيغة منطقية قضوية، ستخزن في الذاكرة فيما بعد.

ومن هذه التوقعات، ما هو توقعات صحيحة لارتباطها بعبادات محددة، ومن ثم فهي تحتاج إلى تحققها على مستوى الواقع فقط، فنداء "الصلاة جامعة" يتبعه دوما صلاة النافلة ثم بعدها يخطب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الناس ثم يتفرق بعدها الناس. أما التوقعات التي تبقى مفتوحة على الاحتمالات المختلفة، فهي تتعلق بسبب الاجتماع، وهنا تظهر جملة من مخططات الافتراض المليئة بالفراغات.

-رسول الله صلى الله عليه وسلم يريد إخبار الصحابة عن.....

-هذا الخبر ينفعهم في .....

-ضرورة معرفة أن .....

### الصلاة في المسجد النبوي:

بعد النداء والتهيؤ للصلاة بالوضوء، والسير بوقار باتجاه المسجد، تقام الصلاة فيصلي الصحابة خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم، هذا الفعل ليس له أي تأثير سياقي لأنه لا يحمل أي جديد، ففعل الصلاة بعد هذا النداء ليس بالأمر الجديد، بل هو مماثل لما ألفه الصحابة من قبل، ومن ثم فالفعل يطابق التوقعات، ولا يضيف إلى المعلومات المخزنة شيئاً جديداً، فأين الجديد؟

### الجلوس على المنبر والضحك:

جلوس رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر ليس بالأمر الجديد أيضاً، فهو تابع للصلاة في هذا النوع من المناسبات، وإن كان يُظهر مجموعة من الافتراضات إلا أن هذه الافتراضات ليست بالجديدة، فهي مطابقة لما لدى الصحابة من معلومات، لذلك لن يتولد عنه أي أثر سياقي في ذاته، إلا أن تصاحب هذا الجلوس مع ضحك رسول الله، هو اللافت للنظر، وهو الذي سيركز انتباه الصحابة على هذين المنبهين الإظهاريين معا وستعالج الافتراضات التي يظهرها الضحك في سياق الافتراضات التي يظهرها الجلوس على المنبر.

ومن الآثار السياقية التي تتولد عن اتحاد الافتراضات الجديدة مع الافتراضات السابقة

-رسول الله سيخطب عن أمر يرضيه.

أما الأثران السياقيان الآخران الناتجين فهما:

-حذف افتراض أن حدثاً خطيراً وقع أو سيقع، أو أن الجديد هو مرعب، وهو الافتراض الذي سبق وأن أظهره منبه النداء.

-تقوية افتراض أن الجديد هو بشرى، وهو الافتراض الثاني الذي أظهره منبه النداء.

وبالمقابل ستوضع مخططات افتراض تحتاج إلى ملء الفراغات التي تحتويها، وهي التي ستدفع الصحابة لتركيز الانتباه بشكل كبير، هذه المخططات هي:

- رسول الله سيبشرهم ب.....
- نوع البشرى هي .....
- هذه البشرى ل.....

### ب-بداية الخطاب:

تتواصل عملية تهيئة السياق لفهم خطاب الجساسة، ولكن هذه المرة ليس بمنبهات غير لغوية، وإنما بمنبهات لغوية، وأولها هي جملة ألقاها رسول الله صلى الله عليه وسلم مباشرة بعد جلوسه على المنبر، هي " ليلزم كل إنسان مصلاه".

معالجة هذا الملفوظ وغيره من المنبهات اللغوية، تختلف عن معالجة المنبهات غير اللغوية-كما سبق أن أشرنا إلى ذلك، ويكمن الاختلاف في وجود عملية فك للتشفير، تسبق عملية تشخيص قصد المتكلم في التواصل اللغوي، هذا الفك للتشفير هو عملية تلقائية لمستعملي لغة التواصل، حيث تحوّل الإشارات الصوتية إلى تمثيلات دلالية، هذه الأخيرة يمكن استخدامها كمخططات افتراض من أجل تشخيص الصيغة القضوية للملفوظ، هذا التشخيص ينجز باستعمال إجراءات إزالة اللبس والاشتراك وإغناء الملفوظ، إذ إن لغة التواصل تتضمن الكثير من الألفاظ الناقصة دلاليا والمبهمة، فيتم إغناء مخطط الملفوظ في مواقع هذه الألفاظ الناقصة والمبهمة. وطبعاً؛ فمعيار التشخيص الصحيح هو مبدأ المناسبة.

وبذلك يمكن القول أن الملفوظ ليلزم كل إنسان مصلاه، ملفوظ ذو صيغة منطقية غير قضوية أي غير تامة دلاليا، وذلك لاحتياجها إلى معطيات سياقية لتكتمل دلاليا، هذا النقص يقع في موضعين هما؛ موضع ضمير الغائب المتصل في كلمة مصلاه، وموضع كلمة إنسان التي تدل على الجنس دون تحديد الأشخاص المعنيين بالأمر.

ولتبيين التمثيل الدلالي المقصود لكلمة إنسان، لا بد من النظر في معطيات السياق هذا السياق منه ما هو لغوي، وهو يتمثل في كلمة مصلاه، ومنه ما هو غير لغوي وهو

المسجد والنداء والصلاة، وجمع السياقين معا، يتبين أن التمثيل الدلالي لكلمة إنسان هو **المصلي**، وهذا تطبيقا أيضا لمبدأ المناسبة الذي يدفع لانتقاء تمثيل دلالي دون الآخر؛ أما الهاء في كلمة مصلاه، فهي تعود على هذا المصلي.

وبذلك يمكن القول أن الصيغة القضوية لهذه الجملة هي : ليلزم كل مصل المكان الذي صلى فيه.

لكن ماذا عن الفعل يلزم؟

جاء في لسان العرب لزم الشيء يلزمه لزوماً ولازمه ملازمة ولزاماً.. ورجل لُزامة يلزم الشيء لا يفارقه<sup>682</sup>؛ أي أن معنى لزم الشيء لم يفارقه، ولزم المكان لم يبق منه. هذا عن دلالاته هذا الفعل معجمياً، أما عن دلالاته النحوية فهو فعل مضارع يدل على الحال والاستقبال، لكن دخول لام الأمر عليه حولته من فعل مضارع إلى فعل أمر، وبذلك تغيّر التوجه القضوي الذي كان يمكن أن يظهره الفعل المضارع، من الاعتقاد إلى الرغبة والإرادة. لكن رغبة وإرادة من؟

هذا السؤال يجرنا إلى مسألة أخرى هي أفعال الكلام، فما طبيعة الفعل الكلامي في

هذا الملفوظ وكيف سيفهم من قبل الصحابة الكرام؟

**-الفعل الكلامي "يلزم":**

يعدُّ ملفوظ ليلزم كل إنسان مصلاه ملفوظاً طلبياً، لاحتوائه على فعل المضارع

المسبوق بلام الأمر، هذا الملفوظ هو غير صريح، لذلك سيؤوله المتلقي -حسب سببرير وولسن- على النحو الآتي:

-استعادة الصيغة القضوية (ق) الخاصة بالملفوظ.

-دمج هذه الصيغة القضوية مع مخطط افتراض يضعه المتلقي.

• الصيغة القضوية للملفوظ (ق) هي : سيلزم الصحابة المكان الذي صلوا فيه

<sup>682</sup> لسان العرب، مادة لزم، 542/12

- مخطط الافتراض: رسول الله يأمر الصحابة بأن يجعلوا من الصادق أن.....
- الدمج: رسول الله يأمر الصحابة بأن يجعلوا من الصادق أنهم سيلزمون الأمانة التي صلّوا فيه حالا.

هذه الصيغة الناتجة هي إبلاغ أن الفكرة التي تؤولها (ق) يفكر بها على أنها وصف لوضع مرغوب فيه، لكن السؤال المطروح من الذي يرغب في هذا الوضع هل هو المتكلم أم المتلقي؟

هذا السؤال يجيب عنه المتلقي عن طريق الاستدلال، وباختيار أول تفسير متطابق مع مبدأ المناسبة.

فبالنظر إلى طبيعة الملفوظات الطلبية، نجد أن منها ما يحتوي فعل كلام طلبي يمثل حالة أو وضعاً معيناً بوصفه مرغوباً من زاوية المتكلم، ومنها ما يحتوي فعل كلام إرشادي، يمثل حالة أو وضعاً معيناً بوصفه مرغوباً من زاوية المستمع، وبالطبع لا يمكن التمييز بين هذين النوعين إلا بالنظر إلى السياق، ومن بين عناصر السياق التي ينظر إليها، المنبهات الإظهارية السابقة، التي تبيّن إن كان الملفوظ هو إجابة عن طلب سابق أم لا، وفي حالة ملفوظنا هذا؛ نجد أنه صدر من رسول الله، دون طلب إرشاد مسبق من قبل الصحابة، إضافة إلى سلطة رسول الله الدينية، والنداء، والصلاة، كلها مجتمعة تجعل افتراض أن الوضع المرغوب فيه هو مرغوب من رسول الله وليس من الصحابة.

وبذلك يمكن القول إن هذا الملفوظ يعبر عن التوجه القضوي للمتكلم، وهو الرغبة أو الإرادة؛ أي أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم يريد أن يلزم الصحابة الأماكن التي صلّوا فيها.

وهنا نتساءل عن الأثر السياقي الذي يولده هذا الفعل بالذات في أذهان الصحابة تذكر كتب الفقه كلاماً طويلاً، عن الأمر ودلالته وما يترتب عنه من أحكام شرعية وقد وقع خلاف كبير بين العلماء حول كونه دالاً على الوجوب أو الندب، أي على ضرورة تنفيذ الأمر دون إمكانية الترك، أو الاختيار بين الفعل والترك، كما وقع الخلاف أيضاً حول

وقت التنفيذ هل هو في الحال أو على التراخي<sup>683</sup>، وكل فريق بنى رأيه استنادا إلى جملة من الأدلة، تتعلق بالنصوص الشرعية، وبفهم الصحابة الكرام لأوامر رسول الله وطريقة تنفيذهم لها، ولأن جمهور الفقهاء ذهب إلى أن الأمر يدلّ على الوجوب، إن لم ترد قرينة صارفة<sup>684</sup> فإننا سنأخذ بالوجوب، لا لاستصدار حكم ما، بل لعدّ هذا المعنى أي الوجوب هو الافتراض السابق الذي سيفهم الصحابة وفقه الفعل الجديد، وبذلك يمكن القول أن الأثر السياقي الناتج عن تفاعل الفعل ليلزم مع افتراض دلالة لام الأمر والفعل بعدها على الوجوب، هو أنه يجب على كل صحابي في المسجد صلى خلف رسول الله، أن يبقى في المكان الذي صلى فيه ولا يغادره إلى مكان آخر الآن وفي الحال، هذه هي الصيغة القضيوية للجملة التي احتاجت إلى السياق لإتمامها، ومن ثم فهي جملة صريحة بشكل نسبي.

وبالرغم من أن هذا الملفوظ يبلّغ مضمونا صريحا - وإن لم يبلّغ درجة الصراحة التامة لاستعانتنا في تحديده بمعلومات من السياق، فإنه يبلّغ أيضا مضامين ضمنية، بعضها قوي وبعضها الآخر ضعيف.

أما عن طريقة الوصول إلى هذا المضامين الضمني، فهي تختلف عن طريقة الوصول إلى المضمون الصريح، التي تتمثل في تطوير الصيغة المنطقية للملفوظ، إذ إن التضمين يُتوصل إليه عن طريق تطوير مخططات افتراض مستعادة من الذاكرة الموسوعية. وعلى هذا الأساس؛ يمكن القول أن هناك مضامين ضمنية، يمكن الاستدلال عليها من المعلومات الموسوعية المتعلقة بخطب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأحوالها ومناسباتها، هذه المضامين هي:

<sup>683</sup> وللمزيد حول هذا الموضوع ينظر على سبيل المثال: السرخسي، الأصول، ج1، ص 11 وما بعدها والمازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول، ص 188 وما بعدها، كذلك الباقلاني، التقريب والإرشاد، ج2، ص 5 وما بعدها، وغيرها من المصادر.

<sup>684</sup> ينظر أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة في أصول الفقه، ج 1، تح، عبد الله بن حافظ بن أحمد الحكمي، مكتبة التوبة، الرياض، 1419، ص92، وينظر أيضا تاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب شرح اللمع، 499/2، وغيرها من المصادر

- موضوع الخطبة مهمّ للغاية لكل الصحابة دون استثناء.
- يجب على كل صحابي حاضر في المسجد أن يسمع الخطبة.
- موضوع الخطبة أهم من كل المواضيع التي قيلت في مناسبات مشابهة.
- وفي هذا السياق يمكن أن نستنتج أثرين سياقيين هما:
- حذف افتراض عدم الإلزام الصريح بحضور الخطب في الاجتماعات التي يعقدها رسول الله صلى الله عليه وسلم.
- وضع افتراض جديد هو الإلزام الصريح بالحضور والاستماع لخطبة رسول الله التي دعا إليها.

ولا تتوقّف المضامين الضمنية على ما ذكرناه، فهناك بعض المضامين الضعيفة مقارنة بما سبق، تدفع إليها بعض إichاءات عناصر الملفوظ، وعلى رأسها كلمة إنسان حيث تثير هذه الكلمة التساؤل حول سبب استخدام رسول الله صلى الله عليه وسلم لها بدل كلمة مصلي، فهل استخدامها يعني أن الخطاب موجه للناس جميعاً، أو بمعنى أدق؛ هل موضوع هذا الخطاب يهمّ البشر جميعاً دون استثناء أم يخص المسلمين فقط؟

وللإجابة عن هذا السؤال نعود إلى الذاكرة الموسوعية، وإلى المعلومات المتعلقة بالمسيح الدجال، فنجد فكرة العالمية ظاهرة بشكل جلي فيها<sup>685</sup>، مما يدفعنا إلى القول إن الخطاب يهمّ جميع البشر وليس فئة المصلين أو المسلمين فحسب.

وهذا مع تأكيد ما ذهب إليه سبيرير وولسن في حديثهما عن التضمين، بأن المضامين الضمنية، قد لا يكون المنكلم قد قصدتها جميعاً، ولكن يكفي أن المتلقي يمكن أن يفهمها حتى نبرّر وجودها.

وفضلاً عما ذكرناه، فهذه الجملة لها دور كبير في رفع درجة التأهب لتلقي الخطاب، وتركيز الانتباه على كل ما يعجّل بالتنبؤ بطبيعة الخطاب وموضوعه، فإذا كان

<sup>685</sup> سبق أن أشرنا إلى هذه المسألة في المبحث الثالث الفصل الثاني

ضحك رسول الله عند جلوسه على المنبر قد قوى افتراض البشرى، فإن هذه الجملة أثارت افتراضات حول طبيعة هذه البشرى، وأول هذه الافتراضات؛ أن هذه البشرى ليست كسائر البشائر، التي سبق أن بشرهم بها رسول الله صلى الله عليه وسلم.

## # أتدرون لما جمعتمكم؟

يجرنا هذا السؤال إلى الحديث مجدداً عن أفعال الكلام، ولكن هذه المرة عن نوع ثانٍ من أفعال الكلام، وهي الأفعال الاستفهامية التي تعد فرعاً من أفعال الكلام التوجيهية - عند سيرل. يعد ملفوظ **أتدرون لما جمعتمكم؟** ملفوظاً استفهامياً، وهو يطرح نوعاً من الإشكال حول نوعه، ومن ثم حول طريقة فهمه من قبل المتلقي، ولحل هذا الإشكال سنبدأ أولاً بتحديد صيغته القضوية.

تعد الصيغة القضوية للملفوظ الاستفهامي صيغة غير صريحة، مثلها مثل الملفوظ الطلبي، لذلك نحتاج إلى تحديد المضمون الصريح للملفوظ، وذلك من خلال دمج صيغته القضوية بمخطط افتراض، يضعه المتلقي في هذا النوع من الملفوظات، يكون على النحو الآتي:

- الصيغة القضوية للملفوظ: **تدرون لما جمعتمكم**
  - المخطط الافتراض: **رسول الله يسأل إن كان صحيحاً أن.....**
  - الدمج: **رسول الله يسأل إن كان صحيحاً أن الصحابة يدرون لما جمعهم**
- إذا، فالصيغة الأخيرة الناتجة عن الدمج هي **تصريح الملفوظ أتدرون لما جمعتمكم**. وبذلك فالسؤال هنا هو طلب لتصديق الصيغة القضوية أو إنكارها؛ أي أن السؤال هو تصديقي، لامتلاكه صيغة منطقية وصيغة قضوية تامة، وهنا نتساءل هل رسول الله يسأل الصحابة ليعلم منهم الجواب عن سؤاله، أم أن السؤال هو في حقيقته سؤال بياني لأن رسول الله يعلم أنهم لا يعلمون؟

يرى سبيريير وولسن أن الأسئلة البيانية هي في الغالب وسائل تذكير، مصممة للحث على استحضار أو استعادة معلومات، يعتقد المتكلم أنها مناسبة للمتلقي. ولو عدنا إلى

السياق السابق، لوجدنا أن عملية استحضار معلوماتهم عن الأسباب التي تدعوا رسول الله إلى استدعائهم، بدأت بالتدرج مع كل منبه إظهارى أصدره رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصل الاستحضار ذروته مع هذا السؤال المباشر عن سبب الاجتماع، فكان الجواب مناسباً لما فهم الصحابة من السؤال.

# قالوا: الله ورسوله أعلم.

هذا جواب عن السؤال السابق، وهو جواب غير تام، إذ إنه بهذه الصيغة لا يعدّ جواباً عن السؤال التصديقي السابق، ولتصويغ هذا الجواب لابد من عدّ الملفوظ غير صريح، أو بمعنى آخر أن الهدف منه ليس تبليغ مضمونه الصريح وحده، بل الهدف هو تبليغ المضامين الضمنية أيضاً، التي نذكرها بحسب تدرّجها من القوة إلى الضعف، وهي كالاتي:

- نحن لا نعلم سبب الاجتماع.
- الله ورسوله أعلم منا بسبب الاجتماع.
- الله ورسوله يعلم أننا لا نعلم ما سيبلغنا به رسول الله.
- استحضرننا كل ما نعرفه فلم نجد سبباً للاجتماع.
- لا يمكن لنا التخمين في أمور الدين.

لكن لماذا لم يجب الصحابة مباشرة بلا أو نعم؟

هذا الجواب هو تعبير صريح عما فهمه الصحابة من سؤال رسول الله، أو بمعنى آخر هو الأثر السياقي الذي نتج عن تفاعل معارفهم السابقة، مع سؤال رسول الله صلى الله عليه وسلم، هذا الفهم يتمثل في أن رسول الله لم يسألهم ليعرف منهم سبب اجتماعهم، وإنما سألهم ليستحضروا كل ما يعرفونه من أسباب الاجتماع، أو ما شاهدوه أو سمعوه من جديد ثم التخمين بأن هذه الأسباب قد تستدعي الاجتماع لأجلها.

وبجوابهم هذا هم ينفون إمكانية أن تكون معارفهم السابقة، ترقى أن تكون سبباً في هذا النوع من الاجتماع، الذي صاحبه جملة من الإشارات الدالة على أهمية الخبر، وهم

بذلك قد أبعدها كل ما اعتقدوا قبل السؤال أنه سيكون سببا للاجتماع، ولو بنسبة ضئيلة وهذا كله يزيد من تهيئة العقول لتلقي الخطاب  
# قال: "إني ، والله ! ما جمعتم لرغبة ولا لرهبة".

قام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أن هيأ العقول، وأثار النفوس شوقا وفضولا لتلقي ما لم يألوه من أخبار، بافتتاح خطابه بتحديد نوع الموضوع الذي سيتحدث عنه، هذا الافتتاح يثير العديد من الأسئلة، لأنه يجمع تأكيدا مع قسم، فماذا أكد رسول الله وعلى ماذا أقسم؟

تعد الصيغة المنطقية لهذا الملفوظ الذي نطق به رسول الله صلى الله عليه وسلم غير تامة دلاليا، لاحتوائها على الكثير من الوحدات اللغوية مبهمة الدلالة، ولإتمامها دلاليا سنحاول تعويض كل وحدة مبهمة بتمثيلها الدلالي المناسب لها سياقيا، وبالطبع هذا ما يقوم به الجهاز المركزي لعقل المتلقي، وبذلك ستكون الصيغة القضوية الصريحة لهذا الملفوظ كالاتي:

\*أنا رسول الله أوكد وأقسم على أنني لم أجمعكم ( أنتم الصحابة ) لأمر مرغوب ولا لأمر مرهوب.

هذه الصيغة التي أتمها الجهاز المركزي، ستعمل على التفاعل مع المعلومات السابقة للصحابة ومع معطيات السياق، مما يولد مجموعة من الآثار السياقية، هي مضامين ضمنية للملفوظ، من جملتها:

- رسول الله قيم الأمر، وعلم أنه ليس إنذارا ولا بشرى.
- هذا الأمر عظيم وإن لم يكن إنذارا ولا بشرى.
- هذا الأمر يجب معرفته وإن لم يكن إنذارا ولا بشرى.
- يجب أن لا تضعوا الأمر في خانة الإنذار ولا في خانة البشرى.
- اعلموا الأمر وانتظروه، لكن لا تخافوه ولا تتشوقو حصوله.

أما الحذف فقد وقع على افتراض البشرى، الذي تقوى من قبل نتيجة تأثير منبه الضحك السابق، والذي ترتب عنه أيضا حذف افتراض الرهبة، لكن ما الافتراض الجديد الذي يستطيع الصحابة استحضاره، بعد هذا التعديل في السياق، ويقع بين الرهبة والرغبة؟ هذا الأمر الذي يقع بين الرهبة والرغبة هو الحقائق، أو الحقائق المجردة التي لا يصاحبها أي نوع من الانفعال، كالحقائق العلمية، أو بمعنى أدق الاكتشافات العلمية، لأنها تتعلّق بوجود الأشياء، بغض النظر عن تفاعلاتنا الوجدانية معها. فما هو هذا الاكتشاف، أو ماهي هذه الحقائق التي علينا أن نأخذها كما هي، أو نتقبلها كما هي دون الإرتباط بها وجدانياً؟

**# ولكن جمعكم، لأن تميما الداري، كان رجلا نصرانيا.**

تعدّ لكن في هذه الجملة حرف ابتداء واستدراك، هذا الحرف في وضعه العام يقع بين نقيضين، هذان النقيضان هما السابق واللاحق لهذا الحرف، أي بين السببين الأولين للجمع التي نفاهما رسول الله صلى الله عليه وسلم، والسبب الثاني الذي استدرك به النفي. وبذلك فالصيغة القضوية للمفوظ الأول والثاني هي:

\*ولكن سبب جمعي (أنا رسول الله) لكم (أنتم الصحابة) هو أن تميما الداري.

هذا السبب رُتّب الحديث عنه بأسلوب يعدّل السياق بطريقة معينة، تجعل الصحابة يتلقّون الخطاب بشكل يرفع درجة المناسبة للحد أقصى، فأول معلومة قدمت في تبين هذا السبب هي تميم الداري، فبمجرد التلفظ بهذا الاسم، سوف يستحضر الصحابة كل المعلومات المتعلقة بهذه الشخصية، لمن كان منهم يعرف تميما، هذه المعلومات هي:

-تميم الداري من بني الدار بن هانيء.

-يسكن في بيت المقدس من بلاد الشام.

-تاجر بين الشام ومكة ثم بين الشام والمدينة.

-هو بطل قصة الجام المعروفة رفقة عدي بن بداء والرجل السهمي الذي مات في السفر

686

هذه المعلومات يمتلكها من يعرف تميما الداري، أما الذين لا يعرفونه، فهذا الاسم سوف يثير مجموعة من الأسئلة أولها من يكون تميم الداري؟ وما علاقته برسول الله والمسلمين جميعا؟ وما الذي فعله أو قاله أو وقع له ويستحق كل هذا الاهتمام؟ والسؤالان الأخيران يشترك فيهما الذين يعرفون تميما والذين لا يعرفونه. وإذا كان تميم مجهولا عند بعض الصحابة، فنسبه القبلي غير مجهول عند الجميع، لمعرفة العرب الراسخة في علم الأنساب. إذ إن كلمة الداري تستدعي جملة من المعلومات الموسوعية عن بني الدار يشترك فيها من يعرف تميما ومن لا يعرفه، وأهم هذه المعلومات هي:

-بنو الدار قبيلة عربية.

-هم بنو الدار بن هانيء.

-بنو الدار بطن من لخم بن عدي.

-لخم هي بطن عظيم من قبائل قحطان اليمنية.

-أصلهم من اليمن.

-هاجروا منذ القدم إلى شمال البلاد العربية.

-وانتشروا في شمال شبه الجزيرة العربية وبلاد الشام ومصر.

-بنو الدار أكثرهم في بيت المقدس.

-أكثرهم نصارى<sup>687</sup>.

بعد اسم تميم يرد ملفوظ يحدد هوية تميم الداري الدينية، وهي أكثر المعلومات مناسبة لسياق المسجد والنبي والمصلين، هذا التحديد يتمثل في قول رسول الله عن تميم

<sup>686</sup> ينظر المبحث الثاني، الفصل الأول من هذا البحث

<sup>687</sup> ينظر عمر رضا كحالة، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، مادة الدار بن هانيء، 418/1، وينظر

أيضا سلطان طريخم المذهن السرحاني، جامع أنساب قبائل العرب، ص 159

كان رجلا نصرانيا، هذا الملفوظ سيعمل على تقوية هذه المعلومة عند الصحابة، سواء من كان يعلم أنه نصراني-وهنا تبلغ قوة المعلومة أوجّها، أو عند من لا يعرف تميما، لكنه يعرف أن أهل بيت المقدس فيهم الكثير من النصارى، ومن ثم كان لديهم افتراض ضعيف عن نصرانيته، وبعد تلقي هذا الملفوظ زادت قوة الافتراض.

وإضافة إلى الآثار السياقية التي يحققها هذا الملفوظ، فهو يستدعي عددا من المعلومات الموسوعية حول مفهوم نصراني، ستسهم في تعديل السياق، بشكل يسهّل فهم الملفوظات اللاحقة، هذه المعلومات هي:

- النصارى ليسوا مسلمين.
- أنهم من أتباع عيسى عليه السلام.
- هم أهل كتاب وكتابهم هو الإنجيل.
- الإنجيل كتاب الله الذي أنزله على عيسى عليه السلام.
- الإنجيل الذي لديهم فيه شيء من الصحة وأكثره محرّف.
- لديهم علم بالأنبياء والآخرة وأحداث النهاية.
- لديهم خلاف كبير مع اليهود.
- هم أقلّ عداوة من اليهود للمسلمين.
- إنهم أفضل من الوثنيين.
- عدد النصارى الذين دخلوا الإسلام قليل مقارنة بالوثنيين.

وهو ما يترتّب عنه أثر سياقي مهم، وهو أن تميما الداري قبل إسلامه هو أقرب إليهم من اليهود والوثنيين، وبعد إسلامه يمثل قلة من أصحاب الكتاب الذين أسلموا، خصوصا لوجود معلومة عند بعض الصحابة العارفين به، وهي أنه من علماء النصارى، وليس من عامتهم، وبذلك يعلو شأنه ويزيد الصحابة شوقا لمعرفة حديثه، لأنه قد يكون من كتب النصارى، ومن ثم تبدأ نسبة المناسبة في الارتفاع، مما سيقبل جهد معالجة الملفوظات اللاحقة.

كما يمكن لنا استنباط محتوى ضمني من هذا الملفوظ أيضا، وذلك انطلاقا من دلالة الفعل كان، حيث يدلّ هذا الفعل على الزمن الماضي، أي أن تميما كان رجلا نصرانيا فيما مضى، ولم يعد نصرانياً الآن، وبذلك يكون المحتوى الضمني لملفوظ كان رجلا نصرانيا، هو:

- تميم الداري لم يعد نصرانياً.

وعليه فإن هذا الملفوظ عدلّ السياق، بشكل يعين على فهم الملفوظ اللاحق، الذي يبيّن التحول الذي طرأ على معتقد تميم الداري، وانتقاله من النصرانية إلى الإسلام.

# فجاء فبايع وأسلم.

يتضمن هذا الملفوظ ثلاثة أفعال متتالية، رتب الفعلين الأولين حسب زمن وقوعهما لإفادة حرف الفاء الترتيب والتعقيب، فتميم الداري جاء أولاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم بايعه وأسلم، لكن الفعلين الآخرين وهما بايع وأسلم يثيران تساؤلاً حول أيهما وقع أولاً، هل هو الفعل بايع أم الفعل أسلم؟

هذا السؤال لا يمكن الإجابة عنه؛ لدلالة حرف الواو على العطف دون الترتيب ولعدم وجود دليل منطقي لترجيح ترتيب على الآخر، ذلك أن المبايعة هي في أصلها إعلان عن الإسلام إما بشكل مباشر، أو بشكل غير مباشر، فقد ذكر ابن كثير في فصل " في مبايعة النبي صلى الله عليه وسلم الناس يوم الفتح:" أن محمد بن الأسود بن خلف أخبره أن أباه الأسود رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم يبايع الناس يوم الفتح. قال: جلس عند قرْن مَسْقَلَة، فبايع الناس على الإسلام والشهادة. قال: قلت: وما الشهادة؟ قال: أخبرني محمد بن الأسود بن خلف أنه بايعهم على الإيمان بالله، وشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله<sup>688</sup>، كما أورد أيضاً، أن ابن جرير قال " ثم اجتمع الناس بمكة لبيعة رسول الله صلى الله عليه وسلم على الإسلام، فجلس لهم-فيما بلغني- على الصفا، وعمر بن الخطاب أسفل

<sup>688</sup> ابن كثير، البداية والنهاية، 616/4

من مجلسه، فأخذ على الناس السمع والطاعة لله ولرسوله فيما استطاعوا...<sup>689</sup>، وبذلك فالبيعة قد تكون هي نفسها إعلان الإسلام، ومن ثم يكون فعل أسلم هو تأكيد للمعنى الأول وقد تكون هي إعلان السمع والطاعة لله ورسوله، وبذلك يكون الفعل أسلم مغايرا للفعل بايع وهنا يكون الاحتمالين؛ إما أنه أسلم ثم بايع، أو بايع ثم أسلم. ولأنه لا توجد قرينة فلا يمكن الترجيح بينهما.

وبذلك فالصيغة القضوية التامة للمفوض هي:

\*جاء تميم الداري إلى رسول الله فأعلن لرسول الله طاعته لله ورسوله، ونطق بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله.  
أو هي:

\*جاء تميم الداري إلى رسول الله فنطق بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، ثم أعلن لرسول الله طاعته لله ورسوله.

لكن هل يتوقف فهم الصحابة لهذا الملفوظ، عند هذا المعنى الصريح أم سيمتد إلى تضمينات هذا الملفوظ؟

يتضمن هذا الملفوظ بعض المحتويات الضمنية التي تتدرج بحسب درجة قربها من المحتوى الصريح، هذه المحتويات هي:

-تميم الداري أصبح مسلما.

-الإسلام يَجِبُ ما قبله.

-أصبح تميم محل ثقة.

كما أن تفاعل هذا الملفوظ مع المعلومات السابقة عن تميم الداري، التي يعرفها من يعرف تميما الداري، وعلى رأسها قصة الجاه- التي ذكرناها سابقا، تؤدي إلى حذف

---

<sup>689</sup>ابن كثير، البداية والنهاية، 616/4

للصفة التي قد لحقت بتميم، حول خيانتته لأمانة الرجل، الذي مات وهو مسافر مع تميم ورفيقه.

أما عن ترتيب المعلومات بهذا الشكل، فإن تقديم معلومة أن تميما الداري كان رجلا نصرانيا، ثم أسلم قبل الإخبار بحديث الجساسة، يترتب عنه بعض الآثار، هذه الآثار هي:  
-كان تميم نصرانيا ثم أصبح مسلما.  
-المسلم محل ثقة.

-لا يمكن أن يكذب مسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم.

-ليس من الممكن أن يكذب مسلم في أول لحظة من إسلامه.

**# وحدثني حديثا وافق الذي كنت أحدثكم عن المسيح الدجال.**

يستمر تعديل السياق لتهيئة العقول لفهم حديث الجساسة، وهذا الفهم لن يبلغ أقصى درجاته، ما لم تكن مناسبة الخطاب للسياق في أعلى درجاتها، ومن أفضل التقنيات الخطابية لتحقيق المناسبة المثلى، تقنية التذكير، وهو ذكر المتكلم للمعلومات الضرورية في معالجة المعلومات الجديدة، والتي يمتلكها المتلقي من قبل، وبذلك يسهل عليه معالجة المعلومات الجديدة، ويوفر عليه الكثير من جهد استحضار ما يحتاجه من معلومات، لتشكيل السياق المناسب.

أول فعل في هذا الملفوظ هو فعل معطوف على ما قبله، وهو تنمة للملفوظ السابق، حيث إن تميما الداري جاء فبايع وأسلم أو أسلم وبايع، وحدث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهنا أيضا لا يمكن معرفة هل كان حديثه سبق إسلامه وبيعته أم أنه تلاهما وفي حالة أخذ احتمال تقدّم حديثه على إسلامه، فهناك افتراضان يمكن أن يتولدا من تفاعل ملفوظ فجاء فبايع وأسلم وحدثني مع جملة من المعارف السابقة، عن أحداث كانت سبب إسلام بعض الصحابة، أو تفاعلها مع معارفهم حول قصص إسلام بعض الصحابة، التي كانت تروى لرسول الله صلى الله عليه وسلم بعد إسلامهم، أو قبيل إعلان إسلامهم، هذان الأثران السياقيان هما:

-الخبر الذي حدّث به تميم الداري رسول الله قد يكون سبب إسلامه.

-الخبر الذي حدّث به تميم الداري رسول الله هو قصة إسلامه.

لكن هذان الافتراضان سوف يحذفان مباشرة بعد إتمام الملفوظ، بقول رسول الله "...وافق الذي كنت أحدثكم عن مسيح الدجال".

نبقى مع الفعل حدثني، ولكن هذه المرة مع قضية أخرى؛ هي رواية رسول الله

صلى الله عليه وسلم لحديث تميم، فكيف فهم الصحابة هذه الرواية؟

سبق أن تحدثنا في ما تقدم من هذا البحث عن هذه المسألة، وذكرنا أنّ رواية رسول الله عن تميم الداري، هي النموذج الأمثل لما يعرف برواية الأكابر عن الأصاغر، والنموذج الوحيد - باستثناء بعض الأخبار المختصرة - لرواية رسول الله عن الصحابة<sup>690</sup>، وخصوصاً في هذا النوع من المجالس، وبهذا النداء ومع هذه المنبهات غير اللغوية؛ كالضحك، وصعود المنبر لرواية الحديث.

هذا الأمر بالنسبة للصحابة هو أمر جديد لم يعهده من قبل، لذلك ستظهر تساؤلات

حواله، أهمها هي:

-لماذا يروي رسول الله عن تميم الداري حديثاً في هذا المجلس؟

-ما الذي يميّز حديث تميم عن حديث غيره من الصحابة؟

هذه الأسئلة ستدفع الصحابة إلى تركيز الانتباه، على خطاب رسول الله، لإيجاد أجوبة عن هذه الأسئلة المهمة، وأهمية هذه الأجوبة ترتبط بالدرجة الأولى بروح المنافسة في الخير، التي عُرِف بها الصحابة عليهم رضوان الله، فأن يروي رسول الله عن صحابي حديث عهد بالإسلام خبراً يبدوا رضاه عنه، فهو ليس بالأمر الهين.

ولا يتوقف الأمر على إثارة الأسئلة فحسب، بل يتعداها إلى توليد المزيد من الآثار

السياقية، التي تختلف باختلاف المعطيات السياقية التي تتفاعل معها، ومن هذه الآثار:

---

<sup>690</sup> للمزيد عن هذه القضية ينظر المبحث الثالث الفصل الثاني من هذا البحث

-رسول الله لا يمانع بالرواية عن صحابي.

-رسول الله لا يمانع بالرواية عن صحابي حديث عهد بالإسلام.

-رسول الله يثق بتميم الداري.

-رسول الله يصدّق تميما الداري.

هذا عن الفعل حدثني فماذا عن الفعل وافق ؟

ورد في لسان العرب في مادة "وفق" الآتي: "الوافق: الموافقة. والتوافق: الاتفاق والتظاهر. ابن سيده: وَفَّقُ الشَّيْءَ مَا لَاعَمَهُ، وَقَدْ وافقه موافقة ووافقا وانَّفَقَ معه وتوافقا...ووافقت فلانا على أمر كذا أي اتفقنا عليه معاً"<sup>691</sup> ، وجاء في مختار الصحاح " و ف ق : (الوافق الموافقة) و (التوافق والاتفاق) والتظاهر... و (الوَّفَقُ) من (الموافقة) بين الشئئين كالاتحام يقال حَلُوبته ( وَفَّقُ) عياله أي لها لين قَدْر كفايتهم لا فضل فيه"<sup>692</sup> ومن هذه المعاني يمكن استخلاص أن وافق الشيء شيئاً آخر إذا لاعمه وكانا بنفس القدر. وبذلك يمكن القول، أن وافق حديث تميم الداري حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أي لاعمه وشاكله ولم يعارضه ولم يتجاوزه، فهما على نفس القدر في الحكم- لا في القيمة.

لكن أي حكم يشتركان فيه؟ هل هو الصدق، أم الواقعية؟

أول توافق يوجد، يظهر في نفس الملفوظ، من خلال كلمة حديث ومشتقاتها، فتميم الداري حدّث بحديث، ورسول الله حدّث بأحاديث، أي أن نوع الخطاب هو نفسه، فلم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم، قص عليّ قصة أو أخبرني خبراً، بل قال حدثني حديثاً. وثاني توافق يقع على مستوى مضمون الخطاب، وهو المسيح الدجال، فموضوع حديث الجساسة هو المسيح الدجال، وكذلك أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم. وبذلك تكون الصيغة القضية لهذا الملفوظ بعد إتمامها هي:

<sup>691</sup>ابن منظور، لسان العرب، مادة " وفق" 283/10

<sup>692</sup>الرازي، مختار الصحاح، مادة "وفق" ، ص304

\*حدّث تميم الداري رسول الله بحديث عن المسيح الدجال وافق الأحاديث التي كان رسول الله يحدّث بها الصحابة.

وهذا يترتب عنه مجموعة من المحتويات الضمنية هي:

- حديث تميم لا يختلف عن أحاديث رسول الله عن الدجال.

- حديث تميم لا يتطابق تطابقاً حرفياً مع أحاديث رسول الله.

- مضمون حديث تميم يوجد موزّعا في أحاديث رسول الله عن الدجال.

- رسول الله لا يعارض ما حدّث به تميم الداري عن المسيح الدجال.

- رسول الله لا يعارض أسلوب حديث تميم الداري عن المسيح الدجال.

- حديث تميم الداري يشبه أحاديث رسول الله في حكم الصدق.

- حديث تميم الداري يشبه أحاديث رسول الله في حكم الواقعية.

هذان المحتويان الأخيران إذا أضيفا إلى ما سبق من افتراضات، متعلقة بإسلام تميم

الداري، وانتفاء صفة الخيانة أو الكذب عنه، وعدم إمكانية كذبه لحظة إسلامه، سيتقوّيان ويقوّيان بدورهما الافتراضات السابقة.

لكن لماذا استخدم أحدكم بصيغة المضارع وليس بصيغة الماضي؟

تدل صيغة المضارع على الحال والتجدد والاستقبال، لكن إن سبقها فعل كان دلت

الصيغة على الزمن الماضي، وعلى استمرارية وقوع الفعل في الماضي، وهذا ما يناسب

السياق مناسبة تامة، فرسول الله حدّث عن الدجال أحاديث كثيرة، قبل حديث الجساسة

لدرجة أن الصحابة ظنوا أنه خارج فيهم لا محالة.<sup>693</sup>

# حدّثني، أنّه ركب في سفينة بحرية.

تتمثل الصيغة القضوية لهذا الملفوظ في:

\*حدّث تميم الداري رسول الله.

<sup>693</sup>قدمنا مجموعة من الأحاديث التي تثبت هذا الحكم فيما سبق من هذا البحث، ينظر المبحث الثالث

أما المحتويات الضمنية التي يوحي به هذا الملفوظ فهي:

- أن رسول الله سيروي حديث تميم للصحابة.

- رسول الله سينقل حديث تميم الداري نقلاً أميناً كما سمعه من تميم الداري.

- رسول الله سينقل حديث تميم الداري بأسلوب تميم الداري.

- رسول الله سينقل حديث تميم الداري بأسلوبه هو صلى الله عليه وسلم.

لكن هذه المحتويات التي أسهمت المعطيات السياقية في إنتاجها، سيُحذف أحدها تحت تأثير الملفوظ اللاحق، ومع أول ضمير فيه وهو الهاء في أنه، هذا الضمير يشير إلى أن الكلام ليس منقولاً بأسلوب تميم الداري، بل محكي بأسلوب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبذلك يُحذف المحتوى الضمني "رسول الله سينقل حديث تميم الداري بأسلوب تميم الداري"، ويتقوى المحتوى الذي يشير إلى أن رسول الله سينقل الحديث بأسلوبه، هذا المحتوى الأخير ستتولد عنه مجموعة من الافتراضات هي:

- سيظهر رأي رسول الله في سرده للحديث.

- سيركز رسول الله على أهم ما يتضمنه الحديث.

- سيظهر رسول الله ما يجب أن يعرفه الصحابة من حديث تميم.

وبذلك ستظهر - حسب مصطلح سبيرير وولسن - التوجهات القضوية للصيغ القضوية

# أنه ركب في سفينة بحرية.

يبدأ حديث الجساسة بملفوظ، يُظهر أن موضوع الحديث هو تميم الداري، وبذلك فالصيغة القضوية بعد تعيين إحالة الضمير، اعتماداً على ما سبق من ملفوظات، والتي تمثل السياق اللغوي لهذا الملفوظ، هي:

\* أن تميم الداري ركب في سفينة بحرية.

لكن هذا الملفوظ لا يظهر من أي شاطئ بحر ركب تميم، وهل انطلق وحده دون مرافق أم كان معه أناس آخرون؟

يحتاج الصحابة للإجابة عن هذين السؤالين، وتحديد دلالة هذا الملفوظ، إلى معلوماتهم الموسوعية، عن الشاطئ الذي يمكن أن ينطلق منه تميم، وعن نوع السفن التي يمكن أن يركبها، وأبرز هذه المعلومات هي:

-تميم الداري من الشام.

-تميم الداري تاجر بين الشام وشبه الجزيرة العربية، وبالتحديد بين فلسطين ومكة ثم بين فلسطين والمدينة.

-أقرب بحر إلى الشام هو بحر الشام أو بحر الروم.

-البحر الذي يحدّ بلاد العرب من جهة الغرب هو البحر الأحمر.

-البحر الذي يحدّ بلاد العرب من جهة الجنوب هو بحر العرب.

-البحر الذي يحدّ بلاد العرب من جهة الشرق هو خليج العرب.

لا يسهم الملفوظ في تحدد الشاطئ الذي ركب منه تميم وصحبه البحر، لكن أحيانا يكون عدم التحديد هو تحديد بحد ذاته، لأنه يعتمد على أول افتراض متاح وأسهله منالا وهو في الغالب، وفي هذه المعلومات التي تهيأت عن تميم الداري، هي بلاد الشام، ومن ثمّ، فالبحر هو بحر الشام، ذلك أنه لو كان البحر الذي انطلق منه تميم بحرا آخر، لذكر هذا البحر باسمه، حتى يستبعد الافتراض الأسهل منالا.

أما السفينة البحرية فتستدعي معلومات الصحابة عن مفهوم السفن، هذه المعلومات

هي:

-الرحلات البحرية تتم في السفن الكبيرة.

-السفينة البحرية هي سفينة كبيرة.

-تحمل أكثر من واحد.

-لا يمكن أن يسافر فيها إنسان واحد.

-هي سفينة شراعية.

-هي مزوّدة بقوارب.

- تستعمل هذه القوارب في حالة تضرر السفينة للنجاة من الغرق.

-تستعمل القوارب في الوصول إلى الشاطئ، في حالة عدم وجود موانئ ترسو فيها السفن أو لقضاء حوائج البحارة من الشواطئ دون الحاجة إلى رُسُو السفينة على الشاطئ.

هذه المعلومات توحى بمحتوى ضمني يتمثل في:

-أنّ تميما الداري لم يسافر وحده.

**# مع ثلاثين رجلا من لخم وجذام.**

تأتي تنمة الملفوظ لتأكيد الافتراض السابق، حول عدم سفر تميم الداري وحده وسفره مع ثلاثين رجلا من لخم وجذام، هذا التحديد لعدد المسافرين في الرحلة البحرية، يؤكد افتراض أن السفينة بالفعل ذات حجم كبير، وبالمواصفات التي ذكرناها آنفا.

كما أن تحديد الانتماء القبلي لهذه الجماعة، زاد من قوة الافتراض السابق المرتبط بمكان انطلاق الرحلة البحرية، وبالبحر الذي ركبه تميم الداري، إذ ينتمي بعض رفاق تميم في الرحلة البحرية إلى لخم، وهي البطن الذي ينتمي إليها بنو الدار، بينما ينتمي بعضهم الآخر إلى جذام، وهي بطن مكوّنة من بني أعمام لخم. وكلا البطنين يقيم أكثرهم في الشام. هذه المعلومة المتعلقة بالانتماء القبلي، تقوي افتراض الشام، ذلك أنه ليس لمعلومة الانتماء القبلي أهمية كبيرة في ذاتها، ولا في فهم ما سيلحق من ملفوظات، إذا، فوجود هذه المعلومة مع عدم التصريح بمكان الانطلاق، هو دليل على كونها مؤشّر على هذا المكان، لأنه لو كان المكان خلاف ما توحى به المعلومة، لصرّح به المتكلم، حتى يبعد ما يمكن أن يتوقعه المتلقي، مما هو أسهل منالا من غيره، مع العلم أن مكان الانطلاق هي معلومة لا يمكن إهمالها، لأنها تكتسي أهمية بالغة في التخمين في مكان الجزيرة- كما سنرى لاحقا.

ومما تقدم، يمكن التقاط بعض المحتويات الضمنية الضعيفة في هذه المرحلة من

تعديل السياق، إلا أنها ستتقوى مع ما سيأتي من ملفوظات، هذه المحتويات هي:

-يوجد شهود عيان مع تميم الداري على ما رأى وسمع.

-الشهود كُثر يصعب معهم اختلاق شيء أو تلفيقه.

## # فلعب بهم الموج شهرا في البحر.

تتمثل الصيغة القضوية التامة لهذا الملفوظ في:

\*فلعب موج البحر بالسفينة التي ركبها تميم الداري مع الثلاثين رجلا مدة شهر في البحر.  
أول مسألة في هذا الملفوظ وما قبله من ملفوظات، هي عدم التحديد الصريح للوجهة التي كان يقصدها تميم الداري وصحبه، هل هي شواطئ بلاد الروم، أم إفريقيا، أم بلاد الهند، أو غيرها من البلاد، وعدم ترك ولو إشارة ضعيفة لتعيين الوجهة ولو بشكل تقريبي.

وثاني مسألة أن هذه الوجهة، ولو افترضنا أنها قد عُيِّنت من قبل، فهي ليست التي وصلت إليها أو في جهتها على الأقل سفينة تميم الداري، ذلك أن الموج لعب بالسفينة شهرا كاملا.

يشرح ابن منظور جملة مشابهة لهذا الملفوظ وردت في روايات أخرى لحديث الجساسة، فيقوله: " وفي حديث تميم والجساسة: صادفنا البحر حين اغتلم، فلعب بنا الموج شهرا؛ سمي اضطراب الموج لعبا، لما لم يسر بهم إلى الوجه الذي أرادوه"<sup>694</sup>، أول معنى في هذا الشرح هو أن لعب البحر هو اضطرابه، وهذا الاضطراب يكون نتيجة سوء الأحوال الجوية، بسبب الأمطار والرياح والعواصف، ومعنى ذلك أن تميما وصحبه عانوا كثيرا من سوء الأحوال الجوية مدة شهر كامل، مما سينهك قواهم، ويضعف أملهم بالنجاة، وثاني معنى وهو الأهم في هذا الموضع، أن تميما وصحبه فقدوا القدرة على توجيه السفينة الوجهة التي يريدونها، بل فقدوا القدرة على معرفة حتى الاتجاه الصحيح، خصوصا إذا كان اعتمادهم على النجوم فقط في تحديد الاتجاهات.

وفي هذا الوضع لا يمكن لتميم وأصحابه، أن يعيّنوا الموقع الذي وصلوا إليه، ولا المسافة التي قطعوها، وهذا يجعلهم في وضع نفسي صعب، خصوصا إذا نفدت مؤونتهم.

<sup>694</sup> ابن منظور، لسان العرب، مادة لعب، 739/1

وبذلك فالمحتويات الضمنية التي يوحي بها هذا الملفوظ هي:

-سوء الأحوال الجوية.

-سماء ملبدة لا ترى فيها النجوم.

-فقدان الاتجاه المقصود.

-ضياح سفينة تميم في البحر.

-الضياح في نفس البحر الذي انطلقوا منه.

-الضياح في بحر آخر نقلتهم الأمواج إليه.

-الوصول إلى بحر آخر غير الذي انطلقوا منه.

-لا يعلمون أي بحر هم فيه.

-نقص المؤونة.

-نفاد المؤونة.

-وضع ركاب السفينة صعب جدا.

إضافة على هذه المحتويات، توجد محتويات أخرى، تفهم من أداة الربط في أول

الملفوظ وهي الفاء، التي تفيد الترتيب مع التعقيب، هذه المحتويات ضمنية هي:

-اضطراب البحر لم يكن لحظة ركوبهم السفينة بل بعد ركوبها.

-المدة الفاصلة بين ركوب السفينة واضطراب البحر مدة قصيرة.

أما التساؤلات التي ستثار في أذهان المتلقين، فمنها:

كيف كان مصير ركاب السفينة بعد هذا الضياح في البحر؟

أين قذفت الأمواج بالسفينة؟

هل وجد الركاب اليابسة بعد شهر من الضياح أم لا؟

وهل نجت السفينة بمن فيها، أم أنها تحطمت؟

كل هذه الأسئلة ستبني مخططات افتراض، للإجابات التي يمكن أن تأتي بها

الملفوظات اللاحقة، وإن كان السياق السابق، وعلى رأسه وجود تميم الداري، وحكاية رسول

الله عنه، يجيب عن سؤال من بين هذه الأسئلة، وهو أن هناك من نجا وعلى رأسهم تميم الداري.

### # ثم أرفؤوا إلى جزيرة في البحر حتى مغرب الشمس.

يأتي هذا الملفوظ ليجيب عن الأسئلة السابقة، فقد نجا ركاب السفينة بوصولهم إلى جزيرة في البحر، استطاعوا أن يرفؤوا عند شاطئها، وبذلك فسئلاً مخططات الافتراض بالآثار المترتبة عن هذا الملفوظ في تفاعله مع السياق، وذلك على النحو الآتي:  
-نجا ركاب السفينة جميعاً.  
-لم تغرق السفينة.

أما عن الصيغة القضوية لهذا الملفوظ فيمكن تحديدها، بتعيين التمثيلات الدلالية لكل وحدة فيه، وأول كلمة في هذا الملفوظ هي أرفؤوا، حيث جاء في لسان العرب: "رفأ السفينة يرفؤها رفاً: أداها من الشط. وأرفأتها إذا قربتها إلى الجد من الأرض. وفي الصحاح: أرفأتها إرفاء: قربتها من الشط، وهو المرفأ. ومرفأ السفينة: حيث تقرب من الشط... والجد ما قرب من الأرض. وقيل الجد شاطئ النهر"<sup>695</sup>، وبضيف ابن منظور أيضاً. "وفي حديث تميم الداري: أنهم ركبوا البحر ثم أرفؤوا إلى جزيرة. قال: أرفأت السفينة إذا قربتها من الشط"<sup>696</sup>، وبذلك فالتمثيل الدلالي لكلمة أرفؤوا هو اقتربوا أي اقتربوا من شاطئ جزيرة في البحر.

هذا عن أرفؤوا فماذا عن حتى؟

تعرب حتى في هذه الجملة حرف جر، وهي من ناحية الدلالة تفيد الغاية، يقول ابن منظور عن معناها: "قال ابن سيده: وحتى حرف من حروف الجر كإلى، ومعناه للغاية

<sup>695</sup> ابن منظور ، لسان العرب، مادة "رفأ"، 87/1

<sup>696</sup>المصدر نفسه، الصفحة نفسها

كقولك: سرت اليوم حتى الليل... وقال الأزهري: قال النحويون حتى تجيء لوقت منتظر وتجيء بمعنى إلى...<sup>697</sup>.

وبذلك يكون المعنى، أرفؤوا إلى جزيرة في البحر إلى غاية مغرب الشمس، أو إلى وقت مغرب الشمس، وعليه تكون الصيغة القضوية هي:

\*ثم بدأ تميم وصحبه يُرْفِئُونَ السفينة إلى شاطئ جزيرة في البحر إلى وقت مغرب الشمس. أو بدأ تميم وصحبه يُرْفِئُونَ السفينة إلى شاطئ جزيرة في البحر وانتهوا من ذلك وقت مغرب الشمس.

هذا الملفوظ معناه الصريح هو ما تمثله هذه الصيغة القضوية، التي أتمنا معناها بناء على المعلومات الموسوعية والنحوية، وهو لذلك معنى غير صريح بشكل كامل، بل هو شبه صريح لتدخل السياق في إتمامه، ويمكن للسياق التدخل بشكل أكبر، فينتج عن ذلك محتويات ضمنية، تزداد ضعفا كلما زاد تدخل السياق في توليدها، ومن هذه المحتويات:

-أوقفوا السفينة قرب الشاطئ مع بداية حلول الليل.

-وجهتهم لم تكن هذه الجزيرة.

-هذه الجزيرة لم تكن في طريق وجهتهم المقصودة.

-الجزيرة التي أرفؤوا إليها جزيرة مجهولة بالنسبة لهم.

يوجد في بداية هذا الملفوظ حرف ، ربط بين هذا الملفوظ والملفوظ السابق لهو حرف العطف ثم، هذا الحرف الذي يفيد الترتيب والتراخي، يدل على وجود فاصل زمني بين اضطراب البحر بهم، وتوقفهم عند الشاطئ، وهو ما يعني أنهم لم يتوقفوا عند شاطئ الجزيرة إلا بعد أن هدأ البحر، وهذا ما تؤكد المعلومات الموسوعية، إذ يصعب بل يستحيل أحيانا رفاء السفن عند الشاطئ، في حالة العاصفة، لغلبة احتمال تحطم السفن على الشاطئ، خصوصا إن كان هذا الشاطئ صخريا.

<sup>697</sup>ابن منظور، لسان العرب، مادة"حتت"، 23/2،

وبذلك يمكن استنباط محتويين ضمنيين آخرين هما:

-لم تتوقّف السفينة عند شاطئ الجزيرة إلا بعد توقّف اضطراب البحر.

- توقفت السفينة على مقربة من شاطئ الجزيرة.

**# فجلسوا في أقرب السفينة.**

يحدّد هذا الملفوظ بعض جوانب السياق، التي رسمها الملفوظ السابق، وذلك من خلال تقوية بعض الافتراضات السابقة وعلى رأسها، آخر افتراض وهو توقّف السفينة على مقربة من الشاطئ، بحيث تكفي القوارب لقطع تلك المسافة، وإيصال الركاب إلى الشاطئ وكذلك تقوية الافتراض السابق له، وهو أن السفينة لم تتوقّف إلا بعد هدوء البحر، لأنه لا يمكن استخدام القوارب في بحر يلعب بالسفن.

أما الصيغة القضية التامة لهذا الملفوظ فهي:

\*فجلس تميم وأصحابه في الأقرب التي كانت تحملها السفينة التي كانوا يركبونها.

أما المحتويات الضمنية فهي:

-السفينة كانت تحمل قوارب.

-هذه القوارب هي قوارب نجاة.

-السفينة كانت بعيدة عن اليابسة لذا احتاجوا إلى قوارب.

-لا يوجد ميناء في الجزيرة ترسوا فيه السفن.

-الجزيرة غير مأهولة بالبشر.

-قد يكون سكّانها لا يركبون البحر.

-سكّانها لا يتصلون بالعالم الخارجي.

-ركّاب السفينة لم يركبوا في قارب واحد.

-قسّم الركّاب أنفسهم إلى مجموعات.

-كل مجموعة ركبت في قارب.

-عدد القوارب أكثر من اثنين.

-كانوا بحاجة إلى نزول الجزيرة للراحة.

-كانوا بحاجة إلى نزول الجزيرة لجلب المؤونة.

-كانوا بحاجة إلى نزول الجزيرة للاستكشاف.

-كانوا بحاجة إلى نزول الجزيرة لأن سفينتهم تضررت.

-السفينة بحاجة إلى الإصلاح.

-السفينة غير صالحة للإبحار مرة أخرى.

-الركاب بحاجة إلى سفينة أخرى.

ومن الآثار السياقية المترتبة أيضا عن هذا الملفوظ، هو الإجابات التي قدّمها عن الأسئلة الافتراضية السابقة، وعلى رأسها أن الركاب نجوا جميعا، فلو فقد أحد منهم لأخبر تميم رسول الله بذلك .

## # فدخلوا الجزيرة.

تبدأ بهذا الملفوظ مرحلة جديدة من هذه المغامرة، بعد رحلة بحرية شاقة وخطيرة كان فيها احتمال الموت غرقا، من أكثر الاحتمالات الواردة، هذه المرحلة الجديدة هي مرحلة دخول الجزيرة.

وهي مرحلة تبدأ فيها تساؤلات الصحابة تتعلّق بطبيعة الجزيرة، ومن يسكنها والمخاطر التي قد تواجه هؤلاء البحارة، إضافة إلى نوع الغطاء النباتي الذي تتوفّر عليه هذه الجزيرة، وهل فيها ما يُؤكل من نبات أو حيوان ، وما هي الحيوانات التي يمكن أن توجد فيها، الأليفة منها والمتوحشة، وحتى الحيوانات الأسطورية والكائنات الخرافية.

هذا الملفوظ محتواه الصريح هو دخول تميم الداري وصحبه الجزيرة المجهولة، هذا الدخول لم يفصله زمن طويل عن ركوب القوارب، ودليل ذلك استخدام أداة الربط الفاء، التي تفيد الترتيب مع التعقيب، أي أنه بمجرد ركوبهم القوارب، مافتتوا يصلون إلى الجزيرة وينزلون على أرضها.

أما كلمة دخول فهي لا تعني فقط لحظة الوصول، وإنما تعني أيضا أنهم تقدّموا نحو الأمام بعيدا عن الشاطئ، في اتجاه عمق الجزيرة أو وسطها.

وبذلك فالمحتويات الضمنية لهذا الملفوظ هي:

-نزل تميم وصحبه من القوارب على أرض الجزيرة.

-نزل تميم وصحبه على أرض الجزيرة في الليل.

-كانت الجزيرة مظلمة لحظة نزولهم.

-سار تميم الداري وصحبه بعد نزولهم على الشاطئ نحو وسط الجزيرة.

-ترك تميم وصحبه أثناء سيرهم البحر خلفهم.

**# فلقيتهم دابة أهلب كثير الشعر.**

يستمر ترتيب الأحداث بشكل تعاقبي، دلالة على أن تميما وصحبه لم يتوقفوا عن المسير بل استمروا في مغامرتهم، وفي الظلام الدامس، ما لم يكن هناك ضوء للقمر، أو بدر مكتمل، وإن كان يرجح وجود ضوء من مصدر ما يخفّف الظلام، ذلك أنهم استطاعوا رؤية دابة أمامهم، وهذا لن يتحقّق ما لم يوجد ضوء ولو خافت، هذا الضوء قد يكون مصدره القمر كما ذكرنا آنفا، أو مصباح أو مصابيح الزيت، التي كانت معروفة آنذاك في بلاد الشام<sup>698</sup> أو شعلة أو شعلات نار، تمكنهم من رؤية طريقهم. هذه المعلومات تعدّ معلومات موسوعية وهي مما يمكن للصحابة الاستعانة بها لفهم الملفوظ، بل هذا الملفوظ يستدعيها لتعديل سياق الفهم.

لكن قبل التطرق للمحتويات الضمنية، لابد من تحديد المحتوى الصريح للملفوظ وذلك بإزالة اللبس والاشتراك عن بعض الكلمات، والكلمة التي تحتاج إلى توضيح هي أهلب. والأهلب في لسان العرب هو: "غليظ الشعر، وفي التهذيب: رجل أهلب إذا كان شعر أذعيه وجسده غلاظا. والأهلب: كثير شعر الرأس والجسد... وهَلَبَ الفرس هَلْبًا، وهَلَّبَه: نتف

---

<sup>698</sup> أول من أضاء المسجد بهذا النوع من المصابيح تميم الداري بعد إسلامه، ينظر المبحث الرابع

هُلْبُهُ، فهو مهلوب ومهْلَبٌ... والأهلب: الذي لا شعر عليه...<sup>699</sup>، وبذلك فالأهلب من الأضداد، فهي تعني من له شعر غليظ في سائر جسده أو بعض منه، وتعني منتوف الشعر، أو من لا شعر له، إلا أن السياق اللغوي الذي وردت فيه الكلمة، يؤكد المعنى الأول لها، أي أنّ أهلب كثير الشعر، وليس من لا شعر له.

كما أن أهلب صفة مذكرة مؤنثها هلباء، وفي هذا الملفوظ ذكر الاسم مؤنثا بينما الصفة مذكرة، لأن الدابة تقع على الذكر والأنثى<sup>700</sup>. كما أنّ الدابة تطلق على سائر الحيوانات، وبذلك فهي غير محددة النوع والجنس، ولعل ما يفسر استخدام صفة أهلب بصيغة المذكر بدل المؤنث، هو معلومات تميم عن ذكور الحيوانات وإناثها، التي يرتبط فيها الشعر الكثيف والغليظ بالذكور أكثر من الإناث، ومثاله الأسد الذي يحيط بعنقه شعر كثيف وغيره من الحيوانات المعروفة في البيئة العربية.

وأما لقيتهم فهي بمعنى وجدتهم أو صادفتهم في الطريق، وكأنها كانت في انتظارهم أو أنها كانت تبحث عنهم، وبذلك فالصيغة القضوية لهذا الملفوظ هي:  
\*فلقيت دابة كثيرة الشعر تميما وصحبه.

أما المحتويات الضمنية التي تولّدها الاستعانة بالمعلومات السياقية، فهي كالاتي:

- صادفتهم الدابة في طريقهم إلى داخل الجزيرة.

- وجدتهم الدابة بعد بحثها عنهم.

- كانت في انتظارهم.

- الدابة مجهولة النوع والجنس.

- الدابة مخيفة.

- قد تكون الدابة من عالم الجن.

- تميم وصحبه في خطر.

<sup>699</sup> ابن منظور، لسان العرب، مادة هلب، 786/1

<sup>700</sup> ينظر المصدر نفسه، الصفحة نفسها

-يشترك تميم ومن معه في عدم معرفة كنه هذا الكائن.

ولعل المحتويات الأخيرة توحى بها المعلومات الموسوعية، الخاصة بعالم الكائنات الحية، فالحيوانات المعلومة لدى الصحابة لا يوجد فيها حيوان بهذا المواصفات، ومن ثمّ فهي غير مألوفة من جهة، كما أن منظر كائن يعمّ سائر جسده الشعر الغليظ، وفي ظلمة الليل، وفي مكان مجهول لا يُعلم ما تخفي فيه الأقدار لهؤلاء البشر، وبعد رحلة خطيرة جدا لهو بحق موقف يثير الرعب في النفوس، ويستدعي كل المعلومات الموسوعية عن عالم الجن، وعن الأساطير والخرافات.

# لا يدرون ما قبله من دبره من كثرة الشعر.

يعبر هذا الملفوظ عن فهم تميم الداري وصحبه، للمنظر الذي فاجأهم، في ظلمة الليل، فهم لم يتبينوا حقيقة هذا الكائن الذي صادفهم، ولا يستطيعون تمييز حتى شكله من كثرة الشعر، لعلهم يجدون صورة لشيء يشبهه في أذهانهم، أو حتى ليتأكدوا أنه كائن من كائنات الأرض وإن لم يروه ولم يسمعوا عنه من قبل.

وهذا الفهم هو نفسه الذي فهمه الصحابة، وفق السياق والمعارف الموسوعية، التي يشترك فيها العرب على الأقل، وبذلك فهذا الملفوظ يؤكّد ويقوّي الافتراض المتعلق بجهل حقيقة الدابة، سواء فيما يخص نوعها أو جنسها، كما يقوّي افتراض الخطر الذي يهدّد الصحابة من هذا الكائن الغريب.

وبذلك فالملفوظ يعبر بصراحة عن المحتوى الآتي:

\* لا يعلم تميم وصحبه إن كان ما يرونه مقدمة الكائن أو مؤخرته وذلك بسبب كثرة الشعر.

أما المحتويات الضمنية فهي:

- لا يعلم تميم وصحبه إن كانت الدابة تنظر إليهم أم تنظر في الاتجاه المعاكس.

- الدابة واقفة لا تسير.

## ج- حوار تميم وصحبه مع الجساسة:

ننتقل في هذا الجزء من الحديث، إلى حوار دار بين تميم وصحبه من جهة والجساسة من جهة أخرى، هذا الحوار الملفوظات فيه منقولة كما قيلت تماما، وهو ما يمثل الاقتباسات المحكية بالقول، وعليه سيكون تحليلها على النحو الآتي:

### # فقالوا: ويلك ما أنت؟

يعد هذا الملفوظ نقلا مزدوج لمقول القول، النقل الأول كان لتميم الداري، والنقل الثاني لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وإذا أردنا أن نفكك هذا الملفوظ، قلنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أن تميما الداري قال: أنه قال هو ورفقاؤه: ويلك ما أنت؟ أي أن الصيغة المنطقية هي:

\*قال رسول الله أن تميما قال أن تميما وصحبه قالوا جميعا: ويلك يا دابة ما أنت.

أما عن توضيح الألفاظ المبهمة، فنقول إن الويل في اللغة هو: "كلمة عذاب... والويل: حلول الشر. والويلة: الفضيحة والبلية. وقيل هو تفجع...<sup>701</sup>، أما "ها" فهي اسم استفهام، تستعمل للاستفهام عن غير العاقل، بينما أنت هي ضمير مخاطبة، لا يتحدد معناها إلا بتحديد المحال إليه، وهنا المخاطبة هي الدابة. لكن السؤال المطروح إذا كانت الدابة لا تعقل ولا تتكلم، فلماذا خاطبها تميم وصحبه؟

مخاطبة تميم وصحبه للدابة توحى بفكرتهم عنها، والمتمثلة في أن هذا الكائن ليس حيوانا، بل هي كائن من نوع آخر، فهي إما جن، وهو أكثر الاحتمالات ورودا في البيئة العربية القديمة، التي ترى كل ما هو غريب جنا أو متحولا بتأثير الجن، وإما أنها نوع من الكائنات التي تشبه الإنسان، وبذلك فيحتمل أنها تعقل وتتكلم.

هذا الاستفهام يعود بنا مجددا إلى أفعال الكلام، وبالذات إلى أفعال الكلام التوجيهية، ولكن هذه المرة مع سؤال تصوّري، هذا السؤال التصوري، أهم ما يميزه أنه يملك

<sup>701</sup> ابن منظور، لسان العرب، مادة "ويل"، 737/11-738

صيغة منطقية من دون صيغة قضوية تامة، بخلاف السؤال التصديقي الذي يملكهما معا- كما رأينا في تحليل الملفوظ الاستفهامي السابق.

وبذلك فسنددد صيغة هذا الملفوظ كالاتي:

• استعادة الصيغة القضوية التامة للملفوظ، ولأن هذا الملفوظ لا يملك صيغة قضوية

تامة لأنه سؤال تصوري فصيغته القضوية هي: ماهية الدابة هي.....

• مخطط الافتراض الذي يضعه المتكلم للملفوظ: تميم وصحبه يسألون الدابة إن كانت

.....

• الدمج: تميم وصحبه يسألون الدابة إن كانت ماهية الدابة هي....<sup>702</sup>

وبذلك تصبح الصيغة المنطقية للملفوظ ككل هي:

\*قال رسول الله أنّ تميما قال أن تميما وصحبه يسألون جميعا الدابة إن كانت ماهية الدابة

هي.....

وبذلك فالصيغة القضوية للملفوظ غير تامة، وتامها هو الجواب المنتظر، لهذا

السؤال التصوري، الذي يعد حسب سبيرير، تأويلا لفكرة تمثيلها الدلالي هو تأويل لتمثيل

مرغوب فيه، وعلى هذا الأساس، فإنّ تأويل فكرة هذا السؤال هي تمثيل مرغوب فيه من زاوية

المتكلم أي تميم وصحبه، هذا التمثيل المرغوب فيه هو؛ ماهية الدابة، فتميم ومن معه

يرغبون في معرفة ماهية هذه الدابة، أو بمعنى آخر يرغبون في امتلاك هذا التمثيل.

لكن يبقى السؤال مطروحا عمّن يوجّه إليه الخطاب، هل حقا هم يسألون الدابة أم

يسألون أنفسهم؟ أي هل السؤال هو طلب للمعلومة، أم هو سؤال موجه للذات في شكل سؤال

بلاغي.

---

<sup>702</sup> لم نجد في كتاب المناسبة لسبيرير وولسن تحليلا للسؤال التصوري بالطريقة التي حلّل بها السؤال التصديقي والأمر، لذلك اجتهدنا في المسألة، على ضوء شروحات سبيرير وولسن للسؤال التصوري.

تتطلب الإجابة عن هذا السؤال بعض التفاصيل عن طريقة أداء هذا الملفوظ، وهو ما لا يتوفر في رواية هذا الحديث، وبذلك يبقى السؤال مطروحا، إلى أن تجيب عنه الملفوظات اللاحقة.

أما المحتويات الضمنية لهذه الصيغة فهي:

-تميم وصحبه أدركوا أن ما يقابلهم هو قبلها وليس دبرها.

-تميم وصحبه يعتقدون أن الدابة تعقل وتتكلم.

-تميم وصحبه يجسّون نبض الدابة.

-تميم وصحبه خافوا من هجوم الدابة.

# فقالت: أنا الجساسة.

يواصل رسول الله صلى الله عليه وسلم نقل كلام تميم الداري حرفيا، أي اقتباس محكي بالقول من خلال إجابة الدابة عن سؤال تميم وصحبه، حيث قال رسول الله أن تميما الداري قال: أن الدابة قالت: أنا الجساسة، وجوابها هذا يصدّق ويقوّي الافتراض الذي انطلق منه تميم وصحبه، والذي على أساسه خاطبوها، وهو أن هذا الكائن الغريب يعقل ويسمع وينطق.

وبذلك فجوابها، هو تحديد لنوع السؤال السابق، فهذا الكائن أدرك أن السؤال هو استفهام حقيقي وليس بلاغي، وأنه موجه له، لا لذوات السائلين، وعلى هذا الأساس قدّم لهم هذا الكائن التمثيل الذي يرغبون في امتلاكه، وهو: أنا ماهيتي الجساسة. أو اسمي الجساسة او وظيفتي الجساسة.

معنى هذا الاسم سيدفع إلى فهمه على أنه؛ اسم علم، أو إنه اسم الوظيفة التي تؤديها هذه الدابة، أو إنه جنس معين من الكائنات يسمى بهذا الاسم، وذلك أنّ الجساسة من الفعل جسّ، والجسّ هو: "اللمس باليد... والجس: جسّ الخبر، ومنه التجسس، وجسّ الخبر وتجسّسه: بحث عنه وفحصه... التجسس، بالجيم: التفتيش عن بواطن الأمور، وأكثر

ما يقال في الشر<sup>703</sup>، وبذلك فالجساسة هي جاسوسة دورها جمع الأخبار والتفتيش عن بواطن الأمور. وهذا المعنى هو الأسهل منالا بالنسبة لتميم وصحبه، أما اسم العلم فيستبعد لأنهم سألوا هذه الدابة عن ماهيتها وليس عن اسمها، أما افتراض أن الجساسة هو اسم جنس هذا الكائن، فهو سيندرج في معنى الوظيفة الأول، لأنهم لا يعلمون كائنا حيا من نوع الجساسة، وبذلك يكون معنى الوظيفة هو الافتراض الأقرب من غيره.

وأما وزن هذه الصفة فهو فعّالة وهي صيغة مبالغة، تدلّ على المبالغة في الصفة وصيغة فعّالة هي من الحرفة، فالعرب أكثر ما تصوغ الحرف على وزن فعّال، وبذلك فالصفة إذا جاءت على هذا الوزن، فإن صاحبها تلازمه هذه الصفة، كأنما هي حرفته. وبذلك فالجساسة حرفتها التجسس، وإذا ذكرنا الحرفة ذكرنا معها المستفيد من الحرفة، فهل تتجسس الجساسة لمصلحتها أم لمصلحة غيرها؟ وإذا كان التجسس لمصلحة غيرها فهل تطوّعت هي لذلك أم أنها كلفت بذلك، وهل التكليف كان اختياريا أم إجباريا؟.

كل هذه الأسئلة يفرضها لفظ الجساسة، لكن لا تتوفر إمكانية الإجابة عن هذه الأسئلة في هذه المرحلة من الخطاب، فالملفوظات لحد الآن لا تعطي إجابات عنها، كذلك السياق.

وبناء على ما تقدم؛ يمكن اقتراح مجموعة من المحتويات الضمنية، على ضوء

المعلومات الصرفية والموسوعية العامة، هذه المحتويات هي:

-الدابة كائن يعقل ويتكلم ويسمع.

-الدابة فهمت ما قاله تميم وصحبه.

-الدابة تعرف اللغة العربية.

-الدابة تسمى الجساسة.

-الدابة أنثى وليست ذكرا.

---

<sup>703</sup> ابن منظور، لسان العرب، مادة "جسس"، 38/6

-الدابة وظيفتها التجسس .

-هي تتجسس لمصلحتها .

-هي تتجسس لمصلحة غيرها .

-هي من تطوعت للتجسس .

-هناك من كلفها بذلك .

-التكليف كان اختياريا .

-التكليف كان إجباريا .

-هي تتجسس لغاية خيرة .

-هي تتجسس لغاية شريرة .

**# قالوا: وما الجساسة.**

يستمر الحوار بين تميم وصحبة من جهة والجساسة من جهة أخرى، وهذا الحوار بحد ذاته يوحي بأن هذا الكائن غير متوحش، ولن يهاجم تميما ومن معه، على الأقل أثناء الحوار، وأنه يمكن التفاوض معه. كما يستمر في هذا الملفوظ ظهور صوت الراوي الأول وهو رسول الله، حيث قال صلى الله عليه وسلم: قال تميم: قال تميم وصحبه: وما الجساسة. هذا السؤال عن ماهية الجساسة، هو دليل على طبيعة فهم تميم وصحبه للملفوظ السابق، إذ إنّ جوابها في تعريف نفسها، لم يوضح هويتها لهذه المجموعة، فمعارفهم السابقة لا تتوفر على معلومة عن كائن بهذه المواصفات يسمى الجساسة، والسياق المادي المحيط بهم لا يتوفر على ما يمكن أن يساعد على فهم جوابها، ومن ثم فجوابها يحمل معلومة جديدة، ومناسبتها ضعيفة جدا للسياق المتوقّر، باستثناء المعنى اللغوي الذي يحمله اسمها والذي لا يكفي لتحقيق الفهم.

كما أن استخدام اسم الاستفهام ما يؤكد أنهم لحد الآن، يعتبرون هذا الكائن غير عاقل، بالرغم من حديثه معهم، لأنّ كلامه في اعتقادهم لا يرفعه إلى مرتبة الإنسان

فمعلوماتهم السابقة تتضمن، أنّ البيغاء يتكلم لكنه حيوان، والكثير من الحيوانات تفهم الأوامر وتستجيب لها، لكنها تبقى حيوانات.

أما عن صيغة الملفوظ باعتباره ملفوظا استفهاميا، فيمكن استخلاصها على النحو الآتي:

- الصيغة المنطقية للملفوظ هي: ماهية الجساسة هي.....
  - مخطط الافتراض الذي وضعه المتلقي: تميم وصحبه يسألون الجساسة إن كانت...
  - الدمج: تميم وصحبه يسألون الجساسة إن كانت ماهية الجساسة هي.....
- ومن ثم، فتميم ومن معه يرغبون في امتلاك تمثيل دلالي يتعلق بماهية الجساسة لأنهم لا يملكون - كما سبق أن أشرنا، تمثيلا دلاليا عن هذا الاسم يناسب السياق، وبذلك فهذا الملفوظ هو طلب لتعديل السياق بشكل يناسب الملفوظ حتى يتحقق الفهم.

أما المحتويات الضمنية فنلخصها على النحو الآتي:

- تميم وصحبه يعتقدون أن الدابة هي كائن غير عاقل وإن تكلمت.
  - لم يفهم تميم وصحبه معنى الجساسة.
  - لم يستطع تميم وصحبه ربط اسم الجساسة بشكل الدابة.
  - لم يستطع تميم وصحبه ربط اسم الجساسة بسياق الجزيرة المجهولة.
- وبذلك فهذا الملفوظ قوى الافتراض الأول، المتعلق بعدم إدراك ماهية هذه الدابة والتي عبر عنه ملفوظ: ويلك ما أنت، ولم يحذف أيضا افتراض أن هذه الجساسة كائن غير عاقل، وإن لم يزد هذا الافتراض قوة.

**# قالت: أيها القوم، انطلقوا إلى هذا الرجل في الدير.**

تواصل الجساسة ردّها على أسئلة تميم الداري وصحبه، لكن هذه المرة لم تجبه عن سؤالهم بملفوظ إخباري، بل وجهتهم إلى طرف آخر، لم يكن قبل ذلك جزءا من السياق، وهو رجل في الدير، هذا الفعل الكلامي الذي تضمنه ملفوظها، هو فعل أمر إرشادي، وإن لم يسبقه من قبل طلب إرشاد مباشر من تميم وصحبه، لكن هذا الفعل لم تبدأ به الجساسة خطابها، بل تقدّمه فعل كلامي من النوع الطلبي وهو النداء. هذا النداء جاء بصيغة غير

تامة هي أيها القوم، بينما الصيغة التامة هي "يا أيها القوم"، ذلك أن أيها تأتي لنداء ما فيه أل، وبذلك ف أي هي منادى لحرف نداء محذوف تقديره يا، لكن لماذا حذف حرف النداء؟ يعرف السيوطي النداء بقوله: "هو طلب إقبال المدعو على الداعي بحرف نائب مناب "ادعو" ويصحب في الكثير الأمر والنهي"<sup>704</sup>، ويقول عن حذف حرف النداء نقلا عن الكرمانلي في العجائب: "كثر حذف "يا" في القرآن من الرب تنزيها وتعظيما، لأن في النداء طرفا من الأمر"<sup>705</sup>، وبذلك فوجود حرف النداء هو دليل مباشر على هذا الطرف من الأمر، أي أن الجساسة تطلب الاهتمام بموضوع الخطاب، وبحذف حرف النداء تحذف معه ذلك الأثر من معنى الأمر، ويبقى فقط غرض النداء، وهو ضرورة اهتمام تميم وصحبه بموضوع الملفوظ.

أما لماذا حذف أثر الأمر، فيعود إلى أن الأمر في حقيقته هو طلب الفعل على وجه التكليف والإلزام، وعلى سبيل الاستعلاء، ويكون من الأعلى إلى الأدنى، إلا إذا وجدت قرائن صارفة عن هذا المعنى، إلى معاني الرجاء والالتماس والدعاء.

فإذا جننا إلى خطاب الجساسة، وبالنظر إلى المعطيات السياقية، نجد أن هذا الحذف هدفه رفع شأن القوم، وترغيبهم في الاستجابة.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك سببا آخر، لعله أكثر جلاء من الأول وهو قرب القوم من الجساسة، وهذا القرب يدل عليه، قدرتهم على رؤيتها في ظلام الليل الحالك، ورؤية أنها كائن يكسوه الشعر، ولو لم تكن قريبة جدا لما تمكنوا من رؤيتها وسماع صوتها، هذا القرب هو الذي دفعها إلى الاختصار، مع محافظتها على معنى النداء.

وبذلك تكون الصيغة القسوية لهذا الملفوظ، هي:

\*قالت الجساسة أنا ادعوكم أيها القوم.

<sup>704</sup> السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، 209/2

<sup>705</sup> المصدر نفسه، 161/2

وبذلك فهذا الملفوظ هو تأويل لفكرة، يعد تمثيلها الدلالي، وصفا لوضع مرغوب من الجساسة<sup>706</sup>.

هذا عن النداء، أما الأمر فلتوضيحه، لا بد أولا أن نحدّد صيغة هذا الملفوظ، وذلك على النحو الآتي:

- الصيغة القضوية لهذا الملفوظ هي: تميم الداري وصحبه سوف ينطلقون حالا إلى هذا الرجل في الدير.
- المخطط الافتراضي الذي وضعه المتلقي: الجساسة تأمر تميم وصحبه أن يجعلوا من الصادق أن....
- الدمج: الجساسة تأمر تميما وصحبه أن يجعلوا من الصادق أن ينطلقوا حالا إلى هذا الرجل في الدير.

وبذلك فهذا الملفوظ هو تأويل لفكرة، يعدّ تمثيلها الدلالي وصفا لوضع مرغوب فيه هذا الوضع المرغوب فيه، هو الانطلاق إلى رجل في الدير، هذا الوضع المرغوب فيه يحتمل أن يكون مرغوبا فيه من قبل الجساسة، كما يحتمل أن يكون وضعا مرغوبا فيه من قبل المتلقي أي تميم وصحبه، لأن سؤالهم عن ماهية الجساسة، لم ترد أو يحتمل أنها لم تستطع الجساسة الإجابة عنه، لذلك وجهتهم إلى من يمكن أن يجيبهم عن أسئلتهم أو يفهموا معنى الجساسة عندما يلتقون به، وإن لم يجبهم عن سؤالهم مباشرة.

هذا التحديد لنوع الملفوظ وصيغته، غير كاف لتوضيح ما الذي فهم من هذا الملفوظ، ولذلك سنحاول تبين المسألة أكثر، من خلال البحث عن المحتوى الصريح والمحتويات الضمنية.

أما اسم الإشارة هذا فهو يدل على معين بالإشارة؛ مفرد، ومذكر، وعاقل، وغير عاقل، وإلى مشار إليه قريب. والمشار إليه في هذا الملفوظ هو الرجل، هذا الرجل بالنظر

---

<sup>706</sup> لم يبيّن سبيرير وولسن طريقة تحليل النداء ولم يقدم أمثلة عنه، لذا اجتهدنا في ذلك بناء على طريقة تحليلهما لباقي الأنواع.

إلى اسم الإشارة، هو قريب من تميم وصحبه، ولكن لأن الظلام دامس لم يلاحظوا غير الجساسة أمامهم، كما أنها شغلهم عن ملاحظة أي شيء آخر يمكن رؤيته.

يدلّ لفظ رجل على: "الذكر من نوع الإنسان خلاف المرأة، وقيل: إنما يكون رجلا

فوق الغلام، وذلك إذا احتلم وشبّ، وقيل: هو رجل ساعة تلده أمه على ما بعد ذلك"<sup>707</sup>

ولفظ رجل يستخدم للدلالة على الشهامة، وحسن الخلق تجوزا، وتغليبا، أما القرآن الكريم فقد

وظّف هذا اللفظ، في سياقات تدل على سوء صاحبها أحيانا، وعلى حسن خلقه أحيانا أخرى

يقول الله تعالى: "وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَابِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ

جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ"<sup>708</sup>، وقوله تعالى: "وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالِ

مِّنَ الْجَنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا"، والأمثلة كثيرة على إطلاق هذا اللفظ مفردا وجمعا على أصحاب

النار، أو ذوي الأعمال الطالحة. أما عن حسن الخلق والإيمان القوي، فنجد قول الله تعالى:

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

<sup>707</sup> ابن منظور، لسان العرب، 265/11

<sup>708</sup> سورة الأعراف/48

<sup>709</sup> سورة الأحزاب/23

<sup>710</sup> ابن منظور، المصدر نفسه، مادة "دير"، 301/4

النصارى أصله الدار... وقال أبو منصور: قال سلمة الفراء يقال دار وديار ودور... ويقال دير وديرة وأديار وديران ودارة ودارات وأديرة ودير ودور...؛ وهذا يشعر بأن الدير من اللغات في الدار ولعله بعد تسمية الدار به خُصَّص الموضع الذي تسكنه الرهبان به، وصار علما له<sup>711</sup>. وبذلك فالدير بيت يتعبَّد فيه رهبان النصارى، ويكون في الصحارى ورؤوس الجبال وقد يطلق على الدار في معناها العام.

وعلى هذا الأساس، فالدير الذي يوجد فيه الرجل الذي أشارت إليه الجساسة، هو مكان منعزل في الجزيرة وقد يكون مكانا للتعبد، وهو قريب من الموضع الذي وجود فيه تميم وصحبه.

وبذلك فالصيغة القضوية لهذا الملفوظ بعد توضيح الألفاظ التي تكوّنه، كالاتي:

\*قالت الجساسة: أنا ادعوكم أيها القوم، سيروا انتم (تميم وصحبه) قاصدين لقاء هذا الرجل الذي يوجد في الدير.

أما المحتويات الضمنية فهي:

- يوجد في هذه الجزيرة المجهولة إنسان حي.

- يوجد فيها بناء.

- يوجد فيه من يتعبَّد.

- وصل خبر الديانات السماوية إلى هذه الجزيرة.

- هذه الجزيرة غير معزولة تماما عن العالم الخارجي.

- الدير قريب منهم.

- الجساسة تعرف الجزيرة.

- الجساسة تعلم بوجود رجل في الجزيرة.

- الجساسة تعرف الرجل الموجود في الدير.

---

<sup>711</sup> ياقوت الحموي، معجم البلدان، مادة "دير"، 495/2

-الجساسة تربطها علاقة ما مع رجل الدير.

-الجساسة على وفاق مع رجل الدير.

-الجساسة على عداوة مع رجل الدير.

-الجساسة تعمل عند رجل الدير.

-رجل الدير يعرف الجساسة.

-رجل الدير يعرف ماهية الجساسة.

وهناك الكثير من المحتويات الضمنية، التي يمكن أن تفهم من هذا الملفوظ ولكنها أضعف مما ذكرنا.

أما عن تأثير هذا الملفوظ في الافتراضات السابقة، التي يمتلكها تميم وصحبه-وهي التي نفترض أنها نفسها التي يمتلكها الصحابة، فتنمّئ في تقوية افتراض أن الجساسة تتجسّس لصالح هذا الرجل الذي في الدير.

**# فإنه إلى خبركم بالأشواق.**

نعود من جديد إلى الملفوظات الإخبارية، ولكن ضمن الاقتباسات المحكية بالقول وإلى ملفوظ يؤول فكرة هي وصف لحال حقيقي واقع، هذا الحال هو حال الرجل الذي في الدير، والجساسة هي من يصف هذا الحال بناء على معطيات تملكها، هذه المعطيات قد تكون ناتجة عن فعل إظهاري قام به هذا الرجل، فعلمت أنه مشتاق لمعرفة خبر هذه المجموعة من البشر، وهذا الفعل الإظهاري قد يكون بمنبهات لغوية أو غير لغوية، أو أنها استدلت على ذلك من خلال معطيات أخرى، تتعلّق بهذا الرجل، دون أن يكون هو من أظهر لها ذلك.

هذا الملفوظ يعبر عن توجه قضوي، ولده حرف إنّ الذي يفيد التوكيد، ومن ثمّ فالجساسة تعتقد بهذا الخبر اعتقاداً مؤكّداً، وهو ما يقوي افتراض وجود علاقة تربط بين الجساسة ورجل الدير، التي سبق أن بُني انطلاقاً من الألفاظ السابقة، هذه العلاقة يرجح أنها تنمّئ في جمع الجساسة الأخبار لرجل الدير، هذا الجمع تتولاه هي، لكن هي في هذا

الموقف لم تسأل تميما وصحبه عن خبرهم، لتعلمه ثم تنقله إلى الرجل، بل هي أرادت أن يخبره تميم وصحبه بخبرهم هم بأنفسهم، وهذا يضع جملة من الاحتمالات، حول سبب اختيارها لهذا المسلك، هذه الاحتمالات تتمثل في:

- أنها استدلت من خلال استغرابهم وتخوفهم منها، أنهم لن يخبروها بخبرهم.

- أنهم سيخبرونها بغير الحقيقة .

- أنهم سيخبرونها بحقيقة ناقصة.

-هي لا تعلم أي خبر بالتحديد يشناق الرجل لمعرفته.

-هو وحده يعلم كيف يستخبرهم عما يريد.

لكن يمكن أن يكون معنى خبركم ليس قصّتهم، بل خبر وجودهم على الجزيرة وفي هذه الحالة، وبالنظر إلى وظيفة الجساسة، فإن لديها طريقتان في القيام بإيصال الخبر هاتان الطريقتان هما:

- الذهاب لإخبار الرجل بأن تميما وصحبه وصلوا إلى الجزيرة.

- أن يذهبوا بأنفسهم ليعلم علم اليقين أنهم وصلوا.

لكنها اختارت الطريقة الثانية، لأنها أبلغ في تحقيق القصد.

وبذلك فالصيغة القضوية لهذا الملفوظ هي:

\*إن الرجل الذي في الدير يشناق إلى معرفة خبر تميم وصحبه.

أما المحتويات الضمنية الناتجة عن السياق المعدّل لحد الآن، فهي:

-كان يعلم رجل الدير بوجودهم في الجزيرة.

-كان يعلم أنهم سيأتون.

-كان يترقب وصولهم.

-لديه فكرة عن خبرهم.

-يحب أن يعلم خبرهم حبا شديدا.

-هذا الرجل مجهول بالنسبة لتمييم وصحبه.

- هذا الرجل قد يكون غريبا مثل غرابة الجساسة.

- قصة هذا الرجل غريبة لغرابة المكان الذي يعيش فيه مع هذا الكائن.

- هذا الرجل يحب أن يلقاهم فلا يُخشى منه.

- هذا الرجل متعبّد فلا خوف منه.

- قد يكون هذا الرجل راهبا نصرانيا.

- هناك من يخبر هذا الرجل بالغيّب.

**# قال: لما سمّت لنا رجلا فرقنا منها أن تكون شيطانة.**

نخرج مع هذا الملفوظ من الحوار إلى السرد، وإن كان الراوي مختلف هذه المرة إذ إنه في بداية الحديث، كان رسول الله هو الذي يسرد الأحداث، التي حدّثه بها تميم الداري، أي فيما يعرف عند جيرار جينيت بحكاية الأحداث<sup>712</sup>، واستمر بذلك حتى في حكاية الأقوال، التي وردت على شكل حوار، حيث كان يستخدم ضمير الغائب مع فعل القول فيقول: **قالوا**، أي حكاية عن تميم وصحبه، وهي التي أخبر بها تميم الداري رسول الله، وذلك باستخدام لفظ **قلنا** وليس قالوا، أما هذا الملفوظ فيُظهر فيه رسول الله صوت تميم، ويحكي عنه مباشرة، بأنه هو الذي قال. ويمكن توضيح ذلك كالاتي:

قال رسول الله أن تميم وصحبه قالوا .....

قال رسول الله، قال تميم: قلنا.....

وهذا يفهم منه بأن رسول الله روى الجزء الأول من الحديث بأسلوبه، في حكايته للأحداث ثم روى الأقوال على شكل خطابات منقولة، ثم ترك الرواية لتميم، في بداية هذا الجزء وجعله يتكلم بأسلوبه، ويواصل حكاية الأحداث.  
إذا، فكيف سيفهم الصحابة هذا الأمر؟

---

<sup>712</sup> ينظر جيرار جينيت، خطاب الحكاية بحث في المنهج، تر: محمد معتصم وآخرون، ط2، المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص 180 وما بعدها

يوجد أثر سياقي أساسي ناتج عن تنوع الأسلوب، هذا الأثر يطلق سبيرير وولسن على نوعه التأثيرات الشعرية، هذا الأثر تولّد عن تفاعل هذا التنوع في الأسلوب مع السياق المعدّل، بواسطة المنبّهات الإظهارية السابقة على الشروع في حديث الجساسة، وهو كالاتي

-رسول الله يولي أهمية قصوى للقاء تميم وصحبه بالرجل الذي في الدير.

أما عن كيفية تولّد هذا الأثر من تنوع الأسلوب، فهو على النحو الآتي:

-رسول الله يترك الحديث لشاهد العيان ليحدّثهم بنفسه.

-الرحلة البحرية وسيلة للقاء الجساسة ولقاء الجساسة وسيلة للقاء الرجل الذي في الدير.

-لقاء تميم وصحبه بالرجل الذي في الدير أهم من لقائهم بالجساسة، ولقاؤهم بالجساسة أهم من رحلتهم البحرية.

وبذلك يتدرّج الأسلوب بتدرج أهمية الأحداث.

ويضاف إلى هذه التأثيرات الشعرية تأثير آخر، هو تقوية افتراض صدق كلام تميم، وافتراض ثقة رسول الله بكلامه.

أما إذا عدنا إلى الملفوظ، فنقول أن هذا الملفوظ هو تعبير عن طبيعة فهم الملفوظ السابق، المتمثّل في طلب الجساسة من القوم الذهاب لرؤية الرجل الذي في الدير هذا الفهم يتجسد في مجموعة الافتراضات التي تشكلت في أذهانهم، وهي:

-الجساسة تعمل عند إنسان.

هذا الافتراض يتفاعل مع معلومات موسوعية، هي:

-الذي يعمل عند الإنسان، إما إنسان مثله، أو جن.

-عمل الجن عند الإنس يتم من خلال تسخير الإنس للجن بعمل السحر.

-السحر يستخدم في الشر.

-الشر هو عمل الشياطين.

-الجن المسخرون بالسحر هم شياطين.

-الجساسة مسخرة لخدمة رجل الدير.

وبتطبيق العقل للقواعد التركيبية على هذه المقدمات، ينتج ما يأتي:

-الجساسة شيطانة.

وإذا تفاعلت النتيجة الأخيرة مع معلومات أخرى وهي

-الذي يسخر الشياطين ليس إنسانا عاديا.

-الجساسة مسخرة لخدمة إنسان.

-الجساسة شيطانة.

تكون النتيجة الأثر السياقي الآتي:

-الإنسان الذي سخر الجساسة لخدمته ليس إنسانا عاديا.

ويتفاعل هذا التأثير السياقي مع معلومات أخرى أيضا، هي:

-الشياطين تؤذي البشر.

-إيذاؤها لا يمكن دفعه.

ينتج الأثر السياقي الآتي:

-تميم وصحبه في خطر.

وبذلك فالشعور الملزم للإحساس بوجود خطر كبير، هو كما عبّر عنه تميم

الداري **الفرق** وهو أشد الخوف وأعظمه، يقول ابن منظور: "الفرق، بالتحريك: الخوف، وفرق

منه، بالكسر، فرقا: جزع... وفرق عليه: فزع وأشفق...<sup>713</sup>، والجزع والفرع هما الخوف

الشديد، هذا الخوف الشديد لا يكون إلا من شيء لا يُقدر عليه.

وعليه، فالافتراضات السابقة التي كوّنّها تميم وصحبه من الحوار السابق، الذي

دار بينهم وبين الجساسة، والذي كوّنّه الصحابة كذلك، لاشتراكهم في نفس الثقافة، ولمعايشة

نفس الأحداث، وإن كان الصحابة يعيشونها قصصيا وليس واقعا، هي التي دفعت تميم

وصحبه إلى تنفيذ أوامر الجساسة بالذهاب إلى رجل الدير، دون ملاحظة.

---

<sup>713</sup> ابن منظور، لسان العرب، مادة فرق، 304/10

## # قال: فانطلقنا سراعا.

يصف هذا الملفوظ التنفيذ الفعلي لأمر الجساسة، تنفيذا يتناسب مع ما افترضه تميم وصحبه حول الجساسة، ففي الملفوظ السابق وُصف الأثر الشعوري الناتج عن فهمهم للملفوظات التي أصدرتها الجساسة، في ظل السياق الذي تشكّل، أما هذا الملفوظ فهو يصف التجسيد الفعلي أو الحركي للفهم السابق.

هذا الملفوظ صيغته القضوية هي:

\*قال تميم: فانطلقنا (أنا وأصحابي) سراعا.

يفهم من الفاء التي بدأ بها الملفوظ، أن فعل الانطلاق كان عقب طلب الجساسة مباشرة ودون تراخ، هذا المعنى يؤكد لفظ **سراعا**، التي تدل على هيئة القوم وهم ينطلقون. مما يجعل الفعل **انطلق** يتضمن ثلاثة احتمالات، الاحتمال الأول هو أن فعل الانطلاق كان استجابة لطلب الجساسة، وتنفيذا لأمرها، تحت تأثير الخوف، ودليل هذا الاحتمال هو استعمال الفعل نفسه، الذي سبق وجوده في الملفوظ السابق. أما الاحتمال الثاني فهو أن فعل الانطلاق هو فرار أي أنه استجابة لإحساس الخوف من كون الجساسة شيطانة وليس استجابة لطلبها، ولكن فرارهم لم يكن إلى وجهة غير محددة، بل إلى وجهة يوجد بها إنسان أعلمتهم الجساسة بوجوده في الدير، أي أنهم لجؤوا إلى الرجل الذي في الدير، لعله يدرأ خطر الجساسة عنهم، لأنه إنسان وإن كان خطيرا، فيمكن دفع خطره أو التفاوض معه خصوصا وأن عددهم يفوق الثلاثين رجلا، وهذا بخلاف خطر الكائن الغريب الذي لا يعلم مدى قوته، وخصوصا إذا كان بالفعل شيطانا.

أما الاحتمال الثالث فهو أن هذا الفرار كان إلى وجهة غير محددة.

## # حتى دخلنا الدير.

هذا الملفوظ هو تنمة لمعنى الملفوظ السابق، فالانطلاقة المسرعة كانت من أمام الجساسة إلى الدير، حيث يوجد الرجل الذي دلّتهم الجساسة عليه، وهذه التنمة ترفع من احتمالية الافتراض الأول والثاني اللذان ذكرناهما آنفا، والذي يفترض أن الصحابة تبادر إلى

أذهانهم باديء الأمر، ويلغي الافتراض الثالث، أي أنه قوى افتراض الاستجابة لطلب الجساسة، وافتراض اللجوء إلى الدير فرارا منها، وحذف الافتراض الثالث، أي أنهم فرّوا إلى وجهة غير محددة.

أما صيغة هذا الملفوظ القضوية فهي:

\*استمرينا (أن وأصحابي) في السير سراعا حتى دخلنا (أنا وأصحابي) إلى الدير.

وهو نفسه المحتوى الصريح للملفوظ، أما المحتويات الضمنية، فهي:

-دخلت المجموعة كاملة إلى الدير.

-لم يتخلف أحد عن الدخول.

-بمجرد أن انطلقوا دخلوا.

-الدير كان قريبا.

-تركوا الجساسة خلفهم.

-الدخول كان دون عائق.

-كان الباب مفتوحا.

-لم يكن هناك باب.

هذا الملفوظ هو انتهاء مرحلة من الأحداث، وبداية مرحلة جديدة، هذه المرحلة الجديدة تنتقل فيها الأحداث من الفضاء الشاسع إلى الفضاء الضيق، بشكل تدريجي فالفضاء الشاسع في المرحلة الأولى، وهي مرحلة الرحلة البحرية؛ هو البحر أو المحيط والفضاء الأقل اتساعا في المرحلة الثانية، وهي مرحلة الوصول إلى الجزيرة ولقاء الجساسة هو الجزيرة في جنح الظلام، أما الفضاء الضيق الذي تنتقل إليه أحداث القصة في هذه المرحلة، فهو فضاء الدير.

وليس الفضاء وحده هو ما استجدّ في القصة، بل حتى الشخصيات، ففي هذه

المرحلة تبرز شخصية جديدة، في ساحة الأحداث، هي شخصية الرجل الذي في الدير، بعد أن أشارت إليه الجساسة بالقول فقط، في المرحلة الثانية، وبظهور هذه الشخصية، بدأت

القصة تقترب من موضوعها، الذي حدده رسول الله صلى الله عليه وسلم في تمهيدته للحديث، وهو المسيح الدجال.

ففي البداية، ومع الرحلة البحرية، لم تبدو ملامح مناسبة القصة للتمهيد ظاهرة، إلا أن وجود افتراض المناسبة قبل بداية الخطاب، والمتولّد عن الثقة الكبيرة في كون رسول الله صلى الله عليه وسلم يتكلم بعقلانية، ويختار خطابه بما يناسب صحابته، جعل البحث مستمرا حول علاقة القصة وأحداثها بالمسيح الدجال.

وإذا كان السؤال في البداية هو؛ ما علاقة تميم الداري وصحبه بالمسيح الدجال ذلك الكائن الغريب والخطير، هو سؤال صَعَبُ الإجابة، لعدم احتواء بداية القصة على ما يناسب معلوماتهم السابقة عن الدجال. فالسؤال الثاني وهو: ما علاقة الجساسة بالمسيح الدجال؟ يتوقّر على إمكانية أكبر للإجابة عنه، مما كان يتوفر عليه السؤال في المرحلة الأولى، وإن كانت الافتراضات المكونة للإجابة ضعيفة.

أما في هذه المرحلة، فقد بدأت الأمور تتّضح أكثر مما سبق، وبدأ الضباب ينقشع، فإذا كانت الجساسة ليست هي الدجال، لأن معلومات الصحابة السابقة عنه لا تنطبق على هذا الكائن لأن المسيح ببساطة هو إنسان، فإن ظهور إنسان في هذا الفضاء العجيب، ومع هذا الكائن الغريب، يدفع بافتراض الاقتراب من رؤية المسيح الدجال إلى الأمام، وإن كان افتراضا ضعيفا، إلا أنه أسهل من لا من غيره، خصوصا مع محاولة التقريب الدائم للقصة من موضوعها المحدد، تطبيقا لمبدأ المناسبة.

**# فإذا فيه أعظم إنسان رأيناه قط خَلَقَا.**

تدلّ الفاء في بداية الملفوظ، على أن تميما وصحبه وجدوا رجل الدير، بمجرد دخولهم الدير، هذا الرجل هو ضخم الجثة، أضخم من أي رجل شاهده تميم وصحبه من قبل، هذه المقارنة تدل على أنهم استدعوا معلومات موسوعية، عن رجال ضخام، فلم يجدوا شخصا يشبهه أو يقترب منه في الضخامة، وهذا طول حياتهم الماضية، فلفظ **قط** ظرف

زمان لاستغراق زمن الماضي، وهذا يصدق على ما رآه رؤية بصرية، وعلى ما رآه رؤية  
قلبية أي علموه، فهم لم يرو ولم يسمعوا بمثل هذا الإنسان.

وإذا عدنا معهم إلى البيئة العربية، وجدنا أهلها ليسوا من ذوي القامات القصيرة  
كسكان شرق آسيا على سبيل المثال، فالإنسان العربي طويل القامة عموماً. ولكن بالرغم من  
ذلك لا يوجد من يشبه هذا الرجل أو يقترب من ضخامة جسمه، وهو ما يوحي أن ضخامته  
تخرج عن المألوف خروجاً تاماً.

لكن هل توقّعوا هذا الأمر من قبل؟

بالنظر إلى السياق الذي كانوا فيه وغبابة الجساسة، وما أثارته في نفوسهم من خوف  
لم يكن هذا المشهد غريباً غريبة تامة، فهناك افتراض سابق عن هذا الإنسان، بأنه إنسان  
غير عادي، ومن ثم فهذا الملفوظ هو تأكيد لذلك الافتراض، الذي تشكّل في أذهان الجماعة  
عن الأحداث التي عاشوها، وفي أذهان الصحابة من خلال الملفوظات التي سمعوها. إلا أن  
هذا لا يعني أنهم لم يتفاجؤوا برؤيته، فإذا الفجائية تدل على معنى المفاجأة، وتفاجؤهم يدل  
على أن صورة الإنسان غير العادي التي تخيلوها، لا تتطابق مع الصورة التي رآها.

أما المحتوى الصريح لهذا الملفوظ فتمثله الصيغة القسوية الآتية:

\*فإذا في الدير إنسان عظيم الخلق أعظم مما رأيناه (أنا وصحبي) من قبل.

ومن الآثار السياقية التي تولّدها هذه الصيغة، تقوية افتراض أن هذا الإنسان غير  
عادي، وهذا الافتراض الأخير يزيد من افتراض علاقة هذا الإنسان بموضوع الحديث. كما  
أن المحتويات الضمنية الأكثر ظهوراً هي:

- هذا الإنسان قوي جسدياً.

# وأشدّه وثاقاً.

يستمر وصف هذا الرجل الذي في الدير، وكلما زاد الوصف تأكّدت الافتراضات  
السابقة، فهذا الرجل بالرغم من عظم خلقه، فهو مشدود الوثاق، وليس الشدّ شداً عادياً، بل  
هو أشدّ وثاقاً، وهنا أشد هي اسم تفضيل، ودلالة اسم التفضيل هي اشتراك شيئين في صفة

وزيادة احدهما على الآخر فيها، فالشيء الأول الذي يزيد في صفة شدة الوثاق هو رجل  
الدير، فمن هو الثاني؟

يجيب عن هذا السؤال سياق الجملة، وبالتحديد الملفوظ السابق، إذ إن الهاء في  
أشدّه تعود على إنسان، وبذلك فشدة الوثاق هي لذلك الإنسان، كما أن الملفوظ الثاني  
معطوف على الأول، فهو بذلك يشترك معه في الحكم، ولا يستقيم إلا إذا كانت عناصر  
الجملة متشابهة.

وبذلك تكون الصيغة القضوية للملفوظ هي:

\*رجل الدير هو أشدّ إنسان رأيناه وثاقاً.

أما المحتويات الضمنية فهي:

- هو مقيد من يديه ورجليه.

- هو مقيد من يديه ورجليه ومحاط بالوثاق في سائر جسده.

- هناك جهة معينة أو ثقته.

- الجهة التي أوثقته أقوى منه.

- هذا الرجل خطير جداً.

- هذا الرجل قوي جداً.

- الجساسة في خدمة هذه الجهة.

- الجساسة لم تعارض هذه الجهة.

- الجساسة فرت فلم توثق.

- الجساسة ترغب بإنقاذ هذا الرجل.

- الجساسة لا ترغب بإنقاذه.

وبذلك فهذا الملفوظ يقوي الافتراض السابق المتعلق بقوة هذا الرجل الجسدية.

## # مجموعة يداه إلى عُنقه، ما بين ركبتيه إلى كعبيه، بالحديد.

تفسّر هذه الملفوظات طريقة إيثاق رجل الدير، هذه الطريقة تؤكد صفة الشدّة تأكيدا قويا، وذلك أن جمع اليدين إلى العنق، وإيثاقهما يمنع الموثّق، من محاولة الفكّ باستخدام ذراعيه، أضف إلى ذلك أن الوثاق من الحديد، فلا يمكن كسره مهما كانت قوة الإنسان إلا بأداة قوية، وأيضا هو موثّق ما بين ركبتيه إلى كعبيه، هذا الإيثاق يمنعه من مغادرة المكان، كما يمنعه من الاستعانة بقدميه لفك الوثاق.

وهذا الأمر يقوي افتراض قوّته الكبيرة، فلو لم يكن قوياً لكان توثيقه بالحبال كافيا كما أنه يسهم في وضع افتراضات حول الجهة الموثّقة له، هذه الجهة هي أقوى منه بكثير إذ لا يمكن هزيمة شخص قوّته عظيمة، والقبض عليه، وتوثيقه بتلك الهيئة، وبالحديد، من قبل جهة قوّتها عادية أو حتى مساوية له، بل يجب أن تكون فائقة القوة.

هذا التفوق لا يعني بالضرورة القوة الجسدية فقط، بل يمكن أن تكون قوة جسدية مضافة إليها قوة معنوية، ويمكن أيضا أن تكون قوّة مادية، وعلى ذلك يمكن حصر هذه المحتويات الضمنية كالاتي:

- رجل الدير موثّق إيثاقا لا يمكن معه الفرار.

- رجل الدير موثّق من قبل جهة مجهولة من قبل تميم وصحبه.

- الجهة الموثّقة فائقة القوة.

- قوتها قد تكون جسدية أو معنوية أو مادية أو جميعها.

- قوتها عددية.

- هذه الجهة هي أيضا غير عادية.

- هذه الجهة كانت في الجزيرة ثم رحلت.

- هذه الجهة مازالت في الجزيرة .

- هذه الجهة لا ترغب في فرار رجل الدير.

- قد تشكّل هذه الجهة خطرا على تميم الداري وصحبه.

-لا ترضى هذه الجهة بوجود تميم وصحبه عند رجل الدير.

-ترضى هذه الجهة بوجود تميم وصحبه عند رجل الدير.

-لن ترضى بمساعدتهم لرجل الدير.

-يوجد في الجزيرة من يعتني برجل الدير.

-يوجد في الجزيرة من يحرسه.

أما صيغة الملفوظ القضوية فهي:

\*مجموعة يدا الرجل الذي في الدير إلى عنقه، ما بين ركبتي هذا الرجل إلى كعبيه، موثق بالحديد.

# قلنا: ويلك ما أنت؟

تظهر مع هذا الملفوظ ظاهرة أسلوبية جديدة، وإن كانت قد بدأت ملامحها في الملفوظين السابقين ( انطلقوا- وانطلقنا)، هذه الظاهرة هي التكرار، فصيغة هذا الملفوظ القضوية تكاد تتطابق مع صيغة ملفوظ سابق، وهو: " قالوا: ويلك ما أنت". والاختلاف بينها هو فقط في جنس الضمائر، وهوية الإحالات، فضميري المخاطب المنفصل والمتصل في هذا الملفوظ، كلاهما ضمير مفرد مذكر، بينما في الملفوظ السابق كلاهما ضمير مفرد مؤنث، أما الإحالة فالملفوظ السابق تحيل فيه الضمائر على الجساسة، بينما تحيل الضمائر في هذا الملفوظ على رجل الدير.

هذا التكرار حسب سبيرير وولسن، يوظفه المتكلم لدوافع نفسية ومعرفية، في تحقيق آثار سياقية إضافية، تماشياً مع مبدأ المناسبة المثلى، أما المتلقي فسيعالج هذا التكرار من منطلق أن المتكلم يسعى للمناسبة المثلى.

لكن هل ينطبق الأمر على قول تميم وصحبه؟

ما قاله سبيرير وولسن يتناسب مع عملية الفهم بالفعل، فالصحابة الذين يتلقون الملفوظ، سيسهل عليهم معالجته، وبأقل جهد ممكن، لأن الصحابة يمتلكون صيغة قضوية مشابهة للصيغة الجديدة، وهذا ما يوفر الجهد بنسبة عالية، لأنه يحقق المناسبة المثلى.

ومن جهة ثانية فالتكرار يحقق تأثيرات سياقية إضافية، تضاف إلى التأثيرات السياقية المشابهة، لتلك التي توصلنا إليها مع الملفوظ السابق، هذه التأثيرات يتمثل أهمها في كون غرابة الرجل الذي في الدير، لا تختلف عن غرابة الجساسة، كما أن شعور تميم وصحبه حيال الكائنين معا هو شعور واحد.

ومن ثم، فالتأثيران الشعريان لهذه الخاصية الأسلوبية هما:

- غرابة الرجل مماثلة لغرابة الجساسة.

- شعور تميم وصحبه حيال الرجل هو نفس الشعور حيال الجساسة.

أما من منظور المتكلم، وهو تميم وصحبه، فالتكرار لم يُنشأ للتأثير في الصحابة لأنه بالأساس منقول إليهم، وليس صادرا لمخاطبتهم، وبذلك فالتكرار لم يكن خيارا أسلوبيا لتميم الذي نقل الخطاب، كما أنه لم يكن خيارا أسلوبيا لتميم وصحبه مع المتلقي الجديد وهو رجل الدير، بل كان تعبيراً عن فهم معين لما يجري حولهم، فهم قد أدركوا أن ما صادفوه خارج الدير، لا يختلف كثيراً عما وجدوه أمامهم داخل الدير، وبذلك فقد خاطبوه بنفس الصيغة التي خاطبوا بها الجساسة، لأنهم أدركوا الموقفين بنفس الشكل.

**# قال: قد قدرتم على خبري، فأخبروني ما أنتم؟**

يتواصل التكرار ولكن هذه المرة على مستوى الموقف من السؤال فقط، وليس على مستوى الصيغة القضوية، إذ إن موقف رجل الدير من السؤال هو امتناع عن الجواب، هذا الامتناع هو مشابه لامتناع الجساسة عن نفس السؤال، أو بالأحرى هو تأجيل الإجابة وليس الامتناع التام، هذا التأجيل يفترض احتمالات هي:

- الجواب سيأتي لاحقاً.

- الجواب يمكن الاستدلال عليه مما سيأتي من سياق.

- يوجد ما هو أهم من الجواب عن سؤالهم .

تتمثل الصيغة القضوية التامة لهذا للملفوظ الأول فيما يأتي:

\*قال: قد قدرتم (أنتم: تميم وصحبه) على معرفة خبري (أنا).

والسؤال المطروح هو على أي أساس حكم رجل الدير بأن تميم وصحبه قادرون على خبره؟

هذا السؤال يفترض جوابين هما:

-إمكانية اكتشاف الجواب بمراقبة حاله.

-يمكن لرجل الدير أن يخبرهم.

- حاجته إلى معرفة خبرهم تفرض عليه إخبارهم.

أما الملفوظ الثاني فيجتمع فيه فعلاّن كلاميان، الأول هو الأمر والثاني هو

الاستفهام، أما الأمر فهو طلب يوجّهه رجل الدير إلى تميم وصحبه، لإخباره بجواب عن

سؤاله، وبذلك فالصيغة القضوية تكون على النحو الآتي:

-الصيغة القضوية (ق) لهذا الملفوظ هي: تميم وصحبه سيخبرون رجل الدير حالا بالجواب

عن سؤاله.

-مخطط الافتراض الذي يضعه المتلقي: رجل الدير يأمر تميم وصحبه بأن يجعلوا من

الصادق أن .....

-الدمج: رجل الدير يأمر تميم وصحبه أن يجعلوا من الصادق أن تميم وصحبه سيخبرون

رجل الدير بالجواب عن سؤاله.

والفكرة التي تؤول هذه الصيغة القضوية، هي وصف لوضع مرغوب فيه من قبل

المتكلم، وهو رجل الدير، فهو الذي يود معرفة من يكون هؤلاء القوم.

أما الشق الثاني من الملفوظ وهو السؤال: ما أنتم؟ فهو سؤال تصوّري؛ الاستفهام فيه

حقيقي، يعبر فيه رجل الدير عن رغبته في معرفة ماهيتهم، وبذلك فالصيغة القضوية لهذا

السؤال يمكن الوصول إليها على النحو الآتي:

-أما صيغته المنطقية للملفوظ (لا يملك السؤال التصوري صيغة قضوية) هي: ماهية تميم

وصحبه هي.....

-مخطط الافتراض: رجل الدير يسأل تميم وصحبه إن كانت.....

-الدمج: رجل الدير يسأل تميم وصحبه إن كانت ماهية تميم وصحبه هي.....

هذا السؤال يؤول فكرة هي تأويل لتمثيل مرغوب فيه، فرجل الدير يبدو أنه لا يملك تمثيلا دلاليا عن ماهية تميم وصحبه. لكن هناك إشكال في هذا السؤال، هو أن رجل الدير استخدم اسم استفهام يستعمل لغير العاقل، وهو ما يوحي بجملة من المحتويات الضمنية هي:

-رجل الدير لا يعرف ماهية البشر.

-رجل الدير سبق أن رأى مخلوقات غير بشرية.

-رجل الدير سبق أن رأى مخلوقات غير بشرية في صورة بشرية.

أما السؤال بأكمله فيوحي بالمحتويات الضمنية الآتية:

-رجل الدير يستطيع التكلم.

-رجل الدير يعرف اللغة العربية.

-سبق وأن التقى بالعرب.

- قد يكون عربيا.

-قد يكون أعجميا ويجيد العربية.

-رجل الدير موثق، ولكنه لم يكتم.

-خبر تميم وصحبه مهمّ جدا لرجل الدير.

-رجل الدير لا يعلم الغيب.

-رجل الدير لا يملك قدرات خارقة.

-رجل الدير لم يسمع بقدم تميم وصحبه.

وهذه المحتويات خاصة الثلاثة الأخيرة، تعيد النظر في فهم ملفوظات الجساسة السابقة، فرجل الدير إذا ليس ساحرا، ولو كان كذلك لأستطاع إنقاذ نفسه، وإن كان احتمال أن تقييده هو سبب عدم قدرته على القيام بالسحر، وبذلك يضعف افتراض أنه ساحر أو صاحب قدرات خارقة، وإن لم تلغ تماما، كما أنها تضعف افتراض معرفته بالغيب، لعدم

معرفة بتميم وصحبه؛ كيف ومتى وصلوا إلى الجزيرة، ومن أين جاؤوا، ولما جاؤوا إلى هذه الجزيرة.

وإذا كان رجل الدير لا يعلم بوجود تميم وصحبه في الجزيرة، فماذا كانت تقصد الجساسة بقولها إنه إلى خبركم بالأشواق، هل هو خبر تميم وصحبه أم خبر ما يعرفه تميم وصحبه ويود أن يعرفه رجل الدير؟  
**# قالوا: نحن أناس من العرب.**

تعود حكاية الأقوال إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك بظهور صيغة قالوا بدل قلنا. هذا الملفوظ الذي قدّم بفعل قالوا، هو ملفوظ إخباري يقدم معلومات عن ماهية تميم وصحبه، وذلك إجابة عن سؤال رجل الدير، إذ فهم تميم وصحبه من خلال استخدام رجل الدير لاسم الاستفهام ما-كما أشرنا آنفاً، أن رجل الدير يستفسر عن نوعهم ككائنات حية فأجابوه بأنهم أناس أي بشر، وليسوا جنا أو ملائكة، أو نوعاً آخر من الكائنات، التي يمكن أن يكون قد رآها رجل الدير، كالجساسة مثلاً.

أما الشق الثاني من الجواب فيتعلق بانتمائهم القومي، هم عرب وليسوا عجماء، وفي هذا الشق من الجواب يمكن القول، أنه كان بإمكان تميم وصحبه، أن يكتفوا بظهور افتراض أنهم عرب من خلال لغتهم، لكن ذلك كان سيزيد من جهد المعالجة لأنه سيزيد من عدد التفسيرات، إذ إن اللغة وحدها غير كافية لتبيين انتماءهم، لأنه يمكن أن يكونوا أعاجم ويتحدثون بالعربية، لذا كان تأكيد تميم وصحبه لانتمائهم، الخيار الأفضل لتقليل جهد معالجة الملفوظ، وأيضاً لتجنب زيادة طول الحوار، لأن رجل الدير يمكن أن يعيد سؤالهم مرة أخرى عن انتمائهم القومي .

كما أنه يحتمل أنهم رأوا أن المعلومة الأولى هي من البديهيات، ولكن لظروف السياق اضطروا لذكرها، ولو كان الأمر غير ذلك، لاكتفوا بالقول نحن قوم من العرب أو نحن جماعة من العرب.

هذه المعلومة الأخيرة هي لا تقدّم جديدا بالنسبة للصحابة، فهم يعلمون مسبقا أن تميم وصحبه عربا، ولكنها تمثل جزءا من معلومة جديدة هي أن رجل الدير قد علم أن تميما وصحبه هم عرب.

# ركبنا في سفينة بحرية، فصادفنا البحر حين اغتلم، فلعب بنا الموج شهرا، ثم ارفأنا إلى جزيرتك هذه، فجلسنا في أقربها، فدخلنا الجزيرة، فلقينا دابة أهلب كثير الشعر، لا يُدري ما قبله من دبره من كثرة الشعر، فقلنا: ويلك ما أنت؟ فقالت: أنا الجساسة، قلنا: وما الجساسة، قالت: اعدوا إلى هذا الرجل في الدير، فإنه إلى خبركم بالأشواق، فأقبلنا إليك سراعا، وفزعنا منها ولم نأمنها أن تكون شيطانة.

هذه الفقرة بأكملها، من حكاية أحداث وحكاية أقوال، هي تكرار لما سبق أن ذكره تميم بنفس الملفوظات، ولا يوجد سوى اختلافات ضئيلة فيما بينها، وموضع الاختلاف تكمن في:

-فصادفنا البحر حين اغتلم.

هذا الملفوظ لم يذكر من قبل، وهو في حقيقته تفسير للملفوظ اللاحق، المتعلق بلعب الموج بالسفينة، ولتبيين دلالة هذه الإضافة وأثرها في عملية الفهم، نوضح أولا الألفاظ التي يتشكّل منه الملفوظ.

أول لفظ في هذا الملفوظ هو صادفنا، والمصادفة هي " الموافقة...صادفت فلانا أي لاقيته ووجدته"<sup>714</sup>، أي أنهم وجدوا البحر هائجا، أما اغتلم فهي تدل على الهيجان، يقول ابن منظور: "يَغْلَم غَلْمًا واغْتَلَم اغْتَلَمَا هاج...وفي حديث تميم والجساسة: فصادفنا البحر حين اغتلم أي هاج واضطربت أمواجه"<sup>715</sup>، إذا، سبب لعب الأمواج بالسفينة كان اضطراب البحر وهيجانه.

وبذلك فالصيغة القضوية لهذا الملفوظ هي:

<sup>714</sup>ابن منظور، لسان العرب، مادة" صدف"، 188/9

<sup>715</sup>المصدر نفسه، مادة"غلم"، 439/12

\*فصادف ركوبنا (أنا وأصحابي) البحر لحظة هيجانه.

هذا الملفوظ يتضمن مجموعة من المحتويات الضمنية، التي قد تكون هي سبب

إضافة هذا الملفوظ هي:

-لم نعلم بهيجان البحر قبل لحظة ركوبنا السفينة.

-بدأ هيجانه بمجرد ركوبنا.

-نحن لم نكن مغامرين.

-هيجان البحر عرّضنا للخطر.

-لم نخطط لهذا الرحلة بهذا الشكل الذي انتهت إليه.

-نحن أقوىاء عندما صمدنا.

-نحن محظوظون عندما نجونا.

- ثم ارفأنا إلى جزيرتك هذه.

هذا الملفوظ يختلف عن الملفوظ السابق المشابه له في جزئيتين، الأولى في

إضافة كاف الخطاب لفظ الجزيرة، والثانية هي إضافة اسم الإشارة هذه في نهاية الملفوظ

هذه بالإضافة تفيد نسبة الجزيرة إلى المخاطب، هذا المخاطب هو رجل الدير، ولعل

الاختلاف مع الملفوظ المشابه في هذا الأمر، يعود إلى أن الجزيرة في بداية دخولهم إليها لم

تكن معلومة، بينما بعد تعرفهم إلى الجساسة وهذا الرجل الذي في الدير، أصبحت معلومة

وذلك بمعرفة من يسكن فيها، والذين يُعدّون أصحابها.

لكن لماذا نسبها إلى رجل الدير ولم ينسبها إلى الجساسة ؟

لعل السبب الرئيس هو في كون رجل الدير إنسان ظاهر الإنسانية، بينما الجساسة

هي كائن غريب لا يمكن أن ينسب إليها شيء ما، قبل معرفة كنهها.

- ثاني سبب يتعلق بهيئة رجل الدير وعظم خلقه، إذ تظهر هذه الهيئة أنه يمكن أن يكون

هو صاحب الجزيرة.

-أما ثالث سبب فهو أن الرجل يسكن الدير، وبذلك فهو مقيم في الجزيرة، بخلاف الجساسة التي إن كانت شيطانة فهي لا تستقر في مكان، أضف إلى ذلك أنه يحتمل أن رجل الدير هو صاحب تلك الدابة الغريبة، وبذلك فهي مملوكة وليست مالكة.

-ورابع سبب لتلك النسبة، هو تعظيم لرجل الدير، هذا التعظيم هو؛ إما من منطلق إنزال الناس منازلها، وإما خوفاً من هذا الرجل، أو طمعا في منفعة قد يحصلون عليها منه.

أما إضافة اسم الإشارة هذه، فهو لتعيين المحال إليه وهو الجزيرة، والمقصود أنهم نزلوا هذه الجزيرة التي هم عليها الآن، وليس جزيرة أخرى.

وبذلك تكون صيغة الملفوظ القضوية هي:

\*ثم أرفأنا ( أنا وأصحابي) إلى جزيرتك (أنت) هذه (التي نحن الآن عليها).

ومما تقدم يتبين أن أهم المحتويات الضمنية التي تتضمنها هذه الإضافة هي:

-تميم وصحبه يعدّون الجزيرة ملكا لرجل الدير.

-تميم وصحبه يعترفون بملكية رجل الدير للجزيرة.

-تميم وصحبه يرفعون من شأن رجل الدير.

ومن الاختلافات التي يمكن ملاحظته أيضا في هذين الملفوظين المتشابهين، أنهما

وردا في سياقين مختلفين، فالملفوظ الأول وهو ثم أرفؤوا إلى جزيرة في البحر، هو موجّه من

رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الصحابة، وكان من قبل موجها من تميم الداري إلى

رسول الله.

أما الملفوظ الثاني وهو ثم أرفأنا إلى جزيرتك هذه، هو موجّه من تميم الداري

وصحبه إلى رجل الدير، ومن ثم فالمعلومات الموسوعية مختلفة والسياق المادي مختلف

أيضا.

ففي الملفوظ الأول تميم وصحبه لا يعلمون شيئا عن هذه الجزيرة، وهو ما عبّروا

عنه بالفعل، وفي الملفوظ الثاني تميم وصحبه أصبحوا يعرفون الجزيرة أكثر فعرفوها

بصاحبها.

وهذا يتطابق مع فهم الصحابة المتدرج للخطاب، ففي البداية لم يكونوا يعرفون الجزيرة، لكن بعد أن أخبروا عن سگانها ، أصبحت معرفة عندهم تعريفاً يتطابق مع تعريف تميم وصحبه لها، وبذلك فهذه الإضافة تعبر عن معارف تميم وصحبه، بعد ما مر من أحداث، وهي أيضا لا تعيق فهم الصحابة للمفوض بل تزيد فاعليته لمناسبتها المثلى للسياق المعدل.

### - فجلسنا في أقربها.

يختلف هذا المفوض عن شبيهه، في تعويض المضاف في المفوض السابق بضمير متصل هو الهاء، فالصيغة القضية لهذا المفوض هي:

\*فجلسنا (أنا وصحبي) في أقرب السفينة.

ميرر هذا التعويض هو اختلاف سياقي للمفوضين، فالمفوض الأول فجلسوا في أقرب السفينة، هو حكاية حدث، وهو موجه من رسول الله إلى الصحابة، وقبلها كان موجه من تميم الداري إلى رسول الله، وهو سياق يتطلب توضيح سبل نجات تميم وصحبه لتقليل جهد الصحابة في معالجة المفوض. أما المفوض الثاني فهو حكاية حدث أيضا ولكنه موجه من تميم وصحبه إلى رجل الدير، ومقام الحديث مع رجل الدير يستدعي الاختصار، لعدم الاطمئنان الذي كان تميم وصحبه يشعرون به اتجاه هذا الرجل.

أما عن أثر هذا الاختصار في فهم الصحابة، فاختلاف المفوضين من هذه الحيثية، لن يغير في سرعة المعالجة، ذلك أن الصحابة من السهل عليهم تحديد الإحالة لامتلاكهم لصيغة تامة مشابهة لهذه الصيغة في أذهانهم، وبذلك لن يجدوا عناء في معالجة هذا المفوض، بل سينتج عن هذا الاختصار اختصار في جهد ووقت المعالجة.

-قالت: اعمدوا إلى هذا الرجل في الدير.

يقع الاختلاف بين هذا المفوض، والمفوض الذي يشبهه في هذا الخطاب، في أول لفظ فيه، حيث يبدأ هذا المفوض بفعل اعمدوا، بينما يبدأ المفوض السابق المشابه له، بالفعل انطلقوا.

فهل لهذين الفعلين نفس المعنى؟

الفعل اعمدوا من: "عَمَدَهُ يَعْمِدُهُ عَمْدًا وَعَمَدَ إِلَيْهِ وَلَهُ يَعْمِدُ عَمْدًا وَتَعَمَّدَهُ وَاعْتَمَدَهُ قَصْدَهُ، والعمد المصدر منه"<sup>716</sup>، وبذلك فالفعل هو اقصدوا، أي اذهبوا قاصدين لقاء هذا الرجل، أو سيروا قاصدين، أو اجعلوه مقصدكم.

بينما الانطلاق هو مجرد الذهاب، وإذا وزنا بين الفعلين نجد أن الفعل اعمدوا أبلغ في هذا السياق؛ لأنه يضاف إلى معنى الذهاب فيه معنى القصد، أي الهدف والغاية، وهذا يضيف إلى معنى الملفوظ بعض المحتويات الضمنية الإضافية، وهي:

-الجساسة طلبت من تميم وصحبه قصد رجل الدير لرؤيته.

-تميم وصحبه قصدوا رجل الدير لرؤيته.

-تميم وصحبه يظهرون الاحترام لرجل الدير بجعله مقصدا لهم.

وهذا المحتوى الأخير يزيد من قوة المحتوى الضمني الناتج عن إضافة الكاف في الملفوظ الذي ذكرناه من قبل (أرفأنا إلى جزيرتك).

-فأقبلنا إليك سراعا.

نواصل مع رصد الاختلافات بين الملفوظات المتشابهة، وهذه المرة نجد الاختلاف مشابها للاختلاف الموجود في الملفوظ الذي أشرنا إليه آنفا، والشبه يتعلّق بإبدال الفعل **انطلق** بأفعال أخرى. حيث عوّض في هذا الملفوظ الفعل **انطلقنا** بالفعل **أقبلنا**، وهذا التعويض لا يخلو من أثر، فالإقبال في اللغة: "نقيض الإدبار"<sup>717</sup>، أي السير نحو الشيء بينما الانطلاق هو مجرد الذهاب أي مجرد السير. وهذا التمايز في المعنى يسهم في إعطاء وصف دقيق لسياق كل منهما، فالانطلاق في الملفوظ الأول كان أشبه بالفرار من مجرد المغادرة، فقد كان الهدف الأساسي هو الابتعاد من هذا الكائن مهما كانت الوجهة، بينما في

<sup>716</sup> ابن منظور، لسان العرب، مادة عمد ، 302/3

<sup>717</sup> ابن منظور، لسان العرب، مادة قبل، 538/11

الملفوظ الثاني، لم يُرَكِّز تميم وصحبه على هذا المعنى أي معنى الخطر والفرار، بل ركزوا على معنى النجاة، وكأنهم أرادوا أن يبلغوا رجل الدير معنى يتمثل في؛ لقد قصدناك طمعا في النجاة.

هذه المعاني يعززها إضافة شبه جملة بعد فعل أقبلنا هي؛ إليك، التي غابت في الملفوظ الأول، وحرف الجر فيها يفيد الغاية، أي غايتنا هي أنت يا رجل الدير، وهذه الغاية مهمة عندنا (أي تميم وصحبه)، بينما الغاية الأهم في الملفوظ الثاني هي الفرار. وبذلك فالأثر السياقي الناتج عن هذا الاختلاف، يقوّي افتراضات سابقة، تتمثل في إشعار الدجال بالتقدير والاحترام، وكسب هذا الرجل الذي يبدو أنه شخص مهم للغاية.

**-ففرعنا منها ولم نأمن أن تكون شيطانة.**

يتشابه هذا الملفوظ مع ملفوظ سابق هو قول تميم: **فرقنا منها أن تكون شيطانة**، هذا التشابه تتخلّله مجموعة من الاختلافات، أول هذه الاختلافات هي أن ملفوظنا هذا، قالتها الجماعة، وهو حكاية قول، بينما الملفوظ الثاني قاله تميم، وإن كانت صيغته القضوية تعبر عن موقف الجماعة.

والاختلاف الثاني هو استبدال الفعل فرقنا بفعل مرادف له في المعنى وهو فرعنا أما الاختلاف الثالث فهو إضافة جملة منفية بلم، ومعطوفة على الجملة الأولى. إذا، فما هي دلالة هذا الاختلاف؟

لا تختلف دلالة الفعلين فرق وفرع كثيرا، فالفرع هو: "الفرق والذعر من الشيء... وأفرعه وأفرعه وفرّعه: أخافه وروّعه..."<sup>718</sup>، وكذلك الفرق - كما ذكرنا آنفا - هو الخوف والفرع والإشفاق، إلا أن الفرق أشد من الفرع، وبذلك فاستخدام فعل فرع في خطاب رجل الدير، يدل على تراجع ذلك الخوف في نفوسهم، فعبروا عن ذلك بما يناسب إحساسهم في تلك اللحظة.

<sup>718</sup> ابن منظور، لسان العرب، مادة فرع، 251/8

وقد أضافوا إلى ذلك تبريرا لخوفهم، وهو عدم أمانهم من أن تكون شيطانة، وعدم الأمان هو شك وليس يقينا، أي أن ظنهم فيها هو الذي أفزعهم، بخلاف الملفوظ الأول الذي كان فيه احتمال كونها شيطانة أقوى وأكثر ظهورا لذلك كان خوفهم أقوى. ولكن ما الذي تغير؟

ما تغير هو السياق، وبالتحديد تغير من يوجه إليهم الخطاب، ففي ملفوظ ففرقتنا منها...، كان المتلقي هو رسول الله ثم الصحابة، فعبر تميم عما شعر به هو وصحبه لحظة سماعهم باسم رجل من الجساسة، فأصيبوا بخوف شديد لغلبة ظنهم أنها شيطانة بينما في السياق الثاني، فالمتلقي هو رجل الدير، وقد حاولوا في هذا السياق أن يصفوا شعورهم بصدق، ولكن في نفس الوقت، دون أن يستشعر رجل الدير، بأنهم يعتقدون أنه يتعامل مع شيطانة، أو أن الشيطانة تابعة له، لتستمر بذلك حالة الحذر في مخاطبة رجل الدير.

وعليه، فأظهر محتوى ضمني لهذا الملفوظ هو:

-حذر تميم وصحبه من رجل الدير.

وبهذا الملفوظ ينتهي المقطع من الخطاب الذي يشبه مقطعا سابقا عليه.

لكن لماذا هذا التشابه، أو بمعنى أدق لماذا هذا التكرار للملفوظات؟

سبق أن ذكرنا أن التكرار هو ظاهرة أسلوبية، لا تحمل في ذاتها صيغة قضوية وإنما هي تولد أثارا شعرية إضافية، وقبل التعرف على هذه الآثار الشعرية، لنرى أولا هذا التكرار هو تكرار بالنسبة لمن؟

لو عدنا إلى الأحداث الحقيقية، وأعدنا النظر في طبيعة الملفوظات التي تتكرر لوجدنا أنّ هذا التكرار هو ليس تكرارا للملفوظات نفسها، وإنما هو حكاية للأحداث مرتين مرة من قبل راوي الأحداث وهو رسول الله لصحابته، والمرة الثانية هو حكاية نفس الأحداث من قبل راو ثان وهو تميم وصحبه لرجل الدير، لكن الراوي الثاني هو الذي روى للراوي الأول الأحداث كما وقعت، وروى له روايته لرجل الدير، وقد كان بإمكان الراوي الثاني أن

يختصر روايته للراوي الأول عن روايته لرجل الدير، ما دام قد روى الأحداث التي وقعت له وحكى الأقوال التي دارت بينه وبين الجساسة. ومن الإمكانيات التي كانت متاحة لتميم، هو الاختصار بقوله -على سبيل المثال:

-ثم أخبرناه بخبر رحلتنا إلى لحظة لقائنا به.

-أو أخبرناه بما جرى لنا في رحلتنا البحرية ولقائنا بالجساسة والحوار الذي دار بيننا.

لكنه لم يفعل ذلك، ولعل السبب يعود إلى تلك الآثار الشعرية، التي لمسناها في ذلك التكرار، فيما يتعلق بموقف تميم وصحبه من رجل الدير، وما أرادوا أن يُشعروا به هذا الأخير، حتى يضمنوا عدم غضبه منهم، ومن ثمّ عدم إيذائه لهم عاجلاً أو آجلاً. وبهذا التكرار وبما يحمله من آثار شعرية إضافية، بدأت صورة الدجال تقترب شيئاً فشيئاً، وبدأ افتراض أن هذا الرجل له علاقة من نوع ما مع الدجال في الظهور، وذلك لغرابة حاله والظروف التي هو فيها، ولطبيعة تفاعل تميم وصحبه معه.

**# فقال: أخبروني عن نخل بيسان.**

ينتقل رجل الدير بعد سؤاله، عما يكون تميم وصحبه، إلى طلب الإخبار عن نخل بيسان، وبيسان هي مدينة بالأردن بالغور الشامي، ويقال هي لسان الأرض، وهي بين حوران وفلسطين، وبها عين الفلوس، وهي عين فيها ملححة يسيرة، توصف بكثرة النخل، وهي بلدة وبئة حارة أهلها سمر الألوان جعد الشعور لشدة الحر الذي عندهم، وقال الزبير: وبيسان أيضاً موضع معروف بأرض اليمامة، وهو موصوف بكثرة النخل، واحتجوا على ذلك بقول أبي داود الإيادي: نخلات من نخل بيسان أينع ن جميعا ونبتهن تُؤام وتدلّت على مناهل بُرد وفليج من دونها وسنام

وبرد قبيلة من إياد، ولم تكن الشام منازل إياد، وفليج واد يصب في فلج بين البصرة وضريبة وعليه يسلك من بريد اليمامة، وسنام جبل لبني دارم بين البصرة واليمامة، وقد كانت منازل إياد بأطراف العراق، وفليج وسنام بين العراق واليمامة، وبيسان أيضاً: قرية من قرى الموصل

لها مزرعة كبيرة، وبيسان أيضا: من قرى مرو الشاهجان. وبين البصرة وواسط كورة واسعة كثيرة النخل<sup>719</sup>.

هذا الملفوظ الطلبي الذي يبدأ بفعل كلام من نوع الأمر هو أخبروني، والذي يعني

أعلموني بخبر نخل بيسان، صيغته القضوية تحدد على النحو الآتي:

• الصيغة المنطقية للملفوظ هي: تميم وصحبه سيخبرون رجل الدير حالا عن نخل

بيسان

• أما مخطط الافتراض الذي يضعه المتلقي لهذا الطلب، فهو: رجل الدير يأمر تميما

وصحبه أن يجعلوا من الصادق أنهم.....

• ودمجا نحصل على الصيغة الآتية: رجل الدير يأمر تميما وصحبه أن يجعلوا من

الصادق أنهم سيخبرونه عن نخل بيسان

وبذلك فهذا الملفوظ الطلبي يؤول فكرة هي وصف لوضع مرغوب فيه، هذا الوضع

يرغب فيه رجل الدير، لأنه هو من يهمله خبر نخل بيسان.

وهذا الطلب يوحى بمجموعة من المحتويات الضمنية على رأسها:

- رجل الدير يثق في استجابة تميم وصحبه.

- رجل الدير يستشعر قوته.

- رجل الدير استشعر اهتمام تميم وصحبه بعدم إغضابه.

- رجل الدير يعرف أرض العرب.

- معرفته تفصيلية ودقيقة لأرض العرب.

- رجل الدير زار بلاد العرب.

- رجل الدير أُخبر عن بلاد العرب.

- رجل الدير وافد إلى الجزيرة.

---

<sup>719</sup>ينظر ياقوت الحموي، معجم البلدان، مادة "بيسان"، 1/ 527 - 528

-رجل الدير خرج من قبل من الجزيرة ثم عاد إليها.

-رجل الدير يهمه أمر بلاد العرب.

# قلنا: عن أي شأنها تستخبر؟

لم يجب تميم الداري وصحبه عن طلب رجل الدير بملفوظ إخباري، وإنما بملفوظ استفهامي، عبّروا فيه عن طبيعة فهمهم لطلب رجل الدير، حيث أنهم لم يفهموا عن أي شيء يستخبر بالتحديد، فيما يتعلق بنخل بيسان، وبذلك فسؤالهم تصوري، الاستفهام فيه حقيقي، وأما صيغته المنطقية فهي:

- الشأن الذي يستخبر عنه رجل الدير هو.....
- مخطط الافتراض الذي يضعه المتلقي هو: تميم وصحبه يسألون إن كان.....
- ودمجها نحصل على الصيغة الآتية: تميم وصحبه يسألون إن كان الشأن الذي يستخبر عنه رجل الدير هو.....

وبذلك فهذا الملفوظ يؤول فكرة هي تأويل لتمثيل مرغوبا فيه، من قبل تميم وصحبه، أما

المحتويات الضمنية التي يتضمنها هذا الملفوظ فهي:

- تميم وصحبه يعرفون نخل بيسان.
- هم يعرفون الكثير عن نخل بيسان.
- نخل بيسان لها شؤون كثيرة يمكن أن يستخبر عنها رجل الدير.
- تميم الداري وصحبه يجهلون الخبر الذي قد يهم رجل الدير في شأن نخل بيسان.
- هم يرغبون في إجابة رجل الدير عن سؤاله.
- هم يرغبون في أن يقدموا له المعلومات التي تهمة.

# قال: أسألكم عن نخلها، هل يثمر؟

حدد رجل الدير الشأن الذي يهمله في نخل بيسان، وهو ثمار نخل بيسان، وهو بذلك أجاب عن سؤال تميم وصحبه، وأعاد صياغة طلبه من جديد في شكل سؤال تصديقي، هذا السؤال صيغته المنطقية هي: هل يثمر نخل بيسان؟

هذا السؤال التصديقي، يتوفر على صيغة قضوية هي: نخل بيسان يثمر.

• أما مخطط الافتراض الذي يضعه تميم وصحبه فهو: رجل الدير يسأل إن كان صحيحا أن.....

• وبدمجها نحصل على: رجل الدير يسأل إن كان صحيحا أن نخل بيسان يثمر.

وبذلك فالسؤال هو تأويل لفكرة، هي تأويل لتمثيل مرغوب، من قبل رجل الدير، هذا

السؤال يتضمن محتويات ضمنية هي:

-رجل الدير مهتم بنخل بيسان.

-رجل الدير يحب أن يعرف خبر نخل بيسان.

-رجل الدير قد يكون تاجرا مهتما بثمار نخل بيسان.

-رجل الدير يحب ثمار نخل بيسان.

-رجل الدير يشك في استمرار إثمار نخل بيسان.

-رجل الدير يهمله أن يثمر نخل بيسان.

-رجل الدير يهمله أن لا يثمر نخل بيسان.

# قلنا: نعم.

أجاب تميم وصحبه عن سؤال رجل الدير، بعد ما فهموا ما هو الشأن الذي

يستخبر عنه، بجواب مقتضب، وملخص في لفظ واحد هو؛ نعم، هذا اللفظ هو حرف

تصديق ووعده وإعلام، ويكون حرف تصديق إذا كان بعد استفهام، وفي هذا الملفوظ جاء هذا

الحرف بعد سؤال تصديقي، وبذلك فنعم هي حرف تصديق، هذا التصديق هو تصديق

للسيغة القضوية للسؤال؛ أي تصديق ل: يثمر نخل بيسان.

وبذلك فالصيغة القضوية التامة لهذا الملفوظ هي:

\*نعم، يثمر نخل بيسان.

وهذا الاختصار يوحى بمحتويات ضمنية هي:

-تميم وصحبه يعرفون نخل بيسان.

-تميم وصحبه يتقون في معلوماتهم عن نخل بيسان.

-تميم وصحبه لا يرغبون أن يطيلوا الكلام مع رجل الدير.

-تميم وصحبه يبدون احترامهم لرجل الدير.

وبذلك فلفظ نعم يظهر إضافة إلى المحتوى القضوي، التوجه القضوي أيضا لأصحاب الملفوظ، هذا التوجه هو الاعتقاد الجازم بأن نخل بيسان مازال يثمر.  
# قال: أما إنه يوشك أن لا يثمر.

يبدأ الملفوظ بحرف استفتاح هو أما وهو بمعنى ألا ، هذا الحرف يفيد تنبيه السامع إلى ما سيلقى عليه من قول، كما أنه " تحقيق للكلام الذي يتلوه"<sup>720</sup>، ثم يرد بعده حرف توكيد إن. هذا التنبيه مع التأكيد للمحتوى القضوي، يُظهر التوجه القضوي لصاحب الملفوظ وهو رجل الدير، هذا التوجه يتمثل في الاعتقاد الجازم، واليقين الذي لا يلبسه شك بأن المحتوى القضوي لمفوضه صحيح، هذا المحتوى القضوي نحتاج قبل تحديده إلى توضيح معنى أحد الألفاظ فيه، هذا اللفظ هو يوشك، وهو من الوشيك أي: " السريع والقريب،... وقد أوشك فلان يوشك إيشاكا أي أسرع السير ومنه قولهم: يوشك أن يكون كذا"<sup>721</sup>، وبذلك فيوشك هو بمعنى يقترب سريعا، فإذا ربطنا هذا المعنى بمعنى باقي الألفاظ قلنا أن المحتوى القضوي لذلك الجزء من الملفوظ هو: يقترب سريعا توقف نخل بيسان عن الإثمار.

وبذلك فالصيغة القضائية للمفوض هي:

\*انتبهوا إلى قولي أنا على يقين أن نخل بيسان لن يثمر في القريب العاجل.

هذا الملفوظ مع ما يحمله من توجه قضوي ومحتوى قضوي، يتضمن جملة من

المحتويات الضمنية هي:

-رجل الدير عُلّم أخبار الغيب.

<sup>720</sup> الرازي، مختار الصحاح، مادة "أم" ، ص11

<sup>721</sup> ابن منظور، لسان العرب، مادة وشك ، 513/10

-أخبار الغيب التي يعلمها تتعلق بالمستقبل القريب.

-رجل الدير يعلم مستقبل بلاد العرب.

-رجل الدير واثق من كلامه.

-نخل بيسان ذو أهمية كبرى لدى رجل الدير.

-نخل بيسان له أهمية كبرى في المستقبل.

-أمر ما سيمنع النخل من الإثمار.

-الأمر المانع سيكون طبيعياً أو سيكون غير طبيعي.

-أمر ما غير طبيعي سيحدث في بلاد العرب في المستقبل القريب.

بعض هذه المحتويات تقوي افتراضات سابقة؛ كافتراض علم الغيب، ومعرفة بلاد العرب، هذا بالنسبة لتميم وصحبه، أما الصحابة فذكر أحداث المستقبل، من غير نبي مرسل، يولد افتراضاً هو أن هذا الرجل كذاب ودجال، وهنا يبدأ افتراض الدجال بالظهور ويبدأ هنا التساؤل عن هذا الرجل، إن كان دجالاً من الدجاجلة الكثيرين الذين سيظهرون، أم أنه هو المسيح الدجال، والإجابة التي ترجّحها مقدمة رسول الله السابقة، هي أنه المسيح الدجال، ولكن يبرز سؤال آخر في هذا الموضوع وهو؛ هل هذا الرجل هو الدجال نفسه أم أنه أحد أتباعه أم أنّ له علاقة ما به؟ هذا السؤال لا توجد معطيات كافية للإجابة عنه، لذا سيبقى مطروحاً، في انتظار جمع الأدلة، من الملفوظات اللاحقة.

**# قال: أخبروني عن بحيرة طبرية.**

يعيد رجل الدير نفس صيغة الطلب السابق، وهذا الأمر يرفع من مناسبة الملفوظ مما يسهل معالجته من قبل تميم وصحبه، وكذلك الصحابة، لأنهم يتلقون الخطاب وكأنهم هم من يخاطبهم رجل الدير، هذا الملفوظ الطلبي تضمّن طلب الإخبار عن موضع آخر في أرض العرب، هو بحيرة طبرية، فما هي بحيرة طبرية؟

جاء في معجم البلدان للياقوت الحموي أن بحيرة طبرية هي بحيرة تطلّ عليها بلدية تعرف بطبرية، وهي من أعمال الأردن في طرف الغور، بينها وبين دمشق ثلاثة أيام وكذلك

بينها وبين بيت المقدس، وبينها وبين عكا يومان، ووسط البحيرة صخرة منقورة قد طبقت بصخرة أخرى تظهر للناظر من بعيد، يزعم أهل النواحي أنه قبر سليمان بن داود، عليهما السلام<sup>722</sup>.

وبذلك فالصيغة القضوية للطلب بعد دمج صيغته المنطقية بمخطط افتراض المتلقي

هي:

\*رجل الدير يأمر تميما وصحبه بأن يجعلوا من الصادق أنهم سيخبرونه عن بحيرة طبرية.

وهذا الطلب هو تأويل لفكرة، هي وصف لوضع مرغوب فيه، من قبل المتكلم وهو

رجل الدير، فهو الذي يريد معرفة خبر بحيرة طبرية، لأن ذلك يهمه، وبذلك فرجل الدير:

-يعرف بحيرة طبرية.

-زار البحيرة.

-سمع عنها.

-يهمه أمر بحيرة طبرية.

# قلنا: عن أي شأنها تستخبر؟

اتّبع تميم وصحبه نفس أسلوب رجل الدير، الذي حافظ على صيغة ملفوظاته حتى يسهل الفهم، وذلك في محافظتهم على نفس صيغة الرد على أسئلة رجل الدير، وهذا يدفعنا إلى النظر في هذه المسألة، إذ يظهر من هذا الأسلوب، أن المعلومة أهم كثيرا من أي غرض آخر من أغراض التواصل، فالطرفين معا يسعيان لتحقيق المناسبة المثلى، حتى يفهم الآخر محتوى الملفوظ، ليسهل عليهم الحصول على المعلومات.

لذا نجد تميما وصحبه يردّون بسؤال، عن سؤال رجل الدير السابق، هذا الرد عبروا من خلاله، عن عدم معرفتهم، بالجوانب التي يهم رجل الدير أن يعرفها، من أمر بحيرة

---

<sup>722</sup> ينظر ياقوت الحموي، معجم البلدان، مادة طبرية، 4/ 17-20، هي الآن تحت سيطرة المحتل

طبرية، فهل الأمر يتعلق بمائها، أم بمساحتها، أم باستغلال مائها، أم بالنازلين على أطرافها... وهلم جرا.

لذا كان سؤالهم تصورياً، لأنهم يجهلون القضية، فلم يتضمن بذلك ملفوظهم قضية معينة وبذلك فصيغة سؤالهم هي:

\*تميم الداري وصحبه يسألون رجل الدير إن كان شأن بحيرة طبرية الذي يستخبر عنه هو.....

وطبعاً؛ فهذا الملفوظ يعبر عن رغبة المتكلم، في امتلاك تمثيل دلالي، عن القضية المسؤول عنها سابقاً، حتى يتسنى له استدعاء المعلومات الموسوعية، التي يملكها عن مفهوم بحيرة طبرية.

وأسلوبهم في الرد يتضمن محتويات ضمنية هي:

- أن تميم وصحبه استشعروا أهمية طبرية بالنسبة لرجل الدير.

- أنهم يعرفون الكثير عن بحيرة طبرية.

- تميم وصحبه يرغبون في إجابة عن سؤال رجل الدير.

- تميم وصحبه يرغبون في تقديم المعلومة التي يحتاجها رجل الدير.

**# قال: هل فيها ماء؟**

وضّح رجل الدير بسؤاله هذا، أن المسألة التي تهمة في بحيرة طبرية، تتعلق بماء البحيرة، وهو بذلك اختار السؤال، الذي يتناسب مع سؤال تميم وصحبه، فاستخدم السؤال التصديقي، لأنه لا يهمه تفاصيل كثيرة عن ماء البحيرة، كعذوبته، أو مصدره، أو منافعه... وغيرها من الأمور المتعلقة بالماء، إنما سؤاله محدد يتعلق بجزئية واحدة، هي وجود الماء من عدمه، وهو بذلك ينتظر أيضاً، جواباً واحداً مختصراً عن سؤاله، هو إما نعم وإما لا.

لذلك ضمن المحتوى القضوي في سؤاله، لتحقيق المناسبة المثلى، ولتسهيل الإجابة

على تميم وصحبه، وليصله الجواب سريعاً.

وعلى ذلك فصيغة سؤاله هي: رجل الدير يسأل تميما وصحبه إن كان صحيحا أن بحيرة طبرية فيها ماء.

هذه الصيغة تُظهر معانٍ إضافية هي:

- رجل الدير يهمله أمر ماء بحيرة طبرية.

- رجل الدير يشك في أن ماء بحيرة طبرية سيبقى.

- رجل الدير يهمله أن يوجد في البحيرة ماء.

- رجل الدير يهمله أن لا يوجد في البحيرة ماء.

- رجل الدير يهمله أمر بلاد العرب.

كما أنه كلما زادت أسئلة رجل الدير زادت قوة الكثير من الافتراضات، ومن أهمها

اهتمام رجل الدير بأرض العرب وما يجري فيها، ومعرفته بها معرفة دقيقة.

**# قلنا: نعم، وهي كثيرة الماء.**

أبرز ما يظهر في جواب تميم وصحبه، هو تلك الإضافة التي أضيفت إلى الجواب التصديقي، وهي إضافة لم يتطلبها السؤال السابق ولم يفرضها، بل هي إضافة من تميم وصحبه، بسبب المحتوى الضمني الذي فهموه من سؤال رجل الدير، ضمن سياق أسئلته هذا المحتوى هو عبارة عن توقع حول مآل بحيرة طبرية، الذي يشبه مآل نخل بيسان؛ أي أن بحيرة طبرية ستجفّ عاجلاً، كما سينقطع ثمر نخيل بيسان.

فكانت بذلك إضافتهم لتلك المعلومة، تعبيراً عن إرادتهم في إبعاد هذا الاحتمال لأنه لا يتناسب مع معلوماتهم الموسوعية عن بحيرة طبرية، وعن الطبيعة، وعن طرق ذهاب ماء الأنهار والبحيرات، المتمثلة في الجفاف، أو غور المياه في الأرض، أو سحب الماء بواسطة آلة ما. مع مسلمة أن الماء الكثير في بحيرة كبيرة جداً، يستحيل معه الذهاب بالطرق المذكورة في وقت قصير.

وبذلك فهم يحاولون رفض ما سيقوله رجل الدير قبل أن ينطق به، أو يدفعوا به إلى عدم تقديم هذه النبوءة، لأنهم لا يمكنهم تصديقها، أو أن يقدمها مع تقديم دليل على كلامه

يمكن به أن ينفي معتقدهم عن ماء طبرية، وقد قدموا هذه المعلومة لأنهم لا يستطيعون إنكار الأمر بعد تلفظ رجل الدير به.

وبذلك فالصيغة القضوية لهذا الملفوظ هي:

\*قلنا نحن جميعا: نعم بحيرة طبرية فيها ماء، وهذا الماء كثير.

أما المحتويات الضمنية فهو:

- ماء طبرية كثير لا يمكن أن يذهب إلا بعد قرون من الزمن.

- تميم وصحبه يتوقعون أن يخبرهم رجل الدير بذهاب بحيرة طبرية.

- لن يصدق تميم وصحبه نبوءة ذهاب بحيرة طبرية إلا ببرهان قاطع.

# قال: أما إن ماءها يوشك أن يذهب.

يواصل رجل الدير أسلوبه في صياغة ملفوظات شديدة المناسبة، مع ما تقدم من ملفوظات، وذلك من خلال هذا الملفوظ، الذي يؤكد فيه اعتقاده الجازم، بأن ماء البحيرة سيذهب، وقوله سيذهب يحتمل عدة معاني، تتعلق بأسباب اختفاء الماء من البحيرة؛ فقد يكون السبب إما زيادة تبخر الماء بشكل لا يتناسب مع كميات المياه التي تصل البحيرة من منابعها المختلفة كمطر السماء، أو مياه الوديان التي تصب فيها، وإما أن ماءها سيغور في الأرض، وإما أن ماءها سيُسحب بطريقة ما، وتكون كمية الماء المسحوبة أكبر بكثير من إمدادات مصادر الطبيعة من الماء، وهذا السحب سيكون لغرض ما، إما زراعي أو لأمر قد يستجد في المستقبل القريب.

وبذلك فالمحتويات الضمنية للملفوظ هي:

- رجل الدير على يقين تام بذهاب مياه بحيرة طبرية.

- إمدادات البحيرة من الماء ستتوقف.

- ستتبخر المياه بسرعة غير طبيعية.

- ستغور المياه في الأرض أو تسحب بشكل غير طبيعي.

- ماء بحيرة طبرية ذو أهمية كبرى لرجل الدير.

-ماء طبرية ذو أهمية كبرى في المستقبل القريب.

-رجل الدير عُلْمُ الغيب.

-علوم الغيب التي أطلع عليها رجل الدير تتعلّق ببلاد العرب.

-أمر ما غير طبيعي سيحدث في بلاد العرب في المستقبل القريب.

والافتراض الأخير تزداد قوته مع كل ملفوظ من ملفوظات رجل الدير، كذلك افتراض تعليمه الغيب، واهتمامه الكبير بأرض العرب، وأهمية أرض العرب في المستقبل القريب.

وأما الصحابة فالأمر بالنسبة لهم مختلف، إذ إنّ تنبؤ رجل الدير بالمستقبل -كما سبق أن أشرنا إلى ذلك، يقوّي في كل مرة افتراض أن رجل الدير دجّال، لكن سيبقى سؤال من هو من الدجاجلة بالتحديد قائما، وكذلك علاقته بالمسيح الدجال.

# قال: أخبروني عن عين زغر.

تعدّ عين زغر من أصغر الأماكن التي سأل عنها رجل الدير، مقارنة بالموقعين السابقين، لذا فالاهتمام بهذه العين يثير التساؤل، حول الأسباب التي تدفع برجل الدير إلى الاهتمام بأصغر الأشياء في بيئة العرب، حتى منابع الماء الصغيرة، حيث تعدّ عين زغر منبع ماء يوجد، كما ذكر ياقوت الحموي عن ثقة حدّثه عن عين زغر، التي في حديث الجساسة: "في طرف البحيرة المنتنة في واد هناك، بينها وبين البيت المقدس ثلاثة أيام، وهي من ناحية الحجاز، ولهم هناك زروع؛ قال ابن عباس، رضي الله عنه: لما هلك قوم لوط مضى لوط عليه السلام، وبناته يريدون الشام فماتت الكبرى من بناته وكان يقال لها ريّة فدفنت عند عين هناك، فسميت باسمها عين ريّة، ثم ماتت بعد ذلك الصغرى، وكان اسمها زُغَر فدفنت عند عين فسميت عين زغر، وهذه في واد وَخَم رديء في أشأم بقعة، إنما يسكنه أهله لأجل الوطن، وقد يهيج فيهم في بعض الأعوام مرض فيُفني كل من فيه أو أكثرهم"<sup>723</sup>

<sup>723</sup>ياقوت الحموي، معجم البلدان، مادة زغر، 3/ 143

وبذلك تضاف عين زغر إلى الأماكن الطبيعية، التي يسأل عنها رجل الدير، فهي جميعا تتعلق بالأرض لا بالبشر، فلم يتنبأ رجل الدير، بتغيرات تطرأ على حياة العرب السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، وإنما ركّز على تغيرات التي تحدث لأرض العرب وبالتحديد على مستوى الماء والزرع.

وهذا ما يجعلنا نقول أن أرض العرب، لها أهمية كبرى بالنسبة لرجل الدير، أكثر بكثير من العرب سكان هذه البلاد. وأهميتها تكمن في الناحية الاقتصادية، وأيضا الدينية، إذ إنّ عين زغر هي قبر ابنة لوط عليه السلام، وبذلك فهي تكتسي نوعا من القداسة.

### # قالوا: عن أي شأنها تستخبر؟

لم يتضح لتميم وصحبه أمر عين زغر، وما الشيء الذي يريد رجل الدير أن يعلمه عنها، لذلك عبروا عن عدم فهمهم بسؤال تصوري، يستفسرون فيه عن الشأن الذي يهم رجل الدير.

وتستمر نفس صيغة السؤال التي تكررت سابقا، هذه الصيغة هي:

\*تميم وصحبه يسألون رجل الدير إن كان شأن عين زغر الذي يستخبر عنه هو.....

هذا الملفوظ يواصل تقوية الافتراضات السابقة، المتعلقة برجل الدير، وبموقف تميم وصحبه منه ومن الأشياء التي يسأل عنها.

كما أن الملفوظ يوحي برغبة تميم وصحبه إجابة رجل الدير، وتقديم المعلومة التي يرغب في معرفتها بالتحديد.

### # هل في العين ماء؟ وهل يزرع أهلها بماء العين؟

لم يكتف رجل الدير هذه المرة بسؤال واحد، بل طرح سؤالين اثنين يتعلقان كلاهما بعين زغر؟ فالسؤال الأول هو سؤال تصديقي، عن وجود الماء في عين زغر من عدمه والسؤال الثاني أيضا من نفس النوع أي سؤال تصديقي، عن زراعة أهل العين بمائها من عدمه. والزراعة بماء العين يعني أن ماءها كثير جدا، فهم يشربون من العين ويتبقي منها ما يكفي للزراعة.

وبذلك فصيغة الملفوظين هي:

\*رجل الدير يسأل تميما وصحبه إن كان من الصادق أن في العين ماء.

\*رجل الدير يسأل تميما وصحبه إن كان من الصادق أن أهل العين يزرعون بماء العين.

وعليه، فرجل الدير لا يهتم وجود الماء في العين فقط، بل يهتم أيضا معرفة غزارة الماء، واستغلال ذلك الماء في الزراعة، وما يترتب عن هذه الأمور من وجود سكان بجوار العين يستغلون ماء العين، وممارستهم لنشاط اقتصادي مهم هو؛ الزراعة.

هذه المحتويات الضمنية يمكن أن نضيف إليها، محتويات ضمنية أخرى يوحي بها

الملفوظان معا، تتمثل في:

-ماء العين سيذهب أيضا في القريب العاجل.

-لن يزرع أهل العين بمائها في القريب العاجل.

-رجل الدير يعرف تفاصيليا عن ماء العين.

-رجل الدير يعرف نشاطات سكان العين.

# قلنا له: نعم. هي كثيرة الماء، وأهلها يزرعون من مائها.

كان جواب تميم وصحبه موافقا لما فهموه، من سؤالي رجل الدير التصديقيين، فقد أجابوا عنهما، بقولهم نعم عن السؤال الأول هل فيها ماء؟، وأضافوا ملفوظا آخر إلى جوابهم عنه، وهو هي كثيرة الماء، وهو جواب لا يستدعيه المحتوى الصريح لهذا السؤال، وإنما يستدعيه المحتوى الضمني للسؤالين معا، والمتمثل في هل ماؤها كثير يكفي لزراعة الأرض؟ أما صيغة هذا الجواب فهي:

\*قلنا لرجل الدير: نعم، عين زغر فيها ماء، وعين زغر كثيرة الماء، وأهل عين زغر يزرعون من ماء عين زغر.

يوجد شيء آخر استثنائي في هذا الملفوظ، هو قول تميم الداري: قلنا له، ولم يقل كما سبق في الملفوظات الأخرى: قلنا. هذا الأمر يوحي بدلالة معينة مناسبة لتلك الإضافة الزائدة في الجواب.

حيث إن الإضافة كما أشرنا، جاءت ردا على سؤال ضمني، فهم من سؤالي رجل الدير معا، كما أن هذه الإضافة، قد أوحى بدلالة أخرى مشابهة، للتي أحتوى عليها جواب سؤال بحيرة طبرية، هذه الدلالة هي اعتقاد تميم وصحبه أن ماء العين كثير، وبذلك هم لا يتصوّرون بأن ذهاب مائها سيكون في القريب العاجل، خصوصا أن كثرة هذا الماء بلغت حد سقي الأرض به.

وبذلك فقول تميم قلنا له هو تبين لسبب هذه الإضافة، وهو أن هذه المعلومة هي موجهة لرجل الدير كي يغير من توقعاته عن عين زغر، لأنها لا تتوافق مع ما يعلمه تميم وصحبه عن كثرة ماء العين، ومع معارفهم الموسوعية عن ذهاب مياه العيون، وخصوصا هذه العين التي توجد عند نهاية الوادي، ولأن ماء الوادي لا ينقطع، فكذلك ماء العين يتجدد دوما. وعليه فقوله فقلنا له، معناه أننا حاولنا أن ننبهه، إلى تلك المعلومة، التي أضفناها في ملفوظنا، وهذا يعد إشارة لرسول الله، ومن ثم للصحابية، أن تميما الداري وصحبه، تعمّدوا تلك الإضافة للأسباب المذكورة آنفا، وأنهم لن يصدقوا هذه النبوءة، وإن لم يكونوا قادرين على مواجهة رجل الدير بموقفهم هذا.

وبذلك فالمحتويات الضمنية لهذا الملفوظ هي:

-أهل عين زغر يمارسون نشاط الزراعة.

-ماء العين صالح للري.

-الأراضي المحيطة بالعين صالحة للزراعة.

-تميم وصحبه يعرفون عين زغر.

-تميم وصحبه زاروا عين زغر.

-تميم وصحبه سمعوا عن عين زغر.

-تميم وصحبه يجيبون رجل الدير دون تردد.

-تميم وصحبه لا يصدقون ما يتوقع رجل الدير عن عين زغر.

## ■ غياب ملفوظ متوقع:

بعد جواب تميم وصحبه، ينتظر تميم وصحبه- ومن ثم الصحابة- نبوءة حول هذه العين، ترتبط بمائها وبالزراعة التي تستخدم هذا الماء، وهذا الانتظار سببه السياق السابق الذي يفتح أفق الانتظار، اعتمادا على مبدأ المناسبة، فكل ملفوظ من الملفوظات، تستدعي ما يناسبها من ملفوظات أخرى، من حيث الصيغة ومن حيث المحتوى.

لكن أفق الانتظار هذا قد خاب، وذلك بسبب أن رجل الدير، لم يقدم أي نبوءة بخصوص عين زغر، بل نجده ينتقل مباشرة إلى سؤال جديد، بموضوع مختلف، لذا سيلجأ تميم وصحبه ومن ثم الصحابة لحل هذا الإشكال، إلى تطبيق مبدأ المناسبة، لتبرير هذا الغياب للجواب المنتظر.

هذا التطبيق سينجر عنه افتراض، أن النبوءة قد تحققت بالفعل، وليست ستتحقق في القريب العاجل، أي أن كثرة ماء العين، واستعانة أهل العين بمائها للزراعة، هو النبوءة المتعلقة بعين زغر، وأن ما كان قبل ذلك هو، قلة ماء العين أو عدم استغلال هذا الماء في الزراعة لملوحته على سبيل المثال، أو لأمر آخر يحول دون استعماله في الري.

هذا الفهم يميل إليه تميم الداري وصحبه أكثر من الصحابة، إذ إن افتراض الصحابة بأن رجل الدير قد يكون هو بالفعل المسيح الدجال، يدفعهم إلى افتراض أن سبب امتناع رجل الدير، عن تقديم نبوءة حول مستقبل عين زغر، هو سبب قوي، قد يكون مزعجا له، ولا يسره، لأن فيه ضررا على مصالحه، أو لعل فيه هلاكه، وهنا تتدخل المعلومات الموسوعية لإثراء هذا الافتراض، وتبريره، هذه المعلومات تتعلق بمكان وجود عين زغر، فهي توجد - كما سبق أن أشرنا، جنوب بحيرة طبرية في غور الأردن، وهذا المكان الذي يعدّ جزءا من الشام، سيكون ساحة القتال بين المسلمين والدجال.

**# قال: أخبروني عن نبي الأميين ما فعل؟**

يجتمع في هذا الملفوظ الأمر والاستفهام معا، فالأمر يتمثل في طلب الإخبار والاستفهام يحدد طبيعة هذا الخبر، هذا الأمر والاستفهام صيغتهما كالاتي:

الأمر: رجل الدير يأمر تميم وصحبه أن يجعلوا من الصادق أنهم سيخبرونه عن نبي الأميين ما فعل.

الاستفهام: رجل الدير يسأل تميما وصحبه إن كان ما فعله نبي الأميين هو.....  
هذا الملفوظ بما يحتويه من أمر واستفهام، ينتقل بالمتلقي إلى موضوع جديد، ومن نوع جديد، فبعد أن كان جل اهتمام رجل الدير وجميع أسئلته منصبا على الأرض، انتقل إلى الإنسان، وبالتحديد إلى إنسان بدأ ظهوره بالصفة التي ذكرها رجل الدير، وهي نبي الأميين منذ أكثر من عشرين سنة- لو فترضنا أن الرحلة البحرية كانت قبل سنة أو سنتين من مجيء تميم الداري إلى رسول الله لإعلان إسلامه، وبذلك فرجل الدير لا يعرف أرض العرب وبيئتها ونشاطاتهم الاقتصادية فحسب، بل يعرف حتى معتقدات سكان هذه الأرض، وما جدّ فيها من جديد.

ويلاحظ في هذا الملفوظ أيضا أن رجل الدير أضاف لفظ النبي للفظ الأميين، هذا اللفظ الأخير يستدعي مجموعة من المعلومات الموسوعية، عند تميم الداري وصحبه وخصوصا تميم الداري- لتوفّر المعلومات عن نصرانيته بخلاف أبناء عمومته اللخمييين والجدامييين، وكذلك تستدعي معلومات الصحابة الكرام عن هذا اللفظ.

هذه المعلومات يأتي على رأسها؛ معنى الأميين، ومن يوصف بهذه الصفة، وأشهر من يطلق عليهم هذا الوصف، إضافة إلى النصوص التي ذكر فيها هذا اللفظ، خصوصا لدى الصحابة. ولتبيين هذه المعلومات سنبدأ بذكر النصوص التي ورد فيها هذا اللفظ، ثم تفسيرها في إطار هذه النصوص.

ورد لفظ أميين في القرآن الكريم في قول الله تعالى: ﴿ فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴾<sup>724</sup>، حيث قال ابن كثير في تفسير لفظ

<sup>724</sup> سورة آل عمران/20

الأميين: "... ثم قال الله تعالى أمرا لعبده ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم أن يدعو إلى طريقته ودينه، والدخول في شرعه وما بعثه الله به، الكتابيين من الملتين والأميين من المشركين"<sup>725</sup>؛ أي الذين أوتوا الكتاب من اليهود والنصارى، والأميين الذين هم من المشركين، وهم خلاف الذين أوتوا الكتاب.

كذلك قول الله تعالى في نفس السورة: "وَمَنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ"<sup>726</sup>. يقول ابن كثير في تفسير لفظ الأميين الوارد في هذه الآية: "يخبر تعالى عن اليهود بأنهم خونة... يقولون: ليس علينا في ديننا حرج في أكل أموال الأميين، وهم العرب..."<sup>727</sup>، وبذلك فلفظ الأميين يعني العرب عند اليهود، فهم الذين كانوا يصفون العرب بهذا الوصف.

أما الآية الثالثة التي ورد فيها لفظ الأميين، فهي قول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾، حيث يفسر ابن كثير هذه الآية بقوله: "الأميون هم: العرب"<sup>728</sup>.

أما معنى "أمي في اللغة فهو: الذي لا يكتب، قال الزجاج: الأمي الذي على خلقة الأمة لم يتعلم الكتاب فهو على جبلته... قيل للعرب الأميون لأن الكتابة كانت فيهم عزيزة أو عديمة... وقيل لسيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الأمي؛ لأن أمة العرب لم تكن تكتب ولا تقرأ المكتوب، وبعثه الله رسولا وهو لا يكتب ولا يقرأ من الكتاب"<sup>729</sup>.

وبذلك فالمعلومات المتعلقة بمفهوم الأميين هي:

<sup>725</sup> ابن كثير، تفسير القرآن العظيم 26/2

<sup>726</sup> سورة آل عمران/75

<sup>727</sup> ابن كثير، المصدر السابق، 61-60/2

<sup>728</sup> المصدر نفسه، 115/8

<sup>729</sup> ابن منظور، لسان العرب، 34/12

-الأميِّ هو من لا يعرف الكتابة ولا قراءة المكتوب..

-الأميُّون هم العرب

-الأميون هم المشركون من العرب.

-الأميون من ليس لهم كتاب منزل.

-الأميون هم ليسوا يهودا ولا نصارى.

-اليهود يطلقون لقب الأميين على العرب المشركين.

-لقب الأميين أصبح علما على العرب المشركين.

-اليهود يذمّون العرب بهذه الصفة.

هذه المعلومات الموسوعية توحى بمجموعة من المحتويات الضمنية، هي:

-رجل الدير يعرف العرب بأنهم أمة لا تكتب ولا تقرأ.

-رجل الدير يعلم بأنها أمة ليس لها كتاب منزل من رب العالمين قبل القرآن.

-رجل الدير يعلم أن العرب مشركون.

-رجل الدير ليس من العرب.

-رجل الدير ليس مشركا مثل العرب.

-رجل الدير ليس أميًّا مثل العرب.

-رجل الدير ينتقص من قدر العرب.

-رجل الدير من أهل الكتاب.

-رجل الدير يهودي أو نصراني.

هذا الافتراض الأخير بالنسبة للصحابة لا يتضمّن خيار النصراني، أو أن خيار

يهودي هو الأقوى والأرجح من خيار النصراني، لأنهم يوجدون في المدينة المنورة، وأكثر

أهل الكتاب الذين يسمعون منهم هذا اللفظ هم اليهود، بخلاف تميم وصحبه، الذين قد

يتساوى عندهم الاحتمالان - على حد علمنا.

هذا الافتراض بأن رجل الدير يهودي على الأرجح، يقوي افتراض أن يكون هو المسيح الدجال، أو أحد أتباعه.

وإضافة إلى ما ذكرنا، هناك محتويات ضمنية أخرى تفهم من هذا الملفوظ، وكلها متعلقة برجل الدير:

- رجل الدير يعلم أن رسول الله قد بعث.

- هو واثق من أنه خرج.

- هو يعلم أنه بعث في العرب.

- يعلم أن رسول الله واحد منهم.

- يهيمه ما فعل.

يستوقفنا في هذا المقام لفظ **فعل**، هذا الفعل الذي سأل عنه رجل الدير، يفرض سؤالاً آخر هو ما فعل في ماذا؟ أو ما الشيء الذي سيفعل نبي الأميين حياله شيئاً ما؟ وبذلك فهو تأكيد على أن الخبر الذي يهيمه هو فعل رسول الله في أشياء معينة.

**# قالوا: خرج من مكة ونزل يثرب.**

يعود الراوي الأول من جديد وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويتولى هو حكاية الأقوال، بعد أن أعطى الكلمة لتميم الداري فيما سبق من ملفوظات، هذا الاسترداد لفعل الرواية، يفهم في ظل السياق السابق، الذي تشكّل لدى الصحابة، أن القصة بلغت ذروتها ببداية الحديث عن شخص رسول الله، وهنا تزداد أهمية الموضوع.

فهم تميم وصحبه أن رجل الدير لم يسألهم عن بعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، بل سؤاله يتعلق بأهم فعل فعله حيال أكبر مشكلة واجهت دعوته إلى الإسلام، وهي محاربة قومه له، هذا الفعل هو الخروج من مكة إلى يثرب، والاستقرار في يثرب.

وما يمكن أن يلاحظ في هذا الملفوظ أيضاً، نوع الألفاظ التي استخدمها تميم وصحبه، هذه الألفاظ تُظهر أن تميماً وصحبه ليسوا مسلمين، ولو كانوا كذلك، لاستخدموا مصطلحات إسلامية هي؛ الهجرة، والمدينة المنورة. كما أنهم لو كانوا مسلمين لدافعوا عن

النبي بقولهم أنه رسول الله إلى العالمين، وليس نبي الأميين، أضف إلى ذلك أنهم لو كانوا مشركين مثل أهل مكة، لأبدوا عدم قبولهم بلفظ أميين، وبذلك فالراجح من كل ما تقدم؛ أنهم نصارى وليسوا مسلمين، ولا يعبدون ما يعبد الأميون من أهل مكة.

وما يلاحظ أيضا من خلال هذا الملفوظ؛ أن نوع المعلومة التي ركز عليها تميم وصحبه وعدّوها أهم معلومة، ويمكن أن تكون هي الجواب المناسب لرجل الدير، كانت هي الهجرة النبوية.

وهذا يترتب عنه أن الرحلة البحرية كانت بعد الهجرة النبوية؛ أي بعد السنة الأولى للهجرة. وبذلك فالمحتويات الضمنية للملفوظ ذي الصيغة القسوية: قال تميم وصحبه خرج نبي الأميين من مكة ونزل يثرب؛ هي جملة ما استنبطناه آنفا.

#### # قال: أقاتله العرب؟

كان سؤال رجل الدير في بداية سؤاله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، سؤالا تصوّريا، أراد أن يعرف من خلاله، إلى أي مرحلة وصلت الدعوة الإسلامية، وبعد معرفته أن رسول الله قطع شوطا كبيرا في دعوته، وقد تجاوز مرحلة العداء المحلية من أهله أهل مكة أراد أن يعرف إن انتشر العداء في العرب ككل، أم لم ينتشر لحد الآن؛ أي بدأ قتاله أم لا وذلك من خلال سؤال تصديقي وظّف فيه رجل الدير كلمة أخرى بدل لفظ أميين، وهي كلمة العرب، هذه الأخيرة هي أشمل من لفظ الأميين؛ لأنها تحيل على عرب القبائل الأخرى إضافة إلى أهل مكة الوثنيين وبذلك بدأت الحرب على رسول الله من كل أطراف العرب، بما فيهم أهل الكتاب، وبما فيهم العرب الذين كانت تفشو فيهم الكتابة.

هذا السؤال التصديقي صيغته القسوية هي: رجل الدير يسأل إن كان صادقا أن رسول الله قاتله العرب.

وهو يتضمّن مجموعة من المحتويات الضمنية هي:

- رجل الدير يعلم أن بعد إخراج رسول الله من مكة وإقامته بالمدينة سيقاتله العرب.

- العرب هم جميع القبائل.

-القتال الذي اجتمع فيه عدد كبير من القبائل بما فيهم اليهود هو غزوة الأحزاب.

-غزوة الأحزاب كانت في السنة الخامسة للهجرة.

# قلنا: نعم.

يستعمل في حكاية هذا القول ضمير متكلم مع الفعل قال، بدل ضمير الغائب وهو بذلك استئناف لرواية تميم لأقواله مع رفاقه، هذا الاستئناف جاء بعد ملفوظ واحد استخدم فيه ضمير الغائب، إشارة إلى رواية رسول الله صلى الله عليه وسلم، هذا الاختلاف راجع إلى أهمية الحدث المتعلق بالهجرة النبوية، والاستقرار في المدينة المنورة، مقارنة بباقي الأحداث؛ لذا كان تميّز الحدث بإظهار رواية رسول الله له.

أما عن مقول القول، فقد كان جواب تميم وصحبه بقدر السؤال، وبذلك لم يكن لهم موقف ما من الأحداث، أو توقع ما حول ما سيقوله رجل الدير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويمكن لهم أن يظهره، بل ليس لديهم أي توقع حتى عن الأحداث نفسها، كما كان الحال بالنسبة للمواقع الطبيعية، لأن الدعوة الإسلامية فاجأتهم بالانتصارات التي حققتها ولم يعد بإمكانهم معرفة مسار الأحداث كيف يمكن أن تكون، فكان جوابهم بالصيغة القضائية نعم قاتل العرب نبي الأميين، ولم يزيدوا على ذلك شيئاً.

وبذلك فقد اجتمع العرب على رسول الله، وكان ذلك في غزوة الأحزاب كما ذكرنا سابقاً، وهو ما يترتب عنه؛ أن تاريخ الرحلة البحرية لتميّم وصحبه، كانت بعد السنة الخامسة للهجرة.

# قال: كيف صنّع بهم؟

يسأل رجل الدير عن ردة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم، على مقاتلة العرب له، وعن نتائج هذه الحرب الشاملة والمعلنة على رسول الله، وقد استخدم في هذا السؤال الفعل صنع، هذا الفعل هو من: " صنع ( الشيء صنَّعاً) وصنَّعاً، ( بالفتح والضم)، أي

( عَمَلُهُ )، فهو مصنوع، وصنيع. وقال الراغب: الصُّنْع: إجادة الفعل، وكلُّ صنْع فعل، وليس كلَّ فعل صنْع...<sup>730</sup>

إذا، فالصنْع هو إجادة الفعل، وليس مجرد الفعل، كما أن الصانع هو الحاذق في صنعه، وليس مجرد فاعل، إذ إنه يعلم جيدا كيف ينجز صناعته.

فإذا طبقنا هذا المعنى على ملفوظ رجل الدير، تبيّن أنه يدرك جيدا أن رسول الله يمكن أن ينتصر على أعدائه ويهزمهم شر هزيمة، وذلك لكفاءته في صنْع ذلك، هذه الكفاءة تبيّن أنه ليس كغيره من البشر، أي أنه حقًا نبي. ولكن رجل الدير بالرغم من ذلك، هو يرغب في معرفة كيف هزمهم، وماذا فعل بهم بعد هزيمتهم.

هذا الملفوظ الذي أصدره رجل الدير، يعدّ سؤالًا تصوّريًا، وهو يمتلك صيغة منطقية هي:

\*رجل الدير يسأل تميما وصحبه إن كان صنْع رسول الله بالعرب هو.....

هذا الملفوظ له محتويات عديدة نذكر منها:

-رجل الدير يعلم أن رسول الله غلب من قاتله من العرب.

-رسول الله انتصر عليهم انتصارا ساحقا.

-رجل الدير يعلم أن رسول الله نبي مرسل.

هذا الافتراض الأخير وإن لم يظهر بشكل جلي، إلا أن الملفوظات اللاحقة ستقويه

بشكل كبير.

# فأخبرناه أنه قد ظهر على من يليه من العرب وأطاعوه.

لم ينقل هذه المرة تميم الداري الأقوال الصادرة عنه وعن صحبه، بواسطة خطاب منقول، بل بواسطة خطاب محوّل بأسلوب غير المباشر، وهذا النوع من الخطاب لم يُستعمل، إلا مع هذا الملفوظ، فالملفوظات السابقة كانت تنقل الأقوال نقلا مباشرا، دون تغيير، أو تلخيص، بل كان هناك تكرار لنفس الأقوال عند روايتها لمتلق آخر.

<sup>730</sup>الزبيدي، تاج العروس، ج 21، مادة" صنْع"، ص 363

والسؤال المطروح لماذا هذه التقنية في هذا الموضع؟

إنّ إدماج مقولة القول في كلام الراوي، يجعل من الصعب الجزم بأن هذا القول المدمج، قد قيل بهذه العبارة نفسها، وليس هو تلخيص لما قيل، لكن بالنظر إلى سؤال رجل الدير، نجد أن الجواب في حالة كونه هو نفسه، الذي قيل لرجل الدير، لا يتناسب كثيرا مع السؤال السابق، إذ إنّ رجل الدير سأل عمّا صنع رسول الله بمن حاربه، وجواب تميم وصحبه كان بالإخبار عن ظهوره عليهم وطاعتهم له، وكان من المفروض ولتحقيق المناسبة المثلى، أن يكون جوابهم أنه صنع بهم كذا وكذا، أو فعل بهم كذا وكذا.

وإذا اخترنا افتراض أن القول المدمج هو خطاب مجمل يلخص ما قيل مفصّلا، قلنا أن اختيار تميم لهذه التقنية، هو لتوفير جهد المتلقي في معالجة المعلومات. وحتى وإن كانت هذه المعلومات تتطابق تماما مع معلومات رسول الله والصحابة- وهو أمر مستحيل، لم تضاف جديدا إلى معلومات رسول الله وصحابته الكرام، لأنهم بالأساس أبطال الأحداث التي يصفها تميم وصحبه، فهم أعلم بها منهم، وبذلك فإدراك تميم لنقص معلوماته جعله يتجنّب التفصيل، أو نقل التفاصيل كما قيلت.

كما انه يمكن أن يكون سبب اختيار هذه التقنية هو أمر آخر، يتعلق بالمرحلة التي وصلت إليها القصة، إذ إن هويّة رجل الدير بدأت تتجلى شيئا فشيئا، واقترب الحديث عن الموضوع الأساسي للقصة وهو المسيح الدجال، ولذلك لم يعد للتفاصيل أهمية كبرى.

هذا عن طبيعة الملفوظ، فأما عن صيغته القضوية، فيمكن تحديدها بعد توضيح بعض الألفاظ التي استخدمها تميم وصحبه، هذه الألفاظ هي؛ **ظهر، ويلييه**.

الفعل يلي من المصدر **الْوَلِيّ** وهو: "القرب والدنو يقال: تباعد بعد وُلِي، وكل مما يليك أي مما يقاربك"<sup>731</sup> أما الفعل **ظهر** فهو من: "ظهر الشيء تبيّن، وظهر على فلان غلبه وبابهما خضع"<sup>732</sup>، وبذلك فالصيغة القضوية لهذا الملفوظ هي:

<sup>731</sup> الرازي، مختار الصحاح، مادة "ولي"، ص306

\*فأخبرنا ( أنا وصحبي) رجل الدير بأن نبي الأميين قد غلب من يقربه من العرب فأطاع هؤلاء العرب نبي الأميين.

هذه الطاعة التي ذكرها تميم وصحبه، تتطابق مع مرحلة بارزة من مراحل الدعوة الإسلامية، وهي فتح مكة، حيث كانت الطاعة عامة من سائر العرب، وبدأ الأمر يستقر للمسلمين، وبذلك نستطيع القول أن هناك احتمال كبير أن الرحلة البحرية كانت بعد فتح مكة أي بعد السنة الثامنة من الهجرة النبوية، أي قبيل مجيء تميم في وفد الدارين إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

هذا الملفوظ لا يتضمّن المحتوى القضوي فحسب، بل أيضا التوجه القضوي لتميم وصحبه، هذا التوجه يتمثل في الاعتقاد الجازم بأن الذي قيل قد حدث بالفعل، لا شك فيه لذا نجده يستخدم حرف تحقيق لتأكيد الخبر، وهذا التأكيد يوحي بأن تميم وصحبه شهدوا الأحداث، أو شهدوا نتائجها، أو أخبروا بذلك ممن شهد الأمر.

أما عن المحتويات الضمنية فمن أهم المحتويات التي يمكن أن نستنبطها من هذا الملفوظ في ظل هذا السياق هي:

- رجل الدير أخبر أن رسول الله قد أخضع من يليه من العرب.
- الخضوع والطاعة يتعلق بفتح مكة.
- رسول الله وصحابته أقوياء يمكن أن يخضعوا غيرهم؛ عربا كانوا أم عجماء.
- رسول الله وصحابته سيهزمون المسيح الدجال إن خرج في زمانهم.

# قال لهم: قد كان ذلك؟.

يختلف فعل القول في هذا الملفوظ الخاص برجل الدير، عما سبق من أقوال رجل الدير، والاختلاف يكمن في شبه الجملة التي أضيفت إلى الملفوظ قال، بعد أن كان يذكر الفعل والفاعل المستتر فيه فقط.

هذا الاختلاف يرتبط بملفوظ مقول القول، وبالأقوال السابقة التي تحدّثت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، خصوصا ملفوظ سؤال رجل الدير السابق، هذا السؤال الذي قلنا أنه أظهر معرفة رجل الدير بانتصار رسول الله، ومعرفته بقوته التي يعجز العرب جميعا عن مواجهته؛ لأنه نبي مرسل، ومن ثم فإنّ سؤاله فيه نوع من الاستهزاء بالعرب، الذين غامروا بعدائهم لرسول الله.

هذا المعنى يدفع إلى إظهار أمر آخر، يتعلّق بالمحتوى الضمني الذي أشرنا إليه هذا الأمر وهو الإعجاب والسرور بما حدث، هذا الإعجاب مصدره موقف رجل الدير من الأحداث، هذا الموقف يحتمل أن يكون:

-رغبة رجل الدير في انتصار رسول الله على أعدائه.

-رغبة رجل الدير في هزيمة العرب.

-رغبة رجل الدير في أن تصل الدعوة الإسلامية إلى هذه المرحلة.

فكان سؤاله سؤالاً تصديقياً، صيغته القضيوية هي:

\*رجل الدير يسأل تميماً وصحبه إن كان من الصادق أن يكون خبر ظهور نبي الأميين على من يليه من العرب وطاعتهم له أكيدا.

إذا، هذا السؤال هو طلب تأكيد الخبر السابق، بالرغم من أنه مؤكّد -كما أشرنا آنفاً، هذا الطلّب يعبر عن الرغبة الشديدة في أن يكون الخبر أكيدا، دون أدنى شك.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، لماذا يرغب رجل الدير هذه الرغبة الشديدة في أن يكون الخبر أكيدا؟ هل يعني ذلك أن رجل الدير يؤمن برسول الله صلى الله عليه وسلم وأنه يحبه ويحب انتصاره، أم أنه يعني أن انتصار رسول الله، سيترتب عنه منفعة خاصة برجل الدير، لن تتحقّق إلا ببلوغ دعوة هذا النبي هذه المرحلة، وفي هذه الحالة ما هي طبيعة هذه الرغبة؟ وهل هي تعود بالنفع على الدعوة الإسلامية، أم أنها مناوئة لها؟

هذه الأسئلة إذا وضعت مع صورة رجل الدير كما رسمت في ظل السياق السابق كانت الإجابة عن معظمها بالنفي، فرجل الدير يتنبأ بالغيب فهو دجال من الدجاجلة، وصف العرب بأنهم أميين، فالاحتمال الغالب أنه يهودي، إذا فهو:

- لا يؤمن برسول الله.

- لا يحب رسول الله.

- لا ينتظر أن يترتب عن انتصار المسلمين منفعة خاصة به وفيها خير للمسلمين.

- بل ينتظر أن يترتب عن انتصار المسلمين منفعة خاصة به وفيها ضرر للمسلمين.

هذه الافتراضات تقوي كون هذا الرجل هو المسيح الدجال بعينه، لذا فبداية الملفوظ **ب قال لهم**، هو إظهار للرغبة الشديدة لرجل الدير في أن يسمع من جديد تأكيد خبر انتصار رسول الله، من تميم وصحبه، وذلك لسعادته الكبيرة بهذا الخبر.

**# قلنا: نعم.**

أجاب تميم وصحبه، بملفوظ صيغته القضيوية هي:

\*نعم قد كان خبر ظهور نبي الأميين على من يليه من العرب وطاعتهم له أكيدا.

هذا الجواب كان على قدر السؤال، ولم يضاف إليه تميم وصحبه شيئا، وهذا لأنهم لا يقاسمون رجل الدير ذلك الإعجاب، الذي يبداوا عليه من خلال ملفوظاته، وهو ما يقوي افتراض عدم إسلامهم، كما يولد افتراض عدم رغبتهم بانتصار هذا النبي على العرب، ذلك أن ظهور نبي، يعني أن الكثير من النصارى سيدخلون في دينه، وبذلك فغيرتهم على نصرانيتهم- إن كانوا جميعا نصارى وليس تميما فقط، سيجعلهم لا يرغبون في انتصار رسول الله، أضف إلى ذلك أنّ هؤلاء العرب المنهزمون، كان تميم وصحبه يستفيدون من صداقتهم في النهوض بتجارتهم، لكون تميم الداري كان تاجرا بين الشام ومكة- ويفترض أن أصحابه كذلك، ومن ثم فانهزم هؤلاء العرب وبالذات زعماء مكة وسادتها، سيلحق ضررا كبيرا بتجارته.

# قال: أما إن ذاك خيرٌ لهم أن يطيعوه.

يؤكد رجل الدير بهذا الملفوظ، أن طاعة العرب لنبيهم خير لهم من عدم طاعته

وهذا المعنى يتضح من الصيغة القضوية للملفوظ، هذه الصيغة هي:

\*أما إن نبي الأميين خير للعرب الذين ظهر عليهم أن يطيعوه

لكن لماذا استخدم رجل الدير اسم الإشارة في ملفوظه؟، ولماذا اختار اسم الإشارة الدال على البعد؟

استخدام رجل الدير اسم الإشارة ذاك الدال على متوسط البعد، للإشارة -حسب السياق، إلى نبي الأميين، دليل على أن نبي الأميين بعيد عن رجل الدير، فهل هذا البعد مادي أم معنوي؟

إذا أعدنا النظر في ملفوظات رجل الدير، وفي أسئلته وأخباره، نجده يتحدث عن أمور توجد في بلاد العرب، وكأنه يراها أمام ناظريه، ولم يستخدم هذا النوع من أسماء الإشارة قط، وإذا جئنا إلى مكان رسول الله، وجدنا أنه في نفس البلاد التي كان يتحدث عن بيئتها من قبل، وبذلك فنفس المسافة توجد بينه وبين تلك الأماكن.

إلا إذا أخذنا المسألة من منظور آخر، هو أن بيسان وبحيرة طبرية وعين زغر، بما أنها توجد في فلسطين، فهي أقرب إلى الجزيرة التي يوجد فيها رجل الدير، من المدينة المنورة، وأما إن أردنا أن نبتعد بالمحتويات الضمنية أكثر من هذا، فيمكننا القول أن تلك المناطق الواقعة في فلسطين، هي أقرب إلى قلب رجل الدير من المدينة المنورة.

ومما قد يؤكد هذا القرب المعنوي من فلسطين والبعد عن المدينة المنورة، هو مسألة الزمن، إذ إن رجل الدير يشترك مع رسول الله في الزمن الحاضر، ولكنه بالرغم من ذلك استخدم اسم الإشارة الدال على البعد، بينما الأحداث التي تتبأ بها فيما يتعلق بمناطق فلسطين، هي في زمن المستقبل، وهو زمن بعيد عن الحاضر، وهي التي كان يفترض أن يظهر رجل الدير في حديثه عنها هذا البعد على المستوى اللغوي، لكنه لم يفعل ذلك.

وبذلك يمكن القول أن الافتراض الأكثر مناسبة للسياق، هو أن بعد رسول الله عن رجل الدير، هو بعد معنوي وليس بعدا ماديا. هذا البعد المعنوي هو بعد عن إتباع رسول الله.

إذا، فرجل الدير لا يؤمن برسول الله، وعدم الإيمان يعني الكفر، أي أن رجل الدير كافر بدين الإسلام، ولكنه في نفس الوقت يعلم أن محمدا نبي مرسل، إذ أنه أخبر تميما وصحبه بأن طاعة نبي الأميين هو خير للعرب، وهذه الخيرة حسب السياق هي مرتبطة بكونه نبيا للأميين، إذا، فهو اعتراف ضمني بأن محمد هو رسول الله حقا، لكنه في نفس الوقت ليس من مصلحته الإيمان به، لأن أهدافه لا تتوافق مع أهداف النبي في هداية البشر.

هذه المعطيات كلها تؤكد أن رجل الدير هو بالفعل المسيح الدجال  
# وإني مُخبركم عنِّي.

تتمثل الصيغة القسوية لهذا الملفوظ في:

\* وإني مخبركم (أنتم تميم وصحبه) عنِّي (أنا رجل الدير).

هذا الملفوظ هو إعلان من رجل الدير إلى تميم وصحبه، بأنه حان وقت إجابته عن أول سؤال طرحوه عليه لحظة رؤيته بتلك الهيئة، هذه الإجابة تتمثل في إخبارهم بخبره هذا الخبر الذي اتضح جزء كبير منه، من خلال الحوار الذي دار بين رجل الدير وتميم وصحبه، هذا الوضوح كان أقوى للصحابة رضوان الله عليهم، لأن الافتراضات التي أظهرتها ملفوظات الحوار، استدعت شخصية محددة يملكون معلومات واسعة عنها، وجزء كبير من هذه المعلومات يتوافق مع تلك الافتراضات، بخلاف تميم وصحبه الذين وإن كانت لهم معرفة بالمسيح الدجال، فليس في هذه المعلومات ما يسرع الفهم كما هو عند الصحابة.

ومما سهل هذا الاستدعاء، هو كون موضوع الحديث هو موضوع حاضر دوما في أذهان الصحابة، لكثرة حديث رسول الله عنه، إضافة إلى مقدّمة رسول الله التي حيّنت الموضوع منذ اللحظة الأولى.

أما عن المحتويات الضمنية التي يوحي بها هذا الملفوظ فهي:

-رجل الدير حَقَّق غايته في المعرفة.

-آن الأوان لمعرفة خبر رجل الدير.

-رجل الدير على استعداد لتقديم المعلومات عن نفسه.

-قد يخبر تميما وصحبه عن: هويته، وسبب تقييده في الدير، ومن قيده، وعن سبب وجوده

في الجزيرة، وعلاقته بالجساسة، وكيفية معرفته بالغيب، وكيفية معرفته برسول الله، وسبب

الازدواجية في موقفه حيال نبوة محمد صلى الله عليه وسلم.

# إني أنا المسيح.

تمت الإجابة عن سؤال تميم الداري وصحبه **ويلك ما أنت؟** بجواب مناسب للسؤال

هذا الملفوظ صيغته القضوية، هي:

\*إني أنا ( رجل الدير ) هو المسيح.

مفهوم المسيح يستدعي لدى تميم وصحبه، مجموعة من المعلومات الموسوعية

تتصل بطبيعة ثقافتهم المسيحية، فالمسيح عندهم هو عيسى عليه السلام، وهو نبي مرسل

وهناك ضد المسيح أو عدو المسيح، وهو فاسد مفسد يسعى لخراب الأرض<sup>733</sup>، وكلاهما

سيخرج آخر الزمان، الأول لإنقاذ الأرض والثاني لتخريبها.

لكن أي منهما هو رجل الدير؟

لا يمكن لتمييم وصحبه تحديد أي منهما هو رجل الدير، لأن الافتراضات السابقة

التي كوّنها من خلال الأحداث والأقوال، لا تتضمن أي دليل قاطع يمكن معه الفصل في

المسألة.

---

<sup>733</sup> ذكرنا خبره بالتفصيل في المبحث الثالث الفصل الثاني

ولكن الاحتمالين معا سيدفعان لإعادة النظر في الملفوظات السابقة، ومراجعة الافتراضات التي تكونت من تفاعل الملفوظات مع السياق، هذه المراجعة سينجّر عنها تأثيرات سياقية، أبرزها هو تقوية بعض الافتراضات السابقة.

ومن بين الافتراضات التي تقوّى، افتراض أن هذا الرجل يُعَلِّم الغيب، وأنه ليس إنسانا عاديا، وأن أخبار الغيب قد تكون صحيحة، خصوصا إذا كان هو المسيح عيسى عليه السلام في اعتقادهم، إضافة إلى افتراض أنه ليس مسلما ولا مشركا، بل هو من أنبياء النصارى إن كان عيسى عليه السلام، ومن اليهود إن كان ضد المسيح.

أما فهم الصحابة فهو مختلف عن ذلك، فبمجرد قول رجل الدير أنا المسيح حضرت صورة المسيح الدجال، هذه الصورة بدأت ملامحها تظهر شيئا فشيئا، نتيجة الافتراضات التي ولّدتها الملفوظات السابقة . وبذلك تقوّى افتراض أن رجل الدير هو المسيح الدجال بهذا الملفوظ.

ولم يتوقف تأثير هذا الملفوظ عند هذا الافتراض فحسب، بل امتد إلى افتراضات أخرى سابقة عنه، وإلى أسئلة طرحت سابقا، ولم يجد لها الصحابة في حينها أجوبة، وعلى رأسها علاقة تميم الداري بموضوع المسيح الدجال، هذه العلاقة تكمن في هذا اللقاء الذي حدث بعد تلك الرحلة البحرية، بل حتى الرحلة البحرية أعيد معالجتها، فلم تعد كما بدت من قبل حدثا طبيعيا، أسبابه طبيعية، بل أصبحت تجسيدا للإرادة الإلهية، التي قادت تميما الداري وصحبه للقاء الدجال، ثم إخبار رسول الله بما حدث.

ونجد التأثير يمتد أيضا إلى المعارف الموسوعية، حيث تنتزع فرضية أن يكون الدجال هو ابن صياد، والتي لم يفصل فيها رسول الله، بل كان متوقفا فيها، هذه الزعزعة اختلفت باختلاف الصحابة، إذ إن منهم من حذف افتراض أن الدجال هو ابن صياد خذفا

تماماً، ومنهم من لم يتأثر عنده هذا الافتراض، وبقي متمسكاً بأن ابن صياد هو الدجال، كما هو الحال عند عبد الله بن عمر رضي الله عنه<sup>734</sup>.

هذا الملفوظ لا يقتصر مضمونه على المحتوى الصريح، بل هو يتوفر على محتويات ضمنية يولدها السياق، هذه المحتويات هي:

- سيخرج المسيح الدجال في القريب العاجل.

- سيخرج في حياة رسول الله.

- ستبدأ الحرب معه عاجلاً.

# واتي أوشك أن يؤذن لي في الخروج.

لا يصرح المسيح الدجال في هذا الملفوظ بالجهة التي ستأذن له، وهي كما يظهر من السياق، أنها هي نفس الجهة التي لم تأذن له لحد الآن، وعدم إذنها تجسّد حسياً في تقييده بذلك الشكل، لمنعه من الخروج، فمن تكون هذه الجهة؟

بالاعتماد على المعلومات الموسوعية المتعلقة بعلامات الساعة الكبرى، نجد أن خروج المسيح الدجال هو علامة من هذه العلامات، هذه العلامات المؤذنة بنهاية الدنيا وظهورها هو بأمر الله سبحانه وتعالى، وليس لمخلوق مهما علا شأنه أن تكون له الخيرة في شأنها، وبذلك فالذي لم يأذن للمسيح الدجال بالخروج، هو الله عز وجل. وعليه فالصيغة القضية للملفوظ هي:

\*واتي أنا المسيح أوشك أن يأذن الله لي (أنا) في الخروج.

لكن لماذا لم يصرّح المسيح الدجال بلفظ الجلالة، وبنى الفعل يأذن للمجهول؟

تصريح المسيح الدجال بلفظ الجلالة، يوحي بأن المسيح الدجال، مرسل من الله العلي القدير، هذا الإرسال يعني أنه رسول من الله، وهذا يتنافى مع سيرة المسيح الدجال وطبعه الشرير، ودليل سوء طبعه وفعله، هو إدعاؤه الألوهية في آخر أمره، وادّعاء الألوهية

<sup>734</sup> ينظر المبحث الثاني الفصل الثاني من هذا البحث

يعني عدم الإيمان بالله سبحانه وتعالى، وعدم طاعته له، لذا فهو من جهة يعلم أن أمره بيد الله، ولكنه من جهة أخرى لم يختار طاعته، وهو بذلك يشبه إلى حد كبير الشيطان الرجيم الذي آمن بأن الله هو الخالق، ولكنه أبى واستكبر وامتنع عن الطاعة.

وإضافة إلى الفعل يؤذن، يوجد في هذا الملفوظ لفظ آخر يثير التساؤل حوله

وهو لفظ الخروج، فلماذا الخروج وليس الظهور أو الانتقال أو غيرها من الألفاظ المشابهة؟ لفظ الخروج يرتبط بالداخل، فلا يخرج إلا من كان داخل شيء ما، والمسيح الدجال وجده تميم وصحبه داخل الدير وداخل الجزيرة المجهولة، هذا الأمر يجعل الخروج مرتبط بالدير والجزيرة، أي الخروج سيكون أولاً من الدير ثم من الجزيرة، وبذلك تكون صيغة الملفوظ القضية التامة هي:

\*وَأَنِّي أَنَا الْمَسِيحُ أَوْشَكَ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِي أَنَا فِي الْخُرُوجِ مِنَ الْبَيْتِ ثُمَّ مِنَ الْجَزِيرَةِ.

يوجد أمر آخر يشير إليه الملفوظ وهو زمن الخروج، فقد استخدم المسيح الدجال فعل أَوْشَكَ، الذي يدلّ على قرب وقوع الفعل، بصيغة المضارع التي تفيد الحال والاستقبال وبذلك فالخروج سيكون في المستقبل القريب والقريب جداً.

وبذلك فهذا الملفوظ يقوي الافتراض، الذي يمتلكه الصحابة عن زمن خروج الدجال وهو زمن قريب جداً، هذا الأخير تكون نتيجة أمرين اثنين، الأول هو كثرة حديث رسول الله عنه، حتى ظن بعض الصحابة أنه أسفل النخل<sup>735</sup>، والثاني هو الاعتقاد بأن ابن صياد هو الدجال، وتوقف رسول الله في أمره، فهذا جعلهم يعيشون لحظة ترقّب تأكيد رسول الله بأن ابن صياد هو الدجال، وهو ما يعني أنهم في زمنه.

---

<sup>735</sup> ذكرنا الحديث في المبحث الثاني الفصل الثاني

## # فأخرج فأسير في الأرض فلا أدع قرية إلا هببتها في أربعين ليلة.

يكرّر المسيح الدجال آخر لفظ في الملفوظ السابق، وهو الخروج، في بداية هذه الملفوظات، ولكن هذا التكرار ليس بنفس الصيغة؛ أي صيغة المصدر، وإنما بصيغة الفعل المضارع، وهذا ما يزيد في تأكيد زمن الخروج بأنه سيكون في المستقبل القريب.

ثم بعد الخروج مباشرة يسير الدجال في الأرض، هذه الأرض تُفهم بمعنيين هما اليابسة، وكوكب الأرض. والمعنى الثاني أرجح، لأنه لو كانت الأرض بمعنى اليابسة فقط فكيف بالبحر الذي سيجده أمامه بعد خروجه من الجزيرة مباشرة. وهو المعنى الذي يؤكد الملفوظ الثالث، الذي ينفي تركه لأي قرية من قرى الأرض دون أن يهبطها.

وهنا نتوقف عند الفعل هبط، الذي جاء بصيغة الماضي لا بصيغة المضارع بالرغم من أن زمن الأحداث هو المستقبل، وهو مما يجعلنا نقول أن هذا الهبوط هو أمر أكيد لدرجة أن جعل المسيح الدجال وكأنه حَدَثَ وانتهى. كذلك الأمر بالنسبة لمعنى هذا الفعل، فهو من الهبوط وهو النزول، أو الحلول في مكان ما، وهذا يقتضي أن المسيح يمكث زمنا في كل قرية، هذا الزمن هو قصير جدا، هذا القصر يستلزمه عدد الليالي التي تستغرقها جولته في سائر قرى الأرض، حيث إنه إذا قسمت أربعين ليلة على قرى الأرض جميعا، سيكون مقدار مكثه في كل قرية، لا يتجاوز الدقائق. إلا إذا تغيّر الزمن وأصبحت الليلة الواحدة أطول من الليالي العادية، فتكون الليلة الواحدة كافية لإنجاز مهام تستغرق مدة أطول من الليلة الواحدة.

وكلا المعنيين يوجد ما يؤيدهما من المعلومات الموسوعية لدى الصحابة فالاحتمال الأول يؤيده تشبيه رسول الله لسرعة الدجال في التجوال في الأرض، بسرعة الغيث استدبرته الريح، والاحتمال الثاني يؤيده حديث رسول الله عن طول مكثه في الأرض، بأن

مدة لياليه هي ليلة كسنة وليلة كشهـر وليلة كجمعة وسائر أيامه كأيام الناس<sup>736</sup>، وبذلك فالاحتمالان يقويان معا هذه المعلومات.

وعليه فالصيغ القضية لهذه الملفوظات هي:

\*فأخرج ( أنا المسيح) فأسير في الأرض فلا أدع ( أنا المسيح) قرية إلا هبطتها في أربعين ليلة.

هذه الصيغ الصريحة التي لا تعتمد على السياق كثيرا في إتمام معناها، تقتضي مجموعة من المحتويات الضمنية، هي:

-المسيح سرعته في السير خارقة.

-المسيح قوي جدا.

-يتغير الزمان في وقت خروجه.

-هو يستعين بوسيلة تسهل له التنقل بهذه السرعة الفائقة.

-لديه مهمة يؤديها في كل قرية من قرى الأرض.

-هو يعرف هذه القرى التي سينزلها.

-لا يتعرض له أحد من أهل القرى.

-لا يؤذيه أحد من أهل القرى.

# غير مكة وطيبة فهما محرمتان عليّ كلتاها.

استثنى الدجال من هذه القرى التي سيهبطها في زمن خروجه، قريتين هما؛ مكة وطيبة، وطيبة وطابة هما الاسمان الآخران للمدينة المنورة، وقد كانت المدينة تسمى قبل الإسلام يثرب-كما سبق أن ذكرنا، والملاحظ في هذا الموضع أن الدجال استعمل اسم طيبة في حين استخدم تميم وصحبه في جوابهم عن إحدى أسئلة المسيح الدجال، اسم يثرب.

---

<sup>736</sup> ذكرنا الحديث في المبحث الثاني الفصل الثاني

هذا الأمر يمكن أن يوحي بمحتويات ضمنية حول الاستخدامين معا، فتميم وصحبه لم يكونوا مسلمين، وبذلك فالمدينة لم تتغير أهميتها بالنسبة لهم، ولم يتغير بذلك اسمها، ولو كانوا مؤمنين برسول الله، لسموا المدينة بالاسم الذي اختاره رسول الله لها لجمال دلالاته فطيبة وطابة " بمعنى الطيب الطاهر، لخلوصها من الشرك، وتطهيرها منه"<sup>737</sup>، وتجنبوا الاسم الذي نهى عنه رسول الله، لسوء دلالاته، إذ إن التراب هو الفساد<sup>738</sup>، وبذلك فاستخدامهم ليثرب يقوي افتراض عدم إسلامهم تلك اللحظة.

أما المسيح الدجال فاستخدامه لاسم طيبة، ليس لأنه يؤمن برسول الله صلى الله عليه وسلم، بل يوحي هذا الاستخدام بسبب تحريم المدينة عليه، فالدجال هو مشرك بالله وفساد ومفسد، وبذلك فلا يمكن له دخولها. وكذلك الحال بالنسبة لمكة المكرمة فهي حرم أيضا، يحرم دخولها على كل كافر، لا يؤمن بالله ورسوله.

والملاحظ أيضا في هذا الملفوظ، عدم إظهار الجهة التي تحرّم على المسيح الدجال دخول مكة وطيبة، والمعلوم أن مكة والمدينة حرمهما الله على الكفار جميعا، جاء في الموسوعة الفقهية: " اتفق الفقهاء على أنه لا يجوز لغير المسلم السكنى والإقامة في الحرم لقوله تعالى: " يا أيها الذي آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا"<sup>739</sup> والمراد بالمسجد الحرام الحرم... واختلفوا في اجتياز الكفار الحرم بصفة مؤقتة فذهب الشافعية والحنابلة وهو قول عند المالكية: إلى منع دخول الكفار إلى الحرم مطلقا لعموم الآية..."<sup>740</sup> ، أما المدينة فتضيف الموسوعة أنه: " لا يمنع الكافر من دخول المدينة

<sup>737</sup> ابن منظور، لسان العرب، مادة طيب، 567/1

<sup>738</sup> ينظر ابن منظور، لسان العرب، مادة طيب، 567/1

<sup>739</sup> سورة التوبة/68

<sup>740</sup> الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ج17، ط2، ذات السلاسل، الكويت، 1990،

ص 188 مادة حرم

من أجل المصلحة مؤقتا من غير استيطان باتفاق الفقهاء، بخلاف حرم مكة المكرمة<sup>741</sup> ولعل هذا الذي دفع بالدجال إلى تأكيد حرمتها عليه معا، وذلك بإضافة **كلتاها** في آخر الملفوظ، حتى لا يفهم من يعرف حكم دخول الكافر مكة والمدينة، أن مكة فقط هي المحرمة عليه. وبذلك فهو يختص بحكم إضافي، هو حرمة دخول المدينة.

لكن من يمنع دخوله مكة والمدينة؟

لا يمكن أن يمنع بشر المسيح الدجال من الدخول إلى مكة والمدينة، لأنه لا قبل لهم به، كما أنه لن يتمتع بنفسه من دخولها، فقط لأنها محرمة عليه، فهو لا يؤمن بالله حتى يخاف عقابه، وبذلك فلا يصدّه عنهما إلا من هم أقوى من البشر.

وبذلك فصيغة هذا الملفوظ القضية هي:

\*أستثني من القرى التي أهبطها مكة وطيبة لأن الله حرهما عليّ (أنا المسيح).

وهو ما يقتضي مجموعة من المحتويات الضمنية هي:

-حُرّم على الدجال مجرد دخول المدينة خاصة من دون الكفار، ناهيك عن الإقامة فيها.

-لن يتمتع الدجال من دخولها بإرادته.

-لن يستطيع البشر منعه لأن قوته غير طبيعية.

-توجد قوة أقوى من البشر تستطيع منعه.

# كلما أردت أن أدخل واحدة، أو واحدا منهما، استقبلني ملك بيده السيف صلتا، يصدني عنها.

يستمر الدجال في إخبار تميم وصحبه بما سيكون من أمره في المستقبل، وقد استفتح ملفوظه بظرف زمان، يتضمن معنى الشرط، ويفيد التكرار؛ أي تكرر الشرط وجوابه هذا الشرط الذي يتكرر، هو إرادة الدجال الدخول إلى مكة أو المدينة، وتكرر جواب الشرط هو استقبال الملك بيده السيف صلتا، والصلت هو: "البارز المستوي، وسيف صلت

<sup>741</sup> المرجع نفسه، ص 205، مادة حرم

ومَنصَلت، وإصْلِيت: منجرد، ماض في الضريبة؛ وبعضُ يقول: لا يقال الصلّت إلا لما كان فيه طول<sup>742</sup>؛ أي أنه شاهر سيفه، مستعد لقتل الدجال بمجرد اقترابه منه.

أما ملفوظ يصدني عنها، فيمثّل نتيجة للملفوظ السابق، فالملك باستقباله للدجال بالسيف الصلت، استطاع أن يصدّه عن الدخول إلى مكة و المدينة، ومعنى الصّدّ هو " الإعراض والصدّوف... ويقال: صده عن الأمر يصدّه صدّا منعه وصرّفه عنه"<sup>743</sup>، هذا الصّدّ لم يكن بالدفع الجسدي أو بالمبارزة بالسيف، بل كان بالرهبة، فمنظر الملك عند مدخل مكة أو المدينة، يرهّب الدجال فيجعله يعود القهقري، ليقينه أنه لن يستطيع هزيمة الملك. وبذلك فالصيغة القضوية للملفوظين معا، هي:

\*كلُّ وقت أردت ( أنا المسيح) أن أدخل قرية منهما، أو حرما منهما، استقبلني ( أنا المسيح) ملك بيده السيف منجردا، يصدني (أنا المسيح) الملك عن مكة أو المدينة. وهذا الملفوظ يقتضي ما يأتي:

-المسيح الدجال يكرّر محاولة الدخول دون يأس.

-يُمنع الدجال من الدخول في كل مرة من قبل الملك دون كلل أو ملل.

-الدجال يمكنه رؤية الملك.

-يوجد ملك واحد يستقبله في مكة والمدينة.

-يوجد ملك عند كل حرم على حدة.

-الدجال يخاف الملك.

-الملك أقوى من الدجال.

-لا يتجرأ الدجال على منازل الملك.

-الدجال مُصرٌّ على الدخول.

-دافع الدجال إلى الدخول قوي جدا.

<sup>742</sup> ابن منظور، لسان العرب، مادة صلت، 53/2

<sup>743</sup> ابن منظور، لسان العرب، مادة صدّ، 245/3

-الدجال يتعمد عصيان الله.

-الدجال عدو للملائكة.

هذان الافتراضان الأخيران يسهمان في الفصل في مسألة تحديد تميم وصحبه لهوية رجل الدير، وذلك بتمكينهم من الترجيح بين كون رجل الدير، هو المسيح عيسى عليه السلام أو هو عدو المسيح.

إذ إن حال رجل الدير في المستقبل، كما يبينه هو، لا تنطبق على حال المسيح عيسى عليه السلام النبي المرسل، الذي ينتظر النصارى عودته ليملاً الأرض عدلاً، بعدما ملئت جوراً. وإنما هي تنطبق على حال عدو المسيح، الذي يسعى في الأرض فساداً، وبذلك يدرك تميم وصحبه أخيراً بأنهم أمام عدوهم اللدود، عدو عيسى عليه السلام.

**# وإن على كل نَقْب منها ملائكة يحرسونها.**

يؤكد المسيح الدجال في آخر ملفوظ له، يصف فيه حاله بعد خروجه، وتجوّاله في الأرض ووصوله إلى مكة والمدينة، ومنع الملك له من الدخول إليهما، يؤكد حقيقة أن الحرمين معاً شديداً الحراسة، وأن عدد الحراس كثير، فكل نقب عليه ملك، والنَّقْب " والنُّقْب: الطريق، وقيل: الطريق الضيق في الجبل، والجمع أنقَابٌ ونِقَابٌ"<sup>744</sup>

أما عدد أنقَاب المدينة فبحسب المعلومات الموسوعية التي يملكها الصحابة، فهي سبعة أنقَاب، وهي التي يسميها رسول الله أيضاً أبواب. هذه الأبواب لم تكن في عهد رسول الله، بل هي ستكون في زمن الدجال، حيث ورد في أحد أحاديث رسول الله أن المدينة لها يومئذ سبعة أبواب، أي يوم خروج الدجال<sup>745</sup>.

<sup>744</sup> ابن منظور، لسان العرب، 767/1

<sup>745</sup> ينظر الأحاديث المتعلقة بأنقَاب المدينة في المبحث الثالث الفصل الأول، وقد ذكرت إحدى الدراسات أن انقَاب المدينة هي الطرق التي استحدثت حديثاً في المدينة وهي سبعة طرق هي: طريق الرياض الجديد، وطريق الملك عبد العزيز، وطريق الهجرة، طريق السلام، وطريق عثمان بن عفان المشهور بطريق العيون، وطريق المطار وطريق تبوك، وكل هذه الطرق بين جبلين عند دخولها حدود

بينما باقي المناطق المحيطة بالمدينة هي جبال وحرار يصعب اجتيازها، وهي تحيط بكامل المدينة.

وبذلك يحذف الافتراض السابق المتمثل في أن هناك ملكا واحدا يحرس المدينة ومكة معا، أو أن لكل منهما ملك يحرسها.

ومن الآثار التي تترتب أيضا عن هذا الملفوظ، هو توضيح الملفوظ السابق المتمثل في "كلما أردت....صلتا"، إذ إن تكرار الدخول لم يكن من مدخل واحد، بل من مداخل مختلفة، فكلما رده ملك عن مدخل، انتقل إلى مدخل آخر، فيجد ملكا آخر، حتى يتم سائر الأنقاب، سواء كان في مكة أو المدينة.

ومما يلفت النظر في هذا الملفوظ؛ هو أن الملائكة الذين يقفون على أنقاب هذين الحرمين يؤدون دور الحراسة، وهذا ما يظهر فضل مكة والمدينة على سائر قرى الأرض فكل قرى الأرض هبطها المسيح الدجال، ويتعرض أهلها لفتنته، فمنهم من ينجو ومنهم من يكبّ على وجهه، إلا سكان مكة والمدينة فهم في منأى عن ذلك.

وبذلك فالصيغة القضوية للملفوظ هي:

\*وإن على كل نقب من مكة أو المدينة ملائكة يحرسونهما.

أما المحتويات الضمنية فهي:

-لمكة والمدينة أنقاب.

-الأنقاب هي الثغور الموجودة في الحصون الطبيعية للمدينة ومكة.

-على كل نقب منهما ملائكة يحرسونهما.

-حراسة الملائكة لمكة والمدينة دائمة منذ الأزل.

-حراسة الملائكة لمكة والمدينة مؤقتة بفترة الدجال.

-الملائكة يحرسون مكة والمدينة من كل شيء قد يأتي إليهما يعد فاسدا مفسدا.

---

المدينة المنورة. ينظر طارق عبده إسماعيل، أنقاب المدينة السبعة، (2010/08/14)، موقع

توب، www.stob5، (2018/04/28)

-الملائكة يحرسونهما فقط من الدجال.

ودخول الملائكة في موضوع الصدّ عن دخول مكة والمدينة، يقوي الافتراض أن البشر لا قبل لهم بالدجال، ولا يستطيعون منعه لا بالقوة الجسدية ولا القوة المادية، كما يقوي الافتراض أن المسيح الدجال له قدرات خارقة، فهو:

-يستطيع رؤية الملائكة.

-عُلم مصيره، وما سيجري له في المستقبل.

-عمره طويل جداً، بحيث أنه وجد في جزيرة في البحر، ولا يعلم إلا الله متى ولد هذا الإنسان، ومنذ متى حلّ في الجزيرة، وهل ولد فيها أو انتقل إليها. وسيستمر في العيش إلى لحظة خروجه، وهي مدة لا يعلمها إلا الله، أقلها مدة هي من لحظة لقائه بتميم وصحبه إلى زمن جفاف بحيرة طبرية، وهي مدة تعد بالقرون، بالنظر إلى اتساع البحيرة، وكثرة مائها وتجددّه الدائم، وسيعيش بعد خروجه إلى أجل، الله وحده هو الذي يعلمه، وأقلها مدة هي الأربعين ليلة التي سيقضيها في تجواله في الأرض، وهي المقدّرة حسب المعلومات الموسوعية التي يمتلكها الصحابة من الأحاديث النبوية، بأكثر من أربعمئة ليلة ( ليلة كسنة وليلة كشهر وليلة كجمعة وسائر أيامه كأيام الناس)، ولا يُعلم متى ستكون نهايته على يد سيدنا عيسى عليه السلام بعد هذه المدة.

-سرعة تنقله في الأرض، وهي سرعة فائقة، لا يمكن لأي مخلوق بشري أن يصلها، إلا إذا كانت لديه آلة عجيبة، أو كان هو إنسانا خارقا، أو يمتلك كائنا خارقا ينتقل به حيثما أراد وفي أقل وقت ممكن.

-له علاقة مع كائن عجيب وهو الجساسة، وهي كائن لا يُعلم ماهيته ولم يُر مثله أبدا.

-لديه مهمة غير عادية يسعى لإنجازها، وهي محددة له منذ أمد بعيد، وهو ينتظر الإذن له لتنفيذها.

-توجد قوة خفية ترعاه في الجزيرة، فالإنسان يحتاج إلى أكل وشرب ورعاية، والمسيح الدجال مقبّد لا يستطيع توفير ذلك لنفسه.

انتهى حديث تميم الداري، الذي وصف فيه رحلته البحرية، التي حدّدنا زمنها حسب ما ورد من أحداث، بما بعد العام الخامس للهجرة، أو بما بعد العام الثامن للهجرة، هذه الرحلة التي أوصلتهم إلى مكان مجهول هو جزيرة في البحر، هذه الجزيرة والبحر الذي توجد فيه ظلا مجهولين، بالنسبة لتميم وصحبه، حتى بعد مغادرتهم لهذه الجزيرة، حيث لم ترد أي إشارة لمكانها في الحديث، الذي حدّث به رسول الله، بعد مرور وقت من عودته من تلك الرحلة البحرية.

هذا الأمر يبدو غريبا، فعدم معرفة مكان الجزيرة لحظة وصولهم كان مبرّرا، بحكم أن البحر لعب بهم شهرا، أما أثناء العودة فقد كان من الممكن، على الأقل تحديد موقع الجزيرة، وفي أي بحر هي، لأن العودة تحتاج لمعرفة المنطلق، حتى يُعرف الاتجاه الذي ينبغي السير فيه، وهنا يبقى السؤال مطروحا، وهو كيف لم يستطع تميم وصحبه تحديد البحر الذي توجد فيه الجزيرة؟ فهل تكرّر هيجان البحر فلم يتبيّن لهم الأمر، حتى وجدوا أنفسهم على شاطئ النجاة، أم أنهم نُسوا مكانها، أم هناك سبب آخر لا نعرفه؟

كما أنّه يوجد سؤال آخر، يطرح نفسه في هذا الموضع، هو؛ ما هو الأثر الذي تركته الرحلة البحرية وخاصة كلام المسيح الدجال في تميم وصحبه؟

لا يوجد دليل نقلي عن أثر الرحلة البحرية في تميم وصحبه، ولكننا يمكن أن نخمّن ذلك، اعتمادا على معطيات السياق، وبذلك نقول؛ أنه من الآثار التي يمكن أن تنتج عن هذه الرحلة، هي آثار نفسية وأخرى معرفية، فالآثار النفسية تتمثل في الخوف الذي يُتوقّع أن يشعر به تميم وصحبه، بعد رؤية من كان يُخشى من خروجه في التراث الديني النصراني أما الأثر المعرفي فهو التعرف على علامات ظهور المسيح، ومن أبرزها آخر علامة ذكرها المسيح الدجال، وهم يعيشونها في تلك الفترة، وهي بعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وبذلك تأكّد لديهم أنّ محمدا بالفعل هو نبي مرسل، بشهادة ألدّ أعداء الأنبياء والمرسلين وهو المسيح الدجال.

ولعل هذا ما يفسر إسلام تميم الداري مع وفد الدارين، مباشرة بعد عودته من الرحلة البحرية-إن تأكد أن الرحلة كانت بعد فتح مكة، كما يفسر لماذا كان أول ما حدث به تميم رسول الله هو حديث الجساسة.

# قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وطعن بمخصرته في المنبر "هذه طيبة، هذه طيبة. هذه طيبة" يعني المدينة.

يعن فعل القول في هذا الملفوظ نهاية الحديث بشكل غير مباشر، وذلك بدخول راوية حديث رواية رسول الله صلى الله عليه وسلم لقصة الجساسة، وكذلك بتعليق رسول الله على جزئية محدّدة في القصة، هذه الجزئية تبدو للمتلقى أنها أثارت اهتمام رسول الله، وهي طيبة.

يوجد بعد ملفوظ رسول الله، تعليق لفاطمة بنت قيس راوية الحديث، وهي واحدة من جمهور الصحابة، الذي تلقوا الحديث من رسول الله، هذا التعليق هو تحديد لمعنى طيبة التي ذكرها رسول الله، فقد قالت: يعني المدينة.

هذا الشرح هو موجه لمن روت له فاطمة بنت قيس حديث الجساسة، وهو الشعبي، وهنا نتساءل؛ هل كان الشعبي لا يعرف اسم طيبة، حتى شرحت له فاطمة بنت قيس ذلك، أم أنّ فاطمة ظنّت أن الأمر سيلتبس عليه، لأنه لم ير ما الذي كان يشير إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاحتاج الأمر منها إلى الشرح؟

نحن نرجح الاحتمال الثاني على الأول، لأن من أكثر الأسماء المدينة المنورة شهرة بعد المدينة ويثرب هي طيبة وطابة، فلا يمكن أن يكون الشعبي وهو التابعي والعالم الجليل قد جهل هذه المعلومة.

نعود إلى بداية هذا الملفوظ، وإلى المنبه الإظهارى غير اللغوي الذي أصدره رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث إنه طعن بمخصرته؛ أي ضرب المنبر بعصاه، هذا الطعن بالمخصرة يفهمه الصحابة، بناء على معارفهم الموسوعية المتعلقة بالمخصرات عموماً، وهي استخدام الخطباء للمخصرات للإشارة إلى شيء ما، أو اتجاه ما، أو توجيه الأمر والخطاب

إلى شخص معين، يفهمه الصحابة على أنه توجيه لهم إلى أمر ما، وكنتيجة لذلك ستتجه أبصارهم وأذهانهم مباشرة إلى الجهة المشار إليها، حتى يعلم الصحابة دلالة هذه الإشارة وهي هنا المنبر، هذا المنبر لا ترتبط به الملفوظات السابقة، وإنما ترتبط هذه الملفوظات بالمكان الذي يوجد عليه المنبر، أي بأرض المسجد التي هي جزء من أرض طيبة، التي ذكرت من قبل في ملفوظات الدجال.

وبذلك فالطعن بالمحصرة يفهم على أنه توجيه للاهتمام بالمكان، الذي يجلس عليه رسول الله، والمكان الذي يجلس عليه الصحابة، وهذا ما يولد تأثيراً شعرياً، هو الإحساس بالمكان، والدخول إلى عالم الحديث حسياً، بعد أن كان الدخول ذهنياً فقط.

أما ملفوظ **هذه طيبة**، فهو يقوي تلك الإشارة الحسية، فقله صلى الله عليه وسلم **هذه طيبة**، هو إشارة إلى المكان، الذي يوجد رسول الله وصحابته في حيزه، ولكن بإشارة لغوية، هي اسم الإشارة **هذه**، هذا المكان يتطابق مع المكان الذي أشار إليه رسول الله بالمحصرة، وبذلك فتعيين المشار إليه سبق التلفظ باسم الإشارة، كما أنه جعل التطابق تاماً بين المنبه غير اللغوي والمنبه اللغوي، وهو ما يرفع المناسبة إلى الذروة، ويجعل المعالجة أسرع وأكثر فاعلية ودون جهد يذكر.

ما يلاحظ في هذا الملفوظ أيضاً، هو وجود ظاهرة أسلوبية سبق أن وجدت هي التكرار، وإن لم يوجد بهذا الشكل من قبل، حيث تكرر التلفظ بملفوظ **هذه طيبة** ثلاث مرات وهو ما يطرح التساؤل حول سبب هذا التكرار، والكيفية التي فهمه بها الصحابة؟ يرتبط التكرار عادة بالتأكيد؛ أي تأكيد محتوى الملفوظ، وهذا التأكيد هدفه لفت النظر إلى هذا المحتوى، وإظهار أهميته، وأيضاً ترسيخه في الأذهان.

إذاً، فما هو هذا المحتوى الذي يؤكد هذا التكرار؟

يعدّ اسم طيبة من الأسماء المشهورة للمدينة المنورة، وبذلك فالإشارة إلى أن المكان الذي يضم رسول الله وصحابته يسمى طيبة، ليس معلومة جديدة، ومن ثم فهي لا تولّد أي تأثير سياقي، وهذا يعني انعدام المناسبة، وانعدام المناسبة لا يصدق على حديث رسول الله

صلى الله عليه وسلم. وبذلك فلنتحقق المناسبة يجب أن نفترض؛ أن الافتراض الذي يظهره هذا الملفوظ، ليس هو هذه المعلومة، وإنما هو أمر آخر، هذا الأمر هو بالضرورة مناسب للسياق الذي قيل فيه، هذا السياق يتمثل في الملفوظ السابق، الذي ذكر فيه اسم طيبة وبذلك فطيبة التي تنطبق على المكان المشار إليه ليس هو الاسم طيبة الذي يعرفه الصحابة، وإنما هو طيبة التي تحدّث عنها المسيح الدجال، وبذلك فالصيغة القضوية لهذا الملفوظ هو:

\*المكان الذي تجلسون في جزء منه هو طيبة التي يتحدّث عنها المسيح الدجال.

\*أو طيبة التي يتحدّث عنها المسيح الدجال هي نفسها طيبة التي تعرفونها بهذا الاسم، وأنتم فيها الآن.

وبالطبع، فمحتوى هذا الملفوظ غير صريح، لاعتماده الكبير على المعلومات السياقية، لكن هذا ليس هو المحتوى غير الصريح الوحيد لهذا الملفوظ، فهناك محتويات ضمنية أخرى يقتضيها هذا الملفوظ، نذكر منها:

-مدينتكم لن يدخلها المسيح الدجال.

-لا تخافوا من اليوم فصاعدا.

-المدينة تحرسها الملائكة.

-المدينة فضلها عظيم.

-تقترب المدينة في الفضل من حرم إبراهيم الخليل أبو الأنبياء.

-ابن صياد ليس هو المسيح الدجال لأنه ولد وعاش فيها.

لكن هذه المحتويات تظهر من التلطف بهذا الملفوظ مرة واحدة، فلماذا التكرار؟

من أهم التأثيرات الشعرية لهذا التكرار، هو أن المدينة هي بالفعل طيبة، وأن اسمها بالفعل يناسبها، فهي تنفي الخبث كما ينفي الكير خبث الحديد، هذا النفي يكون بإبعاد كل فاسد مفسد عنها، فهي طيبة لا يبقى فيها إلا طيب، وهذا الفضل حظي به الصحابة وكل من سيأتي بعدهم ويعيش فيها، وبذلك فهذا التكرار هو بمثابة بشرى للصحابة، فكأن

رسول الله يبشرهم بطيب المكان الذي يعيشون فيه، والذي اختاره الله لرسوله منذ الأزل وبذلك فغاية الحديث، ليست الترغيب في القيام بأمرٍ ما، جزأؤه سيكون كبيراً، وليس ترهيباً بوجود خطر يهدد المسلمين أفراداً وجماعات، ولكنه تشريف لمكانٍ أحبه الرسول، وطمأنينة لصحابة أُرعبتهم أخبار الدجال، وأرعبهم أن لا يثبتوا أمام فتنته العظيمة.

## # ألا هل كنت حدّثتم ذلك؟

يعدّ هذا الملفوظ سؤالاً تصديقياً، يستوجب إجابة محدّدة من الصحابة، هي إمّا نعم وإمّا لا، والإجابة ترتبط بالمحتوى القضوي، الذي يتضمّن هذا السؤال، هذا المحتوى في هذا الملفوظ، هو **كنت حدّثتم ذلك**، ولكن اسم الإشارة **ذلك**، يحتاج إلى تعيين المحال عليه، فما الذي يشير إليه هذا الاسم؟

يعود بنا هذا السؤال إلى موضعين في الحديث هما، موضع قريب هو ملفوظ رسول الله صلى الله عليه وسلم السابق؛ **هذه طيبة**، وموضع بعيد هو بداية الحديث في قول رسول الله في افتتاح كلامه: "**وحدّثني حديثاً وافق الذي كنت أحدثكم عن مسيح الدجال**". فإذا اخترنا ربط هذا الملفوظ مع ملفوظ الموضع الأول، فإن اسم الإشارة سيحيل إلى **هذه طيبة** وبذلك فالمحتوى القضوي للملفوظ هو:

-كنت حدّثتم أن المدينة هي طيبة.

أما الموضع الثاني، ففي ملفوظه جزء يشبه السؤالنا التصديقي، هذا الجزء هو **كنت أحدثكم** وإن كان هناك اختلاف في زمن الفعل بينهما. وقد توصلنا في دراسة هذا الملفوظ في الموضع الثاني، إلى أن حديث تميم الداري يتوافق مع أحاديث رسول الله، التي كان يحدث بها الصحابة باستمرار عن المسيح الدجال، وهذا الأمر يجعل المحال عليه في السؤال التصديقي، هو تلك الأحاديث التي وافقها حديث تميم الداري؛ أي أن المحتوى القضوي سيكون:

-كنت حدّثتم عن أخبار المسيح الدجال.

وهنا نتساءل، أيّ محتوى من المحتويين هو الأقرب إلى فهم الصحابة؟

يصعب الترجيح بين الاحتمالين، حتى وإن استعنا بأمر آخر وهو الاحتكام إلى نوع اسم الإشارة، ذلك أن اسم الإشارة يدلّ على البعد، وكلا المعنيين الذين يحيل عليهما-أي حديث طيبة وأحاديث المسيح الدجال، هما خارج حديث الجساسة، وهما ضمن مجموعة تتضمّن إضافة إلى أحاديث الدجال أحاديث فضل مكة والمدينة في زمن الدجال.

لذا ولحل هذا الإشكال، نقول أن اسم الإشارة يحيل على الموضوعين معا؛ أي على أحاديث المسيح الدجال، وفضل مكة، والمدينة التي تسمى طيبة. وعليه فالصيغة القضوية للسؤال التصديقي هي:

\*رسول الله يسأل الصحابة إن كان من الصادق أنه كان حدّثهم عن المسيح الدجال وفضل مكة والمدينة.

هذا السؤال التصديقي يبدوه رسول الله بحرف يفيد التحقيق، وهو تأكيد من رسول الله على أنه حدّثهم بذلك، لذلك فهو ينتظر إجابة نعم منهم. كما أنّ هذا السؤال يؤدي وظيفة التذكير، ذلك أن رسول الله يعلم الإجابة، فلا يحتاج إلى سماعها من الصحابة، ولكن هو تذكير بما سبق أن حدّثهم به، عن الدجال ومكة والمدينة، وبذلك فهو دعوة لهم ليستحضروا ما سمعوه منه من قبل، ويقارنوا بينه وبين ما سمعوه الآن، هذه المقارنة غايتها تأكيد التشابه بين حديث الجساسة، وتلك الأحاديث السابقة.

وعليه فهذا السؤال يؤكد موافقة حديث الجساسة لأحاديث رسول الله عن المسيح الدجال، ويحث الصحابة على إدراك تلك الموافقة، وذلك بالاستحضار والمقارنة.

**# فقال الناس: نعم.**

هذا الملفوظ هو صادر من فاطمة بنت قيس راوية الحديث، حيث أخبرت عن جواب الصحابة الحاضرين، هذا الجواب هو قولهم نعم، وقد جاء هذا الجواب على قدر السؤال. وتقدير هذا الجواب هو؛ قد حدّثتنا يا رسول الله عن المسيح الدجال وعن فضل مكة والمدينة. وبذلك فالصيغة القضوية لهذا الملفوظ هي:

\*قال الصحابة: نعم قد حدّثتنا يا رسول الله عن المسيح الدجال وعن فضل مكة والمدينة.

# فَإِنَّهُ أُعْجِبَنِي حَدِيثَ تَمِيمٍ أَنَّهُ وَافِقَ الَّذِي كُنْتُ أُحَدِّثُكُمْ عَنْهُ وَعَنِ الْمَدِينَةِ وَمَكَّةَ.

هذا الملفوظ هو صادر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو تكرار لملفوظ سابق قاله رسول الله في بداية حديثه، فهما شبه متطابقين في المحتوى القضوي، لولا إضافة معلومة في آخر هذا الملفوظ، وتبيين التوجه القضوي لرسول الله في أوله، وسنقابل بين الملفوظين حتى يتضح الأمر:

-الملفوظ 1: وحدثني حديثاً وافق الذي كنت أحدثكم عن مسيح الدجال.

-الملفوظ 2: فَإِنَّهُ أُعْجِبَنِي حَدِيثَ تَمِيمٍ أَنَّهُ وَافِقَ الَّذِي كُنْتُ أُحَدِّثُكُمْ عَنْهُ وَعَنِ الْمَدِينَةِ وَمَكَّةَ

يوجد بين هذين الملفوظين اختلافين هما:

-وحدثني حديثاً/ فَإِنَّهُ أُعْجِبَنِي حَدِيثَ تَمِيمٍ.

-أحدثكم عن المسيح الدجال/ أحدثكم عنه وعن المدينة ومكة.

أما وجه الشبه فيتمثل في: وافق الذي كنت أحدثكم.

هذه الموافقة حُدِّدَتْ في ملفوظ الافتتاحية بموضوع المسيح الدجال؛ أي أن حديث

تميم عن المسيح الدجال يوافق أحاديث رسول الله عن المسيح الدجال.

أما الموافقة في الملفوظ الثاني فتكمن في موضوع المسيح الدجال إضافة إلى موضوع ثان لم

يذكر في الملفوظ الأول هو موضوع مكة والمدينة.

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم قبل إخبار الصحابة بحديث تميم، ما

يتحدث عنه حديث تميم الداري من بدايته إلى نهايته، فقد سمعه منه قبل أن يرويه بنفسه

للصحابه. ومن ثم، فهو كان يعلم أن الخطاب سيتحدث عن المسيح الدجال وعن مكة

والمدينة، لكن لماذا لم يشر إلى ذلك في بداية حديثه، واكتفى بذكر جزء واحد من الموضوع؟

لعل السبب يكمن في أن موضوع الدجال، من المواضيع التي أرعبت الصحابة

وشغلتهم، ودفعتهم إلى الترقب الدائم لهذا الشر المنتظر، خصوصاً قضية ابن صياد، التي

رغبوا في الفصل فيها، ولم يتسن لهم ذلك، وبذلك فموضوع الدجال هو أقوى المواضيع التي

تشد انتباههم، وتزيد شوقهم لتلقي الخطاب، لطمعهم في سماع جديد عنه.

وبالمقابل، لم يرد أي خبر من قبل عن مكة والمدينة، يمكن أن يهرب الصحابة ويجعلهم في حالة انتظار، فالمدينة المحصنة التي لم يستطع الأحزاب بالرغم من جمعهم أن يقتحموها، كانت موطنهم الآمن، ولم يعد الصحابة يخافون على أنفسهم فيها، كذلك مكة البلد الأمين، التي فتحها المسلمون واستقر الإسلام فيها. وبذلك فهم لا يتوقعون شرا ولا ينتظرونه حول مكة والمدينة.

وعليه، فذكر رسول الله للموضوع الأكثر إشغالا للصحابة، هو أدعى لتحقيق المناسبة المثلى لفهم الخطاب الجديد، اعتمادا على المعارف السابقة. كما أن هوية تميم الداري الفلسطيني النصراني، تزيد من عنصر التشويق حول معرفة جديد خبر الدجال عند النصاري.

بخلاف موضوع مكة والمدينة، الذي يعدّ الصحابة أكثر علما به من تميم الداري وبذلك لن يتوقعوا أن يسمعو منه جديدا حولهما، وهو ما قد يضعف شوقهم، ويثير شكوكا حول قدرة تميم على الإتيان بجديد لا يعرفونه، وهو ما يقلل درجة المناسبة، ويؤثر على معالجة الملفوظات.

هذه الافتراضات وإن كانت ضعيفة، لثقة الصحابة المطلقة برسول الله، وفي رغبته بتحقيق المناسبة المثلى لخطابه، حتى يحقق أعلى درجات الفهم لدى الصحابة، فإن رسول الله يراعيها، لمعرفة الجيدة بدرجات إيمان الصحابة، وقدراتهم الذهنية المختلفة.

وبذلك لم يكن من المناسب ذكر موضوع مكة والمدينة في أول الخطاب، بينما كان ذكره في آخر الخطاب ضروريا حتى يؤكد أهميته، ويلفت النظر إلى فضل المدينة المباركة التي أحبّها بعد أن أخرج من أحب بقاع الأرض إلى نفسه.

أما الاختلاف الثاني بين الملفوظين، فهو التوجه القضوي للملفوظ الثاني، الذي يبيّن موقف رسول الله من هذه الموافقة، فقد أبدى رسول الله إعجابه من هذه الموافقة، في هذا الملفوظ، في حين لم يظهرها في الملفوظ الأول، وبذلك فالسؤال المطروح هنا، لماذا لم يبد رسول الله إعجابه بهذه الموافقة في بداية الحديث، وأخرها إلى آخر الحديث؟

## ■ دلالة الإعجاب في حديث رسول الله:

جاء في لسان العرب: "العَجَب النَّظَرُ إِلَى شَيْءٍ غَيْرِ مَأْلُوفٍ وَلَا مَعْتَادٍ... أعجبه الأمر: حمّله على العَجَبِ منه،...وأعجبه الأمر: سرّه"746، وبذلك فقول رسول الله أعجبنى حديث تميم، هو بمعنى سرّني، هذا السرور بيّن رسول الله سببه بوضوح، وهو موافقة حديث تميم لأحاديث رسول الله عن الدجال، وعن مكة والمدينة؛ لكن لماذا سرّ رسول الله بحديث تميم؟

تدلّ الموافقة كما سبق أن أشرنا في دراسة ملفوظات المقدمة، على ملاءمة الشيء لشيء آخر، وتمائلهما في نفس القدر، هذه الموافقة لا تعني التطابق التام، ولا التساوي في الرتبة، فقد يوافق شيء شيئاً، هو أقل منه رتبة، والإضافة التي تتحقّق من هذه الموافقة يكتسبها الأضعف قدراً والأخفّ رتبة، وإذا وازنا بين أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وحديث تميم وجدنا ما يأتي:

-المصدر: أحاديث رسول الله المتعلقة خصوصاً بعلم الغيب، هي وحي من العليم القدير بينما حديث تميم مصدره معاينة الواقع، فلا سبيل للمقارنة بين المصدرين على الإطلاق.  
-الصدق: تختلف درجات الصدق باختلاف طبيعة المصدر، فمصدر أحاديث رسول الله مطلق الصدق، بينما معاينة الواقع هي عرضة لعدم الصدق، نتيجة عدم دقة وسائل المعاينة، وعدم الاطلاع على خبايا الأمور، التي لا تستطيع الوسائل المادية معاينتها، أو لا يستطيع الذهن الوصول إليها.

-المتكلم: أحاديث رسول الله نقلها من المصدر رسول الله سيد المرسلين، وإمام المتقين الصادق المصدوق، أشرف الخلق قاطبة، بينما حديث تميم نقله بعد المعاينة، تميم الداري النصراني، الذي أسلم قبل زمن قصير من روايته للحديث، وبذلك فلا وجه للمقارنة أبداً.  
إذا، ما الذي سيستفيد من هذه الموافقة؟

<sup>746</sup> ابن منظور، لسان العرب، مادة عجب، 581/1

بطبيعة الحال، المستفيد الوحيد هو حديث تميم الداري، لأنه هو ما اكتسب صفة الصدق بهذه الموافقة، والتي أكدها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبذلك كانت الموافقة تصديق لحديث تميم الداري، وليس لأحاديث رسول الله، لأنها لا تحتاج إلى تصديق، فهي مطلقة الصدق، وبذلك فالقول أن حديث تميم الداري كان إثباتا لنبوة محمد، كما ذهب إلى ذلك عبد الله إبراهيم بجانب للصواب<sup>747</sup>، لأنها لا تتوافق مع السياق، فرسول الله كان يخاطب صحابة تزيد مدة إيمانهم برسول الله، كنبى مرسل من رب العالمين، على عشرين سنة، فلا يعقل بعد مرور هذه المدة وبعد فتح مكة، واستقرار الأمر للإسلام والمسلمين، أن يأتي رسول الله بشاهد على نبوته، هو المسيح الدجال، وبشهادة لا يؤمن بها من قالها، بل من شاهد لقبه رسول الله بالكذاب الأعور الدجال-حتى وإن قال حقا كحال المنافقين.

كما أن دليل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم هو معجزة القرآن، وليست المعجزات الحسية؛ كتتحقق وجود الدجال، الذي سبق وأن أخبر عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ قال الله تعالى: (وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا)<sup>748</sup>.

فماذا يعني إذا قول رسول الله: أعجبني أن وافق الذي حدثتكم..؟

كان سرور رسول الله متعلقًا بحديث تميم الداري نفسه؛ أي أن مبعث السرور هو الحديث نفسه، وقد سبق أن تطرقنا في شرحنا لمفوضات المقدمة، أن الموافقة لم تقتصر على المضمون فحسب، وإنما تعدت إلى الشكل، ودليل ذلك أن رسول الله سمى كلام تميم الداري بالحديث، وهي نفس التسمية التي أطلقها على أخبار الدجال التي حدثت عنها صحابته، وفي تحديدنا لمصطلح الحديث في الفصل الأول، قلنا أن هذا المصطلح يطلق على فنون القول المختلفة وخاصة فن القصة، وبذلك فالمصطلحين مترادفين؛ ودليل ذلك أننا

<sup>747</sup> ينظر المبحث الثاني الفصل الأول

<sup>748</sup> سورة الاسراء/59

نجد الحديث في مسلم معنونا بقصة الجساسة، وليس بحديث الجساسة<sup>749</sup>. إذا، فحديث تميم موافق لأحاديث رسول الله في الشكل والمضمون، وليس في المضمون وحده، لكن ما هو مثار العَجَب في ذلك؟

لعل الشيء الذي أثار عجب رسول الله، هو أن يكون القصص واقعيًا ينقل فيه القاص أخبارًا خارقة للعادة-ولكنها حقيقية، وينقلها بصدق وأمانة، وبأسلوب فني مشوق يحافظ فيها على خصائص هذا الفن، وكأنه قصص خيالي.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن لفظ الموافقة في هذه الحالة، هو أقرب إلى معنى عدم المعارضة منه إلى معنى المماثلة، إذ لو عدنا إلى تفاصيل حديث تميم، وبحثنا عن هذه التفاصيل جميعًا، لم نجد لها حاضرة كلها في أحاديث رسول الله السابقة، إذ لا وجود لخبر أن الدجال حيٌّ ومحبوس في جزيرة مجهولة في البحر، ولا وجود لخبر بحيرة طبرية ولا نخل بيسان ولا عين زغر، ولا وجود لذكر الجساسة ذلك المخلوق الغريب. أما ما هو موجود فعلا فهو خبر طيبة، وحراسة الملائكة لها ولمكة المكرمة، وهبوط الدجال قرى الأرض جميعًا في أربعين ليلة باستثناء مكة والمدينة<sup>750</sup>.

ومن خلال هذه المعطيات، فإن الموافقة تفهم على أنها عدم معارضة هذه الأخبار لثوابت الإسلام وعقيدته وليس التطابق التام كما أشرنا آنفاً. ومما يؤكد هذا المعنى، هو أن النضر بن الحارث، كان يأتي بقصص عجيبة فيها الكثير من بطولات الأمم السابقة، إلا أنها مليئة بما يعارض ثوابت الإسلام وعقيدته، كما أنه وظّفها ضد الإسلام، وهو ما جعله في صف ألد أعداء الإسلام خطورة، وانتهى أمره بقتله صبراً. بخلاف تميم الداري الذي جاء وأخبر رسول الله بقصته، لما في معرفتها من خير للمسلمين، فهي تعرّفهم بعدوّهم، وتحكي لهم معرفته للحق واعترافه به، بالرغم من عدم تبنيه له.

<sup>749</sup> ينظر المبحث الثاني الفصل الأول

<sup>750</sup> قارنًا بين حديث الجساسة وأحاديث رسول الله حول نفس الموضوع في المبحث الثالث الفصل الأول من هذا البحث، ينظر المبحث الثالث الفصل الأول

إذا، سرور رسول الله كان، لعدم معارضة هذه القصة لمبادئ الإسلام، وتضمنها لمعلومات تفيد المسلمين في دينهم، مع ما فيها من متعة، تدخل السرور إلى النفس البشرية نتيجة العجائب التي تتضمنها. فرضا رسول الله هو رضا عن نوع قصة تميم الداري، وليس عن القصة بحد ذاتها فقط.

### # ألا إنه في بحر الشام أو بحر اليمن.

نواصل مع ملفوظات الخطاب، وهذه المرة مع آخر ملفوظات رسول الله، والتي تتضمن معلومة بقيت مجهولة في كلام تميم الداري عند الصحابة، وهي موقع جزيرة الدجال والبحر الذي توجد فيه هذه الجزيرة. في هذه الملفوظات أجاب رسول الله عن هذا السؤال لأنه علم أنه أهم سؤال سيتبادر إلى أذهان الصحابة، وسيبقى مطروحا ما لم يجد الصحابة له جوابا.

وقد افنتح رسول الله هذه الملفوظات بحرف الاستفتاح الذي يفيد التحقيق، وأتبعه بحرف تأكيد، وهو ما يوحي بالاعتقاد الجازم، بأن المحتوى القضوي هو أكيد لا شك فيه هذا المحتوى هو مكوّن من معلومتين اثنتين؛ الأولى هي بحر الشام، والثانية هي بحر اليمن، وهما يمثلان الموقعين المحتملين لجزيرة الدجال، وبذلك فالصيغة القضوية هي: \*ألا إنّ المسيح الدجال في جزيرة في بحر الشام، أو أن المسيح الدجال في جزيرة في بحر اليمن.

أثار هذا الملفوظ بالذات مشاكل كثيرة، خصوصا عند من كانوا يشككون في صحة حديث الجساسة، وذلك أن هذا الكلام في رأيهم، لو كان وحيا من رب العالمين لما كان هذا التردّد في مكان الجزيرة من رسول الله، وأهم من قال بذلك هو رشيد رضا، وقد رفض رشيد رضا التفسير الذي قدّمه ابن الصائغ في شرح المشارق، من تنقل الدجال في البحرين<sup>751</sup>.

<sup>751</sup> ينظر رشيد رضا، تفسير المنار، 494/9

كما رفض ما قاله الحافظ من انتقال الدجال إلى أصفهان، ليخرج منها مع سبعين ألف من يهودها<sup>752</sup>.

وإضافة إلى هذين التفسيرين الذين رفضهما رشيد رضا، بحجة أنه لا يدعمهما لا النقل ولا العقل، يوجد تفسير ثالث هو الذي ذهب إليه الطيبي، حيث يقول: "لما تيّقن عليه السلام بالوحي أنه من قبل المشرق نفى الأولين، وظاهر العبارة يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم صدّق تميما في أول الأمر ولذلك قال " ألا إنه في بحر الشام أو بحر اليمن" بالتأكيد بأن والبدء بأداة الاستفتاح "ألا" ثم كوشف في موقفه بأنه ليس في هذا ولا ذاك بل في جهة الشرق"<sup>753</sup>.

وبالنسبة للرأي الأخير، توجد في المعجم الكبير للطبراني رواية تدعمه، جاء فيها " قال أبو الأشهب قال عامر قالت فاطمة بنت قيس: فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم رافعا يديه حتى رأينا إبطيه ثم قال: " ألا أخبركم أنه في بحر الشام" ثلاثا" ثم أغمي عليه ساعة ثم استريح ثم سري عنه، فقال: " بل هو في بحر العراق..."<sup>754</sup> وفي هذه الرواية إشارة إلى أنه أوحى إليه في أمره شيء ففصل في المسألة.

وحتى نخرج من دائرة هذا الشك، نقول أن هذا الملفوظ جمع فيه رسول الله احتمالين اثنين، بناء على كلام تميم، حتى يبيّن أن هذين الاحتمالين، هما نتيجة الاستدلال من كلام تميم، وهو ما فهمه الصحابة أيضا من كلام تميم، انطلاقا من المعلوماتهم الموسوعية فالبحر الواسع الذي يمكن أن تتوه فيه سفينة تميم وصحبه، ويحتمل أن تكون فيه جزر غير معروفة، هو أحد البحرين المقابلين للبلاد العربية، وهما بحر الشام في الشمال، وبحر اليمن في الجنوب.

<sup>752</sup> ينظر ابن حجر، فتح الباري، ص 328

<sup>753</sup> رشيد رضا، المرجع السابق، 495/9

<sup>754</sup> الطبراني، المعجم الكبير، ص 388

وقد قدّم رسول الله في ملفوظه بحر الشام على بحر اليمن، لأنه الاحتمال الأقوى مقارنة ببحر اليمن، فالرحلة تحمل شاميين، وأول افتراض سهل المنال، هو بحر الشام لأنه الأقرب إلى بلاد الشام.

بينما البحر الأحمر وخليج العرب، كلاهما وإن كانا يحدّان البلاد العربية شرقا وغربا، إلا أنهما ليسا واسعين لدرجة أن تتوه فيهما السفينة شهرا، ولا تلقي بها الأمواج إلى أحد شواطئ شبه الجزيرة العربية أو شواطئ مصر أو ما جاورها غربا، وشواطئ بلاد فارس أو ما جاورها شرقا، إضافة إلى أنه لا يوجد جزر مجهولة بالنسبة للعرب في هذين البحرين، وخصوصا تميم وصحبه باعتبارهم تجّارا، يجوبون البلدان لشراء البضائع وبيعها. وبذلك فالملفوظ لا يعبر عن تردد رسول الله في معرفة أي الرأيين أصوب، وإنما هو عرض للاحتتمالات الممكنة، التي قد استتبطها الصحابة من قصة تميم، مادام تميم الداري لا يعلم إلى أي بحر وصل.

# لا بل من قبل المشرق، ما هو من قبل المشرق، ما هو من قبل المشرق، ما هو وأوماً بيده إلى المشرق.

تعدّ بل حرف إضراب؛ أي تفيد الإضراب عن القول الأول أو العدول عنه، وتزاد قبلها لا لتوكيد هذا الإضراب بعد الكلام المثبت، وبذلك فهذا الملفوظ هو عدول عن الملفوظ الأول، الذي يتضمن احتمالين اثنين، إلى ملفوظ يتضمن رأيا واحدا مختلفا عن السابقين. هذا العدول كان بعد أن تبين لرسول الله أنّ الاحتمالين الأولين خاطئين معا، فكانت لا لنفي الاحتمالين، ثم بل لتأكيد القول الصائب. وبذلك حذف الافتراضان السابقان، وهما أن المسيح الدجال يوجد في جزيرة في بحر الشام، أو أنه يوجد في جزيرة في بحر اليمن، وبذلك فالصيغة القضيوية لهذا الملفوظ هي:

\*إنّ الدجال ليس في بحر الشام، وإنّ الدجال ليس في بحر اليمن بل هو من قبل المشرق. لكن يبقى جزء من هذا الملفوظ غامضا، ويحتاج إلى توضيح، هذا الجزء هو من قبل المشرق.

المشرق هو من: " شرقت الشمس تشرق شرقا وشرقا: طلعت، واسم الموضع المشرق"<sup>755</sup>، إذا، فالمشرق هو موضع شروق الشمس، هذا الموضع غير محدّد بشكل مطلق، بل يتعيّن بحسب موقع من يحدّده، فإذا نظرنا إلى السياق المكاني الذي قيل فيه ملفوظ رسول الله صلى الله عليه وسلم، قلنا أن المشرق هو ما كان شرق المدينة المنورة، هذا الشرق يمتد من المدينة إلى الخليج العربي، ثم بلاد فارس، و باكستان، والهند، والصين وبحر اليابان وجزر اليابان، وصولا إلى المحيط الهادي.

ولأن الجزيرة المجهولة هي في البحر لا اليابسة، فالمشرق المشار إليه هو بحر في المشرق، وهو بذلك بحر من البحار التي ذكرناها، أولها الخليج العربي وهو امتداد لبحر العرب، ثم بحر اليابان الذي تحدّه كوريا وروسيا وجزر اليابان، وأخيرا المحيط الهادي الذي يمتد إلى الأمريكتين.

وعليه، فالجزيرة التي يوجد فيها المسيح الدجال، توجد في أحد هذه البحار، وهذا الرأي يؤكده رسول الله بتكرار الملفوظ، مرتين بلفظه، ومرة ثالثة بمنبه غير لغوي يحمل نفس الدلالة.

هذان الملفوظان المؤكدان للملفوظ الأول، يبدآن بـ ما هو وهي زائدة في هذا الملفوظ، ومن ثم فالصيغة القضوية لهذين الملفوظين هي:

• المسيح الدجال يوجد في اتجاه المشرق.

أما الإشارة باليد نحو المشرق، فهي تأكيد بأن الاتجاه المقصود بقبل المشرق، هو الذي يتحدّد بموقع رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد النبوي، وليس من موقع آخر. # قالت: فحفظت هذا من رسول الله.

يشير الضمير في فعل القول إلى فاطمة بنت قيس، أما الراوي الذي روى قولها هذا فهو الذي روت له هي الحديث، وهو الشعبي. وقولها هذا تأكيد على أن ما ورد في هذا

<sup>755</sup> ابن منظور، لسان العرب، 173/10

الحديث، هو ما حفظته من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، وليس ما فهمته، أو أولته فالحافظ لشيء ما هو الذي ينقله كما أخذه. وبذلك فالصيغة القضيوية هي:

\*قالت فاطمة بنت قيس للشعبي: فحفظت (أنا فاطمة بنت قيس) هذا الحديث كما سمعته من رسول الله.

وهو ما يقتضي:

-أنها لم تضيف شيئاً من رأيها.

-نقلت ما سمعته ورأته.

-لم تنقل ما فهمته أو أولته.

-روت للشعبي ما ترسخ في ذهنها.

## 2- تجسيد فهم الصحابة لإعجاب رسول الله بحديث تميم الداري:

جاء في سيرة تميم، أن تميماً يعدّ أول قاص في الإسلام، ولم يسبقه أحد من الصحابة إلى ذلك، وقد كان يقص في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، في عهد عمر ابن الخطاب بعد أن أذن له عمر رضي الله عنه، بسبب إلحاحه على القص في المسجد وكان عمر بن الخطاب يجلس إليه في مجالس القص.

هذه المعطيات تجعلنا نستدل على أن تميماً، قد عدّ موافقة رسول الله على حديث الجساسة، موافقة على نوع الحديث، وليس على حديث الجساسة، ولو كان اعتقاده أن الموافقة خاصة بقصة الجساسة فقط، لما استطاع قصّ غيرها من القصص، ولا كتفى بقص هذه القصة في أحسن الأحوال.

أما عمر بن الخطاب فموافقته على ذلك، دليل على أن هذا الفعل لا يخالف شرع الله، ولا هدي رسول الله، ولو لم يكن الأمر كذلك، لما وافق على قصّه وفي المسجد النبوي ولما جلس هو نفسه إليه، يسمع وعظه وقصصه، وحتى عندما لم يوافق بادي الأمر، كان سبب امتناعه، خوفه على تميم أن يأخذه العُجب فيهلك، فقد أخرج ابن عساكر عن حُميد بن

عبد الرحمن "أن تميما الداري استأذن عمر في القصص سنينا، فأبى أن يأذن له، فاستأذنه في يوم واحد، فلما أكثر عليه قال له: ما تقول؟ قال: أقرأ عليهم القرآن وأمرهم بالخير وأنهاهم عن الشر، قال عمر: ذلك الذبح، ثم قال: عظ قبل أن أخرج في الجمعة فكان يفعل ذلك يوما واحدا في الجمعة، فلما كان عثمان استزاده، فزاده يوما آخر<sup>756</sup>، وفي أثر آخر وضّح فيه عمر بن الخطاب رضي الله عنه سبب قوله ؛ ذلك الذبح، بقوله: " ما يؤمنك أن ترفعك نفسك حتى تبلغ السماء، ثم يضعك الله"<sup>757</sup>، وبذلك لم يكن سبب الرفض، أن هذا الفعل مخالف لسنة رسول الله، وإنما خوفا على تميم الداري من العجب.

كما أن الصحابة جلسوا إلي تميم، يسمعون قصصه، بما في ذلك علماء الصحابة وعلى رأسهم عبد الله بن عباس.

كما اقتدى بعض الصحابة والتابعين<sup>758</sup> بتميم الداري فيما بعد ، واقتدأوهم به دليل على أنهم لم يرو في فعله من بأس، بل رأوا انه فضل عظيم، وأن هذا الفضل ليس خاصا بتميم الداري دون سواه، ولولا ذلك لما تجرأ أحد على القص، خصوصا أنهم من الصحابة ومن كبار التابعين، ولما أذن لهم أولو الأمر، الذين كانوا من الصحابة والتابعين أيضا.

واستمرت هذه المجالس تقام في مدن الإسلام قاطبة، ولا تلقى أيّة معارضة، إلا بعد أن دخل القصص الكذب والتدليس، وبدأت البدع تظهر في مجالس القصص، فرفضها علماء الدين، ودعوا الناس إلى تجنبها، كما اتهموا القصاص بالوضع على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي ذلك قال ابن الجوزي: " كان الوعاظ في القديم علماء فقهاء. وقد حضر

---

<sup>756</sup> ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 80/11-81، وينظر ابن الجوزي، تحذير الخواص من أكاذيب

القصاص، ص 262، الذهبي، سير أعلام النبلاء، 447/2

<sup>757</sup> ابن عساكر، المصدر السابق، 81/11، ابن الجوزي، المصدر السابق، ص 227

<sup>758</sup> نذكر منهم: من الصحابة الأسود بن سريع، ومن التابعين عبيد بن عمير، مجاهد ، وهب بن الورد، الفضيل بن عياض، محمد بن كعب القرظي، علقمة بن قيس النخعي ، وهب بن منبه، الحسن البصري، إبراهيم بن الأدهم، شقيق البلخي... وغيرهم كثير، ينظر، ابن الجوزي، القصاص والمذكورين، ص ص

مجلس عبيد بن عمير عبد الله بن عمر رضي الله عنه. ...، ثم خست هذه الصناعة فتعرض لها الجهال، فبعُد عن الحضور عندهم المميزون من الناس، وتعلّق بهم العوام والنساء، فلم يشتغلوا بالعلم وأقبلوا على القصص، وما يعجب الجهلة، وتتوعد البدع في هذا الفن<sup>759</sup>.

وبضيف ابن الجوزي: "أن قوما منهم كانوا يضعون أحاديث الترغيب والترهيب ولبس عليهم إبليس: بأننا نقصد حث الناس على الخير وكفهم عن الشر وهذا افتيات<sup>760</sup> منهم على الشريعة لأنها عندهم على هذا الفعل ناقصة، تحتاج إلى تنمة ثم نسوا قوله صلى الله عليه وسلم، من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"<sup>761</sup>

---

<sup>759</sup> ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص 120

<sup>760</sup> افتيات في الأمر استبد به ولم يستشر من له الرأي فيه، وافتات الكلام اختلقه، وافتات عليه القول افتراه عليه، ينظر المعجم الوسيط، مادة فتت، ص 705

<sup>761</sup> ابن الجوزي، المصدر السابق، ص 120

خاتمة

## خاتمة:

كانت دراسة قصة الجساسة محاولة لتحقيق هدفين اثنين، يتعلق الهدف الأول بعملية الفهم عند الصحابة، ويتعلق الهدف الثاني بقصة الجساسة وما تحمله من مقاصد سعى رسول الله إلى إيصالها، وقد خلصنا في نهاية البحث إلى جملة من النتائج هي كالآتي:

- يرتبط فهم المتلقي للخطاب ارتباطا وثيقا بالبيئة المعرفية التي ينتمي إليها هذا المتلقي، هذه البيئة يستحيل أن تتطابق عند اثنين من البشر، وإن جمعتهم نفس البيئة المادية، وذلك لاختلاف قدراتهم الذهنية وتجاربهم السابقة، وطبيعة تفاعلهم مع المستجدات. لكن هذه البيئات المعرفية المختلفة قد تتقاطع فتشكّل بيئة معرفية مشتركة، أثناء التواصل الناجح، إذ يعمل المتكلم أثناء التواصل على تشكيل هذه البيئة، من خلال معرفته بالمتلقي، فيكون خطابه مكيفا حسب الافتراضات التي يضعها عن المتلقي، وبذلك **فالمتلقي الأكثر فهما للخطاب هو الذي يتلقاه مباشرة من المتكلم**، لأن الخطاب شكّل بطريقة تتناسب مع بيئته المعرفية. وبذلك لا يمكن أن ندعي بأي شكل من الأشكال، أننا أعلم بمقاصد حديث رسول الله من أصحابه الذين خاطبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويعرفهم ويعرفونه.

ولعل هذا الأمر هو الذي يفسر لنا اهتمام علماء الزمان الأول، بأسباب نزول القرآن في تفسير القرآن الكريم، واهتمامهم بأسباب ورود الحديث في شرح الحديث النبوي، لأن هذه الأسباب تبين لهم، البيئة المعرفية التي ألقى فيها الخطاب، ومن ثم تساعد على معرفة مناط الأحكام، وتعرفهم بمقاصد الحديث، التي يمكن تعميمها على كل زمان ومكان.

- لم تكن رواية رسول الله صلى الله عليه وسلم لقصة الجساسة إثباتا لنبوته، لأنه كان في غنا عن ذلك خصوصا في تلك المرحلة التي بلغت الدعوة الإسلامية، وهو ما جعلنا نفترض مجموعة من الافتراضات حول مقاصد رسول الله، التي يمكن أن يكون الصحابة قد فهموها من هذه الرواية- ونؤكد أنها افتراضات؛ حاولنا أن نجمع بعض الأدلة عنها. هذه الافتراضات هي:

-تعريف الصحابة أكثر بعدوهم حتى لا ينشغلوا بالخوف منه، والترقب الدائم لقدمه، لأن الشيء المعلوم أقل إثارة للقلق من المجهول، كما أن علامات ظهور الدجال - كما بيّنت القصة، تجعل خروجه بعيدا عن زمن الصحابة رضوان الله عنهم، مما سيزيدهم اطمئنانا.

-حل معضلة ابن صياد، التي شغلت رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة من الزمن، هو وصحابته الكرام، وإن بقي الإشكال قائما عند بعض الصحابة كعبد الله بن عمر الذي ترسخ في ذهنه أن ابن صياد هو المسيح الدجال، بالرغم من معرفته بأدلة كثيرة تنفي ذلك.

- الإشارة إلى وجود نوع من القصص الذي يرويّه بشر عاديون، يمكن قبوله والاحتفاء به هذا القصص له مواصفات خاصة هي نفسها مواصفات قصة الجساسة، هذه المواصفات هي:

\* الصدق: إذا تعلّق الأمر بالقصص الواقعي، التي تؤخذ أحداثه كتاريخ مسجّل.

\* الجمال الفني: الناتج عن تنوّع الأسلوب.

\* عدم التعارض مع قيم الإسلام؛ بتمجيد الأوثان، وبث الشركيات، والاستهزاء بالإسلام ومبادئه، وهو ما أظهره قبول رسول الله لقصة الجساسة ورفضه لقصص النضر بن الحارث.

\* أغراض القصة يجب ان تكون في مصلحة المسلمين، وأن تكون مما يقربهم من دينهم، لا ما يبعدهم عنه.

\* أن تتلاءم القصة مع احتياجات الجمهور المتلقي لها، سواء كانت هذه الاحتياجات نفسية أم معرفية.

هذه النتائج التي توصلنا إليها، هي نتائج أولية تحتاج إلى تعزيز وإثراء من خلال دراسة جوانب أخرى من قصة الجساسة، لم نتطرق إليها في هذا البحث؛ كمسألة الحجاج التي لها أهمية كبيرة في هذا النوع من الخطاب، الذي يؤدي دورا دعويًا بارزا، كذلك هناك حاجة ملحة لدراسة السرد العربي من منظور ديني، في فترة بداية الدعوة الإسلامية خصوصا ما تعلّق بالنضر بن الحارث، الذي يعدّ رائد القصص المعادي للإسلام، والمؤذي للمسلمين، وإن كانت هناك صعوبة في فعل ذلك، لعدم توفر المصادر الإسلامية على

مدونات للقصص الذي كان يرويها النضر بن الحارث، ولا للكيفية التي رواها بها، حتى نتمكن من معرفة سبب رفض رسول الله لقصص النضر بشكل دقيق، ومعرفة مدى الخطورة التي كان يشكها هذا القصص -ويمكن أن يشكها ما يشبهه من قصص- على عقيدة المسلمين وتمسكهم بدينهم.

وفي الختام؛ نرجوا من الله أن نكون قد وفقنا في هذا البحث، وما توفيقنا إلا بالله فإن أصبنا فمن الله، وإن أخطأنا فمن أنفسنا، فنرجوا من الله المغفرة.

**والحمد لله رب العالمين**

## فهرس المصطلحات:

Cognition	معرفة
Concepts	مفاهيم
Communication ostentiele	تواصل إشاري
Contenu propositionnel	محتوى قضوي
Déduction	استنباط
Effet contextuelle	أثر سياقي
Efet poétique	أثر شعري
Entrée lexicale	باب معجمي
Entrée logique	باب منطقي
Entrée encyclopédique	باب موسوعي
Environnement cognitive	بيئة معرفية
Explicit	تصريح
Implicit	تضمنين
Induction	استقراء
Inférence	استدلال
Inférence demonstrative	استدلال برهاني
Inference non démonstrive	استدلال لا برهاني
Intention communicative	القصد التواصلي
Intention informative	القصد الإخباري
Input	مدخل
Modèle du code	نموذج الشفرة

Modèle inférentiel	نموذج استدلالی
Output	مخرج
Pertinence	مناسبة
Pragmatique cognitive	التداولیة المعرفیة
Présupposition	افتراض مسبق
Proposition	قضية
Reitération	تكرار
Représentations mentales	تمثیلات ذهنیة
Savoir mutuel	معرفة متبادلة
Sciences cognitive	علوم معرفیة
Stimulis	منبهات
Systèmes périphiques	أنظمة محیطة

## قائمة المصادر والمراجع

## • القرآن الكريم

### قائمة المصادر والمراجع:

#### 1-مصادر الحديث النبوي:

- البخاري ( أبو عبد الله محمد بن إسماعيل): صحيح البخاري، دار ابن كثير بيروت، ط1، 2002
- ابن بلبان الفارسي ( علاء الدين علي): صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تح: شعيب الأرنؤوط، (د.ط)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ( د. ت )
- البيهقي ( أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي):السنن الكبرى، تح:محمد عبد القادر عطا، ط 3، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003
- أبو داود ( سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني): سنن أبي داود، تح: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قروبللي، دار الرسالة العالمية، دمشق، 2009
- الحاكم النيسبوري ( أبو عبد الله محمد بن عبد الله): المستدرک علی الصحیحین ط1، دار الحرمین، القاهرة، 1997
- الحميدي ( أبو بكر عبد الله بن الزبير القرشي): مسند الحميدي، تح: حسين سليم أسد، ط1، دار السقا، دمشق، 1996
- ابن حنبل(أحمد بن محمد) : مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 1998
- الطبراني( أبو القاسم سليمان بن أحمد): المعجم الكبير، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة،(د.ت)
- ابن ماجة ( أبو عبد الله محمد بن يزيد): سنن ابن ماجة، تح: فريق بيت الأفكار الدولية، بيت الأفكار الدولية، الرياض
- مسلم بن الحجاج( أبو الحسن القشيري النيسبوري): صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د.ت)
- ابن منده (محمد بن اسحق): كتاب الإيمان، تح: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985

- أبي يعلى الموصلي ( أحمد بن علي بن المثنى التميمي): مسند أبي يعلى الموصلي، تح: حسين سليم أسد، دار الثقافة العربية، ط2، دمشق، 1992
- الألباني ( محمد بن ناصر الدين): سلسلة الأحاديث الصحيحة، ط1، مكتبة المعارف، الرياض، 1996

## 2-مصادر مسيحية:

- رؤيا يوحنا الاهوتي
- رسالة بولس الثانية إلى أهل تسالونيكي
- رسالة يوحنا الأولى
- رسالة يوحنا الثانية

## 3-المصادر العربية:

- ابن الأثير (أبو الحسن علي بن محمد الجزري): أسد الغابة في معرفة الصحابة، تح: علي محمد معوض وآخرون، دار الكتب العلمية ، بيروت، (د.ت)
- الاصفهاني ( الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد): المفردات في غريب القرآن مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، (د.ت)
- الأصفهاني ( أبو الفرج)، الأغاني، تح: عبد الكريم العزباوي، علي السباعي، (د.ط) الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1994
- الأصفهاني ( أبو عبد الله حمزة بن الحسن): تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء صلى الله عليه وسلم، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت)
- ابن تيمية ( تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام): أهل الصفة وأحوالهم، تح: مجدي فتحي السيد، ط1، دار الصحابة للتراث، مصر، 1990
- ابن الجوزي ( أبو الفرج عبد الرحمن بن علي): -القصاص والمذكرين، تح: محمد بن لطفي الصباغ، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1983
- صفوة الصفوة، خالد الطرطوسي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2012
- ابن حجر العسقلاني ( أحمد بن علي):

-فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري  
تح: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية، ( د.ت)

-الإصابة في تمييز الصحابة، ج1، تح: عادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار  
الكتب العلمية، بيروت، 1995

-تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، ج2، تح: إكرام الله إمداد الحق  
ط1، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1996

• البغوي ( أبو محمد الحسين بن مسعود): تفسير البغوي "معالم التنزيل"، تح: محمد  
عبد الله النمر، ط1، دار طيبة، الرياض، 1989

• البلاذري ( أحمد بن يحيى بن جابر): جمل من أنساب الأشراف، ج1، تح: سهيل  
زكار ورياض زركلي، ط1، دار الفكر، 1996

• البيهقي ( أبو بكر أحمد بن الحسين)، دلائل النبوة، ومعرفة أحوال صاحب الشريعة  
تح: عبد المعطي قلنجي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988

• الترمذي ( أبو عيسى محمد بن سَوْرَة):  
-الشمائل المحمدية، ج1، تح: عزت عبيد الدعاس، ط3، دار الحديث

بيروت، 1988

-الجامع الكبير، تح: بشار عواد معروف، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت

1996

• الثعالبي ( أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل): ثمار القلوب في المضاف  
والمنسوب في المضاف والمنسوب، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، المكتبة

العصرية، بيروت، 2003

• الجاحظ ( أبو عثمان عمرو بن بحر): البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد  
هارون، مكتبة الخانجي، ط7، القاهرة، 1998

• الجويني (أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف): متن الورقات، ط1، دار  
الصميعي، المملكة العربية السعودية، 1996

• الخفاجي ( أحمد شهاب الدين): نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض، ط1  
دار الكتب العلمية، 2001، بيروت

- الذهبي ( شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان): سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط، ط 11، مؤسسة الرسالة، 1996
- الرازي ( محمدفخر الدين بن ضياء الدين عمر): التفسير الكبير ( مفاتيح الغيب) تفسير سورة آل عمران ، ج 18، ط1، دار الفكر، 1981،
- الراغب الاصفهاني ( أبو القاسم الحسين بن محمد): المفردات في غريب القرآن مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، (د.ت)
- الزركشي ( محمد بن عبد الله): إعلام المساجد بأحكام المساجد، تح: أبو الوفا مصطفى المراغي، ط4، وزارة الأوقاف، القاهرة، 1996
- السخاوي ( شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن): فتح المغيـث بشرح ألفية الحديث، تح: عبد الكريم عبد الله بن عبد الرحمن الخضير ومحمد بن عبد الله بن فهد آل فهد، ط1، مكتبة دار المنهاج، الرياض، 1426
- ابن سعد ( محمد بن منيع الزهري): كتاب الطبقات الكبير، تح: علي محمد عمر مكتبة الخانجي، ط1، القاهرة، 2001
- السمهودي ( علي بن عبد الله بن أحمد الحسني): خلاصة الوفا بأخبار دار المصطفى، طبع على نفقة المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، في دمشق، 1972
- السيوطي (جلال الدين):  
-الاتقان في علوم القرآن، تح: حامد أحمد الطاهر البسيوني، ط1، دار الفجر للتراث، القاهرة، 2006
- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، ج:1، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، القاهرة، 1967
- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، النوع الحادي والأربعون، تح: أبو قتيبة نظر محمد الفارابي، ج1، ط2، مكتبة الكوثر، الرياض
- تحذير الخواص من أكاذيب القصاص، تح: محمد بن لطفي الصباغ، ط2 المكتب الاسلامي، بيروت، 1984
- الصالحي ( محمد بن يوسف): سبل الهدى والرشاد، تح: حامد عبد المجيد وجودة أحمد سليمان، وزارة الأوقاف، القاهرة، 1997

- ابن صلاح ( أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوي): علوم الحديث، (د.ط) دار الفكر المعاصر، بيروت، (د.ت)
- الضبي (المفضل بن سلمة بن عاصم): الفاخر في الأمثال، تح: محمد عثمان، ط1 دار الكتب العلمية، بيروت، 2011
- الطبري ( أبو جعفر محمد بن جرير):  
- تفسير القرآن العظيم ( جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، مركز البحوث والدراسات الاسلامية، 2001
- -تاريخ الطبري ( تاريخ الرسل والملوك)، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2 دار المعارف، مصر، (د.ت)
- الطحاوي ( أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة): تحفة الأخيار بترتيب شرح مشكل الآثار، ج:09، تح: أبي الحسين خالد محمود الزباط ، دار بلنسية، ط:1، الرياض 1999
- ابن عبد البر ( أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي): الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تح: عادل المرشد، دار الإعلام، ط1، 2002
- ابن عساكر ( أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله): تاريخ مدينة دمشق، تح: عمر بن غلامة العمروي، دار الفكر، بيروت، 1995
- العسكري ( أبو هلال): الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، (د.ت)
- العيني ( محمود بن أحمد): عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار الفكر، دمشق، (د.ت)
- الفردوسي ( أبو القاسم): الشاهنامه ملحمة الفرس الكبرى، تر: سمير مالطي، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1979
- القاضي عياض ( أبو الفضل بن موسى بن عياض اليحصبي): الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تح: علي محمد البجاوي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984
- القاضي مجير الدين (أبو اليمن الحنبلي): الأئس الجليل بتاريخ القدس والخليل (مخطوط)

- ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم): المعارف، تح: ثروت عكاشة، ط 4، دار المعارف، القاهرة، 1981
- القرطبي (أبو عبد الله محمد بن احمد): الجامع لأحكام القرآن، ج9، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2006،
- القرطبي (ابن عبد البر): الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تح: عادل مرشد، ط1، دار الأعلام، الأردن، 2002
- ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي):  
- البداية والنهاية، تح: هيئة بإشراف الناشر، مكتبة المعارف، بيروت، 1991  
- تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد السلامة، ط1، دار طيبة، الرياض، 1997
- المتقي الهندي (علاء الدين علي بن حسام الدين): كنز العمال في السنن والأقوال، تح: الشيخ بكري حياني، وصفوة السقا، ط5، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985
- المزي (جمال الدين أبو الحجاج يوسف): تهذيب الكمال في أسماء الرجال، م: 21، تح: بشار عواد معروف، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992
- المقرئزي (أحمد بن علي بن عبد القادر تقي الدين):  
- ضوء الساري في معرفة خبر تميم الداري، تح: محمد أحمد عاشور، دار الاعتصام، القاهرة، 1972
- -المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تح: خليل المنصور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997
- الميداني (أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم): مجمع الأمثال، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1955
- النووي (محيي الدين ابو زكريا يحيى بن شرف الحوراني): المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط1، المطبعة المصرية بالأزهر، القاهرة
- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك الحميري): السيرة النبوية، ج2، تح: عمر عبد السلام تدمري، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1990

- الواحدي ( أبو الحسن علي بن أحمد): أسباب نزول القرآن، تح: كمال بسيوني زغلول، ط11، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991
- ياقوت الحموي( شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله): معجم البلدان، (د. ط)، دار صادر، بيروت، 1977

#### 4-المراجع العربية:

- الأشقر عمر : صحيح القصص النبوي، ط 7، دار النفائس، الأردن، 2007
- الأشقر محمد سليمان: معجم علوم اللغة العربية، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1995
- الأفغاني سعيد: أسواق الجاهلية والإسلام، ط3، دار الفكر، بيروت، 1974
- الألباني محمد ناصر الدين: الأجوبة النافعة عن أسئلة مسجد الجامعة، ط1، مكتبة المعارف، الرياض، 2000
- أيوب سعيد: عقيدة المسيح الدجال في الأديان قراءة في المستقبل، ط1، دار الهدى، بيروت، 1991
- البار محمد علي: المسيح المنتظر وتعاليم التلمود، ط1، الدار السعودية، جدة، 1987
- بورايو عبد الحميد: الحكايات الخرافية في المغرب العربي ، دراسة تحليلية في "معنى المعنى" لمجموعة من الحكايات، صدر عن وزارة الثقافة، الجزائر، 2007
- تامر محمد محمود متولي: منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، ط1، دار ماجد عسيري، 2004
- حافظ علي : فصول من تاريخ المدينة المنورة، ط2، 1996
- الخضر السيد علي: الحوار في السيرة النبوية، المركز العالمي للتعريف بالرسول ونصرتة، (د.ت)
- خلف محمد أحمد: الفن القصصي في القرآن، ط 4، سينا للنشر، مصر، 1999
- الزير محمد بن حسن : القصص في الحديث النبوي دراسة فنية وموضوعية، ط3، مطبوعات وزارة الإعلام، الرياض، 1985

- السواح فراس: الأسطورة والمعنى دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية، ط2، دار علاء الدين، دمشق، 2001
- شحاته السيد وتقي الدين السيد: القصص النبوي، دار النهضة العربية، القاهرة(د.ت)
- الشهاوي مجدي محمد: خطب الرسول صلى الله عليه وسلم، ( د.ط)، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ( د.ت)
- أبو شهبة محمد بن محمد: الوسيط في علوم الحديث، عالم المعرفة، مصر، (د. ت)
- صباغ خالد بن علي بن حسين: الاصابة في معرفة مساجد طابة، ط1، مطابع الرشيد، المدينة المنورة، 1421 هـ
- الصباغ عماد: الأحناف دراسة في الفكر الديني التوحيدي في المنطقة العربية قبل الإسلام، ط1، دار الحصاد، سوريا، 1998
- صحراوي مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ط1، دار التنوير، الجزائر، 2008
- طعيمة صابر: التراث الاسرائيلي في العهد القديموموقف القرآن الكريم منه، دار أجيال، بيروت، 1979
- طقوش محمد سهيل ، تاريخ العرب قبل الإسلام، ط1، دار النفائس، بيروت، 2009
- ظاظا حسين ، الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه، معهد البحوث والدراسات العربية، مصر، 1971
- ابن عاشور الطاهر: جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور
- عبد الغني محمد إلياس ، تاريخ المسجد النبوي الشريف، ط1، مكتبة الملك فهد المدينة المنورة، 1996
- عبد الله إبراهيم:
- السردية العربية، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000
- موسوعة السرد العربي
- عبهري كمال جبيري : شعر الصراع بين الإسلام وخصومه في عصر النبوة، دار الجنان، عمان، الأردن، 2014
- عبيد الله محمد : أساطير الأولين الجنس الأدبي الضائع في السرد العربي القديم دار أزمنة،الأردن، 2003

- عز الدين كمال : الحديث النبوي من الوجهة البلاغية، ط1، دار اقرأ، بيروت 1984
- العزب محمد أحمد: عن اللغة والأدب والنقد رؤية تاريخية ورؤية فنية
- الغندور نبيل أنسى : المسيح المخلص في المصادر اليهودية والمسيحية، ط1، مكتبة النافذة، مصر، 2007
- قطب سيد :
- التصوير الفني في القرآن، ط 16، دار الشروق، القاهرة، 2002
- النقد الأدبي أصوله ومناهجه، دارالفكر العربي، القاهرة، (د.ت)
- القمص تادرس يعقوب ملطي: من تفسير وتأملات الأباء الأولين، رسالة
- مؤنس حسين: المساجد، (د.ط)، عالم المعرفة، الكويت، 1990
- المرزوقي سمير وشاكر جميل: مدخل إلى نظرية القصة تحليلاً وتطبيقاً، (د.ط)، دار الشؤون الثقافية "آفاق عربية"، بغداد، 1986
- مطاوع سعيد عطية علي: الإعجاز القصصي في القرآن، ط1، دار الآفاق العربية القاهرة، 2006
- النميري عمر بن شبّه: أخبار المدينة النبوية، (د.ط)، دار العليان، المملكة العربية السعودية، (د.ت)
- هلال محمد غنيمي: النقد الأدبي الحديث، (د.ط)، دار نهضة مصر، القاهرة 1997
- اليسوعي الأب لويس شيخو: النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، ج1، ط2، دار المشرق، بيروت، 1989

## 5- المعاجم والموسوعات العربية:

- الأزهري ( أبو منصور محمد بن أحمد)، تهذيب اللغة ، تح: عبد السلام سرحان، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة

- ابن سيده ( أبو الحسن علي بن إسماعيل): المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، تح: مراد كامل، ط2، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، 2003
- ابن فارس ( أبي الحسن أحمد ): معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، الأردن، 1979،
- المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5: اليهودية المفاهيم والفرق، ط1، دار الشرق، القاهرة، 1999
- ابن منظور ( أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم): لسان العرب، دار صادر، بيروت، ( د. ت )
- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ج17، ط2، ذات السلاسل، الكويت، 1990

## 6-المراجع الأجنبية المترجمة:

- إيمار اندريه ، وجانين أوبوايه: تاريخ الحضارات العام، ج2: روما وامبراطوريتها، تر: فريد داغر، وفؤاد أبو ربحان، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 1986
- جينيت جيرار ، خطاب الحكاية بحث في المنهج، تر: محمد معتصم وآخرون، ط2، المجلس الأعلى للثقافة، 1997
- دان سبيرير وديدري ولسون: نظرية الصلة أو المناسبة في التواصل والإدراك، تر: هشام إبراهيم عبد الله الخليفة، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2016
- لامبير جاك : القصة، ضمن كتاب الأدب والأنواع الأدبية، تر: الطاهر حجار
- موشارل وجاك آن روبول : التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ، تر: سيف الدين دغفوس وآخرون، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2003
- موشارل جاك وأن روبول: القاموس الموسوعي للتداولية، تر: مجموعة من الأساتذة والباحثين، دار سيانتر، تونس، 2010

## 7-المراجع الأجنبية:

- DAN SPERBER et DEIRDER WILSON:LA PERTINENCE, communication et cognition, traduit de l'anglais par Abel Gerschenfeled et Dan Sperber, les edition de minuit, paris,1989

## 8-الرسائل الجامعية:

- الريمي جمال فرحان مسعد: أهل الصفة دراسة تحليلية، رسالة ماجستير (غير منشورة)، إشراف عبد الرحمن صديق محي الدين، قسم أصول الدين، جامعة واد النيل، مصر، 2006-2007
- بن عروس مفتاح: الاتساق والانسجام في القرآن الكريم، رسالة دكتوراه الدولة (غير منشورة)، إشراف أ. د مسعودي الحواس، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، 2007-2008
- منكابو حفصة مصطفى محمد نور ، القصة في الحديث النبوي دراسة أدبية بيانية بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الأدب العربي ( غير منشورة)، إشراف مصطفى عبد الواحد، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1982-1983 مخطوط رقم: 740
- هديم عائشة: مقارنة معرفية للتواصل بين الرسل أولي العزم وأقوامهم، أطروحة دكتوراه علوم (غير منشورة)، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر 02، 2015-2016

## 9-المقالات:

- عمر بلخير، السياق في ظل النظرية المعرفية، مجلة الأثر، ع 18، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2013

- paul greice:  
-logique et conversation,in: communications; 30; 1979

- meaning, the philosophical review by cornell university, vol 66, no:3, 1957

## 10-مقالات من مواقع الإلكترونية:

- دان سبيرير: التواصل والمعنى، (29-12-2010)، تر: عبد العزيز بنعيش، موقع أنفاس نت من أجل الثقافة والإنسان. <http://anfasse.org>. (2017/08/05)
- طارق عبده إسماعيل: أنقاب المدينة السبعة، (14/08/2010)، موقع توب، [www.stob5](http://www.stob5.com)، (2018/04/28)
- قاموس الكتاب المقدس، دائرة المعارف الكتابية المسيحية، شرح كلمة ضد المسيح موقع الأنبا تكلا هيمنوت القبطي الأرثوذكسي، <https://st-takla.org>، (2018/01/28)

# الملاحق

## ملحق 1: قصة الجساسة

119-2942) حدثنا عبد الوارث بن عبد الصمد بن عبد الوارث، وحجاج بن الشاعر كلاهما عن عبد الصمد (واللفظ لعبد الوارث بن عبد الصمد). حدثنا أبي عن جدّي، عن الحسين ابن ذكوان. حدثنا ابن بريدة. حدثني عامر بن شراحيل الشعبي، شعب همدان أنه سأل فاطمة بنت قيس، أخت الضحاك بن قيس. وكانت من المهاجرات الأول. فقال: حدثيني حديثاً سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم. لا تسنديه إلى أحد غيره. فقالت: لئن شئت لأفعلن. فقال لها: أجل. حدثيني. فقالت: نكحت ابن المغيرة. وهو من خيار شباب قريش يومئذ. فأصيب في أول الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم. فلما تأيمت خطبني عبد الرحمن بن عوف، في نفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. وخطبني رسول الله صلى الله عليه وسلم على مولاه أسامة بن زيد. وكنت قد حدثت؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «من أحبني فليحب أسامة» فلما كلمني رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت: أمري بيدك. فأنكحني من شئت. فقال «انتقلي إلى أم شريك» وأم شريك امرأة غنية، من الأنصار. عظيمة النفقة في سبيل الله. ينزل عليها الضيفان. فقلت: سأفعلن. فقال «لا تفعلي. إن أم شريك امرأة كثيرة الضيفان. فإني أكره أن يسقط عنك خمارك، أو ينكشف الثوب عن ساقيك، فيرى القوم منك بعض ما تكرهين. ولكن انتقلي إلى ابن عمك، عبد الله بن عمرو بن أم مكتوم» (وهو رجل من بني فهر، فهر قريش وهو من البطن الذي هي منه) فانتقلت إليه. فلما انقضت عدتي سمعت نداء المنادي، منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم ينادي: الصلاة جامعة. فخرجت إلى المسجد. فصليت مع رسول الله صلى الله

عليه وسلم. فكانت في صف النساء التي تلي ظهور القوم. فلما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاته، جلس على المنبر وهو يضحك. فقال «ليلزم كل إنسان مصلاه». ثم قال «أتدرون لما جمعتمكم؟» قالوا: الله ورسوله أعلم. قال «إني، والله! ما جمعتمكم لرغبة ولا لرهبة. ولكن جمعتمكم، لأن تمينا الداري، كان رجلا نصرانيا، فجاء فبايع وأسلم. وحدثني حديثا وافق الذي كنت أحدثكم عن مسيح الدجال. حدثني؛ أنه ركب في سفينة بحرية، مع ثلاثين رجلا من لحم وجذام. فلعب بهم الموج شهرا في البحر. ثم أرفؤا إلى جزيرة في البحر حتى مغرب الشمس. فجلسوا في أقرب السفينة. فدخلوا الجزيرة. فلقيتهم دابة أهلب كثير الشعر. لا يدرون ما قبله من دبره. من كثرة الشعر. فقالوا: ويلك! ما أنت؟ فقالت: أنا الجساسة. قالوا: وما الجساسة؟ قالت: أيها القوم! انطلقوا إلى هذا الرجل في الدير. فإنه إلى خبركم بالأشواق. قال: لما سمعت لنا رجلا فرقنا منها أن تكون شيطانة. قال فانطلقنا سراعا. حتى دخلنا الدير. فإذا فيه أعظم إنسان رأيناه قط خلقا. وأشدّه وثاقا. مجموعة يده إلى عنقه، ما بين ركبتيه إلى كعبيه، بالحديد. قلنا: ويلك! ما أنت؟ قال: قد قدرتم على خبري. فأخبروني ما أنتم؟ قالوا: نحن أناس من العرب. ركبنا في سفينة بحرية. فصادفنا البحر حين اغتلم. فلعب بنا الموج شهرا. ثم أرفأنا إلى جزيرتك هذه. فجلسنا في أقربها. فدخلنا الجزيرة. فلقيتنا دابة أهلب كثير الشعر. لا يدري ما قبله من دبره من كثرة الشعر. فقلنا: ويلك! ما أنت؟ فقالت: أنا الجساسة. قلنا وما الجساسة؟ قالت: اعمدوا إلى هذا الرجل في الدير. فإنه إلى خبركم بالأشواق. فأقبلنا إليك سراعا. وفزعنا منها. ولم نأمن أن تكون شيطانة. فقال: أخبروني عن نخل بيسان. قلنا:

عن أي شأنها تستخبر؟ قال: أسألکم عن نخلها، هل يثمر؟ قلنا له: نعم. قال: أما إنه يوشك أن لا تثمر. قال: أخبروني عن بحيرة الطبرية. قلنا: عن أي شأنها تستخبر؟ قال: هل فيها ماء؟ قالوا: هي كثيرة الماء. قال: أما إن ماءها يوشك أن يذهب. قال: أخبروني عن عين زغر. قالوا: عن أي شأنها تستخبر؟ قال: هل في العين ماء؟ وهل يزرع أهلها بماء العين؟ قلنا له: نعم. هي كثيرة الماء، وأهلها يزرعون من مائها. قال: أخبروني عن نبي الأميين ما فعل؟ قالوا: قد خرج من مكة ونزل يثرب. قال: أقاتله العرب؟ قلنا: نعم. قال: كيف صنع بهم؟ فأخبرناه أنه قد ظهر على من يليه من العرب وأطاعوه. قال لهم: قد كان ذلك؟ قلنا: نعم. قال: أما إن ذلك خير لهم أن يطيعوه. وإني مخبركم عني. إني أنا المسيح. وإني أوشك أن يؤذن لي في الخروج. فأخرج فأسير في الأرض فلا أدع قرية إلا هبطتها في أربعين ليلة. غير مكة وطيبة. فهما محرمتان علي. كلتاهما. كلما أردت أن أدخل واحدة، أو واحدا منهما، استقبلني ملك بيده السيف صلتا. يصدني عنها. وإن على كل نقب منها ملائكة يحرسونها. قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وطعن بمخصرته في المنبر «هذه طيبة. هذه طيبة. هذه طيبة» يعني المدينة «ألا هل كنت حدثتكم ذلك؟» فقال الناس: نعم. «فإنه أعجبني حديث تميم أنه وافق الذي كنت أحدثكم عنه وعن المدينة ومكة. ألا إنه في بحر الشام أو بحر اليمن. لا بل من قبل المشرق، ما هو. من قبل المشرق، ما هو. من قبل المشرق، ما هو» وأوماً بيده إلى المشرق. قالت: فحفظت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

( رواه مسلم في كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب قصة الجساسة، 2261/4-2263،

رقم:2942)

## فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

الصفحة	العنوان
	إهداء
	كلمة شكر
أ-ز	1-مقدمة
15	2-الفصول
15	2-1: الفصل الأول: حديث الجساسة
16	2-1-1المبحث الأول: القمص النبوي وقمص الصحابة
17	1-القصص النبوي
23	1-مصدر القمص النبوي
27	2-قصص الصحابة
28	أ- قصص التجارب الذاتية
29	ب-أخبار عن الجاهلية وأيامها
30	*قصة تميم التي رواها رسول الله
31	2-1-2: المبحث الثاني: حيثيات حديث الجساسة
32	1-تخريج الحديث وأهم ما قيل فيه
34	أ-ذكر حديث الجساسة في كتب الحديث
34	ب-درجة الحديث
37	2- جنس الخطاب
38	أ-الإشارات الدالة على جنس الخطاب في حديث الجساسة
41	ب-الإشارات الدالة على جنس الخطاب في كتب السنن

42	تصنيف عبد الله إبراهيم لحديث الجساسة
43	الخرافة
43	أ-لغة
44	ب-اصطلاحا
47	حديث خرافة
53	2-1-3: المبحث الثالث: الأحاديث الموافقة لحديث الجساسة
54	1- حصر الأحاديث الموافقة لحديث الجساسة
54	أ-الدجال علامة من علامات الساعة
55	ب-خبر خروج الدجال وقتله على يد عيسى عليه السلام
57	ج-صفات الدجال وما معه وهوانه على الله تعالى وتحذير رسول الله منه
60	د-فتنة الدجال قبيل الساعة وتحريم مكة والمدينة عليه وتعيين أتباعه
62	2-معضلة ابن صياد
68	3-أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين الأحاديث الموافقة وحديث الجساسة
68	أ-أوجه الشبه
70	ب-أوجه الاختلاف
73	2-2: الفصل الثاني: مقام حديث الجساسة وسياقه العام
74	2-2-1: المبحث الأول: مجالس القصص قبل بعثة رسول الله وأثناء البعثة
75	1-مجلس رسول الله
76	أ-تعريف المجلس
78	ب-موضع جلوس رسول الله
78	ج-صفة مجلس رسول الله:
79	-البساطة والتواضع

80	- روضة من رياض الجنة
81	2-الاجتماع في المجلس: أوقاته وكيفيته
83	3-هيئة المجلس
89	4-ما كان يجري في مجلس رسول الله
93	5-النداء للإجتماع
94	6-آداب المجلس
96	2-2-2: المبحث الثاني: مجلس النضر بن الحارث وفن الإلهاء عن الإسلام
97	1-التعريف بالنضر بن الحارث
98	2-الآيات التي نزلت في النضر بن الحارث
105	3-فن الإلهاء عند النضر بن الحارث
108	4-مقتله
110	2-2-3: المبحث الثالث: وصف مقام قصة الجساسة
111	1-رواة قصة الجساسة:
111	أ-الراوي الأول:
111	• هويته:
112	• هيئته وأفعاله أثناء مجلس القص
112	-صلاة رسول الله قبل القص
113	-جلوسه
113	-إسراعه
113	-الإشارات غير اللغوية
113	ب-الراوي الثاني:
115	• حياته

116	• إسلامه
118	• إقطاع رسول الله تميمًا قريتي حبرونوبيت عينون
119	• قصة الجام
121	• رواية تميم الداري للحديث
122	• قصص تميم الداري
123	• مناقبه
129	2-جمهور قصة الجساسة:
129	أ- رواية الحديث: فاطمة بنت قيس:
131	ب-جمهور الصحابة
133	3-الزمان
134	4-المكان
139	2-2-4: المبحث الرابع: قصص الدجال في الثقافة العامة
140	1-الثقافة الدينية عند العرب قبل الإسلام
142	أ-المسيح المخلص في الثقافة اليهودية
147	ب-عدو المسيح في الإنجيل
157	2-تبادل الثقافة الدينية بين العرب
160	2-3: الفصل الثالث: نظرية المناسبة
161	2-3-1: المبحث الأول: نشأة نظرية المناسبة
162	1-التعريف بنظرية المناسبة
164	2-الإشكاليات المطروحة أمام نظرية المناسبة
166	3-مقاربة غرايس

171	2-3-2: المبحث الثاني: نقد سببربر وولسن لمقاربة غرايس
173	1-التواصل
174	أ-نموذج الشفرة
185	ب-نموذج الاستدلالي
176	2-المعنى
178	3-العلنية
179	4-تفسير التواصل
181	-أوجه الاختلاف بين نظرية المناسبة ومقاربة غرايس
183	2-3-3: المبحث الثالث: أسس نظرية المناسبة
184	1-البيئة المعرفية والظهور المتبادل
186	2-المناسبة
187	3-التواصل الإظهارى-الاستدلالي
188	4-الاستدلال
191	5-القواعد الاستنباطية والمفاهيم
193	6-الجهاز الاستنباطي
195	7-التأثيرات السياقية
198	8-شروط المناسبة
199	9-درجات المناسبة
200	10-السياق
202	11-اختيار السياق اعتمادا على مبدأ المناسبة
203	12-مناسبة الظواهر والمنبهات
205	13-مبدأ المناسبة المثلى

207	14-مساهمة مبدأ المناسبة في التواصل الإظهارى الاستدلالي
209	15-استدلال المعنى اللغوي
210	16-التصريح والتضمين
210	17-الصيغة القضائية والأسلوب
212	18-الأسلوب: التأثيرات الشعرية
213	19-الاستعارة
214	20-أفعال الكلام
220	2-4: الفصل الرابع: المعنى الصريح والضمني في قصة الجساسة
221	2-4-1: المبحث الأول: البيئة المعرفية المشتركة والافتراضات المسبقة
223	1- الافتراضات المسبقة
223	أ-البيئة المادية
223	أ-1: المكان
223	• المدينة المنورة
226	• مسجد رسول الله
227	أ-2: النداء
228	أ-3: الزمن العام والخاص
229	أ-4: العنصر البشري
229	• المتكلم: رسول الله
230	• تميم الداري.
230	• جمهور الصحابة
231	ب-البيئة العقائدية
235	ج- البيئة الأدبية

237	2- درجة قوتها لدى جمهور الصحابة
239	3-البيئة المعرفية المشتركة:
243	2-4-2: المبحث الثاني: الإظهار في الخطاب الجساسة
245	1-المنبهات غير اللغوية
245	أ-أصناف المنبهات غير اللغوية
247	ب-الافتراضات الظاهرة
249	2-المنبهات اللغوية
266	2-4-3: المبحث الثالث: العملية الاستدلالية وآثارها السياقية
268	1-الآثار السياقية للمنبهات الإظهارية
269	أ-افتتاح السياق
272	ب-بداية الخطاب
301	ج-حوار تميم وصحبه مع الجساسة
389	2-تجسيد فهم الصحابة لإعجاب رسول الله بحديث تميم الداري
392	3-خاتمة
396	4-فهرس المصطلحات
398	5- قائمة المصادر والمراجع
411	6-الملاحق: ملحق1: قصة الجساسة
417	7-فهرس الموضوعات
434	8-ملخص بالفرنسية

## résumé

Cette étude se penche sur l'un des modèles de l'ancienne narration arabe. C'est l'histoire de la djassassa, que le prophète Mohamed que le salut de dieu soit sur lui, avait raconté à propos de l'un de ses glorieux compagnons (tamim eddari). L'intérêt de cette histoire réside dans le fait que ce fut l'unique fois où le prophète raconte l'histoire d'un de ses compagnons lors d'une réunion privée, en y exprimant son admiration.

Cette étude contribuera à déterminer les caractéristiques des narrations approuvées par le prophète que le salut de dieu soit sur lui, tout en répondant à ces quelques questionnements :

- Qu'est ce qui explique l'approbation du prophète à l'histoire de la djassassa ?
- Etait ce le contenu de l'histoire ou sa forme ?
- Pour quelle raison le prophète a approuvé cette narration au moment où il réfuta d'autres narrations qui lui sont semblables ?
- L'approbation ou le refus d'une narration sont ils liés au contenu de la narration ou au narrateur lui même, ou au deux en même temps ?

Nous avons tenté de répondre à ces questions à partir du point de vue de ce qui constitue la culture officielle à l'ère du prophète, et non pas en ayant recours à notre vision des choses ni à la vision engendrée par l'accumulation culturelle au fil de nombreux siècles. Une vision officielle, concrétisée par les valeureux compagnons du prophète, qui furent les destinataires de son discours. Un discours adapté à l'environnement cognitif commun entre le prophète et ses compagnons, faisant de ces derniers les plus aptes à assimiler les explications et les objectifs visés par le discours prophétique. Ceci ne pouvant s'effectuer que si nous arrivons à rassembler les données contextuelles de l'époque où le discours fut prononcé, ainsi que la manière dont il fut assimilé, et c'est là notre principal centre d'intérêt et l'objectif essentiel de cette étude. Nous déterminerons les raisons ayant engendré l'approbation de l'histoire de la djassassa par le prophète, et la manière dont ses compagnons comprirent cette approbation, ainsi que le mode de concrétisation de cette compréhension sur le terrain à travers leur mode de gestion de cet art qui avait pris une autre tournure après leur disparition.

Quant au traitement de ces données, nous avons opté pour la théorie de la pertinence de Sperber et Wilson, qui nous a attribué les éléments nécessaires pour expliquer les effets du contexte discursif sur le mode de compréhension du discours prophétique par les compagnons du prophète QSDSL. En effet, cette théorie considère la communication humaine comme une communication démonstrative et déductive ; démonstrative pour le locuteur, déductive pour l'interlocuteur, où le contexte interagit avec le discours, générant des effets

contextuels explicatifs. Sachant que ce contexte n'est pas prédéfini mais commence à se former au moment où le discours débute, et se modifie au fur et à mesure de son énonciation.

A ce titre, cette thèse s'intitule : « l'effet du contexte sur la compréhension des compagnons du prophète de l'histoire de la jassassa : approche cognitive basée sur la théorie de la pertinence de Sperber et Wilson ».

En conclusion de cette étude nous sommes parvenus à un certain nombre de résultats, dont principalement :

- l'interlocuteur le plus capable de comprendre le discours est celui qui le reçoit directement, car le discours est formé d'une manière pertinente à son environnement cognitif. Il va sans dire, dans le cas du discours prophétique, qu'on ne peut pas concevoir et comprendre les intentions du hadith du prophète- paix et bénédiction sur lui- mieux par rapport à ses compagnons.

- Le but de la narration ( riwayat ) de l'histoire d'Aljassasa par le prophète ne soit pas pour prouver sa prophétie.

- Cette histoire a dévoilé aux compagnons leurs ennemies.

- Elle a résolu l'affaire d'Ibn Sayad.

- la narration de cette histoire indique une possibilité de trouver un genre d'histoire qui puisse être accepté chez le prophète et qui est caractérisé par:

\* L'honnêteté: quand il s'agit de l'histoire véridique dont ses événements soient considérés comme histoire enregistrée.

\* La beauté artistique: résultant de la diversité du style.

\* le caractère non contradictoire de l'histoire avec les valeurs de l'Islam du fait qu'elle ne glorifie pas les idoles, ne diffuse pas les idolâtries et ne rigole pas de l'Islam et ses principes. Ce caractère est traduit par l'acceptation du prophète de l'histoire d'Aljassasa et son refus des histoires racontées par Alnadhri ben Alhareth.

\* les finalités de l'histoire doivent servir l'intérêt des musulmans en les rapprochant à leur religion.

\* L'histoire doit être pertinente par rapport aux besoins psychologiques ou cognitifs des interlocuteurs.