

ISSN: 2616-5864

الآداب



مجلة علمية فصلية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث الإنسانية

تصدر عن كلية الآداب - جامعة أسيوط

الموطن الأول للسبئيين- دراسة تاريخية نقدية في ضوء الكشوف الأثرية الحديثة والنصوص

مكتشفات أثرية جديدة في اليمن باستعمال التقنيات الحديثة

معالجة القرآن لمشكلة التكفير- دراسة معاصرة

أثر عمل الزوجة على النفقة الزوجية - دراسة فقهية مقارنة

تحديد الخصائص الطيفية للمعادن في محمية كاركونوجو الوطنية في بولندا
من المرنيات فائقة الأطياف للمجس APEX

13



الآداب

مجلة علمية فصلية محكمة – تعنى بالدراسات والبحوث الإنسانية-تصدر عن كلية الآداب

الإشراف العام:

أ.د. طالب طاهر النهاري

رئيس التحرير:

أ.د. عبد الكريم مصلح أحمد البحلة

نائب رئيس التحرير:

د. عصام واصل

مدير التحرير:

د. فؤاد عبد الغني محمد الشميري

نائب مدير التحرير:

د. فضل العميسي

هيئة التحرير:

أ.د. عبد الحكيم عبدالحق سيف الدين (قطر)	د. سرمد جاسم محمد الخزرجي (العراق)	د. أمين الجبر (اليمن)
أ.م.د. عبدالقادر عساج محمد (اليمن)	أ.د. سفيان عثمان المقرمي (اليمن)	أ.د. حسن منصور (السعودية)
أ.د. منصور النوي منصور يوسف (مصر)	أ.د. عارف المخلافي (السعودية)	د. خلدون نعمان (اليمن)
أ.د. وديع محمد سعيد العززي (السعودية)	أ.د. عبدالله عبدالسلام الحداد (السعودية)	أ.د. رقية حساني (الجزائر)

الإخراج الفني	المسؤول المالي	سكرتارية التحرير
محمد محمد علي سبيع	علي أحمد البخارني	د. عبدالله علي الغبسي ندى عزالدين العصيمي



الهيئة العلمية والاستشارية:

أ.د. عبدالله سعيد الجعدي (اليمن)	أ.د. أحمد شجاع الدين (اليمن)
أ.د. عبده فرحان الحميري (اليمن)	أ.د. أحمد مطهر عقبات (اليمن)
أ.د. عفيف محمد إبراهيم (مصر)	أ.د. أحمد الأكوع (اليمن)
أ.د. علي سعيد سيف (اليمن)	أ.د. أطفاف ياسين خضر الراوي (العراق)
أ.د. فضل عبدالله الربيعي (اليمن)	أ.د. حسين العمري (اليمن)
أ.د. محمد أحمد المطري (اليمن)	أ.د. بجاش المخلافي (السعودية)
أ.د. محمد حمزة إسماعيل الحداد (مصر)	أ.د. خالد الأشعب (اليمن)
أ.د. محمد علي قحطان (اليمن)	أ.د. رايح خوني (الجزائر)
أ.د. منير عبدالجليل العريقي (اليمن)	أ.د. عاطف عبد العزيز معوض (مصر)
أ.د. ناهض عبدالرزاق دقتر (العراق)	أ.د. عبد الحكيم شايف (اليمن)
أ.د. هشام فوزي حسني (السعودية)	أ.د. عبدالرحمن مصطفى دبس (السعودية)
	أ.د. عبدالله أبو الغيث (اليمن)

صحح هذا العدد

القسم الإنجليزي	القسم العربي
د. أحمد الحسامي	د. عصام واصل د. عبدالله العُبسي



الآداب

مجلة علمية فصلية محكمة

تصدر عن كلية الآداب،

جامعة زمار، زمار،

الجمهورية اليمنية.

العدد (الثالث عشر)

ديسمبر 2019

التقييم الدولي:

ISSN: 2616-5864

التقييم المحلي:

(551 لسنة 2018)

- جميع الحقوق محفوظة للمجلة.
- لا يحق إعادة نشر المواد المنشورة في المجلة دون إذن مسبق.
- لا يحق الاقتباس من المواد المنشورة في المجلة من غير ذكر المصدر.

قواعد النشر

تصدر مجلة "الأداب" العلمية المحكمة، عن كلية الآداب، جامعة ذمار، بالعربية واللغات الأوروبية، وفقاً للقواعد الآتية:

- 1- أن تتسم الأبحاث بالأصالة والمنهجية العلمية السليمة.
- 2- أن تخضع البحوث للتحكيم العلمي حسب الأصول العلمية المتبعة.
- 3- تكتب البحوث بلغة سليمة، وتراعى فيها قواعد الضبط ودقة الأشكال -إن وجدت- بصيغة (Word)، بحجم (14)، وبخط (Simplified Arabic) بالنسبة إلى الأبحاث باللغة العربية، وبخط (Times New Roman) للأبحاث باللغات الأوروبية، وتكون العناوين الرئيسية بخط غامق، وبحجم (16). على أن تكون المسافة بين الأسطر (1,5سم)، وهوامش (2,5سم) من كل جانب.
- 4- أن يصحح لغوياً من قبل الباحث، ويرفق معه ملخصان بالعربية والإنجليزية.
- 5- لا يتجاوز البحث (30) صفحة، بما فيها الأشكال والجداول والملاحق، وفي حال الزيادة يدفع الباحث ألف ريال يمني عن كل صفحة.
- 6- توثق الهوامش في نهاية الأبحاث على النحو الآتي:
 - أ- المخطوطات: اسم المؤلف، عنوان المخطوط، مكان حفظه، رقمه، الورقة.
 - ب- الكتب: اسم المؤلف (المؤلفين)، عنوان الكتاب، مكان النشر وتاريخه، الطبعة، الصفحة.
 - ج- الكتب الجماعية: اسم المؤلف، عنوان البحث، عنوان الكتاب، المحرر، مكان النشر وتاريخه، الطبعة، الصفحة.
 - د- الدوريات: اسم المؤلف، عنوان المقال، اسم المجلة، رقم العدد وتاريخه، الناشر، الصفحة.
 - هـ- الرسائل الجامعية: اسم صاحب الرسالة، عنوانها، القسم، الكلية، والجامعة، تاريخ إجازتها، الصفحة.
- 7- ترسل الأبحاث بصيغتي Word و PDF باسم رئيس التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة: info@jthamararts.edu.ye
- 8- تتولى المجلة إبلاغ الباحث باستلام بحثه، وقرار المحكمين حول صلاحيته للنشر من عدمه، أو إجراء التعديلات، ورقم العدد الذي سوف ينشر فيه.
- 9- ترتب الأبحاث عند النشر حسب تاريخ ورودها إلى المجلة.
- 10- يدفع الباحثون اليمنيون من داخل اليمن أجور النشر البالغة (25000) ريال يمني، ويدفع الباحثون من خارج اليمن (150) دولارًا أمريكيًا أو ما يعادلها، في حين يدفع أعضاء هيئة التدريس في جامعة ذمار مبلغاً وقدره (15000) ريال يمني، كما يدفع الباحث أجور إرسال النسخ الورقية من العدد.
- 11- تورد المبالغ إلى حساب رقم (211084) في البنك التجاري اليمني - فرع ذمار، الجمهورية اليمنية. ولا يعاد المبلغ إذا رُفض البحث من قبل المحكمين.

للإطلاع على الأعداد السابقة يرجى زيارة المجلة عبر الرابط الآتي: <http://jthamararts.edu.ye>

عنوان المجلة: كلية الآداب - جامعة ذمار، هاتف (06-509584).

العنوان البريدي: ص.ب (87246) كلية الآداب - جامعة ذمار، ذمار، الجمهورية اليمنية.

المحتويات

- الموطن الأول للسبئيين- دراسة تاريخية نقدية في ضوء الكشوف الأثرية الحديثة والنصوص
أ.د. عارف أحمد إسماعيل المخلافي.....7
- حصن أنبشة الأندلسي خلال الفترة من القرن الرابع إلى النصف الأول من القرن السابع الهجريين من القرن العاشر إلى
النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلاديين- دراسة تاريخية حضارية
د. إبراهيم بن عطية الله السلمي.....56
- نحو تجديد الرؤية في المنهج التاريخي- آدم (عليه السلام) أنموذجًا
أ.د. عبدالمعطي سمسّم.....83
- مكتشفات أثرية جديدة في اليمن باستعمال التقنيات الحديثة
د. خلدون هزاع عبده نعمان.....114
- أثر عمل الزوجة على النفقة الزوجية" دراسة فقهية مقارنة "
أ.م.د. منال بنت سليم بن رويّف الصاعدي.....168
- معالجة القرآن لمشكلة التكفير- دراسة معاصرة
د. حسن محمد المعلمي، أ.م.د. أحمد محمد قاسم مذکور.....205
- حكم الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف- دراسة فقهية أصولية تطبيقية
أ.م.د. أحمد إبراهيم يحيى يابس الأهدل.....244
- مسؤولية الدولة عن تحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي في المجتمع المسلم
د. أحمد عبدالله صلاح.....287
- أحكام خيار المجلس في القانون المدني اليمني رقم (14) الصادر سنة 2002م في ضوء المذاهب الفقهية
أ.د. بجاش سرحان محمد المخلافي.....318
- الأمراض المعدية وأثرها في فسخ النكاح
د. هويدا بنت بخيت حميد اللهيبي الحربي.....336
- تحديد الخصائص الطيفية للمعادن في محمية كاركونوجو الوطنية في بولندا من المرئيات فائقة الأطياف للمجس APEX
أ.م.د. محمد أحمد مياس.....372
- التوزيع الجغرافي للخدمات الصحية بمحافظة حجة بالجمهورية اليمنية للعام 2012
باسم أحمد محمد سعد.....386
- العقد الاجتماعي ونشأة الدولة دراسة تحليلية مقارنة بين الاتجاهات المختلفة لرواد هذه النظرية
عبد العزيز حسن الوظائف.....406

الموطن الأول للسبئيين

دراسة تاريخية نقدية في ضوء الكشوف الأثرية الحديثة والنصوص

أ.د. عارف أحمد إسماعيل المخلافي*

الملخص:

اختلف الباحثون حول الموطن الأول للسبئيين، فمنهم من عددهم من جنوب الجزيرة العربية، ومنهم من قال إنهم هاجروا إليها. وقد تناولت هذه الدراسة ذلك الجدل كله، وفندت مختلف الآراء بحياد ومنهجية، ووقفت على الشواهد الأثرية، والكشوف الجديدة، والنقوش، واعتمدت في عرضها ونقاشاتها واستنتاجاتها على تقارير بعثات التنقيب عن الآثار في اليمن، خاصة إلى مارب وما جاورها على امتداد رقعتها الجغرافية؛ لتصل في نهاية الأمر إلى الإجابة عن السؤال الأهم: أين يقع الموطن الأول للسبئيين؟، من خلال استعمال المنهج التاريخي التحليلي، ومنهج النقد التاريخي في قراءة المعطيات وتفسيرها في سياق تاريخي محايد، بعيداً عن الإسقاطات، أو التاريخ المتخيل. وكانت أبرز نتائج البحث أن الموطن الأول للسبئيين هو جنوب الجزيرة العربية (اليمن)، وأن ثقافتهم وخبرتهم لا تحتاج إلى هجرة خارجية لأجل تطورها. كما توصلت الدراسة إلى أنه لا يوجد أساس علمي أو منهجي لفرضيات الأصل الخارجي للسبئيين، وعلى وجه الخصوص الفرضيات التي ظهرت بعد موت ما عرف بـ"الفجوة الثقافية"، بعد اكتشاف العصر البرونزي في اليمن، الذي كان مفقوداً حتى مطلع ثمانينيات القرن العشرين الميلادي.

* أستاذ تاريخ الشرق والجزيرة العربية القديم- قسم التاريخ، جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية- وجامعة صنعاء - الجمهورية اليمنية.

The First Homeland of Sabaeans: A Critical Historical Study in the Light of Modern Archaeological Discoveries

Prof. Aref Ahmed Ismail Al-Mekhlafi

Abstract:

Researchers disagreed on the first place of the Sabaeans, as some of them regarded their native homeland to the southern Arabian Peninsula, while others believed that they emigrated to it from another area. This study deals with all these controversies, and explained all the various views impartiality and methodology based on the archeological traces, transcripts and new discoveries. It has also drawn its results based on the missions' reports exploring monuments in Yemen, especially to Marib and its geographic surrounding areas. This was able to lead us to answer the most important question, where was the original homeland of the Sabaeans?. Therefore; the researcher followed the historical analytical method, and the historical criticism for interpreting the data in a neutral historical context, away from projections, or imagined history.

The main findings of the research show that the first place of the Sabaeans was the southern Arabian Peninsula (Yemen). Their culture and experience did not require any external migration to be developed. The study also found that there was no scientific or methodological basis for the hypotheses that Sabaeans' were of external origin, especially the hypotheses that emerged after the end of the so-called "cultural gap", and after the discovery of the Bronze Age in Yemen, which was missing until the early 1980s.

المقدمة:

السبئيون قوم عاشوا في جنوب الجزيرة العربية (اليمن)، وقد لفتوا انتباه الرحالة، والمستشرقين، والباحثين بإنجازاتهم الكبرى في مجالي الكتابة والري ومنشأته. وكانت عاصمة دولتهم مارب، وصروح أحياناً، وذكر القرآن الكريم مملكتهم "سبأ"، ومملكتهم "ملكة سبأ"، وسدّهم

"العَرِم"، بل إن في القرآن سورة باسم "سبأ". ورغم ذلك اختلف الباحثون حول موطنهم الأول، فمنهم من عددهم من جنوب الجزيرة العربية، ومنهم من قال إنهم هاجروا إليها.

وقد حاولت هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- 1- ما سبب خلاف الباحثين حول النشأة الأولى للسبئيين؟
- 2- ما هي مبررات فرضية الأصل الخارجي للسبئيين، رغم الكشوف الأثرية الحديثة؟
- 3- هل بإمكان معطيات التنقيبات عن الآثار في اليمن، ونتائج تحاليل عيناتها بوساطة الكربون 14 المشع/ C 14، ودراسة طبقات الطمي المترسبة عبر آلاف السنين في منطقة سد مارب، أن تساعد على حسم الجدل في الموطن الأول للسبئيين؟
- 4- هل قامت الحضارة السبئية على الخبرات الذاتية المتراكمة، أو على الخبرة المنقولة من الخارج؟

ويؤكد الباحث أن هذه الدراسة لا تُعنى بالدفاع عن أصل السبئيين، وإنما تدافع عن منهج قراءة تاريخهم، في محاولة للوصول إلى صورة مقبولة لا تعتمد على تخيل الأحداث وإسقاطها، وإنما تستند إلى المصدر الأصلي، والدليل المادي؛ لذلك اتبع الباحث المنهج التاريخي التحليلي، ومنهج النقد التاريخي، في قراءة المعطيات وتفسيرها في سياق تاريخي محايد.

أولاً: فرضية الفجوة الثقافية وعلاقتها بفرضيات الباحثين حول أصل السبئيين

بدأت القصة في أواخر القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين الميلاديين، حين خاض بعض المؤرخين الغربيين في مسألة أصل السبئيين ومملكة سبأ، وهل كانت البداية في جنوب الجزيرة العربية أو في شمالها. وقد اعتمدت تلك الآراء على الرحلات والملاحظات، وجمع النقوش وتقديم تصورات تاريخية في ضوءها خلال القرنين التاسع عشر، والعشرين، ومن أولئك المستشرقين: الدنماركي نيبور C.Niebuhr سنة 1772م، والألماني سيتزن A.J.Von.Seetzens سنة 1810م، والبريطاني كروتندن J.Crutenden سنة 1835م، والإنجليزي كوجلان Cogllan سنة

1835م، وكذلك هاليفي J.Halevy سنة 1869م، ثم النمساوي جلازر E.Glaser في الأعوام 1880م، 1885م، 1887م، 1888م، والنمساوي دي. هـ مولر D.H.Muller سنة 1898م، ودفلف نيلسن، وجروهمان، ورودو كناكيس، وهومل، الذين نشروا أعمالهم سنة 1927م في كتاب ترجمه إلى العربية فؤاد حسنين سنة 1957م بعنوان «التاريخ العربي القديم»⁽¹⁾.

وظهرت وجهات نظرهم في مطلع القرن العشرين الميلادي، وتمثلت في اتجاهين، الاتجاه الأول مثله: شردار، كيبرت، والألماني هارتمان M.Hartmann، داتش، والألماني هومل F.Hommel، ورأى هؤلاء أن السبئيين عاشوا أصلاً في شمال الجزيرة العربية وتحديداً في منطقة الجوف (شمال المملكة العربية السعودية)، واستمروا فيها على البداوة زمناً طويلاً، ثم دفعتهم دوافع معينة إلى الاتجاه نحو جنوب شبه الجزيرة العربية قبيل بداية القرن الثامن ق.م بقليل واستقروا فيها. والاتجاه الثاني، مثله:الألماني مولر D.H.Muller، والنمساوي جلازر E.galaser، والألماني فنكلر H.Winckler، ماير لمبرت M.Lambert، والنمساوي موزيل A.Musil، ورأى هؤلاء أن السبئيين عاشوا منذ بداية أمرهم في جنوب شبه الجزيرة العربية، لكن جالية منهم اتجهت خلال القرن الثامن ق.م أو قبله بقليل إلى الشمال، وأقامت قرب واحة تيماء ومنطقة الجوف لترعى المصالح التجارية لقومها في الشمال، وعلى طرق القوافل المتجهة منها إلى الهلال الخصيب⁽²⁾.

ثم جاءت مرحلة خمسينيات القرن العشرين التي شهدت تطويراً لتلك الآراء، واعتمدت إلى جانب ما سبق على نتائج التنقيبات عن الآثار التي كانت ماتزال في بداياتها. وكان رواد تطوير تلك الفرضيات: فان بيك Van Beek وجاكلين بيرين J. Pirenne اللذين اعتمدا في توجهاتهما على ما دونه المستشرقون في رحلاتهم خلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين عن المدن والمعالم الأثرية الظاهرة، والنقوش المكتشفة، كما اعتمدا على نتائج المسوحات والتنقيبات الأثرية المحدودة التي جرت في "حقة همدان" سنة 1928م من قبل رايتيانز Rathjens، ووايزمان Wissman، وفي "حريضة" بحضرموت سنة 1938م من قبل كاتون طومسون Caton Thompson، وفي هجر بن حميد، وتمنع، ومعبد أوام بمارب، خلال الأعوام من 1950م – 1952م من قبل

ويندل فيليبس W.Phillips ، وكليفاند Cleveland وفان بيك Van Beek . وعندما قام فان بيك، وجاكلين بيرين بدراسة تلك المعطيات وجدا أن هناك فجوة ثقافية تتمثل في عدم الترابط بين مرحلة العصور الحجرية، ومرحلة العصور التاريخية التي شكلت النهضة الكبرى في الألف الأول ق.م، ومن هنا بنيا رؤيتهما في فرضية الأصول الخارجية للحضارة السبئية⁽³⁾.

فرضية فان بيك:

اعتمد فان بيك "الترتيب الزمني الطويل"⁽⁴⁾ (بعد مطلع الألف الأول ق.م)، وافترض سنة 1952م أن التطور المفاجئ خلال الألف الأول ق.م كان سببه هجرات كبرى اتجهت من بلاد الهلال الخصيب إلى جنوب الجزيرة العربية (اليمن)؛ بسبب الكثافة السكانية وتغيرات الظروف المناخية في أواخر الألف الثاني ق.م، وأن هذه الهجرات استوطنت الأجزاء الشرقية منها، وسيطرت على السكان الأصليين، واتخذوها وطنًا جديدًا لهم، ومن ثم أدخلوا ثقافتهم المتطورة التي حلت محل الثقافة المحلية، ثم أقاموا مدنًا حضرية، وكذلك أقاموا علاقات تجارية مع مواطنهم الأولى، وهو ما أدى إلى التطور والازدهار الثقافي والاقتصادي في موطنهم الجديد، فدخلت نظم وتقنيات لم تكن معروفة في جنوب الجزيرة العربية حتى القرن الحادي عشر ق.م، واعتبر أن العصور التاريخية تبدأ بقدوم هؤلاء⁽⁵⁾.

ولا أرى حاجة لمناقشة هذه الفرضية باعتبارها قامت على معطيات انتهت قيمتها التاريخية والاستدلالية باكتشاف العصر البرونزي في اليمن، وقد ناقشها عبده عثمان بما فيه الكفاية⁽⁶⁾.

فرضية جاكلين بيرين:

اعتمدت جاكلين بيرين "الترتيب الزمني القصير" (منتصف الألف الأول ق.م) -وهي رائدة هذا الترتيب-، وافترضت في عامي 1955م و1956م أن الازدهار الحضاري في جنوب الجزيرة العربية (اليمن) أقامه السكان الأصليون مع هجرات قدمت من الشرق الأدنى القديم وبلاد اليونان، وأن شعوب جنوب الجزيرة العربية قبل هذه المدة كانت ممارساتهم الثقافية والاقتصادية بدائية

وتنتهي إلى عصور ما قبل التاريخ، وأن الازدهار الذي حدث، كان نتيجة التوسع في العلاقات التجارية مع شعوب الشرق الأدنى القديم، وأن ذلك لم يحدث قبل النصف الثاني من الألف الأول ق.م، معتمدة في آرائها على المقارنات اللغوية والفنية⁽⁷⁾، وبذلك جعلت القرن الخامس ق.م هو بداية تاريخ ممالك جنوب الجزيرة العربية. وبالمثل، فإنه لا حاجة إلى مناقشة هذه الفرضية بسبب ضعف استدلالها أمام الكشوف الجديدة المتمثلة في العصر البرونزي والعصر الحديدي، ونكتفي بمناقشة عبده عثمان لها⁽⁸⁾.

ولكن هناك مسألة مهمة، لا بد من التوقف عندها ومناقشتها بمزيد من الأدلة الجديدة، وهي اتخاذ بيرين للتاريخ القصير (الأدنى)، واعتبار أن حضارة السبئيين لا تتجاوز منتصف الألف الأول ق.م، وهي مدرسة ما يزال لها أنصارها حتى اليوم، وخاصة أتباع المدرسة الفرنسية القديمة.

يبدو أن مدرسة بيرين في التاريخ القصير قد بددتها الكشوف الأثرية. فقد قامت بعثة الآثار الإيطالية بتحليل عينات من تجمع للسبئيين في "يلا/ الدريب" التي تبعد عن مارب بحوالي 30 كم (لوحة 1) وتحديداً البيت السبئي A (اللوحتان 2، 3)، وكانت النتائج لافتة، إذ أعطت تواريخ تصل إلى القرن الرابع عشر ق.م، كما ساعدت في تحديد تاريخ نقوش الموقع بالقرن التاسع ق.م، وهذا يفوق تقدير بيرين (القرن الخامس ق.م) بما يقارب الأربعة قرون على الأقل. ومن ناحية أخرى أيدت هذه النتائج أصحاب نظرية التاريخ الطويل (القرن الثامن ق.م)، بل وتجاوزتها. وفي هذا الصدد يقول دي ميغريت: "وفي كل الأحوال فإن حروف المسند المحززة على قطع خزف لأوان فخارية، عثر عليها في "يلا/ الدريب"، تثبت أن الخط السبئي هو أكثر قدمًا بعكس ما كان يُعتقد به إلى وقتنا الحاضر، وأنه كان منتشرًا بكثرة ومستعملًا من قِبل جميع الناس، وهذا ما تثبته النقوش التي اكتشفت ضمن سياق منزلي"⁽⁹⁾. ويشير دي ميغريت إلى أن اكتشاف تلك الحروف كان مفاجأة كبيرة (اللوحتان 4، 5)، وخاصة أنها أرخت بناء على تحليل الفخار نفسه، بالقرن الحادي عشر أو العاشر ق.م على الأقل، وهو ما يعد أقدم دليل على وجود الكتابة السبئية، ويدل كذلك على بدايات أقدم لم تكتشف بعد، مهدت لنضج الكتابة على النحو الذي نراه في النقوش، كما

يدل على وجود ثقافة يمنية خالصة أطلق عليها دي ميغريت، "ما قبل سبئية"، وهي التي أصبحت فيما بعد، "منطقة مملكة سبأ"، بل والمهد السبئي لثقافة جنوب الجزيرة العربية⁽¹⁰⁾.

كما يذكر دي ميغريت أن الدلائل كلها تشير إلى أن أسلوب الخط في النقوش من "البيت A" السبئي كان مستعملاً بتاريخ غير محدد قبل عام 535 ق.م، وليس في عام 380 ق.م، الذي حددته بيرين لنوع ذلك الخط بحسب تاريخها القصير، خاصة أن النقش (Y 85. Y/3 a-b) يذكر اسم حاكمين سبئيين هما "يدع إل، و ينع أمر"، (وهما من القرن الثامن ق.م)، بل يجزم أن النقش الذي عثر عليه في موقع مجاور "لشعب العقل"، لا بد من أن يؤرخ بعد مدة قصيرة جداً بعد نهاية القرن السابع ق.م، وأن الاسم المذكور فيه "كرب إل" يطابق اسم "كرب إلو" المذكور في النقوش الآشورية⁽¹¹⁾، هذا إلى جانب ثلاثة نقوش أخرى وجدت في الطبقة (B) تؤرخ بسنة 755 ق.م. وقرر دي ميغريت بناء على معطيات الكربون 14، أنه إذا أُرخ نهاية "البيت A" بسنة 535 ق.م، فإن أي رقم لا يمكن أن يكون -بأي شكل- أقل منه، بل يمكن تعليقه ما قبل هذا التاريخ إلى 825 ق.م بناء على العينة رقم (2) من القسم (L 10)⁽¹²⁾. وكانت هذه المعطيات قد عززت نتائج تنقيبات البعثة الأمريكية في موقع "هجر التمرة" بوادي الجوبة جنوب مارب، التي نشرتها عام 1985م، وأكدت على صحة فرضية التاريخ الطويل وقوتها في مقابل ضعف فرضية التاريخ القصير وتراجعها، بل إن ذلك كله ينسجم مع ما عثرت عليه بعثة التنقيب الأمريكية في موقع هجر بن حميد بوادي بيحان سنة 1951م، التي كشفت عن أن أعرق مستويات التل السبعة تعود إلى القرن الحادي عشر ق.م، وهو ما يتفق مع معطيات موقع "يلا/ الدريب" التي أعلنت عنها البعثة الإيطالية سنة 1989م⁽¹³⁾.

يتضح من المعطيات المعيارية الموضحة سابقاً أن فرضيتي فان بيك، وجاكلين بيرين قد أعدتا في بدايات المسوح والتنقيبات الأثرية في اليمن، حين كانت المعلومات في حدود المتاح من النتائج، وحين كان الكربون 14 المعتمد في قياس الزمن، ما يزال في بدايته⁽¹⁴⁾، حيث اكتشف الكاربون 14 المشع المعروف بـC14 عام 1940م من قبل عالم الفيزياء الأمريكي "صموئيل روبن"،

وصديقه الفيزيائي "مارتن كامين"⁽¹⁵⁾، لكن بداية التطبيق الفعلي له كانت سنة 1949م عندما أجريت التجارب عليه من قبل "ليبي"، وفريقه من علماء الذرة في جامعة شيكاغو الأمريكية⁽¹⁶⁾.

ثانيًا: موت فرضية الفجوة الثقافية:

كيف ماتت فرضية الفجوة الثقافية؟

يروى مكتشف العصر البرونزي في اليمن "أليساندرا دي ميغريت" رئيس البعثة الأثرية الإيطالية في اليمن قصة ذلك الاكتشاف، فيقول:

"في يوم 13 ديسمبر عام 1981م، بينما كنا نقوم بجولة استكشافية قصيرة لأثار المنطقة الواقعة بين صنعاء ومارب في إطار البحث عن المخلفات السبئية، عثرنا على بقايا موقع كبير، كان يبدو جليًا أنه يرجع إلى فترة ما قبل التاريخ، ولم يكن له مثيل في الأثار المعروفة حتى ذلك الحين في جنوب الجزيرة العربية...، ويمكننا القول إنها ترجع إلى الفترة الواقعة بين العصر الحجري الحديث والعصر السبئي...، بعد ذلك جرت عملية استطلاع لكامل المنطقة. وفي أغسطس من عام 1984 قمنا بحفرية كاملة للغرف الموجودة في إحدى ساحات موقع وادي يناعم، وتبين أن حضارة العصر النحاسي في جنوب الجزيرة العربية يمكن أن تمتد لتشمل كل الألف الثاني قبل الميلاد، ومن ثم تملأ الفراغ حتى العصر السبئي"⁽¹⁷⁾.

كما أكد دي ميغريت أن نتائج الفحص المعملي بواسطة كربون 14 / C14 الذي تم تنفيذه في قسم الفيزياء في جامعة روما، على خمس عينات مختارة من طبقات مسكن سبئي في المركز الكبير في "يلا" التي تبعد عن مارب بحوالي 30 كم، قد أعطت تاريخًا يتراوح بين القرن 14 ق.م، والقرن 9 ق.م بحسب تسلسل طبقات الموقع، كما هو مبين في الجدول الآتي، الذي يتضح منه أن الطبقة الأدنى في المسكن السبئي أعطت التاريخ (1395 ق.م) تقريبًا، والطبقة الأعلى، أعطت التاريخ 850 ق.م، وكان تدرج جميع الطبقات كما يأتي (لوحه 1- أ):

850 ق.م - 825 ق.م - 1100 ق.م - 1240 ق.م - 1395 ق.م⁽¹⁸⁾. وهذه التواريخ -كما

يتضح- كشفت عن تواصل غير منقطع للحضارة السبئية، وهو ما يعني أن جميع الفروض

المعتمدة على فرضية الفجوة الثقافية، تعد غير مقبولة لأي مؤرخ، ولا تسوغ معها أي مبررات علمية.

وفي سياق متصل وذو دلالة تاريخية، كشفت تنقيبات البعثة الأمريكية في ذمار عن أن معطيات مواقع العصر الحجري الحديث تعود إلى الألف السادس ق.م، كما أعلنت أن مستوطنات العصر البرونزي (3000 – 1000 ق.م) فيها، تشكل حوالي ربع المستوطنات المسجلة، وأن فحص العينات بوساطة الكربون 14 المشع / C 14 أعطت نتائج تتراوح بين 1700 – 2500 ق.م. وعد التقرير هذه المستوطنات أقدم مدن العصر البرونزي المسورة في شبه الجزيرة العربية بأكملها⁽¹⁹⁾.

وعندما قام قسطنطين لوريتزو بدراسة للفخار المكتشف على طول الطريق بين صنعاء ومارب، وصنعاء وذمار، وجد أنها تنتمي إلى الفترة بين العصر الحجري الحديث والعصر السيئي⁽²⁰⁾، وهذا دليل مادي آخر يضاف إلى نتائج تحليل العينات السابقة؛ ليؤكد استمرارية النشاط السيئي وتواصله مع ما قبله من خلال الفعل الحضاري المتواصل للحضارة اليمنية القديمة.

والجدير بالذكر أن فخار هذه الفترة يتميز عن فخار الفترات المتأخرة، بالوزن النوعي العالي، واللون الأحمر، والمواد الصلبة ذات اللون الأسود أو الأبيض التي تبرز على سطحه الخارجي، مما يكسبه مظهرًا خاصًا يسهل عملية الرجوع إليه، حتى عند وجود أجزاء فخارية قليلة على السطح⁽²¹⁾.

وجد دي ميغريت تشابهاً بين الفخار المكتشف، ومواقع العصر البرونزي في سوريا، وفلسطين، والنجف بالعراق. وعلى الرغم من أنه لا يعد تماثلاً حقيقياً، إلا أنه تشابه معتاد بين مواقع العصور البرونزية يقاس عليه ويؤرخ به، ومع ذلك لاحظ خصوصية محلية لفخار مواقع العصر البرونزي في اليمن، مثل الأطباق الضخمة التي ليس لها مثيل في الشرق الأدنى القديم،

وعزا ذلك إلى أن ما وجد في اليمن كان مستعملاً، في حين أن ما وجد في تلك المناطق كان من داخل المقابر. ويؤكد دي ميغريت أن نتائج معمل تحديد التواريخ بواسطة كربون 14/ C14 التابع للمعهد التكنولوجي النروييجي الذي أجرى تحليلاً لقطع من الفحم سنة 1983م، ملتقطة من موقع "المسنة" قد أرخت تلك القطع بسنة 1980 قبل الميلاد، وهو ما يعادل نهاية العصر النحاسي القديم في سوريا وفلسطين⁽²²⁾.

وكما أن الصناعة كانت حاضرة، فإن الزراعة لم تكن غائبة، بل وجدت انطباعات الحبوب على الفخار، وهي تدل على أن إنسان ذلك العصر في اليمن قد زرع السرغوم، والذرة السكرية، والشعير، والشوفان، والدخن، كما أن تربية الحيوان كانت شائعة. بدليل العثور على عظام الثيران، والضأن، والأغنام، والخنازير⁽²³⁾. ومن ناحية أخرى وجد كثير من الصناعات الحجرية لهذه الفترة المكتشفة، ويبدو واضحاً أنها تختلف تماماً عن أكمل مجموعة ترجع إلى العصر الحجري الحديث السابقة لهذا العصر، سواء تلك المكتشفة على السطح أم أثناء التنقيبات الأثرية⁽²⁴⁾. وإلى جانب الفخار والصناعات الحجرية، وجدت قطع نحاسية في موقع النجد الأبيض، وهي عبارة عن منقاش له مقدمة عريضة ومقبض مربع، وكذلك وجد جزء من أداة في وادي حورة، وإن كانت وظيفتها غير معروفة إلا أنها ترجع قطعاً إلى عصر ما قبل التاريخ⁽²⁵⁾.

وخلاصة القول، إنه جاء في توصيف عبده عثمان للفجوة الثقافية، أنها لم تكن فجوة ثقافية، بل هي فجوة معرفية بثقافات العصر البرونزي في اليمن⁽²⁶⁾، التي ردمتها كشوف البعثة الأثرية الإيطالية كما تقدم.

ثالثاً: ما بعد موت الفجوة:

إن فرضية الفجوة الثقافية وما ارتبط بها من تصورات، تعني أن هناك انقطاعاً ثقافياً بين عصور ما قبل التاريخ – التي لم ينكرها أحد من الباحثين – والمرحلة السبئية وحضارتها، ويتمثل في مرحلة العصور البرونزية التي تربط بين عصور ما قبل التاريخ والعصور التاريخية، وهو ما يعني

وجود ثغرة مثيرة للتساؤلات جعلت الباحثين يتبنون فكرة أن السبئيين هاجروا إلى جنوب الجزيرة العربية، وتحديداً إلى مارب وصرواح، ومن ثم جلبوا معهم كل مظاهر التطور المفاجئ.

وفي ضوء ما تقدم، يتضح أن الفكرة بنيت على المشاهدات، ومعلومات التنقيبات الأثرية القديمة، دون الالتفات حتى إلى مجرد التلميح إلى احتمالية العثور على دلائل جديدة في المستقبل قد تغير تلك الأفكار، وهو ما حدث بالفعل. ورغم ذلك يصر بعض الباحثين على إحيائها، كما سيأتي لاحقاً، مقدمين تاريخاً متخيلاً للسبئيين، ومتجاهلين تلك الكشوف والدلائل الحاسمة علمياً، والتمسك بفروض عامة، بل ويمكن اعتبارها ثانوية بجانب المعطيات القوية، وهو ما أوجد خللاً منهجياً غير مقبول في قواعد المنهج العلمي الذي يقدم الملموس على المتخيل في حال الاستدلال على واقعة تحتاج إلى قرار حاسم، وهو ما أدى إلى محاولة فرض سيرة ذاتية تعسفية للسبئيين وحضارتهم. مع تأكيدنا أنه لا تحفّظ على حركة الشعوب العربية القديمة من منطقة إلى أخرى، فالهوية واحدة والتاريخ مشترك، لكن نقاشنا يقوم على ضرورة تحري المنهج العلمي لا غير.

فقد لاقت فرضيتنا فان بيك، وبيرين أصدقاء بين عدد من الباحثين، منذ إعلانها، وأخذوا يبنون عليها تاريخاً متخيلاً لا علاقة له بالسبئيين الذين نعرفهم من حيث أصلهم وفعلهم الحضاري المشهود! والمثير حقاً هو أن تبقى هذه الفرضيات حية بعد اكتشاف العصر البرونزي في اليمن في بداية ثمانينيات القرن العشرين الميلادي (1981م) كما سبق ذكره، وانتهاء حالة الفجوة الثقافية علمياً وعملياً، حيث بدأ بعض الباحثين -إلى جانب ما تقدم- بإحياء تلك الأفكار وتطويرها من خلال البحث عن مواطن جديدة محتملة، أو العودة إلى فرضيات الموطن الأول للساميين التي سادت أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين الميلاديين التي تعتمد على المقابلات اللغوية، وتطويرها، وخاصة فرضيات فون كريمر (Von Kremer)، وجويدي (Guidi) في أواخر القرن التاسع عشر، اللذين اتفقا على أن بابل هي الموطن الأول للساميين، حيث استقروا فيها بعد ترحال من مناطق أخرى في أواسط آسيا، أو فرضيات أنجناد (Ungnad)، وكلي في القرن

العشرين، حيث اتفقا على أن بلاد أمورو (الأموريين) هي الموطن الأول للساميين⁽²⁷⁾. والجدير بالذكر أن نولدكه وجه نقدًا لهؤلاء العلماء الذين يعتمدون المقابلات اللغوية، وذلك في دراستين له في عامي 1887م و1899م، مبيّنًا أنه من الخطأ الاعتماد في وضع نظريات مهمة كهذه على مجرد دراسة كلمات أو إجراء موازنات بين الألفاظ⁽²⁸⁾.

ففي عام 2001م ظهر رأي تبناه "نوربرت نيبس" يقول فيه: إنه حدثت هجرات من فلسطين إلى اليمن، وأن تلك الهجرات قد كانت السبب في ظهور الدولة في جنوب الجزيرة العربية، وقرر أن تلك الهجرات تمثلت في السبئيين، وأنها حدثت في زمن ما من الألف الثاني ق.م، ويعتقد أن متحدثي السبئية الأوائل كانوا أحد الشعوب الكنعانية. وهذا الرأي لا يختلف عن سابقه، سوى في تحديد فلسطين موطننا أول للسبئيين، وقد اعتمد على التشابهات اللغوية، تحديدًا، بين السبئية والكنعانية، التي فصل فيها تفصيلًا دون الاعتبار لأي معطيات جديدة، رغم حداثة بحثه⁽²⁹⁾.

وفي عام 2004م قدم جيوفاني جاريني Giovanni Garbini رأيًا، خلاصته: أن الموطن الأصلي للعرب الجنوبيين يعود إلى المنطقة الواقعة بين جنوب بلاد الرافدين، والشمال الغربي للخليج العربي، وأنهم انتقلوا منها خلال القرنين الأخيرين من الألف الثانية ق.م، مستعملين الجمال خلال رحلتهم، متجهين أولًا إلى المنطقة الواقعة بين سورية وفلسطين، حيث التقوا بمجاميع شبه بدوية، ثم حدث تعايش وتبادل ثقافي بين المجموعتين، وخلال تلك الرحلة الطويلة استعمل الجمل وسيلة للنقل، وانتقلت الكتابة إليهم من خلال عرب الشمال⁽³⁰⁾، ويرى أن الفترة من القرن الثاني عشر ق.م إلى القرن العاشر ق.م، هي الأكثر ترجيحًا لهذا الانتقال؛ بسبب بروز استعمال الجمل في النقل والتجارة، وكذلك معرفة الكتابة خلالها. ولم يكتف جاريني بذلك، بل اعتبر أن عرب جنوب الجزيرة العربية عمومًا وصلوا إليها مجموعات، وليس دفعة واحدة⁽³¹⁾. وواضح من فرضية جاريني أنه اعتمد على التشابهات اللغوية، وعلى بداية استعمال الجمل في النقل، دليلًا على تلك الهجرات⁽³²⁾.

ومع اتخاذه هذا القرار في تحديد الموطن الأصلي، فإننا نجد في الصفحة نفسها يشكك في دقة تحديد المنطقة التي قدم منها عرب الجنوب، ويقر أنه من الصعوبة تحديدها، وهل قدموا من بلاد الرافدين وبعض مناطق الخليج العربي، أو من سورية وفلسطين مباشرة⁽³³⁾.

وعندما نتمعن في قراءة استدلالات "جارييني"، نجده يقع في الخطأ المنهجي الفادح، عندما يورد أدلة متأخرة لا علاقة لها بفرضيته، بل تشكل مفارقة تاريخية مثيرة سببها أن منهجه أسير التاريخ القصير الذي تعتمد عليه جاكين بيرين، رغم تخلي المدرسة الفرنسية الحديثة عن التاريخ القصير، حيث نجد يدلل بالنص الآشوري الذي يتحدث عن نهب أو مصادرة قافلة تجارية لتجار من سبأ وتيماء، على أن القافلة لم تأت من بلاد اليمن، وإنما من ساحل البحر المتوسط؛ كونها تضم ضمن سلعها التجارية، الصوف والحديد⁽³⁴⁾. مع العلم أن هذه القافلة التجارية جاءت في الوقت الذي بلغت فيه سبأ، أوج ازدهارها في القرن الثامن ق.م، حيث جاء في ترجمة النص الآشوري (بحسب ترجمة بهيجة خليل إسماعيل) ما يأتي:

"أنا نينورتا -كودوري- أصر حاكم إقليم ماري وإقليم سوخي: عندما كنت في مدينة كارابيل - أدد، بلغني عند الظهيرة بالقوافل الآتية من سبأ وتيماء والذين جاءوا من أماكن نائية، فلم يمشوا بي ولم يأت رسلكم إلي ... بل اتخذوا طريقهم بالقرب من منابع المياه، ومن هناك تابعوا سيرهم إلى مدينة خندانو. وعندما سمعت بهم ظهرًا تهيأت، وفي المساء عبرت النهر، وفي اليوم الثاني قبل الظهر وصلت إلى مدينة أزلانو، وبقيت هناك ثلاثة أيام، وفي اليوم الثالث غزوتهم فأخذت مائة من رجالهم أسرى، ومائتي جمل مع حملتها، صوف من نوع تاكيلتوم، صوف، حديد، حجر من نوع بارديلو، وجميع أسلحتهم ومعداتهم، أما الغنائم القليلة فأرسلتها إلى سوخي"⁽³⁵⁾.

ومن خلال تعيين موقع مدينة خندانو يتضح أنها كانت تشكل مع الأقاليم المجاورة لها، مثل سوخي، ولاكي، وعناة، وماري، وحدة إقليمية ذات علاقات وشائج مشتركة تمتد إلى آشور وبابل⁽³⁶⁾، كما دلت الدراسات أنها كانت تحتل مركزًا تجاريًا يتم فيه تفريغ البضائع، أو أنها كانت

واسطة لتسويق البضائع، ربما إلى آشور، وبلاد الشام، والأناضول أو البحر المتوسط، كما كانت بوابة العراق أمام القوافل التجارية القادمة من الجزيرة العربية⁽³⁷⁾. وهذه المعطيات تدل على أن استدلالات جاريني لم تكن في محلها، كما تنفي تمامًا صحة فرضيته في أن هذه المنطقة كانت محطة انتقال إلى جنوب الجزيرة العربية في سياق أن انتشار السبئيين في شمالها قد سبق وصولهم إلى جنوبها؛ لأن النص الآشوري يؤرخ بالقرن الثامن ق.م، وهو ما يتفق مع ازدهار مملكة سبأ وتطور تجارتها، وليس مع بداية تشكلها من المهاجرين، كما يرى جاريني، كما أن البضائع التي تضمنت مع أشياء أخرى، الصوف والحديد، لا تدل على أن أصحابها قدموا من ساحل البحر المتوسط، بل تؤكد على أن تيماء كانت مركزًا تجاريًا مهمًا يلتقي فيه التجار من سبأ وغيرها، وهذا ما أكدته الكشوف الأثرية المتواصلة⁽³⁸⁾.

ولم يتوقف جاريني عند هذا الخطأ المنهجي، بل يستمر في المفارقة التاريخية حين يستدل بنتائج تنقيبات البعثة الأمريكية في "ريبون" بحضرموت في خمسينيات القرن العشرين الميلادي المنصرم برئاسة جاكين بيرين، صاحبة التاريخ القصير، ليقرر أن انتقال السبئيين كان في القرن السابع ق.م، بل ويستدل بوجود تشابه بين الفخار المكتشف وبين فخار فلسطين في العصر البرونزي الأخير، والعصر الحديدي الأول والثاني، وهي الفترة الممتدة بين (1340 ق.م – 1000 ق.م)⁽³⁹⁾. علمًا بأن جنوب الجزيرة العربية في القرن السابع ق.م كان يشهد توحد الممالك اليمنية القديمة بزعامة سبأ، كما كانت مارب وصرواح تعجان بالمنجزات الحضارية الضخمة.

وعلى الرغم من أن جاريني يعد أحد أهم علماء النقوش اليمنية القديمة، إلا أنه أسير مدرسة بيرين الزمنية، ولعل هذا الأمر جعله يتجاهل الكشوف الجديدة، وخاصة أن رأيه قُدم سنة 2004م، أي بعد موت الفجوة الثقافية بحوالي تسع سنين، بل يشير منهجه هذا إلى اضطراب واضح لديه في التوفيق بين تواريخ المعطيات الأثرية وتشبثه بمجرد رأي لبيرين في التاريخ القصير. ومن ناحية أخرى نجده يشترك مع نيبس في فرضية اعتبار فلسطين مكانًا لهجرة السبئيين، والفرق بينهما: أن الأول عدّها المركز الأول للهجرة، بينما عدّها الثاني مرحلة انتقال

لهجرة سابقة من بلاد ما بين النهرين. ومع ذلك لم يقدم أي منهما ما يقنع المنهج العلمي، وخاصة بعد موت الفجوة، بكشوف أثرية وأدلة مادية ملموسة.

وفي دراسة قيّمة لها، انتقدت "أليساندرا أفانزيني"⁽⁴⁰⁾ كلاً من فرضية نيبس، وفرضية جاربيني، ورأت أن نيبس كان أقل تطرفاً في طرحه من جاربيني الذي يؤمن بفرضية الهجرة، وفي الوقت نفسه يعتمد التاريخ القصير، ويؤمن بفرضية هجرة مجموعة من البدو الرحل، وأنها كانت أساساً لبناء حضارة كحضارة جنوب الجزيرة العربية، وتؤكد أفانزيني أن ذلك أمر يصعب قبوله من الناحية المنهجية.

وتلفت أفانزيني الانتباه إلى ما وصفته بالإهمال لتاريخ جنوب الجزيرة العربية، من خلال الإصرار على أطروحات عامة لا ترقى إلى حجم الكشوف الجديدة التي أثبتت تواصلًا ثقافيًا بين عصور ما قبل التاريخ والعصر السبئي، من خلال الكشف عن حقيقة وجود العصر البرونزي، وترى أن هذا الكشف يجعل تلك الأطروحات ضمن الأفكار التي عفا عليها الزمن.

ومن ناحية أخرى، تستغرب أفانزيني من إصرار نيبس، وجاربيني، على الاعتماد على المقارنات اللغوية لتقرير بداية تاريخ جنوب الجزيرة العربية من خلال الهجرة الخارجية إليها، بل تعتبر المقارنات اللغوية مجرد حالة ثانوية، وليست أصلاً يبني عليه تاريخ يقوم على هجرة جماعة ما. ثم تقارن بذلك قائلة: فمثلاً لم ينسب أحد في أي وقت مضى أصل تاريخ الإغريق إلى حركة هجرة من شعوب الشرق، على الرغم من الإجماع على أن الأبجدية اليونانية مستمدة من الفينيقية؛ ولذلك لا يمكن إعادة بناء تاريخ الشعوب على مجرد دراسة التشابهات اللغوية التي تبقى جزءاً من الإنتاج الحضاري لأي أمة. واعتبرت أن اكتشافات البعثة الأثرية الإيطالية لم تعد وحيدة، بل عززتها اكتشافات بعثة التنقيب الألمانية للعصر البرونزي في صبر بمحافظة لحج، وتهمامة، وبعثة التنقيب الأمريكية في المرتفعات، وثبت من خلالها تشابهاً ملحوظاً في الفخار المكتشف في مواقع العصرين البرونزي، والحديدي⁽⁴¹⁾.

وفي عام 2013م، قدم محمد مرقطن رأياً يشدد فيه على ضرورة وجود مهارات جديدة وافدة، تتمثل في السبئيين الذين كانوا ضمن حركة الهجرات الأمورية من بلاد الشام إلى العراق، حيث أسسوا أسرة الملك حمورابي في بابل في القرن الثامن عشر ق.م، وبعضهم اتجه إلى مصر، مثل الهكسوس والشاسو. ويرى أن بعض هذه الشعوب اتجهوا إلى جنوب الجزيرة العربية عبر شمالها، وأن هؤلاء جلبوا معهم خلاصة معارف بلاد الشام التقنية، وأنهم ذابوا ضمن الشعوب المحلية وأخذوا بالتقنيات الموجودة، وخاصة أنظمة الري، وقاموا بتطويرها إلى درجة عالية، وأنهم نجحوا في ترك بصماتهم على هوية البلاد الثقافية التي أصبحت تحمل اسمهم، وخاصة المجموعة السبئية. واعتبر أن سبب هجرة الأموريين هو فترة الجفاف التي سادت الشرق القديم في نحو 1600 ق.م، التي ازدادت في الفترة من 1500 - 1300 ق.م، وأصابت بشكل خاص المناطق الداخلية من بلاد الشام في أواسط العصر البرونزي المتأخر، أي في نحو 1300 ق.م⁽⁴²⁾.

ويبدو أن صاحب هذا الرأي قد تعجل بطرحه، وتأثر بالفرضيات السابقة لاكتشاف العصر البرونزي في اليمن، وخاصة فرضية فان بيك، الذي حدد منطقة الهلال الخصيب عمومًا مكانًا للوطن الأول لأولئك المهاجرين، بل لا أبالغ في القول بأنه قد استحضر فرضيات مطلع القرن العشرين المتعلقة بالمهد الأول للساميين، كفرضية أنجناد في دراسة له سنة 1928م يرى فيها أن أصل الساميين أوروبا، وأنهم تركوها وهاجروا إلى آسيا الصغرى، ومنها اتجهوا إلى أرض أمورو (الأموريين) وبابل، وفرضية بارتون كلي في دراساته سنة 1909، و1919م الذي جعل فيها أرض أمورو (الأموريين) الموطن الأصلي للساميين، التي تشمل في رأيه بلاد الشام ومنطقة الفرات، وقد اعتمدوا جميعًا على المقابلات اللغوية فقط⁽⁴³⁾.

طور مرقطن هذه الفرضيات وربطها بالسبئيين على وجه التخصيص، وذلك بالتشديد على العنصر الأموري تحديدًا، ولكنه تخلى عن حيثياتها اللغوية ليعتمد التطور العمراني الذي عده تطورًا مفاجئًا. والدليل على تعجل مرقطن في طرحه، أنه يقول في مكان آخر: «ومن الصعب القول إن فكرة بداية استعمال المنشآت المائية في جنوبي الجزيرة قد تم استيرادها من الخارج، بل

هي تطوير محلي، وإن وصلت زمن القادمين الجدد، أي السبئيين، إلى أعلى مراحلها»، مشددًا على أن "تقنية التعامل مع الموارد المائية وبالذات السيول الجارفة، تختلف عن تقنية التعامل مع فيضانات الأنهار في مصر وبلاد ما بين النهرين التي كانت تعتمد حفر القنوات، بينما في جنوب الجزيرة يقومون بعمل مصدات وجدران في بطن الوادي لوقف جماح السيول العاتية والتحكم في اندفاعاتها وتوزيعها على الحقول بواسطة قنوات رئيسية وفرعية"⁽⁴⁴⁾.

ولزيد من إيضاح مسألة تعجل مرقطن، سوف نجعله يرد على نفسه، وهو الباحث الحصيف والمتمكن، وقد اعتمد في معلوماته المهمة على المصادر الحديثة، ونتائج التنقيبات المشار إليها في الصفحات المحددة أمام كل نقطة، وذلك كما يأتي⁽⁴⁵⁾:

1- «أهم ما يميز العصر الحجري الحديث في جنوب الجزيرة العربية، هو ممارسة الزراعة التي رافقتها تربية الحيوان، وذلك في الألف الخامس ق.م إلى الألف الرابع ق.م». (ص 202).

2- «اكتشفت بعثة الآثار الفرنسية العاملة في اليمن في نهاية ثمانينيات وبداية تسعينيات القرن الماضي، أن العصر الحجري الحديث في اليمن شهد وجود العديد من أحواض الأنهار، ابتداء من وادي الجوف إلى وادي حضرموت ووادي مسيلة، ثم يصب في بحر العرب. ويتفرع من هذا النهر أنهار صغيرة إلى وادي ذنة، ووادي حريب بمارب، ووادي مرخة بالبيضاء، وغيرها.. ناهيك عن اكتشاف بقايا بحيرات في صرواح بمارب من عصر الهولوسين... وبعد الجفاف تحولت هذه الوديان إلى جريان السيول الجارفة عند تساقط الأمطار». (ص 202).

2- «أهم ما يميز العصور البرونزية في اليمن هو الاستعمال الواسع للزراعة التي تحولت إلى نمط إنتاجي في الألف الثالث ق.م، وزادت في الألف الثاني ق.م، مما أدى إلى ظهور ثقافات زراعية ومستقرات كبيرة في أنحاء كبيرة من اليمن، ومنها خولان» (التي تلاصق مارب). (ص 202).

3- «ازداد استعمال المدرجات الزراعية في المرتفعات الجبلية منذ الألف الثالث ق.م». (ص 202).

- 4- «في الألف الرابع ق.م وجدت في واحة مارب معالم لمنشآت ري، كما وجدت مقابر برجية في منطقة المخدرة في صرواح، وجبل البلق الجنوبي، وجنوب مارب، وجبل رويق، وهذا يدل على استمرار الاستقرار البشري في هذه المنطقة في العصور البرونزية». (ص 204).
- 5- «في المرحلة الانتقالية من العصور البرونزية إلى الممالك العربية الجنوبية، ظهرت المدن، والدولة، وانتقل الناس من المرتفعات إلى الواحات، ولعل السبب في ذلك هو انتشار أنظمة الري التي تعتمد على التحكم في مياه السيول». (ص 204، ص 205).
- 6- «انتقلت مهارات الري إلى كل أنحاء البلاد، مما أدى إلى تطور نوعي في الزراعة المروية، وأدت الهجرات من المرتفعات إلى سرعة نمو المدن التي تحولت إلى عواصم». (ص 205).
- 7- «في جنوبي الجزيرة العربية، شكلت الدولة السبئية الحلقة المركزية التي انطلقت منها فكرة الدولة إلى باقي الأنحاء». (ص 205).
- 8- «يبدو أن الشعوب التي كانت تقطن هذه المنطقة منذ العصر الحجري الحديث، هي جزء مما يسمى بالشعوب السامية». (ص 206).
- 9- «من الصعب القول إن فكرة بداية استعمال المنشآت المائية في جنوبي الجزيرة العربية قد تم استيرادها من الخارج، بل هي تطوير محلي». (ص 210).
- 11- «من الخطأ الاعتقاد بأن منشآت الري هي التي أدت إلى ظهور المجتمع اليمني القديم، فالمجتمع المتطور المرتبط بالزراعة، كان موجوداً في المنطقة في الألف الثالث ق.م، أي قبل ظهور المؤسسات المائية الضخمة». (ص 211).
- 12- وفي بحث آخر له، يؤكد أن مدينة مارب كانت موجودة منذ أواسط الألف الثاني ق.م على الأقل، وأن الري كان مستعملاً في واحة مارب ومن ثم منطقة السد في نهاية الألف الثالث ق.م، وأن هذا مرتبط بالاستقرار البشري في الواحة⁽⁴⁶⁾. (ص 112).

والملاحظ أن مرقطن يرفض بشدة الرأي القائل بأن السبئيين هاجروا من فلسطين؛ بسبب أن اللغة أو بعض كلماتها لا تحسم هذا الموضوع، ويقول: «لماذا يترك السبئيون أرض فلسطين الخصبة ليقطعوا مئات الكيلومترات للوصول إلى اليمن؟»⁽⁴⁷⁾. ومع ذلك نجد يعتقد بشدة كذلك

في أن التطور المتسارع، وخاصة ظهور تقنيات الري (السد) المتطورة لا تساعد على الربط بين العصر البرونزي والعصر السبئي، ويرى أن فكرة الهجرة التي جلبت معها تقنيات مختلفة من بلاد الشام، وخاصة الكتابة، مبعثها هذه النقلة الكبيرة⁽⁴⁸⁾، ويقصد طبعاً فرضيته التي جعلت الأموريين في ماري بسورية، هم المهاجرين إلى جنوب الجزيرة العربية.

رابعاً: هل كان السبئيون بغير خبرة؟ وما الذي كشفت عنه التنقيبات في هذا الصدد؟

أثبتت المسوحات الأثرية التي قام بها قسم الآثار بجامعة صنعاء سنة 1992م برئاسة عبده عثمان، في منطقة "بدبدة" بمارب، التي تبعد عن صنعاء بحوالي 130 كم إلى الجنوب الشرقي، أثبتت أن المنطقة كانت مأهولة بالسكان منذ الألف الرابع ق.م تقريباً، وأن السكان مارسوا التجارة المحلية، وأن تاريخها يتماثل مع معطيات تحاليل عينات سابقة من المستوطنات القريبة منها، مثل الأعروش، والسهمان، أو حتى مستوطنة الهضبة وعلان⁽⁴⁹⁾، بل أثبتت دراسة أن عينات من الطمي أخذت من وادي ذنة ومنطقة سد مارب، وجرى تحليلها علمياً، أن تاريخ النشاط الزراعي في تلك المنطقة يتراوح بين الألف الرابع، والألف الثالث ق.م⁽⁵⁰⁾.

كما أثبتت الدراسات الجيومورفولوجية والأثرية التي أجريت على شرائح الطمي التي ترسبت في الحقول الزراعية القريبة من السد، وجود ري فاعل ومتكيف مع الظروف الطبيعية والاقتصادية يعود إلى حوالي نهاية الألف الثالث ق.م، أو إلى الألف الثاني ق.م. فقد قام برونر بتتبع ودراسة ترسبات الطمي وطبقاته في واحة مارب، وتبين له أن مقدار الترسيب الطمي كان (1,1 سم) لكل عام، وبناء عليه فقد قدر أن تاريخ الري في واحة مارب وتحديدًا في وادي ذنة يعود إلى 2700 ق.م، وحدد أن حجم المياه المتدفقة على الوادي كانت تروي ما لا يقل عن 9000 هكتار من الأرض المزروعة⁽⁵¹⁾. ويرى عبده عثمان في ضوء هذه الدراسات والمعطيات، أن نظام الري في مارب قد استغرق العمل به حوالي 2500 سنة ق.م حتى بلغ ذلك المستوى المتجسد في سد مارب⁽⁵²⁾. والأمر لا يقتصر على واحة مارب فحسب، بل وجدت تلك الترسبات الغرينية في صرواح وبسملك يصل من (6 - 7 أمتار)، ويرجح أنها تعود إلى بدايات الري القديم⁽⁵³⁾.

إن الإنتاج الحضاري والتطور الثقافي الهائل وخاصة في نظم الري في جنوب الجزيرة العربية، قد ثبتت فكرة الخبرة المتراكمة للمجتمع. فخلال دراسته لنظام الري في الجوبة بمارب، توصل عبده عثمان غالب إلى أن النشاط الزراعي والاستيطان، يعود إلى المراحل الأولى من الألف الثاني ق.م، وفقاً لبقايا أنظمة الري، والحقول الزراعية، والأدوات الفخارية والحجرية، وهذا يتفق مع نتائج تحليل عينات من موقع "هجر التمرة" التي جرت بواسطة كربون 14 المشع/C14، التي تشير إلى أن الزراعة في الوادي كانت تمارس في منتصف الألف الثاني ق.م⁽⁵⁴⁾. كما أثبتت الدراسات أن مستوطني المدن والمراكز الكبيرة في أودية الأرض السهلية، هم سكان محليون، كانوا يعيشون في مناطق المرتفعات الجبلية قبل انتقال أعداد منهم للعيش في هذه الوديان الكبيرة بسبب التحول المناخي، وذلك في حوالي الألف الثالث ق.م⁽⁵⁵⁾.

وفي جانب آخر، دلت التنقيبات الحديثة على أن معبد أوام بمارب (المعروف اليوم بمحرم بلقيس) شُيّد في مرحلة مبكرة ترقى إلى منتصف الألف الثاني ق.م على أقل تقدير، وأن المعبد يعد أكبر معابد الجزيرة العربية عامة، واليمن خاصة، وأن التغييرات المعمارية في تطوير البناء بدأت في مطلع الألف الأول ق.م، وبلغ عدد النقوش المكتشفة فيه حتى تاريخ البحث، زهاء 600 نقش⁽⁵⁶⁾. كما كشفت الدراسات أن الاستقرار السبئي كان فاعلاً في مارب منذ بداية الألف الأول ق.م، بحسب التواريخ الجديدة التي أثبتتها التنقيبات الحديثة في معبد المقه برآن (عرش بلقيس)، التي حددت بداية إنشاء المعبد بالقرن التاسع ق.م على أقل تقدير⁽⁵⁷⁾، وهناك من يشير إلى أن أسسه الأولى تعود إلى مطلع الألف الأول ق.م⁽⁵⁸⁾.

وفضلاً عن ذلك أكدت التنقيبات التي قام بها المعهد الألماني للآثار بصنعاء خلال دراساته المكثفة حول السد القديم (سد مارب) التي بدأت في مطلع ثمانينيات القرن العشرين، أن سد مارب كان آخر سد في سلسلة من سبعة سدود قديمة على الأقل⁽⁵⁹⁾. ومن أهم المراحل التي سبقت بناء سد مارب، منشأة سد الجفينة (لوحة: 13) التي تقع على بعد (2,7 كم) شمال شرق وادي جفينة التي يرجح أنها تعود إلى مطلع الألف الأول ق.م⁽⁶⁰⁾. أما أكثرها أهمية، فهو المنشآت

التي أطلق عليها الأثريون الألمان (A,B) (اللوحات: 6، 7، 8، 9، 10، 11، 12) التي تعود إلى ما قبل الألف الأول ق.م أو إلى مطلعها على أقل تقدير، وهي قريبة من موقع السد⁽⁶¹⁾.

وفي هذا الصدد أوضحت دراسات تفصيلية عديدة قام بها هيربرج Herberg أن بناء هذه المنشآت كان على درجة كبيرة من الدقة والإتقان وتدل على خبرات لافتة واهتمام كبير بالتطوير المستمر لمنشآت الري بما يلبي مصالح الناس وتحقيق الاستقرار والاكتفاء⁽⁶²⁾.

كما قام بوخارد Burkhard بدراسة مهمة، أثبت فيها أن تلك المنشآت التي قسمها إلى ثلاث (A,B,C) لم تكن منشآت عادية، بل كانت سلسلة تجارب فعلية، وأنها شكلت الأسس الأولى لسد مارب، بل إنها أنضجت فكرة تصميمه وبنائه كي يتصدى لكمية السدود الهائلة، ومن ثم تحويله وفق نظام متقن، إلى ري الجنتين الشمالية والجنوبية، وهذه المنشآت على النحو الآتي:

-المنشأة (A) (اللوحات: 6، 7، 8)، تقع على بعد حوالي 400 متر إلى جنوب شرق السد الكبير.
-المنشأة (c)، وتقع على الضفة اليمنى من الوادي على بعد 650 متر من المصب (A)، ولكن ربما أن هذه المنشأة لم تكن أساسية، بل كانت إحدى مكونات المنشأة (A).

-المنشأة (B) (اللوحات: 9، 10، 11، 12)، تقع على الضفة اليمنى من الوادي على بعد حوالي 1900 متر من الطرف الجنوبي للسد الكبير. وقد توصل بوخارد إلى أنه بناء على تلك التجارب وتقنية بنائها، شيد سد مارب بطريقة بناء مقصورات صغيرة داخل الجدار، ثم ملئها بالحجارة العشوائية والطمي والرمال⁽⁶³⁾.

وبناء على دراسات متعددة، رتب برونر عملية التطور الطبيعي في بناء منشآت الري بحسب الخبرات المتراكمة والمتواصلة منذ الألف الرابع ق.م، وحتى بناء سد مارب الشهير، على النحو الآتي:

- 1- في الألف الرابع ق.م زاد الجفاف وتناقصت مصادر غذاء السكان.
- 2- اضطر الناس إلى زراعة البذور على طي الوديان بعد ما ينقضي موسم جريان مياه الأمطار.

- 3- عملوا على الاحتفاظ برطوبة الطمي بوساطة حواجز بدائية لحمل المياه إلى الحقول عند الضرورة، ومن أجل توسيع الأراضي الزراعية كذلك.
- 4- ثم قاموا ببناء جدران صغيرة محكمة على الصخور البازلتية لتحجز المياه.
- 5- من أجل حماية الأراضي من الانجراف، وضع أهل مارب حجارة في القنوات لحجز المياه وفتحها عند الحاجة.
- 6- شكل ذلك مختبرات تجريبية، أدت إلى تراكم الخبرات التي وصلت إلى شكل سد مارب بعد أكثر من ألفي عام من التعلم⁽⁶⁴⁾.
- وقد لاحظ الباحث تشابهًا حقيقًا بين تلك التجارب المتمثلة تحديداً بالمنشآت (A,B) (اللوحات: 6- 12) وبين شكل الصدف الشمالي لسد مارب وقنواته، (اللوحتان: 14، 15).
- ومن ناحية أخرى، فقد دلت الشواهد الأثرية والنقشية من وادي ربد الذي يقع على بعد حوالي 18 كم جنوب شرق صنعاء، وجبل الأسود على بعد حوالي 19 كم شرقي مدينة صنعاء، وقرية سخالية في بني بهلول بالقرب من صنعاء، دلت على تواصل حضاري بدءًا من العصر الحجري الحديث، مرورًا بالعصر البرونزي، وصولًا إلى العصر السبئي. وقد وجد في وادي ربد سد يسمى "سد قندة"، رجح أحد الباحثين أن أسسه تعود إلى الألف الأول ق.م، ووجد في المواقع المذكورة أنفًا العديد من النقوش السبئية المكتوبة بخط المحراث التي يرجح أنها تعود إلى القرن الثامن ق.م، وذكرت عددا من القبائل السبئية في تلك المناطق، سواء المعروفة منها أم تلك التي تذكر لأول مرة⁽⁶⁵⁾. علمًا بأن قبيلة "ذي جرة" تعد أكبر القبائل السبئية في المرتفعات، حيث شملت ما يعرف اليوم ببلاد سنحان، وبني بهلول، وبلاد الروس، واليمانيتين العليا والسفلى من بلاد خولان العالية، وبعض بلاد الحداء⁽⁶⁶⁾.

إن هذه الاكتشافات والدراسات تؤكد أن تطور السبئيين كان تطورًا طبيعيًا. فالوجود المبكر في هذه المناطق يدل على دولة منظمة ترتبط مع كل أجزائها، كمعرفة دقيقة بخارطة البلاد وإمكاناتها، وهو مالا يدركه المهاجرون، بل يعرف تفاصيله السكان المحليون. كما يدل كذلك على أن التواصل بين الوديان والمرتفعات لم ينقطع، سواء قبل النزول من تلك المرتفعات أم بعد الاستقرار في الوديان.

يستنتج مما تقدم أن التطور الذي حدث بشكل لافت في الألف الأول ق.م، كان بسبب الخبرات المتراكمة في مجال الري، عندما فطن الإنسان في جنوب الجزيرة العربية إلى استغلال مياه الأمطار الموسمية بشكل واسع وأكثر فاعلية. فبدأ بإنشاء سدود صغيرة، واكتسب خبرة تقوية الجدران لصعد السيول العاتية، ثم تمكن من تشييد السدود الضخمة، وخاصة سد مارب الذي كان آخر حلقات التطور وليس أولها كما تقدم.

وفي هذا الصدد لدينا أدلة أخرى تعزز حقيقة الخبرات السبئية التراكمية للوصول بالسد إلى شكله النهائي، وإلى أعلى درجات الإتقان، ففي نقش جديد مكتوب بخط المحراث، منقوش على الصخر عند مدخل وادي ذنة بارتفاع سبعة أمتار من الأرض نشره محمد مرقطن وأرخه بالقرن الثامن ق.م، يتحدث النقش عن بناء سد في موقع سد مارب نفسه، بل ويؤكد مرقطن أنه لا علاقة له ببناء السد الشهير الباقية آثاره إلى اليوم، وإنما هو سد آخر لعله -كما يرى- بني في مرحلة سبقته، وقد جاء في هذا النقش ما يأتي⁽⁶⁷⁾:

ترجمة النقش (4 Maraqten-Marib):

- 1- شياطم بن يشار وانبع كبير (قبيلة) ميدعم
 - 2- صديق (وزير) يكرب ملك ويثع أمر بني
 - 3- هذا السد ووضع الجدار المرصوص بالحجارة ودشن هذا السد وشق في الصخر
 - 4- مُسناة هذا السد للتحكم بمياه الوادي.
- ومن ناحية أخرى وبحسب النقش (CIH 622) المكتوب بخط المحراث، فقد حدث تطوير وإضافات للسد من قبل المكرب "يثع أمريين بن اسمه علي ينوف في حوالي القرن الثامن ق.م، وذلك على النحو الآتي:

- 1- ي ث ع أ م ر / ب ي ن / ب ن / س م ه ع ل ي / ي ن ف / م ك رب /
- 2- س ب أ / م خ ض / ب ل ق / م أ خ ذ ن / ح ب ب ض / م ن خ ي / ي س ر ن /

الترجمة:

- 1- يثع أمريين بن سمه علي ينوف مكرب.
 - 2- سبأ شق في الصخر (البلق) الخزان (المسمى) حبابض ليسيل (باتجاه) الواحة الجنوبية (المسماة) يسران.
- وكذلك كان الأمر من قبل الملك "سمه علي ينوف بن ذمار علي في القرن السادس ق.م، بحسب ما جاء في النقش (CIH 623) المكتوب بخط المحراث، وجاء فيه:

1- س م ه ع ل ي / ي ن ف / ب ن / ذ م ر ع ل ي / م ك ر ب / س ب أ

2- م خ ض / ب ل ق م أ خ ذ ن / ر ح ب م / م ن خ ي / ي س ر ن

الترجمة:

- 1- سمه علي ينوف بن ذمار علي مكرب سبأ
- 2- شق في الصخر (البلق) الخزان (المسمى) حبابض ليسيل (باتجاه) الواحة الجنوبية (المسماة) يسران⁽⁶⁸⁾.

أما النهضة الكبرى في الألف الأول ق.م، فسببها النهضة الزراعية الناتجة عن توظيف الخبرة السابقة لهذه المرحلة في تنظيم وتشديد منشآت الري بشكل أكثر تحملاً، كما أدى ذلك إلى الانطلاق نحو التجارة الخارجية التي جنى السبئيون منها أموالاً طائلة، وعلى وجه الخصوص خلال سيطرتهم على ممالك جنوب الجزيرة العربية منذ القرن السابع ق.م وحتى القرن الخامس ق.م. وهذا التسلسل التطوري يعني أنه لا مبرر للقول بوجود هجرات خارجية حققت الطفرة، فالأرض لم تكن فارغة من السكان ولا من الخبرة في المجالات المختلفة، والناس لم يكونوا هائمين على وجوههم لا يدرون ماذا يفعلون.

فإذا كان الأموريون هم أسلاف السبئيين، وأن هجرتهم كانت في منتصف الألف الثاني قبل الميلاد، فلماذا نقلوا خبراتهم التقنية، وخصوصاً تقنية الري التي تجسدت في سد مارب، ولم ينقلوا

الخط المسماري الذي كانوا يكتبون به في موطنهم ماري في تلك الفترة، ومعهم كل الممالك السورية، ولم ينقلوا تقنية الكتابة على الرقم الطينية التي كانت شائعة في العراق، وبلاد الشام، وبلاد الحثيين، وفارس. والمعلوم أن الأبجدية قد وصلت إليهم بعد نجاح الكنعانيين في أوجاريت في اختراعها في منتصف الألف الثاني ق.م⁽⁶⁹⁾، خصوصاً أنه لم يثبت حتى الآن وجود خط سبئي يعود إلى منتصف الألف الثاني ق.م، وإنما وجدت حروف على فخار من ريبون بحضرموت (لوحة: 5 - أ) التي أرخت بالقرن الثاني عشر ق.م⁽⁷⁰⁾، والمونجرام الذي عثر عليه في قتبان والمشهور بـ"مونجرام هجر بن حميد"، وهو عبارة عن مخريش، قدر ألبرت جام تاريخه بالقرن الحادي عشر أو العاشر ق.م⁽⁷¹⁾، وقدره ويندل فيلبس بالقرن الحادي عشر ق.م⁽⁷²⁾، وأعطاه هرمن فون فيسمن تاريخاً يتراوح بين القرنين العاشر والتاسع ق.م⁽⁷³⁾. وأقصى تاريخ لنقش كامل عثر عليه في اليمن هو ما كشف عنه الألمان في السنوات الأخيرة في المستوطنة السبئية في "يلا" الذي أُرخ بالقرن التاسع ق.م، وكذلك حروف المسند التي عثر عليها محزوزة على فخار "يلا" (الصورتان: 4، 5) الذي يؤرخ بالقرن العاشر أو الحادي عشر ق.م، كما أشرنا سابقاً، وهو ما أعطى تاريخاً جديداً للكتابة السبئية⁽⁷⁴⁾.

والأمر الآخر، أن مرقطن ربط هجرة الأموريين بحالة الجفاف التي حدثت في الشرق القديم خلال الفترة بين 1600 - 1300 ق.م⁽⁷⁵⁾، فضلاً عن حالة الاضطرابات المختلفة التي شهدتها الشرق الأدنى القديم خلال هذه الفترة والتي يرى أن تاريخ الجزيرة العربية لا يمكن أن يدرس خارج ذلك السياق⁽⁷⁶⁾. وفي هذا الصدد يرى كلينغل أنه رغم أن فترة العصر البرونزي المتأخر في بلاد الشام، وخاصة بين 1600 ق.م و 1350 ق.م، كانت مضطربة لدرجة ندرة وثائقها، باستثناء ما عرف من أرشيف مملكة ألالاخ الأمورية، إلا أن الأمر لم يكن بسبب الجفاف، وإنما كان بسبب الصراع الدولي الذي وصل إلى حد السيطرة الميتانية، وكذلك المصرية ثم الحيثية⁽⁷⁷⁾. وتمثلت هذه الاضطرابات والتطورات في سقوط بابل على يد الكاشيين في القرن 16 ق.م، وقيام دولة حوري ميتاني في القرن الخامس عشر ق.م، وقيام العصر الآشوري الوسيط في القرن الخامس عشر ق.م، وسيطرة مصر على بلاد الشام في القرن الخامس عشر ق.م، والصراع المصري الحيثي منذ القرن الخامس عشر ق.م وما بعده، وكذلك الصراع الميري بين المصريين وكل من إمارات بلاد الشام، والحيثيين والميتانيين، وبين

الحيثيين والميتانيين، وبين الآشوريين والميتانيين، وبين الكاشيين في بابل وكل من الآشوريين والميتانيين، وهو الصراع الذي امتد إلى القرن الثاني عشر ق.م تقريباً⁽⁷⁸⁾.

ومن ناحية أخرى، أثبتت دراسة حديثة في جامعة دمشق أن ممالك بلاد الشام لم تتأثر كثيراً بالجفاف، ومنها مملكة قطنا الأمورية في سورية التي استمر فيها الإنتاج الزراعي، كما أن ينابيعها لم تجف⁽⁷⁹⁾، كذلك تذكر الدراسة أن قطنا لم تكن تعرف الري المنظم⁽⁸⁰⁾، وأنها في تلك الفترة كانت غنية بالمراعي، والأغنام، والأخشاب، كما يتضح من نصوص مملكة ماري⁽⁸¹⁾.

ولتأكيد الاستدلالات على أن السبئيين لا علاقة لهم بالأموريين، سوف نجري مقارنة بين أسماء الملوك الأموريين، وأسماء الملوك السبئيين، وذلك على النحو الآتي:

من أسماء الملوك السبئيين ⁽⁸³⁾	من أسماء الملوك الأموريين ⁽⁸²⁾
كرب إيل	من ملوك ماري:
يدع إيل ينوف	ياجيد - ليم ، يخدون ليم، سومر - يامام ،
سمه علي ذريح	زيمري - ليم.
ينع أمر كرب	من ملوك يمحاض (حلب)
يثع أمريين	يريم - ليم ، حمورابي ، أبا - إيل
ذمار علي	من ملوك الألاخ
كرب إيل وتر	أدريمي ، نيقميبا ، يليمليما.
يكرب وتر	من ملوك قطنا
	أشخي - أدد ، أموت بيئيل.
	ملوك أمورو
	عبدي - شيرتا ، عزيرو
فلا وجه لأي تشابه يمكن أن يعطي مجرد احتمال لوجود صلات عائلية.	

ومع كل تلك المتغيرات، ما الذي سيجعل الأموريين يتركون الأنهار والازدهار ويتجهون عبر الصحاري والقفار إلى بلد لا أنهار فيه؟، أليس هذا هو السؤال نفسه الذي اعترض به مرقطن على

الرأي القائل بهجرة السبئيين من فلسطين، كما تقدم ذكره؟، وهل يعقل أن تأتي هجرات من موطن متقدم حضاريًا، وتكتفي بنقل خبرة البناء، وتغفل عن نقل الخط وتقنياته إلى الموطن الجديد؟.

إن هذه الأدلة المادية الكثيرة المكتشفة حتى الآن، والتي أشرنا إليها منذ بداية هذه الدراسة، لا تعطي فرضية هجرة السبئيين من خارج اليمن أي قوة استدلالية أو مبرر منهجي، بقدر ما تؤكد توارث تقليد التصورات والفرضيات القديمة، سواء المتعلقة منها بالساميين، أو بهجرة السبئيين بطريقة تتجاوز المنهج إلى مجرد العواطف، أو مجرد الرغبة في الخوض المثير للجدل في موضوع سبق فيه الدليل المادي مجرد التصورات أو الفرضيات المتخيلة. أما موضوع التأثير والتأثر وتلاقح الثقافات، فهو أمر طبيعي في كل حضارات العالم، وذلك بسبب التجارة، والصلات والحروب، والجاليات التجارية، وغير ذلك.

الخاتمة:

قراءة تحليلية لمعطيات الدراسة ونتائجها:

1- بناء على المعطيات السابقة، يجوز لنا أن نقدم تصورًا منهجيًا لتطور الاستقرار السبئي، وتواصل الإنتاج الثقافي، وخاصة نشأة الدولة، وتطور الري ومنشأته.

فقد شهدت مارب تطورًا طبيعيًا منذ الألف الرابع ق.م، وشهدت واحة سد مارب، ووادي ذنة على وجه الخصوص استقرارًا، وريًا منظمًا منذ الألف الثالث ق.م، أدى إلى تشكل الدولة وتطورها، وفي الوقت نفسه كان هناك تطور ثقافي في المرتفعات. ولكن نتيجة للجفاف الذي شهدته مناطق المرتفعات، اتجه أبناؤها نحو مارب، حيث كانت حضارة الوديان تنمو وتزدهر وتحقق الاستقرار للبشر.

أدى هذا النزوح إلى زيادة التجمعات البشرية، وهو ما ضاعف الحاجة إلى تطوير نظام للري من أجل توسيع الأراضي الزراعية ورفع مستوى إنتاجها لتبلي حاجة تلك التجمعات للغذاء

وغيره، فكانت سلسلة الخبرات المتراكمة والمكتسبة التي بدأت منذ الألف الرابع ق.م على الأقل، هي الفعل العملي الذي وصل إلى درجة التجارب الكبرى المتمثلة في المنشآت (A, B, c) التي سبقت سد مارب كما مر بنا (اللوحات: 6-13)، التي اعتبرها "هربرج" Herberg عملاً تجريبياً متعمداً من أجل إنضاج التجربة، وتلبية الحاجة المتزايدة للناس، من خلال إتقان منشآت الري التي أفضت في نهاية الأمر إلى تشييد سد مارب الضخم، الذي يعد أكبر عمل هندسي في الجزيرة العربية قبل الإسلام، وهو ما أدى إلى تطور الدولة، وتوسع زراعتها، ونمو تجارتها الداخلية والخارجية، فتحقق للسبئيين الثراء الكبير الذي مكّهم من تطوير منظومة الدولة بوجه عام، وكذلك توسيع السد وزيادة قدراته وترميمه كلما دعت الحاجة إلى ذلك.

2- إن اكتشاف العصر البرونزي في اليمن، وما تبعه من كشوف أخرى في مناطق متعددة، يضعف ويلغي أي حجة لفرضيات الأصل الخارجي للسبئيين.

3- إن ربط تطور حضارة بكاملها بمجرد وجود بعض التشابهات اللغوية أو الفنية، يتعارض مع المنهج العلمي؛ لأن ذلك يؤيد فكرة تطور الدولة السبئية وعلاقتها الخارجية أكثر من فكرة تدفق المهاجرين المفترضين. والأمر نفسه ينطبق على أعمال الانطباعات والتخيلات والفروض التي لا تستند على أساس علمي مقبول، وإنما هي مدفوعة بقراءة تعسفية للمشهد التاريخي، سواء تعلق الأمر بالتشابهات اللغوية، أم بفروض متخيلة لخبرة معمارية منقولة، لم نجد دليلاً واحداً قدم من أجل إثباتها، وذلك لا يستقيم مع الأدلة المادية التي بينت دراساتها تواصل تطور حضارة السبئيين منذ العصور الحجرية وحتى العصر السبئي، دون انقطاع ثقافي ولا تدخل خارجي، بل كان ذلك التطور بسبب حاجات مناخية، وحياتية، دفعت به الخبرات المتراكمة إلى مستويات حضارية أرقى.

4- إن تواصل الحضارات وتأثر بعضها ببعض أمر طبيعي، وهو -كما نعلم- نتيجة تطور التجارة الخارجية من جهة، أو الحروب والصدامات، أو العلاقات الطبيعية والمصاهرات

من جهة ثانية. وبناء على ذلك، فإن التلاقح الثقافي في الحضارات القديمة، لا يعني في كل الأحوال انتقال شعب بكاملة من جغرافيا إلى جغرافيا أخرى، وتكريس ثقافته الخاصة والاستقرار في الوطن الجديد، بل والتغلب على سكانه الأصليين، إلا في حال احتلال دولة كبرى لدولة أخرى أقل منها قوة، كما كان الأمر في احتلال بلاد الشام من قبل مصر، والحيثيين، والبابليين، والآشوريين. أو كهجرات كبرى استمرت زمناً طويلاً في حالة اندماج مع المجتمع الذي هاجرت إليه، ثم حكمت أو كونت دولاً جديدة، كما حدث في هجرة الحوريين والميتانيين إلى بلاد ما بين النهرين ثم إقامة الدولة الحورية الميتانية أكثر من مائتي عام، أو الكاشيين إلى شمال العراق، ثم احتلالهم بابل وحكمها لما يزيد عن أربعة قرون، أو الهكسوس وتدفقهم الكبير والمفاجئ إلى مصر وحكمها لما يقارب القرن، وغير ذلك من الأمثلة. ومع ذلك سنجد أن هذه الصراعات أو الهجرات سواء السلمية منها أم العنيفة كانت تتم إلى المناطق القريبة، وعلى وجه الخصوص، من مناطق الخصب والأنهار وإليها، وليس إلى المناطق المجربة، ورغم ذلك لم تؤثر في البلاد التي حكمها أو استقرت فيها إلا بقدر التأثير الطبيعي في إدخال عناصر فنية، وحيوانات مستأنسة، وبعض أنواع الأسلحة، وكذلك القليل من المفردات اللغوية التي وجدت في نصوص تلك البلدان مع اعترافنا بالفارق الثقافي بينها. ومن ناحية أخرى لم نسمع عبر التاريخ عن هجرة انطلقت من بلاد الخصب لتستقر في بلاد يغلب عليها الجفاف والتصحر، بل حكمت لنا الوثائق التاريخية عكس ذلك.

أما في جنوب الجزيرة العربية (اليمن) فلم نجد في الألف الثاني ق.م كتابة نقلت إليها، ولا فناً شاملاً، ولا أسلحة، ولا خيولاً مستأنسة، ولا نقلت تقنية الكتابة على الرقم الطينية التي شاعت في بلاد الشام، والعراق، وفارس، وبلاد الحيثيين، على الأقل للتخفيف من مشقة الكتابة

على الصخور من ناحية، وسهولة حفظها في مكتبات من ناحية أخرى، وهو ما كان شائعاً في حضارات الأموريين والكنعانيين، بل وجدنا تشابهاً في فخار العصور البرونزية المكتشف في حصرموت مع فخار فلسطين، ولعل ذلك يشير إلى تجارة مبكرة، وخاصة إذا عرفنا أن مصر قد تواصلت تجارياً مع بلاد بونت، التي تعد المناطق الشرقية من اليمن جزءاً منها، منذ الألف الثالث ق.م. حتى الخط السبئي الذي يدعي بعض الباحثين أنه من أصول كنعانية محضة، أو يونانية، ثبت من الحروف المسندية المحزوزة على فخار "يلا" بالقرب من مارب (لوحة 4، 5)، أو فخار "ريبون" بحصرموت (لوحة 5-أ)، أنها تعود إلى القرن الحادي عشر أو العاشر ق.م، وهناك من يعيدها إلى القرن الثاني عشر ق.م، بل إن دي ميغريت عدّها لغة السبئيين الأولى وخطهم، وهو ما يشير إلى مراحل تطور أقدم، ذات هوية وطنية متتابعة، مازلنا ننتظر الكشف عنها في تنقيبات جديدة. ومع ذلك لم ينكر أحد التشابه بين قواعد ما يعرف "بعائلة اللغات السامية"، نتيجة الصلات التجارية المستمرة بين شعوبها، أو الحركة الطبيعية بين سكان مناطقها.

5- واللافت بصورة عامة أن كل دولة تعمل في مجال التنقيب عن الآثار، تسعى إلى تأسيس مدرسة ترتبط ثقافياً وعلمياً بها، فيقال: المدرسة الألمانية، والمدرسة الفرنسية، والمدرسة الأمريكية، والمدرسة الإيطالية، والمدرسة الروسية... بل تعتمد بعض تلك المدارس إلى بناء تصورات مثيرة، حتى وإن صادمت الواقع والمنهج والحقيقة التاريخية. ومثال ذلك، إصرار أتباع المدرسة الفرنسية القديمة على تبني فكرة التاريخ القصير رغم بطلان كل فرضياتها كما تقدم، وإصرار أصحاب فرضيات الهجرة الصاعدة والمنضجة لثقافة اليمن القديم على آرائهم تلك، رغم ثورة الكشوف الأثرية الفاعلة في اليمن خلال العقود الثلاثة الأخيرة على الأقل، التي قدمت عينات استدلالية واضحة. والأغرب من ذلك، الإصرار على إبراز المتخيل والمحتمل، أكثر من الاستدلال المنهجي بالوثائق المادية المتمثلة في الآثار التي تعبر عن الفعل الحضاري للإنسان، وعن هويته.

ملحق اللوحات

معطيات التقيب

التاريخ الفترة	التاريخ الأثرية العثمانية العثمانية	الفترة	الأحجار	النفا العلمي	النفا الطوبوغرافي	البيانات
1840-1845 م.	1840-1845 م.	R 1840a	A الطبقة	المنشور 1 ^c	الكتايب رقم 1	1
1845-1850 م.	1845-1850 م.	R 1840b	A الطبقة	المنشور 2 ^c	الكتايب رقم 1	2
1850-1855 م.	1850-1855 م.	R 1840c	B الطبقة	المنشور 3 ^d	الكتايب رقم 1: السير	3
1855-1860 م.	1855-1860 م.	R 1840d	B الطبقة	المنشور 4 ^d	الكتايب رقم 1: السير	4
1860-1865 م.	1860-1865 م.	R 1840e	C الطبقة	المنشور 5 ^d	الكتايب رقم 1: السير	5

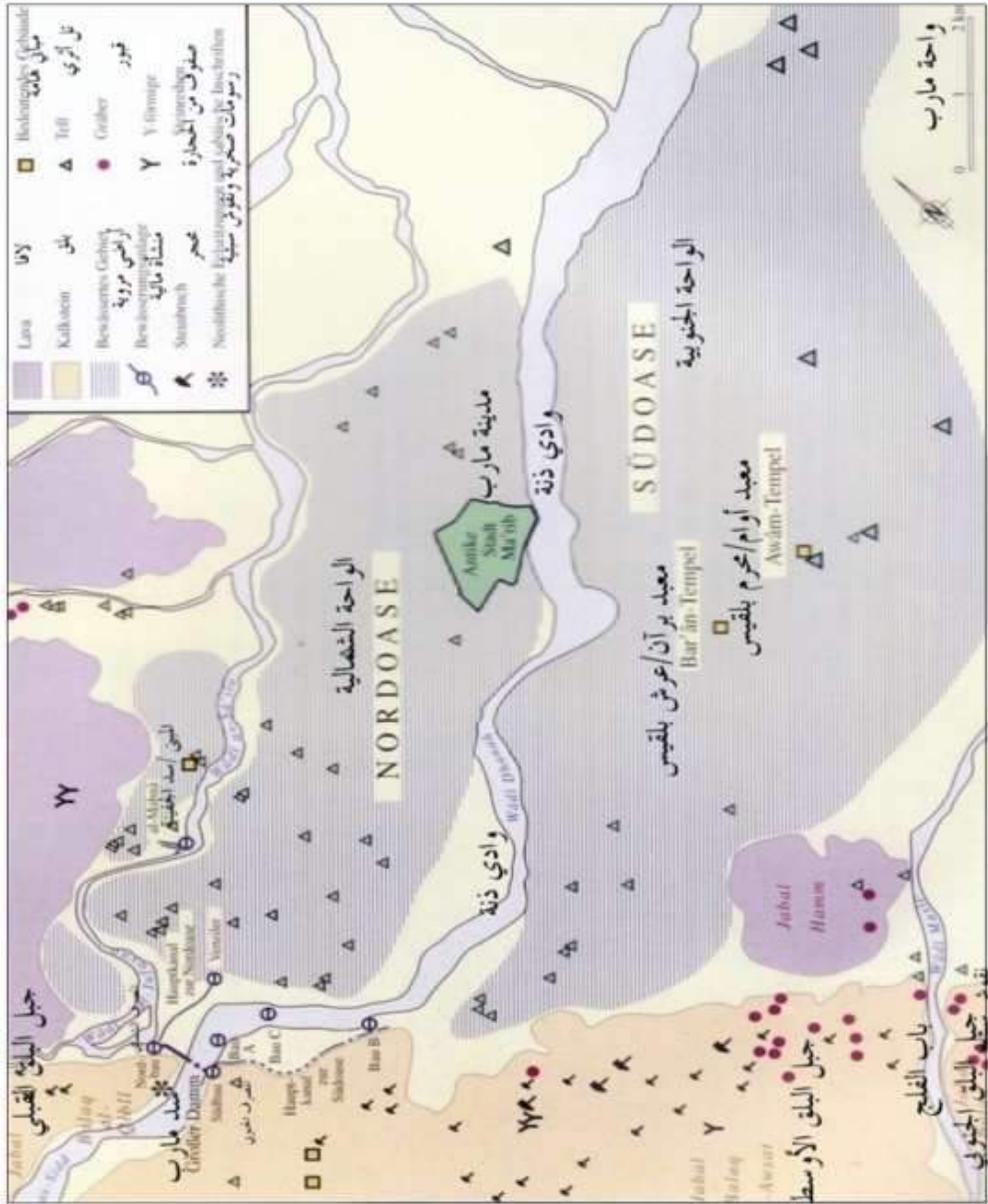
معطيات زخايل الكربون C14

بيانات قدم وُجعت عند التقيب الإيطالي في بلادنا

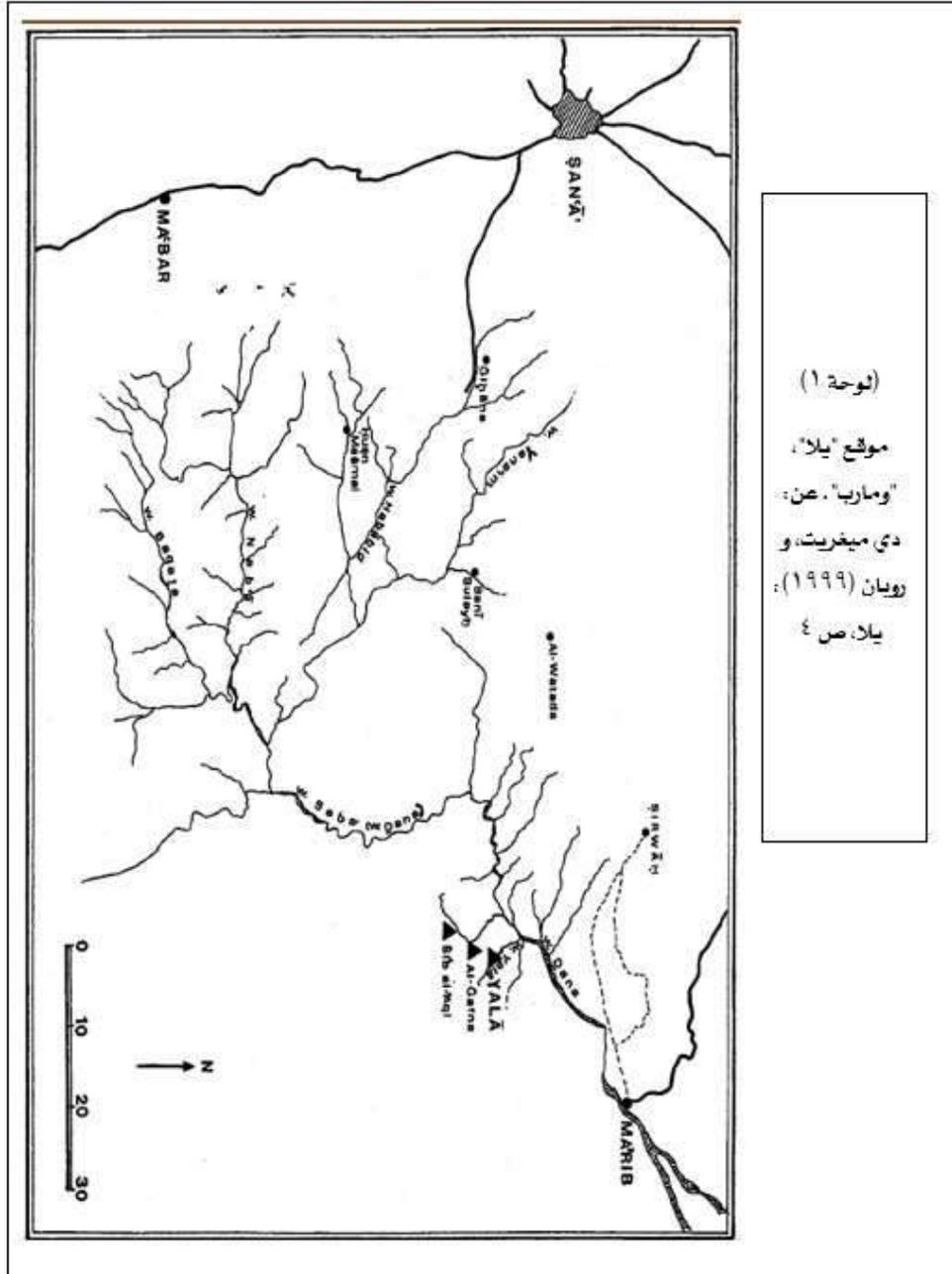
مع نتائج التحليل بواسطة C14 التي تمت في قسم الفيزياء في جامعة "La Sapienza" في روما

* وُجعت إلى عبارة قبل الوقت العالمي المعروف في و. ج.

(لوحة 1 - أهن دي سفيريت، ورويان (1999م): النتائج الأولى للتقنيات في بلادنا، ص



لوحة (١ - ب). عن: مريطين (٢٠١٣): ص ٢١٠.





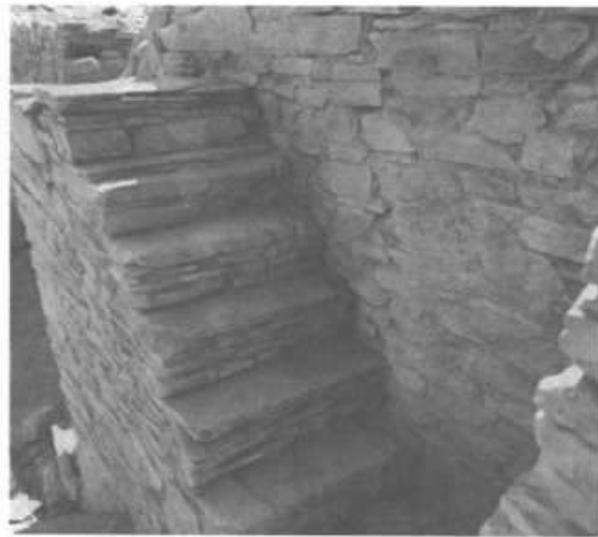
النس أ، في موقع القصب في يلا

(لوحة ٢)

المبنى A

البيت السبئي في يلا.

برون (١٩٩٩م): ص ٥٠.



(لوحة ٣)

المبنى A

البيت السبئي في يلا من

الداخل

دي ميچريت (١٩٩٩م):

يلا، ص ٢٠.



(لوحة ٤)

عن: برون (١٩٩٩م):

ص ٥٧

القرن ١٢ ق.م



(لوحة ٥)

عن: برون (١٩٩٩م):

ص ٥٧

القرن ١٢ ق.م.



(لوحة ٥-١)

عن: برون (١٩٩٩) ص

٥٥

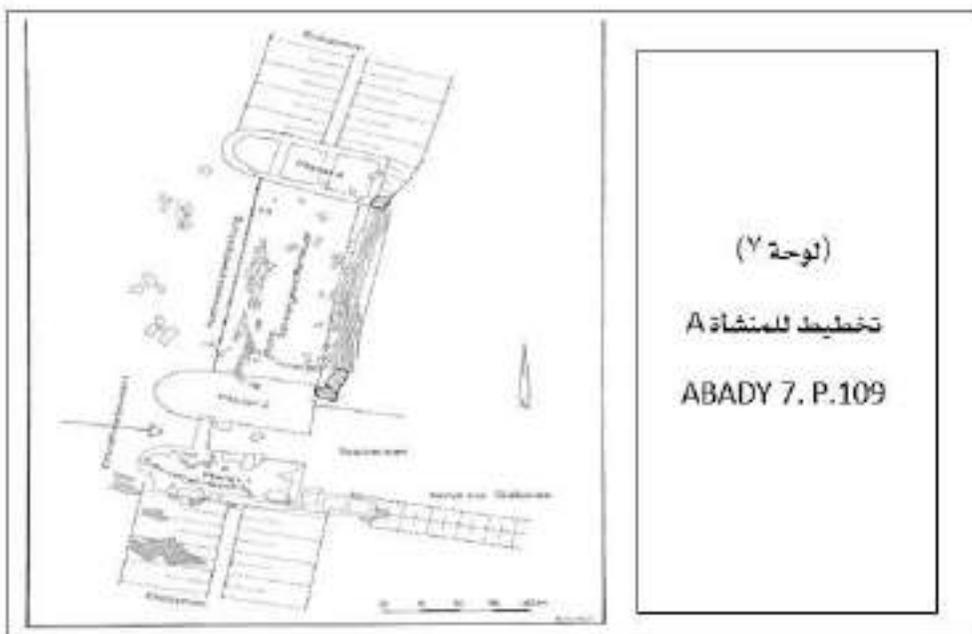
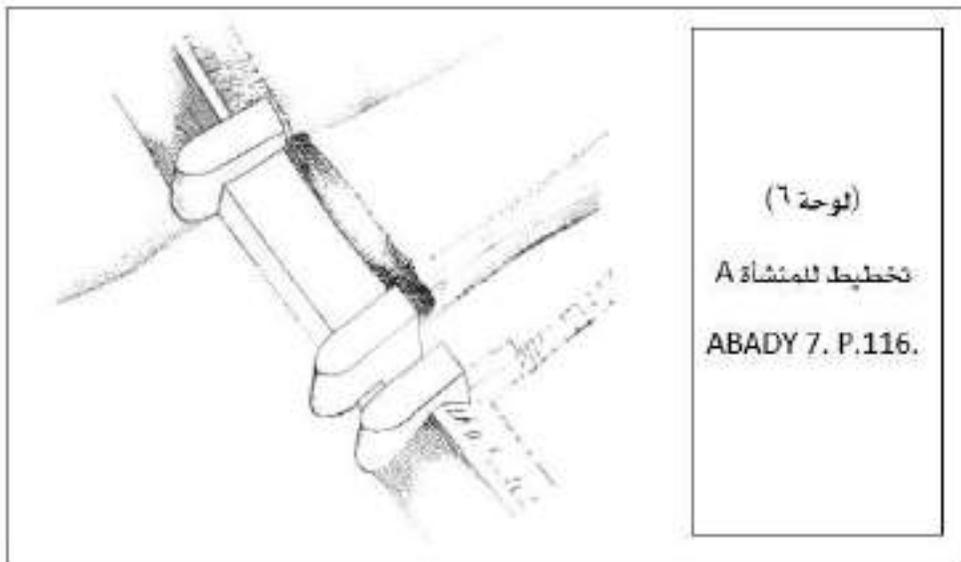
الحروف التي كتبت

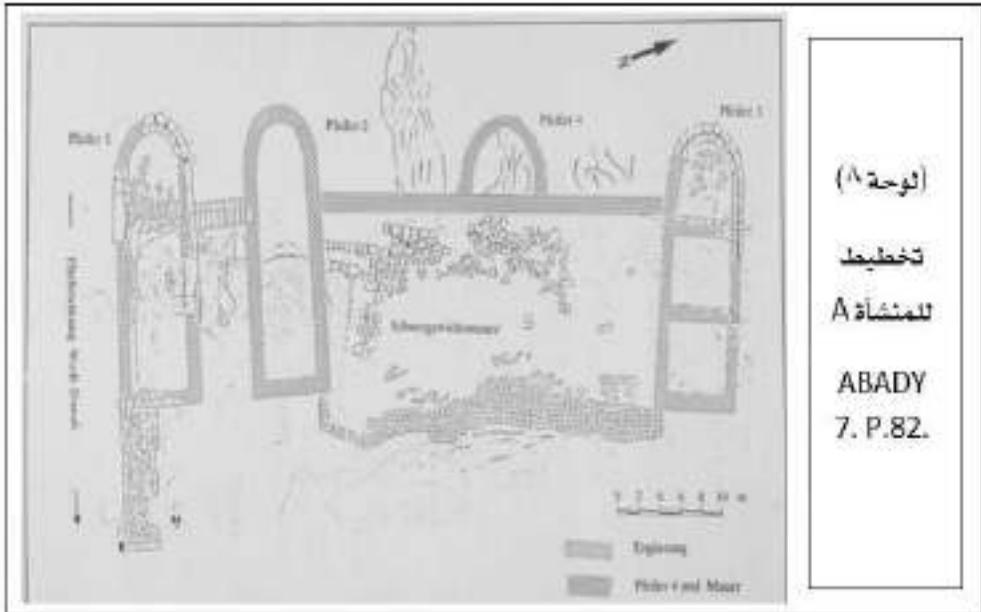
على فخار **بيسون**

بحضرموت، والتي

تعاصر نظيرتها في يلا.

القرن ١٢ ق.م.





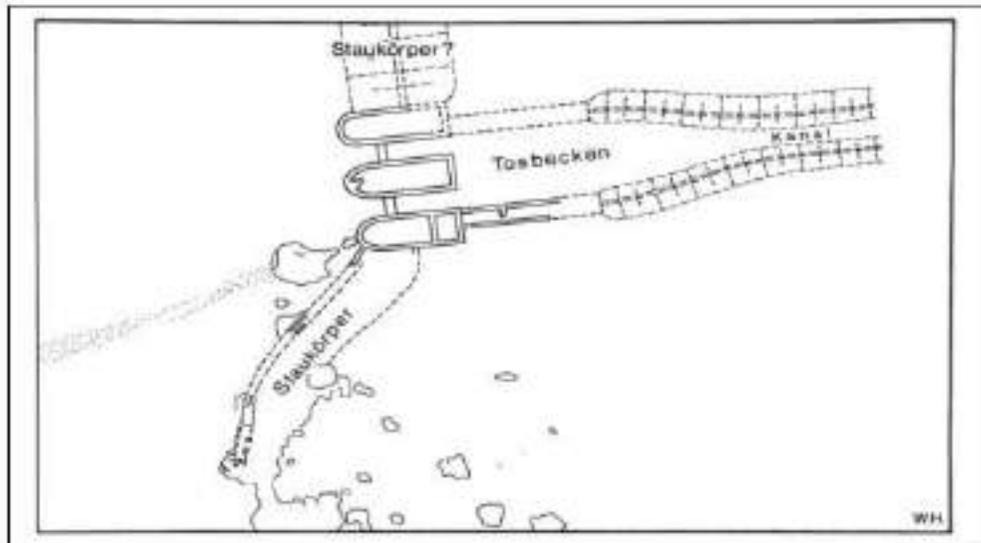
(لوحة ٨)

تخطيط

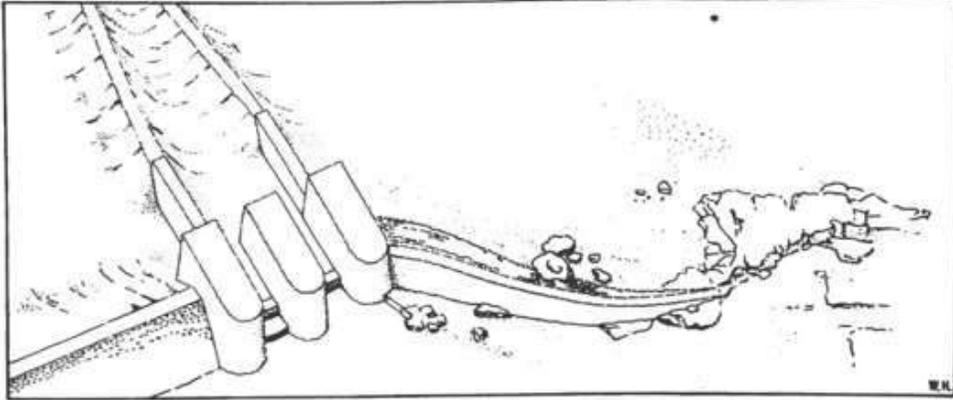
للمنشأة A

ABADY

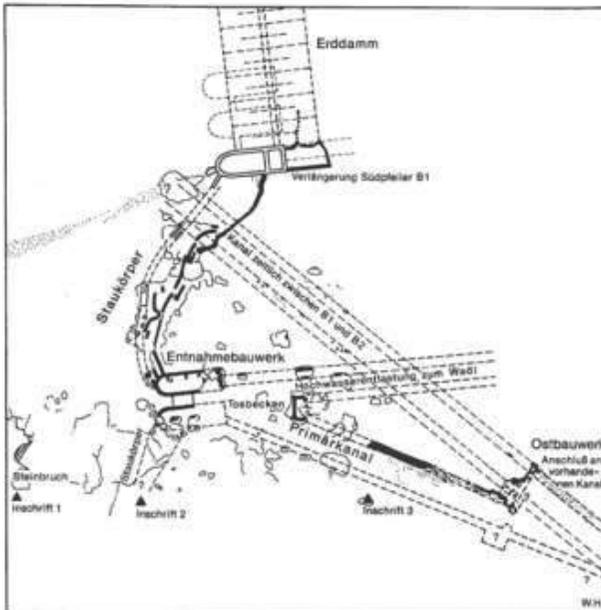
7. P.82.



(لوحة 9) تخطيط للمنشأة B1 عن: ABADY III. P.39



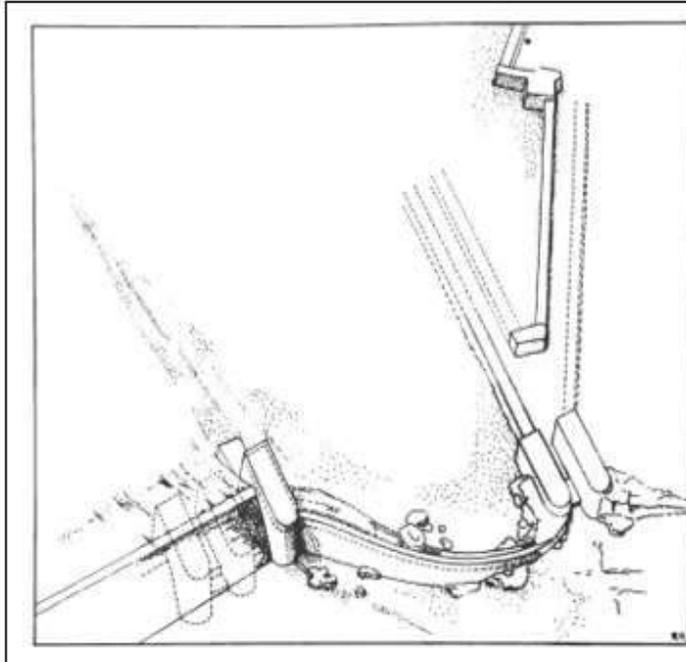
ABADY III. P. 50. : B1 (لوحة ١٠) تخطيط للمنشأة



(لوحة ١١) تخطيط

للمنشأة: B1, 2

ABADY III. P. 45.



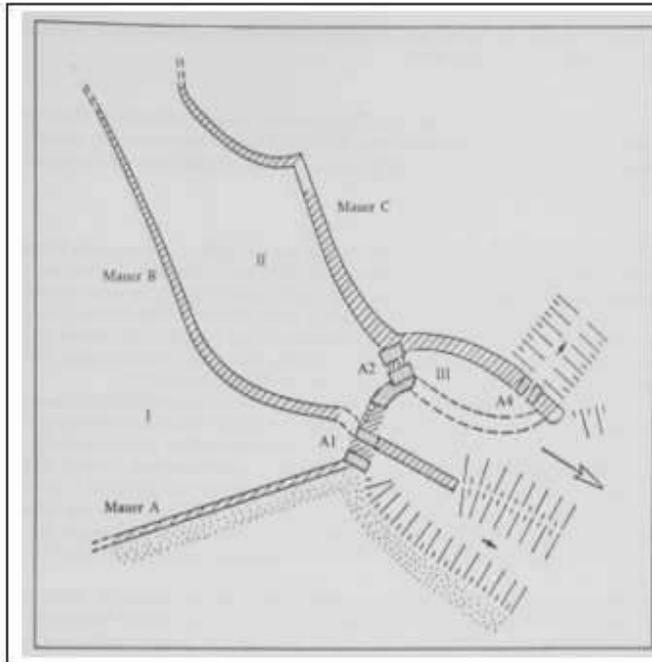
(لوحة ١٢)

تخطيط

للمنشأة B1.

ABADY III.

P. 52.



(لوحة ١٣)

تخطيط منشأة

الجديدة

ABADY 7. P 111.



لوحة ١٤

الصدف الشمالي لسد مأرب
وتظهر الصورة التشابه بينه وبين
المنشآت السابقة له. عن:
Ruzicka, R (2013), P.11.



© B. Vogt (DAI)

Nord- (oben) und Südportal (unten) vom Großen Damm in Marib

لوحة (١٥) الصدف الشمالي لسد مأرب وتظهر الصورة عرض الجدران ومآلاته، وإتقان بناؤه. عن:

Kersten.T. P (2007), <https://www.hcu-hamburg.de/en/bachelor/geo/professors/kersten/maribyemen>.

الاختصارات:

AAE	Arabian Archaeology and Epigraphy.
ABADY	Archäologische Berichte Aus Dem Yemem.
BAM	Baghdader Mitteilungen.
CIH	Corpus Inscriptionum Semiticarum, pars quatra: Inscriptions himyariticaset Sabeas Continens. Parisiis 1889, 1911, 1929.
JAS	Journal of Archaeological Science.
JSS	Journal of Semitic Studies.
PSAS	Proceedings of the Seminar for Arabian Studies.

الهوامش والإحالات:

- (1) عن حركة الكشوف الأثرية في اليمن بالتفصيل، ينظر: عبد الله حسن الشيبه، "حركة الكشوف الأثرية في جنوب الجزيرة العربية"، مجلة دراسات يمنية، العدد (37)، 1989م، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء. (ص 86 – ص 132)، أو في كتاب: عبد الله حسن الشيبه، دراسات في تاريخ اليمن القديم، مكتبة الوعي الثوري، تعز، 2000م، ط/ 1. (ص 113 – ص 167). ينظر: ديتلف نيلسن (وآخرون)، التاريخ العربي القديم، ترجمة: فؤاد حسنين علي، مراجعة: زكي محمد حسن. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958م.
- (2) عبد العزيز صالح، تاريخ شبه الجزيرة العربية في عصورها القديمة، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، 2010م، (د.ط.). ص 40. علمًا أن الطبعة الأولى من هذا الكتاب صدرت في الرياض سنة 1964م.
- (3) عبده عثمان غالب، "فرضيات الفجوة الثقافية والتوطن القديم في اليمن- دراسة تحليلية نقدية"، مجلة الإكليل، العددان (35، 36)، 2010م، وزارة الثقافة، صنعاء. ص 8 – 10. (ص 6 – ص 21) والجدير بالذكر أن هذه الدراسة سبق نشرها في مجلة التاريخ والآثار التي تصدر عن الجمعية اليمنية للتاريخ والآثار، العددان (2 - 3) صنعاء، 1993/ 1994م. وأود التنبيه كذلك إلى أن هذه الدراسة تعد

من أهم ما قدم في هذا المجال، ولذلك اكتفيت بأخذ المعلومات وتلخيصها؛ حتى لا يكون الأمر مجرد إعادة تقديم للمعلومة، أو تطفل على مجهودات الآخرين.

(4) والجدير بالذكر أن التاريخ الطويل يعتمد على نتائج تنقيبات البعثة الأمريكية لدراسة الإنسان في كل من تمنع ومأرب، في مطلع خمسينيات القرن العشرين الميلادي. وعُد أعضاء هذه البعثة من أوائل من اعتمد التاريخ الطويل الذي يقوم على فكرة التعاصر بين الآشوريين والسيثيين، وهم: ألبريت، وألبرت جام، وفان بيك، وسبقهم في هذا الرأي، فرتز هومل، وجلازر، وفون فيسمان. ينظر، أسمهان سعيد الجرو، موجز التاريخ السياسي القديم لجنوب شبه الجزيرة العربية (اليمن القديم)، دار جامعة عدن للطباعة والنشر، عدن، 2002م، ط1. ص 75 – 77. وكذلك، عبد الله حسين محمد العزي الذيف، مملكة قتبان من القرن السابع ق.م حتى نهاية القرن الثاني ق.م، دراسة تاريخية من خلال النقوش، رسالة ماجستير، قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة صنعاء، 2007م. ص 12، 13.

(5) عبده عثمان غالب، فرضيات الفجوة. ص 8. وقد قدم فان بيك فرضيته في أعماله التالية:

Beek.V, Recovering the Ancient civilization of South Arabia. Biblical Archaeology,15, 1952,PP.1-18.

Beek.V, A Radiocarbon Date for Early South Arabia. Bulletin of the American Schools of Oriental Research.143, 1956: PP. 6-9. Beek.V, Hajar Bin Humeid Investigations at a Pre-Islamic Site in South Arabia. Publications of the American Foundation for the Study of Man. Vol. 5, 1969, Baltimore: Johns Hopkins press. Beek.V, The Rise and Fall of Arabia Felix. Scientific American 221, 1969. PP. 36 – 46.

(6) عبده عثمان غالب، فرضيات الفجوة. ص 4-18.

(7) ينظر الأبعاد الفنية التي اعتمدت عليها بيرين، في كتابها:

Pirenne.J, La Grèce et Saba. Une Nouvelle Base Pour la Chronologie Sud-Arabe. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Tome XV. 1955, Paris. PP. 89-196.

وينظر فرضية التحديد الزمني المعتمد على المقارنات اللغوية في كتابها:

Pirenne.J, Paléographie des Inscriptions Sud-Arabes. Contribution à la Chronologie et à l'histoire de l'Arabie du Sud Antique. Vol. 1, Des origines Jusqu'à l'époque Himyarite. Brussels : 1956, Palais des Académiciens. Pirenne.J, "Première *Mission Archéologique Française au Hadramout (Yémen du Sud)*". Coptes Rendus des Seances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 1975 (Janvier Mars). PP. 261 -279.

- (8) عبده عثمان غالب، فرضيات الفجوة. ص 4-18.
- (9) أليساندرا دي ميغريت، "النتائج الأولى للتنقيبات في يلا"، في كتاب، أليساندرا دي ميغريت، (وآخرون)، التنقيبات الإيطالية في يلا (اليمن الشمالي سابقًا): معطيات جديدة حول التسلسل الزمني للحضارة العربية الجنوبية قبل الإسلام، ترجمة: منير عريش، المركز الفرنسي للدراسات اليمنية، معهد البحوث والدراسات حول العالم العربي والإسلامي، 1999م، صنعاء. ص 36. (ص 25 - ص 37).
- (10) أليساندرو دي ميغريت، "فجر التاريخ في مناطق اليمن الداخلية"، في كتاب، اليمن في بلاد ملكة سبأ، ترجمة: بدر الدين عروكي، مراجعة: يوسف محمد عبد الله، معهد العالم العربي، باريس، ودار الأهالي، دمشق، 1999م، الطبعة العربية. ص 52. (ص 50 - ص 52).
- (11) دي ميغريت، النتائج الأولى للتنقيبات في يلا، ص 37.
- (12) دي ميغريت، النتائج الأولى للتنقيبات في يلا. ص 36. ولمزيد من التفاصيل ينظر الجدول ص 35. وفي الصفحات الآتية في بحثنا.
- (13) ديمغريت، فجر التاريخ في مناطق اليمن الداخلية. ص 50.
- (14) عبده عثمان غالب، فرضيات الفجوة. ص 4-18.
- (15) <https://nasainarabic.net/main/events/view/happened-in-this-day-27feb-2>.
- (16) فوزي عبد الرحمن الفخراني، الرائد في فن التنقيب عن الآثار، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ليبيا، 1993م، ط/2. ص 88.
- (17) أليساندرو دي ميغريت، "عصر نحاسي في جنوب الجزيرة العربية"، في كتاب: أليساندرو دي ميغريت (وآخرون)، حضارة العصر النحاسي في الجمهورية العربية اليمنية، ترجمة: عثمان خليفة، إصدار معهد دراسات الشرق الأوسط والشرق الأقصى "أسميو" - روما، البعثة الأثرية الإيطالية في الجمهورية العربية اليمنية، 1984م، صنعاء. ص 3، 4، 6، 10. (ص 3 - ص 52). وأيضًا في تقرير: أليساندرو دي ميغريت، "عصر نحاسي في جنوب الجزيرة العربية"، مجلة الإكليل، العدد (1)، السنة (5)، تصدرها وزارة الإعلام والثقافة، 1987م، صنعاء. ص 73 وما بعدها. (ص 73 - ص 82).
- (18) دي ميغريت، النتائج الأولى للتنقيبات في يلا، ص 25 - 37.
- (19) ينظر:
- (20) Archaeological and Environmental Survey of the Dhamar Region.
- (21) <http://www.aiys.org/archaeological-a-environmental-survey.html>.
- (22) Costantini.L, "Plan Impressions in Bronze Age Pottery from Yemen Arab Rpublic". P.73. (46-37 PP) منشور في القسم الأجنبي من كتاب، دي ميغريت (وآخرون)، حضارة العصر النحاسي، (23) دي ميغريت، مجلة الإكليل، العدد (1)، السنة (5)، ص 77.
- (24) دي ميغريت، مجلة الإكليل، العدد (1). ص 80.

(25) دي ميغريت، مجلة الإكليل، العدد (1). ص 80. ولمزيد من التفاصيل عن الفخار والزراعة، ينظر: Costantini.L، في القسم الأجنبي من كتاب دي ميغريت (وآخرون) حضارة العصر النحاسي. PP.37-45، وكذلك للتفاصيل حول تربية الماشية، ينظر: Fedele.F.G، Fauna of Wādi Yanā im (WYi), Yemen "Arab Republic" في القسم الأجنبي من كتاب دي ميغريت وآخرين، (1984). PP.47 – 55.

(26) دي ميغريت، مجلة الإكليل، العدد (1). ص 78.

(27) دي ميغريت، مجلة الإكليل، العدد (1). ص 79.

(28) عبده عثمان غالب، فرضيات الفجوة. ص 15.

(29) ينظر، هذه الفرضيات ومصادرها، في، جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج1، بغداد، 1993م، ط2. ص 229 – ص 230. ص 238.

(30) لمعرفة آراء نولدكه، ينظر، جواد علي، ج1، ط2، ص 231.

(31) ينظر فرضية نيبس في بحثه:

Nebes, N, "Zur Genese der altsüdarabischen Kultur. Eine Arbeitshypothese", in R. Eichmann and H. Parzinger (eds), Migration und Kulturaltransfer. Der Wandel vorder- und zentralasiatischer Kulturen im Umbruch vom 2. zum 1. Vorchristlichen Jahrtausend. Akten des Internationalen Kolloquiums. Berlin 23. bis 26. November 1999 (Bonn). 2001. (PP.427–435).

(32) Garbini, G, "The Origins of South Arabians", in: A.V Sedove. (ed). Scripta Yemenica. Studies in: Honor of M. B. piotrovkij. Moscow. 2004. PP. 207 – 208.

وكذلك ينظر توسعه في الاستدلالات اللغوية في بحثه الآخر:

Garbini, G. "Introduzione all'epigrafia semitica". (Torino), Gragg G. 1997. 'Old South Arabian Phonology', in A.S. Kaye (ed.), Phonology of Asia and Africa 1 (Winona Lake, IN) 2006. (PP. 163–165).

(33) Garbini. G, (2004)., P.204.

(34) Garbini. G, (2004)., P.206.

(35) Garbini. G, (2004)., P. 204.

(36) Garbini. G, (2004)., P.206.

(37) ينظر النص المسامري مع ترجمته كاملة في: بهيجة خليل إسماعيل، "نصوص نينورتا - كودوري - أصر حاكم سوخي وماري"، سومر، ج1، 2، مج 42، بغداد، 1986. ص 88. عارف أحمد إسماعيل المخلافي،

العلاقات بين العراق وشبه الجزيرة العربية، منذ منتصف الألف الثالث ق.م وحتى منتصف الألف الأول ق، م، ، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء. 1998م، ط1. ص 110. وكذلك:

Cavigneaux , A ; Ismail , B ; "Die Statthalter von Suḥu und Mari" IM 8ten Jh. v. Chr, BAM, 21,1990. P.346. (321-456).

(38) عبد الصاحب الهر، "مدينة خندانو الأثرية (الجابرية والعنقاء)", بغداد. 1980، ص 11.

(39) هبيجة خليل إسماعيل، نصوص نينورتا - كودوري - أُصر. ص 88.

(40) ينظر: حامد إبراهيم أبو دُرُك، مقدمة في آثار تيماء، دراسة نقد ومقارنة لبعض المعالم الأثرية في تيماء بشمال غرب الجزيرة العربية من خلال نتائج الاستكشافات الأثرية، مطبوعة وكالة الآثار والمعارف، الرياض، 1998م، ط2، ص4 وما بعدها. وكذلك: عبد الرحمن الأنصاري، حسين أبو الحسن، تيماء ملتقى الحضارات، دار القوافل، الرياض، 2002م، ط1. ص 12 وما بعدها. وأيضًا، محمد بن عائل النذبي، "التواصل الحضاري بين شمال غرب الجزيرة العربية ومصر القديمة من خلال نقش أثري للملك رمسيس الثالث المكتشف بواحة تيماء في شمال غرب المملكة العربية السعودية"، أدوماتو، العدد 62، 2012م، مؤسسة عبد الرحمن السديري، الرياض. ص 50.

(41) Garbini, G, (2004), P. 206.

(42) ضمنت أفانزيني مناقشتها ونقدها المنهجي العلمي، بحثها:

Avanzini, A, "Classification of the Ancient South Arabian Languages", in, JSS. Vol. 54, 2009. (pp. 205-220).

وتحديداً، ينظر الصفحات 205-209.

ولزيد من تفاصيل نقدها لنيبس تحديداً، ينظر دراستها:

Avanzini, A, "Some Thoughts on Ibex on Plinth in Early South Arabian Ar".in, AAE. 2005. (PP. 144-153).

(43) حول الاكتشافات المهمة في صبر التي تقع على مسافة 20 كم من عدن، ينظر:

بوركهارد فوكت، ألكسندر سيدوف، "ثقافة صبر على الشاطئ اليمني"، في كتاب اليمن في بلاد ملكة سبأ. (ص 42- ص 46). وكذلك، بوركهارد فوكت، "صبر مدينة في نهاية الألف الثاني ق.م خلف منطقة عدن"، في كتاب، اليمن في بلاد ملكة سبأ. ص 47، 48.

Vogt.B, Sedov,A, und Buffa.V, "Zur Datierung der Sabir-Kultur", Archaologische Berichte aus dem Yemen Band X, Mainz-an-Rhine , Verlag Philipp von Zabern, 2002 , (pp28-34).

وعن الاكتشافات في تهامة، ينظر: أحمد عمر عمر ونس، تهامة في التاريخ القديم: الألف الثالث ق.م إلى منتصف الألف الأول ق.م، دراسة تاريخية أثرية، رسالة ماجستير، قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة عدن، 2008م. ص 70-90.

(44) محمد حسين مرقطن، "هندسة الري ودورها في نشأة الدولة في جنوب غربي الجزيرة العربية وتطورها"، في كتاب: البيئة في الوطن العربي في ضوء الاكتشافات الأثرية، أبحاث ندوة الإنسان والبيئة في الوطن العربي في ضوء الاكتشافات الأثرية، الجوف، المملكة العربية السعودية، 20-22 جمادى الأولى 1431 هـ / 4-6 مايو 2010 م)، تحرير: عبد الرحمن الأنصاري. صادر عن أدوماتو، مؤسسة عبد المحسن السديري الخيرية الرياض، 2013م، ط1. ص 208، 209.

(45) ينظر: هذه الفرضيات ومصادرها، في، جواد علي، ج1، ط2. ص 238.

(46) محمد حسين مرقطن، هندسة الري. ص 210، 211.

(47) محمد حسين مرقطن، هندسة الري. ص 208 - 211.

(48) محمد مرقطن، "العاصمة السبئية مأرب: دراسة في تاريخها وبنيتها الإدارية والاجتماعية في ضوء النقوش السبئية". في كتاب، عبد الرحمن الأنصاري وآخرين: المدينة في الوطن العربي في ضوء الاكتشافات الأثرية، النشأة والتطور. مؤسسة عبد الرحمن السديري الخيرية، الرياض 1429 هـ/ 2008م، ط1. ص 112، ص 107-133.

(49) محمد حسين مرقطن، هندسة الري. ص 207.

(50) محمد حسين مرقطن، هندسة الري. ص 204.

(51) عبده عثمان غالب، "تقرير مبدئي عن المسح والتنقيب في منطقة بدبدة، مأرب الموسم الأول 1992م". مجلة التاريخ والآثار، تصدر عن الجمعية اليمنية للتاريخ والآثار، العدد الأول، صنعاء، 1993م، ص 12-14. (ص 10-ص 21).

(52) ينظر تفاصيل تلك العينات في:

Francaviglia. V. M, "Dating the Ancient Dam of Ma'rib (Yemen) ", in, JAS, 27. 2000. (PP. 645-653).

(53) حول تفاصيل ما قام به برونر، ينظر:

Brunner. U, Die Erforschung der antiken Oase von Märrib mit Hilfe geomorphologischer Untersuchungsmethoden, Mainz, (ABADY II), 1983. PP.13,26,41,42,47,66,74.

(54) عبده عثمان غالب، فرضيات الفجوة. ص 11.

(55) علي بن مبارك بن صالح طعيمان، "سد مأرب القديم دراسة حالة"، سلسلة مداورات علمية محكمة للقاء العلمي السنوي السابع عشر لجمعية التاريخ والآثار لدول مجلس التعاون لدول الخليج العربي،

المنعقد في البحرين بتاريخ 20 رجب 1437 هـ / 27 أبريل 2016م. المنامة، (2017م). ص 54. (ص 47 – ص 70).

(56) Ghaleb, A. O, Agricultural Practices in Ancient Radman and Wadi Al-Jubah (Yemen). Dissertation, University of Pennsylvania, 1990. PP.184 – 272.

(57) Ghaleb, A. O, 1990., PP. 114 – 174.

(58) يوسف محمد عبد الله، سامي شرف محمد الشهاب، "معبد المقبة بعل أوام (محرم بلقيس في مأرب)، دراسة من واقع الاكتشافات الأثرية الجديدة"، مجلة رواق التاريخ والتراث، العدد السادس، (1998م)، تصدر عن مركز حسن بن محمد للدراسات التاريخية، الدوحة. ص: 8، 10، 11، 12، 18.

(59) بركهارد فوكت، "معابد مأرب"، في كتاب، اليمن في بلاد ملكة سبأ، ص 140 – 144.

(60) محمد مرقطن، العاصمة السيئية. ص 131.

(61) بوركهارت فوكت، "السد القديم بمأرب – أبحاث جديدة قام بها المعهد الألماني للأثار عام 2002م"، في كتاب، إيريس جرخاخ، ملزمة عن تاريخ اليمن، ج1، 25 عامًا حفريات وأبحاث في اليمن 1978 – 2003، المعهد الألماني، قسم الشرق - مكتب صنعاء، صنعاء، 2003م. ص 30 – 32.

(62) حول منشأة سد الجفينة، ينظر:

Schaloske. M, Untersuchungen der Sabäischen Bewässerungsanlagen in Märib. In, SCHMIDT. J, ANTIKE TECHNOLOGIE – DIE SABÄISCHE WASSERWIRTSCHAFT VON MÄRIE, ABADY VII, 1995. P. 105.

(63) أولي برونر، "واحة مأرب"، في كتاب، اليمن في بلاد ملكة سبأ. ص 77، 78. وعن المنشأة التي كشف عنها الألمان، ينظر:

Herberg, W, "Zweiter Vorläufiger Bericht über die Ausgrabung und Forschungen des Deutschen Archäologischen Instituts Şan'ā in Märib und Umgebung. IV. A. Baukomplex B in Wadi Dana. Vorläufiger Bericht über die Baugeschichtlichen Untersuchungen", in ABADY III, 1986. (PP. 33-47).

(64) كما أجرى هربج عدة دراسات تفصيلية أخرى لهذه المنشآت.

Herberg, W, Baukomplex B im Wädl Qana, in: ABADY III, 1987. (PP. 33-57).

Herberg, W, Vorläufiger Bericht über baugeschichtliche Untersuchungen der Bauanlage A im Wädi Qana, in: ABADY IV, 1988. (PP.98-121).

Herberg, W, Beobachtungen an Bauanlage C und nahe gelegenen Wa erwirtschaft bauten im Wädl Qana, in: ABADY IV, 1988. (PP. 121-131).

(65) قام بورخارد بدراسة مطولة ومهمة لتقنية بناء منشآت الري وتاريخها:

- Burkhard.V, "Towards a New Dating of the Great Dam of Mārib. Preliminary Results of the 2002 Fieldwork of the German Institute of Archaeology", in, PSAS, 34, 2004. (PP.377 – 388).
- (66) أولي برونر، "بدايات الري"، في كتاب اليمن في بلاد ملكة سبأ، ص 53، 54.
- (67) بخصوص تلك الاكتشافات، ينظر: علي محمد الناشري، "الشواهد الأثرية والنقشية في وادي ريد، سنحان (اليمن)"، مجلة آداب جامعة ذي قار، ع (18)، ذي قار، العراق، 2016م. (ص 274 – ص 301). علي محمد الناشري، "دراسة تحليلية لنقوش سبئية جديدة من وادي ريد، سنحان (اليمن)"، مجلة دراسات تاريخية، تصدر عن كلية التربية للبنات بجامعة البصرة، ع (14)، البصرة – العراق، 2018م. (ص 177 – ص 224). علي محمد الناشري، (وآخرون)، "نقوش وأثار من قرية سخالية، بني بهلول (اليمن)"، مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية، سلسلة العلوم الإنسانية، تصدر عن كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة البصرة، البصرة، العراق، 2017م. (ص 79 – ص 118).
- (68) علي محمد الناشري، ذي جرة ودورهم في حكم دولة سبأ وذي ريدان، دراسة في التاريخ السياسي لليمن القديم، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، 2004م. ط/1. ص 36 - 49.
- (69) محمد مرقطن، هندسة الري، ص 213.
- (70) كذلك ينظر ترجمة النقشين (CIH 622) و (CIH 623) في محمد مرقطن، هندسة الري، ص 213، مع ملاحظة وجود تداخل في بحثه في الرسم العربي للنقش CIH 623. وينقل مرقطن عن بورنر، أن السد كان يروي الواحتين الشمالية، وتسمى "أبين"، والجنوبية، وتسمى "يسران". ص 214. وهذا يتفق مع ما جاء في القرآن الكريم: "جنتان عن يمين وشمال".
- (71) حول الأبجدية الأوجاريتية وتطورها، ينظر: سليمان بن عبد الرحمن بن محمد الذبيب، الكتابة في الشرق الأدنى القديم من الرمز إلى الأبجدية، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2007م، ط/1. ص 113 - 120.
- (72) فرانسوا برون، "نشوء وصيرورة أبجدية جنوب الجزيرة العربية"، في كتاب اليمن في بلاد ملكة سبأ، ص 55. (ص 55 – ص 57).
- (73) محمد عبد القادر بافقيه، تاريخ اليمن القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1985م، ط/1، ص 33.
- (74) ويندل فيليبس، كنوز مدينة بلقيس، تعريب، عمر الديراوي، بيروت، 1961م، ط/1. ص 202.
- (75) يوسف محمد عبد الله، أوراق في تاريخ اليمن وآثاره، بحوث ومقالات، دار الفكر، بيروت، 1999م، ط/2، ص 201.
- (76) دي ميغريت، النتائج الأولى للتنقيبات في يلا. ص 36.
- (77) محمد مرقطن، هندسة الري، ص 108، 109.

(78) محمد مرقطن، "حول العلاقات ما بين بلاد الشام واليمن قبل الإسلام"، في كتاب: رائد من رواد الجزيرة العربية، دراسات في آثار ونقوش بلاد الشام والجزيرة العربية، مقدمة تكريمًا للأستاذ الدكتور معاوية إبراهيم، تحرير: زيدان كفاقي، محمد مرقطن. روما، لاسابيز، البعثة إلى فلسطين والأردن، 2014م. (ص 97 - ص 114).

(79) هورست كلينغل، تاريخ سورية السياسي 3000 - 300 ق.م، ترجمة، سيف الدين دياب، مراجعة وتعليق، عيد مرعي، دمشق، 1998م، ط1. ص 99. والجدير بالذكر أن النسخة الأصلية صدرت سنة 1991م.

(80) ينظر، عارف أحمد إسماعيل المخلافي، العراق وبلاد الشام، المنتدى الجامعي للنشر والتوزيع، صنعاء، 2002م، ط1. ص 91. ص 101 - ص 113. وكذلك، عارف أحمد إسماعيل المخلافي، تاريخ وادي النيل، مصر والسودان، دار الكتاب الجامعي، صنعاء، 2006م، ط1/ ص 120 - 143.

(81) محمد حيان حمد الفاخوري، الحياة الاقتصادية والاجتماعية في مملكة قطنا (تل المشرفة) في الألف الثاني ق.م. رسالة دكتوراه، قسم التاريخ، جامعة دمشق، دمشق، 2014م. ص 100، 101.

(82) محمد الفاخوري، ص 102.

(83) محمد الفاخوري، ص 116.

(84) عارف احمد إسماعيل المخلافي، العراق وبلاد الشام. ص 190 - 198.

(85) جواد علي، ج2، ط2. ص 280.

توثيق الصور التي لم تذكر في الحواشي:

Kersten.T. P, Antike Wasserwirtschaft - Dokumentation des Großen Dammes in Marib im Jemen durch terrestrisches Laserscanning und Photogrammetrie. 2007, <https://www.hcu-hamburg.de/en/bachelor/geo/professors/kersten/maribyemen/>

Ruzicka. R, Der Staudamm von Ma'rib Lage, Geschichte, Sprache Themenabschlussarbeit zur Vorlesung Altsüdarabisch I, von Dr. Mohammed Maraqtan, Wintersemester 2012/13. 2013. P.11.



حصن أنيشة الأندلسي

خلال الفترة من القرن الرابع إلى النصف الأول من القرن السابع الهجريين

من القرن العاشر إلى النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلاديين

دراسة تاريخية حضارية

د. إبراهيم بن عطية الله السلمي*

ملخص:

يعد التصور السياسي والحضاري، بكافة عناصره، من أهم اللبانات التي تكتمل باكتمال التصور التاريخي والحضاري لكافة مكونات الأندلس من أقاليم ومدن وقرى وحصون؛ لذا رغب الباحث في دراسة موقع أندلسي كان ذا أثر تاريخي وحضاري كبير خاصة في مراحل سقوط مدن الأندلس وتوسع النصارى، ولكنه غُيِبَ لأسباب متعددة. وهذا الموقع هو أنيشة (EL PUIG) الذي يعد مدينةً وبلدةً وعقبةً وحصناً، ويقع شمال مدينة بلنسية، بالقرب من بابها الشمالي، وقد كانت أنيشة ذات دور جمعي وفردى في التاريخ السياسي للأندلس منذ تشكل الكيان السياسي الإسلامي بالأندلس، وخاصة تلك الفترة التي سبقت سقوط مدينة بلنسية. ورغم كون أنيشة عنصراً مشاركاً في الدور الحضاري فإن المصادر الكلاسيكية لم تفها حقها، وما أبرز ذلك الدور هو التنقيبات الحديثة من الفرق الأوروبية، فكان لهذا البحث دور استقراء شذرات المصادر الكلاسيكية والتنقيبات الحديثة؛ لتكوين صورة شاملة تكمل جوانب النقص.

وسيتطرق هذا البحث إلى ذلك في عدد من المباحث، هي:

- مُسَمَّى أنيشة.
- جغرافية أنيشة.
- التاريخ السياسي لأنيشة.
- مظاهر الحضارة في أنيشة.
- آثار حصن أنيشة.

وسيَعتمد الباحث في رصد ذلك على المصادر والمراجع التاريخية والحضارية، وعلى عدد من مشاريع

تنقيب الآثار الإسبانية، بمنهجية تاريخية استقرائية وصفية.

*أستاذ التاريخ الإسلامي المشارك - قسم التاريخ- كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة أم القرى- المملكة العربية السعودية.

Anisha Andalusian Fortress

During the period from the fourth century A H to the first half of the seventh century A H;

Tenth to the first half of the thirteenth century AD: A

Historical and Civilized Study

Dr. Ibrahim Ateetallah Al-Sulami

Abstract:

The political and cultural conception can be seen as a whole unit in viewing the historical and cultural components of Andalusia like; provinces, cities, villages and forts. The researcher therefore wanted to study the Andalusian site with a great historical and cultural impact, especially in the phases of the fall of Andalusia and the expansion of the Christians. This was stayed away for many reasons. This site is called *Anishih* (El Puig), a town, a fort, located north of the city of Anishah just northern door. Anishah has a collective and individual role in the political history of Andalusia since the establishment of the Islamic political entity in Andalusia, especially the period before the fall of the city of Anishah. Although El Puig is a participant in the role of civilization, but the classical sources did not give it what it deserves. The most prominent role is the modern excavations of the European teams, was to explore the possibility of extrapolating the nuggets of classical sources and modern excavations to form an integrated picture to complement the shortcomings.

This research will address a number of ideass:

- The name of Anishah.
- The Geography of Anishah.
- Political history of Anishah.
- The civilized features of Aisha.
- The monuments of the city of Anisha.

The researcher will rely on the observation of Anisha on the historical and civilization sources and references, and on a number of archaeological excavations projects in Spain, using a descriptive historical methodology.

Finally, I ask God Almighty that this research contributes to the monitoring and revival of the history of Andalusian cities and their civilization, especially the lost ones.

مسمى أنيشة⁽¹⁾:

لا يعتبر التعدد للأمر الواحد مزية دائماً، بل هو في بعض الأحوال مدعاة للبس وصورة للنفور منه، ومن ذلك ما يكون بين المواقع والمعالم الجغرافية، من وقوع الاسم الواحد لأكثر من موقع، وتعدد الأسماء للمكان الواحد مع تقادم الزمن⁽²⁾. ومن صور ذلك ما كان لحصن أنيشة الأندلسية -موضوع البحث- من تعدد في أسمائها، فقد عرفت بأنيشة، وأنيجة، وأبيشة، وأنيسة، ومنيشة، وهذه الأسماء كانت في المصادر الإسلامية الممتدة بين القرن الرابع والثامن الهجريين/ العاشر والرابع عشر الميلاديين، ومثلها كان الأمر بالنسبة إلى المصادر الإسبانية كما سيتضح لاحقاً. وعند العودة إلى اسم أنيشة - بالشين المعجمة، يلحظ أنها وردت في نزهة المشتاق للإدرسي (ت 560هـ/ 1166م)، والتكملة لكتاب الصلة لابن الأبار (ت 658هـ/ 1260م)، والذيل والتكملة لابن عبد الملك المراكشي (ت 703هـ/ 1303م)، والروض المعطار للحميري (ت 900هـ/ 1495م)، أي أن هذا الاسم له الأقدمية على غيره بالمقارنة باسم أنيجة -بالجيم المعجمة- حيث ورد اسم أنيجة في رواية أبي المطرف أحمد بن عميرة (ت 658هـ/ 1259م) ضمن كتاب الروض المعطار للحميري، كما وردت في نفع الطيب للمقري⁽³⁾.

أما اسم أبيشة الوارد في نزهة المشتاق للإدرسي عندما وصف عقبة أبيشة⁽⁴⁾، فما هو إلا تصحيف من الناسخ، حيث أنزل نقطة النون إلى أسفله فأصبحت باءً، ويؤكد ذلك أنها وردت لدى الإدرسي في موضع آخر باسمها الصحيح أنيشة. وليس ببعيد عنها اسم أنيسة الوارد منفرداً لدى ابن خلدون (ت 808هـ/ 1406م) في العبر، فالفرق بينهما هو سقوط نقاط حرف الشين⁽⁵⁾. وما ذكره شكيب أرسلان في الحلل السندسية من أن الصواب في اسم الحصن هو أبيسة؛ لأنها

بالإسبانيولي "ABICCHA"⁽⁶⁾، فهو بجانب للصواب؛ كونه اعتمد في ذلك على اسم لاحق للفترة الإسلامية.

وقد أطلق على هذه الحصن اسم مُنتيشة، وهي تسمية مغايرة تمام غيرها من التسميات⁽⁷⁾. وهنا يرى الباحث أن الاسم يميل إلى الصفة أكثر من المسمى، في كتاب اعتمد فيه مؤلفه الأسلوب الأدبي في كتابته، وهو من ذكرها بمسمى أنيشة في كتابه التكملة لكتاب الصلة⁽⁸⁾. وهذا المسمى -منتيشة- أطلق عليها لتغير زماني أصابها، وهو انحسار ماء النهر أو البحر عنها، وهي الحالة التي تعرف في المصطلح اللغوي بالمنش⁽⁹⁾.

وفي حال مماثلة تنوع المسمى في اللغة الإسبانية -القشتالية- لتنوع الموضع الجغرافي، فإن مسمى "PUIG DE CEBOLLA" و"DIZIEN" يرتبط بتل البصل الذي كان جزءاً من الحصن يطلعليه، ومسمى "EL PUIG" يرتبط بحصن أنيشة، ومسمى "JUBALLA" يرتبط بطبيعة الحصن الجبلية، أما مسمى "PUIG DE STA MARIA" فيرتبط بالمكان اليوم⁽¹⁰⁾.

جغرافية أنيشة:

تقع أنيشة في شمال مدينة بلنسية⁽¹¹⁾، وهي من أعمالها (ينظر خارطة 1)، على بعد ثلاثة فراسخ (14.5 كلم)⁽¹²⁾. وموقعها اليوم جنوب تلال سانتا باربرا (SANTA BARBARA) (ينظر صورة 1)، وتحديداً عند التقاء خط طول ("39° 35' 22.52" N) بخط عرض ("11' 18" 0° W)⁽¹³⁾. وقد اختلف في وصفها بين مدينة وبلدة وعقبة وحصن، والأخير منها كان له الغلبة في وصف أنيشة لأثره التاريخي. وهي هنا تجمع الكل في حال واحدة، فهي مدينة في درجة بلدة، أي أنها لم تصل من ناحية المساحة ولا العناصر المعمارية المتعددة إلى مدينة كبلنسية مثلاً. وبالنظرة الجغرافية إليها فهي عقبة، إذ إن طبيعتها في الأصل تقع بين تلال وجبال، والمدينة والحصن يمتدان على ذلك. أما الحصن فهو المعلم الأبرز لها، والعنصر المشارك في الأحداث التاريخية؛ كون أنيشة حصناً أمامياً لبلنسية ضمن مجموعة الحصون⁽¹⁴⁾، ووصفها بالحصن يعود إلى دوره التاريخي الذي عَلمَهُ

المسلمون والنصارى في آن واحد، لكون الحصن هو المعلم الأبرز والأرقى جغرافيًا، فهو على سفح الجبل الأعلى بأنيشة⁽¹⁵⁾.

أما عن جغرافية أنيشة فهي منطقة جبلية؛ كونها في الأصل نهاية سلسلة الجبال الإيبيرية على البحر المتوسط، وهذه السلسلة الجبلية تتمدد بصورة عرضية من وسط وشمال الأندلس إلى الساحل الشرقي⁽¹⁶⁾.

وبموقعها الجغرافي المتميز أصبحت أنيشة مركزًا للطرق والمسالك بين أقاليم شرقي الأندلس، بل هي الباب الأوحيد لبالنسية من ناحية الشمال، فالطريق يمر بها، رغم صعوبة سلوكه، فهي جبل معترض للقادم من شمال الساحل الشرقي للأندلس إلى بلنسية. ورغم ذلك فقد كانت أنيشة على اتصال مباشر مع عدد من المدن غير بلنسية، منها: مريبطر⁽¹⁷⁾، وبريانة⁽¹⁸⁾، وكلاهما يبعد عنها قرابة 25 ميلًا (40 كلم)، وكذلك اتصلت أنيشة بحصن بنشكلة⁽¹⁹⁾ بمسافة سبعة أميال -قرابة 11 كلم- بينهما⁽²⁰⁾.

التاريخ السياسي لأنيشة:

يكتنف بعض المواقع الجغرافية من مدن وحصون وغيرها شيء من الغموض في تاريخها السياسي، مما يدفع الباحثين إلى الركون إلى أن فترة الغموض كانت فترة سكون وأمان، وإن كان شيء من هذا ينطبق على أنيشة؛ إلا أن كونها حصنًا أماميًا لمدينة بلنسية يدفع الباحث بعيدًا عن هذا التحليل نوعًا ما؛ لأن سقوط -أنيشة- كان بوابة سقوط بلنسية النهائي بيد حكم أراجون.

ويرى الباحث أن اكتناف تاريخ أنيشة بشيء من الغموض يعود إلى عاملين، هما:

أولًا: التكوين الجغرافي لأنيشة: فقد كانت الطبيعة الجبلية طاردة للتحركات العسكرية نحو الهدف الأساس في تلك الجهة (مدينة بلنسية). كما أن وجود حصن أنيشة على سفح أعلى جبالها كان منها لأهلها من أي هجوم عسكري، وهو عامل مهم لعزوف الجيوش عن مهاجمتها،

وما يؤكد ذلك قيام السلطان أبي جميل زيان بن مردنيش بهدم حصن أنيشة عندما تيقن من قدرة ملك أراجون خايبي الأول (KING JAIME I) - الذي يعرف في المصادر العربية بـ"جاكمة"- وقواته على السيطرة عليه⁽²¹⁾، وسيتجلى ذلك لاحقًا خلال هذا المبحث.

ثانيًا: قاعدة الإقليم بلنسية⁽²²⁾: اعتنت المصادر التاريخية بمدينة بلنسية بشكل كبير، فهي هدف مهم للصراعات السياسية كافة بين حكام الأندلس المسلمين مع حكام النصارى في شبه جزيرة إيبيريا؛ لذا فقدت أنيشة تسليط الضوء عليها ضمن الروايات التاريخية، في وقت تجلى فيه دورها في آخر أيام الحكم الإسلامي ببلنسية. كما أن كورة بلنسية شهدت فعلاً استقرارًا سياسيًا خلال عصر الولاة وعصر الإمارة الأموية وعصر الخلافة الأموية، وكان للشأن السياسي فيها استقرار عام قياسًا بالكور الأندلسية الأخرى، فمن أهم ما حصل فيها: لجوء يوسف الفهري إلى جبالها أثناء صراعه مع الأمير عبدالرحمن الداخل، وإعلان عبدالله البلنسي⁽²³⁾ خروجه على الحكم المركزي. وحتى في عهد الشتات السياسي زمن ملوك الطوائف، كان حكم بلنسية - سواءً كان بيد الحكام المسلمين كالفتيان الصقالبة، أم بيد الحكام النصارى، وهم فرناندو ملك قشتالة وابنه الفونسو الأول- يمتاز بطول الفترة نسبيًا، أي أن تعدد القيادات الحاكمة قد أطل مدة الحكم فيها.

وعلى أي حال فتواجد أنيشة التاريخي يعود إلى عصور ما قبل الفتح الإسلامي، فالمسوحات الأثرية تعود بها إلى العصر القوطي، والروايات التاريخية تصل بها إلى أبعد من ذلك، من خلال تواجدها في العصر الروماني، وأنها كانت مكانًا مقدسًا لديهم بتواجد رفات أحد القديسين⁽²⁴⁾. ويرى الباحث أن أنيشة كانت مستوطنة بشرية قديمة تعود إلى حكم الرومان والقوط؛ نظرًا إلى وجود قطع أثرية مكتشفة فيها تعود إلى تلك العصور⁽²⁵⁾. ولكن حصنها الشهير هو حصن إسلامي، فالحاجة إليه كانت مع الحاجة إلى وجود فاصل بين القوى الإسلامية والقوى النصرانية.

وكان لإقليم بلنسية التبعية السياسية للحكم الإسلامي منذ تحركات القائد طارق بن زياد والقائد عبدالعزيز بن موسى بن نصير في شرقي الأندلس، واستمر ذلك إلى زمن الخلافة

الأموية. ومنذ بداية التهديدات القشتالية والأرجونية للمدن الإسلامية الكبرى وضواحيها، عمل عمال الكور على بناء حصون أمامية للدفاع عنها، وأغلب الظن أن حصن أنيشة من ضمن تلك الحصون.

ويبدو أن أنيشة لم تكن هدفًا مباشرًا للصراع السياسي إلا في عهد أبي جميل زيان بن مردنيش⁽²⁶⁾، عندما سيطر على بلنسية وأعمالها وانتزعها من يد أبي زيد البياسي⁽²⁷⁾، الذي خرج إلى الأرجوانيين وملكهم خايي الأول سنة 626هـ / 1228م، وهناك كان أبو زيد عونًا على أعدائه السياسيين، بل زاد على ذلك بتحويله إلى عدو لعقيدته عندما اعتنق الدين النصراني. وكان يخرج مع حملات خايي الأول إلى كورة بلنسية، الذي ركز هجماته أولًا على حصون بلنسية، وفي مقدمتها حصن أنيشة؛ لعلمه بأنه مفتاح بلنسية⁽²⁸⁾.

وبالعودة إلى النص اللاتيني يمكن إضافة سبب آخر إلى رغبة خايي الأول في السيطرة على أنيشة، إذ يذكر أن ألفونسو الثاني جد خايي الأول رغب في السيطرة على أنيشة؛ لمنحها لرهبان دير بوبليت⁽²⁹⁾؛ بعد وعد قطعه على نفسه لهم في سنة 570هـ / 1175م. وكان تحقيق ذلك الوعد على يد خايي الأول في 11 ذي الحجة 637هـ / 2 يوليو 1240م، وهذه الحروب الصليبية ضد أراضي بلنسية كانت بمرسوم من البابا جريجوري التاسع (GREGORY IX) (ينظر: صورة 3/2)⁽³⁰⁾.

وأمام هذا الإصرار رأى أبو جميل زيان هدم حصن أنيشة وتسويته بالأرض؛ لكي لا يستفيد منه الأرجوانيون، مؤكدًا بتصرفه هذا أن الأهمية لحصن أنيشة، وأن السيطرة عليه تهدد الوجود الإسلامي ببلنسية. ولكن ذلك لم يثن خايي الأول عن السيطرة عليه، فليس الحصن هو كل قوة أنيشة، بل المدينة وجبالها مصدر قوة آخر. فقدم من قلعة أيوب ومعه أبو زيد البياسي⁽³¹⁾، وكانت سيطرته على حصن أنيشة في سنة 634هـ / 1237م بعد صراع هزم فيه الحامية الإسلامية. وما إن سيطر على المدينة حتى أعاد بناء حصنها، وجعل به حامية قدرت ب110

فارس، و2000 من المشاة، وعهد قيادة الحامية إلى الدون برنارد جيون (DON BERNARD) (JEAN)⁽³²⁾.

وأمام إحياء خايبي الأول لحصن أنيشة ندم أبو جميل زيان على تخليه عن أنيشة، وبدأ يعد العدة لإعادة سيطرته عليها، فهو هنا يعلم أن سقوط بلنسية سيكون بمعول أنيشة. وقد تحركت قوات أبي جميل زيان إلى أنيشة، وقدرت تلك القوات في المصادر العربية بـ 600 فارس، و11000 راجل. بينما ذكرت المصادر الأوروبية أن العدد كان 600 فارس و40000 راجل، وهو تقدير يظهر فيه شيء من المبالغة، خاصة أن عدد قوات الأرجوانيين المدافعة كان 50 فارساً، و1000 مقاتل⁽³³⁾.

وبعيداً عن صحة تلك الأعداد من عدمها، كان القتال بين القوات الإسلامية والأرجوانية عنيفاً؛ فكلا الطرفين كان يقاتل للدفاع عن عقيدته. وقد كانت المعركة المعروفة بـ"موقعة أنيشة" في يوم الخميس 20 ذي الحجة من سنة 634هـ / 14 أغسطس 1237م بسفح جبل أنيشة، عند حصنها، وقد برز في هذه الموقعة من القوات الإسلامية العالم سليمان الكلاعي، حامل الراية، وقد تجلى دوره العسكري مع اشتداد المعركة، ففي آخرها وعندما كانت الدائرة على المسلمين، كان ينادي بين الجند قائلاً: «أمن الجنة تفرون؟». ورغم تفاني الكلاعي وعدد من العلماء معه في موقعة أنيشة إلا أن الغلبة كانت للأرجوانيين، واستشهد عدد من المسلمين، منهم سبعون عالماً، منهم: سليمان الكلاعي، وعيسى البكري. وفر البقية⁽³⁴⁾ بحاكمهم أبي جميل زيان إلى بلنسية⁽³⁵⁾. وبهذا الانتصار الأرجواني بدأ المقاتلون النصارى يفدون إلى أنيشة، خاصة من أراغون⁽³⁶⁾، ومونبلييه، وجنوة، ومجموعة من المتطوعة الفرنجة بقيادة مطران مدينة أربونة. وتحولت أنيشة إلى معسكر لتلك القوات، التي وصل جموع وفودها حداً شُبه بالتجمع البشري لمدينة كبرى، وذكر في ذلك أن التجار خفوا إليهم للبيع والشراء. وأمام هذا التكتل العسكري حاول أبو جميل زيان أن يستجلب رضا خايبي الأول؛ رغبة منه في أن يعزف عن إسقاط بلنسية، ولكن خايبي الأول ضرب حصاره على بلنسية في يوم الخميس 5 رمضان لسنة 635هـ / 21 أبريل 1238م،

وشدد الحصار عليها، كما ضربها بالمنجنيق؛ مما أدى إلى سقوط عدد من الضحايا، إما جراء الإصابة، وإما بسبب الجوع الذي دفع بعض الأحياء إلى أكل الجلود. في وقت وقف فيه حكام الأندلس والمغرب صامتين، حتى أن أبا زكريا يحيى بن حفص⁽³⁷⁾ لم يرسل مساعداته إلى بلنسية المستصرخة به إلا بعد تسليم المدينة للأرجوانيين، وكان ذلك في يوم الثلاثاء 17 صفر 636هـ / 28 سبتمبر 1238م⁽³⁸⁾. ووفق التكتيك العسكري فإنه لولا سقوط أنيشة بيد خايي الأول وقواته؛ لتعسر عليه إسقاط بلنسية.

مظاهر الحضارة في أنيشة:

رغم فقر المادة التاريخية حول مظاهر الحضارة في أنيشة، إلا أن استقراء الحدث الأخير - سقوط أنيشة والمعتك العسكري بين المسلمين والأرجوانيين - وبعض الشواهد الأثرية، يمكن الباحث من وصف شيء من تلك المظاهر الحضارية، مع عدم إغفال أن أنيشة وأهلها جزء لا يتجزأ من الحضارة الأندلسية. ومن تلك الصور:

- المستوى المعيشي: يظهر من خلال قطع الأواني المنزلية التي صنعت خلال المدة من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي إلى الثامن الهجري/ القرن الرابع عشر الميلادي، أن أهل أنيشة كانوا يعيشون مستوى معيشياً راقياً. فالأواني المنزلية تنوعت في أصنافها وأحجامها وخاماتها، فمن الأصناف: الصحون، والقدور، والجرار، والمصاييح وغيرها. أما الأحجام فكانت بين القطع الفردية - المتعارف عليها - والقطع الكبيرة كالقدور البرميلية، ويقصد بها تلك القدور المجوفة العميقة. أما الخامات فقد تنوعت في أصلها، فوجد منها: الخزفي، والسيراميك، والجصي، والزجاجي⁽³⁹⁾.

وما يؤكد ذلك المستوى المعيشي الراقى صفة تلك الأواني المنزلية، ومدى الزخرفة والتصميم الراقى الذي ظهر من قطع الشظايا الموجودة اليوم. فكان منها المذهب، والمدمج بين نوعين كالسيراميك والخزف. والملون بالأزرق، أو الأخضر الفيروزي، أو الأصفر، أو الرمادي، وكان هناك

شيء من هذه الألوان مغطى بمادة الورنيش⁽⁴⁰⁾: للحفاظ على اللون وزيادة في بريقه. كما كانت تزدان بالنقوش المحفورة، ومنها الخشن الملمس، والناعم، وغلب عليها الطراز المغربي في الطابع العام (ينظر: صورة 4)⁽⁴¹⁾.

واللافت للنظر أن تلك القطع الأثرية يعود جملها إلى العصور الأندلسية الممتدة من القرن الرابع الهجري إلى الثامن الهجري/ العاشر الميلادي إلى الرابع عشر الميلادي، في وقت يندر فيه وجود شيء عائد إلى العصور الإيبيرية.

- الحياة الاقتصادية: يعد المستوى المعيشي الراقى صورة من صور الاقتصاد الإيجابي، فرغم موقع أنيشة الاستراتيجية على بوابة مدينة كبيرة كبلنسية الذي يعد رافدا تجاريا لأهلها، فإن أنيشة كانت ذات طابع تجاري يضاهي أمثاله في الأندلس. فقد كانت أنيشة مركزا من مراكز صناعة الخزف في الأندلس منذ الحقب الإسلامية الأولى، وتظهر قطع الآثار -إلى جوار روايات تاريخية متناثرة- ذلك الكم الكبير والمتنوع منها، وليس ذلك فحسب، بل رصدت نسبة عالية من الرماد والفحم إلى جوار قطع الخزف والسيراميك والجص، في إشارة إلى وجود مصانع لها. وكانت الأواني المنزلية كالمصابيح، وأواني الطبخ كالصحن والقدور هي أبرز منتجاتها⁽⁴²⁾.

وقد استمرت حرفة صناعة الخزف حتى بعد سقوط أنيشة، بانتقالها من أيدي المهنيين المسلمين إلى المسيحيين. ولكن الطابع الزخرفي تدهور في تلك المصنوعات، حيث تحولت تلك الزخارف إلى مجرد أشكال هندسية مزدحمة فيما بينها⁽⁴³⁾.

- الحياة العلمية: رغم كون أنيشة حصنًا أماميًا للدفاع عن بلنسية، القاعدة الجاذبة للعلماء وطلاب العلم، فإن أنيشة كانت ذات حظ في الحياة العلمية، بل ذات أثر يرصد على الجوانب الأدبية خاصة.

فقد كان لأبناء أنيشة عناية بعلوم القرآن الكريم، والحديث الشريف، والفقه، والفرائض، والأدب، والتاريخ، والحساب. فمنهم من رحل طلبًا للعلم كأحمد بن موسى العبدري، وآخر كان

حريصاً على جمع الكتب والكراسات، كعبيدالله بن عبدالله المعافري. ولأنيشة دور إيجابي في صناعة الأدب رغم سلبية الحالة، ونقصد بها سقوط أنيشة في يد الأرجوانيين، حيث أسهمت بنصوص شعرية ونثرية عدة ضمن أدب الرثاء في الأندلس. ومن أبرز تلك النصوص، قصيدة ابن الأبار القضاعي التي جمع فيها بين سقوط أنيشة، واستشهاد الفقيه سليمان الكلاعي:

أَلِمَّا بِأَشْلَاءِ الْعُلَا وَالْمَكَارِمِ تُقَدُّ بِأَطْرَافِ الْقَنَا وَالصَّوَارِمِ
وَعُوجَا عَلَيْهَا مَأْرِيَا وَحِفَاوَةً مِصْرَاعٍ خُصَّتْ بِالطُّلَى وَالْجَمَاجِمِ
نُحْيِي وَجُوهَا فِي الْجِنَانِ وَجِهَةً بِمَا لَقِيتِ حُمْرًا وَجُوهَ الْمَلْحَمِ
وَأَجْسَادَ إِيْمَانٍ كَسَاهَا نَجِيعُهَا مَجَاسِدَ مِنْ حَوْكِ الظُّبَى وَاللِّهَازِمِ

أَضَاعَهُمْ يَوْمَ الْخَمِيسِ حِفَاظُهُمْ وَكَرَهُمْ فِي الْمَأَزِقِ الْمُتَلَاجِمِ
سَقَى اللَّهُ أَشْلَاءَ بِسَفْحِ أَنْيْشَةَ سَوَافِحَ تُزْجِيهَا ثِقَالُ الْغَمَائِمِ
وَصَلَّى عَلَيْهَا أَنْفُسًا طَابَ ذِكْرُهَا فَطَيَّبَ أَنْفَاسَ الرِّيحِ النَّوَاسِمِ
لَقَدْ صَبَرُوا فِيهَا كِرَامًا وَصَابَرُوا فَلَا غَرَوْا أَنْ فَازُوا بِصَفْوِ الْمَكَارِمِ
وَمَا بَدَلُوا إِلَّا نَفُوسًا نَفِيسَةً تَجُنُّ إِلَى الْأُخْرَى حَيْنَ الرِّوَائِمِ

يَمَانٍ كَلَاعِيٍّ نَمَاهُ إِلَى الْعُلَى تَمَامٌ حَوَاهُ قَبْلَ عَقْدِ التَّمَائِمِ
يَرُوقُ رُوقَ الْمَلِكِ فِي كُلِّ مَشْهَدٍ وَيَحْسُنُ وَسَمًا فِي وُجُوهِ الْمَوَاسِمِ
وَيَكْتُرُ أَعْلَامُ الْبَسِيطَةِ وَحَدَهُ كَمَالٍ مَعَالٍ أَوْ جَمَالٍ مَقَاوِمِ⁽⁴⁴⁾

من هذه القصيدة تتجلى دلالات تاريخية، منها تحديد يوم المعركة، وهو يوم الخميس، وموقعها على سفح أنيشة، وما عاناه المسلمون في قتالهم، وصبرهم على الشدائد، وقاتلهم بدافع عقدي⁽⁴⁵⁾. والدور الذي قام به الفقيه سليمان الكلاعي وبروزه في المعركة. ولهذا الدور الجلي تكرر

رثاء الكلاعي في قصيدة أخرى شملت وصفاً لمعركة أنيشة، نظمها الفقيه أحمد بن عبدالله المخزومي⁽⁴⁶⁾، ومما قال فيها:

وأعظم ميتٍ فُجعنا به حليفُ الندى الماجدُ الواهبُ
وذاك سليمان لا غائبُ إذا الأمرُ جَدَّ ولا لأعبُ
فالله من حقه جانبُ وللصحب من أنسه جانبُ⁽⁴⁷⁾

ولم يكن الشعر هو الصورة الأدبية التي وصفت واقعة أنيشة، بل كان النثر كذلك، ومن ذلك ما كتبه أحمد المخزومي: «وأعود من حيث بدأ الأخ الذي أبثه شوقي، وأتطعم حلاوة عشرته باقية في حاسة ذوقي، طارحني حديث مورد جف، وقطين خف، فيا لله لأتراب درجوا، وأصحاب عن الأوطان خرجوا، قصت الأجنحة وقيل طيروا، وإنما هو القتل أو الأسر أو تسيروا، فتفرقوا أيدي سبا، وانتشروا ملء الوهاد والربى، ففي كل جانب عويل وزفرة، وبكل صدر غليل وحسرة، ولكل عين عبء، لا ترقأ من أجلها عبء، داء خامر بلادنا حين أتاها، وما زال بها حتى سجي على موتاها، وشجا ليومها الأطول كهلها وفتاها، وأندربها في القوم بحران أنيعة⁽⁴⁸⁾، يوم أثاروا أسدها المهيجة، فكانت تلك الحطمة ظل الشؤبوب، وبأكورة البلاء المصبوب، أثكلتنا إخوانا أبكنا نعيم»⁽⁴⁹⁾.

أما عن علماء أنيشة، فمن أبرزهم:

أحمد بن موسى بن هذيل العبدي: يكنى أبا جعفر وأبا العباس، مقرئ ومحدث، ذو معرفة بالفرائض والحساب، كانت له رحلة للحج في عام 529هـ / 1135م، سمع خلالها من المحدث أبي الحسن سعد الخير بن محمد الأندلسي بالإسكندرية. توفي العبدي في حوالي عام 570هـ / 1174م⁽⁵⁰⁾.

أبو القاسم بن أبي طالب الحضرمي المنيشي: كان يلقب بعصا الأعشى؛ لمرافقته الأعشى التطيلي، وصف بأنه رأس الجهابذة النقاد في زمانه. وله العديد من النصوص الشعرية، منها:

أمنبر ذاك أم قضيب بقرعه مصقع خطيب
يختال في بردتي شباب لم يتوضح بهما مشيب
أخرس لكنه فصيح أبله لكنه لبيب
كأنما ضمخت عليه أبراده مسكة وطيب⁽⁵¹⁾

سليمان بن موسى بن سالم الكلاعي: يكنى أبا الربيع، محدث الأندلس، بلغت مصنفاته عشرين مصنفاً في الفقه والحديث والتاريخ، ومصنفه الأشهر في التاريخ هو كتاب الاكتفاء في مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، وهو أستاذ ابن الأبار القضاعي، ومن حنَّه على تأليف معجمه. وقد ذاع صيته لرسالته في موقعة أنيشة الأخيرة، بجوار علمه. وكانت وفاته في موقعة أنيشة سنة 634هـ / 1237م⁽⁵²⁾.

عبيدالله بن عبدالله بن عبدالرحمن بن مسعود بن عيشون المعافري: يكنى أبا مروان، اشتهر بجمع الكتب والكراسات والقصص التاريخي. له رحلة حج سمع بها بالمهدية والإسكندرية ومكة المكرمة من عدة علماء، منهم أبو علي بن العرجاء، وأبو الطاهر السلفي، وكانت وفاته سنة 573هـ / 1177م⁽⁵³⁾.

عيسى بن محمد بن نعمان البكري: يكنى أبا بكر، فقيه مشارك في فنون العلم. وكانت وفاته في موقعة أنيشة سنة 634هـ / 1237م⁽⁵⁴⁾.
آثار مدينة أنيشة:

تحفظ الآثار تاريخاً عريقاً للحضارة الأندلسية رغم التغييب -المقصود وغير المقصود- لتلك الحضارة، وتعد آثار أنيشة دليلاً قوياً ضمن تلك الآثار العريقة التي أكدت الوجود الحضاري الأول للمسلمين بأنيشة. ورغم أن هذه الدلالات قليلة، إلا أن لها أهميتها في السرد التاريخي. فإعادة خايبي الأول بناء قلعة أنيشة أكدته الآثار وذكرت أنه تم خلال شهرين من الزمن⁽⁵⁵⁾. وهذا يؤكد أهمية القلعة، وأن خايبي الأول لم يكن يستبعد عودة هجوم القوات البلنسية أو الأندلسية لاسترجاع أنيشة لأهميتها الإستراتيجية، وهو ما حدث فعلاً⁽⁵⁶⁾، كما أن هذه الدلالة تؤكد عزمه واستعجاله في إسقاط بلنسية، وهذا كله لم يتجلى من الروايات التاريخية بصورة صريحة.

أما الدلالات المعمارية للأثار فهي تؤكد أن هدم أبي جميل زيان بن مردنيش لقلعة أنيشة اقتصر على ظاهر القلعة، ولم يؤثر على قواعدها، كما أن بناء الأرجوانيين اعتمد على الحجارة التي كان أصل بناء القلعة منها، ومن ثم فبناء قلعة أنيشة اليوم هو بناء مسيحي على قواعد إسلامية قوية، ضمنت للقلعة استمراريتها رغم العوامل الطبيعية والبشرية؛ وهذا الحكم يُؤصله الباحث بمقارنة قلعة أنيشة بقلعة غراودي فالنسيا (grau de valencia) التي بنيت بعدها، ولكنها أصبحت اليوم أثرا بعد عين⁽⁵⁷⁾.

وبالنظر إلى آثار أنيشة⁽⁵⁸⁾ وتحديداً قلعتها، يتبين تفاصيل بنائها الذي ضمن لها -بمشيئة الله- البقاء، فكان البناء⁽⁵⁹⁾ يعتمد على الطبقة الجبلية لأنيشة، ثم كانت طبقة الحجارة الكبيرة المرصوص بعضها إلى جوار بعض (ينظر: صورة 5)؛ لكي يقوم عليها البناء. وغالب هذه الحجارة من الحجارة الجصية وحجارة السيراميك؛ لما تمتاز به من صلابة (ينظر: صورة 6). وكانت سماكة قاعدة القلعة 170 سم، وسماكة جدار القاعدة بين 30 سم و 40 سم. أما سماكة جدار البرج في جزئه الأعلى فكان 140 سم، وعموم سماكة جداران القلعة بين 40 سم و 50 سم (ينظر صورة 7)⁽⁶⁰⁾. وهذه السماكة في البناء هي جانب من أهمية قلعة أنيشة العسكرية.

ويتبقى اليوم من قلعة أنيشة شيء من تصميمها السابق من أسوار وغرف مستطيلة (ينظر: صورة 8)، ولا يستبعد أنها على النسق الإسلامي السابق، كما أن جدار القلعة موجود باسم الجدار العربي. وهذا كله صورة من صور التطور المعماري الأندلسي في بناء القلاع والحصون العسكرية للمدن والأقاليم.

الخاتمة والنتائج:

بحمد الله نتم البحث العلمي المعنون بـ«حصن أنيشة الأندلسي خلال الفترة من القرن الرابع إلى النصف الأول من القرن السابع الهجريين/ من القرن العاشر إلى النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلاديين»، وفي ختامه نورد أبرز نتائجه، وهي:

- ورد لحصن أنيشة الأندلسية في المصادر الإسلامية عدد من الأسماء، هي: أنيشة، وأنيجة، وأبيشة، وأنيسة، ومنيشة.
- امتد التنوع الإسباني لحصن أنيشة حتى في اللغة اللاتينية، فعرفت بـ "PUIG DE CEBOLLA" و "DIZIEN" و "EL PUIG" و "JUBALLA" و "PUIG DE STA MARIA"; وذلك لتنوع النظرة الجغرافية إليها.
- اختلف في وصف أنيشة بين مدينة وبلدة وعقبة وحصن، والأخير منها كان له الغلبة في وصف أنيشة؛ نظرا إلى أثره التاريخي.
- كانت أنيشة مستوطنة بشرية قديمة تعود إلى حكم الرومان والقوط؛ وتؤكد ذلك القطع الأثرية الموجودة فيها، ولكن حصنها الشهير هو حصن إسلامي في أصله.
- من أسباب رغبة خايبي الأول في السيطرة على أنيشة الرئيسة غير المعلومة في المصادر العربية، أن ألفونسو الثاني جد خايبي الأول رغب في السيطرة على أنيشة؛ لمنحها لرهبان دير بوبليت. وكان تحقيق ذلك الوعد على يد خايبي الأول.
- تظهر قطع الأواني المنزلية أن أهل أنيشة كانوا يعيشون مستوى معيشيا راقيا. فالأواني المنزلية تنوعت في أصنافها وأحجامها وخاماتها وزخارفها ونقوشها.
- تعتبر أنيشة من مراكز صناعة الخزف في الأندلس، وبها كانت مصانع خاصة.
- المدة التي تم خلالها إنجاز خايبي الأول لحصن أنيشة كانت شهرين من الزمن.
- تؤكد الدلالات المعمارية للأثار أن هدم أبي جميل زيان بن مردنيش لقلعة أنيشة اقتصر على ظاهر القلعة، ولم يؤثر على قواعدها، ومن ثم فبناء قلعة أنيشة اليوم هو بناء مسيحي على قواعد إسلامية.
- كان بناء أنيشة يعتمد على الطبقة الجبلية لأنيشة، ثم كانت طبقة الحجارة الجصية الكبيرة المرصوص بعضها إلى جوار بعض؛ لكي يقوم عليها البناء. وكانت سماكة قاعدة القلعة 170سم، وسماكة جدار القاعدة بين 30سم و 40سم. أما سماكة جدار البرج في جزئه الأعلى فكان 140سم، وعموم سماكة جداران القلعة بين 40سم و 50سم.

الملاحق:



خارطة لموقع أنيشة

خارطة 1

SHARQ AL-ANDALUS, NUM 7, ANALES DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE, ESPAÑA, 1990 AD.



مدينة أنيشة

صورة 1

<http://kenh14.vn/kham-pha/di-tham-valencia-net-co-kinh-cua-tay-ban-nha-2012102409126334.chn>.



صورة تعبيرية لمعركة أنيشة تؤكد قدسية المعركة لدى النصارى

صورة 2

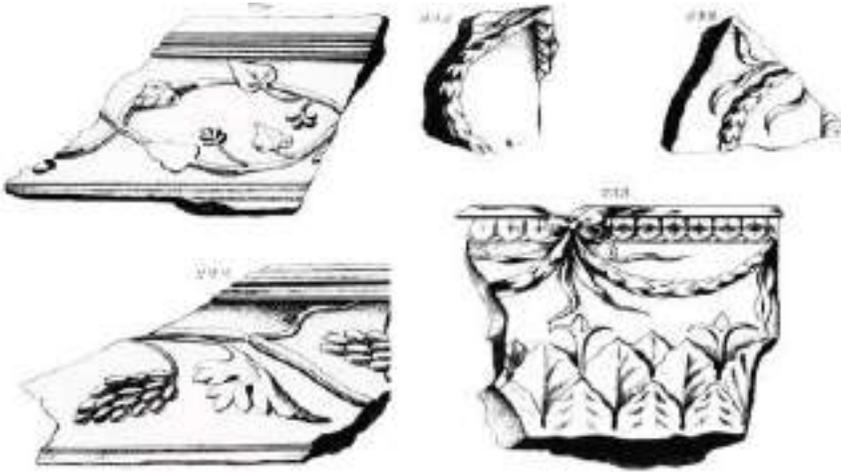
Miguel Jover Cerdá: EL CASTILLO DE ENESA, CEBOLLA, DE LA PATÀ ODE SANTA MARIA DEL PUIG.



صورة تعبيرية لمعركة أنيشة تؤكد قدسية المعركة لدى النصارى

صورة 3

https://es.wikipedia.org/wiki/Catedral_de_Santa_Mar%C3%ADA_de_Valencia.



قطع من الخزفيات والفخاريات

صورة 4

Luis Arciniega García: Memoria y significado: uso y recepción de los vestigios del pasado, Universitat de valència, Departament d'Història de l'Art, 2013 AD.



قطع من الخزفيات والفخاريات

صورة 4

JOSEVICENTE FERRER CASANA: PLAN DIRECTOR DEL CASTILLO DE ENESA EL PUIG, ESTUDIO ARQUEOLÓGICO, EL PUIG DE SANTA MARIA, JULIO DE 2013 AD.



صورة توضح الحجارة المرصوفة التي بني عليها حصن أنيشة

صورة 5

JOSEVICENTE FERRER CASANA: PLAN DIRECTOR DEL CASTILLO DE ENESA EL PUIG, ESTUDIO ARQUEOLÓGICO, EL PUIG DE SANTA MARIA, JULIO DE 2013 AD.



صورة لآثار حصن أنيشة

صورة 6

JOSEVICENTE FERRER CASANA: PLAN DIRECTOR DEL CASTILLO DE ENESA EL PUIG, ESTUDIO ARQUEOLÓGICO, EL PUIG DE SANTA MARIA, JULIO DE 2013 AD.



صور لسماكة جدران الحصن

صورة 7

JOSEVICENTE FERRER CASANA: PLAN DIRECTOR DEL CASTILLO DE ENESA EL PUIG, ESTUDIO ARQUEOLÓGICO, EL PUIG DE SANTA MARIA, JULIO DE 2013 AD.



صورة لآثار حصن أنيشة

صورة 8

JOSEVICENTE FERRER CASANA: PLAN DIRECTOR DEL CASTILLO DE ENESA EL PUIG, ESTUDIO ARQUEOLÓGICO, EL PUIG DE SANTA MARIA, JULIO DE 2013 AD.



صورة لآثار حصن أنيشة
صورة 8

JOSEVICENTE FERRER CASANA: PLAN DIRECTOR DEL CASTILLO DE ENESA EL PUIG, ESTUDIO
ARQUEOLÓGICO, EI PUIG DE SANTA MARIA, JULIO DE 2013 AD.

الهوامش والإحالات:

- (1) سيعتمد اسم أنيشة خلال هذا البحث؛ كونه الأقدم بين التسميات الأخرى، وأكثرها تداولاً في المصادر.
- (2) هذا الإشكال من المحفزات التي دفعت الباحث إلى إكمال بحثه عن حصن أنيشة.
- (3) محمد بن محمد الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ج 2، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ط، 1422هـ / 2002م، ص 555. محمد بن عبدالله القضاعي، ابن الأبار، الحلة السبراء، ج 2، تحقيق حسين مؤنس، ط 2، دار المعارف، القاهرة، 1985م، ص 102، 103. محمد بن عبدالله القضاعي، ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج 1، تحقيق عبدالسلام الهراس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د. ط، 1415هـ / 1995م، ص 70، ج 2، ص 276، 640. محمد بن محمد المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ج 2، تحقيق إحسان عباس وآخرين، ط 1، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2012م، ص 86. علي بن عبدالله المالقي النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1400هـ / 1980م، ص 119. محمد عبدالمنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، ط 2،

- مكتبة لبنان، بيروت، 1984م، ص 41 ، 42. أحمد بن محمد التلمساني المقري، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، مج 4، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1388هـ / 1968م، ص 473. محمد عبده حاتملة: موسوعة الديار الأندلسية، ج 1، ط 1، 1420هـ / 1999م، ص 172.
- (4) الإدريسي، زهرة المشتاق، ج 2، ص 555. شكيب أرسلان: الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية، ج 3، منشورات دارمكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت، ص 41.
- (5) يرى الباحث أن هنالك احتمالية أن يكون أصل اسم أنيشة هو أنيسة باللاتينية. قياساً على بعض المدن كشلمنقة التي هي في اللاتينية سلمنقة أو سلمنكة.
- (6) عبدالرحمن بن محمد، ابن خلدون، كتاب العبروديون المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ج 1، اعتنى به البارون دسلان، دار الطباعة السلطانية، المغرب، 1263هـ / 1847م، ص 391. شكيب أرسلان: الحلل السندسية، ج 3، ص 32.
- (7) ابن الأبار: الحلة السيرة، ج 2، ص 378. علي بن موسى بن سعيد الأندلسي، رايات المبرزين وغايات المميزين، تحقيق محمد رضوان الداية، ط 1، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، د. ط، 1987م، ص 78.
- (8) ابن الأبار: التكملة لكتاب الصلة، ج 1، ص 70، ج 2، ص 276، 640.
- (9) إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، ج 2، ط 2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د. ط، 1392هـ / 1972م، ص 922.
- (10) ابن الخطيب لسان الدين السلماني: أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق ليفي بروفنسال، ط 2، دار المكشوف، بيروت، لبنان، 1956م، ص 272.
- JOSE VICENTE FERRERCASANA: PLAN DIRECTOR DEL CASTILLO DE ENESA EL PUIG, ESTUDIO ARQUEOLÓGICO, EL PUIG DE SANTAMARIA, JULIO DE 2013 AD, P 7.
- (11) بلنسية (Valencia): مدينة سهلية بشرق الأندلس، بينها وبين قرطبة على طريق بجانة ستة عشر يوماً. ينظر: الحميري، الروض المعطار، ص 47.
- (12) وهي اليوم تابعة إدارياً لمقاطعة فالنسيا، في منطقة هيرتا نورتي (HUERTA NORTE).
- (13) المراكشي، الذيل والتكملة، ج 2، ص 86، 88، ج 3، ص 426. مجهول، تاريخ الأندلس، تحقيق عبدالقادر بوباية، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، 2007م، ص 109. الحميري، الروض

المعطار، ص 41، 42. محمد حتاملة، موسوعة الديار الأندلسية، ج 1، ص 172. شكيب أرسلان: الحلل السندسية، ج 3، ص 37.

CASANA: PLAN DIRECTOR, P41 , 46.

(14) كانت هنالك مجموعة من الحصون في شمال بلنسية، كانت تعد سور حماية لها من هجمات قشتالة. وكان الثوار ضد عبدالرحمن الداخل يفرون إلى جبال بلنسية. ينظر: كمال السيد أبو مصطفى: تاريخ مدينة بلنسية الأندلسية في العصر الإسلامي، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية، ص 69.

CASANA: PLAN DIRECTOR, P 7.

(15) الإدريسي، نزهة المشتاق، ج 2، ص 555. الأندلسي، رايات المبرزين، ص 78. الحميري، الروض المعطار، ص 41، 42. محمد حتاملة، موسوعة الديار الأندلسية، ج 1، ص 172. شكيب أرسلان، الحلل السندسية، ج 3، ص 37.

(16) الإدريسي، نزهة المشتاق، ج 2، ص 555. الحميري، الروض المعطار، ص 41، 42. محمد حتاملة، موسوعة الديار الأندلسية، ج 1، ص 172. شكيب أرسلان، الحلل السندسية، ج 3، ص 37.

(17) مريبطر (Sagunto Murviedro) : حصن بالقرب من طرطوشة، وهو بشرق الأندلس. ينظر: الحميري، الروض المعطار، ص 180 .

(18) بريانة (Burriana): مدينة جليلة عامرة بالقرب من عقبة أنيشة، وهي قريبة أيضا من بلنسية، تبعد عن البحر ثلاثة أميال - قرابة 5 كلم، ينظر: الحميري، الروض المعطار، ص 88.

(19) بنشكلة (Peñíscola): حصن منيع بالقرب من مدينة طركونة، ويقابله من البر المغاربي جزائر بني مزغناي. ينظر: الحميري، الروض المعطار، ص 104.

(20) الإدريسي، نزهة المشتاق، ج 2، ص 555. الحميري، الروض المعطار، ص 41، 42، 88. محمد حتاملة، موسوعة الديار الأندلسية، ج 1، ص 172. شكيب أرسلان، الحلل السندسية، ج 3، ص 34.

SHARQ AL-ANDALUS, NUM 7, ANALESDELAUNIVERSIDADDEALICANTE, ESPANA, 1990 AD, P162.

(21) ابن الأبار، الحلة السيرة، ج 2، ص 127. ابن خلدون، كتاب العبر، ص 394.

(22) للاستزادة من تاريخ بلنسية ينظر: كمال السيد أبو مصطفى، تاريخ مدينة بلنسية الأندلسية في العصر الإسلامي. ومحمد نايف العمامرة، التاريخ السياسي لمدينة بلنسية.

(23) عبدالله البنسي: هو عبدالله بن عبدالرحمن الداخل، كان له خروج عن الحكم المركزي في عهد أخيه هشام وابنه الحكم. للاستزادة ينظر: القرطبي، حيان بن خلف بن حيان، كتاب المقتبس، السفر الثاني، تحقيق محمود علي مكي، ط 1، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1424هـ / 2003م، ص 93 – 97.

(24) WWW.ELPUIG.ES/ES/PAGE/BREVE-HISTORIA.COM.

CASANA:PLAN DIRECTOR, P 7.FERRANARASAIGIL: LACOLECCION PERDIDA ELMUSEODEANTIGUEDADESDELPALACIOARZOBISPALDEVALENCIA, II, UNIVERSITAT DE VALENCIA, 2013AD ,P 161 – 167.

(25) CASANA: PLAN DIRECTOR, P 7. FERRAN ARASA: LA COLECCION PERDIDA,P 161 – 167.

(26) أبو جميل زيان بن مردنيش: هو زيان بن مدافع بن يوسف بن سعد بن مردنيش الجذامي، تولى حكم شرق الأندلس، كان حكمه مضطرباً على العموم. ينظر: ابن عذاري أحمد بن محمد المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج 4، تحقيق عبدالله محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 433.

(27) أبو زيد البياسي: هو عبدالرحمن بن إدريس بن يوسف، تولى إمارة بلنسية وشاطبة ودانية في أوائل القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي. ينظر: ابن عذاري: البيان المغرب، ج 4، ص 343 ، 346 ، 363 .

(28) ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص 273. محمد عبدالله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، العصر الرابع، ط 4، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1417هـ / 1997م، ص 35، 36. محمد حتملة، موسوعة السديار الأندلسية، ج 1، ص 172. محمد أحمد أبو الفضل، شرق الأندلس في العصر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 1996م، ص 194، 193.

(29) تعد اليوم إلبونت "EL PUIG" ذات طابع مقدس لدى النصارى، ويذكر أنه اكتشف فيها صورة مقدسة.

<https://hidalgosenlahistoria.blogspot.com/2017/08/el-real-monasterio-de-el-puig-y-la.html>.

(30) أحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي، البرهان في ترتيب سور القرآن، تحقيق محمد شعباني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1410هـ / 1990م، ص 109.

WWW.ELPUIG.ES/ES/PAGE/BREVE-HISTORIA.COM.

- (31) يرى الباحث أن أبا زيد البياسي كان يُطلع خايي الأول على مواطن الضعف في المنطقة، مما مكّنه من السيطرة على أنيشة وهو من كانت له محاولات سابقة للسيطرة عليها.
- (32) محمد عنان، دولة الإسلام، مج 2، العصر الثالث، ص 440 - 442. محمد أبو الفضل، شرق الأندلس، ص 206 - 218. محمد محفوظ: تراجم المؤلفين التونسيين، ج 1، ط 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1994م، ص 13 - 16.
- (33) محمد أبو الفضل، شرق الأندلس، ص 206 - 218.
- (34) ممن نجا من المعركة أبو الطاهر السلفي. ينظر: أحمد بن عميرة المخزومي، بغية المستطرف وغبية المتطرف، تحقيق محمد بن معمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 392.
- (35) عبدالله بن محمد الذهبي، المستملح من كتاب الصلة، تحقيق بشار عواد معروف، ط 1، دار الغرب الإسلامي، تونس، 1429هـ / 2008م، ص 378. المخزومي، بغية المستطرف، ص 392. محمد بن عبدالله القضاعي، ابن الأبار، المقتضب من كتاب تحفة القادِم، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط 3، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، القاهرة، بيروت، 1410هـ / 1989م، ص 191. المراكشي: الذيل والتكملة، ج 3، ص 426. الحميري، الروض المعطار، ص 41، 42. المقري، نفع الطيب، مج 4، ص 473. شكيب أرسلان، الحلل السندسية، ج 3، ص 37. أنور محمود زناتي: دراسات تحليلية في مصادر التراث العربي، ط 1، دار زهران للنشر والتوزيع، المملكة الأردنية الهاشمية، 1432هـ / 2011م، ص 31. محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، ج 1، ص 13 - 16.
- (36) أراغون (Aragón): اسم بلاد غرسيه بن شانجه تشتمل على بلاد ومنازل وأعمال ، وهي بشمال شرق الأندلس. ينظر الحميري، الروض المعطار، ص 12.
- (37) أبو زكريا يحيى بن حفص: مؤسس الدولة الحفصية بإفريقية، والمستقل بحكمها في عام 627هـ / 1229م، امتاز بالحذر والجرأة - وقد يكون هذا سبب تأخره عن نصرة أنيشة - وكانت وفاته بالقرب من عنابة في سنة 647هـ / 1249م. ينظر: روبرنشفيك، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي، ج 1، ترجمة حمادي الساحلي، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، د.ط، 1988م، ص 49 - 68.
- (38) ابن الأبار، الحلة السيرة، ج 2، ص 127. محمد بن عبدالله القضاعي، ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج 2، تحقيق عبدالسلام الهراس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1415هـ / 1995م، ص 640. ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص 273. الغرناطي، البرهان في ترتيب سور القرآن، ص 108، 109. ابن خلدون، كتاب العبر، ص 394. المقري، نفع الطيب، ج 2، ص 590. حسين مؤنس،

شيوخ العصر في الأندلس، ط 4، دار الرشاد، القاهرة، 1418 هـ / 1997 م، ص 120. محمد عنان، دولة الإسلام، العصر الرابع، ص 36.

(39) م. س. ديماندا، الفنون الإسلامية، ترجمة أحمد محمد عيسى، دار المعارف، مصر، ص 228.

CASANA: PLAN DIRECTOR, P 11 – 17 – 18 – 23 - 24.

(40) الورنيش: محلول مادة راتنجية، يستعمل في الدهان. ينظر: إبراهيم أنيس: المعجم الوسيط، ص 1027، 1028.

(41) كمال أبو مصطفى، تاريخ مدينة بلنسية، ص 267.

CASANA: PLAN DIRECTOR, P 11 – 14 - 15 – 17 – 18. FERRAN ARASA: LA COLECCION PERDIDA, P 181.

(42) CASANA: PLAN DIRECTOR, P 11 – 17 – 18 – 23 – 24.

(43) ديماندا: الفنون الإسلامية، ص 228 - 229.

(44) المراكشي: الذيل والتكملة، ج 1، ص 729. ابن الخطيب لسان الدين السلماني: الإحاطة في أخبار غرناطة، ج 4، تحقيق محمد عبدالله عنان، ط 1، مكتبة الخانجي للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 1397 هـ / 1977 م، ص 304 – 309. النباهي: تاريخ قضاة الأندلس، ص 119، 120، 121. الحميري، الروض المعطار، ص 41. المقري، نفع الطيب، مج 4، ص 473. شكيب أرسلان، الحلل السندسية، ج 3، ص 32. شفيق محمد الرقب، شعر الجهاد في عصر الموحدين، مكتبة الأقصى، عمان، الأردن 1404 هـ / 1984 م، ص 62، 63.

(45) شهدت موقعة أنيشة استشهاد عدد من الفقهاء، وهو ما يؤكد الدافع العقدي للمسلمين في هذه الموقعة.

(46) أحمد بن عبدالله المخزومي، هو أبو مطرف أحمد بن عبدالله بن عميرة المخزومي، ولد في بلنسية، وأصله من جزيرة شقر، طلب العلم في بلاد المغرب والمشرق، فكان فقيهاً، أديباً، مؤرخاً، وكانت وفاته في سنة 658 هـ / 1260 م. ينظر: المقري، نفع الطيب، ج 1، ص 313 – 315.

(47) الحميري، الروض المعطار، ص 41، 42.

(48) ترد أنيشة في هذا النص النثري باسم أنيجة. انظر: المقري، نفع الطيب، مج 4، ص 492.

(49) الحميري، الروض المعطار، ص 98. المقري، نفع الطيب، مج 4، ص 492.

(50) ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج 1، ص 70. المراكشي، الذيل والتكملة، ج 1، ص 729.

- (51) أحمد بن يحيى الضبي، بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق روحية عبدالرحمن السويفي، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1417 هـ / 1997 م، ص 465. المقري، نفع الطيب، مج 4، ص 473.
- (52) الذهبي: المستملح، ص 377، 378. ابن الأبار، الحلة السبيرة، ج 1، ص 17، 18، ج 2، ص 102، 103. سليمان بن موسى الكلاعي، الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، تحقيق محمد كمال الدين عز الدين علي، ط 1، عالم الكتب، بيروت، لبنان، 1417 هـ / 1997 م. الوادي آشي، محمد بن جابر، برنامج ابن جابر الوادي آشي، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1401 هـ / 1981 م، ص 196. ابن قنفذ، أحمد بن حسن القسنطيني: كتاب الوفيات، تحقيق عادل نويهض، ط 4، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1403 هـ / 1983 م، ص 313. المقري، نفع الطيب، مج 4، ص 473 - 476. أنور الزناتي، دراسات تحليلية، ص 31. لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ص 303. محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، ج 1، ص 13. شفيق الرقب، شعر الجهاد، ص 37.
- (53) ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج 2، ص 276.
- (54) المراكشي، الذيل والتكملة، ج 2، ص 86، ج 3، ص 426.
- (55) CASANA: PLAN DIRECTOR, P7 , 46.
- (56) انظر موقعة أنيشة في مبحث التاريخ السياسي لأنيشة.
- (57) <http://www.cult.gva.es/dgpa/documentacion/interno/162.pdf>
- (58) يقتصر هنا على الآثار المعمارية، حيث تم الإشارة إلى الآثار الأخرى في مبحث مظاهر الحضارة في أنيشة.
- (59) هنالك إشارة إلى أن بناء القلعة كان في عام 395 هـ / 1005 م، أي في زمن الصراع مع إمارة برشلونة وجليقية وبنبلونة. للاستزادة ينظر: كمال السيد أبو مصطفى، تاريخ مدينة بلنسية الأندلسية في العصر الإسلامي.
- (60) CASANA: PLAN DIRECTOR, P7 , 46.



نحو تجديد الرؤية في المنهج التاريخي

آدم (عليه السلام) أنموذجاً

أ.د عبد المعطي بن محمد عبد المعطي سمس *

ملخص:

يتناول هذا البحث خلق آدم -عليه السلام- في المصادر الوضعية والإسلامية، وهي المشكلة التي يوجهها المؤرخ لتلك الحقب التاريخية، عن كيفية التوفيق والمقارنة بين النص الديني والآثار من جهة، وبين الروايات التاريخية المرتبطة بالنص الديني أو المرتبطة بالآثار من جهة أخرى، وهو ما يجعل من الصعوبة بمكان على أي باحث اتخاذ منهج معين لدراسة هذه الإشكالية بنظرة مجردة دون وازع ديني.

فإن ما حملته المصادر التاريخية الوضعية من أساطير عن البشرية وخالقها وعلاقتهم، وحياة الإنسان ودوره في تعمير الأرض، ووصف حياته الاجتماعية والفكرية، وقيام حضاراته وتأسيس ممالكه، كان له أثره على حركة التدوين التاريخي عن أصل الإنسان وحياته على الأرض، التي من أبرز معالمها وصف الإنسان بأنه حيوان ناطق خلقتة الطبيعة، بعد رحلة طويلة من التطور استغرقت ملايين السنين، وفي المقابل نجد أن الكتب السماوية قد أجمعت في جوهرها على خلق الله للإنسان واستخلافه له في الأرض - مع

* أستاذ التاريخ القديم- قسم التاريخ- كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة أم القرى- المملكة العربية السعودية.

اختلاف في التفاصيل. إذ جعل القرآن الكريم من خلق الإنسان وتكريمه، واستخلافه في الأرض، الحدث الأهم في تاريخ البشرية، قال تعالى: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»، سورة البقرة، آية:30. وهو ما سارت على نهجه المصادر الإسلامية، التي جعلت من الإنسان سيد المخلوقات، خلقه الله في أحسن تقويم، وأنه ليس لله خلق أحسن من الإنسان، خلقه حيًا، عالمًا، قادرًا، متكلمًا، سميعًا، بصيرًا، مدبرًا، حكيمًا. قال الله تعالى: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»، سورة التين، آية:4. وهو جوهر الاختلاف بين المصادر التاريخية (الوضعية) التي جعلت من أصل الإنسان حيوانًا متطورًا عبر ملايين السنين.

Towards a renewed vision in the historical curriculum

"Adam (peace be upon him) is a "model

Prof. Dr. AbdulMuti bin Mohammed AbdulMuti simsim

Abstract:

This paper deals with the creation of Adam (peace be upon him) in both positive and Islamic sources. It is the problem that the historian poses to these historical eras on how to reconcile and compare the religious text with antiquities on the one hand, and the historical narratives associated with the religious text or associated with the effects on the other. This makes it difficult for any researcher to take a particular approach to study this problem in an abstract view without religious scruples.

The legendary historical sources of mankind, its creator and their relationship, the life and role of man in the reconstruction of the earth, the description of his social and intellectual life, the establishment of his civilizations and the establishment of his kingdoms, have had an impact on the historical codification movement on the origin of man and his life on earth. One of its most remarkable features is to describe man as a talking animal created by nature, after a long journey of development that took millions of years. On the other hand, the divine books have in essence unanimously agreed on Allah's creation of man and his devotion to the earth - with differing details. Where the Koran made the creation of man and honored, and caliph on Earth which is the most important event in the history of mankind,

قال تعالى: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً». سورة البقرة، آية:30.

This is what went on the approach of Islamic sources, which made man the master of creatures and that Allah created him in the best calendar and that Allah does not create better than man, created alive, scientist, capable, speaking, hearing, visionary, orchestrated, wise.

قال الله تعالى: {لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ} سورة التين، آية:4.

It is the essence of the difference between the historical sources (positivism) that made Human Being developed animal over millions years.

مقدمة:

ينكر كثير من الباحثين، في مجال الدراسات الاجتماعية والإنسانية عموماً، والتاريخية خاصة، ما تذكره المصادر الإسلامية -باعتبارها مصادر مهمة من مصادر الدراسات التاريخية- من حقائق متعلقة بخلق الإنسان واستخلافه وما يدور في فلك ذلك من الأحداث التاريخية، عن حياة الإنسان على الأرض في عصور ما قبل التاريخ والعصر التاريخي القديم؛ لأنها في نظرهم لا تخلو من المبالغات والخيالات، ولا تعتمد على وثائق معاصرة وأدلة مادية تؤكد ما ذهب إليه تلك المصادر -أستثني هنا القرآن الكريم فرغم كونه من أهم المصادر الإسلامية وأجلها إلا أن ما تضمنه غير قابل للأخذ والرد والنقد والتمحيص على أنه مصدر تاريخي، بل هو كتاب عبادة وهداية من عند الله سبحانه وتعالى، وقياساً على ذلك أيضاً ما صح عن رسول الله عليه الصلاة والسلام -وما نقلته لنا الكتب السماوية الأخرى، باعتبارها مصادر تاريخية-.

إلا أن ما ذهب إليه أولئك المشككون في المصادر التاريخية الإسلامية بمختلف طوائفهم ومعتقداتهم، كان سيتغير لو أنهم تصفحوا ما نقلته إلينا المصادر الأخرى من أبحاث في أصل الإنسان وظهوره على الأرض من خلال مصادرهم المعتمدة على الحفائر وعلم الأحياء وعلم الأجناس، ومن نقوش وكتابات نقلت لنا من مدونات الأمم القديمة، التي اعتمدوا عليها في تدوينهم التاريخي الوضعي⁽¹⁾، عن حياة البشرية وبمختلف طوائفهم، التي تشمل المصادر الأدبية (الملاحم) التي تُعد عند معظم شعوب

العالم من أهم مصادر تاريخهم، وأصل تراثهم، كالملاحم السومرية، والبابلية، وليس بعيداً عنها ما نقلته إلينا المصادر الإغريقية (اليونانية) في الإلياذة والأوديسة لهوميروس والمعتمدة على التراث اليوناني القديم⁽²⁾، فضلاً عن الملاحم الهندية والصينية⁽³⁾، وما ذكرته الجبتانا المصرية لمنتو (منتون)، ومن سار على نهجهم في تدوين تلك الملاحم التي دونت في زمن متأخر، كالشهنامة للفردوسي التي تماشت مع تلك المدونات حول الخلق والخلقة⁽⁴⁾، وما كتبه المؤرخون الإغريق من أمثال هيرودوت (425-484 ق.م) وأسخيلوس (425-456 ق.م) التي تحكي في معظمها صوراً شتى عن الصراعات فيما بين المعبودات بعضها مع بعض، أو ما بين المعبودات والإنسان، والتي تتضمن كثيراً من المبالغات والخيالات في وصف الخالق والمخلوق، وجعلت الإنسان في صراع دائم مع المعبودات ومع الطبيعة حوله من أجل البقاء والهيمنة، وأن حياة البدء والتكوين والتشكيل الحضاري والسياسي للإنسان على الأرض كان بمحض الصدفة، دون إشارة إلى خالق ومبدع هذا الكون.

إن ما حملته تلك المصادر من أساطير عن البشرية وخالقها، والعلاقة بينهم، وحياة الإنسان ودوره في تعمير الأرض، ووصف لحياته الاجتماعية والفكرية، وقيام حضاراته وتأسيس ممالكه، كان له أثره على حركة التدوين التاريخي عن أصل الإنسان وحياته على الأرض، التي من أبرز معالمها وصف الإنسان بأنه حيوان ناطق خلقته الطبيعة، بعد رحلة طويلة من التطور استغرقت ملايين السنين.

وفي المقابل نجد أن الكتب السماوية قد أجمعت في جوهرها على خلق الله للإنسان واستخلافه في الأرض -مع اختلاف في التفاصيل- فعند مقابلة النص التوراتي بالقرآن الكريم نجد أن كليهما يذكران الإله الخالق، غير أنهما يختلفان في بعض التفاصيل الوصفية للخالق والخلق، غير تلك التي تناولها القرآن الكريم، وجعل من خلق الإنسان وتكريمه⁽⁵⁾ واستخلافه على الأرض من أبرز الأحداث في تاريخ البشرية، قال تعالى: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»⁽⁶⁾.

وهذا التكريم والتفضيل هو ما سارت عليه المصادر الإسلامية التي جعلت من الإنسان سيد المخلوقات، يُخْضَعُ ولا يُخْضَعُ، يَصُوعُ ولا يَصَاغُ، يَخْطُطُ وينفذ، وأنه ليس مجرد أداة للطبيعة والمادة، بل متفاعلاً معها ومع الكون حوله، بما وهبه الله من قدرة على تعمير الأرض، وأن المساس بهذا الإنسان أو قتله هو تحطيم لكرامته، وقتل للناس أجمعين، قال تعالى: «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ

أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا»⁽⁷⁾، ويقول الله تعالى: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ»⁽⁸⁾.

وفي الحقيقة أن هناك مشكلة يواجهها المؤرخ لتلك الحقب التاريخية، وهي كيفية التوفيق والمقارنة بين النص الديني والآثار من جهة، والروايات التاريخية المرتبطة بالنص الديني أو المرتبطة بالآثار من جهة أخرى، وهو ما يجعل من الصعوبة بمكان على أي باحث اتخاذ منهج معين لدراسة هذه المشكلة بنظرة مجردة دون وازع ديني⁽⁹⁾.

الإنسان في الدراسات الوضعية:

إن من المسلم به أن حياة الإنسان على الأرض مرتبطة بآدم -عليه السلام- كما جاء في القرآن الكريم والكتب السماوية المقدسة وهي الحقيقة التي نؤمن بها، في الوقت الذي تذهب فيه الدراسات الوضعية إلى أن ظهور الإنسان على الأرض قد مر بسلسلة طويلة من التطور، بدءاً من مرحلة الطور الحيواني ليصل إلى الطور الإنساني، استغرقت بليون سنة أو سبعين مليون سنة، أو خمسة وسبعين مليون سنة، وهو الطور الذي يسمى الطور الحيواني الحديث أو العصر الثالث (الثدييات) الشينوزوي Cenozoi Ere⁽¹⁰⁾، حيث ينحدر الإنسان من سلالة بيولوجية تنتمي إلى العائلة العليا المسماة بـ"هومينويديا" Hominoidea وهي قريبة من عائلة القردة العليا في العالم القديم، التي تتفرع منها عائلة "هومينيدى" Hominoidea⁽¹¹⁾ (الآدميات) من أمثال الشمبانزي، والغوريلا، وتلتها المرحلة التي تعرف بأشباه الإنسان Antropoid التي تنحدر من العائلة السفلى، التي تغير فيها سلوك بعض القردة من تسلق الأشجار إلى السير على الأرض، كما ظهرت عليهم ملامح أشكال أجساد الإنسان، من انتصاب في القامة واستقامة العمود الفقري، والتغيرات في أشكال الأقدام والساقين والأيدي، وهم الذين عرفوا بـ"هومينينا" Homininae، وهي مرحلة يكتنفها كثير من الغموض، ولا يعرف عنها شيء أكثر من ذلك⁽¹²⁾.

ومنها عشيرة "هومينيني" Hominini التي ينحدر منها جنس الإنسان الحالي "هومو" Homo⁽¹³⁾، وهي التي تبناها الدراسات الحديثة، المبنية على التنقيبات الأثرية والحفريات عن بقايا المجتمعات الإنسانية الأولى، وبعد دراسة طبقات الأرض والأزمنة الجيولوجية المختلفة، والمتحجرات، والتي جعلت ظهور الإنسان على الأرض يرجع للزمن الجيولوجي الرابع، الذي يقدر بحوالي مليون سنة، بعصره: 1-

الهولوسين (الميوسين)، 2-البليستوسين Pleistocene (حيث ظهور الإنسان الحديث والإنسان القديم)، في حين يرى آخرون أن ذلك يرجع للزمن الجيولوجي الثالث الذي يقدر بحوالي 15 مليون سنة⁽¹⁴⁾.

وذلك بحسب ما عثر عليه-بزعمهم- من متحجرات وحفريات إنسانية في جهات مختلفة من العالم في أوروبا وإفريقيا وآسيا، وهياكل عظمية، وصناعات حجرية صحبت ظهور الإنسان في تلك العصور، حيث ذهبوا إلى أن ظهور الإنسان، ونهاية مراحل تطوره، يرجع إلى بداية عصور ما قبل التاريخ، التي ترجع إلى عصر البلايستوسين، الزمن الرابع (زمن ظهور الأشكال الإنسانية الأولى)، وهو الزمن الذي شهد الحياة الحديثة لتطور الأنواع البشرية وظهور الإنسان العاقل، الذي تفرد فيه الإنسان بصفاته الجسمانية والفكرية الخاصة به في شجرة الأحياء⁽¹⁵⁾ وأن الإنسان في هذا العصر مر بعدة مراحل من التطور الفكري والبدني تتلخص في:

أولاً: مرحلة ما قبل الإنسان Prehumen's، وتشمل عصري الميوسين والبليوسين، أي منذ حوالي 15 مليون سنة وما بعدها.

ثانياً: مرحلة الإنسان الأول في عصر البليستوسين⁽¹⁶⁾، ويشمل:

1- مرحلة إنسان جاوة وإنسان بكين وبداية صناعة الأدوات الحجرية منذ حوالي نصف مليون سنة.

2- مرحلة بداية الإنسان الحديث Newanderthal (نيوندرتال) وإنسان هيدلبرج Heidelberg في ألمانيا، وإنسان روديسيا Rhodesia في أفريقيا، وإنسان صولو Solo في جاوة.

3- مرحلة الإنسان الحديث الأول Early modern man.

ويشمل إنسان جاللي هيل Galley Hill، وإنسان سوانسكوب Swanscomb في إنجلترا، وإنسان ستاينهييم Steinheim في ألمانيا، وإنسان جبل الكرمل Mount carmel بفلسطين.

ثالثاً: مرحلة الإنسان الحديث أو العاقل Homo Sapien وقد ظهر على الأرض منذ حوالي 75.000

سنة وما بعدها، وفي أوروبا منذ حوالي 50.000 سنة، وينتمي إليها إنسان كرومانيون Cro-Magnon بفرنسا،

ومجموعة كومب - كابل - برن Combe - capelle - Brum، وإنسان جريمالدي Crimaldi ذو الصفات الزنجية

بإيطاليا⁽¹⁷⁾.

كما يرى بعض الباحثين أن ظهور هذه الأشكال الأدمية ينقسم إلى: الإنسان العاقل المبكر الذي

ظهر منذ حوالي مائة وستين ألف سنة، والإنسان الحفري أو الأثاري (الأركي) الذي ظهر في حدود خمسة

وثلاثين ألف سنة، ثم الإنسان العاقل (الإنسان الحديث). وكان ظهوره في حوالي الألف العاشرة قبل الميلاد وما زال حتى يومنا هذا⁽¹⁸⁾.

وهكذا يذهب كثير من العلماء إلى أن الإنسان قد مر بمراحل عدة من النمو والتطور البدني والعقلي، وتمكن في ضوء ذلك من تدريب عقله وقدراته، واستفاد من تجاربه المختلفة في كل حياته ليصل إلى مراحل أكثر تطوراً في الجانبين المادي والمعنوي، ونظروا إلى تلك الأزمنة وربطوها بحياة الإنسان من ناحية تطوره الحضاري في المجالين الصناعي والاقتصادي وقسموها على النحو الآتي:

أ- مرحلة جمع الطعام Food collecting period: وبدأت مع ظهور الإنسان، واستمرت حتى حوالي 7500 ق.م، وهي الفترة التي عاش فيها الإنسان متنقلاً من موقع إلى آخر طلباً للرزق وبحثاً عن الأمان، ولم ينل الراحة والاستقرار طوال تلك الفترة. ويمكن أن يطلق على هذه المرحلة مرحلة الوحشية Savagery أو العصر الحجري القديم Paleolithic⁽¹⁹⁾.

ب- مرحلة عملية إنتاج الطعام Food producing Revolution: أو ما يسمى بالثورة الصناعية الأولى، أو مرحلة التحول الأول الكبير Transformation، حيث تحول الإنسان من جامع للطعام إلى منتج له، أي أنه قد توصل إلى الزراعة عام 7500 ق.م، في الشرق الأدنى القديم.

ج- مرحلة إنتاج الطعام: وهي الرحلة التي توصل فيها الإنسان إلى إنشاء القرى، واستقر فيها مادياً ومعنوياً، وعرفت هذه المرحلة بالعصر الحجري الحديث Neolithic وما تلاه من عصور، كعصر الحجر والنحاس (النيوليتي)، وعصر ما قبل الأسرات Predynastic وقد بدأت هذه المراحل منذ حوالي عام 7500 ق.م تقريباً.

د- مرحلة المدنية Civilization: تتزامن مع بداية العصر التاريخي حيث توصل فيها الإنسان إلى الكتابة وإقامة المدن، وتنظيم مجتمعاته سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وفتياً، واتجه نحو المدنية (الحضارة) بشكل سريع في كافة المجالات منذ حوالي 3000 ق.م⁽²⁰⁾، واستمرت حتى عصرنا الحاضر، وهذا ما ذهب إليه شيلد G. Childe⁽²¹⁾، وأخذ به رشيد الناضوري مع تغيير في لفظة تطورت التي أوردها شيلد في تفسيره لتلك التطورات، في حين اعتبرها رشيد الناضوري مراحل إنتاجية بالقياس⁽²²⁾.

وهكذا تميزت مرحلة إنتاج الطعام، باكتشاف الزراعة، وإنشاء القرى المشتغلة بالزراعة، وكانت بمثابة (ثورة) تمثل حقيقة هامة في مراحل التطور الحضاري للإنسان، وخاصة منطقة الشرق الأدنى القديم.

وبناءً على ما عثر عليه الباحثون من أدوات في مناطق مختلفة من العالم، يُعتقد أن الإنسان كان قد استعملها، فقد قسموا حياة الإنسان على الأرض إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى: وهي التي أطلقوا عليها عصور ما قبل التاريخ أو ما قبل الكتابة.

المرحلة الثانية: وهي التي تعرف بالعصر التاريخي، حيث اتفق العلماء على إطلاق تعبير ما قبل التاريخ على العصور السابقة لمعرفة الإنسان للكتابة، وبدء تسجيل أعماله وآرائه في سجلات مكتوبة وصلتنا من نقوش على الحجارة أو اللبن، والقراطيس، وأوراق البردي، أو على الفخار (الطين) مع الأخذ في الاعتبار أن الباحثين لم يحددوا بدايتها ونهايتها⁽²³⁾، والعصور الحضارية المتفرعة منها⁽²⁴⁾، وأن الدلائل المتواجدة لدى الباحثين دلائل ضعيفة إلى حد ما، للتمييز بين مرحلة جمع الطعام ومرحلة إنتاج الطعام⁽²⁵⁾

لقد حاول العلماء إيضاح تلك التطورات بناءً على عدة عوامل رئيسية دفعت الإنسان إلى ذلك التغيير (النفور)، وأرجعوها إلى العامل البيئي: حيث بدأ الإنسان يترك الأماكن (المواقع) الجافة - على إثر انحسار العصر المطير، واتجه نحو مناطق الأودية والآبار والعيون والواحات، حيث وجد فيها فرص الاستقرار لما لفت انتباهه من بعض الظواهر التي تنبه لها إثر بقائه (مكوثه) الطويل في تلك المواقع، التي - ربما - قد اتخذها مؤقتًا، ومن أمثلة ذلك، ارتفاع وانخفاض مستوى المياه في الأنهار وتكرار تلك الظاهرة سنويًا؛ ولذلك بدأ الإنسان يواجه ذلك التحدي البيئي بمختلف الوسائل والإمكانيات، من خلال إنشاء القنوات والجسور والسدود؛ ليتمكن من التحكم في تلك المياه التي تهدد حياته، ومنها انطلق إلى الاستفادة من تلك الأوضاع الجديدة التي ابتكرها، وهي بواذر إنتاج الطعام وبزوغ فجر الحياة الزراعية البرية على الأودية والعيون والواحات وضاف الأنهار بطريقة لم يرقم هو بها، وإنما جاءت (بقدره الله سبحانه وتعالى)، إذ إن القوى المائية وانحسارها في أوقات معينة، والتغيرات الواضحة على سطح الأرض المتمثلة في الإنتاج الزراعي، هو العامل نفسه الذي أخذ به الإنسان فيما بعد، وخلق فيه الوعي التجريبي

لمحاولة تقليد الطبيعة؛ وبذلك بدأ الزراعة أو إنتاج الطعام، وليس جمع الطعام، وقد فسر توينبني هذا التحول بنظرية التحدي والاستجابة Challenge and Response⁽²⁶⁾.

وعلى أي حال، فقد تكررت تلك التجارب وتكررت معها ملاحظات الإنسان وإدراكه لذلك، فإنسان مصر شاهد النهر الذي يعيش حوله وشاهد شروق الشمس وغروبها، وظهور واختفاء بعض الجزر في مجرى الأنهار، وصخور مادة الغرين (الطمي) بعد انحسار الطوفان الذي ألفوا مشاهدته سنويًا وما يصحب ذلك من ظهور بعض أنواع النباتات، وهذه بالأخص هي التي دفعته إلى الاستقرار وبداية إنتاجه للطعام، وإنشاء القرى، وبناء المساكن أو المخازن والمعابد والأسواق والطرق، وبناء القبور لحفظ الموتى، وجميع ما يلزم حياته الجديدة، وهي أهم ما يميز فترة العصر الحجري الحديث، أي الاستقرار وعدم التنقل. وهو ما يتطابق مع مصر وبلاد الرافدين⁽²⁷⁾.

ومن الجدير بالذكر أن هناك من ذهب إلى تقسيم العناصر البشرية بناء على لون البشرة إلى: سوداء، وصفراء، وبيضاء، وزنجية، ومغولية، وقوقازية. وعلى أي حال فليس هناك اتفاق بين العلماء على وجود عنصر بشري نقي Pure race⁽²⁸⁾.

الشرق الأدنى مهد الحضارة الإنسانية

إن أولوية الإنتاج المستقر المعنوي والمادي في العالم القديم تحظى به منطقة جنوب غرب آسيا وشمال أفريقيا، أو ما يعرف بالشرق الأدنى القديم. الذي يحده نهر السند شرقًا، وبحر إيجه وشمال إفريقيا غربًا، ومن بحر قزوين والبحر الأسود شمالًا، إلى اليمن والسودان جنوبًا، حيث كان له السبق في الاستقرار وتشديد الحضارات، التي تعد أقدم من تاريخ الهنود الحمر في الأمريكيتين، ومن حضارات الإغريق والرومان⁽²⁹⁾.

لقد حظي الشرق الأدنى القديم بمكانة مرموقة في مسيرة تاريخ الشعوب أو تاريخ مسار الحضارة البشرية بشكل عام، وكان له السبق في مجال القيادة الفكرية والمادية على حد سواء على العالم المعروف آنذاك منذ أقدم العصور، وربما انفلتت منه تلك الزعامة، وأصبح تابعًا لغيره في بعض العصور التاريخية، إلا أن إرادة الله سبحانه وتعالى قد شاءت إعلان التوحيد من أرض الجزيرة العربية المتمثل في

الدعوة الإسلامية التي تمكنت بفضل الله من الانتشار في أصقاع الأرض عامة والشرق الأدنى خاصة، وتولى المسلمون زمام قيادة العالم، الذي أنهكته الصراعات السياسية، والذي انغمس فيه الناس في حياة الكفر والشرك واستعبد فيه القوي الضعيف، فتعالت في الأفق صيحات الإغاثة في كل صوب لتتخلص الدنيا من سرطان الكفر والإلحاد، فكان ذلك على يدي رسول الله محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام⁽³⁰⁾. لقد كان الشرق الموطن الخالد لدعوات أنبياء الله ورسله -عليهم السلام- الحاملين رسالات السماء الخالدة للبشرية، منذ آدم وحتى محمد بن عبد الله -عليهم الصلاة والسلام-⁽³¹⁾.

كما تفرد الشرق بعلاقاته الحضارية والسياسية التي تربط بين معظم أقاليمه عبر عصوره التاريخية المختلفة⁽³²⁾، التي شهدت تقدماً في مجالات حضارية مختلفة في مجال التنظيم الاجتماعي، حيث ظهرت أول مجموعة قانونية متكاملة لتنظيم المجتمع والقيم الاجتماعية والأعراف والتقاليد، كما ورد في قوانين الملك البابلي السادس حمورابي، التي ظهرت في وقت متأخر عند الرومان، وفي مجال العلوم حيث شهدت المنطقة أولى المحاولات لتحويل المعرفة القائمة على التجربة والخبرة إلى نسق علمي في ميادين الفلك والرياضة، لتتطور بعد ذلك عند الإغريق إلى نظريات علمية متكاملة، وفي مجال الهندسة والعمارة، وفي تحويل الصور المستعملة إلى كتابات، وأسماء ذات قيم صوتية وحروف هجائية⁽³³⁾.

حيث تؤكد معظم الدراسات التاريخية أن الشرق الأدنى كانت له أسبقيته في كل التطورات الحضارية في العالم القديم منذ فجر التاريخ، أي منذ أواخر الألف السادسة قبل الميلاد، حيث شهدت كل من مصر وبلاد الرافدين التطورات الرئيسية التي دفعت الإنسان نحو الاستقرار-الزراعة والكتابة- كما ارتبطت مواطن العمران بروابط طبيعية، وحيوية، وبشرية كان لها أثرها على حياة الإنسان على مدى العصور، كما كان للظروف المناخية والطبيعية أثرها على شعوب هذه المنطقة، من حيث الملامح، وسبل العيش، والحياة الفكرية، وظلت تلك الظروف متشابهة المظاهر والنتائج على مدى العصور التاريخية المختلفة في منطقة الشرق الأدنى القديم، كما توفرت لتلك الشعوب من الناحية الحيوية معابر ربطت بين أقاليمهم واستعملت في الغالب من قبل السكان في تنقلاتهم، بكل يسر، إلا من بعض الفترات التي تزيد فيها قسوة التحصينات والرقابة من الغارات والهجمات العنيفة، التي ترتب عليها بروز عامل جديد وهو وحدة الجنس - حيث كان جل العمران البشري يشمل السلالتين السامية والحامية،

التي تنحدر من عائلة جنسية واحدة ذات صفات لغوية متقاربة، انضمت إليها عناصر بشرية أخرى في شكل دفعات صغيرة، لم يكن لها تأثير بالغ على ساميتها وحاميتها، حيث كانت المجموعات السامية والحامية، الأكبر استحواذاً على تلك السلالات المختلفة وصبغتها بصبغتها، ثم إزابتها في كيانها الجنسي واللغوي والفكري الكبير⁽³⁴⁾.

الإنسان في المصادر الإسلامية:

لقد أظهر القرآن الكريم اهتمامه بالتاريخ، والحادثة التاريخية، وتعرضت آيات الذكر الحكيم ومقاطع كثيرة من سُورِهِ وآياته لأخبار تاريخية، وهي عروض في مجملها صور للحياة الإنسانية، وحركة البشرية، عبر الزمان والمكان، والسنن التي تحكم حياة الإنسان، والغرض من خلقه وغايته وهدفه، وعلى كل فإن القرآن الكريم بمعطياته التاريخية يدفع الإنسان نحو الهدف المنشود، ويحمل في طياته إثارة للإنسان وفكره؛ للارتقاء بمجتمعه⁽³⁵⁾، قال تعالى: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»⁽³⁶⁾، وقال تعالى: «فَأَقْصَصْ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»⁽³⁷⁾، وقال تعالى: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ»⁽³⁸⁾، وقال تعالى: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِي وَذِكْرٌ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ»⁽³⁹⁾.

إذ جاء القرآن الكريم بمعطيات تاريخية، تعطي تفسيراً جلياً لحياة الإنسان على الأرض، بل أبعد من حياة الإنسان على الأرض، واستخلافه فيها، فيرجع بتاريخ الإنسان إلى بدء خلقه ليرى الإنسان بذلك قدرة الله المبدعة وسننه الدائمة المرافقة لمجرى حياته، منذ بدء تكوينه⁽⁴⁰⁾، قال تعالى: «أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (19) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»⁽⁴¹⁾، إذ نجد أن أول سورة من سُورِهِ تهتم بإبراز الحدث الأول في الحركة البشرية، وهو خلق آدم عليه السلام (خلق الإنسان). واستخلافه في الأرض، قال تعالى: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»⁽⁴²⁾ فشكل هذا الحدث حجر الزاوية لكافة الأغراض القرآنية اللاحقة بعد خلق آدم عليه السلام، وشكل المبدأ الأساسي لتركيب الإنسان، ودوره في الحياة، والغاية من خلقه، والصراع بين الخير والشر، والعلاقة بين السماء والأرض، والمصير المحتمي لكل هذه المسائل⁽⁴³⁾ ويعطي القرآن الكريم تصوراً شاملاً للحضارة الإنسانية،

من حيث الوجود والبناء، وعوامل الازدهار والانهيار، ومؤشرات النهوض لاستئناف المسيرة التاريخية، وبناء حضاري مرضي عنه من الله.

لقد جعل الله الإنسان هو العنصر الفعال، والمتحرك، والصانع للحضارة في التاريخ، وهو المستخلف من الله في الأرض، والمزود بكل الإمكانيات، والأدوات الكفيلة، لتحقيق خلافته فيها، والتفسير التاريخي في الإسلام يرقى بالإنسان، ويتعامل معه بإنسانيته البعيدة عن المادية والحيوانية، فهو قبضة من طين ونفخة من روح الله⁽⁴⁴⁾، قال تعالى: «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ (71) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»⁽⁴⁵⁾، وقال تعالى: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»⁽⁴⁶⁾، فهذه هي الثنائية في التكوين: الروح التي تمثل النفخة العلوية، والطين الذي يمثل القبضة السفلية⁽⁴⁷⁾.

فالإسلام ينظر إلى الإنسان بما منحه الله من حرية في تحقيق ذاته واستخلافه في الأرض ومنحه القوة لتطبيق الخلافة، دون تجبر أو تمرد على ما أودعه الله -سبحانه وتعالى- لخدمته في تسخير الكون، وفق قيود وضوابط، وسنن يتحرك بمقتضاها على الأرض⁽⁴⁸⁾، يقول الله تعالى: «أَيُحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى»⁽⁴⁹⁾، والإنسان في هذا العالم الفسيح جزء منه، ينعم بنعم الله، تسري فيه سننه وهو عبد بكامل عبوديته لله، فردًا خائفًا، وقانتًا لله، لا يملك مطلق الحرية والاستقلال، إلا فيما يدور في ملك الله، بكل إنتاجه المادي، والفكري، المستمد من الرؤية الإلهية، الممنوحة له بما سخر له الله من قوة عقلية، وبدنية، وفي الله وفي الله، وأنه محاسب عليها، في سرها وعلانياتها.

فوجود الإنسان على الأرض لهدف وغاية، وفق منهج متكامل للحياة، يصور علاقة الإنسان بربه وبمن حوله، ودوافعه ومبرراته، التي من أجلها خلق، ومن أجلها استخلف في الأرض. وأنه محكوم من قبل حكيم خبير⁽⁵⁰⁾، وليس وجوده في عالم تسوده الفوضى والعبث. قال الله تعالى: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنْتُمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْتُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»⁽⁵¹⁾.

وفي ضوء ذلك كانت الخلافة، وفق ما وضع الله في الإنسان، قال الله تعالى: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»⁽⁵²⁾، ويقول تعالى: «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا مَقْتًا وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا»⁽⁵³⁾، ويقول تعالى في كتابه الكريم: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ

لِيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ»⁽⁵⁴⁾ فإن الخلافة تقتضي الهيمنة والسيطرة والقدرة، على الإنشاء والتعمير، والتميز والاختيار⁽⁵⁵⁾، والعمل والإبداع، ومواجهة الظلم والفساد، وتلقى العلم من السماء عن طريق رسله الكرام، قال تعالى: «قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ»⁽⁵⁶⁾.

وقال تعالى: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»⁽⁵⁷⁾، وقال تعالى: «اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»⁽⁵⁸⁾، وقال تعالى: «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»⁽⁵⁹⁾، وقال تعالى: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ»⁽⁶⁰⁾، ويقول الله تعالى: «أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ (8) وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ (9) وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ»⁽⁶¹⁾ ويقول: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»⁽⁶²⁾، ويقول الله تعالى: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»⁽⁶³⁾ ويقول تعالى: «وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ»⁽⁶⁴⁾، أي جعلها مقرا صالحا لنشأته، بما هيأها الله سبحانه وتعالى، وبموقعها وتركيباتها المختلفة في هذا الكون الفسيح، وفي أبعادها المختلفة عن أفلاك الله، وعن الشمس والقمر. وبما أودع الله فيها من الأقوات، والأرزاق، والقوة والطاقة التي تسمح للإنسان باستعمارها، ويجعله سيد المخلوقات القادر على تطويعها وتسخيرها⁽⁶⁵⁾، وهو المقصود بالصراع بين الإنسان والطبيعة، الذي تركز على وجوده كثير من المدارس التاريخية الحديثة⁽⁶⁶⁾، وهو في الحقيقة ليس صراعاً بمعنى الكلمة، بل هو تدافع وتجاوز بين الإنسان والعالم حوله، ووفق مشيئة الله سبحانه وتعالى، حيث اقتضت إرادة الله عز وجل وجود ذلك التجاذب والتدافع، بين الإنسان والأشياء حوله، حتى لا يركن إلى الكسل والقعود، وهو ما لا يتماشى مع مهمة استخلاف الإنسان على الأرض، المرتبطة بالإبداع والتحدي، فلو لم يكن هناك صراع ومدافعة لما وصل الإنسان إلى ما هو عليه، ولما كان له تاريخ أو سجل يحفظ فيه محاولاته، يستفيد منها ويفيد⁽⁶⁷⁾.

لقد حرص الإسلام على حفظ النشاط البشري الحضاري ذي الجانب المادي، -الذي يعتبر في النظرة الإسلامية ثانويًا لما هو أهم- وهو النشاط الفكري والأخلاقي والروحي المبني على العمل الصالح، والنتائج عن كد الإنسان وعطائه في طاعة الله⁽⁶⁸⁾ وإبراز دور الله على البشرية. في شكل نبوءات ورسالات سماوية، تشكل في النظرة التاريخية الإسلامية الطريق لتصحیح المسيرة الإنسانية، وحماية الإنسان،

وتفسير الظواهر من حوله، المليئة بالأهواء والأباطيل والانحرافات، وفهم ما وراء الطبيعة، ومعرفة الله حقًا، أفرادًا وجماعات⁽⁶⁹⁾.

وهو ما حرص عليه المؤرخ المسلم، مع بداية تدوينه الموسوعي للتاريخ، في تتبع المنهج الرباني، في السرد التاريخي، وسياق الأخبار، فقد وضع القرآن الكريم اللبنة الأولى في أول سُوره بالحديث عن آدم - عليه السلام- ووصف المسيرة الإنسانية منذ عهده، والحديث عن دعوات الأنبياء والرسل، -عليهم الصلاة والسلام- والسنن التي تحكم البشرية، والغاية من خلق الإنسان، واستخلافه في الأرض، كما نجد ذلك في كتاب تاريخ الأمم والملوك للإمام الطبري، الذي يُعد من أقدم المصادر الموسوعية التاريخية الإسلامية، الذي استمله بالحديث عن تاريخ بدء الخليقة، منذ آدم عليه السلام، واستخلافه في الأرض، ثم يستمر بعد ذلك في سرد الوقائع التاريخية، التي تتصل بالإنسان، بدءا من قصة هابيل وقابيل ابني آدم، وسيرة الأنبياء والرسل -عليهم السلام- ومواقف أقوامهم منهم وخاتمة أمرهم، ثم يتحدث عن أصل الأمم والشعوب من فرس وروم وعرب، وتبعه في ذلك معظم المؤرخين المسلمين، بل وأضافوا شعوبا أخرى، كما يظهر من كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي، الذي أضاف إلى تصنيف الطبري أخبارًا شمولية، وبعض التعليل، في أمور جديدة، تخرج عن الإنسان بذاته، إلى الكون حوله، وكذا كان المظهر بن طاهر المقدسي في كتابه البدء والتاريخ الذي أضاف نظرتة الكونية للتاريخ وربطه بالثقافة الفكرية للأديان القديمة، في المجتمعات المختلفة. ولحق بهم ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ، والحافظ ابن كثير في كتابه البداية والنهاية. وابن خلدون الذي يعتبر بحق رائد النظرية المتكاملة، في إعطاء تصور علمي دقيق، لحياة الإنسان، من حيث تعليل الحوادث، واستنباط السنن والقوانين، وإظهار العبر والمواعظ، واستخلاص السليبيات والإيجابيات، من تجارب الأمم السابقة، وربط الدراسات التاريخية، بالعوامل النفسية، والفكرية، والعقائدية، والاقتصادية، والربط بينها وإعطاء كل عامل حجمه، في مرحلته التاريخية المناسبة له، وأثر ذلك على المسيرة التاريخية للإنسان⁽⁷⁰⁾.

لقد جعل الله الأرض المقر والمستقر الذي أراد الله سبحانه وتعالى لخلقه، وشكل آدم وبنوه نواة المجتمع الإنساني الأول بفطرته التي فطره الله عليها⁽⁷¹⁾، حاملاً تبعات حياته وتصرفاته بما أودعه الله سبحانه وتعالى في خلقه وبما هيأه الله لاستقبال هذا المخلوق المكرم من عند الله قال تعالى: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»⁽⁷²⁾، قال تعالى: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ

فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ»⁽⁷³⁾، فكان عليه السلام ومنذ اللحظات الأولى لاستخلاف كامل الخلقة والخلق عالماً بالله، عارفاً قدره، عارفاً الغاية من خلقه⁽⁷⁴⁾، قال الله تعالى: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»⁽⁷⁵⁾، ويقول تعالى: «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا مَقْتًا وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا»⁽⁷⁶⁾، ويقول تعالى في كتابه الكريم: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ»⁽⁷⁷⁾.

ولقد اختلفت المصادر التاريخية عن مكان هبوط آدم على الأرض، فمنها ما ذهب إلى أن مهبطه كان بأرض الهند، وأن حواء هبطت في ناحية جدة بجزيرة العرب. وهناك من يذهب إلى أن آدم هبط في موقع يقال له (دحنا) بين مكة والطائف، وقيل إن آدم هبط بالصفاء، وحواء بالمروة، وكان مسكنهما الحرم⁽⁷⁸⁾، وعلى كل فقد استقر آدم على الأرض وقد علمه الله الأسماء قال تعالى: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»⁽⁷⁹⁾، فعن الضحاك عن ابن عباس قال: علمه أسماء كل الأشياء التي يتعارف بها الإنسان على ما حوله، من أرض وسهل وجبل، وفرش، وصحارى، وأشباه ذلك، وأضاف اسم كل دابة وكل طير وكل شيء⁽⁸⁰⁾، وذكر علي محمد نصر⁽⁸¹⁾ أن الأسماء تعنى اللغات باختلافها، أو أسماء ما كان وما سيكون إلى يوم القيامة. خاصة أن اللغة صاحبت آدم عليه السلام منذ اللحظات الأولى من استخلافه، كما يستدل على ذلك بنص العبارات الصريحة في الحوار الذي دار بين آدم (عليه السلام) وربّه. بلغة مفهومة مبيّنة، يرويها الله تعالى على لسان آدم وزوجته⁽⁸²⁾، قال تعالى: «قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»⁽⁸³⁾، فاللغة من الأسلحة الأصلية التي زود بها الإنسان وصاحبه عبر رحلته الطويلة، وما أضيف إليها من تطورات إنما جاء من أجل مستجدات الحياة الإنسانية من مسميات ومعطيات وحاجيات جديدة⁽⁸⁴⁾.

ويرى بعض الباحثين⁽⁸⁵⁾، أن من الصعوبة بمكان تحديد الوقت الذي استطاع فيه الإنسان أن يتخاطب مع من حوله بألفاظ مفهومة، رغم الدلائل الكثيرة التي تدل على أن الإنسان منذ وجوده على الأرض استعمل صوته بأشكال صحيحة وإيقاعات ذات مظهر جماعي موزون، ثم تبع ذلك بإعطاء أسماء للأشياء المحيطة به، في وقت لم يصل إلى تحديده بعد، وتدلل الأبحاث البيولوجية أن الإنسان خلق من

الناحية العضوية مزودًا بجهاز صوتي وعقلي وعصبي يمكنه من صنع اللغة وتبادلها وتنميتها، أي أن الخالق قد أودعه هذا الجهاز الحساس وميزه به عن سائر الكائنات، وهي صفة مميزة للبشر دون غيرهم من الكائنات، وهو نشاط فكري وحضاري فعال، حي متطور، وهو وسيلة للتعبير، ناهيك عن وسائل أخرى عرفها الإنسان ومنها التعبير بالإشارة، كتحريك الرأس أو اليدين، وإلقاء التحية، والتعبير بملامح الوجه، مثل مط الشفتين عند الاشمئزاز أو التعبير بالصيحات والصرخات، كالضحك والبكاء، وصرع الآلام أو التعبير بالأدوات الصناعية، كاستعمال الطبول والأبواق.

فالإنسان ومنذ اللحظات الأولى محفوف بعناية الله سبحانه وتعالى فقد كساه. قال تعالى: «يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا»⁽⁸⁶⁾، وقال تعالى: «وَجَعَلْنَا لَكُمْ مِنْ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلْنَا لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمْ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ»⁽⁸⁷⁾، وقال تعالى: «وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ»⁽⁸⁸⁾، أي أن الله سبحانه وتعالى قد هيا له ما يكسوه في الحر والبرد وما يرتديه للزينة والتفاخر، كما كان له لباس يستر عورته، أي أنه لم يكن عاريًا يومًا⁽⁸⁹⁾، فقد ورد عن ابن الأثير⁽⁹⁰⁾ «أن الله لما رأى عري آدم وحواء أمر آدم يذبح كبشًا من الضأن وأخذ صوفه وأعطاه لحواء فغزلته ونسجه آدم فعمل لنفسه جبة و لحواء درعًا وخمارًا، وكما كساه أسكنه ونوع له مسكنه. قال تعالى: «وَاللَّهُ جَعَلْ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلْ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَانًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ»⁽⁹¹⁾، وقال تعالى: «تَعَالَى وَتَنَجُّونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ»⁽⁹²⁾.

واتخذ الإنسان بيوتًا من الحجر والمدر، وخياما وقبابا من الشعر والوبر أي أنه لم يكن يحيا حياة الحيوان فوق رؤوس الأشجار⁽⁹³⁾.

وكما ألبسه وأسكنه علمه كيف يسخر الأرض ويزرعها ويستفيد منها، جاء عند ابن الأثير⁽⁹⁴⁾ «أن الله بعد أن أنزل آدم... أنزل جبريل ومعه صرة بها حنطة فسأله آدم ما هذا، قال له جبريل هذا الذي أخرجك من الجنة فقال: ما أصنع به فقال: انثره في الأرض ففعل فأنبته الله في ساعته ثم حصده وجمعه وفركه وذراه وطحنه وعجنه وخبزه، كل ذلك بتعليم من جبريل عليه السلام. قال تعالى: «يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»⁽⁹⁵⁾.

وأن الله علم آدم صنع الحديد والمحراث، وذلك بعد أن جمع له جبريل -عليه السلام- الحديد والحجر وقدها. وهكذا كفل الله سبحانه وتعالى للإنسان حياته على الأرض بما سخره له عليها، حتى الأنعام طوعها الله لتكون في خدمة الإنسان على الأرض⁽⁹⁶⁾، قال تعالى: «وَالْأَنْعَامَ خَلَقْنَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٦﴾ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا لِبَشِقَةِ الْإِنْفُسِ ۚ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرُءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٧﴾ وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»⁽⁹⁷⁾.

وكما هي الأنعام للإنسان هيأ له الطرق والمسالك والعلامات ليهتدي بها⁽⁹⁸⁾، قال تعالى: «وَأَلْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥﴾ وَعَلَامَاتٍ ۚ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ»⁽⁹⁹⁾، وكما هداهم في البر فقد هداهم في البحر لركوبه بل والاستفادة منه، قال تعالى: «وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُوهَا وَتَرَىٰ الْفُلْكَ مَوَاحِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»⁽¹⁰⁰⁾.

والخلاصة أن المجتمع الإنساني الأول في نظر الإسلام، بدأ باستخلاف آدم عليه السلام وبنيه في الأرض، كامل الخلق والخلقة عالمًا بربه، عابدًا له بفطرته التي فطره الله عليها معتنقًا الإسلام دينًا، الذي لا يقبل غيره دينًا قال تعالى: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»⁽¹⁰¹⁾، وأن آدم -عليه السلام- أبو البشر وإليه ينسبون⁽¹⁰²⁾، وقد عاش آدم عليه السلام ألف عام كما روي عن ابن عباس -رضي الله عنهما- مرفوعًا عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «... أن عمره اكتب في اللوح المحفوظ ألف سنة...»⁽¹⁰³⁾.

وتذهب المصادر الإسلامية إلى أن آدم بدعوته على الأرض التي استخلف فيها نفذ ما أمره الله به بإقامة مجتمع مسلم حقق فيه بنوه الغاية من خلقهم⁽¹⁰⁴⁾، فأقام حياته كلها تحت قول الله سبحانه وتعالى: «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»⁽¹⁰⁵⁾.

وكانت وفاته -عليه السلام- في يوم الجمعة، وقام بمراسيم دفنه ملائكة السماء بتكليف من ربهم، ليرى الناس كيف يدفنون موتاهم، حيث قدموا من السماء يحملون أكفانه وحنوطه، ومعهم

الفؤوس والمساحي والمكايل، فلما قبضوه وغسلوه وكفنوه وحنطوه، حفروا له لحده، وصلوا عليه، ثم أدخل قبره، وحثوا عليه التراب، وقالت الملائكة هذه سنتكم بني آدم⁽¹⁰⁶⁾. وهذا هو المشروع لبني آدم في كيفية تورية أجسادهم بعد أن تفارقها أرواحهم، وأنه لاشريعة للمقابر الفخمة والقباب العالية والضخمة⁽¹⁰⁷⁾ وجاء بعده ابنه شيث "إدريس" عليه السلام، وهو أول من خط بالقلم⁽¹⁰⁸⁾.

واستمر المجتمع مسلمًا موحدًا كما أقامه آدم عليه السلام وقد جاء على لسان الصادق المصدوق ما رواه الحافظ أبو حاتم بن حبان في صحيحه على شرط مسلم عن أبي أمامة أن رجلا، قال: «يا رسول الله، أنبي كان آدم؟ قال: نعم، مكلم، قال: فكم كان بينه وبين نوح؟ قال: عشرة قرون»⁽¹⁰⁹⁾.

وجاء عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الإسلام...»، ويعلق ابن كثير⁽¹¹⁰⁾ على ذلك بقوله: إن كان المراد بالقرن مائة سنة كما هو متبادر عند كثير من الناس فبينهم ألف سنة لا محالة، لكن لا ينفي أن يكون أكثر باعتبار ما قيد به ابن عباس بالإسلام، إذ قد يكون بينهم قرون أخرى وإذا كان المراد بالقرن الجيل من الناس، كما في قوله تعالى: «وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا»⁽¹¹¹⁾ وقوله تعالى: «...وَقُرُونًا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيرًا...»⁽¹¹²⁾.

فقد يكون بين آدم ونوح ألوف من السنين -والله أعلم- أي أن هناك فترة هداية ما بين آدم ونوح -عليهما السلام- عاش فيها المجتمع الإنساني موحدًا لله حتى كان الانحراف، حيث انحرفت الأمة عن الشريعة وعن منهج الله، وتخبطت البشرية في طريق الكفر والضلال لتبدأ مسيرة الدعوة من جديد على يد رسول الله نوح -عليه السلام-، فالانحراف الذي أعقب فترة الهدى الرباني منذ آدم عليه السلام الذي هو صفة البشر عندما يطول عليهم العهد، فيبدأ الشيطان رحلته مع الإنسان الذي ترك له حرية الاختيار، والواقع أن الانحراف قد بدأ من عهد أبناء آدم عليه السلام عندما أقدم أحد أبنائه على قتل أخيه. قال تعالى: «فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ»⁽¹¹³⁾.

ويعطي التاريخ الإسلامي للانحراف هدفاً آخر وهو الصراع الأزلي بين الخير والشر، وبين الحق والباطل، بين الإنسان والشيطان وحزبه⁽¹¹⁴⁾.

فعندما يضعف الإنسان ويركن إلى أهوائه ومشاعره وغرائزه، أي إلى الجانب (الطيني) من تكوينه تقتضى المشيئة الإلهية إرسال الرسل والأنبياء لتذكر الناس بعهد الله وتجديد العهد به والعودة إلى شرع الله⁽¹¹⁵⁾، قال تعالى: «إِنَّ النَّاسَ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ۗ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»⁽¹¹⁶⁾، ففي نظر التصور الإسلامي أن الأمة المؤمنة هي قاعدة البشر، قال تعالى: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ»⁽¹¹⁷⁾.

ما بين النظرة الوضعية والنظرة الإسلامية:

إن ما تتجه إليه الدراسات التاريخية الحديثة حول الإنسان وتاريخ البشرية عبر عصورها التاريخية المختلفة، يتلخص في اعتبار الإنسان -وهو العنصر الأول العامل في التاريخ والفاعل للحضارة- كان نتيجة مرحلة طويلة من التطور⁽¹¹⁸⁾، وأن الإنسان جزء من عالم الحيوان طور عبر الزمان من خلية حية نشأت في البرك والمستنقعات وظلت في تطور مستمر حتى وصلت إلى الإنسان الحالي⁽¹¹⁹⁾، ورأوا أن حياة الإنسان في البدء أشبه بحياة الحيوانات التي تعيش حوله، إلا أنه متميز عنها بدرجة من الذكاء التي يمتلكها مع أنه مشارك للحيوانات في همجيتها⁽¹²⁰⁾.

حتى الأصوات التي كان يصدرها نتيجة انفعالاته وحاجاته وإحساسه بالعطش أو الجوع أو الخوف- يعبر عنها بأصوات غير مفهومة، حيث لا يملك لغة يتحدث بها أو يعبر بها عما يحاك في نفسه، كما أن مجمل الأدوات التي اكتشفها ليحيا بها كان بمحض الصدفة، كالنار التي توصل إليها عن طريق البرق⁽¹²¹⁾، وهكذا عاش الإنسان حياة عدم الاستقرار بحالة من التطور والتغيير المستمر الذي كان له أثره البالغ على حياته في شتى الجوانب الفكرية والمادية، حيث قضى حوالي 99% من حياته في حالة عدم الاستقرار، متخذاً من الكهوف ورؤوس الأشجار سكناً، وكان طعامه على ما يقع تحت يده عن طريق الجمع أو الالتقاط في ظل ظروف بيئية ومناخية متغيرة، تكيف معها حتى وصل إلى حياة الاستقرار، وإن تاج الطعام، وتمكن من صنع حضارته⁽¹²²⁾.

لقد جعلوا من العامل الاقتصادي نقطة التحول والتغير في حياته، وأن تاريخ الإنسانية بكامله تاريخ وثني جاهلي محض لا وجود فيه للدين، الذي أوجبه الله على الإنسان ومن أجله خلقه، وهم بذلك ينكرون وجود الله الخالق للإنسان والأشياء⁽¹²³⁾، قال تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»⁽¹²⁴⁾.

كما أنكروا وجود الرسل والأنبياء، إلا من بعض الإشارات وبشكل هامشي في كتاباتهم التاريخية⁽¹²⁵⁾، وبذلك فسروا التاريخ تفسيراً مخالفاً للحقيقة وتعاملوا مع جاهليات بعيدة عن خط الهداية في تاريخ البشرية، واهتموا بالناحية المادية الخالصة، تاركين النواحي الفكرية بقيمتها العلوية⁽¹²⁶⁾، وأنكروا الإيمان بالله والإيمان باليوم الآخر، والبعث والحساب⁽¹²⁷⁾.

ويؤكدون على نظرياتهم بوجود بعض الشعوب والأقوام المتخلفة حضارياً⁽¹²⁸⁾، التي اكتشفت خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، وأنها تعيش حياتها بعيدة كل البعد عن مستحدثات العصور المختلفة، وأنها لا زالت تستعمل الحجر أداة لسلخ اللحوم، وتستعمل الأقباس والأسهم البدائية، ولم تعرف صناعة الفخار ولا استئناس الحيوان ولا ركوب الخيل مع معرفتهم بالنار وحراب الخشب⁽¹²⁹⁾.

وهو ما يستنكره محمود شاكر بقوله⁽¹³⁰⁾: إن وصف تلك الأمم بأنهم بقايا الإنسان القديم غير وارد، ويرى أنهم أقوام لاقوا جزاءهم نتيجة عنثهم، وكفرهم بالله وإنكارهم دعوات الرسل، ورفض الحكم بما أنزل الله، فسلط الله عليهم من يحاربهم، ويلاحقهم من مكان إلى آخر، فحيوا حياة شقاء بعيدة عن منهج الله وشرعه مشردين في أماكن مجهولة نائية، لا يصلح بعضها لسكن الإنسان، وفي تلك الأرضين عاشوا وتفرقت أفرادهم، قال تعالى: «فَدَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا ﴿٩﴾ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا»⁽¹³¹⁾.

وقد تأثرت أنماط حياتهم من حيث المأكل والمشرب والملبس بتلك البيئة التي نشأوا فيها، فمن عاش منهم في مناطق حارة عاش عاريًا، ومن عاش في أماكن باردة احتوى في جلود الحيوانات، وتناول غذاءه عن طريق ما يجمعه من ثمار الأشجار ولحوم الحيوانات، وسكن جذوع الأشجار في مساكن مستوحاة من البيئة التي نشأ فيها، وسعى الأشياء حوله بأسماء ابتكرها في نفسه وبلغه يفهمها.

وإن ما يذكر في التاريخ باسم (التاريخ القديم) والجاهليات القديمة، عرف في التفاسير الحديثة باسم الحضارات القديمة وركزوا على النشاط العمراني للإنسان كمعيار لقياس حضارته وتقدمها وأهملوا الجانب الفكري أو المعنوي، وأثره على الحياة البشرية، فاندفعوا متأثرين بتلك النواحي العمرانية لتمجيدها وتمجيد من قام بها⁽¹³²⁾.

ولا يقرون بأن لهذا الكون خالقًا متصفًا بالكمال، ومستحقًا للعبادة، ويرون من هذا الكون فقط المخلوقات المادية، والمحسوسة كالثمرات والأرض والنجوم والجبال والأشجار، وينكرون وجود الملائكة والشياطين ووجود الرسائل السماوية والرسل والوحي والكتب السماوية، وأنكروا البعث والحساب، والثواب والعقاب، والجنة والنار⁽¹³³⁾، وأكدوا أن الكون أوجد نفسه، وأنكروا نسبة البشرية إلى آدم واعتبروا ذلك خرافة. ونفوا الحكمة من خلقه، والتكليف الذي كلف به وذريته من بعده والغاية من خلقهم أجمعين، وجعلوا الإنسان يعيش في حالة من التغيرات تحت شعار الحتميات، مثله مثل الحيوان، أي أنهم فسروا التاريخ تفسيراً مادياً محضاً بعيداً عن الدين، وقصدهم بذلك زعزعة ثقة البشر في الله وملأته وكتبه ورسله، فأخفوا بذلك معالم الأمة الإسلامية منذ آدم عليه السلام حتى محمد - عليه الصلاة والسلام - التي تحققت بين الحين والآخر، وهكذا جعلوا الفترة ما بين آدم ومحمد عليه الصلاة والسلام فترة ذات تاريخ وثني محض جاهلي لا وجود فيه لله، وأصبحت الدراسات التاريخية الإنسانية تدرس في شكل فترتين⁽¹³⁴⁾:

الفترة الأولى: فترة عصور ما قبل التاريخ

وهي التي عاش فيها الإنسان حياة عدم الاستقرار ووصفوها بالتخلف والبدائية المتأخرة بطابع همجي لا يعرف فيها النطق ولا اللباس ولا الكساء ولا المسكن إلا في وقت متأخر منها، وارتبطت حياته خلالها بأوهام وخرافات وفزع وخوف، بعيداً عن الفطرة التي فطر الله عليها عباده، وأخفوا مع ذلك دعوات الرسل والأنبياء -صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين-، وقد استمر ذلك العهد منذ وجود الإنسان على الأرض حتى نهاية الألف الرابعة ق.م الذي سبق أن تعرض له الباحث.

الفترة الثانية: التي تعرف بالعصور التاريخية وقسمت إلى ثلاث مراحل على النحو الآتي:

أولاً: مرحلة التاريخ القديم وتبدأ منذ أن عرف الإنسان الكتابة، أي من حوالي 3200 ق.م، وتستمر حتى سقوط روما في يد القبائل الجرمانية سنة 476م، ويشمل الشرق والغرب والعالم المعروف كله آنذاك.(ويرى آخرون امتدادها حتى بعثة المصطفى صلى الله عليه وسلم، أي حتى ظهور الدعوة الإسلامية، وهو ما يأخذ به الباحث).

ثانيًا: مرحلة التاريخ الوسيط، وتمتد منذ سقوط روما وحتى سقوط القسطنطينية في يد السلطان محمد الفاتح العثماني سنة 1453م، ويدخل من ضمنها العصر الإسلامي. ثالثًا: التاريخ الحديث والمستمر من فتح القسطنطينية حتى وقتنا الحاضر، وهو بدوره ينقسم إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى: التاريخ الحديث من فتح القسطنطينية سنة 1453م حتى الثورة الفرنسية 1789م⁽¹³⁵⁾.

المرحلة الثانية: التاريخ المعاصر من الثورة الفرنسية 1789م، حتى وقتنا الحاضر.

الخاتمة والنتائج:

إنما تقدم في هذا البحث هو غيظ من فيض حاول فيه الباحث وضع هذا المنهج على الخريطة التاريخية لتفسير خلق الله سبحانه وتعالى للإنسان واستخلافه في الأرض وفق المنهج الرباني، والموضوع أكبر بكثير من حصره في هذا الحيز، وقد اتضح للباحث عدة نتائج، من أهمها: أولاً: غنى المصادر الإسلامية بمادتها التاريخية لحياة الإنسان منذ خلقه، حتى استخلافه في الأرض.

ثانيًا: خلق الله الإنسان وأوجده على الأرض إنساناً كاملاً على هيئته التي خلقه عليها في أحسن تقويم.

ثالثًا: اتفاق الكتب السماوية على خلق الإنسان واستخلافه من عند الله، إلا أنها اختلفت في التفاصيل.

رابعًا: ما ذهبت إليه المصادر الوضعية في مسألة ظهور الإنسان على الأرض، ما هو إلا حلقة من الأفكار التي تفقد الإنسان كرامته، وتجعله في درجة الحيوان.

خامسًا: ما ذهبت إليه المصادر الإسلامية من أن الشرق الأدنى هو مهد الإنسان، وموطن بعثة الأنبياء والرسول ومهد الرسالات السماوية الخالدة، هو الرأي الذي يرجحه الباحث.

سادسًا: إظهار النظرة الإسلامية لخلق الإنسان تزيد من أواصر التقريب بين شعوب العالم، وتخفي كثيراً من التعصب والتمييز العنصري.

سابعًا: أن الله سبحانه وتعالى كفل بني آدم (عليه السلام)، منذ أن استخلفهم، وجعل لهم القوى التي تحقق لهم هوية الاستخلاف في الأرض وتطويعها لهم.

ثامنًا: أن خلق الإنسان في نظر الإسلام كان وما يزال لغاية محددة، هي عبادة الله الواحد الأحد الفرد الصمد.

تاسعاً: لا شك في أن هناك مشكلة قائمة بين النص الديني والآثار، وبين الروايات التاريخية بشقيها المرتبطة بالنص الديني أو المرتبطة بالآثار، وهو ما يجعل من الصعوبة بمكان أن يتخذ الباحث منهجاً معيناً لدراسة هذه الإشكالية بنظرة متجردة، دون وازع ديني.

الهوامش والإحالات:

- (1) التاريخ الوضعي هي نظريات كتبت بفعل الإنسان، بعيداً عن بوتقة التصور الإسلامي للإنسان، والكون والحياة، وربما اقتبست بعض أفكارها من التوراة والإنجيل، وعلى سبيل المثال نظرية (جيوفاني باتيستافيكو) الذي جعل محور دراسته في التاريخ على ما جاء في التوراة من قصص. وجعل من الشعوب العبرانية محور دراسته، وجعل الجنس البشري ينقسم إلى نوعين: عمالقة وأناس ذوي قامة متوسطة، أو أميين وعبرانيين، ورأى أن تربية النوع الأول حيوانية، وتربية النوع الثاني إنسانية، وجعل العبرانيين ذوي أصول وصفات إنسانية، تختلف عن الأميين، ومن الدراسات الوضعية حول حياة الإنسان وظهوره على الأرض نظرية التفسير المثالي، فهيجل جورج فلهمل فرديريك Hegel George, Wilhelm Friedrick في تفسيره المثالي للتاريخ يصف ظاهر التاريخ بأحداث ووقائع تبدو في حالة من الفوضى والعبث، تسردون غاية أو هدف، وباطنه الروح، التي تجعل مساره محكماً معقولاً، على يد أفراد أو جماعات، يستعملها المنطق لتحقيق أغراضه. بينما يذهب كارل ماركس Karl Marx (1818-1883م) إلى أن التاريخ سجل للصراع الجماعي، في شكل الطبقات المختلفة، وأن الإنسان منذ أن وجد على الأرض يجاهد من أجل أن يحيا ضد الطبيعة، وضد أخيه الإنسان، وهو مرهون بتصرفاته لدوافع الطبيعة، ووصف حياة الإنسان على الأرض بأنه مرت بمراحل، لا وجود فيها لمعبود خالق، وأن المادة هي المنتجة لما في الكون، وهي الخالقة له، بدءاً من خلق الإنسان وحياته وفكره، وأن الإنسان في نظره من صنع المادة، وقد استمد ماركس نظريته من نظرية دارون في التطور، التي تتلخص في أن الطبيعة تخلق كل شيء، ولا حدًا لقدرتها على الخلق، وأن الإنسان ينتقل من مرحلة إلى مرحلة، بحتمية مادية، لا إرادة له فيها، مقهوراً مغلوباً على أمره، لا حول له ولا قوة، ولا أثر في حياته للجانب الروحي. ينظر: عبدالمعطي محمد سمس، نظرة في التفسير الإسلامي للتاريخ، إيتراك للنشر للطباعة والتوزيع، القاهرة، 1428هـ/2008م، ص 119-128.
- (2) للاطلاع ينظر: حسين سيد نور جلال الأعرجي، وآخرون، خلق الكون والآلهة في الأساطير الإغريقية، مجلة كلية التربية، جامعة واسط، العراق، العدد 33، تشرين الثاني/2018.
- (3) تعددت المراجع حول أساطيرهم وتحمل نفس عناوين شعوبها.
- (4) أبو القاسم الفردوسي، الشاهنامه، ترجمها نثرًا الفتح بن علي البندري، أكمل الترجمة وصححها وعلق عليها عبد الوهاب عزام، ط2، دار سعاد الصباح، الكويت - القاهرة، 1413هـ-1993م.
- (5) موريس بوكاي، أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، ترجمة فوزي شعبان، المكتبة العلمية، القاهرة، دت، دط، ص 12-13. ويرى أن مسألة الخلق في تلك الكتب السماوية طرحت بشكل مختلف فيما يتعلق بالأصل ومحتوى النصوص، مع جعل الرواية الكلاسيكية عن الخلق الواردة في سفر التكوين، هي الأكثر شهرة

عند اليهود والمسيحيين، على أن ظهور الإنسان يرجع إلى حوالي أربعين قرناً قبل الميلاد (5742 سنة). ينظر: موريس بوكاي، أصل الإنسان، ص12.

وقد جاء في سفر التكوين الإصحاح الثاني: «فَأَكْمَلَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَكُلُّ جُنْدِهَا. 2 وَفَرَغَ اللهُ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَ. فَاسْتَرَحَ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ جَمِيعِ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَ. 3 وَبَارَكَ اللهُ الْيَوْمَ السَّابِعَ وَقَدَّسَهُ. لِأَنَّهُ فِيهِ اسْتَرَحَ مِنْ جَمِيعِ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَ اللهُ خَالِقًا» الآيات: 1-3؛ وجاء فيه أيضاً: «وَأَخَذَ الرَّبُّ الإلهَ آدَمَ وَوَضَعَهُ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ لِيَعْمَلَهَا وَيَحْفَظَهَا. 16 وَأَوْصَى الرَّبُّ الإلهَ آدَمَ قَائِلًا: «مَنْ جَمِيعِ شَجَرِ الْجَنَّةِ تَأْكُلُ أَكُلًا، 17 وَأَمَّا شَجَرَةُ مَعْرِفَةِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ فَلَا تَأْكُلُ مِنْهَا، لِأَنَّكَ يَوْمَ تَأْكُلُ مِنْهَا مَوْتًا تَمُوتُ». 18 وَقَالَ الرَّبُّ الإلهُ: «لَيْسَ جَدِيدًا أَنْ يَكُونَ آدَمُ وَحْدَهُ، فَاصْنَعْ لَهُ مَعِينًا نَظِيرَهُ». 19 وَجَبَلَ الرَّبُّ الإلهُ مِنَ الْأَرْضِ كُلَّ حَيَوَانَاتِ الْبَرِّيَّةِ وَكُلَّ طُيُورِ السَّمَاءِ. فَأَحْضَرَهَا إِلَى آدَمَ لِيَرَى مَاذَا يَدْعُوهَا، وَكُلُّ مَا دَعَا بِهِ آدَمُ ذَاتَ نَفْسٍ حَيَّةٍ فَهُوَ اسْمُهَا. 20 فَدَعَا آدَمُ بِأَسْمَاءِ جَمِيعِ الْبَهَائِمِ وَطُيُورِ السَّمَاءِ وَجَمِيعِ حَيَوَانَاتِ الْبَرِّيَّةِ. وَأَمَّا لِنَفْسِهِ فَلَمْ يَجِدْ مَعِينًا نَظِيرَهُ. 21 فَأَوَقَعَ الرَّبُّ الإلهُ سُبَاتًا عَلَى آدَمَ فَنَامَ، فَأَخَذَ وَاحِدَةً مِنْ أَضْلاَعِهِ وَمَلَأَ مَكَانَهَا لَحْمًا. 22 وَبَنَى الرَّبُّ الإلهُ الضِّلَعِ الَّتِي أَخَذَهَا مِنْ آدَمَ امْرَأَةً وَأَحْضَرَهَا إِلَى آدَمَ. 23 فَقَالَ آدَمُ: «هذِهِ الْآنَ عَظْمٌ مِنْ عِظَامِي وَلَحْمٌ مِنْ لَحْمِي. هذِهِ تُدْعَى امْرَأَةً لِأَنَّهَا مِنْ امْرَأَةٍ أُخِذَتْ». 24 لِذَلِكَ يَتْرُكُ الرَّجُلُ أَبَاهُ وَأُمَّهُ وَيَلْتَصِقُ بِامْرَأَتِهِ وَيَكُونَانِ جَسَدًا وَاحِدًا. 25 وَكَانَا كِلَاهُمَا عُرْيَانَيْنِ، آدَمُ وَامْرَأَتُهُ، وَهُمَا لَا يَخْجَلَانِ» الآيات: 15-25؛ وجاء في الإصحاح الثالث: «وَدَعَا آدَمُ اسْمَ امْرَأَتِهِ «حَوَاءَ» لِأَنَّهَا أُمُّ كُلِّ حَيٍّ. 21 وَصَنَعَ الرَّبُّ الإلهُ لآدَمَ وَامْرَأَتِهِ أَقْمِصَةً مِنْ جِلْدٍ وَأَلْبَسَهُمَا 22 وَقَالَ الرَّبُّ الإلهُ: «هُوَذَا الْإِنْسَانُ قَدْ صَارَ كَوَاجِدٍ مِنَّا عَارِفًا الْخَيْرِ وَالشَّرِّ. وَالآنَ لَعَلَّهُ يَمُدُّ يَدَهُ وَيَأْخُذُ مِنْ شَجَرَةِ الْحَيَاةِ أَيْضًا وَيَأْكُلُ وَيَحْيَا إِلَى الْأَبَدِ». 23 فَأَخْرَجَهُ الرَّبُّ الإلهُ مِنْ جَنَّةِ عَدْنٍ لِيَعْمَلَ الْأَرْضَ الَّتِي أُخِذَ مِنْهَا. 24 فَطَرَدَ الْإِنْسَانَ. وَأَقَامَ شَرْقِيَّ جَنَّةِ عَدْنٍ الْكُرُوبِيمَ، وَلِبَيْبَ سَيْفٍ مُتَقَلِّبٍ لِحِرَاسَةِ طَرِيقِ شَجَرَةِ الْحَيَاةِ» الآيات: 21-24. انظر: الكتاب المقدس (التوراة).

(6) سورة البقرة، آية: 30.

(7) سورة المائدة، آية: 32.

(8) سورة الإسراء، آية: 33.

(9) تُعد قصة خلق آدم من أبرزها، كما أن من الجدير بالذكر في هذا الشأن قصة الطوفان التي لم يخل أي تراث من تاريخ الأمم السابقة، وكل الكتب السماوية من تناول ذلك الحدث الأهم في تاريخ البشرية، وأخص بالذكر هنا تاريخ بلاد الرافدين، الذي جعل منه الباحثون حدًا فاصلاً بين عصور ما قبل التاريخ والعصر التاريخي، حيث ورد ذكره في المصادر السومرية على ألواح طينية مؤلفة من ثلاثمائة سطر، عثر على مائة سطر فقط منها، وهي التي نقلها لنا الأدب السامي عند الأكاديين والآشوريين والبابليين، وسجلتها الترجمة الحيثية التي عثر عليها في بوغازي كوي، وهي تحكي قصة الرجل الصالح Zi-U-Sudra زيوسدرا الذي اتجه إلى الإله -أنكي- لينقذه من الطوفان فأشار عليه بضرورة بناء سفينة لينقذ نفسه وأسرته، فقام بذلك ونجا ومن معه، حيث يحاول

الباحثون الربط بينها وبين قصة سيدنا نوح التي وردت في الكتب السماوية، وبين ما عثر عليه "وولي" Woolley في حفائر في أور، حيث كشف عن طبقة سميكة من الغرين يقدر سمكها بحوالي ثمانية أقدام، وقام بتقديمها دليلاً مادياً على حادثة الطوفان، التي يتوافق تاريخها مع فترة تدوين الألواح السومرية، أي إلى عصر ما قبل الأسرات في بلاد الرافدين. ينظر: رشيد سالم الناضوري، جنوب غربي آسيا وشمال أفريقيا، الكتاب الأول، مرحلة التكوين والتشكيل الحضاري والسياسي، دار النهضة العربية، بيروت، 1975م، ص 220-225؛ فاضل عبد الواحد علي، الطوفان في المراجع السماوية، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1990م، ص 17-22.

(10) يري الباحثون في تطور خلق الإنسان أنه كان لا بد من أن يمر خلق الإنسان بالطور الحيواني قبل أن يصل إلى حالة الإنسان المعروفة، وهذا ما يحدث لأي فرد من قبل أن يولد، وأنه إذا ما بحثنا عن السلف الأول للإنسان، فسوف نجد في موضع بين الرئيسيات القديمة أمثال الصعاير Lemurs، والسفال Tarsiers الغربية ذات العيون البيضاء، والأصابع المعروقة، التي تقطن الفلبين وبورنيو، وأنواع أخرى من الحشرات، ويرجحون أن يكون السعدان أكثر من الصعاير قرباً للإنسان من جميع النواحي، لضخامته، وشكله، وسهولة حركاته ومهاراته الفائقة. لمزيد من التفاصيل ينظر: وليام هاولز، ما وراء الإنسان، ترجمة وتقديم أحمد أبوزيد، محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011م، ص 19-26.

(11) خزعل الماجدي، سحر البدايات "التكوين في ريعان فجره"، دار غريب للنشر والتوزيع، القاهرة، 1438هـ-2016م، ص 61.

(12) وليام هاولز، ما وراء الإنسان، ص 27-31، 28-36.

(13) خزعل الماجدي، سحر البدايات، ص 61.

(14) اتفق الباحثون من خلال دراستهم للعصور الجيولوجية على الأرض، على تقسيم تاريخ الحياة والأحياء على سطح الأرض من واقع البحث في طبقات الأرض، وجعلوها مرحلتين:

المرحلة الأولى: ما قبل الحياة Azoic. المرحلة الثانية: الحياة Zoic، وتنقسم إلى ثلاث أزمنة:

أولاً: زمن الأسماك: ويطلق عليه زمن الحياة القديمة Paleozoic، وهو ستة عصور: 1- الكمبري، 2- الأردوفيش، 3- السيلوري، 4- الديفوني، 5- الفحي، 6- البرمي.

ثانياً: زمن الزواحف: ويعرف بزمن الحياة الوسطى Mesozoic، ويشمل ثلاث عصور: 1- الترياسي، 2- الجوراسي، 3- الكريتاسي (زمن الديناصورات).

ثالثاً: الزمن الثالث أو زمن الثدييات: وهو زمن الحياة الحديثة Cainozoic وجعلوا زمنه مختلماً، إذ يرون - بحسب معتقداتهم- أنه في أواخر ذلك العصر ظهر الإنسان، ويضم أربعة عصور: 1- الأيوسين، 2- الأوليجوسين، 3- الميوسين Miocene، 4- البليوسين Pliocene.

رابعاً: الزمن الرابع الحياة الأحدث Quaternary وتشمل عصرين: 1- هولوسين (الميوسين)، 2- البليستوسين Pleistocene (الإنسان الحديث والإنسان القديم).

ينظر: يوسف عبدالمجيد فايد، الأسس العامة للجغرافية، دار الثقافة، القاهرة، 1981م، ص 104-146.

(15) محمد السيد الغلاب ويسري الجوهر، الجغرافية التاريخية- عصر ما قبل التاريخ وفجره، مكتبة الإنجلو، القاهرة، د.ط، 1986م، ص20، 21، 41.

(16) عصر البليستوسين Pleistocene وهو عصر هجمات الجليد على نصف الكرة الشمالي، في شكل متقطع أو على عدة مراحل تتخلها فترات انسحاب الجليد نحو الشمال وعودة المناخ إلى حالة الدفء شيئاً ما، وهناك حوالى أربع مراحل مَرَّ بها:

1- Gunz بدء هجمات الجليد منذ عام 590.000 ق. م، ثم فترة تراجع. 2- Mindel مندل ثم فترة

تراجع. 3- رس Rise ثم فترة تراجع. 4- فرم Wurm ثم فترة تراجع، وكانت حدود تلك العصور الجليدية في سلسلة جبال الألب. على أن هناك من يذهب إلى أن هناك عصرًا قبل جونز، هو عصر دونو Donau، ويرجع إلى ما بين 835.000 – 720.000 ق. م، ومن الجدير بالذكر أن فترات التراجع تأثرت بها مناطق الشرق الأدنى القديم وشمال إفريقيا، حيث كانت أراضيها تسودها الخضرة في العصر المطير أثناء تواجد الجليد في أوروبا، وعند تراجع الجليد في نهاية عصوره عن أوروبا تحول الوضع في مناطق الشرق وشمال إفريقيا إلى خلق الصحراء الكبرى وصحارى الجزيرة العربية وانتشار النباتات البرية. ينظر: رشيد سالم الناضوري، جنوب غربي آسيا، ص81.

(17) رشيد سالم الناضوري، جنوب غربي آسيا وشمال أفريقيا، ص78-80.

(18) خزعل الماجدي، سحر البدايات، ص96. وقد سبقهم الإنسان الماهر، ثم المنتصب Homo habilis (من مليونين وثلاثمائة وخمسة وثلاثين ألف سنة)، ينظر: خزعل الماجدي، سحر البدايات، ص62.

(19) قسم العلماء العصر الحجري القديم (الباليوليثك) Paleolithic إلى ثلاث مراحل: الأسفل Lower Paleolithic استعمل فيه الإنسان حجر الصوان (الزلط) أداة لمتابعة صيده وتوفير الطعام له، واستعملها في جميع أغراضه وقد اختار منها تلك التي لها أشكال مدببة حتى تتحقق له الفائدة منها، كما استعمل الفأس اليدوي Hand axe وأطلقوا على حضارة هذا العصر مسميات، منها: الأبيلية، والشيلية، والأشولي، نسبة إلى الكهوف الموجودة في فرنسا التي عثر فيها على أولى تلك الأدوات.

2- الأوساط Middle Paleolithic وقد استمر فيه الإنسان في استعمال حجر الصوان مع إضافة بسيطة تتلخص في تهذيب تلك القطع الصخرية من حجر الصوان، حتى يتمكن من تحقيق أكبر قدر من الاستفادة منها أكثر من ذي قبل، ومن أشهر ما ينسب من صناعات إلى ذلك العصر هو صناعة الفارة، وتعرف بالحضارة المستيرية-نسبة إلى أحد الكهوف في فرنسا التي عثر فيها على تلك الصناعات، والمنتشرة مثلاتها في بقية بقاع العالم المعروف آنذاك.

3- الأعلى Upper Paleolithic وهو تابع لما سبق مع زيادة في تهذيب الأدوات، حيث تضاعف حجمها وطولها، كما تمكن الإنسان من صنع قطع مثل الشفرات لإزالة شعر الذقن، وفؤوس صغيرة بأيدي خشبية تميزت بصغر حجمها وحدتها، ناهيك عن صنع المكاشط والمخارز والنصال والسكاكين وأسنة الأسهم والمقاطع والمطارق، وقد استنتجوا من تلك المخلفات أن سكان ذلك العصر كانوا يسكنون الكهوف في شكل جماعات صغيرة تقف على جمع الطعام. ينظر: رشيد الناضوري، جنوب غربي آسيا، ص101-107.

- (20) رشيد الناضوري، جنوب غربي آسيا، ص 80.
- (21) رشيد الناضوري، جنوب غرب آسيا، ص 85، ينظر: هامش 1، حيث عبر شيلد عن وجهة نظره تلك في كتابه:
Childe, v, G.,
a. .whatHappened in History, Newyork,1948
- (22) رشيد الناضوري، جنوب غربي آسيا، ص 83، 84.
- (23) غلاب، الجغرافية التاريخية، ص 19، 20.
- (24) لمزيد من التفاصيل ينظر: خزعل الماجدي، سحر البدايات، ص 105، وما بعدها.
- (25) غلاب، الجغرافية التاريخية، ص 301.
- (26) حول هذه النظرية ينظر: أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية، بيروت، 1994م، ص 267، وما بعدها.
- (27) رشيد الناضوري، جنوب غربي آسيا، 109-112.
- (28) نفسه، ص 80.
- (29) نفسه، ص 5.
- (30) عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم- مصر والعراق، 1-3.
- (31) رشيد الناضوري، جنوب غربي آسيا، 7-8.
- (32) نفسه، ص 6.
- (33) لطفي عبد الوهاب يحيى، العرب في العصور القديمة، مدخل حضاري في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1979م، ص 30-32.
- (34) عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم، مصر والعراق، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 3، 1979م، ص 1، 2.
- (35) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط 3، 1981م، ص 97-106، 98؛
عبد المعطي محمد عبد المعطي سمس، نظرة في التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 12.
- (36) سورة آل عمران، آية: 62.
- (37) سورة الأعراف، آية: 176.
- (38) سورة يوسف، آية: 111.
- (39) سورة الأنبياء، آية: 24.
- (40) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، 113-114.
- (41) سورة العنكبوت، الآيات: 19-20.
- (42) سورة البقرة، آية: 30.
- (43) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 7-8.
- (44) عبد الحليم عويس، تفسير التاريخ علم إسلامي، دار الصحوة للنشر، القاهرة، (د.ت)، ص 103-104، 121.
- (45) سورة ص، الآيات: 71-73.

- (46) سورة الإسراء، آية: 85.
- (47) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 158.
- (48) عبد الحليم عويس، تفسير التاريخ علم إسلامي، ص 217.
- (49) سورة القيامة، آية: 36.
- (50) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 186.
- (51) سورة المؤمنون، آية: 115.
- (52) سورة البقرة، آية: 30.
- (53) سورة فاطر، آية: 39.
- (54) سورة الأنعام، آية: 165.
- (55) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، دار المنار، القاهرة، ط 1، 1404هـ، ص 394.
- (56) سورة هود، آية: 61.
- (57) سورة البقرة، آية: 31.
- (58) سورة العلق، الآيات: 3 - 5.
- (59) سورة الجاثية، آية: 13.
- (60) سورة الملك، آية: 15.
- (61) سورة البلد، الآيات: 8-10.
- (62) سورة الشمس، الآيات: 7-10.
- (63) سورة الإسراء، آية: 36.
- (64) سورة الأعراف، آية: 10.
- (65) منير محمد غضبان، المسيرة الإسلامية للتاريخ، دار الفرقان، عمان، ط 2، 1402هـ، ص 14.
- (66) تعددت الآراء حول علاقة الإنسان بالطبيعة (المادة والتراب) وكونها عند البعض ضدًا مقابلًا للإنسان وأنها تشكل صراعًا مع الإنسان الصانع للحضارة، كما في التفسير المثالي، التفسير المادي، والتفسير الحضاري. ينظر: عبد الحليم عويس، تفسير التاريخ علم إسلامي، ص 20.
- (67) عبد المعطي سمس، نظرة في التفسير الإسلامي، ص 75.
- (68) نفسه، ص 99.
- (69) نفسه، ص 18-19.
- (70) نفسه، ص 30-32.
- (71) اختلفت الآراء حول وجود بشر قبل آدم في تفسيرهم لقول الباري عز وجل: «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ» قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» سورة البقرة، آية 30. فقد ذكر ابن عباس رضي الله عنه في تفسيره هذه الآية أن الملائكة قالوا ذلك لعل مهم بأمر الجن قبل آدم عليه السلام. وعلى أي حال فإن الرأي في هذا الموضوع، وكما يقول عنه علي محمد نصر في كتابه استخلاف آدم، نقلًا عن عبد الوهاب النجار: (.. أن هذا الأمر لا يساغ

الحديث فيه؛ لأن ما ذكره الله عن آدم هو آدم أبو البشر، وأن القول بغير ذلك قول لا يعتمد على برهان قاطع، ولا يصلح الاعتقاد به (...). ينظر: علي محمد نصر، استخلاف آدم عليه السلام، مجلة دعوة الحق، رابطة العالم الإسلامي، العدد 76، رجب 1408هـ، ص58.

(72) سورة ص، آية: 72.

(73) سورة البقرة، آية: 34.

(74) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الفكر، 1399 هـ، 454/1؛ علي بن أبي الكرم محمد بن عبد الواحد الشيباني (عز الدين بن الأثير)، الكامل في التاريخ، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 140 هـ، 1980م، 216/1؛ عماد الدين بن الفداء إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، دار الفكر العربي، القاهرة، (دت)، 55/1، 56، 70.

(75) سورة البقرة، آية: 30.

(76) سورة فاطر، آية: 39.

(77) سورة الأنعام، آية: 165.

(78) الطبري، الأمم والملوك، 60/1.

وقيل إن حواء هبطت بجدة ومنها أزلفت إلى مزدلفة ومنها إلى عرفة وهناك التقيا وتعارفا، وقيل إن آدم هبط عند جبل يسي (دهنا) بالهند، وفي رواية أخرى عند جل يقال له (يؤذ) وقيل بوادي (بهيل) في أرض الهند بأرض سرنديب.

ينظر: أحمد بن داود الدينوري، الأخبار الطوال، تحقيق، عبد المنعم عامر وجمال الدين الشيبان، ط1، دار إحياء الكتاب العربية، القاهرة، د.ط، د.ت، ص1؛ ابن الأثير، الكامل، 216/1، 217؛ أحمد بن يوسف بن أحمد دمشقي القرماني، أخبار الدول وأثار الأول في التاريخ، عالم الكتب، بيروت، د.ط، د.ت، ص18، 19. ويضيف: إن الله أنزل معه الحجر الأسود وكان شديد البياض، وأنزل معه الحنطة وأنواعا شتى من الأشجار، ومنها شجر الحناء، وقدم إلى الحرم ومنه إلى عرفة حيث التقى بحواء. ينظر: القرماني، أخبار الدول، ص 11؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 1/ ص 22-80.

(79) سورة البقرة، آية، 31.

(80) ابن الأثير، الكامل، 19/1؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 71/1.

(81) علي محمد نصر، استخلاف آدم، ص56-57.

(82) محمد رشاد خليل، المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره، ط1، دار المنار، القاهرة، 1404هـ، ص90.

(83) سورة الأعراف، آية: 23.

(84) عبد الحليم عويس، تفسير التاريخ علم إسلامي، ص52.

فالتعليم عطاء من الله سبحانه وتعالى للبشرية، وجعل في الإنسان الوسائل الخاصة لتلقى ذلك العلم، قال تعالى: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ، لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (سورة النحل: آية 78)، واللغة هي لغة توفيقية علمها الله لأدم -مذهب الأشاعرة- وأن آدم أول من تكلم العربية بل وجميع اللغات التي وهبها الله للإنسان. ينظر: علي محمد نصر، استخلاف آدم، ص56،

- 57، محمد بن صامل السلي، منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريبه، ط1، دار الوفاء، المنصورة، 1408هـ، ص43.
- (85) حسن ظاظا، اللسان والإنسان-مدخل إلى معرفة اللغة، دار العلم، دمشق، 1413 هـ، ص 7-23.
- (86) سورة الأعراف، آية: 26.
- (87) سورة النحل، آية: 81.
- (88) سورة النحل، آية: 5.
- (89) جمال عبد الهادي محمد، ووفاء محمد رفعت، الإسلام دين الله في الأرض وفي السماء، ط1، دار الوفاء، المنصورة، 1406هـ، 96.
- (90) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 23/1.
- (91) سورة النحل، آية: 80.
- (92) سورة الشعراء، آية: 149.
- (93) جمال عبد الهادي محمد وآخرون، الإسلام دين الله في الأرض وفي السماء، ص99.
- (94) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 54/1.
- (95) سورة النحل، آية: 11.
- (96) جمال عبد الهادي محمد وآخرون، الإسلام دين الله في الأرض وفي السماء، ص97.
- (97) سورة النحل، الآيات: 8-5.
- (98) جمال عبد الهادي، وآخرون، الإسلام دين الله في الأرض وفي السماء، ص98.
- (99) سورة النحل، الآيات: 15-16.
- (100) سورة النحل، آية: 14.
- (101) سورة آل عمران، آية: 85.
- (102) جمال عبد الهادي، وآخرون، الإسلام دين الله في الأرض وفي السماء، ص106.
- (103) ابن كثير، البداية والنهاية، 98/1.
- (104) جمال عبد الهادي، وآخرون، الإسلام دين الله في الأرض وفي السماء، ص73.
- (105) سورة الأنعام، آية: 162.
- (106) ابن كثير، البداية والنهاية، 98/1.
- (107) جمال عبد الهادي محمد، وآخرون، تاريخ الأمة المسلمة الواحدة منذ أقدم عصورها وحتى القرن السابع بعد الهجرة في مصر والعراق، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 1411هـ، ص105.
- (108) ابن كثير، البداية والنهاية، 99/1.
- (109) محمد بن حبان، صحيح ابن حبان، ط2، مؤسسة الرسالة، القاهرة، 1414هـ / 1993م، الحديث رقم 69/14، (6190).
- (110) ابن كثير، البداية والنهاية، 101/1.
- (111) سورة الإسراء، آية: 17.

- (112) سورة الفرقان، آية: 38.
- (113) سورة المائدة، آية: 30.
- (114) جمال عبد الهادي محمد، وآخرون، منهج كتابة التاريخ الإسلامي- لماذا وكيف، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 1406هـ، ص190.
- (115) محمد رشاد خليل، المنهج الإسلامي، ص93.
- (116) سورة البقرة، آية: 213.
- (117) سورة الأنبياء، آية: 92.
- (118) كلمة "تطور" جاءت من الكلمة اللاتينية Evolution، وشاع استعمالها بالعربية بمعنى التطور الذي يقصد به التحول من البسيط إلى المركب بمقتضى قانون ذاتي لا تتدخل فيه إرادة خارجية، وهذا لا شك يناقض ما جاء به الإسلام. إذ إن مدلولها اللغوي يدل على التقدم والترقي، أي التغيير والاختلاف من حالة إلى حالة، وأن مثل ذلك التطور هو الواقع في العصور الإسلامية، لأن الحياة الاجتماعية للإنسان في حالة من التغيير المستمر في عاداتهم وتقاليدهم؛ لأنها لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهجا مستقر. ينظر: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، ديوان العبر والمبتدأ والخبر، المقدمة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، (د.ت)، 43-41/1، محمد رشاد خليل، المنهج الإسلامي، ص96، 76.
- (119) جمال عبد الهادي محمد وآخرون، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ص19.
- (120) جيمس هنري برستد، انتصار الحضارة، ص11-14.
- (121) جيمس هنري برستد، انتصار الحضارة، ص16، رشيد الناضوري، جنوب غربي آسيا، ص86.
- (122) رشيد سالم الناضوري، جنوب غربي آسيا، ص82-83.
- (123) جمال عبد الهادي محمد وآخرون، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ص19.
- (124) سورة الشورى، آية: 11.
- (125) محمد قطب، كيف نكتب التاريخ الإسلامي، ص72-73.
- (126) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1403هـ، ص385.
- (127) محمد قطب، كيف نكتب التاريخ الإسلامي، ص47.
- (128) سكان جزيرة تسمانيا، اكتشفها ملاح هولندي يسمى أبل تسمان عام 1839. ينظر: جيمس هنري برستد، انتصار الحضارة، ص12.
- (129) جيمس هنري برستد، انتصار الحضارة، ص12، 13.
- (130) محمود شاکر، التاريخ الإسلامي (قبل البعثة)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1408هـ/1985م، 23/1 - 25.
- (131) سورة الطلاق، آية: 9.
- (132) محمد قطب، كيف نكتب التاريخ الإسلامي، ص45؛ محمود شاکر، التاريخ الإسلامي، 7/1.
- (133) جمال عبد الهادي محمد، وآخرون، بلاد الرافدين منذ أقدم العصور، ص7-10.
- (134) محمود شاکر، التاريخ الإسلامي، 7-5/1.
- (135) هناك من يذهب إلى أن الحرب العالمية الأولى التي اندلعت سنة 1914م هي تاريخ نهاية العصر الحديث وبداية المعاصر. ينظر: محمود شاکر، التاريخ الإسلامي، ص7.



مكتشفات أثرية جديدة في اليمن باستعمال التقنيات الحديثة

د. خلدون هزاع عبده نعمان*

ملخص:

يتناول هذا البحث، عددًا من المواقع الأثرية المكتشفة حديثًا، تعود إلى العصر الحجري الحديث، والعصر البرونزي، وتشتمل على نماذج من المساكن الفردية والقرى الصغيرة، فضلًا عن المدن الكبيرة، كما أنه يتناول عددًا من المقابر والمعابد المتنوعة، التي تم تشييدها جميعًا في خط متصل من الأراضي الواقعة في محافظات صنعاء، وذمار، والبيضاء في أعالي الوديان التي تشكل في مجموعها روافد وادي (ذنة)، ومن خلال هذه المواقع نحاول لفت الأنظار إلى الأهمية الأثرية والتاريخية للمواقع المكتشفة، وفتح آفاق جديدة أمام الباحثين الأثريين. وقد تم استعمال منهج المسح الجوي للمواقع عبر برنامج (جوجل إرث)⁽¹⁾، فضلًا عن المسح الميداني لمواقع مختارة، وتم توثيقها بالصور الفوتوغرافية، ومن ثم مقارنة هذه المواقع بمواقع أخرى في اليمن.

New Archaeological Discoveries using Modern Techniques in Yemen

Dr. Khaldūn. H. A. Nu'mān

Abstract:

This study, deals with a number of newly discovered archaeological sites dating back to the Neolithic and Bronze Age, and includes models in individual dwellings, and tinny villages, as well as large cities. The study has focused on a number of different tombs, and temples that were all constructed in a continuous line

* أستاذ اللغة والآثار اليمنية القديمة المساعد- قسم الآثار والمتاحف- كلية الآداب- جامعة ذمار- الجمهورية اليمنية.

of land located in the provinces of Sanā'a, Dhamār and Al-Bayda'ain the upper valleys which together constitute the tributaries of the valley (Dhana). Going through these sites, we try to draw attention to the archaeological and historical importance of the discovered sites and open a new horizon for archaeological researchers. The researcher followed the air survey method using Google Earth as well as the field survey to the selected sites and then they have been documented by the photographic photos. Then, these sites have been compared with other sites in Yemen.

مقدمة:

كشفت الأبحاث الأثرية عن عدد كبير من مواقع عصور ما قبل التاريخ، في منطقة تمتد من المهرة في أقصى شرق اليمن، إلى تهامة في الغرب، وعلى الرغم من مضي أكثر من قرنين من الزمان، منذ أن بدأ البحث الأثري في اليمن، فإن كثيراً من المعلومات عن النشاط الحضاري والإنساني لا تزال مجهولة، خاصة تلك التي تتعلق بعصور ما قبل التاريخ، وكل ما لدينا هو مجموعة من الدراسات العلمية التي أجريت في عدد من مناطق جنوب الجزيرة العربية التي لم تكتمل في غالبيتها؛ نتيجة لتقلبات السياسة التي تؤثر على عمل الباحثين في مجال الآثار بشكل كبير، أضف إلى ذلك الأثر البالغ للطبيعة الجغرافية للبلد في توزيع المواقع الأثرية المشتتة في طول البلاد وعرضها.

وقد وفرت الدراسات التي قامت بها البعثات الأثرية الأجنبية والمحلية طيقاً واسعاً من المعطيات الأثرية بالغة الأهمية عن حياة الإنسان الأول في جنوب الجزيرة العربية، ومن خلال نتائج الأبحاث العلمية لأوائل العلماء والدارسين لآثار اليمن ظهر مصطلح الفجوة الثقافية المتداول بين علماء الآثار، وهو مصطلح يلقي معارضة كبيرة من العلماء المحدثين المستندين إلى حقائق علمية أثبتتها الأبحاث الأخيرة (غالب، عبده عثمان: 1994: 4-18).

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن عدد من المواقع الأثرية غير المعروفة لدى الباحثين من قبل، وإيضاح أهميتها البالغة في مسار البحوث العلمية الموجهة نحو معرفة البيئة الإنسانية

والحيوانية والنباتية التي كانت سائدة في جنوب الجزيرة العربية، وعلاقتها بالشواهد الأثرية الضخمة التي ظهرت منذ بداية الألف الأول قبل الميلاد -حسب ما هو متعارف عليه حالياً- في مارب والجوف وغيرهما من المناطق اليمنية.

كانت البداية في عام 2010م، حين اكتشف الباحث بالصدفة موقع مدينة جبل ضفة (KDS 1)، باستعمال برنامج (جوجل إرث)، الأمر الذي شجعه على مسح محيط الموقع، فكانت النتائج مبشرة للغاية، إذ أسفر المسح الجوي عن تسجيل أكثر من (600) موقع أثري كلها تمثل مدناً وقرى ومستوطنات صغيرة، فضلاً عن المعابد العامة والمعابد الجنائزية، وعددا مهماً للغاية من المقابر الأثرية المتنوعة، والجدران الأثرية التي كانت تحدد الملكيات الخاصة والعامة، والعامل المشترك بين هذه المواقع هو أنها جميعاً تعود إلى عصور ما قبل التاريخ، وأكثرها يعود إلى العصر البرونزي.

ولم تسنح لنا الفرصة منذ سنة (2010م) بزيارة الموقع الرئيسي للتأكد من صحة الصور الجوية والحصول على ما يمكن من ملتقطات سطحية مثل الفخار، ناهيك عن الرسوم الصخرية أو النقوش الكتابية؛ للمساعدة في تكوين صورة علمية متكاملة عن المجتمع الذي ترك تلك الآثار، وبعد طول انتظار وُفق الباحث إلى زيارة موقع مدينة جبل ضفة بتاريخ (22-08-2019م) بمساعدة ومشاركة شداد علي العلي، مدير عام مكتب الآثار والمتاحف بمحافظة ذمار، رفيق الرحلة، وأول آثري يصل إلى موقع مدينة جبل ضفة.

أما النطاق الجغرافي للمواقع التي تم اكتشافها فيشمل ثلاث محافظات هي: ذمار، والبيضاء، وصنعاء، حسب التقسيم الإداري المعمول به حالياً، ويبدأ من مديرية بني ضبيان في محافظة صنعاء ويمتد جنوباً عبر مديرية الحدأ في محافظة ذمار ليصل إلى مديريات القريشية، وولد ربيع، والعرش، ورداع، والشربة، وفيها تتركز أكثر المواقع، ولكن العدد يقل كلما اتجهنا جنوباً.

من المهم هنا الإشارة إلى أن المواقع التي شملها هذا البحث والمدونة إحدائياتها في الجداول أدناه، لا تشمل المواقع المكتشفة من قبل البعثات الأثرية والباحثين قبل نشر هذا البحث.

ولعل الباحثين في مجال الآثار يدركون صعوبة القيام بزيارات ميدانية لجميع المواقع الأثرية المكتشفة في النطاق الجغرافي المذكور؛ نظراً إلى عددها الكبير غير المتوقع، ناهيك عن أن معظمها موجود في مناطق تحت سيطرة إحدى الجماعات الأيديولوجية المسلحة؛ لذلك سوف يتركز الحديث على أهم المواقع، وخاصة الموجودة في نطاق مديرية الحدأ محافظة ذمار، وموقعين فقط من خارج حدودها، هما: الموقع الموسوم بـ (KBS14) في مديرية القريشية، محافظة البيضاء، والموقع الموسوم بـ (KSS 1) في مديرية بني ضبيان، محافظة صنعاء، وفي نهاية الدراسة سوف نرفق جداول تحتوي على الإحداثيات الجغرافية للمواقع المكتشفة كلها؛ لتكون في متناول الباحثين في مجال الآثار مستقبلاً.

تشكل المواقع المكتشفة بيئة اجتماعية واحدة متكاملة العناصر، تحمل المعطيات الثقافية والحضارية نفسها للسكان، وتشير إلى تسلسل تاريخي ومعرفي متتابع في التطور الحضاري لمنشآت مجتمع واحد عاش في عصور ما قبل التاريخ، وخاصة العصر المعروف اصطلاحاً بالعصر البرونزي، وتشمل تلك المواقع مدينة كبيرة ومعابد متنوعة ومقابر، ناهيك عن مواقع يصعب تصنيفها، وبعض تلك المواقع في حالة سيئة وخاصة المقابر، لكن معظم المواقع -في مجمل الأمر- بحالة ممتازة جداً يندر أن نجد لها مثيلاً حتى الآن.

تاريخ البحث الأثري في منطقة الحدأ

كان أبو محمد الحسن بن أحمد الهمداني (ت: قبل 360 هـ) أول من أشار إلى آثار مدينة بينون والأنفاق المائية التي سماها (النقوب) (الهمداني: 1990: 306-307؛ 2004: 85-88)، وفي عام (1970) زار عالم الآثار الألماني وولتر مولر منطقة بينون (Müller: 1970: 11-12)، واقتصرت زيارته على المدينة القديمة والنفق المفتوح. وفي عام (1971) ظهرت بينون في خارطة أثرية أعدها (رات) إلى جانب عدد من المواقع الأثرية اليمينية (Radt: 1971: 254).

وقامت البعثة الإيطالية بقيادة أليساندرو دي مجريت (1943-2011)، بعمل مسوحات أثرية في جبل العرقوب في خولان الطيال، وفي الحدأ، ابتداءً من عام (1981)، ووصلت بمسوحاتها

إلى منطقة الحدأ في عام (1985)، إذ سجلت موقعاً مهماً غرب سَبَلَة بني بخيت (WUiv) ومواقع أخرى في وادي العش مديرية الحدأ تعود إلى عصور ما قبل التاريخ (دي مجريت، وآخرون: 1990:9). كما أن البعثة الأمريكية التابعة للمعهد الشرقي في جامعة شيكاغو قد قامت بعمل عدة مسوحات في محافظة ذمار مستهدفة مواقع عصور ما قبل التاريخ (DSP)، وزارت منطقة بني حديجة ومناطق أخرى في عام 1995، وسجلت عددا من المواقع الأثرية (Gibson and Wilkinson: 1995: 56-63).

وفي عام (1998) قامت بعثة هولندية بإجراء مسح واسع لمنطقة بينون، تمكنت فيه من تسجيل (38) موقعاً أثرياً، وتم توثيق تلك المواقع بجهاز (GPS)، وقد استغرق العمل (16) يوماً من البحث، وصدرت نتائج عمل البعثة مرفقة بخارطة أثرية لمنطقة بينون (Wendrich, Barnard 1999: 1-99).

شهد عام (2008) إنجاز أهم عمل أثري في منطقة قريبة جداً من مواقع هذا البحث، وتمثل ذلك العمل في الزيارة الميدانية التي قام بها نبيل الأشول، وكان من نتائجها دراسة منشورة أعطت لنا معلومات قيمة عن عدد من المواقع المهمة في منطقة ولد ربيع شمال مدينة رداع المتاخمة لمديرية الحدأ (الأشول: 2014: 101-125).

تصنيف المواقع المكتشفة:

اعتمدنا عند تصنيف هذه المواقع على عدة اعتبارات منهجية في تحديد الفرق بين المدينة والقرية والمسكن، من ذلك أن المدينة اليمنية في عصر الممالك القديمة، وخاصة في المناطق الريدانية، غالباً ما تشغل مساحة تقريبية تبلغ حوالي (120x250) متراً، وتتميز بوجود سور يحيط بها من جميع الجوانب أو سور جزئي، وعادة ما تشيد على مرتفع جبلي ويكون المعبد خارج سور المدينة قريباً منها. أما القرى فهي نوعان، الأول الكبيرة وتشغل مساحة تقدر بـ(80x120) متراً، وتتوفر فيها كل مميزات المدينة من سور، ومعبد خارجي، والنوع الثاني هو القرى

الصغيرة التي لا تتوفر فيها أسوار أو معابد خارجها، أما المسكن فيكون عادة وحدة بنائية مترابطة لا تزيد مساحتها عن (40x40) مترًا.

بعد أن تم تصنيف جميع المواقع المكتشفة، تم اختيار عدد مناسب منها لتكون عينة لهذا البحث، تشمل مساكن مستقلة وقرى ومدن ناهيك عن المعابد والمقابر، ونشير هنا إلى أن عددًا من المنشآت يصعب تحديد الطبيعة الوظيفية لها؛ إذ يوجد تشابه كبير بين المباني السكنية وبعض المقابر، مما يتطلب عمل حفريات استكشافية في عدد من تلك المباني لتحديد وظيفتها بدقة، والأنماط التي سوف نستعرضها هنا لا تندرج ضمن تلك المباني المشتبه في طبيعتها الوظيفية، ولمزيد من الفائدة وضعنا رمزًا ذا رقم مسلسل للمواقع هو: (KDS) للمواقع في محافظة ذمار، و(KBS) للمواقع في محافظة البيضاء، و(KSS) للمواقع في محافظة صنعاء.

أولاً: المساكن المستقلة

وهي المساكن التي شُيدت بالقرب من القرى أو المدن، وتكون خاصة بأسرة واحدة لها علاقة من نوع ما بالمجتمع المحيط بها، لكنها فضلت العيش بشكل منفرد، وتعد تلك المساكن النواة الأولى لتكوين القرية ومن ثم المدينة المتكاملة العناصر.

من خلال المسح الجوي أمكن العثور على عدد كبير من المساكن المستقلة تنتشر في محيط المدن والقرى، ويمكن تمييز عدة نماذج من هذه المنشآت السكنية، على الرغم من أن النمط العام لتلك المساكن لا يختلف كثيرًا، وهنا سوف نستعرض نماذج مختارة تمثل أنواع المساكن التي كانت منتشرة في عصور ما قبل التاريخ، خاصة العصر البرونزي، وهي على النحو الآتي:

النمط الأول: مساكن شُيدت على جدران: يمثل هذا النمط ثلاثة مساكن هي: (KDS 16);

(17; 18)، شُيد المسكن (KDS 16) ($14^{\circ}47'46.77''N$, $44^{\circ}40'24.15''E$)، وكذا المسكن (KDS

(17) ($14^{\circ}47'49.68''N$, $44^{\circ}39'42.09''E$)، على مرتفعات صخرية تقع غرب مدينة جبل ضيقة

(KDS 1 A) وتبعد عنها حوالي (3.5) كم، وقد استند البناء على الجدار الضخم الذي يحدد حرم

المعبد الكبير البالغ طوله (5,4) كم -سنتحدث عنه لاحقاً- هذه المساكن عبارة عن مساحة شبه بيضاوية الشكل، تمثل فناء المسكن، وألحقت به غرف صغيرة، سُيدت ملاصقة لجدار الحرم من الجهتين. (صورة: 1، 2).



أما المسكن (KDS 18) ($14^{\circ}48'42.21''N$, $44^{\circ}42'33.31''E$)، فهو عبارة عن مسكن كبير سُيد شمال شرق المدينة الرئيسية بالقرب من قرية (المبدعة والقرن - الحدأ)، على ضفة وادي المجر. يتكون المبنى من ثلاث غرف شبه دائرية أكبرها في الوسط، ويبلغ قطرها (18) متراً، ناهيك عن غرف صغيرة سُيدت بشكل عشوائي، وإلى الجنوب الغربي من المسكن يوجد جدار يمتد من الشمال الشرقي إلى الجنوب الغربي لا تتضح بدايته ولا نهايته، والجزء الظاهر منه يبلغ طوله (400) متر تقريباً. (صورة 3).

النمط الثاني: يمثل هذا النمط المسكن الموسوم بـ (KDS 19) ($14^{\circ}43'35.63''N$, $44^{\circ}44'52.69''E$)، وهو عبارة عن مسكن كبير يقع جنوب قرية (الحميضة - الحدأ)، سُيد فوق ربوة مرتفعة تشرف على وادٍ زراعي في الجهة الشرقية وبالقرب منه منشآت لا تتضح طبيعتها، ويقع المسكن على مساحة أبعادها (28x32) متراً، تمثل فناء واسعاً في الجهة الجنوبية، بينما سُيدت غرف المسكن في الجهة الشمالية، وقد سُيدت الغرف بجدران بيضاوية. (صورة 4).



صورة 4: مسكن مستقل KDS 19 (جوجل إرث)



صورة 3: مسكن مستقل على جدار KDS 18 (جوجل إرث)

النمط الثالث: مسكن غير منتظم الشكل (KDS 20) ($14^{\circ}44'25.45''N, 44^{\circ}42'23.93''E$)، وهو عبارة عن مسكن بيضاوي قطره (23) مترًا تقريبًا، شُيد على منحدر جبلي يطل على وادٍ جنوب شرق قرية (العبه - الحدأ) ويبعد عنها حوالي (2) كم تقريبًا، هذا المسكن يتكون من عدد من الغرف المتلاصقة الجدران، المختلفة المقاسات، وتفتح على ساحة في الوسط. (صورة 5).

النمط الرابع: المسكن (KDS 53) ($14^{\circ}50'22.90''N, 44^{\circ}41'38.82''E$)، وهو عبارة عن مسكن شُيد شمال موقع المدينة الرئيسية بمسافة تزيد عن (5) كم، فوق مرتفع جبلي صخري يطل على وادٍ في الجهتين الشمالية والغربية. يتشكل المسكن من مجموعة جدران بيضاوية متصلة ذات مساحة مختلفة، يبلغ متوسط قطرها (6) أمتار، وتبدو كأنها أكواخ متجاورة، ويظهر في وسط بعضها آثار لدائرة صغيرة ربما أنها كانت تمثل العمود الذي يحمل سقف الكوخ (صورة 6).



صورة 6: مسكن مستقل KDS 53 (جوجل إرث)



صورة 5: مسكن مستقل KDS 20 (جوجل إرث)

النمط الخامس: المسكن (KDS 74) ($14^{\circ}41'51.57''N, 44^{\circ}43'50.63''E$)، وهو عبارة عن مسكن شبه مربع، أبعاده (32x33) مترًا، شُيد على مرتفع جبلي جنوب قرية (مشقاح- الحدأ) بحوالي (3) كم، قسمت المساحة الداخلية للمسكن إلى حوالي (18) غرفة، ناهيك عن ساحة تتوسط المسكن، وأبعادها (7x12) أمتار تقريبًا (صورة 7).

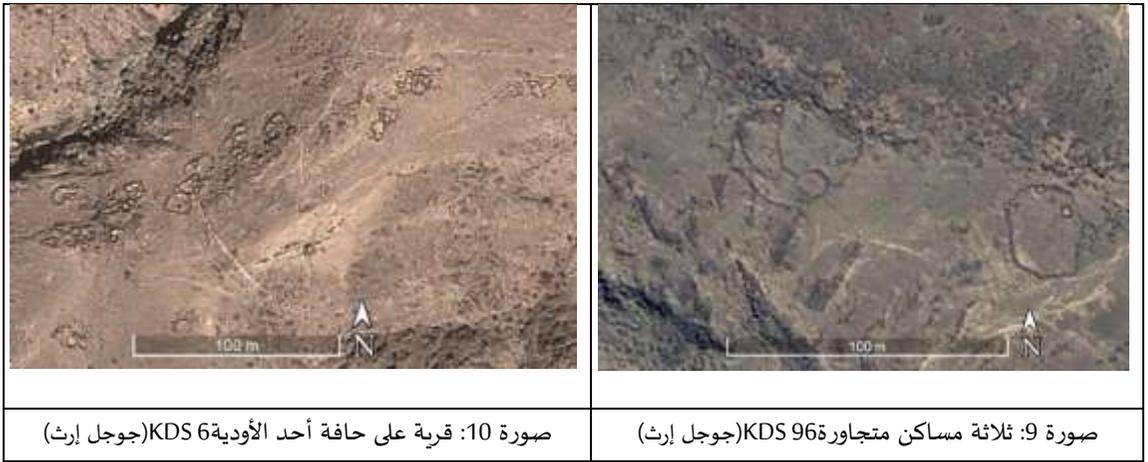
النمط السادس: المسكن (KDS 89) ($14^{\circ}51'59.40''N, 44^{\circ}36'43.09''E$)، يقع على أحد المرتفعات الجبلية شمال غرب قرية (ضلاع الأعماس - الحدأ)، وهو عبارة عن مسكن مميز يتكون من جدار بيضاوي قطره (40) مترًا، وعلى الجدار الداخلي أنشئت غرف دائرية أيضًا، يتراوح قطر كلٍ منها بين (3و4) أمتار، وتركت مساحة واسعة من المسكن فارغة، ويعد هذا النمط مشابهًا لنمط المساكن التي عثر عليها في منطقة الأعروش في خولان الطيال. (صورة 8).



النمط السابع: المسكن (KDS 96) ($14^{\circ}51'3.53''N, 44^{\circ}36'53.15''E$)، يتكون من ثلاثة مساكن متجاورة، تقع على أحد المرتفعات الجبلية شمال غرب قرية ضلاع الأعماس. المسكن الأول عبارة عن جدار مستطيل أبعاده (24x32) مترًا، بداخله كوخان دائريان، أحدهما متصل بالجدار الشمالي، وقطره (2.30) م، والآخر لا يتصل بشيء، قطر دائرته (3.50) م، هذا الشكل يذكرنا بأكواخ العصر الحجري الحديث، وهناك آثار لجدران صغيرة يصعب تتبعها، ربما أنها كانت أكواخًا أخرى داخل محيط الجدار المستطيل، ولا تزال بقايا منشآت معمارية أخرى خارج الجدار في الجهة الشرقية.

وإلى جوار المسكن السابق من جهة الغرب يوجد مسكن آخر، على هيئة دائرة رئيسية غير منتظمة، قطرها (43) مترًا، قسمت من الداخل بجدران إضافية تتصل بدائرة صغيرة في الجهة الجنوبية قطرها (9.5) أمتار.

والمسكن الثالث إلى الغرب أيضا، وهو عبارة عن دائرة غير منتظمة قطرها (27) مترًا تقريبًا، تظهر في مساحتها الداخلية بقايا جدران ومعالم إنشائية غير واضحة. (صورة 9).



ثانيًا: القرى

إلى جانب المساكن، تنتشر القرى بشكل كبير في المنطقة الواقعة بين محافظات: ذمار والبيضاء وصنعاء، ولعل أقدمها تلك الموسومة بـ (KSS 7) في محافظة صنعاء، وقد اخترنا نماذج للقرى في هذا البحث وألحقنا البقية في الجدول المرفق، والقرى المختارة هي:

1 - (KDS 6) (14°42'43.64"N, 44°48'42.44"E)، وهي عبارة عن قرية صغيرة تقع شمال شرق قرية (جيورة - الحدأ)، وتتكون من عدد من المساكن المتجاورة تختلف من حيث المساحة، وهي متناثرة على امتداد المستوطنة، وتتبع من حيث التخطيط نمط تخطيط مساكن خولان، وتشرف القرية على وادٍ عميق لا تتوفر في ضفتيه أراضٍ زراعية جيدة، وبدل نمط البناء فيها على أنها من العصر البرونزي (صورة 10).

2 - (KDS 7) (14°42'18.32"N, 44°42'14.37"E)، قرية صغيرة تقع إلى الشرق من قرية (حصن الشامى - الحدأ)، وتتكون من عدد من المساكن المتجاورة تختلف من حيث الحجم، متناثرة على

سفوح مرتفعات جبلية متجاورة، وتشرف على أراض زراعية واسعة في الجهة الجنوبية، وتعود إلى عصر البرونز (صورة 11).

3 – (KDS 8) ($14^{\circ}50'34.52''N, 44^{\circ}37'6.54''E$)، قرية صغيرة تقع فوق مرتفع جبلي شمال قرية (سَبَلَة بني بخيت وغرب قرية بني سبأ - الحدأ)، تتكون من عدد من المساكن يغلب عليها الشكل الدائري، وتنتمي إلى نمط خولان الذي يتكون فيه المسكن من عدد من الغرف تطل على ساحة مركزية مكشوفة، وتعود إلى العصر البرونزي (صورة 12).



4 – (KDS 9) ($14^{\circ}47'11.98''N, 44^{\circ}38'15.74''E$)، قرية صغيرة مكونة من تسعة مساكن شُيدت في الجزء الشرقي من جبل يطل على واديين، ويقع جنوب قرية (سبلة بني بخيت - الحدأ) ويعد امتدادا للقرية، ولكن المساكن غير منتظمة الشكل، فمنها الدائري ومنها المستطيل، ونجد أكبر المساكن عبارة عن جدار دائري قطره (42) مترا، لا تتضح تقسيماته الداخلية، أما بقية المساكن فهي عبارة عن وحدات مستقلة وكل مسكن عبارة عن عدد من الغرف الصغيرة والمتشابكة الجدران، منها مسكن أبعاده حوالي (15x20) متراً، ويحتوي بداخله على عشرين غرفة تقريبا، ويبدو أن المستوطنة كانت تشتمل على عدد أكبر من المساكن الموجودة حالياً.

ومن الملاحظ أن تخطيط المساكن في هذه المستوطنة، يختلف عن المساكن في المستوطنات الأخرى، من حيث العدد الكبير للغرف، ناهيك عن أنها تأخذ الشكل المربع والمستطيل وتشكل وحدة سكنية مستقلة.

إلى جانب ذلك يوجد مبنى مهم يوحي نمط تخطيطه وشكله وموقعه ومساحته الكبيرة بأنه مبنى ذو وظيفة ذات طبيعة عامة مشتركة، إذ إنه يأخذ الشكل الدائري بمساحة كبيرة، وهو مشيد بأحجار

كبيرة ويقع إلى الغرب من المساكن السابقة، ومن المهم الإشارة إلى أن نمط تخطيطه يختلف عن نمط تخطيط المباني السكنية، ونرجح أنها من العصر البرونزي المتأخر (صورة 13).

5 – (KDS 10 A) (14°41'59.05"N, 44°44'24.80"E)، تقع جنوب غرب قرية (مشقح -

الحدأ) وتبعد عنها حوالي (3) كم، وتحتوي المستوطنة على عدد من المساكن الصغيرة دائرية الشكل، وقد شُيدت على مرتفع جبلي غير منتظم، كل مسكن يتكون من عدة غرف دائرية متلاصقة تطل على مساحة مكشوفة، وتتميز مساكن القرية بأنها متقاربة جداً. (صورة 14).



6 – (KSS 1) (14°46'37.42"N, 44°52'53.19"E)، مستوطنة مهمة للغاية، تقع جنوب قرية

(الظلة - مديرية بني ضبيان - محافظة صنعاء)، وتبعد عنها حوالي (5) كم، تمثل المستوطنة نموذجاً للقرى المبكرة في جنوب الجزيرة العربية، حيث يلاحظ أن مباني المستوطنة تنتهي من حيث تخطيطها العام إلى نمط مباني العصر الحجري الحديث، التي كانت عبارة عن مساكن تتكون من غرفة واحدة مستقلة تشكل كوخاً لأسرة واحدة، وتكون غير مرتبطة بالأكواخ المجاورة (العريقي، منير: 2005: 414-415)، هذا الأمر يجعلنا نصنف هذه المستوطنة إلى أنها تعود إلى العصر الحجري الحديث، لكن من الملاحظ أيضاً وجود سور شبه مكتمل يحيط بالمستوطنة، ومن المعروف أن الأسوار ظهرت في عصر البرونز (3200-1200 ق.م) (Edens, C: 1999: 123).

ونستطيع القول -من خلال هذا الموقع- إن بداية القرى المسورة في جنوب الجزيرة العربية يبدأ من العصر الحجري الحديث، ويعد هذا الموقع الشاهد الأول على ذلك، ومن المرجح العثور على مواقع أخرى تؤكد ذلك (صورة 15).



–7 (KBS 14) (E) (N), 44°49'34.57", 14°41'58.48"). قرية صغيرة شُيدت في طرف مرتفع جبلي يطل على وادٍ زراعي، وتقع شمال غرب قرية (المصنعة – مديرية القريشية – محافظة البيضاء) بمسافة تقدر بـ(4) كم، وهذه القرية عبارة عن عدد محدود من المساكن دائرية التخطيط حسب نمط مساكن العصر البرونزي، كل مسكن يتكون من عدة غرف مرتبط بعضها ببعض، وتشارك جميعاً في الفناء العام الذي كونه سور المستوطنة. وكان الفناء العام تُمارس فيه الأنشطة الجماعية لسكان المستوطنة.

تم تحصين المستوطنة بسور جزئي من الأحجار في الجهة الجنوبية الشرقية، بينما الأجزاء الأخرى محصنة طبيعياً. (صورة 16).

وبحسب ما لدينا من معطيات أثرية متوفرة حتى الآن ومقارنة بمواقع العصر الحجري الحديث ومواقع العصر البرونزي، يمكننا القول -بشيء من الحذر- إن هذه المستوطنة تمثل مرحلة الانتقال من قرى العصر الحجري الحديث البسيطة إلى قرى العصر البرونزي التي تميزت بحجمها الكبير وتعقيد تخطيطها المعماري.

–8 (KDS 15 A+B): عبارة عن قرية متكاملة العناصر من حيث وجود المساكن والسور والمعبد الخارجي، وتقع هذه القرية جنوب شرق قرية (الحميضة - الحدأ) وتبعد عنها حوالي (2) كم.

القرية (KDS 15 A) (E) (N), 44°46'20.21", 14°43'0.50"), شُيدت على مرتفع جبلي يطل على أحد الأودية، وتتكون من عدد من المساكن المترابطة بعضها ببعض بشكل غير منتظم، كل مسكن يحتوي على عدد من الغرف المتجاورة المترابطة الجدران، ناهيك عن عدد آخر من المساكن الصغيرة المستقلة المكونة من غرفتين أو ثلاث غرف، وتشغل المساكن جزءاً من مساحة المستوطنة، ولا يزال جزء كبير منها خالياً من المساكن.

وقد أضيف إلى المستوطنة سور جزئي في الجهة الغربية لحمايتها، أما بقية الأجزاء فهي محصنة طبيعياً، ويمكن تمييز الأحجار الكبيرة التي شُيد بها السور بوضوح، وتظهر بوابة السور المؤدية إلى داخل المستوطنة في منتصف جدار السور تقريباً، ويبدو أن البوابة كانت ذات مدخل منكسر يحتوي على غرف للحراسة.

المعبد (KDS 15 B) (E) (N), 44°46'17.34", 14°42'58.63"), ويظهر خارج المستوطنة من الجهة الغربية في مقابل البوابة مباشرة مبنى مميز يختلف عن نمط بناء المساكن الموجودة داخل

المستوطنة، وهو عبارة عن منشأة دائرية الشكل تتقدمها دائرة صغيرة مرتبطة بها، وهذا المبنى هو من المباني ذات الطبيعة العامة، ومن المرجح أنه معبد خاص بسكان المستوطنة، وقد شُيد خارج السور حسب نمط بناء المعابد المبكرة الذي استمر فيما بعد في العصور التاريخية، وأبرز مثال على ذلك هو معبد الإله إلمقه بعل أوام المشيد خارج أسوار مدينة مارب. (صورة 17).



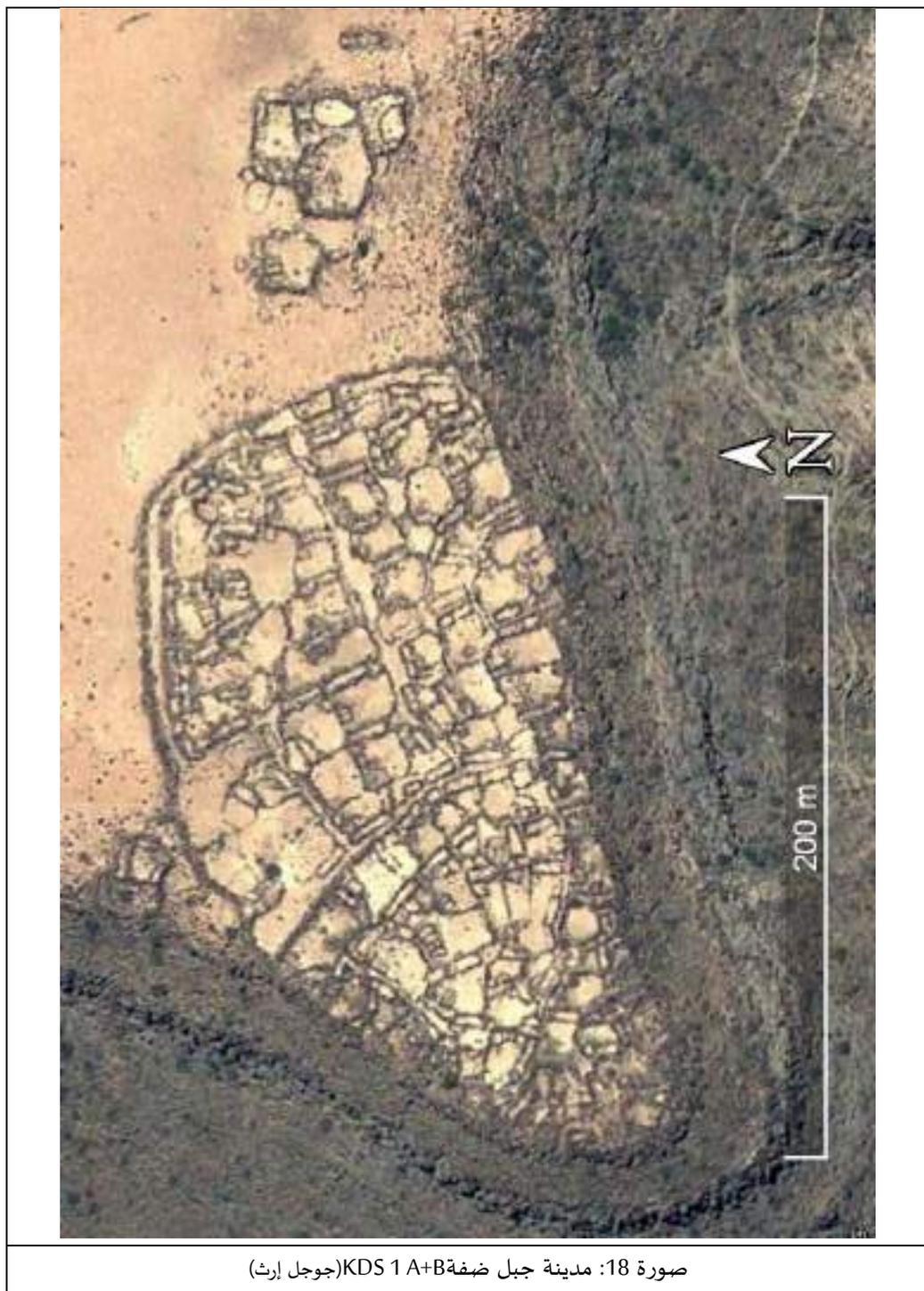
ثالثاً: المدن

لدينا ثمانية مواقع أثرية داخل مناطق مديرية الحدأ تمثل مدنا متكاملة العناصر، من حيث عدد المباني والسور والمعبد الملحق بالمدينة، منها ست مدن تعود إلى عصر البرونز، أما المدينتان الأخريان فنرجح بحذر أنهما من بداية عصر الحديد، وهما: (KDS 62) (14°43'36.40"N, 44°42'52.33"E)، (KDS 63) (14°43'54.47"N, 44°43'27.30"E)، وهنا سوف نستعرض المدن التي تعود إلى العصر البرونزي، وهي كالآتي:

1 - مدينة جبل ضيقة (KDS 1 A+B): (صورة 18)

تقع هذه المدينة شمال شرق مدينة بينون الأثرية في مديرية الحدأ- عزلة ثوبان- محافظة ذمار، وتبعد عن بينون بمسافة (7) كم، ولحسن الحظ فقد وفقنا إلى زيارة موقع هذه المدينة ومشاهدة أثارها وتوثيق معظم منشآتها بالتصوير الفوتوغرافي، ناهيك عن معاينة سطح الموقع وتسجيل الملاحظات الأساسية عن هذه المدينة.

يمكن تمييز ثلاث وحدات إنشائية كبيرة على سطح الجبل، هي: المدينة السكنية المسورة وشُيدت في الزاوية الجنوبية الغربية من سطح الجبل، وخارج السور يوجد مبنى كبير مقابل للبوابة الرئيسية يمثل حصناً لحماية البوابة، وفي الجهة الشرقية من المدينة شُيد المعبد الخاص بالمدينة.



صورة 18: مدينة جبل ضفة KDS 1 A+B (جوجل إرث)

شُيدت المدينة فوق جبل عال يسمى (ضِفَّة) (صورة19) يرتفع حوالي (2120) متراً فوق سطح البحر (خارطة الجمهورية العربية اليمنية: 1984: Sheet 1444 B1)، يتسم بقمة مستوية غير منتظمة الشكل، أقرب ما تكون إلى الشكل المثلث، أقصى طول لها (600) متر وأقصى عرض (350) متراً، شُيدت المدينة في جزء صغير من سطح الجبل، أما الجزء الأكبر فتنتشر فيه عدد من المباني المتفرقة، وهي تختلف معمارياً عن تلك الموجودة داخل سور المدينة، فمنها بقايا مساكن دائرية شُيدت بأحجار كبيرة لا تزال مغروسة في الأرض (صورة 20)، ومنها عدد من المنشآت الصغيرة، التي قد يكون بعضها قبوراً (صورة21)، بينما بعضها الآخر قد يكون أكواخاً صغيرة، ربما أنها تعود إلى العصر الحجري الحديث؛ مما يشير إلى وجود ثقافتين مختلفتين، أقدمهما وجد خارج سور المدينة.



أ -تخطيط المدينة: (14°47'27.83"N, 44°41'52.69"E).

تعد المدينة السكنية من أهم المدن المكتشفة -حتى الآن- من العصر البرونزي، إذ إنها تمثل مدينة مسورة متكاملة لا تزال في حالة ممتازة للغاية من الناحية الأثرية، يبلغ طول المنطقة التي شُيدت عليها المدينة من الشرق إلى الغرب (245) متراً، وأقصى عرض من الشمال إلى الجنوب (130) متراً، تفصل الطرق الداخلية بين أحياء المدينة، ويمكن تمييز أربع طرق رئيسية داخل

المدينة: الأولى هي الممر الفاصل بين سور المدينة والمساكن في الجهتين الشمالية والشرقية، والثانية تمتد من الشرق إلى الغرب وتبدأ من منتصف الجدار الشرقي وتصل إلى وسط المدينة، بينما تمتد الثالثة من الشمال الغربي للمدينة وتتجه نحو الجنوب حتى نهاية المدينة، موازية لسور داخلي يقسم المدينة إلى قسمين شرقي وغربي، والطريق الرابعة والأخيرة تمتد من الشمال إلى الجنوب أيضاً، ولكنها تصل إلى نقطة التقاء بالطريق الممتدة من الشرق إلى الغرب، وهذه الطريق يبدو أنها أغلقت في وقت لاحق، وقد قسمت الطرق الداخلية للمدينة إلى خمسة أحياء هي:

الحي الأول (A): يعد هذا الحي الأكبر في الجهة الغربية ويبلغ طوله (120)م، وعرضه (110)م، ويفصله عن بقية أحياء المدينة سور داخلي يمتد من الشمال الغربي إلى الجنوب بطول يبلغ (100م) تقريباً، وفي هذا الحي يوجد (30) مسكناً شُيدت بجدران متلاصقة ومساحات متفاوتة يغلب عليها الشكل غير المنتظم بين المربع والمستطيل. كل مسكن عبارة عن فناء مكشوف، أكبرها مساحته (13x27)م، وفي داخل الفناء عدد من الغرف لا يزيد عن أربع مستطيلة الشكل، أبعادها تصل إلى (13) متراً طوًلاً، بينما العرض لا يزيد عن (1) متر، وتظهر بوضوح أماكن صغيرة مستديرة الشكل كانت تمثل مواقد إعداد الطعام (صورة 22)، ويبدو أن السقوف كانت ترفع بقطع خشبية في الغالب، وهناك بعض المساكن لاتزال مداخلها سليمة، وهي عبارة عن قطعتين حجريتين توضعان بشكل طولي (صورة 23).



صورة 22: موقد داخل ساحة أحد المساكن (الباحث)



صورة 21: قبر جوار سور مدينة جبل ضفة (الباحث)

الحي الثاني (B): ويشغل الجهة الجنوبية الشرقية للمدينة، ويبلغ طوله من الشرق إلى الغرب (125) متراً، ويبلغ أقصى عرض له من الشمال إلى الجنوب (60) متراً، وتعد مساكن هذا الحي أكثر تنظيماً من مساكن الحي الأول، إذ شُيدت المساكن في ثلاثة صفوف تمتد من الشرق إلى الغرب، ويتخذ معظمها الشكل المربع، ومن الملاحظ أن جدران بعض المساكن تشترك مع جدران المساكن المجاورة لها، بينما شُيد بعضها الآخر بشكل مستقل، ويتم الوصول إلى المساكن الخلفية عبر أزقة صغيرة منتشرة بين مباني الحي (صورة 24).



تم حصر حوالي (25) مسكناً في هذا الحي، مع وجود بعض التداخل في عدد من المساكن، أما التصميم العام لمساكن الحي الثاني فهو عبارة عن فناء مكشوف مربع الشكل، وفي أحد أضلاعه غرفتان متجاورتان بشكل مستطيل، وتتفاوت مقاسات الغرف من مسكن إلى آخر، ولا تختلف كثيراً عن مباني الحي الأول، وهناك ثلاثة مساكن على الأقل يمكن تمييز مواقعها الدائرية التي تكون عادة في فناء المسكن.

أما الحي الثاني فهو محصن من ناحية الشرق بسور المدينة، وقد تم إغلاق الممر الفاصل بين السور والمساكن بحيث صار جزءاً من الممر تابعاً للحي، ومن الجهة الجنوبية شكل المنحدر الجبلي حماية للحي، ومن الجهة الغربية شكلت المباني جداراً فاصلاً عن الحي الأول، ويفصل بينهما طريق يمتد من الجنوب إلى الشمال مع امتداد مباني الحي، أما الجهة الشمالية للحي فلا

يوجد تحصين خاص بها، إذ تفضي إلى طريق يتجه من الشرق إلى الغرب، وتتسع الطريق في الوسط بينما تضيق في أطرافها، وهناك طرق فرعية ضيقة تربط الطريق الرئيسي بالأجزاء الداخلية من الحي (صورة 25).

الحي الثالث (C): يشغل الجهة الشمالية الشرقية للمدينة، ويبلغ طوله من الشرق إلى

الغرب (82) مترًا، ويبلغ أقصى عرض له من الشمال إلى الجنوب (64) مترًا. تشكل مساكن هذا الحي وحدة مستقلة محاطة بسور خاص بها في الجهة الشمالية، وتشكل جدران المساكن سورًا يحيط بالحي من باقي الجهات، ومساكن هذا الحي أقل تنظيمًا من مساكن الحي السابق، إذ شُيدت بشكل عشوائي وجميعها يفضي إلى ساحة تتوسط الحي تقريبًا.

كما أنه قد تم حصر حوالي (12) مسكنًا في هذا الحي، وكان التصميم العام لمساكن الحي الثالث لا يختلف عن سابقه، فهو عبارة عن فناء مكشوف غير منتظم الشكل، تشغل الغرف المستطيلة أحد أجزاء الفناء، أما من حيث المقاسات فهي متفاوتة (صورة 26).



صورة 26: أحد مساكن الحي الثالث (الباحث)

صورة 25: الطريق الرئيسي الفاصل بين أحياء المدينة (الباحث)

حُصِّن الحي الثالث من جميع الجهات بسور تشكل من خلال جدران المساكن المتلاصقة، ويتم الدخول إليه من خلال الممر الفاصل بين سور المدينة ومساكن الحي، إذ يؤدي الممر إلى بوابتين: الأولى في الجدار الشمالي والثانية في الجدار الشرقي للسور الداخلي الخاص بالحي، وتؤدي

كلا البوابتين إلى ساحة تشغل الركن الشمالي الشرقي من الحي، ومنها يتم الوصول إلى ساحة أخرى تتوسط المساكن.

الحي الرابع (D): وهو الأصغر، وربما أنه الأكثر أهمية، إذ يشغل مساحة مربعة وسط المدينة أبعادها (40×40) مترًا، وتحيط به بقية الأحياء من جميع الجهات، وفيه (4) مساكن فقط تشكل فيما بينها مسكنًا واحدًا، وتشكل الجدران الخارجية للمساكن سورًا يفصلها عن محيطها، وتخطيطها الداخلي لا يختلف عن تخطيط المساكن الأخرى، وتحيط به الطرقات من كل الجهات.

الحي الخامس (E): يشغل منتصف الجهة الشمالية، وهو عبارة عن مساحة أبعادها (60×35) مترًا، لا يتضح منها سوى مسكن واحد، وهناك جدران غير مكتملة، ويبدو أن هذا الحي كان الساحة الرئيسية للمدينة قبل أن تشيد فيه بعض المباني، ربما بسبب ازدحام المباني في الأحياء الأخرى (صورة 27). وفي هذا الجزء من المدينة توجد حفرة بعمق (1.50) متر، قام بها بعض مغربي الآثار، تدل بشكل واضح على أن الطبقة الطينية التي تغطي أرضية المدينة عميقة أكثر من المتوقع (صورة 28).



صورة 28: حفرة من عمل مغربي الآثار (الباحث)



صورة 27: الساحة الخالية (الباحث)

شُيِّدت المساكن على كامل مساحة المدينة، والتخطيط العام لها عبارة عن فناء مكشوف يحتوي على عدد من الغرف يتراوح ما بين غرفتين وأربع غرف، وتتراوح أطوالها بين (3) أمتار

و(10) أمتار، بينما العرض لا يزيد عن (2) متر، ويعد الشكلان: المربع والمستطيل السمة الرئيسية لأشكال المساكن.

إن ترابط الجدران جعل من الصعب تمييز مداخل معظم المساكن، لكن التخطيط العام للمدينة يدل على أن سكانها كانوا أربع مجموعات أو أسر، كل مجموعة تشغل مساكنها جزءاً من المدينة، كما أنه لا يمكن الجزم بشكل قاطع بأماكن المواعد التي يفترض أنها كانت موجودة في أفنية المساكن، ومع ذلك فلدينا أكثر من نموذج لمساكن تحتوي على مواقد في فنائها، وتشكل الجدران الخارجية للمساكن، ناهيك عن الطرق، فاصلاً بين الأحياء المتجاورة داخل المدينة.

ب - سور المدينة: حصنت المدينة بسور خارجي جزئي عريض في الجهتين الشمالية والشرقية، وشكلت حواف الجبل في الجهتين الشرقية والجنوبية تحصيناً طبيعياً للمدينة، ومن الملاحظ أن السور الخارجي لا يتصل بالمباني السكنية من الداخل، وإنما يفصل بين السور والمباني ممر يبلغ عرضه ما بين (2) مترو (4) أمتار (صورة 29).

ج - البوابة الرئيسية: تقع البوابة الرئيسية للمدينة في الجهة الشمالية، وهي تؤدي إلى ساحة مستطيلة الشكل أبعادها (60×35) م، ومن الخارج يقابل البوابة مبنى كبير، نرجح أنه حصن.

د - البوابة الثانوية: تقع في الجدار الشرقي لسور المدينة، وكان السكان من خلالها يذهبون إلى المعبد الخاص بالمدينة.

هـ- حصن البوابة الرئيسية: في الجهة الشمالية من المدينة يوجد مبنى خارج السور شُيد على حافة الجبل، ويشرف على البوابة الرئيسية للمدينة، ويتخذ الجزء الرئيسي من المبنى الشكل المربع (13×14) متراً، وهو مقسم من الداخل إلى عدة غرف واسعة، منها غرفة مستطيلة في الضلع الشمالي، عرضها حوالي (2) متر، وغرفة أخرى في الضلع الشرقي، أما الضلع الجنوبي فيتضح أنه كان يحتوي على مدخل المبنى وغرفة صغيرة، ويتوسط المبنى مساحة واسعة تشكلت من الجدران الداخلية للغرف، ومن جدار الضلع الشرقي للمبنى، ويبدو أن هناك ملحقات كانت

موجودة في الجهة الغربية ملاصقة للمبنى، لكن معالمها غير واضحة؛ نتيجة الدمار الذي أصابها، إذ إنها شُيدت في بداية انحدار الجبل.

و- معبد المدينة (KDS 1 B) (14°47'27.84"N, 44°41'55.48"E)، هو معبد المدينة الرئيسية، وقد شُيد خارج السور في الجهة الشرقية من المدينة (صورة 30)، ويتكون من مبنى كبير مع مبنى أصغر ملحق به، تبلغ أبعاد المبنى الكبير من الشمال إلى الجنوب (50) متراً ومن الشرق إلى الغرب (38) متراً، شُيد المبنى بشكل غير منتظم، وقسمت المساحة الداخلية إلى أربعة أقسام، أكبرها في الجهة الغربية، كل قسم عبارة عن مساحة مكشوفة، وفي أحد جوانبها ثلاث غرف صغيرة، وهناك آثار في منتصف المساحة لعدد من الأحجار وضعت بشكل دائري، ربما أنها كانت تدعم عموداً كان يحمل السقف الذي يفترض أنه من فروع الأشجار (صورة 31).

إن المبنى الصغير لا يختلف من حيث التصميم العام عن السابق، وهو مربع الشكل تقريباً (16x17) متراً، وهناك مساحة فاصلة بينه وبين المبنى الكبير، لكنها متصلة في الوسط تقريباً (صورة 32).



إن وجود مثل هذا المبنى خارج سور المدينة، وبحجمه الكبير مقارنة بالمباني السكنية، لا يمكن تفسيره إلا بأنه منشأة ذات طبيعة عامة، ونرجح أنه المعبد الخاص بسكان المدينة الذي

كانوا يمارسون فيه طقوسهم الدينية التي لا تتطلب الذهاب إلى المعبد الرئيسي الموجود في الجهة الشمالية الغربية من المدينة (KDS 29).

	
صورة 32: مبنى ملحق بمعبد المدينة (الباحث)	صورة 31: أحجار دائرية لتدعيم عمود وسط المسكن (الباحث)

ز - الطرق الخارجية: يمكن ملاحظة أجزاء من إحدى الطرق التي توصل إلى المدينة في المنحدر الغربي من الجبل، إذ لا يزال جزء من الطريق القديم الذي كان يصل إلى سطح الجبل ومنه إلى البوابة الرئيسية للمدينة ظاهرًا للعيان، وهناك أجزاء ظاهرة من طريق أخرى في المنحدر الجنوبي للجبل لم نعثر على نهايتها.

هـ - المقبرة الصغيرة: في الجهة الشرقية من الجبل حيث المدينة الرئيسية، توجد آثار لعدد من القبور الصغيرة، ومن الغريب وجودها في ذلك المكان؛ لأن المقابر عادة ما تكون بعيدة عن المناطق السكنية، لكن عددها البسيط لا يشير إلا إلى أنها كانت مقبرة رئيسية، ومن الصعب فهم حيثيات وجود تلك القبور في تلك المساحة المحاذية لحافة الجبل.

تبلغ مساحة سطح جبل ضفةً بالكامل (13) هكتاراً، منها (2.50) هكتار فقط تشغلها المدينة، التي شُيد بداخلها حوالي (73) مسكناً، في حين تصل مساحة الأراضي الزراعية الواقعة أسفل المدينة إلى (100) هكتار، وباستعمال الطريقة التي تم بها تقدير عدد سكان مدينة حمّة

القاع، والتي تفترض أن الأسرة الواحدة مكونة من خمسة أشخاص في كل مسكن (Wilkinson, T. J.), نصل إلى نتيجة مفادها أن عدد سكان مدينة جبل ضفة كان (365) شخصا تقريبا؛ لذلك فإن الأراضي الزراعية المحيطة بالمدينة كافية لتلبية حاجة السكان من الغذاء.

2- (KDS 2) (14°45'22.98"N, 44°44'0.93"E) (صورة 33).

شُيِّدت هذه المدينة فوق مرتفع جبلي عالٍ إلى الغرب من قرية (كومان المحرق) وتبعد عنها (2) كم تقريبا، ويتميز الجبل الذي أقيمت عليه المدينة بقمة مستوية تمتد حوالي (3) كم تقريبا، ويرتفع عن سطح البحر من (2160-2120) مترا، شغلت المدينة منتصف الجزء الجنوبي الغربي من قمة الجبل، وما نراه اليوم في موقع المدينة هو عبارة عن جدار ضخيم مستطيل الشكل أبعاده (250x500) مترا، ومن الملاحظ أن المباني التي يفترض وجودها داخل السور لا تكاد ترى، ما عدا منشآت بسيطة في الطرف الشمالي الشرقي.

إن المساحة التي يحيط بها السور تنم عن مدينة كبيرة ومميزة، غير أن الواقع الفعلي حاليًا لا يظهر مباني واضحة المعالم كما هو الحال في (KDS 1 A)، وكل ما يوجد هو بقايا عدد من المباني، خاصة في الجهة الشمالية الشرقية من المدينة، أما الوسط فهناك بقايا جدران ممتدة يصعب تتبع مسارها.

كما أن هناك سورًا آخر في الجهة الشمالية الشرقية يمتد من الشمال إلى الجنوب، ويقسم مساحة الجبل إلى نصفين، يبعد السور الأول بحوالي (170) مترا، ويمثل سورًا دفاعيًا إضافيًا إلى جانب السور المحيط بالمباني السكنية، ومن الملاحظ وجود مبنى متصل به من الجهتين الداخلية والخارجية، لا يتضح الغرض منه.



صورة 34: المدينة 3KDS (جوجل إرث)



صورة 33: جدار المدينة 2KDS (جوجل إرث)

3 – (KDS3) (14°46'59.27"N, 44°47'22.82"E) (صورة 34).

تقع هذه المدينة في مكان يتوسط ثلاث قرى هي: قرية الطليح في الجهة الشرقية، وقرية زيلع في الجنوب الغربي، وقرية الشجب شمال المدينة، على خط الحدود الإدارية الفاصلة بين محافظة البيضاء ومحافظة ذمار، وقد سُيدت في قمة جبل غير منتظم الشكل مقسم إلى قسمين: شرقي وغربي، وكان أقصى طول لها (780) متراً، وأقصى عرض (150) متراً تقريباً. سُيدت المدينة الرئيسية في القسم الشرقي، إذ توجد مساحة شبه دائرية أحيطت بسور دفاعي، وعلى المنحدر الغربي لهذا الجزء سُيدت عدد من المساكن وأضيف سور جزئي في الجهة الشمالية، وفي المنحدر الجنوبي الشرقي سُيد مسكن كبير، أبعاده (30x47) متراً.

أما حالة المدينة فهي لا تسمح بمعرفة تفاصيل الأحياء التي كانت تتشكل منها المدينة، إذ إن معظم مبانيها اختفت معالمها تماماً، وخاصة تلك التي كانت في وسط المدينة، وما يظهر حالياً هو عبارة عن بعض المباني الملاصقة للسور وما زالت بحالة جيدة، ويلاحظ أنها كانت عبارة عن غرف صغيرة دائرية الشكل سُيدت جوار بعضها لتشكل في مجموعها مساحة واسعة في الوسط.

يعد القسم الغربي من المدينة القسم الأكبر، إذ تبلغ مقاساته (150x340) متراً، ويحتوي على عدد من المباني السكنية التي لا تختلف من حيث التخطيط عن المباني السابقة، وقد لعبت تضاريس سطح الجبل غير المنتظمة دوراً في توزيع المباني.

لا تزال آثار الطرق الثلاث التي كانت تربط المدينة بمحيطها ظاهرة للعيان، فالطريق الأول يبدأ من الجهة الشرقية ويلتف صاعدًا في الجهة الجنوبية ويصل إلى القسم الشرقي من المدينة، والطريق الثاني يتجه صاعدًا من الغرب إلى الشرق ليصل إلى القسم الثاني من المدينة، أما الطريق الثالث فهو في المنحدر الشمالي للجبل ويصل إلى جزء صغير من المدينة شُيد على نتوء بارز في الجهة الشمالية.

من الملاحظ أن القسم الثاني من المدينة لا يحتوي على سور دفاعي، وتم الاكتفاء بالتحصين الطبيعي للموقع، فضلًا عن أن الجدران الخارجية للمباني شكلت فيما بينها سورًا لحماية هذا الجزء من المدينة.

4- (KDS4 A) (14°42'14.59"N, 44°44'59.44"E) (صورة 35).

هو عبارة عن مدينة شُيدت في الطرف الشمالي لقمة جبل مستوٍ من أعلى، يمتد من الشمال إلى الجنوب بطول يصل إلى (1.5) كم، يقع الجبل على بعد (6) كم تقريبًا شرق قرية الحاجب في منطقة بني عروة، وتطل المدينة على وادٍ زراعي في الجهتين الشمالية والجنوبية، وتعد فريدة من حيث أسلوب وتخطيط المباني. وتنقسم المدينة إلى ثلاثة أجزاء، على النحو الآتي:

الجزء الأول: يشغل هذا الجزء الطرف الشمالي من المساحة المستوية لقمة الجبل، وأبعاده (160x220) مترًا تقريبًا، وفيه شُيدت مساكن المدينة، بطريقة لم نشاهدها من قبل، إذ إنه من الصعب تمييز أحياء متناسقة داخل المدينة، ولا يمكن فصل المساكن بعضها عن بعض، فجميعها يشكل مسكنًا واحدًا غير منتظم الشكل، وكل ما يمكن تحديده هو وجود صفوف من الغرف تأخذ الشكلين المربع والمستطيل، شُيدت بجدران مشتركة مترابطة بعضها ببعض وكأنها شريط متصل، وتحيط بمساحة واسعة، شكلت فيما بينها سورا للحماية في الجهة الجنوبية.

الجزء الثاني: يقع إلى الجنوب من المساكن، وهو عبارة عن مساحة أبعاده (150x100) مترًا تقريبًا، يتوسطها جدار صغير يتجه من الشمال إلى الجنوب ليقسم المكان إلى قسمين، في كل قسم يظهر عدد من الغرف المربعة شُيدت متلاصقة بعضها ببعض، وتركت المساحة الأكبر خالية من العناصر الإنشائية، وإلى الجنوب من ذلك يوجد سور عريض يمتد بعرض الجبل ولا يتضح مكان بوابة الدخول.

الجزء الثالث: يقع إلى الجنوب من السابق، أبعاده (250x270) متراً تقريباً، لكنه خال من المنشآت المعمارية، وكل ما فيه هو سور آخر يمتد بعرض الجبل، وما يلي السور ليس إلا مساحة خالية.

من المهم الإشارة هنا إلى أن المدينة تتعرض حالياً لاعتداءات من قبل بعض سكان المنطقة، إذ تظهر الصور الجوية استحداثات إنشائية في الجزء الجنوبي من المدينة، الأمر الذي يهددها بالزوال رغم أهميتها البالغة.



5-(KDS4 B) (14°41'32.60"N, 44°44'58.73"E) (صورة 36).

في الطرف الجنوبي من الجبل السابق شُيدت المدينة الموسومة بـ (KDS 4 B)، في موقع يطل على وادٍ زراعي في الجهة الجنوبية، حددت الطبيعة الجغرافية لنهاية الجبل شكل المدينة وحجمها المتوسط، فهي ذات شكل مثلث متساوي الساقين، أبعاده (70X200) متراً، تحتوي

المدينة على عدد من المساكن -نمط خولان- يغلب عليها الشكلان المربع والمستطيل، يتكون كل مسكن من غرف غير منتظمة، وبعض المساكن تظهر في وسطها مساحة واسعة.

6- (KDS5 A+B): (صورة 37).

مدينة كبيرة أبعادها (120x250) متراً، شُيدت في قمة مرتفع جبلي على مساحة شبه مستوية إلى الشمال من المدينة (KDS 4 A) بمسافة تقل عن كيلومتر واحد.

المدينة (KDS 5 A) (14°42'38.73"N, 44°44'51.76"E)، تتكون من عدد من المساكن دائرية الشكل، كل مسكن مكون من غرف متعددة شُيدت داخل ساحة واسعة، وزعت المساكن بين قمة الجبل والمنحدرات الجانبية في الجهتين الشرقية والجنوبية، تعد المدينة نمودجا ممتازا للنمط المعروف باسم نمط خولان، إذ إن مبانيها تتشابه كثيرا مع المباني في مستوطنات وادي يناعم (WYi) (de Maigret, A: 2002: 147) خولان الطيال، وتم تدعيم المدينة بأسوار جزئية تسد الفراغات بين المساكن، ناهيك عن الجدران الخارجية للمساكن لحمايتها.

المعبد: (KDS 5 B) (14°42'34.56"N, 44°44'47.32"E)، عبارة عن مبنى صغير دائري الشكل شُيد خارج سور المدينة (KDS 5 A) في الجهة الجنوبية الغربية. وقد وجدنا صعوبة في تحديد طبيعته بدقة؛ لذلك نظن أنه بقايا المعبد الخاص بسكان المدينة المجاورة.



صورة 37: مدينة بأسوار جزئية KDS 5 A+B (جوجل إرث)



صورة 36: مدينة محمية طبيعياً KDS 4 B (جوجل إرث)

رابعًا: المعابد

تم تمييز ثلاثة أنماط من المعابد الدينية، يختلف كل نمط عن الآخر من حيث الموقع، والتخطيط المعماري الداخلي، والغرض الذي من أجله تم تشييد المعبد. النمط الأول كان يشيد خارج أسوار المستوطنات الكبيرة غير بعيد عنها، بل يمثل جزءا منها، ويمثل هذا النمط المواقع الآتية: (KDS 1 B; KDS 5 B; KDS 15 B)، وقد أوضحناها أثناء الحديث عن القرى والمدن التي تحتوي على هذا النمط من المعابد.

أما النمط الثاني فهو المعابد الجنائزية التي كانت تشيد بالقرب من المقابر، وفيها تؤدي الطقوس الدينية المتعلقة بدفن الموتى، ويمثلها المواقع (KDS 10 B; KDS 27 B; KDS 28 B)، التي سوف نستعرضها عند الحديث عن المقابر.

النمط الثالث هو المعابد الكبيرة التي شُيدت بعيدًا عن المستوطنات، وتتميز بالمساحة الكبيرة، ناهيك عن مساحة ضخمة جدًا تحيط بالمعبد تمثل الحرم الخاص به الذي يُمنع التعدي عليه أو الاستيطان فيه، ويمثل هذا النمط الموقع (KDS 29) وهو كالاتي:

المعبد الكبير (KDS 29) (14°48'11.69"N, 44°39'55.48"E) (صورة 38)

يقع المعبد في الجهة الشمالية الغربية من مدينة جبل ضيقة، وهو عبارة عن مساحة يحيط بها جدار مستطيل الشكل أبعاده (105x135) مترا، ويرتبط به بناء آخر مستطيل في الجهة الشمالية الغربية أبعاده (32x69) مترا، يعتقد أنه أضيف في وقت متأخر، كما يظهر عدد من الملحقات التي شُيدت على الجدران، ويصعب تحديد تاريخها أو الغرض منها.

المساحة الداخلية للمنشأة لا تحتوي على معالم أثرية واضحة، وكل ما نلاحظه ما هو إلا عدد من الأحجار المتناثرة في الجزء الجنوبي الغربي، ويبدو أن هناك كثيرا من المعالم لا تزال مطمورة تحت طبقة الطين السميككة؛ الأمر الذي يستدعي القيام بحفريات أثرية في الموقع لأهمية ذلك.

من الملاحظ أيضا وجود جدار يرتبط بالمنشأة في الجهة الجنوبية الغربية (صورة 39)، وهو عبارة عن جدار غير مرتفع يبلغ طوله (5,5) كم، شُيد بأحجار مختلفة المقاسات، ويحيط بمساحة شبه مربعة تضم الجبال الموجودة جنوب غرب المنشأة الأساسية، التي تظهر صغيرة للغاية مقارنة بحجم المساحة التي يحيط بها الجدار، ونظرًا إلى ضخامة الجدار وطوله الكبير فقد ظهر بشكل كامل في خارطة مديرية الحدأ التي صدرت في عام 1984م (خارطة الجمهورية العربية اليمنية: 1984: Sheet 1444 B)(صورة 40).



يستدل من المساحة الكبيرة للمنشأة وموقعها في مكان يكاد يكون منعزلا عن المستوطنات السكنية، ناهيك عن الجدار الملحق بها على أنها كانت المعبد العام الذي يأتي إليه الناس من جميع المستوطنات المجاورة، ولم يكن خاصا بمجموعة سكانية محددة، أما الجدار فهو يحدد حرم المعبد، وهو المنطقة التي لا يسمح لأحد أن يمتلك جزءا منها، أو يشيد فيها أي منشأة خاصة به.

يعد هذا المعبد ذا أهمية خاصة، إذ إنه من حيث الشكل يعد نموذجا مماثلا للمعبد الذي عثر عليه في وادي الهاملي قرب المخاء (de Maigret, A: 2002:288-289).

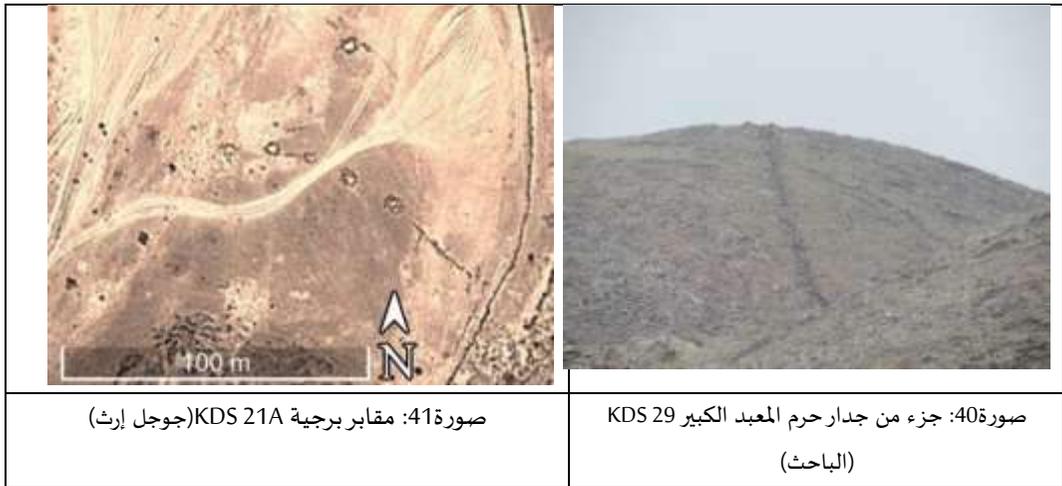
خامساً: المقابر

تنتشر المقابر بشكل كثيف في محيط المستوطنات السكنية، وتشغل مساحات واسعة من الأرض، ومن خلال هذا المسح الجوي تم العثور على أربعة أنماط من المقابر، هي:

النمط الأول: المقابر البرجية

المقابر البرجية تكون عبارة عن منشأة مبنية من أحجار غير مهندمة، بشكل صفوف تشكل دائرتين داخلية وخارجية، الدائرة الداخلية تحيط بغرفة الدفن، وتكون مغطاة بألواح حجرية، ويرتفع البناء بشكل متدرج إلى الداخل حتى يغطي القبر من أعلاه، ويمكن توزيع المقابر البرجية على ثلاثة أنماط، هي:

أ- تعد المقبرة (KDS 21 A) ($14^{\circ}48'1.30''N$, $44^{\circ}41'7.04''E$) (صورة 41) نموذجًا ممتازًا للمقابر البرجية، تقع هذه المقبرة أسفل مدينة جبل ضفة، في الجهة الشمالية الغربية على الضفة اليسرى لوادي المجر، وهي أول المواقع التي شاهدها أثناء الزيارة الميدانية للمنطقة، ويلاحظ أن القبور قد تعرضت للنهب والتخريب، وتم إزالة جزء كبير من أحجارها، وهذا أمر شائع في هذا النوع من المقابر، في المقبرة (KDS 21 A) أمكن مشاهدة خمسة قبور شُيدت في خط مستقيم ويربط بينها ذيل من الأحجار يمتد نحو الشرق (صورة 42)، وهناك قبر سادس إلى الشمال من القبور السابقة. شُيدت القبور من أحجار سوداء غير مهندمة بشكل دائري، وفي وسط القبر تربة طينية، ويبدو أن بعض القبور قد تعرض للعبث (صورة 43).

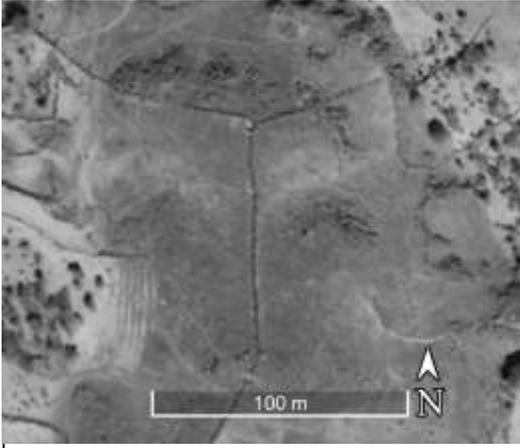


	
صورة 43: مقبرة برجية أزيلت أحجارها KDS 21A (الباحث)	صورة 42: صف من الأحجار تشكل ذبلاً لأحد القبور KDS 21A (الباحث)

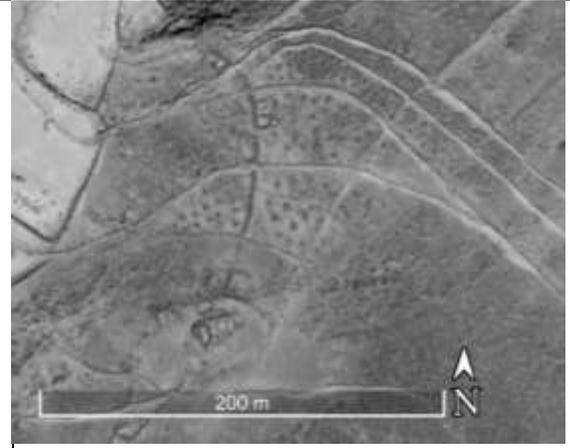
ب- يمثله الموقع (KDS 25) ($14^{\circ}43'14.89''N, 44^{\circ}41'48.27''E$)، وهو عبارة عن مقبرة كبيرة تقع شمال شرق قرية (عزان- الحدأ) وتبعد عنها حوالي (1) كم، تحتوي المقبرة على عدد كبير من القبور البرجية، قسمت المقبرة بواسطة جدران حجرية إلى أربعة أجزاء متفاوتة المساحة، وفي كل جزء شُيد عدد من القبور، وتختلف أحجامها عن القبور الموجودة في الأقسام المجاورة، ونستدل من ذلك على وجود تمايز اجتماعي بين أصحاب تلك القبور، حيث نجد أن لأفراد الطبقة العليا قبوراً كبيرة داخل قسم خاص بهم، بينما بقية الطبقات لها أقسام أخرى مجاورة وتكون قبورهم أقل حجمًا، رغم أن تلك القبور جميعاً في إطار منطقة واحدة، ويبدو أن الجدران الحجرية الفاصلة بين أجزاء المقبرة كان الهدف منها تحديد ملكية كل طبقة (صورة 44).

ج - وهي المقابر البرجية التي تشيد على ربوة جبلية مرتفعة، تحتوي على قبر واحد كبير تتفرع منه ثلاثة ذيول حجرية طويلة، ويمثل هذا النوع الموقع (KDS 26) ($14^{\circ}42'51.90''N, 44^{\circ}40'53.97''E$) (صورة 45).

تعد هذه المقبرة النموذج الوحيد للمقابر المشيدة أعلى قمة جبلية، ويوجد هذا النموذج جنوب قرية (العشة السفلى) ويبعد عنها أقل من (1) كم.



صورة 45: مقبرة برجية KDS 26 (جوجل إرث)



صورة 44: مقابر برجية KDS 25 (جوجل إرث)

النمط الثاني: المقابر الطولية

يوجد من هذه المقابر نموذجان، هما: (KDS 22) ($14^{\circ}48'0.60''N$, $44^{\circ}41'5.02''E$)، و (KDS 23) ($14^{\circ}47'53.34''N$, $44^{\circ}41'0.80''E$)، وموقعهما على مسافة قريبة من مقابر النمط الأول، وهما عبارة عن بناء مستطيل الشكل أبعاده (2X40) متر (KDS 22)، وقد عثر على هذا النوع من المقابر في مناطق يمنية أخرى مثل هضبة السوط في حضرموت (Crassard and Hitgen: 2007:52) (صورة 46 أ - ب).



صورة 46 ب: مقبرة طولية KDS 23 (جوجل إرث)



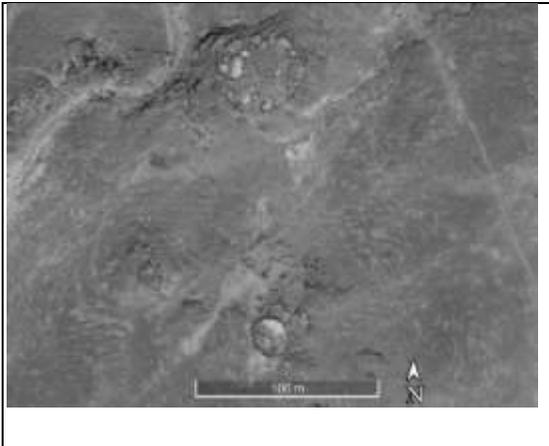
صورة 46 أ: مقبرة طولية KDS 22 (جوجل إرث)

النمط الثالث: المقابر الدائرية

يعد هذا النمط من المقابر مميّزًا، وهو عبارة عن دائرة كبيرة مبنية من الأحجار تضم بداخلها عددا من القبور ذات البنية الدائرية، ويحيط بها عدد من القبور من النوع نفسه، هذا النوع من المقابر دائما ما نجد بالقرب منه مبنى مميز معماريًا، يمثل في الغالب منشأة ذات طبيعة عامة، وبسبب وجوده قرب مقبرة مجاورة يمكن اعتباره معبدا جنائزيًا ملحقًا بها. ويشيد مثل هذا النوع من المقابر على ربوة مرتفعة.

المقبرة (KDS 27 A) ($14^{\circ}41'57.88''N, 44^{\circ}44'6.51''E$)، تعد نموذجًا للمقابر الدائرية، وهي عبارة عن دائرة مركزية شُيدت بالأحجار، قطرها (24) مترًا، تحيط بها دائرة أكبر يبلغ قطرها (50) مترًا، وبداخلهما عدد من القبور الصغيرة تربط بينها جدران، ويحيط بالدائرة الكبيرة من الخارج عدد آخر من القبور الدائرية شُيدت بشكل مستقل بعضها عن بعض، ولا يربط بينها شيء (صورة 47 أ).

المعبد الجنائزي: (KDS 27 B) ($14^{\circ}41'52.41''N, 44^{\circ}44'5.34''E$)، على بعد حوالي (100) متر جنوب المقبرة السابقة يوجد مبنى دائري الشكل قطره (21) مترًا، مساحته الداخلية مميزة جدًا في تقسيمها إذ قسمت إلى ثلاثة أقسام بواسطة ثلاثة جدران، تبدأ من مركز الدائرة وتصل إلى قطرها، ويعد من المعابد الجنائزية التي كانت تشيد بالقرب من المقابر لغرض إقامة الشعائر الدينية المتعلقة بدفن الموتى (صورة 47 ب).

	
<p>صورة 47 ب: مقبرة دائرية ومعبد جنائزي KDS 27 B (جوجل إيرث) A+B</p>	<p>صورة 47 أ: مقبرة دائرية KDS 27 A (جوجل إيرث)</p>

المقبرة: (KDS 28 A) ($14^{\circ}42'33.50''N$, $44^{\circ}44'31.82''E$)، تعد نموذجًا آخر للمقابر الدائرية، وهي بوضعها الحالي أكثر وضوحًا من المقبرة السابقة، ولا تختلف من حيث الشكل العام عن النموذج السابق، فهي عبارة عن دائرة واحدة قطرها (27) مترًا، يحيط بها من الخارج حوالي عشرة قبور دائرية مستقلة، وبالقرب منها من جهة الجنوب دائرة أخرى لا يتضح محتواها (صورة 48 أ).

المعبد الجنائزي (KDS 28 B) ($14^{\circ}42'32.27''N$, $44^{\circ}44'24.29''E$)، إلى الجنوب الغربي من المقبرة يوجد مبنى دائري يبلغ قطره (40) مترًا، قسم من الداخل إلى عدة أجزاء بواسطة جدران دائرية غير متناسبة، يعد من المباني ذات الطبيعة العامة، ونرجح أنه معبد جنائزي ملحق بالمقبرة (صورة 48 ب).



النمط الرابع: مقابر داخل أسوار

المقبرة (KDS 10 C) ($14^{\circ}42'13.06''N$, $44^{\circ}44'40.02''E$)، تمثل نموذجًا للمقابر داخل الأسوار، فهي عبارة عن صفين متوازيين من القبور محاطة بجدار مربع الشكل، ولا تظهر أي تفاصيل إضافية للمقبرة (صورة 49 أ).

المعبد الجنائزي (KDS 10 B) (14°42'10.42"N, 44°44'37.17"E)، شُيد المعبد الجنائزي في الجنوب الغربي من المقبرة على بعد (120) متراً، وله تخطيط هندسي فريد من نوعه، فهو يجمع بين شكل المربع والدائرة، مقاساته (20x20) متراً تقريباً، قسمت مساحته الداخلية بأنصاف دوائر متجانسة، ومن المحتمل أن هناك تعديلات طفيفة قد أدخلت على المخطط في وقت لاحق لإنشائه (صورة 49 ب).



تحليل المعطيات الأثرية والتاريخية:

كانت نسبة هطول الأمطار في جنوب غرب الجزيرة العربية، التي تكون في فصلي الربيع والصيف نتيجة للرياح الموسمية، أعلى في وقت مبكر إلى منتصف الهولوسين (بين حوالي 10000 و5500) سنة (Wilkinson, T. J:2002:187)، الأمر الذي وفر مورداً مهماً لاستقرار السكان في هذه المنطقة التي تعد من المناطق الجافة في الوقت الحاضر. وبين الألف السادس والألف الرابع قبل الميلاد، عاش بعض سكان العصر الحجري الحديث في المرتفعات الوسطى في مستوطنات دائمة مع قطعان مستأنسة (Fedele, F. G: 2009:223). كذلك اكتشفت مواقع من العصر الحجري الحديث في منطقة شبوة احتوت على أدوات ذلك العصر، وخاصة الحجرية منها (Inizan, M.-L. et al: 1987: 5-21). وكانت أعمال البعثة الإيطالية قد كشفت عن خمسة مواقع في وادي العش (مديرية الحداء)، منها أربعة مواقع تعود إلى العصر الحجري الحديث (وادي العش 1، 2، 3، 5)،

والموقع الخامس يعود إلى عصر البرونز (وادي العش 4) غرب قرية سبله بني بخيت (دي مجريت، وآخرون: 1990: 48)، واكتشفت البعثة السوفيتية أقدم آثار من العصور الحجرية في جنوب الجزيرة العربية وهي أول كهوف من العصر الحجري القديم (غريازنفسكي: 1988: 218-248)، وتم اكتشاف مواد العصر الحجري الحديث أيضا في موقع مصنعة مارية غرب مدينة ذمار، وهو دليل على فترة زمنية طويلة للغاية للاستيطان في منطقة مصنعة مارية (Lewis K. & Khalidi L: 2008: 224). وعلى الرغم من الجهود والدراسات التي قدمها علماء الآثار خلال السنوات الماضية، إلا أن دراسة آثار عصور ما قبل التاريخ في اليمن، لاتزال في بدايتها منذ الاكتشاف الأول الذي قامت به البعثة الإيطالية بقيادة أليساندرو دي مجريت في عام 1981م، في منطقة خولان، وتعد نتائجه بمثابة خط أساس مهم لتقييم مستوطنات منطقة ذمار خلال العصر البرونزي، مع ملاحظة أن مواقع خولان صغيرة نسبياً (Wilkinson, T. J.:2002: 189).

ومن خلال تلك الدراسات نستنتج أن المواقع المشار إليها هنا، التي تعود إلى العصر البرونزي لا تختلف عن بقية المواقع السابقة من حيث الشكل العام، وهذا التقدير يأتي من خلال التخطيط المعماري فقط، نظراً إلى عدم إمكانية إجراء حفريات علمية يتبعها تحليل لعينات من المواد العضوية بالكربون المشع.

يرجع أصل مصطلح العصر البرونزي إلى علم الآثار الأوروبي، ويشير إلى مفاهيم ثقافية دقيقة لا تعادل تلك الموجودة في اليمن، إذ يستعمل مفهوم العصر البرونزي اليمني ببساطة للتأهل إلى فترة ما بعد العصر الحجري الحديث، ويسبق الفترة المتعلقة بالممالك العربية الجنوبية، ويبدو العصر البرونزي في اليمن بمثابة مزيج من ثقافات مختلفة تماماً مع ثقافة اليمن المادية وأنظمتها الاجتماعية والاقتصادية. علاوة على ذلك، فإن الأمر يختلف عن مجتمعات العصر البرونزي في بلاد ما بين النهرين، أو أوروبا الغربية (Crassard R, Guy H, Schiettecatte J, Hitgen H: 2010: 173).

أفادت الدراسات السابقة في منطقتي خولان وشرق الحدأ بأن الهندسة الحجرية في هذه المواقع تتكون من غرف شبه دائرية، وبدرجة أقل مستطيلة، حول مساحة مركزية مفتوحة، وتكون الغرف كبيرة (يصل طولها من 9-10 أمتار)، وهي مزودة بواحد أو اثنين من الأعمدة

الحجرية لدعم السقف. وغالبًا ما تكون الأعمدة الكبيرة مؤطرة للمداخل التي قد تكون مزودة أيضًا بعتبات حجرية، وهذه المداخل مفتوحة عموماً على الفضاء المفتوح المركزي (Edens, C: 1999: 122)، وهو ما نجده أيضاً في المواقع المكتشفة، إذ شُيدت المباني في مدينة جبل ضفة (KDS 1) من أحجار كبيرة الحجم خارج سور المدينة، وأحجار متوسطة داخل المدينة، ويظهر عليها آثار تقادم العهد المتمثل بالغشاء الأسود، وقسمت المساكن إلى غرف متعددة شبه دائرية ومستطيلة.

إن وجود بعض الفوارق في نطاق أحجام المواقع، ووجود جدران حول بعض المستوطنات على الأقل، والاختلافات في حجم المسكن وعدد الغرف يعني تمايزاً اجتماعياً إلى حد بعيد عن وضع خولان، وكان غالب قد توصل إلى أن جماعة من البشر قد عاشوا في منطقة بدبدة في خولان ابتداء من الألف الرابع ق. م تقريباً أو قبل ذلك (غالبا، عبده عثمان: 1992: 14).

في الوقت نفسه نجد أن الحجم والكثافة المعمارية والجدران المحيطة ببعض المستوطنات يماثل ما هو موجود في أماكن أخرى، مثل مدينة حمة القاع (DS 101) الشهيرة، وقد أشار الباحثون إلى أن الترتيبات المعمارية في حمة القاع تشير إلى تنظيم اجتماعي للشركات أقل مما هو ضمني في مواقع خولان، حيث تشكل العائلات الفردية بدلاً من الأنساب الوحدات السكنية والاقتصادية الأساسية (EDENS, C: 1999: 123)، وهذه المواقع تختلف عن موقع صبر لحج الذي تبلغ مساحته الإجمالية 1.2×2 كم (فوكت، بوركهارت: 2003: 20).

أما إنتاج الغذاء فقد ترسخ في المرتفعات، وبدأ إنتاج الفخار وتشكلت ثقافات العصر البرونزي في الألفية الرابعة (Wilkinson, T. J:2002: 188)، كما أن عظام الحيوانات وبقايا البذور وإنتاج الفخار والمواد المنتجة للأغذية التي تعتمد على الحيوانات الأليفة مثل الأغنام والماعز مع بعض الماشية والحيوانات التي يتم صيدها، ومحاصيل القمح والشعير، وربما الذرة الرفيعة التي تزرع في الحقول تضعها أدلة الكربون المشع في الألفية الثالثة (Wilkinson, T. J:2002: 189)، وهو التاريخ الذي تعود إليه مدينة حمة القاع (Wilkinson, T. J. and Edens, C. and Barratt, G: 2001: 251)، التي دلت النتائج النهائية لفحص الفخار الذي عثر عليه فيها أن تاريخها يعود إلى الفترة ما بين

1410-2320 ق م (Wilkinson, T. J. and Edens, C. and Barratt, G: 2001: 252)، وهناك من يرى أن

القدرة على الزراعة امهارة في الألفية الثانية ق.م. (de Maigret, A. (ed.): 1990: 11–28).

وتبرز المعتقدات الدينية بشكل قوي في مجموعة المقابر الملحق بها معابد جنائزية، ناهيك عن المعبد الكبير ذي الحرم الواسع المحاط بجدار طويل، لكن الجديد في هذا البحث هو الشكل المعماري المميز للمقابر ذوات المعابد الجنائزية (KDS 28 A)، إذ يعطي دلالة واضحة على تمثيل قرص الشمس في العمارة الدينية القبورية، مما يجعل احتمال انتماء أصحاب القبور إلى عبادة الإله الشمس قويا جداً، حيث تبدو المقبرة بشكل قرص الشمس تدور حوله مجموعة من النجوم أو الكواكب، كذلك الشكل المعماري للمعبد الجنائزي (KDS 27 B)، يوحي بأنه تجسيد للقمر.

معظم المقابر برجية الشكل، شُيد معظمها في الجهة الغربية والجنوبية الغربية من المستوطنات، وهذا الأمر له دلالاته في المعتقدات الدينية التي كانت سائدة في العصر البرونزي، ومن الملاحظ أن المقابر البرجية تمتد من شمال منطقة ثوبان في الحداً إلى محيط قرية (خبزة) في مديرية ولد ربيع، وجميعها شُيدت في المناطق السهلية ذات التربة الزراعية الخصبة.

لاشك أن التخطيط المعماري لمدينة جبل ضيقة (KDS 1) يعطينا نموذجاً رائعاً لتخطيط المدينة اليمينية في عصر البرونز المبكر، وهو نموذج خال من أي تشويه أو تغيير، وهذا النموذج المكتمل كان نتاجاً لمراحل سابقة تم خلالها التدرج في اكتساب المعارف والخبرات حتى وصلت إلى هذا النموذج، ومن الجيد هنا أنه لدينا عدة مواقع مجاورة للمدينة يمكن اعتبارها مراحل التطور السابقة لتكوين المدينة، ويتوفر في المدينة عدد من مميزات التخطيط الحضري الدقيق لأحياء المدينة، وهي: الجدار المحيط مع البوابات، والتركز الكثيف للمباني والتقسيم الفرعي للأحياء السكنية، فضلاً عن الجدار الدفاعي المحيط بكافة مساكن المدينة، مما جعل المدينة منظمة بشكل جيد على عدة مستويات تتناوب فيها المناطق المبنية مع الشوارع والمساحات المفتوحة، لفرض ترتيب ملموس على المدينة ككل.

كان اختيار موقع المدينة متوافقاً مع الاحتياجات الأمنية للسكان، فضلاً عن أنه يشرف على أودية زراعية كبيرة، وقد استمر هذا التقليد في اختيار مواقع المدن في العصر الحديدي الذي يبدأ في حوالي (1000-1200) ق.م، وتميزت به المدن الريدانية (الحميرية) التي كانت تشيد في أعالي

الجبال دون غيرها، ويمثل نموذج حمة القاع ، الذي يعود إلى العصر البرونزي، أبرز مثال معروف لأسلوب بناء المدن المبكرة، واستمر ذلك التقليد إلى نهاية العصر الريداني، في مدن المرتفعات الجبلية، التي أبرزها العاصمة ظفار، وبينون، وبوسان، وذمار، وسمعان -مصنعة مارية حاليًا-) وغيرها، وكان من المتوقع أن نجد في المساحة الخالية من سطح جبل ضيقة شارعًا احتفالياً شبيهاً بذلك الموجود في موقع مصنعة مارية (Krista Lewis, Lamya Khalidi, William Isenberger & Ali) (Sanabani: 2010:216).

تشرف مدينة جبل ضيقة على عدد من الأودية، أهمها وادي نمارة ووادي الزور اللذان يسيران في الجهة الغربية من المدينة ويلتقيان شمالها ليشكلا معًا وادي المجر، الذي بدوره يلتقي مع وادي العش، وجميع هذه الأودية تعد من روافد وادي ذنة، وقد وفرت هذه الأودية كمية كبيرة من المياه تفي بحاجة السكان لزراعة الأراضي الخصبة الواقعة في الجهتين الغربية والشمالية من جبل ضيقة، وقد استعملت تلك الأراضي لممارسة النشاط الزراعي على مدى طويل، وتمت حماية التربة من الانجراف بوساطة جدران طويلة شيدت في مراحل مختلفة (صورة 50، 51).



تثير المواقع الأثرية المكتشفة عددا من الأسئلة التي يصعب الإجابة عن معظمها حالياً، من تلك الأسئلة، متى كانت بداية الاستيطان في هذه المناطق؟ هذا السؤال سوف تجيب عنه التنقيبات العلمية فقط، لكن السؤال الذي لا نجد له إجابة مقنعة هو: ما هي الأسباب التي

دفعت سكان هذه المواقع إلى تركها والانتقال إلى مناطق أخرى، وإلى أين كان ذلك الانتقال؟ ومتى حدث ذلك؟

عادة ما يكون التغير المناخي هو السبب الأكثر قبولاً لتفسير حادثة الانتقال، غير إن ذلك مرتبط بضرورة أن يكون التغير مفاجئاً وسريعاً أيضاً، ومن المعروف أن تغير المناخ يكون بطيئاً جداً، بينما الواضح أن المواقع الأثرية أخلت خلال فترة زمنية قصيرة جداً، الأمر الذي يجعلنا نفكر بأسباب أخرى لعل أهمها الزلازل والبراكين التي يحتمل أنها حدثت بشكل متتابع خلال سنوات متتالية مما دفع السكان إلى المغادرة بحثاً عن أماكن أقل تأثراً بالزلازل أو البراكين، وهذه فرضية تحتاج أيضاً إلى إثبات علمي لن يتوفر دون إجراء دراسات موسعة عن البنية الجيولوجية والجغرافية للمنطقة الممتدة من شمال مديرية الحدأ إلى جنوب مدينة رداع.

يبدو أن انتقال السكان من منطقة الدراسة كان في اتجاهين رئيسيين، الأول اتجه نحو الشمال الشرقي أي مع اتجاه مجرى السيول الهابطة من أعالي الأودية التي تشكل روافد وادي ذنة، وهو انتقال تدريجي خلف لنا عدداً من المواقع الأثرية المهمة، ويأتي على رأسها موقع الجفينة وموقع شعب العقل جنوب غرب مدينة مارب؛ إذ تظهر المنشآت والكتابات السبئية المبكرة بشكل واضح في كلا الموقعين، فضلاً عن المدينة السبئية (حفري)، وهو الاسم القديم لمدينة يلا (de Maigret, A. et al: 1996: 323)، أما الاتجاه الآخر فكان نحو الغرب والجنوب الغربي أي حيث تسقط الأمطار الموسمية بغزارة، ونتج عن ذلك ظهور المدن الريدانية مثل بينون القريبة جداً من مدينة جبل ضفة، إذ لا تبعد عنها سوى بحوالي (7) كم فقط.

لم يكن انتقال السكان مجرد تغيير في المكان فقط، بل إنه كان انتقالاً من مرحلة حضارية لها مميزاتها وخصائصها، إلى مرحلة جديدة مختلفة، ظهرت مميزاتها وخصائصها في العمارة السبئية الفخمة التي تؤرخ بالقرن الثاني عشر قبل الميلاد تقريباً.

وعلى الرغم من عدم العثور على رسوم أو نقوش كتابية في الأماكن التي تم زيارتها، إلا أن ذلك لا يعني عدم وجودها في أماكن أخرى، ومن خلال المعطيات الأثرية المتوفرة حالياً ندرك أن وجود مجتمع كبير العدد في مساحة صغيرة نسبياً، ووجود مدن كبيرة لابد أن يترافق معه وجود سلطة سياسية قوية من نوع ما، تتولى تنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع ويخضع لها أفراد الموجودون داخل المدن أو حولها، تلك السلطة تطورت من الأدنى إلى الأعلى عبر مراحل تاريخية طويلة، وعلى الرغم من عدم وجود دليل قاطع إلا أن فرضية وجود نظام دولة حاضرتها مدينة جبل ضيقة فرضية لها مكانتها ومبرراتها المقبولة.

أخيراً: احتوى هذا البحث المعنون بـ«مكتشفات أثرية جديدة في اليمن باستعمال التقنيات الحديثة» على عرض لمجموعة مهمة من مواقع آثار العصر الحجري الحديث والعصر البرونزي، التي لا تزال بحاجة إلى دراسات منهجية موسعة؛ إذ إن الصور الجوية تقدم معطيات جزئية للأثر، تتمثل في معرفة موقعه والتخطيط العام للموقع، بينما البحث الأثري يحتاج إلى إجراء حفريات علمية في تلك المواقع للكشف عما تبقى من محتوياتها وفق مناهج علمية محددة، تشمل دراسة البيئة الجغرافية والمناخ والموارد الطبيعية المتوفرة في محيط المواقع الأثرية، كذلك تقدم المكتشفات الناتجة عن الحفر الأثري أو الملتقطات السطحية، معطيات أساسية تساعد في إدراك مدى التفاعل الذي كان بين الإنسان ومحيطه الطبيعي والبشري.

ويعد هذا البحث خطوة أولى لتعريف الباحثين بأهمية آثار المنطقة، ودعوة لهم إلى تقديم بحوث أوسع تظهر مالم يظهر في هذا البحث، ويغنيه بحقائق علمية لا يمكن أن تأتي إلا بإجراء حفريات علمية وتحليل للنتائج بمختلف وسائل الكشف الأثري.

قائمة المختصرات:

DSP (Dhamar Survey Project)	مشروع مسح ذمار (المعهد الشرقي جامعة شيكاغو)
KBS (Khalidun al-Bayda'a Survey)	خلدون مسح البيضاء
KDS (Khalidun Dhamar Survey)	خلدون مسح ذمار
KSS (Khalidun Sana'a Survey)	خلدون مسح صنعاء
WUiv	مستوطنة وادي العش 4 (البعثة الأثرية الإيطالية)
WYi	مستوطنات وادي بناعم (البعثة الأثرية الإيطالية)

جداول إحداثيات المواقع الأثرية:

أولاً: محافظة ذمار

جدول 1: إحداثيات المواقع الأثرية المكتشفة في محافظة ذمار

م	رمز الموقع	الإحداثيات	نوع الموقع	الحالة	م	رمز الموقع	الإحداثيات	نوع الموقع	الحالة
1	KDS1A	14°41'52.69"E 44°47'27.83"N	مدينة	ممتاز	34	KDS27A	44°44'5.34"E 14°41'52.41"N	مقبرة	جيد
2	KDS1B	14°41'55.48"E 44°47'27.84"N	معبد	ممتاز	35	KDS27B	44°44'6.51"E 14°41'57.88"N	معبد	جيد
3	KDS 2	44°44'0.93"E 14°45'22.98"N	جدار	ممتاز	36	KDS28A	44°44'31.82"E 14°42'33.50"N	مقبرة	جيد
4	KDS 3	44°47'22.82"E 14°46'59.27"N	مدينة	جيد	37	KDS28B	44°44'24.29"E 14°42'32.27"N	معبد	جيد
5	KDS4A	44°44'59.44"E 14°42'14.59"N	مدينة	مدينة	38	KDS 29	44°39'55.48"E 14°48'11.69"N	معبد	سيئة
6	KDS4B	44°44'58.73"E 14°41'32.60"N	مدينة	سيئة	39	KDS 30	44°40'1.13"E 14°43'37.62"N	معبد	جيد
7	KDS5A	44°44'51.76"E 14°42'38.73"N	قرية	جيد	40	KDS 31	44°43'37.35"E 14°41'42.75"N	معبد	ممتاز
8	KDS5B	44°44'47.32"E 14°42'34.56"N	معبد	جيد	41	KDS 32	44°41'31.72"E 14°48'3.40"N	مسكن	جيد
9	KDS 6	44°48'42.44"E 14°42'43.64"N	قرية	ممتاز	42	KDS 33	44°41'40.15"E 14°47'51.00"N	جدار	جيد
10	KDS 7	44°42'14.37"E 14°42'18.32"N	قرية	جيد	43	KDS 34	44°41'56.46"E 14°48'0.49"N	مقبرة	جيد
11	KDS 8	44°37'6.54"E 14°50'34.52"N	قرية	سيئة	44	KDS 35	44°42'7.90"E 14°48'14.77"N	مسكن	سيئة
12	KDS 9	44°38'15.74"E 14°47'11.98"N	قرية	جيد	45	KDS 36	44°41'48.16"E 14°48'16.12"N	مسكن	سيئة
13	KDS10A	44°44'24.80"E 14°41'59.05"N	قرية	جيد	46	KDS 37	44°41'45.46"E 14°48'40.82"N	مسكن	جيد
14	KDS10B	44°44'37.17"E 14°42'10.42"N	معبد	جيد	47	KDS 38	44°41'1.07"E 14°47'39.76"N	مسكن	جيد
15	KDS10C	44°44'40.02"E 14°42'13.06"N	مقبرة	سيئة	48	KDS 39	44°40'47.90"E 14°48'9.65"N	مسكن	جيد
16	KDS 11	44°44'56.22"E 14°43'15.75"N	قرية	جيد	49	KDS 40	44°40'53.86"E 14°48'16.52"N	مسكن	سيئة
17	KDS 12	44°44'49.12"E 14°43'10.96"N	قرية	جيد	50	KDS 41	44°40'28.61"E 14°47'39.39"N	مسكن	جيد
18	KDS 13	44°46'20.81"E 14°45'14.09"N	مسكن	جيد	51	KDS 42	44°40'13.38"E 14°47'31.78"N	مسكن	جيد
19	KDS 14	44°45'52.83"E 14°44'33.56"N	مسكن	جيد	52	KDS 43	44°40'18.14"E 14°48'34.02"N	مسكن	جيد
20	KDS15A	44°46'20.21"E 14°43'0.50"N	قرية	ممتاز	53	KDS 44	44°40'5.11"E 14°48'10.67"N	قرية	سيئة
21	KDS15B	44°46'17.34"E 14°42'58.63"N	معبد	ممتاز	54	KDS 45	44°39'5.00"E 14°47'37.63"N	مسكن	جيد
22	KDS 16	44°40'24.15"E 14°47'46.77"N	مسكن	جيد	55	KDS 46	44°43'6.96"E 14°48'15.94"N	مسكن	جيد
23	KDS 17	44°39'42.09"E 14°47'49.68"N	مسكن	سيئة	56	KDS 47	44°44'5.40"E 14°48'23.79"N	؟	سيئة
24	KDS 18	44°42'33.31"E 14°48'42.21"N	مسكن	جيد	57	KDS 48	44°40'41.30"E 14°47'1.65"N	مقبرة	سيئة
25	KDS 19	44°44'52.69"E 14°43'35.63"N	مسكن	جيد	58	KDS 49	44°40'45.87"E 14°45'57.39"N	مسكن	سيئة
26	KDS 20	44°42'23.93"E 14°44'25.45"N	مسكن	جيد	59	KDS 50	44°40'19.77"E 14°45'45.31"N	مسكن	سيئة
27	KDS21A	44°41'7.04"E 14°48'1.30"N	مقبرة	جيد	60	KDS 51	44°39'56.24"E 14°44'49.28"N	مقبرة	سيئة
28	KDS21B	44°41'4.57"E 14°48'2.43"N	مقبرة	سيئة	61	KDS 52	44°44'56.27"E 14°45'9.20"N	قرية	سيئة
29	KDS 22	44°41'5.02"E 14°48'0.60"N	مقبرة	جيد	62	KDS 53	44°41'38.82"E 14°50'22.90"N	مسكن	جيد
30	KDS 23	44°41'0.80"E 14°47'53.34"N	مقبرة	جيد	63	KDS 54	44°41'38.49"E 14°43'40.38"N	مسكن	سيئة
31	KDS 24	44°40'30.26"E 14°44'53.36"N	مقبرة	سيئة	64	KDS 55	44°42'0.58"E 14°43'17.98"N	مقبرة	سيئة
32	KDS 25	44°41'48.27"E 14°43'14.89"N	مقبرة	جيد	65	KDS 56	44°41'52.99"E 14°43'5.47"N	مقبرة	سيئة
33	KDS 26	44°40'53.97"E 14°42'51.90"N	مقبرة	جيد	66	KDS57A	44°41'31.29"E 14°43'4.33"N	مقبرة	سيئة

جيد	مقبرة	14°51'31.60"N	44°36'34.42"E	KDS 93	105	جيد	معبد	14°43'6.13"N	44°41'33.20"E	KDS57B	67
جيد	مسكن	14°51'23.59"N	44°36'50.75"E	KDS 94	106	جيد	مسكن	14°42'50.98"N	44°41'52.73"E	KDS 58	68
سيئة	مسكن	14°51'20.66"N	44°37'14.44"E	KDS 95	107	جيد	قرية	14°43'0.85"N	44°42'6.26"E	KDS 59	69
سيئة	مسكن	14°51'3.53"N	44°36'53.15"E	KDS 96	108	جيد	مسكن	14°43'18.17"N	44°42'19.45"E	KDS 60	70
سيئة	مسكن	14°50'56.59"N	44°37'10.92"E	KDS 97	109	جيد	مسكن	14°43'8.22"N	44°42'30.60"E	KDS 61	71
سيئة	مسكن	14°50'53.73"N	44°36'53.39"E	KDS98	110	سيئة	مدينة	14°43'36.40"N	44°42'52.33"E	KDS 62	72
جيد	مقبرة	14°50'51.73"N	44°37'20.73"E	KDS 99	111	سيئة	مدينة	14°43'54.47"N	44°43'27.30"E	KDS 63	73
جيد	مسكن	14°50'49.80"N	44°37'24.46"E	KDS100	112	سيئة	مقبرة	14°42'37.52"N	44°39'50.57"E	KDS 64	74
جيد	مقبرة	14°50'50.95"N	44°37'28.49"E	KDS101	113	سيئة	مقبرة	14°43'43.47"N	44°40'26.98"E	KDS 65	75
جيد	مسكن	14°50'48.11"N	44°37'25.53"E	KDS102	114	سيئة	مقبرة	14°42'25.21"N	44°40'47.25"E	KDS 66	76
جيد	مسكن	14°50'45.13"N	44°37'27.75"E	KDS103	115	سيئة	مقبرة	14°42'6.98"N	44°39'56.84"E	KDS 67	77
جيد	مسكن	14°50'39.63"N	44°37'22.06"E	KDS104	116	سيئة	مقبرة	14°41'49.58"N	44°40'31.30"E	KDS 68	78
جيد	مسكن	14°50'36.57"N	44°37'24.71"E	KDS105	117	سيئة	مقبرة	14°40'40.43"N	44°42'20.23"E	KDS 69	79
جيد	مسكن	14°50'37.38"N	44°37'27.26"E	KDS106	118	سيئة	مقبرة	14°40'36.26"N	44°43'19.59"E	KDS 70	80
جيد	مسكن	14°50'38.52"N	44°37'7.04"E	KDS107	119	جيد	قرية	14°41'14.11"N	44°43'9.89"E	KDS71A	81
جيد	مسكن	14°50'35.04"N	44°37'20.84"E	KDS108	120	جيد	معبد	14°41'5.56"N	44°43'12.97"E	KDS71B	82
جيد	مسكن	14°50'27.93"N	44°37'9.76"E	KDS109	121	جيد	مسكن	14°42'6.78"N	44°44'49.02"E	KDS 72	83
جيد	مسكن	14°50'18.11"N	44°36'55.76"E	KDS110	122	سيئة	مقبرة	14°41'38.07"N	44°44'7.34"E	KDS73A	84
جيد	مسكن	14°51'18.82"N	44°36'49.84"E	KDS111	123	جيد	معبد	14°41'35.66"N	44°44'4.38"E	KDS73B	85
جيد	مسكن	14°50'38.85"N	44°37'14.40"E	KDS112	124	جيد	مسكن	14°41'51.57"N	44°43'50.63"E	KDS 74	86
جيد	مسكن	14°50'25.44"N	44°37'14.57"E	KDS113	125	سيئة	قرية	14°42'2.51"N	44°45'39.49"E	KDS 75	87
جيد	مسكن	14°48'45.18"N	44°45'5.70"E	KDS114	126	سيئة	قرية	14°43'27.97"N	44°44'56.25"E	KDS 76	88
سيئة	مسكن	14°45'48.47"N	44°43'5.63"E	KDS115	127	سيئة	مسكن	14°43'19.14"N	44°45'51.94"E	KDS 77	89
سيئة	مسكن	14°48'29.26"N	44°44'22.96"E	KDS116	128	جيد	قرية	14°43'13.49"N	44°45'54.49"E	KDS 78	90
سيئة	مسكن	14°48'23.96"N	44°42'49.60"E	KDS117	129	سيئة	قرية	14°43'15.66"N	44°46'2.91"E	KDS 79	91
جيد	مسكن	14°48'21.70"N	44°42'45.52"E	KDS118	130	سيئة	قرية	14°43'15.74"N	44°46'19.41"E	KDS 80	92
جيد	مسكن	14°48'23.12"N	44°42'29.31"E	KDS119	131	سيئة	مسكن	14°43'6.15"N	44°46'30.18"E	KDS 81	93
سيئة	مسكن	14°48'17.65"N	44°42'37.65"E	KDS120	132	جيد	مسكن	14°53'0.95"N	44°36'45.16"E	KDS 82	94
سيئة	مسكن	14°48'13.16"N	44°43'29.72"E	KDS121	133	سيئة	مسكن	14°52'20.02"N	44°37'18.85"E	KDS 83	95
سيئة	مسكن	14°47'57.05"N	44°43'28.48"E	KDS122	134	سيئة	مسكن	14°52'2.78"N	44°37'9.56"E	KDS 84	96
سيئة	مسكن	14°48'8.89"N	44°43'21.81"E	KDS123	135	جيد	مسكن	14°52'2.72"N	44°37'5.17"E	KDS 85	97
سيئة	مسكن	14°48'14.55"N	44°43'19.29"E	KDS124	136	جيد	مسكن	14°52'0.10"N	44°36'59.92"E	KDS 86	98
سيئة	؟	14°47'50.68"N	44°45'10.17"E	KDS125	137	جيد	مسكن	14°52'2.06"N	44°36'53.05"E	KDS 87	99
جيد	مسكن	14°46'21.57"N	44°40'16.26"E	KDS126	138	جيد	مسكن	14°52'4.06"N	44°36'45.84"E	88KDS	100
جيد	مسكن	14°46'20.17"N	44°40'35.31"E	KDS127	139	جيد	مسكن	14°51'59.40"N	44°36'43.09"E	KDS 89	101
سيئة	مسكن	14°46'15.11"N	44°40'36.97"E	KDS128	140	جيد	؟	14°51'52.31"N	44°36'48.20"E	KDS 90	102
سيئة	مسكن	14°45'54.63"N	44°40'55.77"E	KDS129	141	جيد	مسكن	14°51'48.05"N	44°37'0.75"E	KDS 91	103
سيئة	مسكن	14°46'13.13"N	44°42'47.48"E	KDS130	142	جيد	مسكن	14°51'44.46"N	44°36'40.84"E	KDS 92	104

جيد	مسكن	14°41'50.91"N	44°44'29.72"E	KDS169	181	جيد	مسكن	14°46'2.63"N	44°43'18.52"E	KDS131	143
جيد	مسكن	14°42'22.47"N	44°44'21.27"E	KDS170	182	جيد	مسكن	14°45'59.37"N	44°43'16.70"E	KDS132	144
سيئة	مسكن	14°42'43.64"N	44°42'18.22"E	KDS171	183	سيئة	مسكن	14°46'19.30"N	44°44'3.13"E	KDS133	145
جيد	مسكن	14°41'49.62"N	44°42'56.46"E	KDS172	184	سيئة	مسكن	14°46'18.55"N	44°44'13.12"E	KDS134	146
جيد	مسكن	14°41'13.92"N	44°44'32.59"E	KDS173	185	جيد	مسكن	14°45'47.64"N	44°43'0.60"E	KDS135	147
جيد	مسكن	14°41'8.86"N	44°42'55.47"E	KDS174	186	جيد	مسكن	14°45'46.76"N	44°42'40.95"E	KDS136	148
سيئة	مقبرة	14°40'54.06"N	44°43'9.48"E	KDS175	187	جيد	مسكن	14°45'6.26"N	44°42'13.25"E	KDS137	149
جيد	مسكن	14°44'9.70"N	44°45'18.04"E	KDS176	188	جيد	مسكن	14°44'58.02"N	44°42'1.74"E	KDS138	150
سيئة	مسكن	14°44'2.26"N	44°45'3.31"E	KDS177	189	جيد	مسكن	14°44'38.04"N	44°41'23.98"E	KDS139	151
سيئة	مسكن	14°40'59.39"N	14°43'50.33"N	KDS178	190	جيد	مسكن	14°44'59.20"N	44°41'21.04"E	KDS140	152
سيئة	؟	14°43'45.06"N	44°44'57.70"E	KDS179	191	جيد	مسكن	14°45'9.33"N	44°42'33.01"E	KDS141	153
جيد	مسكن	14°43'58.38"N	44°44'30.63"E	KDS180	192	جيد	مسكن	14°45'10.68"N	44°42'43.31"E	KDS142	154
جيد	مسكن	14°43'22.25"N	44°44'41.49"E	KDS181	193	جيد	مسكن	14°45'14.56"N	44°46'50.88"E	KDS143	155
جيد	مسكن	14°43'29.94"N	44°45'16.36"E	KDS182	194	جيد	مسكن	14°44'59.78"N	44°42'32.12"E	KDS144	156
سيئة	مسكن	14°43'15.49"N	44°45'46.14"E	KDS183	195	جيد	مسكن	14°44'39.89"N	44°42'2.61"E	KDS145	157
جيد	مسكن	14°46'4.13"N	44°36'3.58"E	KDS184	196	سيئة	مسكن	14°44'35.08"N	44°41'47.49"E	KDS146	158
جيد	مسكن	14°45'58.72"N	44°35'48.42"E	KDS185	197	جيد	مسكن	14°48'25.72"N	44°41'24.88"E	KDS147	159
سيئة	مسكن	14°45'16.08"N	44°34'15.05"E	KDS186	198	جيد	مسكن	14°45'1.20"N	44°43'54.58"E	KDS148	160
جيد	قرية	14°45'1.36"N	44°33'43.90"E	KDS187	199	جيد	مسكن	14°45'7.23"N	44°46'40.90"E	KDS149	116
سيئة	مقبرة	14°41'7.26"N	44°42'8.84"E	KDS188	200	سيئة	مسكن	14°44'3.16"N	44°46'56.45"E	KDS150	162
جيد	مقبرة	14°38'47.98"N	44°41'29.96"E	KDS189	201	جيد	مسكن	14°43'40.98"N	44°45'11.01"E	KDS151	163
جيد	مقبرة	14°39'10.51"N	44°42'31.98"E	KDS190	202	جيد	مسكن	14°43'21.17"N	44°45'35.63"E	KDS152	164
سيئة	مقبرة	14°40'38.16"N	44°39'0.05"E	KDS191	203	جيد	مسكن	14°43'22.22"N	44°46'38.98"E	KDS153	165
سيئة	مقبرة	14°40'31.41"N	44°37'40.00"E	KDS192	204	جيد	مسكن	14°43'9.96"N	44°46'45.04"E	KDS154	166
سيئة	مقبرة	14°42'24.26"N	44°38'38.36"E	KDS193	205	ممتاز	مقبرة	14°42'51.15"N	44°45'25.41"E	KDS155	167
جيد	قرية	14°38'39.99"N	44°42'43.24"E	KDS194	206	جيد	قرية	14°43'8.26"N	44°49'9.00"E	KDS156	168
جيد	مقبرة	14°39'24.09"N	44°41'49.86"E	KDS195	207	سيئة	مسكن	14°42'57.89"N	44°49'9.37"E	KDS157	169
سيئة	مقبرة	14°38'24.41"N	44°40'44.67"E	KDS196	208	جيد	مسكن	14°43'0.36"N	44°48'44.11"E	KDS158	170
سيئة	قرية	14°37'38.04"N	44°39'35.30"E	KDS197	209	جيد	مسكن	14°42'56.17"N	44°48'40.73"E	KDS159	171
سيئة	قرية	14°37'49.24"N	44°41'33.11"E	KDS198	210	جيد	مسكن	14°42'54.28"N	44°48'19.77"E	KDS160	172
جيد	قرية	14°37'58.18"N	44°42'9.85"E	KDS199	121	جيد	مسكن	14°42'48.46"N	44°48'10.76"E	KDS161	173
جيد	مسكن	14°37'26.17"N	44°42'32.15"E	KDS200	212	سيئة	مسكن	14°42'38.16"N	44°48'0.05"E	KDS162	174
سيئة	مقبرة	14°42'26.53"N	44°39'45.49"E	KDS201	213	جيد	؟	14°42'40.22"N	44°47'22.76"E	KDS163	175
سيئة	مقبرة	14°37'51.98"N	44°41'1.77"E	KDS202	214	جيد	مسكن	14°42'35.51"N	44°46'32.03"E	KDS164	176
ممتاز	معبد؟	14°37'20.19"N	44°42'54.30"E	KDS203	215	سيئة	مسكن	14°42'42.63"N	44°46'2.04"E	KDS165	177
سيئة	قرية	14°58'14.86"N	44°36'26.14"E	KDS204	216	جيد	مسكن	14°42'37.21"N	44°45'39.40"E	KDS166	178
جيد	مقبرة	14°46'37.40"N	44°40'49.20"E	KDS205	217	سيئة	مقبرة	14°42'29.92"N	44°45'11.76"E	KDS167	179
						سيئة	مقبرة	14°42'19.67"N	44°44'40.18"E	KDS168	180

ثانيًا: محافظة البيضاء

جدول 2: إحداثيات المواقع الأثرية المكتشفة في محافظة البيضاء

م	رمز الموقع	الإحداثيات	نوع الموقع	الحالة	م	رمز الموقع	الإحداثيات	نوع الموقع	الحالة
1	KBS 1	14°45'5.22"N 44°52'56.55"E	مسكن	جيد	35	KBS 35	14°36'26.71"N 44°48'18.43"E	قرية	جيد
2	KBS 2	14°44'42.68"N 44°53'5.42"E	مسكن	سيئة	36	KBS 36	14°36'25.15"N 44°48'4.78"E	قرية	جيد
3	KBS 3	14°44'30.25"N 44°53'5.06"E	مقبرة	جيد	37	KBS 37	14°36'10.57"N 44°48'7.85"E	قرية	جيد
4	KBS 4	14°44'37.01"N 44°53'40.00"E	مسكن	سيئة	38	KBS 38	14°35'58.81"N 44°47'44.52"E	مسكن	ممتاز
5	KBS 5	14°42'8.15"N 44°52'13.18"E	قرية	جيد	39	KBS 39	14°35'52.52"N 44°47'55.92"E	مسكن	جيد
6	KBS 6	14°41'21.36"N 44°52'10.16"E	قرية	سيئة	40	KBS 40	14°35'40.94"N 44°47'47.77"E	قرية	جيد
7	KBS 7	14°40'52.37"N 44°52'2.98"E	مقبرة	سيئة	41	KBS 41	14°35'35.55"N 44°47'30.59"E	مسكن	جيد
8	KBS 8	14°41'27.60"N 44°47'58.76"E	مسكن	سيئة	42	KBS 42	14°35'37.90"N 44°47'20.79"E	مسكن	جيد
9	KBS 9	14°41'23.65"N 44°48'14.43"E	قرية	سيئة	43	KBS 43	14°35'54.40"N 44°47'12.89"E	مسكن	جيد
10	KBS 10	14°40'59.39"N 44°48'27.24"E	قرية	جيد	44	KBS 44	14°35'44.18"N 44°47'7.20"E	مدينة	ممتاز
11	KBS 11	14°40'40.07"N 44°47'9.98"E	قرية	جيد	45	KBS 45	14°35'42.25"N 44°46'54.58"E	مدينة	ممتاز
12	KBS 12	14°40'36.86"N 44°47'3.82"E	قرية	جيد	46	KBS 46	14°35'36.27"N 44°46'45.31"E	مدينة	ممتاز
13	KBS 13	14°39'32.46"N 44°47'20.32"E	مسكن	جيد	47	KBS 47	14°35'32.10"N 44°46'58.63"E	مدينة	ممتاز
14	KBS 14	14°41'58.48"N 44°49'34.57"E	قرية	جيد	48	KBS 48	14°35'20.31"N 44°46'42.15"E	قرية	جيد
15	KBS 15	14°38'52.63"N 44°49'49.36"E	قرية	جيد	49	KBS 49	14°35'21.57"N 44°46'54.29"E	قرية	جيد
16	KBS 16	14°39'43.58"N 44°50'54.10"E	مسكن	سيئة	50	KBS 50	14°35'26.82"N 44°46'29.37"E	قرية	جيد
17	KBS 17	14°40'10.72"N 44°51'25.00"E	مسكن	جيد	51	51KBS	14°35'13.90"N 44°46'44.86"E	مسكن	جيد
18	KBS 18	14°38'38.17"N 44°49'46.07"E	قرية	جيد	52	52KBS	14°35'9.45"N 44°46'30.45"E	قرية	جيد
19	KBS 19	14°37'58.15"N 44°44'25.72"E	مقبرة	سيئة	53	53KBS	14°35'10.89"N 44°46'20.96"E	مسكن	جيد
20	KBS 20	14°37'39.60"N 44°45'5.09"E	مقبرة	سيئة	54	KBS 54	14°34'55.54"N 44°46'13.91"E	؟	سيئة
21	KBS 21	14°37'19.75"N 44°45'36.87"E	قرية	جيد	55	55KBS	14°34'55.63"N 44°46'37.20"E	؟	سيئة
22	KBS 22	14°37'15.30"N 44°44'27.57"E	مسكن	جيد	56	KBS 56	14°34'47.29"N 44°46'20.42"E	قرية	سيئة
23	KBS 23	14°36'26.25"N 44°45'48.40"E	مقبرة	سيئة	57	KBS 57	14°34'38.94"N 44°46'51.68"E	مقبرة	جيد
24	KBS 24	14°35'56.67"N 44°43'50.27"E	قرية	جيد	58	58KBS	14°34'41.80"N 44°46'43.23"E	مسكن	جيد
25	KBS 25	14°35'57.34"N 44°45'26.33"E	مقبرة	ممتاز	59	59KBS	14°34'34.20"N 44°46'37.19"E	؟	سيئة
26	KBS 26	14°37'20.73"N 44°49'10.43"E	قرية	جيد	60	60KBS	14°34'35.51"N 44°46'50.91"E	مسكن	جيد
27	KBS 27	14°37'27.23"N 44°49'56.01"E	قرية	جيد	61	61KBS	14°34'32.49"N 44°47'10.60"E	مسكن	جيد
28	KBS 28	14°37'25.53"N 44°49'45.49"E	قرية	جيد	62	62KBS	14°34'26.77"N 44°47'3.08"E	مقبرة	سيئة
29	KBS 29	14°37'16.54"N 44°48'51.94"E	مقبرة	جيد	63	63KBS	14°34'25.67"N 44°46'19.99"E	؟	سيئة
30	KBS 30	14°37'10.76"N 44°48'51.32"E	قرية	جيد	64	64KBS	14°34'34.06"N 44°46'10.35"E	قرية	سيئة
31	KBS 31	14°37'6.04"N 44°48'46.42"E	قرية	جيد	65	65KBS	14°34'37.34"N 44°46'21.86"E	قرية	سيئة
32	KBS 32	14°36'56.55"N 44°48'51.53"E	قرية	جيد	66	66KBS	14°34'34.70"N 44°46'1.94"E	؟	سيئة
33	KBS 33	14°36'49.16"N 44°48'46.87"E	مسكن	جيد	67	67KBS	14°34'46.72"N 44°45'54.60"E	مقبرة	سيئة
34	KBS 34	14°36'30.81"N 44°48'30.30"E	قرية	جيد	68	68KBS	14°35'33.77"N 44°48'32.28"E	؟	سيئة

جيد	مسكن	14°35'13.07"N	44°49'17.07"E	107KBS	107	سيئة	مقبرة	14°35'32.23"N	44°48'16.61"E	69KBS	69
جيد	مسكن	14°35'16.71"N	44°49'58.52"E	108KBS	108	جيد	مسكن	14°35'18.79"N	44°47'46.11"E	70KBS	70
جيد	قرية	14°35'4.41"N	44°50'8.81"E	109KBS	109	سيئة	؟	14°35'8.54"N	44°48'11.35"E	71KBS	71
جيد	مسكن	14°35'2.65"N	44°49'46.96"E	110KBS	110	جيد	مسكن	14°35'9.12"N	44°47'30.99"E	72KBS	72
جيد	مسكن	14°35'2.23"N	44°49'53.10"E	111KBS	111	جيد	مسكن	14°34'57.79"N	44°47'47.55"E	73KBS	73
جيد	مسكن	14°34'55.73"N	44°49'19.31"E	112KBS	112	سيئة	؟	14°34'51.27"N	44°47'20.08"E	74KBS	74
سيئة	قرية	14°34'55.49"N	44°48'46.12"E	113KBS	113	جيد	مسكن	14°34'52.08"N	44°47'9.32"E	75KBS	75
جيد	مسكن	14°34'42.66"N	44°48'41.64"E	114KBS	114	جيد	مسكن	14°34'45.08"N	44°47'40.62"E	76KBS	76
جيد	مقبرة	14°34'24.69"N	44°48'9.80"E	115KBS	115	جيد	مسكن	14°34'46.87"N	44°47'57.83"E	77KBS	77
سيئة	؟	14°34'13.09"N	44°48'36.59"E	116KBS	116	جيد	مسكن	14°34'43.26"N	44°48'14.29"E	78KBS	78
سيئة	مقبرة	14°34'19.71"N	44°48'52.25"E	A117KBS	117	جيد	قرية	14°34'31.16"N	44°47'50.29"E	79KBS	79
سيئة	قرية	14°34'19.23"N	44°48'57.16"E	B117KBS	118	سيئة	معبد	14°34'27.89"N	44°47'42.63"E	80KBS	80
سيئة	قرية	14°33'57.39"N	44°48'50.99"E	118KBS	119	جيد	مسكن	14°34'19.90"N	44°47'24.69"E	81KBS	81
سيئة	قرية	14°34'12.34"N	44°49'0.86"E	119KBS	120	سيئة	قرية	14°34'15.84"N	44°47'35.84"E	82KBS	82
سيئة	قرية	14°33'59.15"N	44°49'3.78"E	120KBS	121	سيئة	قرية	14°34'16.17"N	44°47'30.31"E	83KBS	83
سيئة	قرية	14°34'2.48"N	44°49'19.48"E	121KBS	122	جيد	مسكن	14°33'56.34"N	44°47'15.65"E	84KBS	84
سيئة	؟	14°33'53.32"N	44°49'20.28"E	122KBS	123	جيد	مسكن	14°33'51.10"N	44°47'10.07"E	85KBS	85
سيئة	قرية	14°33'41.62"N	44°49'2.17"E	123KBS	124	جيد	مسكن	14°34'10.30"N	44°46'32.49"E	86KBS	86
جيد	قرية	14°33'17.61"N	44°48'30.30"E	124KBS	125	جيد	قرية	14°33'51.71"N	44°46'31.65"E	87KBS	87
سيئة	مدينة	14°32'5.55"N	44°48'22.95"E	125KBS	126	جيد	مسكن	14°33'19.52"N	44°46'32.81"E	88KBS	88
جيد	قرية	14°31'11.47"N	44°48'27.50"E	126KBS	127	جيد	مسكن	14°33'16.37"N	44°46'45.56"E	89KBS	89
جيد	قرية	14°31'19.80"N	44°49'29.19"E	127KBS	128	سيئة	قرية	14°33'2.68"N	44°47'9.88"E	90KBS	90
سيئة	؟	14°32'0.95"N	44°50'3.57"E	128KBS	129	جيد	قرية	14°33'5.45"N	44°47'17.49"E	91KBS	91
جيد	مقبرة	14°32'6.27"N	44°50'40.99"E	129KBS	130	جيد	قرية	14°33'10.06"N	44°47'35.46"E	92KBS	92
جيد	مسكن	14°32'34.02"N	44°50'54.28"E	130KBS	131	سيئة	قرية	14°33'3.09"N	44°46'23.20"E	93KBS	93
سيئة	قرية	14°32'40.14"N	44°50'58.66"E	131KBS	132	سيئة	مقبرة	14°32'51.46"N	44°46'30.44"E	94KBS	94
سيئة	قرية	14°32'37.14"N	44°50'16.84"E	132KBS	133	سيئة	قرية	14°32'34.15"N	44°45'55.29"E	95KBS	95
جيد	مسكن	14°32'33.08"N	44°50'38.96"E	133KBS	134	سيئة	؟	14°32'30.34"N	44°45'44.35"E	96KBS	96
جيد	قرية	14°32'46.47"N	44°50'36.65"E	134KBS	135	سيئة	معبد	14°32'47.53"N	44°45'12.18"E	97KBS	97
جيد	مسكن	14°32'49.52"N	44°50'33.28"E	513KBS	136	جيد	مسكن	14°32'42.99"N	44°45'4.37"E	98KBS	98
جيد	مسكن	14°32'52.35"N	44°50'45.49"E	136KBS	137	جيد	قرية	14°32'49.15"N	44°44'51.04"E	99KBS	99
جيد	مسكن	14°32'58.27"N	44°50'52.30"E	137KBS	138	سيئة	مسكن	14°32'56.47"N	44°44'39.89"E	100KBS	100
جيد	مسكن	14°32'44.87"N	44°51'11.70"E	138KBS	139	سيئة	قرية	14°31'56.19"N	44°46'39.53"E	101KBS	101
جيد	مقبرة	14°32'46.38"N	44°51'23.45"E	139KBS	140	سيئة	قرية	14°31'42.90"N	44°47'19.03"E	102KBS	102
جيد	مسكن	14°32'46.63"N	44°51'35.61"E	140KBS	141	سيئة	قرية	14°35'38.26"N	44°50'10.82"E	103KBS	103
جيد	مسكن	14°32'50.47"N	44°51'30.24"E	141KBS	142	سيئة	مسكن	14°36'1.89"N	44°49'2.47"E	104KBS	104
جيد	مسكن	14°33'0.93"N	44°51'35.43"E	142KBS	143	جيد	مسكن	14°35'31.90"N	44°49'12.84"E	105KBS	105
جيد	مسكن	14°33'5.57"N	44°51'17.85"E	143KBS	144	سيئة	مقبرة	14°35'18.46"N	44°48'50.78"E	106KBS	106

جيد	مسكن	14°29'5.08"N	44°45'7.05"E	182KBS	183	جيد	مسكن	14°33'14.26"N	44°51'16.73"E	144KBS	145
سيئة	قرية	14°28'37.94"N	44°45'23.99"E	183KBS	184	جيد	مسكن	14°33'11.35"N	44°51'36.86"E	145KBS	146
جيد	قرية	14°28'59.31"N	44°46'13.55"E	184KBS	185	جيد	مسكن	14°33'14.90"N	44°51'27.75"E	146KBS	147
جيد	قرية	14°28'54.00"N	44°46'22.33"E	185KBS	186	جيد	مسكن	14°33'16.75"N	44°51'38.59"E	147KBS	148
سيئة	مسكن	14°28'48.62"N	44°46'52.23"E	186KBS	187	جيد	مسكن	14°33'12.62"N	44°51'48.89"E	148KBS	149
سيئة	قرية	14°28'38.53"N	44°46'58.36"E	187KBS	188	سيئة	مسكن	14°33'20.10"N	44°51'52.04"E	149KBS	150
سيئة	قرية	14°28'28.51"N	44°47'13.95"E	188KBS	189	جيد	مسكن	14°33'21.91"N	44°51'45.18"E	150KBS	151
جيد	قرية	14°28'21.13"N	44°47'20.69"E	189KBS	190	جيد	مسكن	14°33'30.61"N	44°51'57.57"E	151KBS	152
سيئة	مسكن	14°28'14.28"N	44°47'20.33"E	190KBS	191	جيد	مسكن	14°33'21.08"N	44°52'2.99"E	152KBS	153
سيئة	مسكن	14°28'11.47"N	44°46'51.58"E	191KBS	192	مقبرة	سيئة	14°33'33.98"N	44°51'56.32"E	153KBS	154
سيئة	مسكن	14°28'19.04"N	44°46'59.60"E	192KBS	193	جيد	قرية	14°33'55.65"N	44°52'30.31"E	154KBS	155
جيد	مقبرة	14°28'15.36"N	44°46'35.47"E	193KBS	194	جيد	قرية	14°34'27.67"N	44°52'55.42"E	155KBS	156
سيئة	قرية	14°28'50.75"N	44°44'16.38"E	194KBS	195	جيد	قرية	14°33'13.42"N	44°49'53.53"E	156KBS	157
جيد	قرية	14°28'23.36"N	44°44'56.89"E	195KBS	196	سيئة	مسكن	14°33'29.73"N	44°49'49.11"E	157KBS	158
جيد	قرية	14°28'53.24"N	44°52'35.60"E	196KBS	197	جيد	قرية	14°33'33.43"N	44°50'1.91"E	158KBS	159
جيد	قرية	14°29'2.37"N	44°53'44.71"E	197KBS	198	جيد	مسكن	14°34'31.87"N	44°49'44.74"E	159KBS	160
جيد	قرية	14°28'53.41"N	44°53'40.10"E	198KBS	199	؟	سيئة	14°33'34.41"N	44°50'8.01"E	160KBS	161
جيد	قرية	14°28'5.39"N	44°53'35.06"E	199KBS	200	جيد	مسكن	14°33'29.66"N	44°50'18.13"E	116KBS	162
سيئة	مسكن	14°28'10.07"N	44°53'14.45"E	200KBS	201	جيد	قرية	14°33'41.36"N	44°50'17.46"E	162KBS	163
جيد	قرية	14°27'43.86"N	44°54'25.11"E	201KBS	202	جيد	قرية	14°33'46.23"N	44°49'44.30"E	163KBS	164
جيد	مسكن	14°27'10.95"N	44°54'52.69"E	202KBS	203	جيد	قرية	14°33'53.96"N	44°50'3.24"E	164KBS	165
سيئة	قرية	14°26'54.08"N	44°54'46.50"E	203KBS	204	جيد	قرية	14°33'48.66"N	44°50'23.45"E	165KBS	166
سيئة	قرية	14°27'7.25"N	44°55'11.92"E	204KBS	205	جيد	قرية	14°33'41.49"N	44°50'31.54"E	166KBS	167
سيئة	مسكن	14°27'19.78"N	44°55'15.09"E	205KBS	206	جيد	قرية	14°34'0.89"N	44°50'35.17"E	167KBS	168
جيد	قرية	14°26'2.49"N	44°55'43.14"E	206KBS	207	جيد	قرية	14°34'7.75"N	44°50'30.21"E	168KBS	169
جيد	قرية	14°26'29.40"N	44°56'9.45"E	207KBS	208	جيد	قرية	14°34'19.69"N	44°50'23.28"E	169KBS	170
سيئة	قرية	14°27'1.22"N	44°58'7.84"E	208KBS	209	سيئة	مسكن	14°34'33.67"N	44°50'21.03"E	170KBS	171
سيئة	قرية	14°24'54.39"N	44°58'0.81"E	209KBS	210	سيئة	مسكن	14°35'39.65"N	44°52'3.98"E	171KBS	172
سيئة	قرية	14°24'37.57"N	44°57'20.54"E	210KBS	121	سيئة	مسكن	14°35'15.53"N	44°54'22.80"E	172KBS	173
سيئة	قرية	14°24'53.09"N	44°56'39.11"E	121KBS	212	جيد	مسكن	14°34'55.11"N	44°55'7.74"E	173KBS	174
سيئة	قرية	14°25'12.36"N	44°56'36.07"E	212KBS	213	سيئة	قرية	14°31'35.16"N	44°44'58.70"E	174KBS	175
سيئة	قرية	14°25'38.73"N	44°56'55.76"E	213KBS	214	سيئة	قرية	14°29'17.59"N	44°44'42.71"E	175KBS	176
سيئة	قرية	14°25'36.47"N	44°56'3.66"E	214KBS	215	سيئة	قرية	14°30'11.10"N	44°44'23.63"E	176KBS	177
سيئة	قرية	14°24'26.67"N	44°57'2.27"E	215KBS	216	سيئة	قرية	14°29'15.18"N	44°45'3.85"E	177KBS	178
سيئة	قرية	14°24'11.28"N	44°57'21.16"E	216KBS	217	سيئة	قرية	14°29'0.67"N	44°45'34.66"E	178KBS	179
جيد	مسكن	14°23'49.31"N	44°58'15.48"E	217KBS	218	جيد	قرية	14°28'45.47"N	44°44'57.04"E	179KBS	180
جيد	قرية	14°23'54.87"N	44°57'57.90"E	218KBS	219	سيئة	مقبرة	14°28'51.21"N	44°45'40.66"E	180KBS	181
جيد	قرية	14°24'7.92"N	44°57'46.20"E	219KBS	220	سيئة	قرية	14°28'46.58"N	44°45'29.53"E	181KBS	182

جيد	مسكن	14°17'51.15"N	45°0'35.85"E	258KBS	259	جيد	قرية	14°23'58.33"N	44°57'35.90"E	220KBS	221
جيد	مسكن	14°17'54.56"N	45°0'51.80"E	259KBS	260	جيد	قرية	14°24'5.38"N	44°57'55.29"E	122KBS	222
سيئة	مسكن	14°17'13.45"N	44°52'32.10"E	260KBS	261	جيد	مسكن	14°24'2.29"N	44°58'37.61"E	222KBS	223
سيئة	قرية	14°16'18.39"N	44°52'39.16"E	261KBS	262	جيد	مسكن	14°24'20.03"N	44°58'20.01"E	223KBS	224
سيئة	مسكن	14°17'16.62"N	44°53'23.34"E	262KBS	263	سيئة	؟	14°24'11.41"N	44°58'46.15"E	224KBS	225
سيئة	مسكن	14°19'20.07"N	44°53'21.13"E	263KBS	264	جيد	مسكن	14°24'9.92"N	44°59'4.35"E	225KBS	226
جيد	مسكن	14°18'44.75"N	44°52'50.71"E	264KBS	265	جيد	مسكن	14°24'14.41"N	44°59'13.92"E	226KBS	227
سيئة	مسكن	14°21'9.49"N	44°52'36.20"E	265KBS	266	سيئة	قرية	14°24'25.80"N	44°59'15.73"E	227KBS	228
سيئة	مسكن	14°21'29.85"N	44°52'24.42"E	266KBS	267	جيد	مسكن	14°24'23.04"N	44°59'39.26"E	228KBS	229
سيئة	مسكن	14°21'31.09"N	44°52'3.56"E	267KBS	268	جيد	مسكن	14°24'36.39"N	44°59'42.91"E	229KBS	230
سيئة	مسكن	14°22'10.57"N	44°53'1.53"E	268KBS	269	سيئة	مسكن	14°24'24.46"N	44°59'54.11"E	230KBS	231
سيئة	قرية	14°22'21.48"N	44°53'53.03"E	269KBS	270	جيد	مسكن	14°24'25.02"N	45°0'6.67"E	123KBS	232
جيد	مسكن	14°22'28.58"N	44°54'1.71"E	270KBS	271	جيد	قرية	14°24'35.72"N	45°0'14.29"E	232KBS	233
سيئة	مسكن	14°24'33.03"N	44°54'7.63"E	271KBS	272	جيد	قرية	14°24'26.46"N	45°0'29.00"E	233KBS	234
جيد	مسكن	14°24'43.54"N	45°11'28.15"E	272KBS	273	جيد	قرية	14°24'24.38"N	45°0'46.52"E	234KBS	235
جيد	مسكن	14°31'6.31"N	44°43'37.24"E	273KBS	274	جيد	قرية	14°24'39.53"N	45°0'55.22"E	235KBS	236
جيد	مسكن	14°30'48.50"N	44°44'45.61"E	274KBS	275	جيد	قرية	14°24'42.16"N	45°1'25.62"E	236KBS	237
جيد	مسكن	14°30'21.33"N	44°44'28.65"E	275KBS	276	جيد	مسكن	14°24'47.16"N	45°1'14.17"E	237KBS	238
جيد	مسكن	14°30'32.93"N	44°44'37.54"E	276KBS	277	جيد	قرية	14°24'49.55"N	45°0'59.24"E	238KBS	239
سيئة	مسكن	14°30'53.32"N	44°44'59.27"E	277KBS	278	جيد	مسكن	14°24'51.34"N	45°0'45.33"E	239KBS	240
سيئة	مسكن	14°30'21.70"N	44°45'47.09"E	278KBS	279	جيد	قرية	14°24'50.55"N	45°0'18.84"E	240KBS	241
سيئة	مسكن	14°29'48.41"N	44°44'22.61"E	279KBS	280	جيد	قرية	14°24'48.29"N	45°0'5.67"E	124KBS	242
سيئة	مسكن	14°30'31.05"N	44°45'23.09"E	280KBS	281	جيد	مسكن	14°25'6.83"N	45°0'8.30"E	242KBS	243
سيئة	مسكن	14°29'3.37"N	44°44'47.87"E	281KBS	282	جيد	مسكن	14°25'2.72"N	45°0'0.93"E	243KBS	244
سيئة	مسكن	14°28'39.10"N	44°44'53.84"E	282KBS	283	جيد	قرية	14°24'52.01"N	44°59'45.72"E	244KBS	245
جيد	؟	14°30'4.39"N	44°46'24.12"E	283KBS	284	جيد	قرية	14°24'46.62"N	44°59'36.25"E	245KBS	246
سيئة	مسكن	14°29'57.03"N	44°48'17.46"E	284KBS	285	جيد	مسكن	14°24'39.96"N	44°58'49.76"E	246KBS	247
جيد	مسكن	14°30'2.53"N	44°55'18.82"E	285KBS	286	جيد	مسكن	14°24'40.32"N	44°58'32.09"E	247KBS	248
سيئة	مسكن	14°30'7.02"N	44°55'18.11"E	286KBS	287	جيد	مسكن	14°24'41.91"N	44°58'15.30"E	248KBS	249
سيئة	قرية	14°30'58.18"N	44°55'37.65"E	287KBS	288	جيد	قرية	14°23'44.30"N	44°58'54.10"E	249KBS	250
جيد	مسكن	14°31'5.60"N	44°55'57.42"E	288KBS	289	جيد	قرية	14°24'58.91"N	45°1'23.94"E	250KBS	251
سيئة	قرية	14°42'20.03"N	44°55'56.94"E	289KBS	290	جيد	؟	14°26'54.41"N	45°3'56.77"E	251KBS	252
سيئة	قرية	14°42'13.96"N	44°52'30.61"E	290KBS	291	جيد	؟	14°26'39.95"N	45°4'12.79"E	252KBS	253
جيد	قرية	14°41'11.98"N	44°52'4.27"E	291KBS	292	جيد	قرية	14°28'28.82"N	45°0'59.40"E	253KBS	254
جيد	مقبرة	14°42'35.69"N	44°52'39.86"E	292KBS	293	جيد	؟	14°25'23.39"N	45°5'4.96"E	254KBS	255
جيد	مسكن	14°44'19.10"N	44°53'22.76"E	293KBS	294	جيد	قرية	14°25'40.29"N	45°5'40.92"E	255KBS	256
جيد	مسكن	14°45'13.91"N	44°53'36.97"E	294KBS	295	سيئة	مسكن	14°25'22.16"N	45°5'53.26"E	256KBS	257
سيئة	؟	14°45'14.62"N	44°53'32.46"E	295KBS	296	جيد	مسكن	14°25'48.06"N	45°6'2.98"E	257KBS	258

جيد	مسكن	14° 7'58.52"N	45°24'21.57"E	KBS334	335	جيد	مسكن	14°39'38.18"N	44°45'51.17"E	296KBS	297
سيئة	مسكن	14° 8'6.75"N	45°24'22.25"E	KBS335	336	جيد	مسكن	14°41'29.57"N	44°52'20.71"E	297KBS	298
جيد	مسكن	14°10'38.54"N	45°28'48.99"E	KBS336	337	سيئة	مسكن	14° 5'55.59"N	45°27'27.51"E	298KBS	299
سيئة	مسكن	14° 3'54.84"N	45°28'12.69"E	KBS337	338	سيئة	مسكن	14° 5'52.24"N	45°27'30.38"E	299KBS	300
سيئة	مسكن	13°57'59.80"N	45°35'49.92"E	KBS338	339	جيد	قرية	14° 8'38.51"N	45°28'59.48"E	KBS300	301
سيئة	مسكن	14°16'48.11"N	45°14'52.66"E	KBS339	340	سيئة	مسكن	14° 8'38.89"N	45°29'9.23"E	KBS301	302
سيئة	قرية	14°19'15.35"N	45° 9'47.29"E	KBS340	341	جيد	مسكن	14° 9'4.83"N	45°26'54.84"E	KBS302	303
سيئة	قرية	14°18'45.08"N	45° 9'51.73"E	KBS341	342	ممتاز	مدينة	14° 7'25.82"N	45°27'43.23"E	KBS303	304
سيئة	مسكن	14°19'6.73"N	45° 9'25.39"E	KBS342	343	جيد	قرية	14° 7'40.42"N	45°27'49.90"E	KBS304	305
سيئة	مسكن	14°18'55.12"N	45° 9'22.05"E	KBS343	344	جيد	مسكن	14° 7'56.21"N	45°27'30.03"E	KBS305	306
سيئة	مسكن	14°18'47.59"N	45° 9'15.45"E	KBS344	345	جيد	مسكن	14°11'15.85"N	45°26'27.35"E	KBS306	307
سيئة	مسكن	14°18'58.44"N	45° 9'11.38"E	KBS345	346	جيد	مسكن	14°11'20.67"N	45°20'32.28"E	KB 307	308
جيد	مسكن	14°19'13.62"N	45° 9'9.76"E	KBS346	347	سيئة	قرية	14°12'17.45"N	45°19'54.91"E	KBS308	309
سيئة	مسكن	14°19'10.90"N	45° 8'24.06"E	KBS347	348	سيئة	قرية	14°12'43.49"N	45°20'3.43"E	KBS309	310
سيئة	مسكن	14°19'3.87"N	45° 8'23.75"E	KBS348	349	سيئة	مسكن	14°13'9.45"N	45°20'9.14"E	KBS310	311
سيئة	مسكن	14°16'59.16"N	45° 6'30.87"E	KBS349	350	سيئة	مسكن	14°13'23.11"N	45°20'6.43"E	KBS311	312
سيئة	مسكن	14°16'7.10"N	45° 6'36.73"E	KBS350	351	سيئة	مسكن	14°13'27.23"N	45°20'14.27"E	KBS312	313
جيد	قرية	14°15'3.51"N	45° 6'53.39"E	KBS351	352	سيئة	مسكن	14°12'50.89"N	45°20'48.79"E	KBS313	314
جيد	مسكن	14°15'1.74"N	45° 6'43.71"E	KBS352	353	سيئة	مسكن	14°12'50.24"N	45°21'1.40"E	KBS314	315
سيئة	؟	14°14'57.95"N	45° 6'22.93"E	KBS353	354	سيئة	مسكن	14°12'48.37"N	45°21'5.91"E	KBS315	316
سيئة	قرية	14°13'44.41"N	45° 6'22.39"E	KBS354	355	جيد	قرية	14°12'57.16"N	45°21'8.93"E	KBS316	317
سيئة	قرية	14°13'32.56"N	45° 6'22.94"E	KBS355	356	سيئة	مسكن	14°14'33.34"N	45°20'19.55"E	KBS317	318
سيئة	مسكن	14°13'55.95"N	45° 8'17.91"E	KBS356	357	سيئة	مسكن	14°15'0.25"N	45°20'15.46"E	KBS318	319
سيئة	مسكن	14°14'2.19"N	45° 8'17.91"E	KBS357	358	سيئة	قرية	14°14'27.12"N	45°20'6.44"E	KBS319	320
سيئة	مسكن	14°13'37.42"N	45° 7'55.28"E	KBS358	359	سيئة	قرية	14°13'46.26"N	45°18'53.40"E	KBS320	321
جيد	قرية	14°12'36.86"N	45° 7'33.49"E	KBS359	360	سيئة	قرية	14°14'55.58"N	45°18'53.19"E	KBS321	322
جيد	قرية	14°13'14.00"N	45° 7'48.22"E	KBS360	361	سيئة	مسكن	14°14'6.26"N	45°17'13.00"E	KBS322	323
جيد	مسكن	14°13'5.66"N	45° 8'34.06"E	KBS361	362	سيئة	قرية	14°13'7.22"N	45°17'7.50"E	KBS323	324
جيد	مسكن	14°12'59.60"N	45° 8'47.50"E	KBS362	363	سيئة	قرية	14°13'6.72"N	45°16'54.32"E	KBS324	325
سيئة	مسكن	14°12'53.14"N	45° 8'38.67"E	KBS363	364	سيئة	قرية	14°11'46.71"N	45°19'18.97"E	KBS325	326
جيد	؟	14°13'4.98"N	45° 9'35.60"E	KBS364	365	جيد	قرية	14°10'13.76"N	45°19'56.73"E	KBS326	327
جيد	مقبرة	14°17'31.60"N	44°41'45.91"E	KBS365	366	جيد	مسكن	14° 7'41.61"N	45°22'47.74"E	KBS327	328
سيئة	؟	14°16'37.19"N	44°42'41.50"E	KBS366	367	جيد	مسكن	14° 8'11.20"N	45°23'26.39"E	KBS328	329
سيئة	؟	14°16'59.73"N	44°45'9.22"E	KBS367	368	سيئة	قرية	14° 9'42.76"N	45°22'28.06"E	KBS329	330
سيئة	قرية	14°27'27.58"N	45° 3'25.58"E	KBS368	369	سيئة	قرية	14° 9'3.40"N	45°21'23.79"E	KBS330	331
سيئة	قرية	14°27'9.98"N	45° 2'44.43"E	KBS369	370	سيئة	مسكن	14° 8'29.73"N	45°21'53.46"E	KBS331	332
جيد	قرية	14°27'7.74"N	45° 5'53.26"E	KBS370	371	سيئة	مسكن	14° 8'36.59"N	45°22'18.01"E	KBS332	333
جيد	قرية	14°27'37.67"N	45° 5'57.77"E	KBS371	372	جيد	مسكن	14° 7'56.68"N	45°23'58.79"E	KBS333	334

سيئة	مدينة	14°26'12.19"N	44°58'48.52"E	KBS376	377	سيئة	قرية	14°28'3.66"N	45°6'22.28"E	KBS372	373
جيد	مسكن	14°29'53.78"N	45°0'8.73"E	KBS377	378	جيد	مسكن	14°30'58.92"N	45°5'8.42"E	KBS373	374
سيئة	قرية	14°32'12.64"N	45°4'25.49"E	KBS378	379	جيد	قرية	14°27'19.02"N	45°1'20.93"E	KBS374	375
						جيد	مسكن	14°26'22.54"N	44°58'55.05"E	KBS375	376

ثالثاً: محافظة صنعاء

جدول 3: إحدائيات المواقع الأثرية المكتشفة في محافظة صنعاء											
الحالة	نوع الموقع	الإحداثيات		رمز الموقع	م	الحالة	نوع الموقع	الإحداثيات		رمز الموقع	م
جيد	مسكن	15°6'28.06"N	44°38'23.49"E	KSS 13	13	جيد	قرية	14°46'37.42"N	44°52'53.19"E	KSS 1	1
جيد	مسكن	15°5'40.20"N	44°38'13.59"E	KSS 14	14	سيئة	قرية	14°47'23.24"N	44°52'52.98"E	KSS 2	2
جيد	مسكن	15°7'31.36"N	44°38'31.80"E	KSS 15	15	جيد	مسكن	14°51'26.29"N	44°50'1.33"E	KSS 3	3
سيئة	؟	15°12'4.12"N	44°39'8.50"E	KSS 16	16	جيد	مسكن	14°51'46.04"N	44°50'12.96"E	KSS 4	4
جيد	مسكن	15°10'40.44"N	44°30'28.85"E	KSS 17	17	جيد	قرية	14°54'50.38"N	44°45'41.52"E	KSS 5	5
جيد	مسكن	15°9'37.54"N	44°30'53.21"E	KSS 18	18	سيئة	مقبرة	14°56'27.51"N	44°45'47.50"E	KSS 6	6
جيد	مسكن	15°10'4.52"N	44°30'14.58"E	KSS 19	19	جيد	مسكن	14°43'31.85"N	44°50'22.28"E	KSS 7	7
جيد	مسكن	15°9'44.17"N	44°30'35.50"E	KSS 20	20	جيد	مسكن	14°43'33.99"N	44°50'26.78"E	KSS 8	8
جيد	مسكن	15°9'1.01"N	44°31'33.16"E	KSS 21	21	جيد	مسكن	14°43'32.51"N	44°50'31.71"E	KSS 9	9
جيد	مسكن	15°10'45.78"N	44°30'42.45"E	KSS 22	22	جيد	مسكن	14°47'34.31"N	44°52'59.40"E	KSS 10	10
جيد	مسكن	15°10'24.60"N	44°29'45.12"E	KSS 23	23	سيئة	مسكن	44°52'59.40"E	44°30'2.38"E	KSS 11	11
						جيد	مسكن	15°6'2.73"N	44°36'57.37"E	KSS 12	12

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: باللغة العربية

- 1 - الأشول، نبيل، لمحة عن المستوطنات البشرية ومواقع الرسوم الصخرية في منطقة ولد ربيع، قيفة، محافظة البيضاء، مجلة كندا، الجمعية السعودية للدراسات الأثرية، 2014، ص 101-125.
- 2 - خارطة الجمهورية العربية اليمنية، الحدأ، Sheet1444B، طبعة 1984، دائرة المساحة لما وراء البحار، المملكة المتحدة.
- 3 - دي مجريت، أليساندرو وآخرون، المجموعة المعمارية الأثرية السبئية في وادي يلا- خولان الطيال، الجمهورية العربية اليمنية، تقرير أولي، المعهد الإيطالي لدراسات الشرقين الأوسط والأقصى، إسميو، روما، 1988.
- 4 - دي مجريت، وآخرون، حضارة العصر البرونزي في خولان الطيال والحدأ، الجمهورية اليمنية، المعهد الإيطالي لدراسات الشرقين الأوسط والأقصى، إسميو، روما، 1990.

- 5-العربي، منير عبد الجليل، المميزات الحضارية للعصر البرونزي في اليمن القديم، دراسات في آثار الوطن العربي، 8، اتحاد الأثريين العرب، القاهرة، 2005، ص 414-415.
- 6- غالب، عبده عثمان، تقرير مبدئي عن المسح والتنقيب في منطقة بدبدة - مارب، الموسم الأول 1992م، مجلة التاريخ والآثار، العدد الأول، الجمعية اليمنية للتاريخ والآثار، صنعاء، 1999، ص 10-61.
- 7- غالب، عبده عثمان، نظريات الفجوة الثقافية والاستيطان الحضري في اليمن، دراسة تحليلية نقدية، مجلة التاريخ والآثار، العددان 2-3، الجمعية اليمنية للتاريخ والآثار، صنعاء، 1994، ص 4-18.
- 8- غريازنفسكي، تاريخ حضرموت وحضارتها: قضايا دراستهما والبحوث الأخيرة، الجديد حول الشرق القديم، دار التقدم موسكو، 1988م، ص 218-248.
- 9- فوكت، بوركهارت، حضارات مجهولة سادت على خليج عدن: منذ حقبة الركام الصوفي في العصر الحجري حتى ظهور مدينة صبر في العصر البرونزي المتأخر، كتاب 25 عامًا حفريات وأبحاث في اليمن 1978-2003، المعهد الألماني قسم الشرق الأوسط، مكتب صنعاء، 2003.
- 10- الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد، الإكليل، ج8، تحقيق محمد بن علي الأكوغ، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، 2004.
- 11- الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد، صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن علي الأكوغ، مكتبة الإرشاد، صنعاء، 1990.

ثانيا: المراجع الأجنبية

- 1 – Crassard and Hitgen 2007. From Şāfer to Balḥāf: rescue excavations along the Yemen LNG pipeline route. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 37.
- 2 – Crassard R, Guy H, Schiettecatte J, Hitgen H: 2010: **Reuse of tombs or cultural continuity? The case of tower-tombs in Shabwa governorate (Yemen)**, Lloyd Weeks. *Death and Burial in Arabia and Beyond Multidisciplinary perspectives*, 2107, BAR Publishing, pp.173-177, 2010, BAR International Series, p. 173-177.
- 3 – de Maigret, A. (ed.), 1990, *The Bronze Age culture of Khawlān at-Tiyāl and al-Hadā (Yemen Arab Republic): a first general report*, Reports and Memoirs, XXIV, Is.M.E.O., Rome.
- 4 – de Maigret, A. 2002; *Arabia Felix: An Exploration of the Archaeological History of Yemen*. London: Stacey International.
- 5 – de Maigret, A. et al. 1996, New Evidence from the Yemenite "Turret Grave" for the Problem of the Emergence of the South Arabian States, Edited by Julian Reade, pp. 321-337.
- 6 – Edens, C. 1999, The Bronze Age of Highland Yemen **Chronological and Spatial Variability of Pottery and Settlement**, *Paleorient* 25(2), pp. 105-128.

- 7 – Fedele, F. G., 2009, Early Holocene in the highlands: data on the peopling of the Eastern Yemen Plateau, with a note on the Pleistocene evidence, in *the evolution of human populations in Arabia: paleoenvironments, prehistory and genetics* (eds. M.D. Petraglia and J. I. Rose), pp. 215–236.
 - 8 – Lewis K, Khalidi L, William Isenberger & Ali Sanabani 2010: Mapping Maşna'at Māryah: using GIS to reconstruct the development of a multi-period site in the highlands of Yemen, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 40, pp. 213–226.
 - 9 – Lewis K. & Khalidi L. 2008. From Prehistoric Landscapes to Urban Sprawl: The Masna'at Maryah region of highland Yemen. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 38: pp. 215–230.
 - 10 – McGuire Gibson and Tony J. Wilkinson; 1995, Oriental Institute Investigations in Yemen 1995, Pages 56-63. *The Oriental Institute 1994-1995 Annual Report*. (Oriental Institute Annual Reports). Chicago: The University of Chicago.
 - 11 – Müller. W. W: Das wiederentdeckte Wunder von Bainon, in: *Jemen Report I*, pp. 11-12.
 - 12 – Radt. W: 1971, Bericht über die Forschungsreise in die arabische Republik Jemen, in: *Archäologischer Anzeiger, Heft 2*, pp. 253-268.
 - 13 – Wendrich. W. Z; Barnard. H; Bridgman. R. M: 1999, Report of Baynun Mapping Project, (CNWS publications, 80). Leiden: CNWS Research School.
 - 14 – Wilkinson, T. J. 2002 Archaeology and environment in the Yemen Highlands. *The Oriental Institute Dhamar Project*, p 187-194.
 - 15 – Wilkinson, T. J. and Edens, C. and Barratt, G: 2001, 'Hammat al-Qa : an early town in Southern Arabia, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 31 . pp.249-259.
- ¹ - جوجل إرث برنامج أنتجته شركة (Google)، بدأ العمل به عام 2005م، ويعرض البرنامج صورًا للأرض يتم التقاطها بشكل دوري عبر كاميرات خاصة مثبتة على أقمار اصطناعية تدور في الفضاء، وقد شهدت الصور المعروضة حديثًا تحسنًا كبيرًا في دقتها ووضوحها، ويقدم البرنامج خدمات كثيرة من ضمنها قياس الأبعاد وحساب المحيط والمساحة بدقة عالية، وقد قمنا بالتأكد من صحة البيانات ودقتها من خلال تسجيل مقاسات عدد من المواقع الأثرية يدويًا، ومقارنتها بالمقاسات المسجلة عبر برنامج جوجل إرث، وكانت النتائج متطابقة.



أثر عمل الزوجة على النفقة الزوجية " دراسة فقهية مقارنة "

أ.م.د. منال بنت سليم بن روفد الصاعدي*

ملخص:

تحدثت في هذا البحث عن أثر عمل المرأة على النفقة الزوجية؛ لأن موضوع النفقة الزوجية من أكثر الموضوعات التي تقع فيها الخلافات بين الزوجين، كما أنها -أيضاً- من أكثر الموضوعات التي تدور في أروقة المحاكم الشرعية وتتصدرها، ولعل مما زاد من الخلاف فيها: خروج الزوجة للعمل، وتكسبها من خلاله، فبعض الأزواج يرى أن من حقه الحصول على ما تتقاضاه الزوجة من هذا العمل، والبعض الآخر يرى أنه ليس ملزماً بالإفناق عليها ما دام لديها عمل تتكسب منه، والزوجة ترى أن هذا حق لها وليس للزوج أي حق فيه، وأخريات يرين أن من حقهن أن ينفق عليهن الأزواج وإن كن عاملات؛ لذا أردت بحث هذه القضية ومعرفة مدى تأثير نفقة الزوجة بعملها إن كانت عاملة، وهل للزوج حق فيما تتقاضاه الزوجة من العمل؟ وإن كان له حق، فهل هو مطلق أو في حال دون حال؟

وقد انتظم البحث في مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، على النحو الآتي:

المبحث الأول: مفهوم النفقة الزوجية، وحكمها. ويشتمل على مطلبين: المطلب الأول:

تعريف النفقة لغة واصطلاحاً. المطلب الثاني: حكم النفقة، وأدلة مشروعيتها.

* أستاذ الفقه المشارك- قسم الشريعة- كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة أم القرى- المملكة العربية السعودية.

المبحث الثاني: شروط وجوب النفقة الزوجية، وأسبابها، ومسقطاتها. ويشتمل على ثلاثة

مطالب: المطلب الأول: شروط وجوب النفقة الزوجية. المطلب الثاني: أسباب النفقة

الزوجية. المطلب الثالث: مسقطات النفقة الزوجية.

المبحث الثالث: عمل الزوجة وأثره في النفقة الزوجية. ويشتمل على ثلاثة مطالب: المطلب

الأول: مشروعية عمل المرأة. المطلب الثاني: تحريم محل النزاع وأقوال العلماء. المطلب الثالث:

الأدلة، والمناقشة، والترجيح.

The effect of a wife's work on Marital Alimony:

A Comparative Jurisprudence Study

Dr. Manal Saleem Rouifed Assa'edi

Abstract:

This research aims at studying the impact of a wife's work on the alimony. This is because the issue of alimony is one of the most controversial issues between the spouses. It is one of the most topics that revolve in the corridors of the Islamic courts and lead and perhaps increased the dispute between spouses. When a wife goes out for working and earning, some husbands find that it is their right to get some of a wife' earns. However, some say whatever she earns is of her own right so that a husband has no right to take part of it. Some husbands suggest that if a wife works and earns so a husband is not obliged to give her any alimony. Some husbands see that a husband is not obliged to spend on her as long as she has a job to earn from it. In her turn, a wife sees that whatever she earns is of her own and a husband has no right to share her earnings and it is their rights to get alimony from a husband even if they are working.

It is because of this controversial issue, the researcher wanted to discuss this to know how affected the expense of the wife's work if she was working? Does a husband have the right to be paid by the wife from work? If it has a right, is it absolute or restricted?

The research is divided into an introduction, four sections, and a conclusion as follows:

The first section deals with the concept of marital alimony, and its rule. It is divided into two subsections;

-The first subsection concerns with the definition of alimony in language and convention.

-The second subsection discusses the rule of alimony, and evidence of legitimacy.

The second section discusses the conditions of the requisites of marital alimony, the reasons and its needs. It includes three subsections:

-The first subsection explores the conditions for marital alimony.

-The second subsection presents the causes of alimony.

-The third subsection presents the requisites of alimony.

The third section is devoted to the legality of a wife's work and its impact on alimony.

It includes three subsections:

-The first subsection discusses the legislation of a wife's work.

-The second subsection tries to make an end to the dispute and the scholars' says in this regard.

-The third subsection shows the evidence, discussion and advantages.

مقدمة:

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وآله وسلم. أما بعد:

فلقد خلق الله الأرض وأوجد الإنسان فيها لعمارتها، وجعل الزواج السبيل الوحيد لتكاثر النوع الإنساني وبقائه، وقد أحاطت الشرائع السماوية الزواج بأهمية وقداسة كبيرتين، ولا غرابة في أن تُجمع الشرائع السماوية على ذلك مادامت منزلة من إله واحد هو الله -جل جلاله-. كما أن الزواج سنةٌ من سُنن الأنبياء والمرسلين، وفي الشريعة الإسلامية -التي هي خاتمة الأديان السماوية- تولى الله تعالى بنفسه تنظيم عقد النكاح مفصلاً أركانه، وأحكامه، وطريقة إبرامه، وشروط فسخه، وفسر بكل تدقيق وعناية ما يترتب على إلغائه من أحكام؛ كي لا يترك لغيره فرصة للتلاعب بهذا الرباط المقدس؛ ومن تلك الأحكام التي بينها نفقة الزوجة، قال تعالى: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾⁽¹⁾، وقال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى

بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ⁽²⁾، فلم يربط الله تعالى النفقة بغنى الزوج؛ وإنما ألزمه بها بموجب رباط الزوجية غنياً كان أو فقيراً، وفي ذلك إكرام للمرأة، وصيانةً لحقوقها.

موضوع البحث:

وموضوع النفقة الزوجية من أكثر الموضوعات التي تقع فيها الخلافات بين الزوجين، كما أنها أيضاً من أكثر الموضوعات التي تدور في أروقة المحاكم الشرعية وتتصدرها، ولعل مما زاد من الخلاف فيها خروج الزوجة للعمل وتكسبها من خلاله، فبعض الأزواج يرى أن من حقه الحصول على ما تتقاضاه الزوجة من هذا العمل، والبعض الآخر يرى أنه ليس ملزماً بالإنفاق عليها ما دام لديها عمل تتكسب منه، والزوجة ترى أن هذا حق لها وليس للزوج أي حق فيه، وأخريات يرين أن من حقهن أن ينفق عليهن الأزواج، وإن كن عاملات؛ لذا أردت بحث هذه القضية ومعرفة مدى تأثير نفقة الزوجة بعملها إن كانت عاملة، وهل للزوج حق فيما تتقاضاه الزوجة من العمل؟ وإن كان له حق، فهل هو مطلق أو في حال دون حال؟

أسباب اختيار الموضوع:

ولعل من أهم الأسباب التي دفعتني إلى الكتابة في هذا الموضوع عمل كثير من النساء في المجتمع المعاصر، فضلاً عن نشوء كثير من الخلافات بين الأزواج بسبب هذا الموضوع.

الدراسات السابقة:

ومن الدراسات التي سبقتني في هذا الموضوع: "نفقة الزوجة في ضوء متغيرات العصر"، بحث مقدم إلى حلقة البحث التي أقامها مركز التميز البحثي التابع لجامعة الإمام بعنوان "نفقة الزوجة"، وكذلك نفقة الزوجة في الفقه الإسلامي (دراسة فقهية مقارنة مع قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني) رسالة ماجستير للطالب/ جاسر جودة علي العاصي، وقد تحدثت الأبحاث عن موجبات النفقة على الزوجة، وعن نشوز الزوجة وعملها وأثرهما على النفقة، وسوف أتناول هذا الموضوع بمزيد من التفصيل والتوضيح، إن شاء الله.

منهج البحث:

وقد اعتمدت في هذا البحث على المنهج الاستقرائي، ثم المنهج التحليلي. واعتمدت كلمة "ينظر" عند إثبات المصدر في الهامش إذا كان النقل بالمعنى، وإثبات المصدر مباشرة إذا كان النقل نصًا. واعتمدت على المنهج العلمي في كتابة البحوث؛ من حيث الاعتماد على المصادر الأصلية، وتخريج الأقوال من مصادرها، وتوثيق النقول، وتخريج الأحاديث والآثار الواردة في البحث؛ وذلك بذكر الباب، ورقم الجزء والصفحة، ورقم الحديث، فما كان من ذلك في الصحيحين أو أحدهما فإني أكتفي بتخريجه منهما، ومالم يكن في أي منهما فإني أخرجه من أهم كتب الحديث، وأذكر حكم العلماء إن وجد. كما قمت بعزو الآيات القرآنية إلى سورها، وبيان أرقامها، مع مراعاة الرسم العثماني، وضبطها وتشكيلها، وراعت أصول التنسيق والفواصل، وعلامات الاستفهام وغيرها من العلامات قدر الإمكان.

خطة البحث:

وقد انتظم البحث في مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، على النحو الآتي:

المبحث الأول: مفهوم النفقة الزوجية، وحكمها. ويشتمل على مطلبين:

- المطلب الأول: تعريف النفقة لغة واصطلاحًا.

- المطلب الثاني: حكم النفقة، وأدلة مشروعيتها.

المبحث الثاني: شروط وجوب النفقة الزوجية، وأسبابها، ومسقطاتها. ويشتمل على ثلاثة

مطالب:

- المطلب الأول: شروط وجوب النفقة الزوجية.

- المطلب الثاني: أسباب النفقة الزوجية.

- المطلب الثالث: مسقطات النفقة الزوجية.

المبحث الثالث: عمل الزوجة وأثره في النفقة الزوجية. ويشتمل على ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: مشروعية عمل المرأة.

- المطلب الثاني: تحرير محل النزاع وأقوال العلماء.

- المطلب الثالث: الأدلة، والمناقشة، والترجيح.

- الخاتمة: أهم النتائج والتوصيات.

- ثم قائمة المصادر والمراجع.

المبحث الأول: مفهوم النفقة الزوجية وحكمها. ويشتمل على مطلبين:

- المطلب الأول: تعريف النفقة لغة، واصطلاحًا.

- المطلب الثاني: حكم النفقة، وأدلة مشروعيتها.

المطلب الأول: تعريف النفقة لغة واصطلاحًا.

تعريف النفقة لغة:

تأتي النفقة في اللغة بعدة معانٍ: إما من نَفَقَ: أي هلك، يقال: نَفَقَتِ الدابة إذا هلكت. أو هي من يَنْفُقُ بالضم، ويقصد به: الرواج، فيقال: نَفَقَتِ السلعة: أي راجت. أو من نَفَقَ بالكسر بمعنى فني، يقال: نفق الشيء: أي فني. والنفقة بمعنى الصرف، فيقال: أنفق ماله: أي صرفه، وهي ما ينفقه الإنسان على غيره من نقود ونحوها⁽³⁾.

تعريف النفقة اصطلاحًا:

اختلفت المذاهب الفقهية في تعريف النفقة على النحو الآتي:

- عرفها الحنفية بأنها: هي الطعام، والكسوة، والسكنى⁽⁴⁾.
- وعرفها المالكية بأنها: ما به قوام معتاد حال آدمي دون سرف⁽⁵⁾.
- وعرفها الشافعية بأنها: الإخراج، ولا يستعمل إلا في الخير، وقالوا: يجب للزوجة الطعام، والكسوة، وآلة التنظيف، ومتاع البيت، والسكنى، والخادم إن كانت ممن تخدم⁽⁶⁾.

- وعرفها الحنابلة بأنها: كفاية من يمونه خبزاً وأدمًا، وكسوةً، ومسكنًا، وتوابعها⁽⁷⁾.

وبالنظر إلى تعريفات الفقهاء السابقة نجد أنها متقاربة، وتدور حول معنى واحد، هو ما يصرفه الشخص على من هو مسؤول عنه -من زوجة، أو ولد، أو مملوك- بما فيه كفايته؛ من طعام، وكسوة، وسكن، وتوابعها، باعتدال ودون إسراف.

المطلب الثاني: حكم النفقة، وأدلة مشروعيتها

اتفق العلماء على وجوب إنفاق الزوج على زوجته في الجملة، وهو ثابت في الكتاب، والسنة، والإجماع والمعقول.

أما الأدلة من الكتاب فهي:

1. قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾⁽⁸⁾.

وجه الدلالة:

فيه دليل وجوب نفقة النساء على الرجال، فقد أوجب الله -تعالى- النفقة عليهم لكونهم قوامين، والقوامة تثبت بالنكاح، فجعل القوامة سبب تفضيلهم عليهم، وتكون بالقوة على الكسب والحماية والدفاع، وما فرض لهم عليهم من المهر والنفقة⁽⁹⁾.

2. قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾⁽¹⁰⁾.

وجه الدلالة:

دلت الآية على أن النفقة لا تسقط عن الزوج؛ إلا أنها تختلف باختلاف أحواله في يساره وإعساره، وأن نفقة المعسر أقل من نفقة الموسر⁽¹¹⁾.

3. قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾⁽¹²⁾.

وجه الدلالة:

دلت الآية على وجوب النفقة على الزوجة، وإنما نص على وجوب النفقة عليها حال الولادة ليدل على «أن النفقة تجب لها حال اشتغالها عن الاستمتاع بالنفاس؛ لئلا يتوهم متوهم أنها لا تجب لها»⁽¹³⁾، أي في حال النفاس، أي أنها تستحق النفقة ولو لم تكن محلاً للاستمتاع؛ بسبب عذر النفاس.

4. قوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ﴾⁽¹⁴⁾.

وجه الدلالة:

دلت الآية على وجوب النفقة؛ لأنها من الفرض، فقد جعل الله للمرأة على الزوج حقوقاً بيّنها في كتابه وعلى لسان نبيه مفسرة ومجملّة، ففهمها العرب الذين خوطبوا بلسانهم على ما يعرفون من معاني كلامهم؛ ومنها أن يؤدي الزوج إلى زوجته ما فرض الله لها عليه من نفقة وكسوة⁽¹⁵⁾.

وأما الأدلة من السنة فهي:

1. عن جابر بن عبد الله -رضي الله عنهما- أن النبي ﷺ قال في خطبته في حجة الوداع: «فاتقوا الله في النساء؛ فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن ألا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرح، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف»⁽¹⁶⁾.

وجه الدلالة:

نص الحديث على وجوب نفقة الزوجة على زوجها.

2. عن عائشة رضي الله عنها، أن هند بنت عتبة قالت: يا رسول الله، إن أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم، فقال: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»⁽¹⁷⁾.

وجه الدلالة:

في هذا الحديث دليل على وجوب نفقة الزوجة على زوجها، فقد أذن النبي ﷺ لهند أن تأخذ من مال زوجها بغير إذنه مقدار كفايتها من النفقة، ولو لم تكن النفقة واجبة لما أذن لها النبي ﷺ بذلك.

وأما الأدلة من الإجماع:

فقد اتفق أهل العلم على وجوب نفقات الزوجات على أزواجهن إذا مكنت المرأة زوجها منها، وكانت مطيقة، للوطء، ولم تمتنع عنه لغير عذر شرعي⁽¹⁸⁾.

وأما الأدلة من المعقول:

- فلأن الزوجة محبوسة المنافع على زوجها، وممنوعة من التصرف لحقه في الاستمتاع بها، فوجب لها مؤنتها ونفقتها؛ كما يلزم الإمام في بيت المال نفقات أهل النفير؛ لاحتباس أنفسهم على الجهاد⁽¹⁹⁾.
- ولأن النفقة تجب جزاء الاحتباس، ومن كان محبوساً لحق شخص كانت نفقته عليه؛ لعدم تفرغه لحاجة نفسه قياساً على القاضي والوالي والعامل في الصدقات⁽²⁰⁾.
- ولأن الأزواج قوامون على زوجاتهم، فهذا حق يقابله التزام بالإنفاق، وهو ما قرره الله -تعالى- في قوله: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾، والقيم على غيره هو المتكفل بأمره⁽²¹⁾ ومنه النفقة، وهو ما أكدته الآية بذكر إنفاق الرجال من أموالهم على أزواجهم.
- ولأن منع الزوجة من الاكتساب لحق الزوج في التمكين من الاستمتاع دون وجوب نفقتها على الزوج هو إهلاك لها؛ لذلك وجبت كفايتها عليه دون غيره⁽²²⁾.

المبحث الثاني: شروط وجوب النفقة الزوجية، وأسبابها، ومسقطاتها. ويشتمل على ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: شروط وجوب النفقة الزوجية

- المطلب الثاني: أسباب النفقة الزوجية

- المطلب الثالث: مسقطات النفقة الزوجية

المطلب الأول: شروط وجوب النفقة الزوجية

1. صحة عقد النكاح، يشترط لوجوب النفقة للزوجة أن يكون عقد النكاح صحيحًا، فلو عقد عليها عقدًا فاسدًا أو باطلًا⁽²³⁾، وأنفق عليها، ثم ظهر فساد العقد أو بطلانه؛ فإن له الحق في الرجوع عليها بما أنفق⁽²⁴⁾؛ لأن النفقة أثر من الآثار المترتبة على عقد النكاح، وإذا كان العقد باطلًا أو فاسدًا لا تترتب عليه آثاره التي منها النفقة الزوجية، وهذا مما اتفق عليه الفقهاء - رحمهم الله -⁽²⁵⁾.

2. تسليم الزوجة نفسها لزوجها. فإن امتنعت أو منعها ولها لا تجب لها النفقة، ومن موانع تسليم الزوجة لزوجها الصغر، فلا تسلم صغيرة لا تحتل الوطاء إلى زوجها حتى تكبر؛ لأنه قد يحمله فرط الشهوة على الجماع فتتضرر به. ومن الموانع أيضًا المرض الذي يمنع من الجماع، وتمهل المرأة إلى حين زوال مرضها⁽²⁶⁾.

3. أن تكون الزوجة صالحة لتحقيق الأغراض الزوجية، بأن تكون الزوجة مطيقة للوطء، ولا يشترط لذلك سن خاص؛ بل يقدر بحسب حال الزوجة؛ إذ قد تكون صغيرة بدينة تطيق، وقد تكون كبيرة هزيلة لا تطيق، فإذا كانت صغيرة تطيق الوطاء، وسلمت نفسها؛ فإن النفقة تجب على الزوج ولو كان صغيرًا لا يعرف الوطاء، ثم إن النفقة في هذه الحالة تجب في مال الصغير؛ لا في مال الأب، فإن لم يكن للصغير مال فإن الأب لا يلزم بالإنفاق على زوجته؛ ولكن يلزم بالاستدانة والإنفاق، ثم عند بلوغ الصغير ويساره يرجع عليه بما أنفق. وإذا كانت صغيرة لا تطيق الوطاء فإنها لا تستحق النفقة، سواء أكان زوجها بالغًا يريد الوطاء، أم صغيرًا لا يطأ⁽²⁷⁾.

4. ألا تكون مرتدة، فإذا ارتدت سقطت نفقتها، بخلاف ما إذا كانت ذميمة تحت مسلم فإنها تجب لها النفقة؛ سواء أكانت نفقة زوجية أم عدة، فإن عادت إلى الإسلام عادت النفقة بمجرد عودتها؛ لأن المرتدة إنما سقطت نفقتها بخروجها عن الإسلام، فإذا عادت إليه زال المعنى المسقط؛ فعادت النفقة⁽²⁸⁾.
5. ألا تفعل ما يوجب حرمة المصاهرة، فلو طاعت ابن زوجها، أو أب زوجها، ومكنته من نفسها، أو لمسته بشهوة؛ فإنها تبين منه ولا نفقة لها عليه، لما علمت بأنها فعلت ما يوجب الفرقة، فكانت فرقة من قبلها مبطله للنفقة، فإن كانت مطلقة وفعلت ذلك في العدة؛ فإن كانت معتدة عن طلاق رجعي فإن نفقتها تسقط، أما إذا كانت معتدة عن طلاق بائن أو عن فسخ بدون طلاق؛ فإن لها النفقة والسكنى⁽²⁹⁾.
6. إذا كانت أمة يشترط فيها أن تكون مبرأة⁽³⁰⁾، ومعنى هذا أنه إذا تزوج شخص أمة مملوكة للغير؛ فإن نفقتها لا تجب على الزوج إلا إذا بوأها السيد بيتاً خاصاً بها وبزوجها، بمعنى أنه أعد لها مكاناً خاصاً بها هي وزوجها ولم يستعملها فيه، فلو طلقها زوجها فاستولى عليها سيدها؛ فإن نفقة عدتها تسقط⁽³¹⁾.

المطلب الثاني: أسباب النفقة الزوجية

اختلف العلماء في سبب وجوب النفقة، على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن سبب وجوبها هو استحقاق الحبس الثابت للزوج عليها بالنكاح في عقد الزواج الصحيح، وهذا هو مذهب جمهور الحنفية⁽³²⁾، قال ابن عابدين: «فلا نفقة على مسلم في نكاح فاسد؛ لانعدام سبب الوجوب؛ وهو حق الحبس الثابت للزوج عليها بالنكاح»⁽³³⁾.

واستدل هؤلاء بأدلة من المنقول والمعقول:

فالأدلة من المنقول:

1. عموم قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾.

2. وعموم قوله ﷺ: «ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف».

وجه الدلالة:

لقد أمر الله - سبحانه وتعالى - كما أمر رسوله ﷺ بالإنفاق عليهن دون تقييد بوقت، فدل هذا على وجوب النفقة لهن من حين العقد.

والأدلة من المعقول:

1. أن المرأة محبوسة بحبس النكاح حقاً للزوج ممنوعة عن الاكتساب بحقه، فكان نفع حبسها عائداً إليه، فكانت كفايتها عليه؛ كقوله ﷺ: «الخراج بالضمآن»⁽³⁴⁾. ولأنها إذا كانت محبوسة بحبسه، ممنوعة عن الخروج للكسب بحقه؛ فلو لم يكن كفايتها عليه لهلكت⁽³⁵⁾.

2. لأن النفقة تجب جزاء الاحتباس، ومن كان محبوساً بحق شخص كانت نفقته عليه؛ لعدم تفرغه لحاجة نفسه؛ كالقاضي، والوالي، والعامل في الصدقات، والمفتي، والمقاتلة، والمضارب إذا سافر بمال المضاربة، والوصي⁽³⁶⁾.

القول الثاني: لا تجب النفقة على الزوج لزوجته إلا بالتمكين من نفسها بعد العقد الصحيح، وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء: المالكية⁽³⁷⁾، والحنابلة⁽³⁸⁾، والمتأخرون من أئمة بلخ⁽³⁹⁾، وهو رواية عن أبي يوسف⁽⁴⁰⁾، وهو قول الشافعي في الجديد⁽⁴¹⁾.

واستدل هؤلاء بأدلة من المنقول والمعقول:

فأما الأدلة من المنقول فهي:

ما روي أن النبي ﷺ نكح عائشة - رضي الله عنها - وهي بنت ست سنين، ثم بنى بها وهي بنت تسع سنين⁽⁴²⁾.

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ تزوج عائشة - رضي الله عنها - وهي ابنة ست سنين، ولم ينفق عليها إلا بعد أن دخل بها، فدل ذلك على أن النفقة إنما تجب بالتمكين لا بالعقد؛ إذ لو كانت حقاً لها لما منعها

إياها، ولو كان قد أنفق عليها لنقل إلينا، ولما لم يُنقل أنه أنفق عليها؛ دل هذا على عدم وجوبه⁽⁴³⁾.

وأما الأدلة من المعقول فهي:

1. أن العقد يوجب المهر، فلا تجب به النفقة؛ لأنه لا يوجب عوضين مختلفين⁽⁴⁴⁾.
2. أن النفقة مجهولة، والعقد لا يوجب مألًا مجهولًا، فدل هذا على أن النفقة لا تجب بالعقد وحده؛ لأنها تجب في مقابل الاستمتاع في عقد بنكاح صحيح، فإذا وجد التسليم وجب لها النفقة في مقابلته؛ كالبائع إذا سلم المبيع وجب له على المشتري تسليم الثمن⁽⁴⁵⁾.

القول الثالث وهو القديم عند الشافعية: أن النفقة تجب بالعقد، وتستقر بالتمكين⁽⁴⁶⁾.

أدلتهم: لم أجد لهم أدلة.

الترجيح:

الذي يترجح -والله تعالى أعلم- قول الجمهور القائلين بأن النفقة لا تجب على الزوج لزوجته إلا بالتمكين من نفسها بعد العقد الصحيح؛ لأن من أسباب سقوط النفقة عند الجمهور رغم بقاء عقد النكاح -كما سيأتي لاحقًا-: النشوز، الذي من صورته: منع الزوجة زوجها من الوطاء أو الاستمتاع.

المطلب الثالث: مسقطات النفقة الزوجية

1. نشوز الزوجة: ويقصد به: أن تعصي المرأة زوجها، وتنشز عليه، وتمتنع منه⁽⁴⁷⁾، والنشوز يحصل من المكلفة وغيرها؛ لأنه لا يتوقف على الإثم⁽⁴⁸⁾.

ونشوز الزوجة لا يخلو من ثلاثة أقسام: أحدها: أن يخاف نشوزها بأمارات دالة عليه من غير إظهار له؛ مثل أن يكون عاداتها أن تلبي دعوته، وتسرع إجابته، وتُظهر كرامته، فتعدل عن ذلك، فلا

تلي له دعوة، ولا تُسرَع له إجابة، ولا تُظهِر له كرامة، ولا تلقاه إلا معبسة، ولا تجيبه إلا متبرمة؛ لكنها مطيعة له في الفراش، فهذا من أسباب النشوز وإن لم يكن نشوزًا.

والقسم الثاني: أن يظهر منها ابتداء النشوز الصريح من غير إضرار عليه، ولا مداومة له.

والقسم الثالث: أن تصر على النشوز الصريح، وتداومه⁽⁴⁹⁾، وهذا القسم هو الذي اتفق العلماء على إسقاط النفقة به⁽⁵⁰⁾، ومتى عدلت المرأة عن النشوز عاود الزوج الإنفاق عليها؛ لأن المسقط للنفقة النشوز وقد زال، ودليله: قوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾⁽⁵¹⁾، قال ابن جرير: «المعنى: فلا تلتمسوا سبيلًا إلى ما لا يحل لكم من أبدانهن وأموالهن بالعلل»⁽⁵²⁾.

2. فساد النكاح أو بطلانه: جمهور الفقهاء لا يفرقون في قواعدهم العامة بين الباطل والفساد؛ إلا أنه بالنسبة إلى بعض الأحكام نجد التفريق بينهما⁽⁵³⁾؛ إلا أن العقد الباطل في اصطلاح الحنفية لا وجود له إلا من حيث الصورة، فليس له وجود شرعي، ومن ثم فهو عدم، والعدم لا ينتج أثرًا⁽⁵⁴⁾، وبناء على ذلك تسقط النفقة؛ لأنها من آثار النكاح.

3. مُضي الزمان من غير فرض القاضي أو التراضي: فتسقط عند الحنفية بمضي المدة بعد الوجوب قبل صيرورتها دينًا في الذمة، ولا تسقط بمضي المدة بعد القضاء به، وتصير دينًا⁽⁵⁵⁾، والحالات الأخرى تسقط فيها النفقة بعد صيرورتها دينًا في الذمة، وقال المالكية وباقي المذاهب: لا تسقط النفقة بمضي الزمان⁽⁵⁶⁾، وترجع الزوجة على زوجها بالنفقة المتجمدة، وهذا بخلاف نفقة الأقارب فإنها تسقط بمضي المدة؛ لأنه إذا مضى زمنها استغني عنها.

4. موت أحد الزوجين: لو مات الرجل قبل إعطاء النفقة؛ لم يكن للمرأة أن تأخذها من ماله، ولو ماتت المرأة لم يكن لورثتها أن يأخذوا نفقتها، فإن كان الزوج أسلفها نفقتها وكسوتها، ثم مات قبل مضي الوقت الذي أسلفها عنه؛ لم ترجع ورثته عليها بشيء في رأي أبي حنيفة وأبي

يوسف، وكذا لو ماتت هي لم يرجع الزوج في تركتها في رأيهما، وقال محمد: لها حصة ما مضى من النفقة والكسوة، ويجب رد الباقي إن كان قائماً، وإن كان هالِكًا فلا شيء بالإجماع⁽⁵⁷⁾.
5. كل فُرقة جاءت من قبل المرأة بمعصية؛ مثل: ردها، أو إياها الإسلام إذا أسلم الزوج وظلت وثنية أو مجوسية⁽⁵⁸⁾، أو تمكينها ابن الزوج من نفسها؛ ففي هذه الحالات تسقط نفقتها؛ لأنها منعت الاستمتاع بمعصية، فصارت كالناشزة، ويظل لها حق السكنى في بيت الزوجية؛ لأن القرار فيه حق عليها؛ فلا يسقط بمعصيتها⁽⁵⁹⁾.

المبحث الثالث: عمل الزوجة وأثره في النفقة الزوجية. ويشتمل على ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: مشروعية عمل المرأة
- المطلب الثاني: تحرير محل النزاع وأقوال العلماء
- المطلب الثالث: الأدلة، والمناقشة، والترجيح

المطلب الأول: مشروعية عمل المرأة

لا شك في أن المرأة لها دورها المهم في الأسرة، ولها أيضاً دورها المهم في المجتمع؛ فهي تسهم مع الرجل في بناء المجتمع وتنميته وتطويره، وتحقيق نموه الاجتماعي والاقتصادي والمعرفي، والإسلام لم يأمر المرأة بالعمل والتكسب والإنفاق على الزوج والأولاد، وفي الوقت نفسه لم ينهها عن العمل والتكسب، فيبقى الأمر على الإباحة؛ إلا أن عمل المرأة في بعض الأحيان قد يصل إلى الوجوب العيني في حالة الحاجة إلى امرأة معينة، أو الوجوب الكفائي في حالة حاجة الأمة إلى فئة من النساء في عمل معين، وقد ورد كثير من النصوص التي تدل على عمل المرأة؛ ومن هذه النصوص ما يأتي:

1. قوله تعالى: ﴿وَمَا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءَ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾⁽⁶⁰⁾.

وجه الدلالة:

أن نبي الله شعيباً عليه السلام- أذن لابنتيه بالعمل في رعي الأغنام وسقايتها، وشرع من قبلنا شرعاً لنا ما لم يرد في شرعنا ما يخالفها وينسخه⁽⁶¹⁾.

2. قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَسْتَزِغْ لَهُ أُخْرَىٰ﴾⁽⁶²⁾.
وجه الدلالة:

بينت الآية جواز عقد الإجارة على الرضاع، والإجارة نوع من الكسب؛ مما يدل على مشروعية عمل المرأة.

3. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَ وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾⁽⁶³⁾.
وجه الدلالة:

نهى الله تعال عن التمني والتلهي بالباطل، وندب إلى الكسب والعمل الذي يُنال به كل أمل، فبين أن الرجال يختصون بما اكتسبوه، والنساء يختصن بما اكتسبن من الأموال، وليس للأولياء أكل أموال مواليم وولايهم؛ إذ لكلٍ من هؤلاء ما اكتسب، للرجال نصيب مما اكتسبوا، وللنساء نصيب مما اكتسبن، فشرع الكسب للنساء كالرجال، فأرشد كلاً منهما إلى تحري الفضل بالعمل دون التمني والتشهي، مما يدل على جواز العمل للرجل والمرأة؛ لاختصاص كلٍ منهم بالكسب⁽⁶⁴⁾.

4. عن أم عطية الأنصارية-رضي الله عنها- قالت: «غزوت مع رسول الله ﷺ سبع غزوات أخلفهم في رحالهم، فأصنع لهم الطعام، وأداوي الجرحى، وأقوم على المرضى»⁽⁶⁵⁾.

5. عن ربيع بنت معوذ بن عفراء-رضي الله عنها- قالت: «كنا نغزو مع رسول الله ﷺ نسقي القوم ونخدمهم، ونرد القتلى والجرحى إلى المدينة»⁽⁶⁶⁾.

6. عن أنس بن مالك-رضي الله عنه- قال: «كان رسول الله ﷺ يغزو بأمر سليم ونسوة من الأنصار معه إذا غزا، فيسقين الماء، ويداوين الجرحى»⁽⁶⁷⁾.

وجه الدلالة من الأحاديث:

هذه الأحاديث تدل على جواز خروج النساء مع الغزاة، واشتغالهن بصنع الطعام، ومداواة الجرحى، وقد كان النبي ﷺ يجعل لهن رضىحاً⁽⁶⁸⁾ على أعمالهن، مما يدل على جواز خروجهن للعمل والتكسب.

7. ما روي عن أبي الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله -رضي الله عنهما- يقول: طُلقت خالتي فأرادت أن تجدَّ نخلها، فزجرها رجل أن تخرج، فأتت النبي ﷺ فقال: «بلى فجدي نخلك؛ فإنك عسى أن تصدقي أو تفعلي معروفًا»⁽⁶⁹⁾.

وجه الدلالة:

دل الحديث على جواز خروج المرأة للعمل والتكسب؛ لأن النبي ﷺ أذن للمرأة وهي معتدة أن تخرج لتجدَّ نخلها، وتُصلح مالها؛ لحاجتها لذلك.

8. عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن رائطة امرأة عبد الله -رضي الله عنهم- وكانت امرأة صناعًا، وكانت تبيع وتتصدق، فقالت لعبد الله يومًا: لقد شغلتنني أنت وولديك فما أستطيع أن أتصدق معكم، فقال: ما أحب -إن لم يكن في ذلك أجر- أن تفعلي، فسألنا عن ذلك رسول الله ﷺ، فقال لها رسول الله ﷺ: «لك أجر ما أنفقت عليهم»⁽⁷⁰⁾.

وجه الدلالة:

أن المرأة لما سألت النبي ﷺ عن إنفاقها على زوجها وأبنائها من عملها، وأن ذلك كان مانعًا لها من الصدقة؛ بين لها أن لها أجرًا في إنفاقها هذا، ولم ينكر عليها اشتغالها بالصناعة والبيع، فكان هذا إقرارًا من النبي ﷺ لعمل هذه المرأة.

- المطلب الثاني: تحرير محل النزاع وأقوال العلماء

تحرير محل النزاع:

اتفق الفقهاء على أن الأصل وجوب نفقة الزوجة على زوجها، وأن ذلك ثابت في الكتاب والسنة والإجماع؛ لقوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾، في هذه الآية أمر بالإنفاق على قدر السعة.

وقوله ﷺ في خطبته في حجة الوداع: «فاتقوا الله في النساء؛ فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن ألا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرح، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف»، وفي هذا الحديث أيضاً تصريح بأن من حقوق الزوجة على الزوج النفقة. وكذلك اتفق أهل العلم على وجوب نفقات الزوجات على أزواجهن إذا مكنت المرأة زوجها منها، وكانت مطيقة للوطء، ولم تمتنع عنه لغير عذر شرعي⁽⁷¹⁾؛ إلا أنهم اختلفوا في نفقة الزوجة العاملة؛ ويرجع سبب خلافهم إلى اختلافهم في سبب وجوب النفقة، فمنهم من يرى أن سبب وجوب النفقة الاحتباس، ومنهم من يرى أن سبب وجوب النفقة التسليم والتمكين، ومنهم من يرى أن سببها مطلق العقد، فمن يرى أن سبب النفقة الاحتباس أو التسليم والتمكين فيسقط النفقة؛ لفوات الاحتباس أو التسليم والتمكين، ومن يرى أن السبب مطلق العقد فلا يسقطها ما دام العقد قائماً؛ ولذلك وقع الخلاف بين العلماء في ثلاث مسائل، هي:

- المسألة الأولى: خروج المرأة للعمل بإذن الزوج أو عدم إذنه، وفيها ثلاثة أقوال:
- القول الأول: سقوط نفقة الزوجة بالعمل وإن أذن لها الزوج، وهذا قول للحنفية ووجهه للشافعية، وهو مقتضى مذهب الحنابلة⁽⁷²⁾، وأما كونه مقتضى مذهب الحنابلة فلأنهم يقررون أنها إذا فوتت التمكين لمصلحة نفسها فلا نفقة لها⁽⁷³⁾.
- القول الثاني: لا تسقط نفقة الزوجة بالعمل إذا أذن لها الزوج، وهو قول آخر للشافعية، وكثير من الفقهاء المعاصرين⁽⁷⁴⁾، وعليه أكثر قوانين الأحوال الشخصية⁽⁷⁵⁾.
- القول الثالث: لا تسقط نفقة الزوجة العاملة حتى لو لم يأذن لها الزوج، وهو قول آخر للحنفية⁽⁷⁶⁾.
- المسألة الثانية: عمل المرأة قبل النكاح وبعده:

أ- عمل المرأة قبل النكاح

إذا كانت المرأة قد أجزت نفسها إجارة عين قبل النكاح، ثم نكحت في مدة الإجارة؛ فاتفق الفقهاء⁽⁷⁷⁾ أنه ليس للزوج منعها بما التزمته؛ كما لو أجزت نفسها بإذنه، ولا نفقة عليه، ولا خيار له إن كان عالماً بها؛ إلا أنهم اختلفوا في ثبوت الخيار للزوج إن كان جاهلاً بالحال على قولين:

- القول الأول: لا خيار له، وهو قول الجمهور⁽⁷⁸⁾.
- القول الثاني: أن له الخيار إن كان جاهلاً بالحال، وهذا مروى عن الماوردي والرويانى من الشافعية⁽⁷⁹⁾.

ب- عمل المرأة بعد النكاح

إذا أرادت المرأة العمل بعد النكاح ولم تكن اشتراطته من قبل فهل تلزمها النفقة على بيتها؟ وهل يحق للزوج أخذ شيء من أجره عملها؟ للعلماء في المسألة قولان:

- القول الأول: لا تجبر الزوجة على النفقة على بيتها، وليس للزوج أخذ شيء من مالها، وبهذا قال الفقهاء الأربعة⁽⁸⁰⁾.
- القول الثاني: وجوب مساهمة الزوجة في النفقة على بيتها إذا كانت عاملة، وبه قال الظاهرية⁽⁸¹⁾ وبعض الفقهاء المعاصرين⁽⁸²⁾.
- المسألة الثالثة: اشتراط الزوجة عدم منعها من العمل في عقد النكاح، وللعلماء في حكم هذا الشرط ثلاثة أقوال:
- القول الأول: أن الشرط صحيح لازم يجب الوفاء به، ولا تسقط به النفقة، وهذا قول ابن شهاب من المالكية وابن رشد⁽⁸³⁾، ومخرج على مذهب الحنابلة⁽⁸⁴⁾.
- القول الثاني: أن الشرط باطل لا يجب الوفاء به، والعقد صحيح، وهذا قول مخرج على قول الحنفية⁽⁸⁵⁾ والشافعية⁽⁸⁶⁾.
- القول الثالث: الشرط صحيح مع الكراهة، ولا يلزم الوفاء به؛ ولكن يستحب، وهذا قول مخرج على قول المالكية⁽⁸⁷⁾.

- المطلب الثالث: الأدلة، والمناقشة، والترجيح

أدلة الأقوال في المسألة الأولى: خروج المرأة للعمل بإذن الزوج أو عدم إذنه

أدلة أصحاب القول الأول القائلين بسقوط نفقة الزوجة بالعمل وإن أذن لها الزوج:

1. أن النفقة في مقابل الاحتباس لحق الزوج، فإن خرجت فقد انتقصت حقه؛ فسقطت نفقتها لذلك⁽⁸⁸⁾.

2. أنها استبدلت عن تمكينها شغلاً لها، فلا يجتمع لها قضاء وطرها من شغلها ودرور النفقة⁽⁸⁹⁾.

3. أن خروجها سبب لفوات حق الزوج في الاستمتاع، فيشبه النشوز⁽⁹⁰⁾.

أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بعدم سقوط نفقة الزوجة بالعمل إذا أذن لها الزوج:

1. أن الخروج للعمل كان بإذنه، فسقط حقه من الاستمتاع برضاه، وتبقى النفقة على ما كانت عليه⁽⁹¹⁾.

2. أن خروجها للعمل بإذنه لا يسقط نفقتها؛ لأنها لم تفوت التمكين، أشبه ما لو سافرت لحاجتها وكان معها وتمكن من الاستمتاع بها؛ فإن ذلك لا يسقط نفقتها⁽⁹²⁾.

أدلة أصحاب القول الثالث القائلين بعدم سقوط نفقة الزوجة العاملة حتى لو لم يأذن لها

الزوج:

1. أنها مشغولة بمصالحها، فهي معذورة بنقص التسليم، ولأن خروجها بحق، فليست كالناشر التي تخرج بلا وجه حق⁽⁹³⁾.

2. أن النفقة بسبب العقد، فلا تسقط إلا بانحلال العقد⁽⁹⁴⁾.

الترجيح:

بعد النظر في أقوال العلماء وأدلتهم يترجح لي -والله تعالى أعلم- ما ذهب إليه أصحاب

القول الثاني القائلين

بعدم سقوط نفقة الزوجة بالعمل إذا أذن لها الزوج؛ لوجاهة ما استدلووا به، وضعف ما استدل به المخالفون.

أدلة الأقوال في المسألة الثانية: عمل المرأة قبل النكاح وبعده

أ- عمل المرأة قبل النكاح

استدل القائلون بأن المرأة إذا كانت قد أجّرت نفسها إجارة عين قبل النكاح ثم نكحت في المدة فليس للزوج منعها بما التزمته بما يأتي:

1. أن منافعها ملكت بعقد سابق على نكاحه بما يطول نقله منها، أشبه ما لو اشترى أمة مستأجرة أو دارًا مستعارة⁽⁹⁵⁾.
2. أن المعقود عليه المنافع، ومنفعة ذلك الزمان إذا لم تكن مستحقة جازورود العقد عليها⁽⁹⁶⁾.
3. جواز استئجار الزوج امرأته لإرضاع ولده منها؛ كما يستأجرها بعد البيونة⁽⁹⁷⁾.
4. أن الإجارة بحالها، وليس للزوج منعها من توفية ما التزمته؛ كما لو أجّرت نفسها بإذنه؛ لكن يستمتع بها في أوقات فراغها⁽⁹⁸⁾.

واستدل الماوردي والرويانى القائلان بثبوت الخيار للزوج إن كان جاهلاً بالحال بما يأتي:

1. أن تفويت الاستمتاع عليه بالنهار عيب؛ فاستحق به الفسخ⁽⁹⁹⁾.
2. أنه لا يسقط خياره بأن يرضى المستأجر بالاستمتاع نهارًا؛ لأن المستأجر متطوع بالتمكين؛ فلم يسقط بتطوعه خيار مستحق⁽¹⁰⁰⁾.

ب- عمل المرأة بعد النكاح:

أدلة أصحاب القول الأول القائلين بأنه لا تجبر الزوجة على النفقة على بيتها، وليس للزوج أخذ شيء من مالها:

استدلوا بالآيات والأحاديث الدالة على وجوب النفقة على الزوج وقد سبق إيرادها في المبحث الأول في أدلة مشروعية النفقة، وقالوا: إن الإسلام من خلال الأدلة السابقة لم يكلف الزوجة بالإنفاق على نفسها، فمن باب أولى ألا يكلفها بالإنفاق على غيرها.

أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بوجوب مساهمة الزوجة في النفقة على بيتها إذا كانت

عاملة:

1. قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أُمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾⁽¹⁰¹⁾.

وجه الدلالة:

دللت الآية على جواز مصالحة الزوجة لزوجها على ترك بعض حقوقها في مقابل البقاء معه، وبناءً على ذلك تجوز المصالحة بين الزوجين على إسقاط النفقة أو بعضها، أو أخذ جزء من أجره عملها.

2. قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾⁽¹⁰²⁾.

وجه الدلالة:

بينت الآية أن النفقة تجب على الزوج وعلى كل وارث متى وجبت عليه، قال ابن حزم: «والزوجة وارثة، فعليها نفقة بنص القرآن الكريم»⁽¹⁰³⁾.

ونوقش استدلالهم:

بأن استدلالهم بالآية فيه نظر، فالآية تفيد وجوب النفقة على الزوج وعلى الوارث ممن تجب عليه النفقة من الرجال.

3. أن رسول الله ﷺ قال: «لا يجوز لامرأة أمر في مالها إذا ملك زوجها عصمتها»⁽¹⁰⁴⁾.

4. عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال: «لا يجوز لامرأة عطية إلا بإذن زوجها»⁽¹⁰⁵⁾.

وجه الدلالة:

تفيد الأحاديث السابقة أن المرأة ممنوعة من التصرف في مالها هبة أو عطية إلا بإذن زوجها، ويدل هذا على أن للزوج حقاً في مال الزوجة بمقتضاه تشاركه في النفقة.

نوقش هذا الاستدلال:

بأن الأحاديث محمولة على ألا تزيد العطية على الثلث قياساً على الوصية، وهي محمولة على حسن العشرة لا على الوجوب؛ حفاظاً على الحياة الزوجية، وتقديراً من المرأة لزوجها؛ وذلك لما ثبت في الشرع من نفوذ تصرف المرأة في مالها بدون إذن زوجها.

الترجيح:

- الراجح - والله تعالى أعلم- أن مشاركة المرأة في النفقة أو إعطاءها للزوج جزءاً من مالها يكون من باب التبرع والمعاشرة بالمعروف، وليس على سبيل الوجوب والإلزام. كما أنه سبب للمحبة بين الزوجين، واستقرار الأسرة، وسعادة الأولاد، فعن عائشة-رضي الله عنها-قالت: كان النبي ﷺ إذا ذكر خديجة أحسن عليها الثناء، فقلت: ما تذكركم منها وقد أبدلك الله بها خيراً! قال: «ما أبدلني الله بها خيراً منها؛ صدقتني إذ كذبتني الناس، وواستني بمالها إذ حرمني الناس، ورزقني الله منها الولد إذ لم يرزقني من غيرها»⁽¹⁰⁶⁾، فبين النبي ﷺ أن مواساة زوجته له بالمال كانت سبباً من أسباب حبه لها.

أدلة الأقوال في المسألة الثالثة: اشتراط الزوجة عدم منعها من العمل في عقد النكاح

أدلة أصحاب القول الأول القائلين بأن الشرط صحيح لازم يجب الوفاء به، ولا تسقط به النفقة.

استدلوا من المنقول والمعقول:

الأدلة من المنقول:

أ- الأدلة من القرآن الكريم

1. قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْفُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾⁽¹⁰⁷⁾.
2. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾⁽¹⁰⁸⁾.
3. وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾⁽¹⁰⁹⁾.
4. وقوله تعالى: ﴿وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَذَكَّرُونَ﴾⁽¹¹⁰⁾.
5. وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾⁽¹¹¹⁾.
6. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾⁽¹¹²⁾.

وجه الدلالة من الآيات:

أن الله - سبحانه وتعالى - في الآيات السابقة أمر بالوفاء بالعقود والعهود، وامتدح الموفين بها، وجعل الوفاء بها صفة من صفات المؤمنين، وذم وتوعد من لا يفي بها، والله تعالى لا يأمر إلا بواجب، ولا يتوعد إلا على محرم؛ فدل ذلك على وجوب الوفاء بالعهد، وتحريم عدم الوفاء به.

ب- الأدلة من السنة

1. قوله ﷺ: «المُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»⁽¹¹³⁾.
2. وقوله ﷺ: «المُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ حَلَالًا، أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا»⁽¹¹⁴⁾.
3. وقوله ﷺ: «أَحَقُّ مَا أُوقِيْتُمْ مِنَ الشَّرُوطِ أَنْ تَوْفُوا بِهِ: مَا اسْتَحْلَلْتُمْ بِهِ الْفُرُوجَ»⁽¹¹⁵⁾.
4. وقوله ﷺ: «أَرْزَعُ خَلَالٍ مَنْ كَنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا: مَنْ إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ، وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ، وَمَنْ كَانَتْ فِيهِ خِصْلَةٌ مِثْلُهَا كَانَتْ فِيهِ خِصْلَةٌ مِنَ التَّفَاقِ حَتَّى يَدْعَهَا»⁽¹¹⁶⁾.

وجه الدلالة من الأحاديث:

أن هذه الأحاديث تدل على وجوب الوفاء بالشروط والوعود التي يلزم بها الإنسان نفسه؛ وخاصة الشروط المقترنة بعقد النكاح. كما أنها تدل على أن الأصل في الشروط الجواز، ولا يحرم منها إلا ما أحل حرامًا، أو حرم حلالًا. وأن عدم الوفاء بها يعد خصلة من خصال النفاق التي حذر منها النبي ﷺ.

5. قول عمر - رضي الله عنه -: «إن مقاطع الحقوق عند الشروط»⁽¹¹⁷⁾.

وجه الدلالة:

أراد أن المواضع التي تقطع الحقوق فيها عند وجود الشروط، وأراد به الشروط الواجبة فإنها يجب الوفاء بها⁽¹¹⁸⁾.

الأدلة من المعقول:

1. أن موافقة الزوج على شرط الزوجة ممارسة العمل يعد تنازلًا منه عن جزء من وقته، وإذا للزوجة بالخروج للعمل، وهذا جائز شرعًا؛ لأنه صاحب الحق وقد رضي بإسقاط

بعض حقه؛ لذا يجب عليه الوفاء بهذا الشرط، وعدم منعها من الخروج لعملها، ولا تسقط نفقتها بذلك.

2. أن هذا الشرط لا يخالف مقتضى العقد، ولا المقصد الشرعي منه؛ وإنما يفوت بعض مصالحه، ويحقق في الوقت نفسه منفعة للمرأة، وخدمة للمجتمع⁽¹¹⁹⁾.

• أدلة أصحاب القول الثاني: أن الشرط باطل لا يجب الوفاء به والعقد صحيح.

استدلوا بأدلة من المنقول والمعقول:

الأدلة من المنقول:

1. قوله ﷺ: «فما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله! ما كان من شرط ليس في كتاب الله عز وجل - فهو باطل وإن كان مائة شرط، كتاب الله أحق، وشرط الله أوثق»⁽¹²⁰⁾.

وجه الدلالة من الحديث:

هذا الحديث الشريف اتفق العلماء على أنه عام في الشروط في جميع العقود، ليس ذلك مخصوصاً عند أحد منهم بالشروط في البيع؛ بل من اشترط في الوقف، أو العتق، أو الهبة، أو البيع، أو النكاح، أو الإجارة، أو النذر، أو غير ذلك، شروطاً تخالف ما كتبه الله على عباده؛ بحيث تتضمن تلك الشروط الأمر بما نهى الله عنه، أو النهي عما أمر به، أو تحليل ما حرمه، أو تحريم ما حلله؛ فهذه الشروط باطلة باتفاق المسلمين في جميع العقود⁽¹²¹⁾، فإذا شرطت عليه أن لا يمنعه من الخروج للعمل فقد شرطت عليه إبطال ماله عليها⁽¹²²⁾؛ وبناءً على ذلك يبطل الشرط لأنه مخالف لحقوق الزوج الثابتة بمقتضى العقد.

ونوقش هذا الاستدلال:

بأن معنى قوله ﷺ: «فما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله! ما كان من شرط ليس في كتاب الله - عز وجل - فهو باطل وإن كان مائة شرط» أي: ليس في حكم الله وشرعه، واشتراطها الخروج للعمل شرط لها فيه منفعة ولا يمنع المقصود من النكاح؛ فكان لازماً؛ كما لو اشترطت زيادة في المهر⁽¹²³⁾.

2. وقوله ﷺ: «المسلمون على شروطهم إلا شرطاً حراماً حلالاً، أو أحلاً حراماً».

وجه الدلالة:

أن هذا الحديث عام مخصوص، والمراد به الشروط الجائزة وليس هذا منها⁽¹²⁴⁾؛ لأن في إقرار هذا الشرط وإلزام الزوج به تحريمًا لما هو حلال للزوج؛ وهو حقه في منعها من الخروج.

ونوقش هذا الاستدلال:

بأن وفاء الزوج للزوجة بهذا الشرط لا يؤدي إلى تحريم حلال، ولا إلى إحلال محرم؛ وإنما يثبت للزوجة خيار الفسخ إن لم يف لها به⁽¹²⁵⁾.

الأدلة من المعقول:

أن هذا شرط ليس من مصلحة العقد ولا مقتضاه؛ فكان فاسدًا؛ كما لو شرطت ألا تسلم نفسها⁽¹²⁶⁾.

ونوقش هذا الاستدلال:

بأن قولهم أنه ليس من مصلحة العقد ممنوع؛ فإنه من مصلحة المرأة، وما كان من مصلحة العاقد كان من مصلحة العقد؛ كاشتراط الرهن في البيع⁽¹²⁷⁾.

أدلة أصحاب القول الثالث: الشرط صحيح مع الكراهة، ولا يلزم الوفاء به؛ ولكن يستحب استدلو بأدلة من المنقول والمعقول:

الأدلة من المنقول:

استدلوا بالآيات والأحاديث التي استدل بها أصحاب القول الأول؛ إلا أنهم حملوا الأمر فيها على الاستحباب وليس على الوجوب كما قال أصحاب القول الأول.

الأدلة من المعقول:

قالوا: إن اشتراط الزوجة على الزوج الخروج للعمل من الشروط التي لا تتعلق بالعقد، و لا تنافي المقصود من العقد؛ وإنما فيها تضيق على الرجل؛ لذا لا يلزم الوفاء بها؛ ولكن يستحب الوفاء بها لمن رضي به ابتداءً⁽¹²⁸⁾.

الترجيح:

الذي يترجح لي -والله تعالى أعلم- القول الأول، وهو أن الشرط صحيح لازم يجب الوفاء

به، ولا تسقط به النفقة؛ وذلك لقوة ما استدلووا به.

الخاتمة:

لقد توصلت خلال بحثي هذا إلى عدد من النتائج؛ منها ما يأتي:

1. عظمة مكانة عقد النكاح في الإسلام؛ فقد ورد كثير من الآيات والأحاديث في بيان أحكامه، واعتنى الفقهاء بذلك في مصنفاتهم، وفصلوا القول في أحكامه.
2. وجوب إنفاق الرجل على زوجته، وهو حق ثابت لها في الكتاب والسنة والإجماع.
3. لا تجب نفقة الزوجة إلا بالتمكين من نفسها بعد العقد الصحيح.
4. للمرأة ذمة مالية تستطيع بموجبها التصرف في مالها معاوضةً وتبرعاً ما لم يكن بها مانع من جنون أو سفه.
5. مشروعية عمل المرأة بالضوابط الشرعية، وعدم ورود ما يمنع من ذلك في الإسلام.
6. عمل المرأة قد يصل إلى الوجوب الكفائي، أو إلى الوجوب العيني في بعض الأحيان.
7. لا تسقط نفقة الزوجة العاملة إن أذن لها زوجها بالعمل.
8. إن أجرت المرأة نفسها إجارة عين قبل النكاح فليس للزوج منعها.
9. لا تلزم الزوجة العاملة بالإنفاق على أسرتها، وإنما يستحب لها ذلك.
10. اتفاق الفقهاء على صحة الشروط التي لا تنافي مقتضى عقد النكاح والمقصود منه، وتحقق مصلحة لأحد الطرفين.
11. اتفاق الفقهاء على عدم صحة الشروط التي تنافي مقتضى عقد النكاح والمقصود منه وإن كانت تحقق مصلحة لأحد الطرفين.
12. اشتراط الزوجة العمل في عقد النكاح من الشروط الصحيحة التي يجب الوفاء بها.

أما ما أوصي به في هذا المقام فهو ما يأتي:

1. توعية المجتمع بأهمية مشاركة الزوجين في تحمل أعباء الحياة وتكاليفها.
2. توعية الزوجة بأن مشاركتها في الإنفاق على أسرتها سبب لترابط الأسرة والمحبة بين الزوجين.
3. توعية المجتمع بأهمية عمل المرأة ومشاركتها في دفع عجلة التقدم الاقتصادي، وأن عملها لا يتعارض مع الدين الإسلامي متى ما التزمت بضوابط الشريعة في ذلك.

الهوامش والإحالات:

- (1) سورة الطلاق، آية 7.
- (2) سورة النساء، جزء من آية 34.
- (3) ينظر: أبو الفضل جمال الدين محمد بن منظور، لسان العرب، دار المعارف مصر، د. ط، د. ت، 357/10، محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان، بيروت، د. ط، 1415 هـ -1995م، 280/1، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د. ط، 1399 هـ -1979م، 454/5.
- (4) كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير، دار الفكر، بيروت، ط2، د. ت، 4 / 411، زين الدين بن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت، ط2، د. ت، 338/2، محمد أمين عابدين، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر، بيروت، ط2، 1386 هـ، 572/3.
- (5) محمد بن عبد الله الخرخشي المالكي، شرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة، بيروت، د. ط، د. ت، 183/4، أحمد بن غنيم بن سالم المالكي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، بيروت، د. ط، 1415 هـ، 23/2، منح الجليل شرح مختصر خليل، لمحمد عيش، د. ط، 1409 هـ/1989م، دار الفكر، بيروت، 385/4.
- (6) محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر، بيروت، د. ط، د. ت، 3 / 542، 543، النووي، المجموع، دار الفكر، بيروت، 1997م، 341/19.
- (7) موسى بن أحمد بن سالم الحجاوي المقدسي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت، 4 / 136، منصور بن يونس الهوتي، كشف القناع، تحقيق: هلال مصيلحي هلال، دار الفكر، بيروت، لبنان، د. ط، 1402 هـ، 296/2، منصور بن يونس الهوتي، الروض المربع شرح زاد المستقنع، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، د. ط، 1390 هـ، 224/3.
- (8) سورة النساء، جزء من آية 34.
- (9) ينظر: عبد الله بن أحمد النسفي، تفسير النسفي، دار المعرفة، بيروت، د. ط، 1429 هـ/2008م، 1/ 225، علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2،

- 1982م، 4 / 16، أحمد عبد الحلیم بن تیمیة، الخلافة والمملك، مكتبة ابن تیمیة، الرياض، ط2، د. ت، 1 / 110.
- (10) سورة الطلاق، آية 7.
- (11) ينظر: أبو الحسن علی بن محمد الكياهراسي، أحكام القرآن، تحقيق: موسى محمد علی عطية الطبعة، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، 1405هـ، 4 / 423.
- (12) سورة البقرة، جزء من آية 233.
- (13) أبو الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني الشافعي، البيان في مذهب الإمام الشافعي، مكتبة المنهاج - بيروت، ط 1، 142هـ، 11 / 185.
- (14) سورة الأحزاب، جزء من آية 50.
- (15) محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، الأم، دار المعرفة، بيروت، ط 1393، 5 / 106، أبو الحسن علي بن محمد البغدادي، الشهير بالماوردي، الحاوي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1419هـ - 1999م، 11 / 414.
- (16) رواه مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت، 2 / 890، كتاب الحج، باب حجة النبي، حديث رقم (1218).
- (17) رواه محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، ط 2، 1407 هـ - 1987 م، 5 / 2052، كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف، حديث رقم (5049)، ورواه مسلم في صحيحه 3 / 1338، كتاب الأفضية، باب قضية هند، حديث رقم (1714).
- (18) ينظر: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، الإجماع، تحقيق الدكتور أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، مكتبة الفرقان، الإمارات العربية المتحدة، ط2، 1420هـ/1999م، ص 109، شمس الدين السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت، 5 / 224، أحمد عبد الحلیم بن تیمیة الحراني أبو العباس، كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تیمیة، تحقيق: عبد الرحمن بن قاسم النجدي، مكتبة ابن تیمیة، ط2، د. ت، 32 / 70، ومغني المحتاج 3 / 447، والفواكه الدواني 2 / 23.
- (19) الحاوي الكبير 15/524، والموسوعة الكويتية 41/35.
- (20) ينظر: المغني لابن قدامة 9/230، وتبيين الحقائق 3/60، الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة الكويت، الكويت، ط2، 1404هـ، 41 / 46.

- (21) ينظر: الحاوي الكبير 414/11، أبو العباس أحمد الرملي، حاشية الرملي على أسنى المطالب شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د. ط، د. ت، 426/3.
- (22) جاسر جودة علي العاصي، نفقة الزوجة في الفقه الإسلامي (دراسة فقهية مقارنة مع قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني)، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والقانون في الجامعة الإسلامية، غزة، 1428 هـ / 2007 م، ص 11.
- (23) النكاح الباطل: ما كان مجمعا على بطلانه؛ كنكاح خامسة. والفاسد: ما اختلف فيه؛ كالنكاح بلا ولي.
- (24) عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، د. ط، د. ت، 271 / 4.
- (25) ينظر: بدائع الصنائع 4 / 16، مالك بن أنس، المدونة الكبرى، دار صادر، بيروت، د. ط، د. ت، 31/ 4، الحاوي الكبير 446/11، عبدالله بن قدامة المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت، 357 / 3.
- (26) ينظر: مغني المحتاج 224/3، شمس الدين محمد بن أبي العباس بن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر للطباعة، بيروت، د. ط، 1404 هـ - 1984 م، 341 / 6.
- (27) ينظر: المرجع السابق، أبو الحسن المالكي، كفاية الطالب الرباني لرسالة أبي زيد القيرواني، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، د. ط، 1412 هـ، 172 / 2.
- (28) ينظر: الفقه على المذاهب الأربعة 4 / 271، عبد الرحمن بن محمد بن قدامة المقدسي، الشرح الكبير، تحقيق: محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، القاهرة، د. ط، د. ت، 247 / 9.
- (29) ينظر: المرجع السابق، عبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني، اللباب في شرح الكتاب، دار الكتاب العربي-بيروت، د. ط، د. ت، 292/ 1.
- (30) هي الأمة المتزوجة التي تنفرد ببيت مع زوجها ولا تبقى ببيت سيدها. ينظر: الشرح الكبير 236/2.
- (31) ينظر: عبد الله بن محمود بن مودود الموصلبي الحنفي، الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: عبد اللطيف محمد عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 1426 هـ - 2005 م، 9 / 4، والفقه على المذاهب الأربعة 4 / 271.
- (32) ينظر: بدائع الصنائع 23/4، والمبسوط للسرخسي 198/5.
- (33) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، د. ط، 1421 هـ - 2000 م، 572/3.

34) رواه سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 2، 1404هـ، 284/3، كتاب الإجارة، باب فيمن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً، حديث رقم (3509). أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي، دار الفكر بيروت، لبنان، د. ط. 1414 هـ / 1994 م، 581/3، كتاب البيوع، باب فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيباً، حديث رقم (1235)، وقال عنه: «هذا حديث حسن صحيح، وقد روي هذا الحديث من غير هذا الوجه، والعمل على هذا عند أهل العلم». وصححه محمد بن حبان التميمي، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1414 هـ-1993 م، 298/11، كتاب البيوع، باب السلم، حديث رقم (4928). وقال عنه الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411 هـ-1990 م، 18 / 2.

35) بدائع الصنائع 16/4.

36) فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د. ط، 1313هـ، 3 / 51.

37) ينظر: محمد بن عبد الرحمن المغربي، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط2، 1390هـ، 182/4، وشرح مختصر خليل 205/4.

38) الشرح الكبير لابن قدامة 260/9، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1405 هـ، 230/9.

39) ولاية بلخ: ولاية من الولايات الـ34 في أفغانستان تقع شمال البلاد وعاصمتها مزار شريف، بينما تصل مساحتها إلى 17,249 كيلومترا مربعا وسكانها زهاء 869,000 نسمة، تقع محافظة بلخ على بعد 56 كيلومتراً من الحدود الجنوبية لأوزبكستان، سميت المدينة بـ"مزار شريف" - ومعناه "الضريح المقدس"، نتيجة الاكتشاف المزعوم هناك لقبر "علي بن أبي طالب" رضي الله عنه (رابع الخلفاء الراشدين) طبقاً للأسطورة الأفغانية، والراجح أنه لحفيده علي بن أبي طالب البلخي. ويكيبيديا الموسوعة الحرة <https://ar.wikipedia.org>، البحر الرائق 194/4.

40) محمد بن فراموز الشهر بمناخسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام، تحقيق: يوسف ضيا، مطبعة أحمد كامل، القاهرة، د. ط، د. ت، 454/4، و الموسوعة الفقهية الكويتية 41 / 36.

- (41) الحاوي الكبير 22/6، ومغني المحتاج 3/435.
- (42) رواه البخاري في صحيحه 3 / 1415، كتاب فضائل الصحابة، باب تزويج النبي عائشة وقدمها المدينة وبنائه بها، حديث رقم (3683).
- (43) مغني المحتاج 3 / 435.
- (44) شهاب الدين أحمد الرلسي، الملقب بعميرة، حاشية عميرة، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1419 هـ-1998 م، 4/78.
- (45) مغني المحتاج 3 / 435، والفقهاء على المذاهب الأربعة 4/271.
- (46) الحاوي الكبير 22/6، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، التنبيه، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1403 هـ-1983 م، 1/208.
- (47) أبو الحسن علي بن خلف بن بطلال البكري القرطبي، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط2، 1423 هـ-2003 م، 7 / 537.
- (48) سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي، حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب، المكتبة الإسلامية، ديار بكر، تركيا، د. ط، 1421 هـ-2000 م، 3 / 460.
- (49) الحاوي الكبير 9 / 597.
- (50) ينظر: حاشية ابن عابدين 3 / 189، ومغني المحتاج 4 / 193، والمغني لابن قدامة 7 / 46، ومواهب الجليل 6 / 319.
- (51) سورة النساء، جزء من آية 34.
- (52) تفسير الطبري 5/69.
- (53) الموسوعة الفقهية الكويتية 8 / 120.
- (54) ينظر: بدائع الصنائع 5 / 305، حاشية ابن عابدين 5 / 28، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، دمشق، د. ط، د. ت، 3 / 54.
- (55) ينظر: المبسوط 5/196، بدائع الصنائع 4 / 25، وهبة بن مصطفى الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط4، د. ت، 10 / 7363.
- (56) شرح مختصر خليل 4/205، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت، 2 / 164، المغني لابن قدامة 8/186.

- (57) بدائع الصنائع 29/4، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، الفتاوى الهندية، دار الفكر، بيروت، ط2، 1310 هـ، 326/1.
- (58) ينظر: نهاية المحتاج 6 / 308، والمدونة الكبرى 298/4.
- (59) الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي 7366/10.
- (60) سورة القصص، آية 23.
- (61) ينظر الفروق مع هوامشه 101/2، والبحر المحيط في أصول الفقه 497/3.
- (62) سورة الطلاق، جزء من آية 6.
- (63) سورة النساء، آية 32.
- (64) ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د. ط، 1997م، 5 / 31، محمد رشيد بن علي رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د. ط، 1990م، 5 / 50.
- (65) رواه مسلم في صحيحه 1447/3، كتاب الجهاد والسير، باب النساء الغازيات يرضخ لهن ولا يسهم، والنهي عن قتل صبيان أهل الحرب حديث رقم (1812).
- (66) رواه البخاري في صحيحه 2151/5، كتاب الطب، باب هل يداوي الرجل المرأة أو المرأة الرجل؟، حديث رقم (5355).
- (67) رواه مسلم في صحيحه 1443/3، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة النساء مع الرجال، حديث رقم (1810).
- (68) الرضخ لغة: العطاء القليل. واصطلاحاً: عطية من الغنيمة دون السهم لغير من يُسهم لهم؛ كالصبيان والنساء إذا قاموا بعمل فيه إعانة على القتال، ينظر: لسان العرب 19/3، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، د. ط، د. ت، 259/7، مغني المحتاج 241/4، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الحنبلي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، ط2، د. ت، 176/4.
- (69) رواه مسلم في صحيحه 1121/2، كتاب الطلاق، باب جواز خروج المعتدة البائن والمتوفى عنها زوجها في النهار لحاجتها، حديث رقم (1483).
- (70) رواه أحمد في مسنده 503/3، حديث رقم (16129)، سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، مكتبة الزهراء، ط2، 1404 هـ - 1983م، 24 / 264، حديث رقم (670)، وابن حبان في صحيحه 57/10، كتاب الرضاع، باب النفقة، حديث رقم (4247)، والحديث أخرجه ابن حبان في صحيحه 57/10، باب النفقة، ذكر ما كتبه الله جل وعلا من الأجر الجزيل للمرأة إذا أنفقت على زوجها وعيالها من مالها، حديث رقم (4247)، وقال الألباني: إسناده صحيح على شرط الشيخين، محمد ناصر الدين

- الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1399 هـ - 1979 م، 390/3.
- (71) ينظر: فتح القدير 3 / 324، وحاشية الدسوقي 2 / 343، ونهاية المحتاج 6 / 380 و 381، وكشاف القناع 13 / 128، والإجماع لابن المنذر، ص 388، 389.
- (72) ينظر: البحر الرائق 4 / 195، الدر المختار شرح تنوير الأبصار 3 / 577، محمد بن أبي بكر الأسدي الشافعي بن قاضي شهبة، بداية المحتاج في شرح المنهاج، تحقيق: أنور بن أبي بكر الشيشي الداغستاني، دار المنهاج، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1432 هـ، 2011 م، 414/3، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي، المبدع في شرح المقنع، المكتب الإسلامي، بيروت، د. ط، 1400 هـ، 204/8.
- (73) ينظر: المبدع 204/8، خالد بن عبد الله المزيني، نفقة الزوجة في ضوء متغيرات العصر، بحث مقدم إلى حلقة البحث التي أقامها مركز التميز البحثي التابع لجامعة الإمام، بعنوان «نفقة الزوجة»، الرياض، 1432 هـ، ص 14.
- (74) ينظر: سليمان الجمل، حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج، دار الفكر، بيروت، د. ط، د. ت، 4 / 285، وحاشية البجيرمي على منهج الطلاب 3 / 532، وفتاوى الأزهر الشريف، المفتي الشيخ جاد الحق 1978 م، فتوى رقم (662)، الموقع الإلكتروني لوزارة الأوقاف المصرية <http://ar.awkafonline.com>.
- (75) ينظر: قانون الأحوال الشخصية الأردني ص 203، وقانون الأسرة القطري، ص 47، وقانون الأحوال السوري ص 204.
- (76) درر الحكام شرح غرر الأحكام 458/4.
- (77) ينظر: البحر الرائق 4/195، حاشية الدسوقي 4/13، النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1405 هـ، 9 / 64، المبدع 7 / 203.
- (78) ينظر: عبد الكريم بن محمد الراجعي القزويني، الشرح الكبير للرافعي، تحقيق: علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1417 هـ-1997 م، 6 / 101، حاشية الدسوقي 4/13، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل 4/152.
- (79) ينظر: الحاوي الكبير 11/446، مغني المحتاج 3/439.
- (80) ينظر: بدائع الصنائع 4/33، الأم 4/61، مواهب الجليل 4/211، المغني 8/156.
- (81) ينظر: علي بن أحمد بن حزم الظاهري، المحلى، دار الأفاق الجديدة، بيروت، د. ط، د. ت، 10/92.
- (82) ينظر: أحكام الأسرة في الجاهلية والإسلام، ص 103، العلاقات الأسرية في الإسلام ص 343.
- (83) ينظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، الشهير بابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، د. ط، 1425 هـ-2004 م، 2/48، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد

- القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1408 هـ-1988م، 4/434.
- 84) ينظر: الإنصاف 390/20، المغني لابن قدامة 448/7.
- 85) ينظر: البحر الرائق 84/3، بدائع الصنائع 277/2.
- 86) ينظر: المهذب 162/4، مغني المحتاج 226/3.
- 87) ينظر: الفواكه الدواني 14/2، أبو البركات أحمد الدردير، الشرح الكبير، تحقيق: محمد عlish، دار الفكر، بيروت، د. ط، د. ت، 317/2.
- 88) ينظر: حاشية ابن عابدين 577/3، والموسوعة الفقهية الكويتية 64/24، ونفقة الزوجة في ضوء متغيرات العصر للدكتور خالد المزيبي، ص14.
- 89) ينظر: نفقة الزوجة في ضوء متغيرات العصر للدكتور خالد المزيبي، ص15، ونهاية المطلب للجويني 452/15.
- 90) ينظر: روضة الطالبين 474/6.
- 91) ينظر: المبدع 205/8.
- 92) ينظر: المغني لابن قدامة 184/8.
- 93) ينظر: حاشية ابن عابدين 577/3، والموسوعة الفقهية الكويتية 288/40.
- 94) قطب مصطفى سانو، في نفقة الزوجة ومرتبها وعملها "رؤية منهجية"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة المؤتمر الإسلامي، ج16، 1428هـ-2007م، ص21.
- 95) كشاف القناع 5 / 196.
- 96) تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، د. ط، 1411هـ-1991م، 1 / 378.
- 97) المرجع السابق.
- 98) روضة الطالبين 186/5.
- 99) الحاوي الكبير 446/11.
- 100) روضة الطالبين 64 / 9، الحاوي الكبير 446/11.
- 101) سورة النساء، جزء من آية 128.
- 102) سورة البقرة، جزء من آية 233.
- 103) المحلى 92/10.
- 104) رواه أبو داود في سننه 293/3، كتاب الكفالة والحماية، باب في عطية المرأة بغير إذن زوجها، حديث رقم (3546)، أحمد النسائي، سنن النسائي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411 هـ-1991م، 2 / 35، كتاب الزكاة باب عطية المرأة بغير إذن زوجها، حديث رقم (2320)، وقال عنه الألباني: "حديث

- حسن صحيح"، محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن أبي داود، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1419هـ/1998م، 2/ 385.
- (105) رواه أبو داود في سننه 293/3، باب في عطية المرأة بغير إذن زوجها، حديث رقم (3547)، والنسائي في سننه 2/ 35، كتاب الزكاة، باب عطية المرأة بغير إذن زوجها، حديث رقم (2320)، وقال عنه الألباني: "حديث حسن صحيح"، محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن النسائي، ط 1، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1419هـ-1998م، 2/ 208.
- (106) رواه الطبراني في المعجم الكبير 12/23، مناقب خديجة -رضي الله عنها-، حديث رقم (22)، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مكتبة القدسي، القاهرة، د. ط، 1414هـ-1994م، 9/ 244، وقال عنه: "إسناده حسن" 9/ 224.
- (107) سورة النحل، آية 91.
- (108) سورة المائدة، جزء من آية 1.
- (109) سورة الإسراء، جزء من آية 34.
- (110) سورة الأنعام، جزء من آية 152.
- (111) سورة المؤمنون، آية 8.
- (112) سورة آل عمران، آية 77.
- (113) رواه البخاري في صحيحه 2/ 794، كتاب الإجازات، باب أجرة السمسرة، حديث رقم (2153).
- (114) رواه الترمذي في سننه 3/ 634، كتاب الأحكام، باب ما ذكر عن رسول الله في الصلح بين الناس، حديث رقم (1352)، وقال عنه: "هذا حديث حسن صحيح"، ورواه الطبراني في المعجم الكبير 17/ 22، حديث رقم (32)، وقال عنه الحاكم: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه"، المستدرک على الصحيحين 4/ 113.
- (115) رواه البخاري في صحيحه 5/ 1978، كتاب النكاح، باب الشروط في النكاح، حديث رقم (4856)، ومسلم في صحيحه 2/ 1035، كتاب النكاح، باب الوفاء بالشروط في النكاح، حديث رقم (1418).
- (116) رواه البخاري في صحيحه 3/ 1160، أبواب الجزية والموادعة، باب إثم من عاهد ثم غدر، حديث رقم (3007)، ومسلم في صحيحه 1/ 78، كتاب الإيمان، باب بيان خصال المنافق، حديث رقم (58).
- (117) سعيد بن منصور الخراساني، سنن سعيد بن منصور، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية، الهند، ط 1، 1403هـ-1982م، 1/ 211، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1409هـ، 4/ 451، والأثر عن عمر-رضي الله عنه- ذكره البخاري في صحيحه 2/ 970، كتاب الشروط، باب الشروط في المهر عند عُقدة النكاح.

- (118) بدرالدين محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت، 20 / 140.
- (119) ينظر: عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، د. ط، د. ت، 166/7، إبراهيم عبد الهادي النجار، حقوق المرأة في الشريعة الإسلامية، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، د. ط، 1996م، ص 111.
- (120) رواه البخاري في صحيحه 759/2، كتاب البيوع، باب إذا اشترط شروطاً في البيع لا تحل، حديث رقم (2060)، ومسلم في صحيحه 1142/2، كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق، حديث رقم (1504).
- (121) مجموع الفتاوى لابن تيمية 28 / 31.
- (122) ينظر: الأم 74/5، أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر البيهقي، معرفة السنن والآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت، 391/5.
- (123) ينظر: الشرح الكبير لابن قدامة 527 / 7.
- (124) ينظر: المجموع 9 / 359.
- (125) ينظر: محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1423 هـ / 2002م، 365/2.
- (126) ينظر: المغني 7 / 71.
- (127) كشف القناع 5 / 91، مصطفى السيوطي الرحباني، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، دمشق، ط 2، 1415 هـ - 1994م، 121/5.
- (128) ينظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته 6542/9.



معالجة القرآن لمشكلة التكفير - دراسة معاصرة

د. حسن محمد المعلمي*

أ.م.د. أحمد محمد قاسم مذكور**

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى بيان معالجة القرآن لمشكلة التكفير، التي تعدُّ ظاهرة من الظواهر التي لازمت المجتمع الإسلامي قديماً وحديثاً، وتاهت فيه مجاميع من المسلمين دون النظر إلى عواقب إخراج المسلم من الملة، وما يترتب على ذلك من تفكيك الصلات الأسرية والروابط الدينية. وقد تم تقسيم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث، ناقش المبحث الأول الكفر، ووسائل التكفير، وفيه خمسة مطالب، في حين تطرق المبحث الثاني إلى معالجة آفة التكفير، وفيه مطلبان، وعالج المبحث الثالث أجهزة الإعلام ودورها في بروز ظاهرة التكفير وانتشارها. وقد اتبعنا، في سبيل معالجة ذلك، المنهج الوصفي، مع توظيف المنهج التاريخي في بعض الجوانب، ثم أتبعنا ذلك بخاتمة تناولنا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها، ومنها:

- 1- يعد التكفير ظاهرة سلبية في المجتمعات الإسلامية.
- 2- يعتبر التأويل المغلوط وسوء الفهم للنصوص الشرعية سبباً من أسباب التكفير.
- 3- يعد بعض وسائل الإعلام الحديثة عاملاً من عوامل انتشار ظاهرة التكفير.
- 4- تعتبر الفتاوى الفردية خطراً من الأخطار الفتاكة بالفرد والمجتمع، وهي سبب من أسباب التكفير.

*أستاذ التفسير المساعد- قسم القرآن وعلومه- كلية التربية بالمحويت- جامعة صنعاء- الجمهورية اليمنية.

**أستاذ التفسير وعلوم القرآن المشارك- قسم القرآن وعلومه- كلية التربية- جامعة الحديدة- الجمهورية اليمنية.

The Quran Treatment to the problem *Al-takfir* "disbelieving": A Contemporary Study

Dr. Hassan Mohammed Al-Muallimi

Dr. Ahmed Mohammed Qasim Madkour

Abstract:

This research aims at exploring the Quran treatment to *Al-takfir* (i.e. disbelieving) phenomenon that companies the Islamic community either today or in the past. A lot of Islamic complexes have handled this topic without looking at the bad consequences of kicking out a Muslim from his religion and hence results in pulling out the family and religious relationships. The study is divided into introduction and three sections. The first section deals with *alkofr* 'disbelieving' and the means of considering a Muslim disbeliever. This was discussed under five subsections. The second section deals with treating the lesion of *Al-takfir* 'disbelieving', and it was discussed under two subsections. The third section is devoted to present the way that media deals with the issue of *Al-takfir* 'disbelieving' and its spreading. According to the nature of the study, we used the descriptive method with slight use of the historical methods at the time of need. At last part of the study was a conclusion in which we present the results as follows:

1. *Al-takfir* 'disbelieving' is a dangerous and a passive Islamic phenomenon.
2. Misunderstanding and misinterpretation of the sharia texts are the main reasons behind *Al-takfir* 'disbelieving'.
3. Some forms of the modern media stands behind the issue of 'disbelieving'.
4. The personal fatwa is very dangerous on the unity of Islamic community and is considered to be reason behind *Al-takfir* 'disbelieving'.

مقدمة:

يعد التكفير ظاهرة من الظواهر التي لازمت المجتمع الإسلامي قديماً وحديثاً، وتاهت فيه مجاميع من المسلمين ما بين إفراط فيه وصولاً إلى وصف بعض صور التكفير بالخروج من الملة دون النظر إلى ما يترتب على ذلك من صلة أسرية ورابطة دينية، وما بين تفريط فيه وصولاً إلى

وصف بعض صور التكفير بالتعبير عن الرأي، والرأي الآخر، أو من باب إطلاق الاختلاف في وجهات النظر؛ مما يسبب إحداث شرخ في أسس ومقومات الدين، أو التكفير بالذنوب والخطايا.

ومما يجدر الإشارة إليه والتأكيد عليه هنا هو أن التكفير في هذا الزمان قد أوجد له أتباعاً انخرطوا في التأويل المغلوط وتاهوا فيه، وولجوا مسالك الفهم المعوج وانغمسوا فيها، مما ولد في تلك الأتباع غريزة الانتقام من المسلمين بحجة كفرهم، فاستبيحت دماؤهم، وانتهكت أعراضهم، وسلبت أموالهم ظلماً وعدواناً، تحت مسمى الغيرة على الدين ضمن حمل لواء التكفير بغير دليل ولا مستند شرعي.

وسيطرق البحث تلك الظاهرة من حيث معرفة أسبابها ومسبباتها، والوقوف على مكان المرض، ووضع التشخيص والعلاج المناسبين لها من منظور قرآني.

أهمية البحث: يعدّ مشكل التكفير من الآفات التي أصيبت بها الأمة قديماً وحديثاً، والقرآن أقوم منهج عالج ذلك المشكل الجسيم، مما يبرز الأهمية البالغة لهذا البحث المتمثلة في إبرازه المعالجة القرآنية للتكفير بما يحقق للبشرية أمنها واطمئنانها.

سبب اختيار البحث: كثرة الاختلافات وتفاقم الحروب والتفجيرات بين الدول، التي لم تسلم منها دول الإسلام، وكذا تعدد منابر التكفير للمسلمين، وتأثير التكفير على الأفراد والمجتمع، كل ذلك كان سبباً في اختيار البحث؛ من أجل إظهار معالجة القرآن لذلك المشكل.

إشكالية البحث: تعاني المجتمعات الإسلامية من ظاهرة التكفير ما بين تأويل عقيم، أو سلوك مشين في الفكر والاعتقاد، والقرآن أوجد علاجاً نافعاً لهذه المشكلة المستفحلة، ويمكننا أن نلخص الإشكالية في السؤال الآتي: كيف عالج القرآن مشكلة التكفير؟

منهجية البحث: اتبعنا المنهج الوصفي في تشخيص ظاهرة التكفير، والتطرق إلى معالجتها بصورة موضوعية، مع توظيف المنهج التاريخي في بعض الجوانب التي تحتاج إلى ذلك.

أما المقدمة فقد احتوت على أهمية البحث، وأسباب اختياره، ومشكلته، ومنهجيته، وخطته.

وقد تم تقسيم البحث إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول: الكفر، ووسائل التكفير، وفيه خمسة مطالب: المطلب الأول: تعريف الكفر ونشأته وأقسامه وضوابط التكفير، المطلب الثاني: تأويل النصوص بفهم مغلوط، المطلب الثالث: الفتوى، المطلب الرابع: وسائل الإعلام المرئية والمسموعة، المطلب الخامس: الصحف والمجلات.

والمبحث الثاني: معالجة آفة التكفير، وفيه مطلبان: المطلب الأول: إحياء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المطلب الثاني: استقامة المناهج الدراسية.

المبحث الثالث: أجهزة الإعلام.

ثم الخاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات، ثم الهوامش.

التعريف بمصطلحات البحث:

أولاً: الإرهاب (Terrorism) مصطلح يقصد به التخويف والعنف والرعب والعدوان، وهو إخافة أو فعل متعمد ينتج عنه فساد في الأرض لتحقيق هدف يرمي إليه المرهب الذي يمارس الإرهاب بغير حق⁽¹⁾.

ثانياً: الاغتيال (Assasinate) من غُول، واغتيال الإنسان أهلك⁽²⁾، وَغَالَ فَلَانًا كَذَا وَكَذَا أَي: وصل إليه منه شر، وَغَالَ أَمْرًا مَا كَانَ يَخْشَى غَوَائِلَهُ أَي: وصل إليه الشر من حيث لا يعلم فيستعد، واغتاله: إذا فعل ذلك⁽³⁾.

ثالثاً: الغلو (Hyperbole) غلا في الأمر يَغْلُو غُلُوًّا: أي جاوز فيه الحد⁽⁴⁾، قال الشاعر:

لَمْ تَلْتَفِتْ لِذَاتِهَا وَمَضَتْ عَلَى غُلُوِّهَا⁽⁵⁾.

والغلو في العلوم مؤدّى إلى وضع الضعة⁽⁶⁾، وكل ما ارتفع فقد تغالى، ومنه اشتقاق الشيء الغالي: لأنه قد ارتفع عن حدود الثمن⁽⁷⁾.

والغلو في الدين كما قال ابن الأثير هو: البحث عن بواطن الأشياء والكشف عن عليها وغوامض متعبداتها⁽⁸⁾، والغلو في الدين هو التجاوز بالزيادة عن الحد بالبحث عن بواطن الأشياء وصولاً إلى كشف العلل والغوامض والبواغث للشواهد والنصوص الشرعية.

المبحث الأول: الكفر، ووسائل التكفير

تتعدد وسائل التكفير حسب تنوع تلك الوسائل في زمان ما، فقد كان قديماً يعتمد على الفتوى والمؤلفات المخطوطة فحسب؛ إذ لم تكن أجهزة الإعلام قد ظهرت، وتلك الفتاوى تركز على مصدرها الفردي، وأما في عصرنا الحديث فقد اتسع نطاق وسائل التكفير، فضلاً عن الفتوى فإنها تنصدر المؤلفات المطبوعة وما أكثرها، وتتصدر وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة، وأصبحت الفتاوى تنقل على المباشر من المنابر وبعض مجالس العلم.

وسنبين دور بعض الوسائل -مما ذكرنا آنفاً- في انتشار ظاهرة التكفير، ووقوع أصحابها بين الإفراط والتفريط، فالتكفير داء عضال، وشر مستطير، قال الإمام الغزالي: «والذي ينبغي الاحتراز منه: التكفير ما وجد إليه سبيلاً، فإن استباحة دماء المسلمين المُقَرَّين بالتوحيد خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون في الخطأ في سفك دم لمسلم واحد»⁽⁹⁾.

أولاً: تعريف الكفر لغة وشرعاً

عرّف علماء اللغة الكفر باعتبار أن الكلمة تتكون من ثلاثة أحرف هي: الكاف والفاء والراء، ومع أن الكفر يطلق على مسميات عديدة إلا أنها تؤدي إلى معنى واحد، فالكفر في اللغة: الستر والتغطية، وقد كفرت الشيء أكفراه (بالكسر) كفراً أي: سترته، ورماد مكفور إذا سفت الريح التراب عليه حتى غطته، ومنه تسمية الليل كافراً، كما قال لبيد بن ربيعة في معلقته⁽¹⁰⁾:

حتى إذا ألفت يدًا في كافرٍ وأجَنَّ عوراتِ الثُّغُورِ ظَلامُها.

وسَيِّ الزُّراعِ كُفَّارًا؛ لأنهم يغطون الحَبَّ، كما قال تعالى: «يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ»⁽¹¹⁾، والكفر نقيض الإيمان، وهو: العصيان والامتناع⁽¹²⁾.

وفي ضوء ما سبق يتبين أن الكفر ضد الإيمان، وسُمِّي بذلك لأنه يؤدي بالكافر إلى جحود نعم الله عليه، وتغطية نعمة الإسلام وجحودها، سواء أكان ذلك الجحود عملاً أم قولاً أم اعتقاداً قلبياً موصلاً إلى انتفاء التصديق أو العمل القلبي.

الكفر شرعاً: هو في الدين صفة من جحد شيئاً مما افترض الله تعالى الإيمان به بعد قيام الحجة عليه ببلوغ الحق إليه بقلبه دون لسانه، أو بلسانه دون قلبه، أو بهما معاً، أو عمل عملاً جاء النص بأنه مخرج له بذلك عن اسم الإيمان⁽¹³⁾، وهذا التعريف الذي أورده الإمام ابن حزم يتضمن أن الكفر لا يخرج بحال عن حقيقة الإيمان ومقتضاه، تلك الحقيقة التي ليس فيها تكذيب أو شك يناقض تصديق القلب، وليس فيها عمل قلبي باطن أو ظاهر أو قول باللسان والبيان يناقض مقتضى حقيقة الإيمان، وهذا البيان من حيث التركيب لكلمة الكفر.

ثانياً: نشأة التكفير: يقصد بالنشأة هنا ظهور إطلاق التكفير بغير حق على المجتمع المسلم، ويعد أول من أطلق التكفير بمفهومه الاصطلاحي الخوارج عام 37هـ، وهم بتكفيرهم للمسلمين قد حكموا على أنفسهم بذلك، شعروا به أو لم يشعروا.

ثالثاً: أقسام الكفر: أقسام الكفر وأصوله ترجع إلى أمور عدة منها:

1- الإنكار والتكذيب.

2- الجحود.

3- المعاندة والاستكبار.

4- النفاق.

5- الإعراض.

6- الشك⁽¹⁴⁾.

رابعاً: ضوابط التكفير: الضوابط جمع ضابط، وهو في اللغة الحزم والإتقان والإحكام، جاء في لسان العرب: الضبط لزوم شيء لا يفارقه في كل شيء⁽¹⁵⁾، وهو حكم كلي ينطبق على جزئياته.

وضبط الشيء: حفظه بالحزم، والرجل ضابط: أي حازم⁽¹⁶⁾، فالضابط في قضية التكفير حبس إطلاق التكفير على فعل أو قول إلا ببرهان مبين، وفي هذا حفظ للأمة أفرادًا وجماعات، ويأتي الضبط (Arrange) بمعنى عدل ونظم وأتقن وأحكم، وحقق ودقق⁽¹⁷⁾.

المطلب الأول: تأويل النصوص بفهم مغلوط

التأويل الباطل والفساد لنصوص القرآن والسنة آفة قديمة حديثة، فالتأويل بفهمه السقيم يصدر أحكامه جزافًا بإخراج المسلم من دينه، فيطلق عليه كلمة كافر ولا يلقي لها بالًا، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «وَإِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ لَا يُلْقِي لَهَا بَالًا يَهْوِي بِهَا فِي جَهَنَّمَ»⁽¹⁸⁾.

ومما يدخل في منطوق الحديث ما نقله الذهبي بقوله: «وهذا هو ميمون العجردي زعيم الميمونية من الخوارج يرى جواز نكاح بنات الأولاد وبنات أولاد الإخوة والأخوات»، ويستدل على ذلك فيقول: «إنما ذكر الله تعالى في تحريم النساء بالنسب الأمهات، والبنات، والأخوات، والعمات، والخالات، وبنات الأخ، وبنات الأخت، ولم يذكر بنات البنات، ولا بنات البنين، ولا بنات أولاد الإخوة، ولا بنات أولاد الأخوات»⁽¹⁹⁾. وهذا تأويل باطل للآية الكريمة: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ»⁽²⁰⁾ يدل على الفهم المعوج لمنطوق الآية ودلالاتها؛ مما يوقع القائل بذلك القول في كفر صريح بآيات الله تعالى.

ولا أشد ولا أقبح من الفهم الذي يورد صاحبه المهالك، ومن ذلك السبئية التي أولت النصوص على غير معانيها، فوقعت بذلك في كفر بالله وآياته، واعتمدت على تأويلها في تكفير الصحابة الكرام استنادًا إلى فكر خامد وفهم جامد، ومن ذلك تأويلها الباطل وفهمها المعوج وقولها بأن عليًا في السحاب، وعلى هذا يفسرون الرعد بأنه صوت علي، والبرق بأنه لمعان سوطه أو تبسمه؛ ولهذا كان الواحد منهم إذا سمع صوت الرعد يقول: عليك السلام يا أمير المؤمنين⁽²¹⁾.

ومن ذلك القبيل ما نقله العلامة الألباني -رحمه الله- عن أحد المشايخ في تأويله قوله تعالى: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»⁽²²⁾ أن المقصود به محمد صلى الله عليه وآله وسلم فقال: «وآخر ما وقع من ذلك أن شيخاً منهم (هلك قريباً) كان يُدَرِّسُ في مسجد بني أمية فَسَرَّ قوله تعالى في سورة الحديد: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» قال: هو محمد صلى الله عليه وسلم، فلما اعترض عليه، حاول أن يلطف الأمر بشيء من التأويل، مصرّاً على إرجاع الضمير إليه صلى الله عليه وسلم، فلما قيل له اقرأ الآية التي بعدها: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» فهل هو محمد؟ فهت! ومن يعلم مذهب القائلين بوحدة الوجود لا يستغرب صدور مثل هذا منهم⁽²³⁾.

والمجازفة بتأويل كتاب الله أشد خطراً وأعظم ذنباً، كمن يفهم من قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ»⁽²⁴⁾، فقد فهم الخوارج ومن على شاكلتهم أن تارك الحج كافر بمنطوق هذه الآية⁽²⁵⁾، فهذا الفهم أوصل صاحبه إلى تكفير من لم يستطع إلى الحج سبباً، متكلفاً بذلك خلاف تفسير الآية تفسيراً صحيحاً.

قال الإمام الطبري في تفسيره للآية: (والسبيل أن يصح بدن العبد، ويكون له ثمن زاد وراحلة من غير أن يجحف به)⁽²⁶⁾، فمن لم تتوفر لديه القدرة على الحج فلا يدخل عليه إطلاق الكفر بحال من الأحوال، إذ مرد التأويل الصحيح ما استند إليه المفسرون الأثبات.

والنبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِيَّاكُمْ وَالْغُلُوفُ فِي الدِّينِ فَإِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ الْغُلُوفُ فِي الدِّينِ»⁽²⁷⁾، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: قوله "إياكم والغلو في الدين" عام في جميع أنواع الغلو، في الاعتقاد والأعمال، والغلو: مجاوزة الحد، بأن يزداد الشيء في حمده أو ذمه على ما يستحق، ونحو ذلك، والنصارى أكثر غلواً في الاعتقادات والأعمال من سائر الطوائف، وإياهم نهى الله عن الغلو في القرآن في قوله تعالى: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ»⁽²⁸⁾⁽²⁹⁾.

وهناك من ركب مطايا الفهم المغلوط لكتاب الله تعالى، واعوج فهمهم له، كبعض المتصوفة الذين يقولون بوحدة الوجود، فعند تفسير الآية: «نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَلِّونَ»⁽³⁰⁾ يقول: «نحن خلقناكم بإظهاركم بوجودنا وظهورنا في صوركم»⁽³¹⁾، ولعل هذا الانحراف في هذا الأصل الكبير هو الباب الذي انفتح على البعض حتى تلاعب بهم الشيطان، وغرر بهم، فقد أحدثوا الكلام في العلوم الباطنة من المعارف وأعمال القلوب وتوابع ذلك بمجرد الرأي والذوق، والكشف والإلهام والخواطر⁽³²⁾، وذلك ينطبق على بعضهم، وإلا فإن بعض المتصوفة هم من التصوف والعبادة والإخلاص والزهد في موقع لا يختلف عليه اثنان.

ومن التأويل المغلوط ما كان فيه في مسائل خلافية يتسع الاختلاف لها بإيراد معان عديدة فيها، فيعتقد بعض الباحثين أن ذلك كفر مخرج من الملة فيقع في التكفير، انتبه أولم ينتبه، ولا يكون التكفير إلا في الكفر الذي لا ينفع معه التأويل الصحيح.

ومن ذلك ما قاله البقاعي -رحمه الله- في ابن عربي: «لأنني لم أستشهد على كفره وقبيح أمره إلا بما لا ينفع معه التأويل من كلامه، فإنه ليس كل كلام يقبل تأويله، وصرفه عن ظاهره، وذلك يرجع إلى قاعدة الإقرار بشيء وتعقيبها بما يرفع شيئاً من معناه، ولا خلاف عند الشافعية في أنه إن كان مفصلاً لا يقبل، وأما إذا كان موصولاً: ففيه خلاف»⁽³³⁾.

والاختلاف الذي نقصده هو اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، ولأن القرآن في ألفاظه ومعانيه تفسيريندرج في التنوع من حيث المعنى والدلالة، فما كان محسوساً عند بعض قد لا يكون كذلك عند بعض آخر، ولكي يتضح كلامنا هذا سنضرب مثلاً على ذلك من تفسير الآية «وَبَيْنَنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا»⁽³⁴⁾ يقول سيد قطب رحمه الله: «والسبع الشداد التي بناها الله فوق أهل الأرض هي السموات السبع، وهي الطرائق السبع في موضع آخر، والمقصود بها على وجه التحديد يعلمه الله، فقد تكون سبع مجموعات من المجرات، وهي مجموعات من النجوم، قد تبلغ الواحدة منها مئة مليون نجم، وتكون السبع المجرات هذه هي التي لها علاقة بأرضنا أو بمجموعتنا الشمسية، وقد

تكون غير هذه وتلك مما يعلمه الله من تركيب هذا الكون الذي لا يعلم الإنسان عنه إلا القليل»⁽³⁵⁾.

وتجد بعض أهل العلم ينتقد سيد قطب في هذه المسألة بقوله: «فترى ثقته في كثير من المواضع في العلوم الكونية بأخبار الفلكيين من اليهود والنصارى أقوى من ثقته بأخبار الكتاب والسنة»⁽³⁶⁾، فالمفهوم من هذا الكلام أن الذي يثق بأخبار الفلكيين كافر، ففي هذه الصيغة النقدية المبطننة تكفير في موضع تأويل يمكن معه الاختلاف المشروع، أي اختلاف التنوع في المعاني الواردة والدلالات للآية القرآنية سالفة الذكر، وكان الأحرى إدخالها في اختلاف التنوع لا التضاد المخرج من الملة.

إن الإفراط في النقد وصولاً إلى تكفير مسلم من المسلمين بتأويل خاطئ لهو الداء العضال الذي يهيم فيه التكفيريون قديماً وحديثاً، فالآية الكريمة التي أورد جانباً من تفسيرها سيد قطب الذي لم ينفرد بما قاله؛ بل سبقه غيره إليه⁽³⁷⁾، تتضمن السموات والمجرات وغيرها من العجائب العظيمة التي لا يزال العلم الحديث يبحث فيها علمياً على مدار الأزمان في ضوء نظريات، وصولاً إلى إثباتها حقيقة علمية لا تحتل الشك والطعن، والإمام الطحاوي يقول: «ولا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب ما لم يستحلّه، ولا نقول: لا يضر مع الإيمان ذنب لمن عمله»⁽³⁸⁾.

إن التفريط في عدم التكفير لأقوال وأفعال صريحة بالكفر البواح من بعض ممن ينتسبون إلى الإسلام ظاهراً، ومخالفتهم له باطناً، أو يجتمع ظاهرهم وباطنهم في رفض معلوم من الدين بالضرورة، الذي يعد منهم رفضاً للدين كله، لهو مصيبة عظيمة، وطامة كبرى.

وبالنظر في كتب الموروث العقدي والفقهني نظفربكثير من الشواهد التي توضح لنا أن أهل العلم لم يسكتوا عن بواعث الكفر قولاً وعملاً، لاسيما المخرج منها من الملة؛ بل عدوا السكوت عن ذلك سلوكاً لا يقل عن الكفر وصاحبه. وإننا لو نظرنا إلى كثير من الطوائف القديمة التي تقول إنه لا يضر مع الإيمان كفر لوجدنا لتلك الأفكار الهدامة والسليقة المعوجة امتداداً إلى عصرنا الحاضر، مع أنه ينبغي أن ننظر إلى تلك الأقوال والأفعال بنظرة إنصاف كما أشار شارح

العقيدة الطحاوية بقوله: «إن تلك الأقوال الباطلة المبتدعة المحرمة نفي ما أثبتته الرسول، أو إثبات ما نفاه، أو الأمر بما نهى عنه، أو النهي عما أمر به، يقال فيها الحق، ويثبت لها الوعيد الذي دلت عليه النصوص، ويبين أنها كفر، ويقال: من قالها فهو كافر، ونحو ذلك»⁽³⁹⁾.

ومن تلك الطوائف الخوارج⁽⁴⁰⁾ والمعتزلة والمرجئة والقدرية، وغيرها من الفرق والجماعات الضالة المضلة التي انحرفت عن الطريق المستقيم، ومن ذلك تأويلهم أن مرتكب الكبيرة يكفر كفراً مخرجاً من الملة، ويتأولون في ذلك قوله تعالى: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»⁽⁴¹⁾، ومن الأحاديث قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشِّرْكِ وَالْكَفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ»⁽⁴²⁾، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللَّهِ فَقَدْ كَفَرَ»⁽⁴³⁾.

فأما الآية: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» فإن المفهوم منها أن الحكم بغير ما أنزل الله قد يكون كفراً ينقل عن الملة، وقد يكون معصية كبيرة أو صغيرة، ويكون كفراً إما مجازياً وإما كفراً أصغر، حسب أحوال الحاكم، «فإنه إن اعتقد أن الحكم بما أنزل الله غير واجب، وأنه غير مُخَيَّر فيه، أو استهان به مع تيقنه أنه حكم الله، هذا كفر أكبر، وإن اعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله، وعلمه في هذه الواقعة، وعدل عنه مع اعترافه بأنه مستحق للعقوبة، فهذا عاص، ويسمى كافراً كفراً مجازياً أو كفراً أصغر، وإن جهل حكم الله فيها، مع بذل جهده واستفراغ وسعه في معرفة الحكم وأخطأه، فهذا مخطئ، له أجر على اجتهاده، وخطؤه مغفور»⁽⁴⁴⁾.

تلك قواعد وضوابط وضعها شارح العقيدة الطحاوية وهي عظيمة في ألفاظها، عميقة في معانيها، لو طبقت لكانت معياراً في هذا الزمان لإصدار تأويل سليم عبر مجالس فقهية معتبرة، لتشخيص النكوص عن الحكم بما أنزل الله نظرياً في الدساتير والقوانين، وعملياً في الممارسة والتطبيق بعيداً عن إصدار الأحكام جزافاً بطريقة فردية، فتأويل الممارسات تخضع إلى تأويل، والتأويل هو نوع من أنواع الاجتهاد⁽⁴⁵⁾: بل هو يمثل ذروة الاجتهاد الفقهي؛ ولذلك لا يستساع أن

يتصدى له العامة من الناس؛ بل أهل الاختصاص، وعدم مراعاة ذلك يجعل من التكفير ظاهرة منتشرة وسهلة بين الناس لتأويلهم أقوال الآخرين وأفعالهم.

وقد أورد الإمام ابن جرير الطبري في تفسير الآية مستنداً إلى أبي صالح ما يعزز ضرورة التأويل الصحيح لإبانة المقصود فقال: «عن أبي صالح قال: الثلاث الآيات التي في المائدة: «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» «فأولئك هم الظالمون» «فأولئك هم الفاسقون» ليس في أهل الإسلام منها شيء، هي في الكفار»⁽⁴⁶⁾، وقال ابن كثير ناقلاً عن ابن عباس في تفسيرها قوله: «ليس بالكفر الذي يذهبون إليه»⁽⁴⁷⁾.

واستساغ الإمام الشوكاني أن الآية تشمل كل من ولي الحكم فقال: «لفظ "مَنْ" من صيغ العموم، فيفيد أن هذا غير مختص بطائفة معينة؛ بل بكل من ولي الحكم»⁽⁴⁸⁾.

ولكننا نخضع كلام الإمام الشوكاني وسيد قطب وغيرهما ممن يرون هذا الرأي إلى الضوابط التي أشار إليها شارح العقيدة الطحاوية فيما سبق، كون تلك الضوابط والقواعد مهمة للحفاظ على تماسك المجتمع الإسلامي من التشتت والتمزق بحجة التكفير، ولا يعني ذلك التفریط في مظاهر ومعاني الاعتقاد في شتى مناحي الحياة ومنها الحكم.

وأما الحديثان الشريفان قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشِّرْكِ وَالْكَفْرِ تَرَكُّ الصَّلَاةِ» و «مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللَّهِ فَقَدْ كَفَرَ» فسنكتفي بما أورده العلامة الألباني في تعليقه على هذه المسألة بقوله: «ولا يمكن أن ينفي عنه اسم الكفر بعد أن أطلقه الله ورسوله عليه، ولكن هو كفر عمل لا كفر اعتقاد، وقد ختم كلامه إلى أن قال بأن الأحاديث تلك إنما هي على وجه التغليظ والتشبيه بالكفار لا على الحقيقة»⁽⁴⁹⁾، وهذا على اعتبار أن تارك الصلاة تركها غير متعمد، فأما إن كان متعمداً فإنه كافر ويقتل كما ذهب إلى ذلك الشوكاني⁽⁵⁰⁾، وبما أن ذلك يدخل في الكفر العملي فإن الحلف بغير الله يدخل في تلك لاسيما مع جهل الناس بالحلف وضوابطه الشرعية.

المطلب الثاني: الفتوى

تعد الفتوى الشرعية التي يصدرها العلماء والفقهاء وطلبة العلم، وأساتذة الشريعة في مسائل عديدة تهم الناس في حياتهم ومعاشهم من الأهمية بمكان؛ لأن الناس بطبيعة الحال يقعون في كثير من المشكلات الشخصية والاجتماعية، فيحرص الإنسان المسلم على إيجاد تأصيل شرعي لحل مشكلته، وفك معضلته، فيلجأ إلى أهل العلم بسؤاله راجياً علاجاً شافياً شرعياً لما يعاني منه، ومن الناس من يحرص على تتبع الهدي النبوي في المعاملات والعبادات، فلقلة بضاعته في العلوم الشرعية يتجه إلى الاستفتاء من مصادر الفتوى الفردية والجماعية أملاً في أن يجد بلسماً يريح ضميره في العيش، وفق ما أمر الله في كتابه وسنة نبيه.

ورغم أهمية سؤال أهل العلم امتثالاً لقول الله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»⁽⁵¹⁾ فإنه من المتعين شرعاً والمستساغ عرفاً سؤال العلماء والفقهاء في حال عدم العلم بمسألة ما، لمعرفة مسبباتها وأسبابها وعلاجها، ولكن في إطار الفتوى المؤسسة على الدليل في ضوء دليل سليم صحيح، واستنباط مستنير مؤصل، وقياس محمود في ضوء المنطوق والمفهوم من النصوص.

وأما الفتاوى التي لا تتقيد بضوابطها، كأن تصدر عن غير متخصص أو تصدر عن عالم أو داعية في حال غضب وتشنج، أو صدرت دون مراعاة لأفعال وأقوال المعين، فإن تلك الفتاوى شر مستطير، وخطر عظيم، لاسيما ما كان متعلقاً منها بأفعال وأقوال اعتقادية وعملية وغيرها.

ومع الأسف، فإننا كثيراً ما نقرأ ونسمع فتاوى تكفير للمسلمين، والأدهى والأخطر أنها تصدر عن أناس غير متخصصين في العلوم الشرعية، ولا درسوا على أيدي العلماء والفقهاء، ولكنهم يتصدرون لتكفير أفراد وجماعات من المسلمين نتيجة مواقفهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية، فالنبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ»⁽⁵²⁾، ولقد جاءت الشريعة الإسلامية ناصعة المعاني، صافية الأفكار في الحفاظ على مشاعر الناس واحترامهم، ولا أدل على ذلك من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «وَمَنْ رَمَى مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ فَهُوَ

كَقْتَلِهِ»⁽⁵³⁾ فقد عدَّ رمي مؤمن بكفر كقتله، وجاءت صيغة «مؤمناً» لتفيد بشاعة الرمي وقذارته، وجاءت كلمة «بكفر» نكرة غير معرفة لتشمل كل ما من شأنه الدخول في التكفير بغير حق، وجاءت «كقتله» لتدل على الاقتران الشنيع بين الكفر والقتل، والقتل جريمة كبرى، وكبيرة من الكبائر العظمى، ويقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «أَيُّمَا رَجُلٍ قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِرٌ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا»⁽⁵⁴⁾.

ولقد ابتلى الله بعض المسلمين بالوقوع في حبال التكفير نتيجة انغماسهم في الموروث الفقهي والشعري لكتب الأوتال دون فهمها لفظاً ومعنى، فمن لم يكن لديه باع في العلم فلن يفهم من تلك النصوص إلا ظاهرها، ومن هنا وقع الخلل في إيراد فتاوى الأقدمين وإسقاطها على أعيان في عصرنا الحالي، فانتشرت ظاهرة التكفير مغلفة بفتوى.

ومن أمثلة ذلك ما يستدل به بعض المتحمسين للفتوى بما ورد على سبيل التمثيل بقول طلحة بن مصرف عن الشيعة: «ما رأيت قوماً أحق من الشيعة»⁽⁵⁵⁾، فيسقط ذلك القول على الشيعة كافة، مع أن الشيعة طوائف وفرق عديدة، مما يجعل ردود العنف شديدة في استصدار فتوى في جمهور السنة، فقد يحتمل قول طلحة طائفة من الشيعة لا الشيعة جميعاً، وهو المستساغ مفهومًا ومنطقًا وواقعًا.

إن الحكم على الناس بالكفر، حكم شرعي من أحكام الدين، فلا يثبت إلا بدليل شرعي، من نصٍ أو إجماع مؤصل، ولا يحكم بالتكفير إلا عالم بالأدلة الشرعية، وبضوابط التكفير وموانعه في إطار المجامع الفقهية المعتمدة، فالفتوى الفردية التي تتضمن إصدار الأحكام خطر على تماسك المجتمع، ووحدته، فكم من فتاوى تضليلية تأثر بها الشباب المسلم فنظر إلى مجتمعه المسلم بأنه مجتمع كفر، ولذا يتوجب عليه شرعاً الجهاد في سبيل الله بقتل الأبرياء، وإخافة الناس وسفك دماهم، وانتهاك أعراضهم، مما يشيع الفوضى والقتل والخراب والدمار بين المجتمعات الإسلامية أصلاً وهوية، كل تلك بحجة الغيرة على الدين، ومحاربة الكفر وأشكاله في ضوء الاعتماد على

الفتوى التكفيرية من بعض من نصّبوا أنفسهم محللين ومحرمين لأحكام الشريعة الغراء، وهي منهم براء.

وما أجمل تلك القواعد والضوابط التي صدّرها شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- وكأنه يلفت انتباهنا إلى خطورة إصدار الأحكام على الناس دون علم وخبرة وبصيرة، إذ يقول: «وليس لأحد أن يكفر أحداً من المسلمين وإن أخطأ وغلط حتى تقام عليه الحجة وتبين له المحجة، ومن يثبت إسلامه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك، لا يزول إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة»⁽⁵⁶⁾، فبين -رحمه الله- ضرورة التثبت قبل تكفير المسلمين، والتثبت لا يكون إلا عن علم، وعلم الجماعة من خلال مجمع فقهي أقوى وأدل وأرسخ من الواحد⁽⁵⁷⁾.

ولا يغتر بعض أهل العلم بعلمه وقدره ومكانته ليكون مسوغاً له في الانفراد بالفتوى، لاسيما ما كان منها في الأحكام ومنها التكفير، فإن كثيراً من أهل العلم ممن يتبوؤون مكانة رفيعة في العلم والفقهاء والأصول وغيرها من العلوم يتورعون عن إطلاق التكفير، لما لذلك من أهمية عظيمة في الدين.

من ذلك قول الفقيه عبدالحق أبي المعالي عندما سئل عن تكفير الخوارج فاعتذر بأن إدخال كافر في الملة وإخراج مسلم عنها عظيم في الدين⁽⁵⁸⁾، وللعلامة ابن باديس -رحمه الله- كلام نفيس في إيضاح هذا الأصل العظيم فيقول: «وإنما يخرج المرء عن أصل الإسلام بما كان في أصل العقيدة لا بما كان في الأعمال، إلا عملاً يدل دلالة ظاهرة على فساد العقيدة وانحلالها»⁽⁵⁹⁾.

وتعد الفتاوى التي تحمل أقذع الألفاظ بالتكفير تارة، وبالتفسيق تارة أخرى مرض ينخر في الأمة، ويكاد مع مرور الأزمان أن يصيب الأمة الإسلامية بوابل من الاغتيالات والتفجيرات والتخريب والدمار؛ بحجة الجهاد في سبيل الله في مجتمع كافر فاسق، وذلك المرض يصدق فيه قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «لَا يَزِمِي رَجُلٌ رَجُلًا بِالْفُسُوقِ وَلَا يَزِمِيهِ بِالْكُفْرِ إِلَّا ارْتَدَّتْ عَلَيْهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ صَاحِبُهُ كَذَلِكَ»⁽⁶⁰⁾.

قال الحافظ ابن حجر: «وهذا يقتضي أن من قال لأخر أنت فاسق، أو قال له أنت كافر، فإن كان ليس كما قال كان هو المستحق للوصف المذكور، وأنه إذا كان كما قال لم يرجع عليه شيء لكونه صدق فيما قال، ولكن لا يلزم من كونه لا يصير بذلك فاسقًا ولا كافرًا أن لا يكون آثمًا في صورة قوله له أنت فاسق؛ بل في هذه الصورة تفصيل، إن قصد نصحه أو نصح غيره ببيان حاله جاز، وإن قصد تعييره وشهرته بذلك ومحض أذاه لم يجز لأنه مأمور بالستر عليه وتعليمه وعظته بالحسنى، فمهما أمكنه ذلك بالرفق لا يجوز له أن يفعله بالعنف لأنه قد يكون سببًا لإغرائه وإصراره على ذلك الفعل»⁽⁶¹⁾.

ومما يجب مراعاته والأخذ به في مثل تلك الأحوال النظر إلى ثبوت الكفر من المعين بطريق القطع وظهور الدلالة كما ذهب إلى ذلك ابن دقيق العيد بقوله: «وهذا وعيد عظيم لمن أكفر أحدًا من المسلمين وليس كذلك، وهي ورطة عظيمة وقع فيها خلق كثير من المتكلمين ومن المنسويين إلى السنة وأهل الحديث لما اختلفوا في العقائد فغلظوا على مخالفيهم وحكموا بكفرهم... إلى أن قال: والحق أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة إلا بإنكار متواتر من الشريعة عن صاحبها، فإنه حينئذ يكون مكذبًا للشرع، وليس مخالفة القواطع مأخذًا للتكفير، وإنما مأخذه مخالفة القواعد السمعية القطعية طريقًا ودلالة»⁽⁶²⁾.

المطلب الثالث: وسائل الإعلام المرئية والمسموعة

تعد وسائل الإعلام من الوسائل الحديثة المهمة، فقد كانت الأحداث تحدث في شتى بقاع المعمورة لا يعلم بها بعد الله إلا من حضرها وعاشها أو سمع عنها ممن تناقل أخبارها، وكان الاعتماد على نقل الأشخاص لتلك الأحداث أو الأخبار مشافهة عبر الرحالة والركبان، وقديمًا كانت محدودية الوسائل فيما ذكرناه فقط، فقد كان في مكة في العهد المكي جميل الخزاعي ينقل الحدث في أسرع وقت ممكن لينشر الخبر طازجًا للناس، ومن أراد أن يخبر خبرًا سريعًا عليه الوصول إلى الخزاعي لإخباره وكفى، فتلك الوسيلة كانت هي المتاحة في ذلك الوقت.

ومع تطور الحياة ودخول التكنولوجيا الحديثة برزت الإذاعات المحلية والدولية والفضائيات التلفزيونية التي تنقل الحدث على المباشر فيطلع المرء على أحوال العالم من بيته، ويتابع كل جديد في كل فن، ولذلك أتيح التطرق إلى شتى المعارف والقضايا التي تخص المجتمع ثقافياً وعلمياً ورياضياً واقتصادياً واجتماعياً ودينياً وغيرها.

ومع المنافع الجمة للإعلام المرئي والمسموع الذي أصبح للعلماء والدعاة والمثقفين مجالاً رحباً، إلا أنه كان مرتعاً للتكفيريين ببث سمومهم ونشر شرورهم بتكفير الناس ظلماً وعدواناً، فكم نشاهد ونسمع من حوارات ومحادثات إذاعية وتلفزيونية لمواضيع مجتمعية، فنجد ألفاظ التكفير تصدر عن بعض من جعلوا تلك الوسائل سماً مباشراً يصدر التكفير والتفسيق والتبديع، لاسيما ما يسمى بالإذاعات والقنوات الفضائية ذات الميول الإسلامية والثقافية.

وأيضاً نجد أناساً ليس لهم من الشريعة والأصول حظاً وافراً، وإذا بهم يُدخلون هذا في الإسلام ويخرجون ذاك منه، دون تورع ولا خشية من الله، ويزداد الأمر تعقيداً حينما يتحدث الصحفي والمثقف في أمور العقيدة بتكفير المسلمين لوقوعهم في الذنوب والخطيئة وعلى المباشر، مما يشجع ظاهرة التكفير على الانتشار والتمثل بها في مجالس الناس ومعايشهم تأثراً بما يذاع ويشاهد في أجهزة الإعلام المختلفة.

إن الإعلام اليوم يتجه إلى سلب الإرادة والدخول في لون من الجبرية الإعلامية والثقافية، وإن كثيراً من المصطلحات المهمة والموهمة تقودنا خلفها دون إدراك كامل لحقيقتها وتداعياتها والآثار المترتبة عليها، حيث أصبحنا نعيش في معسكرات الأسر الإعلامي، أو حقبة الاسترقاق الإعلامي⁽⁶³⁾.

إن القرآن يحصر على المجتمع الإسلامي ويحافظ عليه ليضع القواعد والأسس التي تحفظه من الآفات، ومنها التكفير، قال تعالى: «لَا يُجِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوِّءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا»⁽⁶⁴⁾، ومن الجهر بالسوء تكفير العلماء والدعاة إلى الله والساسة وغيرهم، دون حق أو برهان عبر الإذاعات والفضائيات، مما ينشر التباغض والحقد والانتقام بين المسلمين بحجة

جواز الجهر بذلك لوقوع الظلم أو غيره، ولا يقف الأمر بالجهر؛ بل يتجاوزه إلى إصدار حكم مباشر بتكفير أو تفسيق أو تبديع، وذلك كله على سبيل الإشاعة والإخبار.

قال الإمام ابن كثير: «قد أرخص له أن يدعو على من ظلمه من غير أن يعتدي عليه»⁽⁶⁵⁾، ويقول الإمام القرطبي: «فأما أن يقابل القذف بالقذف ونحوه فلا»⁽⁶⁶⁾.

ومن آثار الجهر بالسوء لاسيما التكفير إشاعة حب الانتقام وسفك الدماء ونشر الفوضى بين الناس، ويجدر بنا نقل ما قاله العلامة المراغي في هذا: «إنه مجلبة للعداوة والبغضاء بين من يجهر بالسوء ومن ينسب إليه هذا السوء، وقد يصل الأمر إلى هضم الحقوق وسفك الدماء، إنه يؤثر في نفوس السامعين تأثراً ضاراً بهم، فقد جرت العادة بأن الناس يقتدي بعضهم ببعض، فمن رأى إنساناً يسب آخر لضغائن بينه وبينه، أو لكراهيته إياه قلده في ذلك، ولاسيما إذا كان من الأحداث الذين يغلب عليهم التقليد أو من طبقة دون طبقة، إذ عامة الناس يقلدون خواصهم، فإذا ظهرت المنكرات في الخاصة لا تلبث أن تصل إلى العامة وتفشو بينهم، ومن تميل نفسه إلى منكر أو فاحشة يجترئ على ارتكابهما إذا علم أن له سلفاً وقدوة فيهما، فسماع السوء كعمل السوء، فذاك يؤثر في نفس السامع، وهذا يؤثر في نفس الراي والناظر»⁽⁶⁷⁾.

ويؤكد ذلك المعنى سيد قطب بقوله: «إن الجهر بالسوء يبدأ في أول الأمر اتهامات فردية-سباً وقذفاً- وينتهي انحلالاً اجتماعياً وفوضى أخلاقية تضل فيها تقديرات الناس بعضهم لبعض أفراداً وجماعات وتنعدم فيها الثقة بين بعض الناس وبعض، وقد شاعت الاتهامات ولاكتها الألسنة بلا تحرج»⁽⁶⁸⁾.

والإعلام بأجهزته المرئية والمسموعة يخدم كل إشاعة فاسدة بالظهور والانتشار مما يجعل معاناة المجتمع المسلم بليغة الأثر والنتائج⁽⁶⁹⁾، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم يحذرنا من تلك السلوكيات -ومنها ما يظهره غير المتخصصين في وسائل الإعلام عند حديثهم في أمور الناس- بقوله: «إِنَّ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ سِنِينَ خَدَاعَةٍ يُصَدَّقُ فِيهَا الْكَاذِبُ وَيُكذَّبُ فِيهَا الصَّادِقُ وَيُؤْتَمَنُ فِيهَا الْخَائِنُ وَيُخَوَّنُ فِيهَا الْأَمِينُ وَيَنْطِقُ فِيهَا الرُّؤْيِيضَةُ قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: وَمَا الرُّؤْيِيضَةُ؟ قَالَ: الْمَرْؤُ

التَّافَهُ يَتَكَلَّمُ فِي أَمْرِ الْعَامَّةِ»⁽⁷⁰⁾ ، والتافه: يعني الخسيس الخامل من الناس، وكذلك كل خسيس فهو تافه⁽⁷¹⁾ ، وهو العاجز الذي رَبَضَ عن معالي الأمور وقعد عن طلبها»⁽⁷²⁾ .

هذا ويتبين من الحديث ظهور الرجل التافه في زماننا يتكلم على المباشر عبر القنوات المختلفة فيتحدث في أمور البلاد والعباد فيكفّر هذا، ويفسّق ذاك، وكأنه عالم مجتهد مطلق، ولا يكاد يعرف من الحرف إلا رسمه، فمثل أولئك دمروا البلاد، وخرّبوا معالم الدين، وقضوا على كل فضيلة، واعتنقوا كل رذيلة، ولو تركوا ذاك الميدان لأهله، وولجوا فيما يقدرون عليه، لأفلحوا وسلموا من التبعات في الدنيا والآخرة.

إن خطر ما يذاع ويشاهد في بعض أجهزة الإعلام ليس هيناً، فكم خرّب الإعلام ودمر، وكم أوجع وأشعل فتناً عديدة بين المسلمين، وكم حرّض على القتل والتخريب، والإرهاب والاغتيالات والانقلابات، وكم أثار النعرات والعصبيات، ومزّق نسيج وترابط المجتمع المسلم، فلا غرو أن يجد التكفيريون مبتغاهم من خلال أجهزة الإعلام المختلفة، فما يقال لفرد سيقال على المباشر لملايين البشر، فذاك شرر يشعل النار في جسد الأمة الإسلامية ليحقق ما عجز عنه الأعداء في الحروب والمعارك.

المطلب الرابع: الصحف والمجلات

لا يقل خطر الصحف والمجلات التي تصدر عن مؤسسات إعلامية أو تجارية حكومية كانت أو خاصة عن خطر الإذاعات والقنوات الفضائية في قضية التكفير، فإنه لم يكتب الانتشار لتلك الإذاعات والقنوات إلا وقد كان للصحف والمجلات انتشارها الواسع في مختلف الدول الأجنبية والعربية.

ومما لا يختلف فيه اثنان أن كثيراً من الصحف والمجلات نشرت الوعي والتطور بين أوساط الناس، وعملت على رفع المستوى الثقافي والاجتماعي من خلال تطرقها إلى مختلف القضايا

والمشكلات الحياتية، وحررت العقل الإنساني من العبودية والتبعية والأفكار الخاطئة، وحافظت على الهوية بمعانها ومظاهرها، وكسرت حاجز الجمود والعقم الثقافي.

إلا أننا لا نبالغ إن قلنا أن بعض الصحف والمجلات جعلت نفسها معول هدم، وأداة سامة تهلك الحرث والنسل، من خلال الأفكار والمواضيع الهدامة للنسيج الاجتماعي والصرح الثقافي للأمة المسلمة، ولا ينحصر أذاها على فئة معينة؛ بل يعم العامة والخاصة.

إن مما يؤسف عليه أن تتحول الصحف والمجلات الرسمية والخاصة من منابر للعلم والثقافة والتنمية والتطور، والتوعية والإرشاد، إلى معاول هدم وخراب، وتأجيج الفتن، وإبراز التكفير على أنها ظاهرة طبيعية تدخل في إطار الاختلاف العقدي المسموح الخوض فيه، فتظهر عبارات التكفير والتشهير والتفسيق، والانحلال الأخلاقي، ونشر الشائعات المغرضة، والأخبار الكاذبة، ويتجاهلون أن لتلك الأخطار آثاراً سيئة على المجتمع كله، قال تعالى: «وَنَكُتِبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ»⁽⁷³⁾ وإن من آثارهم التي ستكتب عليهم ما كتبوه ونشروه بين الناس، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر.

قال الإمام ابن كثير: «نكتب أعمالهم التي باشروها بأنفسهم، وآثارهم التي آثروها من بعدهم، فنجزهم على ذلك أيضاً، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر»⁽⁷⁴⁾، ويتوسع المعنى ليشمل ما صنّفوه وكتبوه وعلّموه كما عند الإمام الزمخشري بقوله: «ونكتب ما أسلفوه من الأعمال الصالحة وغيرها، وما هلكوا عنه من أثر حسن، كعلم علموه، أو كتاب صنّفوه، أو حبسوه، أو بناء بنوه: من مسجد أو رباط أو قنطرة أو نحو ذلك، أو شيء، كوظيفة وظفها بعض الظلام على المسلمين، وسكة أحدث فيها تخسيرهم، وشيء أحدث فيه صد عن ذكر الله، من ألحان وملاه، وكذلك كل سنة حسنة أو سيئة يستن بها»⁽⁷⁵⁾.

وورد في السنة عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «مَنْ دَعَا إِلَى هُدًى كَانَ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلُ أُجُورٍ مَنْ تَبِعَهُ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئاً وَمَنْ دَعَا إِلَى ضَلَالَةٍ كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ مِثْلُ آثَامٍ مَنْ تَبِعَهُ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ آثَامِهِمْ شَيْئاً»⁽⁷⁶⁾، ولا شك أن

التكفير بغير حق ضلالة وإثم، وأن الصحف والمجلات إذا تقيدت بدعوتها إلى الهدى ونشر الصدق والحقائق بدلاً من المقالات التكفيرية المأجورة التي تحركها أيادي الأعداء من اليهود والنصارى وغيرهما، نأت بنفسها عن الإثم والضلال.

وإن من مآل الله جوفه حقداً على المسلمين ظهر ليكتب مقالاً ليجرحهم به ويكفرهم ويفسقهم، ويصب غيظه على العلماء والدعاة والمسلمين عامة، وكأن مفتاح الجنة بيده، فيدخل هذا الجنة برضاه، ويدخل ذاك النار بحكمه وقضائه، وهناك من العامة من يستسيغ ذلك، ويستشربه بهواه، فينفذه في محيطه وبيئته، وإذا به عوثاً وسنداً لمخربي البلاد وقاتلي العباد، تحت مظلة تنظيف وتطهير المجتمع المسلم من الكفر والكافرين⁽⁷⁷⁾.

إن من يفتح للكفر صدره، ويعتقده، وينشر باطله بين الناس بكتابات المنحرفة الباطلة محارباً دين الله لهو في خسران مبين في الدنيا والآخرة، والله تعالى يقول: «وَلَكِنَّ مَن شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلِمَهُمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»⁽⁷⁸⁾.

ومن هنا يظهر لنا أن توسيع دائرة التكفير فيما يكتب بين مختلف الطوائف من الناس، يعد جريمة لا تقل عن القتل والتحريض عليه، فمن كفر مسلماً كأنه قتله، أو حكم عليه بالقتل، وما كل الناس يفهمون المصطلحات المتداولة بين المتخصصين، فينزولون الأفعال والأحداث منازلها بعد تشخيصها في ضوء الشريعة وأحكامها.

ولهذا فإن على الحكومات والمجالس التشريعية سن قوانين تحمي المجتمع من تلك الآفات ومنها ظاهرة التكفير، ولا يكتفى بسن القوانين دون تطبيقها تطبيقاً عادلاً دون هوادة أو تسويق، فإن السكوت عن اتساع الجرح يوصل إلى مرحلة الهلاك، وعلى السلطات القضائية والتنفيذية القيام بواجبها أمام الله تعالى في الحفاظ على المجتمع المسلم من كل المؤامرات عليه باسم الدين، أو غيره من الشعارات الزائفة، بما يحفظ لنا ديننا الحق وعاداتنا وتقاليدينا الحسنة.

ولا يقتصر الدور الإيجابي على الموقف الرسمي؛ بل يجب أن يضطلع العلماء والدعاة والفقهاء بدور أعظم في التحذير من التكفير، وعلمهم أولاً أن ينأوا بأنفسهم عن الولوج في

الكتابات الصحفية المثيرة للقضايا العقدية والفكرية، والأجدر عرضها على المجالس والمجامع الفقهية المتخصصة التي فيها لأصحاب الحل والعقد الكلمة الفصل في ذلك، فإذا تجنب العلماء والدعاة الخوض في تفاصيل بعض المظاهر التي تستدعي موقفًا من العلماء في المجامع الفقهية، لاسيما ما يتعلق بالتكفير والتفسيق والتبديع، كان ذلك مدعاة لاستماع وانتظار الناس لما يصدر عن المجامع الفقهية، فكم أثيرت من قضايا تكفيرية في الصحف وكانت سببًا في إيجاد شرح بين العلماء، فهذا يصدر في حقه مقالًا يكفره، وذاك يدافع بمقال ينفي ويرمي الآخرين بما رموه به من التكفير، والله المستعان.

المبحث الثاني: معالجة آفة التكفير

التكفير داء عضال أصيبت به الأمة منذ بدايات العصر الإسلامي النير، ولا تزال تتسع جراحاته إلى عصرنا الحاضر، وتصيب أخطاره المسلمين وغيرهم، ويزيد الخطر في المتدينين أكثر من غيرهم نتيجة الولوج في التأويل والاختلافات التي اتسعت رقعتها بين العلماء والفقهاء، ولا خلاص من ذلك الداء العضال إلا بدور رسمي وشعبي ودعوي يتمثل في الاستنكار، والنهي عن المنكرات بالمعروف، وإصلاح المجتمع تحت قاعدة الترغيب لا التهيب، ومن ذلك:

المطلب الأول: إحياء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو جوهر العبادة، وهو سراج الدين المنيع للحفاظ عليه من الطعن والتشكيك والإهمال، فالله تعالى يقول: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ»⁽⁷⁹⁾ هذه فريضة مهمة دائمة، ووظيفة جليلة عامرة، من أجلها وصفت أمة الإسلام بالخيرية، قال الإمام القرطبي: "وقيل: إنما صارت أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم خير أمة لأن المسلمين منهم أكثر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيهم أفشى"⁽⁸⁰⁾.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يكن واجبًا على الأمم قبل الإسلام لاسيما الصالحين من تلك الأمم، مما يجعل شرف هذه الفريضة لأمة الإسلام خصوصًا، قال العلامة الطاهر بن عاشور: «قلت: لم يثبت أن صالحى الأمم كانوا يلتزمون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إما لأنه لم

يكن واجباً عليهم، أو لأنهم كانوا يتوسعون في حال التقية، وهذا هارون في زمن موسى عبدت بنو إسرائيل العجل بمرأى منه ومسمع فلم يغير عليهم»⁽⁸¹⁾.

ولتلك الفريضة ضوابط وشروط، منها الإيمان بالله تعالى، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا ابتغى ذلك خلاف الإيمان، فإن ذلك مردود عليه، فتعلق تلك الفريضة بالإيمان إشارة إلى نفعيتها على الناس جميعاً، وهذا ما أوضحته الآية بقول الله «وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» هذا لازم من لوازم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فمن أدى تلك الفريضة مقابل الجاه والشهرة والاستعراض فقد حبط فعله، ومن ذلك ما يحدث من بعض من ينتسبون إلى مجالس وهيئات رسمية وغير رسمية للقيام بمهام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونخشى أن ينطبق عليهم قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إِنَّ أَوَّلَ النَّاسِ يُقْضَىٰ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَيْهِ رَجُلٌ اسْتَشْهَدَ فَأَتَىٰ بِهِ فَعَرَفَهُ نِعْمَهُ فَعَرَفَهَا قَالَ فَمَا عَمِلْتَ فِيهَا قَالَ قَاتَلْتُ فِيكَ حَتَّى اسْتَشْهَدْتُ قَالَ كَذَبْتَ وَلَكِنَّكَ قَاتَلْتَ لِأَنَّ يُقَالَ جَرِيٌّ فَقَدْ قِيلَ ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُجِبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ حَتَّى أُلْقِيَ فِي النَّارِ وَرَجُلٌ تَعَلَّمَ الْعِلْمَ وَعَلَّمَهُ وَقَرَأَ الْقُرْآنَ فَأَتَىٰ بِهِ فَعَرَفَهُ نِعْمَهُ فَعَرَفَهَا قَالَ فَمَا عَمِلْتَ فِيهَا قَالَ تَعَلَّمْتُ الْعِلْمَ وَعَلَّمْتُهُ وَقَرَأْتُ فِيكَ الْقُرْآنَ قَالَ كَذَبْتَ وَلَكِنَّكَ تَعَلَّمْتَ الْعِلْمَ لِيُقَالَ عَالِمٌ وَقَرَأْتَ الْقُرْآنَ لِيُقَالَ هُوَ قَارِئٌ فَقَدْ قِيلَ ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُجِبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ حَتَّى أُلْقِيَ فِي النَّارِ وَرَجُلٌ وَسَّعَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَعْطَاهُ مِنْ أَصْنَافِ الْمَالِ كُلِّهِ فَأَتَىٰ بِهِ فَعَرَفَهُ نِعْمَهُ فَعَرَفَهَا قَالَ فَمَا عَمِلْتَ فِيهَا قَالَ مَا تَرَكْتُ مِنْ سَبِيلٍ تُحِبُّ أَنْ يُنْفَقَ فِيهَا إِلَّا أَنْفَقْتُ فِيهَا لَكَ قَالَ كَذَبْتَ وَلَكِنَّكَ فَعَلْتَ لِيُقَالَ هُوَ جَوَادٌ فَقَدْ قِيلَ ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُجِبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ ثُمَّ أُلْقِيَ فِي النَّارِ»⁽⁸²⁾.

فليحذر أهل العلم والدعاة ورجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من مغبة النأي عن مضمون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو التشدد الذي في غير محله نحو المخالفين ببعض المنكرات التي تظهر في سلوكهم وتعاملهم، وليحذروا من أن يخرجوهم من الإيمان إلى الكفر بحجة تلك المنكرات، فالتحمس لنشر المعروف والنهي عن المنكر ومحاربه لا يجيز بحال من الأحوال إطلاق التكفير على المسلمين، أو نبزهم واعتبارهم خارجين عن الملة.

يقول سيد قطب: «ولا بد من الإيمان بالله ليوضع الميزان الصحيح للقيم، والتعريف الصحيح للمعروف والمنكر، فإن اصطلاح الجماعة وحده لا يكفي، فقد يعم الفساد حتى تضطرب الموازين وتختل، ولا بد من الرجوع إلى تصور ثابت للخير والشر، وللفضيلة والرذيلة، وللمعروف والمنكر، يستند إلى قاعدة أخرى غير اصطلاح الناس في جيل من الأجيال.. إلى أن يقول: «وقد سبق في السياق الأمر التكليفي للجماعة المسلمة أن ينتدب من بينها من يقومون بالدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أما هنا فقد وصفها الله سبحانه بأن هذه صفتها، ليدلها على أنها لا توجد وجودًا حقيقيًا إلا أن تتوافر فيها هذه السمة الأساسية، التي تعرف بها في المجتمع الإنساني»⁽⁸³⁾.

ولهذا فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر صفة ربانية لهذه الأمة لاسيما إذا أدت هذه الوظيفة كما أمر الله وأمر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، دون تشهير أو تكفير أو تفسيق، إذ الغرض محاربة المنكر بأنواعه كافة حفاظًا على دين الأمة وأخلاقها وقيمها، وهذه الفريضة تعد صدقة من الصدقات المأجورة عند الله، كما في الحديث الذي رواه أبو ذر-رضي الله عنه- أن ناسًا من الصحابة قالوا للنبي صلى الله عليه وآله وسلم: يا رسول الله ذهب أهل الدثور بالأجور يصلون كما نصلي ويصومون كما نصوم ويتصدقون بفضول أموالهم قال: «أَوْ لَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ مَا تَصَدَّقُونَ إِنَّ بِكُلِّ تَسْبِيحَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلِّ تَكْبِيرَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلِّ تَحْمِيدَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلِّ تَهْلِيلَةٍ صَدَقَةٌ وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ صَدَقَةٌ وَنَهْيٌ عَنِ الْمُنْكَرِ صَدَقَةٌ وَفِي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ»⁽⁸⁴⁾.

يقول الإمام النووي: «قوله صلى الله عليه وآله وسلم: "وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ صَدَقَةٌ وَنَهْيٌ عَنِ الْمُنْكَرِ" فيه: إشارة إلى ثبوت حكم الصدقة في كل فرد من أفراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولهذا نكَّره، والثواب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أكثر منه في التسبيح والتحميد والتهليل، لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية، وقد يتعين ولا يُتصور وقوعه نفلًا، والتسبيح والتحميد والتهليل نوافل، ومعلوم أن أجر الفرض أكثر من أجر النفل»⁽⁸⁵⁾.

إذن فوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تشمل الأمور الحياتية على مستوى الفرد والمجتمع والأمة، إلا أنها في قضية التكفير تسند إلى هيئات رسمية لإيضاح الموقف الشرعي، ولا

ضير من وجود هيئات ومؤسسات للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع وجود القوانين المدنية التي تدخل فيها مجمل القضايا الإنسانية والأخلاقية، إذ دور هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر النصح والإرشاد، وليست سلطة ضبطية وقضائية، فتلك من مهام الشرطة والقضاء، وبهذا ينتفي التعارض إن وجد بين مهام تلك الهيئات وبين بقية السلطات التنفيذية والقضائية.

ومع تصحيح دور هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفق الأهداف التي من أجلها أنشئت، فإننا نحى أفراد الإسلام وجماعاته من انتشار ظاهرة التكفير بين أوساطهم، فمتى عُرف المنكر وعُرف علاجه في ضوء الكتاب والسنة كان ذلك سبيلاً إلى الابتعاد عن التكفير وحبائله.

ولا يرتكز الدور الأكبر على هيئات ومؤسسات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ الأهم من ذلك شعور السلطات التنفيذية والقضائية بواجباتها، فلا تسكت عن اتخاذ إجراءاتها تجاه ما استفحل من منكرات، لاسيما ما يطعن ويشكك في الدين، فاتخاذ الإجراء الشرعي والقانوني تجاه قول أو فعل صدر من مكلف يحفظ للمجتمع أمنه واستقراره، ولا يعفى من اتخاذ الإجراء ذاته التكفيريون الذين يتصدرون الصحف والمجلات بكتابتهم أو مؤلفاتهم، أو من خلال برامجهم في القنوات الفضائية، أو غير ذلك، فلو عرف كل شخص أنه مسؤول عما يصدر عنه لما انتشرت ظاهرة التكفير بين طلبة العلم وبين فئات المسلمين على اختلاف أجناسهم وألوانهم ومذاهبهم.

فإذا كان التنسيق بين الجهات الرسمية والشعبية عبر مؤسسات وهيئات وغيرها بشكل دائم فلا مجال للأفكار الهدامة في النخر في جسد الأمة، ولا مجال للتكفيريين في التأثير على شباب المسلمين بحجة استنهاضهم للجهاد في سبيل الله داخل المجتمعات الإسلامية؛ لأنها في نظرهم مجتمعات كفرية، وخالفت الإسلام في كثير من الأمور لاسيما مع ظهور بعض المنكرات التي تضر بالدين وتخدش شريعته.

المطلب الثاني: استقامة المناهج الدراسية

المؤسسات التعليمية بمختلف مراحلها لا تقل أهمية عن المؤسسات الأخرى التي تهتم بالفرد منذ مرحله الأولى في التنشئة التي تسير وفق منهاج دراسي شامل لمختلف جوانب الحياة التي يحيا

فما الفرد ويتعرع، ومما لا شك فيه أن الاهتمام بإعداد المناهج الدراسية لمختلف المؤسسات التعليمية يعد من الضروريات الحياتية، فلا تستقيم حياة الأجيال، إلا بالاهتمام بتلك المناهج، فيعد المرء ليكون ضابطاً وقاضياً وطبيباً ومهندساً ومدرساً، وغير ذلك من المهن التي تخدم المجتمع كله. فتنشئة الفرد منذ طفولته أمر بالغ الأهمية، كما أن تأثير الوالدين عليه كبير جداً في المحيط الأسري الاجتماعي، وتأثيرهما عليه في عقيدته وتربيته وأخلاقه، كما قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ»⁽⁸⁶⁾، تلك الثقافة والتربية لا تأتي إلا بتعليم ومنهج يتلقاه الفرد من محيطه الاجتماعي، فإذا كان ما يتلقاه صافياً من الشوائب، كانت الثمرة طيبة، وإذا كان ما يتلقاه مشوباً بالشوائب فذلك يفسد الثمرة.

لقد كان المعين الذي يتلقاه النبي صلى الله عليه وآله وسلم صافياً نقياً، فكان حقاً أن يقول عنه ربه تعالى: «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»⁽⁸⁷⁾ ويقول عنه: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ»⁽⁸⁸⁾.

والمناهج الدراسية إن لم تكن مستوعبة العقيدة والأخلاق والاقتصاد والسياسة والثقافة فلن تحقق التكامل في بناء الأجيال؛ بل ستبحث الأجيال عن النقص الذي تعاني منه، ومن هنا يكون الخلل الكبير، المتمثل في ظهور جيل متمرد عن ضوابط العقيدة والأخلاق، مما يجعله عرضة للذئاب البشرية ذات التوجهات التكفيرية.

إن التوازن المنشود في إعداد برامج المناهج الدراسية التعليمية مهم في الحفاظ على الفرد من الانزلاق في حبال الشيطان، إذ إن المحيط الجغرافي المحلي والدولي، وانتشار التكنولوجيا الحديثة بما تحمله من خير وشر، لها تأثير مباشر على الفرد، فكم من طلبة علم تركوا مدارسهم وجامعاتهم نتيجة اقتناعهم بأن تلك المؤسسات ومناهجها لا تخدم العقيدة ولا خير فيها، مما يولد قناعات لدى بعض الأفراد للبحث عن منهج يتلقاه، وقد يقع في شباك التكفيريين، فينفثون فيه سمومهم وشرورهم ليتحول إلى أداة هدم لبيئته، ومن المؤسف جداً أن تتجه المناهج الدراسية في العالم الإسلامي إلى وجهتين: فالأولى تتجه نحو تجفيف المناهج من أمور العقيدة والشريعة، فتحذف كل ما من شأنه رفع المستوى العقدي والتشريعي لأفراد المجتمعات الإسلامية، فينشأ

جيل يبحث ويجري وراء الملذات فحسب، ولا يعنيه دينه وأمته، فهذا من السهل عليه أن يبيع ويشترى في دينه وأمته.

والوجهة الأخرى تتجه نحو تكثيف كل شيء دون تمحيص وروية، فتعج منهاجها بالعث والسمين، فينشأ جيل مضطرب يقف على مفترق الطرق، لا يقدر على تمييز الأمور إلا بصعوبة بالغة، وهذا الصنف لا يقوى على تحمل المصاعب، إلا من رحم الله منهم، وهذا الصنف في خطورته على عقيدته ودينه لا يقل خطورة عن الصنف السابق، إذ قديع الاثنان فريسة التكفيريين الذين يستشهدون بنصوص من المناهج الدراسية على كفرية بعض المجتمعات الإسلامية سواء أكان استشهداهم بحق أم بباطل، مما يعمق القناعة لدى بعض المغرر بهم في اعتقاد الجهاد الأكبر ضد تلك المجتمعات الإسلامية بشتى الوسائل الممكنة، من قتل وتفجير واغتيال وتخريب في مقابل بلوغ الشهادة في سبيل الله، بزعمهم⁽⁸⁹⁾.

والوجهة الأنسب -من وجهة نظرنا- أن تتوازن المناهج الدراسية في برامجها ووسائلها وأنشطتها لتجمع بين العراقة والأصالة، وبين المحافظة والتطور بما يخدم الدين وينشره في أقطار الأرض، وبما يحقق للمسلمين حفظ عقولهم ونفوسهم ومجتمعاتهم من الانحلال والانغلاق والتفسخ والجمود، وذلك سهل وميسر بوضع منهاج دراسي متكامل من متخصصين وأصحاب خبرات في ضوء وسطية الإسلام⁽⁹⁰⁾، ولقد حرص التكفيريون على وضع مناهج دراسية تحقق لهم مآربهم في هذه الأمة، وتعتبر تلك المناهج خلاصة نصوص شرعية وتفسيرات لها حسب أهوائهم، فيضعونها فيما يتناسب من أحداث في عصرنا الحاضر⁽⁹¹⁾، ويستغلون كوكبة من الشباب للتمرد على الدين وولادة المسلمين.

إن الاعتماد الكلي على المناهج المصاحبة واعتبارها بديلة عن المناهج الدراسية الرسمية يؤدي إلى خلل كبير في البنية التعليمية، ويقضي تدريجياً على المناهج الدراسية الرسمية، بل يضعها في حكم غير الموجود، وهذا ما يجعل بروز مدارس التكفير تظهر بقوة من خلال منهاجها وأفرادها ووسائلها، كل ذلك في غياب الدور الأكبر للمناهج الدراسية الرسمية، مما يبرئ الفرصة

السانحة في استقطاب الشباب والناشئة للانخراط في دوامة التكفير والعنف والإرهاب، مبتعدين عن وسطية الإسلام الحنيف.

هذا وما جعل انتشار التكفير سائغاً بين طلبة العلم ضعف الرقابة الرسمية على المدارس والمراكز والجامعات والمعاهد الأهلية والخاصة، وكذا ظهور الاختلالات التعليمية والتربوية في المناهج الدراسية الرسمية، وهذه الاضطرابات تعاني منها الدول الإسلامية والعربية جمعاء، في حين نجحت الدول غير الإسلامية في صياغة المناهج الدراسية التي تواكب كل جديد، وتلبي طموحات شعوبها.

المبحث الثالث: أجهزة الإعلام

ذكرنا فيما سبق أهمية وسائل الإعلام المرئية والمسموعة، وبيان دورها وتأثيرها في عصرنا الحاضر على مجريات الأمور الحياتية للناس في المجتمعات كافة، وظهر لنا جلياً الدور الذي ينبغي أن تقوم به أجهزة الإعلام على اختلاف مجالاتها وميادينها.

إن دور أجهزة الإعلام المتنوعة لا يقل أهمية عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فتلك تقوم بواجب البلاغ، وهذه بواجب النصيح، وكلاهما يتبنى تقديم خدمة البلاغ والنصح للناس، لاسيما المسلمين الذين تحكّمهم الشريعة الغراء، إلا أننا بحق لو نظرنا إلى الإعلام وما يقدمه من غث وسمين، وحلال وحرام، وفضيلة ورذيلة، لاقتنعنا قناعة يقينية بوجوب إصلاح مساره، وتهذيبه، والرقابة عليه في حدود الشرع والقوانين النافذة، لاسيما فيما يتعلق بأمر العقيدة والأخلاق.

إن من المهام التي ينبغي أن تضطلع بها أجهزة الإعلام نشر العقيدة الإسلامية الصافية عن كل خرافة وغلو، وعن كل جمود وخمول، بما يرفع من شأن الأمة الإسلامية بين الأمم، وذلك استشعاراً للدور العظيم المكلفين به من الله تعالى بقوله: «الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا»⁽⁹²⁾. قال سيد قطب: «فلا يحسبون للخلق حساباً فيما يكلفهم الله به من أمور الرسالة، ولا يخشون أحداً إلا الله الذي أرسلهم للتبليغ والعمل والتنفيذ»⁽⁹³⁾، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً وَحَدِّثُوا عَنِّي بِبَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»⁽⁹⁴⁾.

قال الإمام ابن حجر: «وقال في الحديث: ولو آية واحدة؛ ليسارع كل سامع إلى تبليغ ما وقع له من الآي ولو قل»⁽⁹⁵⁾، إذن فدور الإعلام مهم جدًا، كثر عطاؤه أو قل، في خدمة العقيدة الإسلامية، ونشرها طرية إلى الدول غير المسلمة ليشرح الله صدور أناس غلفًا، ويبعث النهضة الدينية في المجتمعات الإسلامية لتعود الأمة إلى دينها الحق كما أمر الله. ولن تستقيم وظيفة أداء الإعلام إلا بسن تشريعات ملزمة يسير الإعلام في ضوئها بحيث يؤدي الإعلام بأجهزته المختلفة دوره في الفكر والعقيدة والأخلاق والتشريع والرياضة والترفيه والاقتصاد والتجارة، وكل ما من شأنه تدعيم توازن الإنسان في معيشته الاجتماعية وعلاقته بمحيطه الاجتماعي في ضوء رحابة الشريعة الإسلامية الغراء، وأما أن يخرج الإعلام عن أهدافه ورسالته بأن يكون ملأًا للتكفيريين بنشر أفكارهم الضالة وفتاواهم المنحرفة، التي يكفرون بها العلماء والدعاة وسائر المسلمين؛ فإن ذلك شر على الأمة؛ لأن هناك من الإعلاميين من يتصدر عبر الفضائيات والإذاعات ليمارس التكفير بصورة كافية، فتارة يخرج عالمًا من علماء الإسلام إلى الكفر، وأخرى يخرج حاكمًا من حكام المسلمين من الإسلام إلى الكفر، وتارة يجعل نفسه مفتي ديار المسلمين فيجعل هذا حلالًا وذلك حرامًا بدون علم، فما ترك لأهل الاختصاص شيئًا، والله تعالى يقول: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»⁽⁹⁶⁾، قال الإمام القرطبي: «وقال ابن عباس: أهل الذكر أهل القرآن، وقيل: أهل العلم»⁽⁹⁷⁾.

فالتشدد بالألفاظ، لاسيما ما كان فيما تكفير للمسلمين، عاقبته وخيمة، ومآله الخسران المبين لقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ رِضْوَانِ اللَّهِ لَا يُلْقِي لَهَا بِالًّا يَرْفَعُ اللَّهُ بِهَا دَرَجَاتٍ وَإِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ لَا يُلْقِي لَهَا بِالًّا يَهْوِي بِهَا فِي جَهَنَّمَ»⁽⁹⁸⁾. وعلى الدول الإسلامية والعربية واجب عظيم تجاه الدين والحفاظ عليه من التلاعب والتشويه المقصود بما يذاع ويُرى ويسمع في بعض أجهزة الإعلام، وذلك بفرض أسس الرقابة وضوابطها بما يحقق حرية الكلمة فيما يمكن أن يكون من الأمور، وترك أمور العقيدة بالحكم

على الأفعال والأقوال للعلماء والفقهاء على مستوى المجامع الفقهية المعتمدة شرعاً وقانوناً لقول كلمة الفصل في تلك القضايا، وبما يحفظ للإعلام مكانته وهيبته ورسالته الإنسانية التي يتبناها، ولا يضر ذلك في أداء أجهزة الإعلام الرسمية والأهلية والخاصة، فلها حريتها في أداء رسالتها الإعلامية دون أن تنصّب نفسها مقام المفتي في شؤون المسلمين.

ومع الأسف الشديد ففي عصرنا الحاضر انتشرت ظاهرة التكفير أكثر من أي زمن مضى من خلال أجهزة الإعلام المختلفة، فكان في الماضي لكي ينتقل قول أو خبر فإنه يحتاج إلى شهور وسنين حتى ينتشر من الشرق إلى الغرب أو العكس، وأما في زمننا هذا ففي اللحظة نفسها ودون عناء يمكننا معرفة الأخبار حول العالم بيسر وسرعة، مما كان له الأثر السلبي في اعتناق بعض الشباب المسلم للأفكار التكفيرية، ومن ثمّ إسقاطها على مجتمعاتهم، ومن هنا بدأت شرارة العنف والتخريب والإرهاب وصولاً إلى اتساعها بين الأقطار الإسلامية.

إن التكفير لن يقف عند وسيلة وحيدة لانتشاره وتغلغله في وسط المجتمعات الإسلامية، ولكنه يتخذ كل وسيلة؛ بسبب الدعم الكبير الذي يتلقاه من الممولين والداعمين والمشجعين أفراداً وجماعات ودولاً ومؤسسات رسمية أو خاصة، والهدف القضاء على المسلمين من الداخل.

وإصلاح مؤسسات الإعلام المرئي والمسموع من الأهمية بمكان، وعملية الإصلاح إذا صدقت النيات سهلة التحقيق، وعظيمة الثمرة، وذلك بأن تنظم مهام تلك المؤسسات وفق تشريعات وقوانين، مع قيام السلطة القضائية بواجبها تجاه ما يمكن أن يستعمل أداة لهدم الأمة كافة.

الخاتمة والنتائج:

لا يخلو مجتمع ما من ظواهر سلبية تظهر على بعض أفرادها، وذلك نتاج طبيعي أفرزته متطلبات الحياة، لكن الأخطر من بين تلك الظواهر ظاهرة التكفير، ذلك الداء العضال، والشر المستطير، الذي تغلغل في أوساط المجتمعات الإسلامية مخلِّفاً الدمار والخراب والإرهاب بين المسلمين.

إن التكفير سيواصل هدمه للأطر الاجتماعية المسلمة وسيظل في الاتساع ليشمل التأثير على الأمن والسكينة العامة، وكذا إرباك الاقتصاد والتنمية، وهو خطر على العقيدة الصافية للمسلمين الذين يتعبدون الله على بصيرة منه، والسكوت المقصود أو غير المقصود عن اتساع ظاهرة التكفير يلحق الضرر على المدى البعيد بالفرد والجماعة مما يصعب معه العلاج في وقت قياسي.

وقد توصل الباحثان إلى عدد من النتائج، أهمها:

- 1- يعدّ التكفير ظاهرة سلبية في المجتمعات الإسلامية.
- 2- يعتبر التأويل المغلوط، وسوء الفهم للنصوص الشرعية، سبباً من أسباب التكفير.
- 3- يعدّ بعض وسائل الإعلام الحديث عاملاً من عوامل انتشار ظاهرة التكفير.
- 4- تعد الفتاوى الفردية خطراً من الأخطار الفتاكة بالفرد والمجتمع، وهي سبب من أسباب التكفير.

5- أهمية دمج الشباب في مشاريع اقتصادية ذات عائد مالي كبير.

المقترحات والتوصيات:

- 1- استصدار قانون يحدد مستويات وعقوبات ظاهرة التكفير.
- 2- حصر فتاوى العقيدة، لاسيما الأقوال والأفعال الكفرية منها، للبت فيها من المجمع الفقهية الرسمية، ومنع الفتوى الفردية في ذلك.
- 3- إعادة النظر في مهام وأدوار أجهزة الإعلام بما يتواءم مع قيم وعادات المجتمعات الإسلامية، وبما يخدم الإسلام والمسلمين.
- 4- ضرورة الاهتمام بالمنهج الدراسية الرسمية والأهلية والخاصة، والرقابة على مؤسساتها الرسمية والأهلية والخاصة، بما يخدم العقيدة الإسلامية، وينشر الوسطية بين المسلمين، ووصولاً إلى توحيد المنهج على مستوى العالم الإسلامي.

5- استيعاب فئة الشباب في مشاريع اقتصادية تنموية تعود عليهم وعلى بلدانهم بالنفع والخير، وعدم تركهم هملاً للفراغ والإرهاب والتكفير؛ لأن ذلك يُعد خطراً وجرماً في حق الأجيال قاطبة.

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: محمد سليم العوّا، مفاهيم التطرف وواقع الإرهاب، مؤسسة أبرار، صنعاء، د.ط، 2009م، ص69، وحسن محمد المعلمي، الفتنة في القرآن الكريم، دارالوراق، الأردن، ط1، 2015م، ص300.
- (2) محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، د.ت، 507/11، وإسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفار عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987م، 1786/5.
- (3) محمد بن محمد عبد الرزاق الحسني مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ط، د.ت، 140/30.
- (4) الصحاح للجوهري 2448/6، ولسان العرب لابن منظور 131/15، ومحمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمة التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت- دمشق، ط1، 1410هـ، 540/1.
- (5) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي المعروف بابن سيده، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1417هـ- 1996م، 47/5.
- (6) المرجع نفسه 41//2.
- (7) لسان العرب لابن منظور 131/15، وتاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي 178/39.
- (8) تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي 178/39.
- (9) أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، 300/12، و القاضي عياض اليعصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ب.ت، 277/2، وعبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، 167/4، ومحمد أنور شاه الكشميري الهندي، إكفار الملحدين في ضروريات الدين، المجلس العلمي، باكستان، ط3، 1424هـ-2004م، 27/1.
- (10) ينظر: الحسين بن أحمد بن الحسين الزوزني، شرح المعلقات السبع، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1423هـ-2002، ص96.
- (11) سورة الفتح، الآية29.

- (12) ينظر: الصحاح للجوهري 807/2، ولسان العرب لابن منظور 5/144، وإسماعيل بن عباد بن العباس الطالعاتي، المحيط في اللغة، تحقيق: محمد حسن ياسين، عالم الكتب، بيروت، 1414هـ-1994م، 6/250، وتاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي 55/14، وأبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1412هـ-1992م، 1/109.
- (13) علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الأفاق، بيروت، د، ت، 49/1.
- (14) ينظر: إبراهيم بن عامر الرحيلي، التكفير وضوابطه، دار الإمام أحمد، مصر، ط2، 1429هـ-2008م، ص93.
- (15) لسان العرب لابن منظور 7/340.
- (16) الصحاح للجوهري 3/1139، ولسان العرب لابن منظور 7/340، وأبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندائي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 2000م، 8/175، وإبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، دار الدعوة، مجمع اللغة العربية، د.ط، 1/533.
- (17) العزبي، هور نبي، بارنويل، قاموس القارئ (إنجليزي-عربي) أكسفورد، دار جامعة أكسفورد، 1980م، ص34.
- (18) أخرجه البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، دار الشعب، القاهرة، ط1، 1407هـ-1987م: كتاب الرقاق، باب: حفظ اللسان برقم 6478، ومسلم في صحيحه، مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، دار الجيل، بيروت، د.ت، كتاب الرقاق، باب: حفظ اللسان برقم 5997 من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
- (19) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مصر، ط2، 1396هـ-1976م، 2/311.
- (20) سورة النساء الآية 23.
- (21) التفسير والمفسرون للذهبي 2/13.
- (22) سورة الحديد الآية 3.
- (23) محمد ناصر الدين الألباني، حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، مكتبة المعارف، الرياض، ط2، 1428هـ-2007م، ص120.
- (24) سورة آل عمران الآية 97.
- (25) ينظر: التفسير والمفسرون للذهبي 2/305.

- (26) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: مكتب التحقيق بدار هجر، دار هجر، ط1، ب.خ، 610/5، وينظر: إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط2، 1420هـ-1999م، 84/2، محمد أحمد أبو بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: سمير النجار، دار عالم الكتب، الرياض- السعودية، د.ط، 1423هـ-2003م، 153/4.
- (27) قال الألباني: صحيح على شرط مسلم، محمد ناصر الدين الألباني، السلسلة الصحيحة، د.ت، برقم 1283 من حديث ابن عباس رضي الله عنه.
- (28) سورة النساء الآية 171.
- (29) أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة، اقتضاء الصراط المستقیم في مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: صلاح السعيد، دار العقيدة، الإسكندرية- مصر، ط1، 2006م، ص130.
- (30) سورة الواقعة الآية 57.
- (31) عبدالكريم بن هوازن القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ب.ط.خ، 5/1، والتفسير والمفسرون للذهبي 405/2.
- (32) د/ عبدالله بن محمد المسند، معالم نقدية للعباد والمتصوفة، مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض- السعودية، العدد91، 1431هـ، ص120.
- (33) إبراهيم بن عمر بن حسن البقاعي، تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي، تحقيق: عبدالرحمن الوكيل، الناشر: عباس أحمد الباز، مكة المكرمة، ب.ط.خ، 22/1.
- (34) سورة النبأ الآية 12.
- (35) سيد قطب إبراهيم، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، د. ط، د. ت، 3805/6.
- (36) محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت، 1415هـ-1995م، ص105.
- (37) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 32/17، ومحمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 1420هـ-2000م، 21/30.
- (38) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، حققها: مجموعة من العلماء، خرج أحاديثها: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط8، 1404هـ-1984م، ص316.
- (39) المرجع السابق نفسه ص318.

- (40) قال العلامة ابن حجر: ذهب أكثر أهل الأصول من أهل السنة إلى أن الخوارج فسّاق، وأن حكم الإسلام يجري عليهم لتلفظهم بالشهادتين ومواظبتهم على أركان الإسلام، وإنما فسقوا بتكفيرهم المسلمين مستندين إلى تأويل فاسد. فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر 300/12.
- (41) سورة المائدة الآية 44.
- (42) أخرجه مسلم: كتاب الإيمان، بيان إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة برقم 256.
- (43) أخرجه الترمذي في سننه، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي، مصر، ط2، 1395هـ - 1975م، برقم 1535، وأحمد في مسنده، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ- 2001م، برقم 6072، وأخرجه الحاكم في المستدرک، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري المعروف بابن البيع، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ- 1991م، برقم 7814 وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وواقفه الذهبي، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة برقم 2042 من حديث ابن عمر رضي الله عنه.
- (44) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العزص 323، وينظر: صلاح الصاوي، تحكيم الشريعة وصلته بأصل الدين، مركز الكلمة الطبية للبحوث والدراسات، صنعاء، ط1، 1434هـ- 2013م، ص 61-75، فقد ناقش المسألة نقاشاً مستفيضاً.
- (45) لمزيد من التفصيل عن الاجتهاد وضوابطه ينظر: إبراهيم محمد طه بويدان، التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين: رسالة ماجستير، جامعة القدس، الدراسات العليا، قسم الدراسات الإسلامية، دت، 33/3.
- (46) جامع البيان للطبري 457/8، وينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 190/6، وأبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، غنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، د.ط، 1418هـ- 1997م، 42/2.
- (47) تفسير القرآن العظيم لابن كثير 120/3.
- (48) محمد علي الشوكاني، فتح القدير، عالم المعرفة، دت، 42/2، وينظر: محمد بن يوسف أبي حيان الأندلسي، البحر المحیط، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1420هـ، 269/4، في ظلال القرآن لسيد قطب 828/2.

- (49) السلسلة الصحيحة 8/8، وقد أورد الألباني الأقوال في المسألة وناقشها ورد على ابن القيم، ووجه الاستدلال الصحيح بكلام قيم مهم، فتأمله.
- (50) ينظر حول ما ذهب إليه الإمام محمد علي الشوكاني، نيل الأوطار، إدارة الطباعة المنيرية، ب.ت، 1/369، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني، مكتبة القاهرة، بدون رقم طبعة، 1388هـ-1968م، 351/3، وإدريس بن محمد السلولي، كشف النقاب عن حكم تارك الصلاة بعد قبول الخطاب، (مخطوط)، 2014م، ص34، فقد ناقش المسألة بالتفصيل، وأورد الأقوال والاختلافات والأدلة وناقشها نقاشاً علمياً، فجراه الله خيراً، وقد أهدى المؤلف رحمه الله للدكتور حسن المعلمي صورة من ذلك المخطوط قبل وفاة المؤلف بفترة وجيزة.
- (51) سورة الأنبياء الآية 7.
- (52) أخرجه البخاري، كتاب: الإيمان برقم 48، ومسلم، كتاب الإيمان، باب قول النبي سباب المسلم فسوق برقم 116 من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.
- (53) أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب مَنْ كَفَرَ أَخَاهُ بِغَيْرِ تَأْوِيلٍ فَهُوَ كَمَا قَالَ برقم 6105 من حديث ثابت بن الضحاك.
- (54) أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب مَنْ كَفَرَ أَخَاهُ بِغَيْرِ تَأْوِيلٍ فَهُوَ كَمَا قَالَ برقم 6104 من حديث عبد الله بن عمر.
- (55) عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني، السنة، تحقيق: محمد بن سعيد القحطاني، دار ابن القيم، الدمام-السعودية، ط1، 1406هـ-1986م، 2/549.
- (56) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزار، دار الوفاء، ط3، 1426هـ-2005م، ص42.
- (57) كما هو معمول به في جمعية علماء اليمن، والأزهر الشريف بمصر، وفي هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، والمجامع الفقهية، واللجان الشرعية، ودور الإفتاء في الدول العربية والإسلامية والمجامع الفقهية فيها، والاتحاد العالمي لعلماء المسلمين وما يتفرع منه من أجهزة متخصصة، ورجاؤنا لو أن الدول العربية والإسلامية قامت بتشكيل هيئة تسمى الهيئة الدولية للإفتاء تضم كبار العلماء والفقهاء الأصوليين من الدول كافة، وتتولى الإفتاء بصورة رسمية جماعية في مسائل الاعتقاد والسياسة الشرعية، وما شابهها، وما دون ذلك تتولى البت فيه المجامع الفقهية في مختلف الدول، وهذه الهيئة ستقطع طرق التكفير والاضطرابات السياسية،

وستحفظ للدين هيئته من المتلاعبين والمتأولين لأحكامه، فإذا ائتلف العلماء أدى إلى ائتلاف ولاة الأمور في تلك الدول.

(58) إكفار الملحدين في ضروريات الدين للكشميري الهندي 27/1.

(59) عبد الحميد بن محمد بن باديس الصنهاجي، تفسير ابن باديس، جمع وترتيب: توفيق محمد شاهين، محمد الصالح رمضان، خرج أحاديثه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1424هـ-2003م، ص351.

(60) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب: باب ما ينهى من السباب و اللعن برقم 6045 من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(61) فتح الباري لابن حجر 466/10.

(62) محمد بن علي القشيري (ابن دقيق العيد)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، مذكر سندس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1426هـ-2005م، 420/1.

(63) محيي الدين عبد الحلیم، إشكاليات العمل الإعلامي بين الثوابت و المعطيات العصرية (كتاب الأمة)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، قطر، ط1، 1419هـ-1998م، ص22.

(64) سورة النساء الآية 148.

(65) تفسير القرآن العظيم لابن كثير 443/2، وينظر: محمد بن عمر فخر الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.، 253/11.

(66) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 2/6.

(67) أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، د.ت. 4/6.

(68) في ظلال القرآن لسيد قطب 796/2.

(69) من ذلك ما يشاهد ويسمع من خلال إجراء الحوارات و المقابلات مع بعض عناصر الإرهاب داعش و القاعدة و غيرهما من الفرق الضالة، حيث يرد منهم تأثرهم بما يرد في بعض وسائل الإعلام من تشجيع و تنفير للنهوض بواجبهم من جهاد في سبيل الله للقضاء على الكفار المرتدين عن الإسلام.

(70) أخرجه من حديث أبي هريرة ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.، كتاب الفتن برقم 4036، وأحمد في مسنده برقم 7912، و البزار في مسنده من حديث عوف بن مالك، أحمد بن عمرو بن عبد الخالد المعروف بالبزار، مسند البزار، تحقيق: محفوظ

- الرحمن زين الله وآخرين، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة- السعودية، ط1، 2009م، برقم 2740، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة برقم 2253.
- (71) أبو عبيد بن سلام، غريب الحديث، وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، مراقبة: محمد عبد المعيد خان، ط1، مجلس دائرة المعارف العثمانية- حيدرآباد، د.ط، 1384هـ-1964م، 3/153.
- (72) المبارك بن محمد الجزري بن الأثير، النهاية في غريب الأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ-1979م، 2/460، وعبد الرحمن بن أحمد بن رجب، جامع العلوم والحكم، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1408هـ، 1/41.
- (73) سورة يس الآية 12.
- (74) تفسير القرآن العظيم لابن كثير 6/565، وينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي 6/290.
- (75) محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ، 4/7.
- (76) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب العلم، باب: من سن سنة حسنة أو سيئة برقم 6980.
- (77) ينظر: الفتنة في القرآن للمعلمي ص 189.
- (78) سورة النحل الآية 106.
- (79) سورة آل عمران الآية 110.
- (80) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 4/171.
- (81) التحرير والتنوير لابن عاشور 3/190.
- (82) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب: من قاتل للرياء والسمعة استحق النار برقم 5032 من حديث أبي هريرة.
- (83) في ظلال القرآن لسيد قطب 1/447.
- (84) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الزكاة، باب: بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف برقم 2376.
- (85) يحيى بن شرف النووي، المهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ، 3/446.
- (86) أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، باب: ما قيل في أولاد المشركين برقم 1385، ومسلم، كتاب القدر، باب: معنى كل مولود يولد على الفطرة برقم 2658 من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
- (87) سورة طه الآية 114.

- (88) سورة الأحزاب الآية 21.
- (89) لمزيد من التفصيل عن تلك الوجهات ينظر: قطب مصطفى سانو، النظم التعليمية الوافدة في أفريقيا (قراءة في البديل الحضاري)، كتاب الأمة، قطر، العدد 63، 1419هـ، ص 57.
- (90) حبّذا لو يجتمع المسلمون حول منهج دراسي موحد للدول الإسلامية كافة مع مراعاة بعض الخصائص الجغرافية و العادات و التقاليد لكل دولة، فأما العقيدة و اللغة و بقية التخصصات العلمية و الشرعية فهي في كل دولة، و تكرارها في كل دولة من العبث التعليمي و الثقافي.
- (91) من ذلك كتاب لأبي بكر ناجي، (إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة)، أصدره مركز الدراسات و البحوث الإسلامية، دت، و قد ترجم الكتاب إلى اللغة الإنجليزية، وهذا الكتاب المرجع التعليمي لتنظيم القاعدة و غيره من التنظيمات الإرهابية، فقد فصّل المؤلف التربية من وجهة نظرهم ص 54 و ما بعدها، بما لا يدع مجالاً للشك بضرورة استقامة المناهج الدراسية من الكفریات أو التفريط أو الغلو في مقومات الدين.
- (92) سورة الأحزاب الآية 39.
- (93) في ظلال القرآن لسيد قطب 5/2870.
- (94) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل برقم 3461 من حديث عبدالله بن عمرو رضي الله عنه.
- (95) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر 6/498.
- (96) سورة النحل الآية 43.
- (97) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 10/108.
- (98) سبق تخريجه ص 7.



حكم الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف

دراسة فقهية أصولية تطبيقية

د. أحمد إبراهيم يحيى يابس الأهدل*

ملخص:

يتناول هذا البحث موضوعًا مهمًا - في نظر الباحث - هو «حكم الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف - دراسة فقهية أصولية تطبيقية»؛ وذلك لحاجة طلبة العلم إلى معرفة هذه المسألة؛ لأن بعض الناس - خصوصًا العوام - ولع بكل سهل ولو كان منكراً مستغرباً، وتظهر أهمية هذا الموضوع من كون المفتي - وهو من توافرت فيه شروط الاجتهاد - والمستفتي سواء أكان متعلماً أم جاهلاً يحتاج إلى الأخذ بالرخصة في بعض القضايا؛ لأن قضايا الناس ومشكلاتهم لا تنتهي ما استمرت الحياة، ولا مفر من وجود المجتهدين في كل عصر ما استمرت الحياة.

وقد ناقش البحث موضوعه في مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة. أما المقدمة فتناولت أسباب اختيار الموضوع وخطواته، ومنهجه المتبع، وأما التمهيد فقد جعلناه مدخلاً لمصطلحات الدراسة وفيه أمران:

الأمر الأول: التعريف بالرخصة.

الأمر الثاني: التعريف بمسائل الخلاف.

* أستاذ الفقه المقارن المشارك - رئيس قسم الدراسات الإسلامية - كلية التربية - جامعة الحديدية - النائب الأكاديمي - كلية التربية - جامعة الحديدية فرع ريمة - الجمهورية اليمنية.

وأما المبحث الأول: فقد جعلنا الحديث فيه عن الخلاف من حيث أسبابه، وأنواعه، وقد

جاء هذا المبحث في مطلبين:

المطلب الأول: أسباب الخلاف.

المطلب الثاني: أنواع الخلاف.

وتناول المبحث الثاني: اتجاهات الفقهاء في حكم الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف

وتأصيلها، وجاء هذا المبحث في مطلبين:

المطلب الأول: اتجاهات الفقهاء في حكم الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف.

المطلب الثاني: تأصيل مسألة الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف.

وتناول المبحث الثالث: ضوابط الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف وأهم المسائل التطبيقية، وجاء

هذا المبحث في مطلبين:

المطلب الأول: ضوابط الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف.

المطلب الثاني: أهم التطبيقات الفقهية على جواز الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف.

ثم كانت الخاتمة وفيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث ومن أهمها:

1- أن الشريعة الإسلامية مبنية على رفع المشقة والحرص عن الناس؛ لأنها جاءت لتحقيق

مصالحهم، ومن مصالحهم رفع الحرج عنهم.

2- أن تعريف الرخصة في الاصطلاح لا يخرج عن تعريفها في اللغة وإن كان علماء الأصول

قديمًا قد اختلفوا، وسبب الاختلاف راجع إلى اختلافهم في تعريف العزيمة؛ لأن الرخصة

والعزيمة متقابلان ومتلازمان فهمًا وعملاً.

3- أن المخالفة الصادرة عن الأئمة الفقهاء المتفق على إمامتهم لا يؤثر في مكانتهم، ولا يقدر

في علمهم، أو الأخذ عنهم، خصوصًا فيما يتعلق بالأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف.

4- للرخصة الشرعية ضوابط يجب أن تخضع لها، وهي كفيلة بالفصل بين المشقة

الحقيقية والمشقة الوهمية، وهذه الضوابط هي المعيار الأصلي الذي ينبغي الاستناد إليه

فيما يباح بالرخص وما لا يباح فعله.

The judgment on taking the License in controversial Matters:

Applied jurisprudence study

Dr. Ahmed Ibrahim Yahya Yabes Al-Ahdal

Abstract:

This research deals with an important subject from the researcher's point of view that is "the judgment on taking the License in controversial Matters-applied jurisprudence study". It is important due to the science students' needs to know this issue. The importance of this topic comes from the fact that the mufti - a person who meets the conditions of *ijtihad* - and the mufti, whether educated or ignorant, need to take the license in some cases.

The research discusses the theme of the study in three main parts; introduction, three sections as well as in the conclusion. The introduction deals with the reasons for choosing the subject and its steps, and the methodology being followed. The preface was devoted to be an entrance for some terminologies of the study which includes two things:

First: Definition of *Al-rokhsah* (i.e. permission or license).

Second: Definition of controversial issues.

In the first section, the researcher discusses the dispute in terms of its causes and types. This point was presented in two parts; the first is the causes of controversy. The second refers to the types of controversy.

The second section deals with the trends of the jurists in the rule of introducing the license in the issues of disagreement and rooted, and this topic came in two points:

The first is the trends of scholars in the rule of the introduction of the license in disputed matters.

The second refers to rooting the issue of taking permission in disputed matters.

The thirds section deals with the controls of introducing a license in disputed matters with the most important applied issues. This chapter is divided into two sections;

The first section refers to the controls of taking the permission in disputed matters.

The second section deals with the most important doctrinal applications on the permissibility of introducing the license in disputed matters.

Then we present the conclusion in which the researcher stated the most important findings of the research as follows:

- Islamic sharia is based on lifting the hardship and embarrassment of the people because it came to achieve their interests, and a part of these interests, is lifting embarrassment of them.
- The definition of the license in the convention does not deviate from the definition in the language, although the origins of ancient scholars have differed, and the reason for the difference is due to their difference in the definition of resolve; because the license and determination are mutually supportive and understanding.
- The differences issued by the imams of the jurists agreed on their imamate does not affect their status, and does not hurt in their knowledge, or taking away from them, especially with regard to introducing a license in disputed matters.
- The Sharia rokhsah (i.e. license or permission) has controls that must be subject to it, which is capable of separating the real hardship from the illusion hardship. These controls are the real criterion that should be based on permitting licenses and what is not permissible to do.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلق الله أجمعين نبينا محمد بن عبد الله

وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحابته الغر الميامين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد:

فإن مسألة الأخذ بالرخصة أو-الترخّص- في مسائل الخلاف، من المسائل التي بحثها

الأصوليون والفقهاء على حدٍ سواء، وهي مسألة تحتاج إلى تأمل ونظر؛ لأن الواقعيين فيها بين

مشدّد منكرٍ لجواز الأخذ بها مطلقًا، وبين متساهلٍ مستهينٍ بها، فأجاز العمل بمسائل الخلاف

مطلقًا، وكلا الفريقين جانب الصواب، وكلاهما-أيضا- قد خالف مذهب الأئمة القائل بالجواز

ولكن بضوابط وقيود، وفي هذا البحث بيان لحكم هذه المسألة وعدم الإنكار على مقلدة المذاهب في اختياراتهم واجتهاداتهم؛ لأن اختلاف الأمة في الأمور الاجتهادية رحمة، كما سيأتي بيان ذلك.

ثم إن أئمة المذاهب مجتهدون، والمجتهد مأجور في كل الأحوال، فقد حث النبي ﷺ على الاجتهاد، وبين أن من اجتهد في حكم بين متخاصمين فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر على اجتهاده، فعن عمرو بن العاص رضي الله عنهما: أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أخطأَ فَلَهُ أَجْرٌ»⁽¹⁾، مما أخرجها عن صلب موضوع الرخصة، فقد ثبت أن النبي ﷺ قَالَ يَوْمَ الْأَحْزَابِ: «لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ»، فَأَذْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي لَمْ يَرِدْ مِنَّا ذَلِكَ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَلَمْ يُعْتَفَ وَاحِدًا مِنْهُمْ⁽²⁾.

قال النووي رحمه الله⁽³⁾: ولم يعتف النبي ﷺ واحداً من الفريقين؛ لأنهم مجتهدون، ففيه دلالة لمن يقول بالمفهوم والقياس، ومراعاة المعنى ولمن يقول بالظاهر أيضاً، وفيه أنه لا يعنف المجتهد على ما فعله باجتهاده إذا بذل وسعه في الاجتهاد، وقد يستدل به على أن كل مجتهد مصيب، وللقائل الآخر أن يقول: لم يصرح بإصابة الطائفتين، بل ترك تعنيفهم، ولا خلاف في ترك تعنيف المجتهد وإن أخطأ إذا بذل وسعه في الاجتهاد⁽⁴⁾.

ولذا فموضوع حكم الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف له أهمية كبرى؛ وهو موضوع كبير جداً، ومتشعب المسائل الفقهية، وهذا الأمر كان السبب في كتابتنا لهذا البحث.

سبب اختيار الموضوع:

كان لاختيار الكتابة في موضوع «حكم الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف- دراسة فقهية أصولية تطبيقية» عدة أسباب، من أهمها ثلاثة أسباب، وهي على النحو الآتي:

السبب الأول: الرغبة الشديدة في ربط قضايا الفقه بالأصول، حيث علق ذلك في أذهاننا أثناء مراجعة كتاب مناهج الفقهاء في استنباط الأحكام المقرر على طلبة الماجستير، بكلية التربية

الحديدة، وذلك عند طباعته، وكان من ضمن مفردات هذه المادة قراءة كتاب رخص ابن عباس -رضي الله عنه- لإسماعيل سالم عبدالعال، عضو هيئة التدريس بكلية دارالعلوم جامعة القاهرة، وكذا قراءة أبحاث أهل الأصول عن موضوع الرخصة والعزيمة.

ومع ما بذل فيهما -الرخص وبحث أو أبحاث الرخصة والعزيمة- من دراسات كثيرة إلا أنهما بحاجة إلى دراسة تطبيقية فقهية أصولية.

السبب الثاني: ما يجري على ألسنة بعض أهل العلم من جعلهم الخلاف حجّة يحتاجون بها في معرض الجدل والنقاش، وسبباً للبحث عن الرخص للعوام من الناس من غير ضابط ولا قيد، ويستدلون بما سطره بعض العلماء -رحمهم الله- في كتبهم من أنه لا إنكار في المجتهدين، فبلغ السيل زباه، حتى صار العوام من الناس يلوكون هذه الكلمة من غير معرفة لمعناها فيرددون: المسألة فيها خلاف.

السبب الثالث: ما نقل عن بعض الأئمة من أنه لا إنكار في مسائل المجتهدين، وأن الخلاف خير ورحمة، وهذا صحيح وثابت، ثم يأتي ما يناقضه مسطوراً في كتب بعضهم، فتجد الفتوى بأنه بجلد شارب النبيذ متأولاً أو مقلداً، ويزجرون من لا يتم ركوعه وسجوده، وينكرون على من يلعب الشطرنج وغيرها من مسائل الخلاف التي تتفاوت درجات الإنكار فيها بين الوعظ والتعزير⁽⁵⁾.

منهج البحث:

أما منهج البحث الذي سلكناه في بحثنا هذا فهو المنهج الاستقرائي والتحليلي⁽⁶⁾، من خلال اتباع الخطوات الآتية:

- 1- عزو الآيات القرآنية إلى مواضعها بذكر السورة ورقم الآية.
- 2- عزو الأحاديث إلى كتب الحديث المعتمدة بذكر الكتاب والباب والجزء والصفحة ثم رقم الحديث إن وجد، مع الحكم على الحديث إذا كان في غير الصحيحين.
- 3- ذكر آراء العلماء في المسألة مع عزو كل قول إلى قائله وترجيح ما نراه راجحاً حسب قوة الدليل.
- 4- الاقتصار على ذكر أبرز المراجع والمصادر دون البعض الآخر نظراً إلى اختلاف الطباعات.

الدراسة السابقة:

الدراسة الأولى: الرخصة الشرعية- أحكامها وضوابطها، وهذه الدراسة هي رسالة ماجستير في جامعة صنعاء، كلية الآداب، مقدمة من: أسامة محمد محمد الصلاحي، إشراف حسن محمد مقبول الأهدل.

الدراسة الثانية: الرخصة الشرعية وإثباتها بالقياس، وهذه الدراسة هي كتاب لعبدالكريم بن علي بن محمد النملة.

الدراسة الثالثة: الرخصة في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها المعاصرة لمحمد رأفت سعيد، وهو كتيب عدد صفحاته مع فهرس الموضوعات 63 صفحة.

إيجابيات هذه الدراسات الثلاث وسلبياتها :

تميزت هذه الدراسات الثلاث بتحديد موضوع الرخصة باعتبارها موضوعا كليا، شأنها في ذلك شأن الدراسات القديمة، من حيث جمع كل ما يتعلق بالموضوع، غير أنه لم يتم التطرق فيها إلى المسائل المعاصرة، وعدم ربطها بالواقع المعاصر ومستجداته، كما أن بعضها لم يستوعب كل مباحث الرخصة، ففي الدراسة الأولى: الرخصة الشرعية- أحكامها وضوابطها- تم التركيز على الجوانب التعريفية للرخصة ومناقشتها للجوانب الأصولية.

أما الدراسة الثانية: الرخصة الشرعية وإثباتها بالقياس، فقد توسع كاتبها فيها، ومع كثرة ما فيها من تقسيمات ممتازة إلا أن طولها وتفرعها لا علاقة بموضوع القياس وقضاياها الأصولية المتعلقة بالرخصة.

وغالبية ما في هذه الدراسة مكرر في الدراسة الأولى من حيث نقل النصوص الشرعية المتعلقة بالمسألة المتحدث عنها، مما جعلني لا أعتد على هذه الدراسة كثيرا إلا في بعض الضوابط.

وأما الدراسة الثالثة: الرخصة في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها المعاصرة، فهي الدراسة الأقرب إلى بحثنا من حيث العنوان، لكن للأسف الشديد لم يتطرق الكاتب فيها إلى المسائل التي

جاء ذكرها في بحثي، وقد قسمها الكاتب إلى تسعة مباحث: تعريف الرخصة، أقسام الرخصة، أحكام الرخصة، وجهة الإسلام في طبيعة الأحكام بين النظر والتطبيق، طبيعة المشقة، تخفيفات الشرع وأنواعها، أسباب التخفيفات، تحليل الدهلوي، الموقف المعاصر.

ومع ما يوجد في هذه الدراسات الثلاث من قصور-خصوصاً تأصيل المسائل- إلا أنني أفدت منها كثيراً.

الجديد في بحثنا

- جمع شتات موضوع الرخصة في مسائل الخلاف في مكان واحد؛ ليسهل على القارئ الرجوع إليه دون عناء ومشقة.
- ربط موضوع الرخصة في مسائل الخلاف بواقع الأمة ومستجداتها المعاصرة كما هو مبين في المبحث الثالث (أهم مسائل التطبيقية للرخصة).
- محاولة تأصيل مسائل الرخصة المعاصرة مع الإفادة من مسائل الرخصة في القديم، إلى غير ذلك مما هو في أثناء البحث.

خطة البحث:

وقد تناولنا هذا البحث في مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة.

المقدمة: جعلناها للحديث عن أسباب اختيار البحث والمنهج وخطوات العمل له.

التمهيد: مدخل لمصطلحات الدراسة وفيه أمران:

الأمر الأول: التعريف بالرخصة.

الأمر الثاني: التعريف بمسائل الخلاف.

المبحث الأول: الخلاف، أسبابه، وأنواعه، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أسباب الخلاف.

المطلب الثاني: أنواع الخلاف.

المبحث الثاني: اتجاهات الفقهاء في حكم الأخذ بالرخصة، وتأصيلها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: اتجاهات الفقهاء في حكم الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف.

المطلب الثاني: تأصيل مسألة الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف.

المبحث الثالث: ضوابط الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف وأهم المسائل التطبيقية، وفيه

مطلبان:

المطلب الأول: ضوابط الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف.

المطلب الثاني: أهم التطبيقات الفقهية لجواز الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف.

ثم كانت الخاتمة وفيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

التمهيد: مدخل لمصطلحات الدراسة وفيه أمران:

الأمر الأول: التعريف بالرخصة

أولاً: التعريف بالرخصة لغة

الرخصة في اللغة مأخوذة من مادة رخص من باب قرب، وتأتي الرخصة بمعنى ضد الغلاء، وضد الصعوبة والتشديد والخشونة، والرخصة تأتي بمعنى التسهيل في الأمر والتيسير، يقال: رخص الشرع لنا في كذا ترخيصاً، وأرخص إرخاصاً إذا يسره وسهله، وفلان يترخص ترخيصاً لم يستقص، وفعله يتعدى بالهمزة يقال: أرخص الله لنا في السعر، ويتعدى -أيضاً- بالتضعيف فيقال: رخص⁽⁷⁾، وتأتي مادة الرخصة دالة على النعمومة وعدم الخشونة والطرادة، ومنه رخص البدن رخصة ورخصة إذا نعم ولان ملمسه⁽⁸⁾.

ثانياً: التعريف بالرخصة اصطلاحاً

لا يخرج تعريف الرخصة في الاصطلاح عن تعريفها في اللغة وإن كان علماء الأصول قديماً قد اختلفوا في تعريفها، ويظهر أن سبب الاختلاف راجع إلى اختلافهم في تعريف العزيمة: لأن الرخصة والعزيمة متقابلان ومتلازمان فمهماً.

وقد بلغت الأقوال في تعريف الرخصة أكثر من ثلاثة عشر قولاً كما أحصاها عبدالكريم بن علي النملة، في كتابه «الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس»⁽⁹⁾.

ومن أهم التعريفات للرخصة عند الأصوليين ما ذكره بعض الأحناف بقوله: الرخصة ما وسع المكلف فعله بعذر كونه حراماً في حق ما لا عذر له، أو ما وسع المكلف تركه مع قيام الوجوب مع كونه آثماً أو حراماً في حق غير المعذور⁽¹⁰⁾.

وعرفها ابن الحاجب⁽¹¹⁾ من المالكية بقوله: أما الرخصة فالمشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر⁽¹²⁾، وعند الشافعية الرخصة هي: ما تغير من الحكم الشرعي لعذر إلى سهولة ويسر مع قيام السبب للحكم الأصلي كأكل الميتة للمضطر⁽¹³⁾.

أما الحنابلة فقد عرفوا الرخصة بأنها: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح⁽¹⁴⁾. ويظهر أن التعريف المختار هو ما ذكره الشاطبي -رحمه الله- بقوله عن الرخصة: ما شرع لعذر شاق استثناء من أصلي كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة⁽¹⁵⁾.

وهذا التعريف يتناسب مع ما ذهب إليه الشافعية وإن كانوا لم يشترطوا أن يكون العذر شاقاً كما اشترطه الشاطبي -رحمه الله- ليدخل في الرخصة جميع الأسباب التي شرعت من أجلها، ولأن السهولة واليسر والنعمية والطراوة الموجودة في المعنى اللغوي هي المشار إليها في معنى الرخصة في الاصطلاح؛ لأنها تدل على كل معنى في الدين جنح فيه إلى التيسير والتسهيل والبعد عن العنت والتشديد⁽¹⁶⁾.

الأمر الثاني: التعريف بمسائل الخلاف

أولاً: تعريف الخلاف لغة

إن لفظ مسائل الخلاف في اللغة من الألفاظ المركبة فالمسائل مفردها مسألة، والمسألة بفتح الميم مصدر سأل، وهي طلب الحاجة⁽¹⁷⁾، ولفظ الخلاف يدور على ثلاثة معان، بمعنى أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه، يقال قعدت خلاف فلان: أي بعده، ومنه الخلافة سميت بذلك؛ لأن الخليفة الثاني يجيء بعد الأول، والثاني خلف بمعنى: عكس أمام، يقال: هذا خلفي

وهذا أمامي، والثالث بمعنى التغيير، يقال: خلّف فوه إذا تغير، كما قيل في خلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك⁽¹⁸⁾.

والذي يراد بيان معناه هنا هو إطلاقهم في نحو قول القائل: في المسألة خلاف بين العلماء في كذا، أو خالف فلان في كذا⁽¹⁹⁾.

ثانياً: تعريف الخلاف اصطلاحاً

لا يخرج المعنى اللغوي للخلاف عن معناه في الاصطلاح فقد عرف بأنه: منازعة تجري بين المتعارضين لتحقيق حق أو لإبطال باطل⁽²⁰⁾.

والمسائل التي يجري فيها الخلاف هي عبارة عن تباين في الآراء والمواقف حول أمر من الأمور واختلاف في وجهات النظر، وهو ما يعبر عنه بتعدد الآراء والاتجاهات في القضية الواحدة، سواء أكانت هذه الآراء متضادة أم لا، وسواء أدت إلى التنازع أم لا⁽²¹⁾.

وغالباً ما يحصل الخلاف في المسائل بسبب الفهم للدليل، فقد يفهم من الدليل الأخذ بالرخصة، في حين يفهم الطرف الثاني الأخذ بالعزيمة.

المبحث الأول: الخلاف: أسبابه، وأنواعه، وفيه مطلبان

المطلب الأول: أسباب الخلاف

إذا كانت المنازعة التي تجري بين المتعارضين لتحقيق حق أو لإبطال باطل أمر قدي فإن من أعظم آيات الله عزّ وجلّ أنه خلق الناس مختلفين في ألوانهم وألسنتهم، وعقولهم وأفهامهم، فقرنها الله تعالى مع عجيبة أخرى وهي خلق السموات والأرض فقال ﷻ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾⁽²²⁾، فكان من مقتضى هذه الحكمة أن يقع الخلاف بين الناس، ففي سمة البشرية، وسنة كونية لا تتغير ولا تبدل.

فبالخلاف ما زال بين بني آدم من زمن نوح عليه السلام، لم تسلم منه أمة من الأمم، ويقول النبي ﷺ: «افتترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافتترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة»⁽²³⁾.

وهذه الأمة ليست بدعا من الأمم، فقد بقي رسولها ثلاثاً وعشرين سنة بين ظهرانهم، يعلمهم الكتاب والحكمة، ويتلو عليهم آياته ويزكهم، ومع هذا تنازع الصحابة واختلفوا، في مراد النبي ﷺ كما ثبت في الصحيحين أن النبي ﷺ قال يوم الأحزاب: «لَا يُصَلِّينَ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ»، فَأَذْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ فَصَلُّوا بَعْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي لَمْ يُرِدْ مِنَّا ذَلِكَ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَلَمْ يُعَيِّنْ وَاحِدًا مِنْهُمْ⁽²⁴⁾.

وكذلك حديث: «خرج رجلان في سفر فحضرت الصلاة وليس معهما ماءً فتيَمَّمَا صعيداً طيباً فصليا ثم وجدا الماء في الوقت فأعاد أحدهما الصلاة والوضوء، ولم يعد الآخر، ثم أتيا رسول الله ﷺ فذكرا ذلك له، فقال للذي لم يعد: أصبت السنة وأجزأتك صلاتك، وقال للذي توضأ وأعاد: لك الأجر مرتين»⁽²⁵⁾.

فلما قبض النبي ﷺ تركهم «على بيضاء نقية، ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك»⁽²⁶⁾، وما أبلغ كلمة عمه العباس بن عبد المطلب⁽²⁷⁾ -رضي الله عنه- حين شك الناس في موته فقال: «والله ما مات رسول الله ﷺ حتى ترك السبيل نهجاً واضحاً، وأحلّ الحلال، وحرّم الحرام، ونكح، وطلّق، وحارب، وسالم، وما كان راعي غنم يتبع رؤوس الجبال، يخبط عليها العضاة بمخبطه، ويمرر حوضها بيده، بأنصب ولا أدأب من رسول الله ﷺ فيكم»⁽²⁸⁾.

وميراث النبوة الذي ورّثه النبي ﷺ لأمته منه ما هو بيّن لا اشتباه فيه مثل الحلال المحض كأكل الطيبات من الزروع والثمار وكالنكاح، والتسري. وآخر هو الحرام المحض، كأكل الميتة والدم ولحم الخنزير والربا، ونكاح المحارم وغيرها.

ومنه ما هو مشتببه فيه، كأكل ما اختلف في تحريمه وحلّه، كالخيل والبغال، والحمير، والضبّ، وشرب الأنبذة التي يسكر كثيرها، وغيرها.

وهذا القسم هو الذي عناه النبي ﷺ بقوله: «إِنَّ الْحَلَالَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ...»⁽²⁹⁾.

والعلماء هم الوارثون لعلم النبوة، وأنواع الشُّبهة تختلف بقوة قربها من الحرام، وبعدها عنه؛ لذلك يقع الخلاف في تحليلها وتحريمها لأسباب كثيرة، فعني الفقهاء باستقصائها وذكرها مطوّلة، وقد لخص ذلك الحافظ ابن رجب⁽³⁰⁾ -رحمه الله- فقال: «ومنه -أي الحلال والحرام- ما لم يشتهر بين حملة الشريعة فاختلّفوا في تحليله وتحريمه؛ وذلك لأسباب:

منها: أنه قد يكون النص عليه خفياً، لم ينقله إلا قليل من الناس فلم يبلغ جميع حملة العلم.

ومنها: أنه قد ينقل فيه نصان، أحدهما بالتحليل، والآخر بالتحريم، فيبلغ طائفة أحد النصين دون الآخر، فيتمسكون بما بلغهم، أو يبلغ النصان معاً من لا يبلغه التاريخ فيقف لعدم معرفته بالناسخ.

ومنها: ما ليس فيه نص صريح، وإنما يؤخذ من عموم أو مفهوم أو قياس، فتختلف أفهام العلماء في هذا كثيراً.

ومنها: ما يكون فيه أمر أو نهي، فيختلف العلماء في حمل الأمر على الوجوب أو الندب، وفي حمل النهي على التحريم أو التنزيه.

وأسباب الخلاف أكثر مما ذكرنا»⁽³¹⁾.

ويذكر علماء الأصول أن من أسباب الخلاف عدم مراعاة قاعدة الخلاف عند العلماء، ومثال ذلك قاعدة: «الخروج من الخلاف»، حيث ذكر الشاطبي أن هذه القاعدة أشكلت على طائفة من المالكية، منهم ابن عبد البر؛ وذلك لأن قولنا: «الخلاف لا يكون حجة» وهذا يتناقض مع هذه القاعدة؛ لأن دليلي القولين - أن المجتهد مصيب أو مخطئ- لا بد من أن يكونا متعارضين، كل واحد

منهما نقيض ما يقتضيه الآخر. ومراعاة الخلاف، يعني إعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر، أو بعض ما يقتضيه، وهذا تناقض⁽³²⁾.

وهذا الإشكال وقع فيه بعض الأئمة من غير المالكية كابن أبي هريرة من الشافعية⁽³³⁾، وبعض الحنابلة⁽³⁴⁾، وسببه أنهم أطلقوا هذه القاعدة من عقالها، وطردوها في كل خلاف، بحيث إذا وقع خلاف فالخروج منه أفضل من التورط فيه مطلقاً.

وليس الأمر كذلك، فالقاعدة لها ضابط، وهو أن يكون دليل المخالف قوياً بحيث لا يبعد قوله كل البعد فحينئذ يستحب الخروج من الخلاف؛ حذراً من كون الصواب مع الخصم، لاسيما إذا قلنا بأن مدعي الإصابة لا يقطع بخطأ مخالفه، ومثاله: المضمضة والاستنشاق، فهما فرضان عند الحنفية والحنابلة⁽³⁵⁾، والتسمية في الوضوء، واجبة عند الحنابلة⁽³⁶⁾، فينبغي الخروج من الخلاف بفعلها.

أما إذا كان مأخذ المخالف واهتئاً، بعيداً عن الصواب، فلا ينظر إليه، ولا يعوّل عليه.

والأمثلة على هذا كثيرة جداً، سنذكر منها بعضاً في المبحث الثالث، بإذن الله.

المطلب الثاني: أنواع الخلاف

النوع الأول: ما جرى بين الصحابة رضي الله عنهم من خلاف

فالخلاف ليس نوعاً واحداً فقد يكون الخلاف بين أهل التفسير من حيث اعتبارهم التفسير بالمأثور هو فقط التفسير المقبول، ويقابل هذا من يعتبر التفسير بالرأي هو تفسير مقبول، وكذا يكون الخلاف بين أهل الفقه والأصول، وهو من أشد أنواع الخلاف؛ نظراً إلى الأسباب التي كان عليها مدار الخلاف، ومن أهمها:

1- الاختلاف في فهم القرآن من حيث اللغة إما بسبب احتمال الحقيقة والمجاز، وإما بسبب صلاحية اللفظ لغةً لأكثر من معنى كما في لفظ (القروء) في آية عدة المطلقات، قال تعالى:

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾⁽³⁷⁾، إذ إن لفظ القرء يأتي بمعنى الحيض ومعنى الطهر.

وقد يكون الاختلاف بسبب ما ظاهره تعارض النصوص، كما في آيتي عدة الوفاة: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾⁽³⁸⁾، وعدة الحامل: ﴿وَاللَّائِي يَيْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾⁽³⁹⁾، وقد يكون بسبب احتمال التركيب لوجهين، كما في آية الإيلاء ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁽⁴⁰⁾، أو بسبب وقوف بعض الصحابة على أسباب النزول وتواريخه والإلمام بغرائب اللغة، وعدم توافر ذلك كله أو بعضه عند الآخرين.

2- اختلافهم في السنة، وهذا يعود إلى أسباب أهمها:

أ- تفاوتهم في العلم بالسنة، فقد ظل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثاً وعشرين سنة يعمل ويحدث ويرى أفعالاً ويسمع أقوالاً يقرأها أو ينكرها، ومن الصحابة من أسرع إلى الإسلام ومنهم من تأخر إسلامه، ومنهم المكثرون في الحفظ ومنهم المقل، كما أن منهم من ترك رواية الحديث ورعاً واحتياطاً، وكان أثر هذا لا محالة التفاوت في الإحاطة بالسنة، الأمر الذي نتج عنه الاختلاف في الأحكام والفتاوى. ومثاله قصة أبي موسى مع ابن مسعود، فقد سئل أبو موسى الأشعري عن ميراث ابنة، وابنة ابن، وأخت. فقال: للابنة النصف وللأخت النصف، ولم يعط ابنة الابن شيئاً، فلما رفعت ذات الواقعة إلى ابن مسعود قال: أقضي فيها بما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم: للابنة النصف، ولبنت الابن السدس تكملة للثلثين، وللأخت الباقي، وقد رجع أبو موسى، إلى فتوى ابن مسعود، لما أخبر بها.

ج- تفاوتهم في العلم بالناسخ والمنسوخ، فقد يتفق لصحابي أن يعلم الحديث المنسوخ دون الناسخ فيفتي وفق ما علم، بينما يعلم صحابي آخر الناسخ فيفتي به، كحديث تطبيق اليدين في الركوع. فقد أخذ به ابن مسعود ولم يكن قد علم بناسخه، وعلم سعد بن أبي وقاص الناسخ فعمل به.

د- اختلافهم في الوثوق في الرواة، فقد كان الحديث يصل إلى الصحابة فيأخذ به فريق ويرده فريق آخر، كما جرى في شأن حديث فاطمة بنت قيس في نفقة المبتوتة، فقد رده عمر رضي الله عنه⁽⁴¹⁾ وقبله غيره من الأصحاب.

هـ- الاختلاف في فهم السنة بعد ثبوتها، كالرمل في الطواف حول الكعبة، حيث صح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعله في طوافه، لكن أصحابه اختلفوا فيه، ففريق ذهب إلى أنه سنة متبعة، وفريق قال إنه كان لعارض عرض وهو قول المشركين حينذاك: أضعفتهم حتى يثرب، فأراد الرسول صلى الله عليه وسلم بالرمل، إظهار النشاط والقوة ردًا لهذه المقالة، فلم يعد الرمل لهذا من السنن.

3- تغيير الأزمنة والأمكنة والملابسات، كما في حديث ضوال الإبل، وعدول عثمان رضي الله عنه عما كان معمولًا به في شأنها في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد أبي بكر وعمر؛ لاهتزاز الوازع الديني في عصره.

وغير هذا من المسائل الاجتهادية، كجعل عمر رضي الله عنه الطلاق بلفظ الثلاث ثلاثًا زجرًا للناس، وتحريم من تزوجت في عدة طلاق على من عقد عليها ودخل بها تحريمًا مؤبدًا. واختلافهم كذلك في تقدير المصلحة العامة للمسلمين جميعًا، كما جرى في مسألة تقسيم الأراضي المفتوحة بقوة الحرب أو عدم تقسيمها ووضع الخراج عليها، وحرمان أصحاب سهم المؤلفة قلوبهم من هذا السهم لمنعة المسلمين وقوتهم، وعدم الحاجة إلى تأليفهم ولم يكن اختلافهم إلا حيث لا يجدون نصًا محكمًا في القرآن أو السنة لا ريب فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهنا يكون الاجتهاد بالرأي والقياس وبالأخذ بالمصالح المرسله⁽⁴²⁾.

النوع الثاني من أنواع الخلاف (الخلاف اللفظي):

الخلاف اللفظي، أو الاختلاف في العبارة: فهناك ما يرجع فيه الخلاف إلى التسمية والاصطلاح الفقهي، كتسمية جمهور الفقهاء الفرض واجبًا؛ ولذا كان من الخطأ نقل الخلاف في مسألة لا خلاف فيها في الحقيقة، كما أن نقل الوفاق في محل الخلاف لا يصح، والأقوال إذا أمكن اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال بغرض القائل، فلا يصح نقل الخلاف فيها⁽⁴³⁾.

بعض العلماء يسمي الخلاف الحقيقي (خلافًا)، ويسمي الخلاف اللفظي (اختلافًا)؛ لذا قال بعضهم: «الاختلاف هو أن يكون الطريق مختلفًا والمقصود واحد، والخلاف هو أن يكون كلاهما مختلفًا»⁽⁴⁴⁾.

يقول عبد الكريم النملة: «الخلاف اللفظي: هو الاختلاف في اللفظ والعبارة والاصطلاح مع الاتفاق على المعنى والحكم»⁽⁴⁵⁾.

أي أن المختلفين اتفقوا على المعنى، ولكن الاختلاف جاء في التعبير عن هذا المعنى، ينظر كل فريق إلى الموضوع من ناحية غير الناحية التي نظر إليها الفريق الآخر، فلم يتوارد القولان على محل واحد. فمثلا من نظر إلى الموضوع من جهة كذا: قال ما قال؛ بناء عليه، ومن نظر إلى الموضوع من جهة كذا. غير الجهة الأولى. قال ما قال: بناء على ذلك. فالفريقان متفقان على المعنى، ولكن اختلفوا في النظر إليه، وهذا ناشئ عن عدم إدراك كل فريق لمراد الآخر⁽⁴⁶⁾.

المبحث الثاني: اتجاهات الفقهاء في حكم الأخذ بالرخصة، وتأصيلها، وفيه مطلبان:
المطلب الأول: اتجاهات الفقهاء في حكم الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف

قبل الحديث عن اتجاهات العلماء في حكم الأخذ بالرخصة وبيان القائلين بالجواز أو المنع لا بد من الإشارة إلى أمر مهم؛ وهو بيان الفرق بين هذه المسألة ومسألة حكم تتبع الرخص. فمسألة الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف، لها شبهة بمسألة من التزام مذهبًا فهل يجوز أن يخالف إمامه في بعض المسائل؟.

ولذلك غلط الزركشي⁽⁴⁷⁾ -رحمه الله- حين جعل الخلاف جاريًا فيهما على حدٍ سواء⁽⁴⁸⁾، فمسألة مخالفة العامي المقلد، أو المفتي المقلد لمذهب إمام في بعض المسائل، الخطب فيها يسير، والخلاف هين، وأقوال العلماء فيها بين: مجيز مطلقًا، ومانع، ومفصل⁽⁴⁹⁾.

أما مسألة تتبع الرخص فهي أعم من سابقتهما، فصاحبها يكتفي من فتياه بموافقة قول إمام -ولو كان نادرًا- من غير نظري في ترجيح أو دليل، ويجعل كل خلاف دليلًا على الجلي أو التحريم⁽⁵⁰⁾.

فإذا بان لك هذا الفرق فمذاهب العلماء في هذه المسألة لا تعدو عن ثلاثة، هي:

المذهب الأول: منع الترخّص مطلقًا، وهذا القول مبني على القول بوجود الاقتصار على مذهب واحد؛ لأن قول كل إمام مستقل بأحاديث الوقائع، فإذا لم يجز مخالفة الإمام في بعض المسائل، فمن باب أولى ألا يجوز على وجه الإطلاق وهذا المذهب جزم به شافع بن عبدالرشيد الجيلي الشافعي⁽⁵¹⁾.

المذهب الثاني: الجواز مطلقًا وهو قول ذهب إليه بعض العلماء، وهذا المذهب مردود؛ لأن فيه تساهلاً كثيراً فالخير، كل الخير، في التوسط، وهو الصواب، ولا يسع الناس في هذه الأزمنة غير هذا، بل لا يسع الناس في كل زمان غير هذا.

المذهب الثالث: القول بالمنع، ما لم يكن الخلاف فيه سائغاً فيجوز، وهذا مذهب الأئمة الأربعة، وجمهور السلف⁽⁵²⁾ وحكى ابن عبد البر⁽⁵³⁾ الإجماع على تحريم تتبع الرخص للعوام⁽⁵⁴⁾، وعقد الخطيب البغدادي⁽⁵⁵⁾ رحمه الله باباً في كتابه «الفيقه والمتفقه» سماه باب التمثل في الفتوى، فقال: «متى وجد المفتي للسائل مخرجاً في مسألته، وطريقاً يتخلص به أرشده إليه ونبيه عليه، كرجل حلف أن لا ينفق على زوجته ولا يطعمها شهراً، أو شبه هذا، فإنه يفتيه بإعطائها من صداقها، أو دين لها عليه، أو يقرضها ثمن بيوتها، أو يبيعها سلعة وينويها من الثمن، وقد قال الله تعالى لأيوب عليه السلام لما حلف أن يضرب زوجته مئة: ﴿وَأَخَذَ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾⁽⁵⁶⁾⁽⁵⁷⁾، ثم ساق الخطيب آثراً كثيرة في هذا المعنى، وهذا هو الفقه، لا إفراط فيه ولا تفريط. يقول النووي: «ومن التساهل أن تحمله الأغراض الفاسدة على تتبع الحيل المحرمة أو المكروهة والتمسك بالشبه طلباً للتخفيف لمن يروم نفعه، أو التغليب على من يريد ضرره وأما من صحّ قصده فاحتسب في طلب حيلة لا شبهة فيها لتخليص من ورطة يمين ونحوها، فذلك حسن جميل، وعليه يحمل ما جاء عن بعض السلف من نحو هذا كقول سفيان⁽⁵⁸⁾: "إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة، فأما التشديد فيحسنه كل أحد"⁽⁵⁹⁾.

ثم إن السنة قد جاءت في إيقاع العبادات على أوجه متعددة، كالأذان، والإقامة، وأحاديث التشهد، وصلاة الخوف، وغيرها، فمن الأئمة من اقتصر على بعض تلك الوجوه، وترك الأخرى، لظنه أن السنة لم تأت به، أو أنه منسوخ، فالتزام مذهباً معيناً قد يؤدي إلى هجر هذه السنن.

المطلب الثاني: تأصيل مسألة الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف

إن مسألة الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف، قد عني بها الفقهاء والأصوليون على حدٍ سواء، فالفقهاء يذكرونها -استطراداً- عند ذكرهم حكم من أتى فرعاً مختلفاً فيه يعتقد تحريمه، وفي شروط من تقبل شهادته⁽⁶⁰⁾، ويذكرها الأصوليون عقب مسألة من التزم مذهباً معيناً، واعتقد رجحانه، فهل يجوز أن يخالف إمامه في بعض المسائل، ويأخذ بقول غيره من مجتهد آخر⁽⁶¹⁾؟، فهي شبيهة بها، مفرّعة عنها، وهذه المسألة تعود إلى قاعدة عظيمة هي قاعدة: «تصويب المجتهدين»، والخلاف فيها: هل كل مجتهد مصيب، أو المصيب واحد؟ فمن توسع في الأخذ برخص العلماء من غير ضابط ولا قيد، يرى أن كل مجتهد مصيب فيما عند الله، ومصيب في الحكم، وليس هناك تحجير على تتبّع مسائل الخلاف. واستمع إلى ما يحكيه ابن المنير⁽⁶²⁾ حينما فاوض بعض مشايخ الشافعية في هذه المسألة فقال: «وقال -أي الشيخ-: أي مانع يمنع من تتبع الرخص ونحن نقول: كل مجتهد مصيب، إن المصيب واحد غير معين، والكل دين الله، والعلماء أجمعون دعاء إلى الله، حتى كان هذا الشيخ رحمه الله من غلبة شفقتة على العامي إذا جاء يستفتيه -مثلاً- في حنث ينظر في واقعه، فإن كان يحنث على مذهب الشافعي، ولا يحنث على مذهب مالك، قال لي: أفته أنت، يقصد بذلك التسهيل على المستفتي ورعاً»⁽⁶³⁾.

ونقل الشاطبي -رحمه الله- عن بعض العلماء قولهم: «كل مسألة ثبت لأحد من العلماء فيها القول بالجواز -شدّ عن الجماعة، أو لا- فالمسألة جائزة»⁽⁶⁴⁾.

والحق الذي عليه جمهور أهل العلم أن الحق من ذلك واحد من أقوالهم وأفعالهم، والباقون مخطئون، غير أنه معذور بخطئه⁽⁶⁵⁾، للحديث الصحيح: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»⁽⁶⁶⁾.

ثم اختلف العلماء -وهو اختلاف لا يقدح في أصل القاعدة- فيمن لم يصب الحكم الباطن: هل يقال: إنه مصيب في الظاهر؟ فقيل: المخطئ في الحكم مخطئ في الاجتهاد ولا يطلق عليه اسم الإصابة بحال. وقيل: إنه مصيب في الظاهر؛ لكونه أدى الواجب المقذور عليه من اجتهاده⁽⁶⁷⁾.

كما تنازع العلماء أنفسهم علامَ يؤجر المخطئ؟ بين قائلٍ: إنه يؤجر على القصد إلى الصواب، ولا يؤجر على الاجتهاد؛ لأنه اجتهاد أفضى به إلى الخطأ، وهو اختيار المزني⁽⁶⁸⁾ وبين قائلٍ: إنه يؤجر عليه وعلى الاجتهاد معاً؛ لأنه بذل ما في وسعه في طلب الحق، والوقوف عليه⁽⁶⁹⁾.

وذهب الخطابي رحمه الله⁽⁷⁰⁾: إلى أن المجتهد إذا أخطأ فلا يؤجر على الخطأ، بل يوضع عنه الإثم فقط، فجعل قوله ﷺ: «... وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أخطأَ فَلَهُ أَجْرٌ» مجازاً عن وضع الإثم⁽⁷¹⁾.

وشدَّ أبو علي بن أبي هريرة الشافعي⁽⁷²⁾ فقال: إن المخطئ آثم⁽⁷³⁾.

وأصل القول -بأن كل مجتهد مصيب- بدعة ابتدعتها المعتزلة⁽⁷⁴⁾، يقول أبو الطيب الطبري⁽⁷⁵⁾: «وهم الأصل في هذه البدعة وقالوا ذلك لجهلهم بمعاني الفقه وطرقه الصحيحة الدالة على الحق، الفاصلة بينه وبين ما عداه من الشبه الباطلة فقالوا: ليس فيها طريق أولى من طريق، ولا أمانة أقوى من أمانة، والجميع متكافئون وكل من غلب على ظنه شيء حكم به، فحكموا فيما لا يعلمون وليس من شأنهم، وبسطوا بذلك شبه نفاة القياس منهم ومن غيرهم الذين يقولون: لا يصح القياس والاجتهاد؛ لأن ذلك إنما يصح من طريق تؤدي إلى العلم أو إلى الظن، وليس في هذه الأصول ما يدل على حكم الحوادث علماً ولا ظناً»⁽⁷⁶⁾.

ولهذه القاعدة -أي أن الحق في قول واحد- كان الأئمة ينكرون ويعذرون في مسائل الخلاف على حسب الأدلة، فمن أخذ بحديث ضعيف وترك حديثاً صحيحاً لا معارض له، يقطع بخطئه، ناهيك عن مخالفة إجماعاً أو يترك سنة صحيحة لقول إمام، وإذا كان في المسألة حديثان صحيحان نظر في الراجح فأخذ به، ولا يسمى الآخر مخطئاً، أما إذا كانت المسألة مشتبهة لا نصَّ فيها اجتهاد برأيه، ولا يسمى الآخر مخطئاً⁽⁷⁷⁾، وهذا الذي يسميه العلماء: الخلاف السائغ وهو أحد أنواع الخلاف، الذي يعتبر من أعظم الفنون أثراً في تنمية ملكة الاحتجاج والاستنباط، وتحليل ما في الكتب ورده إلى الحجج، لاسيما إذا تولى تعليم هذا الفن من يؤمن به، ومن له تمكن من

معرفة الصحيح من الفاسد، فهذا كفيل -ياذن الله- على نزع هذه النبتة من جذورها، فيستقر في قلب الطالب حب جميع العلماء، فيعرفهم حينئذ بالحق، ولا يعرف الحق بهم.

وهذه وصية العلماء -رحمهم الله تعالى-، فقد حكى البويطي⁽⁷⁸⁾ أنه سمع الشافعي يقول: «قد ألفت هذه الكتب ولم آل فيها ولا بد أن يوجد فيها الخطأ، إن الله تعالى يقول: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾⁽⁷⁹⁾ فما وجدتم في كتبي مما يخالف الكتاب والسنة فقد رجعت عنه»⁽⁸⁰⁾.

ويقول أبو حنيفة: «هذا رأيي، وهذا أحسن ما رأيت، فمن جاء برأي خير منه قبلناه» وصحّ مثل هذا القول عن مالك وأحمد⁽⁸¹⁾.

ثم إن أكثر الناس نصحًا لهؤلاء الأئمة، هم كبار أصحابهم، فهذا محمد بن الحسن⁽⁸²⁾ وأبو يوسف⁽⁸³⁾ قد خالفا أبا حنيفة في كثير من المسائل، ولا يجدون غضاضة في الرجوع إلى الحق.

وهذا المزني -رحمه الله- لم يجد حرجًا أن يذكر بعد البسملة في افتتاح الكتاب وصية الشافعي فقال: «اختصرت هذا الكتاب في علم محمد بن إدريس الشافعي -رحمه الله- ومن معني قوله، لأقربه على من أراده، مع إعلامه نهيه عن تقليده وتقليد غيره، لينظر فيه لدينه، ويحتاط لنفسه»⁽⁸⁴⁾.

وهذا كله لا يقدر في أقدار هؤلاء الأئمة، ولا يغض من منزلتهم، فما من أحد إلا وقد خفيت عليه سنة، أو فاته فهم صحيح، فميراث النبوة ميراث ضخم واسع لا يحصى، وجعله النبي ﷺ مشاعًا؛ لينهل منه العلماء، فما فات هذا الإمام من سنة وجدته عند الآخر، وما غفل عن فهمه ذاك انقدح في ذهن هذا معناه، فهذا فضل الله يؤتية من يشاء؛ لذلك يقول الله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْبِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾⁽⁸⁵⁾ فهذان نبيان كريمان إلا أن الله تعالى خصّ أحدهما بالفهم دون الآخر.

المبحث الثالث: ضوابط الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف وتطبيقاته الفقهية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ضوابط الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف

لا بد لمن يتصدى للإفتاء من أن يعلم أن الله تعالى أمره أن يحكم بما أنزل من الحق فيجتهد في طلبه، ونهاه عن أن يخالفه وينحرف عنه: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾⁽⁸⁶⁾، فهو مخبر عن الله تعالى، ناقل عنه حكمه ولهذا جعل العلماء للإفتاء والعمل بمسائل الخلاف ضوابط شرعية حتى يكون سائغاً، وهذه الضوابط بعضها ينتهي إلى الوجوب والفرض، وأخرى تعود إلى دين العالم وإنصافه، ولا تعدو أن تكون آداباً يتحلى بها المفتي في مواضع النزاع. وفي هذا المبحث جمعنا ما استطعنا جمعه من هذه الضوابط، إما من صريح أقوال الأئمة، أو من لوازمها، أو آداب ذكروها في مسألة «آداب المفتي»، وهذه الضوابط -نحسبها بإذن الله- نافعة كل النفع في ضبط العمل بمسائل الخلاف، وهي على النحو الآتي:

الضابط الأول: وجود الحاجة والضرورة، بحيث يكون الأخذ بالرخصة مما تدعو إليه حاجة المجتمع المسلم بحيث لا تمس جوهر الدين، وأن تتمشى مع تعاليم الإسلام وعقيدته، وأن تسهم هذه الرخصة بشكل فعال ومباشر في تحقيق أهداف الأمة وخدمة مصالحها، وأن تراعى خصوصيتها، من حيث طبيعتها، وبيئتها الإسلامية، وأن يراعى فيها النوع لا الكم⁽⁸⁷⁾.

الضابط الثاني: أن يكون الأخذ بالرخصة في حدود إطار التشريع الإسلامي، بحيث يكون مباحاً شرعاً حتى لا يصطدم بنص شرعي صريح في الحرمة، فإذا اصطدم بنص شرعي صريح في الحرمة حرم الأخذ بها؛ لأنه لن ينتفع به مادام وهو غير مباح في الشريعة الإسلامية.

ثم إنه يجب وزن كل مسألة شرعية خلافية بميزان الشريعة، وردها إلى كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾⁽⁸⁸⁾ والمعنى: رد النزاع والخصام إلى الكتاب

والسنة، وهو قول جمهور المفسرين⁽⁸⁹⁾، ولو كان لأحد من الأئمة العصمة لأوجب رد ما تنازعوا فيه إليه، كما أوجب طاعتهم في صدر الآية في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾.

وهذا الضابط لا يخفى على مبتدئ في الطلب، فضلاً عن العلماء، ولكننا نذكره تذكيراً؛ لأن الالتزام به عسير إلا لمن يسره الله تعالى عليه، فنوازع النفوس، وحب الغلبة والظهور، والتعصب للآراء والمذاهب، كلها أدواء تجعل بينها وبين الحق حاجزاً، ورحم الله الشافعي إذ يقول: «ما ناظرت أحداً إلا قلت اللهم أجر الحق على قلبه ولسانه، فإن كان الحق معي اتبعني، وإن كان الحق معه اتبعته»⁽⁹⁰⁾.

الضابط الثالث: أن لا يخالف الإجماع، أو القواعد، أو النص، أو القياس الجلي السالم عن المعارضة، فلا يجوز الإفتاء به، ولا نقله للناس بل لو قضى القاضي على خلاف هذه المسائل الأربع لجاز نقضه فإذا كنا لا نقر حكماً قضى به القاضي، فمن باب أولى أن لا نقره إذا لم يقض به. ولا يعرى مذهب من المذاهب عن هذه المخالفة لكنه قد يقل ويكثر، والأئمة معذورون، مغفور لهم خطوهم⁽⁹¹⁾.

فإذا لم نُجْزِ نقل أقوالهم والافتاء بها مع علو مكانتهم وسعة علمهم، فمن دونهم أولى بالتحريم، وأحرى بالإنكار، لاسيما بعد أن دونت المذاهب، وانتشرت الأقوال، وضبطت الأدلة. وهذا الضابط هو أكثر الضوابط التي يقع فيها الخلاف من بعض العلماء والدعاة، فكم من مسألة استقرّ العمل بها واستبان الحق فيها، بل وأجمعت الأمة عليها، ثم يغالطون هذا كله بالمخالفة بحجة أن الخلاف لا إنكار فيه. وبيان الحق هو الواجب، وتختلف درجات الإنكار باختلاف الأشخاص والأحوال، فإهمال هذا الضابط يفضي إلى تمييع النصوص والاستهانة بالشرع.

الضابط الرابع: الحذر ثم الحذر من الوقوع في المسائل التي نهى عنها النبي ﷺ⁽⁹²⁾، فالمسائل التي يغالط بها العلماء إنما هو من أجل أن يزلوا فيها، فمهيج بذلك شروفتنة⁽⁹³⁾، فكم من فتوى

ظاهاها جميل وباطنها مكر وخداع وظلم، فيسألون عن مسائل خلافية لا لمعرفة الحق، بل لضرب الفتاوى بعضها ببعض، وإظهار العلماء على أنهم فريقان، فريق متشدد متنطع، وآخر سهل لين.

الضابط الخامس: مراعاة العرف، وهذا الضابط يعود إلى دين المفتي وإنصافه، وهو مراعاة مذاهب الدول والبلدان، وما استقر فيها من عمل، إذا كان من الاجتهاد السائغ، فلا يصح أن يأتي من هو خارج على أهلها وعلمائها، بفتاوى تثير البلبله والتشويش، فعلماء البلد أعلم بأحوال أهلها، وأعرف بما ينفعهم ويضرهم⁽⁹⁴⁾.

الضابط السادس: إذا كان المختلفون في بلد واحد وتحت ظلّ إمام واحد، فإن الخلاف يرتفع بحكم الحاكم، ويرجع المخالف عن مذهبه لمذهب الإمام وهذا هو مذهب الجمهور⁽⁹⁵⁾، واستدلوا بحديث: «أن ابن مسعود رضي الله عنه أنه صلى أربعاً في منى مع عثمان، ف قيل له: عبت على عثمان ثم صليت أربعاً فقال: الخلاف شر»⁽⁹⁶⁾، وأيضاً ما روي عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه⁽⁹⁷⁾: «أنه كان يفتي بالمتعة فقال رجل لأبي موسى: رويدك بعض فتياك، فإنك لا تدري ما أحدث أمير المؤمنين في النسك بعدك، فقال: يا أيها الناس: من كنا قد أفتيناه فتيا فليتنده، فإن أمير المؤمنين قادم عليكم فأتموا، قال: فقدم عمر، فذكرت ذلك له، فقال: أن تأخذ بكتاب الله فإن الله تعالى قال: ﴿وَاتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾⁽⁹⁸⁾ وأن تأخذ بسنة رسول الله ﷺ، فإن رسول الله ﷺ لم يحل حتى نحر الهدى»⁽⁹⁹⁾.

وقد ذكر القرافي⁽¹⁰⁰⁾ -رحمه الله- أنه لولا هذا الضابط لما استقرت للحكام قاعدة ولبقيت الخصومات، ودام التنازع والعناد، وهو مناف للحكمة التي لأجلها نصب الحكام.

ثم إن الحاكم هو نائب لله تعالى، فهو مخبر عن الله بهذا الحكم الذي قضى به، وقد جعل الله له أن ما حكم به فهو حكمه، فهو كالنص الوارد من قبل الله تعالى في تلك الواقعة⁽¹⁰¹⁾.

الضابط السابع: «تجزؤ الاجتهاد»، وهذا القيد مبني على قاعدة أصولية، وهي ما نسميه في عصرنا هذا: «التخصّص»، فجمهور الأصوليين على أن الاجتهاد ليس أمراً واحداً لا يقبل التجزيء والانقسام، بل قد يكون مجتهداً، أو متخصصاً في فن أو باب أو مسألة، دون فن أو باب أو مسألة⁽¹⁰²⁾، وإذا كان الأمر كذلك، كان على المفتي أن يراعي الفتاوى التي تصدر عن أهل الاختصاص، فلا يسارع إلى المعارضة والتشغيب، لاسيما إذا صدرت هذه الفتاوى عن هيئات علمية عُرف حسن قصدها، وإخلاص علمائها، والغالب على هذه الهيئات أنها لا تصدر فتوى إلا بعد عرضها على من له صلة بها، كالأطباء إن كانت الفتوى تتعلق بمسألة طبية، أو الاقتصاديين إن كانت تتعلق بمسألة مالية.

الضابط الثامن: أن المفتي إذا أتى شيئاً مما يظنه الناس شهية وهو عنده حلال في نفس الأمر، فمن كمال دينه وحسن إنصافه أن يتركه، استبراءً لعرضه، لحديث «إِنَّ الْحَلَالَ بَيْنٌ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيْنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ، كَالرَّاعِي يَرعى حَوْلَ الْجَمَى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَى، أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ مَحَارِمُهُ، أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ»⁽¹⁰³⁾.

وإذا لم يكن تركاً وبعداً، فليكن إمساكاً عن الافتاء به، ونقله عن الأئمة، لاسيما إذا كانت المسألة من المستقبحات مثل مسالة النبيذ، والصرف، والمتعة، وفحاش النساء.

الضابط التاسع: أن ينظر المفتي إلى قواعد الشريعة ومقاصدها، وأثر فتواه على هذه القواعد والمقاصد، ومن ذلك ما حكي عن الشيخ ابن عبد السلام⁽¹⁰⁴⁾ حين سئل: لماذا أجزنا أن يصلي الشافعي خلف المالكي وإن خالفه في بعض الفروع كمسح الرأس، ولا نجيز للمختلفين في جهة الكعبة أن يقلد واحد منهم الآخر؟ فأجاب: «الجماعة في الصلاة مطلوبة لصاحب الشرع، فلو قلنا بالمنع من الائتمام لمن يخالف في المذهب وأن لا يصلي المالكي إلا خلف المالكي، ولا شافعي

إلا خلف شافعي لقلّت الجماعات، وإذا منعنا ذلك في القبلة ونحوها لم يخلّ ذلك بالجماعات كبير خلل لندرة وقوع مثل هذه المسائل، وكثرة وقوع الخلاف في مسائل الفروع»⁽¹⁰⁵⁾.
فهذا هو الفقه، فمن أعظم مقاصد الشريعة، تأليف القلوب، وجمع الكلمة، وتوحيد الصفوف، والفقيه عليه أن يراعي هذه المقاصد في فتاواه ما استطاع من مراعاة، ييسر إذا اقتضى المقام التيسير، ويشدّد إذا اقتضى الحال التشديد وينظر إلى أثر هذه الفتوى على هذه المقاصد⁽¹⁰⁶⁾.

الضابط العاشر: أَنْ يَقْصِدَ بِتَقْلِيدِهِ الرُّخْصَةَ فِيمَا هُوَ مُحْتَاجٌ إِلَيْهِ، لِحَاجَةِ لِحَقَّتْهُ، أَوْ ضَرُورَةِ أَرْهَقَتْهُ، فَيَجُوزُ أَيْضًا، إِلَّا إِنْ اعْتَقَدَ رُجْحَانَ مَذْهَبِ إِمَامِهِ وَيَقْصِدُ تَقْلِيدَ الْأَعْلَمِ فَيَمْتَنِعُ، وَهُوَ صَغْبٌ. وَالْأَوَّلَى: الْجَوَازُ⁽¹⁰⁷⁾.

المطلب الثاني: بعض المسائل التطبيقية لجواز الأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف مع القول بجواز الأخذ بالرخصة في المسائل الخلافية بضوابطها المذكورة في المطلب السابق تأتي مسائل مهمة تبين حاجة الناس إلى الأخذ بالرخصة فيها، وهي من المسائل المختلف فيها بين الفقهاء قديما وحديثا، ومن أهم تلك المسائل:

المسألة الأولى: الغسل الجاف - المعروف بالدراي كلين - الذي يطهر الثياب النجسة
أولا: التعريف بالمسألة

تعتبر مسألة الغسل الجاف - المعروف بالدراي كلين - من المسائل الحديثة التي تستعمل في تنظيف الثياب وغيرها من الأقمشة الثمينة المتنجسة؛ وسميت هذه الوسائل بهذا الاسم؛ لأنه لا يُستعمل فيها الماء، وإنما تستعمل فيها مادة متطايرة تسمى (تيتراكلوروايتيليت)؛ وهي مادة قوية في إزالة الأوساخ والدهون.

ثانيا: أسباب خلاف العلماء في أصل المسألة

أصل هذه المسألة هي اختلاف الفقهاء في الذي تطهر به النجاسات؛ حيث ذهب الحنفية إلى أن كل ما كان طاهراً مزيلاً لعين النجاسة، مائعاً كان أو جامداً؛ يصلح لتطهير النجاسة من الثوب أو البدن على حد سواء، وهذا القول أخذ به الإمام أحمد في إحدى الروايات عنه⁽¹⁰⁸⁾. في حين ذهب المالكية والشافعية إلى القول بأن النجاسة لا تطهر إلا بما تحصل به طهارة الحدث - أي

بالماء والتراب-، وأنه يجوز استعمال غير الماء المطلق في طهارة البدن بشرط أن يكون طاهرا وقالعا لعين النجاسة، وهذا القول أخذ به الإمام أحمد في إحدى الروايات عنه⁽¹⁰⁹⁾. ورواية ثالثة عند الإمام أحمد أنه يجوز إزالة النجاسة بغير الماء من المطهرات عند الحاجة، وقد أشار إلى هذه المسألة الدكتور على بن سعيد الغامدي في رسالته- اختيارات ابن قدامة الفقهية⁽¹¹⁰⁾.

وسبب الخلاف في هذه المسألة يرجع إلى أمرين، هما:

الأول: الاختلاف في فهم النصوص الواردة بشأن إزالة النجاسة بغير الماء وما يقوم مقامه (التراب).

الثاني: اختلاف الفقهاء في هل تطهير النجاسة من الثوب والبدن وهو أمر تعبدي. والأخذ بالرخصة في مسألة الغسل الجاف أمر ضروري؛ حيث إن بعض الأقمشة الثمينة لا تنظف إلا بهذا الغسيل، بل إنها إذا نظفت بالماء تقلصت وتلفت؛ لذا جاز القول بأخذ الرخصة فيها للضرورة والحاجة الماسة، وهي وسيلة من وسائل العصر المباحة.

المسألة الثانية: قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ لِلجَنبِ عِنْدَ الضَّرُورَةِ وَالْحَاجَةِ

أولاً: التعريف بأصل المسألة

الأصل أنه ليس للحائض والجنب والنفساء قراءة القرآن مطلقاً؛ لأنه ليس على طهارة وقراءة القرآن تحتاج إلى طهارة.

ثانياً: أسباب خلاف العلماء في أصل المسألة

هذه المسألة من المسائل التي اختلف فيها الفقهاء فذهب جمهور فقهاء الحنفية إلى عدم جواز قراءة القرآن للحائض والجنب والنفساء مطلقاً⁽¹¹¹⁾ وجاءت رواية عن الإمام أبي حنيفة نقلها عنه الإمام الطحاوي⁽¹¹²⁾، ورجحها ابن الهمام⁽¹¹³⁾، وهي جواز قراءة آية واحدة بدون أن

يتمها⁽¹¹⁴⁾، وهذه الرواية تتفق مع قول الإمام مالك من أنه: «لَا يَقْرَأُ الْجُنُبُ الْقُرْآنَ إِلَّا الْآيَةَ وَالْآيَتَيْنِ عِنْدَ أَخْذِهِ مَضْجَعَهُ أَوْ يَتَعَوَّذُ لِإِتْيَاعِ وَنَحْوِهِ لَا عَلَى جِهَةِ التَّلَاوَةِ»⁽¹¹⁵⁾، ونقل عن الإمام أحمد المنع مطلقاً⁽¹¹⁶⁾.

لكن الإمام ابن حزم⁽¹¹⁷⁾ -رحمه الله- يرى أن قراءة القرآن والسجود فيه ومسّ المصحف وذكر الله تعالى جائز، كل ذلك بوضوء وبغير وضوء وللجنب والحائض، ولم يشترط الطهارة من الحدث الأكبر لمن أراد أن يقرأ القرآن⁽¹¹⁸⁾.

وسبب الخلاف يرجع إلى أن الإجماع لم يتحقق في هذه المسألة، فقد وجد لعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وسلمان الفارسي رضي الله عنهم مخالف من الصحابة في القول بجواز قراءة الجنب للقرآن، فقد روي عن ابن عباس: «أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ وَرَدَّهُ وَهُوَ جُنُبٌ»⁽¹¹⁹⁾؛ لذا فالأخذ بالرخصة في هذه المسألة يبقى مقيداً بالضرورة والحاجة في حق الحائض فقط دون غيرها، خصوصاً إذا كانت معلمة، ولا يوجد من يقوم مقامها في تعليم القرآن تلاوة وحفظاً حتى لا يذهب. والأخذ بهذه الرخصة قد يصل إلى درجة الإباحة، إشارة إلى الضابط الثاني من ضوابط الأخذ بالرخصة في المسائل المختلف فيها.

المسألة الثالثة: صلاة المسبل إزاره ليس كبيراً أو خيلاء

أولاً: التعريف بأصل المسألة

المراد بالإسبال:

الإسبال طول الثوب للرجل والإسبال يدل على: إرسال الشيء من علو إلى سفلى، كإسبال الستر والإزار، أي إرخاؤه، والإسبال كذلك⁽¹²⁰⁾، فالإسبال فيه زيادة عن المطلوب، وهو منهي عنه في الجملة، إلا ما ورد نص في جوازه،

ثانياً: أسباب خلاف العلماء في أصل المسألة

معلوم أن إسبال الرجل ثيابه إلى ما تحت الكعبين في الصلاة بقصد الكبر والخيلاء محرّم باتفاق العلماء، بل هو من كبائر الذنوب. أما إسبال الثياب بدون قصد الكبر أو الخيلاء، فهذا

مما اختلف العلماء في حكمه. فذهبت الحنفية إلى الجواز، فقد ثبت «أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ -رَحِمَهُ اللَّهُ- ارْتَدَى بِرِدَاءٍ ثَمِينٍ قِيمَتُهُ أَرْبَعُمِائَةِ دِينَارٍ، وَكَانَ يَجْرُهُ عَلَى الْأَرْضِ فَقِيلَ لَهُ أَوْلَسْنَا نُهَيِّنَا عَنْ هَذَا؟ فَقَالَ إِنَّمَا ذَلِكَ لِذَوِي الْخِيَلَاءِ وَلَسْنَا مِنْهُمْ»⁽¹²¹⁾.

وأما المالكية: فذهب بعضهم إلى التحريم كابن العربي والقرافي⁽¹²²⁾، في حين صرحت الشافعية: بأنه لا حرمة إلا بقصد الخيلاء⁽¹²³⁾. وأما الحنابلة فقد نصوا على عدم التحريم⁽¹²⁴⁾. وأسباب الخلاف هو أَنَّ النُّصُوصَ مُتَعَارِضَةً فِيمَا إِذَا نَزَلَ عَنِ الْكَعْبَيْنِ بِدُونِ قَصْدِ الْكِبْرِ، فَمُقَادُّ الْخَطَابِ أَنَّهُ لَا حُرْمَةَ، بَلْ يُكْرَهُ كَمَا صَرَّحَ بِهِ وَمَفَادِ الدَّخِيرَةِ الْحُرْمَةُ⁽¹²⁵⁾؛ لذا فإن الأخذ بالرخصة تكون في حق من أسبل إزاره بدون قصد الكبر والخيلاء، خصوصاً إذا كان دخوله المسجد قريباً، وكان جاهلاً بالحكم الشرعي، وكانت عادته وعرف بلده لا يمانعان من ذلك، ولا يعتبر ذلك كبيراً أو خيلاء؛ لأن رسول الله ﷺ رخص بقول الصديق: إنه يا رسول الله يسترخي إزاري، فقال: «لست يا أبا بكر ممن يفعله خيلاء»⁽¹²⁶⁾.

المسألة الرابعة: غسل المرأة زوجها بعد الوفاة

أولاً: التعريف بأصل المسألة

الغسل: بضم فسكون اسم من الاغتسال، وهو إسالة الماء على الجسد كله مع النية، ومنه وجوب الغسل على الجنب والحائض⁽¹²⁷⁾، ويدخل في هذا الوجوب غسل الأحياء للأموات.

ثانياً: أسباب خلاف العلماء في أصل المسألة

أصل هذه المسألة أن الرجل له أن يغسل زوجته بعد الوفاة، ولها أن تغسله إذا مات، لكن ليس لها أن تغسله وجوباً، وهو ما عليه الجمهور، وخالف في هذا الحنفية فقالوا: تُغَسَّلُ الْمَرْأَةُ زَوْجَهَا؛ لِأَنَّهَا فِي عِدَّةٍ مِنْهُ، وَلَا يُغَسَّلُهَا هُوَ، فَقَدْ أَجَازُوا غَسْلَ الْمَرْأَةِ زَوْجَهَا وَمَنَعُوا غَسْلَ الرَّجُلِ زَوْجَتَهُ، فَقَدْ جَاءَ فِي مَرَاتِي الْفَلَاحِ: «الرَّجُلُ لَا يَغْسِلُ زَوْجَتَهُ لِانْقِطَاعِ النِّكَاحِ»⁽¹²⁸⁾. وهذا

القول عند الأحناف مخالف لفعل الصحابة رضي الله عنهم فقد روي عن علي رضي الله عنه «أَنَّهُ غَسَلَ فَاطِمَةَ»⁽¹²⁹⁾، مَعَ أَسْمَاءَ بِنْتِ عُمَيْسٍ⁽¹³⁰⁾، وثبت عن ابن عباس-رضي الله عنهما- أنه قال: «الرَّجُلُ أَحَقُّ بِغُسْلِ امْرَأَتِهِ»⁽¹³¹⁾. والأخذ بالرخصة في غسل الرجل زوجته بعد الوفاة من باب الرخصة المباحة؛ لأنه لا يترتب عليه أدنى مفسدة بل هي من المصلحة، وردّ جميل الوفاء للزوجة وأهلها.

وقد فعل هذا سيد الخلق صلى الله عليه وسلم كما جاء في حديث عائشة -رضي الله عنها- قالت: «رَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم مِنْ جِنَازَةٍ، وَأَنَا أَجِدُ صُدَاعًا فِي رَأْسِي وَأَنَا أَقُولُ: وَارَأْسَاهُ قَالَ: «بَلْ أَنَا وَارَأْسَاهُ» ثُمَّ قَالَ: «وَمَا ضَرَّكَ لَوْ مُتَّ قَبْلِي فَغَسَلْتُكَ وَكَفَّنْتُكَ وَصَلَّيْتُ عَلَيْكَ ثُمَّ دَفَنْتُكَ»⁽¹³²⁾. قال الشوكاني⁽¹³³⁾: «قَوْلُهُ: (فَغَسَلْتُكَ) فِيهِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْمَرْأَةَ يُغَسَّلُهَا زَوْجُهَا إِذَا مَاتَتْ»⁽¹³⁴⁾.

المسألة الخامسة: الأخذ بالرخصة في توسيع المسعى بين الصفا والمروة

أولاً: التعريف بأصل المسألة

يقول ابن عاشور⁽¹³⁵⁾: الصفا والمروة اسمان لجبلين متقابلين، فأما الصفا: فهو رأس نهاية جبل أبي قبيس، وأما المروة فرأس هو منتهى جبل قيعقان⁽¹³⁶⁾.

ثانياً: أسباب خلاف العلماء في أصل المسألة

يرجع أسباب خلاف العلماء في أصل هذه المسألة إلى أمور، هي:

الأمر الأول: أن أصل هذه المسألة هي اختلاف الفقهاء في شرائط السعي بين الصفا والمروة، فعند الحنفية لا بد أن يكون الحاج أو المعتمر داخلاً بين الصفا والمروة بحيث لا ينحرف عنهما إلى أطرافهما، فلو خرج عن المساحة فلا يصح منه ذلك⁽¹³⁷⁾. وعند المالكية يكفي ملاصقة الحاج أو المعتمر ما ظهر من الدرج أو قريبا من ذلك؛ لأنه يصدق عليه أنه استوعب ما بين الصفا والمروة⁽¹³⁸⁾، وعند الشافعية لا بد أن يقطع الحاج أو المعتمر جميع المسافة بين الصفا والمروة في كل مرة، فلو أبقى بعض خطوة، أو أقل لم يصح⁽¹³⁹⁾، ويتفق هذا القول للشافعية مع الحنابلة حيث نصوا على أنه يجب على الحاج أو المعتمر استيعاب ما بين الصفا والمروة لفعل النبي صلى الله عليه وسلم⁽¹⁴⁰⁾.

الأمر الثاني: اختلاف الفقهاء في تحديد عرض المسعى مع اتفاقهم على طوله من الصفا إلى المروة بداية ونهاية، نظرًا إلى عدم تعرضهم لذلك في نص صريح يدل على تحديد العرض، يقول الإمام الرملي: ولم أر في كلامهم ضبط عرض المسعى، وسكوتهم عنه لعدم الاحتياج إليه، فإن الواجب استيعاب المسافة بين الصفا والمروة⁽¹⁴¹⁾.

الأمر الثالث: اختلاف الفقهاء في توسعة المسعى هل هو عزيمة أم رخصة؟.

فذهب عبدالوهاب بن إبراهيم أبو سليمان إلى أن توسعة المسعى من باب العزيمة وليست رخصة، وذهب آخرون أنها رخصة لكنها رخصة واجبة لما يترتب عليه من المصلحة للحجاج والمعتمرين من عدم الزحام وما ينتج عنه من وفاة⁽¹⁴²⁾. والأخذ بالرخصة في مسألة توسعة المسعى أمر ضروري، وحاجة ملحة؛ من أجل حياة من يريد الحج أو العمرة، ويدخل هذا الفعل في الضروريات التي يجب على الدولة القيام بها.

الخاتمة:

- وفي ختام البحث يمكن تلخيص أهم نتائج البحث على النحو الآتي:
- 1- أن الشريعة الإسلامية مبنية على رفع المشقة والحرص عن الناس؛ لأنها جاءت لتحقيق مصالحهم، ومن مصالحهم رفع الحرج عنهم بالرخص.
 - 2- أن تعريف الرخصة في الاصطلاح لا يخرج عن تعريفها في اللغة وإن كان علماء الأصول قديمًا قد اختلفوا، وسبب الاختلاف راجع إلى اختلافهم في تعريف العزيمة؛ لأن الرخصة والعزيمة متقابلان ومتلازمان فهُمَا.
 - 3- أن المخالفة الصادرة عن الأئمة الفقهاء المتفق على إمامتهم لا يؤثر في مكانتهم ولا يقدرح في علمهم أو الأخذ عنهم، خصوصًا فيما يتعلق بالأخذ بالرخصة في مسائل الخلاف.
 - 4- للرخصة الشرعية ضوابط يجب أن تخضع لها، وهي كفيلة للفصل بين المشقة الحقيقية والمشقة الوهمية، وهذه الضوابط هي المعيار الأصلي الذي ينبغي الاستناد إليه فيما يباح بالرخص وما لا يباح فعله.
 - 5- يجب على من تصدر للفتيا في شؤون الناس أن يحيط بهذه الضوابط حتى لا يتزلق في فتواه، فيفتي غيره في غير محله الصحيح.

6- الأخذ بالرخصة مع توفر الضوابط تجري عليه الأحكام الخمسة، فيكون واجبًا كما في مسألتين: الأولى: مسألة الغسل الجاف، والثانية مسألة توسعة المسعى، ومندوبًا كما في مسألة غسل المرأة زوجها بعد الوفاة، ويكون مباحًا كما في مسألة قراءة القرآن للجنب، ويكون مكروها -كراهة تنزيه- كما في مسألة الرخصة في صلاة المسبل إزاره ليس كبيرًا أو خيلاء، وتركنا المثال للأخذ بالرخصة في المحرم لعدم صحة المثال الذي ذكره العلماء في ترخيص ابن عباس-رضي الله عنهما- في استئجار الفروج.

الهوامش والإحالات:

- (1) محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256 هـ)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، صحيح البخاري مع شرح فتح الباري، كتاب الإيمان، الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ج 8، ص157، وأبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت 261 هـ)، دار إحياء التراث العربي، صحيح مسلم مع شرح النووي، كتاب القضاء ماجاء في الأقضية، باب: بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ج3، ص1342، ح 1716.
- (2) محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256 هـ)، كتاب المغازي، باب: مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بنى قريظة ومحاصرته إياهم، ج5، ص50، وفي الصلاة، باب: صلاة الخوف، ج1، ص227، وأبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت 261 هـ) صحيح مسلم مع شرح النووي، كتاب الجهاد والسير، باب: المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين، ج3، ص1391، ح 1770.
- (3) الإمام النووي هو أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، كان إمامًا عالمًا زاهدًا من كبار فقهاء الشافعية له مصنفات كثيرة، منها: المجموع شرح المذهب وشرح مسلم وروضة الطالبين، توفي 676هـ، تاج الدين عبد الوهاب السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق الشيخ عبد الفتاح الحلوم ومحمود الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ج 8، ص395.
- (4) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392، ط2، ج12، ص 98.
- (5) أبو الفرج زين الدين بن رجب الحنبلي (ت 795 هـ)، جامع العلوم والحكم، تحقيق: خليل منصور، الناشر: دار الكتب العلمية، ص473 وما بعدها.
- (6) المنهج الاستقرائي: هو جمع مفردات المادة حتى يكون الحكم عليها دقيقًا، والمنهج التحليلي هو: المنهج الذي يدرس الأمر الكلي وتحليله ليصل إلى تطبيقاته مع المناقشة والترجع -محيي هلال السرحان- أصول البحث وتحقيق النصوص الشرعية، بدون تاريخ الطبع، ص28، محمد إبراهيم شريف، اتجاهات التجديد في تفسير

- القرآن الكريم- المقدمة، دار الهاني للطباعة بالقاهرة، محمد الدسوقي، منهج البحث في العلوم الإسلامية، دار الثقافة، قطر، 1998م، ص106.
- (7) محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، ج8ص1306، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المصاحح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، ج1ص223، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت398هـ)، الصحاح للجوهري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1419هـ/1999م، نفسه، ج3ص104.
- (8) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح مادة (رخص) ط 1986هـ، مكتبة لبنان، ص238، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت817هـ)، القاموس المحيط، ط/ أولى، 1412هـ/1991م، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ج2ص314، محمد بن عبد الرؤوف المناوي، التوفيق على مهمات التعاريف، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر - بيروت، 1410، ط1، ص361.
- (9) يراجع كتب الأصول الآتية: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المتوفى سنة 606هـ، المحصول في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: الدكتور: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418 هـ - 1997م، ج1ص154، أبو الحسن سيد الدين الأمدي المتوفى سنة 631هـ، الإحكام في أصول الأحكام: تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، لبنان، ج1ص132، جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس المعروف بابن الحاجب، المختصر في الفقه استخرجه من ستين كتابًا في فقه المالكية ويسمى (جامع الأمهات)، دار الفكر، بيروت، دمشق، ج1ص410، أبو إسحاق الشاطبي (ت 790 هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، الناشر: دار المعرفة، بيروت، الموافقات للشاطبي، ص307، علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أبو الحسن، البزدوي (ت 478هـ)، أصول البزدوي مع كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، واسمه (كنز الوصول إلى معرفة الأصول) مطبعة جاوند، كراتشي، ج2، ص299، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المتوفى: 505هـ، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ - 1993م، ج1ص99، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت912هـ)، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 1418هـ/1998م، ص650، (الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس) للدكتور عبد الكريم النملة، من ص12-44.
- (11) عبد العزيز بن أحمد البخاري المتوفى سنة 730هـ، أصول البزدوي مع كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البُزْدَوِيّ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1394هـ، ج2ص299، أبو بكر أحمد بن أبي سهل المتوفى سنة 483هـ، أصول السرخسبي، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، ص117.
- (12) هو العلامة جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس شيخ المالكية كان رأسا في علوم الأصول والفروع والعربية والتفسير والقراءات وغيرها كان أذكى الأنمة قريحة فقيه حجة متواضع عفيف استوطن مصر ثم الشام ودمشق وعاد إلى الإسكندرية وتوفي بها وضريحه في مسجد أبي العباس المرسي له مصنفات أهمها: منتهى الوصول في علم الأصول ت 646هـ - البداية والنهاية، تأليف: إسماعيل بن عمر بن كثير

- القرشي أبو الفداء، دار النشر: مكتبة المعارف، بيروت، ج13 ص176. أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خَلِّكان المتوفى سنة 681هـ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر 1389هـ، ج2، ص413، خير الدين الزركلي، الأعلام، ط8، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ج4، ص374.
- (13) ابن الحاجب، المختصر في الفقه استخرجه من ستين كتابًا في فقه المالكية ويسمى (جامع الأمهات)، دار الفكر، بيروت، دمشق، ج1، ص410.
- (14) تاج الدين عبد الوهاب السبكي، رفع الحاجب للسبكي، مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود، ج2، ص26.
- (15) محمد بن أحمد بن النجار الحنبلي (ت 972 هـ)، شرح الكوكب المنير في أصول الفقه، تحقيق: الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حماد، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ج1، ص478.
- (16) أبو إسحاق الشاطبي (ت 790 هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، ج1 ص301.
- (17) أسامة محمد محمد الصلاحي، الرخصة الشرعية- أحكامها وضوابطها، رسالة ماجستير، جامعة صنعاء ص36.
- (18) محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، مادة (سأل)، ج11 ص318.
- (19) أبو الحسن أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، ج2، ص10.
- (20) عبد الله القديبي، المسائل التي أنكر فيها ابن حزم مخالفة المذاهب إجماع الصحابة، رسالة ماجستير، جامعة الحديدية، ص16.
- (21) علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت - 1405، ط1، تحقيق: إبراهيم الأبياري (135).
- (22) عبد الله الطريفي، فقه التعامل مع الخلاف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408 هـ - 1987 م.
- (23) نفسه، ص15.
- (24) سورة الروم: الآية: 22.
- (25) أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي، كتاب الإيمان، باب افتراق هذه الأمة، تحقيق: أحمد شاکر، دار إحياء التراث العربي، ج4، ص322، برقم (2640)، وقال حديث حسن صحيح.
- (26) سبق تخريجه.
- (27) سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب المتيمم يجد الماء بعدما يصلي، تحقيق: محمد محيي الدين، مكتبة الرياض الحديثة ج1، ص93، برقم (338) قال أبو داود وذكر أبي سعيد في هذا الحديث ليس بمحفوظ فهو مرسل، وقال الحاكم في المستدرک «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين». ينظر: ج1، ص286.

- (28) مُحَمَّدُ بن عَبْدِ اللَّهِ بن مُحَمَّدٍ بن حمدويه بن نعيم بن الحكم، هذا الأثر جزء من حديث طويل أخرجه الحاكم في المستدرک في کتاب العلم، ج 1، ص 175، وذكره السيوطي في الجامع الصغير، ج 2، ص 379. قال المنذري في الترغيب والترهيب، ج 1، ص 47: «إسناد حسن».
- (29) هو العباس بن عبدالمطلب بن هاشم القرشي، عم رسول الله ﷺ، وجد الخلفاء العباسيين شهد حينئذٍ وفتح مكة، توفي سنة 32 هـ ينظر: ترجمته في: عز الدين بن الأثير الجزري (ت 630 هـ) وأسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج 3، ص 163.
- (30) محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت 230 هـ)، هذا الأثر أخرجه ابن سعد في الطبقات بعناية: رياض عبدالله عبد الهادي، د. ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج 2، ص 267، عبدالله بن عبد الرحمن أبو محمد الدارمي، سنن الدارمي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407، ط 1، تحقيق: فوز أحمد زمري، خالد السبع العلمي، كتاب دلائل النبوة، باب في وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ج 1، ص 220، برقم (84).
- (31) محمد بن إسماعيل البخاري، في الإیمان، باب: فضل من استبرأ لدينه، ج 1 ص 19، وفي البيوع، باب: الحلال بين والحرام بين، ج 3 ص 4، مسلم بن الحجاج، في المساقاة، باب: أخذ الحلال وترك الشبهات، ج 3 ص 1219.
- (32) هو الإمام أبو الفرج عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالرحمن السلمي الشهير بابن رجب وهو لقب جده عبدالرحمن، ولد سنة (736 هـ)، في بغداد، كان فقيماً ومحدثاً وواعظاً شهيراً، شيخ الحنابلة من مؤلفاته: جامع العلوم والحكم، وله: القواعد في الفقه، توفي سنة (795 هـ) بدمشق. ينظر: عبد الحي بن أحمد بن محمد العسكري الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار بن كثير، دمشق، 1406 هـ، ط 1، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرنؤوط، ج 6، ص 339.
- (33) أبو الفرج عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالرحمن السلمي الشهير بابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص 84-85.
- (34) أبو إسحاق الشاطبي (ت 790 هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، الموافقات للشاطبي، ج 4، ص 151.
- (35) هو أبو علي الحسن بن الحسين بن أبي هريرة: فقيه شافعي، انتهت إليه إمامة الشافعية في العراق، كان عظيم القدر مهيئاً. مات ببغداد سنة 345 هـ، له: مسائل في الفروع و(شرح مختصر المزني)، ينظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ج 3، ص 256، 257.
- (36) محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله، المنثور في القواعد، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، 1405، ط 2، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، ج 1 ص 244، جامع العلوم والحكم، ص 126.
- (37) كمال الدين بن الهمام، شرح فتح القدير، المكتبة التجارية، دار الفكر، بيروت، ج 1 ص 50، والمغني، ج 1، ص 128.
- (38) عبدالله بن أحمد بن قدامة الحنبلي، المغني، دار إحياء التراث العربي، ج 1 ص 72، وما بعدها.

- (39) سورة البقرة: الآية 228.
- (40) سورة البقرة: الآية 234.
- (41) سورة الطلاق: الآية 4.
- (42) سورة البقرة: الآية 226.
- (43) فقال عمر رضي الله عنه: لا نترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة، لا ندرى أصابت أم أخطأت. أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لانفقة لها، ج 2 ص 1118 حديث 1480. وذكر هذه المسألة الأمدى في خبر الواحد واختلاف الأصوليين فيه. أبو الحسن سيد الدين الأمدى المتوفى: 631هـ، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان، ج 2 ص 472-477. كما ذكرها الشيخ محمد الخضري، أصول الفقه للخضري، دار الهاني القاهرة، ص 228 هامش 1.
- (44) أحمد يابس الأهدل، مناهج الفقهاء في استنباط الأحكام، مطبعة الحكيمى، ط 1، 2016م من ص 52-55.
- (45) عبد الوهاب سليمان، منهج البحث الفقهي، دار الفكر، بيروت، دمشق - 1410، ط 1، ص 177.
- (46) أبو البقاء الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1419هـ، ص 61.
- (47) عبد الكريم النملة، الخلاف اللفظي عند الأصوليين، مكتبة الرشد، الرياض، ج 1 ص 17.
- (48) ينظر: الخلاف اللفظي عند الأصوليين.
- (49) هو العلامة بدر الدين أبو عبد الله محمد بهادر بن عبد الله الزركشي، ولد في مصر سنة 745هـ، من أصل تركي، وكان فقهما محدثاً شافعي المذهب، له مؤلفات منها: البحر المحيط، والبرهان، الأعلام، ج 6، ص 60، ومعجم المؤلفين، ج 9، ص 121، وشذرات الذهب، ج 8 ص 572، ومناهج الفقهاء في استنباط الأحكام، ص 257.
- (50) البحر المحيط، في أصول الفقه لبدر الدين بن محمد بن بهادر الزركشي الشافعي، دار الكتبي، ج 6 ص 324.
- (51) البحر المحيط، ج 6 ص 320.
- (52) وقد أشار إلى هذا الفرق الشيخ عبد الله دراز في تعليقه على كتاب الموافقات للشاطبي، ج 4، ص 144.
- (53) البحر المحيط، ج 6، ص 320.
- (54) البحر المحيط، ج 6 ص 325، النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي، بيروت لبنان، 1405هـ، ج 8 ص 101، شرح الكوكب المنير، 4، ص 577.
- (55) هو العلامة أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري الأندلسي القرطبي، حافظ بلاد المغرب، له تصانيف كثيرة منها: التمهيد والاستذكار، توفي رحمه الله تعالى سنة 463هـ ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في تراجم المالكية، طبعة القاهرة، 1349هـ، ص 119، عياض بن موسى اليحصبي، المتوفى: 544هـ، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: مجموعة من المحققين، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط 1، ج 4 ص 8.8، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي المتوفى سنة 748هـ،

- وشمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء - تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة 1401هـ، 1981م، ج18، ص153.
- (56) ابن عبد البر القرطبي، المتوفى سنة 463هـ، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، ج2، ص112.
- (57) هو أحمد بن علي بن ثابت البغدادي الشافعي، أحد الحفاظ الثقات، له مصنفات كثيرة منها: تاريخ بغداد والفتاوى والمتفقه، توفي سنة 463هـ، الأعلام، ج1، ص172، وشذرات الذهب، ج5، ص262.
- (58) سورة ص الآية: 44.
- (59) الخطيب البغدادي (ت 463 هـ)، الفقيه والمتفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، ص194.
- (60) هو: سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، أبو عبد الله الكوفي، ثقة حافظ فقيه عابد إمام حجة، له مؤلفات منها: الجامع الكبير والصغير، مات سنة إحدى وستين ومائة رحمه الله، ابن حجر العسقلاني، المتوفى سنة 852هـ، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد - سوريا، ط1، 1406هـ - 1986م، ج1 ص302، الأعلام، ج3 ص104.
- (61) أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، المجموع، شرح المهذب، دار الفكر، بيروت، 1997م، ج1، ص46.
- (62) ينظر: على سبيل المثال: ابن مفلح، الفروع، عالم الكتب، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، ط4، 1405هـ، ج6 ص491، أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد المرادوي (ت885هـ)، الإنصاف، في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ط1، 1418هـ، 1997م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج12، ص50.
- (63) البحر المحيط، ج6، ص325.
- (64) هو ناصر الدين أحمد بن محمد الجذامي الجروي المالكي، قاضي الإسكندرية، من تصانيفه: «تفسير حديث الإسرائ»، توف يسنة 683 هـ، ينظر: ترجمته في: محمد بن شاكر الكتبي. (ت764هـ) فوات الوفيات. دار صادر، بيروت، تحقيق: إحسان عباس، 1973م، ج1، ص72، شذرات الذهب، ج7، ص666.
- (65) البحر المحيط، ج6، ص325.
- (66) ينظر: الاعتصام، ج2، ص354.
- (67) البحر المحيط، ج6، ص241، شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي، المتوفى سنة 684هـ، تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393 هـ، 1973م، ص438.
- (68) سبق تخريجه ص(3) في المقدمة.
- (69) البحر المحيط، ج6، ص245.
- (70) هو أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى ولد سنة 175هـ وهو مصري طلب العلم منذ صغره، ولما جاء الشافعي إلى مصر اتصل به وتفقه عليه، حتى قال الشافعي فيه: المزني ناصر مذهبي، وهو يعد فقهما مجتهدا مطلقا لما عرف له من اختيارات خالف فيها إمامه، وقد ألف كتبًا كثيرة من أهمها المختصر الصغير الذي نشره

- المذهب، والذي كان يقرأ أو يعول عليه من الشرح والفتوى، والجامع الكبير والجامع الصغير والمنثور والمسائل المعتبرة، توفي -رحمه الله- سنة 264هـ، ينظر: طبقات الشافعية للسبكي، ج2، ص93.
- (71) عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري (ت 122هـ) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، مطبوع بذيلى المستصفي، دار العلوم الحديثة، بيروت، ج2، ص381، وشرح الكوكب المنير، 4، ص490، ج2، ص381.
- (72) هو: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي الخطابي صاحب التصانيف الكثيرة منها: معالم السنن، وغريب الحديث، توفي رحمه الله سنة 388 هـ. ينظر: الأعلام للزركلي، ج2، ص273، وسير أعلام النبلاء، ج17، ص23.
- (73) أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، المتوفى سنة 388هـ، معالم السنن، المطبعة العلمية، حلب، ط1 1351 هـ - 1932 م، ج4، ص249، ونقل هذا القول الحافظ ابن حجر في الفتح، 13، ص319.
- (74) هو أبو علي بن أبي هريرة الحسن بن الحسين الشافعي، له «شرح مختصر المزني» توفي سنة 345 هـ. ينظر ترجمته في: شذرات الذهب، ج4، ص240، الأعلام، ج2، ص188.
- (75) أبو القاسم عبد الكريم الرافعي (ت 623 هـ)، الشرح الكبير، الناشر: دار الكتب العلمية، ج12، ص478.
- (76) هي الفرقة المباينة لأهل السنة والجماعة وقيل في سبب تسميتها عدة أقوال منها اعتزال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مجلس الحسن البصري بسبب القول بالمنزلة بين المنزلتين وقواعد المعتزلة المعروفة - الخطيب البغدادي، الفرق بين الفرق ص15، 93، إبراهيم القريني، مغنى المريد في علم التوحيد، مكتبة الجيل، صنعاء، 2006م، ص340.
- (77) هو أبو الطيب طاهر بن عبدالله بن طاهر الطبري الشافعي، شرح مختصر المزني، توفي -رحمه الله- سنة 324هـ. ابن قاضي شهبة أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشبي الدمشقي، تقي الدين ابن قاضي شهبة، المتوفى: 851هـ، طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان دار، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407 هـ، ج1، ص226.
- (78) أبو الطيب طاهر بن عبدالله بن طاهر الطبري الشافعي، توفي -رحمه الله- سنة 324هـ، شرح اللمع، دار الكتب العلمية، ط2، 1424 هـ 2003م، ج2، ص1048.
- (79) البحر المحيط، ج6، ص253.
- (80) أبو يعقوب يوسف بن يحيى البويطي، صاحب الإمام الشافعي، وواسطة عقد جماعته، وهو من أكبر تلاميذ الشافعي، وهو خليفته في حلقة من بعده، ونسبته إلى بويط قرية في صعيد مصر، ولما كانت المحنة في قضية خلق القرآن، حمل إلى بغداد (في أيام الواثق) محمولا على بغل، مقيدا، وأريد منه القول بأن القرآن مخلوق، فامتنع، فسجن. ومات في سجنه ببغداد سنة 231هـ، له تصانيف منها: المختصر الكبير، والمختصر الصغير، وكتاب الفرائض. ينظر: طبقات الشافعية للسبكي ج1 ص275، وطبقات قاضي شهبة، ج1، ص70.
- (81) سورة النساء الآية: 120.

- (82) محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعروف بابن النديم، المتوفى سنة 438هـ، الفهرست لابن النديم تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 1417 هـ، 1997م، ص312.
- (83) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين بن قيم الجوزية المتوفى: 751هـ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ - 1991م، ج2، ص201، ابن عبد البر القرطبي، المتوفى سنة 463هـ، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1414 هـ - 1994 م، ج2، ص32.
- (84) هو الإمام أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني صاحب أبي حنيفة أحد فقهاء المذهب الحنفي سمع من أبي حنيفة المبسوط، والجامع الكبير، توفي -رحمه الله- سنة 189هـ، وقد توسع الذهبي في ترجمته في ميزان الاعتدال في نقد الرجال، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت748هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، د.ط، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ج3، ص513، وينظر: الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، المتوفى سنة 775هـ، مير محمد كتب خانه -كراتشي، ج2، ص42.
- (85) هو الإمام يعقوب بن إبراهيم بن حبيب من أكبر أصحاب أبي حنيفة وهو ثقة فاضل توفي سنة 182هـ -سير أعلام النبلاء ج8 ص353، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، المتوفى سنة 775هـ، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، ج2، ص220.
- (86) أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى، مختصر المزني، دار الفكر، بيروت، طبعة 1948م، ص1.
- (87) سورة الأنبياء الآية: 78.
- (88) سورة المائدة الآية: 49.
- (89) فاروق السامرائي، التعليم الإسلامي بين الأصالة والتجديد، منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الخامسة عشرة بمسقط (سلطنة عُمان) 14-19 المحرم 1425هـ، الموافق 6 - 11 (مارس) 2004م، ص617.
- (90) سورة النساء الآية: 59 .
- (91) أبو الفداء إسماعيل بن عمرو بن كثير القرشي الدمشقي (ت774هـ)، تفسير ابن كثير، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، ط/ ثانية، 1420هـ/1999م، دار طيبة، الرياض - المملكة العربية السعودية، ج2، ص345.
- (92) أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت458هـ)، معرفة السنن والآثار للبيهقي ط/ الثالثة، 1424هـ/2003م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج1، ص202، أبو محمد عز الدين بن عبد السلام السلمي (ت 660 هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مؤسسة الريان، ج2 ص305.
- (93) أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المعروف بالقرافي (ت684هـ)، الفروق للقرافي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، د.ط، 1424هـ/2003م، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت - لبنان، ج2، ص109، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت 684 هـ)، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل عبد الموجود - علي معوض، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، ج9، ص8418 .

- (94) سليمان بن الأشعث السجستاني (ت257هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، د.ط. المكتبة العصرية، بيروت، لبنان كتاب العلم، باب التوقي في الفتيا، رقم (3651).
- (95) محمد شمس الحق العظيم آبادي، المتوفى سنة 1329هـ، عون المعبود شرح سنن أبي داود: دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1415 هـ، ج10 ص64.
- (96) أسامة محمد محمد الصلاحي، الرخصة الشرعية-أحكامها وضوابطها: ص321.
- (97) الفروق للقرافي، ج2 ص103، والمنثور في القواعد، ج1 ص345.
- (98) سليمان بن الأشعث السجستاني (ت257هـ)، سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب الصلاة في منى، رقم(1958).
- (99) هو: عبد الله بن قيس بن سليم بن حصار بن حرب، أبو موسى الأشعري، مشهور باسمه وكنيته معاً، واستعمله النبي ﷺ على بعض اليمن كزبيد وعدن وأعمالهما، وتوفي سنة 42، وقيل: 44هـ - أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني المعروف بابن حجر (ت852هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، د.ط، 1398هـ/1978م، دار الفكر، بيروت - لبنان، ج 2 ص359، عز الدين بن الأثير الجزري (ت 630 هـ) أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: علي معوض - عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج3 ص364 .
- (100) سورة البقرة الآية: 196.
- (101) مسلم بن الحجاج، كتاب الحج، باب فينسخ التحليل من الإحرام، ج2، ص895، رقم (221).
- (102) هو الفقيه الأصولي شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي القرافي المالكي، له مصنفات كثيرة منها: الذخيرة في الفقه المالكي، والفروق "أنوار البروق في أنواء الفروق" توفي رحمه الله تعالى سنة 684هـ-شجرة النور الزكية ص188، والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون المالكي (ت799هـ)، تحقيق: محمد الأحمد أبو النور، د.ط، دار التراث، القاهرة - مصر. ص 6-67، والأعلام ج1 ص94-95.
- (103) الفروق للقرافي، ج2 ص104-105.
- (104) شرح الكوكب المنير، ج4، ص473، وتنقيح الفصول، ص438.
- (105) سبق تخريجه.
- (106) هو العلامة عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي أحد الأئمة الأعلام، له مصنفات كثيرة منها: قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، توفي رحمه الله تعالى سنة 66هـ-طبقات الشافعية للسبكي، ج8 ص29، وشذرات الذهب لابن العماد ج5 ص31.
- (107) الفروق للقرافي، ج2، ص100 وما بعدها.
- (108) أحمد يابس، المقاصد الشرعية بين النظرية والتطبيق المعاصر، مطبعة الحكيمي، الحديدية، ص209 .
- (109) بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت 794 هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، راجعه: الدكتور عمر الأشقر، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت 1409 هـ، ج8، ص 379.

- (110) برهان الدين علي بن أبي بكر بن المَرْغِينَانِي المتوفى سنة 593هـ. الهداية شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج1، ص34، والمغني لابن قدامة، ج1، ص16، عبدالمجيد محمود الصلاحي، أحكام النجاسات في الفقه الإسلامي، ج2، ص375-376، دار المجتمع، جدة، 1412هـ.
- (111) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الحفيد (ت595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق، ط1، 1415هـ، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، مكتبة العلم، جدة، المملكة العربية السعودية، ج1، ص164، المجموع للنووي، ج1، ص23، والمغني لابن قدامة، ج1، ص16.
- (112) سعد الغامدي، اختيارات ابن قدامة الفقهية في أشهر المسائل الخلافية، ط2، 1427هـ/2006م، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- (113) نفسه، ج1، ص51، وما بعدها.
- (114) الهداية في شرح بداية المبتدي، ج1، ص33.
- (115) هو: أحمد بن محمد بن سلامة، أبو جعفر الطحاوي، الإمام المحدث الفقيه الحنفي، صاحب التصانيف من أشهرها: شرح معاني الآثار، والمختصر في الفقه، وغيرها، توفي سنة 321هـ، انظر: الجواهر المضوية، ج1، ص102، تاج التراجم، ص100.
- (116) هو: محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسي، كمال الدين بن الهمام الفقيه الحنفي، انتهت إليه رئاسة الحنفية في زمانه، وكان معظمًا لدى أمراء عصره، له مصنفات عديدة من أشهرها: فتح القدير في شرح الهداية، والتحرير في أصول الفقه، وغيرها، توفي سنة 861هـ ينظر: شذرات الذهب، ج7، ص298.
- (117) أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط1، 1418هـ/1997م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج1، ص38، فتح القدير، ج1، ص168.
- (118) محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي المتوفى سنة 897هـ، التاج والإكليل لمختصر خليل: دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ، ج1، ص462، ابن المنذر محمد بن إبراهيم النيسابوري، المتوفى سنة 318هـ، الإشراف على مذاهب العلماء، تحقيق أبي حماد صغير أحمد الأنصاري، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة، ط1، 1425هـ، لابن المنذر، ج1، ص298، شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، المتوفى سنة 684هـ، الذخيرة، تحقيق: مجموعة من المحققين، ط1، 1994م، ج1، ص315.
- (119) اختيارات ابن قدامة الفقهية في أشهر المسائل الخلافية، ج1، ص51، وما بعدها، وأصل المسألة في المغني، ج1، ص154.
- (120) هو الإمام الحافظ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي الظاهري، كان أديبا شاعرا فصيحاً عالماً فقهياً، توفي رحمه الله سنة 456هـ - الأعلام، ج4، ص254، والبداية، ج12، ص91-92، وفيات الأعيان، ج3، ص326، وسير أعلام النبلاء، ج18، ص187.
- (121) ابن حزم الظاهري، المتوفى سنة 456هـ، المحلى بالآثار، دار الفكر - بيروت، ج1، ص94.
- (122) رواه ابن المنذر في الأوسط، ج2، ص98، وصححه ابن حجر في تعلقيق التعليق، ج2، ص172.

- (123) سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، ط1، 1402هـ/ 1982م، دار الفكر، دمشق، سوريا، ص165، محمد رواس قلعجي وحامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء دار النفايس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1408هـ - 1988م، ص56.
- (124) شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي (ت 763 هـ)، الشرعية والمنح المرعية، دار الكتب العلمية، ج3، ص521، والفتاوى الهندية لجماعة من علماء الهند الأحناف برئاسة الشيخ نظام الدين البلخي، دار الفكر.
- (125) نفسه، ج5، ص33.
- (126) ابن عبد البر القرطبي، المتوفى سنة 463هـ، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب 1387 هـ، ج3 ص244، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المبارك فوري المتوفى: 1353هـ، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج7 ص238.
- (127) المجموع على شرح المذهب، ج3 ص177، وشرح مسلم، ج14 ص62، وكلاهما للإمام النووي.
- (128) المغني، ج1 ص418، منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس المهدي الجنبلي، المتوفى سنة 1051هـ، كشف القناع، دار الكتب العلمية، ج1 ص139.
- (129) علي بن أحمد بن مكرم الصعدي العدوي، المتوفى سنة 1189هـ، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1414هـ - 1994م، ج2، ص453.
- (130) أعلام النبلاء، ج4، ص320، والحديث أخرجه مسلم في كتاب: اللباس والزينة، باب: بيان غلظ تحريم إسيال الإزار، ج1 ص102.
- (131) ينظر: معجم لغة الفقهاء، ج1، ص331.
- (132) أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحاوي الحنفي، المتوفى سنة 1231هـ، مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح حاشية الطحاوي، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ، 1997م، ج1، ص215.
- (133) هي: فاطمة بنت رسول الله ﷺ الهاشمية القرشية، تزوجها علي ﷺ وهي أول من جعل لها النعش في الإسلام، وماتت سنة 11هـ. ينظر الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عبد البر القرطبي المتوفى سنة 463هـ، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ، 1992م، ج4، ص1893.
- (134) هي: أسماء بنت عميس بن معد بن الحارث بن تيم بن كعب بن مالك، وهي أخت ميمونة زوج النبي ﷺ وأخت لبابة أم الفضل زوج العباس بن عبد المطلب ﷺ. ينظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج4 ص1785، والحديث رواه البيهقي في السنن الكبرى، ج3 ص556، والدارقطني في سننه، ج2، ص447. قال ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة 852هـ: "إسناده حسن" ينظر: تلخيص الحبير في تخرج أحاديث الرافعي الكبير، دار الكتب العلمية، ط1 1419هـ، 1989م، ج2، ص327.

- (135) عبدالله بن محمد بن أبي شيبة المتوفى سنة 235هـ، مصنف الأحاديث والآثار: تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض ط1، 1409هـ، ج6ص456، الحسين بن مسعود البغوي، شرح السنة، تحقيق، زهير الشاويش، شعيب الأرنؤوط، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1403هـ، ج5، ص310.
- (136) أحمد بن حنبل الشيباني المتوفى سنة 241هـ، في المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421 هـ، 2001م، ج4، ص81، والنسائي في السنن الكبرى، ج6، ص381، والبيهقي في السنن الكبرى، باب: الرجل يغسل امرأته إذا ماتت، ج3، ص555. وقال الألباني في أحكام الجنائز، ج1، ص50، "إسناده صحيح".
- (137) هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشُّوكَانِي الصَّنْعَانِي اليماني، فقيه محدث أصولي مجتهد، ولد سنة 1172، وتوفي سنة 1250هـ، وله مصنفات عديدة منها فتح القدير في التفسير، ونيل الأوطار في الحديث، والسيل الجرار في الفقه، وإرشاد الفحول في الأصول، الأعلام، ج6، ص298. ينظر: محمد صديق خان القنوجي المتوفى سنة 1307هـ، أجدد العلوم: دار ابن حزم، ط1 1423 هـ - 2002م، ج3، ص201، الأعلام للزركلي (298/6)، والشوكاني فقيها ومحدثا، للدكتور محمد الدسوقي، بحث في مجلة مركز بحوث السنة والسير، العدد الثاني، سنة 1987م.
- (138) نيل الأوطار، ج4، ص35.
- (139) هو العلامة محمد بن الطاهر بن عاشور رئيس المالكيين بتونس، وشيخ جامع الزيتونة وفروعه، له مصنفات كثيرة منها: التحرير والتنوير في التفسير، ومقاصد الشريعة الإسلامية الذي أعاد فيه مكانة علم المقاصد من جديد، توفي سنة 1393هـ، ينظر: الأعلام، للزركلي ج6، ص174.
- (140) محمد بن الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير في التفسير، الدار التونسية للنشر، ج2، ص60.
- (141) الهداية شرح بداية المبتدي لبرهان الدين المُرْغِينَانِي، ج4، ص54، حسين عبدالغني، إرشاد الساري إلى مناسك الملا علي القاري، ط1، مصطفى محمد، جمهورية مصر العربية، ج2، ص117.
- (142) بداية المجتهد لابن رشد، ج2ص269، حسين إبراهيم المالكي، توضيح المناسك للشيخ، 1928م مكة المكرمة، المطبعة الماجدية، ص129.
- (143) شمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي المتوفى سنة 1004هـ، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت الطبعة: - 1404 هـ - 1984م، ج3ص291، والمجموع للنووي، ج3ص23.
- (144) المغني لابن قدامة، ج4ص26، وعبدالله بن عبدالرحمن جاسر، مفيد الأنام ونور الظلام في تحرير الأحكام لحج بيت الله الحرام للشيخ ص272.
- (145) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج3، ص291.
- (146) عبدالوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، توسعة المسعى عزيمة لا رخصة، بحث مقدم من الدكتور عبدالوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، إلى مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامية، سنة 2008م.



مسئولية الدولة عن تحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي في المجتمع المسلم

د. أحمد عبدالله صلاح*

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى توضيح مفهوم التكافل الاجتماعي في الإسلام، وبيان أنواعه، والوسائل التي شرعها الإسلام لتحقيقه، وتوضيح دور الدولة ومسئوليتها في تحقيقه. وتم تقسيم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، وتضمنت المقدمة أهداف البحث، وأهميته، والمنهجية المتبعة فيه، وجاء المبحث الأول تحت عنوان مفهوم التكافل الاجتماعي في الإسلام. وتضمن بيان مفهوم التكافل الاجتماعي في الإسلام ونطاقه وأنواعه. وجاء المبحث الثاني تحت عنوان وسائل تحقيق التكافل الاجتماعي في الإسلام، وتضمن بيان الوسائل الإلزامية والوسائل الطوعية التي شرعها الإسلام لتحقيق التكافل الاجتماعي. وجاء المبحث الثالث تحت عنوان مسؤولية الدولة في تحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي، وتضمن بيان الدور الذي ينبغي أن تقوم به الدولة لأجل تحقيق التكافل الاجتماعي. وتضمنت الخاتمة أهم النتائج التي توصل إليها البحث وأهم التوصيات، وتم تذييل البحث بقائمة مصادر البحث ومراجعته.

**The responsibility of the state to achieve the principle of social solidarity
(living) in the Muslim community**

Dr. Ahmed Abdullah Salah

Abstract:

The research aims to clarify the concept of social solidarity in Islam and its types, the legislative means that Islam has provided to achieve and clarifying the role and responsibility of

*أستاذ الثقافة الإسلامية المساعد- قسم الدراسات الإسلامية- كلية التربية والعلوم رداغ- جامعة البيضاء - الجمهورية اليمنية.

the state in achieving it. The research is divided into introduction, three sections and a conclusion. The introduction includes the objectives of the research, its importance and the methodology. In the first section, we present the concept of social solidarity in Islam and its scope and types. The second section includes the means of achieving social solidarity in Islam, and it also covers a statement of the mandatory means initiated by Islam to achieve social solidarity and voluntary means. The third section is devoted to present the state responsibility in achieving the discipline of social solidarity. In the conclusion, the researcher presents the most important findings and recommendations. Then, the research was ended with the appendix of the list of the most important sources and references of the research.

المقدمة:

لقد صان الإسلام الوجود الإنساني بما شرعه من وسائل تكفل بقاءه وتحفظه، وأقر بحقوق المجتمع والدولة إلى جانب حقوق الأفراد، حفاظاً على المصلحة العامة وتحقيقاً لتضامن المجتمع وتماسكه، فقد أوجب على المجتمع والدولة رعاية المحتاج، وتأمين ضرورياته من مأوى، وطعام، وشراب، ولباس، وغيرها من ضروريات الحياة، وشرع لأجل ضمان ذلك الزكوات الواجبة، وفرض الضرائب العادلة المحققة للمصلحة العامة، وندب إلى الصدقات الطوعية المختلفة، ونادى بالتعاون بين أفراد المجتمع ومؤسساته؛ بهدف تحقيق التكافل الاجتماعي داخل المجتمع.

إن المجتمع المسلم الذي رسم لنا صورته الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه كالجسد الواحد أو البنيان المرصوص الذي يشد بعضه بعضاً لا يمكن بناءه إلا إذا اعتمد أفراداه على إقرار مبدأ التكافل وتفعيله، بحيث يشعر كل فرد بأنه مثلما له حقوق فإن عليه واجبات للآخرين، خاصة الذين ليس بمقدورهم أن يلبوا حاجاتهم الضرورية.

والتكافل الاجتماعي يعالج أهم قضايا الإنسانية، وهي القضاء على الفقر والتخفيف من معاناة الفقراء والمحتاجين، وضمان المستوى المعيشي الكريم الذي يصون كرامتهم وشرفهم، ويسرلهم سبل العيش بيسر ورخاء. وقد دعت جميع الشرائع السماوية إلى تضامن الإنسان مع أخيه؛ لأجل ترسيخ مبدأ التكافل في المجتمع الإنساني، وجاءت بعد ذلك الشرائع والقوانين الوضعية لتسير على

هذا المبدأ العظيم، وفرضت الضرائب على الأفراد في سبيل المصلحة العامة، وفرضت العقوبات على الخارجين عن تلك القوانين، على اعتبار أن الفرد له حقوق لدى المجتمع، وعليه واجبات نحوه. ومما يتميز به الإسلام أن نظامه يتصدر النظم الكبرى في إسناد مهمة تحقيق المطالب المعيشية للفئات المحتاجة إلى المجتمع وإلى الدولة في الوقت نفسه، ويطلب من الدولة اتخاذ مختلف الوسائل التي تمكنها من توفير حاجات المحتاجين، وتأمين ضرورياتهم، فالدولة في نظر الإسلام عليها مسؤولية كبيرة في تحقيق التكافل بين أفراد المجتمع، فهي مطالبه بالعمل على ما يحقق للناس مصالحهم، وتوفير وسائل الحياة الطيبة الصالحة والكريمة لهم، وهي مسئولة عن تنظيم وسائل تحقيق التكافل الاجتماعي، وتوزيع موارده على المحتاجين، وبما يكفل وصولها إلى مستحقيها بصورة عادلة. ومن هنا جاءت أهمية هذا البحث.

الدراسات السابقة: تم تناول موضوع التكافل الاجتماعي في الإسلام في دراسات كثيرة، غير أنني لم أجد فيما اطلعت عليه دراسة تناولت دور الدولة ومسئوليتها في تحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي في المجتمع المسلم، وإن كان بعضها قد تطرق إلى ذلك بصورة عابرة، ولهذا جاء هذا البحث مبيناً مسؤولية الدولة عن تحقيق التكافل الاجتماعي، ومبيناً ماهية الوسائل التي ينبغي عليها اتخاذها لأجل تحقيقه.

أهمية البحث وأهدافه: تكمن أهمية هذا البحث في أنه يوضح مسؤولية الدولة عن تحقيق التكافل الاجتماعي، وبيان الوسائل التي يجب عليها اتخاذها من أجل تحقيقه، خصوصاً في مثل هذه الظروف والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية بشكل عام، والمجتمع اليمني على وجه الخصوص.

وتتمثل أهداف البحث في الآتي:

- بيان مفهوم التكافل الاجتماعي في الإسلام وبيان أنواعه.
- التعرف على الوسائل التي شرعها الإسلام لتحقيق التكافل الاجتماعي.
- توضيح دور الدولة ومسئوليتها في تحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي، وبيان الوسائل التي

ينبغي عليها اتخاذها لأجل تحقيقه.

- المساهمة في خدمة البحوث العلمية، وإثراء المكتبة الإسلامية.

حدود البحث: اقتصر البحث على بيان مسئولية الدولة ودورها في تحقيق مبدأ التكافل

الاجتماعي (المعيشي) في المجتمع المسلم.

المنهجية المستخدمة:

استعملت في هذا البحث المنهج الوصفي والتحليلي الاستنباطي، كما قمت بمراعاة الأمور

الآتية:

- عزو الآيات القرآنية إلى سورها، وأرقامها، مضبوطة بالشكل.

- تخريج الأحاديث بالاعتماد على الصحيحين، أو أحدهما، وما لم يرد فيهما، قمت بتخريجه

من كتب السنة المعتمدة مبينا الكتاب، والباب، والجزء، والصفحة، مع الحكم على

الحديث، وإذا ورد أكثر من مرة فإنني أنبه على أنه سبق تخريجه.

- اتباع المنهج العلمي في توثيق المعلومات أيًا كانت، سواء أكانت من مرجع قديم أم جديد،

والحرص على تعدد المصادر في المعلومة الواحدة إن أمكن ذلك، وإسناد كل رأي إلى قائله

ما استطعت إلى ذلك سبيلا.

- عند ورود اسم الكتاب في الهامش مصدرًا أو مرجعًا فإنني أقوم بذكره عند أول ورود له

كاملا، أي اسم الكتاب، ومؤلفه، ودار النشر، ومكانه، وتاريخه.

- التركيز على موضوع البحث دون استطراد، وإن استلزم الأمر ذلك فإنني أختصر اختصارًا

غير مغل.

خطة البحث: اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وكانت

خطة البحث على النحو الآتي: المقدمة: تضمنت أهمية البحث وأهدافه، والمنهجية المستعملة

فيه. المبحث الأول: مفهوم التكافل الاجتماعي في الإسلام. المبحث الثاني: وسائل تحقيق التكافل

الاجتماعي في الإسلام. المبحث الثالث: مسئولية الدولة في تحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي. الخاتمة:

وتضمنت أهم النتائج والتوصيات، وذيلت البحث بقائمة المصادر والمراجع.

المبحث الأول: مفهوم التكافل الاجتماعي في الإسلام

المطلب الأول: معنى التكافل الاجتماعي

أولاً - المعنى اللغوي: لفظ التكافل مشتق من مادة كفل، وهي بمعنى الإعالة والنصيب والضمان⁽¹⁾، والكافل هو العائل⁽²⁾، أو هو القائم بأمر اليتيم المربي له، سواء أكان الكافل من ذوي رحمه، أم من أنسابه، أم أجنبيًّا⁽³⁾.

كما وردت مشتقات هذا اللفظ في عدد من آيات القرآن الكريم، ومن أهم معانيه التي وردت في القرآن الكريم: الالتزام بالإعالة والحضانة والتربية⁽⁴⁾، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ لِدَيْمِهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرِيماً﴾ [آل عمران: 44]، أي يلتزم بإعالتها وحضانتها وتربيتها.

كما وردت مشتقات هذا اللفظ في عدد من الأحاديث، ومن أهم معانيه التي وردت في الحديث تأكيد معنى الالتزام بالإعالة والحضانة والتربية، ومنه قوله ﷺ: «كَافِلُ الْيَتِيمِ لَهُ أَوْ لِغَيْرِهِ أَنَا وَهُوَ كَهَاتَيْنِ فِي الْجَنَّةِ»⁽⁵⁾، وضم الرسول ﷺ إصبعيه السبابة والإبهام.

ثانياً- المعنى الاصطلاحي: التكافل الاجتماعي هو: «أن يتكفل المجتمع بشؤون كل فرد فيه من كل ناحية من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والصحية»⁽⁶⁾.

ويقصد به أن يكون أفراد المجتمع مسئولين عن المحافظة على المصالح العامة والخاصة للمجتمع، ودفع المفساد والأضرار عنه، بحيث يشعر كل فرد فيه بأن عليه واجبات للآخرين مثلما له حقوق عليهم.

ثالثاً- مفهوم التكافل الاجتماعي في الاصطلاح الإسلامي: اختلفت وجهات نظر العلماء والباحثين المسلمين حول مفهوم التكافل الاجتماعي ما بين مضيق يقصره على تلبية الجانب المادي فقط، وموسع يطلقه على الجانبين: المادي والمعنوي، ومن هذه التعريفات ما يأتي:

التكافل الاجتماعي هو: «أن يكون أحاد الشعب في كفالة جماعتهم وأن يكون كل قادر أو ذي سلطة كفيلاً في مجتمعه يمدّه بالخير، وأن تكون القوى الإنسانية كلها في المجتمع متلاقية في

المحافظة على مصالح الأحاد ودفع الأضرار، ثم في المحافظة على دفع الإضرار عن البناء الاجتماعي وإقامته على أسس سليمة»⁽⁷⁾.

وعرفه آخر بأنه: «لازم من لوازم الأخوة، بل هو أبرز لوازمها وهو شعور الجميع بمسئولية بعضهم عن بعض وأن كل واحد منهم حامل لتبعات أخيه ومحمول على أخيه يسأل عن نفسه ويسأل عن غيره»⁽⁸⁾.

في حين تم تعريفه من قبل آخر بأنه: «تضامن أبناء المجتمع وتساندهم فيما بينهم سواء أكانوا أفراداً أم جماعات، حكماً أم محكومين على اتخاذ مواقف إيجابية كإعانة اليتيم، أو سلبية كتحريم الاحتكار بدافع من شعور وجداني عميق ينبع من أصل العقيدة الإسلامية، ليعيش الفرد في كفالة الجماعة، وتعيش الجماعة بمؤازرة الفرد حيث يتعاون الجميع ويتضامنون لإيجاد المجتمع الأفضل ودفع الضرر عن أفراد»⁽⁹⁾.

فالتكافل الاجتماعي في مغزاه ومؤداه أن يحس كل فرد في المجتمع بأن عليه واجبات لهذا المجتمع يجب عليه أداؤها، وأنه إن قصر في أدائها فقد يؤدي ذلك إلى انهيار البناء المجتمعي عليه وعلى غيره، وأن للفرد حقوقاً في هذا المجتمع يجب على القوامين عليه أن يعطوا كل ذي حق حقه من غير إهمال، حتى يعمل الجميع في اتساق، ويقوم المجتمع على ميزان ثابت⁽¹⁰⁾.

المطلب الثاني: نطاق التكافل الاجتماعي وأنواعه في الإسلام

أولاً- نطاق التكافل الاجتماعي في الإسلام

يختلف مفهوم التكافل الاجتماعي في الإسلام عن مفهومه في النظم الأخرى، فحينما يتحدث علماء الاجتماع عن مفهوم التكافل يقصدون به التكافل المادي الذي يربط بين أفراد المجتمع، وهذا ليس مفهوماً خاطئاً ولكنه لا يعبر عن مفهوم التكافل تعبيراً كاملاً، وحينما يتحدث عنه من منظور الإسلام يقصد به التكافل في جميع مجالاته المادية والمعنوية⁽¹¹⁾.

وقد أوجب الإسلام التكافل الاجتماعي على كل مسلم في حدود طاقته، فقد أوجب على الأغنياء أن ينفقوا على الفقراء والعاجزين عن الكسب من أقربائهم، ونادى بالتعاون بين أفراد

المجتمع، وطالب الموسرين بمساعدة المعوزين، وشجع على البر وفعل الخير، وإطعام الجائع وكساء العاري، وعلاج المريض، وضمان الحياة الكريمة للعاجزين عن الكسب من الشيوخ واللقطاء واليتامى⁽¹²⁾، قال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِئَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 260]، وقال تعالى: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: 271].

ومن منطلق قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: 10]، فقد حث الله على الإنفاق والصدقة، وإعانة المحتاج، باعتباره حقا واجبا بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [المعارج: 24، 25].

وقال رسول الله ﷺ: " مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِهِمْ، وَتَرَاحُمِهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَ مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى "⁽¹³⁾، وغيرها من الآيات والأحاديث التي تدعو إلى بث روح التعاون والتضامن والتكافل بين المسلمين، وتجعل المسلمين في توادهم وتراحمهم كالبنيان يشد بعضه بعضا، وتصور المسلم وكأنه عضو أخيه المسلم، يشتكى لأمله.

ويحدد النبي ﷺ مسؤولية المجتمع عن كل فرد محتاج بقوله: «لَيْسَ الْمُؤْمِنُ الَّذِي يَشْبَعُ وَجَارُهُ جَائِعٌ»⁽¹⁴⁾، بل يصل الرسول ﷺ في تحميل المجتمع والدولة مسؤولية الضعيف والمحتاج إلى مدى لم يتم الوصول إليه حتى في هذا العصر، حيث يقول: «مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلْيَوَرِّثْتِهِ، وَمَنْ تَرَكَ كَلًّا فَأَلَيْنَا»⁽¹⁵⁾.

كما يركز التكافل الاجتماعي في الإسلام، على بناء فكري متكامل، له أساسه من العقيدة، ومن المنظومة الأخلاقية الإسلامية، فلم يكن تقرير هذا الحق للإنسان وليد تجارب بشرية فرضته فرضا، كما هو الشأن في نظم الضمان الاجتماعي التي تسود العالم الحديث. فقد نشأت فكرة الضمان الاجتماعي في نهاية الحرب العالمية الثانية، وروعي في تقريرها أن السلام الاجتماعي لا يمكن أن يتحقق في حياة الشعوب إذا ترك الفرد يواجه محنه وشدائده وحاجته، دون أن يشعر بأن المجتمع من حوله على استعداد لم يد المعونة إليه وقت ضعفه ومحنته⁽¹⁶⁾.

ويختلف التكافل الاجتماعي في الإسلام عن الضمان الاجتماعي والجمعيات الخيرية في أنه أسبق منها، ناهيك عن أن تلك تكون مقابل مال يدفعه الإنسان لمعونته وقت حاجته، ولكن التكافل في الإسلام يمثل فكرة متقدمة، تتجاوز مجرد التعاون بين الناس، أو تقديم أوجه المساعدة وقت الضعف والحاجة. إذ إن الإسلام يرى أنه لا يمكن أن تستقيم العقيدة وتنمو الأخلاق إذا لم يطمئن الفرد في حياته ويشعر بأن المجتمع يقف معه ويؤمن له حاجاته الضرورية عند عجزه أو شيخوخته. يقول الله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 71]، فالإنسان في التصور الإسلامي، لا يعيش مستقلاً بنفسه، منعزلاً عن غيره، ومن أوضح الأحاديث النبوية في الدلالة على هذا المعنى، قول الرسول ﷺ: «مَنْ كَانَ مَعَهُ فَضْلٌ ظَهَرَ، فَلْيَعُدُّ بِهِ عَلَى مَنْ لَا ظَهَرَ لَهُ، وَمَنْ كَانَ لَهُ فَضْلٌ مِنْ زَادٍ، فَلْيَعُدُّ بِهِ عَلَى مَنْ لَا زَادَ لَهُ»⁽¹⁷⁾. يقول راوي الحديث: إن الرسول ﷺ أخذ يعدد من أنواع المال حتى حسبنا أن لا حق لنا في الفضل⁽¹⁸⁾.

فالتكافل في الإسلام يتجاوز التعاون المتبادل لمصلحة إلى معنى العون بلا مقابل، سوى أداء الواجب والرجاء في ثواب الله عز وجل. وهذا العون متى احتاج إليه الإنسان كان لازماً على المجتمع المسلم أن يقوم به، ولو كان غير مسلم، باعتباره آدمياً يعيش في مجتمع لا تهدر كرامة الإنسان فيه بسبب الضعف والحاجة، فقد عاون الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ الفقراء والمحتاجين من أهل الذمة الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي، وسار على ذلك ولاية الأمور من المسلمين، فلا تكليف مالي على غير المسلم منهم فوق قدرته إذا ثبت فقره وحاجته، كما أنه يعان مادياً حتى تحفظ حياته⁽¹⁹⁾. هكذا فعل عمر بن الخطاب ﷺ قبل أن يتحدث أحد عن الضمان الاجتماعي بألف وأربعمائة عام. وهو بذلك يضع الأساس للتكافل الاجتماعي باعتباره حقاً من حقوق الإنسان، فلا تكاد توجد حالة ضعف أو محنة يتعرض لها الفرد في المجتمع الإسلامي، إلا ويجد توجيهات في الإسلام تدعو الآخرين إلى مد يد المساعدة إليه، أو توجب عليهم هذه المعونة، مالا أو نفعاً، أو حتى مواساة وشفقة ورحمة.

ثانياً- أنواع التكافل الاجتماعي في الإسلام:

بما أن مفهوم التكافل الاجتماعي في الإسلام مفهوم واسع لا يقتصر على نوع واحد بل يشمل مجالات عدة، فإن أنواعه ستكون هي الأخرى متعددة؛ ذلك أن الإسلام قد اهتم ببناء المجتمع المتكامل الذي وصفه الرسول ﷺ بقوله: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ، وَتَرَاحُمِهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَّى»⁽²⁰⁾؛ لذا فإن التكافل الاجتماعي في الإسلام ليس مقصوراً على النفع المادي وإن كان ذلك ركناً أساسياً فيه، ويرتكز على جوانب معينة في البر والإحسان والصدقة لفئات الفقراء والضعفاء والمرضى والمحتاجين والعاجزين، بل يتجاوزه إلى جميع حاجات المجتمع أفراداً وجماعات، مادية كانت تلك الحاجة أم معنوية أم فكرية على أوسع مدى لهذه المفاهيم، فهو بذلك يتضمن جميع الحقوق الأساسية للأفراد والجماعات داخل الأمة، ويشمل أيضاً تنظيم العلاقات الاجتماعية، وربط الأسرة بذوي القربى، وربط الناس بعضهم ببعض⁽²¹⁾. وقد ذكر مصطفى السباعي -رحمه الله- أنواعاً مختلفة، منها ما يأتي⁽²²⁾:

1- التكافل الأدبي: وهو شعور كل فرد نحو إخوانه في الدين بمشاعر الحب والعطف والشفقة وحسن المعاملة، ويتعاون معهم في سراء الحياة وضرائها، ويفرح لفرحهم ويأسى لمصائبهم ويتمنى لهم الخير، ويكره أن ينزل الشر بهم، وقد دلّ على ذلك المعنى قوله ﷺ: «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ»⁽²³⁾.

2- التكافل العلمي: يعني أن يعلم العالم الجاهل، ولا يبخل الإنسان بنصحه على من يحتاج إلى النصح والإرشاد، فالدين النصيحة، كما حدّر النبي ﷺ من كتمان العلم النافع عمن يحتاج إلى التعليم فقال: «مَنْ كَتَمَ عِلْماً يَعْلَمُهُ، جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، مُلْجِماً بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ»⁽²⁴⁾، وهذا يحتم على المسلمين تيسير سبل العلم، والتشجيع عليه ودعمه بالمعونة.

3- التكافل السياسي: وهو تحمل كل شخص لتبعة الحكم وتوجيه السياسة العامة للدولة، وذلك بالمشاركة في الرأي، وإبداء المشورة، وتوجيه سياسة الحكم. فكل شخص له حقه السياسي، وله حقه في المراقبة والنصح لأنه مسؤول عن مستقبل الأمة⁽²⁵⁾، ويؤكد ذلك قوله ﷺ: «الْمُسْلِمُونَ

تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ، يَسْعَى بِدِمَتِهِمْ أَذْنَاهُمْ، وَيَرُدُّ عَلَى أَقْصَاهُمْ»⁽²⁶⁾.

4- التكافل العبادي: ويتمثل ذلك في مشاركة المسلم لإخوانه بالشعائر والعبادات التي يجب

أن يقوم بها المجتمع ويحافظ عليها، كصلاة الجنازة، وإقامة الجمعة، وإقامة صلاة الجماعة وغير ذلك من العبادات التي تقوم بأداء الجماعة. وهذه الصورة من تكافل المجتمع وتعاونه في أداء العبادات هي سمة بارزة من سمات المجتمع المسلم.

5- التكافل الأخلاقي: ويقصد به الإنكار على مرتكبي المنكرات الخلقية، وحماية المجتمع من

الفوضى والفساد والانحلال، وقد ضرب النبي ﷺ مثلاً رائعاً في التكافل الأخلاقي بين المسلمين، وأنه يجب على المسلمين أن يأخذوا على أيدي العابثين والمفسدين بقوله: «مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا، كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَمْتَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤَدِّ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرِكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا، وَنَجَّوْا جَمِيعًا»⁽²⁷⁾. وقال الرسول ﷺ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»⁽²⁸⁾.

6- التكافل الاقتصادي: ومعنى التكافل الاقتصادي أن يتعاون الجميع في المحافظة على

ثروات الأمة حتى تؤدي دورها الطبيعي في خدمة المجتمع، ويعمل المجتمع على حفظ ثروات الأفراد من الضياع والتبذير، ولا يعطيه للسفهاء والمجانين، كما يمنع سوء استعمال الاقتصاد من التلاعب بالأسعار والغش في المعاملات والاحتكار، قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [النساء: 5]، وقال ﷺ: «مَنْ احْتَكَرَ فَهُوَ خَاطِئٌ»⁽²⁹⁾.

7- التكافل الجنائي: وهو مسؤولية الجماعة عما يقع فيها من جرائم، فالقاتل عمداً يُقتل، إلا

أن يعفو أولياء القتل، والقاتل خطأ يدفع الدية. والدية الواجبة لا يتحملها وحده، إنما تتضامن معه عاقلته وهم أهله وأقاربه، فإن عجزوا عن دفع الدية، دفعها بيت المال. وهكذا الحكم في كل جريمة تقع في المجتمع، وعجز أولياء القاتل عن دفع الدية، لزم بيت المال، وفي إلزام بيت

المال بالدية عند العجز معنى واضح من معاني التكافل في تحمل أثار الجرائم، لأن بيت المال هو خزانة الشعب، ففي إلزامه بدفع الدية تحميل لكل فرد في الأمة أثار تلك الجريمة⁽³⁰⁾.

8- التكافل الحضاري: ويمثل هذا النوع كل ما يفيد الجماعة من عمل دنيوي أو ديني، سياسي

أو اقتصادي، زراعي أو تجاري، علمي أو أدبي، وهو من البر الذي يحبه الله لعباده، ويريد لهم أن يتعاونوا عليه. فالعمل النافع للمجتمع هو من البر الذي أمرنا الله سبحانه وتعالى أن نتعاون ونتضامن في تحقيقه، قال الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: 2].

9- التكافل المعيشي: يقصد به إلزام المجتمع بكفالة ورعاية أحوال الفقراء والمرضى

والمحتاجين، والاهتمام بمعيشتهم من طعام وغذاء وكساء ومسكن وحاجات اجتماعية لا يستغني عنها أي إنسان في حياته.

وسمي هذا النوع من التكافل بالمعيشي؛ لأنه يتعلق بكفالة المجتمع لمعيشة هؤلاء معيشة

كريمة تليق بكرامة الإنسان، وهذا اللون من التكافل هو ما أطلق عليه التكافل الاجتماعي، والواقع أنه لون من ألوانه⁽³¹⁾، وهو محور هذا البحث.

المبحث الثاني: وسائل تحقيق التكافل الاجتماعي في الإسلام

تفرد الإسلام عن غيره من النظم في أنه حفظ للفرد حقه في العمل والكسب، وحفظ للمجتمع

حقه على الفرد في المعونة والتضامن؛ لذا دعا الإسلام إلى الكسب، ورغب في طلب الرزق، من

خلال العمل المنتج النافع، وطالب كل قادر على العمل أن يعمل، فقد روي عن الرسول ﷺ قوله:

«إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُؤْمِنَ الْمُحْتَزِفَ»⁽³²⁾، وفي حديث آخر: «مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ، خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ

مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ذَاوَدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ»⁽³³⁾.

بل لقد عد الإسلام العمل والكسب عبادة يؤجر عليها الإنسان، لما يترتب على ذلك من

الكفاية، فقد جاء في الحديث أنه مرَّ على النبي ﷺ رجل، فرأى الصحابة من نشاطه وجَلَدِهِ،

فقالوا: لو كان هذا في سبيل الله؟! فقال لهم الرسول ﷺ: «إِنْ كَانَ خَرَجَ يَسْعَى عَلَىٰ وَلَدِهِ صِغَارًا

فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَإِنْ خَرَجَ يَسْعَى عَلَىٰ أَبَوَيْنِ شَيْخَيْنِ كَبِيرَيْنِ فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ يَسْعَى

عَلَى نَفْسِهِ يَعْمُهَا فَهَوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»⁽³⁴⁾. وبذلك جعل النبي ﷺ العمل مكافئًا ومساويًا للجهاد في سبيل الله.

أما العاجزون الذين لا يستطيعون العمل بسبب المرض أو الشيخوخة، أو القادرون الذين لا يجدون عملاً، أو لا يكفهم دخلهم لتحقيق معيشة لائقة بهم، أو الذين أضرت بهم الحروب والكوارث، وغيرهم من المحتاجين فلم يتركهم الإسلام لأنياب الفاقة والحاجة، بل شرع لهم عددًا من التدابير لتأمين الحياة المعيشية اللائقة بهم، وبعض هذه الوسائل هي على سبيل الوجوب والفرض، وبعضها الآخر على سبيل الترغيب والندب والتطوع، وبيان ذلك على النحو الآتي:

المطلب الأول: الوسائل الإلزامية (تشريع الصدقات الواجبة)

شرع الإسلام العديد من الوسائل لتحقيق التكافل على سبيل الوجوب والفرض وتلك الوسائل على النحو الآتي:

أولاً: تشريع فريضة الزكاة

تعد الزكاة أول نظام مالي إسلامي وواجب اجتماعي يقوم به المسلمون تجاه فقرائهم، فهي أول التزام مادي فرضه القرآن على أغنياء المسلمين في أكثر من سبعين موضعاً، يقول الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [المزمل: 18]. وكثيراً ما اقترن ذكرها بالصلاة؛ لذا يجب أن يكون شأنها عندهم جميعاً كشأن الصلاة، يقول تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا﴾ [التوبة: 103]. فهي ليست على سبيل المنحة والمنة، بل هي فريضة دينية إلزامية فرضها الله على المسلم، وجعل للدولة الحق في أخذها منه قهراً إذا امتنع عن أدائها.

ولعظمة فريضة الزكاة فإن الإسلام قد اعتبر مانع الزكاة مرتداً كافراً، ولهذا قاتل أبو بكر الصديق ﷺ مانعها حتى يحفظ المجتمع من التخلخل الذي يسببه حرمان الفقراء من حقهم في أموال الأغنياء، وهذا تكريم للفقراء وتقرير لحقهم في تلك الأموال.

مفهوم الزكاة:

أ- الزكاة لغة: الطهارة والنماء والبركة والمدح، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾

[الشمس: 10] ، وزكاة المال هو تطهيره، والفعل من زكى يزي تكزية إذ أدى عن ماله زكاته. وتزكى أي تصدق⁽³⁵⁾.

ب- اصطلاحًا: هي «حق واجب في مال خاص لطائفة مخصوصة في وقت مخصوص»⁽³⁶⁾.

وسميت الزكاة زكاة لأنها تزكي النفس بإخراجها، وتزكي المال ببذلها وتطهر المال مما داخله بغير حق بدون علم صاحبه، وقد فرضت على القادرين من المسلمين من غير من ولا أذى لينتفع بها الفقراء والمساكين والعجزة، ويتحسن حالهم ويعيشوا عيشة كريمة، ولينفق منها على المصالح العامة في البلاد، فهي تشريع يحفظ للفرد استقلاله، ويحفظ للمجتمع حقه على الفرد في المعونة والتضامن. وبذلك وبذلك يبرز المبدأ الإسلامي العام في التوفيق بين مصلحة الفرد ومصالح الجماعة⁽³⁷⁾.

وللزكاة دور كبير في تحقيق التكافل الاجتماعي، فلو أخرجها أغنياء المسلمين جميعهم، من نقودهم وزروعهم وتجاراتهم وعقاراتهم ومواشيهم وبقية ثرواتهم لكانت كفيلة -لو نظمت- بأن تحل كثيرا من المشاكل الاجتماعية الناتجة عن الفقر، وأن تسهم في الحد منه إلى حد كبير.

وهي وسيلة مهمة من وسائل تقوية الروابط الاجتماعية، فضلا عن آثارها المعنوية حيث تنقي من المجتمع الأحقاد والبغضاء الناتجة عن انقسام الناس، وتذهب الغل والحسد والطمع من نفوس الذين لا يملكون ما يكفيهم تجاه الذين يملكون، وتطهر نفوس الأغنياء من الشح والبخل والمغالاة في حب المال، ودفعهم إلى البذل والعطاء، فضلا عن إقامة المصالح العامة للمسلمين، وتحد من انتشار الجرائم وخاصة الجرائم المالية؛ لأنها توفر المال بين أيدي الفقراء والمحرومين، فيتورعون عن جرائمهم واعتداءاتهم على أموال الآخرين.

ثانيًا: تشريع زكاة الفطر

هي واجبة على كل مسلم، ذكر أو أنثى، صغير أو كبير، عنده قوت يوم العيد، قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ [الأعلى: 14]. قال بعض المفسرين: نزلت في زكاة الفطر التي تؤدى قبل صلاة عيد الفطر⁽³⁸⁾. ففي الحديث: «فَرَضَ ﷺ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى كُلِّ حُرٍّ، أَوْ عَبْدٍ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى مِنْ الْمُسْلِمِينَ»⁽³⁹⁾. وقد شرعت طهرة للصائم، وتلافياً لتصرف قد ينقص أجر

صيامه، كما شرعت سدا لحاجة المحتاجين ومعونة لهم ليشاركوا بقية أفراد المجتمع فرحة العيد، بعيدا عن الحاجة والسؤال في هذا اليوم، كما قال ﷺ: «أَغْنُوهُمْ فِي هَذَا الْيَوْمِ»⁽⁴⁰⁾.

ولزكاة الفطر دورها في تحقيق التكافل الاجتماعي، إذ إن هذه الوسيلة تجب على مئات الملايين من المسلمين الميسورين، ويستفيد منها الملايين من المسلمين الفقراء والمحرومين مهما كانت صعوبة الأوضاع الاقتصادية، ناهيك عن إدخال الفرح والسرور إلى نفوسهم وقلوبهم.

ثالثاً: تشريع النفقات الواجبة

ومن وسائل التكافل الاجتماعي في الإسلام، ما شرعه الله من وجوب نفقة الأقارب الفقراء على القريب الغني، فنفقة الزوجة على الزوج، والأبناء على الأب، ونفقة الوالدين الفقيرين على الولد القادر، ونفقة الأخ الفقير أو المحتاج على أخيه الذي يرثه، وقد وسع بعض علماء المسلمين في شأن نفقة الأقارب حتى تصل إلى ذوي الأرحام، يلزم دفعها إليهم عن طواعية واختيار، فإن امتنع أقرباؤهم الأغنياء عن أدائها، ألزموا بها عن طريق القضاء، قال في المغني: «ويجبر الرجل على نفقة والديه، وولده، الذكور والإناث، إذا كانوا فقراء، وكان له ما ينفق عليهم»⁽⁴¹⁾.

وفي مذهب كثير من الفقهاء تجب النفقة على الرجل الموسر لأقربائه الفقراء من ذوي الفروض والعصبات، إذ إن كل قريب يرث قريبه الفقير العاجز عن الكسب لو مات غنياً، تجب عليه نفقته حال فقره وعجزه⁽⁴²⁾. وكل هذا مما يقوي الروابط الاجتماعية ويحقق التكافل داخل الأسرة. وبهذا يكون الإسلام قد وضع في المجتمع صورة تكاملية ليس لها مثل في الأنظمة الأخرى لتحقيق التكافل الاجتماعي، وتقوية الروابط بين أفراد المجتمع؛ لأن المجتمع في الأصل يتكون من مجموع الأسر كلها.

رابعاً: تشريع واجبات مالية تكافلية أخرى

حرص الإسلام على تشريع أكبر قدر من الوسائل لتحقيق التكافل الاجتماعي، حين أوجب تشريعات مالية أخرى على المسلمين، منها ما يأتي:

1- النذور: «هو إلزام مكلّف نفسه شيئاً لله غير لازم بأصل الشرع بكل قول يدل عليه»⁽⁴³⁾،

وتسهم النذور في تحقيق التكافل الاجتماعي؛ لأن الالتزامات التي يلزم الناذر بها نفسه غالباً ما توجه

لإشباع حاجات الفقراء والمحتاجين، فهي تفتح بابًا من أبواب الإنفاق على الفقراء والمساكين؛ لأن كثيرًا من المسلمين يندرون لله إن قضيت حاجتهم، أو شفي مرضاهم بأن يتصدقوا بكذا وكذا.

2- الكفارات: والكفارات «هي الأعمال التي تكفر بعض الذنوب وتسترها حتى لا يكون لها أثر يؤخذ به في الدنيا ولا في الآخرة»⁽⁴⁴⁾، ككفارة اليمين إذا حلف المسلم بالله فحنت، وكفارة الفطر عمدا بدون عذر مقبول شرعا في نهار رمضان وغيرها. وهذه الكفارات في بعض مصارفها إطعام لعدد من المساكين، ومن هنا كانت وسيلة من وسائل تحقيق التكافل الاجتماعي، إذ إن تكفير المخالفات الشرعية يتمثل بصفة أساسية في إطعام الفقراء أو كسوتهم.

3- تركة من لا وارث له: حيث أشار بعض الفقهاء إلى أنها كلها للفقراء، فيعطى منها الفقراء العاجزون نفقتهم وعلاجهم ويكفن موتاهم، ويلحق بهذه الموارد تركة الميت الذي ترك وارثًا ولكنه لا يرثه بسبب الكفر أو القتل، والميت الذي ترك زوجة أو أزواجًا فقط حيث يتبقى جزء من التركة، كما يلحق به الضوائع التي لا يعرف لها صاحب⁽⁴⁵⁾. فهي وسيلة من وسائل تحقيق التكافل الاجتماعي وأحد الموارد التي تسهم في تحقيقه.

4- الهدي الواجب في الحج والأضاحي لقول الرسول ﷺ: «مَنْ وَجَدَ سَعَةً فَلَمْ يُضَحِّ فَلَا يَقْرَبَنَّ مُصَلًّا»⁽⁴⁶⁾، وتسهم الأضاحي في تحقيق التكافل الاجتماعي، حيث تدل على الرحمة والاعتناء بالآخرين، فمن السنة أن يأكل الإنسان ثلث الأضحية، ويهدي ثلثها، ويتصدق بثلثها، وقد يكون منهم الفقراء والمساكين، وهذا يدل على تمام التعاضد والتكافل والنظر إلى الآخرين.

5- دية القتل الخطأ: وتجب على العاقلة (العصبة) لورثة القتل، وقد يكونون صغارًا، فتعينهم على مواجهة الحياة بعد فقد مورثهم وعائلهم.

المطلب الثاني: الوسائل الطوعية (تشريع الصدقات التطوعية)

وإذا كان الإسلام قد شرع وسائل إلزامية لتحقيق التكافل الاجتماعي، فإنه أيضا فتح الباب أمام التطوع، من خلال تشريعه لوسائل التكافل الطوعية، بالدعوة إلى البذل الاختياري المفتوح

دون حدود، من خلال ما يعرف بالصدقات التطوعية، التي يبذلها المسلم للفقراء والمحتاجين ونحوهم، ابتغاء ثواب الله، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة:274].

وتسهم الصدقات التطوعية في تحقيق التكافل الاجتماعي؛ لأنها غالبًا ما توجه لإشباع حاجات الفقراء والمحتاجين، وقد تتم في صورة نقدية، أو عينية، أو في صورة تقديم منافع، ويقسم العلماء الصدقات التطوعية إلى أنواع، هي:

أولًا- الصدقة النافلة المطلقة: ويجوز أن تكون نقدية، أو عينية، كطعام، أو كساء، أو علاج، أو أدوات أو منافع، قليلة كانت أو كثيرة، وهي لا ترتبط بزمان ولا مكان، وفيها يصدق قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ يَقْبَلُ الصَّدَقَةَ وَيَأْخُذُهَا بِيَمِينِهِ فَيُرِيهَا لِأَحَدِكُمْ...»⁽⁴⁷⁾. فلا ينبغي احتقار الصدقة مهما قلت، ولهذا يقول ﷺ: «اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ»⁽⁴⁸⁾.

ثانيًا- الصدقة الجارية: مثل الوقف، ومعناه: تحبب الأصل وتسهيل المنفعة⁽⁴⁹⁾، أي: التنازل عن ملكية ذات المال لله تعالى، من أجل أن ينتفع به الناس، كوقف المساجد ولوازمها، والمدارس، والمكتبات، والمستشفيات، والبيوت، ومياه الشرب، والعمارات السكنية، والأرض الزراعية وغير ذلك، ويصدق فيها قول النبي ﷺ: «إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ: صَدَقَةٌ جَارِيَةٌ، وَعِلْمٌ يُنْتَفَعُ بِهِ، وَوَلَدٌ صَالِحٌ يَدْعُو لَهُ»⁽⁵⁰⁾.

وقد عرف الوقف في التاريخ الإسلامي بكثرتة وتنوع مصادره، وتعدد أهدافه، ومع أنه ليس من الصدقات المفروضة واللازمة إلا أنه اختص بميزة من بين الصدقات وهي صفة الدوام، ولهذا النوع دور كبير في مجتمعتنا الإسلامي، وما زالت آثاره العظيمة باقية حتى اليوم، فقد بلغ المسلمون الذروة في الإقبال على الوقف الخيري، فما تجد بلدًا إلا وفيه مساجد، أو مدارس، أو مستشفيات، أو مياه موقوفة، رغبة في ثواب الله، وإعانة للناس، حتى أنهم خصصوا أوقافًا كانت الممول للمساجد، والمدارس، والمكتبات العامة، والمستشفيات، وملاجئ اللقطاء والمقعدين، والعجزة، والأيتام،

والمساجين، وتزويج الشباب العزاب، وعلاج الحيوانات المريضة أو إطعامها، وإصلاح الطرقات والقناطر، والمقابر العامة، وشراء الأكفان لموتى الفقراء ودفنهم وغير ذلك، وما زالت بعض هذه المؤسسات تقوم بوظائفها حتى اليوم في تحقيق الأمن والرعاية الاجتماعية للفئات المحتاجة ويستفيد منها جميع الناس⁽⁵¹⁾.

فالوقف هو نمط من أنماط التكافل الاجتماعي يكتسي صفة المنفعة المستمرة، ليخدم الأجيال المتعاقبة، ويعبر عن معنى الإيثار والتعاون بين المسلمين، وعليه فإن أهمية الوقف تتجلى في إسهامه في ترسيخ التكافل الاجتماعي، وتوفير موارد ثابتة للإنفاق على المحتاجين بما يقمهم شر الجوع والعري وهذه من أنبل مقاصد الدين الحنيف⁽⁵²⁾.

ثالثاً- الوصايا: وهي تبرعات مالية مضافة إلى ما بعد الموت⁽⁵³⁾، وهي أن يوصي الشخص عند موته بنسبة من ماله لشخص معين، أو جهة معينة، أو جماعة من الناس، أو أي جهة من جهات الخير تصرف بعد وفاء الديون، بما لا يزيد على ثلث التركة؛ لأن الإسلام وازن بين حقوق الورثة والموصى إليهم، حيث منع الوصية بأكثر من الثلث اعتباراً لحق الورثة، ومراعاة لظروفهم بعد الميت، وقد رغب الإسلام في الوصية، قال الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 180]، وقال ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ أَعْطَاكُمْ ثُلُثَ أَمْوَالِكُمْ عِنْدَ وَفَاتِكُمْ زِيَادَةً فِي أَعْمَالِكُمْ»⁽⁵⁴⁾، وفي الحديث الشريف: أن النبي ﷺ عاد سعد بن أبي وقاص ﷺ في مرضه، فسأله: أفأوصي بمالي كله؟ قال: لا. . . قال: فبالثلث؟ قال: فالثُلُثُ، وَالثُلُثُ كَثِيرٌ⁽⁵⁵⁾، وهي تسهم في تقوية الروابط الاجتماعية وزيادة التآلف والتراحم والتعاون بين الناس.

رابعاً- العواري والمنائح وقضاء الحوائج: مساعدة الآخرين وقضاء حوائجهم نوع من الإحسان، وحتى يتم سد باب الاحتياج دعا الإسلام وندب إلى قضاء حوائج الآخرين، بل وجعل السعي في قضاء حوائجهم من الأخلاق الرفيعة، وجعلها من باب التعاون على البر والتقوى الذي أمرنا الله به في قوله: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: 2].

فقد جاء في الحديث قوله ﷺ: «وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً، فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبَاتِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»⁽⁵⁶⁾، وسئل رسول الله ﷺ: أي العمل أفضل، قال: «أَنْ تُدْخَلَ عَلَىٰ أَحِيكَ الْمُسْلِمِ سُرُورًا أَوْ تَقْضِيَ عَنْهُ دَيْنًا، أَوْ تُطْعِمَهُ خُبْرًا»⁽⁵⁷⁾، وقال ﷺ في العواري والمنائح: «مَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ، فَلْيُزْرِعْهَا أَوْ لِيَمْنَحْهَا أَحَاهُ»⁽⁵⁸⁾. وكل ذلك دفع للمسلم لقضاء حوائج الآخرين، والسعي لإزالة ما يحل بهم من النائبات والمصائب والكرب، والتيسير عليهم، والتحبب إليه طمعاً في ثواب الله وحده، ومن هنا نجد أهمية قضاء الحوائج، لما لها من دور إيجابي في حياة الفرد والمجتمع، وغرس المحبة بين أفرادها، وفي تقوية العلاقات الاجتماعية وإقامتها على المشاركة والتعاون، وإدخال السرور في أنفسهم، لينعم المجتمع بالاستقرار، وتزداد فيه الأخوة ترابطاً، وأواصر المحبة توثقاً، وبالمحصلة ينعكس ذلك على الرفاهية الاجتماعية والاقتصادية⁽⁵⁹⁾.

خامساً- الأَعْطِيَاتِ وَالهِبَاتِ: وقد حث الإسلام على هذا لما لها من آثار إيجابية وبناءة في غرس المحبة بين أفراد المجتمع، ولما لها من دور في تقوية العلاقات الاجتماعية وإقامتها على المشاركة والتعاون والمحبة وإشاعة روح الألفة والمودة، فقال ﷺ في الهبات ونحوها: «تَهَادُوا تَحَابُّوا»⁽⁶⁰⁾.

سادساً- التيسير على المدين المعسر: وهو مبدأ عظيم جاء به الإسلام، رحمة بحال المعسر، وتقديرًا لظروفه القاسية، وهو تطبيق عملي لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 280]، فقد قال ﷺ: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُنْجِيَهُ اللَّهُ مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَلْيُنْفِسْ عَنْ مُعْسِرٍ، أَوْ يَضَعْ عَنْهُ»⁽⁶¹⁾. فهو وسيلة من وسائل تحقيق التكافل الاجتماعي بين أبناء الأمة، حيث يجعل من المجتمع وحدة متينة، قائمة على الحب والوئام، والتعاون والتراحم.

وهكذا يتضح مدى حرص الإسلام على استكمال أسباب الروابط الاجتماعية، من خلال تشريع معالم للتكافل الاجتماعي، على سبيل الوجوب، أو على سبيل الندب، وهذا مما لم يعرف في أي تشريع أو نظام آخر.

المبحث الثالث: مسئولية الدولة في تحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي

العقيدة الإسلامية هي التي تغرس في الإنسان المسلم قيمة المسؤولية أمام نفسه، وأمام الله، وأمام المجتمع والحياة الإنسانية بشكل عام، وهناك آيات كثيرة في القرآن الكريم تؤكد الالتزام بالمسئولية بطريقة مباشرة، منها قوله تعالى: ﴿تَاللَّهِ لَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَفْتَرُونَ﴾ [النحل: 56]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 36]، وقوله تعالى: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾ [الصفات: 24].

أما الأحاديث النبوية عن المسئولية وحدودها الاجتماعية فهي كثيرة، ومن أشهرها قوله ﷺ: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْإِمَامُ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ فِي أَهْلِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا رَاعِيَةٌ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالخَادِمُ فِي مَالِ سَيِّدِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»⁽⁶²⁾. ولهذا فالدولة راعية ومسئولة عن رعيّتها، وهذه الرعية قد تصل إلى الملايين من الناس.

فالدولة عليها مسؤولية كبيرة في تحقيق التكافل بين أفراد المجتمع، وهي المسؤولة عن تفشي الفقر، والمرض، والانحراف، وغيرها من الأمراض الاجتماعية الخطيرة التي تفتك في وحدة المجتمع وتماسكه، كما أن الإسلام قد جعل من مهام الدولة توفير العمل لمن لا يجد عملاً، وفتح أبوابه أمام العاطلين، فمسئولية الدولة كبيرة جداً لأن التكاليف المنوطة بها كبيرة، وهي مطالبة بالعمل على ما يحقق للناس مصالحهم، وتوفير وسائل الحياة الطيبة الصالحة والكرامة لهم. ولهذا فقد وصل استشعار المسئولية في قلب عمر ﷺ إلى أنه لم يجعل مسئولية الدولة عن الأدميين الذين يستظلون بظلمها وحسب، بل عن كل كائن حي، فيقول قولته الشهيرة: «لو عثرت بغلة بالعراق، أو قال بصنعاء، لكنت مسئولاً عنها لِمَ لَمْ أَسْأَلِهَا الطَّرِيقَ»⁽⁶³⁾، ثم يصل الأمر في أيام عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - إلى أن يقول يحيى بن سعيد: «بعثني عمر على صدقات إفريقية فاجتبتها، بحثت عن فقراء أعطيها لهم فلم أجد، فقد أغنى عمر بن عبد العزيز الناس، فاشترت بها عبيدا فأعتقتهم»⁽⁶⁴⁾.

والإسلام يحث على اتخاذ الإجراءات التي تكفل إعادة التوازن إلى المجتمع، ويفتح الطريق أمام التطوع والإحسان، ويحض عليه ابتغاء الثواب من الله يقول تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ﴾ [البقرة: 177]، ويقول تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ [آل عمران: 92].

فالدولة في المجتمع المسلم مسئولة عن الفقراء، والأيتام، والعاطلين، والعجزة وسائر المحتاجين، وقد جاء في كتب الفقه ما يؤكد وجوب قيام الدولة بتوفير الإنفاق والعلاج المجاني لكل محتاج، يقول الإمام الكاساني -رحمه الله- وهو يتحدث عن مصارف المال: «وأما النوع الرابع فيصرف إلى دواء الفقراء، والمرضى وعلاجهم، وإلى أكفان الموتى الذين لا مال لهم، وإلى نفقة اللقيط وعقل جنائته، وإلى نفقة من هو عاجز عن الكسب وليس له من تجب عليه نفقته ونحو ذلك، وعلى الإمام صرف هذه الحقوق إلى مستحقيها»⁽⁶⁵⁾. حتى أن الدولة الإسلامية قامت بتخصيص عطاء من بيت المال للأطفال سواء كانوا أغنياء أم فقراء، وقد أمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه مناديا ينادي بالناس بألا تعجلوا أولادكم على الفطام، فإننا نفرض لكل مولود في الإسلام⁽⁶⁶⁾.

ولا تقتصر واجبات الدولة المسلمة على رعاية المحتاجين من المسلمين وحسب، وإنما تمتد إلى غير المسلمين، فقد جاء في كتاب خالد بن الوليد إلى أهل الحيرة عندما صالحهم: «وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات، طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام»⁽⁶⁷⁾. وهكذا تتكفل الدولة الإسلامية برعاية كل مواطن فيها، بغض النظر عن دينه أو أصله أو لونه، فالإسلام يرفع الإنسان باعتباره إنساناً، وهذا من الأسباب التي جعلت أهل البلاد المفتوحة يدخلون في الإسلام، لما لمسوه من عدل وحق ورعاية كريمة.

وقد شرع الإسلام من الوسائل والنظم ما يحقق التكافل الاجتماعي، وبعض هذه الوسائل منوط بالأفراد، والبعض الآخر منوط بالدولة. وقد تحدثنا في المبحث الثاني عن وسائل التكافل

المنوطة بأفراد المجتمع التي جعل بعضها إلزاميًا، وترك البعض الآخر للتطوع، ويمكن تحديد مسؤولية الدولة ودورها في تحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي على النحو الآتي:

أولاً: تأمين موارد المال

يحث الإسلام على بذل الجهد من قبل الأمة ممثلة في الحاكم المسلم بالعمل على البحث عن الموارد، وتوجيه القوى العاملة بالعمل على بذل الجهد لاكتشاف واستخراج معادن الأرض، وكنوز البحار، والثروات التي أودعها الله تعالى في الكون كافة، واستخلف فيها الإنسان، وجعله سلطاناً على تسخيرها والانتفاع بها في حياته، ليتحقق أقصى حد للحياة الآمنة والمستقرة، وكذلك اتخاذ كافة الوسائل والتدابير الممكنة لأجل تأمين المال اللازم، ولذلك خصصت الدولة بيتاً للمال، منه تكون النفقات، وبواسطته تؤمن للمحتاجين حاجتهم، وللفقراء والمرضى والعاجزين كفايتهم. ومن أهم الموارد المالية التي تقوم الدولة على تأمينها ما يأتي:

1- جباية الزكاة: وذلك من كل ما يجب فيه الزكاة من أموال، من نقود وزروع وتجارة وعقارات ومواشٍ وغيرها، حتى تتأمن لديها الأموال التي تضمن تحقيق التكافل الاجتماعي، وتأمين حاجات الفقراء والمحتاجين والمساكين والأيتام واللقطاء والأرامل والعجزة والشيوخ والمنكوبين بما يسد حاجتهم، ويصون كرامتهم، ويحفظهم من ذل السؤال، فعندما قامت الدولة بجباية الزكاة في العصور الإسلامية الزاهرة وتنظيم وسائل تحصيلها وصل الأمر إلى أنها كانت لا تجد من يأخذها؛ نظراً للكفاية.

2- إدارة أموال الوقف واستغلالها: وذلك بإقامة السياسات اللازمة لتحقيق أهداف الوقف، وإيجاد الضمانات اللازمة لذلك، والدولة إذا أحسنت الاستفادة من أموال الوقف فقد أسست دعائم التكافل في المجتمع، وأمنت الأموال اللازمة لتحقيق التكافل الاجتماعي، ولتحقيق ذلك ينبغي على الدولة اتخاذ ما يأتي:

أ- وضع النظم واللوائح والقوانين التي تمكن الأوقاف من أداء وظيفتها وتحقيق أهدافها في تمويل أنشطة التكافل الاجتماعي وتحقيق التنمية الاجتماعية والاقتصادية.

ب- التأكيد على خصوصية أموال الأوقاف وعدم صرفها إلا على الوجه الذي خصصت له، وذلك بإنشاء المؤسسات والمشاريع الخيرية المختلفة وتمويلها، ومنع تعدي أي سلطة عليها، واسترجاع ما تم الاستيلاء عليه.

ج- استثمار أموال الوقوف حتى يؤدي ذلك إلى زيادة إيراداتها، ومن ثم إلى زيادة إقبال الناس على وقف أموالهم⁽⁶⁸⁾.

3- موارد الدولة المختلفة: وإذا لم تحصل الكفاية، ولم تكف موارد الزكاة وأموال الوقف لتأمين حاجات الفئات المحتاجة، ففي جميع موارد الدولة متسع لكفائتهم وتأمين حاجاتهم، وذلك مما تملكه الدولة من إيرادات النفط والمعادن والأراضي الزراعية والعقارات ونحوها، فالدولة في الإسلام مسئولة عن رعاية العاجزين والمحتاجين وضمان العيش الكريم لهم⁽⁶⁹⁾.

4- تحصيل المال اللازم من الأغنياء: عندما تعجز خزنة الدولة عن القيام بوظائفها في تحقيق كفاية الفقراء والمحتاجين لزمها جباية المال اللازم من الأموال الخاصة بالأغنياء⁽⁷⁰⁾ على النحو الآتي:

أ- دعوة الأغنياء إلى الإنفاق والتصدق باختيارهم بدافع الخير والثواب؛ لأن الإسلام في مواجهة المشكلات الاجتماعية يفتح المجال أمام التطوع والإحسان، مع الترغيب فيه والحث عليه، وبيان ما ينتظر صاحبه من جزاء في الدنيا والآخرة، وذلك بدعوة الأغنياء وحثهم على الإحسان والإنفاق عبر وسائل الإعلام المختلفة.

ب- إلزام الأغنياء بسد حاجة الفقراء والمحتاجين، فإذا لم يقدروا على الإنفاق والتصدق باختيارهم فلولي الأمر أن يفرض عليهم ما يقوم بكفاية الفقراء والمحتاجين، «واتفق العلماء على أنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد أداء الزكاة يجب صرف المال إليها»⁽⁷¹⁾، ويقول ابن حزم -رحمه الله-: «وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقراءهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم، ولا في سائر أموال المسلمين، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكتفون من المطر، والصيف والشمس، وعيون المارة»⁽⁷²⁾.

وعلى هذا عندما تعجز خزانة الدولة عن القيام بوظائفها في تحقيق كفاية الفقراء والمحتاجين، فإنه يجوز -بل يجب- في رأي معظم فقهاء الإسلام أن تفرض الدولة في أموال الأغنياء، ناهيك عن الزكاة المفروضة، ما يحقق ذلك، بتنظيم جباية المال اللازم من الأغنياء، وفرض الضرائب العادلة في أموالهم بقدر ما يسد حاجات المحتاجين⁽⁷³⁾.

ثانياً: توزيع المعونات المختلفة على المستحقين

وذلك بتطبيق نظم توزيع الموارد المحصلة من الزكوات والصدقات والوقف الخيري على المحتاجين وفقاً لفقه الأولويات، وامتنالاً لقول الله سبحانه وتعالى في تحديد مصارف الصدقات: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 60] ويدخل فيهم: الأيتام، والأرامل، والشيوخ، والعجزة، والمرضى، وعديمو الدخل، وأسرى السجناء، والطلبة، وذوو الدخل المحدود، والمقبلون على الزواج، وأصحاب الظروف الطارئة، والمنكوبون من الحرائق أو السيول أو الفيضان أو المرض أو الحروب⁽⁷⁴⁾. وكذلك الفئات الأخرى التي يمكن تحديدها من قبل الجهات المختصة بالتعاون مع العلماء والمتخصصين بعد إجراء البحوث الموضوعية والميدانية، وجمع المعلومات وتحليلها، ووضعها تحت أنظار أصحاب القرار، لمساعدتهم على اتخاذ القرارات وسن القوانين المناسبة ووضع التصورات والآليات التي تنظم عملية توزيع المعونات وتحديد المستحقين لها.

فقد وضع الرسول ﷺ قواعد مسئولية الدولة عن جميع رعاياها إما بإعطائهم فرصة كريمة للعمل، وإما بإعالتهم من بيت المال. فقد جاءه رجل يسأله فأعطاه دراهم، وقال له: «أَشْتَرِ بِدِرْهِمٍ فَأَسَا وَبِدِرْهِمٍ طَعَامًا لِأَهْلِكَ ثُمَّ انْطَلِقْ إِلَى هَذَا الْوَادِي فَلَا تَدْعُ حَاجًا وَلَا شَوْكًا وَلَا حَطْبًا وَلَا تَأْتِنِي خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا»⁽⁷⁵⁾.

فالنظام الإسلامي يهدف إلى تكوين مجتمع عادل، تضمن فيه الحياة الكريمة لجميع الأفراد، حتى لا يكون فريسة للتشرد والتسول والانحراف. تذكر الروايات التاريخية أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه

كان يعطي الفقراء ما يغنيهم ويعينهم على القيام بمشاريع وأعمال تجارية تدر عليهم المال، حتى لا يكونوا فريسة للفقر والبطالة واستجداء الناس، والتشرد، وكان يقول: «إذا أعطيتهم فأغنوا»⁽⁷⁶⁾.

فالدولة مسؤولة عن تنظيم وسائل تحقيق التكافل الاجتماعي وتوزيع الصدقات والمعونات المختلفة على المستحقين، بصورة عادلة، وذلك بوضع التنظيمات التي تكفل وصولها إلى مستحقيها، يقول الشيخ رشيد رضا: «ينبغي لجماعة الشورى من أهل الحل والعقد أن يضعوا في كل عصر وقطر نظاماً لتقديم الأهم فالمهم إذا لم تكف الصدقات للجميع، ليمنعوا السلاطين والأفراد من التصرف فيها بأهوائهم، وذلك أن بعض الأصناف يوجد في بعض الأزمنة والأمكنة دون بعض كما أن درجات الحاجة تختلف»⁽⁷⁷⁾.

ويمكن تحديد طرق تحقيق التكافل الاجتماعي وفقاً لكيفية تلبية حاجات المستحقين على النحو الآتي:

1 - المعونات الدورية: وهي التي تعطى بصورة دورية لمستحقيها، أو المساعدات المقطوعة التي تعطى لبعض المحتاجين مرة واحدة في الظروف الطارئة، وتعطى هذه المساعدة لمستحقيها وفق الشروط التي يراها المختصون⁽⁷⁸⁾.

2- إيجاد فرص عمل للقادرين وتهيئة سبل العمل لهم: فالإسلام يفتح فرص العمل أمام الجميع ويفرض على المجتمع المسؤولية عن فقرائه الذين لا يجدون عملاً، أو لا تتسع مواردهم للوفاء بحاجتهم، وذلك بتهيئة سبل العمل للعاطلين وتوفير فرص العمل لهم، وتزويدهم بأدواته وإعدادهم مهنيًا، وإعطاء الأولوية للفئات الفقيرة المحرومة، حتى ولو اقتضى الأمر إقراضهم من بيت المال، وقد أشار الفقهاء إلى جواز إقراض المحتاج من بيت المال، فقد قال الفقيه ابن عابدين -رحمه الله-: «وعن أبي يوسف: يدفع للعاجز عن زراعة أرضه كفايته من بيت المال قرضاً ليعمل ويستغل أرضه»⁽⁷⁹⁾، والفقيه الذي يتقن حرفة أو مهنة معينة يعطى ما يشتري به أدوات حرفته، ومن يحسن تجارة يعطى مالا ليتاجر به، ومن يحسن زراعة الأرض يعطى أرضاً ليزرعها⁽⁸⁰⁾.

ويمكن تحقيق ذلك عن طريق ما يأتي:

أ- وضع الاستراتيجيات المدروسة لتوفير فرص العمل، وتأهيل الفقراء على مهارات وخبرات تفسح أمامهم فرص العمل والإنتاج حتى يكون لهم مصدر رزق ثابت يمكنهم الاعتماد عليه في حياتهم⁽⁸¹⁾. وتأمين منافذ مناسبة لتصريف منتجات الفقراء المنتجين وتسويقها، وتشجيعهم مادياً ومعنوياً والوقوف بجانبهم، وتذليل الصعوبات والعقبات أمامهم.

ب- منح القروض الحسنة: وتمويل المشروعات الصغيرة، التي تعمل على مساعدة المحتاج في قضاء حوائجه، وتنفيس كربه مما يشجع المقترض على العمل بجد وكفاءة، ويترتب عليه زيادة في الإنتاج، ومن ثم زيادة الدخل. ومن ناحية أخرى فإن للقرض الحسن أثراً مباشراً في التخفيف من البطالة، من خلال توفير فرص عمل للمقترض ولمن سيعملون معه.

3- تنظيم وسائل تحقيق التكافل الاجتماعي (للخدمات والمنافع المختلفة): وذلك برسم السياسات اللازمة لتحقيق التكافل الاجتماعي الذي على شكل خدمات أو منافع، بما يكفل تقديمها للمستحقين، ومنحهم الامتيازات والتسهيلات المناسبة، وتمتعهم بالأولوية في المؤسسات التي تقدم الخدمات المختلفة في مجال التعليم والصحة وغيرها، ومنحهم التخفيضات المناسبة في الرسوم، وإعفاء المشروعات المتعلقة بحاجاتهم من بعض الضرائب والرسوم وما إلى ذلك.

ثالثاً: توجيه وسائل الإعلام بتبني البرامج التي تخدم التكافل الاجتماعي

وذلك لما للإعلام من دور كبير في بناء الإنسان، وتوجيهه وظيفته الأسرة المتمثلة في تنشئة وتهذيب نفوس أفرادها بغرس الأخلاق الفاضلة، وتأصيل القيم والتعاليم الدينية التي تحض على الإحسان والبذل والعطاء، وترسيخ معاني الأخوة والمحبة والإيثار بين أفرادها، ولما له من دور في بناء نظام اجتماعي مترابط تسوده روح الألفة والمودة والتعاون على البر والتقوى. ولم له من دور في تقوية الروابط الاجتماعية مما يؤدي إلى تعميق الصلات الاجتماعية وتوثيقها، كذلك عن طريق الأخبار الاجتماعية عن الأفراد أو الجماعات أو المؤسسات الخيرية، فضلاً عما تقدمه من إسهام في تبصير الناس وحثهم على التصديق والإحسان، والتحذير من عواقب دفع الزكاة والاستيلاء على أموال الوقف عن طريق البرامج والمسلسلات واللقاءات والمقابلات مع العلماء والمرشدين، وهذا من قبيل القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

رابعاً: تشجيع المؤسسات والجمعيات الخيرية الخاصة بالتكافل الاجتماعي، وحث المنظمات الطوعية وغير الحكومية وسائر المؤسسات والأفراد على إقامة مشاريع الخير المختلفة، كدور رعاية الأيتام أو العجزة، والمستشفيات التي يعالج فيها الفقراء، والملاجئ وغيرها، وذلك بوضع القوانين والنظم واللوائح التي تمكنها من أداء وظيفتها وتحقيق أهدافها، وتذليل الصعوبات والعقبات أمامها، ومنحها التراخيص والتسهيلات الضرورية واللازمة لتسيير عملها، وإعفاءها من الرسوم والضرائب.

النتائج والتوصيات:

بعد هذه الدراسة المتواضعة التي هدفت إلى توضيح مفهوم التكافل الاجتماعي في الإسلام وبيان أنواعه، وبيان الوسائل التي شرعها الإسلام لتحقيقه، وتوضيح دور الدولة ومسئوليتها في تحقيقه نخلص إلى النتائج والتوصيات الآتية:

أولاً: النتائج

- التكافل الاجتماعي في الإسلام يعنى التزام الأفراد والمجتمع والدولة بكفالة المحتاجين وتوفير احتياجاتهم المختلفة، ولا يقتصر على حفظ حقوق الإنسان المادية؛ بل يشمل المعنوية أيضاً.
- التكافل الاجتماعي في الإسلام نظام أخلاقي يقوم على الحب والمودة والتعاون، ويقوي الروابط الاجتماعية ويقرب بين فئات المجتمع، ويوفق بين مصلحة المجتمع ومصصلحة الفرد.
- تتمثل الوسائل التي شرعها الإسلام لتحقيق التكافل الاجتماعي في وسائل إلزامية ووسائل طوعية.
- تتمثل الوسائل الإلزامية التي شرعها الإسلام لتحقيق التكافل الاجتماعي في زكاة المال، زكاة الفطر، نفقات الأقارب، الكفارات. وتتمثل الوسائل الطوعية في الصدقات التطوعية المختلفة.
- تتمثل مسؤولية الدولة في تحقيق التكافل الاجتماعي في المجتمع الإسلامي في جباية الزكاة وإدارة أموال الوقف، وإلزام الأغنياء بمساعدة المحتاجين، ودعم القادرين على العمل،

وتوزيع المعونات على المستحقين، وتشجيع المؤسسات الخيرية على أعمال البر، وتوجيه وسائل الإعلام بالقيام بدورها في كل ذلك.

ثانياً: التوصيات، على ضوء نتائج البحث أوصي بما يأتي:

- تطبيق نظام توزيع الموارد المحصلة من الزكاة والصدقات والوقف الخيري والمعونات المختلفة على المحتاجين وفقاً لفقهاء الأولويات.
- تقديم مختلف أنواع الدعم المالي والعيني والإعلامي للمنظمات والمؤسسات الخيرية والأفراد التي تسهم في المشروعات الخيرية.
- تبصير أصحاب القرار بأهمية التكافل الاجتماعي لتخصيص بعض الاستثمارات للمشروعات التي تهتم الفقراء.

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: لجنة مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، القاهرة، د.ط، 1993م، ص537.
- (2) ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005م، ص1053.
- (3) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414 هـ، 589/11.
- (4) ينظر: ربيع الروبي، التكافل الاجتماعي في القرآن الكريم تحليل اقتصادي فقهي، مطبوعات مركز صالح كامل، جامعة الأزهر، القاهرة، 1419هـ، ص8.
- (5) أخرجه مسلم في صحيحه، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د.ت، كتاب الزهد، باب الإحسان إلى الأرملة والمسكين واليتيم، حديث رقم: 2983 (4/2287).
- (6) محمد عطية الأبراشي، روح الإسلام، د. د، القاهرة، د. ط، 1998م، ص237.
- (7) محمد أبوزهرة، التكافل الاجتماعي في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، 1991م، ص7.
- (8) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق- القاهرة، ط14، 1987م، ص447.
- (9) عبد الله ناصح علوان، التكافل الاجتماعي في الإسلام، دار السلام، د.ب، د. ط، د. ت، ص9.
- (10) ينظر: محمد أبوزهرة، التكافل الاجتماعي في الإسلام، ص7.

- (11) ينظر: محمد فاروق النهران، الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي، دار الفكر، د. ب، د. ط، 1970م، ص324.
- (12) ينظر: محمد عطية الإبراشي روح الإسلام، ص238.
- (13) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلوة، باب تراحم المؤمنين، حديث رقم: 2586 (4/ 1999)
- (14) أخرجه البخاري في الأدب المفرد، مكتبة المعارف، الرياض، ط1998م، حديث رقم: 112، ص60.
- (15) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الكفالة، باب من ترك ديناً، حديث رقم: 2398 (3/ 118).
- (16) ينظر: عبد الله بن عبد المحسن التركي، حقوق الإنسان في الإسلام، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة، المملكة العربية السعودية، 1419هـ، ص 82، عبدالعال أحمد عبدالعال، التكافل الاجتماعي في الإسلام، د. د، القاهرة، د. ط، 1997م، ص22.
- (17) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب اللقطة، باب استحباب المواساة بفضول المال، حديث رقم: 1728 (3/ 1354).
- (18) ينظر: الإمام مسلم، صحيح مسلم، 3/ 1354.
- (19) ينظر: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، رمادي للنشر، الدمام، ط1، 1997م، 144-145.
- (20) سبق تخريجه.
- (21) ينظر: محمد أحمد الصالح، التكافل الاجتماعي في الشريعة الإسلامية، د. ط، د. ب، ط2، 1993م، ص17-18.
- (22) ينظر: مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، الدار القومية للنشر، د. ب، ط2، د.ت، ص115-118، محمد أحمد الصالح، التكافل الاجتماعي في الشريعة الإسلامية، ص15-22.
- (23) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب أن من خصال الإيمان أن يحب، حديث رقم: 45 (1 / 67).
- (24) أخرجه أحمد في مسنده، مؤسسة الرسالة، د. ب، ط1، 2001م، مسند أبو هريرة، حديث رقم: 10486 (16 / 293)، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي، 1111/2.
- (25) ينظر: مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، ص115.
- (26) أخرجه ابن ماجه في سننه، دار الرسالة، د. ب، ط1، 2009م، باب المسلمون تتكافأ دماؤهم، ح رقم: 2684 (2 / 690)، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، 1137/2.

- (27) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة، حديث رقم: 2493 (139/3).
- (28) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب أن النهي عن المنكر من الإيمان، حديث رقم: 49 (1 / 69).
- (29) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار، حديث رقم: 1605 (3 / 1227).
- (30) ينظر: مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، ص116.
- (31) ينظر: نفسه، ص118.
- (32) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 2003م، باب التوكل بالله، ح رقم: 1181 (441/2).
- (33) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله بيده، حديث رقم: 2072 (57/3).
- (34) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، باب حقوق الأولاد والأهلين، حديث رقم: 8337 (11/159)، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، 301/1.
- (35) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 358/14.
- (36) منصور بن يونس بن حسن الهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، دب، د. ط، د. ت، 2 / 166.
- (37) ينظر: محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص 92.
- (38) ينظر: محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1414هـ، 5 / 516.
- (39) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر، حديث رقم: 1504 (2/130).
- (40) أخرجه الدارقطني في سننه، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2004 م، كتاب صدقة الفطر، حديث رقم: 2133 (3/89)، وأورده ابن حجر في تخليص الحبير، في باب زكاة الفطر، دار الكتب العلمية، ط1، 1989م، 2/398، وقال: والحديث ضعفه ابن الملقن في خلاصة البدر المنير، 1/313.
- (41) عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، الشهير بابن قدامة، المغني، مكتبة القاهرة، د. ط، 1968م، 8 / 211.
- (42) ينظر: ابن قدامة المقدسي، المغني، 8 / 214.
- (43) محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، موسوعة الفقه الإسلامي، بيت الأفكار الدولية، دب، ط2، 2009م، 5 / 271.
- (44) سيد سابق، فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1997م، 3 / 24.
- (45) محمد أمين بن عمر بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط2، 1992م، 2 / 338.

- 46) أخرجه أحمد في مسنده، مسند أبي هريرة، حديث رقم: 8273 (14 / 24)، وحسنه الألباني في تخريج أحاديث مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1984م، ص 67 .
- 47) أخرجه الترمذي في سننه، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م، كتاب الزكاة، باب ما جاء في فضل الصدقة، حديث رقم: 662(41/3)، وقال: هذا حديث حسن صحيح.
- 48) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمر، حديث رقم : 1016(704/2).
- 49) ينظر: ابن قدامة المقدسي، المغني، 6/ 35.
- 50) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الأحكام، باب في الوقف، حديث رقم: 1376 (53/3)، وقال: هذا حديث حسن صحيح.
- 51) ينظر: مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، دار الوراق، بيروت، ط1، 1999م، ص203، عبدالرحمن الطحان الأوقاف الإسلامية ودورها في تشييد الحضارة الإسلامية، islamfin.yoo7.com، 25 / 11 / 2007م، محمد فاروق النهان، الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي، ص254.
- 52) ينظر: د. يوسف القرضاوي، كيف عالج الإسلام الفقر، مكتبة وهبة، د.ب، ط3، د. ت، ص90.
- 53) ينظر: ابن قدامة المقدسي، المغني، 6/ 137.
- 54) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الوصايا، باب الوصية بالثلث، حديث رقم: 12571(441/6)، وحسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، 1/ 354.
- 55) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوصايا، باب أن يترك ورثته أغنياء، حديث رقم: 2742(3/4).
- 56) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم، باب لا يظلم المسلم المسلم، حديث رقم: 2442(128/3).
- 57) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، باب التعاون على البر والتقوى، حديث رقم: 7273 (130/10)، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض، 3/ 481.
- 58) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الهبة وفضلها، باب فضل المنيحة، حديث رقم: 2632 (166/3)، والعواري والمنائح: جمع عارية، ومنيحة، ومن معانئها: دفع الأرض لمن يزرعها ويأخذ غلتها كلها أو جزءا منها، ثم يرد الأرض لصاحبها، إباحة المالك منافع ملكه لغيره بلا عوض، ينظر: ابن قدامة المقدسي، المغني، 5/ 309 وما بعدها، سيد سابق، فقه السنة، 3/ 239.
- 59) ينظر: محمد سالم المحيسن، في رحاب الإسلام، د. د. ب، ط2، 1985م، ص195-198.
- 60) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الهبات، باب التحريض على الهبة والهدية، حديث رقم: 11946 (280/6)، وحسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، 1/ 577.
- 61) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب فضل إنظار المعسر، حديث رقم: 1563(1196/3).
- 62) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستقراض وأداء الديون، باب العبد راع في مال سيده، حديث رقم: 2409 (120/3).
- 63) ينظر: عبد الشافي محمد عبد اللطيف، السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي، دار السلام، القاهرة، ط2، 1428هـ، ص410.

- 64) نقلا عن: علي محمد الصّالبي، عمر بن عبد العزيز، معالم التجديد والإصلاح الراشدي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، ط2، 2006م، ص340.
- 65) أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، د. ب، ط2، 1986م، 69/2.
- 66) ينظر: إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، ط2، 1988م، 153/7.
- 67) نقلا عن: عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، دار القلم، د. ب، ط، 1988م، ص103.
- 68) ينظر: توصيات ندوة الأوقاف الرابعة، الكويت، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، مطبوعات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت د. ت، د. ط.
- 69) ينظر يوسف القرضاوي، دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، مكتبة وهبة، ط2، 1995م، ص389.
- 70) ينظر: يوسف القرضاوي، دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، ص391.
- 71) محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية القاهرة، ط2، 1964م، 242/2.
- 72) علي بن أحمد بن حزم، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، 4/ 281.
- 73) ينظر: عبدالكريم زيدان، أصول الدعوة، مؤسسة الرسالة، ط9، 2001م، ص246.
- 74) ينظر: يوسف القرضاوي، دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، ص400.
- 75) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، باب التوكل بالله، حديث رقم: 1156 (420/2) وضعفه الألباني في مشكاة المصابيح، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1985م، 1/ 579.
- 76) أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله البغدادي، الأموال، دار الفكر، بيروت، د. ط، د. ت، ص676.
- 77) رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، 1990م، 10/ 441.
- 78) ينظر: عبد القادر ضاحي، دراسة أنشطة الهيئات المركزية التي لا تقوم على الإلزام القانوني للزكاة، ص283.
- 79) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، 4/ 191.
- 80) ينظر: محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، د. ب، د. ط، د. ت، 6/ 194.
- 81) ينظر: أنس الزرقا، دور الزكاة في الاقتصاد العام والسياسة المالية، أبحاث مؤتمر الزكاة الأول، الكويت، د. ط، د. ت، ص284.



أحكام خيار المجلس في القانون المدني اليمني رقم (14) الصادر سنة 2002م

في ضوء المذاهب الفقهية

أ.د. بجاش سرحان محمد المخلافي*

ملخص:

يتناول هذا البحث موضوع «أحكام خيار المجلس في القانون المدني اليمني رقم (14)، الصادر سنة 2002م» بصفة أساسية، مع مقارنته بأحكام خيار المجلس في الفقه الإسلامي في المذاهب الأربعة، فضلاً عن المذهب الزيدي.

وقد اعتمد الباحث وجهة النظر الفقهية أولاً، ثم بيّن موقف القانون من كل جزئية منها ثانياً، مشيراً إلى الرأي الذي اعتنقه القانون، مقيماً مسلكه، مرجحاً ما يقتضي الدليل ترجيحه. وقد توصل الباحث إلى أنه لا تعارض بين القانون والفقه الإسلامي باعتبار أن الأخير يعد مصدراً للأول.

"Provisions of the assembly's choice in the Yemeni Civil Law No. (14) Issued in (2002)"

In light of the four doctrines

Prof. Baggash Sarhan Mohammed Al-Mikhlaifi

Abstract:

This Research basically deals with the "provisions of the assembly's choice in the Yemeni Civil Law No. (14) issued in (2002)", compared with the provisions of the assembly's choice in Islamic jurisprudence in the four doctrines in addition to Zaidi doctrine.

* أستاذ الفقه المقارن- مركز الدراسات الإسلامية - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة أم القرى- المملكة العربية السعودية-وقسم الفقه المقارن كلية الشريعة والقانون- جامعة صنعاء- الجمهورية اليمنية.

The researcher adopted the doctrinal view first, and then showed the attitude of the law to each part of them, referring to the opinion adopted by the law evaluating his way and preferred what the evidence requires.

The researcher concluded that there is no contradiction between law and Islamic jurisprudence; considering that the latter is a source of the first.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .. وبعد:

يتناول البحث موضوع «أحكام خيار المجلس في القانون المدني اليمني رقم (14) الصادر سنة 2002م» بصفة أساسية، وإن كان سيتعرض لبعض القوانين العربية في هذا الصدد، ويقوم البحث بمقارنة ذلك بأحكام خيار المجلس في الفقه الإسلامي في المذاهب الأربعة، فضلا عن المذهب الزيدي، وسينشر -بمشيئة الله تعالى- في بحث مستقل حتى تعم الفائدة. وللخيار عمومًا أهمية بالغة في سلامة التعامل المالي بين الناس، ونظرًا إلى أهميته تلك فقد أفردت له كتب الفقه الإسلامي بابًا خاصًا به -في إطار البيع أو بعده مباشرة في بعض المؤلفات الفقهية الأخرى-. وقد نظم القانون المدني اليمني خيار المجلس في ثلاث مواد فقط، حيث عرض القانون لطبيعة العقود التي يدخل فيها، وانقطاعه، والخلاف فيه؛ وذلك في المواد من (228 - 230).

وقد سلكت الدراسة وجهة النظر الفقهية أولًا ثم أتبعته كل جزئية بموقف القانون منها، مشيرة إلى الرأي الذي اعتنقه القانون، مقبلة مسلكه، مرجحة ما يقتضي الدليل ترجيحه، وقد تناولت الدراسة المسائل التي تعرض لها القانون فقط، أما خيار المجلس -عند القائمين به- فقد نظمه الفقهاء -رحمهم الله- تنظيمًا دقيقًا أغنى طلبة العلم عن البحث، وكتيمهم شاهدة على ذلك. وبالنسبة إلى المراجع فقد اقتصرنا الدراسة على المصادر الأصلية المباشرة التي استندت عليها، ثم القانون المدني رقم (14) -السالف الذكر- باعتباره طرف المقارنة في هذه الدراسة بصفة أساسية؛ وإن تعرضت بالإشارة لبعض القوانين العربية. أمل أن تكون هذه المحاولة إضافة إلى محاولات

سابقة وإضافة جديدة لإسهامات قادمة -بمشيئة الله تعالى- في شرح ما تيسر من موضوعات القانون المدني اليمني الخالي من الشروح.

خيار المجلس:

التعريف به:

سوف نبين هنا معنى الخيار ومعنى المجلس، على النحو الآتي:

أ- الخيار: لغة: مفرد خيارات. والخيار: اسم مصدر من الاختيار، وهو طلب خير الأمرين، إما الإمضاء، وإما الفسخ⁽¹⁾.

وفي اصطلاح الفقهاء: هو أن يكون لأحد المتعاقدين أو كليهما الحق في فسخ العقد أو إمضائه. وخيار المجلس يثبت في البيع⁽²⁾.

وقد عرّفت المادة (227) من القانون المدني اليمني الخيار بـ: «أن يكون للمتعاقدين أو أحدهما إمضاء العقد أو فسخه...»⁽³⁾. ويلاحظ أن التعريفات السابقة على اختلافها تؤدي المعنى نفسه. وعلى العموم فالخلاف هنا يوصف بأنه خلاف لفظي لا يترتب عليه حكم.

الحكمة من مشروعية الخيار:

شرعت الخيارات -عمومًا- لتمكين العاقدين من التروي والتأني واستشارة أهل الخبرة في أثناء مدة الخيار، حتى لا يخدع المتعاقد في تعامله بسبب التسرع وعدم التروي، فإذا تبين له أن العقد من مصلحته أمضاه، وإن ظهر له خلاف ذلك، فسخه وأبطله.

ب- المجلس لغة: مكان استقْرارِ النَّاسِ في البُيُوتِ⁽⁴⁾. وهو هنا مكان التباع⁽⁵⁾.

وفي الاصطلاح: هو أن يكون لكل واحد من المتعاقدين الحق في إمضاء العقد أو رده، ما دام في المجلس ولم يختارا العقد⁽⁶⁾.

مشروعية خيار المجلس عند الفقهاء:

اختلف الفقهاء حول مشروعية هذا الخيار على فريقين:

أ- فيرى جمهور الفقهاء أن العقد ليس بلازم مادام العاقدان لم يتفرقا من مجلس العقد. وقد استدل هؤلاء على مذهبهم بالسنة والمعقول⁽⁷⁾.

أما السنة:

1- فمنها حديث حكيم بن حزام -رضي الله عنه- عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: «الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، فَإِنْ صَدَقَا وَبَيْنَا بُورِكَ لَهُمَا فِي بَيْعِهِمَا، وَإِنْ كَذَبَا وَكَتَمَا مُحِقَّتْ بَرَكَةُ بَيْعِهِمَا»⁽⁸⁾.

2- ما رواه ابن عمر -رضي الله عنهما- من أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إِذَا تَبَايَعَ الرَّجُلَانِ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا وَكَانَا جَمِيعًا، أَوْ يَخْتِزُّ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ، فَتَبَايَعَا عَلَى ذَلِكَ فَقَدْ وَجِبَ الْبَيْعُ، وَإِنْ تَفَرَّقَا بَعْدَ أَنْ يَتَبَايَعَا وَلَمْ يَتْرُكْ وَاحِدٌ مِنْهُمَا الْبَيْعَ فَقَدْ وَجِبَ الْبَيْعُ»⁽⁹⁾.

3- وعن ابن عمر -رضي الله عنهما- أيضًا- عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «كُلُّ بَيْعَيْنِ لَا بَيْعَ بَيْنَهُمَا حَتَّى يَتَفَرَّقَا إِلَّا بَيْعَ الْخِيَارِ»⁽¹⁰⁾.

فهذه الأحاديث صريحة في ثبوت خيار المجلس، ويبدو ذلك واضحًا في الحديث الأخير الذي فيه تصريح بأن التفرق هو التفرق بالأبدان لا بالأقوال.

وأما المعقول:

فإن حاجة الناس داعية إلى مشروعية هذا الخيار؛ لأن الإنسان قد يشتري شيئًا أو يبيعه، ثم يبدوله أنه قد غبن⁽¹¹⁾، أو أن الصفقة⁽¹²⁾ ليست من مصلحته فيندم ويحتاج إلى التدارك بالفسخ⁽¹³⁾. فشرع الخيار لأجل هذا المعنى⁽¹⁴⁾.

ب- وذهب الحنفية والمالكية والزيدية⁽¹⁵⁾: إلى نفي خيار المجلس وعدم إثباته للمتعاقدين وأن البيع يلزم إذا استكملت أركانه وشروطه بمجرد العقد. وهو الإيجاب والقبول.

وقد استدل هؤلاء على مذهبهم بما يأتي:

- 1- قال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»⁽¹⁶⁾. فالوفاء بالعقد يقتضي لزومه والخيار مناف لذلك؛ لأن الرجوع عن العقد لم يف به وهذا مخالف للنص الكريم.
 - 2- وقال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ»⁽¹⁷⁾. فالآية تدل على أن البيع يتم بمجرد التراضي والتراضي يكون بالإيجاب والقبول ولا عبرة بالافتراق أو انتهاء المجلس.
 - 3- قالوا: إن عقد البيع معاوضة فيلزم بمجرد عقده، كالنكاح والخلع؛ لأن هذا الخيار لا يثبت للعاقدين إلا بالشرط، فإن تم العقد بينهما من غير شرط الخيار أصبح لازماً، سواء أقاما بالمجلس أم تفرقا.
 - 4- قالوا: إن المقصود بالتفرق في حديث ابن عمر رضي الله عنهما (ما لم يتفرقا) هو التفرق بالأقوال لا بالأبدان.
- فالموجب يحق له الرجوع في إيجابه قبل أن يصدر القبول من الطرف الآخر - وهو ما يسمى بخيار القبول⁽¹⁸⁾ أو خيار الرجوع - ولكن إذا صدر القبول انعقد البيع ولا يصح الرجوع.

الرأي الراجح:

وما ذهب إليه الجمهور هو الراجح؛ لأن خيار المجلس لا يتنافى مع قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»⁽¹⁹⁾؛ لأن المقصود بالعقود - هنا - التي ليس فيها خيار أو شرط فيها عدم الخيار. كما أن خيار المجلس لا يتنافى مع قوله تعالى: «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ»⁽²⁰⁾؛ لأن الخيار قد شرع لتقوية التراضي وتأكيداً له. كما أن قياس البيع على النكاح لا يصح؛ لأن في ثبوت الخيار في النكاح مضرة بالمرأة لما يلزم من ردها وابتدالها وذهاب حرمتها وإلحاقها بالسلع المبيعة. ومن ثم فلا يثبت فيه خيار شرط ولا مجلس وإن كان يثبت فيه خيار الرؤية على نحو ما قرره الشارع الحكيم⁽²¹⁾.

وبناءً على ما تقدم، يكون للعاقدين الخيار في المجلس ما دام منعقداً، ويظل المجلس منعقداً إلا إذا تفرقا باختيارهما بأبدانهما، فإن تفرقا إكراهاً بقي المجلس على انعقاده بحيث يكون لكل منهما فسخه أو قبوله.

موقف القانون:

أما القانون المدني فقد نص في مادته (228) على أنه: «يثبت خيار المجلس في كل عقد معاوضة محضة واقعة على عين لازمة من العاقدين...». وهذا يعنى أن القانون المدني قد أقر بمشروعية خيار المجلس، ويكون بذلك قد أخذ برأي جمهور الفقهاء الذين يرون أن خيار المجلس مشروع في العقود.

مدة المجلس:

ويلاحظ إن المجلس قد يمتد أيامًا وشهورًا، إذا كانت طبيعة المعاملة تقتضي ذلك. فيبقى خيار المجلس ما لم يتفرقا ولو طال مكثهما في محل وإن بلغ سنين، أو تماشيا منازل⁽²²⁾.

موقف القانون:

أما القانون المدني فإنه لم ينص على مدة معينة ينتهي معها خيار المجلس، وإن كان قد أشار في المادة (229) إلى أنه: «إذا مات من له الخيار في مجلس العقد انتقل إلى ورثته في مجلس العلم»، فالمادة قد أشارت إلى مجلس العقد ومجلس العلم، ولا شك أن هناك مدة زمنية بين المجلسين إلا أن تلك المدة مجهولة. وفي هذه الحالة يكون العرف هو المرجع الذي يبين لنا هذه المدة، وبحسب ما تقتضيه طبيعة كل معاملة من مدة زمنية.

معنى التفرق:

وإذا كان البيع يلزم بتفرقهما؛ لدلالة الحديث عليه، فلا خلاف في لزومه بعد التفرق، والمرجع في التفرق هو عرف الناس وعاداتهم، فيما يعدونه تفرقا؛ لأن الشارع علق عليه حكمًا، ولم يبينه، فدل ذلك على أنه أراد ما يعرفه الناس، كالقبض، والإحراز، فإن كانا في فضاء واسع، كالمسجد الكبير، والصحراء، فيكون بأن يمشي أحدهما مستدبرًا لصاحبه خطوات، وقيل: هو أن يبعد منه بحيث لا يسمع كلامه الذي يتكلم به في العادة⁽²³⁾.

وقد سئل أحمد عن تفرقة الأبدان، فقال: إذا أخذ هذا كذا، وهذا كذا، فقد تفرقا. وروى مسلم، عن نافع، قال: فكان ابن عمر إذا بايع، فأراد أن لا يقيله، مشى هنيئة، ثم رجع. وإن كانا في

دار كبيرة، ذات مجالس وبيوت، فالمفارقة أن يفارقه من بيت إلى بيت، أو إلى مجلس، أو صفة، أو من مجلس إلى بيت، أو نحو ذلك. فإن كانا في دار صغيرة، فإذا صعد أحدهما السطح، أو خرج منها، فقد فارقه.

وإن كانا في سفينة صغيرة، خرج أحدهما منها ومشي، وإن كانت كبيرة صعد أحدهما على أعلاها، ونزل الآخر في أسفلها. وهذا كله مذهب الشافعي⁽²⁴⁾. ولو هرب أحدهما من صاحبه، لزم العقد؛ لأنه فارقه باختياره، ولا يقف لزوم العقد على رضاهما، ولهذا كان ابن عمر يفارق صاحبه ليلزم البيع. ولو أقاما في المجلس، وسدلا بينهما سترًا، أو بنيا بينهما حاجزًا، أو ناما، أو قاما فمضيا جميعًا ولم يتفرقا، فالخيار بحاله، وإن طالت المدة لعدم التفرق.

... عن أبي الوضيء⁽²⁵⁾، قال: غزونا غزوة لنا، فنزلنا منزلًا، فباع صاحب لنا فرسًا بغلام، ثم أقاما بقية يومهما وليتهما، فلما أصبحا من الغد، وحضر الرحيل، قام إلى فرسه يسرجه، فندم، فأتى الرجل، وأخذه بالبيع، فأبى الرجل أن يدفعه إليه، فقال: بيني وبينك أبو برزة⁽²⁶⁾ صاحب رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فأتيا أبا برزة في ناحية العسكر، فقالا له هذه القصة. فقال: أترضيان أن أقضي بينكما بقضاء رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا.» ما أراكما افتقرتما. فإن فارق أحدهما الآخر مكرها، احتمل بطلان الخيار؛ لوجود غايته، وهو التفرق؛ ولأنه لا يعتبر رضاه في مفارقة صاحبه له، فكذلك في مفارقتة لصاحبه.

وقال القاضي: لا ينقطع الخيار؛ لأنه حكم علق على التفرق، فلم يثبت مع الإكراه، كما لو علق عليه الطلاق. ولأصحاب الشافعي وجهان كهذين. فعلى قول من لا يرى انقطاع الخيار، إن أكره أحدهما على فرقة صاحبه انقطع خيار صاحبه، كما لو هرب منه، وفارقه بغير رضاه، ويكون الخيار للمكره منهما⁽²⁷⁾.

موقف القانون من التفرق:

يلاحظ أن القانون المدني قد أخذ برأي جمهور الفقهاء باعتبار أن التفرق يكون بالأبدان لا بالأقوال. حيث نص القانون في مادته (229) على أنه: «ينقطع خيار المجلس بتفرق المتعاقدين اختيارًا ببدنهما عن مجلس العقد...».

من يثبت له خيار المجلس:

يثبت هذا الخيار لكل واحد من العاقدين، ويجوز لأحدهما دون الآخر. كما يجوز أن يشترط لأحدهما مدة والآخر دونها؛ وذلك لأنه حق لهما فكيفما تراضيا جاز⁽²⁸⁾.

ولكن هل يصح اشتراط الخيار لأجنبي⁽²⁹⁾ عن العقد؟

اختلف الفقهاء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: يرى صحة اشتراط الخيار لأجنبي؛ لأنه يعتبر شرطاً من العاقد لنفسه وتوكيلاً لغيره؛ لأن من ملك شيئاً له أن يملك غيره. وهذا مذهب جمهور الفقهاء وقول في مذهب الشافعية⁽³⁰⁾.

المذهب الثاني: يرى عدم صحة اشتراط الخيار لأجنبي. لأنه حكم من أحكام العقد فلا يثبت لغير المتعاقدين، كما لو جعل الثمن لغير البائع. وهذا قول في مذهب الشافعية⁽³¹⁾.

الرأي الراجح:

وما ذهب إليه الرأي الأول هو الراجح لأن الأجنبي يعتبر كالوكيل. ومن ثم فلكل واحد من المشتري أو وكيله الذي اشترط له الخيار، الحق في إمضاء العقد أو فسخه حيث لا مانع من ذلك⁽³²⁾.

موقف القانون:

من خلال نص المادة (229) يظهر لنا - والله أعلم - أن مذهب القانون لا يخرج عما قرره جمهور الفقهاء من إثبات الخيار لهما معاً أو أحدهما⁽³³⁾.

نطاق خيار المجلس:

يلاحظ أن الخيارات -عمومًا- مقصورة على العقود اللازمة للجانبين القابلة للفسخ. فهذه العقود وحدها هي التي تسمح طبيعتها بدخول الخيار عليها.

وعقد البيع -وهو أهم هذه العقود- الأصل فيه أن يكون لازماً. بمعنى أنه لا يحق لأحد المتبايعين الرجوع عن العقد الذي عقده والتزم به متى كان صحيحاً مستوفياً لأركانه وشروطه.

إلا أنه قد عدل عن هذا الأصل وأبيح الخيار في العقد لحكمة عالية جليلة، وهي مصلحة العاقدين لاستدراك ندم يشتركان فيه، فوجب إمّا بنص الشرع كخيار المجلس وإمّا بالشرط كخيار الشرط إذا كان الخيار للمتعاقدين جميعاً.

إذا فالمصلحة تقتضي التأنى والتروي أو الاستخارة أو الاستشارة، إذ قد يشتري الإنسان السلعة أو يبيعها لظرف ما؛ بحيث لو ذهب هذا الظرف لندم على بيعها أو شرائها.

ولهذا أباحت الشريعة الإسلامية الغراء الخيار في البيع للمتعاقدين حتى تقوم معاملات الناس وعقودهم على أسس سليمة، وقواعد ثابتة؛ لتسود المحبة بين الناس، ويعم الخير وينقطع دابر النزاع، وليكون التبادل قائماً بين الناس على أسس من التعارف والتراحم⁽³⁴⁾.

العقود التي يثبت فيها خيار المجلس:

يثبت خيار المجلس عند القائلين به في العقود اللازمة للجانبين القابلة للفسخ كالبيع، والسلم، والصرف، وبيع التولية، والإجارة، ونحوها من عقود المعاوضات المالية، كالهبة بعوض، وعقد الصلح عن مال.

العقود التي لا يثبت فيها خيار المجلس هي:

1- العقود غير اللازمة من الجانبين. كالوديعة والعارية والوكالة والشركة والوصية ونحو ذلك. أو عقود لازمة من جانب واحد، كالرهن والضمان والكفالة. فهذه العقود لا يدخلها خيار المجلس؛ لأن فسخها جائز لكل واحد من العاقدين دون رضا الطرف الآخر.

ومن ثم فلا حاجة إلى خيار المجلس.

2- عقود لازمة لا تقبل الفسخ من الجانبين. كالنكاح والوقف والخلع. وهذا النوع لا يدخله أيضاً خيار المجلس لعدم الحاجة إليه؛ لأن مثل هذه العقود لا تتم غالباً إلا بعد روية وإمعان نظر وفكر. ومن ثم فلا تحتاج إلى هذا الخيار.

موقف القانون:

نص القانون المدني في مادته (228) على أنه: (يثبت خيار المجلس في كل عقد معاوضة محضة واقعة على عين لازمة من العاقدين ليس فيها تملك قهري كالشفعة، ولا جارية مجرى الرخص كالحوالة، وذلك ما لم يتفق العاقدان على ألا خيار لهما).

فالقانون المدني - كما ترى - لا يخرج عما قرره الفقه الإسلامي من إثباته في العقود اللازمة للجانبين القابلة للفسخ؛ لأن هذه العقود هي التي تستلزم طبيعتها دخول الخيارات عليها حتى تخفف من قوتها الملزمة وتجعلها غير لازمة أثناء مدة الخيار؛ حتى يستطيع المتعاقد التعاقد في جو تسوده المودة والتراحم بين الناس.

أثر خيار المجلس في العقد:

يؤثر خيار المجلس في العقود التي يثبت فيها بأن يجعلها غير لازمة، فلكل واحد من المتعاقدين الحق في إمضاء العقد أو فسخه ما دام أنهما لم يتفرقا من مجلس العقد.

هل يورث الخيار أم لا؟

1- يرى جمهور الفقهاء وهم المالكية والشافعية والحنابلة⁽³⁵⁾: أن الخيار يورث سواء أكان خيار شرط أم خيار مجلس؛ لأنه حق مالي فينتقل إلى الوارث كالأجل وخيار الرد بالعيب. واشترط الحنابلة في إرث الخيار أن يكون الميت قد طالب بالفسخ قبل موته، فإن كان قد طالب فيكون لورثته حق المطالبة فإن لم يطلب الفسخ قبل موته بطل خياره وليس لورثته الحق في الخيار.

4- ترى الزيدية والحنفية: أن الخيار يبطل بالموت أي لا يورث، وليس للورثة المطالبة بالخيار سواء أطلب الميت بالفسخ قبل موته أم لم يطلب؛ لأن طلب الفسخ إرادة ومشئنة، ولم يورث أحد في مشيئته وإرادته⁽³⁶⁾.

الرأي الراجح:

يبدو أن ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من أن الخيار يورث هو الرأي الراجح؛ لأنه حق تعلق بمال فيكون حكمه حكم المال. والله تعالى أعلم.

موقف القانون:

نص القانون المدني في مادته (229) على أنه «إذا مات من له الخيار في مجلس العقد انتقل إلى ورثته في مجلس العلم».

فالقانون المدني قد أثبت انتقال حق خيار المتوفى إلى ورثته، وهو بهذا يكون قد أخذ بمذهب جمهور الفقهاء.

انتهاء خيار المجلس:

لا يمكن تحديد مدة خيار المجلس؛ لأنه موكول إلى إرادة كل من المتعاقدين، فطوله وقصره مرهون بإرادتهما، فقد يريان طول زمنه رغبة في التأي والتروي، وقد يقصر بإرادة المستعجل منهما حين يخير صاحبه أو يفارقه.

فهو يخالف في هذا خيار الشرط القائم على تعيين مدته بصورة محددة⁽³⁷⁾ فانهاء الخيار على هذا غير منضبط لارتباطه بأحد أمرين:

التفرق بالأبدان من مجلس العقد أو بالتخاير. وكلاهما غير معروف زمن حصوله⁽³⁸⁾ ويكون الرجوع في التفرق إلى العادة في ذلك⁽³⁹⁾. قال الإمام النووي⁽⁴⁰⁾: «أما التفرق فهو أن يتفرقا بأبدانهما فلو أقاما في ذلك المجلس مدة متطاولة كسنة أو أكثر أو قاما وتماشيا مراحل فهما على خيارهما، هذا هو الصحيح وبه قطع الجمهور وفيه وجه ضعيف، ومضمونه أنه لا يزيد على ثلاثة أيام لثلا يزيد على خيار الشرط، وفيه وجه ثالث وهو أنهما لو شرعا في أمر آخر وأعرضا عما يتعلق بالعقد فطال الفصل انقطع الخيار، حكاه الرافعي، والمذهب الأول. قال أصحابنا، والرجوع في التفرق إلى العادة، فما عده الناس تفرقا فهو تفرق ملتزم للعقد ومالا فلا»⁽⁴¹⁾.

موقف القانون:

تنص المادة (229): من القانون المدني اليمني على أنه: "ينقطع خيار المجلس بتفرق المتعاقدين اختياراً بيدنهما عن مجلس العقد عرفاً وبالاختيار، فإذا اختار أحدهما سقط حقه في الخيار وبقي حق الآخر فيه...". فالقانون اليمني لا يختلف مذهبه عما قرره جمهور الفقهاء في هذا

الصدد؛ بخلاف معظم القوانين الأخرى التي لا تقر بخيار المجلس لاسيما بعد اقتران القبول بالإيجاب. وسواء أكان التعاقد بين حاضرين، أم غائبين⁽⁴²⁾.

اختلاف العاقدين على وقوع الفسخ:

القاعدة العامة في الإثبات "أن كل من يدعي أمراً فعلياً إثباته". وبناء على هذه القاعدة فإنه إذا لم يتمكن العاقد الذي يدعي وقوع الفسخ قبل التفرق من مجلس العقد من إثباته؛ ولا بينة له، فالقول قول منكر الفسخ. ولهذا نص القانون المدني اليمني في المادة (230) على أنه: إذا اختلف المتعاقدان على وقوع الفسخ قبل التفرق ولا بينة، فالقول لمنكر الفسخ.

ولكن نود الإشارة هنا إلى أن الإنكار - في هذه الحالة - يجب أن يدعمه يمين المنكر لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ، لَادَّعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ وَأَمْوَالَهُمْ، وَلَكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ»⁽⁴³⁾.

هذا إذا لم تكن بينة لأي واحد منهما، أما إذا كان لأحدهما بينة فإنه يحكم له بما يدعيه على صاحبه.

خاتمة البحث:

وتتضمن أهم النتائج والتوصيات:

(أ) أهم النتائج:

1- ثبوت خيار المجلس عند القائلين به في العقود اللازمة للجانبين القابلة للفسخ كالبيع والسلم والصرف وبيع التولية والإجارة ونحوها من عقود المعاوضات المالية كالهبة بعوض وعقد الصلح عن مال؛ لأن هذه العقود هي التي تستلزم طبيعتها دخول الخيارات عليها؛ حتى تخفف من قوتها الملزمة وتجعلها غير لازمة أثناء مدة الخيار، حتى يستطيع المتعاقد التعاقد في جو تسوده المودة والتراحم بين الناس.

2- عدم ثبوت خيار المجلس عند القائلين به في العقود غير اللازمة من الجانبين. كالوديعة والعارية والوكالة والشركة والوصية ونحو ذلك. أو في عقود لازمة من جانب واحد. كالرهن والضمان والكفالة.

3- عدم ثبوت خيار المجلس عند القائلين به في العقود اللازمة التي لا تقبل الفسخ من الجانبين. كالنكاح والوقف والخلع. وهذا النوع لا يدخله أيضاً خيار المجلس لعدم الحاجة إليه.

(ب) أهم التوصيات:

- 1- يوصي الباحث بشرح نصوص القانون اليمني الخالي من الشروح إلا في جزئيات بسيطة، من خلال تعرض أساتذة القانون المدني لشرح عقدي البيع والإيجار.
- 2- يوصي الباحث بتوجيه الباحثين لدراسة القانون المدني باعتباره الشريعة العامة، وبسط نظرياته المختلفة، كالعقود والإثبات ونحوهما .

الهوامش والإحالات:

(1) محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي المتوفى: 1205هـ تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية، 11/ 243، مادة خير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ان عبد الكريم الشيباني الجزري، ابن الأثير المتوفى: 606هـ النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ - 1979م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي 91/2، مادة خير.

(2) لحديث ابن عمر يرفعه: «إِذَا تَبَايَعَ الرَّجُلَانِ، فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، وَكَأَنَّا جَمِيعًا، أَوْ يُخَيَّرُ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ، فَتَبَايَعَا عَلَى ذَلِكَ، فَقَدْ وَجَبَ الْبَيْعُ، وَإِنْ تَفَرَّقَا بَعْدَ أَنْ يَتَبَايَعَا وَلَمْ يَتْرُكْ وَاحِدٌ مِنْهُمَا الْبَيْعَ، فَقَدْ وَجَبَ الْبَيْعُ» و«إِذَا تَبَايَعَ الرَّجُلَانِ، فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، وَكَأَنَّا جَمِيعًا، أَوْ يُخَيَّرُ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ، فَتَبَايَعَا عَلَى ذَلِكَ، فَقَدْ وَجَبَ الْبَيْعُ، وَإِنْ تَفَرَّقَا بَعْدَ أَنْ يَتَبَايَعَا وَلَمْ يَتْرُكْ وَاحِدٌ مِنْهُمَا الْبَيْعَ، فَقَدْ وَجَبَ الْبَيْعُ».

ينظر: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، دار

طوق النجاة، الطبعة: الأولى 1422هـ، كِتَابُ الْبُيُوعِ، بَابٌ: إِذَا خَيْرَ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ بَعْدَ الْبَيْعِ فَقَدْ وَجَبَ الْبَيْعُ، 64/3، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري المتوفى: 261هـ المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، كِتَابُ الْبُيُوعِ، بَابٌ تُبُوتِ خِيَارِ الْمَجْلِسِ لِلْمُتَبَايِعِينَ، 1163/3.

(3) وتكملة المادة: والخيارات أنواع أهمها ما ينص على أحكامه العامة في المواد التالية ويرجع في أحكامه الخاصة وفي أحكام باقي الخيارات إلى العقود المسماة، كل بحسب ما يقبل من خيارات.

(4) عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي المتوفى: 429هـ فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1422هـ - 2002م، ص: 200.

(5) " والمجلس " " بكسر اللام": الموضع، والمراد: مكان التبايع، وتفرقهما عنه: التفرق المسقط للخيار هو تفرقهما بحيث لو كلم أحدهما صاحبه الكلام المعتاد لم يسمعه، فإن لم يفترقا، بل بنيا بينهما حاجزاً، أو أرحى بينهما سترًا، أو ناما، أو قاما عن مجلسهما فمشيا معًا، فهما على خيارهما. وإن أكرها على التفرق ففي بطلان الخيار وجهان. قوله: "أو تنتهي مدته" أي: تنقضي".

ينظر: محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلبي، أبو عبد الله، شمس الدين المتوفى: 709هـ المطلع على ألفاظ المقنع، تحقيق: محمود الأرنؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادى للتوزيع، ط1، 1423هـ - 2003م، ص 279.

(6) علي أحمد القليصي، فقه المعاملات المالية في الشريعة الإسلامية، ج1، دار الجامعة اليمنية، صنعاء، ط3، 1997م، 162/1.

(7) أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي المتوفى: 620هـ المغني لابن قدامة، مكتبة القاهرة، تاريخ النشر: 1388هـ - 1968م، 482/3، أبوزكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي المتوفى: 676هـ المجموع شرح المهذب، مع تكملة السبكي والمطيعي - دار الفكر، 222/9، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد المتوفى: 595هـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، تاريخ النشر: 1425هـ - 2004م، 225/3.

(8) صحيح البخاري، كِتَابُ الْبُيُوعِ، بَابٌ: كَمْ يَجُوزُ الْخِيَارُ، 64/3، صحيح مسلم، كِتَابُ الْبُيُوعِ، بَابٌ الصَّدْقِ فِي الْبَيْعِ وَالْبَيْانِ، 1163/3.

- (9) صحيح البخاري، كِتَابُ الْبَيْعِ، بَابُ إِذَا خَيْرَ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ بَعْدَ الْبَيْعِ فَقَدْ وَجِبَ الْبَيْعُ 3/ 64، صحيح مسلم، كِتَابُ الْبَيْعِ، بَابُ ثُبُوتِ خِيَارِ الْمَجْلِسِ لِلْمُتَبَايِعِينَ 3/ 1163.
- (10) المصدران السابقان.
- (11) العُيُنُ: التَّقْصَانُ. وينقسم إلى قسمين: 1- العُيُنُ الْفَاجِشُ: وهو مَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ تَقْوِيمِ الْمُقَوِّمِينَ وَقِيلَ مَا لَا يَتَغَابَنُ النَّاسَ فِيهِ ... 2- العُيُنُ الْيَسِيرُ: وهو مَا يَدْخُلُ تَحْتَ تَقْوِيمِ الْمُقَوِّمِينَ؛ كَمَا لَوْ قَوْمَهُ عَدْلٌ عَشْرَةَ وَعَدْلٌ آخَرَ ثَمَانِيَةَ فَمَا بَيْنَ الْعَشْرَةِ وَالْثَمَانِيَةِ دَاخِلٌ تَحْتَ تَقْوِيمِ الْمُقَوِّمِينَ.
- ينظر: القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمَد نكري المتوفى: ق 12 هـ دستور العلماء، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت، ط1، 1421 هـ - 2000 م، 4/3.
- (12) الصَّفَقَةُ: ضرب الأيد على الأيد في البيع وَالصَّوْتُ الْحَاصِلُ مِنْهُ ثُمَّ جَعَلَ عِبَارَةً عَنِ عَقْدٍ وَاحِدٍ وَعَنِ الْعَقْدِ بِنَفْسِهِ. دستور العلماء، 2/ 177.
- (13) الفسخ: - المراد به هنا - هورفع أحكام العقد وإعادة كل من العوضين إلى دافعه واعتبار العقد كأن لم يكن. ينظر: سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، دار الفكر. دمشق - سورية، الطبعة: تصوير 1993 م الطبعة الثانية 1408 هـ، 1988 م، ص 285.
- (14) ينظر: بجاش سرحان محمد المخلافي، أحكام المعاملات المالية في الفقه الإسلامي- مكتبة أوان للخدمات الإعلامية صنعاء، الطبعة السادسة 1435 هـ - 2014 م، ص: 77 وما بعدها.
- (15) عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي المتوفى: 1078 هـ مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، دار إحياء التراث العربي، 23/2، بداية المجتهد، 225/3، أبو الحسن عبدالله بن مفتاح، المتوفى 877 هـ المنتزح المختار من الغيث المدرار المعروف بشرح الأزهار، مطبوعات الأعلمي، بيروت، الناشر مكتبة التراث الإسلامي، الجمهورية اليمنية، صعدة، ط2، 1435 هـ/ 2014 م، 249/6. للمزيد: المغني، 482/3، المجموع شرح المهذب، 222/9.
- (16) سورة المائدة، من الآية 1.
- (17) سورة النساء من الآية 29.
- (18) ينظر: عبد الستار أبو غدة، الخيار وأثره في العقود، مدخل إلى نظرية الخيار - ودراسة فقهية مقارنة لأحكام 33 خياراً، [أصل هذه الرسالة أطروحة قدمت لنيل درجة الدكتوراه في الفقه المقارن عام 1395 هـ/ 1975 م]، الطبعة الثانية: 1405 هـ/ 1985 م، مطبعة مقهوي، الكويت، 1/ 187.

- (19) سورة المائدة، من الآية 1.
- (20) سورة النساء، من الآية 29.
- (21) ينظر: مؤلفنا: أحكام المعاملات المالية في الفقه الإسلامي، ص: 79.
- (22) زين الدين أحمد بن عبد العزيز بن زين الدين بن علي بن أحمد المعبري الملباري الهندي المتوفى: 987هـ فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين، وهو شرح للمؤلف على كتابه المسى قرة العين بمهمات الدين، الناشر: دارين حزم، الطبعة: الأولى، ص: 239.
- (23) الحرز: لغة: حرزه - حرزًا: صانه. حرز فلان - حرزا: اشتد ورعه. وأحرز: المكان المنيع يلجأ إليه. - شرعًا: ما يحفظ فيه المال عادة، كالدار، وإن لم يكن لها باب، أو كان لها باب وهو مفتوح؛ لأن البناء لقصد الإحراز، وكالحنوت، والخيمة.
- ينظر: القاموس الفقهي لغة واصطلاحًا، ص: 84.
- (24) أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي المتوفى: 450هـ.. الحاوي في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ -1999م، 28/5، المجموع شرح المذهب مع تكملة السبكي والمطيعي، 185/9.
- (25) أبو الوضيء: بفتح الواو، وكسر الضاد المعجمة، وبالهزة الممدودة، واسمه عباد بن نسيب، بضم النون وفتح السين المهملة وبعدها مثناة من تحت ساكنة، ثم موحدة. وهو تابعي قيسي، سمع علي بن أبي طالب، ... روى عنه جميل بن مرة، وبديل بن ميسرة. قال يحيى بن معين: هو ثقة. وقال البخاري: يُعد في البصريين، وكان من فرسان علي، وكان على شرطة علي، رضى الله عنه.
- ينظر: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي المتوفى: 676هـ تهذيب الأسماء واللغات، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، يطلب من: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 271/2.
- (26) أبو برزة الصحابي، رضى الله عنه: مذكور في المختصر في أول كتاب البيوع، وفي المذهب في مواقيت الصلاة في وقت العشاء، وهو بفتح الباء الموحدة، وإسكان الراء وبعدها زاي، وهى كنية مفردة لا يُعرف في الصحابة أحد يكنى أبو برزة غيره. وذكره الحاكم أبو أحمد في الكنى المفردة، ومعناه: ليس في الناس من يُكنى أبا برزة غيره، ومراد الحاكم من قبله، وإلا فقد وقع في الرواة من كنيته أبو برزة غيره. ينظر: تهذيب الأسماء واللغات 179/2.

- (27) المغني لابن قدامة بتصرف، 484/3.
- (28) ينظر: مؤلفنا: أحكام المعاملات المالية في الفقه الإسلامي، ص83.
- (29) المراد بالأجنبي هنا: الخارج عن دائرة التعاقد كالمحامي والوكيل عن العاقد.
- (30) المجموع، 233/9، بداية المجتهد، 212/2، المغني 76/4.
- (31) المجموع 226/9.
- (32) ينظر: مؤلفنا: أحكام المعاملات المالية في الفقه الإسلامي، ص83.
- (33) تنص المادة 229: ينقطع خيار المجلس بتفرق المتعاقدين اختياريًا ببدنهما عن مجلس العقد عرفًا وبالاختيار، فإذا اختار أحدهما سقط حقه في الخيار وبقي حق الآخر فيه، وإذا مات من له الخيار في مجلس العقد انتقل إلى ورثته في مجلس العلم.
- (34) ويلاحظ أن الخيارات كثيرة ومتنوعة، وغالبًا ما تقتصر الدراسة على أهم هذه الخيارات والتي يكثر وجودها والتعامل بها في أكثر العقود ويحتاج إليها الناس غالبًا في معاملاتهم وهي: خيار المجلس وخيار الشرط وخيار العيب وخيار الرؤية. ينظر: مؤلفنا: أحكام المعاملات المالية في الفقه الإسلامي، ص 76 وما بعدها.
- (35) بداية المجتهد 211/2، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي المتوفى: 977هـ، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1415هـ - 1994م، 408/2، المغني، 494/3.
- (36) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، 29/2، أحمد بن قاسم العنسي - المتوفى 1390هـ - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، ط1، 1947م، 405/2.
- (37) لمعرفة موقف الفقهاء من مدة خيار الشرط وأرائهم في ذلك: ينظر: مؤلفنا: أحكام المعاملات المالية في الفقه الإسلامي، ص: 81 وما بعدها.
- (38) الخيار وأثره في العقود، عبد الستار أبو غدة 149/1.
- (39) راجع في هذا الشرط: د. عبد الله عبد الله العلفي: أحكام الخيارات في الشريعة الإسلامية والقانون المدني اليميني - دراسة مقارنة بالقانون المدني المصري وبعض القوانين العربية - دار النهضة العربية، د.ط، 1988م، ص: 77 وما بعدها.
- (40) الإمام يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة 676هـ، هو شيخ الإسلام والمسلمين، وعمدة الفقهاء والمحدثين ومحرر المذهب الشافعي، ومهذبه، ومنقحه، ومرتبته، عالم سار في الأفاق ذكره، وعلا في

العالم محله وقدره، صاحب التصانيف المشهورة المباركة النافعة، برع في علوم الحديث، وألّف فيها الكثير، وبلغ في الفقه منزلة كبيرة، وهو فقيه ومحدث، له العديد من المؤلفات الفقهية في مذهب الشافعي، أشهرها:

1- منهاج الطالبين، وهو اختصار لكتاب "المحرر" الذي ألّفه الرافعي، إلا أن "المناهج" يمتاز عن "المحرر" بما ضمنه النووي من "التنبية" على قيود بعض المسائل هي في الأصل محذوفات، ومنها مواضع يسيرة ذكرها في "المحرر" على خلاف المختار في المذهب.

2 - المجموع شرح المهذب: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي 676هـ، مع تكملة للإمام أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي، وتكملة محمد نجيب المطيعي، نشر مطبعة الإمام لصاحبها زكريا علي يوسف.

ينظر: أبو بكر محمد بن أحمد الشاشي القفال، حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، تحقيق وتعليق: الدكتور ياسين أحمد إبراهيم درادكه، الأستاذ المساعد في كلية الشريعة - الجامعة الأردنية، الناشر: مكتبة الرسالة الحديثة - المملكة الأردنية الهاشمية، عمان، ط1، 1988م، 617/8.

(41) المجموع شرح المهذب، 180/9.

(42) ينظر: على سبيل المثال لا الحصر: القانون المدني المصري م 89، قانون الموجبات والعقود اللبناني م 184، القانون المدني السوري م 98، القانون المدني العراقي م 87، القانون المدني الأردني م 101، قانون الالتزامات والعقود المغربي م 24، القانون المدني الليبي م 89، القانون المدني الجزائري م 59.

(43) صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب (إنّ الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً، أولئك لا خلاق لهم) {آل عمران: 77}: لا خير/6/35، صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب اليمين على المدعى عليه 1336/3.



الأمراض المعدية وأثرها في فسخ النكاح

د. هويدا بنت بخيت حميد اللهبي الحربي*

ملخص:

إن موضوع الأمراض المعدية وأثرها في فسخ النكاح من الموضوعات القديمة والمعاصرة المهمة التي يجب على الزوجين العلم بها وبالأحكام التي تترتب عليها لتطبيق شرع الله فيها؛ لذلك كتبت هذا البحث وجعلته في قسمين: القسم الأول، وفيه: المقدمة وتشتمل على أهمية الموضوع وسبب اختياره، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهج البحث، والقسم الثاني، ويشتمل على ثلاثة مباحث: المبحث الأول: الأمراض المعدية، وفيه ستة مطالب، المطلب الأول: تعريف المرض لغة واصطلاحاً وطبياً (علمياً)، المطلب الثاني: تعريف العدوى لغةً واصطلاحاً وطبياً (علمياً)، المطلب الثالث: طرق انتقال الأمراض المعدية، المطلب الرابع: أنواع الأمراض المعدية، المطلب الخامس: طرق إثبات الأمراض المعدية، المطلب السادس: تعمد نقل الزوج الأمراض المعدية إلى زوجه، المبحث الثاني: النكاح والفسخ، وفيه سبعة مطالب، المطلب الأول: تعريف النكاح لغةً واصطلاحاً، المطلب الثاني: أركان النكاح، المطلب الثالث: تعريف الفسخ لغةً واصطلاحاً، المطلب الرابع: أسباب الفسخ، المطلب الخامس: ضوابط العيب الموجب للفسخ، المطلب السادس: ما يبطل به الخيار، المطلب السابع: نوع الفرقة بسبب العيوب، المبحث الثالث: آثار الأمراض المعدية في فسخ النكاح، وفيه مطلبان، المطلب الأول: الآثار المترتبة على عقد النكاح في حالة وجود أمراض معدية، والمطلب الثاني: الآثار المترتبة على عقد النكاح، وفيه أربع مسائل.

*أستاذ الفقه المساعد - قسم الشريعة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى بمكة المكرمة - المملكة العربية السعودية.

Infectious Diseases and their Impact on Dissolution of Marriage

Dr: Huwaida Bint BakheetHameed Al- Laheibi Al- Harbi

Abstract:

The issue of infectious diseases and their impact on the dissolution of marriage is one of the old contemporary topics important that the couple should be aware of and the provisions that result from them for the application of the law of Allah. So I wrote this research including: two sections, an introduction, and the study section.

First Section: An Introduction that includes the importance of the subject, the reason for its choice, the previous studies, research plan and research methodology.

Second Section: Study Section that includes topics. First Topic: The definition of infectious diseases in language, idiomatically and medically, the definition of divorce, marriage and marriage pillars that have issues.

Second Topic: Infectious diseases types and their impact on marriage. Third Topic: The Impacts on marriage resulted by Infectious diseases, in which there are four issues. Fifth Topic: Provisions of defect that make dissolution due. Sixth Topic: That makes choice invalidated. Seventh Topic: The ways to proof infectious diseases. Eighth Topic: The judgment of deliberately transferring a husband to his wife an infectious disease. Ninth Topic: Dissolution due to defects.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد.

فقد شرع الله النكاح لبقاء النوع الإنساني ولتحصين النفس وقضاء حاجاتها من الطريق التي أحلها الله، والبعد بها عن انتهاك الحرمات، وفي هذا حفظ للأخلاق والأعراض، قال تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُجَلَ لَكُمْ مِمَّا وَّرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾⁽¹⁾.

فالزواج نظام إلهي شرعه الله لمصلحة المجتمع الإنساني وسعادة أفرادِهِ وحفظ كيان

الأسرة التي هي عماد الأمة؛ لهذا حثَّ عليه رسول الله ﷺ - ورغب فيه، ولما منعت الشريعة

الإسلامية الغش والتدليس في العقود، كان الأولى منع الغش والغرر والتدليس في عقد النكاح، فكان على أي من الزوجين إذا كان به عيب من عيوب النكاح كالمرض المعدي قبل الزواج أن يخبر عن ذلك المرض الطرف الآخر، حتى يكون الطرف الآخر على بينة، ويكون له الخيار في إتمام العقد أو تركه، فإذا أخفى أحد الزوجين على الآخر مرضه المعدي ولم يكتشف الطرف الآخر ذلك المرض إلا بعد العقد، سواء أكان قبل الدخول أم بعده، أو طرأ المرض بعد الدخول وأصبح هذا المرض مخلاً بالحياة الزوجية ولا يحصل به مقصودُ النكاح من الرحمة والموَدَّة وينفِرَ الزوج من زوجته، فإن للطرف المتضرر اللجوء إلى شرع الله لتطبيق الحكم الشرعي إذا وُجد هذا العيب ولم يرض به.

وعليه فقد جاء هذا البحث لتناول المرض المعدي وأثره على النكاح، وأسأل الله التوفيق والسداد وأن يكون خالصاً لوجهه الكريم.

سبب اختيار الموضوع:

- 1- كون الموضوع يتعلق بأخطر العقود وهو عقد النكاح.
- 2- عدم توعية الزوجين بالخيارات في عقد النكاح إذا ظهر في أحد الطرفين مرض معدي.
- 3- كثرة قضايا فسخ النكاح في المحاكم بسبب عيوب النكاح، فكان من الضرورة البحث فيها.
- 4- الرد على أعداء الإسلام الذين ادعوا أن الإسلام ظلم المرأة ولم يعطها حقوقها في الحياة الزوجية.

الدراسات السابقة:

اطلعت الباحثة على بعض الدراسات حول هذا الموضوع، وأغلبها لا يتطرق إلى فسخ النكاح بسبب المرض المعدي إلا ظاهرياً، وقد يكون تم التحدث عنه في مطلب بصورة سريعة ضمن عيوب النكاح كاملة.

ومن الأبحاث التي اطلعت عليها الباحثة:

- 1- سلطة القاضي في فسخ عقد النكاح وتطبيقاته القضائية في المملكة العربية السعودية، سلطان القاسمي، جامعة الإمام محمد بن سعود (المعهد العالي للقضاء)، 1434-1435هـ.
- 2- إثبات عيوب النكاح بالقرائن الطبية، مريم بنت عيسى العيسى، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، السنة السابعة والعشرون، العدد مائة وثلاثة 1436هـ.
- 3- أثار الأمراض المزمنة على الحياة الزوجية في الفقه الإسلامي، عائشة محمد صدقي، من متطلبات الحصول على درجة الماجستير في الفقه والتشريع، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2014م.

وقد اشتمل البحث على قسمين: المقدمة، وقسم الدراسة:

القسم الأول: المقدمة، وتشتمل على أهمية الموضوع وسبب اختياره، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهجه.

القسم الثاني: الدراسة، ويشتمل على ثلاثة مباحث: المبحث الأول: الأمراض المعدية وفيه ستة مطالب: المطلب الأول: تعريف المرض لغة واصطلاحاً وطبياً (علمياً). المطلب الثاني: تعريف العدوى لغةً وطبياً (علمياً). المطلب الثالث: طرق انتقال الأمراض المعدية. المطلب الرابع: أنواع الأمراض المعدية. المطلب الخامس: طرق إثبات الأمراض المعدية. المطلب السادس: حكم تعمد نقل الزوج الأمراض المعدية إلى زوجته.

المبحث الثاني: النكاح والفسخ، وفيه سبعة مطالب: المطلب الأول: تعريف النكاح لغة واصطلاحاً. المطلب الثاني: أركان النكاح. المطلب الثالث: تعريف الفسخ لغةً واصطلاحاً. المطلب الرابع: أسباب الفسخ. المطلب الخامس: ضوابط العيب الموجب للفسخ. المطلب السادس: ما يبطل به الخيار. المطلب السابع: نوع الفرقة بسبب العيوب.

المبحث الثالث: أثار الأمراض المعدية في فسخ النكاح، وفيه مطلبان: المطلب الأول: الآثار المترتبة على عقد النكاح في حالة وجود أمراض معدية. المطلب الثاني: الآثار المترتبة على عقد

النكاح، وفيه أربع مسائل: المسألة الأولى: الآثار المترتبة على عقد النكاح قبل الدخول. المسألة الثانية: الآثار المترتبة على عقد النكاح بعد الدخول. المسألة الثالثة: الآثار المترتبة على عقد النكاح إذا كان في الطرف الآخر المرض نفسه. المسألة الرابعة: الآثار المترتبة على عقد النكاح إذا كان في الطرف الآخر مرض آخر.

ثم الخاتمة والنتائج.

المبحث الأول: الأمراض المعدية، وفيه ستة مطالب، على النحو الآتي:
المطلب الأول: تعريف المرض لغة واصطلاحاً وطبياً (علمياً).

المرض لغةً: كل ما خرج به الإنسان عن حدّ الصحة من علة أو نفاق أو تقصير في أمر⁽²⁾، وقيل المرض: حالة خارجة عن الطبع ضارة بالفعل⁽³⁾، والمرض: السقم، وقد مرض فلان وأمراضه الله، يقال أمرض الرجل، إذا وقع في ماله العاهة، والممرض: الرجل المسقام، ومرضته تمريراً، إذا قمت عليه في مرضه، والتمريض في الأمر: التضجيع فيه، والتمريض: أن يرى من نفسه المرض وليس به، وشمس مريضة، إذا لم تكن صافية، وعين مريضة: فمها فتور⁽⁴⁾.

اصطلاحاً: ما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص، وهو لا ينافي أهلية التصرفات، أي ثبوته ووجوبه على الإطلاق، سواء أكان من حقوق الله تعالى أم من حقوق العباد؛ لأنه لا يخل بالعقل ولا يمنعه من استعماله، فيصح ما تعلق بعبارته من العقود وغيرها، ولكنه لما كان سبب الموت بترادف الآلام، وأنه -أي الموت- عجز خالص، كان المرض من أسباب العجز، فشرعت العبادات معه بقدر المكنة؛ لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع⁽⁵⁾.

طبيعياً: المرض هو السقم، وهو نقيض الصحة، أو هو خروج الجسم عن حالة الاعتدال التي تعني قيام أعضاء البدن بوظائفها المعتادة مما يعوق الإنسان عن ممارسة أنشطته الجسدية والعقلية والنفسية بصورة طبيعية⁽⁶⁾.

المطلب الثاني: تعريف العدوى لغةً وطبياً (علمياً).

العدوى لغةً: أن يكون ببعير جرب، أو بإنسان جذام، أو برص، فتتقي مخالطته، أو مؤاكلته؛ حذار أن يعدوه ما به إليك أي يجاوزه فيصيبك مثل ما أصابه⁽⁷⁾.

طبيياً؛ دخول العوامل الممرضة إلى جسم الإنسان، ونموها وتكاثرها فيه، وتفاعل الجسم معها، والعوامل التي تسبب العدوى هي: الجراثيم والفيروسات والطفيليات، ويوجد من كل منها آلاف الأنواع، وتصل هذه العوامل للإنسان الصحيح عن طريق المريض أو حامل لجراثومة المرض، أو من حيوان، أو من أدوات ملوثة، أو من الهواء، أو من الماء... إلخ⁽⁸⁾.

المطلب الثالث: طرق انتقال الأمراض المعدية⁽⁹⁾:

- الملامسة المباشرة لمصدر التلوث، ومن أشهر طرق انتقال الأمراض بشكل مباشر: ملامسة الشخص المصاب بشكل مباشر، خاصة عن طريق سوائل الجسم كاللعاب، عن طريق التقبيل، أو السعال، أو العطاس.
- تلقي عضة من أحد الحيوانات المصابة بهذه الأمراض.
- عن طريق ملامسة أحد الإفرازات التي تنتج عن هذه الحيوانات.
- تنتقل العدوى من الأم إلى جنينها عن طريق الحبل السري، أو من خلال قنوات الولادة عند ولادة الطفل.
- انتقال العدوى ببعض الطرق غير المباشرة، وفي هذه الحالة يكون الناقل لهذا المرض حاملاً للعوامل الملوثة دون أن يكون مصاباً بهذا المرض، ومن أشهر الأمثلة على هذه الطرق: ملامسة أحد الأسطح الملوثة.
- تناول الطعام المحتوي على هذه العوامل.
- التعرض لبعض أنواع الحشرات، وخاصة: الناموس، والقمل، والبراغيث.

المطلب الرابع: أنواع الأمراض المعدية

أولاً: الأمراض الجلدية

- 1- الجرب⁽¹⁰⁾: هو مرض جلدي معدٍ، يصيب جميع الفئات العمرية، كما أنه ليس مؤشراً على سوء النظافة، ولا يمكن أخذ العدوى من الحيوانات، إذ إن النوع الذي يصيب الإنسان (Sarcoptes scabiei var) لا تصاب به الحيوانات.

طرق الانتقال: ينتقل بسهولة عن طريق الاتصال المباشر بجلد الشخص المصاب لفترة طويلة (التلامس الجلدي)، أو بشكل غير مباشر عن طريق مشاركة الملابس، أو المناشف، أو الفراش، من قبل شخص مصاب.

السبب: يحدث بسبب انتقال طفيل العث (السوس) من الشخص المصاب إلى شخص آخر، كما تنتج الحكة ردة فعل تحسسية للجسم تجاه العث وبيضها.

2- الهقاق⁽¹¹⁾: هو مرض جلدي يحدث بسبب فقدان لون الجلد الطبيعي وظهور بقع بيضاء اللون يمكن أن تؤثر في الجلد أو في أي جزء من الجسم، وقد يؤثر أيضًا في الشعروداخل الفم، كما تختلف الحالة من شخص إلى آخر، حيث لا يمكن التنبؤ بمعدل تأثر الجلد وفقدان اللون به، ولا يعد المرض معديًا؛ إذ يؤثر في جميع أنواع البشرة؛ لكن قد يكون أكثر وضوحًا في ذوي البشرة الداكنة.

السبب: في جسم الإنسان يتم تحديد لون الشعر والجلد عن طريق مادة الميلانين، ويحدث الهقاق عندما تموت الخلايا الصبغية التي تنتج الميلانين أو تتوقف عن العمل، وقد يرجع ذلك إلى مشكلة في الجهاز المناعي؛ لكن السبب لا يزال غير واضح.

عوامل الخطورة:

- اضطراب في الجهاز المناعي.
- التاريخ العائلي.
- مرض المناعة الذاتية، (مرض الغدة الدرقية أو داء الثعلبية).

ثانيًا: الأمراض التي تنتقل عن طريق الاتصال الجنسي.

1- الهربس⁽¹²⁾: يعتبر الهربس من الأمراض الجلدية المعدية التي يسببها فيروس HSV، وهناك نوعان من الهربس، النوع الأول HSV-1 الذي يؤدي عادةً إلى ظهور الهربس الفموي، لتنتشر العدوى على الشفتين وحول الفم.

والنوع الثاني HSV-2 يكون بنفس التقرحات الجلدية، لكن يكون ظهورها في منطقة الأعضاء التناسلية.

وينتقل الهربس بسهولة من شخص إلى آخر عن طريق:

العلاقة الحميمة: نتيجة حدوث احتكاك مباشر بين الأعضاء التناسلية لدى الزوج

والزوجة، كما أنه ينتقل عن طريق الفم إذا كانت العدوى من النوع الأول.

التلامس مع المصاب: في حالة لمسة الهربس الظاهر على فم أحد المصابين، ثم وضع اليد على

الفم دون غسلها، أو تناول الطعام، سوف تنتقل العدوى إلى هذا الشخص، كما أن تناول

مشروب في نفس كوب الشخص المصاب بالعدوى سوف يؤدي إلى انتقال المرض.

2- **الكلاميديا (المتدثرة الحثرية)⁽¹³⁾:** تُعد المتدثرة الحثرية عدوى شائعة تنتقل عن طريق

الاتصال الجنسي، وهي ناتجة عن بكتيريا. ومعظم الأشخاص لا يعانون أعراضًا أو

علامات، مثل ألم الأعضاء التناسلية، أو إفرازات المهبل، أو غيرها.

تؤثر المتدثرة الحثرية في كل من الرجال والنساء وتحدث في جميع الفئات العمرية، بالرغم من

أنها تنتشر بين الشباب.

الأسباب: تحدث المتدثرة الحثرية بسبب بكتيريا المتدثرة الحثرية وتنتشر عادة عن طريق

ممارسة الجنس، ومن الممكن أيضًا أن تنقل الأم عدوى المتدثرة إلى الطفل أثناء الولادة؛ مما

يتسبب في إصابة المولود بالتهاب رئوي أو عدوى خطيرة بالعيون.

المضاعفات: يمكن أن ترتبط المتدثرة الحثرية بـ:

- الأمراض الأخرى المنقولة جنسيًا، ويكون الأشخاص المصابون بالمتدثرة الحثرية أكثر

عرضة للإصابة بعدوى أخرى منقولة جنسيًا، بما في ذلك السيلان وفيروس نقص المناعة

البشرية والفيروسات التي تسبب الإيدز.

- مرض التهاب الحوض (PID).

- حالات عدوى حديثي الولادة، يمكن أن تنتقل عدوى الكلاميديا من قناة المهبل إلى طفلك

أثناء الولادة، الأمر الذي يسبب التهابًا رئويًا أو عدوى خطيرة في العين.

- العقم، يمكن أن تسبب عدوى الكلاميديا -حتى تلك العدوى التي ليس لها علامات أو

أعراض- التنديب والانسدادات في قناتي فالوب، التي قد تجعل النساء يعانين من العقم.

- التهاب المفاصل التفاعلي، المعروف أيضاً بمتلازمة رايتير، وتؤثر هذه الحالة عادةً على المفاصل، والعينين، ومجرى البول.

3- الزهري⁽¹⁴⁾: مرض الزهري هو عدوى بكتيرية عادة ما تنتشر بالاتصال الجنسي، يبدأ المرض بقرحه غير مؤلمة عادة ما تكون في الأعضاء التناسلية أو المستقيم أو الفم، وينتشر مرض الزهري من شخص إلى آخر عبر الجلد أو اتصال الأغشية المخاطية بهذه القروح.

ويمكن لبكتيريا مرض الزهري بعد العدوى الأولية أن تظل خاملة في الجسم لعقود قبل أن تنشط مرة أخرى، ويمكن علاج مرض الزهري في مرحلة مبكرة، وأحياناً ما يتم ذلك بحقنة واحدة من البنسلين. يمكن لمرض الزهري - ما لم يتم علاجه - تدمير القلب أو المخ أو أعضاء أخرى، كما يمكن أن يكون مهدداً للحياة، أو أن ينتقل من الأم إلى الطفل الذي لم يولد بعد.

الأسباب: يحدث الزهري بسبب بكتيريا معروفة باسم اللولبية الشاحبة، ويمثل المسار الأكثر شيوعاً لانتقال للعدوى في الاتصال مع الأفراد المصابين بالقرح في أثناء النشاط الجنسي، إذ تدخل البكتيريا إلى الجسم عبر فتحات صغيرة أو خدوش في الجلد أو الأغشية المخاطية، ويكون الزهري مرضاً مُعدياً في أثناء مرحلتيه الأولية والثانوية، وأحياناً في فترة الكمون المبكر.

قد يسبب مرض الزهري عدداً من المشاكل للجهاز العصبي، من بينها:

- السكتة الدماغية.
- التهاب السحايا.
- فقدان السمع.
- مشاكل بصرية.
- الخرف.
- فقدان الشعور بالألم والحرارة.
- الضعف الجنسي لدى الرجال.
- سلس المثانة.

- آلام مفاجئة خاطفة كالبرق.
- مشكلات في القلب والأوعية الدموية.
- يتعرض البالغون المصابون بالزهري المنقول جنسياً أو القرحة الأخرى في أعضائهم التناسلية لخطر يزداد من ضعفين إلى خمسة أضعاف تقريباً عن الإصابة بفيروس نقص المناعة البشرية الإيدز.
- مضاعفات الحمل والولادة، يمكن أن تنتقل الأم مرض الزهري إلى الطفل الذي لم يُولد بعد، فقد يؤدي إلى حدوث إجهاض، أو ولادة جنين ميت، أو وفاة مولود حديث الولادة في غضون أيام قليلة بعد الولادة.
- 4- السيلان⁽¹⁵⁾: وهو عدوى تسببها بكتيريا تنتقل عن طريق الاتصال الجنسي، ويمكن أن تصيب كلا من الذكور والإناث، وغالباً ما يؤثر مرض السيلان في مجرى البول أو الشرج أو الحلق، بالنسبة إلى الإناث، وقد يصيب السيلان أيضاً عنق الرحم، وغالباً ما ينتشر مرض السيلان في أثناء ممارسة الجنس.

يمكن لمرض السيلان أن يصيب هذه المناطق أيضاً من الجسم: المستقيم، العيون، الحنجرة/الحلق، المفاصل. ويمكن أن يؤدي السيلان غير المعالج إلى مضاعفات مهمة، مثل: العقم عند النساء، العقم عند الرجال، العدوى التي تنتشر في المفاصل والمناطق الأخرى من الجسم، زيادة خطر الإصابة بفيروس نقص المناعة البشرية (HIV) / مرض الإيدز (AIDS).

5- الإيدز⁽¹⁶⁾: متلازمة نقص المناعة المكتسبة (الإيدز) حالة مزمنة قد تؤدي إلى الوفاة، وهي ناتجة عن فيروس نقص المناعة البشري (HIV). يدمر فيروس نقص المناعة البشري الجهاز المناعي فيؤثر على قدرة الجسم على مقاومة الجراثيم التي تسبب الأمراض.

فيروس نقص المناعة البشري عبارة عن عدوى تنتقل جنسياً (STI)، كما أنه يمكن أن ينتقل عن طريق التلامس مع دم ملوث، أو من الأم إلى الابن أثناء الحمل أو الولادة أو الرضاعة. وبدون علاج، قد يستغرق فيروس نقص المناعة البشري سنوات قبل أن يؤدي إلى إضعاف الجهاز المناعي.

الأسباب: تحدث عدوى فيروس نقص المناعة البشرية بسبب أحد الفيروسات، ويمكنها الانتشار عن طريق الاتصال الجنسي، أو الدم، أو من الأم لطفلها خلال الحمل، أو الولادة أو الرضاعة الطبيعية.

كيفية انتشار فيروس نقص المناعة البشرية (HIV): يجب أن يدخل الدم المصاب أو الإفرازات المنوية أو المهبلية إلى جسمك حتى تتم إصابتك بفيروس نقص المناعة البشرية (HIV)، ويمكن أن يحدث ذلك من خلال طرق عديدة كالآتي:

- عن طريق ممارسة الجنس.
- عن طريق عمليات نقل الدم.
- عن طريق مشاركة الإبر.
- في أثناء الحمل أو الولادة أو خلال الرضاعة الطبيعية، ويمكن أن تنقل الأمهات المصابة الفيروس إلى أطفالهن.

6- التهاب الكبد الفيروسي⁽¹⁷⁾: هو نشوء حالة التهابية في نسيج الكبد نتيجة لعدوى فيروسية.

هنالك عدة أنواع مختلفة من التهاب الكبد الفيروسي نتيجة للفيروس المسبب للمرض، وفي معظم الحالات يكون مصدر المرض نتيجة لعدوى من ثلاثة فيروسات أساسية: فيروس الـ hepatitis من نوع A، B أو C (التهاب الكبد الإفقاري، التهاب الكبد الطويل الحضانة، والتهاب الكبد الشبيه بالذئبة)، وقد تؤدي الإصابة بأحد هذه الفيروسات إلى تكوّن التهاب فيروسي للكبد (viral hepatitis)، يكون مصحوبًا بأعراض تتوزع على مدى واسع من الخطورة، ويكون جزء من هذه الالتهابات مصحوبًا بأعراض خفيفة وغير محسوسة إطلاقًا، ولكن قد تؤدي الأعراض الأخرى إلى انهيار الكبد، أو غيبوبة (Coma) وقد تؤدي حتى إلى الموت (في حالة عدم إيجاد كبد بديل للزرع).

من الممكن انتقال عدوى التهاب الكبد الفيروسي (viral hepatitis) من شخص إلى آخر بعدة طرق مختلفة، تبعًا للفيروس المسئول عن المرض، مثل:

- ملامسة غائط شخص مصاب بفيروس التهاب الكبد (وغالبًا ما يكون فيروس التهاب الكبد من نوع A).

- تناول فواكه بحرية مصابة بمياه مجارٍ ملوثة (في الأساس يكون فيروس التهاب الكبد من نوع A).
 - ملامسة دم مصاب بالعدوى، أو إفرازات مهبلية، أو مني، أو حليب الأم (في الأساس يكون فيروس التهاب الكبد من نوع B).
 - ممارسة علاقة جنسية دون وقاية مع شخص مريض (في الأساس يكون فيروس التهاب الكبد من النوعين B و C).
 - استعمال حقن مستعملة أو ملوثة (التهاب الكبد B، C و D).
- المضاعفات⁽¹⁸⁾: تندب الكبد (تليف الكبد)، سرطان الكبد، فشل الكبد.

ثالثاً: الأمراض التي تنتقل عن طريق الجهاز التنفسي:

- 1- الدرن⁽¹⁹⁾: يُعرف السل بأنه مرض معدٍ يُصاب به الشخص نتيجة عدوى ببكتيريا تسمى المايكوبكتيريوم، التي تهاجم الرئتين، وقد تصيب أجزاء أخرى من الجسم، منها الكلى، والدماغ، والحبل الشوكي.

طرق انتشار العدوى بالدرن: ينتقل الدرن عن طريق الرذاذ المتطاير من شخص إلى آخر عند العطس، أو السعال، أو البصق، أو الاحتكاك المباشر، أو تنفس الهواء الملوث بالبكتيريا، فلا ينتقل مرض الدرن عن طريق المصافحة، أو مشاركة الطعام والشراب، أو التقبيل، أو استعمال دورات المياه.

المضاعفات: قد يتسبب إهمال علاج الدرن الرئوي إلى انتشاره ليصيب أجزاء أخرى من الجسم، منها: العظام، والدماغ، والكلى، والكبد، والقلب.

- 2- الجذام⁽²⁰⁾: يعتبر مرض الجذام مرضاً معدياً مزمنًا تسببه جرثومة تعرف باسم المْتَفَطِرَّة الجُدَامِيَّة، وتصيب، عادة، الجلد، والعينين، والجهاز العصبي المحيطي، ويعتبر مرض الجذام من الأمراض المعدية، إذ تنتقل عدواه من شخص مريض يكون جهازه التنفسي

العلوي ملوثًا إلى شخص آخر، عن طريق النفس، مع الزفير أو عند العطس أو السعال.

ليس هنالك لقاح (تطعيم) للوقاية من الإصابة بمرض الجذام، وقد يظهر عند أشخاص من الجنسين ومن الأعمار جميعًا.

أعراض الجذام: العلامة الأولى على الإصابة بمرض الجذام تشمل ظهور البُقَع، الطبقات والعُقَيْدات التي ينعدم الإحساس بها لا تتعرق ولا ينمو عليها إلا القليل جدا من الشعر، أما الإصابة في الأعصاب الحِسِّيَّة فقد تؤدي إلى فقدان الإحساس، كأن يفقد المصاب الإحساس بالحرارة، والبرودة، واللمس، والضغط، والألم السطحي، بينما تؤدي الإصابة في الأعصاب الحركيَّة إلى الإحساس بالضعف، والشلل وضمور العضلات، وأما الإصابة في الأعصاب المستقلَّة فقد تؤدي إلى تغيرات في إنبات الشعر وإلى جفاف البشرة.

علاج الجذام: يمكن علاج الجذام وتحقيق الشفاء التام منه، بوساطة أدوية معينة. والعلاج الدوائي الذي توصي به منظمة الصحة العالمية عبارة عن علاج مدمج يشمل ثلاثة أنواع من العقاقير الدوائية، يتوجب على المريض المواظبة على تناولها لفترة زمنية طويلة، وتعتبر المعالجة الدوائية ناجعة جدًا، إذ تفقد الجراثيم قدرتها على العدوى بعد فترة قصيرة من بدء تناول العلاج، ولهذا، فإن المريض الذي يتلقى هذا العلاج بانتظام لا يُعتبر مصدرًا مُعدّيًا، ومن ثم، فلا حاجة إلى عزله خوفًا من نشر العدوى.

المطلب الخامس: طرق إثبات الأمراض المعدية⁽²¹⁾

ربما يطلب الطبيب إجراءات مختبرية، أو فحوصات التصوير؛ للتأكد من وجود المرض، منها:

- الاختبارات المختبرية: العديد من الأمراض المعدية لها علامات وأعراض مماثلة، فأخذ عينات من سوائل الجسم يمكنه أن يكشف في بعض الأحيان عن أدلة على ميكروب معين يسبب المرض.

- 1- اختبارات الدم، يقوم أحد الفنيين بأخذ عينة من الدم عن طريق إدخال إبرة في الوريد، وعادةً في الذراع.
- 2- فحوصات البول، هذا الاختبار غير مؤلم يتطلب منك التبول في وعاء، وأخذ عينة البول من وسط مجرى البول.
- 3- مسحات الحلق، يمكن الحصول على عينات من الحلق، أو من مناطق رطبة أخرى من الجسم بمسحة معقمة.
- 4- عينة من البراز بحيث يمكن للمختبر فحص العينة بحثاً عن الطفيليات والكائنات الحية الأخرى.
- 5- البزل الشوكي (البزل القطني)، وهو أخذ عينة من السائل النخاعي من خلال إبرة يتم إدخالها بعناية بين عظام العمود الفقري السفلية، وعادةً ما يُطلب من المريض أن يستلقي على جانبه، وركبته مشدودتان إلى أعلى نحو صدره.
- فحوصات التصوير: يمكن أن تساعد إجراءات التصوير، مثل الأشعة السينية، والتصوير المقطعي المحوسب، والتصوير بالرنين المغناطيسي، في تحديد التشخيص واستبعاد الحالات الأخرى التي قد تسبب الأعراض لدى المريض.
- الخزعات: في أثناء الخزعة، تؤخذ عينة صغيرة من الأنسجة من العضو الداخلي لإخضاعها لاختبارات، فعلى سبيل المثال يمكن فحص الخزعة من نسيج الرئة للتحقق من عدم الإصابة بمجموعة فطريات يمكن أن تسبب نوعاً من الالتهاب الرئوي.

المطلب السادس: حكم تعمد نقل الزوج الممرض المعدي إلى زوجته⁽²²⁾.

إذا كتم أحد الخاطبين أنه مصابٌ بمرضٍ خطيرٍ، وتمَّ الزواج ونقلَ المرضَ إلى الطرف الآخر، فإن ذلك جريمةٌ عظيمةٌ، وذنبٌ كبيرٌ، لما يترتب عليه من ضررٍ للطرف الآخر، وقد قال رسول الله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»⁽²³⁾، وإذا كان الناقل للمرض هو الزوج، فيجب للزوجة كامل حقوقها المنصوص عليها في عقد الزواج، وللزوجة طلبُ تعويضٍ زائدٍ عن حقوقها المنصوص عليها في عقد الزواج، ويرجع تقدير التعويض للقضاء الشرعي، وينبغي للقاضي الشرعي استشارة الأطباء

لمعرفة مقدار الضرر الذي لحق بالزوجة نتيجة انتقال المرض الخطير إليها، وقد قرر الفقهاء أن مما يتحقق به الضمانُ التعدي والضرر، وكلاهما واقع على هذه الزوجة، وكذلك يُلزم الزوج الناقل للمرض الخطير لزوجته بنفقات علاجها، وكذلك يعاقب الزوج تعزيراً إذا ثبت تعمده نقل المرض الخطير لزوجته، والمرجع في العقوبة التعزيرية للحاكم المسلم، وقد ورد في قرار المجمع الفقهي الإسلامي⁽²⁴⁾ المتعلق بمرض نقص المناعة المكتسبة (الإيدز) ما يلي: «ثانياً: تعمد نقل العدوى: تعمد نقل العدوى بمرض نقص المناعة المكتسب (الإيدز) إلى السليم منه بأي صورة من صور التعمد عملٌ محرّمٌ، ويُعدّ من كبائر الذنوب والآثام، كما أنه يستوجب العقوبة الدينيّة، وتفاوت هذه العقوبة بقدر جسامة الفعل وأثره على الأفراد وتأثيره على المجتمع، فإن كان قصد المتعمد إشاعة هذا المرض الخبيث في المجتمع، فعمله هذا يُعدُّ نوعاً من الحرابة والإفساد في الأرض، ويستوجب إحدى العقوبات المنصوص عليها في آية الحرابة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾⁽²⁵⁾، وإن كان قصده من تعمد نقل العدوى إعداء شخصٍ بعينه، وتمتّ العدوى، ولم يمت المنقول إليه بعد، عوقب المتعمد بالعقوبة التعزيرية المناسبة، وعند حدوث الوفاة يُنظر في تطبيق عقوبة القتل عليه، وأما إذا كان قصده من تعمد نقل العدوى إعداء شخصٍ بعينه، ولكن لم تنتقل إليه العدوى، فإنه يعاقب عقوبة تعزيرية».

المبحث الثاني: النكاح والفسخ، وفيه سبعة مطالب

المطلب الأول: تعريف النكاح لغةً واصطلاحاً

النكاح لغة: النكاح بالكسر، في كلام العرب: الوطاء، في الأصل، وقيل: هو العقد له، وهو التزويج؛ لأنه سبب للوطء المباح⁽²⁶⁾.

أما اصطلاحاً فهو: عند الحنفية: عقد وضع لتملك المتعة بالأنثى قصداً⁽²⁷⁾. وعند المالكية: هو عقد على مجرد متعة التلذذ بأدمية غير موجب قيمتها بينة قبله غير عالم عاقدها

حرمتهما إن حرمها الكتاب على المشهور أو الإجماع على الآخر⁽²⁸⁾. وعند الشافعية: عقد يتضمن إباحة وطء بلفظ إنكاح أو تزويج أو ترجمته⁽²⁹⁾. وعند الحنابلة: هو عقد التزويج، فعند إطلاق لفظه ينصرف إليه، ما لم يصرفه عنه دليل⁽³⁰⁾.

عرفه أبو زهرة من المعاصرين: عقد يفيد حل العشرة بين الرجل والمرأة، وتعاونهما، ويحدد ما لكلهما من حقوق وما عليهما من واجبات⁽³¹⁾.

المطلب الثاني: أركان النكاح

الركن لغة: ركن إلى، ركن على، يركن ركوناً، فهو راكم، ركن ظهره إلى الحائط: أماله إليه، وأسنده عليه، يركن إليه: يثق به، ويعتمد عليه، فأركان الشيء أجزاء ماهيته⁽³²⁾.

واصطلاحاً: هو ما يقوم به ذلك الشيء من التقوم، إذ قوام الشيء بركنه، وقيل ركن الشيء: ما يتم به، وهو داخل فيه بخلاف شرطه وهو خارج عنه، وأركان الكعبة ملتقى الجدارين بجوانبها الأربعة، وأركان العبادات جوانبها التي عليها مبنانا وبتركها بطلانها⁽³³⁾.

أركان النكاح ثلاثة⁽³⁴⁾: أحدها الزوجان الخاليان من الموانع، والثاني الإيجاب، وهو اللفظ الصادر من الولي أو من يقوم مقامه، والثالث القبول، وهو اللفظ الصادر من الزوج أو من يقوم مقامه.

المطلب الثالث: تعريف الفسخ لغة واصطلاحاً

الفسخ لغة: النقض والتفريق والإزالة والمنع والفساد⁽³⁵⁾.

واصطلاحاً: حلّ ارتباط العقد⁽³⁶⁾.

وفسخ النكاح: هو عارض يمنع بقاء النكاح، كردة أحد الزوجين، أو يكون تداركاً لأمر اقترن بالإنشاء، جعل العقد غير لازم، كالفسخ بخيار البلوغ⁽³⁷⁾.

المطلب الرابع: أسباب الفسخ

هناك أسباب متفق عليها⁽³⁸⁾، وهي:

- 1- فساد العقد: كالعقد على أحد المحارم، كالأخت من الرضاعة.
- 2- إذا أعتقت الأمة، وزوجها عبد، كان لها خيار العتق فسحاً بلا حاكم.

3- فعل أحد الزوجين -سواء أكان الزوج أم الزوجة- ما يوجب حرمة المصاهرة مع فروع كليهما أو الأصول.

4- ردة أحد الزوجين سواء قبل الدخول أم بعده.

أسباب مختلف فيها⁽³⁹⁾، وهي:

1- إذا بلغ الصغير أو الصغيرة جازله حق الخيار وطلب الفرقة.

2- نقصان المهر عن مهر المثل.

3- عدم الكفاءة بين الزوجين.

4- عيوب في الزوج مثل: الإعسار، الغيبة، الشقاق.

5- إذا أبى أحد الزوجين الإسلام بعد إسلام الطرف الآخر.

6- إذا خرج أحد الزوجين إلى دار الإسلام مسلمًا أو كتابيًا، وترك الزوج الآخر في دار الحرب وقعت الفرقة بينهما.

المطلب الخامس: ضوابط العيب الموجب للفسخ

لا يكون فسخ النكاح بوجود العيب مطلقًا بل لابد من توافر شروط للعمل بالفسخ:

1- أن لا يكون طالب الفرقة من الزوجين عالمًا بالمرض قبل العقد أو أثنائه؛ لأنه لو كان عالمًا

به سقط خياره؛ لأنه رضي به، فأشبهه مشتري المعيب، وإليه ذهب جمهور الفقهاء⁽⁴⁰⁾.

2- اتفق الفقهاء على فسخ النكاح بالعيب القديم، واختلفوا في العيب الطارئ بعد العقد⁽⁴¹⁾

على أقوال، كالآتي:

- المالكية⁽⁴²⁾: الجذام متى كان محققًا ثبت للمرأة الرد به، ولو يسيرًا كان قبل العقد أو

حدث بعده، وأما الرجل فلا رد له به إن كان حادثًا بعد العقد مطلقًا، وأما البرص

الحادث بعد العقد فلا رد به لواحد إن كان يسيرًا باتفاق، وإن كان كثيرًا فترد به المرأة

الرجل على المذهب وليس للرجل ردها به؛ لأنه قادر على فراقها بالطلاق إن تضرر؛ لأن

العصمة بيده بخلاف المرأة؛ فلذا ثبت لها الخيار.

- الشافعية⁽⁴³⁾: إن كان ذلك العيب بالزوج ثبت للزوجة الخيار؛ لأن كل عيب يثبت لأجله الخيار إذا كان موجودًا حال العقد، يثبت لأجله الخيار إذا حدث بعد العقد، كالإعسار بالنفقة والمهر.

- الحنابلة⁽⁴⁴⁾: إن حدث العيب بأحدهما بعد العقد، ففيه وجهان؛ أحدهما، يثبت الخيار، وهو ظاهر قول الخرق؛ لأنه عيب في النكاح يثبت الخيار مقارنًا، فأثبتته طارئًا، كالإعسار والرق، فإنه يثبت الخيار إذا قارن، مثل إن عتقت الأمة تحت العبد، ولأنه عقد على منفعة، فحدث العيب بها يثبت الخيار، كالإجارة.

والوجه الثاني، لا يثبت الخيار، وهو قول أبي بكر وابن حامد؛ لأنه عيب حدث بالمعقود عليه بعد لزوم العقد، أشبه الحادث بالمبيع، وهذا ينتقض بالعيب الحادث في الإجارة. والصحيح: القول الأول، وهو أنهما تساويا فيما إذا كان العيب سابقًا، فتساويا فيه لاحقًا، كالمبتاعين.

القول المختار: الذي أرجحه ثبات الخيار للمرأة بالعيب الطارئ بعد العقد.

3- سلامة طالب الفسخ من العيوب: فيه أقوال:

القول الأول: يثبت الخيار بالفسخ إذا وجد في الطرف الآخر المرض نفسه أو به مرض آخر، وبه قال المالكية⁽⁴⁵⁾ والشافعية⁽⁴⁶⁾ والحنابلة⁽⁴⁷⁾.

دليلهم من المعقول:

أ- إن المعيار في ثبوت الخيار هو الضرر، واجتماع المرض على المرض يؤثر زيادة، والإنسان يعاف من غيره ما لا يعاف من نفسه⁽⁴⁸⁾.

ب- إن سبب الخيار هو العيب الموجود، فأشبهه ما لو عُزَّ عبدٌ بأمة⁽⁴⁹⁾.

القول الثاني: يثبت لصاحب العيب من الزوجين الخيار في فسخ النكاح، إذا كان عيبه من جنس آخر مخالف لجنس عيب صاحبه، كأن يكون مجنونًا وهي مجذومة أو بها داء فرج، أما إن كان عيبه مماثلًا لعيب صاحبه، فالخيار يثبت للزوج فقط، وهو قول اللخمي من المالكية⁽⁵⁰⁾.

دليله: أن الزوج بذل صداقاً لسالمة فوجدها ممن يكون صداقها أقل من ذلك⁽⁵¹⁾.

القول الثالث: لا يثبت الخيار بالعيب إلا إذا كان العيبان من جنسين مختلفين، كالأبرص يجد المرأة مجذومة، أما إن كان العيبان من جنس واحد فلا يثبت لأحدهما الخيار وهو قول الحنابلة⁽⁵²⁾.

دليلهم من المعقول⁽⁵³⁾:

أ- أن سبب الخيار موجود، وهو عيب مغاير فيثبت الخيار لكليهما.

ب- أن المانع من الاستمتاع عيب نفسه، لا عيب صاحبه، فلا يثبت له الخيار.

القول الرابع في نظر الباحثة: هو قول الحنابلة، أي ثبوت الخيار إذا كانت العيوب من أجناس مختلفة؛ لأن الإنسان قد يعاف من مرض غيره ما لا يعاف من مرضه، ولأن الطرف الآخر قد يتضرر بمرض جديد يزيد من مرضه بخلاف لو كان فيه المرض نفسه.

4- التأجيل في العيوب التي يُرجى زوالها

أ- يؤجل كل من الرجل والمرأة في العيوب المشتركة القديمة، كالبرص والجذام إذا لم يُعلم بها إلا بعد الدخول.

ب- يؤجل الرجل في العيوب المشتركة القديمة، كالبرص والجذام إذا حدثت بعد العقد سواء أحدثت قبل العقد أم بعده⁽⁵⁴⁾.

اتفق الفقهاء على لزوم التفريق إذا طلبه أحد الزوجين، أما إذا لم يطلبه فليس للقاضي إجباره⁽⁵⁵⁾.

5- لزوم الكشف على المريض حال إنكاره قبل التأجيل، أو حال الاختلاف على زواله بعد التأجيل:

مثل: النظر والتفحص في حال الجذام والبرص⁽⁵⁶⁾.

المطلب السادس: ما يبطل به الخيار

عند الحنفية⁽⁵⁷⁾: ما يبطل به الخيار نوعان: نص، ودلالة، فالنص هو التصريح بإسقاط الخيار، وما يجري مجراه، نحو أن تقول: أسقطت الخيار، أو رضيت بالنكاح، أو اخترت الزوج، ونحو ذلك سواء كان ذلك بعد تخيير القاضي أم قبله، والدلالة هي أن تفعل ما يدل على الرضا بالمقام مع الزوج، بأن خيرها القاضي فأقامت مع الزوج مطاوعة له في المضجع، وغير ذلك؛ لأن ذلك دليل الرضا بالنكاح، والمقام مع الزوج.

عند المالكية⁽⁵⁸⁾: يكون سقوط الخيار عند المالكية إما صريحاً، أي بأن كان الرضا بالقول كرضيت، وإما التزاماً، أي مثل تمكين السليم من نفسه.

عند الشافعية⁽⁵⁹⁾: إذا علم بالعيب حال العقد فلا خيار له؛ لأنه عيب رضي به، فلم يكن له الفسخ لأجله، كما لو اشترى شيئاً معيباً مع العلم بعيبه، وإن زاد العيب الذي رآه ورضي به، نظرت: فإن حدث في موضع آخر، بأن رأى البرص أو الجذام في موضع من البدن فرضي به، ثم حدث البرص في موضع آخر من البدن، كان له الخيار في الفسخ؛ لأن هذا غير الذي رضي به، وإن اتسع ذلك الموضع الذي رضي به، لم يثبت له الخيار لأجله؛ لأن رضاه به رضا بما تولد منه.

عند الحنابلة⁽⁶⁰⁾: إذا علم بالعيب وقت العقد، أو بعده ثم وجد منه رضا، أو دلالة عليه، كالدخول بالمرأة، أو تمكينها إياه من الوطء، لم يثبت له الفسخ؛ لأنه رضي بإسقاط حقه فسقط، كما لو علم المشتري بالعيب فرضيه.

المطلب السابع: نوع الفرقة بسبب العيوب.

اختلف الفقهاء في ذلك إلى قولين:

القول الأول: تطليقة بائنة، وهو قول الحنفية والمالكية⁽⁶¹⁾.

دليلهم من المعقول: أن فعل القاضي أضيف إلى الزوج؛ لأنه من جهته، فكأنه طلقها

بنفسه⁽⁶²⁾.

القول الثاني: فسخ، وإليه ذهب الشافعية والحنابلة⁽⁶³⁾.

دليلهم من المعقول: أن هذا خيار ثبت لأجل العيب، فكان فسخًا، كفسخ المشتري لأجل العيب⁽⁶⁴⁾.

الراجح من وجهة نظر الباحثة: أن الفرقة بين الزوجين تكون فسخًا وليس طلاقًا؛ لأن الضابط الذي وضعه أن كل تفريق من القاضي يكون فسخًا.

المبحث الثالث: آثار الأمراض المعدية في فسخ النكاح، وفيه مطلبان

المطلب الأول: الآثار المترتبة على عقد النكاح في حالة وجود أمراض معدية

قرر الأطباء تقسيم الأمراض المعدية إلى حالتين⁽⁶⁵⁾: الحالة الأولى: المرض المعدى الذي يمكن علاجه:

فالذي يظهر أن المرض حينئذٍ لا يكون عيبًا يُسوغ الخيار في النكاح لأحد الزوجين، ويمكن عند النزاع بين الزوجين أن يضرب القاضي مدةً يُنتظر فيها زوال العيب من عَدَمه، كما ذكر الفقهاء في مسألة العَيِّن.

الحالة الثانية: المرض المعدى المستعصي الذي لا يمكن علاجه: فمرض (الإيدز) مثلًا، وجدنا أن من تقارير الأطباء فيه ما يأتي:

- احتمالات انتقال العدوى من الزوج المريض إلى الزوج السليم واردة، لاسيما إذا كان المريض يرفض استعمال العازل الذكري.

- معدّل الحياة بعد ظهور أعراض المصاب بالإيدز ما بين عامين إلى ثلاثة أعوام فقط، وهو مرض لا يمكن الشفاء منه إلا بإذن الله؛ حيث لا يوجد لقاح حتى الآن معالج لفيروس الإيدز.

- طرق العدوى بمرض الإيدز محصورة في الاتصال الجنسي ونقل الدم.

- الأطباء ينصحون بالابتعاد عن الاتصال الجنسي ما أمكن، فإن أصرا على الاتصال الجنسي فيكون ذلك عن طريق استعمال العازل الذكري أو الأنثوي؛ لمنع ملامسة الإفرازات الجنسية لكل من الطرفين مما يقلل نسبة إصابة السليم.

المطلب الثاني: الآثار المترتبة على عقد النكاح، وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: الآثار المترتبة على عقد النكاح قبل الدخول، وفيها قولان: القول الأول: اتفق الفقهاء على أنّ المتضرر من الأمراض المعدية، له فسخ النكاح، وهم الحنفية⁽⁶⁶⁾، والمالكية⁽⁶⁷⁾، والشافعية⁽⁶⁸⁾، والحنابلة⁽⁶⁹⁾، وهو قول عطاء، والنخعي، وعمر بن عبد العزيز، وأبي زياد، وأبي قلابة، وابن أبي ليلى، والأوزاعي، والثوري، والخطابي، وداود الظاهري، وأتباعه⁽⁷⁰⁾.

أما القول الثاني فهو: عدم ثبوت الخيار للزوج مطلقاً بوجود العيب في المرأة، وكذلك المرأة ماعدا الجب⁽⁷¹⁾، والعنة⁽⁷²⁾، وإليه ذهب أبو حنيفة، وأبو يوسف⁽⁷³⁾.

سبب الخلاف: اختلف العلماء في موجب الخيار بالعيوب لكل واحد من الزوجين وذلك في موضعين أحدهما: هل يرد بالعيوب أو لا يرد؟ والموضع الثاني: إذا قلنا إنه يرد فمن أيها يرد، وما حكم ذلك؟ فأما الموضع الأول، فإن مالكا⁽⁷⁴⁾ والشافعي⁽⁷⁵⁾ وأصحابهما قالوا: العيوب توجب الخيار في الرد أو الإمساك، وقال أهل الظاهر⁽⁷⁶⁾: لا توجب خيار الرد والإمساك وهو قول عمر بن عبد العزيز.

وأما الموضع الثاني في الرد بالعيوب فإنهم اختلفوا في أي العيوب يرد بها وفي أيها لا يرد، وفي حكم الرد اتفق مالك⁽⁷⁷⁾ والشافعي⁽⁷⁸⁾ على أن الرد يكون من أربعة عيوب، هي: الجنون، والجذام، والبرص، وداء الفرج، واختلف أصحاب مالك⁽⁷⁹⁾ في أربع: في السواد، والقرع، وبخر الفرج، وبخر الفم، فقيل: ترد بها، وقيل: لا ترد، وقال أبو حنيفة وأصحابه والثوري⁽⁸⁰⁾ لا ترد المرأة في النكاح إلا بعيبين فقط القرن⁽⁸¹⁾ والرتق⁽⁸²⁾.

أدلة القول الأول من الكتاب والسنة والإجماع والقياس والمعقول:

أولاً من الكتاب:

1- قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾⁽⁸³⁾.

2- وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾⁽⁸⁴⁾.

وجه الدلالة من الآيات: الإمساك بالمعروف لا يتحقق مع الأمراض المعدية والمنفرة، وهي توجب التسريح بإحسان منعاً للضرر الواقع أو المتوقع؛ والضرر يجب أن يدفع بقدر الإمكان.

ثانياً من السنة:

1- «أنه ﷺ رد بالعيب، قال للتي رأى بكشعها⁽⁸⁵⁾ وضحاً⁽⁸⁶⁾ أو بياضاً الحقي بأهلك»⁽⁸⁷⁾.

وجه الدلالة: دل الحديث على أن البرص من مفسخات النكاح⁽⁸⁸⁾.

مناقشة هذا الرأي: لم يصح هذا الحديث؛ لأنه من رواية جميل بن زيد، وهو متروك عن زيد بن كعب بن عجرة، وهو مجهول لا يعلم لكعب بن عجرة ولد اسمه زيد، ولو سلم جاز أن يكون طلاقاً، فإن لفظ الحقي بأهلك من كنايات الطلاق⁽⁸⁹⁾.

2- قال النبي ﷺ «لا عدوى ولا طيرة⁽⁹⁰⁾، ولا هامة⁽⁹¹⁾ ولا صفر⁽⁹²⁾، وفر من المجذوم كما تفر من الأسد»⁽⁹³⁾.

وجه الدلالة: ظاهر الحديث يقتضي ثبات فسخ النكاح بهذا العيب؛ لأنه يستضر بالجدام استضراراً غير التكره لمجاورته؛ فإذا استضررت برائحته وكرهت مجاورته فإنه مباح أن تفر منه فرارك من الأسد⁽⁹⁴⁾.

مناقشة هذا الرأي: إن ظاهره غير مراد للاتفاق على إباحة القرب منه ويثاب بخدمته وتمريضه وعلى القيام بمصالحه⁽⁹⁵⁾.

3- قوله -ﷺ-: «لا يوردن ذو عاهة على مصح»⁽⁹⁶⁾.

وجه الدلالة: الحديث فيه إثبات للعدوى؛ لأن الصحاح لو مرضت بتقدير الله تعالى ربما وقع في نفس صاحبها أن ذلك من العدوى فيفتن ويتشكك في ذلك فأمر باجتنابه⁽⁹⁷⁾.

4- أن النبي -ﷺ- قال: «لا تديموا النظر إلى المجذومين، فمن كلمه منكم فليكن بينه وبينه قيد رمح»⁽⁹⁸⁾.

وجه الدلالة: أن إدامة النظر إليهم تحقير لهم، وسيؤدي ذلك إلى أن تروا أنفسكم علمهم، فضلاً عن تأذي المنظور بالعدوى⁽⁹⁹⁾.

5- روي: «أن رجلاً جاء إلى النبي -ﷺ- لبياعه، فأخرج يده فإذا هي جذماء، فقال له النبي -ﷺ-: "ضم يدك، فقد بايعتك"، وكان من عادته -ﷺ- مصافحة من بايعه، فامتنع عن مصافحته لأجل الجذام»⁽¹⁰⁰⁾.

6- وجه الدلالة: أن الجذام من الأمراض المعدية فيثبت بها فسخ النكاح.

ثالثاً من الإجماع:

روي عن عمرو وعثمان وعلي وغيرهم من الصحابة رد النساء من هذه العيوب ولم يعرف لهم مخالف، فكان ذلك إجماعاً⁽¹⁰¹⁾.

رابعاً من القياس:

- يقاس النكاح على البيع في أنه يفسخ بهذه العيوب، فهذه عيوب يفسخ بها البيع فيفسخ بها النكاح⁽¹⁰²⁾.

مناقشة هذا الرأي: فأما القياس فتخلف فيه جزء المقتضي أو شرطه، فإن المقتضي بفسخ العيب مع وقوعه في عقد مبادلة تجري فيه المشاحة والمضايقة بسبب كون المراد منه من الجانبين المال وهذا شرط عمله، والنكاح ليس كذلك، فإن المال فيه تابع غير مقصود، وإنما شرع

إظهارًا لخطر المحل؛ ولهذا اختلفت لوازمهما حتى أجزناه على عبد و فرس غير موصوفين و صحح مع عدم رؤية المرأة أصلًا، بخلاف البيع عنده، ثم إذا رأى عندنا المبيع يثبت له خيار للرد بلا عيب، وفي النكاح لو شرط وصقًا مرغوبًا فيه كالعدرة والجمال والرشاقة وصغر السن فظهرت ثيبًا عجوزًا شوهاء ذات شق مائل ولعاب سائل وأنف هائل وعقل زائل لا خيار له في فسخ النكاح به، وفي البيع يفسخ بدون ذلك، ولو هزلًا بالبيع لم ينفذ، وينعقد النكاح بالهزل به فكذلك بالعلة مقتضية⁽¹⁰³⁾.

- قياسًا على المجبوب بجامع المنافع الحسي فيما به فوات مقصود النكاح في حق كل منهما⁽¹⁰⁴⁾.

خامسًا من المعقول:

- إن الجذام والبرص وغالبية الأمراض المعدية تثير نفرة في النفس تمنع قربانه، ويخشى تعديه إلى النفس والنسل، فيمنع الاستمتاع⁽¹⁰⁵⁾.

أدلة القول الثاني: من الأثر والمعقول

أولًا: من الأثر

عن علي -عليه السلام- قال: «إذا وجد بامرأته شيئًا من هذه العيوب فالنكاح لازم له إن شاء طلق وإن شاء أمسك»⁽¹⁰⁶⁾.

ثانيًا: من المعقول

- أن الأصل عدم الخيار لما فيه من إبطال حق الزوج وإنما يثبت في الجب والعنة؛ لأنهما يخلان بالمقصود المشروع له النكاح، وهذه العيوب غير مخلة به فافتراقا⁽¹⁰⁷⁾.

الراجع⁽¹⁰⁸⁾: ترجح الباحثة رأي جمهور الفقهاء للأسباب الآتية:

- 1- قوة الأدلة، واتفقها مع قواعد الشريعة العامة، ومنها قاعدة دفع الضرر، والعدل، والمصلحة، وحيثما تحققت المصلحة المعتبرة شرعًا فثم شرع الله ودينه.
- 2- المقصد الشرعي الرئيس من تشريع الزواج تحقيق الإحصان، وهو لا يتحقق بين الزوجين مع وجود الأمراض المعدية أو المنفرة أو التي تحول دون الاتصال الجنسي.

- 3- التغير محرم شرعاً، ومن غرّ فعله مسؤوليّة تغييره شرعاً وعقلاً وواقعاً.
إن التفريق بسبب العيوب لا يكون إلا بتوفر شروط أهمها⁽¹⁰⁹⁾:
- 1- عدم رضا الطرف الآخر بالعيب، وعدم قدرته على الاستمرار مع وجود هذا العيب.
 - 2- أن يكون هذا العيب غير قابل للعلاج، فإذا أمكن علاجه سقط حق طلب التفريق، على أن يكون الطرف الذي فيه العيب متقبلاً للعلاج، وليس للآخر إجباره عليه.
 - 3- ألا يكون الزوج أو الزوجة عالماً بالعيب ورضي به قبل العقد.
 - 4- أن يكون العيب فاحشاً لا يستطيع الزوج أو الزوجة العيش مع وجوده، وإن أجبر على الاستمرار في هذه الحياة الزوجية كان تكليفاً له فوق طاقته.
 - 5- أن يثبت العيب إما بإقرار أحد الزوجين أو بأي وسيلة من وسائل الإثبات.
 - 6- أن يطلب المتضرر التفريق ويختاره ولا يكون الأمر ابتداءً.
 - 7- أن يكون التفريق عن طريق القاضي بعد الطلب، إلا إذا كان المرض معدياً وخطيراً كالإيدز وغيره من الأمراض التي تشكل خطراً على حياة الزوج أو الزوجة.

المسألة الثانية: الآثار المترتبة على عقد النكاح بعد الدخول

عند الحنفية: المرأة إذا وجدت في الزوج عيب الجذام أو البرص فليس لها أن ترد به، وكذلك الزوج إذا وجد في زوجته عيباً.

أدلتهم: من الأثر والمعقول

أولاً من الأثر: عن عطاء بن أبي رباح في الرجل يتزوج المرأة وبه داء أو جذام أو برص قال: «لا تُخَيَّر»⁽¹¹⁰⁾.

ثانياً: من المعقول: لأن المرأة بهذه العيوب لا ينسد عليها باب استيفاء المقصود إنما تقل رغبتها فيه أو تتأذى بالصحة والعشرة معه، وذلك غير مثبت لها الخيار، كما لو وجدته سيء الخلق أو مقطوع اليدين أو الرجلين⁽¹¹¹⁾.

عند المالكية⁽¹¹²⁾: الجذام للمرأة: متى كان محققاً ثبت للمرأة الرد به، ولو سيراً كان قبل العقد أو حدث بعده. وأما الرجل: فله الرد بالجذام إن كان حاصلاً قبل العقد قلّ أو كثر ولا

رد له به إن كان حادثا بعد العقد مطلقاً. وأما البرص فإن كان قبل العقد: رد به إن كان كثيراً
فيهما أو يسيراً في المرأة اتفاقاً، وفي اليسير في الرجل قولان.

وأما الحادث بعد العقد: فلا رد به لواحد إن كان يسيراً باتفاق، وإن كان كثيراً فترد به
المرأة الرجل على المذهب، وليس للرجل ردها به؛ لأنه قادر على فراقها بالطلاق إن تضرر؛ لأن
العصمة بيده بخلاف المرأة، فلذا ثبت لها الخيار.

دليلهم من الأثر: قول عمر -رضي الله عنه-: «أيا رجل تزوج امرأة فوجد بها برصاً أو مجنونة أو
مجذومة فلها الصداق بمسيسه إياها، وهو له على من غره فيها»⁽¹¹³⁾.

عند الشافعية⁽¹¹⁴⁾: فأما إذا حدث شيء من هذه العيوب بأحد الزوجين بعد العقد،
نظرت: فإن كان ذلك العيب بالزوج ثبت للزوجة الخيار؛ لأن كل عيب يثبت لأجله الخيار إذا كان
موجوداً حال العقد، يثبت لأجله الخيار إذا حدث بعد العقد، كالإعسار بالنفقة والمهر، وإن كان
ذلك العيب حادثاً في الزوجة، جاء في القول الجديد: (يثبت له الخيار في الفسخ)، وهو الصحيح.

أدلتهم:

1- «أن النبي ﷺ رد نكاح الغفارية لما وجد في كشحها بياضاً»⁽¹¹⁵⁾، ولو كان الحكم يختلف

لسألها: هل حدث ذلك بها قبل العقد أو بعده؟

2- ولأن كل عيب يثبت لأجله الفسخ إذا كان موجوداً حال العقد، ثبت لأجله الفسخ إذا

حدث، كالعيب بالزوج. وقول الأول: (يمكنه أن يطلق): يبطل بالعيب الموجود حال

العقد، فإنه يمكنه أن يطلق، ثم مع هذا يثبت له الفسخ.

عند الحنابلة⁽¹¹⁶⁾: وإن حدث العيب بأحدهما بعد العقد، ففيه وجهان:

أحدهما: يثبت الخيار، وهو ظاهر قول الخرقي؛ لأنه قال: فإن جب قبل الدخول، فلها

الخيار في وقتها؛ لأنه عيب في النكاح يثبت الخيار مقارناً، فأثبتته طارئاً، كالإعسار والرق، فإنه يثبت

الخيار إذا قارن، مثل أن تغر الأمة من عبد، ويثبتها إذا طرأت الحرية، مثل إن عتقت الأمة تحت

العبد، ولأنه عقد على منفعة، فحدوث العيب بها يثبت الخيار، كالإجارة. والثاني: لا يثبت الخيار،

وهو قول أبي بكر وابن حامد؛ لأنه عيب حدث بالمعقود عليه بعد لزوم العقد، أشبه الحادث بالمبيع، وهذا ينتقض بالعيب الحادث في الإجارة.
والصحيح: يثبت به الخيار.

المسألة الثالثة: الآثار المترتبة على عقد النكاح إذا كان في الطرف الآخر المرض نفسه. عند المالكية⁽¹¹⁷⁾: الخيار ثابت لأحد الزوجين في صاحبه بوجود أحد هذه العيوب، ولو وجد بمريد الرد منهما مثله؛ لأنه يتزايد بوساطة الاجتماع عادة لا لتأثيرها، فالأجذم له رد الجذمي مثلاً؛ لما أجرى الله من العادة في خلقه من كراهة المعيب، وإن كان نظير ذلك العيب قائماً به، والمقتضي للخيار كراهة النفس لذى العيب، فالأبرص لا يحب الأبرص وهكذا.
عند الشافعية⁽¹¹⁸⁾، والحنابلة⁽¹¹⁹⁾: إن وجد كل واحد من الزوجين بصاحبه عيباً فإن كان العيبان من جنس واحد ففيه وجهان:

أحدهما: لا يثبت لواحد منهما الخيار، لأنهما متساويان في النقص، فهو كما لو تزوج عبد امرأة فكانت أمة. والثاني: يثبت لكل واحد منهما الخيار، لأن نفس الإنسان تعاف من عيب غيره وإن كان به مثله، وهو القول المختار عند الباحثة.

المسألة الرابعة: الآثار المترتبة على عقد النكاح إذا كان في الطرف الآخر مرض آخر عند الشافعية⁽¹²⁰⁾ والحنابلة⁽¹²¹⁾: إذا وجد أحدهما بالآخر عيباً، وبه عيب من غير جنسه، كالأبرص يجد المرأة مجذومة، فلكل واحد منهما الخيار؛ لوجود سببه، ولأن نفس الإنسان تعاف من داء غيره.

نتائج البحث وتوصياته:

- 1- رجح البحث ما اتفق الفقهاء عليه من أنّ المتضرر من الأمراض المعدية له فسخ النكاح؛ لقوة أدلتهم، ولأنّ التغيير محرم شرعاً، ومن غرّ فعله مسؤوليّة تغييره شرعاً وعقلاً وواقعاً.
- 2- من الآثار المترتبة على عقد النكاح إذا كان في الطرف الآخر المرض نفسه، عند المالكية الخيار ثابت لأحد الزوجين في صاحبه بوجود أحد هذه العيوب، وعند الشافعية والحنابلة فيه قولان، والراجح عند الباحثة: يثبت لكل واحد منهما الخيار.

- 3- عند الشافعية والحنابلة: إذا وجد أحدهما بالآخر عيبًا، وبه عيب من غير جنسه، كالأبرص يجد المرأة مجذومة، فلكل واحد منهما الخيار.
- 4- من ضوابط العيب الموجب للفسخ: أن لا يكون طالب الفرقة من الزوجين عالمًا بالمرض قبل العقد أو أثنائه، وسلامة طالب الفسخ من العيوب وغيرها.
- 5- من طرق إثبات الأمراض المعدية: الاختبارات المختبرية، فحوصات التصوير، الخزعات.
- 6- إذا كتم أحد الخاطبين أنه مصابٌ بمرضٍ خطيرٍ، وتمَّ الزواج ونقلَ المرضَ إلى الطرف الآخر، فإن ذلك جريمةٌ عظيمةٌ، وذنبٌ كبيرٌ، لما يترتب عليه من ضررٍ للطرف الآخر يُلزم الزوج الناقل للمرض الخطير إلى زوجته بنفقات علاجها، وكذلك يعاقب الزوج تعزيرًا إذا ثبت تعمده نقل المرض الخطير إلى زوجته.
- 7- الراجح من وجهة نظر الباحثة أن الفرقة بين الزوجين تكون فسخًا وليست طلاقًا.

التوصيات:

- توصي الباحثة المقدمين على الزواج بالفحص الطبي قبل الزواج ليكون أمرهم على بينة.
- التسليم بنتائج الفحص الطبي.
- عدم التحرج من الفحص الطبي المسبق، من الخاطب وأهله والمخطوبة وأهلها.

الهوامش والإحالات:

- (1) سورة النساء آية: 24.
- (2) ينظر: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، سوريا، 1399هـ-1979م، مادة "مرض" 568/2.
- (3) ينظر: أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط. د. ت، مادة "نظر"، 568/2.
- (4) ينظر: أبو نصر إسماعيل الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407 هـ - 1987 م، مادة "مرض"، 1106/3.
- (5) ينظر: أبو عبدالله شمس الدين محمد المعروف بابن أمير حاج، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1403هـ - 1983م، 186/2.
- (6) أحمد محمد كنعان، الموسوعة الطبية الفقهية، دار النفائس، بيروت، ط1، 1420هـ-2000م، ص845.

(7) محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، مادة "عدو"، 73/3.

(8) الموسوعة الطبية الفقهية، ص845.

(9) موقع ويب طب:

<https://www.webteb.com/generalhealth/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%85%D8%B1%D8%A7%D8%B6%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%AF%D9%8A%D8%A9>.

(10) موقع وزارة الصحة السعودية:

<https://www.moh.gov.sa/HealthAwareness/EducationalContent/Diseases/Dermatology/Pages/007.aspx>.

(11) موقع وزارة الصحة السعودية:

<https://www.moh.gov.sa/HealthAwareness/EducationalContent/Diseases/Dermatology/Pages/011.aspx>.

(12) موقع ويب طب:

<https://www.webteb.com/articles>

(13) موقع: mayo clinic

<https://www.mayoclinic.org/ar/diseases-conditions/chlamydia/symptoms-causes/syc-20355349>

(14) موقع: mayo clinic

<https://www.mayoclinic.org/ar/diseases-conditions/syphilis/symptoms-causes/syc-20351756>

(15) موقع: mayo clinic

<https://www.mayoclinic.org/ar/diseases-conditions/gonorrhea/symptoms-causes/syc-20351774>

(16) موقع: mayo clinic

<https://www.mayoclinic.org/ar/diseases-conditions/hiv-aids/symptoms-causes/syc-20373524>

(17) موقع ويب: طب

<https://www.webteb.com/general-health>

(18) موقع: mayo clinic

<https://www.mayoclinic.org/ar/diseases-conditions/hepatitis-c/symptoms-causes/syc-20354278>

(19) موقع: وزارة الصحة السعودية

<https://www.moh.gov.sa/HealthAwareness/EducationalContent/Diseases/Infectious/Pages/Tuberculosis.aspx>.

(20) موقع: ويب طب

<https://www.webteb.com/dermatology/diseases/%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B0%D8%A7%D9%85>.

(21) موقع: mayo clinic

<https://www.mayoclinic.org/ar/diseases-conditions/infectious-diseases/diagnosis-treatment/drc-20351179>

(22) موقع طريق الإسلام، فتوى عن مسؤولية الزوج عن نقل الأمراض الجنسية الخطيرة لزوجته، أجب عنه د.

حسام الدين عفانة، رابط المادة: <http://iswy.co/e3htf>.

(23) سنن ابن ماجة، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، حديث رقم 784/23402، علي بن عمر أبو

الحسن الدارقطني البغدادي، سنن الدارقطني، تحقيق: السيد عبدالله هاشم يماني المدني، دار المعرفة،

- بيروت، 1386هـ- 1966م، كتاب البيوع حديث رقم 51/30794، مستدرک الحاكم حديث رقم 2345/66/2.
قال الألباني في إرواء الغليل 3/408: صحيح.
- (24) موقع مجمع الفقه الإسلامي الدولي
<http://www.iifa-aifi.org/2000.html>.
- (25) سورة المائدة: آية 33.
- (26) ينظر: محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ت. د. ط. مادة "نكح"، 7/195.
- (27) عثمان بن علي بن محجن البارع، فخر الدين الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، لشهاب الدين أحمد بن محمد الشلبي، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، ط1، 1313 هـ، 2/94.
- (28) محمد بن قاسم الأنصاري، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية شرح حدود ابن عرفة للرصاع، المكتبة العلمية، ط1، 1350هـ، 1/152.
- (29) محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر، بيروت، د.ت. ط. 4/200.
- (30) المغني 7/3.
- (31) الأحوال الشخصية، أبوزهرة، ص18.
- (32) ينظر: المصباح المنير، مادة "رکن"، 1/237.
- (33) محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، قواعد الفقه، الصدف ببلشرز - كراتشي، ط1، 1407 هـ- 1986م، 310-309/1.
- (34) ينظر: منصور بن يونس المهوتي، الروض المربع شرح زاد المستقنع، دار الفكر، د.ت. د.ط. 1/511.
- (35) ينظر: تاج العروس، مادة "فسخ"، 7/319.
- (36) ينظر: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ- 1991م، 1/234.
- (37) ينظر: محمد أبوزهرة، الأحوال الشخصية، دار الفكر العربي، بيروت، د.ت. د. ط. ص277.
- (38) ينظر: ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1421هـ- 2000م، 3/590، بدائع الصنائع 2/336، الشرح الكبير 2/239، بداية المجتهد 3/37، المجموع 16/315، 268، المغني 7/93-273.
- (39) ينظر: حاشية رد المحتار 3/590، علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982م، 2/336، الشرح الكبير 2/239، أبو الوليد محمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، ودار المعرفة، بيروت، 1978م، 3/37، أبوزكريا محيي

- الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب مع تكملة السبكي والمطيعي، دارالفكر، دت. د. ط، 268.315/16، عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405هـ، دار الفجالة الجديدة، 1968م، 273-93/7.
- (40) ينظر: حاشية ابن عابدين، الشرح الكبير/277/2، البيان/296/9، مغني المحتاج/340/4، المغني/187/7.
- (41) نفسه.
- (42) ينظر: الشرح الكبير، 278/2،
- (43) ينظر: البيان، 295/9.
- (44) ينظر: المغني، 187/7.
- (45) ينظر: أحمد بن غانم بن سالم، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، بيروت، دت. د. ط، 38/2.
- (46) المجموع، 269.271/16.
- (47) المغني، 185/7.
- (48) ينظر: الشرح الكبير، 277/2، مغني المحتاج، 273/4.
- (49) ينظر: المغني، 187/7.
- (50) ينظر: الشرح الكبير، 277/2.
- (51) الشرح الكبير، 277/2.
- (52) المغني، 187/7.
- (53) ينظر: المغني، 178/7.
- (54) ينظر: الشرح الكبير، 279/2.
- (55) ينظر: كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، فتح القدير، دار الفكر، دت. د. ط، 300-299/4، مواهب الجليل 490/3، شمس الدين محمد بن أحمد المهاجي الأسيوطي ثم القاهري، جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، حققها وخرج أحاديثها: مسعد عبدالحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1417 هـ - 1996 م، 28/2، المغني/185/7.
- (56) ينظر: مواهب الجليل، 490/3.
- (57) بدائع الصنائع، 326/2.
- (58) ينظر: الشرح الكبير، 277/2.
- (59) ينظر: البيان، 296/9.
- (60) المغني، 189/7.

- 61 ينظر: فتح القدير، 300/4، القوانين الفقهية، ص 142.
- 62 نظر: فتح القدير، 300/4.
- 63 ينظر: مغني المحتاج، 343/4، المغني 201/7.
- 64 المغني، 201/7.
- 65 مجموعة من المؤلفين، الفقه الميسر في ضوء الكتاب والسنة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1424هـ، 191-190/12.
- 66 ينظر: فتح القدير، 304/4.
- 67 ينظر: الفواكه الدواني، 37/2، الشرح الكبير 277/2، بداية المجتهد 74-73/3.
- 68 ينظر: أبو الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة، ودار الكتب العلمية، 2002م، 293-292/9.
- 69 ينظر: المغني، 185/7.
- 70 ينظر: فتح القدير، 304/4.
- 71 المجبوب: هو المقطوع الذكرا باقي الأثنيين. ينظر: أبو الحسن علي بن محمد البغدادي، الشهير بالماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1419 هـ - 1999 م، 191/11.
- 72 العنين: هو الرجل العاجز عن الجماع، ينظر: البيان، 302/9.
- 73 ينظر: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، د. ط، 97/5.
- 74 ينظر: الفواكه الدواني، 37/2.
- 75 ينظر: البيان، 292/9 وما بعدها.
- 76 ينظر: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى، دار الفكر، دار الآفاق الجديد، بيروت، 285/9.
- 77 ينظر: الفواكه الدواني 37/2.
- 78 ينظر: المجموع 265/16.
- 79 ينظر: محمد بن يوسف الغرناطي، أبو عبدالله المواق المالكي، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط 1، 1416 هـ - 1994 م، 151/5.
- 80 ينظر: المبسوط، 96/5.

- (81) القرن: القرناء من النساء التي في فرجها مانع يمنع من سلوك الذكر فيه، إما غدة غليظة أو لحمة مرتتقة أو عظم، يقال لذلك كله القرن. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، د.ت.، مادة "قرن"، 335/13.
- (82) الرتق: هي رتقاء بينة الرتق: التصق ختاها فلم تنل لارتقاق ذلك الموضوع منها، فهي لا يستطاع جماعها. أبو الهيثم: الرتقاء المرأة المنضمة الفرج التي لا يكاد الذكر يجوز فرجها لشدة انضمامه. وفرج أرتق: ملتق. ينظر: لسان العرب، مادة، "رتق"، 114/10. ينظر: بداية المجتهد، 37، 3، 47.
- (83) سورة البقرة: آية 229.
- (84) سورة الطلاق: آية 2.
- (85) الكشح: هو ما بين الخاصرتين إلى الضلع، ينظر: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسيني، الصنعاني، سبل السلام، دار الحديث، د.ت. د. ط، 198/2.
- (86) الوضع: البرص. ينظر: زين الدين محمد المناوي القاهري، التيسير بشرح الجامع الصغير، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، ط3، 1408 هـ - 1988 م، 388/2.
- (87) أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421 هـ - 2001 م، حديث رقم 417/1603225، محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411 هـ-1990 م، حديث رقم 6808 36/4. قال محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1405 هـ - 1985 م، 326/6: ضعيف جداً.
- (88) ينظر: سبل السلام، 198/2.
- (89) ينظر: فتح القدير، 304/4.
- (90) طيرة: كانوا في الجاهلية إذا أرادوا فعل شيء كسفر مثلاً يطيطرون الطير، فإن طار على اليمين يتفاءلون به، وإن طار على الشمال يتشاءمون به. سليمان بن محمد بن عمر البُجَيْرَمِي، حاشية البجيرمي على شرح المنهج منهج الطلاب، مطبعة الحلبي، د.ت. د. ط، 431/3.
- (91) الهامة: كان أهل الجاهلية يقولون: إذا قتل الإنسان ولم يؤخذ بثأره خرج من رأسه طائر يصرخ ويقول: اسقوني من دم قاتلي. البيان، 292/9.
- (92) صفر: إن أهل الجاهلية كانوا يقولون: في الجوف دابة تسمى الصفر، إذا تحركت جاع الإنسان، وهي أعدى من الجرب عند العرب. وقيل: بل هو تأخير حرمة المحرم إلى صفر، فأبطل النبي - ﷺ - كل ذلك. البيان، 292/9.

- 93) محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع الصحيح المختصر، دار ابن كثير، تحقيق: مصطفى ديب البغا، اليمامة، بيروت، ط3، 1407هـ-1987م، كتاب الطب، باب الجذام حديث رقم 5707/7/126.
- 94) ينظر: فتح القدير 304/4، أبو الوليد سليمان بن خلف القرطبي الباجي الأندلسي، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1332 هـ، 265/7.
- 95) ينظر: فتح القدير، 304/4.
- 96) أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، دار الجيل، بيروت، ودار الأفاق الجديدة، بيروت، كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة ولا هامة. حديث رقم 104/1743/4.
- 97) ينظر: محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي المناوي القاهري، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1، 1356م، 444/4.
- 98) ابن ماجة أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية، د.ت. د.ط، كتاب الطب، باب الجذام، حديث رقم 3543/4/564، أبو بكر بن أبي شيبة، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ، باب من كان يتقي المجذوم، حديث رقم 142/245445. جاء في: أبو العباس شهاب الدين أحمد البوصيري الكنعاني، مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، دار العربية، بيروت، ط2، 1403 هـ، 78/4: هذا الحديث إسناد رجاله ثقات.
- 99) ينظر: فيض القدير، 393/6.
- 100) البيان، 292/9، المجموع، 269/16.
- 101) ينظر: الفواكه الدواني، 37-36/2.
- 102) ينظر: فتح القدير، 304/4.
- 103) ينظر: فيض القدير، 305-304/4.
- 104) ينظر: فيض القدير، 305/4.
- 105) ينظر: فتح القدير، 304/4، المغني 185/7، منصور بن يونس بن إدريس الهوتني، كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي- مصطفى هلال، دار الفكر، 1402هـ، 106/5.
- 106) المبسوط، 95/5.
- 107) علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 273/2.
- 108) أقوال الفقهاء في التفريق بين الزوجين بسبب العيوب، أ.د عادل أبو بصل، موقع الألوكة: رابط الموضوع:

<https://www.alukah.net/sharia/0/76408/#ixzz5oFkALSGe>

- (109) ماهر معروف، التفريق للعيوب بين الزوجين والوسائل المعاصرة في إثباتها، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، 2019م، ص8.
- (110) أبو عبدالله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، الحجة على أهل المدينة، تحقيق: مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1403هـ، 3/450.
- (111) ينظر: المبسوط 5/97، بدائع الصنائع 2/327.
- (112) الشرح الكبير 2/278.
- (113) مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبجي المدني، موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني، تعليق وتحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف، المكتبة العلمية، د.ت. د.ط، باب ما جاء في الصداق والحياء 2/526. مصنف ابن أبي شيبة، باب المرأة يتزوج بها الرجل وبها برص أو جذام رقم 486/162593.
- (114) البيان 9/299، المجموع 16/269.
- (115) سبق تخريجه.
- (116) ينظر: المغني 7/187-188، كشاف القناع 5/111.
- (117) الفواكه الدواني 2/38.
- (118) المجموع 16/269.
- (119) المغني 7/185.
- (120) المجموع 16/271.
- (121) المغني 7/185.



تحديد الخصائص الطيفية للمعادن في محمية كاركونوجو الوطنية

في بولندا من المرئيات فائقة الأطياف للمجس APEX

أ. م. د. محمد أحمد مياس*

الملخص:

توفر مجسات الاستشعار عن بعد فائقة الأطياف عددًا كبيرًا من القنوات الطيفية لكل بكسل في الصورة الواحدة، بحيث يمكن الحصول على كمية كبيرة من المعلومات لمختلف الظواهر الطبيعية والبشرية، وتعتبر الدراسات الجيولوجية واستكشاف المعادن من أهم التطبيقات التي تعتمد على هذه التكنولوجيا في العقود الأخيرة، فمرئيات Hyper-spectral Imaging (HSI) تقوم بتسجيل الانعكاسات الطيفية لكل معدن وتحفظها في قنوات بطول موجي محدود لكل قناة، مما يساعد في الحصول على بيانات ذات دقة طيفية عالية يمكن استعمالها بشكل فعال في تحليل وتفسير أنواع المعادن والصخور، واستخراج ورسم خرائط دقيقة لأصناف المعادن، تهدف هذه الدراسة إلى استخراج بعض أنواع المعادن التي تشتهر بها منطقة الدراسة اعتمادًا على بيانات الانعكاس الطيفي للمعادن من مرئيات (HSI)، وتغطي الدراسة محمية كاركونوجو الوطنية (Karkonosze National Park) التي تقع في جنوب غرب بولندا، وقد تم تقسيم منهجية الدراسة إلى جزأين رئيسيين: الجزء الأول يتم فيه تصحيح تأثير الغلاف الجوي من خلال تطبيق طريقة التصحيح الجوي السريع (Quick Atmosphere Correction QUAC)، وطريقة الحد الأدنى من التشويش (Minimum Noise Fraction MNF)، والجزء الثاني يناقش

* أستاذ الاستشعار عن بعد ونظم المعلومات الجغرافية المشارك- قسم الجغرافيا-كلية الآداب- جامعة صنعاء، الجمهورية اليمنية.

استخراج المعادن الموجودة في منطقة الدراسة، والجزء الثالث يعرض تصنيف المرئية الفضائية عن طريق إدخال البصمة الطيفية للمعادن التي تم الحصول عليها باستعمال راسم الزاوية الطيفي (Spectral Angle Mapper SAM) اعتمادًا على بيانات الانعكاسات الطيفية للمعادن التي أصدرتها هيئة المساحة الجيولوجية الأمريكية (USGS)، وكذلك الانعكاسات الطيفية للمعادن المسجلة من قبل (Jet Propulsion Laboratory JPL) باعتبارها مرجعية لاستخراج انعكاسات المعادن المماثلة من مرئيات (HSI). وقد بلغ عدد المعادن والصخور التي تم استخراجها من مرئية (HSI) وتصنيفها ستة معادن هي السيوليت، والصابونيت، والجرانيت، والكوارتز، والكولينيت، والكاسيتريت.

Determination of spectral Signatures of minerals in Karkonosze National Park in Poland from Hyper-spectral Imaging of APEX Sensor

Dr. Mohammed Ahmed Maiyas

Abstract:

Hyper-spectral Imaging (HSI) remote sensors provide a large number of spectral channels per pixel for each image. In this regard, a large amount of information can be obtained for various natural and human phenomena. Geological studies and mineral exploration are the most important applications based on this technology in recent decades. The Hyper-Spectral Imaging (HSI) records the spectral reflections of each metal and saves them in channels with a limited wavelength per channel, which helps in obtaining high-spectral accuracy data that can be effectively used in the analysis, interpretation, extraction and mapping of accurate of mineral and rock types. This study covers the Karkonosze National Park located in southwestern part of Poland. The study aims to extract some types of minerals in the study area based on spectral reflection data of metals from HSI imageries. The study is divided into three sections; the first section corrects the atmospheric effect by applying the Quick Atmosphere Correction (QUAC) method and the Minimum Noise Fraction (MNF) method. The second section discusses the extraction of minerals from (HIS) imageries. The third section displays the classification of the hyper-spectral image based on spectral signatures of minerals using Spectral Angle Mapper (SAM). The result was compared with library data of Jet Propulsion

Laboratory (JPL) and USGS as a reference for reflections of similar minerals from HSI imageries. The number of minerals and rocks extracted from HSI imageries is six minerals which are sepiolite, saponite, granite, quartz, kaolinite, and cassiterite.

مقدمة

تعتبر المرئية الفضائية فائقة الأطياف (HSI) من أهم البيانات الرقمية في الاستشعار عن بعد، وتستعمل في كثير من التطبيقات المدنية والعسكرية، وتحتوي هذه المرئيات على قنوات طيفية كثيرة قد يصل عددها إلى عدة مئات من القنوات الطيفية التي يمكن تسجيلها في المرئية الواحدة تبعاً لنوع المجس المستعمل، والشركة المصنعة؛ مما يسمح برصد انعكاسات طيفية كثيرة لكل خلية (pixel) داخل المرئية، كما أنها توفر إمكانية التمييز بين مختلف مظاهر سطح الأرض التي تمتلك خصائص امتصاص وانعكاس طيفي بنطاقات طيفية ذات أطوال موجية ضيقة ومحددة، قد تفقد أثناء استعمال نطاقات طيفية بأطوال موجية واسعة من قبل المجسات متعددة الأطياف التقليدية.

وتعتبر الدراسات الجيولوجية واستكشاف المعادن من أهم التطبيقات التي تعتمد على هذه التكنولوجيا في العقود الأخيرة، وتعتبر المعادن إحدى أهم الموارد الطبيعية الأساسية لأي بلد، والاستعمال السليم لهذا المورد يلعب دوراً رئيسياً في اقتصاد وتنمية البلاد، وتسمح التركيبة الكيميائية للمعادن والصخور بتسجيل الخصائص الطيفية في مختلف أنحاء الطيف الكهرومغناطيسي بحسب المعدن أو الصخر المستعمل⁽¹⁾، فمرئيات (HSI) تقوم بتسجيل الانعكاسات الطيفية لكل معدن وتحفظها في قنوات بطول موجي محدود لكل قناة، مما يساعد على الحصول على بيانات ذات دقة طيفية عالية يمكن استعمالها بشكل فعال في تحليل وتفسير أنواع المعادن والصخور، واستخراج ورسم خرائط دقيقة لأصناف المعادن في المنطقة المراد دراستها، بحيث يمكن للمستعمل الحصول على خرائط تفصيلية للتوزيع المكاني لكثير من المعادن، وبذلك تعتبر أداة مثالية في وضع الخرائط الجيومورفولوجية⁽²⁾.

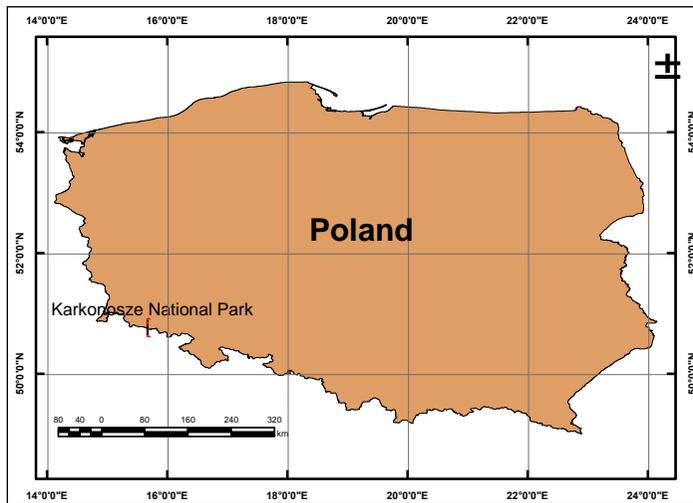
لقد بدأ الباحثون في الكشف عن التغيرات الفيزيائية والكيميائية للمعادن مثل تركيب المعدن وشكله ولونه، وشكل الانعكاس الطيفي الذي تسجله المرئية منذ النصف الثاني من القرن الماضي^{(3)،(4)،(5)}، وقد عرض⁽⁶⁾ خوارزمية تمثل دراسة كمية تركز على رصد الانعكاسات الطيفية للمعادن تشمل جمع وتحليل البيانات الطيفية والبيانات المكانية، فالقدرات الحالية لنظم (HSI) تُمكن المستعمل من إمكانية الحصول على بيانات ذات دقة مكانية تتراوح بين مترين إلى 20 متراً لكل بكسل، ودقة طيفية عالية تتراوح بين 10 nm و20nm، وبذلك يمكن الحصول على معلومات قيمة في كل نطاق طيفي عن طريق مقارنة كل منحى بما يمثله من انعكاس طيفي لكل معدن، وتزيد دقة نتيجة التصنيف كلما زاد عدد النطاقات الطيفية المستعملة.

إن استخراج الانعكاس الطيفي من مرئيات (HSI) يساعد في التعرف المباشر على كثير من المعادن مثل مكونات الحديد في الأشعة المرئية والأشعة تحت الحمراء القريبة (NIR) والمعادن التي تحتوي على الكربونات والكبريتات في موجات الأشعة تحت الحمراء القصيرة (SWIR)، والمعادن التي تحتوي على السيليكات في موجات الأشعة تحت الحمراء الطويلة (FIR)، كما أن عمق الامتصاص للبصمة الطيفية يتم تسجيله على شكل ذبذبات تمثل انعكاس المعادن أو الصخور، وتختلف من معدن إلى آخر، ويعود ذلك إلى حجم الحبيبات التي تشكل كل معدن؛ لأن كمية انتشار أو امتصاص الضوء تعتمد على حجم حبيبات كل صخر أو معدن، فكلما زاد حجم الحبيبات زاد عمق الذبذبة في مقياس الطيف الكهرومغناطيسي⁽⁷⁾.

وتتميز المجسات المستعملة في إنتاج مرئيات (HSI) بدقة طيفية عالية، مقابل احتواء تلك المرئيات على دقة مكانية منخفضة، فالمساحة الأرضية التي تغطيها الخلية الواحدة قد تحتوي على عدة ظواهر، إلا أن الانعكاس الطيفي الذي يتم تسجيله لهذه الخلية هو للظاهرة الأكثر انعكاساً، ومن ثم تختفي انعكاسات بقية الظواهر الأخرى، وينطبق الأمر نفسه على مكونات المعادن⁽⁸⁾، فالصخور قد تحتوي على أكثر من معدن فيتم تسجيل انعكاس أكثر المعادن تواجداً في الصخر، ولا تظهر انعكاسات بقية المعادن، وللتغلب على هذه المشكلة فقد ظهرت دراسات متعددة تهتم بفصل المكونات الفردية للمعادن الأخرى، التي تم رصدها وتوجد داخل كل خلية، عن طريق تحليل الانعكاس الطيفي لكل خلية إلى مجموعة من الأطياف الأخرى، بحيث يجب إجراء معالجة مسبقة للمرئية للحصول على أفضل النتائج النهائية.

إن من أهم التقنيات التي ظهرت لتحليل الصور الفائقة الطيفية هو ما يعرف بخوارزمية فصل خليط المكونات المتجانسة لمكونات المعدن (unmixing) في كل خلية، وتحليل الانعكاسات الطيفية لبقية المكونات داخل كل خلية، وفصلها إلى مجموعة من الأطياف المكونة الأخرى (9)، (10)، (11).
منطقة الدراسة:

تغطي الدراسة محمية كاركونوج الوطنيّة (Karkonosze National Park) التي تقع في جنوب غرب بولندا، على الحدود التشيكية، وهي منطقة جبلية تعتبر أغنى منطقة في وسط أوروبا من حيث التنوع الحيوي، بمساحة قدرها 56 كم² (شكل 1).



(شكل 1): منطقة الدراسة في محمية كاركونوج الوطنيّة (Karkonosze National Park) في بولندا

هدف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى استخراج بعض أنواع المعادن التي تشتهر بها منطقة الدراسة، اعتمادًا على بيانات الانعكاس الطيفي للمعادن من مرئيات (HSI)، اعتمادًا على بيانات الانعكاسات الطيفية للمعادن التي أصدرتها هيئة المساحة الجيولوجية الأمريكية (USGS)، وكذلك الانعكاسات الطيفية للمعادن المسجلة من قبل (JPL).

البيانات المستعملة:

المرئية الفضائية المستعملة في الدراسة هي مرئية فائقة الأطياف (HSI)، وتم التقاطها في 10 سبتمبر 2012م بواسطة المجس (APEX Airborne Spectrometer) المثبت على طائرة تصوير

على ارتفاع 6050م فوق سطح البحر، خلال الفترة الزمنية من الساعة 10:35 صباحًا وحتى الساعة 14:12 ظهرًا بالتوقيت المحلي لبلوندا، بالتعاون مع مركز أبحاث الفضاء الألماني (DLR Braunschweig) وشركة (VITO) البلجيكية، وتحتوي المرئية الفضائية على 288 قناة، بطول موجي يمتد من $0.3937\mu\text{m}$ إلى $2.4673\mu\text{m}$ ، وتشمل نطاقات الطيف المرئي، والأشعة تحت الحمراء القريبة (NIR)، والأشعة تحت الحمراء القصيرة (SWIR).

منهجية الدراسة:

تم تقسيم منهجية الدراسة إلى ثلاثة أجزاء رئيسية: الجزء الأول تم فيه تصحيح تأثيرات الغلاف الجوي على الصورة من خلال تطبيق طريقة التصحيح الجوي السريع (Quick Atmosphere Correction (QUAC)، ثم تقليص التشوش من خلال استعمال طريقة الحد الأدنى من التشويش (Minimum Noise Fraction (MNF)، والجزء الثاني يتعلق بطريقة استخراج المعادن الموجودة في منطقة الدراسة اعتمادًا على بيانات الانعكاسات الطيفية للمعادن التي أصدرتها هيئة المساحة الجيولوجية الأمريكية (USGS)، وكذلك الانعكاسات الطيفية للمعادن المسجلة من قبل (JPL) باعتبارها مرجعية لاستخراج انعكاسات المعادن المماثلة من مرئيات (HSI)، والجزء الثالث يعرض تصنيف المرئية الفضائية عن طريق إدخال البصمة الطيفية للمعادن التي تم الحصول عليها باستعمال راسم الزاوية الطيفي (Spectral Angle Mapper (SAM).

تؤثر مكونات الغلاف الجوي في نتائج تحليل المرئية، وتعتبر عملية تصميم مكونات الغلاف الجوي البداية الصحيحة لتحليل المرئية، فكثير من البيانات التي يتم استخراجها من المرئية تتطلب إجراء تصحيح مكونات الغلاف الجوي من خلال معايرة بيانات المرئية مقابل الإشعاع المنعكس من سطح الأرض مع إضافة المعلومات المتعلقة بنوعية المجس المستعمل في التصوير وارتفاع الطيران أثناء التصوير، وبذلك يمكن التعرف على توزيع المعادن على سطح الأرض، وقد تم استعمال طريقة التصحيح الجوي السريع (QUAC) بهدف تصحيح تأثير الغلاف الجوي على الإشعاع الكهرومغناطيسي المنعكس من الأجسام على سطح الأرض باتجاه المجس، وتعتمد هذه الطريقة على تصحيح كل خلية من خلايا المرئية كل على حده؛ لأن كل خلية في مرئيات (HSI) تحتوي على قياس مستقل، بحيث يتم حساب امتصاص بخار الماء في الغلاف الجوي في كل نطاق طيفي، ونتيجة طريقة التصحيح الجوي السريع هي الحصول على مرئية خالية من تأثير الغلاف الجوي، لكن بعدد قنوات طيفية أقل من

الصورة الأصلية، حيث تم تقليل عدد القنوات المستعملة من 288 قناة إلى 229 قناة، دون أن يؤثر ذلك على القنوات التي تم استعمالها في التحليل وتمتد بطول موجي من $0.35\mu\text{m}$ إلى $2.5\mu\text{m}$ ، وهو الطول الموجي المطلوب في الدراسات الجيولوجية.

كما تم استعمال طريقة الحد الأدنى من التشويش (MNF) لمعالجة بيانات المرئية وعزل التشويش الذي قد يحدث في تلك البيانات، من خلال حساب مصفوفة التغير لتقدير التشويش المسجل في المرئية بشكل آلي من بداية أول قناة وحتى آخر قناة طيفية تحتويها المرئية، وقد تم تقسيم البيانات إلى جزأين: الجزء الأول يرتبط بالقيم الأصلية للمرئية، والجزء الثاني هو جزء مكمل للقيم الأصلية، يتم فيه فصل التشويش من البيانات، ومن ثم تحسين نتائج المعالجة الطيفية للمرئية.

بعد أن تم إجراء تصحيح الغلاف الجوي والحد من التشويش المصاحب لبيانات المرئية فإن الخطوة الثانية تتمثل في مطابقة الانعكاس الطيفي (Signature Matching) لخلايا مرئية (HSI) مع الانعكاس الطيفي المائل من USGS Spectral Library للحصول على البصمة الطيفية للمعادن المتوفرة في المنطقة لكل من معدن السيبوليت sepiolite، والصابونيت saponite، والجرانيت granite، والكوارتز quartz، والكولينيت kaolinite، والكاسيتريت cassiterite.

أما الخطوة الأخيرة فهي تصنيف المرئية الفضائية عن طريق إدخال البصمة الطيفية للمعادن التي تم الحصول عليها باستعمال راسم الزاوية الطيفي (SAM) وهو تصنيف طيفي للمرئيات الفضائية يستعمل لمطابقة كل بكسل في المرئية الفضائية مع البصمة الطيفية التي تم استخراجها لكل بكسل، ويستند تصنيف (SAM) على تحديد التشابه بين الطيف الذي لم يتم تحديده من داخل المرئية (t) والطيف المرجعي المستخرج من (USGS) ورمزه (r) بحسب المعادلة الرياضية الآتية⁽¹²⁾:

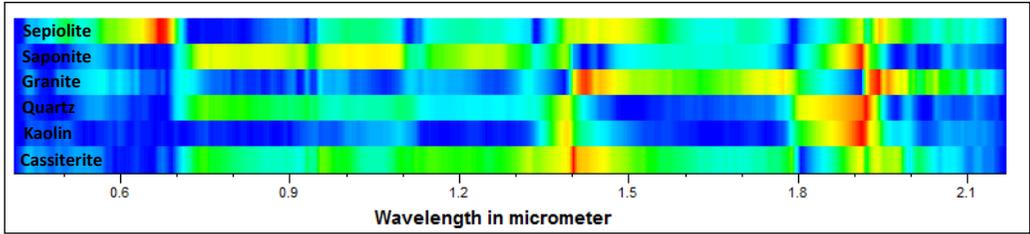
$$\alpha = \cos^{-1} \left[\frac{\sum_{i=1}^{nb} t_i r_i}{(\sum_{i=1}^{nb} t_i^2)^{1/2} (\sum_{i=1}^{nb} r_i^2)^{1/2}} \right]$$

حيث تمثل nb عدد القنوات الطيفية التي تحتويها المرئية الفضائية.

النتائج والمناقشة:

إن شكل وتركيب المعدن من أهم المعايير التي تحدد شكل وعمق الانعكاس الطيفي لكل معدن، ومن ثم تحدد البصمة الطيفية لكل معدن على حدة، وقد بلغ عدد المعادن والصخور التي

تم استخراجها من مرئية (HSI) وتصنيفها ستة معادن هياسيبوليت sepiolite، والصابونيت saponite، والجرانيت granite، والكوارتز quartz، والكولينييت kaolinite، والكاسيتريت cassiterite. تختلف هذه المعادن من حيث تركيبها الكيميائي والمجموعة التي تنتمي إليها، وقد نتج عن تحليل الانعكاسات الطيفية لكل معدن ظهور خصائص الانعكاس الطيفي في مقياس الطيف لدى الأشعة المرئية والأشعة تحت الحمراء القريبة (NIR) التي تتراوح بين $0.35\mu\text{m}$ و $1.3\mu\text{m}$ والأشعة تحت الحمراء القصيرة (SWIR) ذات الأطوال الموجية بين $1.3\mu\text{m}$ و $2.50\mu\text{m}$ ، وبين (شكل 2) البصمة الطيفية للمعادن التي تم استخراجها من المرئية، فالبصمة الطيفية لمعدن السيبوليت تظهر بوضوح في الأشعة المرئية وتحت الحمراء القريبة (NIR) وتحت الحمراء القصيرة (SWIR)، في حين نجد أن البصمة الطيفية لمعدن الصابونيت والكاسيتريت والكولين يمكن رصدهما في أشعتي (NIR) و (SWIR)، في حين يمكن رصد البصمة الطيفية لمعدن الكوارتز وصخر الجرانيت في الأشعة تحت الحمراء القصيرة (SWIR).



شكل 2: البصمة الطيفية للمعادن المستخدمة في الدراسة

وقد تم الحصول على الانعكاس الطيفي للمعادن من خلال معرفة الانعكاس الطيفي ودراسة الخصائص الطيفية لكل معدن على حدة، عن طريق دراسة موضع وعمق وشكل الامتصاص الطيفي، وقراءة الطول الموجي في مقياس الأطياف؛ ولذلك فقد تم فحص مناطق الطول الموجي وانحدار منحني الطيف التي تؤثر على قوة وشكل الامتصاص، وتحديد الحد الأعلى من الشكل العام للانعكاس الطيفي.

1. معدن السيبوليت Siplite

معدن لونه أبيض يتكون من مكونات معقدة من سيليكات المغنيسيوم، ويظهر بأشكال صلبة، ويطفو على الماء أو السطح بسبب ثقله النوعي المنخفض ومساميته العالية، ويوضح (شكل 3) أن الانعكاس الطيفي لمعدن السيبوليت ظهر في الأشعة المرئية وتحت الحمراء القريبة والقصيرة، إلا أنه

يمكن قراءة مؤشر الانعكاس الطيفي للسيبوليت عند الأطوال الموجية $0.31 \mu\text{m}$ ، $1.393 \mu\text{m}$ ، $1.94 \mu\text{m}$ ، وهذه النتيجة تتطابق مع الانعكاس الطيفي المسجل من قبل (USGS) و (JPL) لمعدن السيبوليت.

2. معدن الصابونيت Saponite

الصابونيت خليط من الحديد والمغنسيوم وهو معدن قابل للذوبان في حمض الكبريتيك، ويتواجد في تجايف الصخور النارية وخاصة البازلت، ونتيجة مؤشر الانعكاس الطيفي المسجل للصابونيت في منطقة الدراسة تظهر عند الطول الموجي $0.71 \mu\text{m}$ وهي المنطقة التي يمكن تسجيل مكونات الحديد فيها، ناهيك عن الأطوال الموجية $1.118 \mu\text{m}$ ، $1.397 \mu\text{m}$ ، $1.932 \mu\text{m}$ ، وهذا يتوافق مع نتيجة الانعكاس الطيفي المسجل من قبل (USGS) و (JPL) لمعدن الصابونيت، خاصة عند الطول الموجي $0.468 \mu\text{m}$ وكذلك $1.15 \mu\text{m}$ ، كما هو موضح في (شكل 3).

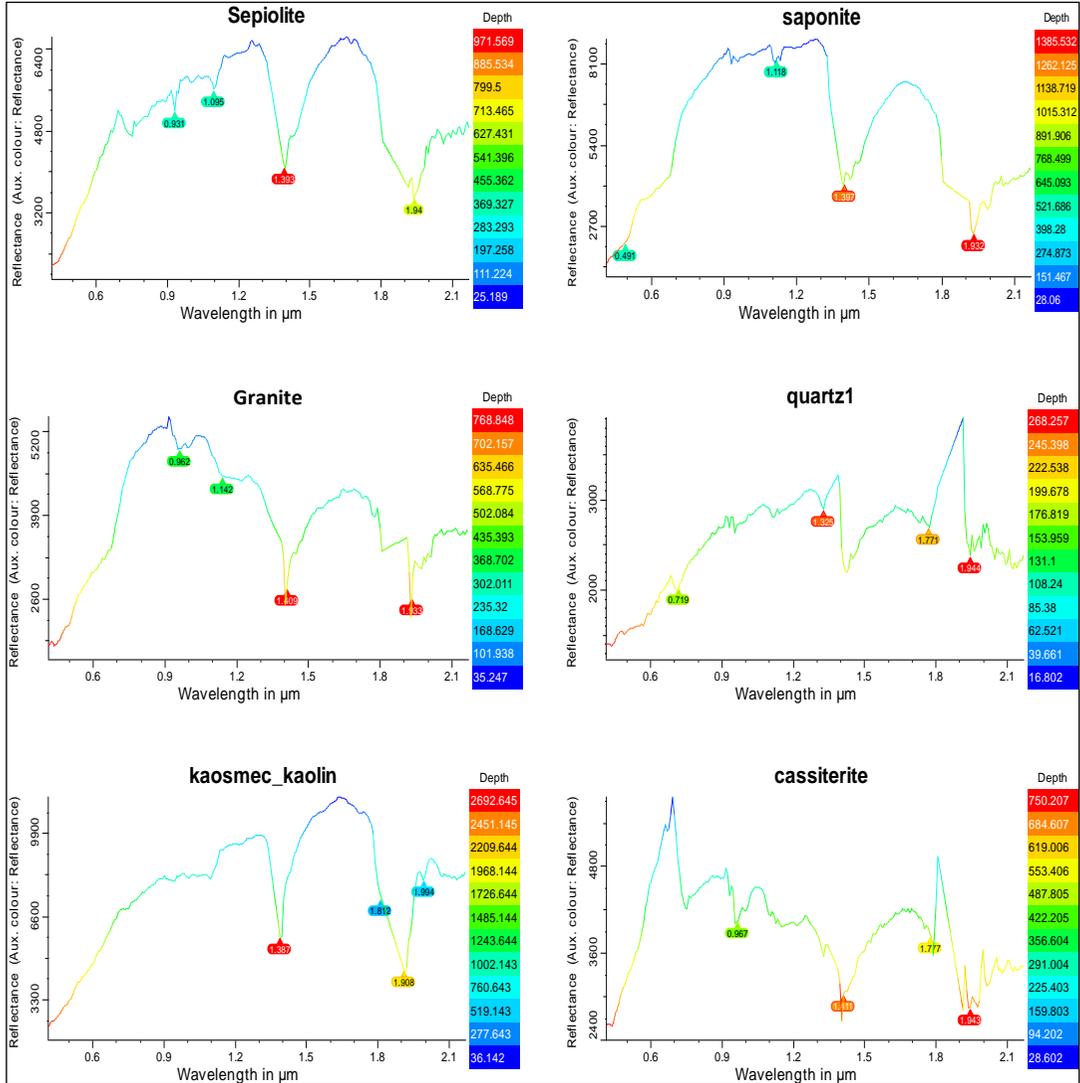
3. صخر الجرانيت Granite

الجرانيت من الصخور الشائعة التي تتواجد في مناطق الصخور البركانية، ويتكون من الكوارتز، والميكا، والفلسبار، ويتراوح الانعكاس الطيفي للجرانيت عادةً بين $0.9 \mu\text{m}$ و $2 \mu\text{m}$ ، والسبب يرجع إلى أن الجرانيت يتكون عادةً من الفلسبار بنسبة 36%، والكوارتز بنسبة 30%، والميكرولكين بنسبة 28%، والبيوتيت بنسبة 5%، والكلوريت بنسبة 1%، وهذا يفسر ظهور عدد من الانعكاسات الطيفية المسجلة ضمن الانعكاس الطيفي للجرانيت، إلا أن أقوى مؤشر انعكاس تم رصده للجرانيت يظهر في النطاق الطيفي عند قيمة $1.409 \mu\text{m}$ التي تمثل انعكاس الفلسبار، وكذلك $1.93 \mu\text{m}$ التي تمثل انعكاس الكوارتز (شكل 3).

4. الكوارتز Quartz

يتواجد الكوارتز النقي كثيراً في الشقوق الصخرية في الصخور النارية، والانعكاس الطيفي للكوارتز يكون واضحاً في الأشعة تحت الحمراء القصيرة عند قيمة $1.93 \mu\text{m}$ ، وبين (شكل 3) بوضوح

ارتفاع قيمة الانعكاس الطيفي عند الطول الموجي $1.93\mu\text{m}$ مع وجود بعض القيم التي تم رصدها لبعض المعادن المختلطة مع الكوارتز، مثل خام الحديد الذي يظهر بوضوح عند قيمة $0.719\mu\text{m}$ ، ويعود الانعكاس الواضح للكوارتز في الأشعة تحت الحمراء القصيرة إلى شكل ومظهر حبيبات المعدن التي تظهر بشكل مضلع بمسارات مستقيمة.



(شكل 3): الانعكاس الطيفي للمعادن المستخدمة في الدراسة

5. معدن الكولين Kaoline

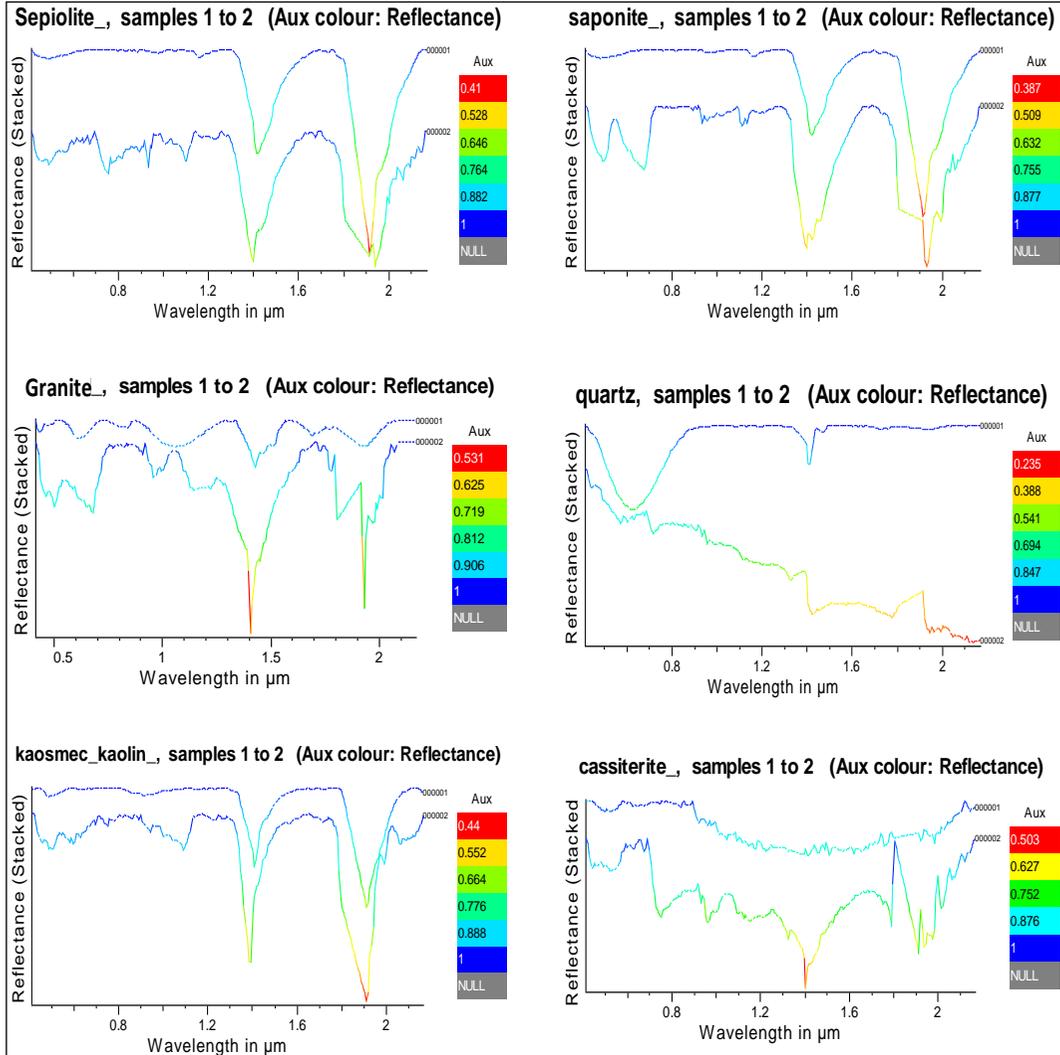
الكولين معدن طيني أبيض اللون، ذو درجة انصهار عالية، يستعمل في صناعة الإسمنت والخزف والدهانات والصناعات الورقية، والانعكاس الطيفي لمعدن الكولين يحدث عند الطول الموجي $1.812\mu\text{m}$ ، والطول الموجي $1.908\mu\text{m}$ (شكل 3)، وهذا يتوافق مع الانعكاس الطيفي المسجل من قبل USGS عند الطوال الموجي $1.816\mu\text{m}$ و $1.908\mu\text{m}$ على التوالي.

6. معدن الكاسيتريت Cassiterite

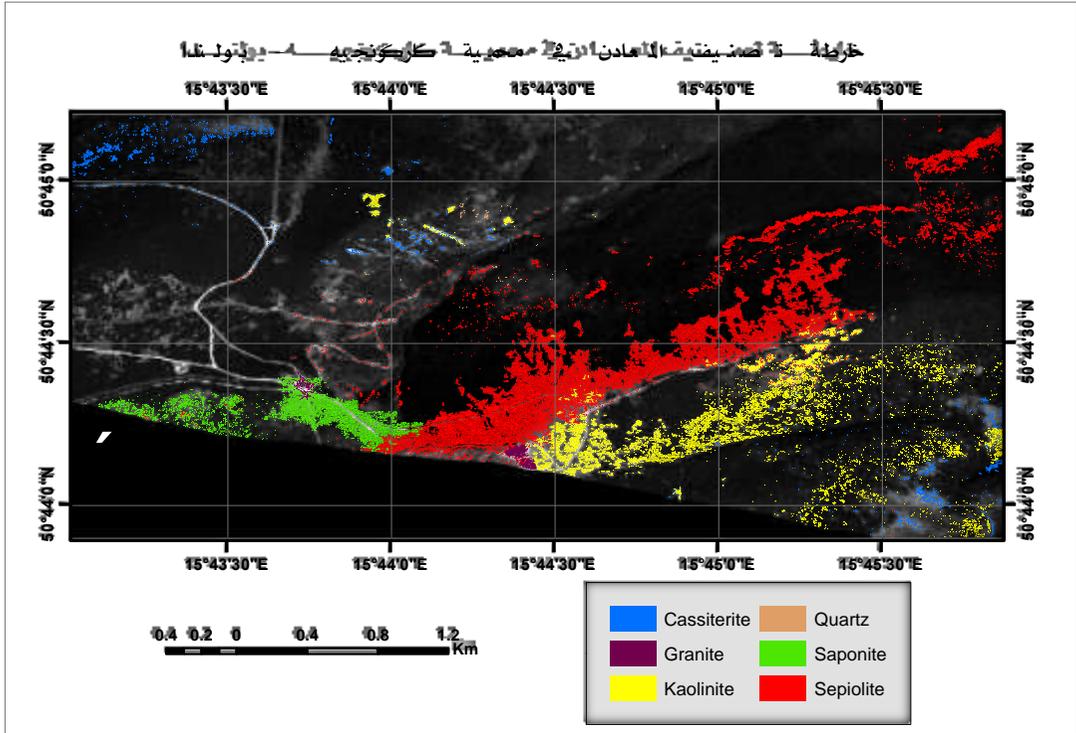
الكاسيتريت معدن لونه بُي ضارب للحمرة، ويعتبر المصدر الرئيسي للقصدير ويتواجد في الصخور النارية، وهو من أكثر المعادن التي تشتهر بها منطقة الدراسة التي تعتبر من أهم ثلاثة مواقع لمعدن الكاسيتريت في بولندا، والانعكاس الطيفي للكاسيتريت يحدث عند الطول الموجي $1.7\mu\text{m}$ (شكل 3).

كما تمت مطابقة كل انعكاس طيفي تم استخراجها من مرئية (HSI) مع الانعكاس الطيفي المسجل مرجعاً ضمن المكتبة الطيفية المرجعية التي تم إعدادها بواسطة (USGS) بهدف التأكد من صحة النتائج، و(شكل 4) يوضح علاقة التطابق الكامل بين الانعكاس الطيفي في معادن السيبوليت والصابونيت والجرانيت والكولين، والتطابق شبه الكامل بين الكوارتز والكاسيتريت.

أما (شكل 5) فيوضح خريطة تصنيف المعادن في منطقة الدراسة، ويظهر بوضوح أن أكثر المعادن تواجداً في منطقة الدراسة هو الكاسيتريت والكولين والصابونيت والسيبوليت، ونسبة لا بأس بها من الجرانيت.



(شكل 4): التطابق بين الانعكاس الطيفي من المجس APEX والانعكاس الطيفي المسجل بواسطة USGS



(شكل 5): خريطة تصنيف المعادن في محمية كاركونجية الوطنية - بولندا

الهوامش والإحالات:

- 1) Hueni, A., and Tuohy, M., "Spectroradiometer Data Structuring, Pre-Processing and Analysis - an IT Based Approach" *Spatial Science Journal*, vol. 51, no. 2, 2006, Taylor & Francis, page: 94.
- 2) Kruse, F., "Mineral Mapping Using Spectroscopy: From Field Measurements to Airborne and Satellite-Based Imaging Spectrometry", 2010, Page:4 <https://pdfs.semanticscholar.org/fb95/f3a9ae1be73f24e631c37711854fe17c092e.pdf>
- 3) Kruse, F., "Use of Airborne Imaging Spectrometer Data to Map Minerals Associated with Hydrothermally Altered Rocks in the Northern Grapevine Mountains, Nevada, and California:" *Remote Sensing of Environment Journal*, vol. 24, 1988, Page:38.
- 4) Hunt, G. R., and Ashley, R. P., "Spectra of altered rocks in the visible and near infrared", *Journal of Economic Geology*. vol. 74, no. 7, 1979, Page:1617.

- 5) Hunt, G. R., and Salisbury, J. W., "Visible and near-infrared spectra of minerals and rocks: II. Carbonates", *Journal of Modern Geology*. Vol. 2, 1971, page 25.
- 6) Plaza, J., Hendrix, E., García, I., Martín, G, Plaza, A., "On Endmember Identification in Hyperspectral Images Without Pure Pixels: A Comparison of Algorithms", *Journal of Mathematical Imaging and Vision*, vol. 42, no. 2-3, 2012, Page: 165.
- 7) Isaacson, P, J., and Pieters, C, M., "Deconvolution of lunar olivine reflectance spectra: Implications for remote compositional assessment", *international journal of solar system studies*, vol. 210, no. 1, Elsevier Inc, 2010, Page: 9.
- 8) Sanches, I, D., Tuohyt, M, p., Hedley, M, J., Breth-Erton, M, R., "Large, durable and low-cost reflectance standard for field remote sensing applications" *International Journal of Remote Sensing*, vol. 30, no. 9, Taylor & Francis, 2009, Page: 2311.
- 9) Nascimento, J., & Dias, J., "Independent component analysis applied to unmixing hyperspectral data", *Image and Signal Processing for Remote Sensing*, vol. 5238, SPIE, Barcelona, Spain, 2004, Page: 310.
- 10) Nascimento, J., & Dias, J., "Vertex component analysis: a fast algorithm to unmix Hyperspectral data", *IEEE Transactions on Geoscience and Remote Sensing*, vol. 43, no. 4, 2005, Page: 899.
- 11) Keshava, N., and Mustard, J., "Spectral unmixing", *IEEE Signal Processing Magazine*, vol. 19, no. 1, 2002, Page: 47.
- 12) Kruse, F. A., Lefkoff, A. B., Boardman, J. W., Heidebrecht, K. B., Shapiro, A. T., Barloon, P. J., and Goetz, A. F. H. "The Spectral Image Processing System (SIPS) Interactive Visualization and Analysis of Imaging Spectrometer Data" *Journal of Remote Sensing Environment*, vol. 1.1, no. 44, Elsevier Science Publishing, 1993, Page: 146.



التوزيع الجغرافي للخدمات الصحية بمحافظة حجة

بالجمهورية اليمنية للعام 2012

باسم أحمد محمد سعد*

ملخص:

يعد توزيع الخدمات الصحية أحد الموضوعات الرئيسية التي شغلت بها جغرافية الخدمات في كثير من دول العام، حيث اهتموا بدراسة مدى توافر توزيع هذه الخدمات مع كل من توزيع السكان وطبيعة احتياجاتهم المختلفة، ناهيك عن مدى توفر المرافق الصحية الخدمية أصلاً.

يهدف البحث إلى دراسة التوزيع الجغرافي للخدمات الصحية ومدى ملاءمة توزيعها مكانياً لسهولة وصول السكان، وكذا محاولة التعرف على مدى العجز في توفر منشآت الخدمات الصحية في محافظة حجة مع توضيح مدى حجم الهوة بين جودة تقديم الخدمة الصحية لهذه المنشآت وبين احتياج السكان الفعلي.

وقد استعمل الباحث المنهج الوصفي التحليلي للخروج بنتائج تضعنا على ملاءمة وكفاية توزيع الخدمة الصحية في المحافظة كما وكيفا.

وتوصل البحث إلى جملة من النتائج من أبرزها وجود غلبة لصالح المدن الأكثر تحضرًا من حيث التوزيع القائم، وعدم كفاية هذه المرافق لتلبية احتياجات السكان، فضلًا عن تدني جودة الخدمة الصحية المقدمة، ناهيك عن بُعد تلك المرافق في حال وجودها.

* طالب ماجستير- قسم الجغرافيا- كلية الآداب- جامعة الملك سعود- الرياض- المملكة العربية السعودية.

Geographical Distribution of Health Services Facilities in Hajjah Governorate, Republic of Yemen, 2012

Basem Ahmed Mohammed Saad

Abstract:

The distribution of health services is one of the main topics that medical geographers have occupied in many countries of the world. They were interested in studying the compatibility of the distribution of these services with the distribution of the population and the nature of their different needs, as well as the availability of the health facility.

This research aims to study the geographical distribution of health services and their appropriateness - distribution - especially to the frequency of the population. It also tries to identify the extent of the shortage in the availability of health facilities in Hajjah governorate, and to clarify the extent of the gap between the quality of health service delivery to these facilities and the actual needs of the population.

The descriptive analytical as well as the inductive approach were used to analyze the data and reach the drawn results on the quantity and quality of health services distribution in the governorate.

The study found that there is a bias in favor of the most urbanized cities in terms of the existing distribution as well as the general inadequacy of these facilities in relation to the needs of the population and to the low quality of health service provided. There is also long enough distances among the existed health facilities.

المقدمة:

يتربع ملفا التعليم والصحة على طاولة اهتمامات الدول؛ كون العنصر البشري المتمثل في الإنسان محور التنمية وعجلتها، إذ تولي هذه الحكومات اهتمامها البالغ للعناية بهذين الملفين، وترصد لهما مبالغ كبيرة تدرجها ضمن موازنتها.

وتأتي دراسة الخدمات في إطار تحسين مستوى المعيشة، وتحسين مؤشرات التنمية البشرية؛ ذلك أنها ترتبط بالتنمية والتخطيط التنموي. وتشكل الخدمة الصحية إحدى مكونات الخدمات السيادية التي تقع أمانة في عنق الدولة باعتبارها مسئولة على مصالح المجتمع والأفراد، إذ تقع الخدمة الصحية ضمن مسؤولية الدولة المباشرة⁽¹⁾.

إن من أهم ما يشغل الجغرافيين، لاسيما المتخصصين في الجغرافيا الطبية هو مدى تواؤم توزيع هذه المرافق الصحية مع كل من توزيع السكان وطبيعة احتياجاتهم الصحية⁽²⁾. تُجمع جل الدراسات على أن نصيب المناطق الحضرية من الخدمات الصحية يفوق نصيب المناطق الريفية في كل دول العالم كما وكيفا، ولكن هذه الظاهرة آخذة في التلاشي، خاصة في دول العالم الصناعي؛ نتيجة لزيادة العرض من الأطباء، الأمر الذي لايزال بعيدا عن مناطق دول العالم الثالث والدول النامية.

إن حجم الاستثمار الحكومي والخاص في قطاع الصحة لا بد أن يظهر تأثيره في مختلف الجوانب الحياتية للمواطنين المتعلقة بجميع تفاصيل معيشتهم الأخرى، وأصبح القطاع الصحي مقياسا لمدى تطور وتقدم أي بلد⁽³⁾. وقد حرصت الجمهورية اليمنية ممثلة بحكوماتها المتعاقبة كلها منذ إعادة تحقيق الوحدة اليمنية على نمو القطاع الصحي لتلبية احتياجات السكان في مختلف مناطق الجمهورية المترامية الأطراف والشديدة التباين، من حيث التضاريس، وبحسب الإمكانيات المتاحة، ورغم الصعوبات المختلفة التي أهمها عدم الاستقرار السياسي للدولة لفترة طويلة من الزمن، الأمر الذي يشنت جهود العمل التنموي بشكل عام، ولا ننسى أيضا معوقات أخرى، أهمها ارتفاع معدل النمو السكاني الذي بدوره يلتهم الموارد المتاحة في ظل عدم تساويه مع معدل تحقيق النمو الاقتصادي السنوي للدولة.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في الحاجة إلى فهم طبيعة التوزيع الحاصل لمرافق الخدمات الصحية المختلفة بين مديريات محافظات حجة، ومعرفة مدى تباين معدلات نصيب الفرد الواحد من الخدمات الصحية على مستوى المحافظة، وكشف ما إذا كان هنالك تباين بين توزيع

الخدمات الصحية المختلفة في المناطق الحضرية والريفية، ناهيك عن معرفة ما إذا كان هنالك تأثير لتوزيع السكان على توزيع الخدمات الصحية، وهل هذا التوزيع عادل من حيث تلبية احتياجات السكان أو لا؟

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في ضعف التنمية الصحية بمحافظة حجة خاصة، والتنمية الشاملة عامة، الأمر الذي أدى إلى تباين واضح بين المرافق الصحية (كمًا وكيفًا)، وبين تغطية احتياجات السكان في مختلف مديريات المحافظة. ويظهر ذلك جليًا في عملية الانتقال الدائمة للسكان من المناطق النائية إلى المناطق الأكثر تحضرا طلبا للرعاية الصحية.

وخلاصة المشكلة تتمثل في السؤال الآتي: ما مدى تلبية المرافق الصحية لاحتياج المواطن من ناحية نوعية الخدمة وموقعها المناسب؟

أهداف البحث:

- 1- دراسة التوزيع الجغرافي للخدمات الصحية ومدى ملاءمته مكانيا لتردد السكان.
- 2- معرفة مدى العجز في توفر منشآت الخدمات الصحية في محافظة حجة.
- 3- توضيح الهوية بين جودة تقديم الخدمة الصحية لهذه المنشآت وبين احتياج السكان الفعلي.

منطقة الدراسة:

تعتبر محافظة حجة إحدى محافظات الجمهورية اليمنية البالغ عددها 21 محافظة، وتبعد عن العاصمة صنعاء بحوالي 123 كم إلى الشمال الغربي.

تقع محافظة حجة في الشمال الغربي للجمهورية اليمنية، وتقع فلكيا بين خطي طول 42-44 شمالا، ودائرتي عرض 15-17 شرقا. يحدها شمالا محافظة صعدة والمملكة العربية السعودية، وجنوبا محافظتا الحديدة والمحويت، وشرقا محافظة عمران، وغربا محافظة الحديدة والبحر الأحمر.

يتنوع السطح التضاريسي لمحافظة حجة، ففيها السهل والجبل، وتمتد عبر أراضيها من ارتفاع الصفر إلى 1800 متر فوق سطح البحر. ويحتوي التقسيم الإداري لمحافظة حجة على 31 مديرية، يتوزع فيها السكان البالغ عددهم 1.834.000⁽⁴⁾ نسمة في مساحة 8227 كم⁽⁵⁾². ويشكل

سكان المحافظة ما نسبته 7.5% من إجمالي سكان اليمن، وتحتل المرتبة الخامسة بين محافظات الجمهورية من حيث عدد السكان، و مركز المحافظة مدينة حجة، وأهم مدنها حرض، وعبس.
الإطار الزمني:

يغطي هذا البحث الخدمات الصحية في محافظة حجة المنجزة منذ العام 1970م، وهو التاريخ الذي بدأ فيه تقديم الخدمة الصحية بشكلها اللائق، وحتى العام 2012م؛ إذ إن زمن تقييم الخدمات الصحية في هذه المحافظة سيكون في العام 2012م، وهو في الحقيقة عام مفصلي لتلك الخدمات، حيث توقفت الحكومة عن إنجاز أي مرافق للخدمات الصحية بسبب تدهور الأوضاع الأمنية والسياسية المصاحبة لأحداث الربيع العربي.
منهج الدراسة:

وفقا لمشكلة الدراسة وأهدافها فإن هذه الدراسة تعتمد على المنهج الوصفي التحليلي القائم على تحليل البيانات الرسمية الصادرة عن مكتب الصحة العامة بمحافظة حجة، والتابع لوزارة الصحة اليمنية، وكذا التقارير الرسمية والدولية والمؤشرات الرسمية المحلية والدولية. ناهيك عن استعمال المنهج الاستقرائي الذي يدرس جزءا من الظاهرة بغية تعميمها، كما أن هذه الدراسة تقيس مدى رضا وانطباق السكان عن توافر مرافق الخدمة الصحية في مناطق العمران، ومدى تلبية هذه المرافق الصحية لاحتياجاتهم في حال توافرها في المنطقة، عبر استبانة وزعت على أفراد عينة الدراسة.

القطاع الصحي في اليمن:

لا يزال نظام الرعاية الصحية في اليمن في مصاف الدول التي تعاني من الأمراض والمشاكل الصحية، حيث شكل مجموع الإنفاق على الرعاية الصحية في عام 2012م (3,7%) من الناتج المحلي الإجمالي في العام نفسه⁽⁶⁾. وكان إنفاق الفرد الواحد على الرعاية الصحية منخفضا جدا، مقارنة بغيرها من بلدان الشرق الأوسط وفقا للبنك الدولي، وقد ارتفع عدد الأطباء في اليمن بمعدل أكثر من 7 في المئة بين عامي 1995 و2000م، ولكن اعتبارا من عام 2004 وحتى العام 2012م كان هناك ثلاثة أطباء فقط لكل 10,000 شخص و0.6 سرير متوفر لكل 1000 نسمة⁽⁷⁾.

ويقع اليمن في مصاف الدول التي تعاني كثيرا من المشاكل والأمراض الصحية؛ كون هذا القطاع لا يزال يواجه كثيرا من التحديات وأهمها: تدني نصيب الصحة من الإنفاق العام والذي

يتراوح بين (3-4) % تقريباً (المركز الوطني للمعلومات، 2012م)، مما جعل كثيراً من المراكز الصحية تعاني من نقص في تجهيزاتها وفي مواردها المالية وكوادرها الفنية والطبية، فضلاً عن محدودية انتشار الخدمات الصحية وبالذات في الأرياف.

ويلاحظ كثرة سفر القادرين مادياً من اليمنيين إلى الخارج إما إلى دول أوروبا وإما إلى الولايات المتحدة الأمريكية لتلقي العلاج، وكذا أفراد الطبقة المتوسطة الضئيلة الآخذة بالتقلص يتجه إلى مصر والأردن والهند، ولا يفضلون الذهاب إلى المستشفيات اليمنية المتواجدة بالمدن لقلة تجهيزاتها بالمعدات الحديثة والكادر البشري المؤهل.

مشاكل الصحة في اليمن:

يُعد اليمن في مصاف الدول التي تعاني كثيراً من مشاكل صحية، إذ إن توزيع الموارد المتاحة لقطاع الصحة وإنفاقها لا تحقق عائداته المستهدفة، كما أن الخدمات الطبية المقدمة لا تزال محدودة ولا تحقق المعايير الصحية. وقد أظهرت عدة دراسات أن القات مسئول عن عدد من المشاكل الصحية باختلاف المزارع التي ينتج فيها، فالقات الذي يزرع في مزارع باستعمال مبيدات كيميائية أكثر ضرراً من ذلك الذي يزرع من دونها، ورغم أن القات يحتوي على منشطات ذهنية، إلا أنه سبب رئيسي في انتشار سرطان الفم واحتشاء عضل القلب و(هايپومانيا) (Hypomania): وهي حالة من النشاط الزائد والعصبية، وتعد حالات الإصابة بسرطان الفم الأعلى من بين أنواع السرطان في اليمن، ويمكن اعتبار تناول القات أو ما يسمى (تخزين القات) أحد أهم المشاكل الصحية التي تواجهها اليمن وتكلف قطاع الصحة العامة الضعيف أصلاً كثيراً من الأموال⁽⁸⁾.

ويوضح جدول رقم (1) أهم المؤشرات الصحية للأعوام 2009-2012م، إذ يتبين لنا من الجدول حصة السكان من عدد الأطباء والممرضين، وكذا عدد الأسرة المخصصة للمرضى بالنسبة إلى عدد السكان، حيث نلاحظ أنه يتوفر عدد (6570) طبيباً يخدمون سكان الجمهورية اليمنية البالغ عددهم (24526703) نسمة، وهذا في حقيقة الأمر عدد ضئيل وفق المؤشرات العالمية التي سنتناولها في الفقرة الآتية، إذ إن هناك في الجمهورية اليمنية -وفق الجدول- عدد 26 طبيباً لكل 100000 نسمة للعام 2009م، ولكن هل يتوزع هؤلاء الأطباء في أنحاء الجمهورية لتغطية احتياج السكان من الخدمة الصحية بشكل عادل؟

جدول رقم (1): أهم المؤشرات الصحية للأعوام 2009-2012م

Details		2012	2011	2010	2009	التفاصيل	
Number of population of republic *		24,526,703	23,832,569	23,153,982	22,492,035	عدد سكان الجمهورية *	
Number of physicians**		6,570	6,469	6,599	6,468	عدد الأطباء **	
Number of dentists		622	572	573	587	عدد أطباء الأسنان	
Number of inhabitants per physician		3,733	3,684	3,509	3,477	عدد السكان للطبيب الواحد	
Number of nurses		12,885	12,685	12,785	12,211	عدد الممرضين	
Number of nurses per physician		2	2	2	2	عدد الممرضين إلى الطبيب الواحد	
Number of beds		16,826	16,695	16,534	16,095	عدد الأسرة	
Number of inhabitants per bed		1,458	1,428	1,400	1,397	عدد السكان للسرير الواحد	
Clininal and tested cases	No	153,790	142,152	198,963	134,492	عدد	إجمالي حالات الملاريا المشخصة سريريا والمؤكدة مخبريا
	%	30.9	33.8	36.8	31.9	%	
No. of Diarrhea infections	No	239,566	200,846	249,446	201,002	عدد	عدد الإصابات بالإسهالات (التهاب الأمعاء)
	%	48.2	47.7	46.1	47.7	%	
Others cases	No	93,613	69,101	83,377	76,844	عدد	عدد الحالات الأخرى
	%	18.8	16.4	15.4	18.2	%	
Total (TB) new cases	No	9,952	8,713	9050	8630	عدد	إجمالي حالات السل الجديدة
	%	2.0	2.1	1.7	2.0	%	
Total (AIDS) cases	No	261	266	354	318	عدد	إجمالي حالات الإيدز
	%	0.05	0.06	0.07	0.08	%	
Total reported cases	No	497,182	421,078	541,190	421,286	عدد	إجمالي حالات الأمراض المبلغ عنها
	%	100	100	100	100	%	
Source: Ministry of Public Health & Population.						المصدر: وزارة الصحة العامة والسكان	
Population Projections of the Republic of Yemen (2005-2025)					* الإسقاطات السكانية للجمهورية اليمنية للفترة (2005-2025).		
** Including special, general, physics and society doctors					** يضم الأطباء الأخصائيين وأطباء العموم والفيزياء والمجتمع		

وبالرغم من أنه لا توجد قاعدة ذهبية يمكن الاحتكام إليها فيما يتعلق بمعدل الأطباء المتوفرين للسكان، فإن منظمة الصحة العالمية تعتبر أن الدول التي لديها أقل من 23 طبيباً وطبيبة مقابل كل 10000 نسمة لن تتمكن على الأرجح من تحقيق معدلات التغطية الوافية بالخدمات الرئيسة للرعاية الصحية الأولية، حسب أولويات الاستراتيجية الإنمائية للألفية⁽⁹⁾. في حين تؤكد المؤشرات الفعلية للمنظمة أن هذا المعدل يصل في المتوسط إلى 13 طبيباً لكل 10000 نسمة مع تفاوت كبير بين البلدان؛ حيث تصل نسبة التغطية في إفريقيا إلى طبيبين فقط 10000 نسمة، مقابل 32 طبيباً لكل 10000 نسمة في أوروبا.

المنشآت الصحية في اليمن:

يوضح الجدول رقم (2) عدد المنشآت الصحية العامة وتوزيعها الجغرافي في الجمهورية اليمنية، حيث بلغ عدد المنشآت الطبية في العام 2012م (4121) منشأة صحية، منها 3007 عيادات إسعاف أولي، أما المستشفيات المركزية العامة فتكاد تعد بالأصابع، حيث يوجد في بعض المحافظات مستشفى حكومي واحد على الأكثر يفتقر إلى أبسط الخدمات الصحية، وبلغ عدد المستشفيات العامة في 2012م (56) مستشفى، تحتوي على 10489 سريراً. ويوجد في المديرية 158 مستشفى، حسب إحصائيات 2012م، موزعة في عموم اليمن⁽¹⁰⁾.

جدول رقم (2): المنشآت الصحية العامة وتوزيعها في محافظات الجمهورية للعام 2012 م

Gov.	مجمعات صحية Health Units	خدمات الصحة الإنجابية Public Reproductive Health	إجمالي المرافق الصحية الحكومية Total No. of Health Public Establishments	وحدات رعاية صحية أولية Primary Units Health Care	مراكز صحية بدون أسرة Health centers Without Beds	إجمالي عدد الأسرة Total No. of Beds	مراكز صحية Health أسرة Witg centers Beds		مستشفى مديرية District Hospital		مستشفى عام Gov. Hospital		المحافظة
							عدد الأسرة No.Beds	عدد No.	عدد الأسرة No.Beds	عدد No.	عدد الأسرة No.Beds	عدد No.	
Ibb	0	181	289	174	98	1,084	0	0	414	12	670	5	إب
Abyan	0	45	132	112	12	610	0	0	370	7	240	1	أبين
Sana'a City	28	69	49	5	28	2,765	29	6	57	2	2,679	8	أمانة العاصمة

Al-Baidah	0	60	172	110	50	320	0	0	200	10	120	2	البيضا ء	
Taiz	1	339	394	228	138	2,203	0	0	570	18	1,633	10	تعز	
Al Jawf	0	22	85	64	19	53	0	0	18	1	35	1	الجوف	
Hajjah	0	188	246	200	35	367	0	0	210	9	157	2	حجة	
Al- Hudaidah	0	173	402	328	58	1,069	0	0	248	12	821	4	الحديدة	
Hadamout	Al- Mukalla	0	82	206	167	16	1,240	240	11	400	9	600	3	المكلا
	Sayon	0	68	171	133	0	771	218	32	311	5	242	1	سيئون
Dhamar	0	259	294	218	63	557	0	0	166	11	391	2	ذمار	
Shabwah	0	25	175	135	25	637	0	0	517	14	120	1	شبوذة	
sa'adah	0	48	121	93	18	330	0	0	120	8	210	2	صعدة	
Sana'a	0	136	270	170	91	257	0	0	197	8	60	1	صنعاء	
Aden	12	36	25	0	16	1,552	44	4	100	1	1,408	4	عدن	
Lahej	0	165	222	180	21	980	112	6	540	13	328	2	لحج	
Marib	0	62	104	75	9	706	0	0	400	18	306	2	مارب	
Al- Mahweet	0	146	169	150	13	226	6	1	120	4	100	1	المحويت	
Al- Mahera	0	9	50	39	7	208	0	0	120	3	88	1	المهرة	
Amran	0	194	272	222	34	601	0	0	420	14	181	2	عمران	
Al-Dhal'a	0	94	144	116	24	210	0	0	110	3	100	1	الضالع	
Raimah	0	65	129	88	38	80	0	0	80	3	0	0	ريمة	
Total	41	2,466	4,121	3,007	813	16,826	649	60	5,688	185	10,489	56	الإجمالي	

Source: Ministry of Public Health & Population.

المصدر: وزارة الصحة العامة والسكان

Under construction and out of work establishments have been excluded

لقد تم استبعاد المنشآت التي قيد الإنشاء والتي لا تعمل

من الجدول السابق يتضح لنا الشحة الشديدة في عدد المرافق الصحية وما تحتويه من أسرة خاصة بالمتريدين طلبًا للخدمة الصحية في اليمن، خاصة إذا أدركنا أن هذه الأرقام والإحصاءات المذكورة في الجدول أعلاه تخدم سكان الجمهورية اليمنية البالغ عددهم حوالي خمسة وعشرين مليون نسمة.

القطاع الصحي في محافظة حجة:

من خلال استعراض المشاكل الصحية في اليمن نجد أن الحالة الصحية في محافظة حجة تتشابه إلى حد كبير مع حال البلد الصحية ككل، إذ نجد ضعفًا في الخدمات الصحية المقدمة وعجزًا شديدًا في تغطية المرافق الصحية لخدمات السكان المنتشرين عبر أراضي المحافظة في 31 مديرية.

خارطة رقم (1) التقسيم الإداري لمديريات محافظة حجة

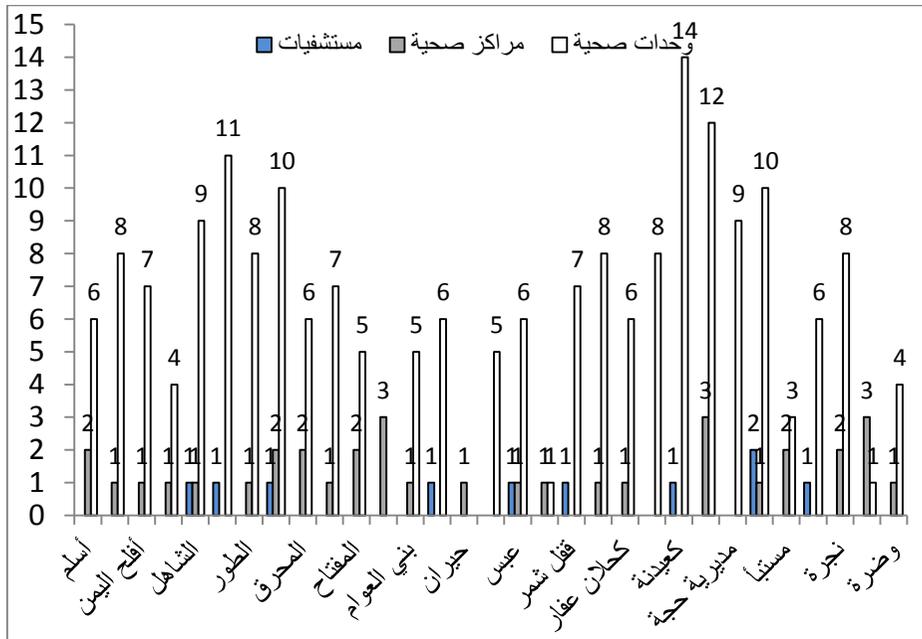


نلاحظ أن مديريات المحافظة مترامية الأطراف من الجبل إلى الساحل، ويغلب على معظم المديريات أنها شديدة الوعورة، وتعاني من ضعف في البنية التحتية الأساسية وسوء في تنفيذها، خاصة الطرق، الأمر الذي يعرقل وصول المراجعين من سكان هذه المناطق إلى مرافق الخدمات الصحية في وقت معقول.

وسيتم استعراض التوزيع الجغرافي لمرافق الخدمات الصحية في محافظة حجة، واستقصاء آراء العينة المختارة. وتفادياً للتكرار، لن يتم الحديث عن أهم المشاكل الصحية في حجة؛ كون ذلك قد ذكر عند الحديث عن الأوضاع الصحية في اليمن، ومحافظة حجة تعد جزءاً لا يتجزأ من هذا البلد. أولاً: التوزيع الجغرافي

تتوزع مرافق الخدمات الصحية في محافظة حجة وفق قاعدة محاباة المدن وإهمال الأرياف، كما يوضحه لنا الشكل رقم (1).

شكل رقم (1) المرافق الصحية العاملة بمديريات محافظة حجة 2012م



*المصدر: مكتب الصحة العامة والسكان م/حجة.

حيث نلاحظ وجود مستشفيات في المديريات الرئيسية الحضرية، وتنوعاً في مرافق الخدمة الصحية فيها، وانعدامها في المديريات الأخرى، كما يبين لنا الجدول رقم (3)، وقد يكون ذلك -في الحقيقة- ليس متعمداً، بقدر ما هو نتيجة للضغط الممارس على هذا القطاع في المدن؛ كون المدن تمثل قبلة للهجرة

من الريف، إذ إن من محفزات هذه الهجرة من الأرياف هو قلة الخدمات فيها بشكل عام، ولاسيما الصحية منها.

جدول رقم (3) يبين عدد المرافق الصحية حسب نوعها لكل المديرية بالمحافظة

خلاصة إجمالية توضح عدد المرافق الصحية بحسب النوع والحالة التشغيلية بمديرية محافظة حجة حتى عام 2012م

م	المديرية	مستشفيات				مراكز صحية				وحدات صحية				الإجمالي الكلي				
		يعمل	لا يعمل*	تحت الإنشاء	إجمالي	يعمل	لا يعمل*	تحت الإنشاء	إجمالي	يعمل	لا يعمل*	تحت الإنشاء	إجمالي	يعمل	لا يعمل	تحت الإنشاء	إجمالي	
1	أسلم					2			2				6			1	7	8
2	أفلح الشام					1			1				8			2	10	9
3	أفلح اليمن					1			1				7			1	8	8
4	الجميمة					1			1			3	4			1	8	5
5	الشاهل				1	1		1	2			1	9			1	10	11
6	الشغادرة				1							4	11				15	12
7	الطور					1			1			2	8				10	9
8	المحاذبة				1	2		1	3			1	10		1	1	12	13
9	المحرق					2			2		1		6		2		8	8
10	المغربة					1			1			3	7				10	8
11	المفتاح					2			2			1	5				6	7
12	بكيل المير					3			3			4					4	3
13	بني العوام					1			1			3	5				8	6
14	حرض				1			2				1	6				7	7
15	حيران					1			1			2					2	1
16	شرس					1		1				1	5				6	5
17	عبس				1				1			1	6				7	8
18	قارة					1			1			1	1				4	2
19	قفل شمر				1							2	7				9	8
20	كحلان الشرف					1			1				8				8	9
21	كحلان عفار					1			1			1	6				7	7

16	2	6	8	15	2	5	8	1	1							كشر	22
15			15	14			14				1			1		كعيدنة	23
15			15	12			12	3			3					مبين	24
10		1	9	10		1	9									مديرية حجة	25
17		4	13	12		2	10	3		2	1	2			2	مدينة حجة	26
9		4	5	7		4	3	2			2					مستبأ	27
7			7	6			6					1			1	ميدي	28
10			10	8			8	2			2					نجرة	29
8		4	4	5		4	1	3			3					وشحة	30
5			5	4			4	1			1					وضرة	31
315	9	61	245	259	7	52	200	45	2	8	35	11		1	10	الإجمالي الكلي	

* أغلب المرافق الصحية التي لا تعمل عبارة عن مشاريع منجزة تم استلامها نهائياً ولم يتم تشغيلها بعد، أما البعض الآخر فهو يعمل في مرافق مؤقتة.

* المصدر: مكتب الصحة العامة والسكان م/حجة.

من الجدول السابق يلاحظ خلو (21) من مديريات المحافظة من المستشفيات، و(8) مديريات

من المراكز الصحية، وأن مديريتين لا يوجد فيهما حتى وحدة صحية.

ثانياً: استقصاء آراء العينة

تم توزيع (31) استبانة (ينظر الملحق) على عينة عشوائية، لقياس مدى رضاهم عن تقديم

الخدمات الصحية عبر المرافق الموزعة في المحافظة، ونستعرض هذه النتائج كما يأتي:

التحليل الوصفي لنتائج الاستبانة عبر برنامج (spss)

(1) توفر الخدمة الصحية

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent	Bootstrap for Percent ^a			
						Bias	Std. Error	95% Confidence Interval	
								Lower	Upper
Valid	نعم	18	58.1	58.1	58.1	.3	8.8	41.9	74.2
	لا	13	41.9	41.9	100.0	-.3	8.8	25.8	58.1
	Total	31	100.0	100.0		.0	.0	100.0	100.0

a. Unless otherwise noted, bootstrap results are based on 1000 bootstrap samples

يتضح لنا من تحليل نتائج الاستبانة في الجدول (1) أن هناك حوالي 42 % من عينة السكان يفتقرون إلى المرفق الصحي في محلهم السكني، وبالرجوع لجداول التوزيع الجغرافي للخدمات الصحية يتضح أن هذه المناطق هي الأقل تحضرا، وأقل بنية تحتية خدمية.

(2) بُعد المرفق

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent	Bootstrap for Percent ^a			
						Bias	Std. Error	95% Confidence Interval	
								Lower	Upper
Valid	1-3km	9	29.0	29.0	29.0	.0	7.9	16.1	45.2
	4-7km	13	41.9	41.9	71.0	.0	8.8	25.8	61.2
	8-12km	8	25.8	25.8	96.8	.1	8.1	9.7	41.9
	33.00	1	3.2	3.2	100.0	.0	3.2	.0	9.7
Total		31	100.0	100.0		.0	.0	100.0	100.0

a. Unless otherwise noted, bootstrap results are based on 1000 bootstrap samples

يتضح أيضًا من خلال جدول التحليل الإحصائي الثاني أعلاه أن هناك حوالي 70 % من عينة السكان يبعد عنهم أقرب مرفق صحي أكثر من أربعة كيلو مترات، وهي في الحقيقة مسافة كبيرة إذا ما قسناها بطرق المحافظة الوعرة، التي في أحيان كثيرة تكون طرقا ترابية وملتوية وشديدة الوعورة في كثير من الأماكن. بينما الثلاثون في المائة الأخرى يبدون امتعاضهم، وعدم رضاهم عن نوعية وجودة الخدمة الصحية المقدمة، كما يتضح من جدول نتائج درجة الرضا عن الخدمة.

(3) درجة الرضا عن الخدمة

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent	Bootstrap for Percent ^a			
						Bias	Std. Error	95% Confidence Interval	
								Lower	Upper
Valid	جيدة	1	3.2	3.2	3.2	-1-	3.1	.0	9.7
	متوسطة	7	22.6	22.6	25.8	.4	7.7	9.7	38.7
	رديئة	23	74.2	74.2	100.0	-3-	8.1	58.1	90.3
Total		31	100.0	100.0		.0	.0	100.0	100.0

a. Unless otherwise noted, bootstrap results are based on 1000 bootstrap samples

يجمع حوالي ثلاثة أرباع العينة (75 %) على عدم رضاهم عن الخدمة المقدمة في المرافق الصحية، بينما يغلب على باقي العينة السكانية التوسط في معدل الرضا عن الخدمة، ويبدو أن هؤلاء من سكان المدن ممن يتوفر لهم الحد الأدنى من الرعاية الصحية؛ حيث تعتبر هذه الشريحة من السكان محظوظة إلى حد ما، بقرنها من المرافق الخدمية الصحية.

(4) كفاية الخدمات الصحية

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent	Bootstrap for Percent ^a			
					Bias	Std. Error	95% Confidence Interval	
							Lower	Upper
Valid نعم	1	3.2	3.2	3.2	-.1-	3.1	.0	9.7
لا	30	96.8	96.8	100.0	.1	3.1	90.3	100.0
Total	31	100.0	100.0		-35.5-	47.9	.0	100.0

a. Unless otherwise noted, bootstrap results are based on 1000 bootstrap samples

يتبين من الجدول رقم (4) أن هناك غالبية كبيرة جدا، وبنسبة 97% من عينة الدراسة تقرباً أن هناك عدم كفاية في مرافق الخدمات الصحية في محلاتهم السكنية، وهذا يفسر مدى العجز في توافر مرافق الخدمات الصحية في المحلات السكنية.

(5) جودة الخدمة الصحية

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent	Bootstrap for Percent ^a			
					Bias	Std. Error	95% Confidence Interval	
							Lower	Upper
Valid متوسطة	2	6.5	6.5	6.5	.0	4.4	.0	16.1
ردنية	29	93.5	93.5	100.0	.0	4.4	83.9	100.0
Total	31	100.0	100.0		-12.1-	32.6	.0	100.0

a. Unless otherwise noted, bootstrap results are based on 1000 bootstrap samples

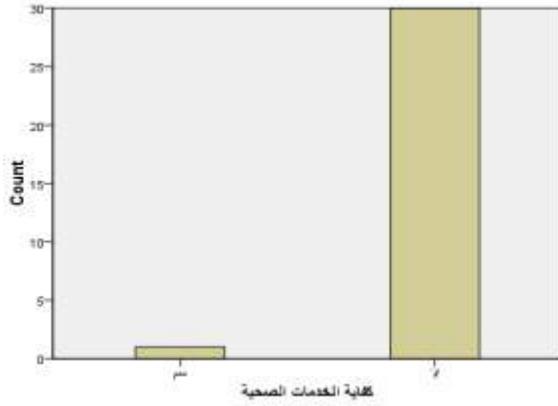
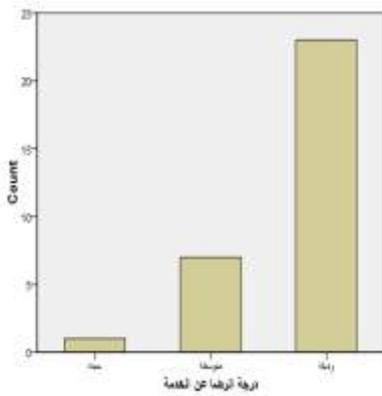
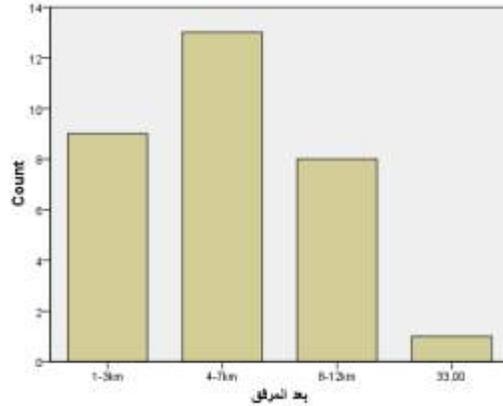
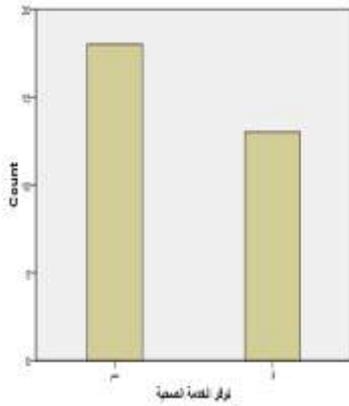
بالنظر في نتائج الجدول رقم (5) نلاحظ تدني جودة الخدمات الصحية المقدمة في حال تواجدها، حيث يجمع حوالي 94% من عينة الدراسة على تدني ورضا الخدمة المقدمة في هذه المرافق الصحية المتوفرة، ولم تسجل حتى حالة رضا واحدة.

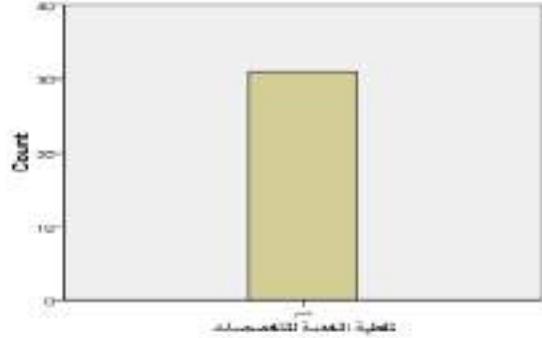
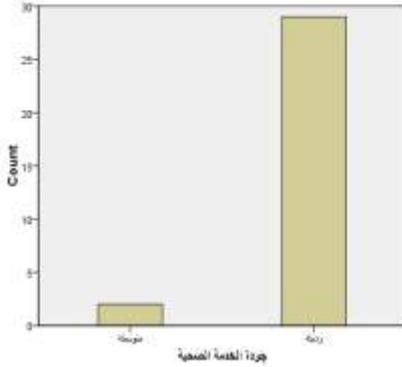
(6) نقص تغطية الخدمة للتخصصات

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent	Bootstrap for Percent ^a			
					Bias	Std. Error	95% Confidence Interval	
							Lower	Upper
Valid نعم	31	100.0	100.0	100.0	.0	.0	100.0	100.0

من الجدول رقم (6) نلاحظ الإجماع المطلق على عجز هذه المرافق الصحية الخدمية في تغطيتها لجميع الاختصاصات الطبية المختلفة، التي يحتاج إليها السكان المتمثلون في عينة الدراسة.

الأشكال البيانية التوضيحية لنتائج الاستبانة:





الخاتمة والنتائج:

إن تركز الخدمات الصحية، بشكل عام، في المدن الكبرى الرئيسية بالمحافظة وهي مدن: (حجة، عبس، حرص، المحابشة، الشاهل) بلغ نسبة 100% من المستشفيات العمومية، بينما انعدمت المستشفيات العامة في باقي المديرية الصغرى الأخرى، وتوزعت المستشفيات الريفية والمراكز الصحية الأولية في باقي المديرية.

ولا يعني هذا التوزيع كفاية المدن الكبيرة في مديريات حجة من التغطية الشاملة للخدمات الصحية التي تلي حاجات السكان الصحية، فبالإجمال لانزال تغطية الخدمات الصحية لمناطق التوزيع السكانية فيها ضعيفة للغاية كمّا وكيفا، ولو أظهرت تحيزا للمحلات الحضرية.

وتتفق هذه الدراسة مع كثير من الدراسات ذات العلاقة، لاسيما المذكورة في الدراسات السابقة، خاصة في جانب التحيز لتغطية المرافق الصحية للمناطق العمرانية والحضرية.

إن اليمن إجمالاً، ومحافظة حجة خاصة؛ باعتبارها منطقة الدراسة، مازالت تعاني من خدمة صحية متدنية للغاية كما وكيفا، وهذا ما أظهرته هذه الدراسة، حيث يظهر ذلك جلياً من خلال جميع التقارير والبيانات الرسمية نفسها وتقارير المنظمات الدولية العاملة في اليمن، وكذا استطلاع آراء السكان، وهو الأمر الظاهر للعيان، حيث تعكس هذه الدراسة حجم الهوة الواسعة

بين الخدمات الصحية المتوفرة المقدمة وبين احتياجات السكان، وهذا ما خلصت إليه هذه الدراسة.

المقترحات والتوصيات:

بناءً على نتائج الدراسة فإن الباحث يوصي بزيادة الإنفاق الحكومي على القطاع الصحي في محافظة حجة، وتشجيع القطاع الخاص في الاستثمار في الجانب الصحي بالمحافظة، وتقديم التسهيلات له كصرف قطع الأراضي بدون مقابل أو برسوم مخفضة لبناء منشآتهم الاستثمارية، الصحية الخدمية، وزيادة عدد الأسرة في المستشفيات القائمة حالياً، إما عن طريق توسعة المستشفى، وإما عن طريق بناء مستشفيات جديدة، ووضع سياسات فاعلة لمحاربة الفساد بشتى طرقه داخل المؤسسات الصحية، الذي بدوره سينعكس على وضع الإدارة الصحية وتحسين أدائها.

وعلى الصعيد الفني البشري يوصي الباحث بتعيين عدد كافٍ من الأطباء والممرضين والفنيين في القطاع الصحي الحكومي، وتشجيع قطاع التعليم الطبي والصحي الفني، وبناء المزيد من هذه المؤسسات التعليمية عبر تقديم خطة يعدها أصحاب الخبرة في التخطيط تتناول دراسة مكامن النقص في الكادر الوظيفي الصحي، والتنسيق عبر مؤسسات التعليم العالي لإنشاء الكليات والجامعات المتخصصة بتعليم وتخرج الكادر الصحي المؤهل وبما يسد العجز والحاجة.

كما يوصي بعقد المؤتمرات والندوات بالتنسيق مع المنظمات والحكومات المانحة لزيادة حجم المساعدات في الجانب الصحي؛ كون هذا الجانب إنسانياً وضرورياً؛ للأخذ بيد دول العالم الثالث، وتكثيف الحملات الإعلانية والتوعوية التي تستهدف السكان وتعريفهم بسبل تنظيم الأسرة؛ حتى نصل إلى مستويات نمو آمنة، وتكثيف الحملات الإعلانية والتوعوية للتعريف بالنظافة العامة، والحث عليها ضمن المناهج الدراسية للتقليل من الأمراض المنقولة والمعدية.

الاستبيان:

يرجى تعاونكم معنا في الإجابة عن الأسئلة الخاصة بمستوى الخدمات الصحية ومدى كفاءتها في محافظة حجة ومديرياتها

1- هل يتوفر في محلك السكني خدمات صحية حكومية؟

1- نعم 2- لا

2- كم تبعد عنك أقرب مؤسسة صحية؟

1- 3 كم 2- 4-7 كم 3- 8-10 كم 4- أكثر من 10 كم

3- ما درجة رضاك عن الخدمات الصحية في المحل (المنطقة)؟

1- جيدة 2- متوسطة 3- رديئة

4- برأيك، هل الخدمات الصحية في محافظة حجة كافية؟

1- نعم 2- لا

5- كيف تقيم جودة الخدمات الصحية في محافظة حجة؟

1- جيدة 2- متوسطة 3- رديئة

6- هل يوجد نقص في نوعية خدمة المرفق الصحي واحتياجاتك الصحية؟

1- نعم 2- لا

الهوامش والإحالات:

- (1) صلاح الدين الشامي، الخدمات والمنتج الخدمي- تصنيف وتوظيف وتقويم جغرافي في بحوث جغرافية، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ط، 2001، ص506.
- (2) رمزي الزهراني، التوزيع الجغرافي للخدمات الصحية بمنطقة مكة المكرمة، سلسلة بحوث جغرافية للجمعية الجغرافية السعودية، المملكة العربية السعودية، العدد 2003، 55، ص1.
- (3) أحمد محمد جهاد دليمي الكبيسي، كفاءة التوزيع المكاني لمراكز الصحة العامة في مدينة الفلوجة باستخدام نظم المعلومات الجغرافية gis، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الأنبار، 2009م، ص20.

- (4) الجمهورية اليمنية، وزارة التخطيط والتعاون الدولي، الجهاز المركزي للإحصاء، الإدارة العامة للترويج والنشر، كتاب الإحصاء السنوي، 2012.
- (5) المركز الوطني للمعلومات، الموقع الرسمي، <http://www.yemen-nic.info>.
- (6) المركز الوطني للمعلومات، الموقع الرسمي، <http://www.yemen-nic.info>.
- (7) وزارة الصحة العامة والسكان، التقرير الإحصائي السنوي، 2012.
- (8) مكتبة الكونجرس الأمريكية، قسم الأبحاث الفيدرالي، دراسات قُطرية، متاح على الرابط
الاتي: <https://www.loc.gov/collections/country-studies/>، 2006.
- (9) منظمة الصحة العالمية، تقرير الإحصاءات العالمية، 2010، متاح على الرابط الآتي:
https://www.who.int/gho/publications/world_health_statistics/ar/
- (10) وزارة الصحة العامة والسكان، التقرير الإحصائي السنوي، 2012.



العقد الاجتماعي ونشأة الدولة

دراسة تحليلية مقارنة بين الاتجاهات المختلفة لرواد هذه النظرية

عبد العزيز حسن الوظاف*

الملخص:

يتناول هذا البحث واحدة من أهم النظريات المفسرة لنشأة الدولة، التي أحدثت جدلا كبيرا بين علماء السياسة والاجتماع، هذه النظرية هي نظرية العقد الاجتماعي التي تناولها كل من هوبز، ولوك، وروسو، وستناولها عند كل منهم، لنعرف كيف تم تقديمها؛ باعتبارها نظرية تفسيرية تعمل على تأصيل نشأة الدولة، وسيتم في البداية استعراض أهم النظريات الأخرى التي حاولت أن تقدم رؤى تفسيرية في هذا المجال، ثم من خلال هذا المدخل، سننتقل إلى موضوع بحثنا، وسنحاول أن نبين فيه فكرة العقد الاجتماعي عند كل مفكر من المفكرين الثلاثة، محاولين الجمع بين أهم ما توصلوا إليه جميعا حول نشأة الدولة، ومن ثم التعرف على وجهات النظر التي تميز بها كل مفكر عن الآخر، والمنطلقات المختلفة التي استند عليها كل منهم.

The Social Contract and State Construction: A Comparative and Analytical

Study of the Different Trends of this Theory

Abdulaziz Hasan Ahmed Alwadhaf

Abstract:

This research deals with one of the most important theories that explains the State Construction as it has made a big controversy among the scholars of politics and

* طالب ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية.

sociologists. It is the theory that is related to the social contract and it has been studied by Hobbes, Locke and Russio. We will go through this theory with a reference to each of these scholars to know how it was introduced because it is interpretational theory that works on state construction. At the beginning, we will investigate the most important other theories that tried to introduce interpretations in this field. Then, form this introduction we will come closer to the main topic of this study. We will try to show the main notion of the social contract with reference to each of the previous three scholars.

We will try to determine the points of agreement as well as the differences, so that the study is divided into three parts:

- The theories that explain the origin of the state.
- Social contract theory.
- Points of agreement and disagreement among the different trends of the social contract theory.

المقدمة:

عند دراسة الفكر السياسي نجد أن موضوع تفسير نشأة الدولة من أهم الموضوعات التي تناولها هذا الحقل، وقد ظهرت اتجاهات مختلفة تفسر ذلك، وكان المنطلق الأساسي الذي انطلق منه المفكرون في هذا الجانب هو استقراء التاريخ الإنساني؛ من أجل معرفة كيف بدأ الإنسان العيش ضمن نظام سياسي، أو العيش تحت سلطة سياسية تحكمه. ومع أن الإنسان قد عرف قديماً نظام الدولة في إطار فكرة المدينة، أو الإمبراطورية الرومانية، إلا أن المفكرين السياسيين وعلماء الاجتماع لم يتوصلوا إلى تحديد زمان ارتباط الإنسان بالمجتمع ثم الدولة، ولا يزال ذلك مجهولاً في أعماق التاريخ، لكن هناك محاولات استقرائية واستنباطية، قام بها بعضهم في هذا الصدد، لتقديم نظريات تفسر نشأة الدولة، بالرغم من تباينها واختلاف اتجاهاتها، ومن أهم هذه النظريات نظرية العقد الاجتماعي التي تناولها كل من هوبز، ولوك، وروسو، ومع أن هذه النظرية تتمحور حول فكرة العقد الاجتماعي، فإن هناك اختلافات بين كتابها في الأسباب التي جعلت

الإنسان يلجأ إلى التعاقد الاجتماعي لتكوين دولة يعيش ضمن نطاقها، وتحديد طريقة لتوزيع السلطة بين أطراف العقد، وذلك ضمن منطلقات مختلفة، انطلق من خلالها كل مفكر، وهو ما سنستعرضه في بحثنا هذا؛ للتوصل إلى تحديد نقاط الاختلاف والاتفاق بين رواها الثلاثة.

أهمية البحث: تكمن أهمية هذا البحث في كونه يتناول قضية من أهم القضايا المثارة في الفكر السياسي؛ إذ يعد تفسير نشأة الدولة من الأمور المهمة التي تناولها المفكرون السياسيون الغربيون، كما أن أهمية البحث تأتي من أهمية نظرية العقد الاجتماعي بوصفها نظرية فكرية سياسية في أوساط الفكر السياسي عموماً، والفكر السياسي الغربي على وجه التحديد.

أهداف البحث: يهدف البحث إلى التوصل إلى تقديم رؤية متكاملة عن نشأة الدولة، من خلال ما قدمته نظريات العقد الاجتماعي، ومحاولة مقارنة الاستنتاجات المختلفة عند رواها.

مشكلة البحث: مع أن هناك شبه إجماع أو اتفاق بين الكتاب والمؤرخين على إسناد فكرة العقد الاجتماعي إلى فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، وخصوصاً توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو، إلا أنه يتم النظر إليها من قبل كثيرين على أنها نظرية واحدة تحمل الأفكار والمنطلقات نفسها، لكن عند دراسة الفكر السياسي لدى كتابها الثلاثة نجد أنهم - وإن اتفقوا على فكرة العقد الاجتماعي باعتبارها أساساً لنشأة الدولة - قد اختلفوا باختلافات جوهرية في كتاباتهم حولها، سواء من حيث المنطلقات التي استندوا إليها أم من حيث تحديد أطراف هذا العقد وتوزيع السلطة بين أطرافه، وما سنتناوله في هذه الدراسة هو إبراز أهم تلك الاختلافات، ونقاط التشابه، والمنطلقات الأساسية التي انطلقوا منها.

تساؤلات البحث: بناء على ما تقدم، تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن التساؤلات الآتية:

- ما أهم النظريات التي تفسر نشأة الدولة؟

- ما هو المقصود بفكرة العقد الاجتماعي بوصفه أساساً لنشأة الدولة؟

- ما أهم المنطلقات التي استند إليها كل من توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو

حول نشأة الدولة من خلال العقد الاجتماعي؟

- ما أهم نقاط التشابه التي اتفق عليها كل من هوبز، ولوك، وروسو حول فكرة العقد الاجتماعي؟ وما أهم النقاط التي اختلفوا فيها؟

منهج البحث: استعمل الباحث في هذا البحث كلاً من المنهج الوصفي التحليلي الذي يقوم بوصف الظاهرة وتحليلها، والمنهج المقارن الذي من خلاله يتم التعرف على نقاط الاختلاف والاتفاق لدى مفكري نظريات العقد الاجتماعي.

النظريات المفسرة لنشأة الدولة:

قبل أن نتحدث عن نظريات العقد الاجتماعي وتفسيرها فإنه يتحتم علينا أن نبدأ بتقديم أهم النظريات الأخرى التي حاولت تفسير نشأة الدولة، ومع أن هناك خلافاً فكرياً كبيراً حول هذا التأصيل، فإنه من الصعوبة في هذا المبحث عرض كافة النظريات الفكرية والمذاهب المتعددة في هذا المجال، إلا أننا سنحاول بإيجاز عرض أهم تلك النظريات التي تم تداولها بشكل واسع بين رجالات الفكر والمؤرخين السياسيين وكذلك الأكاديميين في العلوم الاجتماعية.

أ- النظرية الدينية: دعاة هذه النظرية يردون كل الظواهر الاجتماعية والسياسية والقانونية في الدولة إلى الله تعالى، وينتمون إلى تقديس الحاكم باعتبار أن السلطة الموكلة إليه حق من حقوق الله أعطيت له. فالدولة نظام قدسي فرضه الله من أجل تحقيق الغاية من الاجتماع البشري، والسلطة فيها هي سلطة الله⁽¹⁾. ولهذه النظرية ثلاث صور يتميز بعضها من بعض على أساس اختيار الحكام، إلا أنها كلها تتلاقى في أن تأصيل نشأة الدولة وتأسيس السلطة نظام إلهي، وأن الله هو مصدر السلطة، وهذه الصور هي:

1- نظرية تأليه الحاكم: يؤكد دعاة هذه النظرية على أن المجتمع القديم كان مجتمعاً بدائياً تتحكم فيه المعتقدات، وتسيطر عليه الأساطير والقوى الطبيعية، فمن الطبيعي أن تختلط العقائد بالسلطة السياسية على اعتبار أن الحاكم ذو طبيعة إلهية، بل هو الإله ذاته الذي ينبغي على الجميع عبادته وتقديم القرابين لإرضائه. ومن الأدلة التي يسوقها دعاة هذا الاتجاه أنه من خلال استقراء التاريخ هناك أربع مدنيات كبرى

قديمة قامت على أساس أن الحاكم ذو طبيعة إلهية، أو هو الإله ذاته، وهي التي تمثلت في العصر الفرعوني، وفي الهند القديمة، وكذلك الصين القديمة، والمدن اليونانية والرومانية⁽²⁾.

2- نظرية الحق الإلهي المباشر: ظهرت هذه النظرية مع ظهور المسيحية عندما دعا رجال الكنيسة في أول عهدنا إلى ضرورة احترام السلطة السياسية للدولة وتحريم الخروج عليها. ويعرف هذا الاتجاه في تاريخ الفكر السياسي باسم مذهب (آباء الكنيسة)، الذي بدأ من تاريخ تأسيس الكنيسة المسيحية وانتهى بظهور الإمبراطورية الرومانية المقدسة التي أسسها شارلمان عام 800م. وخلاصة ما انتهى إليه دعاة هذا الاتجاه "أن الرب وقد خلق الإنسان خلق -كذلك- السلطة لتنظيم علاقات البشر، وأنه لا يجب لعباده الفوضى، وللسلطة الإلهية سيفان: سيف السلطة الدينية وسيف السلطة الزمنية، وإذا كان الرب يودع سيف السلطة الدينية للبابا في الكنيسة، فإنه يودع بنفسه وإرادته المباشرة سيف السلطة الزمنية للإمبراطور"⁽³⁾. فهذه النظرية تتفق مع نظرية الطبيعة الإلهية للحاكم في منح الحاكم السلطة المطلقة، إلا أنها تختلف عنها في طبيعة الحاكم، فهو هنا بشر، لكن الإله اصطفاه من بين البشر، وأودع فيه السلطة ليحكم بين عباده، أما في النظرية السابقة فيعتبر الحاكم هو الإله ذاته⁽⁴⁾.

3- نظرية الحق الإلهي غير المباشر: جاء ظهور هذه النظرية في العصور المسيحية الوسطى ردة فعل للنظرية السابقة التي عملت على زيادة الطغيان والاستبداد من قبل الملوك والأباطرة، وبدأت بالظهور بشكل واضح أثناء احتدام الصراع بين الكنيسة والأباطرة. وقد عملت هذه النظرية على تقييد سلطة الحاكم، فلم تعد سلطته أعلى من سلطة الكنيسة، حتى أنه لم يعد سلطة موازية لها. ومن أول دعاة هذه النظرية وأبرزها القديس توماس، الذي قال بأن الله لا يتدخل بإرادته المباشرة في تحديد شكل السلطة، ولا في طريقة ممارستها، وأنه لا يختار الحكام بنفسه، وإنما يوجه الحوادث

توجيها بمقتضاه يختار المسيحيون بأنفسهم نظام الحكم الذي يرتضونه، والحاكم الذي يقبلون الخضوع له، ولما كانت الكنيسة هي التي تمثل المسيحية فإنها لا بد من أن ترضى عن هذا الاختيار، وأن تباركه. فمؤدى هذه النظرية -ولو أن السلطة كان مصدرها الله- أن اختيار شخص الحاكم مسألة متروكة للشعب، وأنه لا توجد عناية إلهية مباشرة في اختيار الحاكم⁽⁵⁾.

ب- نظرية التطور العائلي: تنطلق هذه النظرية من أن "العائلة" هي الأصل الذي انبثقت منه الدولة على أساس أنها نواة الجماعة، والعائلة تطورت فأصبحت عشيرة، ثم تطورت بدورها فأصبحت قبيلة، ومن القبيلة تكونت المدينة، التي بدورها تمثل إحدى صور الدولة التي مرت بها في تطورها حتى وصلت إلى صورتها الحديثة، وهي الدولة القومية⁽⁶⁾.

فالدولة وفقا لهذه النظرية هي آخر مرحلة من مراحل تطور الاجتماع الإنساني، بعد أن مرت بعدة مراحل، إلى أن وصلت إلى هذه المرحلة ابتداءً من الأسرة ثم العشيرة والقبيلة فالقرية ثم المدينة. وفي هذه النظرية يبين أصحابها أن السلطة السياسية في الدولة تعود في أصولها الأولى إلى سلطة رب الأسرة، ثم بعد ذلك سلطة شيوخ أو زعماء القبائل، وعلى أساسها قامت السلطة في الدولة⁽⁷⁾.

فالالاتجاه الذي يمثله القائلون بهذه النظرية هو اتجاه عقلي وطبيعي، إذ يرون أن الدولة والمجتمع البشري ظواهر طبيعية تنشأ تلقائيا، ومهمة العقل الإنساني هي فهم هذه الظواهر⁽⁸⁾.

ج- نظرية التطور التاريخي: ينطلق دعاة هذه النظرية من مُسَلِّمة مؤداها أن أي مجتمع هو نتاج طبيعي لظروفه الخاصة المتعددة والمتباينة: التاريخية، والجغرافية، والاجتماعية، والحضارية، والسياسية، والاقتصادية، ومن ثم فإن أي تطور للمجتمع مرهون دائما بتطور هذه الظروف وتفاعلها خلال حقب زمنية طويلة⁽⁹⁾.

فالدولة، وفقا لهذه النظرية، ظاهرة طبيعية من ظواهر الاجتماع الإنساني، جاءت نتيجة تطور تاريخي طويل. ومن هنا فإن نشأتها لا ترجع إلى عامل محدد بذاته، بل إنها نتاج عوامل متعددة ومتغايرة ومتشابكة في الوقت نفسه. فبما أن كل مجتمع يتميز عن غيره بخصائص

جغرافية، وذاتية، وتاريخية، وتركيبية اجتماعية، وظروف اقتصادية، فإن هذه العوامل وتفاعلها وتطورها مع مرور الزمن تعمل على ظهور الجماعة نتيجة لهذا التفاعل الطبيعي والتاريخي، ومن ثم فإن هذه الجماعة تستشعر الرغبة في تبادل الخدمات، والمنافع، وتحقيق الغايات المشتركة، والدفاع عن نفسها، ثم ما تلبث -تلقائياً، مع زيادة تلك الرغبة وبفعل التطور الطبيعي التاريخي- أن تأخذ بأسباب التطور حتى تصبح دولة. ثم يصل دعاة هذه النظرية في النهاية إلى التأكيد على أن الاختلاف والتباين في أشكال الدول وأنظمة الحكم، هو نتيجة طبيعية لاختلاف العوامل التي أدت إلى نشوء كل دولة على حدة⁽¹⁰⁾.

د- **نظرية القوة:** تفيد هذه النظرية أن نشأة الدولة تكمن -أساساً- في القوة والعنف والسلاح؛ باعتبارها أدوات لفرض إرادة المنتصر. فالدولة هي صنع قانون الأقوى، وهي مجرد واقعة نتجت بسبب الصراع بين الجماعات البشرية. والحياة الإنسانية الأولى التي كانت قبل الدولة كان يحكمها نظام الأسرة، الذي بدوره -وبفعل الإغارة والحرب بين الأسر المختلفة وانتصار رب الأسرة القوي على الأسر الأخرى وضمها إلى سيادته- يعمل على إنشاء أول عنصر للتضامن الاجتماعي في هذه الحياة البدائية. ومن هذا التضامن تنشأ المدينة السياسية، التي تعتبر البداية التاريخية لنظام الدولة⁽¹¹⁾.

هـ- **نظرية العقد الاجتماعي:** تعد هذه النظرية جديدة مقارنة بسابقتها، إذ إنها بدأت تصور الدولة ليس من خلال العقل ولا على أساس العقيدة، وإنما اعتماداً على الإرادة⁽¹²⁾. وتقوم هذه النظرية على أساسين رئيسيين، هما:

1- **حالة الطبيعة:** قبل تكوين الجماعات السياسية كان الناس يعيشون في حالة طبيعية لا تعرف السيادة أو السلطة، يتمتع الفرد في هذه الحالة بحقوق وحریات معينة بوصفه إنساناً. فهذه الحالة الطبيعية تواجدت فيها الجماعة الإنسانية التي تمثل وضع ما قبل المجتمع المنظم، والتي سبقت تكوين الجماعة السياسية. والقاعدة الأساس التي كانت تحكمها في حالة الطبيعة هي القانون الطبيعي. إلا أن مفكري هذه النظرية اختلفوا في وصف حالة الطبيعة، فقد اعتبرها البعض حالة شر، كان فيها

الفرد ضد الكل، والكل ضد الفرد، في حين اعتبرها آخرون حالة منفعة، وسعادة، واستقرار.

2- العقد الاجتماعي: تتجلى فكرة العقد الاجتماعي في أن الناس كانوا يعيشون في البداية، أي في الحالة الطبيعية، على النزاعات والحروب؛ الأمر الذي دعاهم إلى الخروج من هذه الحالة؛ سعياً وراء السعادة والسلام، ففكروا في إنشاء تنظيمات اجتماعية تنظم علاقاتهم الاجتماعية من أجل الدفاع عن أنفسهم ومن أجل البقاء، وهذا لا يتم إلا من خلال تنازل كل فرد عن قسم من الأناية الفردية، أو الحقوق الطبيعية؛ لكي يلتزم أمام الآخرين ببعض الواجبات. ولكي يستمر هذا التنظيم الاجتماعي يجب أن يخضعوا لقيادة أكفاء قادرين على توجيه حياتهم الاجتماعية توجيهاً يخدم حاجاتهم وحمايتهم، فأبرموا بينهم عقداً اتفقوا فيه على سلطة تعلو إرادتهم بشكل طوعي دون إلزام أو إكراه من قبل أفراد المجتمع، معلنين بذلك تنازلهم لتلك السلطة عن شطرن حرياتهم وحقوقهم لها، مقابل أن تحترمهم وتصون لهم ما ظلوا محتفظين به من تلك الحريات والحقوق.

وهذا فإن جوهر فكرة العقد الاجتماعي هو أن الجماعة الإنسانية بعد أن انتقلت من حالة الطبيعة ودخلت في مرحلة الجماعة السياسية استقر رأياً على إنشاء مجتمع سياسي انبثقت منه الدولة؛ نتيجة عقد اتفقت عليه تلك الجماعة.

الأسس النظرية لفكرة العقد الاجتماعي:

مع أنه من المسلم به أن فكرة العقد الاجتماعي -كما هي عليه الآن- ظهرت بشكل واضح عند فلاسفة الفكر السياسي الغربي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، فإنه يمكن إرجاعها -تاريخياً- إلى السفسطائيين الذين رأوا أن الإنسان يصنع القيم بإرادته، وبذلك يعتبر السفسطائيون أول من أثار فكرة الاتفاق أو التعاقد باعتباره أساساً لنشأة المجتمع السياسي الذي يكون الدولة، فالدولة نشأت من نظام سياسي غير طبيعي، قام على أساس الاتفاق أو التعاقد بين الأفراد لتحقيق حمايتهم، وخلصوا إلى أنه مادام الأفراد قد تعاقدوا على إنشاء هذا

النظام فلا يجوز أن يكون حائلاً دون تمتعهم بحقوقهم الطبيعية⁽¹³⁾. ويعتبر أبيقورس الذي تنسب إليه المدرسة الأبيقورية من أوائل الذين دعوا إلى هذا الاتجاه، عندما أكد أن الدولة ليست شيئاً مقدساً من عند الله، ولا هي محض اكتشاف مطلق مجرد بالعقل، وإنما هي تنظيم وضعي من صنع الإنسان؛ من أجل ترتيب حياته على أساس المنفعة، ومن أجل التوفيق بين مطالبه ومطالب غيره، فالدولة يتم تفسيرها من خلال مبدأ المنفعة القائمة على التعاقد⁽¹⁴⁾.

ثم انتقلت الفكرة وتعمقت عند الرومان بتصورهم للقانون على أنه خلق شيء جديد، وبمناداتهم بأن السلطة تنتقل من الشعب إلى الحكام بموجب عقد تفويض سياسي، فقد صور (شيشرون) الدولة على أنها نوع من الشراكة، تنشأ عن مصدر اتفاقي، وتفترض الإرادة الإنسانية أساساً لوجودها⁽¹⁵⁾.

وانتقلت الفكرة إلى القرون الوسطى عندما قال بها فلاسفة الكاثوليك والبروتستانت، حيث ذهبوا إلى أن السلطة -وإن كانت تأتي من الله- تنتقل إلى الحاكم بوساطة الشعب عن طريق عقد بين الحاكم والشعب، تتحدد به التزامات الطرفين. وفي هذه القرون فسّر بعض المؤرخين والكتاب قيام نظام الإقطاع على وفق هذه الفكرة، وذلك أنه قام على نوع من التعاقد بين الأمير والنبيل من جهة، وبين النبيل والفلاحين من جهة أخرى، وتتحدد به التزامات متبادلة بين الطرفين⁽¹⁶⁾.

ومع التقدم الفكري وخصوصاً في القرنين السابع عشر والثامن عشر بدأ المفكرون يعترضون على وجود قانون طبيعي مطلق لا يجري عليه التبديل والتعديل، ولم تعد الدولة في نظرهم كما تصورها اليونان في أنها كائن عضوي طبيعي، ولكنها جهاز آلي من خلق الإنسان.

لكنّ هناك خلافاً جوهرياً يميز بين فكر العصور الوسطى في العقد الاجتماعي وفكر القرنين السابع عشر والثامن عشر، فقد ميز مفكرو العصور الوسطى بين العقد الاجتماعي الذي أنشأ به الأفراد الحياة الجماعية، وانتقلوا بمقتضاه من حياة الفطرة البدائية إلى حياة المجتمع المنظم، وبين العقد الحكومي، أو العقد السياسي الذي يعمل على تأسيس السلطة في المجتمع وفقاً لشروط محددة، إذا أخل الحاكم بها جاز إلغاء العقد وفسخه والخروج عن طاعته. أما فقهاء

القرنين السابع عشر والثامن عشر فقد خلطوا العقدين معا، وأصبح العقد الاجتماعي أساسا
لنشأة المجتمع والسلطة معا⁽¹⁷⁾.

وقد اهتم بفكرة العقد الاجتماعي في هذين القرنين ثلاثة مفكرين، تناولوها بتفاصيلها، هم:
توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو، ويعتبر توماس هوبز أول من بدأ بإبرازها في كتابه
"اللفيثان" الذي أصدره عام 1561م. ثم جاء بعده المفكر الإنجليزي جون لوك ليدافع عن هذه
الفكرة، من خلال تصوراتها الخاصة لأسسها ونتائجها، في مؤلفه الذي نشر عام 1690
بعنوان: "بحث في الحكومة المدنية"، ومن بعده جان جاك روسو، في كتابه "العقد الاجتماعي".

ومع أن هؤلاء المفكرين قد أجمعوا على أن أصل نشأة الدولة وقيام السلطة يقوم على
فكرة العقد الاجتماعي، فإنهم لم يصلوا من ذلك إلى نتائج موحدة، فاختلّفوا فيما بينهم في تفسير
العقد الاجتماعي، وأصبح لكل منهم تفسيره الخاص في وصف الحياة السابقة على التعاقد، وفي
تكييف هذا العقد وتحديد أطرافه ونتائجه ومضمونه. ومع أنهم يتفقون على وجود حالة طبيعية
تواجدت فيها الجماعة الإنسانية التي تمثل ما قبل المجتمع المنظم، فإنهم اختلفوا في وصف هذه
الحالة الطبيعية من حيث كونها خيراً أو شراً.

كما اتفقوا على أن هذا العقد يقوم على فكرتين أساسيتين: إحداهما وجود حالة فطرية أو
بدائية عاشها الأفراد، وثانيهما الشعور الدائم لدى هؤلاء الأفراد بعدم كفاية هذه الحالة الفطرية
لتحقيق المصالح وإشباع الحاجات؛ الأمر الذي أجبرهم على الاتفاق فيما بينهم، والتعاقد على
الخروج من هذه الحياة بمقتضى عقد اجتماعي ينظم لهم حياة حرة ومستقرة، تتحقق فيها
مصالحهم، وتشبع فيها رغباتهم. وسوف نستعرض في السطور التالية آراء كل مفكر من رواد هذه
النظرية على حدة، ثم نستخلص منها أهم نقاط التوافق والاختلاف فيما بينهم حول تفسير نشأة
الدولة، من خلال العقد الاجتماعي.

أولاً: نظرية العقد الاجتماعي ونشأة الدولة عند توماس هوبز (1588-1679)

قسّم هوبز كتابه (اللفيثان) إلى أربعة أقسام: القسم الأول في الإنسان، والقسم الثاني: في
الحكومة، والقسمين الثالث والرابع في الدولة المسيحية وفي مملكة الظلام. وما يهمنا هنا هو

القسمان الأول والثاني؛ من أجل معرفة نظرية العقد الاجتماعي عنده، وكيف جعلها مفسرة لنشأة الدولة. فقد بدأ القسم الثاني بفصل عنوانه "في أسباب نشوء الدولة وتعريفها"، إلا أنه يربط هذا الفصل بفصول سابقة عليه، في القسم الأول (في الإنسان)، وهذه الفصول هي: "حالة الجنس البشري فيما يتعلق بسعادته وبؤسه"، و"في القانونين الطبيعيين الأول والثاني"، و"في العقود"، و"في قوانين الطبيعة الأخرى"، و"في الأشخاص وأصحاب الفعل والأشياء المشخصة".

فمن خلال تقسيمه نجد أنه جعل الإنسان مقدمة لنشوء الدولة، وفي القسم الأول يفسر الصفات الإنسانية، ثم يتوصل إلى الحالة الطبيعية التي يعيشها، وارتباطه بالطبيعة المحيطة به من حوله، ومن ثم فإنه يجعل كل ذلك مقدمات لنشأة الدولة التي عمل على صناعتها الإنسان بعد أن رأى أنها ضرورية، وأجبرته على صنعها حالته الطبيعية وارتباطها بقوانين الطبيعة. ومن ثم نتعرف على نظريته في العقد الاجتماعي من خلال العناصر الثلاثة: الإنسان، والحالة الطبيعية، وقوانين الطبيعة، ثم توصله إلى العقد الاجتماعي على النحو الآتي:

الطبيعة البشرية: "هناك صفات إنسانية مشتركة تتعلق بالعيش في سلام ووحدة؛ لأن الطبيعة البشرية جعلت الناس متساوين في ملكات الجسد والفكر، منها أنه دائماً يبحث عن السعادة، التي لا تكمن في راحة البال؛ لأنه لا يوجد لدى الإنسان غاية قصوى أو خير أكبر، فالسعادة هي انتقال مستمر للرغبة من موضوع إلى موضوع آخر، وكل موضوع يكون طريقاً للموضوع الآخر، وسبب ذلك أن رغبة الإنسان ليست في الاستمتاع مرة واحدة، بل رغبته تكمن في محاولته أن يضمن إلى الأبد الطريق نحو رغباته المستقبلية. ما يعني أن أفعال البشر الإرادية وميولهم لا تتجه فقط نحو امتلاك الحياة السعيدة، بل كذلك نحو ضمائمها، ومن ثم ينشأ تعدد في الأهواء لدى البشر المتعددين؛ لأنهم يختلفون في الطريقة أو الأسباب التي تؤدي إلى النتيجة المرغوبة"⁽¹⁸⁾.

من هذه المقدمة في البحث عن السعادة ووجود الرغبات الفطرية المختلفة يتوصل هوبز

إلى نتائج، أهمها⁽¹⁹⁾:

- الرغبة الأولى لدى البشري الرغبة الدائمة في اقتناء السلطة بعد السلطة، التي لا تنتهي إلا بالموت.

- بسبب أن الإنسان لديه الرغبة في المحافظة على السعادة التي هو عليها، فإن هذه الطبيعة تجعل الحكام يوجهون جهودهم نحو ضمان القوة التي يحصلون عليها، ويكون ذلك بوضع قوانين تقيّد المحكومين وتحد من رغباتهم نحو الوصول إلى السلطة داخل منطقة النفوذ.

- الرغبة في المحافظة على الوضع القائم تولد تنافساً على الثروات والشرف والإمرة؛ الأمر الذي ينتج ميلاً إلى النزاع والعداوة والحرب.

- الرغبة في الراحة والمتعة والمعرفة وفنون السلام، تجعل الناس مستعدين لأن يطيعوا سلطة مشتركة؛ للبحث عن حماية من قوة غير قوتهم الخاصة.

- بما أن الطبيعة البشرية جعلت الناس متساوين في ملكات الجسد والفكر والقدرة، فسوف تنشأ مساواة في الأمل في تحقيق الغايات، تلك المساواة في الأمل تجعل الناس لا يستمتعون بالغايات بطريقة مشتركة، ومن ثم تتولد العداوة بينهم، ثم يتولد مع ذلك انعدام في الثقة المتبادلة، ولكي يضمن الإنسان أمنه لا بد له من أن يسيطر سواء بالقوة أم بخداع الآخرين؛ حتى يقضي على كل قوة يمكن أن تشكل خطراً عليه⁽²⁰⁾.

- أسباب التصادم في طبيعة الإنسان ثلاثة، هي: المنافسة، ثم عدم الثقة، ثم البحث عن المجد، فالمنافسة وعدم الثقة تولدان العنف، إما من أجل الكسب وإما من أجل الدفاع عن النفس، أما المجد فمن أجل أمور تافهة.

لذا فقد رأى هوبز في (الطبيعة البشرية) أن البحث عن السعادة لا ينتهي، ومحاولته للمحافظة على السعادة الحالية تولد أهواء متعددة ومختلفة باختلاف الطرق التي تحاول الحفاظ على الرغبة الحالية، ومن هنا يبدأ التنافس والتصادم، كما أن كل صفة فطرية تولد لدى الإنسان ميولاً واستعدادات أخرى.

الحالة الطبيعية: يتحدد وصفه للحالة الطبيعية من خلال النقاط الآتية⁽²¹⁾:

-الصفات الإنسانية المشتركة تجعل الإنسان يعيش في تلك الحالة التي تسمى حرباً، وهي حرب بين كل إنسان وإنسان آخر، ومن ثم فإن كل إنسان عدو لكل إنسان. وينتج عن هذه الحالة أن لا شيء يمكن أن يكون ظالماً؛ لأن أفكار الصواب والخطأ والعدل والظلم لا مكان لها، فتصبح الفضيلتان الرئيسيتان هما القوة والغش.

- مع وجود هذه الحالة السيئة التي وضع الإنسان فيها بمحض طبيعته، فإن لديه إمكانية للخروج منها، تلك الإمكانية تكمن في جزء منها في أهوائه، وفي الجزء الآخر في عقله.

- ومن أجل الخروج من تلك الحالة تتولد لدى الإنسان أهواء تجعله يميل إلى السلام، هي: الخوف من الموت، والرغبة في الأشياء الضرورية لحياة مريحة، والأمل في أن يحصل عليها بعمله.

- كما أن العقل بدوره يطرح بنوداً للسلام قد يتوافق الناس عليها، هذه البنود هي ما يسمى بقوانين الطبيعة.

لذا فهوبز يعتقد أن الإنسان، قبل انتقاله من الدولة أو المجتمع السياسي، كان يعيش حالة طبيعية غير منظمة، وكان لابد له من أن يمر بهذه الحالة التي تتصف بأنها حالة حرب الجميع ضد الجميع⁽²²⁾.

العقد الاجتماعي: تنبثق فكرة العقد الاجتماعي عند هوبز من خلال وصفه للحالة الطبيعية التي بيّناها سابقاً، إذ إن الإنسان برغباته الفطرية وضرورة الحفاظ على بقائه يسعى إلى الخروج طوعاً من الحالة الطبيعية، ويساعده في الخروج من ذلك وجود قوانين حتمية للطبيعة في ظلها يتم التعاون المشترك وإبرام العقود فيما بينهم، وسوف يتبين لنا ذلك من خلال النقاط الآتية⁽²³⁾:

- هناك قوانين للطبيعة يتوصل إليها العقل الذي يمتلكه كل إنسان؛ من أجل البحث عن تشكيل ما يساعده في حفظ حياته تجاه أعدائه، ومن أجل الخروج من الحالة الطبيعية، التي هي حالة حرب الجميع ضد الجميع. فالقانون الأول هو أن يسعى المرء إلى السلام، وهو القانون الأساس. والقانون الثاني هو على الإنسان أن يكون مستعداً حين يكون الآخرون أيضاً مستعدين في أن يتخلى عن حقه في كل شيء، بالقدر الذي يراه ضرورياً للسلام والدفاع عن نفسه، وأن

يرضى لنفسه بقدر من الحرية إزاء الآخرين، يساوي قدر حريتهم تجاهه. والقانون الثالث هو أن يفي الناس بالعقود التي قطعوها، وفي هذا القانون يكمن منبع العدالة وأصلها؛ لأنه قبل هذا القانون يكون لأي إنسان الحق في كل شيء، أما عند إبرام العهد، فإن عدم الوفاء به يعني الظلم، ومن هنا يأتي الظلم الذي ليس له تعريف سوى عدم إنجاز الوعد. وهناك (19) قانوناً ذكرها هوبز في كتابه، كلها قوانين طبيعية⁽²⁴⁾، إلا أننا هنا اكتفينا بهذه الثلاثة القوانين التي تعيننا في فكرة العقد الاجتماعي.

- هناك فرق بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي، فالحق هو أن يحافظ الإنسان على حياته، ومن ثم فله الحق في أن يفعل كل ما يرى بحكمته وعقله أنه أفضل السبل في تحقيق ذلك، ويقصد بالحرية عدم وجود المعوقات الخارجية. أما قانون الطبيعة فهو "مبدأ أو قاعدة عامة يجدها العقل، وبها يمنع الإنسان من فعل ما يقضي على حياته، أو ما يقضي على وسائل الحفاظ عليها"⁽²⁵⁾. فهو يميز بين الحق والقانون في أن الحق يقوم على حرية الفعل أو عدمه، بينما القانون يحدد ويلزم بأحد الأمرين، وهما لا يصحان معاً في آن واحد. ومن أهم الحقوق التي تكلم عنها حق الملكية، فالإنسان له الحق في ملكية كل شيء؛ لأن الطبيعة وهبته كل شيء، فمن حق الإنسان - إذاً - أن يفعل أي شيء يساعد على الاستمرار والبقاء⁽²⁶⁾.

- مع توفر القوانين فإنه لا بد من التنازل عن الحق، ويكون ذلك إما بتخلي الفرد عنه ببساطة وإما بتفويضه إلى آخر بمحض إرادته، فإذا ما تخلى عنه أو فوضه إلى غيره فإنه يدخل هنا مرحلة الإذعان والطاعة، فهو ملزم ومجبر بالألّا يعيق من أُعطي لهم هذا الحق أو من حرّموا منه، ومن واجبه ألا يبطل هذا الفعل الإرادي، وأي إعاقة هي ظلم وتعدّي؛ لأنها بلا حق، مادام فعل ذلك بإرادة ذاته. وفي مقابل التخلي عن الحق أو تفويضه إلى غيره فإنه لا بد من حصوله على حق يفوض إليه؛ من أجل منفعة يحصل عليها من وراء ذلك، ولأن فعله إرادي فإنه لا بد من أن يكون من أجل خير ما لنفسه؛ لأن غرض الأفعال الإرادية عند كل إنسان هو البحث عن الخير⁽²⁷⁾.

- من القانون الثاني القائم على التخلي والتفويض المتبادل للحقوق ينتج ما يسميه الناس عقداً، وهذه هي بداية العقد الاجتماعي. الذي يعبر عن اتفاق افتراضي بين أفراد المجتمع يوجب على كل منهم، وهو في الحالة الطبيعية، أن يعهد بكل ما لديه من قدرات إلى الإرادة العامة التي تنظم بها حياة الجميع⁽²⁸⁾.

- من خلال القانون الثالث تتبين عناصر العقد وأطرافه، فمع إبرام العهود توجد ضمانات لإنجاز هذه العهود؛ لأنه مع عهود الثقة المتبادلة تبقى هناك حالة خوف من عدم إنجاز أحد الطرفين لعمله، تلك الحالة لا تختفي إلا باصطناع سلطة قسرية تعمل على إرغام الناس بالمساواة على إنجاز عهودهم، وتقييم العدالة، وتعمل على منع الظلم، ولا وجود لهذه السلطة إلا بوجود الدولة التي تحفظ انضباطهم وتوجههم نحو الخير العام.

- الوسيلة الوحيدة لإنشاء السلطة المشتركة هي جمع كل القوى والقدرات في شخص واحد أو مجموعة أشخاص، ومن ثم حصر إرادتهم كلها في إرادة واحدة، ومن هنا، يقومون بإخضاع إرادتهم لإرادته وأحكامهم لحكمه، وذلك بموجب اتفاقية كل فرد مع كل فرد، بأن يتخلى كل فرد أمام غيره عن بعض حقوقه مقابل أن يتخلى غيره عن مثل تلك الحقوق لشخص واحد.

وهنا يصل بنا هوبز إلى ما نريد أن ننتهي إليه، وهو أن تلك المجموعة المجتمعة على ذلك النحو في شخص واحد تدعى دولة، هي التي أسماها "اللفيثان" أو "الإله الفاني" الذي يعد أدنى رتبة من الإله غير الفاني. وبموجب السلطة الممنوحة من كل فرد في الدولة يتمتع هذا الشخص بممارسة القوة والوسائل الممنوحة من الجميع. ولا يتوقف هوبز هنا، بل يستمر ويقول: إن الطرف المدوع لديه هذا الشخص هو الحاكم المطلق الذي يتمتع بالسلطة المطلقة.

- من أجل الوصول إلى تلك السلطة المطلقة، هناك وسيلتان، هما: الوسيلة الأولى بوساطة القوة، أي الإخضاع بالقوة. أما الوسيلة الثانية فهي اتفاق البشر فيما بينهم على الخضوع لشخص واحد، أيًا كان، أو لمجموعة أشخاص طواعية لا كراهية، من باب الثقة والطموح، من أجل أن يحميهم من الآخرين جميعًا. ويسمى هذه الوسيلة الثانية بالدولة السياسية أو الدولة بموجب التأسيس. أما الوسيلة الأولى فهي الدولة بموجب واقعة الاكتساب. ومن خلال هذه الوسائل وخصوصا الوسيلة الأخيرة أو الدولة بفعل التأسيس، يسترسل من أجل أن يبين مدى السلطة التي يتمتع بها الحاكم وكذلك حقوقه التي يتمتع بها، فهو هنا يبين أن الحاكم لا يكون ملزما بالعقد؛ لأنه أساسا ليس طرفا فيه، وأن أطرافه هم الأفراد فيما بينهم، وذلك باتفاق بعضهم مع بعضهم على التخلي عن بعض حقوقهم جميعا للحاكم بطريقة إرادية من ذاتهم⁽²⁹⁾.

خلاصة نشأة الدولة عند هوبز:

من كل ما سبق نستخلص أن هوبز يجعل الدولة هيئة مصطنعة، وليس كما يقول أرسطو إنها حالة طبيعية تنتج عن طبيعة الإنسان المدنية. ومن أجل أن يصل إلى نشأة الدولة المصطنعة

فإنه ينطلق من مقدمات يبدأها بتركيبية الإنسان الجسمية وطبيعته البشرية، ثم من تلك الطبيعة يوضح الحالة الطبيعية التي يكون عليها الإنسان قبل أن يتوصل إلى إنشاء الدولة التي أسماها حالة حرب، ويكون فيها الكل ضد الكل. ويجعل العقل الذي يتميز به الإنسان عن غيره الأساس الذي يجعله يرفض هذه الحالة، وهو الذي يحاول أن ينتقل به إلى حالة أخرى تتوفر فيها حالة السلام والبقاء، وما يساعد العقل على ذلك هو القوانين الطبيعية التي يتوافق عليها العقل، ويتوصل من خلالها الناس إلى إبرام العقود فيما بينهم، وهي بمثابة بوابة دخول الناس إلى مرحلة المجتمع المنظم، الذي يتطلب من خلاله البحث عن إيجاد سلطة يتشارك الجميع في خلقها، بالتنازل عن بعض سلطتهم وحقوقهم، ومن ثم تتكون الدولة التي تتمثل فيها السلطة المجتمعة، التي يمثلها الحاكم المطلق. وأطراف العقد هم الأفراد أنفسهم، أما الحاكم فلا يعتبر طرفاً من أطراف العقد؛ ولذلك فلا يلزمه أي شيء تجاه الأفراد، ومن هنا تكون سلطته مطلقة. فالعقد الاجتماعي عند هوبز هو بمثابة الوسيلة التي تعمل على كبح جماح الطبيعة الإنسانية الميالة إلى البحث عن السعادة الدائمة والرغبات الفردية. كما يعد النقطة التي ينتقل منها الإنسان من حالة الطبيعة غير المنظمة إلى حالة المجتمع المنظم، أو من حالة اللادولة إلى حالة الدولة.

ثانياً: نظرية العقد الاجتماعي ونشأة الدولة عند جون لوك (1632-1704)

إذا كانت نشأة الدولة عند هوبز تعود إلى عقد اجتماعي عقده الأفراد فيما بينهم للانتقال بهم من الحالة الطبيعية إلى الحالة السياسية التي فيها يتم تكوين الدولة، فإن جون لوك أيضاً يأخذ فكرة العقد الاجتماعي ويجعلها الأساس الذي من خلاله تنشأ الدولة، إلا أنه هنا يذهب في اتجاه آخر عن هوبز، في نظريته إلى الحالة الطبيعية، والطبيعة البشرية، ومن ثم الدوافع التي جعلت الناس يفكرون في إنشاء كيان سياسي يتمثل في الدولة؛ بناء على تلك الطبيعة. كما أن جون لوك أيضاً يختلف عن هوبز فيما بعد تكوين العقد، وذلك في تحديد أطرافه ونتائجه، وسوف يتم التعرف على نشأة الدولة من خلال نظريته في العقد الاجتماعي، التي ضمها في كتابه "الحكم المدني" من خلال العناصر الرئيسية الآتية:

الطبيعة البشرية والطور الطبيعي: لم يستغرق جون لوك كثيرًا في الحديث عن طبيعة الإنسان وصفاته مثلما فعل هوبز، فقد جعل لوك كتابه "الحكم المدني" في كتابين أو مقالتين: الكتاب الأول، بحث فيه بعض المبادئ التي قال عنها إنها فاسدة، فقد ناقش -مثلا- العبودية والحرية، وتطرق إلى السلطة الأبوية ومقارنتها بالسلطة الملكية، ومن هنا انتقل إلى آدم وسلطته، باعتباره أول أبٍ للبشرية، واستغرق في ذلك كثيرا. إلا أن ما يعنينا هنا هو الكتاب الثاني الذي جعله تحت عنوان "بحث في نشأة الحكم المدني الصحيح ومداه وغاياته"، حيث بدأ هذا الكتاب بالطور الطبيعي، ثم حالة الحرب، فالعبودية الملكية، ثم السلطة الأبوية، ومن بعد ذلك بدأ يتكلم عن المجتمع السياسي، وكيف نشأت المجتمعات السياسية التي على غرارها تكونت الدول.

فمن بداية حديثه عن الطور الطبيعي يؤكد على أنه من الضروري من أجل أن ندرك طبيعة السلطة السياسية إدراكا صحيحا، ونستنبطها من مصدرها الأصلي فإنه ينبغي التدقيق في الوضع الطبيعي الذي نجد عليه البشر، وقد حدد خصائصه على النحو الآتي⁽³⁰⁾:

- لدى البشرية تامة في القيام بالأعمال والتصرف بالأموال والذوات كيفما يشاؤون، في إطار سنة الطبيعة وحدها، ودون أن يحتاجوا إلى إذن من أحد، أو يتقيدوا بمشيئة أي من البشر.

وعندما يربط الحرية بوجود السلطة، فإن حرية الإنسان الطبيعية تعني استقلاله عن سلطة عليا على الأرض، وعدم خضوعه لإرادة غيره من البشر، وإنما رضوخه يكون للسنة الطبيعية. والتحرر من كل سلطة مطلقة مستبدة ضروري لبقاء الإنسان، إلا أنه يفرق بين حرية الإنسان الفردية وبين حرته في المجتمع، وهذه الأخيرة يجب أن تكون مقيدة بقانونين: سلطة تشريعية تتكون بالاتفاق، وقواعد منصوص عليها يتم وضعها في طور الدولة وليس في الطور الطبيعي.

- توفر المساواة، إذ تتكافأ السلطة والسيادة؛ لأنه مادام أن هناك تساويًا في النوع والمرتبة، فإنه لا بد من أن يكون تساويًا بنفس المميزات والوظائف.

- إن توفر الحرية في هذا الوضع لا يعني أنها طور من الإباحية، فمع أن الإنسان يتمتع بحرية التصرف بشخصه وممتلكاته، إلا أنه لا يتمتع بحرية القضاء على نفسه وعلى حياة المخلوقات التي يملكها.

- مع أنه يؤكد على الحرية التامة بوصفها فطرة إنسانية، إلا أن لها حدودًا يخضع لها الجميع وفقا للعقل الذي اعتبره سنة طبيعية تعلم البشر جميعا تلك الحدود، بحيث لا يوقع أحدهم ضررا بحياة غيره.

- مادام أن الجميع يمتلك قوى متماثلة وهما لهم الخالق الإله، وطبيعة واحدة مشتركة فمن المحال أن يكون أحد مسخرًا للآخر تسخيرًا يقضي عليه.

- بتوفر المساواة، لا سلطة ولا سيادة لأحد على الآخر، ويحق لكل شخص بمفرده أن ينفذ السنة الطبيعية التي تهدف إلى إقرار السلام والحفاظ على البقاء؛ من أجل أن يرتدع كل شخص عن التعدي على حقوق الآخرين أو إيقاع الضرر بهم.

- في هذا الطور هناك حقان يمتلكهما كل إنسان، هما: حق العقاب والردع، حق معاقبة الجرم من أجل تأديب المجرم وتفادي الجرم المماثل، وحق الحصول على عوض، وهذا الأخير حق من حقوق الفريق المظلوم فقط.

ومن خلال وصفه السابق للوضع الطبيعي الذي عليه البشر، تعتبر الملكية من الأمور المهمة والرئيسية التي تكلم عنها لوك، حيث يبني عليها جملة متعاقبة من النتائج التي أدت إلى قيام المجتمع المدني، حيث يعتبر أن حق الفرد بالملكية من حقوق الإنسان الطبيعية السابقة لقيام المجتمع المدني. فاعتمادا على العقل الطبيعي الذي يقضي بأن للبشر منذ ولادتهم حق البقاء فإنه، لا شك من أجل ذلك، جعل لهم ما يتطلب الوصول إلى ذلك وما يلحق به من المأكل والمشرب وما شابهه من الأمور التي تجود بها الطبيعة من أجل قوام ودهم، فإن الله جعل الأرض وما عليها من مخلوقات الدنيا ملكا مشتركا بين البشر، إلا أن لكل امرئ حق امتلاك شخصه، وهو حق لا ينازعه فيه منازع⁽³¹⁾.

إن حق التملك لا يعني أن تكون موافقة كل فرد من أفراد المجتمع شرطا ضروريا؛ لأن تملكه لجزء ما من الملك المشترك إنما كان بجهد الخاص، وقد انتزعه من بين يدي الطبيعة، حيث كان مشاعا فبات عند ذلك ملكا خاصا به. وجعل هذه السنة الطبيعية هي أساس القوانين الوضعية في الشعوب المتقدمة التي وضعتها لحماية الملكية، والقانون الذي تبدأ به حق الملكية

الفردية من المشاع هو التملك مقابل المشقة في الحصول على ذلك الشيء، فيتغير ذلك الشيء من الحالة الطبيعية العامة حتى يصبح بهذه السنة ملكاً لذلك الشخص الذي بذل المشقة من أجله، ومع ذلك فإنه يبين أن الطبيعة قد حددت مقدار الملكية تحديداً عادلاً، فجعلته منوطاً بمدى عمل الإنسان ومطالب حياته⁽³²⁾.

فالتبيعة البشرية من خلال ما تقدم - كما يؤكد لوك- هي مدفوعة بطبيعتها إلى الاشتراك والتعاون مع الآخرين؛ وذلك من أجل إصلاح النقائص والعيوب التي تكمن في كل فرد، فالتبيعة التعاونية التي يمتلكها البشري السبب الرئيسي عند لوك في تأليب البشر بادئ ذي بدء في مجتمعات سياسية، وأنهم مستمرين على ذلك الوضع حتى يصبحوا بحكم إرادتهم واختيارهم أعضاء في جماعة سياسية.

أما حالة الحرب عند لوك فهي حالة عداوة وتدمير، وإعلانها على شخص ما هو إلا العزم على القضاء على حياته، فمع السنة الطبيعية التي تنص على وجوب بقاء الإنسان وبحسب العقل ومنطوق العدالة، فإنه يحق للمرء أن يفتك بمن يعلن الحرب عليه مثلما يحق له أن يفتك بالذئب أو الأسد؛ لأن هذا المرء الذي أعلن الحرب لا يخضع لسنة العقل العامة؛ لذلك وجب معاملته معاملة الوحوش الضارية.

فلوك هنا يجعل حالة الحرب خروجاً عن السنة الطبيعية، ومخالفة لمنطق العقل والعدالة التي يقرها ذلك العقل، وهو هنا ينقض قول هوبز الذي جعل حالة الحرب هي الحالة الطبيعية التي تتميز بها الطبيعة البشرية. ويربط السلطة المطلقة بحالة الحرب حيث يقول: "من يحاول أن يخضع امرأً ما لسلطته المطلقة إنما يشن الحرب عليه، ...، ومن أراد السيطرة التامة على امرئ ما وإنما يريد إكراهه عنوة على ما يتناقض مع حقه بالحرية، أي يجعله عبداً له"⁽³³⁾.

فالسلطة المطلقة عند لوك هي بمثابة الحرب على الإنسان؛ لأنها مخالفة للطبيعة البشرية القائمة على الحرية والمساواة، وكل من يريد سلب الحرية فالعقل يجعله عدواً للبقاء ويعتبره في حالة حرب.

فهو إذًا يفرق بين الطور الطبيعي القائم على التعاون والبقاء، وطور الحرب القائم على العداة والمكر والعنف، فيجعل طور الحرب هو الطور الذي يوجد فيه حاكم بشري يلجأ إلى القوة والرغبة الصريحة في السطو على الآخرين، حيث لا توجد سلطة عامة يمكن أن يستنجد بها

المظلوم، ومتى انتهى دور القوة الفعلية انتهت حالة الحرب. أما الطور الطبيعي فهو الطور الذي يعيش فيه البشر معاً بحسب سنة العقل، دون أن يكون بين ظهرانهم حاكم بشري يتمتع بسلطة القضاء بينهم⁽³⁴⁾.

العقد الاجتماعي: من المقدمات السابقة يتوصل لوك إلى العقد الاجتماعي الذي يكون بمثابة الدخول إلى مرحلة الدولة، وتكوين المجتمع السياسي، وبترباط تلك المقدمات وتسلسلها يصل بنا لوك إلى تكوين العقد الاجتماعي على النحو الآتي⁽³⁵⁾:

- مع وجود الحرية التي يتمتع بها المرء في الطور الطبيعي، وأنه هو السيد المطلق على شخصه وأملاكه ولا يخضع لسلطة إنسان غيره، فإنه لا يستطيع ممارسة حقوقه كاملة في هذا الطور، وهو أمر غير مضمون في جميع الأحوال؛ لأنه معرض دائماً لسطوة الآخرين، وكل إنسان يعتبر نداءً له، ويصبح التمتع بالأموال التي تخصه في هذا الطور صعب للغاية، الأمر الذي يجبره على التخلي عن هذا الوضع المملوء بالخوف والأخطار.

- يسعى كل فرد إلى أن ينضم مع أقرانه في تأليف جماعة واحدة؛ كي يتسنى لهم أن يعيشوا معاً عيشة رخاء وأمان وسلام، ومن أجل أن يستمتع كل واحد بما يملك، فعندما تجتمع كلمة عدد من الناس على تأليف مثل هذه الجماعة يصبحون من فورهم هيئة سياسية واحدة، تكتسب فيها الأكثرية حق التصرف والزام الآخرين، فالأكثرية هي التي تقرر وتتصرف؛ لأن ما يحرك الجماعة أساساً هو موافقة أفرادها، عندئذ يتوجب على كل امرئ أن يتقيد بقرار الأكثرية؛ لأنه عبارة عن سلطة المجموع وفقاً للعقل والسنة الطبيعية. والتزام المرء بتأليف هيئة سياسية واحدة في ظل حكومة واحدة إنما هو تعاقد مع الآخرين، يجعله يخضع بموجبه لقرارات الأكثرية والتقيد بها أمام كل فرد من أفراد تلك الهيئة.

- كل من يندمج في جماعة ويترك الطور الطبيعي عليه أن يتنازل عن السلطة اللازمة لتحقيق الأغراض التي تألف المجتمع من أجلها لأكثرية تلك الجماعة، والسبيل إلى ذلك، الموافقة على تأليف مجتمع سياسي واحد، وذلك بموجب العقد المترتب على الأفراد الذين يلتحقون بهذا المجتمع من أجل إنشاء دولة. وعلى مثل هذا الوجه، كما يقول لوك، نشأت وتنشأ كل حكومة شرعية في العالم.

إذًا فالعقد الاجتماعي عند لوك وخلافا لهوبز، هو عقد ينشأ بين الأفراد والدولة، والسلطة هنا تكون مخولة للدولة فقط؛ لأنها تمثل الأكثرية والمجموع، ومن ثم فالحاكم هنا طرف في ذلك العقد؛ لذا فإن عليه التزامات يقوم بها مقابل تنازل الأفراد له عن بعض حقوقهم.

والغرض الرئيسي الذي حدده لوك في حاجة الناس إلى الاتحاد في جماعة والرضوخ لسلطتها هو المحافظة على أملاكهم، كما أنه في حال الطور الطبيعي أكد على حق التملك والملكية الخاصة، وبناء على هذا فإنه من أجل المحافظة على تلك الملكيات فإنه لا بد من إيجاد دولة تحميها وتحافظ عليها؛ لأن الطور الطبيعي -على ما فيه من محاسن- فإن فيه قصورًا بسبب أن الناس فيه يحتاجون إلى أمور عدة، هي كالآتي⁽³⁶⁾:

1- الحاجة إلى قانون معروف وثابت ومسلم به، بناءً على الموافقة العامة؛ باعتبارها مقياسًا للحق والباطل.

2- الحاجة إلى حكم معروف غير متحيز، يتمتع بصلاحيات الفصل في جميع الخلافات بناء على القوانين القائمة.

3- الحاجة إلى السلطة اللازمة لدعم الأحكام العادلة وتنفيذها كما ينبغي.

خلاصة نشأة الدولة عند جون لوك:

يؤكد لوك على أن الإنسان قبل أن يصل إلى طور الدولة، كان يعيش في ما أسماه بالطور الطبيعي، الذي يتمتع فيه الإنسان بالحرية التامة والمساواة مع جميع الأفراد، ومن ثم فإنه -من أجل البقاء والحفاظ على النوع الإنساني- من الطبيعي لكل فرد أن يملك ما يشاء بالقدر الذي يفي بحاجاته ويساعده على البقاء، ومن أجل المحافظة على حق التملك الذي بدوره يساعد على البقاء فإن الإنسان بطبيعته البشرية الميالة إلى التعاون والاشتراك يحاول أن يتخلى عن الطور الطبيعي الذي يكتنفه القصور ويحتاج فيه المرء إلى أمور عديدة تحفظ له الملكية الخاصة، فيسعى إلى أن يؤلف مع غيره جماعة منظمة، لها السلطة في التصرف وإصدار القرارات؛ بناء على الأكثرية التي تتألف منها تلك الجماعة، ومن أجل التوصل إلى ذلك المجتمع المنظم فإنه لا بد

من إبرام عقد بين الأفراد وتلك الجماعة التي تمثل الأكثرية، وبموجبه يتنازل كل فرد عن بعض سلطته لصالح تلك الأكثرية التي تتشكل منها الدولة.

ومن ثم فإن الإنسان ينتقل بموجب العقد من الطور الطبيعي إلى طور المجتمع المنظم الذي تتكون فيه الدولة التي تقوم على إرادة الأكثرية، والدولة تعتبر طرفاً في العقد، كما أن الطرف الآخر هو الشعب، والسلطة هنا ليست للدولة أو الحاكم، بل للشعب الذي منه تتكون الدولة بناء على قرار الأكثرية.

ثالثاً: نظرية العقد الاجتماعي ونشأة الدولة عند جان جاك روسو (1712-1778)

من أشهر كتب روسو كتاب "أصل التفاوت بين البشر"، وكتاب "العقد الاجتماعي" الذي صدر عام 1726، اللذان من خلالهما نستطيع أن نستنبط أهم الأفكار حول العقد الاجتماعي والطبيعة البشرية، ودور ذلك في نشأة الدولة، على النحو الآتي:

الإنسان وطبيعته البشرية: يؤكد روسو في كتاباته وخاصة، في كتاب "أصل التفاوت بين البشر" أن الإنسان خيّر بطبيعته، وأن أي تغيير في طبيعته إنما هو نتيجة لتأثره بالبيئة والظروف الاجتماعية المحيطة به.

وقد تناول التغيرات التي تطرأ على الطبيعة الإنسانية وتؤثر فيها، حيث قسم المجتمعات إلى ثلاثة أنواع، هي:

- 1- مجتمع الاكتفاء الذاتي والرضا في العصر الطبيعي.
 - 2- مجتمع الفساد وعدم المساواة والسلطة غير المشروعة في المجتمع المدني.
 - 3- مجتمع الحرية والسلطة المشروعة في المجتمع الديمقراطي.
- ومن خلال هذا التقسيم يؤكد أن الإنسان في جميع هذه المجتمعات الذي يعبر عن المعدن نفسه والشخص نفسه، وظهوره بهذه الصور المتباينة إنما هو بفعل البيئات المختلفة التي أثرت عليه.

ففي العصر الطبيعي تتحكم في الإنسان قوتان كبيرتان، هما: غريزة المحافظة على النفس وإشباع حاجاته الضرورية، وغريزة الشفقة الفطرية التي تجعله يتألم من رؤية مخلوق آخر يتألم.

وهذا يكون الأساس المشترك للمجتمع الإنساني ليس العقل وإنما الوجدان، والناس يكونون خيرين بصورة طبيعية. وهذا فروسو يدحض القول الذي يرى أن الإنسان أناني وماكر بطبيعته البشرية، ويقول: إنه لا وجود له في الطبيعة، لكنه قد يوجد في مجتمع فاسد ومنحرف؛ لهذا فالمجتمع المدني هو الذي يحول غريزة المحافظة على الذات لدى الإنسان إلى حافز أناني، ومحاولة للتفوق الشخصي على حساب الآخرين.

المجتمع الطبيعي: يسمي روسو الحالة التي تسبق حالة الدولة المجتمع الطبيعي، الذي يكون نواته الأولى مجتمع الأسرة، التي هي المنوال الأول للمجتمعات السياسية، فالرئيس هو الصورة عن الأب، والشعب هو الصورة عن الأولاد. لكنه يؤكد على أن الأولاد والأب خلقوا جميعاً أحراراً ومتساوين. والثيء الوحيد الذي جعلهم يتنازلون عن حريتهم هو المنفعة التي تتمثل بداية في حفظ الذات والبقاء، فإذا لم تعد هناك حاجة أو منفعة فإن هذا الارتباط الطبيعي ينحل وينفك، فيصبح الأولاد في حل من طاعة أبهم التي كانت واجبة عليهم، ويصير الأب أيضاً في حل من رعاية الأولاد التي كانت واجبة عليه، وبذلك يدخلون جميعاً في طور الاستقلال، أما إذا مكثوا متحدنين فإن ذلك الاتحاد لم يعد بالفطرة الطبيعية وإنما بمقتضى الإرادة. فقوام استمرار الأسرة في البقاء إنما يكون في الاتفاق⁽³⁷⁾.

ومن المجتمع الأسري القائم على المنفعة والحفاظ على البقاء يدحض روسو حجة من يبرر التبعية، ويجعلها طبيعة فطرية، وذلك بربطها بتبعية الأولاد للوالد داخل مجتمع الأسرة، فهو إنما يجعلها تبعية مصطنعة وليست تبعية طبيعية، فهي تنشأ نتيجة الترابط من أجل المنفعة، الذي قد ينحل بزوال المنفعة.

ثم قبل أن يصل إلى العقد الاجتماعي فإنه يناقش قضيتين رئيسيتين تكلم عنهما كثيراً وحاول أن يوضح رأيه فيهما، وهاتان القضيتان هما: حق الأقوى، والعبودية.

أما حق الأقوى الذي يتعلل به أنصار القوة لتبرير التسلط فإنه يعارضه بحجة أن هناك تناقضاً جذرياً بين الحق والقوة، فالحق يتصف بخاصية الثبات، أما القوة فتتصف بخاصية التحول، "فليس الأقوى قويا بما فيه الكفاية أبداً، بحيث يكون سيداً على الدوام، إلا أن يحول قوته إلى حق، والطاعة إلى واجب"⁽³⁸⁾.

وعندما يتكلم عن العبودية التي يبررها بعضهم، ويجعلها خاصية طبيعية توجد في الذين يخلقون في حضن العبودية، ويجعلون الاستعباد حقًا للبعض له أصول، كحالة الحرب التي تجعل للغالب الحق في قتل المغلوب، وتجعل المغلوب يسترد حياته بخسران حرته ثمنا لها، فإنه يقول: "إن عدول المرء عن حرته يعني عدوله عن صفة الإنسان التي له وعن حقوقه الإنسانية، بل حتى عن واجباته...، وإن عدولا كهذا غير ملائم لطبيعة الإنسان، فإن تعطيل الحرية في إرادة الإنسان هو تعطيل لكل الأخلاق في أعماله"، وينتهي بهذا إلى أن أي اتفاقية تقوم على سلطة مطلقة من جهة، وطاعة لا قيود لها من جهة أخرى، إنما هي باطلة ومتناقضة⁽³⁹⁾.

حالة الحرب: عندما تكلم روسو عن حالة الحرب فإنما تكلم عنها لعلاقتها بالعبودية وحق الاستعباد الذي تحدث عنه بعضهم أمثال غروسيوس وغيره، إذ يقولون: إن الحرب أصلا من أصول حق الاستعباد، ويدحض تلك المقولة بتأكيد على أن ذلك الحق المزعوم في الإجهاز على المغلوبين لا ينشأ بأي حال من الأحوال من حالة الحرب؛ لأن الناس أساسا يعيشون في البداية على الاستقلال الذاتي، ومن ثم لم يكن بينهم البتة ما يكفي من العلاقات الثابتة لتكون حالة من السلام ولا حالة من الحرب، ولهذا السبب فإنه محال قطعا أن يكون بعضهم أعداء بعض. فالذي يخلق الحرب إنما هي العلاقات بين الأشياء وليس العلاقة بين البشر، ولما كانت استحالة نشوء الحرب من مجرد العلاقات الشخصية البسيطة فإن حرب الإنسان مع الإنسان ليست في حالة الطبيعة التي لا تتوفر فيها الملكية للأشياء بشكل ثابت، ولا في الحالة الاجتماعية حيث يدخل كل شيء تحت طائلة القوانين.

ثم ينتهي بالقول إن الحرب قطعا ليست علاقة إنسان بإنسان، وإنما علاقة دولة بدولة، وعداوة الأشخاص بعضهم بعضًا إنما هي شيء عرضي، وليست ناتجة عن كونهم بشرا، ولا حتى عن كونهم مواطنين، ولكن عن كونهم جنودا مدافعين عن دولتهم. وسبب وجهة نظره هذه عن الحرب هو رؤيته للإنسان، حيث إن حالة الفساد والشر ليست في الإنسان وإنما في المجتمع، حيث تنتصر الإرادة الفردية للتفوق الذاتي على حساب الإرادة العامة لخدمة الآخرين⁽⁴⁰⁾.

العقد الاجتماعي: لزومية العقد الاجتماعي: من دحضه لتلك المسائل التي ذكرناها، أنه قبل أن يتوصل إلى العقد يبدأ بالتمهيد لذلك العقد بلزومية اتفاقية أولى، يلزم الرجوع إليها في

حالة تكوين مجتمع، وهو هنا ينطلق من دحضه لحجة من يبررون الاستبداد وإخضاع الناس، فعندما يحدث ذلك إنما يتكون بموجبه تكتل فيه سادة وعبيد، وليس اجتماعا فيه شعب ورئيس. فأساس الاجتماع عند روسو هو وجود خير عمومي، وجسم سياسي، وهذا لا يمكن أن يوجد في حالة الاستبداد. أما من يقول إنه من الجائز للشعب أن يهب نفسه للملك، فإنه يوافق على ذلك في أن هذه الهبة هي في حد ذاتها إجراء مدني، لكنه يشترط أن تكون بمشاوره عمومية ورأي الأثرية.

ومن ثم فإنه يبين أنه قبل أن يتم النظر في الإجراء الذي بمقتضاه يختار الشعب ملكا، فإنه لابد من أن نبدأ بدراسة الإجراء الذي بمقتضاه يكون الشعب شعبا؛ لأن الإجراء الأخير هو الأساس الحقيقي للمجتمع وهو سابق بالضرورة للإجراء الأول. ومن هنا ينطلق روسو في تحديد العقد الذي غالبا ما يسميه اتفاقية تسوغ التزام الأقلية بالخضوع لاختيار الأثرية، فأساس الخضوع هو وجود الأثرية بشرط أن يسبق ذلك إجماع ولو لمرة واحدة.

فمن أجل الحفاظ على البقاء في حالة الطبيعة، فإنهم يصلون إلى نقطة تبدأ فيها العوائق الضارة التي تتعلق ببقائهم، ومن ثم فإن تلك الحالة البدائية لم يعد ممكنا لها أن تدوم، وبما أن البشر لا يستطيعون إنتاج قوى جديدة، فإنه يمكن لهم فقط أن يضم كل واحد قوته إلى قوة الآخرين، ومن ثم يشكلون بتكتلاتهم مجموع قوى يمكنها التغلب على المقاومة، ومجموع القوى لا ينشأ إلا بتعاون الكثيرين، ومن ثم يهتدون إلى شكل من الاجتماع من شأنه أن يدافع عن شخص كل شريك وعن أملاكه⁽⁴¹⁾.

شروط العقد: عندما يصل الإنسان إلى المحافظة على أملاكه فإنه يشكل اجتماعا يساعده في المحافظة على البقاء، ومن خلال ذلك ينشأ العقد الاجتماعي الذي يتكفل بإحداث ذلك، والذي يعتبر شرطه الوحيد هو أن يتنازل كل شريك في الاجتماع عن شخصه وعن جميع حقوقه تنازلا تاما للمجموعة كلها، فإذا ما تنازل كل واحد عن ذلك كان الشرط متساويا بين الجميع، وإذا تساوى الشرط بين الجميع لا يمكن أن يكون لأحد مصلحة في جعل وطأة الشرط تقع على الآخرين وحدهم⁽⁴²⁾.

حدود العقد: يصل روسو إلى وضع حدود لذلك العقد الذي يسميه الميثاق الاجتماعي ويقصره على الحدود الآتية: "يضع كل واحد منا شخصه وقدرته موضع اشتراك تحت الإمرة العليا

التي للإرادة العامة، ونحن نتقبل باعتبارنا جسماً واحد كل عضو باعتباره جزءاً لا يتجزأ من الكل⁽⁴³⁾.

أطراف العقد خلافاً لهوبز الذي يرى أن العقد الاجتماعي هو اتفاق بين الأفراد، وخلافاً أيضاً للوك الذي يجعل العقد بين الأفراد والحاكم، فإن روسو يرى أن الأفراد إنما يبرمون العقد مع أنفسهم على أساس أن لهم صفتين: من حيث كونهم أفراداً طبيعيين، وكل واحد منهم في عزلة عن الآخر، ومن حيث كونهم أعضاء متحدين في الجماعة السياسية المزمع قيامها. فهو يتفق مع هوبز في أن الحاكم ليس طرفاً في العقد، لكنه يختلف عنه في أن طرفي العقد هما الأفراد الطبيعيون من ناحية، ومجموع الأفراد أعضاء الجماعة السياسية من ناحية ثانية⁽⁴⁴⁾.

النتائج المترتبة على العقد: الوصول إلى الدولة: بعد ذلك التعاقد الذي يُنتج الاجتماع بدلاً من الشخص الجزئي لكل واحد من المتعاقدين، فإنه يتكون جسم معنوي وجماعي مؤلف من أعضاء مقدارهم مقدار الأصوات التي للجماعة.

ومع اتحاد جميع الأشخاص يتكون شخص عمومي، هذا الشخص العمومي كان يحمل قديماً اسم "المدينة"، ويحمل الآن اسم الجمهورية، أو الجسم السياسي، وهذا الجسم السياسي هو ما يسميه أعضاؤه دولة، وأما الشركاء فيطلق عليهم بالمجموع اسم الشعب، وفردياً اسم المواطنين؛ لأنهم مشاركون في السلطة السيادية، وهم رعايا من حيث إنهم مدعون لقوانين الدولة⁽⁴⁵⁾.

السيادة: مع إبرام العقد والدخول في مرحلة الدولة تتولد سلطة ذات سيادة، هذه السلطة لا بد من أن تكون للجماعة التي تكونت باتحاد الأفراد في العقد، فإذا ما أسندت السلطة إلى غير الجماعة، فإن ذلك يعمل على هدم المساواة التي يهدف كل عضو إلى الحفاظ عليها، وبناءً على ذلك فإن الأفراد؛ جميعاً سيشترون في ممارسة السلطة، ومن ثم فإنه لا بد من تقرير الاقتراع العام لجميع الأفراد؛ لأن الجماعة لا تفصح عن إرادتها العامة إلا عن طريق الاقتراع، ومادامت هناك أقلية فلا يعني ذلك أنها تفقد حريتها وإنما يتطلب خضوعها للإرادة العامة التي تعبر عنها الأغلبية؛ لأن الخضوع للإرادة العامة كان شرطاً من الشروط التي تضمنها العقد

الاجتماعي، والسيادة إذ تكمن في الجماعة وحدها فهي لا تنتقل، ولا يتصرف فيها، ولا تقبل التفويض أو الإنابة؛ لأنها -أساسًا- تمارس بوساطة الإرادة العامة. ومن هنا تعتبر الديمقراطية المباشرة الصورة الوحيدة للنظام السياسي المشروع في نظروسو، أما النظام النيابي فإنها تتعارض معه؛ لأن الإرادة التي يعبر عنها أعضاء البرلمان لا تعدو أن تكون إرادة خاصة بهم، ولا يمكن نسبتها إلى المجموع، والسيادة لنفس تلك الأسباب لا تتجزأ؛ لأن الإرادة العامة لا تأخذ صفة العمومية إلا إذا كانت إرادة الجماعة بأكملها، ومن هنا فلا يوجد محل للفصل بين السلطات في نظرية روسو؛ لأن في ذلك تجزئة للسيادة بين سلطات مختلفة، ما يعني أن كلا من هذه السلطات إنما يعبر عن إرادة جزء من المجموع فقط، ومن ثم لن تكون ممارسة السيادة تعبيراً عن الإرادة العامة⁽⁴⁶⁾.

خلاصة نشأة الدولة عند روسو:

- بعد أن صور روسو الإنسان في حالته الطبيعية والسابقة لوجود الدولة التي كان يتمتع فيها بحرية واستقلال تام، فإنه يصل إلى أنه لا بد من أن يضطر الإنسان إلى ترك هذه الحياة والانضمام إلى غيره لإقامة نظام اجتماعي، يتم فيه الحفاظ على البقاء والأمن، وتحقيق فيه العدالة بينهم.

- ومع تعدد المصالح الفردية وتعارضها تزداد حدة المنافسة بين الأفراد؛ لهذا يتجه الأفراد إلى التعاقد فيما بينهم على إنشاء مجتمع سياسي جديد يخضع لسلطة عليا، تاركين بذلك حياة العزلة والانفراد.

- يتنازل كل فرد عن حريته الطبيعية للجماعة مقابل حصوله على حريات مدنية جديدة، يضمن له المجتمع السياسي حمايتها.

- وعند إبرام العقد بين أفراد الجماعة تتولد إرادة عامة هي إرادة المجموع، التي بموجبها تكون الأغلبية هي صاحبة السلطة.

- لا يعتبر الملك طرفاً في العقد؛ لأنه أساساً إنما هو وكيل عن الأكثرية، فهو يحكم وفقاً لإرادتها، وليس وفقاً لإرادته.

- يعتبر طرفا العقد هم الأفراد فيما بينهم، والأفراد مع الجماعة التي تتكون بموجب الإرادة العامة.

- تعتبر الإرادة العامة للجماعة مستقلة عن إرادة كل فرد على حدة، وهي التي تعبر عن السيادة؛ لأنها مظهر لسيادة المجتمع.

الخاتمة:

من خلال عرض أهم ما قدمه كل من هوبز، ولوك، وروسو حول فكرة العقد الاجتماعي وتفسير نشأة الدولة، نجد أن العقد هو الأساس في هذه النظرية، فهو الذي بموجبه تنشأ الدولة، ودعاة النظرية يؤصلون لنشأة الدولة بإبرام هذا العقد بين الأفراد، كما أنهم يتفقون على هذا، إلا أنهم يختلفون في النتائج التي توصلوا إليها، وكما رأينا فإنهم يختلفون فيما قبل العقد، وفي المقدمات التي سبقت نشأة الدولة والأهداف التي من أجلها تم إبرام العقد، وسوف نقوم بتلخيص ذلك الاختلاف والاتفاق في النقاط الآتية:

نقاط الاتفاق:

- الدولة ظاهرة اصطناعية من صنع البشر أنفسهم وإرادتهم الحرة.
- التاريخ البشري مرّ بطورين: الطور الأول هو الطور الطبيعي، أو الحالة الطبيعية الفطرية، ثم الطور الثاني، وهو طور المجتمع المنظم أو الطور السياسي، أو مرحلة الدولة.
- الانتقال من المرحلة الطبيعية إلى مرحلة الدولة تم بموجب عقد اجتماعي، من خلاله تنشأ الدولة التي تعمل على استمرار الحياة البشرية.

نقاط الاختلاف:

- خصائص الطبيعة البشرية: إذا كان هوبز يرى أنها شريرة وأنانية فإن جون لوك وروسو يريان أنها خيرة، ومسالمة، وتعاونية.
- خصائص الحالة الطبيعية أو المرحلة الأولى: يرى هوبز أنها حالة حرب، يكون فيها الكل ضد الكل، أما جون لوك، وروسو فيريان أنها حالة حرية ومساواة.
- أسباب الانتقال: مع أنهم يتفقون جميعا على أن البشر ينتقلون من الحالة الطبيعية إلى حالة الدولة من أجل البقاء، إلا أن هوبز يحدد ذلك في أن سبب الانتقال هو البحث

عن الأمن والسلام الذي لا يوجد في الحالة الطبيعية، حسب وصفه، وجون لوك يحدد ذلك في الانتقال إلى وضع أفضل، ويربط ذلك بالحفاظ على الملكية الخاصة التي من خلالها يتم المحافظة على البقاء، أما روسو فيربط ذلك بالحفاظ على الحرية والدفاع عنها من أي قوة يمكن أن تؤثر فيها، بمقتضى الإرادة العامة أو الأكثرية التي بموجبها تتأسس الدولة وتحمي حقوق الجميع.

- أما مكونات العقد وأطرافه فإن هوبز يرى أن الأفراد يتنازلون عن كامل حقوقهم للحاكم، كما أن الحاكم ليس طرفاً في العقد، وإنما أطراف العقد هم الأفراد أنفسهم الذين اتفقوا على التنازل عن حقوقهم للحاكم.

وبخلاف هوبز، يرى جون لوك أن أطراف العقد هم المواطنون من جهة والحاكم من جهة أخرى، والأفراد إنما يتنازلون عن بعض حقوقهم وليس عنها كلها للحاكم.

أما روسو فإنه يوافق هوبز في أن الحاكم ليس طرفاً في العقد؛ من حيث إنه ينظر إليه من زاوية إبعاده عن السلطة المطلقة التي يثبتها هوبز، فالحاكم عند روسو إنما هو وكيل مفوض من أفراد الشعب الذين تنازلوا عن حقوقهم للإرادة العامة، وليس للحاكم، فالحاكم إنما يمثل الإرادة العامة.

- وبذلك فإنهم يختلفون في من تكون له السيادة أو السلطة، وما هي أفضل نظم الحكم، فهوبز يجعل السيادة أو السلطة المطلقة للحاكم المطلق، ولذلك فهو يفضل نظام الحكم الملكي المطلق.

أما جون لوك فيجعل السيادة للسلطة العليا، ويجعل سلطتها مقيدة وليست مطلقة، ومن ثم فإنه يفضل نظام الحكم المقيد، أو بمعنى آخر الحكومة المقيدة.

وروسو يجعل السيادة للإرادة العامة، أو أن السلطة المطلقة هي سلطة الشعب التي تشمل الإرادة العامة، ومن ثم فإن أفضل نظم الحكم عند روسو هو نظام الحكم القائم على الديمقراطية المباشرة.

الهوامش والمراجع:

- 1) محمد عبيد، نظرية الدولة، أكاديمية شرطة دبي، دبي، 1994، ط1، ص384، 385.
- 2) المصدر نفسه، ص387-388.
- 3) طعيمة الجرف، نظرية الدولة، دار النهضة العربية، مصر، 1978، ط5، ص50.
- 4) محمد عبيد، نظرية الدولة، ص393.
- 5) المصدر نفسه، ص394-395.
- 6) إبراهيم درويش، الدولة نظريتها وتنظيمها دراسة فلسفية تحليلية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1969، د. ط، ص152.
- 7) محمد عبيد، نظرية الدولة، ص441.
- 8) طعيمة الجرف، نظرية الدولة، ص36.
- 9) محمد عبيد، نظرية الدولة، ص447.
- 10) المصدر نفسه، ص448.
- 11) طعيمة الجرف، نظرية الدولة، ص60.
- 12) المصدر نفسه، ص54.
- 13) فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، القاهرة، ص238.
- 14) طعيمة الجرف، نظرية الدولة، ص54.
- 15) المصدر نفسه، ص54-55.
- 16) المصدر نفسه، ص55.
- 17) إبراهيم درويش، الدولة نظريتها وتنظيمها دراسة فلسفية تحليلية، ص56.
- 18) توماس هوبز، اللفيثان، ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب، الفارابي، أبو ظبي، ط1، 2011، ص104-105.
- 19) المصدر نفسه، ص106-108.
- 20) المصدر نفسه، ص133.
- 21) عليي نسيمية، محجوبي أنيسة، الأسس المادية في الفلسفة السياسية عند توماس هوبز، رسالة ماجستير، جامعة قاصدي مرياح ورقلة، الجزائر، 2015، ص31.
- 22) توماس هوبز، اللفيثان، ص180، 181.
- 23) عليي نسيمية، محجوبي أنيسة، الأسس المادية في الفلسفة السياسية عند توماس هوبز، ص42.
- 24) توماس هوبز، اللفيثان، ص132.
- 25) إمام عبد الفتاح، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الأزهر، ص236.

- (26) توماس هوبز، اللفيثان، ص 133.
- (27) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 139.
- (28) توماس هوبز، اللفيثان، ص 135.
- (29) عبد المجيد عمراني، محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي، منشورات الحبر، الجزائر، 2008، ص 31.
- (30) جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959، د.ط، ص 139- ص 141.
- (31) المصدر نفسه، ص 152-153.
- (32) المصدر نفسه، ص 157.
- (33) توماس هوبز، اللفيثان، ص 133.
- (34) جون لوك، في الحكم المدني، ص 148.
- (35) المصدر نفسه، ص 212.
- (36) المصدر نفسه، ص 213.
- (37) جان روسو، العقد الاجتماعي ترجمة: عبد العزيز لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2011، ص 79.
- (38) المصدر نفسه، ص 83.
- (39) المصدر نفسه، ص 86.
- (40) محمود ربيع، الفكر السياسي الغربي فلسفته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، 1994، د. ط، ص 311.
- (41) جان روسو، العقد الاجتماعي، ص 92.
- (42) المصدر نفسه، ص 93.
- (43) المصدر نفسه، ص 94.
- (44) ثروت بدوي، النظم السياسية، دار النهضة العربية، مصر، 1961، ص 146.
- (45) جان روسو، نظرية العقد الاجتماعي، ص 95.
- (46) ثروت بدوي، النظم السياسية، ص 149، 150.



Contents

- The First Homeland of Sabaeans: A Critical Historical Study in the Light of Modern Archaeological Discoveries
Prof. Aref Ahmed Ismail Al-Mekhlafi7
- Anisha Andalusian Fortress During the period from the fourth century A H to the first half of the seventh century A H; Tenth to the first half of the thirteenth century AD: A Historical and Civilized Study
Dr. Ibrahim Ateetallah Al-Sulami.....56
- Towards a renewed vision in the historical curriculum "Adam (peace be upon him) is a "model
Prof. Dr. AbdulMuti bin Mohammed AbdulMuti simsim.....83
- New Archaeological Discoveries using Modern Techniques in Yemen
Dr. Khaldūn. H. A. Nu'mān114
- The effect of a wife's work on Marital Alimony: A Comparative Jurisprudence Study
Dr. Manal Saleem Rouifed Assa'edi.....168
- The Quran Treatment to the problem Al-takfir "disbelieving": A Contemporary Study
Dr. Hassan Mohammed Al-Muallimi, Dr. Ahmed Mohammed Qasim Madkoor.....205
- The judgment on taking the License in controversial Matters: Applied jurisprudence study
Dr. Ahmed Ibrahim Yahya Yabes Al-Ahdal244
- The responsibility of the state to achieve the principle of social solidarity (living) in the Muslim community
Dr. Ahmed Abdullah Salah.....287
- "Provisions of the assembly's choice in the Yemeni Civil Law No. (14) Issued in (2002)" In light of the four doctrines
Prof. Baggash Sarhan Mohammed Al-Mikhlafi.....318
- Infectious Diseases and their Impact on Dissolution of Marriage
Dr: Huwaida Bint BakheetHameed Al- Laheibi Al- Harbi.....336
- Determination of spectral Signatures of minerals in Karkonosze National Park in Poland from Hyper-spectral Imaging of APEX Sensor
Dr. Mohammed Ahmed Maiyas.....372
- Geographical Distribution of Health Services Facilities in Hajjah Governorate, Republic of Yemen, 2012
Basem Ahmed Mohammed Saad.....386
- The Social Contract and State Construction: A Comparative and Analytical Study of the Different Trends of this Theory
Abdulaziz Hasan Ahmed Alwadhaf.....406

Pubishing Rules

The scientific journal 'Al-Adab" (i.e. Arts) is published by the Faculty of Arts, Tamar University. It is written in Arabic and European Languages, according to the following rules:

1-The research paper must be original, follow the proper scientific methodology, and has not published elsewhere.

2- The research paper will be judged according to high scientific standards.

3- The research paper has to be written in perfect language with respect for latest research design and accuracy of forms and figures – if included – in word form; font size (14) in (simplified Arabic) for Arabic papers and (Time New Roman) for English and French papers. Title and subtitles has to be boldfaced in (16) font size.

4- Space between lines is (1.5cm) with 2.5 cm. margin in all sides.

5- Research papers are required to be sent in Word and PDF forms to the journal's emails.

6- Abstract in Arabic and English has to be revised linguistically and, attached with.

7- Maximum number of pages is (25) including charts, figures and appendices In cqse of more Tha 30 pages, YR 1000 Should be paied as extra Fees For each page.

8- Documentation has to be at the end of the research paper as follows:

a. Manuscripts: Name of manuscript, its place, its number and type of paper.

b. Books: Name of the author, title of the book, place and date of publishing, page number.

c. Journals: Author's name, title of the article, name of the journal, date and number of issue, page number.

d. Theses: Researcher's Name, title of the thesis, faculty, University, Date, Page, number.

9- The Psychological and Educational studies have to be documented according to APA.

10- The journal editorship will inform the researchers with the initial approval of their papers after receiving them. Later on, they will be informed with referees reports about validity of publishing, requirement for changes, or rejection.

11- The writers of the approved research papers will be informed with number and date of issue.

12- Research papers will be ordered according to the date of receipting.

13- The research papers received by the journal will not be sent back to the researcher whether published or not.

14- Publishing fee is YR 25000 inside Yemen and \$ 150 or its equivalence outside Yemen. Tamar University teaching staff has to pay YR 15000. The scholar also has to pay sending fee for hard copies of the jounal.

15- Money has to be deposited to the Journal's account No.(211084) at Yemen commercial Bank – Tamar, Yemen.



Arts

(For Human and Social Studies),

A Refereed quarterly scientific
journal,

Issued by the Faculty of Arts,

Thamar University, Dhamar,

Republic of Yemen,

(NO. 13)

December 2019

International No.

ISSN: 2616-5864

National Number

(551 For year 2018)

- All rights reserved.

- It is strictly prohibited to republic any of the papers of the journal without permission of the commission.

-Citation of any of the journal's papers is not allowed without referring to the sources.



Scientific and advisory board

Prof. Abdullah Saeed Al-Gaidi (Yemen)	Prof. Ahmed Shoja'a Aldeen (Yemen)
Prof. Abdu Farhan Al-Hymiari (Yemen)	Prof. Ahmed Mutaheer Aqbat (Yemen)
Prof. Afeef Mohammed Ibrahim (Egypt)	Prof. Ahmed Al-Akwa'a (Yemen)
Prof. Ali Saeed Saif (Yemen)	Prof. Altaf Yeaseen Khdher Al-Rawi (Iraq)
Prof. Fadhil Abdullah Al-Rubai'l (Yemen)	Prof. Bajash Al-Mikhlaifi (Saudi Arabiya)
Prof. Mohammed Ahmed Al-Matari (Yemen)	Prof. Husain Al-Omari (Yemen)
Prof. Mohammed Hamzah Ismael Al-Hadad (Egypt)	Prof. Khales Al-Ashab (Yemen)
Prof. Mohammed Ali Kahatn (Yemen)	Prof. Rabeh khawni (Algeria)
Prof. Muneer Adbulgaleel Al-Areqi (Yemen)	Prof. Atef Abdulaziz Moawadh (Egypt)
Prof. Nahedh Abdalrazzaq Daftar (Iraq)	Prof. Abdulhakeem Shaif (Yemen).
Prof. Hisham Fawzi Hasni (Saudi Arabiya)	Prof. Abdulrahman Mustafa Debs (Saudi Arabiya)
	Prof. Abdullah Abulghaith (Yemen)

This version is corrected by:

English Part	Arabic Part
Dr. Ahmed Alhussami	Dr. Esam Wasel Dr. Abdullah Al-Ghobasi



Arts

Quarterly Refereed Journal of Humanities

General supervision

Prof. Talib Al-Nahari

Editor

Prof. Abdulkareem Mosleh Al-Bahlah

Deputy Chief Editor

Dr. Esam Wasel

Editorial Manager

Dr. Fuad Abdulghani Mohammed Al-Shameeri

Deputy Editorial Manager

Dr. Fadl Al-Omais

Editorial Board

Prof. Abdulhakim Abdulhak Mohammed saifaddin (Qatar)	Dr. sarmad Jassem Muhammad al Khazraji (Iraq)	Dr. Ameen Al-Jobr (Yemen)
Prof. Adulqader Asaj Muhammad (Yemen)	Prof. Sefyan Othman Al-Makrami (Yemen)	Prof. Hasan Mansoor (Saudi Arabiya)
Prof. Mansoor Al-Nawbi Yosf (Egypt)	Prof. Aref Al-Mikhlaifi (Saudi Arabiya)	Dr. Khaldoon Noman (Yemen)
Prof. Wadia Mohammed Saeed Al-Azazi (Saudi Arabiya)	Prof. Abdullah Abdulsalam Al-Hadad (Saudi Arabiya)	Prof. Rokyah Hassani (Algeria)

Technical Output	Financial Officer	Editorial Secretary
Mohammed Mohammed Subia	Ali Ahmed Al-Bakhrani	Dr. Abdullah Al-Ghobasi Nada Izaldeen Al-Osaimi



Arts

ISSN: 2616-5864

Quarterly Reviewed Journal Of Humanities

**Published by the Faculty of Arts,
Thamar University**

**The First Homeland of Sabaeans: A Critical Historical
Study in the Light of Modern Archaeological Discoveries**

New Archaeological Discoveries using Modern Techniques in Yemen

**The Quran Treatment to the problem Al-takfir "disbelieving":
A Contemporary Study**

The effect of a wife's work on Marital Alimony: A Comparative Jurisprudence Study

**Determination of spectral Signatures of minerals in Karkonosze
National Park in Poland from Hyper-spectral Imaging of APEX Sensor**

13