

EISSN: 2707-5192

ISSN: 2616-5864

الآداب



مجلة علمية فصلية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث الإنسانية

تصدر عن كلية الآداب - جامعة ذمار

الأشر العلمية بالإسكندرية ودورها الثقافي خلال العصرين الأيوبي والمملوكي 567 - 923هـ / 1171-1517م

دور الصناعات الحرفية في استدامة التنمية في البيئات التراثية:
مدينة زبيد التاريخية دراسة حالة

قاعدة الاستحسان وتطبيقاتها في النظام السعودي - نظام الإجراءات الجزائية نموذجا

العوامل والمحددات السوسيو ثقافية المرتبطة بأسماء الأعلام وظروفها
دراسة سوسيو أنثروبولوجية في المجتمع اليمني

المدرسة العقلية وردها لبعض أحاديث الأحاد بحجة مخالفتها للعقل

14

الآداب

للذماتات الإنسانية

المجلة مفهومة في المواقع الآتية:



AskZad

معرفة
e-Marefa



The logo for e-Marefa, featuring a stylized blue 'e' inside a diamond shape.





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 الخزرجي (العراق)	د. أمين محمد 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 أحمد المخلافي (السعودية)	د. خلدون هزاع نعمان (اليمن)
أ.د. وديع محمد 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 حسن البخارني	د. عبدالله علي الغبسي ندى عزالدين العصيمي



الهيئة العلمية والاستشارية:

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

صحح هذا العدد

القسم الإنجليزي	القسم العربي
د. أحمد الحسامي	د. عبدالله الغُبسي



الأداب

مجلة علمية فصلية محكمة

تصدر عن كلية الآداب،

جامعة ذمار، ذمار،

الجمهورية اليمنية.

العدد (14)

مارس 2020

ISSN: 2616-5864

EISSN: 2707-5192

التقييم المحلي:

(2018 - 551)

- 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 والإنجليزية والفرنسية، 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 بالإنجليزية والفرنسية، وتكون العناوين الرئيسية بخط غامق، وبحجم (16). على أن تكون المسافة بين الأسطر (1,5 سم)، وهوامش (2,5 سم) 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- الدوريات: اسم المؤلف، عنوان المقال، اسم المجلة، رقم العدد وتاريخه، الناشر، الصفحة.
 - د- الرسائل الجامعية: اسم صاحب الرسالة، عناونها، القسم، الكلية، والجامعة، تاريخ إجازتها، الصفحة.
- 7- ترسل الأبحاث بصيغتي Word وPDF 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 من داخل اليمن أجور النشر البالغة (25000) ريال يمني، ومن خارج اليمن (150) دولاراً أمريكياً 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.

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

عنوان المجلة: كلية الآداب - جامعة ذمار، هاتف (00967509584).

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

المحتويات

- تحول الأربطة الشمالية في العصر العباسي حتى منتصف القرن الرابع الهجري من ثكنات عسكرية إلى مراكز علمية - طرسوس أنموذجًا
أ. د. عبد الحكيم عبد الحق محمد سيف الدين.....7
- الأسر العلمية بالإسكندرية ودورها الثقافي خلال العصرين الأيوبي والمملوكي 567 - 923هـ/ 1171-1517م
أ.م.د. هشام عطية أحمد السيبي.....65
- دور الصناعات الحرفية في استدامة التنمية في البيئات التراثية: مدينة زيد التاريخية دراسة حالة
د. ياسر هاشم عماد الهياحي.....101
- جمال الفواصل القرآنية في سورة المدثر - دراسة صوتية دلالية
د. منصور علي سالم العمراني.....130
- تكامل القراءات القرآنية وأثره في بعض الأحكام المترتبة على الطلاق - الفدية، والنفقة، والمتعة، ونفقة الإرضاع
د. ناجي حسين صالح علي.....167
- قضايا الاحتكار في الشريعة الإسلامية
د. بشرى علي يحيى العماد.....206
- المدرسة العقلية وردها لبعض أحاديث الأحاد بحجة مخالفتها للعقل
د. هيفاء بنت عمر بن إبراهيم باشهاب.....238
- قاعدة الاستحسان وتطبيقاتها في النظام السعودي - نظام الإجراءات الجزائية نموذجًا
أ.د. أحمد صالح محمد قطران.....326
- الكنيسة المشيخية البروتستانتية - تعريفها، نشأتها، أهدافها، معتقداتها، مخاطرها - (دراسة وصفية)
د. إنعام بنت محمد عقيل.....373
- العوامل والمحددات السوسيوثقافية المرتبطة بأسماء الأعلام وظروفها - دراسة سوسيو أنثروبولوجية في المجتمع اليمني
أ. د. فضيل عبد الله الربيعي.....413
- أثر إدارة المعرفة في التطوير المنظمي - دراسة ميدانية في المصارف اليمنية
أ. د. عبد اللطيف مصلح محمد عايض، د. نجاة عبده محمد العودي.....432
- اتجاهات النمو السكاني في اليمن وأثاره على تنمية المجتمع - دراسة تحليلية في الجغرافيا الاقتصادية
أ.م.د. محمد حزام العماري.....477
- التحديات التي تواجه كليات المجتمع في ظل وجود كليات التقنية ودور الجامعة في مواجهتها - كلية المجتمع في الأفلاج أنموذجًا
د.لثافي بن لافي مذخر السلمي، أ.د. محمود محمد سليم صالح509
- أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات المرحلة الجامعية بجامعة الملك خالد بأبها
د. خضران عبد الله السهيمي، د. خديجة عبود آل معدي535
- نسقا الفجولة والقوة في معلقة عمرو بن كلثوم
د. عبدالله علي صالح الجوزي575

تحول الأربطة الشمالية في العصر العباسي حتى منتصف القرن الرابع الهجري

من ثكنات عسكرية إلى مراكز علمية

طرسوس أنموذجاً

أ. د. عبد الحكيم عبد الحق محمد سيف الدين*

ملخص:

تعد الأربطة واحدة من أهم مظاهر وشواهد التحولات السياسية والعسكرية والعلمية التي شهدتها التاريخ الإسلامي؛ ففي الوقت الذي قامت فيه بأدوار عسكرية ذات طابع هجومي، كما هي وظيفتها الأساسية منذ مطلع التاريخ الإسلامي، تحولت -مع ظهور العباسيين وتغير استراتيجيتهم الخارجية من الهجوم إلى الدفاع- إلى مواقع دفاعية؛ فيما عُرف بالعواصم والثغور؛ وشهد العصر العباسي الثاني تحولات أساسية في بنية هذه الأربطة وفي مهامها ووظائفها، لاسيما في الحياة العلمية، فتحولت إلى مراكز علمية لعوامل عدة؛ كان منها استقرار العلماء فيها، سواء المؤقت أم الدائم، وما تبع ذلك من استقطاب لطلبة العلم من جهة، وتوقف المواجهات العسكرية من جهة أخرى، وتنافس مراكز القوى السياسية في البلاد الإسلامية في احتضان العلماء وتشجيع الحركة العلمية، ودخول هذه الأربطة في دائرة اهتمام الوقف العلمي، وقيام الأنشطة العلمية المتنوعة فيها، وستحاول هذه الدراسة تتبع ورصد هذه التحولات الجوهرية في الأربطة من خلال الأربطة الشمالية المواجهة للدولة البيزنطية في الشام والجزيرة الفراتية.

والحق أن هذه الظاهرة من الظواهر الفريدة في التاريخ البشري، نجدها في التاريخ الإسلامي، ظاهرة التعويض بعد الانكسارات العسكرية والضعف السياسي، ثمة بعد تعويضي نلمسه في التحول إلى ميادين العلم والبحث.

*أستاذ التاريخ الإسلامي وحضارته - قسم العلوم الإنسانية - كلية الآداب - جامعة قطر - دولة قطر.

وتتكون الدراسة من عدة محاور تبدأ بمفهوم الأربطة، وتأصيل الأربطة ومبرراتها، مع تتبع الرباط والأربطة قبل العصر العباسي (الأربطة في العصر النبوي، والأربطة في عصر الخلفاء الراشدين، والأربطة في العصر الأموي).

الأربطة في العصر العباسي: أثر تغير استراتيجية العباسيين الخارجية المتمثلة في إيقاف حركة الفتوح الإسلامية وبناء العواصم والثغور في ظهور الأربطة، ثم رباط العلماء في الثغور وتحول وظيفة الأربطة، وما حفلت به الأربطة من أنشطة علمية في مجالات العلوم المعروفة حينذاك، مثل (علم الحديث - الفقه - القراءات - العلوم الأخرى)، وظهور المؤسسات العلمية في الأربطة (خلق العلم- الكتاتيب- المدارس)، ونشاط حركة التصنيف والتأليف في شتى العلوم، ومن ثم تحولت الأربطة إلى مراكز علمية.

الكلمات المفتاحية: الأربطة؛ ثكنات عسكرية؛ مراكز علمية؛ العلماء؛ العصر العباسي؛ طرسوس؛ المصيصة؛ أضنة؛ حدّث.

The Transformation of Northern Arbitah in the Abbasid Era from Military Bases into Learning Centers

Prof. Abdulhakim Abdulhk Mohammed Saifaddin

Abstract:

The Arbitah (plural of the Arabic word *ribāṭ*, which is a small fortification built along a frontier) is one of the manifestations and signs of political, military and educational transformations that the Islamic history witnessed. While it played a military role of an offensive nature in what came to be known as capital cities and *thughoor* (plural of the Arabic word *thaghr*, which is a frontier outpost), as has been its role since the beginnings of Islamic history, it turned into defensive sites when the Abbasids took power and changed their strategy from attack to defense.

The second Abbasid era witnessed major changes in the structure of these arbitah, as well as in their role and function, especially as far as scholarship is concerned. Scholars settling in these arbitah, whether temporarily or permanently, and the suspension of military confrontations, meant attracting

knowledge seekers to these centers. The State, as well as the political power centers in the Muslim world, competed with each other to encourage and promote centers. These arbitah also received the care of the learning endowment and witnessed a lot of scholarly activities. All these factors helped these arbitah turn into centers of learning.

This study will try to trace and identify the structural transformations of these arbitah by examining the northern ones facing the Byzantine empire in Levant and Mesopotamia. Compensating military weakness or defeat by turning into the field of learning and knowledge is indeed a unique phenomenon in human history, which is found only in Islamic history.

This study will focus on four themes: The concept of arbitah - Tracing the history and justification of arbitah - Arbitah before the Abbasid era: - arbitah during the prophet's lifetime - ArbiTah during the four Caliph's rule - arbitah during the Umayyad caliphate - Arbitah during the Abbasid era - Changes in the Abbasid external strategy.

- Suspension of Islamic conquest and building urban centers and thughours.
- Scholars' settlement in the thughoor and the start of the change in arbitah's function.
- Scholarly activities in the arbitah (Hadith tradition, jurisprudence, Qur'an recitation styles, other scholarly areas).
- Scholarly institutions in the arbitah (study circles, katateeb (teaching basic literacy skills) and madrasas (Qur'an teaching schools).
- Changing the arbitah into centers of learning

Key Words: Arbitah, Military barracks, learning Centers, Scholars, The Abbasid Era, Tarsus, Al-Maseesah, Adana, Narrated.

كثيرًا ما تميزت الحضارة الإسلامية بخصائص لا توجد في غيرها، فهي لا تغيب في مكان إلا وأشرققت في آخر، ولا تصاب بالضمور في جانب إلا وازدهرت في جانبٍ آخر، ففي مراحل التراجع السياسي بدأت النهضة العلمية، وكأنها صورة من صور التعويض، تكررت هذه الظاهرة في غير جانب، وأخذت أكثر من ملمح، فالعصر العباسي الثاني الذي عُرف بالتراجع السياسي؛ كان في الوقت ذاته الرحم الذي تخلقت فيه الحضارة الإسلامية، ومن ناحية أخرى كان التفكك السياسي

الذي استفحل في العصر العباسي الثاني، وإن بدأ مع إطلالة العصر العباسي الأول، فظهرت كيانات سياسية منفصلة عن دولة الخلافة العباسية، إلا أن هذا التراجع في الخط السياسي لم يكن شراً محضاً؛ فقد قامت بعض هذه الكيانات السياسية بأدوارٍ دعوية وجهادية، بل وحضارية لصالح الأمة الإسلامية؛ ففي الوقت الذي انفصل فيه الأدارسة عن جسم الخلافة العباسية، توغلوا برسالة الإسلام جنوباً في العمق الأفريقي، لتظهر نتيجة ذلك الاختراق وجهودهم الدعوية والتثقيفية عدد من المجتمعات الإسلامية، وبعد وقت ليس بالبعيد ظهر كيان دعوي علمي وسياسي تمثل في المرابطين؛ الذين جمعوا كلتا الحسنيين: الجهاد ونشر العلم، وفي المقابل اتجه الأغلبية برسالة الإسلام شمالاً في جنوب أوروبا، ففتحوا صقلية وتوغلوا في العمق الإيطالي إلى حدود روما، وتصدى الحمدانيون للهجمات المعاكسة التي شنها البيزنطيون على الأجزاء الشمالية من ديار الإسلام، والأمر ذاته قام به كل من الغزنويين؛ الذين حملوا راية الإسلام في العمق الهندي، ومثلهم السلاجقة الذين قاموا بمهمة مزدوجة، فمدوا يداً إلى الداخل لإنقاذ الخلافة العباسية من التغول البويهي، وأخرى لدفع التحالف الأوروبي عن البلاد الإسلامية فيما عرف بالحروب الصليبية.

بل إن هذا التعدد في الكيانات السياسية في العصر العباسي الثاني، أسهم في تطور الحركة العلمية والأدبية من خلال تنافس الخلفاء والأمراء في الإنفاق على العلماء، وتفريغهم لطلب العلم؛ سواء بإغداق العطايا والهبات، أم بتخصيص أوقاف لكفالتهم، حتى أصبح هذا الأمر ثقافة متبعة.

وتمتد هذه الدراسة زمنياً بين قيام الدولة العباسية ومنتصف القرن الرابع الهجري، لسببين، أولهما أنّ تغيير العباسيين استراتيجيتهم الخارجية بالاكتماء بما تم فتحه وانتهاج سياسة دفاعية، أثر في تحوّل كثير من المجاهدين إلى الرباط في العواصم والثغور، بمن فيهم كوكبة من العلماء، فآثر ذلك في تهيئة الأربطة لقيام النشاط العلمي، وثانيهما أن منتصف القرن الرابع الهجري شهد سقوط رباط طرسوس وعدد من الأربطة الشمالية في يد البيزنطيين.

وقد كانت الأربطة في التاريخ الإسلامي واحدة من أهم مظاهر التحولات السياسية والعسكرية والعلمية التي شهدتها العصر العباسي، ففي الوقت الذي قامت فيه بأدوار عسكرية ذات طابع هجومي، تحولت بظهور العباسيين إلى مواقع دفاعية؛ فيما عرف بالعواصم والثغور، ثم ما لبثت أن شهدت في العصر العباسي تحولات أساسية في بنيتها وفي وظائفها، لاسيما في الحياة العلمية، فتحوّلت من ثكنات عسكرية إلى مراكز علمية، وربما جمعت بين الوظيفتين معاً، وهو ما سوف تتبعه هذه الدراسة.

والحق أن ثمة مجموعة من العوامل أسهمت منذ البداية في أخذ الأربطة بُعداً علمياً إلى جانب وظيفتها العسكرية؛ لعل أهمها مشاركة عدد كبير من العلماء في حركة الفتح والرباط، ففي الوقت الذي جذب فيه الجهاد عدداً كبيراً من العلماء إلى الثغور، فاستقروا بها، كان طلب العلم هو الباعث لرباط الطلبة بها إلى جانب أساتذتهم، ثم إن التراجع الكبير لحركة الفتح الإسلامية في العصر العباسي أدى إلى نتيجتين أسهمت في هذا التحول؛ تمثلت أولاهما في تفرغ عدد كبير من المجاهدين لطلب العلم، والثانية في تحول تلك الثغور إلى مراكز علمية يؤمها طلبة العلم.

مفهوم الرباط:

الرباط مصدر الفعل رَبَطَ، بمعنى قيّد وحبس، ومنه رباط الدابة؛ ما تربط به، وجمع رباط: رُبُط⁽¹⁾، وأربطة. والرباط والمرابطة ملازمة ثغر العدو⁽²⁾، ويسمى رباط الخيل، قال تعالى: "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ.." ⁽³⁾، وأصلها أن يربط المسلم خيله في ثغر العدو للقتال⁽⁴⁾، والرباط من الخيل الخمس فما فوق⁽⁵⁾، ومنه حبس الخيل للجهاد، ثم صار لزوم الثغر وحبس الإنسان نفسه فيه للجهاد في سبيل الله رباطاً، ويطلق الرباط أيضاً على ملجأ الفقراء والأرامل والمطلقات⁽⁶⁾، وماوى الصوفية، وإن كانت الدلالات الأخيرة للمصطلح قد ظهرت في مراحل متأخرة من التاريخ الإسلامي؛ ابتداء من العصر المملوكي فالعثماني وما يليهما⁽⁷⁾.

والأربطة هي الثغور، والثغور هي الأربطة، يختلف الاسم ويتحد المسمى، فالثغور هي المواقع التي يربط فيها المجاهدون لحماية ديار الإسلام وللوثوب على عدوهم، فتكون على تماس مع أرض

العدو، يقول (ابن تيمية)⁽⁸⁾: "الثغور هي البلاد المتاخمة للعدو من المشركين وأهل الكتاب يخيف العدو أهلها ويخيف أهلها العدو، والمرابطة بها أفضل من المجاورة بالحرمين باتفاق المسلمين".

تأصيل الأربطة من الكتاب والسنة:

من المهم قبل الحديث عن التطور التاريخي للأربطة، والتحويلات الوظيفية للأربطة في التاريخ الإسلامي، تأصيل المصطلح، ومن ثم، سوف نيمم وجهنا صوب الكتاب والسنة اللذين يشتملان على الإطار النظري للأربطة والمرابطة، بمبرراتها الأمنية الواضحة، قال تعالى: "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ".⁽⁹⁾، وقال عز وجل في موضع آخر: "يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون"⁽¹⁰⁾، واشتملت السنة النبوية على مصطلح الرباط، مثلما حفلت بالكثير من النصوص المحفزة على لزومه، في حشد كبير من الأحاديث النبوية، فقد روى عثمان بن عفان أنه سمع النبي ﷺ يقول: "رباط يوم في سبيل الله خير من ألف يوم فيما سواه من المنازل"⁽¹¹⁾، وقال ﷺ: "رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما عليها"⁽¹²⁾، وروى سلمان (الفارسي) أنه سمع النبي ﷺ يقول: "رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه، وإن مات فيه جرى عليه عمله الذي كان يعمل، وأجرى عليه رزقه، وأمن الفتان"⁽¹³⁾.

بل أن النبي ﷺ قد أشار إلى فضل الرباط في بعض المواضع؛ ومن ذلك الثغور الشمالية التي عرفت ببلاد الشام، ما حفز المسلمين على الرباط بها، قال ﷺ: "أهل الشام وأزواجهم وذراهم وعبيدهم وإماؤهم إلى منتهى الجزيرة مرابطون في سبيل الله، فمن احتل منها مدينة فهو في رباط، ومن احتل منها ثغراً من الثغور فهو في جهاد"⁽¹⁴⁾.

تطور مفهوم الرباط عبر مراحل التاريخ الإسلامي:

الرباط من المصطلحات المتحركة، فقد انحصر مدلوله في التاريخ الإسلامي المبكر بمرابطة المجاهدين في ثغور العدو للقتال، فأصبحت الإقامة في الثغر رباطاً وجهاداً⁽¹⁵⁾، ثم تطور المصطلح

بظهور الدولة العباسية ليشتمل على دلالات أخرى لعل أهمها المقار العلمية، لتتوسع دلالاته في التاريخ الإسلامي المتأخر أكثر، فأصبحت للمصطلح أبعاد سياسية بظهور دولة المرابطين⁽¹⁶⁾، واجتماعية بتحول الأربطة إلى مأوى للمحتاجين من الفقراء والمطلقات وطلبة العلم والأيتام وأبناء السبيل، وهو ما نستنتجه من رحلة ابن بطوطة، الذي نزل في هذه الأربطة في مصر ومكة والمدينة⁽¹⁷⁾، والبصرة وبغداد وواسط⁽¹⁸⁾، بل إنه يتعدى هذه المجالات إلى فضاء أرحب، في تاريخنا المعاصر، يتجاوز التحديات التي تجابه المجتمعات الإسلامية، في ظل تعدد المنافذ، فأصبح بإمكان العدو أن يأتينا جواً أو عن طريق الإعلام والفضائيات والأفكار الهدامة والمخدرات والنفائيات المادية والفكرية وغيرها، مما يهدد أمن الأمة الثقافي والاقتصادي وصورته التاريخية، ومن ثم تصبح كل هذه الأبواب المشرعة ثغورا تحتاج إلى رباط، ويصبح القائمون عليها مرابطون لهم أجور المرابطين⁽¹⁹⁾.

الأربطة في العصر النبوي:

هل كان ثمة أربطة في العهد النبوي؟ وهل اسميت أربطة أو ثغورًا أو أطلق عليها اسم آخر؟ ثم أين كانت؟ وكم كان عددها؟ ومن رباط بها من الصحابة؟ وما هي وظائفها؟

بالارتداد صوب المرحلة الأولى التي تخلقت فيها الأربطة في التاريخ الإسلامي، سنجد أنفسنا قبالة العصر النبوي، وستقابلنا بعض النصوص التاريخية التي ترصد البدايات الأولى للأربطة، مثل مصطلح الحراسات الليلية، التي كان النبي ﷺ يكلف بها بعض الصحابة لتأمين المدينة أو تأمين حياته الشخصية، وهو ما نفهمه من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ بعد أن قَدِمَ المدينة طلب أن يقوم بعض المسلمين بحراستها ليلاً، إذ قالت: "كان النبي ﷺ سهر فلما قدم المدينة قال: ليت رجلاً من أصحابي صالحاً يحرسني الليلة.." ⁽²⁰⁾، والحراسة بمعنى الرباط وإن كانت أعم منه⁽²¹⁾.

ويبدو أن مفهوم الأربطة كان متحرراً متطوراً منذ البداية؛ إذ سرعان ما تعدى الحراسة الليلية إلى حماية حدود الدولة، فوجه النبي ﷺ علقمة بن مجزز المدلجي على فرقة من ثلاثمائة

مقاتل للذب عن الساحل الشمالي الغربي للجزيرة العربية عندما علم بتزول بعض الحبشة عليها، فطرهم⁽²²⁾، ومثل ذلك ينطبق على حدود الدولة الشمالية⁽²³⁾.

الأربطة في عصر الخلفاء الراشدين:

كانت سياسة الخلفاء الراشدين في حماية حدود الدولة الإسلامية استمراراً لسياسة النبي ﷺ، لاسيما الشمالية، فكان عمر بن الخطاب دائماً ما يشير إلى أهمية الرباط بها استعداداً لمجابهة العدو، فقال ذات مرة لجلسائه: "ألا أخبركم بأعظم الناس أجراً؟ قالوا بلى، قال: رويجل بالشام أخذ بلجام فرسه يكلاً وراء بيضة المسلمين لا يدري أسبع يفترسه أم هامة تلدغه أم عدو يغشاه.."⁽²⁴⁾، ثم ما لبث بعد انتهائه من زحزحة الوجود البيزنطي عن الشام، أن قام بزيارات عديدة إليها لمتابعة تحصين حدودها، فعين في زيارته الأولى عام 16هـ علقمة بن مجزز المدلجي على حماية السواحل الشامية، وجعل الساحل الشامي منطقة عسكرية واحدة،⁽²⁵⁾ ذات وظيفة دفاعية، لاسيما مع تفوق البحرية البيزنطية حينذاك.

واتخذ الراشدون بعض مدن الشام منطلقاً لفتح ما وراءها، فرابطوا فيها للوثوب على ما وراءها، ولحماية بلاد المسلمين من جهة أخرى، وبمرور الزمن وفتح المسلمين لما وراء هذه المدن، فقدت هذه الأربطة وظائفها العسكرية، مثل بيروت وقنسرين وحمص والجابية، وطرابلس، يقول (ابن العديم)⁽²⁶⁾: "وأن قنسرين كانت يومئذٍ ثغراً وأن الناس كانوا يجتمعون في الجابية لقبض العطاء، وإقامة البعوث من أرض دمشق في زمن عمرو وعثمان".

وكان والي الشام لعمر معاوية بن أبي سفيان هو من ابتكر فكرة بناء الثغور على حدود الدولة مع البيزنطيين؛ إذ يذكر (البلاذري)⁽²⁷⁾ أن معاوية كتب إلى الخليفة عمر بن الخطاب سنة 18هـ بعد وفاة أخيه يزيد بن أبي سفيان يصف حال ثغور المسلمين بالشام وخشية تعرضها لهجمات البيزنطيين، فكتب إليه في مَرَمٍ حصونها وترتيب المقاتلة فيها، وإقامة الحرس على مناظرها، واتخاذ المواقيد لها.

وبلغ ذروة الاهتمام بالأربطة في عصر الخلفاء الراشدين إذ خصص الخليفة عمر ديوانًا للمرابطين بالشام عرف بديوان الساحل، وقد استمر في العصر الأموي⁽²⁸⁾، وامتد إلى العصر العباسي⁽²⁹⁾، وشارك عدد من الصحابة في الرباط وفي تحريض الناس عليه، فحث عبادة بن الصامت الناس على الرباط مبيّنًا فضله عما سواه من الأعمال⁽³⁰⁾، وما انفك أنس بن مالك يدعو الناس إلى الرباط، ويروي أحاديث النبي ﷺ المحفزة عليه⁽³¹⁾، وزار سلمان الفارسي المرابطين في بيروت، ورباط أبو الدرداء في بيروت⁽³²⁾.

الأربطة في العصر الأموي:

لعل من نافلة القول الحديث عن النشاط العسكري الإسلامي في العصر الأموي، فعصر بني أمية هو عصر فتوحات وجهاد ورباط، إذ عمد معاوية إلى إعادة التحصينات في عدد من المدن الساحلية مثل طرطوس وطرابلس وصيدا وعرقه وجبيل وعكا، وقد استمر اهتمام معاوية بالثغور لاسيما الشامية في خلافة عثمان بن عفان، فأعد الأربطة لتكون حصونًا يتجمع فيها الجنود في المناطق المعرضة لغزو الأساطيل البيزنطية، ولتكون ملاجئ يحتوي بها الأهالي، واجتذب الرباط الزهاد والعباد والأنقياء الصالحين⁽³³⁾.

ما إن استقر الأمر للأمويين، بعد أحداث الفتنة، حتى وجهوا جل طاقتهم لمجابهة البيزنطيين، بدءًا بتحسين الثغور الشامية والجزرية، وشحنها بالمرابطين، إذ قام معاوية بإعادة توزيع المرابطين في الثغور الشمالية، فنقل عام 42هـ عددًا من المرابطين من الفرس ومن أهل بعلبك وحمص ومصر إلى أنطاكية⁽³⁴⁾، ونقل من كان بقنسرين وحمص من المرابطين إلى دابق⁽³⁵⁾، بعد أن أصبحت مدنهم في الداخل الإسلامي، ويمم عبد الملك بن مروان وجهه تجاه الثغور الشمالية؛ بعد أن رجحت كفته في الصراع مع عبد الله بن الزبير؛ فوجه ابنه عبد الله على الصائفة، فبنى حصن المصيصة عام 84هـ⁽³⁶⁾، ثم أنزل فيه ثلاثمائة جندي من ذوي الكفاءة⁽³⁷⁾؛ إلى جانب المتطوعين، ورباط سليمان بن عبد الملك في دابق عامين كاملين⁽³⁸⁾، ونزل عمر بن عبد العزيز في ثغر المصيصة وأمر بترميمه، وبنى للمرابطين به مسجدًا وخزانًا للماء⁽³⁹⁾، وقد استمر

اهتمام بني أمية بالأربطة، لاسيما الشمالية، إلى عهد آخر خلفائهم؛ بناءً وترميمًا وزيادة وتمتينا، شحنا وتمويتنا، فبنى هشام بن عبد الملك حصن الرض، وبنى مروان بن محمد حصن الخصوص⁽⁴⁰⁾.

الأربطة الشمالية في العصر العباسي إلى القرن الرابع:

تقسم بعض المصادر الأربطة الشمالية بحسب المنطقة الممتدة فيها إلى قسمين، فيما تورد مصادر أخرى هذه الثغور دون تحديد موقعها، ونميل مع التقسيم الأول لدقة التحديد، ولذلك يمكن تقسيمها إلى قسمين: الأربطة الشامية، وهي الممتدة على طول الساحل الشامي؛ مثل طرسوس⁽⁴¹⁾، والمصيصة⁽⁴²⁾، وأنطاكية وعين زربة وبياس ونقابلس⁽⁴³⁾ و(أذنة)⁽⁴⁴⁾ والكنيسة (الهارونية)، والأربطة الجزرية الممتدة في الجزيرة الفراتية على حدود الدولة البيزنطية، ابتداءً بمرعش فالحدث فزبطرة وحصن بني المؤمن وابن رحوان وحصن منصور وسميساط ومالطية⁽⁴⁵⁾.

وسنقتصر في هذه الدراسة على تتبع التحولات في وظائف الثغور الشمالية على رباط طرسوس، لأكثر من سبب، لعل أهمها أن ما حدث من تحولات في رباط طرسوس يعطينا صورة واضحة عما حدث من تبدلات في وظائف الأربطة في التاريخ الإسلامي، ثم أن المجال لا يسمح لنا بالحديث عن كل الأربطة الشمالية فهي كثيرة، ومن استقر فيها من العلماء بالمئات والآلاف.

ثغر (رباط) طرسوس:

طرسوس، بفتح أوله وثانيه، وبالرومية (تار سم)⁽⁴⁶⁾، أو تارسين، فعربت إلى طرسوس⁽⁴⁷⁾، ثغر كبير من ثغور الشام الشمالية⁽⁴⁸⁾، موقعه الآن جنوب تركيا، يتبع محافظة مرسين، "بين أنطاكية وحلب من جهة وبين بلاد الروم (آسيا الصغرى) من جهة أخرى، ينسب إلى طرسوس ابن الروم بن اليفزين سام بن نوح، فتح في خلافة عمر بن الخطاب في ولاية أبي عبيدة للشام، على يد قائده عياض بن غنم، وهو من أكثر ثغور المسلمين أهمية وتحصينًا؛ بالأسوار والخنادق؛ لقربه من العدو، وبه رباط ومات ودفن الآف المسلمين؛ بينهم عدد من العلماء والخلفاء، منهم الخليفة المأمون، ويبعد 40 كم عن أذنة (أضنة)⁽⁴⁹⁾، ويشتمل على عددٍ من الحصون والأربطة⁽⁵⁰⁾، الممتدة في ثغر طرسوس، منها حصن

شاكراً⁽⁵¹⁾، وحصن الإسكندرونة⁽⁵²⁾، وبياس⁽⁵³⁾، والتيبات⁽⁵⁴⁾، وعجيف⁽⁵⁵⁾، وإياس⁽⁵⁶⁾، وتل جبير⁽⁵⁷⁾، وأولاس⁽⁵⁸⁾، وحصن الجوزات⁽⁵⁹⁾، والهارونية⁽⁶⁰⁾، وذو الكلاع⁽⁶¹⁾، ومورة (موزة)⁽⁶²⁾، والمثقب⁽⁶³⁾، وبوقا⁽⁶⁴⁾، وسيس⁽⁶⁵⁾.

وقد يكون من المستغرب أن يضاف رباط طرسوس وغيره من الثغور الشمالية، إلى الثغور الشامية، وهو الواقع خارج حدود الشام، في الأناضول (تركيا)، وربما منشأ هذا الخلط من قبل بعض المؤرخين والجغرافيين المسلمين، لسببين، أولهما: أن طرسوس فتح في عصر الخلفاء الراشدين، على يد أبي عبيدة والي الشام لعمر، وتبعاً لذلك أصبحت إدارته المدنية والعسكرية بعد ذلك تتبع والي الشام، وهو السبب الأرجح، أما التفسير الآخر فربما لأن العرب عادة ما يطلقون على جهة الشمال الشام، مقابل اليمين اليمن⁽⁶⁶⁾، فأطلقوا عبارة الشام على كل الأجزاء الشمالية، أو ربما اختلط على البعض بين طرسوس هذه وطرطوس السورية.

كان رباط طرسوس من أهم الأربطة في العصر العباسي، لقربه من حدود البيزنطيين، ما جعله أكثر الأربطة استقطاباً للعلماء، ويظهر ذلك مما قاله عبد الله بن المبارك لأحد معاصريه عندما سأله عن أفضل الأربطة، قائلاً: "يا أبا عبد الرحمن أريد أن أسكن الثغر، فقال: اسكن أنطاكيا، قال أريد أن أتقدم، قال: أذنة، قال: أريد أن أتقدم، قال: أريد أن تكون في الطلائع فعليك بطرسوس"⁽⁶⁷⁾.

تشجيع الدولة العباسية على المراقبة في الثغور:

وحتى تستمر الثغور الشمالية في أداء وظيفتها في تأمين حدود الدولة، فرغ العباسيون الكثير من الجنود، وشجعوا المتطوعة للرباط بها، وفرضوا لهم العطايا والحوافز لكفائتهم⁽⁶⁸⁾، فتحولت هذه الحدود إلى أربطة، وكان من مظاهر اهتمام العباسيين بالأربطة تهيئتها للمرابطين؛ سواء بتوفير متطلبات الرباط من سلاح وخيول وعتاد وتموين، وتزويدها بالمرافق العامة؛ مثل المساجد وصهاريج الماء والأسواق والمزارع وغيرها، أم بعمارتها⁽⁶⁹⁾، وترميم ما تضرر منها نتيجة غارات العدو⁽⁷⁰⁾، ففرض أبو العباس سنة (132هـ / 750م) لأربعمائة رجل عزز بهم الثغور

الشمالية، سوى المطّوعة⁽⁷¹⁾، وفي سنة (139هـ / 756م) أمر المنصور بعمران الحصون التي خربها البيزنطيون، وشجع السكن فيها، وبنى بها مسجدًا ضخماً، وفرض فيها لألف رجل⁽⁷²⁾، فلما استخلف المهدي عززها بالمقاتلة، وجرد إليها حملة عسكرية بقيادة ابنه الرشيد عام (165هـ / 782م) ففرض فيها لألفي مقاتل، سوى المتطوعة، ورمم حصنها وبنى للمرابطين بها مسجدًا⁽⁷³⁾، وعندما آلت الخلافة إلى الرشيد أعاد بناءها وزاد في تحصينها، وأمر المأمون برفع أسوارها وتمتينها⁽⁷⁴⁾، ولكنه توفي قبل أن يتمها فأتتها المعتصم⁽⁷⁵⁾، وأعاد المنصور بناء أذنة⁽⁷⁶⁾ سنة (141هـ / 758م)، وزودها بجنود من خراسان ومن الشام⁽⁷⁷⁾، وأعاد الأمين بناءها سنة (194هـ / 810م)، وأقام بها رجالاً من خراسان، وزاد في أعطياتهم⁽⁷⁸⁾.

وكان المرابط في الثغر يتلقى إضافة إلى عطائه معونة تمكنه من التجهيز للرباط، وإقطاعاً في ريف الثغر تشجيعاً له، ونستطيع تصور هذه العوائد مما تقدمه كتب الخراج من أرقام، فكان نتاج أراضي الثغور الشامية يتجاوز المئة ألف دينار سنوياً⁽⁷⁹⁾، ويذكر قدامة بن جعفر بعض الوظائف التي ينفق عليها في الثغور؛ منها الإنفاق على المراقب والحرس و(الفواشير)⁽⁸⁰⁾ والركاضة والموكلين بالدواب والمخايض وبناء وترميم الحصون⁽⁸¹⁾، فيبلغ ما تنفقه الدولة على الثغور الشمالية بين 200-300 ألف دينار في السنة⁽⁸²⁾.

وإذا كانت الدولة قد أولت عنايتها الفائقة بالثغور الشمالية، وبالأخص طرسوس، فإن للعلماء مبرراتهم للمرابطة بها سواء للجهاد أم لطلب العلم وتعليمه.

استقرار العلماء في رباط طرسوس:

تؤكد المصادر التاريخية المختلفة على رباط عدد كبير من العلماء في الثغور الشمالية للدولة الإسلامية، لاسيما طرسوس، وأن كثيراً منهم قد ألقى عصا الترحال مرابطاً بنفسه وأحياناً بأهله فيه، وقد بدأ الرباط للجهاد، ثم برزت بمرور الوقت مبررات أخرى؛ كان منها طلب العلم وتعليمه لاسيما بعد أن أصبح هذا الرباط مقراً دائماً لبعض العلماء، بل لقد كان لهذه الأربطة دور مهم في المناظرات الفكرية مع البيزنطيين⁽⁸³⁾.

ولعل من نافلة القول الحديث عن مبررات العلماء للرباط في الثغور، وفي طرسوس بالذات، فهم الذين يدركون أهمية الرباط؛ سواء بوصفه منطلقاً لغزو العدو، أم لحماية حدود الدولة إزاء الدولة البيزنطية، التي لم تخف عداها للمسلمين، وعبرت عنه عملياً أثناء الاضطرابات الداخلية، وقد حدث ذلك أواخر عهد الخلفاء الراشدين أثناء الفتنة التي أعقبت مقتل الخليفة عثمان بن عفان، وتكرر في منازعة عبد الله بن الزبير لبني أمية على الخلافة، وبرز بصورة أوضح إبان انتزاع بني العباس الخلافة من بني أمية⁽⁸⁴⁾، أم أن ذلك بسبب ما في الرباط من ثواب يرجوه المرابطون من الله تعالى؛ امتثالاً لأمره وسعيًا لمرضاته.

وقد أسهمت هذه الرؤية في توجه كثير من العلماء إلى المدن الثغرية للرباط، وفي حثهم الناس على ذلك، فحفلت هذه المدن بالعلماء وبمريدتهم من طلبة العلم وزوارهم من رواة الحديث، وسواهم من المتطوعة، فكان العلماء كثيرون التردد إلى الثغور، بل إن بعضاً منهم استقر بها استقراراً كاملاً، مكونين الأربطة التي أصبحت فيما بعد مدناً معروفة، وتجمعات سكانية كبيرة، حتى تحولت إلى مراكز علمية. ولنبداً بالمهجر الأول للرباط بالثغور.

أولاً: رباط العلماء في الثغور (طرسوس) للجهاد

من المهم قبل الحديث عن التحولات الوظيفية للأربطة، ولرباط طرسوس بالذات، في التاريخ الإسلامي، وفي القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة، على وجه التحديد؛ بوصفها الإطار الزمني لهذه الدراسة، ورباط طرسوس بوصفه النطاق الجغرافي الذي سنتحرك فيه، من المهم الحديث عن الأسباب الأساسية لقدم العلماء إلى الثغور ورباطهم فيها، قد كان للإقبال المتزايد من قبل هذه الشريحة على الجهاد والرباط والاستقرار في الثغور بالغ الأثر في قيام الأنشطة العلمية في الأربطة فيما بعد.

إذ يشير عدد ليس بالقليل من الروايات التاريخية إلى أنّ المبرر الأساسي لرباط العلماء في المراحل الأولى من التاريخ الإسلامي، كان الجهاد والقتال، وأن عددًا كبيرًا من العلماء رابطوا في الثغور لهذا السبب، فكان الأوزاعي دائمًا ما يغادر دمشق إلى (بيروت) ⁽⁸⁵⁾ فيربط فيها ⁽⁸⁶⁾ حتى أنه مات مرابطًا بأهله فيها ⁽⁸⁷⁾، وهي حينذاك لا تزال تتعرض بين الحين والآخر لهجمات الأسطول البيزنطي، وكان عبد الله بن المبارك كثير التردد على الثغور ⁽⁸⁸⁾، للجهاد، لاسيما ثغر طرسوس ⁽⁸⁹⁾، والمصيصة ⁽⁹⁰⁾، حتى أنّ الرباط استغرق جل وقته وأثر على إنتاجه الفقهي ⁽⁹¹⁾، بل إنه مات بهيت ⁽⁹²⁾ عائدًا من الثغر سنة (181هـ / 797م) ⁽⁹³⁾، وكان أبو إسحاق الفزاري يترك قصوره ويذهب إلى الثغر للرباط ⁽⁹⁴⁾، حتى توفي مرابطًا في ثغر المصيصة سنة (185هـ / 801م) ⁽⁹⁵⁾، وتوفي عيسى بن يونس ⁽⁹⁶⁾ مرابطًا بثغر الحدث ⁽⁹⁷⁾ سنة (191هـ / 807م) ⁽⁹⁸⁾، ورباط مجالد بن الحسين ⁽⁹⁹⁾ بثغر المصيصة للقتال، ومات بها سنة (191هـ / 807م) ⁽¹⁰⁰⁾، ودأب ابن السماك على الخروج إلى الثغور يربط فيها ثم يعود إلى بغداد ⁽¹⁰¹⁾، كما رابط كثير من العلماء، أمثال أحمد بن حنبل ⁽¹⁰²⁾، وآخرين ⁽¹⁰³⁾، ونستطيع أن نلمح البواعث الجهادية لهؤلاء العلماء للرباط من مشاركتهم الفعلية في الدفاع عن حدود الدولة الشمالية.

وتقدم لنا المصادر التاريخية قوائم بأسماء عدد كبير من العلماء الذين شاركوا في الرباط، يقول (صالح بن أحمد بن حنبل) ⁽¹⁰⁴⁾ -وهو مصدرٌ معاصرٌ لهذه المدة-: "ذهبت إلى مجلس (ابن المبارك) فقالوا: قد خرج إلى طرسوس" ⁽¹⁰⁵⁾ وهو ما يؤكد (الذهبي) ⁽¹⁰⁶⁾ بقوله: "وكان ابن المبارك كثير الاختلاف إلى طرسوس، وكان ينزل الرقة في خان، فكان شاب يختلف إليه ويقوم بحوائجه ويسمع منه الحديث"، وعندما سئل أحمد بن حنبل عن جدوى الخروج للرباط، قال حاضيًا عليه: "بادر بادر" ⁽¹⁰⁷⁾، ولما سئل عبدالرحمن بن القاسم ⁽¹⁰⁸⁾ عن خير ما يفعل المرء في زمانه، قال: "الرباط في الثغر" ⁽¹⁰⁹⁾، بل إن العلماء كانوا يشاركون في المواجهات العسكرية التي عادة ما تحدث بين المسلمين وبين الروم، إذ يروي عبدة بن سليمان المروزي

أنه كان في سرية مع ابن المبارك في بلاد الروم وأن ابن المبارك بارز عددًا من فرسان الروم ففضى عليهم الواحد تلو الآخر⁽¹¹⁰⁾.

ثانياً: تشجيع العلماء الناس على المرابطة

لم يتوقف دور هؤلاء العلماء عند الرباط بأنفسهم، بل تعداه إلى دفع الناس إلى الرباط، مبينين أهميته وفضله، فحبيب الإمام مالك الرباط، وأجاز أن يربط المرء بأهله⁽¹¹¹⁾، وحث سفيان الثوري على ضرورة حماية الثغور بالرباط، فحدث أن رسول الله ﷺ قال: "عينان لا تريان النار؛ عين بكت من خشية الله وعين باتت تكلاً (تسهر) في سبيل الله"⁽¹¹²⁾، وشجع بعض أقرانه على الرباط لاسيما في طرسوس، فقال لإبراهيم اليماني: عليك بالرباط بسواحل الشام فإن لك أجر مثل من حج من الحجيج⁽¹¹³⁾، وظل عبد الله بن المبارك يدعو الناس إلى لزوم الثغور، خصوصاً العلماء والعبيد منهم، قائلاً:

أيها الناسك الذي لبس الصوف وأضحى يعد من العباد

الزم الثغور والتعبد فيه ليس بغداد مسكن الزهاد⁽¹¹⁴⁾.

وكتب في سنة 177هـ إلى الفضيل بن عياض يستحثه على نزول الثغور والرباط قائلاً:

يا عابد الحرمين لو أبصرتنا لعلمت أنك في العبادة تلعب

من كان يخضب خده بدموعه فنحورنا بدمائنا تتخضب⁽¹¹⁵⁾

وقد كان للتهديدات الخطيرة التي مثلتها الجهة الشمالية، وتعرض عدد من المدن الثغرية لهجمات البيزنطيين، ووقوع بعض سكان تلك المدن في الأسر، إلى جانب رغبة العلماء في إيجاد نوع من الردع، وحتى لا يختل ميزان القوى لصالح أعداء المسلمين، كل ذلك كان له الأثر الأكبر في التحاق كثير من العلماء بالثغور ودعوة الناس إلى الرباط، وهو ما يتضح من هذه الأبيات لعبد الله بن المبارك:

كيف القرار وكيف يهدأ مسلم والمسلمات مع العدو المعتدي

جهد المقالة ليتنا لم نولد
إلا التسترمين أخيها باليد⁽¹¹⁶⁾

القائلات إذا خشين فضيحة
ما تستطيع وما لها من حيلة

وكان من مظاهر تشجيع العلماء، لاسيما الموسرين منهم، للناس على الرباط في الثغور التكفل بنفقاتهم، بل إن بعض العلماء كان يصطحب معه في رباطه تلاميذه ومريديه فينفق عليهم في حلهم وفي سفرهم تشجيعاً لهم على الرباط، وإذا استقر في الثغربسط لهم موائد علمه، فكانت الصوفية تخرج مع ابن المبارك إلى ثغر المصبصة للرباط وطلب العلم⁽¹¹⁷⁾.

التحولات الوظيفية للأربطة الشمالية (طرسوس) من القرن الثاني حتى الرابع:

بمرور الوقت، ولعوامل مختلفة، منها ما له صلة برغبة العلماء أنفسهم في نشر العلوم الدينية وتفقيه الناس فيها، ومنها ما اتصل بالسياسات العامة للدولة العباسية فيما يتعلق بعلاقاتها الخارجية، أو بالجهة المعادية للمسلمين في الطرف الآخر من الثغر، فضلاً عن مجموعة من العوامل الداخلية ذات الصلة بالاستقرار السياسي ومستوى حرية التعبير، ومدى عناية الدولة والمجتمع الإسلامي بالأربطة عن طريق إعادة بنائها وترميمها بعد الحروب، ودخولها في دائرة اهتمام الوقف؛ سواء الرسمي أم الأهلي، وتشجيع العلماء وتفريغهم للأنشطة العلمية، وغيرها من العوامل، أخذت الأربطة -شيئاً فشيئاً- تشهد تحولات في وظائفها، فبدأت تؤدي وظائف علمية إلى جانب مهامها الأمنية، إلى أن غلبت عليها الوظائف العلمية فتحولت إلى مراكز علمية.

العوامل المؤثرة في تحول الأربطة إلى مراكز علمية (طرسوس):

1. استقرار العلماء في الأربطة للجهاد والرباط

كان لمشاركة العلماء الكثيفة في الرباط الأثر الواضح في قيام الأربطة بوظائف مزدوجة؛ فهي مواقع عسكرية ومراكز علمية ومقرات للعبادة، ومن ثم فقد كانت الأربطة تقدم لمرتابيها

تربية ثلاثية الأبعاد؛ تشمل العقل بالعلم والفقه، والجسد بالتدريب والتمرين المتواصل على السلاح، والروح بالعبادة الدائمة.

وسنتبع حركة العلماء بين الثغور الشامية والجزرية عبر ثلاثة قرون، ابتداء من القرن الثاني وحتى القرن الرابع للهجرة، وربما يتيح لنا هذا التتبع المنضبط بالتسلسل التاريخي إمكانية مراقبة ورصد التحولات في وظائف الأربطة في التاريخ الإسلامي، ولسنا مطالبين بأن نثبت أن تحوُّلاً من هذا النوع قد حدث، بل ما يهمنا هو التتبع الراصد لما شهدته الأربطة من تحولات، وتفسير ذلك، بل ربما وجدنا أن بعض الأربطة ظلت تقوم بوظائفها العسكرية إلى جانب الوظائف العلمية، وربما أضيفت إليها وظائف أخرى.

وفي الوقت ذاته يجب علينا في تعاملنا مع رباط العلماء في الثغور التمييز بين زيارة العالم للثغر للجهد وبين زيارته لطلب العلم، أو رواية أحاديث العلماء المرابطين، أو تصحيحها، أو التفقه عليهم، أو غير ذلك مما يتصل بالعلم، وبين الرباط بالثغر والاستقرار فيه، والتفريق بين الرباط المؤقت والمتقطع وبين الرباط الدائم، فقد استقر بعض العلماء في الأربطة أوقانا طويلة، فرابط أبو الربيع سليمان بن الربيع الجوزاني بحصن الجوزات أربعين عاماً⁽¹¹⁸⁾.

ومما ساعد على استقرار العلماء في الأربطة وتحولها إلى مقرات علمية دائمة استقرارهم بها مع أهلهم وذرايعهم، وقد ساعد هذا من ناحية أخرى على عمارة الثغور وعدم إتاحة الفرصة لعدوهم بالوثوب عليها، وقد كان ثمة اتجاهان من العلماء إزاء الاستقرار بالأهل في الأربطة، اتجاه لا يحبذ الاستقرار مع الأهل والذرية في الأربطة؛ لما يمثله ذلك من إمكانية وقوع الأهل والذرية في يد العدو حال سقوط الرباط، وقد مثل هذا الاتجاه عدد من العلماء أمثال الحسن البصري والأوزاعي وأحمد بن حنبل، فنهى الحسن والأوزاعي عن السكن بالأهل والذرية في الثغر خشيةً عليهم من العدو⁽¹¹⁹⁾، وإن حدد أحمد بن حنبل النهي في الثغور غير الأمانة⁽¹²⁰⁾، وحبذ فريق آخر من العلماء الرباط بالأهل في الثغر، لضمان استمراريتها وتثبيت أقدام المسلمين فيها، وكان على رأس هذا الفريق الإمام مالك بن أنس، فرأى أنه لا بأس أن يخرج الرجل بأهله إلى الرباط، ويميز

سحنون بين الأماكن الآمنة وغير الآمنة، فأجاز الاستقرار بالأهل في الأربطة الآمنة؛ مثل الإسكندرية وتونس وصفاقس، وقد قوي الاتجاه الثاني لاستناده إلى التوجه العام للدولة الإسلامية منذ خلافة عمر الذي كان بمجرد انتهاء موسم الحج يأمر الناس لاسيما المرابطين بالشام بسرعة العودة إلى أربطتهم قائلاً: "يا أهل الشام شامكم"⁽¹²¹⁾، متكئين على حديث النبي ﷺ: "أهل الشام وأزواجهم وذرياتهم وعبيدهم وإماؤهم إلى منتهى الجزيرة مرابطون، فمن نزل مدينة من المدائن فهو في رباط أو ثغرا من الثغور فهو في جهاد"⁽¹²²⁾.

ويبدو أن الاتجاه الثاني هو الذي وجد قبولاً لدى العلماء، فسكنوا الأربطة، وتحولت إلى مراكز علمية وتجمعات سكانية، يشير إلى ذلك النحاس بقوله: "وما زال السلف الصالح من الصحابة والتابعين يسكنون الثغور بأهلهم وأولادهم"⁽¹²³⁾، وهو ما يؤكد الواقع التاريخي، إذ تحول كثير من الأربطة إلى مدن وتجمعات سكانية، وهو الذي سمح كذلك بتحول هذه الأربطة إلى مراكز علمية.

2- دور ولاية الثغور في تشجيع الحركة العلمية في الأربطة

ومما أسهم في هذا التحول المهم في وظائف الأربطة اهتمام الدولة العباسية الفائق بالثغور، وعنايتها بولاية الثغور، فكان أغلب ولاية الثغور من أهل العلم أو من المهتمين به⁽¹²⁴⁾؛ سواء أكانت عناية به أم تقريباً لأهله، الأمر الذي أسهم في استجلاب الفقهاء والمحدثين وغيرهم من العلماء إلى هذه الثغور، ومن ثم قيام الأنشطة العلمية فيها، فكان خالد بن عمران بن نفيل على رباط المصيصة في القرن الثاني الهجري⁽¹²⁵⁾، وهو من علماء الحديث، وولي رباط طرسوس عدد من العلماء، كأحمد بن العجيفي⁽¹²⁶⁾، وأحمد بن نصر المعروف بأبي العشائر وأبي القوارير⁽¹²⁷⁾، إلى جانب عدد من القادة العباسيين الذين شجعوا على قدوم العلماء إلى الأربطة، أمثال إسحاق بن سليمان بن علي العباسي⁽¹²⁸⁾، وخزيمة بن خازم بن خزيمة⁽¹²⁹⁾، وولي خراج الثغور عدد من العلماء، كأبي عيسى الطيب المحدّث الطرسوسي، أوائل القرن الثالث الهجري⁽¹³⁰⁾، وأبي جعفر المروزي⁽¹³¹⁾.

البدايات الأولى لرباط العلماء بالثغور:

أعقب الموجة الأولى والثانية من حركة الفتح الإسلامية،⁽¹³²⁾ استقرار كثير من المسلمين من قبلي الصحابة والتابعين في البلاد المفتوحة، سواء كان على هيئة كيانات اجتماعية أم وحدات عسكرية، وكان من مظاهر هذا الاستقرار الرباط في الثغور التي كانت حينذاك جهات مفتوحة.

وتزودنا المصادر بقوائم لأسماء عدد من الصحابة والتابعين الذين كان لهم مشاركات في الرباط بالثغور الشمالية في القرن الأول الهجري، سواء في عصر الخلفاء الراشدين أم في العصر الأموي، لاسيما وقد بدأ الاهتمام بالثغور الشمالية للدولة الإسلامية منذ عهد الخلفاء الراشدين، وفي خلافة عمر بن الخطاب بالذات، بعد أن فتحت الشام والجزيرة الفراتية، فكانت حمص وقنسرين حينذاك ثغورًا، وقد فُرض للمرابطين بها في خلافته، واستمر الأمر كذلك في خلافة عثمان، حتى حوّل معاوية المرابطين عن حمص وقنسرين إلى الشمال⁽¹³³⁾؛ لأنهما أصبحتا مدينتين داخليتين باندفاع المسلمين في عمق آسيا الصغرى، وأسكن أبو عبيدة عددًا من المسلمين في أنطاكية للرباط بها⁽¹³⁴⁾.

تزايد اهتمام الدولة الإسلامية بالجهة الشمالية في العهد الأموي؛ بحكم قربها من عاصمة الأمويين دمشق، ولطبيعة العلاقة العدائية مع الدولة البيزنطية، فحصنوا الحدود وشجعوا على الرباط بها⁽¹³⁵⁾، وقد رابط في هذه المرحلة عدد من العلماء، إلا أن الطابع العسكري ظل هو السائد على النشاط العام للأربطة، فرابط الأوزاعي في بيروت⁽¹³⁶⁾، ورابط عمر بن عبد العزيز لبعض الوقت في دابق، قائلًا: "نحن في رباط"⁽¹³⁷⁾.

وزاد إسهام العلماء في الرباط بالثغور الشمالية بشكل كبير في العصر العباسي، والحق أنا لم نجد مادة تاريخية ترصد لنا هذا التحول في بنية الثغور وتحولها إلى مراكز علمية، مما جعلنا نضاعف الجهد لاستخلاص ما يرشدنا إلى ذلك من بطون المصادر، ومن فحوى النصوص، لاسيما كتب الطبقات، بتتبع رواة الحديث في رحلاتهم بين الثغور الشمالية لجمعه من رواته وتصويبه

من علمائه، وعليه فسوف نتعامل مع نوعين من العلماء في هذه الأربطة: الأول هو المرابط في الثغر، والثاني هو القاصد للثغر لأغراض علمية.

وسنحاول تكثيف الصورة أكثر للوقوف على بدايات التحولات في وظائف الثغور الشمالية، وذلك بتقديم رصدٍ للعلماء المرابطين في الثغور الشمالية بحصونها ومدنها وقراها، ثم نكتفٍ صورة أخرى عن الأنشطة العلمية للعلماء في هذه الأربطة، واجتذابها لطلبة العلم في فروعه المختلفة.

فمنذ بداية العصر العباسي، ومع تحول استراتيجية العباسيين الخارجية من الهجوم إلى الدفاع، وبنائهم للعواصم والحصون وشحنها بالمقاتلين وبالسلح، توجهت أعداد كبيرة من العلماء إلى هذه الثغور للرباط، ونتج عن ذلك أن بدأت الحركة العلمية تدب في هذه الأربطة، تعليمًا وتعلمًا، سماعًا وإسماعًا، حديثًا وفقهًا وقراءات ولغة، وغير ذلك من العلوم، وقد اجتذب هذا النشاط العلمي الكثير من طلبة العلم ومريدي العلماء.

وسنذكر على سبيل المثال لا الحصر نماذج من هؤلاء العلماء وفق تسلسل زمني يمكّننا من تتبع التطورات في وظائف الثغور الشمالية في العصر العباسي حتى القرن الرابع الهجري، والتحولات في وظائف هذه الثغور، أو على الأقل ظهور النشاط العلمي فيها، وسنحاول المزج بين الإطار الزمني والفضاء الجغرافي الذي تخلقت فيه الأربطة العلمية.

أولاً: رباط طرسوس في القرن الثاني الهجري ممثلاً للأربطة الشمالية

إذا كانت الأربطة الشمالية قد حظيت باهتمام الدولة والعلماء، فإن طرسوس كان من أهم الأربطة الشمالية، ولذلك حظي باهتمام الدولة والمجتمع الإسلامي، لاسيما شريحة العلماء، وهو ما يظهر في المشاركة الكثيفة من العلماء في الرباط بهذا الثغر، سواء أكانت مرابطة دائمة أم مؤقتة أم زيارات متكررة، كانت في البداية للجهاد⁽¹³⁸⁾، ثم بمرور الوقت أصبحت لمأرب علمية، وأيًا كانت مرابطة العلماء في طرسوس في القرن الثاني الهجري فإنها قد أدت إلى تحول هذا الثغر إلى مركزٍ علميٍ استقطب كثيرًا من طلبة العلم.

وإذا ما ألقينا الضوء على أعداد المرابطين من العلماء في ثغر طرسوس في القرن الثاني الهجري، الذين وضعوا اللبنة الأولى للرباط العلمي فيه، وأثروا في تحوله إلى رباط علمي، وتبعنا استقرارهم في الأربطة في تسلسل زمني، ستقابلنا أسماء كثيرة وكبيرة من العلماء، أمثال عبد الله بن المبارك 181هـ/797م، وأبي إسحاق الفزاري 186هـ/804م⁽¹³⁹⁾، وإبراهيم بن أدهم 162هـ/777م⁽¹⁴⁰⁾، وصالح بن أحمد بن حنبل 203هـ/818م، وإسحاق بن إبراهيم الحنيني 226هـ/841م⁽¹⁴¹⁾، ووكيع بن الجراح 197هـ/812م⁽¹⁴²⁾، وحذيفة المرغشي 207هـ/822م، ومخلد بن الحسين 191هـ/807م⁽¹⁴³⁾ وحمزة المروزي، وعلي بن عاصم⁽¹⁴⁴⁾، وأبي حمزة الأسلي، وأبي بكر بن مسلم العابد، وأبي علي الحسين بن شبيب⁽¹⁴⁵⁾، وغيرهم من العلماء⁽¹⁴⁶⁾.

ومن خلال هذه القوائم من العلماء المرابطين نستطيع أن نستنتج أن تغييراً جوهرياً قد طرأ على وظائف الثغور؛ بسبب الأنشطة العلمية التي مارسها العلماء المرابطين فيها، وأن هذا التغيير قد بدأ منذ القرن الثاني الهجري، وهو ما أقرببه أحد كبار علماء القرن الثاني المرابطين في المصيصة، في قوله: "ربما اشتقت إلى المصيصة ما بي فضل الرباط إلا أن أرى أبا إسحاق"⁽¹⁴⁷⁾، ويقصد أبا إسحاق الفزاري عالم الحديث، في إشارة إلى أن الأربطة أصبحت مقاصد علمية باستقرار العلماء بها، منذ القرن الثاني الهجري.

ثانياً: الأربطة الشمالية في القرن الثالث الهجري

وبالانتقال صوب القرن الثالث الهجري، نلاحظ تزايداً في أعداد العلماء المرابطين في الثغور الشمالية، لاسيما طرسوس، بل واستقرارهم بها، وقيامهم بالأنشطة العلمية، إلى جانب الوظائف العسكرية التي أتوا من أجلها.

ومع إطلالة القرن الثالث تزايدت أعداد العلماء المرابطين في طرسوس، وزاد تبعاً لذلك النشاط العلمي فيه، فتذكر المصادر التاريخية أعداداً كبيرة من العلماء في ثغر طرسوس؛ نذكر منهم أحمد بن شبويه⁽¹⁴⁸⁾، وأحمد بن عبد الله بن أبي الحواري⁽¹⁴⁹⁾، وأحمد بن مؤنس الراغب⁽¹⁵⁰⁾، وأحمد بن الهيثم⁽¹⁵¹⁾ ومحمد بن عيسى الطرسوسي⁽¹⁵²⁾، ومحمد بن إبراهيم

الطرسوسي⁽¹⁵³⁾، وأحمد بن سعيد الأزدي، وأبا بكر أحمد بن عبدوس⁽¹⁵⁴⁾، والحسن بن محمد الخواص المعري، وأبا بكر محمد بن سفيان، ويونس بن عبد الأعلى الصديقي⁽¹⁵⁵⁾، ورجاء بن عبد الرحيم الهروي⁽¹⁵⁶⁾، وأبا توبة الربيع بن نافع الحلبي⁽¹⁵⁷⁾، والحسن بن أحمد بن حبيب الكرمانى⁽¹⁵⁸⁾، ويونس بن عبد الأعلى الصوفي⁽¹⁵⁹⁾، والحسن بن علي بن إبراهيم الطرسوسي⁽¹⁶⁰⁾، وأبا بكر بن مسلم العابد، وأبا حمزة الأسلي⁽¹⁶¹⁾ والحسن بن علي بن الحسن بن حرب⁽¹⁶²⁾، وسعيد بن بريد⁽¹⁶³⁾، والحسن بن بشر الطرسوسي⁽¹⁶⁴⁾، وأحمد بن المسكين⁽¹⁶⁵⁾، والحسن بن إلياس الطرسوسي⁽¹⁶⁶⁾، وأبا مسلم الحداد⁽¹⁶⁷⁾، وأبا الحسين الفراء الطرسوسي⁽¹⁶⁸⁾، وأبا بكر جمهور⁽¹⁶⁹⁾، والحسن بن أحمد البالسي⁽¹⁷⁰⁾، والحسن بن عبد الأعلى البياسي⁽¹⁷¹⁾، وخلف بن سالم المخرمي⁽¹⁷²⁾، وأبا سليمان البوشنجي⁽¹⁷³⁾، وأحمد بن النضر السكري⁽¹⁷⁴⁾ وأحمد بن محمد الوراق⁽¹⁷⁵⁾، وأحمد بن الخصيب⁽¹⁷⁶⁾.

ورابط بطرسوس سوى هؤلاء طلبة العلم واستوطنوه، وهو ما تذكره المصادر عرضاً في سياق تتبعها لبعض المرابطين، فتذكر ممن رابط في طرسوس عددًا من طلبة العلم أمثال أبي بكر محمد بن توبة الطرسوسي وأبي جعفر محمد بن حاتم المصيبي وأبي معاوية الأسود الزاهد، والمسيب بن واضح بن سرحان التلمنسي (ربما التلمساني)، ومحمد بن عيسى الطرسوسي، وشجاع الدين بن الوليد، وعلي بن عاصم، ويزيد بن هارون، وروح بن عبادة، وأبي النضر هاشم بن القاسم، وداوود المحبر، والحسين بن علوان، وإسحاق بن سليمان الرازي، ومحمد بن علي الرقي، وزيد بن عبد العزيز الموصللي، والوليد الخشاب⁽¹⁷⁷⁾، وأحمد بن حمدويه⁽¹⁷⁸⁾، وأحمد بن محمد بن هارون⁽¹⁷⁹⁾، والحسين بن الحسن الوراق، وإسماعيل بن الفضل⁽¹⁸⁰⁾، وعباس بن أحمد اليماني المستملي⁽¹⁸¹⁾، وإسحاق بن راهويه، ويحيى بن آدم، اللذين تتلمذا على يد أحمد بن حنبل في طرسوس⁽¹⁸²⁾.

ثالثًا: الأربطة في القرن الرابع الهجري

في الوقت الذي شهد فيه القرن الرابع الهجري انهيارات كبيرة في المستوى السياسي للدولة العباسية بظهور منافسها الداخليين وخسارتها لبعض المواقع لصالحهم لاسيما في الجزء الغربي

من الخلافة العباسية، ظهرت الدولة العبيدية (الفاطمية) في المغرب الأوسط (تونس)، وما لبثت أن زحزحت العباسيين أو بالأحرى أتباعهم الإخشيديين عن مصر، بل ونازعتها لقب الخلافة لأول مرة في التاريخ الإسلامي، فأعلن العبيديون خلافة موازية للخلافة العباسية، وإن كانت مضادة لها في الاتجاه، وأعلن الأمويون خلافة ثالثة في الأندلس، وظهر القرامطة وعاثوا في الجزيرة العربية الفساد، واستولى البويهيون على عاصمة الخلافة العباسية، وتحكموا في خلفائها، وتبعاً لذلك زاد ضغط البيزنطيين على الثغور الشمالية مستثمرين مشاكل العباسيين الداخلية. في المقابل، كان القرن الرابع الهجري الرحم الذي تخلقت فيه العلوم الإسلامية، وظهر فيه كبار العلماء، وانتشرت فيه المراكز العلمية، وزاد فيه عدد المرابطين في الثغور، ومنها الثغور الشمالية في الشام والجزيرة الفراتية، فغصت ثغور طرسوس والمصيصة وأذنة (أضنة) وسميساط والحدث، وغيرها بالمرابطين الذين كان منهم عدد كبير من العلماء، مما أسهم في ازدهار الحركة العلمية في أربطة هذه الثغور وتحولها إلى مراكز علمية.

وسنحاول في هذا السياق تكثيف الصورة أكثر من خلال إيراد قوائم بأسماء العلماء المرابطين في الثغور الشمالية، ثم تحليلها، قبل الحديث عن أنشطتهم العلمية من خلال ثغر طرسوس.

وسنبدأ برصد نماذج من العلماء المرابطين بثغر طرسوس، إذ رابط فيه وتردد عليه في القرن الرابع عدد من العلماء، كان من بينهم: أحمد بن محمد بن يحيى العسكري⁽¹⁸³⁾، وأبو قلابة عبد الملك بن محمد الرقاشي، وإبراهيم بن راشد الأدمي، وحميد بن الأصبغ، وأبو عقيل الفيربائي، والربيع بن سليمان، وأحمد بن طاهر بن حملة، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم، وأحمد بن عبيد بن ناصح، وأبو علاثة أحمد بن عمرو بن خالد، وأحمد بن حازم بن أبي غرزة، والحافظ أبو أحمد محمد بن محمد الحاكم، ومحمد بن إبراهيم بن المقري، ومحمد بن علي بن سويد المؤدب، وأبو الحسن محمد بن الحسن الأبري، وعلي بن عمر القزويني، وأبو الحسن محمد بن عبد الله بن جعفر الرازي⁽¹⁸⁴⁾، وابن القاص⁽¹⁸⁵⁾، الذي حدّث في رباط طرسوس عن عدد من

علماء الحديث المرابطين به، أمثال محمد بن عبد الله الحضرمي، وعبد الله بن غانم الكوفي، وأبي بكر محمد بن أحمد الكوفي، وأحمد بن هاشم البغوي، ومحمد بن عبيد الله، ومحمد بن محمد الباغدني، ومحمد بن عثمان بن أبي شيبة، ومحمد بن صالح بن ذريح، ومحمد بن سعيد الأزرق، وأبي القاسم البغوي، ومحمد بن الفرغ، وإسحاق بن أحمد الخزاعي، والقاضي جعفر بن محمد الفريابي، وعبد الله بن محمد، والحسن بن علي الطبري، وعلي بن مهرويه القزويني، وعبد الله بن الحسن الحراني، والمفضل بن محمد الشعبي⁽¹⁸⁶⁾، أبي عمرو عثمان الطرسوسي، ومحمد بن أحمد العتيقي، وموسى الوراق، وأبي ذر الطبري⁽¹⁸⁷⁾، وأحمد بن محمد الطرسوسي⁽¹⁸⁸⁾، وأحمد بن سلمان النجاد⁽¹⁸⁹⁾، ويزيد بن جهور الطرسوسي، وعبد الله بن جناب الطرسوسي، وسعيد بن مسلم⁽¹⁹⁰⁾، والحسين الكرمانى الطرسوسي⁽¹⁹¹⁾، وأحمد بن الحسين الطرسوسي⁽¹⁹²⁾، وأبي سعيد بن الأعرابي، وعبد الله بن محمد بن العلاء الطرسوسي⁽¹⁹³⁾، ومحمد بن الحسين المكنى بأبي تراب⁽¹⁹⁴⁾، والحسين بن محمد التنوخي⁽¹⁹⁵⁾، وأبي بشر الكوفي⁽¹⁹⁶⁾، وأبي ذر الطرسوسي⁽¹⁹⁷⁾، وأبي القاسم مأمون⁽¹⁹⁸⁾، وأبي بكر الإسكافي⁽¹⁹⁹⁾، وعبد الله بن أحمد بن حنبل، وأحمد بن شعيب النسائي، ومحمد بن إبراهيم مربع⁽²⁰⁰⁾، وأحمد بن منصور الشيرازي⁽²⁰¹⁾، والحسين بن علي الطبري⁽²⁰²⁾، وأبي غالب الملقبي⁽²⁰³⁾، وأبي الحسن اليزدي⁽²⁰⁴⁾.

ومثلما كانت الأربطة مقصدًا للعلماء كانت كذلك لطلبة العلم، يأتونها لتحصيل العلوم من العلماء المرابطين بها، فما ذكرناه أنفًا من أسماء للمرابطين في طرسوس أو المترددين عليه، كان خليطًا من العلماء ومن طلبة العلم، بل إن الرباط أصبح سوقًا علميًا يتبادل فيه العلماء بضائعهم العلمية.

من تتبّع تراجم العلماء المرابطين في الثغور الشمالية للدولة الإسلامية يظهر بجلاء التحول في وظائف هذه الأربطة، ابتداء من القرن الأول وحتى القرن الرابع الهجريين، ففي الوقت الذي امتلأت صفحات تراجم العلماء في القرن الأول بالأحاديث التي تحض على الجهاد ومجالدة العدو ومصابرته في القتال وفي الرباط، غصت تراجم المرابطين في القرنين الثالث والرابع بالمصطلحات

العلمية؛ مثل قولهم: حدّث في طرسوس، واستمع في المصيصة، وروى في أذنة عن فلان وفلان، وروى عنه كذا وكذا من العلماء، واستمع لفلان... وتفقه على فلان من العلماء المرابطين بالثغر، وغير ذلك الكثير الكثير من الإشارات الدالة على أن تغيرًا جذريًا قد اعترى ثغور الدولة الشمالية منذ القرن الثاني إلى القرن الرابع، وإن كان أوضح في القرنين الثالث والرابع.

وهكذا ومن خلال هذه القوائم بأسماء العلماء المرابطين في طرسوس منذ بداية عصر الدولة العباسية حتى القرن الرابع الهجري، لاحظنا المشاركة الكثيفة للعلماء في الرباط بهذا الثغر، واستطعنا رصد التبدلات التي كانت تحدث في وظائف ثغر طرسوس بمرور الزمن، حتى القرن الرابع الهجري، وشيئًا فشيئًا كان طرسوس يتحول من ثكنة عسكرية إلى مقرٍ علميٍ اشتمل على عدد كبير من العلماء، بل إن وجود هذه الأعداد من العلماء فيه لاشك سيحدث حراكًا علميًا في الثغر وسيصبغه بالصيغة العلمية، وهو ما تؤكد المصادر، التي تتحدث عن أنشطة علمية متنوعة حفل بها ثغر طرسوس، مثلما حفلت به بقية الثغور في العصر العباسي.

كما أن حركة العلماء بين الأربطة الشمالية لجمع الحديث -بالذات- واستقرار الكثير منهم في طرسوس، حتى أضيف اسم الثغر إلى ألقابهم، كل ذلك يدل على أن الأهداف من الرباط لاسيما في القرنين الثالث والرابع الهجريين قد شهدت تبدلات عميقة أفضت إلى هذه التحولات الجذرية في الثغور.

الأنشطة العلمية في الأربطة:

كانت الأنشطة العلمية في الأربطة الشمالية في العصر العباسي من أهم الإشارات على تحول هذه الثغور إلى مراكز علمية، وقد تنوعت هذه الأنشطة بين التعليم والتعلم، والتأثير والتأثر، وتعددت وسائلها بين السماع والاستماع والتلقين والحوارات العلمية، وتنوعت العلوم بين الحديث والفقه والقراءات وعلوم اللغة والعلوم الطبيعية، وإن غلب عليها علم الحديث.

مثلما انشغلت المدن الرئيسية التي مثلت مراكز ثقل علمي، مثل بغداد والمدينة ومكة ودمشق والفسطاط وقرطبة، بعلم الحديث، رواية ودراسة جمعاً وتصحيحاً، إخراجاً وتنقيحاً، انشغلت الأربطة الشمالية في العصر العباسي لاسيما طرسوس بعلم الحديث، فانصب اهتمام علمائها المرابطين وروادها الزائرين وطلبها الباحثين على الحديث، وهو ما يتضح من التيار الجارف من الروايات التاريخية الراصدة للأنشطة العلمية في طرسوس، الذي حولها إلى مركز علمي ومقصد للمحدثين، وستناول ذلك وفق الإطار الزمني ابتداء من القرن الثاني وصولاً إلى القرن الرابع الهجري.

رباط طرسوس مركز لعلم الحديث:

عادة ما نستدل على أهمية المقصد العلمي بعدد المترددين عليه من العلماء والمهتمين من طلبة العلم، ودائماً ما تشير المصطلحات المستخدمة في موضوع ما على ماهية هذا الموضوع وإلى ما يحيط به من قريب أو بعيد، والمصطلحات التي امتلأت بها صفحات المصادر الموثقة عن الأربطة في القرون الثلاثة الأولى من عمر الدولة العباسية، تشير إلى أن رباط طرسوس قد شهد تغيرات عميقة في أهداف المرابطين فيه، وفي أنشطتهم اليومية، وفي حياتهم العامة، إذ نجد القليل النادر من أخبار الحروب والمواجهات العسكرية أمام تيار جارف من الروايات الدالة على الأنشطة العلمية في هذا الرباط، وغيره من الأربطة الشمالية، بل وفي جميع الأربطة في العصر العباسي، وإن كان هذا النشاط العلمي يزداد بالتوجه صوب القرن الرابع الهجري.

1- رباط طرسوس مركز لعلم الحديث في القرن الثاني الهجري

امتزجت المهام العسكرية بالأدوار العلمية في رباط طرسوس وفي غيره من الأربطة الشمالية منذ القرن الثاني، ولأن جل العلماء المرابطين كانوا من المحدثين فقد صبغ النشاط العلمي في طرسوس بصبغة الحديث، إذ رباط فيه جل علماء الحديث وأكابرهم في القرن الثاني الهجري،

أمثال: عبد الله بن المبارك⁽²⁰⁵⁾، ووكيع بن الجراح⁽²⁰⁶⁾، وإبراهيم بن أدهم⁽²⁰⁷⁾، وأبي حمزة الأسلمي⁽²⁰⁸⁾، وأحمد بن طاهر الدمشقي⁽²⁰⁹⁾، وحمزة بن سعيد المروزي⁽²¹⁰⁾، وأحمد بن رمضان المصري، وأحمد بن محمد بن سلام، وأحمد بن شعيب، والعباس بن محمد بن العباس المرسي، ومحمد بن مخلد العطار⁽²¹¹⁾، وأحمد بن المفضل بن عبد الرحمن، وداود بن الزبيرقان⁽²¹²⁾.

والإشارات المصدرية تشي بأن نشاطاً علمياً قد دب في طرسوس وفي غيره من الأربطة في علم الحديث، إذ تكاد تجمع المصادر التي أمكن لنا الاطلاع عليها على أنّ هؤلاء العلماء حدثوا في طرسوس، ورووا الحديث لغيرهم من المرابطين، واستمعوا لما يروى وأسمعوا ما لديهم لغيرهم، ودونوا وجمعوا من طرسوس ومن غيره من الثغور الشمالية، مثل المصيصة والحدث وسميساط وأذنة وغيرها، الحديث النبوي من حفظته، ومارسوا مستويات من التحري والنقد والتمحيص للأحاديث وصنفوا بعض المرابطين وفق معايير الجرح والتعديل، بين الثقات والضعفاء وقليلي الضبط والمتروكين.

وبين أيدينا عشرات الأمثلة على قيام النشاط العلمي في علم الحديث برباط طرسوس، إلى جانب استقرار كبار علماء الحديث فيه، فجل النصوص الموثقة لرباط العلماء في طرسوس في القرن الثاني يتصدرها قولهم: حدث في طرسوس عن فلان، واستمع، وروى، وأخبر، وغيرها. فحدث أبو حمزة الأسلمي بطرسوس عن وكيع بن الجراح⁽²¹³⁾، وكان أكثر العلماء جمعاً للحديث كما وصفه حمدويه⁽²¹⁴⁾، وحدث المفضل بن عبد الرحمن بطرسوس عن داود بن الزبيرقان⁽²¹⁵⁾، وحدث حمزة بن سعيد المروزي بطرسوس عن علي بن عاصم⁽²¹⁶⁾، وحدث أحمد بن رمضان المصري بطرسوس عن أحمد بن محمد بن سلام البغدادي، وحدث عبد الله بن المبارك في الرباط بسبعة عشر ألف حديث⁽²¹⁷⁾، ما يدل على حجم النشاط العلمي في الثغور في القرن الثاني الهجري، لاسيما علم الحديث، فقد سأله أبو خراش، وكان مرابطاً معه في الثغر، عن استمراره في طلب العلم بالثغر وقد كبرت سنه، قائلاً: "يا أبا عبد الرحمن، إلى متى تطلب العلم؟ فقال ابن المبارك: لعل الكلمة التي تنجيني لم أسمعها بعد"⁽²¹⁸⁾، وبين أيدينا نصوص تؤكد الحضور الكثيف

للنشاط العلمي في الأربطة الشمالية في القرن الثاني الهجري، إذ يروي أشعب بن شعبة المصيبي: "أن الرشيد قدم الرقة فانجفل الناس خلف ابن المبارك وتقطعت النعال (كناية عن التزاحم) وارتفعت الغبرة.."⁽²¹⁹⁾، وهو إن دل على شيء فإنما يدل على ارتفاع مكانة العلماء بين الناس، فما يعيننا في هذا المقام أنه يشير إلى الشغف العلمي الذي ساد الثغور الشمالية باستقرار العلماء فيها وتردهم عليها. وحدّث إبراهيم بن أدهم بطرسوس حال مرابطته فيها بعد أن تحول إليه من رباط المصيصة⁽²²⁰⁾، وهو الذي اعتزل المال والسياسة⁽²²¹⁾، وانقطع لطلب العلم في الأربطة الشمالية.

ولذلك نستطيع الجزم بأن ظهور الأنشطة العلمية في الأربطة، وتحول كثير منها إلى مقرات ومراكز علمية قد بدأ منذ القرن الثاني الهجري، الذي اشتمل على كبار علماء الحديث الذين أسهموا، ليس في جمعه فقط، بل وفي وضع منهجية هذا الجمع وطرائق استقصائه وتمحيصه، وما حدث في القرنين الثالث والرابع كان استمراراً لهذا التوجه وتعميقاً لمجراه، ولذلك لا نستغرب أن يوصف عبد الله بن المبارك من قبل (بعض معاصريه)⁽²²²⁾ من العلماء بأنه أعلم أهل المشرق بالحديث⁽²²³⁾، وهو ما شهد به وأكده علماء القرن الثالث أمثال أحمد بن حنبل، إذ قال: "لم يكن في زمن ابن المبارك أطلب للعلم منه؛ رحل (في طلبه) إلى اليمن وإلى مصر وإلى الشام والحجاز والبصرة والكوفة"⁽²²⁴⁾ وهو ما يؤكد عبد الله بن المبارك نفسه؛ إذ يقول: "كنا نطلب هذا الحديث وفي خفافنا الخناجر"⁽²²⁵⁾؛ ولذلك كان كما وصفه علماء الجرح والتعديل: "كثير الحديث ثقة مأموناً حجة"⁽²²⁶⁾، فكان لابن المبارك مجالس للحديث ارتادها كثير من المرابطين في طرسوس⁽²²⁷⁾، وهو ما يشير إليه أحمد بن حنبل، وكان من طلبه ابن المبارك في الحديث، بقوله: "وذهبت إلى مجلسه فقالوا: قد خرج إلى طرسوس"⁽²²⁸⁾.

وهذا يشير إلى أن حلّقاً ومجالسَ لعلم الحديث كانت تعقد في طرسوس وفي غيره من الأربطة الشمالية، سواء في مسجد الرباط أم في غيره، يحضرها علماء الحديث من المرابطين،

ويأتيها أقرانهم من العلماء وطلبتهم وغيرهم من المهتمين، وأن هذه الحلق والمجالس تطورت بعد ذلك لتصبح مقرات علمية ثابتة، ومن ثم مدارس ومراكز علمية، كما حدث في قرون لاحقة.

2- طرسوس مركز لعلم الحديث في القرن الثالث الهجري

لم يأت القرن الثالث الهجري إلا وقد وضعت اللبنة الأولى للحركة العلمية في الأربطة الشمالية للدولة الإسلامية، لاسيما رباط طرسوس، وبالأخص علم الحديث، فتزايدت أعداد المرابطين فيها من العلماء وطلبة العلم، وتوسعت حلق علم الحديث، وربما كان للاستقرار السياسي النسبي الذي شهدته الثغور في القرن الثالث، والحوافز التي كان يتمتع بها علماء الحديث، فضلاً عن الحاجة إلى تنقيح الحديث النبوي من تأثيرات الحركات الشعبية ذات الطابع الفكري، التي سعت إلى هدم قواعد الإسلام، وتشويه مصادره، مثل حركة الزندقة، والخرمية والراوندية، وغيرها، والفرق التي سعى كل منها، بحق أو بباطل، إلى إثبات صواب وجهة نظرها وترويج فكرها، والغض من شأن خصومها، كل ذلك كان على حساب السنّة فوضعت ونحلت أحاديث كثيرة، ومن ثم كان لزاماً على المسلمين لاسيما العلماء التوجه لسد هذه الثغرة، أضف إلى ذلك ما تبع ظهور المذاهب الفقهية الأربعة وغيرها من نشاط علمي تبناه تلاميذ أئمة هذه المذاهب، الذين عاش جلهم في القرن الثالث، كل هذا أثر في زيادة النشاط العلمي في طرسوس.

وبإطلالة على المصادر التاريخية، ومن خلالها على علماء الحديث والمحدثين وطلبة علم الحديث والمهتمين به في طرسوس يتضح لنا ما شهدته الأربطة الإسلامية في القرن الثالث من جراك علمي في علم الحديث، فقد استقطب رباط طرسوس عدداً كبيراً من علماء الحديث، نذكر منهم: أحمد بن حنبل، وخلف بن سالم المخرمي⁽²²⁹⁾، وأبا سليمان البوشنجي، وابن ماجه، وأبا بكر بن يزيد⁽²³⁰⁾، وأبا علي البورائي؛ تلميذ ابن المبارك⁽²³¹⁾، وأبا علي الكرمانى، وابن أبي شيبه، وأبا الربيع الزهراني، وأبا كليب محمد بن العلاء الهمداني، ومحمد بن نمير، وأبا الكامل الجحدري، ومحمد بن عبيد بن حساب، وهديبة بن خالد، وأبا سعيد الأشج، ومحمد بن خالد العبدى، ومحمد بن عمرو البيروتي، ومسدد بن مسرهد، وشيبان⁽²³²⁾، وأبا موسى بن يونس الطرسوسي،

ومحمد بن مصعب القرقساني⁽²³³⁾، ورجاء المضاء⁽²³⁴⁾، والربيع بن نافع الحلبي⁽²³⁵⁾، وأبا سعيد الطرسوسي⁽²³⁶⁾، والحسين بن بشر الطرسوسي⁽²³⁷⁾، وأبا جعفر بن أبي هشام الحميري⁽²³⁸⁾، وأحمد بن الوليد، وأحمد بن أزداد⁽²³⁹⁾، وأحمد بن شبويه⁽²⁴⁰⁾، والحسن بن عبد الأعلى البياسي⁽²⁴¹⁾، وسعيد بن بريد⁽²⁴²⁾، والحسن بن إلياس⁽²⁴³⁾، والربيع بن نافع⁽²⁴⁴⁾، والحسن بن علي بن إبراهيم الطرسوسي، وأحمد بن محمد الطبري⁽²⁴⁵⁾، وأحمد بن الهيثم⁽²⁴⁶⁾، وأحمد بن الحسن البالسي⁽²⁴⁷⁾، وأبا بكر العابد، وأبا الحواري ميمون بن عياش⁽²⁴⁸⁾، وأحمد بن أبي الخناجر، وبشير بن زادان، وإسحاق بن عيسى الطباع، وموسى بن داود⁽²⁴⁹⁾، وأحمد بن سعيد بن نجدة الأزدي⁽²⁵⁰⁾، وحمش بن عبد الرحيم التركي⁽²⁵¹⁾، وأبا مسلم الحداد، وإسحاق بن إبراهيم القارئ⁽²⁵²⁾.

3- طرسوس مركز لعلم الحديث في القرن الرابع الهجري

سبقت الإشارة إلى أن القرن الرابع وإن كان عصر الاضطرابات السياسية والتراجع العسكري للدولة الإسلامية، فإنه في المقابل مثل ذروة النشاط العلمي، وأن الأربطة فيه قد اصطبغت بالصبغة العلمية، بعد أن أصبحت ملاذًا للعلماء، وبالطبع فقد نال علم الحديث، مثلما نال رباط طرسوس، حظًا وافراً من اهتمام العلماء المرابطين بطرسوس في القرن الرابع، فشهد نشاطاً في حركة المحدثين إلى طرسوس وقيام مجالس علم الحديث، فحدث فيها عدد كبير من العلماء لا يتسع المقام لحصرهم، لكن نذكر نماذج منهم، أمثال: أحمد بن حمدويه⁽²⁵³⁾، والحسين بن غوث⁽²⁵⁴⁾، ومحمد بن إبراهيم الطرسوسي⁽²⁵⁵⁾، والحسين بن محمد المعروف بمأمون، وأحمد بن شعيب النسائي، وعبد الله بن أحمد بن حنبل، ومحمد بن إبراهيم مريع⁽²⁵⁶⁾، وأبي الحسن العسكري⁽²⁵⁷⁾، وأبي قلابة، وإبراهيم بن راشد الأدمي، وحميد بن الأصبع، وإبراهيم بن دنوقا، وأبي سعيد الفيديابي، والربيع بن سليمان، وأحمد بن ساهر، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم، وأحمد بن عبيد بن ناصح، وأبيغلاثة، وأحمد بن حازم⁽²⁵⁸⁾، وأحمد بن موسى الطرسوسي⁽²⁵⁹⁾، وأحمد بن سطحان اليماني، وعلي بن إبراهيم الناقد، وأحمد بن عبد الله

الأصبهاني، وعبيد الله بن محمد اللحام⁽²⁶⁰⁾، وأحمد الفرائضي، وموسى بن عمران الوراق، ويوسف بن يعقوب القاضي، ومكي بن أحمد بن ماهان⁽²⁶¹⁾، والحسين بن علي الطبري، وأبي الوراق الهزاني، وأبي عمرو عثمان الطرسوسي⁽²⁶²⁾، وأحمد بن سليمان النجاد، والليث بن يزيد الطرسوسي، وعبد الله بن جناب الطرسوسي، وسعيد بن مسلم⁽²⁶³⁾، وأبي عبد الله الكرمانى⁽²⁶⁴⁾، وأبي بشر الطرسوسي، وزكريا الدارمي⁽²⁶⁵⁾، وأبي غالب الملقبي، وأبي زارة الريحاني⁽²⁶⁶⁾، وأحمد بن الحسين الطرسوسي، وابن الأعرابي، وعبد الله بن محمد الطرسوسي⁽²⁶⁷⁾، وأحمد بن منصور الشيرازي⁽²⁶⁸⁾، ومحمد بن الحسين⁽²⁶⁹⁾، وأبي الحسن بن أبي بكر اليزدي⁽²⁷⁰⁾.

ثانياً: طرسوس مركز للفقهاء في العصر العباسي حتى القرن الرابع الهجري

شهد العصر العباسي نهضة علمية شملت جل العلوم الدينية والطبيعية، لاسيما في القرون الثلاثة الأولى من عمر الدولة، وإن بلغت الذروة في القرن الرابع، وكان للفقهاء نصيبٌ كبيرٌ من اهتمام العلماء، فظهر أئمة الكبار في القرنين الثاني والثالث، واجتهد تلاميذهم في إخراج علمهم في القرنين الثالث والرابع، ومع ذلك فلم يحظ الفقهاء في الأربطة الشمالية للدولة الإسلامية بالقدر الذي ناله الحديث من الاهتمام، وقد يعود ذلك لطبيعة علم الحديث الذي يتطلب جمعه واستقصاؤه التنقل بين المدن والقرى والأربطة، لأخذه من علمائه وحفاظه، فيما يتطلب الفقهاء شيئاً من الاستقرار، ويرجع ذلك أيضاً إلى قلة الفقهاء قياساً إلى المحدثين، ومع ذلك لم تخل الأربطة الشمالية من الفقهاء، ومن حلق علم الفقه، ومن المدارس الفقهية فيما بعد، لاسيما في القرن الخامس، الذي انتشرت فيه المدارس الفقهية لاسيما الشافعية على نطاق واسع، سواء في المدن الكبرى التي مثلت مراكز علمية، أم في الثغور، التي تطورت وتمدنت.

وبين أيدينا ما يشير إلى رباط عدد من الفقهاء في طرسوس، وفي غيره من الثغور الشمالية، وأن حلقة للفقهاء قد انتظمت فيه، وفق الاتجاهات الفقهية المعروفة، فرابط به ودرّس الفقه عدد من الفقهاء على المذهب الشافعي والحنبلي والحنفي وغيرها من المذاهب، وكان منهم عبد الله بن المبارك، الذي وصفه معاصروه بأنه أفقه أهل زمانه⁽²⁷¹⁾، وأبو عبید القاسم بن سلام، أحد كبار

الفقهاء ومؤلف كتاب الأموال⁽²⁷²⁾، وأحمد بن حنبل، صاحب ومؤسس المذهب الحنبلي، وخلف بن سالم المخرمي الحنبلي⁽²⁷³⁾، وأحمد بن الخصيب بن عبد الرحمن الحنبلي⁽²⁷⁴⁾، الذي لازم حلقة أحمد بن حنبل في طرسوس، وصالح بن أحمد بن حنبل⁽²⁷⁵⁾، والفقيه الشافعي أحمد بن محمد العسكري⁽²⁷⁶⁾، وابن القاص⁽²⁷⁷⁾، الذي كان على قضاء طرسوس حتى 335هـ/946م، والفقيه الحنبلي أحمد بن سليمان النجاد⁽²⁷⁸⁾، وأبو ذر الطرسوسي، أحد فقهاء الحنفية في طرسوس، وله مصنفات، منها كتاب الخصال⁽²⁷⁹⁾، والفقيه أبو الحسن الفراء الطرسوسي⁽²⁸⁰⁾.

وقد اشتملت الأربطة على مجالس للقضاء والفتيا⁽²⁸¹⁾، يتولاها الفقهاء المرابطون، فشارك فيها عدد من الفقهاء، أمثال: أبي المخارق القاضي⁽²⁸²⁾، وأحمد بن الهيثم القاضي⁽²⁸³⁾، وأبي عبيدة القاسم بن سلام؛ فقد ولي قضاء طرسوس 18 عامًا⁽²⁸⁴⁾، وصالح بن أحمد بن حنبل⁽²⁸⁵⁾، والحسن بن علي بن حرب القاضي⁽²⁸⁶⁾، وداود بن منصور القاضي⁽²⁸⁷⁾، وأبي عمرو عثمان الطرسوسي⁽²⁸⁸⁾، ويوسف بن يعقوب القاضي⁽²⁸⁹⁾، والحسن بن إسحاق المعري⁽²⁹⁰⁾، والحسين بن علي الطبري⁽²⁹¹⁾، وأبي العباس الفرائضي⁽²⁹²⁾.

ثالثاً: علم القراءات

اشتملت الأربطة الشمالية لاسيما طرسوس في القرون الثلاثة الأولى من العصر العباسي على بعض القراء الذين كان لهم دروس مستقلة في مسجد الرباط لتعليم القرآن الكريم وفق القراءات المعروفة، وتفسير آياته، وتحفيظه، وهي حاجة تطلبها تحول طرسوس إلى مركز علمي، وقد أسهم في ذلك رباط عدد كبير من القراء في طرسوس، واستقرار المرابطين بعائلاتهم وحاجتهم لتعليم أبنائهم القرآن الكريم، إلى جانب تشجيع الدولة ومؤسسة الوقف على تعليم القرآن الكريم، فكان لأبي بكر بن مجاهد مجلس لتعليم القرآن في طرسوس تخرج فيه عدد من القراء المرابطين؛ منهم أبو بكر بن جمهور⁽²⁹³⁾، وانتظمت حلقة يونس بن عبد الأعلى في القراءات برباط طرسوس، فكان أشهر علماء القرن الثالث في القراءات⁽²⁹⁴⁾، واستقطبت حلقاته في الرباط الكثير من طلبة العلم، وتصدر إبراهيم القارئ دروس القراءات في مسجد رباط طرسوس، وتولى إمامته

أواخر القرن الثالث الهجري⁽²⁹⁵⁾، ولم يأت القرن الرابع إلا وقد توسعت مجالس تعليم القرآن وعلومه في طرسوس، حتى بلغ المنضمون إليها بالآلاف، وأصبحت مجالس ثابتة لم يوقفها سوى سقوط الثغر في يد البيزنطيين منتصف القرن الرابع⁽²⁹⁶⁾، فكان لأبي بكر الإسكافي مجلس دائم لتعليم القرآن الكريم وتلقيه يتراده آلاف الطلبة، وامتد لأكثر من خمسين سنة⁽²⁹⁷⁾.

رابعاً: الحياة الفكرية (علم الكلام)

تأثرت الأربطة بالحياة الفكرية في العصر العباسي، فتسربت إليها أفكار بعض الفرق الإسلامية، مثل المعتزلة، لاسيما ما يتعلق بموضوع القول بخلق القرآن، وأفكار بعض الفرق الباطنية، حملها إلى الأربطة بعض المرابطين من معتقديها، غير أنها لم تحظ باهتمام المرابطين، مثلما حظيت به العلوم الدينية، واقتصرت على شريحة ضيقة من أهل الرباط، وكان من أهم هذه التيارات الفكرية أهل الكلام (المعتزلة) الذين حملوا المأمون ومن بعده المعتصم والواثق على فتنة الناس بالقول بخلق القرآن⁽²⁹⁸⁾، وقد أعلن المأمون ذلك من طرسوس، واستدعى إليها العلماء، أمثال أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح، والقواريري، والحسن بن الصباح البزاز⁽²⁹⁹⁾، والحسن بن حماد سجادة⁽³⁰⁰⁾، ونعيم بن حماد⁽³⁰¹⁾، ثم ما لبث هذا التيار أن خفت بعد زوال رعاية الدولة له في خلافة المتوكل 232-247 هـ⁽³⁰²⁾، وقد حرص العلماء على تجنيب الأربطة الجدل الديني الذي كان يحتدم خارجها في المدن الكبرى، فكان أبو إسحاق الفزاري ينهى أهل البدع من المرابطة في الثغور⁽³⁰³⁾.

خامساً: التصوف

استقر بعض المتصوفة في رباط طرسوس، ووضعوا بذلك أساساً لما ظهر فيما بعد من الزوايا التي تعددت وظائفها في الرباط، نذكر منهم في طرسوس: أبا بكر الصوفي⁽³⁰⁴⁾، وأحمد بن سعيد المالكي الصوفي⁽³⁰⁵⁾، وأحمد بن محمد بن سعدان الصوفي الشافعي⁽³⁰⁶⁾، وأبا الحارث الفيض بن الخضر⁽³⁰⁷⁾، وأحمد بن أبي بكر الصوفي الطرسوسي⁽³⁰⁸⁾، وأبا الحسين المالكي

الصوفي⁽³⁰⁹⁾، وعلي البغراسي الصوفي⁽³¹⁰⁾، وكان للصوفية مجالس خاصة بهم يديرها مشايخهم، كأبي الحسين المالكي، وأبي الحسن البغراسي.

سادسًا: المؤسسات التعليمية

أدى استقرار المرابطين بعائلاتهم في طرسوس إلى الحاجة لتعليم أبنائهم، فنشأت المؤسسات التعليمية، مثل الكتاتيب العامة، التي خصصت لها دور مستقلة⁽³¹¹⁾، خضع فيها الطلبة إلى جانب تعليمهم مبادئ القراءة والكتابة وحفظ القرآن، إلى تربية بدنية، تهتم بالتدريب والتمرين على القتال والسلاح، وتربية روحية بالصلاة وسواها من العبادات، والكتاتيب الخاصة التي عرف القائمون عليها بالمؤدبين، وقد ساعد في ذلك انتشار المؤسسات التعليمية، لاسيما الكتاتيب في العصر العباسي⁽³¹²⁾، وقد قدمت لنا المصادر التاريخية بعض الإشارات إلى قيام النشاط التربوي والعلي في رباط طرسوس سواء في الكتاتيب العامة أو الخاصة التي عرف القائمون عليها بالمؤدبين، فكان أبو عبيدة القاسم بن سلام مؤدبًا لأولاد والي طرسوس ثابت بن نصر بن مالك الخزاعي⁽³¹³⁾.

وكان من أسباب تزايد إقبال طلبة العلم على الأربطة الشمالية لتحصيل العلم، تخصيص مبانٍ لهم، وتهيئة مساكن لطلبة العلم في الثغور، بما فيها مبانٍ مخصصة لسكنهم مع عائلاتهم⁽³¹⁴⁾.

سابعًا: التأليف والتصنيف

كانت النتيجة الطبيعية لقيام النشاط العلمي في الأربطة وتحولها إلى مراكز علمية؛ الإنتاج العلمي الغزير، فقد صدرت عن الأربطة الشمالية لاسيما طرسوس العشرات من المصنفات للعلماء المرابطين فيها، في شتى العلوم المعروفة حينذاك، فأصبحت الأربطة مراكز للتأليف والتصنيف ونسخ الكتب ونشرها، يقوم بذلك المرابطون بها من العلماء وتلاميذهم، فانتشرت فيها أسواق الوراقين وراجت فيها تجارة الكاغد، فألف ابن المبارك كتاب الجهاد في رباطه

بطرسوس⁽³¹⁵⁾، وصنف أبو عبيدة القاسم بن سلام كتاب الأموال في طرسوس⁽³¹⁶⁾، وصنف الفقيه أحمد بن محمد بن يعقوب الطبري، فقيه طرسوس ومحدثها ومفتيها وقاضيها وقاصها، مصنفات فقهية عديدة في طرسوس، منها: كتاب المفتاح وأدب القاضي، وكتاب المواقيت، وكتاب التلخيص⁽³¹⁷⁾، وقد انتشرت صناعة أوراق الكاغد، بعد أن عرف المسلمون أسرار صناعتها من الصين، وبناء الرشيد أول مصنع لها ببغداد، مما أدى إلى ازدهار حركة التأليف والتصنيف في العصر العباسي عامة وفي الأربطة الشمالية وفي طرسوس على وجه التحديد.

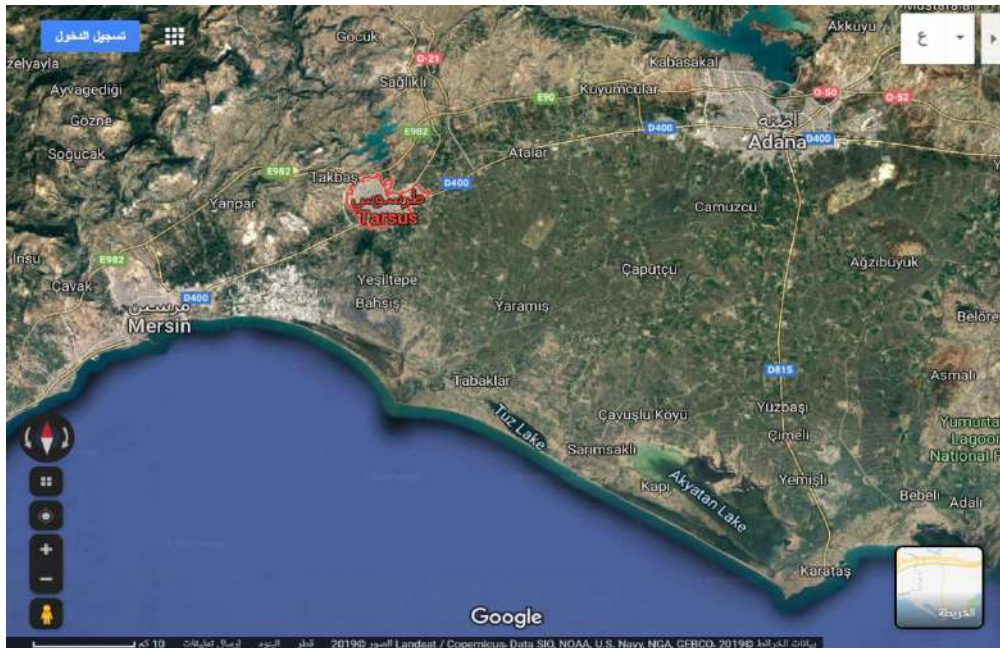
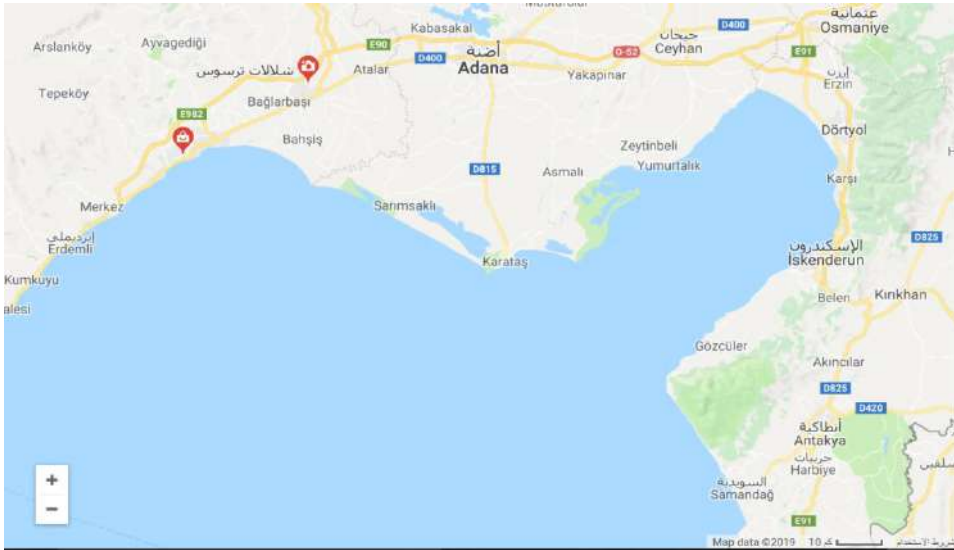
نتائج الدراسة:

خلصت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج؛ أهمها:

- 1- كانت الأربطة النواة الأولى لظهور المدارس الإسلامية في القرن الخامس الهجري.
- 2- أن مصطلح الأربطة كان من المصطلحات المتحركة عبر مراحل التاريخ الإسلامي، ففي حين اقتصر في القرن الأول الهجري على الرباط في الثغور للقتال، توسعت دلالاته منذ القرن الثاني إلى الرابع وما بعده لتشمل دلالاته المقارن العلمية، بل إن هذه الدلالة قد غلبت عليها في القرن الرابع لتتحول الأربطة إلى مراكز علمية، وأخذت الأربطة في القرون الأخيرة دلالات علمية وسياسية واجتماعية.
- 3- أن الحضارة الإسلامية تتميز بظاهرة التعويض، فحيثما تغيب شمسها في أرض تشرق في أخرى، وكلما أصيبت في جانب أصابت في آخر، ففي مراحل التراجع السياسي شهدت نهضة علمية فارقة.
- 4- أن استقرار العلماء في الثغور للرباط والقتال كان النواة الأولى في التحولات الوظيفية للثغور، فتبعهم الناس إليها، وقصدهم طلابهم فيها، فتحولت باستقرار العلماء فيها إلى مراكز علمية.

- 5- أن ثغر طرسوس ورباطه- إضافة إلى أنه كان من أهم الثغور الشمالية في المستوى العسكري- كان بالمقابل من أهم الأربطة العلمية الشمالية.
- 6- أن الأربطة العلمية التي قامت في الثغور، كانت سبباً مباشراً لتمدها، وما شهدته من تحولات ديموغرافية واقتصادية.
- 7- أن الثغور الشمالية وإن كانت قد تحولت إلى أربطة علمية فإن وظائفها الأمنية ظلت قائمة وإن كان ذلك بكفاءة أقل مما كانت عليه في القرنين الأول والثاني الهجريين.
- 8- أن تغيير العباسيين لاستراتيجيتهم الخارجية في وقف الجهاد وبناء العواصم والثغور وتشجيعهم للحركة العلمية وتفريغهم العلماء كان له بالغ الأثر في ظهور الأربطة وفي تحولها إلى مراكز علمية.
- 9- أنه وإن كان علم الحديث قد نال النصيب الأكبر من النشاط العلمي في الأربطة الشمالية لاسيما طرسوس، فإن علومًا أخرى قد نالت اهتمام المرابطين مثل الفقه والقراءات وعلوم اللغة وعلم الفلك والطب وغيرها من العلوم.
- 10- أن أعداد المرابطين من العلماء في ثغر طرسوس كانت تتزايد بصورة مضطردة بالاتجاه صوب المراحل المتأخرة من عصر الدولة العباسية.
- 11- أن عددا من الخلفاء الأمويين والعباسيين قد رابطوا في الأربطة الشمالية وشجعوا على الرباط بها، أمثال عمر بن عبد العزيز والرشيد والمأمون.
- 12- أن تضافر الجهد الرسمي المتمثل في دعم الدولة للأربطة وتفريغها العلماء فيها مع الجهد الأهلي الذي تمثل في الوقف العلمي، أدى إلى قيام النشاط العلمي واستدامته في رباط طرسوس، ولم تتوقف الحركة العلمية فيه إلا بسقوط الرباط في يد البيزنطيين عام 354هـ.

بعض الملاحق:



- (1) الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، ج1، ص9، إبراهيم. رجب عبد الجواد، معجم المصطلحات العربية في المصباح المنير، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 1423هـ/2002م، ص 103.
- (2) الرازي، مختار الصحاح، ج1، ص97.
- (3) الأنفال، الآية 60.
- (4) القرطبي. أبو عبد الله محمد بن عيسى ت620هـ، كتاب الإنجاد في أبواب الجهاد، مشهور بن حسن آل سليمان، محمد بن زكريا أبو غازي، دار الإمام مالك ومؤسسة الريان، ص 93..
- (5) الرازي. زين الدين محمد بن أبي بكر ت666هـ، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، ج1، 1986، ص97.
- (6) إبراهيم. رجب عبد الجواد، معجم المصطلحات العربية في المصباح المنير، ص 103.
- (7) انظر: رأفت غنيم الشيخ، دراسات أفريقية في التاريخ الحديث والمعاصر، ط1، 1432هـ/ 2011م، أحمد صبحي منصور، أهم المؤسسات الصوفية في مصر المملوكية، الربط والترب، متاح على الرابط الآتي: (http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=13559).
- (8) مسألة المرابطة في الثغور أفضل من المجاورة بمكة، تحقيق أشرف بن عبد المقصود، ط1، 1420هـ/2002م، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ص18.
- (9) الأنفال، الآية 60.
- (10) آل عمران، الآية 200.
- (11) ابن أبي عاصم. أبو بكر أحمد بن عمر ت287هـ، كتاب الجهاد، حققه: مساعد بن سليمان الراشد الحميد، دار القلم، بيروت، ص 685، اللحيان. صالح، الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفع، ط2، 1398هـ/1978م، دار اللواء، الرياض، ص67.
- (12) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب فضل رباط يوم في سبيل الله، حديث رقم (105)، ج4، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت ص102.
- (13) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب الرباط في سبيل الله، حديث رقم (163-1913)، ج2، ط1، 1427هـ/ 2006م، دار طيبة، الرياض ص1520.
- (14) رواه الطبراني في مجمع الزوائد، كتاب المناقب، باب ما جاء في فضل الشام، حديث رقم (16661)، ج10، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (د.ت)، دار الكتب العلمية، بيروت، ص60، ابن عساکر، تاريخ

- دمشق، ج1، ص 282، النحاس، مشاريع الأشواق إلى مصارع العشاق والغرام إلى دار السلام، تحقيق: إدريس محمد علي، ط1، 1410هـ/1990م، دار البشائر، بيروت، ص406.
- (15) ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص 1561، دار صادر، بيروت.
- (16) نشأة دولة المرابطين في القرن الخامس الهجري، وسط قبيلة جدالة من صنهاجة، عندما طلب رئيسها يحيى بن إبراهيم الجدالي من الداعية عبد الله بن ياسين الذهاب معه لتفقيه صنهاجة بالإسلام (انظر. نداء بهلول، جوانب الرشد في حكم المرابطين، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، 1435هـ/2014م، ص 25، 26، 27، عن الناصري، الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، ج2، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، 1418هـ/1997م، ص 8-9، ينظر كذلك الصلاحي. علي محمد. الجوهر الثمين بمعرفة دولة المرابطين، ط1، 1424هـ/2003م، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، النحوي. الخليل. بلاد شنقيط.. المنارة والرباط، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، انظر: بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، 1062، ترجمة: نبيه أمين فارس، ط5، 2001م، دار العلم للملايين، بيروت، ص48، 302، 1987.
- (17) انظر: الحصين. محمد عبد الرحمن، دور الوقف في تأسيس المدارس والأربطة والمحافظات عليها في المدينة المنورة، بحث منشور في مجلة جامعة الملك سعود، الرياض، 1417هـ/1997م، ص 52-112.
- (18) قامت الأربطة إلى جانب وظائفها العسكرية والعلمية بوظائف اجتماعية فأمت ماوى للمحتاجين، وقد بدأت هذه الوظيفة أواخر العصر العباسي، وزادت في العصر الأيوبي والمملوكي والعثماني، وهو موضوع بحاجة إلى دراسة مستقلة، ابن بطوطة، تحفة النظار، ص 703، 704، النشري. أبو بكر محمد بن جعفر ت 348هـ/959م، تاريخ بخارى، تحقيق، أمين عبد المجيد ونصر الله مبشر، ط3، 1993، دار المعارف، القاهرة، ص30.
- (19) ينظر: المصطفى. محمد جميل محمد ديب، الرباط في سبيل الله ومجالاته المعاصرة، منشورات جامعة الملك خالد، أبها.
- (20) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد، باب الحراسة والغزو في سبيل الله، حديث رقم (99)، ج4، ص 100.
- (21) أبو جامع. يوسف حمدان أحمد، جهاد المرأة في الإسلام، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، 1429هـ/1008م، ص108،.
- (22) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج2، تحقيق: زياد محمد منصور، ط2، 1408هـ/1987م، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ص163، ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج2، ص159.

- (23) ابن هشام، السيرة النبوية، ج2، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط3، 1410هـ/ 1990م، دار الكتاب العربي، بيروت، ص420، ابن سيد الناس، عيون الأثر، ج2، تحقيق: محمد العيد الخطراوي، دار التراث المدينة المنورة، ص267، ودار ابن كثير دمشق، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج2، ص148، تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي، ط4، 1424هـ/ 2002م، دار الكتب العلمية، بيروت، ابن خلدون. عبد الرحمن الحضرمي 808هـ، كتاب الخبر وديوان المبتدأ والخبر، ج2، 267، تحقيق: خليل شحاذة وسهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 1421هـ/ 2000م.
- (24) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج1، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر العمري، دار الفكر، بيروت، ط1، 1415هـ/ 1995م، ص283.
- (25) حسين علي أحمد محافظة، التحصين العسكري للثغور الشامية البرية والساحلية في العهد الراشدي، بحث منشور في مجلة المشكاة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد2، المجلد3، رمضان 1437هـ/ حزيران 2016م، ص354.
- (26) بغية الطلب في تاريخ مدينة حلب، ج1، تحقيق: سهيل زكار، ط1، دار الفكر، بيروت، ص47.
- (27) البلاذري. أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، تحقيق: عبد الله أنيس الطباع، 1407هـ/ 1987م، مؤسسة المعارف، بيروت ص173، 175.
- (28) عرف بديوان الساحل في العصر الأموي، وقد رابط فيه الأوزاعي (الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج7، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان ت 748هـ/ 1347م، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط2، 1402/ 1982م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص127.
- (29) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج7، ص127.
- (30) روى عبد الله بن المبارك عن عبادة بن الصامت أنه قال: "ليس (ما) من رجل تخرج نفسه إلا رأى منزله قبل أن تخرج غير المرابط فإنه يجرى عليه أجره". النحاس. أبو زكريا أحمد بن إبراهيم بن محمد الدمشقي الدمياطي، مشارع الأشواق إلى مصارع العشاق ومثير الغرام إلى دار السلام، تحقيق إدريس محمد علي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1410هـ/ 1990م، ص373.
- (31) ابن أبي عاصم، كتاب الجهاد، ص690.
- (32) المصدر نفسه.
- (33) البلاذري. فتوح البلدان. ص174، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج1، ص49.
- (34) بغية الطلب في تاريخ حلب، ج1، ص90.

- (35) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج1، ينظر مقداد. إبراهيم زياد. جند قنسرين من الفتح الإسلامي إلى نهاية الدولة الأموية، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، 1438هـ/ 2017م، ص 47، 48.
- (36) بناه على أساسه القديم، البلاذري، فتوح البلدان، ص225، ابن العديم، بغية الطلب، ج1، ص 157.
- (37) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج1، ص 156.
- (38) المصدر نفسه، ص 47، 120.
- (39) البلاذري، فتوح البلدان، ص 226، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج1، ص 157.
- (40) البلاذري، فتوح البلدان، ص 227، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج1، ص 161، 157.
- (41) مدينة بئغر الشام بين أنطاكيا، البلاذري، فتوح البلدان، 225، ياقوت. شهاب الدين بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، ، دار صادر، بيروت، ج3، 1397هـ/ 1977م، ص، 28.
- (42) من أهم الثغور الشمالية، على شاطئ نهر جيحان شمال أنطاكيا وجنوب طرسوس، في تركيا، فتح في خلافة عمر بن الخطاب، تعمهده الأمويون والعباسيون بالعمارة والترميم وبالمرايطين، البلاذري، فتوح البلدان، ص224، 225، اليعقوبي. 284هـ، كتاب البلدان، حققه: محمد أمين ضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ياقوت، معجم البلدان، ج 5، ص204، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج1، ص156، 157، 161.
- (43) قدامة بن جعفر، كتاب الخراج وصناعة الكتابة، ص 186.
- (44) مدينة بين طرسوس والمصيصة، بناها المنصور ثم الرشيد وأتمها الأمين، على نهر جيحان، بها منازل ولاية الثغور، وتعرف اليوم بأضنة في تركيا، الحميري. محمد بن المنعم الحميري، الروض المعطار في معرفة الأقطار، ص20، ط2، 1984، مكتبة لبنان، بيروت، ياقوت، معجم البلدان، ج1، ص 161.
- (45) قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، تحقيق محمد الزبيدي، 1981، دار الرشيد، بغداد، ابن العديم، بغية الطلب، ج1، 252، ص 186.
- (46) ابن خرداذبة، المسالك والممالك، 1302، مطبعة ليدن، ليدن، ص99.
- (47) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ مدينة حلب، ج1، ص175.
- (48) الجزوري. علية عبد السميع، الثغور البرية الإسلامية، 56، 2003، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص37.
- (49) معجم البلدان، ج4، ص 28.
- (50) البلاذري، فتوح البلدان، ص223.

- (51) أقرب الحصون إلى مركز الثغر مدينة طرسوس، ينسب إلى شاكربن عبد الله المصيبي، ابن العديم، بغية الطلب، ج1، ص211.
- (52) أحد حصون طرسوس البحرية، تحول إلى مدينة صغيرة، ياقوت، معجم البلدان، ج1، ص182، ابن العديم، بغية الطلب، ج1، ص220.
- (53) حصن ومدينة على البحر على بعد عشرة أميال من الإسكندرونة، رابط به عددٌ من العلماء، ابن العديم، بغية الطلب، ج1، ص221.
- (54) حصن بحري، بين المصيصة وبياس، رابط به عدد من العلماء منهم أبو الخير التيناتي الذي نسب إليه، ابن العديم، بغية الطلب، ج1، ص223.
- (55) أحد حصون طرسوس ينسب إلى عجيف بن عنبسة أحد قادة المأمون، ابن العديم، بغية الطلب في التاريخ حلب، ج1، ص209.
- (56) إحدى مدن الثغور على شاطئ بحر الروم بالقرب من مدينة بياس، في تركيا (البحر المتوسط)، تنسب على رأي عبيد بن شربة الجرهمي إلى إياس بن يأوان بن يافث، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج1، ص222.
- (57) أحد حصون ثغر طرسوس يبعد عنه اثني عشر ميلاً، وينسب إلى جبير؛ أحد فرس أنطاكيا، ابن العديم، بغية الطلب في التاريخ حلب، ج1، ص217.
- (58) حصن على ساحل البحر المتوسط، قبالة حدود المسلمين مع البيزنطيين، استقر به عدد من المرابطين الزهاد، وقد نعت لذلك بحصن الزهاد، ابن العديم، بغية الطلب في التاريخ حلب، ج1، ص218.
- (59) من حصون طرسوس القوية يبعد عنه 24 كم، رابط به بعض العلماء، لثلاثين عامًا، ابن العديم، بغية الطلب، ج1، ص212، 213، 215.
- (60) الهارونية؛ نسبة إلى هارون الرشيد، أحد حصون ثغر طرسوس، غربي جبل اللكام بالقرب من مرعش، بناه الرشيد في خلافة والده المهدي ثم أتم بناءه في خلافته وشحنه بالمرابطين. ياقوت، معجم البلدان، ج5، ص388، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج1، ص219.
- (61) رجح البلاذري أن اسم الحصن ذو القلاع؛ لاشتماله على قلاع ثلاث فحرف اسمه، وربما كان الاسم ذو الكلاع صحيحًا إذا ما توقعنا أنه نسب لذي الكلاع الحميري، ولا نستبعد ذلك لمشاركة حمير الكثيفة في حركة الفتح الإسلامي، البلاذري، ص171، ابن العديم، بغية الطلب، ج1، ص226.
- (62) الصحيح أن اسم الحصن موزة، فقد عثرت على هذا الاسم في قصائد تصفه بحصن موزة، بالقرب من جبال اللكام، بناه هشام بن عبد الملك، وأقام فيه أربعين مرابطاً من الجنود سوى المتطوعة، البلاذري، فتوح البلدان، ص171، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج1، ص228.

- (63) حصن صغير على البحر المتوسط، بناه الخليفة عمر بن عبد العزيز، وجدد بناءه ووسعه هشام بن عبد الملك البلاذري، فتوح البلدان، ص 171.
- (64) حصن في أنطاكيا بناه هشام بن عبد الملك وجدد في خلافة المعتصم بعدما تعرض لهجوم من البيزنطيين البلاذري، فتوح البلدان، ص 171.
- (65) ويقال لها أيضًا سيسية، بالقرب من عين زربة، بناها المتوكل على الله، وأعاد بناءها المعتمد على الله عام 259هـ بعد أن خربها البيزنطيون، البلاذري، فتوح البلدان، ص 174، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج1، ص225.
- (66) ابن حنيدل. سعد، معجم الأماكن الوارد ذكرها في صحيح البخاري، ص290، 1419هـ، دارالملك عبد العزيز، الرياض.
- (67) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج1، ص184.
- (68) انظر. سناء عبد الله عزيز الطائي، اقتصاديات الثغور في القرنين الثالث والرابع للهجرة التاسع والعاشر للميلاد، بحث منشور في مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، المجلد 9 العدد3، 2010م.
- (69) Koray Durak, Traffic Across The Cilician Frontier In The Ninth And Tenth Centuries: Movement Of People Between Byzantium And The Islamic Near East In The Early Middle Age,P 142, 3. Canard (1966) 696-708; Honigmann (1935) 40; Ahrweiler (1962) 1-32; Bosworth (1991) 54- 62; Bosworth (1992) 268-73; Hild and Hellenkemper (1990) 43-53; Lilie (2005) 13-21. For a detailed description of the frontier on the Taurus line, see Honigmann (1935) 80-85; Haldon and Kennedy (1980) 85-87, 106-109. For the military organization of the frontier on the Byzantine side, see Honigmann (1935) 42-50; Hild and Restle (1981) 70-84. For the frontier defences on the Islamic side, see Canard (2012); Bosworth (2012).
- (70) كان البيزنطيون ينتهزون الاضطرابات الداخلية في الدولة الإسلامية، فهاجمون أطراف الدولة الشمالية، ابتداء من أواخر عهد الخلفاء الراشدين مروراً بالعهد الأموي ووصولاً إلى العصر العباسي، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج1، ص 231، 232.
- (71) البلاذري: فتوح البلدان، ص 227، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج1، ص157، المطوّعة: في الأصل المطوّعة، وهم الذين يدخلون في جيش المسلمين عند الغزو طواعية، من غير أن يكونوا في ديوان الجند، وهم في الغالب من العلماء الذين دأبوا على الجهاد، وممن انضم إلى النفير، وهؤلاء

يعطون من الصدقات؛ لأنهم ليسوا في الديوان، الماوردي. أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البغدادي ت 450 هـ/ 1058م) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 39، 40، تحقيق: عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، دت، ابن منظور: لسان العرب، ج 4، دار صادر، بيروت، ص 2722.

- (72) البلاذري: فتوح البلدان، ص 227، 228، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 1، ص 157.
- (73) البلاذري، فتوح البلدان، ص 227، 228، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 1، ص 195.
- (74) البلاذري، فتوح البلدان، ص 228.
- (75) المصدر نفسه.
- (76) ياقوت، معجم البلدان، ج 1، ص 161.
- (77) البلاذري: فتوح البلدان، ص 230.
- (78) المصدر نفسه، ص 230، 231.
- (79) قدامة بن جعفر، كتاب الخراج وصناعة الكتابة، ص 186.
- (80) يطلق لفظ الفئور على الجاسوس، وعلى الطست والوعاء الذي يقدم فيه الطعام، وعلى السجادة وعلى البساط، وهي أقرب هنا إلى الجواسيس (الزمخشري). أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد ت 538هـ، أساس البلاغة، ص 8، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت).
- (81) قدامة بن جعفر، كتاب الخراج وصناعة الكتابة، ص 186.
- (82) كتاب الخراج وصناعة الكتابة، ص 186.
- (83) Jakub Sypiański, Arabo-Byzantine relations in the 9th and 10th centuries as an area of cultural rivalry Jakub Sypiański 466, 473.
- (84) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 1، ص 231، 232.
- (85) بيروت: مدينة شهيرة على ساحل بحر الروم (البحر المتوسط)، كانت تابعة لإمارة دمشق، خرج منها عدد من العلماء، لعل أشهرهم الأوزاعي، ظلت مع المسلمين حتى سنة (503هـ/ 1110م)، حيث وقعت في أيدي الصليبيين، ثم ما لبث أن استعادها المسلمون، منهم، على يد صلاح الدين الأيوبي سنة 583 هـ/ 1187م، ياقوت: معجم البلدان، ج 1، ص 623.
- (86) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 7، ص 107، 121.

- (87) الحنبلي: محاسن المساعي في مناقب الأوزاعي، ص 29، ابن كثير: البداية والنهاية، ج 10، ص 118، 120.
- (88) ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج 4، ص 130، الأربلي: خلاصة الذهب المسبوك مختصر سيرة الملوك، ص 92، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 7، ص 107.
- (89) ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج 4، ص 126.
- (90) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 8، ص 385.
- (91) عبد الجيد المحتسب: عبد الله بن المبارك المروزي، ص 13.
- (92) هيت: بكسر الهاء، بلدة على شاطئ الفرات، سميت كذلك لأنها على هوة من الأرض، والأصل فيها هَوْت، وهي قريبة من بغداد، ذات نخل كثير، وخيرات وافرة، افتتحها سعد بن أبي وقاص في خلافة عمر بن الخطاب، سنة (16هـ / 637م)، وفيها توفي عبد الله بن المبارك، وبها دفن، ياقوت: معجم البلدان، ج 5، ص 482، 483.
- (93) الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 8، ص 418، 419.
- (94) أبو نعيم: حلية الأولياء، ج 8، ص 278، الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 8، ص 539، 540، 541.
- (95) الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 8، ص 541، العبري في خبر من غير، ج 1، ص 224.
- (96) عيسى بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي، أحد تابعي التابعين في الكوفة، ومن علمائها في الحديث، فقد روى عن كبار العلماء، أمثال أبيه أبي إسحاق السبيعي، وسفيان الثوري، وشعبة بن الحجاج، وروى عنه ابن المديني، وابن معين، وغيرهما، توفي سنة (181هـ / 797 م)، (السيوطي). عبد الرحمن بن أبي بكر جلال ت: 911هـ: طبقات الحفاظ، ج 1، ص 124، ط 1، 1403هـ، دار الكتب العلمية، بيروت).
- (97) الحدث: قلعة حصينة بين مالطية وسميساط، ومرعش، على ثغر الروم، ويقال لها الحمراء، لأن تربتها حمراء، فتحت في عهد عمر بن الخطاب، على يد حبيب بن مسلمة الفهري، من قبيل عياض بن غنم، تعهدتها الأمويون بالعمارة والتحصين، وكانوا يسمونها درب الحدث، إلا أنّ الروم استعادوها لدى الفتنة التي أعقبت سقوط الدولة الأموية، فاستعادها المسلمون من جديد في خلافة المهدي، سنة (161هـ / 778م)، بقيادة الحسن بن قحطبة. (ياقوت: معجم البلدان، ج 2، ص 263).
- (98) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 7، ص 488، أبو نعيم. أحمد بن عبد الله الأصفهاني ت 430هـ / 1039م، حلية الأولياء، ج 6، 421، تحقيق مصطفى عبد القادر عطاء، ط 1، 1418هـ / 1997م، دار الكتب العلمية، بيروت، ابن الجوزي. أبو الفرج جمال الدين البغدادي ت 597هـ / 1201م، صفة الصفوة، ج 4، ص 218، 219، تحقيق: سعيد اللحام، ط 1، 1409هـ / 1989م، دار الكتب العلمية، بيروت.

- (99) مجد الدين بن الحسين: أحد علماء المغرب، عرف بالورع والمروءة، قدم على الرشيد ببغداد فوعظه، وحدث بها، لم أقف له على تاريخ وفاة، أبو نعيم: حلية الأولياء، ج 8، ص 293، 294.
- (100) ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج 7، ص 489.
- (101) أبو نعيم: حلية الأولياء، ج 8، ص 226.
- (102) أبو نعيم: حلية الأولياء، ج 10، ص 130، ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص 212.
- (103) وكان إلى جانب هؤلاء عدد آخر من العلماء دأبوا على المراقبة في الثغور، أمثال معاوية بن الحارث بن أسماء بن خارجة الفزاري، توفي سنة (193هـ/ 809 م)، وعلي بن بكار البصري، توفي سنة (199 هـ/ 815 م)، ومحمد بن يوسف الأصبهاني، ومنصور بن سلمة، توفي سنة (210 هـ/ 825 م)، ومحمد بن كثير الصنعاني، توفي سنة (216 هـ/ 831 م)، ومحمد بن سليمان، توفي (245 هـ/ 859 م)، وإبراهيم بن سعيد الجوهري توفي سنة (253 هـ/ 867 م)، ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج 7، ص 329، 345، 489، أبو نعيم: حلية الأولياء، ج 8، ص 250، الخطيب: تاريخ بغداد، ج 5، ص 295، ج 6، ص 93، 95، ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج 4، ص 223، 224، الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 7، ص 107، ج 9، ص 585، ج 10، ص 381.
- (104) أبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل، ولد سنة 203هـ/ 818م ببغداد، وهو أكبر أبناء أحمد بن حنبل، تعلم على يد أبيه وعن أبي داود الطيالسي، وعن المديني، اشتغل بتدريس الفقه في بغداد مدة طويلة، وتولى بعض المناصب مثل قضاء طرسوس وأصفهان، وتوفي سنة 263هـ/ 878م (صالح بن أحمد بن حنبل، سيرة أحمد بن حنبل، ص 11، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، 1401هـ/ 1981م، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية).
- (105) صالح بن أحمد بن حنبل، سيرة الإمام أحمد بن حنبل، ص 31.
- (106) الذهبي. سير أعلام النبلاء، ج 8، ص 386.
- (107) ابن الجوزي. أبو الفرج جمال الدين ت 597هـ/ 1201م مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص 189، تحقيق: سعد كريم الفقي، دار ابن خلدون، الإسكندرية.
- (108) عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة العتقي، يكنى بأبي عبد الله، فقيه مصر وأحد أكبر تلاميذ الإمام مالك، من الموالي، أثنى عليه مالك فوصفه بالفقيه، كان لا يأتي الولاية، ولا يقبل جوائزهم، توفي سنة (191هـ/ 807م)، الذهبي: تاريخ الإسلام، ج 13، ص 274، 275، 276، 277، وطبقات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب..
- (109) الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 9، ص 122.

- (110) المصدر نفسه، ج 8، ص 394، 408.
- (111) السيوطي: كتاب تزيين الممالك، ص 362، 370.
- (112) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب شبيب، حديث رقم (2624)، ج 4، ص 231، أبو نعيم: حلية الأولياء، ج 7، ص 132، 163.
- (113) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 1، ص 284.
- (114) الخطيب: تاريخ بغداد، ج 1، ص 6، 21، تحقيق: بشار عواد معروف، ط 1، 1422هـ/ 2001م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- (115) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 32، ص 449، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 8، ص 412.
- (116) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 8، ص 416.
- (117) "خرج عبد الله ابن المبارك من بغداد يريد المصيبة فصحبه الصوفية فقال لهم: أنتم لكم أنفس تحتشمون أن ينفق عليكم، يا غلام هات الطست، فألقى عليه منديلاً، ثم قال: يلقي كل رجل منكم تحت المنديل ما معه، فجعل الرجل يلقي عشرة دراهم والرجل يلقي عشرين، فأنفق عليهم إلى المصيبة ثم قال: هذه بلاد نفيير، فنقسم ما بقي، فجعل يعطي الرجل عشرين ديناراً، فيقول: يا عبد الرحمن، إنما أعطيت عشرين درهماً، فيقول، فما تنكر أن يبارك الله للغازي في نفقته (الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 8، ص 385).
- (118) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 1، ص 182.
- (119) النحاس، مشارع الأشواق في مصارع العشاق، ص 411.
- (120) المصدر نفسه.
- (121) ابن تيمية، مسألة المرابطة في الثغور أفضل من المجاورة بمكة، ص 22.
- (122) رواه الطبراني في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، كتاب المناقب، باب ما جاء في فضل الشام، حديث رقم (16661)، ج 10، ص 60، النحاس، مشارع الأشواق إلى مصارع العشاق، ص 406.
- (123) النحاس، مشارع الأشواق إلى مصارع العشاق، ص 409.
- (124) الخطيب: تاريخ بغداد، ج 4، ص 166.
- (125) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 9، ص 135.
- (126) ولي ثغر طرسوس، وتوفي بها سنة 278هـ (ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 3، ص 272).
- (127) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 3، ص 159، ج 9، ص 287.
- (128) المصدر نفسه، ص 443.

- (129) المصدر نفسه، ج7، ص240.
- (130) المصدر نفسه، ص79.
- (131) المصدر نفسه، ج9، ص62.
- (132) بدأت الموجة الأولى من حركة الفتوح الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، وكانت الموجة الثانية في العهد الأموي.
- (133) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج1، ص224، 228، 229.
- (134) المصدر نفسه، ص90.
- (135) البلاذري، فتوح البلدان، 171، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج1، ص47، 48، 247، 248، 253.
- (136) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج7، ص107، 121.
- (137) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج1، ص46.
- (138) شاكر مصطفى، من معارك الجهاد في الإسلام، ط1، 1996، دار طلاس، دمشق، ص102، 103.
- (139) صالح بن أحمد بن حنبل، سيرة الإمام أحمد بن حنبل، ص31، ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج4، ص126، 130، الأربلي. عبد الرحمن سنبلط، ت717هـ، خلاصة الذهب المسبوك مختصر سيرة الملوك، ص92، تحقيق: السيد مكي جاسم، 1964م. مكتبة المثنى، بغداد، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج7، ص107.
- (140) ابن منصور بن يزيد بن جابر التميمي العجلي، يكتى بأبي إسحاق، من العلماء الزهاد، زار الثغور الشامية في المصيصة وطرسوس ومكث حيناً، وقد توفي سنة 162هـ، ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج6، ص277، 281، 284.
- (141) رباط بطرسوس وكان أحد علماء الحديث، فقد روى عن أئمة الحديث أمثال مالك بن أنس، وروى عن عدد من العلماء المرابطين معه في طرسوس، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج3، ص419.
- (142) أحد كبار علماء القرن الثاني الهجري، رباط بطرسوس وحدث بها ونشر علمه بين المرابطين بها، توفي سنة 197هـ، ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج1، ص392، ابن العديم، بغية الطلب، ج6، ص295، 296، ج9، ص116.
- (143) ابن تيمية، مسألة الرباط في الثغور خير أم الجوار بمكة، ص49.
- (144) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج6، ص435.
- (145) المصدر نفسه، ج9، ص116.

- (146) الربيع بن نافع الحلبي ويحيى بن محمد بن صاعد وموسى بن هارون، وموسى بن داوود والحسين بن حميد العكي وسعيد بن محمد الخولاني والقاضي عبد الله بن محمد القزويني ومحمد بن أبي غالب وإبراهيم بن مهدي ومحمد بن عمرة بن جبلة وأحمد بن محمد بن إبراهيم بن حكيم وهو فقيه طرسوس، وغيرهم، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج2، ص 131، 132، ج3، 193.
- (147) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج8، ص541.
- (148) ابن أحمد بن ثابت بن عثمان الخزاعي، أحد علماء الحديث من الموالي، فقد كان مولى لبديل بن ورقاء الخزاعي، خراساني من مرو، رابط بطرسوس حتى وفاته سنة 230هـ، وروى فيها الحديث عن وكيع وعبد الرزاق الصنعاني، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج2، ص 188، 189.
- (149) ابن ميمون بن عياش، يكنى بأبي الحسن أصله من الكوفة وسكن دمشق ثم تجول في الثغور الشامية والجزرية مثل طرسوس والمصيصة وغيرها، وسمع بها الحديث عن عدد من العلماء المرابطين بها، فسمع في طرسوس أبا بكر محمد بن تونة الطرسوسي، وفي المصيصة أبا جعفر محمد بن حاتم المصيصي وأبا معاوية الأسود الزاهد، والمسيب بن واضح التلمساني، توفي سنة 230هـ، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج2، ص 359، 366.
- (150) من الموالي فقد كان مولى لراغب الموفقي مولى الموفق بالله العباسي، وهو أحد علماء الحديث الموثوقين، رابط في طرسوس واستقر بها وأدارها حلق علم الحديث، وهو ما كان له الأثر فيما شهده هذا الثغر من تحولات في وظائفه ليصبح مركزاً علمياً، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج3، ص 144.
- (151) أحمد بن الهيثم بن حفص القاضي، يكنى بأبي بكر، رابط بطرسوس وولي قضاءها للمتوكل على الله العباسي، وحدث عن المرابطين بها من العلماء وحدثوا عنه، عاش في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج2، ص 139، 142.
- (152) محمد بن عيسى بن زيد الطرسوسي التميمي، أحد علماء الحديث المتنقلين لجمعه بين المدن والبلدان والثغور كان موجوداً سنة 250هـ، ياقوت، معجم البلدان، ج4، ص 28، 29.
- (153) محمد بن إبراهيم بن مسلم بن سالم الطرسوسي أحد العلماء الحفاظ من أهل بغداد، لكنه غادر بغداد مؤثراً الرباط في ثغر طرسوس فاستقر به إلى أن مات سنة 273هـ، وقد نسب إليه. ياقوت، معجم البلدان، ج4، ص 28، 29.
- (154) أحمد بن سعيد بن نجدة الأزدي الموصلبي البغدادي الطرسوسي، أحد علماء الحديث، تنقل بين عدد من الثغور جامعاً للحديث، وقد استقر به المقام مرابطاً ومحدثاً بثغر طرسوس، فروى عن بعض

- العلماء المرابطين بها وروى عنه عدد من العلماء في الرباط، توفي مرابطاً بطرسوس سنة 276هـ، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج2، ص 170.
- (155) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج6، ص 240.
- (156) المصدر نفسه، ج8، ص 89.
- (157) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 654.
- (158) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج5، ص 223، 225.
- (159) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج2، ص 349.
- (160) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج5، ص 443.
- (161) المصدر نفسه، ج9، ص 42.
- (162) قاضي الثغور الشمالية توفي بطرسوس سنة 302هـ، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج5، ص 472.
- (163) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج9، ص 417، 418.
- (164) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج5، ص 277.
- (165) ابن أبي يعلى، أبو الحسين محمد، طبقات الحنابلة، ج1، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة.
- (166) المصدر نفسه، ج5، ص 274، ص 78، 79.
- (167) المصدر نفسه، ج9، ص 311.
- (168) المصدر نفسه، ج5، ص 108.
- (169) المصدر نفسه، ج9، ص 23.
- (170) المصدر نفسه، ج5، ص 259.
- (171) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج5، ص 425.
- (172) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج7، ص 326، 330.
- (173) أبو توبة الربيع بن نافع، نزل طرسوس، وحدث بها عن كبار علماء الحديث أمثال ابن المبارك وسفيان وإسماعيل بن عياش وغيرهم، توفي عام 223هـ، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج5، ص 425.
- (174) جال في الثغور الشامية طلباً للحديث، وسمع من المرابطين في طرسوس والمصيصة وأنطاكية وحلب ومنج، وحدث في هذه الثغور عدداً من المرابطين بها، توفي سنة 290هـ، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج2، ص 260، 262.

- (175) أحمد بن محمد بن هانئ، يكنى بأبي بكر، الأثرم الوراق الإسكافي، صاحب أحمد بن حنبل، رابط في طرسوس، سمع الحديث بالثغر من بعض المرابطين، ورووا عنه، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج3، ص 20.
- (176) أحمد بن الخصيب بن عبد الرحمن، فقيه ومحدث عاصر الإمام أحمد بن حنبل وحدث عنه وصحبه وتفقه عليه، رابط بطرسوس، وأدار حلقة الفقه فيها، وحدث عمه وجده بها من العلماء، عاش في القرن الثالث الهجري، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج2، ص 131، 132.
- (177) ياقوت، معجم البلدان، ج3، ص 28، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج2، ص 170، 188، 189، 359، 366.
- (178) رابط بطرسوس ثلاث سنين، كان ينفق على العلماء في الرباط، توفي عام 315هـ، ابن العديم، بغية الطلب، ج2، ص 217، 218.
- (179) أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال الأنطاكي، تنقل بين الأريطة طلباً للحديث، له مؤلفات منها التصانيف الواسعة والمجاميع النافعة، توفي سنة 311هـ، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج3، ص 17، 18، 19.
- (180) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج3، ص 17، 18، 19.
- (181) ممن استقر بطرسوس، وقد تتلمذ فيها على يد أحمد بن حنبل، ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج1، ص 234.
- (182) ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج1، ص 399.
- (183) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج3، ص 23.
- (184) المصدر نفسه، ج3، ص 23.
- (185) أبو العباس أحمد بن محمد بن يعقوب الطبري، كان فقيهاً وقاضياً ومفتياً ومحدثاً، فقد تولى قضاء طرسوس وحدث وأفتى بها، وبها توفي سنة 335هـ، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج3، ص 23.
- (186) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج3، ص 35، 36.
- (187) نفسه، ص 36.
- (188) يكنى بأبي بكر، ويلقب أيضاً بالصوفي، كان شيخ الحرم، صحب إبراهيم بن شيبان وروى عنه، وروى عنه عدد من العلماء وطلبة العلم في أنطاكيا، توفي سنة 375هـ، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج3، ص 94، 95.
- (189) أحمد بن سلمان بن الحسن بن إسرائيل بن يونس النجاد، فقيه ومفتٍ ومحدث توفي سنة 348هـ، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج2، ص 175، 176، 177، ص 180.

- (190) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج2، ص 175.
- (191) الحسين بن الحسن بن أحمد الكرمانى الطرسوسى، أبو عبد الله، قدم طرسوس وحدّث بها، كان حيًا سنة 354هـ، ابن عساكر، ج14، ص 50.
- (192) أحمد بن الحسين بن بندر بن أبان الأصبهاني، القاضي، رابط بطرسوس، وسمع بها الحديث عن علماء المرابطين وحدث طلبة العلم، واضطر لمغادرتها عندما هاجمها البيزنطيون وسقطت في أيديهم سنة 370هـ، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج3، ص 46، 47.
- (193) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج2 ص 46.
- (194) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج3، ص 127.
- (195) الحسين بن محمد بن غوث يكنى بأبي عبد الله ويلقب بالتنوخي الدمشقي، تنقل بين البلدان طلبًا للحديث، ومن ذلك الأريطة الشمالية، فزار طرسوس وسمع بها أبا أمية محمد بن إبراهيم الطرسوسى، توفي سنة 318هـ، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج6، ص 264، 266.
- (196) داوود بن سليمان، زار طرسوس وتلمذ على مشايخه عاش في القرن الرابع الهجري، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج7، ص 428.
- (197) فقيه حنفي رابط بطرسوس سنة 348هـ، وله مصنفات فقهية، منها: كتاب الخصال، كان بطرسوس قبل غلبة البيزنطيين عليها، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج9، ص 133.
- (198) الحسين بن محمد بن داود بن سليمان بن حيان القيسي، يكنى بأبي القاسم المصري، زار رباط طرسوس واجتمع فيه بعدد من العلماء أمثال النسائي وعبد الله بن أحمد بن حنبل ومربع الحافظ، توفي سنة 323هـ، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج6، ص 242، 244.
- (199) أبو بكر بن الأصبهاني المقرئ، إمام جامع طرسوس في عصره، أحد علماء القراءات، كانت له حلقة علم في طرسوس، وقد تخرج على يديه آلاف الحفاظ في طرسوس، استمر في الرباط بطرسوس خمسين سنة يعلم القرآن، وكان على رأس وفد أهل طرسوس إلى الخليفة العباسي لاستنجاهه بعد غزو الروم الثغور (ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج9، ص 47).
- (200) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج6، ص 242، 244.
- (201) أبو العباس أحمد بن منصور بن محمد الشيرازي، زار طرسوس والتقى فيها عددًا من العلماء المرابطين فيه: مثل أبي تراب محمد بن الحسين، توفي سنة 382هـ، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج3، ص 127، 129.

- (202) حدث بطرسوس عن بعض علمائها أمثال أبي رواق الهزاني سنة 336هـ، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج6، ص 214.
- (203) قدم طرسوس لجمع الحديث، فرواه عن أبي زرارة الريحاني، وروى عنه أبو عمرة عثمان بن عبد الله الطرسوسي قاضي طرسوس، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج9، ص 238.
- (204) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج9، ص 86.
- (205) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 32، ص 455.
- (206) بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 9، ص 116.
- (207) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 6، ص 277، 284.
- (208) بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 9، ص 116.
- (209) المصدر نفسه، ج 2، ص 214.
- (210) المصدر نفسه، ج 6، ص 435.
- (211) المصدر نفسه، ج 2، ص 156.
- (212) المصدر نفسه، ج 3، ص 125.
- (213) بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 9، ص 116.
- (214) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 32، ص 428.
- (215) بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 6، ص 125.
- (216) المصدر نفسه، ج 6، ص 435.
- (217) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 32، ص 440.
- (218) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 32، ص 408، 417.
- (219) ابن المبارك. عبد الله ت 181هـ، كتاب الجهاد، حققه: نزيه حماد، دار المطبوعات الحديثة، جدة، ص8.
- (220) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 6، ص 349.
- (221) كان أبوه ثرياً، فترك الثروة وأثر الرباط والعلم، وأراده العباسيون في دعوتهم الانضمام إليهم، وأجبره أبو مسلم على لبس السواد، فلبسه مكرهاً، ثم تركهم وخرج إلى الثغور، ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 6، ص 281.
- (222) سفيان الثوري والفضيل بن عياض، بل ذهب الفضيل إلى أن ابن المبارك أعلم أهل المشرق والمغرب بالحديث، وهو ما يؤكد الرشيد عندما أتى بزندق قد نحل 5000 حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، فقال له الرشيد: فأين أنت من ابن المبارك وأبي إسحاق الفزاري يأخذانها فيخرجانها حرفاً حرفاً، ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 32، ص 413.

- (223) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 32، 412..
- (224) المصدر نفسه، ج 32، 407، 440.
- (225) المصدر نفسه، ج 32، 407.
- (226) المصدر نفسه، ج 32، 403.
- (227) بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 7، ص 455.
- (228) صالح بن أحمد بن حنبل، سيرة الإمام أحمد بن حنبل، ص 33.
- (229) صالح بن أحمد بن حنبل، سيرة الإمام أحمد بن حنبل، ص 30، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 7، ص 326، 330.
- (230) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 7، ص 455.
- (231) الحسن بن الربيع البجلي، رافق أحمد بن حنبل في رباطه بطرسوس، توفي 220هـ (البخاري، التاريخ الكبير، ج 2، ص 294، البخاري، التاريخ الصغير، ج 2، ص 341، ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، ج 3، ص 13 - 14، الخطيب. أبو بكر أحمد بن علي البغدادي، تاريخ بغداد، ج 7، ص 307، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 5، ص 315، 317.
- (232) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 5، ص 223، 224.
- (233) الخطيب، تاريخ بغداد، ج 4، ص 44، عطا، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 9، ص 326.
- (234) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 8، ص 89.
- (235) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 654.
- (236) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 2، ص 211.
- (237) ابن أبي حاتم. أبو محمد عبد الرحمن التميمي، الحنظلي، الرازي ت 327هـ، الجرح والتعديل، ج 3، ص 47، ط 1، 1372هـ/ 1953م، دار الكتب العلمية، بيروت، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 5، ص 277.
- (238) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 3، ص 179.
- (239) المصدر نفسه، ج 3، ص 6.
- (240) المصدر نفسه، ج 2، ص 188، 189.
- (241) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 9، ص 190، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 5، ص 425.
- (242) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 9، ص 417، 418.

- (243) ابن عساكر، ج4، ص211، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج5، ص275، 276.
- (244) توفي سنة 241هـ، ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج18، ص80، 81، 84، ابن العديم، بغية الطلب، ج8، ص67، 68، 69.
- (245) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج3، ص35، 36، 37.
- (246) المصدر نفسه، ج3، ص193.
- (247) المصدر نفسه، ج5، ص159.
- (248) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج12، ص86، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج2، ص359، 366.
- (249) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج3، ص29.
- (250) المصدر نفسه، ج2، ص170.
- (251) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج29، ص371، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج6، ص456، 457.
- (252) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج9، ص311.
- (253) توفي سنة 315هـ، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج2، ص317، 318.
- (254) توفي سنة 318هـ، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج6، ص264، 266.
- (255) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج6، ص264، 266.
- (256) المصدر نفسه، ج6، ص242، 244.
- (257) أحمد بن محمد محدث وفقهه، كان له مجلسان في طرسوس للحديث ولفقه توفي سنة 314هـ، ابن العديم، بغية الطلب، ج6، ص264، 266.
- (258) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج3، ص23، 24، 25.
- (259) المصدر نفسه، ج3، ص144.
- (260) المصدر نفسه، ج2، ص160.
- (261) المصدر نفسه، ج2، ص330.
- (262) المصدر نفسه، ج6، ص214.
- (263) المصدر نفسه، ج2، ص175، 176، 177، 180.
- (264) الحسين بن الحسن بن أحمد بن حبيب الكرمانى الطرسوسى، محدث قدم طرسوس، وكان له بها حلقة للحديث، كان حيًا سنة 354هـ، ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج14، ص50.

- (265) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 7، ص 428.
- (266) المصدر نفسه، ج 9، ص 238.
- (267) المصدر نفسه، ج 2، ص 46، 47.
- (268) سمع بطرسوس أبا تراب محمد بن الحسين، توفي سنة 382هـ، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 3، ص 127، 129.
- (269) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 3، ص 127، 129.
- (270) أبو الحسن بن أبي بكر بن جعفر اليزدي، أحد مشايخ طرسوس في الحديث، روى عنه عدد من العلماء منهم أبو عبد الله الحاكم، كان حياً أواخر القرن الرابع الهجري، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 9، ص 86.
- (271) قال حمدويه: "رأيت أفضه الناس وأورع الناس وأجمع الناس، فأما أفضه الناس فعبد الله بن المبارك، وأما أورع الناس فالفضيل بن عياض، وأما أحفظ الناس فوكيع"، ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 32، ص 428.
- (272) ابن كثير. ت 774هـ، البداية والنهاية، ج 10، ص 291، ط 8، 1410هـ/ 1990م، مكتبة المعارف، بيروت، الجزائر، الثغور البرية الإسلامية، دار الكتب المصرية، القاهرة، 2003، ص 187.
- (273) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 7، ص 326، 330.
- (274) رابط بطرسوس، ولازم حلق العلم فيه، ثم أصبح فقيه طرسوس له مجلسه وطلابه (ابن العديم، بغية الطلب، ج 2، ص 131، 132).
- (275) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 32، ص 295، 296، 299، أبو الحسين محمد ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج 1، ص 175، 176.
- (276) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 3، ص 25.
- (277) أحمد بن محمد بن يعقوب، يكنى بأبي العباس، ويلقب بالطبري، فقيه طرسوس ومحدثها ومفتيها وقاضيا وقاصها، من أئمة الشافعية، له مصنفات فقهية عديدة، منها: المفتاح، وأدب القاضي، والمواقيت، والتلخيص، توفي 335هـ، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 3، ص 35، 36، 37.
- (278) أحمد بن سليمان النجاد، فقيه طرسوس ومفتيها ومحدثها، توفي بها 348هـ، ابن العديم، بغية الطلب، ج 2، ص 175، 176، 177، 180.
- (279) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 9، ص 133.
- (280) المصدر نفسه، ج 9، ص 108.

- (281) النرشجي، تاريخ بخارى، ص31، الصفدي، الوافي بالوفيات، ج9، ص89، النجوم الزاهرة، ج3، ص181.
- (282) بشر بن حيان بن بشر بن حيان الأسدي، تولى قضاء المصيصة في القرن الثاني الهجري، العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج9، ص307.
- (283) أحمد بن الهيثم بن حفص، يكنى بأبي بكر، قاضي طرسوس للمتوكل على الله 247هـ، ابن العديم، بغية الطلب، ج3، ص193.
- (284) ابن كثير، البداية والنهاية، ج10، ص291، أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الأموال، ص26.
- (285) ابن أبي يعلى. طبقات الحنابلة، ج1، ص175.
- (286) الحسن بن علي بن حرب، تولى قضاء الثغور الشامية أواخر القرن الثالث، توفي بطرسوس سنة 302هـ (ابن العديم، بغية الطلب، ج5، ص472).
- (287) داود بن منصور بن سليمان البغدادي، ولي قضاء المصيصة، كان حيًا سنة 220هـ (ابن العديم، بغية الطلب، ج7، ص454، 455).
- (288) توفي سنة 401هـ، الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك 764هـ، الوافي بالوفيات ج16، ص277، حققه أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، ط1، 1420هـ/2000م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج6، ص214.
- (289) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج2، ص330.
- (290) المصدر نفسه، ج5، ص265، 268.
- (291) المصدر نفسه، ج6، ص214.
- (292) المصدر نفسه، ج2، ص330.
- (293) المصدر نفسه، ج9، ص23.
- (294) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج12، ص349.
- (295) المصدر نفسه، ج9، ص311.
- (296) المصدر نفسه، ج1، ص195، 196، ج2، ص46، 47.
- (297) المصدر نفسه، ج9، ص47.
- (298) الذهبي. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان ت 748هـ، تاريخ الإسلام، ص6، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط1، 1411هـ/1991م.
- (299) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج5، ص373.
- (300) صالح بن أحمد بن حنبل، سيرة الإمام أحمد بن حنبل، ص48.

- (301) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج10، ص 53.
- (302) الطبري، محمد بن جرير ت310هـ، تاريخ الأمم والرسول والملوك، ج9، ص 154، 223.
- (303) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج8، ص541، الأسفراييني، التبصرة في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرقة الهالكة، تحقيق محمد بن زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة، ط1، 1359هـ/1940م، ص 121، المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف ت742هـ، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج24، ص 268، تحقيق: بشار عواد معروف، ط1، 1413هـ/1992، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- (304) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج2، ص 199.
- (305) المصدر نفسه، ج2، ص 171.
- (306) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج3، ص 43.
- (307) وقيل الفيض الأولاسي شيخ التصوف في طرسوس، له بها مجالس ومريدون، توفي بطرسوس سنة 297هـ/909م، الجزوري، الثغور البرية الإسلامية، ص 187.
- (308) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج3، ص 94، 95.
- (309) المصدر نفسه، ج9، ص 101.
- (310) المصدر نفسه، ج9، ص 87.
- (311) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج21، ص 183.
- (312) الرباضي، مفتاح يونس. المؤسسات التعليمية في العصر العباسي الأول، ص 59، ط1، 2010م، جامعة 7 أكتوبر، مصراته.
- (313) أبو عبيد. القاسم بن سلام ت224هـ، كتاب الأموال، ص 26، تحقيق: محمد عمارة، ط1، 1409هـ/1989م، دار الشروق، بيروت، القاهرة
- (314) المصدر نفسه، ج1، ص 181.
- (315) ابن المبارك. عبدالله، ت181هـ، كتاب الجهاد، حققه: نزيه حماد، دار المطبوعات الحديثة، جدة.
- (316) ابن كثير، البداية والنهاية، ج10، ص 291، الجزوري، الثغور البرية الإسلامية، 2003، دار الكتب المصرية، القاهرة، ص 187.
- (317) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج3، ص 35، 36، 37.



الأُسَرُ العِلْمِيَّةُ بِالإِسْكَندَرِيَّةِ ودورها الثقافي خلال العصرين الأيوبي والمملوكي

567-923هـ / 1171-1517م

أ.م.د. هشام عطية أحمد السيدي*

ملخص:

يتناول هذا البحث الأُسَرُ العِلْمِيَّةُ بِالإِسْكَندَرِيَّةِ، ودورها الثقافي خلال العصر الأيوبي والمملوكي، سواءً الأُسَرُ التي نشأت في الإسكندرية مثل أسرة أبي الطاهر بن عوف، أو استوطنتها من داخل مدن مصر مثل أسرة البوري، وخارجها من بلدان العالم الإسلامي مثل أسرة السلفي، وصار من الصعب أن تُفَرَّقَ بين هذه أو تلك. كذلك تحدثنا عن العوامل التي أسهمت في ازدهار الحياة العلمية لهذه الأُسَرُ، وكيف أن رب كل أسرة كان حريصًا على توريث علمه لمن يجيء من بعده من أبنائه وأحفاده، إلى الدرجة التي نرى فيها أُسَرًا توارثت علومًا بعينها مثل: علم الحديث الشريف، وأخرى الفقه المالكي، وثالثة الرياضيات، وهناك أُسَرُ نبغ أفرادها في أكثر من علم، حيث نرى الواحد منهم يتقن مثلًا: التفسير، والأدب، واللغة... حتى صارت الإسكندرية بمثابة خلية علمية ينبثق منها أنوار العلم في معظم أرجاء العالم الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: الأُسَرُ؛ الإسكندرية؛ علم الحديث؛ الفقه؛ السلفي؛ المالكي؛ الشافعي.

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

Alexandria's Scientific Families and their Cultural Role during the Ayyubid and Mamluk Eras

567 - 923 AH/ 1171-1517 A.D

Dr. Hisham Attia Ahmed Elsisy

Abstract:

This research deals with the scientific families in Alexandria and their cultural role during the Ayyubid and Mamluk era, whether families that originated in Alexandria such as the Ibn Auf family, or their settlement from inside the cities of Egypt such as the Bury family, and outside it from the countries of the Islamic world such as the Salafi family, and it became difficult to differentiate between these or that. We also talked about the factors that contributed to the prosperity of the scientific life of these families. We deeply investigated how the head of each family was keen to pass on his knowledge to those who came after him from his children and grandchildren, to the degree that we see families who inherited certain sciences such as: the science of hadith, and other Maliki jurisprudence, and a third Mathematics. There are families whose individuals are excited in more than one science, where we see one of them mastered for example: interpretation, literature, and language... until Alexandria became a scientific center from which the light of science emerges from most parts of the Islamic world.

Key Words: Families, Alexandria, Hadith science, Jurisprudence, Salafi, Maliki, Al-Shafi'i.

إن الإسكندرية من المدن التي حباها الله تعالى بطبيعة خلابة، وموقع جغرافي متميز، جعلها من أهم الموانئ المصرية في حركة التجارة العالمية، ومركزا حضاريا عظيما تتشعب منه أنوار العلم والمعرفة. وقد أخذت المظاهر الإسلامية تتضح في الإسكندرية لأول مرة في تاريخها منذ أن تم فتحها على أيدي المسلمين بقيادة عمرو بن العاص -رضي الله عنه-، ومنذ ذلك الحين - حتى نصل إلى الحقبة التي أخصها بالدراسة -نرى الإسكندرية تحظى بين الحين والآخر باهتمام كثير من حكام الأيوبيين والمماليك وسلاطينهم، ولاسيما أن جزءا من هذا الاهتمام قد انصب على الجانب العلمي الذي شهدته مدينة الإسكندرية، ممثلا في تشجيع هؤلاء السلاطين للعلم، والإسهام في تحصيله، بل والحرص على حضور مجالس العلم وتبجيل العلماء، ومن أمثال هؤلاء السلاطين في العصر الأيوبي، السلطان صلاح الدين الأيوبي الذي كان يُولي الإسكندرية وعلماءها اهتماما خاصا، ومن أبرز محدثي الإسكندرية الذين كان صلاح الدين يسمع عنهم الحديث العالم المحدث " السِّلْفِي"⁽¹⁾ وفي العصر المملوكي، نرى أن السلطان الظاهر بيبرس البندقداري كان حريصا خلال زيارته للإسكندرية على الذهاب إلى العلماء والاطمئنان عليهم والاستفادة منهم، من أمثال القباري والشاطبي⁽²⁾، ولما كان الرخاء الاقتصادي والاستقرار المادي وثيق الصلة بحضارة الأمم ورقمها، فإننا نرى الإسكندرية قد أهلتها ظروفها الاقتصادية لأن تتبوأ مكانة حضارية عظيمة أدت إلى انتعاش الحياة العلمية فيها، وقد نَعِم علماء الإسكندرية بمستوى مالي مرموق بفضل الأوقاف التي كان يُصرف من خلالها مرتباتهم، وكذلك موارد الرزق التي كان العلماء ينفقون منها على أنفسهم وذويهم من خلال اشتغال عدد منهم في الوظائف العامة للدولة كالقضاء، أو الأعمال الحرة كالتجارة والزراعة وغيرها⁽³⁾.

وفي وسط هذه الأجواء المشجعة على ازدهار العلم نشأت بالإسكندرية أُسر علمية قامت بدور عظيم في ازدهار الحضارة الإسلامية، وشاركت في حركة الإثراء الفكري الذي شهدته الإسكندرية سواء عن طريق التأليف أو التدريس، وذلك بإسهام أفرادها آباءً وأبناءً وأحفادًا في هذا المضمار.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا الإثراء الفكري قد ألقى بظلاله على كثير من البلدان الأخرى خارج الإسكندرية، سواء داخل مدن مصر أو غيرها من بلدان العالم الإسلامي.

وسوف نركز في دراستنا -بإذن الله- على ما جادت به المصادر من معلومات حول هذه الأسر خلال العصرين الأيوبي والمملوكي. وإذا كان البحث قد وصل إلى النصف الثاني من القرن التاسع الهجري على أقل تقدير، فليس معنى ذلك أنه لم يكن هناك أسر علمية أخرى عاشت بالإسكندرية بعد هذه الفترة، ولكن المصادر التي بين أيدينا لم تسعفنا بمزيد من المعلومات حتى يمكننا -على ضوءها- أن نتناول بطريقة صحيحة وعلى أسس واضحة أسراً أخرى عاشت بالإسكندرية حتى الثلث الأول من القرن العاشر الهجري على أقصى تقدير، ونظراً لذلك كان عنوان البحث "خلال العصرين الأيوبي والمملوكي"، ولم يكن "حتى نهاية العصر الأيوبي والمملوكي"، وشتان بين هذا وذاك، مما لا يخفى على فطنة القارئ الكريم وذكائه.

ومن الأسر التي سوف نتناولها بإذن الله أسر إسكندرية أصيلة عاش أبناؤها وتربوا داخل الإسكندرية، وأسر وفد أصحابها -وهم كثيرون- من البلدان الأخرى، خاصة من خارج مصر، واتخذوا من الإسكندرية موطناً ودار إقامة إلى أن ماتوا، حتى صاروا وكأنهم أبناء البلد الأصليين، ولعل السر في ذلك يكمن -فضلاً عما ذكرنا من عوامل آنفاً- في موقع الإسكندرية، حيث كانت تتوسط بلدان العالم المعروفة آنذاك، فهي توجه أنظارها نحو أوروبا شمالاً وبلاد الشام شرقاً، وبلاد المغرب والأندلس غرباً، وليس هذا فحسب، بل إنها تمثل طريقاً مائياً سهلاً يربط بينها وبين هذه البلاد، حتى عُد ذلك تمهيداً للاتصال الحضاري بينهما، هذا فضلاً عن الطرق البرية الأخرى التي كانت تربط الإسكندرية بصفة خاصة مع غيرها من بلدان المغرب والأندلس والحجاز وغيرها.

وها هي ذي أبرز الأسر التي أسهمت في نشر العلم داخل الإسكندرية وخارجها، وسنراعي في تناولها -دون أن نفرّد لذلك عناوين خاصة لكي لا نقطع سياق الأفكار- الأسر الإسكندرية الأصل أولاً، ثم الأسر الوافدة من داخل مدن مصر التي استقرت بالإسكندرية، ثم الوافدة من خارج

مصر من بلدان العالم الإسلامي واتخاذها الإسكندرية موطناً، متتبعين في ذلك بقدر الإمكان التسلسل الزمني لهذه الأسر، ومنها:

1- أسرة أبي الطاهر بن عوف

تُنسب هذه الأسرة إلى العالم الجليل أبي الطاهر إسماعيل بن مكي بن عيسى بن عوف الزهري الإسكندراني، وينتهي نسبه إلى الصحابي الجليل عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه⁽⁴⁾، وابن عوف هو محدث الإسكندرية ومؤسس المذهب المالكي فيها خلال المدة التي يدرسها هذا البحث، ولد عام 485هـ/ 1093م، وتربى ونشأ في كنف الفقيه أبي بكر الطرطوشي -ت 520هـ 1126م- معلمه، وزوج خالته⁽⁵⁾، وسمع ابن عوف من الطرطوشي كتاب الموطأ في الحديث للإمام مالك بن أنس وأخذ عن السلفي وغيره حتى برع وفاق الأقران وتخرج به الأصحاب⁽⁶⁾.

واتخذ ابن عوف من مدرسته بالإسكندرية -التي عُرفت بالعوفية- مكاناً لتدريس الفقه المالكي والحديث الشريف، وقصده طلاب العلم للأخذ عنه، وصار له مكانة متميزة بالإسكندرية، حتى توفي بها، وهو ابن ست وتسعين عاماً عاشها في محراب العلم⁽⁷⁾، وكانت وفاته عام 581هـ/ 1185م⁽⁸⁾، ولعل ما يدل على علو باع ابن عوف في العلم -خاصة- الفقه المالكي، تلك الألقاب التي تمتع بها، مثل: "الشيخ الإمام صدر الإسلام شيخ المالكية"⁽⁹⁾، ومن تلك الكتب التي كان يدرسها لتلاميذه كتاب الموطأ للإمام مالك، أما أبرز مؤلفاته فهو كتاب "الرد على المنتصر" وهو عبارة عن بيان شافٍ يرد فيه ابن عوف على رجل يدعي العلم وهو ليس من أهله، ألف كتاباً سماه "الفاضح"، يحتوي على كثير من الادعاءات الكاذبة ضد الشريعة المحمدية وأحكامها، وذلك لجهله وعدم فهمه⁽¹⁰⁾ وكتاباً آخر صنفه ابن عوف "تذكرة التفكير في أصول الدين"⁽¹¹⁾. وقد أنعم الله تعالى على ابن عوف بالذرية الصالحة التي كان لها شأن عظيم في مجال الحياة العلمية بالإسكندرية، حتى أصبح بيته يعرف بـ"بيت العلم والدين"⁽¹²⁾.

وتنقسم أسرة ابن عوف إلى ثلاثة أجيال: الأبناء، والأحفاد، وأبناء الحفدة.

أما جيل الأبناء فيمثلته ثلاثة أنجهم ابن عوف، وكان لهم الدور الأكبر في استقرار ما ورثوه عن أبيهم في علوم الحديث والفقه المالكي، وهم على حسب ترتيب سني وفاتهم والشهرة العلمية: ابنه "مكي" المحدث والفقيه المالكي المشهور المتوفى عام 590هـ/ 1193م، وكان يقوم بإلقاء الدروس الفقهية بمدرسة أبيه العوفية بالإسكندرية، واشتهر بالتأليف في الفقه، وبلغ منزلة كبيرة، فمن مصنفاته: شرح كتاب التهذيب لأبي سعيد البرادعي في ستة وثلاثين مجلدًا، وكتاب شرح الجلاب في عشرة مجلدات، ويشتمل على فقه جيد وتوجيه حسن⁽¹³⁾، ويلي "مكي" أخوه "عبد الوهاب" وكان محدثًا وفقهًا مالكيًا أيضًا، سمع من أبيه الحديث وتفقه على يديه، وتولى التدريس⁽¹⁴⁾، ولم تفدنا المصادر بوجود مؤلفات له، ثم اختهما "زينب" التي كانت محدثة⁽¹⁵⁾، وكانت تُلقب بـ "الشيخة الصالحة الأصيلة"، وأجاز لها جماعة من العلماء في أكثر من بلد، مثل أصبهان وبغداد، حتى صارت مقصدا لطلاب العلم⁽¹⁶⁾.

وإذا انتقلنا إلى الجيل الثاني من أسرة ابن عوف، تقابلنا مع أحفاده من ابنه عبد الوهاب -سالف الذكر- وهم الحسن، وعبدالله، وعبد العزيز، وكان لهؤلاء فضل التعلم على يد جدهم ابن عوف، أما الحسن فكان محدثًا وقاضيا بالإسكندرية على المذهب المالكي، وأخوه عبدالله ت626هـ/ 1228م، كان محدثًا وفقهًا مالكيًا ومفتيًا، تعلم الفقه على المذهب المالكي على يد جده أبي الطاهر بن عوف، ووصفه المنذري بقوله: "المالكي العدل"⁽¹⁷⁾ ولعل ذلك يدل على نزاهته والوثوق بعلمه، ولم نعثر له على مؤلفات فيما سبق ذكره من علوم. ويأتي أخوهم عبد العزيز في إمامة الفقه المالكي بالإسكندرية⁽¹⁸⁾.

أما الجيل الثالث من أسرة ابن عوف الذي يمثله أبناء الحفدة فيأتي على رأسهم العالم "محمد بن عبد العزيز بن عبد الوهاب بن إسماعيل بن عوف"، وكان محمد فقهًا مالكيًا كأبائه وأجداده، وهو آخر ما جادت به المصادر ممن ورث المذهب المالكي من هذه الأسرة، وتوفي بالإسكندرية عام 654هـ/ 1256م⁽¹⁹⁾.

أما آخر من عثرت عليه من أسرة ابن عوف، فهو المحدث عبد الرحمن بن مكّي بن إسماعيل بن علي بن عيسى بن عوف الإسكندراني، محدث الإسكندرية الشهير المتوفى بها عام 757هـ/ 1356م⁽²⁰⁾، وبموته انقطع عنا خبر بيت ابن عوف، وإن ظل صيته باقيا عبر العصور، ذلك البيت الذي اشتهر جيلا بعد جيل بالمحافظة على تراث مدينة الإسكندرية الثقافي في علمي الحديث الشريف والفقهِ المالكي، زهاء قرنين ونصف من الزمان، على اعتبار أن أول من نبغ في العلم تقريبا هو ابن عوف، في حدود عام 515هـ/ 1121م⁽²¹⁾ بينما مات آخرهم عام 757هـ/ 1356م وهو المحدث عبد الرحمن، وقد تعاقب على الحكم خلال تلك الفترة ثلاث دول هي: الفاطمية، والأيوبية، والمملوكية.

2- أسرة ابن المنير

تُنسب هذه الأسرة إلى الشيخ "محمد بن منصور بن مختار بن المنير الإسكندراني" المتوفى عام 656هـ/ 1258م، وكان مُحدثا بالإسكندرية، وقد اختار شريكة حياته من الوسط العلمي، حيث تزوج من ابنة العالم الجليل "نجيب الدين أحمد بن فارس" مقرئ الإسكندرية⁽²²⁾، وكانت ثمرة هذا الزواج المبارك أن رُزق "محمد" بثلاثة من الأبناء، صار لهم شأن عظيم في الحياة العلمية داخل أرجاء الإسكندرية، وهم بحسب الشهرة: أحمد، وعلي، ومنصور. أما الابن الأكبر "أحمد" ت 683هـ/ 1284م، فكان من البارعين في علوم التفسير والحديث والفقهِ والأدب، وكان يتولى التدريس بجامع العطارين الشهير، بالإسكندرية⁽²³⁾، ومن مؤلفاته في التفسير كتاب "البحر الكبير في نخب التفسير"، وهو عبارة عن تفسير كبير يقع في عدة مجلدات⁽²⁴⁾، ولما اعترض بعض علماء عصره على هذه التسمية، على اعتبار أن البحر الكبير مالح، رد أحمد بن المنير بلباقة وبلاغة فقال: ولكنه محل العجائب والدرر⁽²⁵⁾، وكتاب "الانتصاف من الكشاف"⁽²⁶⁾ وقد ألفه أحمد بن المنير في عنفوان شبابه، وكان الغرض منه الرد على العلامة الزمخشري في تفسيره "الكشاف عن حقائق التنزيل"، ونظراً لشهرة كتاب الانتصاف من الكشاف، فقد أثنى عليه أحد كبار العلماء وهو الشيخ العز بن عبد السلام⁽²⁷⁾.

ويأتي كتاب "المقتضى في آيات الإسراء" آخر ما عثر عليه من مؤلفات أحمد بن المنير في التفسير، ووصفه البعض بأنه كتاب جليل، فيه فوائد عظيمة واستنباطات حسنة⁽²⁸⁾، أما عن أشهر تصانيف أحمد بن المنير في الحديث، فهو كتاب "مناسبات تراجم البخاري" وهو عبارة عن تحقيق لبعض تراجم صحيح البخاري، جرد فيها أربعين ترجمة، وأزال ما بها من لبس، وأوضح رأيه فيها⁽²⁹⁾، وله أيضا كتاب "الافتقا" عارض به كتاب "الشفاء" للقاضي عياض⁽³⁰⁾، وفي الفقه المالكي نرى أن أحمد بن المنير قد أجاد فيه أيضًا، ومن أبرز شيوخه العلامة والفقير المالكي "عثمان بن عمر، الملقب بأبي عمرو بن الحاجب"، وقد أجزم منه ابن المنير بالفتوى⁽³¹⁾، كما حفظ عنه كتاب المختصر في الفقه، والمختصر في أصول الدين⁽³²⁾.

ومن أشهر مصنفات ابن المنير في الفقه المالكي "مختصر كتاب التهذيب"، ويبدو أن له مؤلفات أخرى، بدليل ما ذكره ابن فرحون عندما أثنى على كتابه هذا بقوله: "من أحسن مختصراته"⁽³³⁾. بيد أنني لم أستطع العثور عليها.

أما عن علم الأدب، فحدث ولا حرج، عن علو باع ابن المنير في هذا الفن، ويكفي ما أشاد به بعض المؤرخين، فعلى سبيل المثال يقول عنه الكتبي: "وكان في علومه له اليد الطولى في الأدب وفنونه"⁽³⁴⁾، وذكر العيني ما نصه: "كان إمامًا متبحرًا في العلوم خصوصًا الأدب"⁽³⁵⁾، ومن أمثلة ما كتبه من شعر في تسجيل بعض الأحداث الاجتماعية ما حدث عام 664هـ/ 1265م، عندما أمر السلطان المملوكي الظاهر بيبرس بإراقة الخمر ومنع الحانات والخواطع بجميع أقطار مصر والشام، وكان ابن المنير وقتئذ قاضيًا بالإسكندرية، لما وردت عليه المراسيم بإراقة الخمر ومنعها، فأنشد قائلاً:

ليس لإبليس عندنا أربٌ غير بلاد الأمير مأواه
حرمة الخمر والحشيش معا حرمة ماءه ومرعاه⁽³⁶⁾

ومما يدل على أن ابن المنير كان من الخطباء البلغاء الذين كان لهم باع كبير في الكتابات الإنشائية والخطب الدينية، ذلك الديوان الذي يُنسب إليه، وهو المعروف باسم "عقود الجواهر

على أجياد المنابر"⁽³⁷⁾، بيد أنني لم أستطع العثور عليه، ولا على غيره من مؤلفات أظن أن ابن المنير كتبها في الأدب لم أجدها في المصادر التي بين يدي.

وهكذا فنحن أمام عالم موسوعي نبغ في علوم كثيرة -كما رأينا- تدريسا وتأليفا في التفسير والحديث والفقهاء المالكي والأدب.

أما أخوه "علي" ت696هـ/ 1296م، فقد اشتهر في علوم الحديث والفقهاء المالكي والأدب⁽³⁸⁾ فأما علم الحديث، فقد شهد له أحد أبرز تلاميذه ويُدعى "العبدري" الرحالة المغربي الشهير، بعلو الباع في هذا المجال بقوله: "ما رأيت أحداً اجتمع له من حسن الحفظ وجودة اللفظ وذكاء الفهم ما اجتمع له"⁽³⁹⁾، ومن أشهر مؤلفات علي بن المنير في الحديث كتاب "شرح صحيح البخاري" في عدة أسفار، وقد شهد ابن فرحون على علو قيمة هذا الكتاب بقوله "لم يُعمل على البخاري مثله، يذكر الترجمة ويورد عليها أسئلة مشكلة، حتى يُقال لا يمكن الانفصال عنها، ثم يُجيب عن ذلك، ثم يتكلم عن فقه الحديث ومذاهب العلماء، ثم يُرجح المذهب ويُفرض"⁽⁴⁰⁾.

وفي الفقه المالكي، كان علي بن المنير من العلماء الذين لهم أهلية الترجيح والاجتهاد في المذهب المالكي⁽⁴¹⁾، ومن أشهر الكتب التي كان يدرسها لطلابه كتاب "المختصر" للفقهاء المالكي أبي عمرو بن الحاجب، وقرأه عليه تلميذه الرحالة المغربي المشهور بـ"العبدري"⁽⁴²⁾ وفي علم الأدب، كان علي بن المنير من أكابر أدباء الإسكندرية فناً وذوقاً، واشتهر بنظم الشعر وكتابة القصائد، منها تلك القصيدة النبوية التي نظمها أثناء سفره إلى الحجاز، وكانت من حر القصائد، كما يقول تلميذه العبدري، وجاء فيها:

أجِبْ دَعْوَةَ الرَّحْمَنِ يَاصْحَابَ تَسْعِدِ وَبَادِرْ لِفَرْضِ الْحَجِّ غَيْرِ مَفْنِدِ
وُلِدْ بِالْمَتَابِ الْآنَ وَازْدَدْ مِنَ التَّقَى فَإِنْ اتَّقَاءَ اللَّهِ خَيْرَ التَّزْوِدِ⁽⁴³⁾

أما الأخ الثالث "منصور" فلم تفدنا المصادر الخاصة بتلك الفترة بذكر شيء عنه، سوى أنه أضاف إلى ذرية ابن المنير أحد الأبناء من الذين يمثلون جيل الأحفاد وهو العالم "عبد الواحد ت736هـ/ 1335م"، الذي صار من علماء الإسكندرية المشهورين في التفسير والفقهاء المالكي

والأدب⁽⁴⁴⁾، أما مصنفاته في التفسير فقليل إنه "جمع تفسيرًا حسنًا في عشرة مجلدات"⁽⁴⁵⁾ وفي الفقه المالكي، يقول عنه ابن فرحون: "كان هذا الرجل شيخ ثغر الإسكندرية ويُلقب بعز القضاة"⁽⁴⁶⁾، ومن براعته الفقهية أنه كان يُضَمّن أشعاره بعض المصطلحات الفقهية التي تتعلق بالميراث، مثل قوله:

ألا فاسألوا في الفضل من كان بارعًا وفي العلم أفنى عمره باشتغاله
على المرء يوصي قاصدًا وجه ربه لزيد بما سماه من ثلث ماله
فإن يكن الموصي له متمولا دفعنا له الموصى به بكماله⁽⁴⁷⁾

وفي علم الأدب كان لعبد الواحد بن منصور مقدرة واسعة علم، فعلاوة على ما ذكرنا له من أشعار، كان له ديوان في مدح النبي ﷺ⁽⁴⁸⁾، وله أشعار تحمل العبرة والعظة، منها:

يموت المرء عضوًا بعد عضو وتذهب بعد ذاك الروح جملة
فلا تفرح بطول العمر يومًا إذا هو مرفى له وغفلة
فتب لله والنفس اطرحها تفرز واحمل على الشيطان حملة⁽⁴⁹⁾

ويأتي -بعد عبد الواحد- ابنه محمد المحدث المتوفى عام 756هـ/ 1355م⁽⁵⁰⁾، ويعتبر محمد هذا آخر ما جادت به المصادر من ذرية ابن المنير، تلك الأسرة التي حملت العلم كما رأينا في أكثر فنون المعرفة كالقراءات والتفسير والحديث والفقه المالكي والأدب، وشاركت في ازدهاره خلال فترة زمنية بلغت ما يزيد على القرن.

3- أسرة الشمس جنيبات

هذه الأسرة اشتهرت بعلو باعها في علم الرياضيات بالإسكندرية، ويترأسها عالم الرياضيات الشهير "محمد بن عوض بن عبد الرحمن بن عبد العزيز" المعروف بـ "الشمس جنيبات" وهو إسكندراني المولد والدار والوفاة، ت 856 هـ/ 1452 م، وكان من البارعين وممن يُشار إليهم بالبنان في الرياضيات، بدليل قول السخاوي: "وبرع في الحساب والفرائض حتى صار يُشار إليه ببلده

فيها⁽⁵¹⁾، وتصدى لإقراء الناس، وانتفع به الكثير من طلاب العلم، لا سيما أنه كتب في الرياضيات قواعد شتى جمعها في مجلد كبير⁽⁵²⁾، ويليها ابنه "شعبان" المعروف بـ "ابن جنيبات" ت 877هـ/ 1472م، بوصفه واحدا من المبرزين في هذا المجال أيضاً، ونشأ شعبان نشأة دينية علمية، أخذاً بالعلوم السائدة في عصره، فتعلم القرآن الكريم والفقه المالكي والنحو والفرائض والمنطق⁽⁵³⁾، وصار ممن يُشهد لهم بالبراعة في علم الفرائض⁽⁵⁴⁾.

4- أسرة ابن البوري

هي من الأسر المصرية التي تُعرف بـ "البوري" نسبة إلى بلدة بورة بمدينة دمياط، وقد نزح أفرادها إلى الإسكندرية وأسهموا في نشر الفقه الشافعي فيها، ويأتي في مقدمة هذه الأسرة "أبو القاسم هبة الله بن معد بن عبد الكريم الدمياطي الإسكندراني" وكان يدرس الفقه الشافعي بمدرسة السلفي بالإسكندرية⁽⁵⁵⁾، ونظراً لاشتهاره بذلك فقد نسب إليه بعض المؤرخين تلك المدرسة في بعض الأحيان⁽⁵⁶⁾.

ونبغ من أسرة ابن البوري ابنه أبو العباس أحمد الذي تولى التدريس للشافعية بمدرسة السلفي⁽⁵⁷⁾، ويأتي بعده عمه "عبدالله بن معد بن عبد العزيز" باعتباره واحدا من الذين أسهموا في نشر الفقه الشافعي عن طريق التدريس بمدرسة السلفي أيضاً، حتى توفي عام 639هـ/ 1241م⁽⁵⁸⁾. وعلى الرغم من تميز هذه الأسرة في تدريس الفقه الشافعي بالإسكندرية إلا أن المصادر التي بين يدي لم ترشدني إلى وجود مؤلفات لهم.

5- أسرة ابن عرام

كان لهذه الأسرة شأن كبير في ازدهار الحياة العلمية بالإسكندرية، وقد تمثل ذلك في مصاهرة عائلتها أبي بكر بن عرام -الأسواني الأصل الإسكندراني الدار والوفاة- لأكبر مشايخ الإسكندرية وعلمائها في تلك الفترة وهو أبو الحسن الشاذلي⁽⁵⁹⁾، عن طريق زواجه بابنته⁽⁶⁰⁾، ومن ثم ذاعت شهرة هذه الأسرة وطار صيتها داخل الإسكندرية وخارجها، وأصبح لها دور عظيم

وإسهامات جادة في أكثر فروع المعرفة. فأبو بكر بن عرام أقبل على تعلم الفقه الشافعي حتى نبغ فيه، وتأتي شهرته العلمية من معرفته معظم فروع الرياضيات السائدة في عصره، وشهد له بذلك الأدفوي فقال: "كان يعرف الفرائض ويفتي فيها والجبر والمقابلة والحساب"، وتوفي عام 691هـ/ 1291م بالإسكندرية⁽⁶¹⁾، بعد أن خلف وراءه اثنين من الأبناء، أكبرهما عبد الله والآخر أحمد، وقد ذاع صيتهما واستفاد الكثير من علمهما في علم العربية والفقه الشافعي⁽⁶²⁾.

أما عبد الله فكان أستاذاً في النحو واللغة، وممن يعرفون بالمهارة والتفوق، وكان يُدرس بالإسكندرية، وجمع بجانب ذلك الصلاح والخير⁽⁶³⁾، وأما أخوه أحمد، ت 720هـ/ 1320م، فقد وُلد بالإسكندرية ونشأ على الدين والتقوى، وطلب العلم في الفقه الشافعي، حتى عُدّ واحداً من المبرزين فيه، ويدل على ذلك مصنفاته التي تركها، ومنها: التعليق على كتاب منهاج الطالبين، في فروع الفقه الشافعي للإمام يحيى بن شرف النووي⁽⁶⁴⁾، والتعليق على مناسك النووي⁽⁶⁵⁾، وفي علم العربية كان أحمد بن عرام ماهراً، ويكفيه شهرة في ذلك تصدره التدريس بجامع العطارين الشهير بالإسكندرية⁽⁶⁶⁾، وقد ترك مصنفات في ذلك⁽⁶⁷⁾، بيد أنني لم أستطع العثور له على شيء منها. وأنجب أحمد ولداً سماه محمداً ت 777هـ/ 1375م، صار من أشهر فقهاء الشافعية بالإسكندرية⁽⁶⁸⁾، يقول عنه العسقلاني: "أفتى ودرّس وصنف وخرّج وتفرد بأشياء من مسموعاته"⁽⁶⁹⁾، وهذا يدل على أنه ترك لنا مصنفات في الفقه الشافعي، بيد أنني لم أستطع العثور عليها.

وترك محمد لذرية آل عرام بنتاً أسماها فاطمة (ت خلال ق9هـ/ 15م)⁽⁷⁰⁾ وكانت من محدثات الإسكندرية الشهيرات، وحدث عنها الإمام علي بن محمد بن عبد الوهاب المعروف بابن يفتح الله السكندري، المتوفى بمكة المكرمة عام 862هـ/ 1457م⁽⁷¹⁾.

وبوفاة فاطمة تنقطع عنا أسرة ابن عرام، بعد أن ظلت تشارك في الحياة العلمية بالإسكندرية في أكثر فروع المعرفة على امتداد ثلاثة قرون، حتى فاقت غيرها من الأسر في تلك الفترة في البحث، وفوق ذلك يبقى ذكرها في الآفاق عبر الأجيال بعلمها وتأثيرها الثقافي.

من الأسر السكندرية التي اشتهرت بالمشاركة في فروع العلم المختلفة، ويتصدرها ثلاثة من الأخوة هم: عمر بن محمد بن سليمان الدماميني، وعتيق، وعبدالله. أما عمر فقد عُرف عنه روايته للحديث الشريف بالإسكندرية، وتوفي بها عام 707هـ / 1307م، وكان يُنعت بالنجم الدماميني، وكان يعمل بالتجارة، وله مكارم وأياد بيض على بعض من لقيهم، ومنهم أحد شيوخه ويُدعى أبا الفتح الدشناوي، الذي كتب على باب دار عمر الدماميني معبراً عما لقيه من كرمه:

نزلتُ بدارِ نجمٍ فاقَ بدرًا أدامَ اللهُ رُفَعَتَهُ وِجَاهَهُ
فأعذبَ موردي وأطابَ نزلي وأهدى لي رياسته وِجَاهَهُ⁽⁷³⁾

وشاركة أخوه عتيق في التاريخ والأدب، كما نُسب إليه بناء مدرسة الدماميني بالمرجانيين بالإسكندرية⁽⁷⁴⁾، وكان ذكيًا كثير العطاء، وله أوقاف كثيرة⁽⁷⁵⁾، ويأتي الأخ الثالث عبدالله بوصفه واحدا من محدثي الإسكندرية، وتوفي عام 794هـ / 1391م⁽⁷⁶⁾.

وقد تتابعت ذرية بيت الدماميني عن طريق اثنين من هؤلاء هما "عمر" وأخوه "عبدالله"، أما عمر فقد أنجب ولدًا صار من أشهر من عرفته الإسكندرية في علم النحو والأدب تأليفاً وتدريباً، وهو العالم محمد، ت 828هـ / 1424م⁽⁷⁷⁾، يقول عنه السخاوي: "واشتغل ببلده (الإسكندرية) على فضلاء وقته، فمهر في العربية والأدب وشارك في الفقه وغيره؛ لسرعة إدراكه وقوة حافظته"⁽⁷⁸⁾، وتصدر لإقراء النحو بمدارس الإسكندرية، وقد بلغ من ذبوع شهرته أنه تولى التدريس بالجامع الأزهر بالقاهرة⁽⁷⁹⁾، وترك لنا محمد الدماميني مؤلفات قيمة في النحو، دلت على علو رتبته، وها هي نبذة عن أشهرها: شرح كتاب تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، للشايخ جمال الدين محمد بن عبدالله الجياني المتوفى عام 673هـ / 1274م، وكتابه هذا جامع لمسائل النحو وقواعده، وقد أثنى حاجي خليفة على شرح محمد بن الدماميني لهذا الكتاب بقوله: وهو شرح ممزوج متداول سماه تعليق الفرائد⁽⁸⁰⁾، وقد وقفت على اسمه كاملاً بعنوان "تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد"⁽⁸¹⁾، وكتاب شرح الخرجية في النحو⁽⁸²⁾، وتحفة الغريب في حاشية مغني اللبيب،

وهو عبارة عن شرح لكتاب مغنى اللبيب عن كتب الأعراب للشيخ جمال الدين عبدالله المعروف بابن هشام النحوي، ويتضمن شرح ابن الدماميني عبارات الثناء والمدح لكتاب المغني، مع نقد بعض المواضيع التي فيها بعض التراكيب المغلقة⁽⁸³⁾، وفي علم الأدب نرى أن محمد بن الدماميني كان من أشهر أدباء الإسكندرية خلال المدة التي درسها هذا البحث، إن لم يكن أشهرهم على الإطلاق، ويكفي ما أثنى عليه بعض المؤرخين، فقد قال عنه العسقلاني: "وتعلم الأداب، ففاق في النظم والنثر"⁽⁸⁴⁾، وفي موضع آخر يقول عنه: "وقال الشعر الفائق والنثر اللائق"⁽⁸⁵⁾، كما شهد له السخاوي بقوله: "وكان أحد الكملة في فنون الأدب، أقرله الأديباء بالتقدم فيه، وبإجادة القصائد والمقاطع والنثر"⁽⁸⁶⁾، وطارصيت ابن الدماميني في أرجاء الإسكندرية وخارجها، وحصل عليه إقبال عظيم من الناس، ولعل خير دليل على ذلك، أنه عندما سافر إلى بلاد الهند أقبل عليه الناس يحتفلون به ويبجلونه، كما أخذوا عنه أشعاره وكتاباتة⁽⁸⁷⁾، ومن شعره على سبيل المثال لا الحصر:

رماني زماني بما ساءني فجاءت نحوسٌ وغابت سعود
وأصبحت بين الوري بالمشيب عليلاً فليت الشباب يعود⁽⁸⁸⁾

ومن تصانيف ابن الدماميني الشهيرة في الأدب "جواهر البحور في العروض" قام بتأليفه وشرحه في كتاب سماه "معدن الجواهر"، وكتاب "الفواكه البدرية" وهو عبارة عن مجموعة أشعار، وكتاب "مقاطع الشرب"، وحاشية بعنوان "نزول الغيث" على كتاب "الغيث المنسجم في شرح لامية العجم" للصفدي⁽⁸⁹⁾ ومختصر حياة الحيوان للدميري، سماه ابن الدماميني "عين الحياة"، وقام ابن الدماميني بإهداء نسخة من هذا الكتاب إلى أحد ملوك الهند، ويدعى أحمد شاه بن مظفر شاه⁽⁹⁰⁾، وأخيراً وبعد رحلة تجوال، وافت المنية محمد بن الدماميني في بلاد الهند⁽⁹¹⁾، بعد أن ترك ميراثاً علمياً في علم العربية والأدب، ينهل منه طلاب العلم عبر الأجيال والعصور.

ويجيء بعد محمد سالف الذكر، عمه عبدالله الذي رُزق بولد اسماه محمداً أيضاً، وهو إسكندراني المولد والدار والوفاة ت803هـ/1400م، وكان من البارعين في علم الحساب بالإسكندرية⁽⁹²⁾.

تلك أسرة الدماميني التي حملت شعاع العلم بالإسكندرية ما يزيد على القرن من الزمان، وقد كان آخر علمائها وفاة محمد بن عمر الدماميني ت 828هـ/ 1424م، وهو الأبرز في هذه العائلة تدريساً وتأليفاً كما رأينا.

7- أسرة السِّلْفِي

يأتي على رأس هذه الأسرة العالم أبو طاهر أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم سِلْفِي⁽⁹³⁾ الأصبهاني⁽⁹⁴⁾ الإسكندراني الدار والوفاء، المشهور بالسلفي، الذي خدم العلم خدمة جليلة في مجالاته المختلفة، وكانت له شهرة خاصة في علم الحديث، جعلته من أعظم محدثي الإسكندرية على الإطلاق، خلال المدة التي درسها هذا البحث⁽⁹⁵⁾.

ولد السلفي عام 475هـ/ 1082م⁽⁹⁶⁾، ونشأ في بيئة علمية، وتربى في كنف أبيه محمد الذي كان رجلاً صالحاً عفيفاً من العلماء المتصوفين المشهورين بالثقة، وسمع الكثير من الأحاديث⁽⁹⁷⁾، ولما أشرف السلفي على العشرين من عمره رحل في طلب العلم حتى استقر به المقام بالإسكندرية واستوطنها حتى وفاته عام 576هـ/ 1180م⁽⁹⁸⁾.

ونمضي قدماً للتعرف على بقية أسرة السلفي العلمية، فنراه خلال مدة مقامه بالإسكندرية يقبل على الزواج من امرأة صالحة تدعى "ست الأهل" وكانت من بيت علم، وقد تعلم السلفي على والدتها التي تدعى "ترفة"، وقرأ عليها الحديث عام 534هـ/ 1139م ووصف ذلك بقوله: "ترفة هذه من بيت علم، وهي في نفسها كانت دينة كثيرة المعروف، وتسمى أيضاً عائشة -رحمها الله-"⁽⁹⁹⁾. وكان السلفي يثني على زوجته ويصفها بالصالحة الدينية⁽¹⁰⁰⁾.

وهكذا اختار السلفي شريكة حياته من الوسط الذي يلائم ميوله الدينية والعلمية، علاوة على أنها كانت من أهل اليسار ومن أسرة تتمتع بالثراء، فكان ذلك أدعى إلى ثرائه واستقراره، حتى صارت له بالإسكندرية وجاهة على حد قول الذهبي⁽¹⁰¹⁾.

وللدلالة على علو باع السلفي في ألوان كثيرة من الثقافة ما وصفه به الصفدي بقوله:

"كان إماماً مقررًا مجوداً محدثاً حافظاً جهبذاً فقيماً مفنناً نحوياً ماهراً لغوياً محققاً، ثقة فيما

ينقله، حجة ثبتنا⁽¹⁰²⁾، ويقول السخاوي أثناء حديثه عن علم الحديث والقراءات بالإسكندرية في عصر السلفي: "ما زال (علم) الحديث بها قليلاً حتى سكنها السلفي، فصارت مرحولاً إليها في الحديث والقراءات"⁽¹⁰³⁾.

وكان للسلفي مدرسة بالإسكندرية اشتهرت باسم المدرسة العادلية نسبة إلى بانها الأمير علي بن السلار الملقب بالعدل⁽¹⁰⁴⁾، زمن الخليفة الظافر لدين الله بن الحافظ الفاطمي⁽¹⁰⁵⁾. واشتهرت أيضاً المدرسة باسم السلفية؛ نسبة لمعلمها السلفي⁽¹⁰⁶⁾، وكان السلفي عالماً موسوعياً، بكل ما تحمله الكلمة من معنى، متقناً لمعظم ألوان المعارف، وسنتحدث عن علم القراءات أولاً، ثم نتلوه ببقية العلوم التي نبغ فيها.

ففي القراءات، شهد له بعض المؤرخين ومنهم الصفدي بأنه "كان إماماً مجوداً، انتهى إليه علو الإسناد في البلاد"⁽¹⁰⁷⁾، وذكره ابن الجزري بقوله: "كان أعلى أهل البلاد إسناداً في الحديث والقراءات"⁽¹⁰⁸⁾، ومن مصنفاته كتاب "شروط القراءة على الشيوخ"⁽¹⁰⁹⁾.

وفي علم الحديث الشريف، حدث ولا حرج عن علو باع السلفي فيه، فقد شغف به منذ صغره ورحل في طلبه إلى أكثر من بلد حتى قال فيه أحد المؤرخين: "وكان كأنه شعلة نار في تحصيل الحديث"⁽¹¹⁰⁾، وقد استوطن الإسكندرية بضعة وستين سنة، إلى أن مات وهو ينشر العلم⁽¹¹¹⁾، وقد ترك لنا مصنفات في علم الحديث لم يصل إليها عالم آخر طوال فترة دراسة هذا البحث، منها على سبيل المثال لا الحصر:

- الأمالي الحديثية، وهي عبارة عن مجموعة أحاديث أملاها على طلابه بالإسكندرية في سنين مختلفة⁽¹¹²⁾.
- ثلاثة أحاديث مسلسلة.
- أحاديث في فضل يوم عاشوراء.
- فوائد حسان، وهي مجموعة أحاديث وأخبار مفيدة أملاها السلفي على أحد طلابه بالإسكندرية عام 571 هـ 1175 م.

- كتاب الأربعين المستغني بتعيين ما فيه من المعين، ويعرف بـ"الأربعين البلدانية" أو الأربعين السلفية، وهو عبارة عن أربعين حديثاً جمعها السلفي عن أربعين شيخاً⁽¹¹³⁾.
- المجالس السَلْمَاسِيَّة أو السَلْمَاسِيَّات، وهي خمسة مجالس بها أحاديث أملاها السلفي بمدينة سلماس⁽¹¹⁴⁾.

هذا، عدا ما تركه السلفي من شروح لبعض كتب المحدثين من شيوخه ووضع مقدمات لها، مثل مقدمة كتاب الاستذكار لابن عبد البر الأندلسي⁽¹¹⁵⁾، وفضلاً عن ذلك، قام السلفي بانتقاء الكثير من كتب العلماء وتحقيقتها والتعليق عليها والتدريس، مثل: مجموعة السلفيات، التي انتخبها السلفي من كتب شيوخه، وكتبها عنه أحد تلاميذه، وتزيد على مائة جزء حديثي⁽¹¹⁶⁾، وهذا قليل من كثير مما كان يتمتع به السلفي في علم الحديث، ولعل ما ذكرناه يُغني عن كثيره، ولا عجب أن يمدح السلفي نفسه قائلاً:

ليس على الأرضِ في زماني من شأنه في الحديثِ شاني
نقلاً ونقداً ولا علواً فيه على رغمِ كل شاني⁽¹¹⁷⁾

وفي الفقه الشافعي، نرى السلفي عالماً، له باع كبير في هذا المذهب، وكان دائماً ما يعتز بانتسابه إلى الإمام الشافعي والإفتاء والتدريس على مذهبه، وقد سجل هذا الإعجاب من خلال بعض الأبيات، حيث يقول:

إمامي الشافعي وحين أفتي بمذهبه المهذب طال عيشي
وإنني لا أبالي بانفرادي وقوة حجتي في ألف جيش⁽¹¹⁸⁾

ومن أشهر الكتب التي كان يدرسها لطلابه بالإسكندرية، كتاب الإبانة في الفقه الشافعي⁽¹¹⁹⁾، ومن خير ما نستشهد به على علو مكانة السلفي - فوق ما ذكرنا - استفتاء السلطان صلاح الدين الأيوبي له في بعض المسائل الفقهية التي كانت تتطلب فتوى على المذهب الشافعي⁽¹²⁰⁾، وفي علم الأدب كان السلفي أديباً ماهراً، ذا حظ كبير من الشعر والنثر، وذاعت شهرته بالإسكندرية، حيث كانت تربطه علاقات وثيقة بشعرائها والوافدين عليها، وإذا تصفحنا

كتابه "معجم السفر" نلمس ذلك عن قرب، حتى ليخيل للقارئ أن كل من التقى بهم السلفي وجمعهم في معجمه هذا هم من الشعراء⁽¹²¹⁾، وفوق ما ذكرنا من أشعاره، نورد هنا بعضاً من شعره للاستدلال، حيث يقول:

كم جبت طولاً وعرضاً وجبت أرضاً فأرضاً
وما ظفرت بخيل من غير غل فأرضي⁽¹²²⁾

كما أن حظ السلفي من نقد الشعر لا يقل عن نظمه، ويبدو ذلك جلياً في أثناء كتابه (معجم السفر)، من خلال تعليقاته كلما أورد اسم شاعر، أو أبيات شعره، فيقول مثلاً عن الشاعر علي بن الحسن بن معبد: "علي هذا كثير الحفظ لشعر المتأخرين، وله شعر فائق ومعرفة بالعربية، وله في (أي للسلفي) قصائد، وطريقة غيره أحمد من طريقته"⁽¹²³⁾.

وفي علم التاريخ، أسهم السلفي بقسط وافر، من خلال ما رواه من كتب تاريخية لطلاب العلم بالإسكندرية، مثل كتاب فضائل مصر، وبيت المقدس والشام للمؤرخ عمر بن محمد الكندي، بجانب كتاب السيرة النبوية لابن هشام⁽¹²⁴⁾.

وفضلاً عن ذلك، اختصر السلفي بعض الكتب المشهورة، مثل كتاب تاريخ بخارى، للإمام البخاري⁽¹²⁵⁾. أما أشهر مؤلفات السلفي التاريخية فهي: معجم أصبهان، وهو كتاب تراجم لشيوخ السلفي بمدينة أصبهان⁽¹²⁶⁾، ومعجم بغداد، ألفه السلفي لشيوخه الذين أخذ عنهم ببغداد⁽¹²⁷⁾، وهذان الكتابان لا غنى عنهما لأي دارس لتاريخ الحركة الفكرية بأصبهان أو ببغداد خلال القرن الخامس الهجري.

وكذلك كتاب "معجم السفر"⁽¹²⁸⁾ الذي يعد ذا قيمة تاريخية عظيمة لكل دارس يهتم بتاريخ الأدب والحركة الفكرية بالإسكندرية خلال القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. فضلاً عما ذكرنا، يعد كتاب معجم السفر، تقويماً أو معجماً للبلدان، حيث ذكر فيه السلفي أسماء الأماكن والبلاد التي جال فيها، أو عرفها ممن قابلهم، وضبطها ضبطاً محكماً، وكان سابقاً

في معرفة ذلك عن الجغرافي الشهير المعروف بـ "ياقوت الحموي" وكتابه "معجم البلدان"⁽¹²⁹⁾، بل إن ياقوت الحموي، اعتمد في كتابه هذا على كتاب معجم السفر للسلفي في مواطن كثيرة⁽¹³⁰⁾، وهو ما يجعلنا نقرر أن السلفي كان رائداً، أيضاً، في مجال تقويم البلدان.

وهكذا فنحن أمام عالم قلما يجود الزمان بمثله، أثرى الحركة العلمية داخل الإسكندرية وخارجها في مختلف فروع المعرفة، كالقراءات والحديث الشريف والفقهاء الشافعي والأدب والتاريخ وتقويم البلدان، وقد أخرج الله له من ذريته من يرثه من بعده ليوصل مسيرته العلمية بعد وفاته، فقد أنعم الله على السلفي بابنة صالحة هي "خديجة" ت 623هـ/ 1226م، ولقبت بالشيخة الأصبيلة⁽¹³¹⁾، وقد ورثت خديجة عن أبيها حب العلم، وعلم الحديث بوجه خاص، حيث سمعت منه الحديث وروته عنه، وأجازته لطلاب العلم، حتى أصبحت من أشهر محدثات الإسكندرية⁽¹³²⁾.

وقد أنجبت خديجة ابناً ورث عنها وعن جده السلفي حب علم الحديث، وهو أبو القاسم عبد الرحمن بن مكي المعروف بـ "سبط السلفي" ت 651هـ/ 1253م، آخر من عثرنا عليه من أسرة السلفي، وقد نشأ عبد الرحمن منذ طفولته تحت رعاية جده السلفي، وسمع منه الحديث وهو في الرابعة من عمره⁽¹³³⁾، ثم رحل في طلب علم الحديث، وأجازه الكثيرون؛ لنبوغته، وأخذ يترقى حتى انتهى إليه علو الإسناد بالديار المصرية في زمانه⁽¹³⁴⁾، وصار جديراً بلقب "مسند الثغر"⁽¹³⁵⁾، وعلى الرغم من علو شأن سبط السلفي في هذا المجال، إلا أننا لم نعثر له على مؤلفات، ولعله كان يكتفي بإلقاء دروس العلم من كتب جده السلفي، وما أكثرها - كما بينا آنفاً-، أو من كتب شيوخه أو السابقين لهم.

تلك هي أسرة العالم الجليل السلفي، التي أسهمت بفاعلية في الحفاظ على علم الحديث وروايته قرابة قرن ونصف من الزمان، منذ استقرار السلفي بالإسكندرية عام 511هـ/ 1117م حتى وفاة حفيده المذكور عام 651هـ/ 1251م، ناهيك عن تلامذتهم الذين حملوا العلم عنهم جيلاً بعد جيل، إلى مدى لا يعلمه إلا الله تعالى.

8- أسرة المقدسي

من الأسر الشهيرة التي أسهمت بفاعلية في ازدهار الحياة العلمية بالإسكندرية في أكثر من علم، كالحديث الشريف، والفقهاء المالكي، والأدب.

ويرجع تاريخ هذه الأسرة إلى رحيل أول أبنائها من بيت المقدس واستيطانه الإسكندرية، وهو المحدث والقاضي "المفضل بن علي بن مفرج بن حاتم المقدسي" المتوفى عام 584هـ/1188م⁽¹³⁶⁾، وبالإسكندرية أنجب المفضل اثنين من الأبناء هما: أبو الحسن علي، المتوفى عام 611هـ/1214م، وأخته خديجة الملقبة بالشيخة الصالحة، المتوفاة 618هـ/1221م⁽¹³⁷⁾، أما علي فاشتهر بعلو باعه في الحديث والفقهاء المالكي والأدب، وكانت له مدرسة بالإسكندرية يُدرس فيها، عُرفت بمدرسة المقدسي⁽¹³⁸⁾، ويكفي علي بن المفضل فخراً أنه تعلم على يد السلفي، وأكثر من الانتفاع بعلمه، حتى صار من أكابر الحفاظ المشاهير في الحديث وعلومه⁽¹³⁹⁾، ومن أشهر تصانيفه: كتاب الأربعين في طبقات الحفاظ، وكتاب الصيام بأسانيده⁽¹⁴⁰⁾، وفي الفقه المالكي كان إماماً ورعاً، صاحب دين وأخلاق، اشتهر بـ"الفقيه المالكي المذهب، الحاكم العدل"⁽¹⁴¹⁾ صنف كتاب الصيام في الفقه، ومن المؤكد أنه ترك مؤلفات أخرى بدليل قول ابن الفرات: "وكتب كثيراً وجمع مجاميع مفيدة"⁽¹⁴²⁾، بيد أنني لم أستطع العثور عليها، وربما تكون قد فقدت، أو لم يقبض الله لها من يخرجها إلى النور بعد.

وفي علم الأدب، نراه شاعراً مجيداً، تنوعت أشعاره ما بين الزهد والغزل، ومن أمثلة ما كتبه من شعر:

أيا نفس بالمأثور عن خير مرسل	وأصحابه والتابعين تمسكي
عساك إذا بالغت في نشر دينه	بما طاب من نشر له أن تمسكي
وخافي غدا يوم الحساب جهنما	إذا لفحت نيرانها أن تمسك ⁽¹⁴³⁾

أما عن أخت علي بن المفضل (خديجة) فكانت محدثة لها شأنها بالإسكندرية، ويكفيها شرفاً أنها تعلمت علي يد السلفي، وكانت من المشهورات بالصلاح والزهد والإيثارة⁽¹⁴⁴⁾، ولم أعلم لها مؤلفات في المصادر التي بين يدي.

هذا عن جيل الأبناء، أما جيل الأحفاد، فكانت شجرته السيدة خديجة التي تزوجت من فقيه الإسكندرية المالكي "الحسين بن عبد السلام بن عتيق السفاقي الأصل، الإسكندراني الموطن والوفاة عام 608هـ/1211م⁽¹⁴⁵⁾، وقد نتج عن هذا الزواج إنجاب أحد الأولاد هو محمد، الملقب بابن المقدسية؛ نسبة لأمه⁽¹⁴⁶⁾، ونشأ محمد نشأة علمية صالحة، خاصة في علم الحديث الشريف، حيث سمع على السلفي، وحصل على إجازة منه، حتى أصبح محدثاً بارزاً كما تولى قضاء الإسكندرية ووافته المنية عام 654هـ/1256م⁽¹⁴⁷⁾.

وأنجب محمد اثنين من الأبناء هما: يحيى ومحمد، أصبحا فيما بعد من محدثي الإسكندرية وفقهائها على المذهب المالكي، وتوفي يحيى عام 720هـ/1320م، أما محمد فلم نخبرنا المصادر بتاريخ وفاته⁽¹⁴⁸⁾.

وإلى هنا، انقطعت عنا سلسلة أسرة المقدسي، وبناء عليه، يمكن اعتبار تاريخ وفاة أحدهما، وهو يحيى بن محمد المتوفى عام 720 هـ، هو آخر ما يربطنا بهذه الأسرة التي استمرت تؤدي دورها العلمي الزاهر بالإسكندرية قرابة قرنين من الزمان، حافظت خلالهما على نشر علم الحديث الشريف، والفقهاء المالكي.

9- أسرة ابن الحضرمي

اشتهر أفراد هذه الأسرة بنشر علم الحديث الشريف بالإسكندرية أباً عن جد، ويأتي على رأسها العالم والمحدث الجليل "عبد الرحمن بن محمد بن منصور الحضرمي الصقلي الأصل، الإسكندراني الدار والوفاة"⁽¹⁴⁹⁾.

وأنجب عبد الرحمن اثنين من الأولاد، أصبحا فيما بعد من أشهر محدثي الإسكندرية وفقهائها، وهما أحمد ومحمد⁽¹⁵⁰⁾، أما أحمد فهو إسكندراني المولد والدار والوفاة، ت585هـ/1189م، يقول عنه المنذري: "وهو من بيت الحديث، حدث هو وأبوه وجدته وأخوه"⁽¹⁵¹⁾.

وعرف أحمد الحديث منذ الصغر، فسمع وهو ابن ثلاث سنوات من كبار محدثي الإسكندرية، ثم سافر إلى القاهرة ومكة المكرمة للأخذ عن كبار شيوخها؛ حتى صار محدثاً مشهوراً واسع الرواية، مقصداً لطلاب العلم⁽¹⁵²⁾.

وإذا انتقلنا إلى جيل الأحفاد نرى أن أحمد أنجب ولداً هو منصور، الذي اشتهر برواية الحديث الشريف⁽¹⁵³⁾، ولم تنقطع سلالة ابن الحضرمي عند هذا الحد، فقد كان لمنصور هذا ولد عُرف باسم محمد، صار بعد ذلك محدثاً بالإسكندرية وتوفي بها عام 664هـ/1256م⁽¹⁵⁴⁾.

ولم تسعفي المصادر -التي بين يدي- بذكر معلومات إضافية أخرى عن هذه الأسرة لنستنتج من خلالها أي مؤلفات أو إنتاج علمي لأفرادها.

تلك هي أسرة ابن الحضرمي التي اشتهرت بالإسكندرية برواية الحديث الشريف وطار صيتها، ويكفي في ذلك ما نص عليه العيني عندما وقف على آخر أبنائها "محمد بن منصور" بقوله: "وهو من بيت حديث، حدث هو وأبوه وجد أبيه وجد جده، خمسة منهم على نسق"⁽¹⁵⁵⁾.

10- أسرة القرمسي⁽¹⁵⁶⁾

ويتقدم هذه الأسرة العالم والفقير الشافعي محمد بن علي بن مهران بن علي، القرمسي الأصل، الإسكندراني الدار والوفاة، فقد توفي عام 610هـ/1213م⁽¹⁵⁷⁾، وكانت أسرة محمد علمية بمعنى الكلمة، فوالده علي كان محدثاً بالإسكندرية، وكذلك جده⁽¹⁵⁸⁾، ورزق محمد بأحد الأبناء ويدعى علياً، ت 641هـ/1243م، ورث حب العلم عنه، فأقبل على دراسة الفقه الشافعي حتى صار إماماً فيه⁽¹⁵⁹⁾، وكان يتولى التدريس بجامع الشافعية بالإسكندرية⁽¹⁶⁰⁾، وقد مدحه المنذري بقوله: "وكان على طريقة جميلة من الإقبال على الاشتغال بالعلم وإفادته، وترك ما لا يعنيه"⁽¹⁶¹⁾.

أما جيل الأحفاد فيمثلته اثنان من أبناء علي، هما: عبد الرحمن المتوفى عام 634هـ/1236م، وإبراهيم المتوفى 673هـ/1274م، وكان الاثنان من أشهر فقهاء الشافعية بالإسكندرية وخارجها⁽¹⁶²⁾.

يتضح لنا مما سبق مدى اهتمام أفراد هذه الأسرة بدراسة الفقه الشافعي والمساهمة في ازدهاره طوال تلك الحقبة التي زادت على النصف قرن من الزمان.

11- أسرة الغرّافي⁽¹⁶³⁾

تعد من الأسر الشهيرة بروايتها الحديث الشريف، والفقه الشافعي داخل الإسكندرية، فربُّ هذه الأسرة هو الفقيه الشافعي "أحمد بن عبد المحسن بن أحمد الغرافي" المتوفى بالإسكندرية عام 666هـ/1267م⁽¹⁶⁴⁾، تلقى العلم في أكثر من بلد مثل بغداد والشام، ثم سكن الإسكندرية واستقر بها حتى وفاته⁽¹⁶⁵⁾، وله تصنيف في الفقه الشافعي باسم: "معتمد النبيه على أحاديث مسائل التنبيه"، وهو عبارة عن شرح جليل على كتاب التنبيه، استدل فيه بعدة أحاديث وخرجها⁽¹⁶⁶⁾، وقد رزق أحمد هذا باثنين من الأولاد هما: المحدثان "تاج الدين علي" الملقب بشرف المحدثين، المتوفى عام 704هـ/1304م، وكان لأبيه أحمد فضل كبير عليه حيث أسمع الحديث على كبار العلماء في كثير من البلاد؛ حتى حصّل علماً غزيراً⁽¹⁶⁷⁾ ثم استقر أخيراً بالإسكندرية وتولى التدريس في أشهر مدارسها مثل دار الحديث النبوية ودار الحديث الأبرزية⁽¹⁶⁸⁾ وكان يليه شهرة، أخوه "عز الدين إبراهيم" المتوفى 728هـ/1327م، الذي سمع الحديث على أبيه، وعلى كبار علماء وقته، حتى صار محدثاً، وهو ابن بضع وعشرين سنة، وقد وصلت شهرته العلمية إلى درجة عالية تبوأ من خلالها بعد أخيه التدريس بدار الحديث النبوية⁽¹⁶⁹⁾، ومن أشهر مصنفاته، كما يقول الذهبي: "رأيت له جزءاً انتقاه عام 666هـ/1267م⁽¹⁷⁰⁾".

12- أسرة ابن الكويك

وتنسب إلى عبد اللطيف بن أحمد بن محمود بن أبي الفتح، التكريتي الأصل الإسكندراني ت 734هـ/1333م، واشتهر بسراج الدين بن الكويك، وكان معظم أسرته من تجار الكارم⁽¹⁷¹⁾ واسعى الثراء، ومن المشتغلين بالعلم، وعبد اللطيف هذا كان محدثاً وفقهاً على المذهب الشافعي⁽¹⁷²⁾، وبني مدرسة بالإسكندرية ظلت قائمة حتى القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، على أقل تقدير، ويؤكد ذلك ابن شاهين الظاهري ت 873هـ/1468م -الذي كانت

موجودة في زمنه-بقوله: " حكي أنه كان بالشعر تاجر يقال له الكويك، عمر به مدرسة مشهورة الآن"⁽¹⁷³⁾، ومن أشهر أفراد هذه الأسرة ابن عبد اللطيف - سالف الذكر - واسمه محمد وكان محدثا، ت 790هـ/1388م، يقول عنه العسقلاني: "وكان مكثرا وحدث بالكثير"⁽¹⁷⁴⁾ ثم ابنه (حفيد عبد اللطيف مؤسس الأسرة) أبو الطاهر محمد، وكان فقيها ومحدثا، ت 821هـ/1418م⁽¹⁷⁵⁾، وكان يُلقب بـ"مسند الديار المصرية"⁽¹⁷⁶⁾، ومن الكتب التي كان يُقَرَأُ منها لطلابه صحيح مسلم، والسنن الكبرى للنسائي، وقد قرأهما عليه العسقلاني المؤرخ والمحدث المشهور⁽¹⁷⁷⁾.

خاتمة:

بعد أن وصلنا إلى هذا القدر من البحث والدراسة عن موضوع "الأسر العلمية بالإسكندرية ودورها الثقافي خلال العصر الأيوبي والمملوكي (567-923هـ/ 1171-1517م)، أعود فأجمل بعض ما توصلت إليه من نتائج:

- كانت الإسكندرية خلال فترة هذا البحث بمثابة خلية علمية مليئة بالأسر العلمية، التي أسهمت في مختلف فروع المعرفة، فقد رأينا كيف كان كل رب أسرة حريصًا على تعليم أبنائه، وغرس بذور المعرفة فيهم، ثم انتقال هذا الميراث إلى الأحفاد، وهكذا جيلا بعد جيل، وكأنهم كانوا يضعون أمامهم - وهم يعلمون أولادهم ويغرسون فيهم محبة العلم - نص حديث النبي ﷺ إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا، إِنَّمَا وَرَثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ⁽¹⁷⁸⁾.
- كانت العلوم الدينية تحظى بجل مظاهر النشاط العلمي عند تلك الأسر، وهذه كانت سمة العصر، في كثير من بلدان العالم الإسلامي، ومن أبرز العلوم التي نالت صيتا واسعا داخل أرجاء الإسكندرية وخارجها، علم الحديث الشريف، الذي حمل لواءه العالم السلفي صاحب المؤلفات القيمة، وكان أعلى أهل زمانه إسنادا، وكيف أن أسرته حملت لواء هذا العلم من بعده بالإسكندرية.

- كذلك كانت هناك أسر تخصص أصحابها في علم الحديث فقط، مثل أسرة ابن الحضرمي، حتى صارت الإسكندرية محط أنظار الكثير من طلاب العلم الوافدين من أقطار العالم الإسلامي للأخذ عن علماء الإسكندرية. وكان يلي الحديث شهرة، الفقه المالكي؛ نتيجة إنشاء أول مدرسة متخصصة في دراسته، وهي المدرسة العوفية التي حمل لواء التدريس فيها الفقيه المالكي أبو الطاهر بن عوف الإسكندراني، وحمله من بعده أولاده وأحفاده وأبنائهم جيلا بعد جيل، ونشروه داخل الإسكندرية وخارجها. وكان الفقه على المذهب الشافعي يلي المالكي شهرة وذيوعا؛ نتيجة إنشاء المدرسة السلفية، واستقرار عالمها السلفي للتدريس فيها، بجانب الأسر الأخرى التي شاركت بالتدريس فيها أيضاً، حتى صارت هذه المدرسة تعرف بمدرسة الشافعية.
- كما رأينا خلال البحث، كانت هناك أسر إسكندرانية الأصل، وأسر وافدة من مدن مصرية ومن بلدان إسلامية غير مصر، اتخذت من الإسكندرية موطناً لها، وعاش الكل تحت سقف الإسكندرية يُعلم ويُثري الثقافة فيها، وصار من الصعب أن تفرق بين هذه الأسرة أو تلك، لأنه يجمعهم هدف واحد وهو العلم ونشره، وذلك هو مصدر النماء والسير على درب التقدم.
- شهدت الأسر العلمية ظاهرة مهمة وهي نبوغ أكثر من عالم فيها في ألوان متعددة من الثقافة.
- حيث صار من الممكن أن ترى عالماً يتقن القراءات والحديث والفقه والأدب والتاريخ وغير ذلك، وكأنه وهب حياته كلها للعلم، فلم يكن التخصص بمعناه الدقيق قد عُرف في تلك الأزمنة كما نعرفه الآن في مجتمعاتنا وجامعاتنا، ومن العجب أن هؤلاء العلماء كانوا ماهرين في كل هذه المعارف، وصار الواحد منهم إذا تحدث في القراءات -مثلاً- فكأنه لا يعرف إلا القراءات، وإذا تحدث في التفسير فكأنه لا يُتقن إلا التفسير، وهكذا. وهذا في حد ذاته يعد نبوغاً وتفوقاً.

- نالت بعض العلوم العقلية اهتمامات بعض الأسر العلمية بالإسكندرية مثل الرياضيات، فلم يتخلفوا عن الركب الحضاري السائد في تلك الفترة.
- وأخيراً لا أنسى في هذا المضمون دور المرأة العظيم ومشاركتها الجادة في الحياة العلمية بالإسكندرية، سواء عن طريق التدريس، أو عن طريق إنجازها للأولاد ومشاركتها لزوجها في تربيتهم تربية صالحة وتنشئتهم تنشئة علمية، وخير دليل على ذلك هو عنوان البحث "الأسر العلمية..."، إذ لولا المرأة لما كانت هناك أسر تُذكر، ولولا المرأة الصالحة المتعلمة لما كان هناك علماء صالحين لأنفسهم ومجتمعهم وبلدهم.

الهوامش والإحالات:

- (1) سبط بن الجوزي، أبو محمد يوسف، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، ج8، ق1، ص366، حيدرآباد الدكن، الهند، ط1، 1951-1952م، ابن كثير، عماد الدين، البداية والنهاية، ج12 ص329، تحقيق أحمد أبو ملحم وآخرين، دار الريان للتراث، القاهرة، ط1، 1988م، وسيأتي الحديث بإذن الله عن السلفي بالتفصيل في أثناء هذا البحث.
- (2) تقي الدين أحمد المقرئ، السلوك لمعرفة دول الملوك، ج1، ق1، ص499، تصحيح محمد مصطفى زيادة، القاهرة، 1934-1958م.
- (3) ينظر: على سبيل المثال، ابن فرحون، برهان الدين، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ج1، ص293، 294، تحقيق محمد الحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، د-ت، ابن جبير، أبو الحسن محمد، رسالة اعتبار الناسك في ذكر الآثار الكريمة والمناسك، ص15، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1981م، محمد عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع، ج3، ص184، دار صادر، بيروت، د-ت.
- (4) الحافظ محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج21، ص122، تحقيق بشار عواد معروف ومحيي هلال سرحان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984-1985م، ابن فرحون، برهان الدين، الديباج المذهب، ج1، ص292.
- (5) ابن فرحون، الديباج المذهب، ج1، ص294.
- (6) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج21، ص122.
- (7) الذهبي، العبر في خبر من غير وذيل، ج3، ص18، تحقيق أبي هاجر محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م، ابن تغري بردي، جمال الدين، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج6 ص100، القاهرة، د-ت.

- (8) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 21 ص 122، العبر، ج 3، ص 81.
- (9) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 21 ص 122، العبر، ج 3، ص 81.
- (10) ابن فرحون، الديباج المذهب، ج 1 ص 294.
- (11) ابن فرحون، الديباج المذهب، ج 1 ص 295. لم أستطع العثور على مكان هذا الكتاب " الرد على المنتصر".
- (12) زكي الدين المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج 3، ص 248، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1981م، لم أستطع العثور على مكان هذا الكتاب " تذكرة التفكيبر في أصول الدين".
- (13) ابن فرحون، الديباج المذهب، ج 1، ص 293. ولم أتمكن من العثور على مكان هذين الكتابين، ولعلمهما فقدا، أو لم يقبض الله لهما من يكشف عنهما من الباحثين.
- (14) المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج 1 ص 365.
- (15) المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج 3، ص 209، 365، 406، ابن فرحون، الديباج المذهب، ج 1، ص 185، تحقيق محمد البعلاوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1991م.
- (16) المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج 1، ص 406، المقريزي، المقفى الكبير، ج 1 ص 185، تحقيق محمد البعلاوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1991م.
- (17) المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج 3 ص 247، و ص 248.
- (18) المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج 3، ص 351-352، ج 3 ص 247-248، الذهبي، العبر ج 3 ص 257.
- (19) المقريزي، المقفى الكبير، ج 6 ص 86.
- (20) شهاب الدين أحمد العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج 2، ص 457، تحقيق محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة بالقاهرة، 1966-1967.
- (21) ما جعلني أذكر ذلك على وجه التقريب أن أبا الطاهر بن عوف ولد عام 485 هـ / 1092م، والمدة من تلك السنة حتى سنة 515 هـ / 1121م، تعطينا السن الملائمة لنبوغه العلمي وهي سن الثلاثين.
- (22) منصور بن سليم، وجيه الدين، ذيل مشتبه الأسماء والنسب، ورقة 42، مخطوط بمعهد المخطوطات العربي بالقاهرة، رقم 678 تاريخ، الصفدي، صلاح الدين خليل، الوافي بالوفيات، ج 5 ص 75، اعتناء س. ديدرينغ، ط 2، 1970-1982م، د. ب، ج 8 ص 128، اعتناء محمد يوسف نجم، ط 2، 1982م، د. ب.
- (23) منصور بن سليم، ذيل مشتبه الأسماء، ورقة، الذهبي، المعين في طبقات المحدثين، ص 301، تعليق محمد زينهم، دار الصحوة للنشر بالقاهرة، ط 1، 1987 م، الكتبي، محمد بن شاكر، فوات الوفيات والذيل عليها، ج 1 ص 149-150، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1973-1974م، الياضي، أبو محمد عبدالله، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان، ج 4 ص 198، مؤسسة العلمي للمطبوعات، بيروت، ط 2، 1970م، المقريزي، المقفى، ج 1 ص 653-654.

- (24) ابن فرحون، الديباج المذهب، ج1 ص245، الزركشي، محمد بن عبدالله، عقود الجمان وتذييل وفيات الأعيان، ورقة 45، مخطوط بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة، رقم 1141 تاريخ، ويوجد من هذا الكتاب (الموجود بالمتن) نسخة مخطوطة، تاريخ النسخ، القرن 8 هـ - 14 م، عدد الأوراق، 158 عدد الأسطر، 25، مصدر المخطوط، دار الكتب المصرية بالقاهرة، رقم 60 تفسير، ولا أعلم إن كان طُبع أو لا.
- (25) ابن فرحون، الديباج المذهب، ج1 ص244، الداودي، شمس الدين، طبقات المفسرين، ج1 ص90، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة بالقاهرة، ط1، 1972 م.
- (26) هذا الكتاب توجد منه نسخة مطبوعة في جزئين بحواشي كتاب الكشاف للزمخشري الوارد بالمتن، بالمطبعة الوهبية بالقاهرة، ط1، 1924-1925 م.
- (27) ابن فرحون، الديباج المذهب، ج1 ص245، الداودي، طبقات المفسرين، ج1 ص90.
- (28) الكتي، فوات الوفيات، ج1 ص149، الصفدي، الوافي بالوفيات، ج8 ص128، ابن فرحون، الديباج المذهب، ج1 ص245.
- (29) العبدري، أبو عبدالله محمد، الرحلة المغربية، ص102، تحقيق محمد الفاسي، المغرب، 1968 م، الكتي، فوات الوفيات، ج1 ص149.
- (30) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج1 ص149.
- (31) منصور بن سليم، ذيل مشتهب الأسماء، ورقة 42، اليافعي، مرآة الجنان، ج4 ص198.
- (32) ابن فرحون، الديباج المذهب، ج1 ص245.
- (33) الديباج المذهب، ج1 ص245.
- (34) الكتي، فوات الوفيات، ج1 ص149.
- (35) عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، ج2 ص335-336، تحقيق محمد أمين، القاهرة، 1987-1989 م.
- (36) المقرئ، السلوك، ج1 ق2 ص553-554.
- (37) الداودي، طبقات المفسرين، ج1 ص90.
- (38) الذهبي، معجم شيوخ الذهبي، ص384، تحقيق وتعليق روحية السيوفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990 م، ابن فرحون، الديباج المذهب، ج2 ص123-124.
- (39) الرحلة المغربية، ص100.
- (40) ابن فرحون، الديباج المذهب، ج2 ص123.
- (41) ابن فرحون، الديباج المذهب، ج2 ص124.
- (42) العبدري، الرحلة المغربية، ص102.
- (43) العبدري، الرحلة المغربية، ص102-105.

- (44) ابن فرحون، الديباج المذهب، ج 2 ص 62، العسقلاني، الدرر الكامنة، ج 3 ص 36-37.
- (45) ابن فرحون، الديباج المذهب، ج 2 ص 62، الداودي، شمس الدين، طبقات المفسرين، ج 1 ص 359 ابن القاضي، أحمد بن محمد، درة الحجال في أسماء الرجال، ج 3 ص 146، تحقيق محمد الحمدي أبو النور، دار التراث بالقاهرة، 1972م.
- (46) ابن فرحون، الديباج المذهب، ج 2 ص 62، العسقلاني، الدرر الكامنة، ج 3 ص 36-37.
- (47) العسقلاني، الدرر الكامنة، ج 3 ص 37.
- (48) ابن فرحون، الديباج المذهب، ج 2، ص 62، العسقلاني، الدرر الكامنة، ج 3 ص 37.
- (49) العسقلاني، الدرر الكامنة، ج 3 ص 37.
- (50) العسقلاني، الدرر الكامنة، ج 4، ص 153-154.
- (51) السخاوي، الضوء اللامع، ج 8 ص 272-273، التبر المسبوك في ذيل السلوك، ص 415.
- (52) السخاوي، الضوء اللامع، ج 8 ص 273، التبر المسبوك، ص 415.
- (53) السخاوي، الضوء اللامع، ج 3 ص 303.
- (54) السخاوي، الضوء اللامع، ج 3 ص 303.
- (55) سيأتي بإذن الله الحديث عن هذه المدرسة في حينه من هذا البحث.
- (56) أبو نصر السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 7 ص 328، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلوم ومحمود الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، بالقاهرة، 1968م، الأسنوي، جمال الدين، طبقات الشافعية ج 1 ص 270، تحقيق عبدالله الجبوري، دار الإرشاد، بغداد، 1970-1971.
- (57) منصور بن سليم، ذيل مشتهب الأسماء، ورقة 9.
- (58) المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج 3 ص 579-580، منصور بن سليم، ذيل مشتهب الأسماء، ورقة 9.
- (59) أبو الحسن الشاذلي، إمام متصوفي الإسكندرية شهرة وذيوعا، ويكفي أن معظم من جاء بعده من المتصوفين كان يأخذ عنه طريقته التي عرفت بالشاذلية نسبة إليه، نشأ ببلدة شاذلة بالمغرب واشتغل بالعلوم الدينية، ثم رحل إلى الإسكندرية واتخذها وطناً له، واشتهر بعلوم التفسير والتصوف، وتوفي عام 656هـ/ 1258م وهو قاصد الحج بصحراء عيذاب بمصر، الذهبي، العبر، ج 3 ص 282، المقرئزي، المقفى الكبير، ج 1 ص 549، العيني، عقد الجمان، ج 1 ص 192-193.
- (60) كمال الدين الأدفوي، الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد، ص 74، 736-737، تحقيق سعد محمد حسين، الدار المصرية للتأليف والنشر بالقاهرة، 1966م، ابن الملقن، سراج الدين، طبقات الأولياء، ص 485-486، تحقيق نور الدين شربة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط 1، 1873م، المقرئزي، المقفى ج 1 ص 638.
- (61) الأدفوي، الطالع السعيد، ص 737.

- (62) الطالع السعيد الأدفوي، ص 74، 275، الصفدي، الوافي بالوفيات، ج6 ص 271، المقرزي، المقفى ج1، ص 683.
- (63) الأدفوي، الطالع السعيد، ص275، السيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة في تراجم اللغويين والنحاة، ج2 ص35، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة، 1964-1965م.
- (64) الأدفوي، الطالع السعيد، ص75، حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله، كشف الظنون على أسامي الكتب والفنون، ج2 ص 1872، دارالعلوم الحديثة، بيروت، 1941م.
- (65) الأدفوي، الطالع السعيد، ص74، الصفدي، الوافي بالوفيات، ج6 ص271، المقرزي، المقفى، ج1 ص 683.
- (66) السيوطي، بغية الوعاة، ج1 ص299، ابن القاضي، درة الحجال، ج1 ص75.
- (67) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج6 ص271، ولا ندرى هل الصفدي يقصد تأليفاً بعينه من تأليف كتاب مناسك النووي، وأنه يقصدها جميعاً؛ لأن مناسك النووي تشتمل على أكثر من كتاب، منها كتاب الإيضاح في المناسك، والإيجاز في المناسك، وأربعة كتب تشتمل على مناسك أخرى، انظر، ابن قاضي شهبه، أبو بكر أحمد، طبقات الشافعية، ج2 ص156، تصحيح وتعليق الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1987م.
- (68) ابن العراقي، ولي الدين، الذيل على العبر في خبر من غير، ج1 ص420، تحقيق مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1989م، العسقلاني، الدرر الكامنة، ج3 ص463.
- (69) الدرر الكامنة، ج3 ص463.
- (70) محمد عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع، ج12 ص100.
- (71) السخاوي، الضوء اللامع، ج6 ص17.
- (72) الدماميني، نسبة إلى بلدة دمامين، وهي قرية كبيرة بالصعيد بمصر شرقي نهر النيل، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج2 ص462، دار صادر، بيروت، د-ت.
- (73) الأدفوي، الطالع السعيد، ص456.
- (74) "المرجانيين" اسم شارع بالإسكندرية كان يقع بجوار سوق العطارين، النويري السكندري، محمد بن قاسم، الإمام بالأعلام فيما جرت به الأمور المقضية في واقعة الإسكندرية، ج2 ص166، تحقيق عزيز سوريال عطية، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، 1976-1969م.
- (75) الأدفوي، الطالع السعيد، 360-359.
- (76) الأدفوي، الطالع السعيد، 360-359، 456، العسقلاني، الدرر الكامنة، ج3 ص361، ذيل الدرر الكامنة، ص304، تحقيق عدنان درويش، مطبوع بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة، 1992م.

- (77) المقرزي، السلوك لمعرفة الملوك، ج 4، ق 2، 702، العسقلاني، إنباء الغمر بأبناء العمر، ج 3 ص 361، تحقيق حسن حبشي، لجنة إحياء التراث العربي بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة، 1969-1972.
- (78) السخاوي، الضوء اللامع، ج 7 ص 185.
- (79) المقرزي، السلوك، ج 4 ق 2 ص 702، السخاوي، الضوء اللامع، ج 7 ص 185.
- (80) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج 1 ص 405-406.
- (81) هذا الكتاب أطروحة دكتوراه منشورة في مجلدين، وهو من تحقيق محمد عبد الرحمن المفدى، ط 1 1983م.
- (82) السخاوي، الضوء اللامع، ج 7 ص 185، السيوطي، بغية الوعاة، ج 1 ص 67.
- (83) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج 2 ص 1751، هامش 1 ص 1752. وهذا الكتاب لابن الدماميني يوجد منه طبعة محققة في جزئين، تحقيق أحمد عزو عناية. نشر مؤسسة التاريخ العربي، ط 1 2007 م.
- (84) العسقلاني، إنباء الغمر، ج 3 ص 361.
- (85) العسقلاني، ذيل الدرر، ص 304.
- (86) السخاوي، الضوء اللامع، ج 7 ص 185.
- (87) المقرزي، السلوك، ج 4 ق 1 ص 702، العسقلاني، إنباء الغمر، ج 3 ص 361، السخاوي، الضوء اللامع، ج 7 ص 185-186.
- (88) السخاوي، الضوء اللامع، ج 7، ص 186.
- (89) السخاوي، الضوء اللامع، ج 7 ص 186، حاجي خليفة، كشف الظنون، ج 2 ص 1537-1538.
- (90) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج 1 ص 696 - 697.
- (91) المقرزي، السلوك، ج 4 ق 2 ص 702، العسقلاني، إنباء الغمر، ج 3 ص 361-362.
- (92) العسقلاني، إنباء الغمر، ج 2 ص 190، السخاوي، الضوء اللامع، ج 9، ص 63.
- (93) السلفي، بتشديد السين وكسرها، يُنسب إلى جد العالم أبي الطاهر أحمد، واسمه إبراهيم سلفة، وهو لفظ أعجمي معناه بالعربية ثلاث شفاه، لأن إحدى شفتيه كانت مشقوقة فصارت مثل شفيتين غير الأخرى الأصلية. ابن خلكان، أبو العباس أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج 2 ص 107، تحقيق إحسان عباس، ط دار صادر، بيروت، د-ت.
- (94) نسبة لأصمهان وهي من أعظم بلاد فارس، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 1 ص 206-207، ط دار صادر، بيروت، د-ت.
- (95) الذهبي، الحافظ محمد، تذكرة الحفاظ، ج 4 ص 1298-1304، دار الكتب العلمية، بيروت، د-ت العبر في خبر من غير، ج 3، ص 71، الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 8، ص 352.
- (96) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 21 ص 7، السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 33.

- (97) ابن كثير، البداية والنهاية، ج12، ص176.
- (98) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج4 ص 1299، العبر، ج3، ص71، الصفدي الوافي بالوفيات ج8، ص352
- (99) معجم السفر، تحقيق عبدالله عمر البارودي، ص65، دار الفكر، بيروت، 1993م.
- (100) معجم السفر، ص65.
- (101) سير أعلام النبلاء، ج21، ص25.
- (102) الوافي بالوفيات، ج8، ص352.
- (103) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج4 ص 1299، العبر، ج3، ص71، الصفدي الوافي بالوفيات ج8، ص352.
- (104) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج3 ص198.
- (105) بوع الطافر بالخلافة بعد موت أبيه الحافظ عام 544هـ/1149م، وله من العمر سبعة عشر عاماً وأشهر، وكانت أيامه مضطربة لانشغاله باللهو واللعب، وقتل عام 548هـ/1153م، وعُين بدلا منه ابنه الفائز بنصر الله، ابن تغري بردي، ج5، ص288-306 بتصرف.
- (106) ينظر: على سبيل المثال، المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج3 ص 579، ابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين، ج2، ص802، تعليق، أحمد عمر هاشم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د-ط، 1993م.
- (107) الوافي بالوفيات، ج8، ص352، والمقصود بعلو الإسناد هو اتصال سلسلة الرواة بالأخبار عن طريق المتن وطريق الرواة، الأسنوي، طبقات الشافعية، ج2 ص591.
- (108) غاية النهاية في معرفة طبقات القراء، ج1 ص102، نشر ج. برجستراسر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982م.
- (109) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج21، ص21. وهذا الكتاب توجد منه نسخة مطبوعة بتحقيق أبي عبيدة زريوح، الرياض، ط1، 2008م.
- (110) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج8، ص354.
- (111) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج21، ص16، 17، المقرئ، ج1، ص709، 710.
- (112) السلفي، الوجيز في ذكر المجاز والمجيز، تعليق محمد خير البقاعي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993م، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج21، ص21.
- (113) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج21 ص 21، وتوجد نسخة مخطوطة من هذا الكتاب (الموجود بالمتن) بفهرس دار الكتب بالقاهرة، رقم 1569 حديث، وعدد أوراقها ثمان ورفات (الباحث).
- (114) توجد من هذه المجالس نسختان بالمكتبة الظاهرية بدمشق، انظر، حسن عبد الحميد، الحافظ، ص198. ومدينة سلماس مدينة مشهورة بأذربيجان، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج3 ص238.
- (115) توجد نسخة مخطوطة من هذا التأليف بالمكتبة الظاهرية بدمشق، رقم 71، مجموع في ست ورفات، انظر، حسن عبد الحميد، الحافظ، ص201.
- (116) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج1 ص587.

- (117) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 8 ص 353.
- (118) يوسف بن محمد البلوي، ألف با للألباء، ج 2، ص 294، المطبعة الوهبية، القاهرة، 1870م.
- (119) كتاب الإبانة من الكتب المشهورة في الفقه الشافعي، وينسب للإمام عبد الرحمن الفوراني المتوفى عام 461هـ/ 1068م، حاجي خليفة، كشف الظنون، ج 1 ص 1.
- (120) السبكي، طبقات الشافعية، ج 6 ص 41-42.
- (121) كتاب معجم السفر مطبوع بتحقيق عبد الله عمر البارودي، دار الفكر، بيروت، 1993م، وهي النسخة التي اعتمدت عليها خلال هذا البحث.
- (122) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 8 ص 353.
- (123) السلفي، معجم السفر، ص 257.
- (124) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 23، ص 261-263.
- (125) الشخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، ص 252، تحقيق فرانز روزنثال، ترجمة صالح أحمد العلي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1963م، حاجي خليفة، كشف الظنون، ج 1، ص 286.
- (126) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج 4 ص 1299، دار الكتب العلمية، بيروت، د-ت، الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 8، ص 352.
- (127) السلفي، المشيخة البغدادية، ورقة 46، 47، مخطوط بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة، رقم 479، أدب.
- (128) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج 4 ص 1299، الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 8، ص 352.
- (129) محمد محمد زيتون، الحافظ السلفي أشهر علماء الزمان، ص 249، 250، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، د-ت.
- (130) انظر على سبيل المثال ما ذكره ياقوت الحموي في معجم البلدان في نقله عن السلفي، ج 1 ص 524، ج 2 ص 361، ج 3، ص 130.
- (131) الديباج المذهب، ج 2، ص 62.
- (132) المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج 3، ص 187.
- (133) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 23، ص 278-279.
- (134) ابن الصابوني، جمال الدين، تكملة إكمال الإكمال في الأنساب والأسماء والألقاب، ص 193-194، تحقيق مصطفى جواد، المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1957م، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 23، ص 278، 279.
- (135) الذهبي، المعين في طبقات المحدثين، ص 288، تعليق محمد زينهم، دار الصحوة للنشر بالقاهرة، ط 1، 1987م.
- (136) المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج 1، ص 92-93.

- (137) المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج3، ص41-42، المقرئزي، المقفى، ج5، ص547.
- (138) المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج2 ص306-307، ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج3 ص292 الذهبي، العبر ج3 ص155، اليافعي، أبو محمد عبدالله، مرآة الزمان، ج4 ص12.
- (139) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج3، ص291.
- (140) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج4، ص1391، سير أعلام النبلاء، ج22، ص67، وهناك رسالة ماجستير عبارة عن دراسة وتحقيق لكتاب الأربعين لعلي بن المفضل، بعنوان كتاب الأربعين المرتبة على طبقات الأربعين، كلية الشريعة، جامعة أم القرى، 1414هـ، أما كتاب الصيام فلم استطع العثور عليه.
- (141) ابن الفرات، ناصر الدين، تاريخ الدول والملوك، م 5 ج1، ص160، نشر حسن الشماخ، بغداد، 1967-1970م.
- (142) تاريخ الدول والملوك، م 5 ج1، ص160.
- (143) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج3، ص291، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج22، ص69.
- (144) المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج3، ص41-42.
- (145) المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج2، ص222.
- (146) المقرئزي، المقفى، ج5، ص546، 547.
- (147) اليونيني، قطب الدين موسى، ذيل مرآة الزمان، ج2 ص33-34، حيدر آباد الدكن بالهند، 1954-1961م، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج23، ص295، 296.
- (148) الذهبي، معجم الشيوخ ج2 ص269، تحقيق محمد الحبيب هيلة، مكتبة الصديق، السعودية، ط1، 1988م، معجم شيوخ الذهبي، ص560، 643.
- (149) منصور بن سليم، ذيل مشتبه الأسماء والنسب، ورقة 35، الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج4، ص1357.
- (150) المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج1 ص115، 189 – 190، منصور بن سليم، ذيل مشتبه الأسماء ورقة 35.
- (151) المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج1 ص115، منصور بن سليم، ذيل مشتبه الأسماء ورقة 35.
- (152) المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج1 ص115، منصور بن سليم، ذيل مشتبه الأسماء ورقة 35.
- (153) منصور بن سليم، ذيل مشتبه الأسماء ورقة 35.
- (154) اليونيني، قطب الدين، ذيل مرآة الزمان ج2 ص356-357، حيدر آباد الكن بالهند، 1954-1986م، المقرئزي، المقفى ج7، ص296، 297.
- (155) عقد الجمان، ج1، ص431.

- (156) القرمسيني، نسبة إلى قَرْمَس، بلد من أعمال مدينة ماردة بالأندلس، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج4، ص330.
- (157) المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج2، ص266، ابن الفرات، ناصر الدين، تاريخ الدول والملوك، مج5، ج1، ص151، 152.
- (158) المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج2، ص266، ج3، ص621.
- (159) المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج3، ص621، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج23، ص93، 94.
- (160) المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج3، ص621، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج23، ص94.
- (161) المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج3، ص621.
- (162) المنذري، التكملة لوفيات النقلة، ج3، ص432، 433، المقريزي، المقفى الكبير، ج1، ص206.
- (163) العَرَّافِي، نسبة إلى بلدة عَرَّاف، بين واسطو البصرة بالعراق، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج4، ص190.
- (164) منصور بن سليم، ذيل مشتبه الأسماء، ورقة34، الصفدي، الوافي بالوفيات، ج7 ص142، المقريزي، المقفى، ج1، ص509.
- (165) منصور بن سليم، ذيل مشتبه الأسماء، ورقة34، الصفدي، الوافي بالوفيات، ج7، ص142، المقريزي، المقفى، ج1، ص509.
- (166) المقريزي، المقفى، ج1، ص509.
- (167) ابن فهد، لحظ الأُلحَاط، ص94.
- (168) ابن رشيد، محمد بن عمر، ملء العيبة بما جمع في طول الغيبة في الوجهة الوجيهية مكة وطيبة، ص48، 55، تحقيق نجاح القابسي، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 1978م، الذهبي، معجم الشيوخ، ج2 ص12، الصفدي، الوافي بالوفيات، ج4 ص77.
- (169) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج4، ص1497، معجم الشيوخ، ج2 ص120.
- (170) الذهبي، معجم الشيوخ، ج2، ص120.
- (171) تجار الكارم، ويعرفون أيضا بالكانم، وكان موطن الكثيرين منهم بالسودان الغربي، ويعملون بتجارة اليهار والتوابل ويجلبونها إلى مصر، وكانوا يعملون في الأعمال المصرفية أيضًا، انظر، أنور محمود زناتي، معجم مصطلحات التاريخ والحضارة الإسلامية، ص331، الأردن ط1، 2011م.
- (172) العسقلاني، الدرر الكامنة، ج3 ص18-19.
- (173) زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك، ص41، دار العرب للبستاني بالقاهرة، ط2، 1988م.

- (174) الدرر الكامنة، ج 4 ص 16، ضبط عبد الوارث محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
- (175) العسقلاني، ذيل الدرر، ص 269، 270.
- (176) العسقلاني، ذيل الدرر، ص 269.
- (177) العسقلاني، ذيل الدرر، ص 269-270.
- (178) رواه أبو داود (٣٦٤١)، والترمذي (٢٦٨٢)، وصحّحه الألباني في «صحيح أبي داود» (٣٦٤١).



دور الصناعات الحرفية في استدامة التنمية في البيئات التراثية:

مدينة زبيد التاريخية دراسة حالة

د. ياسر هاشم عماد الهياحي *

ملخص:

تحتل الصناعات الحرفية -بوصفها من أهم عناصر التُّراث التَّقَافِي- باهتمام واسع، وتزايد الجهود المبذولة لتنميتها على المستويات الوطنية والإقليمية والدولية؛ لتأكيد الأهمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تحتلها كجزء من التُّراث الوطني، وتعزيز التنمية الإنسانية، وتركز بعض الدول على تنمية الحرف والصناعات اليدوية؛ لأهمية منتجاتها في جذب السُّياح، وزيادة أعدادهم؛ كونها قطاعاً محورياً في دعم النشاط السياحي وإنعاشه، ودعم الاقتصاد الوطني وتحسين أوضاعه، وتعزيز الرفاه الاجتماعي. فضلاً عن إسهامها في المحافظة على البيئات التُّراثية وسلامتها من التلوث، وتعزيز الناتج المحلي، من خلال خلق فرص عمل مضمونة الدخل، وتشغيل رأس المال بطرق نشطة، وتحقيق أرباح كثيرة للمجتمعات، بالإضافة إلى دورها المحوري في بناء الإنسان، والهوية الوطنية. تسعى هذه الورقة - التي تتبنى المنهج الوصفي التحليلي- إلى إلقاء الضُّوء على الواقع التنموي للصناعات الحرفية في مدينة زبيد التاريخية باليمن، وتقييم دورها في استدامة التنمية الإنسانية، والتَّحدِّيات التي تواجهها، ومِن ثَمَّ وضع استراتيجية مُقترحة تُسهم في تعزيز دور الصناعات الحرفية، واستغلالها كمورد ثقافي في عمليات التنمية، وفقاً لمبدأ التنمية المُستدامة، وفي إطار تحقيق العدالة الاجتماعية، والتنمية الإقتصاديَّة، والحفاظ على الموارد التُّراثية والهوية الوطنية. الكلمات المفتاحية: الصناعات الحرفية؛ البيئات التُّراثية، التنمية المُستدامة، مدينة زبيد التاريخية.

* أستاذ إدارة المواقع التراثية المساعد - كلية السِّياحة والآثار - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية، وجامعة إب - الجمهورية اليمنية.

The Role of Handicraft Industries in the Sustainability of Development in Heritage

Environments: Historical Town of Zabid as a Case Study

Dr. Yasser Hashem Emad Al-hiagi

Abstract:

Handicraft is considered as one of the most important elements of the cultural heritage that have wide interest, and there are increasing efforts to develop on national, regional and international levels. It is because of their importance in the economic, social and cultural development, it occupies as a part of the national heritage and to promote the humanity development. Some states are working on developing crafts and traditional industries; because the importance of their products to attract tourists, increase their numbers, and supporting the tourism activity. In addition, they support the national economy, improve the situation, and enhance social welfare. As well as its contribution in the preservation of heritage environments, safety from pollution, to enhance GDP, creating job opportunities, guaranteed income, and capital formation in ways that are active, and make profits to communities, in addition to its main role in the construction of human, and national identity.

This paper seeks through the descriptive analytical approach to shed light on the fact development of Handicraft in the Historic Town of Zabid, Yemen, and evaluate its role in sustainable development, the challenges faced, and then developed a proposed strategy contribute to the strengthening of the role of the Handicraft industries, in accordance with the principle of sustainable development, in the framework of achieving social justice, economic development, and preserve heritage resources and national identity.

Key Words: Handicraft, Heritage Environments, Sustainable Development, Historic Town of Zabid.

تُمثّل الصناعات الحرفية الذاكرة الحضارية للمجتمعات بوصفها من أهم الموروثات التقليدية التي توارثتها الأجيال، ورمزا للهوية الوطنية التي تُجسّد تراث الآباء والأجداد. وعلاوة على دورها في ترسيخ الهوية الثقافيّة والحضارية، فهي تحتل مكانة كبرى في دفع عجلة التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وتحمل موقعا مهمّا في الاقتصاد الوطني من حيث مساهمتها في الناتج المحليّ، ومعالجة كثير من المشاكل الاجتماعيّة من خلال دورها في تقليص حجم البطالة؛ بوصفها رافداً أساسياً في الاقتصاد، بما توفره من سلع وخدمات ذات صلة مباشرة بحياة المواطنين، ومن كونها أحد أعمدة الصناعة السياحية التي تقوم في جزءٍ منها على الصناعات الحرفية، بالإضافة إلى دورها في خلق فرص عمل مضمونة الدخل من خلال تشغيل رأس المال بطرق نشطة، وتحقيق أرباح كثيرة للمجتمعات؛ الأمر الذي يمكنها من الحد من ظاهرة البطالة والهجرة من المناطق القديمة والتراثية إلى المدن المستحدثة، عن طريق تثبيت السكان في أماكن إقامتهم الأصلية، ومكافحة الفقر والعوز من خلال وصولها إلى صغار المستثمرين من الرجال والنساء، خصوصاً إذا ما علمنا أن الصناعات الحرفية تُشغّل في كلِّ من فرنسا وإيطاليا -على سبيل المثال- حوالي 3 مليون حرفي، وهذا الرقم يمثل نسبة 10% من إجمالي اليد العاملة النشطة في فرنسا، و14% في إيطاليا⁽¹⁾، كما تبلغ اليد العاملة في قطاع الصناعات الحرفية التقليدية في المملكة المغربية حوالي مليونين حرفي، يمثلون 20% من السكان العاملين على المستوى الوطني، بينما يعمل في مصر حوالي 4 مليون حرفي في إنتاج السلع التقليدية، غالبيتهم من صغار المنتجين الذين يعتمدون مباشرة على جهدهم اليدوي في الإنتاج⁽²⁾، وفي تونس يشغل في قطاع الحرف حوالي 15% من اليد العاملة، ويوفر هذا القطاع (5000) فرصة عمل سنوياً⁽³⁾.

ومما يدل على أهميّة هذه المشروعات في اقتصاديات الدول المتقدمة أنها تمثل 30% من إجمالي الناتج القومي في الولايات المتحدة الأمريكية، أما في اليابان فيعمل حوالي 80% من إجمالي العمالة في المشروعات الصغيرة ومنها مشروعات الصناعات الحرفية⁽⁴⁾؛ ولهذا عملت الدول على

تطويرها بشتى الطرق، ومنها الاستثمار المباشر في الإنتاج الحرفي بإنشاء الورش، وتدريب الحرفيين، وتوفير المواد الخام.

وفي مدينة زبيد التاريخية، تحتل الصناعات الحرفية مكانة خاصة؛ نظرا للبعدين التراثي والاقتصادي اللذين تتمتع بهما، فهي تعبر عن هوية المجتمع الزبيدي وثقافته وتجسد وجوده في المدينة عبر مراحل تاريخية متواصلة، كما تُشكّل مصدراً حقيقياً لتنمية الدخل إذا ما تم استغلالها وتطويرها بالشكل المطلوب.

المشكلة البحثية:

تعاني الصناعات الحرفية في مدينة زبيد التاريخية من مشاكل عديدة تتعلق بالجوانب الإنتاجية والتسويقية والتمويلية؛ مما يؤثر على دورها في التنمية. ومن ثم، فإن إيجاد الحلول المناسبة والمساهمة في الحدّ من المعوقات والمشاكل التي تعاني منها هذه الصناعات، وتفعيل دورها في استدامة التنمية في البيئات التراثية، يعتبر موضوعاً جديراً بالدراسة والتحليل، وهذا ما ستحاول هذه الدراسة القيام به.

وعليه، يمكن صياغة مشكلة الدراسة في السؤال الرئيس التالي: ما الصناعات الحرفية في مدينة زبيد التاريخية؟ وما دورها في استدامة التنمية في البيئة التراثية للمدينة؟

أهداف البحث:

1. إلقاء الضوء على أهمية الصناعات الحرفية، ودورها في تحقيق التنمية المستدامة في البيئات التراثية.
2. حصر الصناعات الحرفية في مدينة زبيد التاريخية، والتعرف على واقعها، ووضع العاملين فيها، ودورها في استدامة التنمية في المدينة.
3. الوقوف على المعوقات التي تواجه تنمية الصناعات الحرفية، وتحدّ من انتشارها ودورها في استدامة التنمية في مدينة زبيد التاريخية.
4. اقتراح رؤية استراتيجية لتطوير الصناعات الحرفية، وتفعيل دورها في استدامة التنمية في البيئات التراثية.

أهمية البحث:

يكتسب هذا البحث أهميته من أهمية الصناعات الحرفية، والدور الذي يمكن أن تلعبه في دعم الأنشطة الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فضلاً عن دورها التنموي في تشغيل الأيدي العاملة، وتخفيف الآثار السلبية للبطالة، وتحسين الوضع الاقتصادي للعاملين فيها.

كما تأتي أهمية البحث من أهمية الصناعات الحرفية بوصفها مصدر دخل أساسي أو مساند للعديد من الأسر في مدينة زبيد التاريخية، خاصة في ظل الأوضاع الصعبة التي يعاني منها السكان نتيجة الحرب الدائرة في اليمن، مما يجعل هذه الصناعات تُسهم في الحد من الآثار السلبية الناجمة عن الظروف السياسية والاقتصادية الصعبة التي تمر بها البلاد. كما تبرز أهمية هذا البحث في مساهمته في التعريف بهذه الصناعات، وإلقاء الضوء على واقعها ومشاكلها، واقتراح حلول يمكن أن تُسهم في النهوض بها.

المنهجية المتبعة في البحث:

اعتمد البحث على المنهج الوصفي بشقيه المسحي والتحليلي لعرض فكرة تأثير الصناعات الحرفية على استدامة التنمية في البيئات التراثية، باعتباره المنهج المناسب لطبيعة الدراسة وأهدافها، فهو لا يقف عند وصف الظاهرة موضوع الدراسة فحسب، بل يركز في جمع البيانات والمعلومات عن ظاهرة الدراسة وتنظيمها وتصنيفها والتعبير عنها كما وكيفا، ومن ثم تقديم رؤية استراتيجية لتفعيل دور الصناعات الحرفية في استدامة التنمية في البيئات التراثية، بتطبيق ذلك على مدينة زبيد التاريخية.

الصناعات الحرفية:

عرفت منظمة اليونسكو الصناعات الحرفية بـ"أنها تلك الصناعات التي يقوم بإنتاجها الحرفي بطريقة كاملة يدويا، أو بواسطة أدوات يدوية، أو طرق ميكانيكية، وتعتبر مساهمة الحرفة اليدوية هي الحصة الأكبر في تكوين المنتج النهائي، وتشكل

الجزء الأهم فيه" (5). وتتميز الصناعات الحرفية اليدوية بطبيعتها الخاصة، فلها قيمة منفعية وجمالية وفنية وإبداعية، ولها صلة بالثقافة، وهي صناعة تقليدية ودينية، وتعتبر رمزا اجتماعيا.

ويقصد بالصناعات الحرفية في التراث الإنجلوسكسوني (6) المقدرة والمهارة والبراعة في أداء العمل، ومن ثم يشتمل هذا المفهوم على مفهوم الفن؛ نظراً لأن الأخير يعتمد بشكل كبير على الإحساس بالتعبير الذي يفضي إلى تحقيق الجمال والإحساس بالبهجة والسرور (7).

وتعرف آريسكا (8) الصناعات الحرفية بأنها: "حرف يدوية تراثية إنتاجية، تُركز على العمل اليدوي، وتزاول كمهنة رئيسة لصاحبها الذي يحول المادة الخام إلى مُنتج مُصنَّع، من مواد محلية".

نخلص مما سبق، إلى أن مفهوم الصناعات الحرفية يشير إلى النمط التقليدي غير الآلي من الإنتاج الصناعي الحرفي المحدود الذي يُمارسه فرد أو جماعة من الذكور أو الإناث، والذي تسود فيه المهارة اليدوية - وإن تم الاستعانة ببعض الأدوات والآلات اليدوية كعامل ثانوي مساعد لتلك المهارة - وذلك باستخدام الخامات الأولية المتوفرة في البيئة الطبيعية، بحيث يتم التعامل معها في الإنتاج بصورة يدوية أو باستخدام بعض العُدَد والأدوات البسيطة. وتُعدُّ الصناعات الحرفية والأعمال اليدوية شكلاً من أشكال الانشطة الإقتصاديّة غير الرسمية.

الدور التنموي للصناعات الحرفية:

تؤدي الصناعات الحرفية دوراً مهمّاً في عملية التنمية من خلال مساهمتها في تحقيق عدة أهداف، وقد بينت الدراسات الميدانية الحديثة أن للصناعات الحرفية القدرة على تطوير المهارات وخلق فرص جديدة للإدماج عن طريق التدريب. كما بينت هذه الدراسات أن لهذه الصناعات ثلاثة أبعاد: اقتصادي، واجتماعي، وثقافي حضاري.

لقد أبرزت الدراسات الميدانية واتفقت جميعها على أهمية الصناعات الحرفية ودورها التنموي، كما بينت هذه الدراسات أن الاضطلاع بهذا الدور يبقى رهين عصرنة هذا القطاع، أي بالعمل على تحسين صورته وتمثلاته في المجتمعين المحلي والدولي، وتأهيل الفاعلين في القطاع، وتحسين منتوجاتهم وترويجها، والعمل على تنميته باعتباره قطاعاً مستقلاً؛ حتى يصبح مجالاً من المجالات المهمة في التشغيل والتصدير والمحافظة على الهوية والتطور والاستقرار.

تُمثل الصناعات الحرفية في الوقت الحالي حيزاً مهماً في منظومة التعريف بثقافات الشعوب والحفاظ عليها، كما أنها ترمز إلى الأصالة والعراقة والهوية، وهي خلاصات معبرة عن تاريخ الشعوب، بالإضافة إلى أنها حلقة الوصل المتينة التي تربط ماضي الأمم بحاضرها، ووسيلة مُثلى للاستمرارية الحضارية والتراثية⁽⁹⁾. ولهذا كان لابد من الحفاظ عليها بوصفها تراثاً وطنياً، وجزءاً من هوية الشعوب وأصالتها، ورمزاً لعراقتها، وحضارتها، وتطورها⁽¹⁰⁾.

لقد بينت الدراسات أن قطاع الصناعات الحرفية يحمل آفاقاً واعدة، ويمكنه أن يؤدي دوراً أساسياً في التنمية الاقتصادية الشاملة، وهو بذلك قطاع عصري، إذ إن قطاع الصناعات الحرفية يتميز بأنشطة لا تعتمد كثيراً على توظيف رؤوس الأموال، ثم إن خلق الثروات يستجيب لحاجيات جديدة للتنمية ولا سيما على مستوى اللامركزية، ويتميز أيضاً بخلق فرص العمل ذات التكاليف المحدودة بالنسبة إلى الطبقات غير الميسورة، وتنويع الأنشطة الاقتصادية، وإحياء الموارد داخل الجهات والمنازل.

ويسهم قطاع الصناعات الحرفية بدور إيجابي وفعال في التنمية السياحية؛ ويعزى ذلك إلى تهافت الزوار والسياح على شراء المنتجات التقليدية، والاحتفاظ بها تذكاراتٍ أو توزيعها هدايا، ولهذا تُعدُّ الصناعات الحرفية أحد أهم مقومات الجذب السياحي التي تعمل على تحريك قطاع القوى العاملة، وخاصةً في القرى والأرياف⁽¹¹⁾.

المعوقات التي تُواجه الصناعات الحرفية:

شهد العالم خلال العقود الماضية نهضة تنموية في شتى مجالات الحياة، أدت بطبيعة الحال إلى زوال كثير من الصناعات الحرفية التي لا تُقدر قيمتها بثمن، ولا يمكن تعويضها، وتدهور حالتها الإنتاجية. فقد عملت الظروف المتسارعة التي شهدها كثير من المدن على استبدال الكثير من الصناعات الحرفية بالصناعات الحديثة المميكنة؛ ومن أبرز المشاكل والمعوقات التي تواجهها الصناعات الحرفية الآتي:

(1) التطور التكنولوجي الذي أحدث تغييرات بنائية في المجتمعات شملت جميع مجالات الحياة الإقتصادية، والاجتماعية، والثقافية.

(2) عدم قدرة الحرفيين على مواكبة العصر الحديث في عملية التصنيع؛ نتيجة عدم توفر البنية التحتية، والمعامل، والآلات، والمعدات اللازمة لتطوير الصناعات الحرفية.

(3) عدم توفير التمويل اللازم لدعم مشروعات الصناعات الحرفية.

(4) غياب القوانين التي تحمي الصناعات الحرفية، وتدعم الحرفيين، وتقدم لهم التسهيلات اللازمة.

(5) قلة الكوادر الحرفية؛ نتيجة هجرة أبناء الجيل الحالي لها، وانخراطهم في الوظائف الحكومية من جهة، والنظرة الدونية لهذه المهنة من جهةٍ أخرى.

(6) ارتفاع تكاليف الإنتاج، وصعوبة تصريفها محليًا؛ مما أدى إلى إغلاق بعض الورش اليدوية.

(7) تعدد الجهات المسؤولة عن الصناعات الحرفية، وعدم التنسيق فيما بينها.

(8) المنافسة الشديدة من المنتجات الحرفية المماثلة المستوردة.

(9) ضعف التسويق والدعم الإعلامي للمنتجات الحرفية.

يُعدُّ مفهوم التنمية المُستدامة (SD) Sustainable Development من أهم المفاهيم التنموية الحديثة، على الرغم من حداثة النسبية لهذا المفهوم الذي ظهر في منتصف الثمانينيات من القرن الماضي⁽¹²⁾، وتحتل سياسات التنمية المُستدامة اليوم مكان الصدارة في مجال تهيئة الظروف المناسبة للإنسان للمشاركة في بناء مجتمعه، على اعتبار أن الإنسان هو هدفها ووسيلتها في الوقت نفسه، وأن المجتمعات تتقدم بجهود أبنائها، ومشاركتهم في دعم برامج التنمية الاجتماعيّة والإقتصاديّة؛ لذلك فإن التنمية المُستدامة تُعدُّ أحد البرامج الإنمائية المساعدة؛ بما أن محورها أو مجالها الأساسي الإنسان، خاصةً أنها تستند على مفاهيم مثل الارتقاء بنوعية الحياة من خلال زيادة قدرة البيئّة الاجتماعيّة على دعم الظروف التي تخدم الإنسان، وتهيئ له الحياة الطويلة السليمة، والمعرفة الوافية، ومستوى المعيشة اللائق والكرام⁽¹³⁾. لقد تبلور مفهوم التنمية المُستدامة لأول مرة وتم صياغته في تقرير اللجنة العالميّة للبيئة والتنمية⁽¹⁴⁾ (WCED) World Commission on Environment and Development الذي صدر عام 1987م ويحمل عنوان مستقبلنا المشترك Our Common Future المعروف أيضًا بتقرير برونتلاند Brundtland Report⁽¹⁵⁾، وقد عرّف التنمية المُستدامة بأنها: التنمية التي تلبّي حاجات المجتمع الراهنة دون المساس بقدرة الأجيال القادمة على تلبية احتياجاتها الخاصّة⁽¹⁶⁾. ويهدف هذا المفهوم الجديد إلى تحسين نوعية حياة الإنسان، من منطلق العيش في إطار القدرة الاستيعابية للبيئة المحيطة⁽¹⁷⁾.

مما سبق يمكن القول إن التنمية المُستدامة، هي التنمية التي تحقق التوازن بين النظام البيئي والاقتصادي والاجتماعي، وتُسهم في تحقيق أقصى حدّ من النمو، بحيث لا يكون لها تأثير جانبي على الأنظمة السابقة⁽¹⁸⁾، فهي في جوهرها تركز على النقاط الآتية:

- التأكيد على ضرورة الاستغلال الأمثل للإمكانيات والموارد المتاحة في الاقتصاد.
- المحافظة على البيئة، عن طريق التقليل قدر الإمكان من الآثار السلبية الناتجة عن النشاطات الاقتصادية والاجتماعية على مصادر الاقتصاد وعلى البيئة.

– السعي لتحقيق تنمية اقتصادية متوازنة قادرة على إحداث تقارب في مستويات المعيشة لمختلف الفئات، والحفاظ على مكتسبات المجتمع وثقافته.

الصناعات الحرفية وانعكاسها على استدامة التنمية في البيئات التُّراثيَّة:

تعد الصناعات الحرفية أحد أهم عوامل التنمية؛ لمواجهة الأزمات الاجتماعيَّة والإقتصاديَّة الطارئة والمستقرة، وأحد أهم عوامل التمكين الاجتماعي لدعم إرهابات المحاولات المحليَّة المتفرقة للتنمية التعاونية المعتمدة على الذات⁽¹⁹⁾. وهذا هو التوجه التنموي الجديد في علم اجتماع التنمية، الذي ينظر إلى الصناعات الحرفية باعتبارها مدخلًا للتنمية المُستدامة في مجتمعاتها المحليَّة.

ترتبط الصناعات الحرفية في أي بلد بفكرة "توطين الصناعات"، التي تقوم على فكرة أساسية مفادها: أن الصناعات الحرفية التي تقوم في مكان ما يجب أن تتلاءم مع مقومات ذلك المكان؛ حتى تحظى تلك الصناعات بالنجاح، أي أن هناك علاقة وعوامل تؤثر على توطين بعض الحرف، وانتشارها في مكان ما دون غيره من الأماكن، وتلعب العوامل البيئية دورًا مهمًا في هذا السياق، وهذا هو جوهر الاستدامة الذي تسعى إليه التنمية المتواصلة. ولهذا ينبغي عند إقامة مشروع لصناعة حرفية أو يدوية في البيئات التُّراثيَّة، أن يتم اختيار نوع الصناعات الحرفية بما يتفق والإمكانات الاقتصادية والاجتماعية للبيئة التُّراثيَّة، وتحسين الأوضاع الإقتصاديَّة للموقع التراثي، وبما يحقق الأهداف التنموية⁽²⁰⁾.

وتؤدي الحرف التقليدية دورًا مهمًا في استدامة تنمية البيئات التُّراثيَّة من خلال مساهمتها في تحقيق عدة أهداف، منها:

- رفع الدخل الحقيقي لأبناء المجتمعات المحليَّة، من خلال الصناعات الحرفية المرتبطة بإشباع الحاجات الأساسية (الحرف الإعايشية) مثل الصناعات الغذائية والأثاث وبناء المساكن... إلخ، وبدون هذه الحرف لا يوجد أي شكل من أشكال الاستدامة التنموية⁽²¹⁾.
- دعم نسيج العلاقات الاجتماعيَّة، ومنع تحلله من خلال إضفاء وظائف اقتصادية جديدة في إطار نشر الصناعات الحرفية المناسبة في كل مجتمع محلي وتطويرها.

- دعم الاستقرار الاجتماعي والسياسي للمجتمع، من خلال إعطائه أولوية للاهتمام بالصناعات الحرفية لدى الشرائح الاجتماعية الأكثر حاجة أو الأشد فقراً؛ مما يؤدي إلى خفض التباين بين الشرائح الاجتماعية المختلفة، ومن ثم، فإن هذه الصناعات تسهم في التخفيف من حدة الفقر.
- توفير فرص عمل للمرأة التي لا تتيح لها ظروفها المختلفة العمل في القطاع الرسمي، من خلال العمل في الصناعات المنزلية، كالتطريز، والغزل، وحياسة النسيج.
- زيادة فرص العمل، وتعظيم الفائض الاقتصادي للمجتمع، والإسهام في الإسراع بعملية التنمية⁽²²⁾.
- إعداد العمالة الفنية المدربة، وتكوين قاعدة عريضة من العمال المهرة، بما يضمن استدامة الحرفيين.
- تنمية استغلال موارد البيئة المحلية، واستخدام الخامات المحلية البيئية المتوفرة، وفقاً لمبدأ التنمية المُستدامة؛ بحيث تشبع احتياجات الجيل الحالي دون الإضرار بالأجيال القادمة.
- تعمل الصناعات الحرفية على تحقيق التنمية الإقليمية المتوازنة، حيث تغطي المناطق الحضرية والريفية والمجتمعات الجديدة على السواء، وتؤدي بذلك إلى النمو المتوازن جغرافياً، ومن ثم تحقيق معدلات متقاربة من النمو الاقتصادي المستدام في جميع مناطق البلاد⁽²³⁾.
- دخول أعداد كبيرة من أصحاب رؤوس الأموال المحدودة في الصناعات الحرفية المختلفة بشكل سريع؛ نظراً لانخفاض تكلفتها الاستثمارية، وفي نفس الوقت تحقق هذه الصناعات ربحية أعلى، دون استنزاف موارد المجتمع المختلفة.
- تُسهم الصناعات الحرفية في رفع مستوى المشاركة الشعبية في تنمية الاقتصاد القومي، كما أنها تساعد على تحويل بعض الفئات التي تحتاج إلى مساعدات إلى فئات منتجة تُسهم في إعالة نفسها⁽²⁴⁾.

- خلق فرص عمل منتجة على أسس حقيقية، وهو ما يعني قدرة قطاع الصناعات الحرفية على تشغيل أعداد ضخمة من البشر، وتحويلهم من طاقة عاطلة إلى طاقة منتجة، ومن ثم المساهمة في تمكين هذه العناصر البشرية من فرص العمل.
- قدرة الصناعات الحرفية على التكيف مع تغير رغبات المستهلكين وأذواقهم بدرجة أسرع من تكيف الصناعات الكبيرة، كما تستطيع الصناعات الحرفية خدمة الأسواق المتخصصة والمحدودة، التي لا تغري الصناعات الكبيرة بالتعامل معها⁽²⁵⁾.

مَدِينَة زَبِيد: الموقع والجغرافيا

تُعدُّ مَدِينَة زَبِيد إحدى المُدن التَّاريخِيَّة والبيئات التراثية المهمة في اليمن التي أدرجتها منظمة اليونسكو في قائمة التُّراث العالمي في شهر ديسمبر من عام 1993م، ونتيجة للتدهور المستمر الذي تعاني منه المَدِينَة، فقد أعلنت المنظمة نفسها في عام 2000م أن مدينة زيد التاريخية إحدى مدن التُّراث العالمي الإنساني المعرضة للخطر بسبب التهديدات المتعلقة بالتنمية.



(26) خارطة (1) موقع مَدِينَة زَبِيد بالنسبة إلى اليمن

تقع مَدِينَة زَبِيد في موقع متوسط من سهل تهامة الذي يحتل القسم الغربي من اليمن⁽²⁷⁾، بين واديين هما: وادي زَبِيد من الجنوب، ووادي رماع من الشمال. وبين البحر الأحمر غربًا الذي يبعد عنها بمقدار 30 كم، وبين سلسلة المرتفعات الجبلية شرقًا التي تبعد عنها بـ 20 كم⁽²⁸⁾. على خط طول 43 درجة شرقًا، ودائرة عرض 14 درجة شمالًا، وترتفع عن سطح البحر بمقدار 90 مترًا، وتقدر مساحة زَبِيد الحالية بـ 245 هكتارًا (2.45 كم²)⁽²⁹⁾. وهي اليوم مديرية من مديريات محافظة الحديدة.

مَدِينَة زَبِيد: النشأة والتطور

أثبتت أعمال البَحْث الأثري أن زَبِيد من مواقع الاستيطان البشري القديم، التي يرجع تاريخها إلى الألف الرابع قبل الميلاد⁽³⁰⁾. وتذكر المصادر التَّاريخِيَّة أن مَدِينَة زَبِيد قبل تَمْصِيرها واختطاطها كانت عبارة عن قرى متفرقة يعرَى فيها الرعاة مواشيمهم، ويسقون دوابهم من بئر قديمة⁽³¹⁾، وأهم تلك القرى قرية الحصيب التي غلب عليها اسم الوادي (زبيد) وأصبحت تُعرف به⁽³²⁾، وساكنوها ينتمون إلى قبيلة الأشاعر⁽³³⁾ قوم أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- الذي وفد عليه في العام السابع للهجرة 7هـ/ 628م، ثم خرج إلى قومه في تهامة في السنة العاشرة للهجرة، ودعاهم إلى الإسلام فأسلموا واستقر في زَبِيد، وبنى فيها جامع الأشاعر نسبة إلى القبيلة⁽³⁴⁾. وبدأ الناس يتجمعون حول قرية الحصيب، وأخذت نواة القرية تكبر وتتسع⁽³⁵⁾، وفي سنة 202هـ/ 817م ورد إلى الخليفة العباسي المأمون بن هارون الرشيد كتاب من عامله على اليمن إبراهيم بن محمد الشيباني، يخبره بخروج قبيلة الأشاعر عن الطاعة، ورغبة من المأمون في إطفاء الحركات الثورية المناهضة لحكمة، أرسل حملة بقيادة محمد بن عبدالله بن زياد الذي استولى على تهامة بعد حروب مع أهلها، واختط مَدِينَة زَبِيد يوم الاثنين الرابع من شعبان 204هـ/ 820م⁽³⁶⁾، واتخذها مركزًا لإمارته، وأصبح لها أهميتها ومكانتها في التاريخ الإسلامي⁽³⁷⁾.

سوق زَبِيد:

لمدينة زَبِيد سوقها القديم الواقع في قلب المدينة التَّاريخيَّة، وينقسم إلى أربعة أقسام موزعة عند حافة كل ربع من أرباع المدينة وهي⁽³⁸⁾: سوق المجنبد، وسوق العلي، وسوق الجامع، وسوق الجزع (المعاصر)، وتتوزع الأسواق التخصصية على هذه الأقسام، فكل سوق متخصص بنوع معين ومتجانس من السلع، أو الصنعة التي اشتهرت بها زَبِيد على مدى تاريخها الطويل؛ كونها منطقة صناعية ابتدأت في القرن الرابع الهجري، حين ظهرت بها مصانع الحياكة اليدوية؛ فأصبحت مركزا تجاريا وصناعيا واقتصاديا بين عدن وجدة وصنعاء، فضلاً عن صناعاتها الفنية والحرفية المتعددة، التي كان من أبرزها صناعة الغزل، والحياكة التي بلغت مصانعها في زَبِيد 150 مصنعا في عام 1355هـ/ 1936م⁽³⁹⁾، ومعاصر زيت الجلجلان، وصباغة البَرِّ الأبيض (القماش)، وأسواق أخرى كما في الجدول (1).

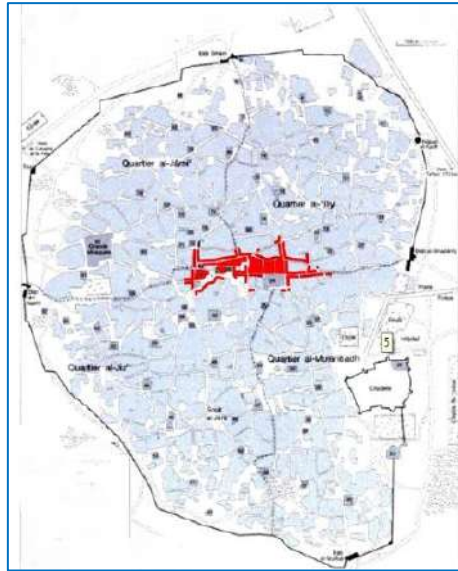


مخطط (1) تخطيط مدينة زَبِيد وتقسيمها إلى أربعة أقسام (من إعداد الباحث بتصريف)⁽⁴⁰⁾.

رُبُع المَجْنَبَد	رُبُع العلي	رُبُع الجامع	رُبُع الجَزَع
سوق المَجْجَار	المسودة (الفحم)	سوق العطارين	سوق العجور
سوق المجلاب	المخابز	سوق الخرازين	سوق المعاصر
سوق البُر (الطعام)	القيسارية	سوق الحدادين	سوق المُشْبَك (الحلوى)
سوق الخبز	سوق التمر	سوق الخياطين	سوق المِنجَارَة
سوق السمن	سوق الخضار	سوق المرباع	سوق البينيان
سوق الجلود	سوق الحطب	سوق اللحم	سوق البز (الأقمشة)
السلب (الحيال)	صياغة الذهب والفضة	سوق السمك	سوق القطن

جدول (1) أبرز أسواق زَيْد التخصّصية موزعة بحسب أرباع المَدِينَة (الباحث).

وإلى جانب ذلك التقسيم، فإن سوق زَيْد يتكون من محلات تجارية متلاصقة، تطل على شوارع ضيقة، مسقوفة بسقائف مصنوعة من الحصير، كما تشير بعض المصادر إلى أنه كانت توجد قيسارية⁽⁴¹⁾ خارج المَدِينَة⁽⁴²⁾، الأمر الذي يكشف حجم النشاط التجاري الذي شهدته المَدِينَة خلال مراحلها التَّارِيخِيَّة. ويوجد حالياً في سوق زَيْد القديم حوالي 256 محلاً تجارياً، كانت تمارس فيها أنواع من الأنشطة التجارية المختلفة.



مخطط (2) منطقة السوق القديم بمَدِينَة زَيْد محددة باللون الأحمر (بول بونفان)

الصناعات الحرفية في مدينة زبيد التاريخية:

تحتل الصناعات الحرفية مكانة خاصة في مدينة زبيد التاريخية، نظراً للبعدين التراثي والاقتصادي اللذين تحملهما، فهي من جهة تعبر عن هوية المجتمع الزبيدي وثقافته في المدينة عبر مراحل تاريخية متواصلة، كما تُشكل هذه الصناعات مصدراً حقيقياً لتنمية الدخل، إذا ما تم استغلالها وتطويرها بالشكل المطلوب.

لقد ارتبطت الصناعات الحرفية بقطاع السياحة، ونظراً للركود الذي عانى منه هذا القطاع منذ بداية الأحداث السياسية والأوضاع العسكرية في اليمن عام 2011م وحتى اليوم، بالإضافة إلى كثير من المعوقات الضريبية والإدارية التي ساهمت في التقليل من فرص تسويق منتجات هذه الصناعة عبر قطاع السياحة، فقد تأثرت هذه الصناعات سلباً، وتراجع عدد المنشآت العاملة فيها.

وينتشر في مدينة زبيد التاريخية عدد كبير من الصناعات الحرفية يبلغ عددها 26 حرفة، والتي يصعب علينا التحدث عنها حرفة حرفة بسبب كثرتها وانتشارها، وقد سبق أن قام الصندوق الاجتماعي للتنمية بحصرها من خلال فريق المسح الوطني، بالتعاون مع الهيئة العامة للآثار والمتاحف في عام 2009م. وسنكتفي في هذا البحث بإلقاء الضوء عليها باختصار، والبحث عن دورها في استدامة التنمية في المدينة.

أشارت المسوحات التي أجراها الصندوق الاجتماعي للتنمية من خلال فريق المسح الوطني⁽⁴³⁾، في عام 2009م إلى أن عدد محلات الصناعات الحرفية في مدينة زبيد التاريخية بلغ 260 محلاً، تتوزع أنشطتها على 27 صناعة حرفية، بعضها تكون ضمن البيوت السكنية، وبعضها الأخر عبارة عن محلات مستقلة تتركز بشكل بارز في سوق مدينة زبيد، ويعمل فيها 788 عاملاً من النساء والرجال. ولقد مرت هذه الصناعات بتطورات خلال العقود الماضية، وارتبطت هذه الصناعات إلى حد كبير بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، والسياسية التي تمر بها مدينة زبيد بشكل خاص، واليمن بشكل عام.

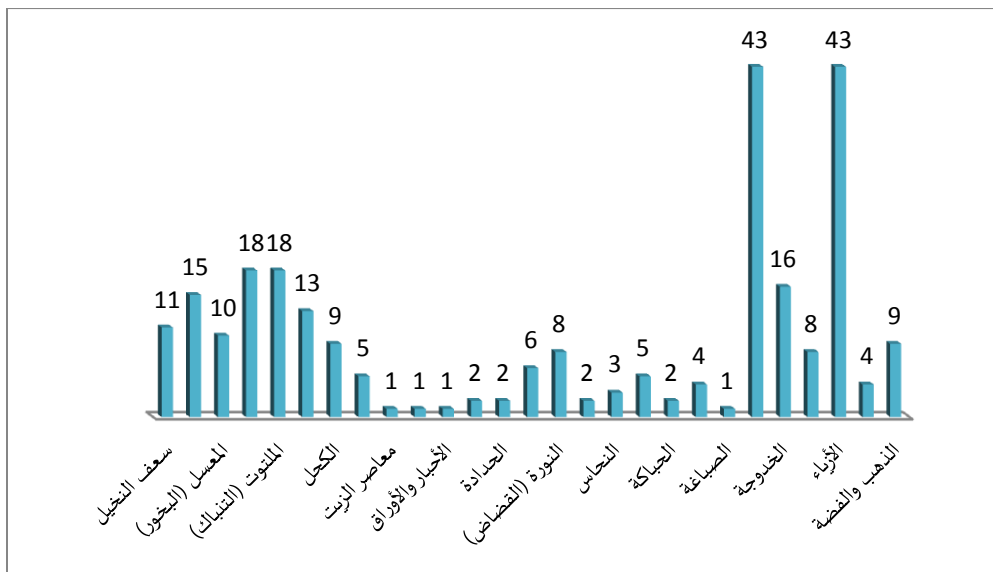
م	الحرفة	عدد المحلات	النسبة المئوية %	عدد العاملين	النسبة المئوية %	عدد أفراد الأسرة	المشتغلين في الحرفة %		النسب التقريبية لاستهلاك الحرفة %		
							رجال	نساء	محلياً	اقليمياً	دولياً
1	الذهب والفضة والعقيق	9	3.5	9	1.1	40	70	30	20	30	50
2	الزجاج	4	1.5	4	0.5	40		100	20	30	50
3	الأزياء	43	16.5	45	5.7	200		100	100		
4	الغزل والنسيج	8	3.1	46	5.8	26	20	80	70	10	20
5	الخدوجة	16	6.2	25	3.2	17		100	100		
6	الكوافي	43	16.5	51	6.5	240			70	20	10
7	الصباغة	1	0.4	1	0.1	2	100		100		
8	دباغة الجلود	4	1.5	18	2.3	26	100		100		
9	الحياكة	2	0.8	2	0.3	6	100		100		
10	قصب المدايع	5	1.9	8	1	20	100		100		
11	النحاس	3	1.2	5	0.6	16	100		100		
12	الباجور	2	0.8	8	1	28	100		100		
13	النورة	8	3.1	22	2.8	53	100		100		
14	التجارة	6	2.3	267	33.9	38	100		100		
15	الحداثة	2	0.8	4	0.5	9	100		100		
16	الميدارة (الفخار)	2	0.8	8	1	3	100		80	20	
17	الأحبار والأوراق	1	0.4	1	0.1	2	100		100		
18	العطارة	1	0.4	1	0.1	6	100		90	10	
19	معاصر الزيت	1	0.4	2	0.3	5	100		100		
20	قطر الزعتر	5	1.9	9	1.1	31	100	100			
21	الكحل	9	3.5	19	2.4	78	100	100			
22	الخضاب	13	5	27	3.4	74	100	100			
23	الملتوت (التنباك)	18	6.9	36	4.6	140	100	100			
24	المعسل (البخور)	10	3.8	21	2.7	69	100	80	20		
25	الحلوى	15	5.8	20	2.5	83	100	80	20		
26	سعف النخيل	11	4.2	129	16.4	39	100	80	20		
	المجموع	260	100	788	100	1291					

جدول (2) توزيع الصناعات الحرفية في مَدِينَة رَبِيد (الباحث بتصرف⁽⁴⁴⁾)

يبين الجدول رقم (2) أن صناعة الأزياء والكوافي قد شكلت النسبة الأكبر من بين الصناعات

الحرفية في مدينة زيد بنسبة 16.5% لكل منهما، حيث تعود معظم المحلات لملكية بعض العائلات

وتُمارس في البيوت، حيث يعمل فيها النساء، إذ يعمل في حرفة صناعة الكوافي 51 عاملة، وفي حرفة الأزياء والملابس 45 عاملة.



شكل (1) توزيع الصناعات الحرفية في مَدِينَة زَبِيد (الباحث بتصرف)⁽⁴⁵⁾

لقد بلغ عدد الأيدي العاملة في حرفة النجارة حسب المعطيات الرقمية للجدول رقم (2) 267 عاملاً جميعهم من الرجال، وشكلت 33.9% من نسبة الأيدي العاملة في جميع الصناعات الحرفية بمدينة زبيد التاريخية، تلتها حرفة سعف النخيل التي يعمل فيها (129) وجميعهن من النساء.

وتبين هذه الأرقام أن الصناعات الحرفية في مدينة زبيد تُسهم في تحقيق التنمية الاجتماعية من خلال استيعاب أفراد المجتمع نساءً ورجالاً للعمل بهذه الحرف، ومزاولة أعمالهم، وزيادة فرص المشاركة في هذه النشاطات. فهي تعمل على حل كثير من المشاكل، لعل من أبرزها معالجة مشكلتي الفقر والبطالة التي يعاني منهما المجتمع، من خلال توفير فرص عمل جديدة، وهو ما يُحسِّن المستوى المعيشي للأسر، ويعمل على حلّ كثيرٍ من المشاكل الاقتصادية، والاجتماعية، وتحقيق التنمية المُستدامة.

إن نسبة الإناث اللاتي يعملن في الصناعات الحرفية بمدينة زبيد التاريخية مرتفعة؛ ذلك أن هذه الصناعات تتطلب عمالة نسائية، وهذا ما يساعد على استغلال طاقاتهم والاستفادة من أوقات فراغهم، وزيادة دخلهم ورفع مستوى معيشتهم.

وتشير الأرقام في الجدول رقم (2) إلى أنه يعمل في حرفة الغزل وحياسة النسيج 46 عاملاً من النساء والرجال يتوزعون في 8 محلات، فيما يستهلك 70% من منتجات الغزل والنسيج محلياً و 10% إقليمياً، و 20% يتم تصديرها دولياً.

كما يبين الجدول أن حرفة الملتوت يعيش على دخلها عدد من الأسر، حيث يعمل فيها 36 امرأة موزعات على 18 بيت، ونسبة 6.9% من حجم محلات الصناعات الحرفية في المدينة. ثم حرفة الخدوجة التي تشكل نسبة 6.2% من حجم المحلات المنتشرة، ويعمل فيها 25 عاملة. وبالمقابل بلغ عدد العاملين في حرفة إنتاج الحلوى 20 عاملاً، يتوزعون على 15 محلاً بنسبة 5.8% من حجم عدد المحلات الحرفية في المدينة. وشكلت حرفة الخضاب 5% من حجم الإنتاج الحرفي، ويعمل فيها 27 عاملة، ثم حرفة البخور بنسبة 3.8%، ويعمل فيها 21 عاملة.

وتفيد الأرقام الواردة في الجدول أعلاه، أن هناك أربع حرف مهددة بالاندثار؛ حيث تشهد تراجعاً كبيراً، ولم يتبق منها سوى محل واحد لكل حرفة، وهي الصباغة، وصناعة الأحبار والأوراق، والعطارة، ومعاصر الزيوت.

ويوضح الجدول رقم (2) أن هناك ست صناعات حرفية يتم استهلاك نسبة منها في الأسواق الدولية وبنسب متفاوتة، وهي: منتجات الذهب والفضة، ومنتجات العقيق والزجاج وبنسبة 50% لكل منهما، تلهمها منتجات الغزل والنسيج والمنتجات الفخارية، وسعف النخيل بنسبة 20% لكل منها، ثم الكوافي بنسبة 10%. أما الاستهلاك الإقليمي في الأسواق العربية للصناعات الحرفية في مدينة زبيد فأوضحت معطيات الجدول أن هناك سبع حرف يتم استهلاك منتجاتها إقليمياً، وهي منتجات الذهب والفضة والعقيق والزجاج بنسبة 30% من حجم الإنتاج الحرفي لهذا النوع من الصناعات الحرفية، والكوافي والملتوت والبخور بنسبة 20% ثم منتجات

الغزل والنسيج والعطارة بنسبة 10% فقط، في حين يتم استهلاك بقية الصناعات محلياً، وعددها 18 حرفة، وبنسبة 100%، ولا يتم تسويقها إلى الأسواق العربية والدولية.

وبالنظر إلى هذه الأرقام رغم ضآلتها، فإن المنتجات الحرفية في مدينة زبيد استطاعت المنافسة في الأسواق الدولية وأسهمت بشكلٍ أو بآخر في إجمالي العملات الأجنبية الناتجة عن تصدير المنتجات الحرفية المحليّة، وهو ما يؤكد قدرتها على رفد الدخل بالعملات الصعبة في حال توفرت أدوات التسويق الأمثل لها، وخطط الإنتاج والدعم للمشروعات الحرفية في المدينة.

الجمعيات المعنية بالصناعات الحرفية في مدينة زبيد التاريخية:

يشارك عدد من الجمعيات المهنية بفعالية في دعم وتنمية قطاع الصناعات الحرفية في مدينة زبيد التاريخية، وهو ما شجع أفراد المجتمع على انخراطهم في هذه الصناعات، وتتمثل هذه الجمعيات والمراكز في الآتي:

(1) جمعية المرأة للحد من الفقر.

(2) جمعية زبيد الحرفية للمصنوعات الفضية.

(3) جمعية المهارات الحرفية.

(4) المركز المهني للتدريب والتأهيل.

(5) مركز الأسر المنتجة.

(6) جمعية زبيد للتنمية المدنية والريفية.

(7) مركز تنمية المجتمع والأسر المنتجة.

التحديات التي تواجهها الصناعات الحرفية في مدينة زبيد التاريخية:

بالنظر إلى واقع الصناعات الحرفية في مدينة زبيد التاريخية نجد أنها لا تحقق المساهمة الفعالة المتوقعة منها كقطاع اقتصادي فعّال، وعنصر محفز لدفع عجلة التنمية، حيث تعترض الصناعات الحرفية مجموعة من الصعوبات تحدّ من قدرتها

التنافسية، وتعود بعض هذه الصعوبات إلى طبيعة الصناعة في حد ذاتها، وبعضها الآخر يعود إلى عدم توفير الظروف الملائمة لتنميتها.

ومن خلال النزول الميداني تبين أن الصناعات الحرفية في مدينة زبيد التاريخية تواجه صعوبات عديدة تحول دون تطورها، وتحدّ من نموها ودورها في استدامة التنمية في المدينة، وهذا ما يتضح جلياً من خلال عدد المحلات وعدد العاملين فيها، ولعل من أبرز هذه التحديات الآتي:

- عدم وجود مراكز تسويق أو مؤسسات استهلاكية تساعد الحرفيين على تسويق منتجاتهم المحلية.
- وجود عدد من الجمعيات النسوية التي تعمل فيها مجاميع من النساء في مهن مختلفة، لكنها تظل بحاجة الى التوجيه الصحيح من أجل الحفاظ على هوية هذه الحرف.
- اقتصر هذه الحرف على أسر محدودة تمارس هذا النشاط منذ سنوات عديدة وتكتسبه بالوراثة، وهو ما يعني احتكار المهنة بأيدي عدد محدود، وتضائل هذا العدد مع مرور الزمن.
- عدم الاهتمام الكافي من جهات التمويل المحلي والأجنبي بالصناعات الحرفية.
- ضيق حجم السوق المحليّة للمنتجات والصناعات الحرفية، إضافة إلى مشاكل كثيرة في تسويقها إلى الأسواق المحليّة والخارجية.
- تعاني معظم منتجات الصناعات الحرفية من عدم توفر عوامل الجودة في الإنتاج والتغليف، والعرض، مما يضعف قدرتها التنافسية أمام المنتجات المستوردة.
- هجرة العاملين في الصناعات الحرفية إلى مجالات عمل أخرى.
- عدم وجود مراكز لتدريب وتأهيل وتوفير اليد العاملة المدربة والمؤهلة للعمل في هذه الصناعات.

- ضعف أداء المؤسسات المساندة "الحكومية والخاصة" على صعيد دعم قطاع الصناعات الحرفية ومساندته في الجوانب المختلفة (التسويقية، والإنتاجية، والتمويلية).
- عدم تطور هذا النمط من الصناعات بما يتناسب مع السلع البديلة، سواء المستوردة، أو التي يتم إنتاجها ضمن الورش والمصانع الحديثة، وبتكلفة أقل.
- يواجه الحرفيون صعوبات كبيرة على صعيد المشاركة في المعارض المحلية والخارجية.

الاستراتيجية المقترحة لتفعيل دور الصناعات الحرفية في استدامة التنمية في البيئات التراثية: تحتل الصناعات الحرفية مكانة كبرى في استدامة التنمية الاقتصادية والاجتماعية، باعتبارها تُشكّل رافدًا أساسيًا بما توفره من سلع وخدمات محلية ذات صلة مباشرة بحياة المواطنين، وفي خلق فرص عمل مضمونة الدخل، من خلال تشغيل رأس المال بطرق نشطة، وتحقيق أرباح كثيرة للدولة ودعاية وشهرة عظيمتين للبلاد. من أجل تفعيل دور الصناعات الحرفية في استدامة التنمية؛ ينبغي رسم استراتيجية شاملة تقوم على عدد من المقومات الأساسية، الشكل (2)، بهدف الوصول إلى إسهام فاعل ودور حقيقي للصناعات الحرفية في استدامة التنمية في البيئات التراثية، التي تُعدُّ مجالًا لتمكين قطاعات واسعة من المواطنين من إيجاد مصادر للدخل، ولهذا يجب إحياء نشاط السوق القديم في مدينة زبيد كما كان سابقًا، كونه القلب النابض للمدينة، والحد من استيراد الصناعات الخارجية وإعطاء الامتياز والدعم للصناعات الحرفية المحلية.

كما يحتاج قطاع الصناعات الحرفية إلى مؤسسة رسمية حكومية تضمن إدارته بشكل فعال، وتُنهي التضارب بين الجهات المختلفة، وتقف جنبًا إلى جنب مع الحرفيين والهيئات ذات العلاقة في دعم هذه الصناعات وتنميتها، كما تكون مسؤولة عن ترسيته كمورد اقتصادي، وأحد الموارد الفعالة في التنمية المجتمعية.



شكل (2) يوضح محاور الاستراتيجية المقترحة (الباحث)

ومن أجل تفعيل دور الصناعات الحرفية في استدامة التنمية في البيئات التراثية ينبغي سن القوانين والأنظمة لحماية قطاع الصناعات الحرفية وتنظيمه، والحفاظ عليه، وترتيب عمليات الإنتاج سواء التي تتولى تنظيم شؤونها، أو المشتغلون فيها وتدريبهم، أو تلك المعنية بتسويق منتجاتهم واستهلاكها ووسائل دعمها، وحمايتها من المنافسة. ويبقى نشر الوعي بأهمية الصناعات الحرفية من خلال الوسائل المختلفة أمر حيوي في حمايتها، والمحافظة عليها. وتشجيع الصناعات والحرفيين وحث المستهلك على استعمال المنتجات المحلية.

من جانب آخر، يُعدُّ التدريب أحد الطرق المناسبة لحماية الصناعات الحرفية، ويتم ذلك بإنشاء مراكز تدريبية حرفية، وإقامة الدورات التدريبية المتخصصة؛ التي تهدف إلى رفع كفاءات الحرفيين، وزيادة عددهم، وتطوير المنتجات الحرفية، والمحافظة على استمراريتها وتقنياتها، حتى لا تنقطع الموارد البشرية اللازمة لديمومة الصناعات الحرفية. فيما يُعدُّ التسويق أحد الأركان الرئيسة في هذه الرؤية، بحيث

تتولى الجهات الرسمية بالتنسيق مع الحرفيين أنفسهم ومع الجهات المعنية، أو من خلال الجمعيات التعاونية التسويق لهذه المنتجات للسكان المحليين، أو السياح، أو الأسواق الخارجية، كما يمكن الاستعانة بشركات وطنية لتسويق المنتجات الحرفية في الداخل والخارج بما يسهم في تشجيع الإنتاج المحلي واستمراره.

وتشير الاستراتيجية المقترحة في أحد عناصرها إلى أنه ينبغي أن تحظى الصناعات الحرفية في مدينة زبيد التاريخية بدراسات مستفيضة ومعقدة من قبل الباحثين، هدفها تطوير الأداء والمواد المستخدمة، وتطوير خبرات الحرفيين التي توارثوها عبر الأجيال. فضلاً عن البحث في ابتكار أصناف جديدة عصرية من منتجات الصناعات الحرفية، مع الحفاظ على الطابع التراثي؛ مما يؤدي إلى توسيع قاعدة الطلب المحلي على المنتجات الحرفية. واستخدام الآلات والمعدات والوسائل التكنولوجية الحديثة وتغيير طرق العمل من دون المساس بالعناصر الأساسية التي تحفظ لمنتجات الصناعات الحرفية سماتها المتوارثة.

التوصيات:

نظراً إلى الدور الذي تقوم به الصناعات الحرفية في استدامة التنمية، لاسيما في الجوانب الاقتصادية والاجتماعية، وخصوصاً ما يتعلق بقدرتها على خلق فرص العمل، ومحاربة الفقر والبطالة وضمان فرص الإدماج الاجتماعي، فضلاً عن الدور الثقافي الذي تقوم به في تعزيز العادات والتقاليد والقيم الاجتماعية، فإنه يمكن وضع عدد من المقترحات التي تسهم في تفعيل دورها في مدينة زبيد، كالاتي:

- (1) تبني الاستراتيجية المقترحة في هذه الدراسة بمحاورها المختلفة.
- (2) تخصيص مبالغ مالية وبرامج إنعاش اقتصادي لتطوير وتمويل أصحاب الورش والمؤسسات الصغيرة والمتوسطة الخاصة بالحرف والصناعات التقليدية.

- (3) نظرًا للمنافسة الشديدة من قبل المنتجات الأجنبية التي تتميز بالجودة العالية فعلى الجمعيات والحرفيين الاعتماد على التجديد والابتكار وإدخال التكنولوجيا الحديثة في العملية الإنتاجية والتحكم في السعر والجودة.
- (4) دعم المؤسسات المعنية بتطوير قطاع الصناعة التقليدية من مؤسسات وجمعيات مهنية، وغيرها، من خلال منحها إمكانيات وصلاحيات أوسع للقيام بدورها في تنمية القطاع.
- (5) إعادة هيكلة النظام التعاوني لجعله أكثر استقطابًا للصناع التقليديين.
- (6) تشجيع النشاط السياحي نظرًا لقدرته على تحريك قطاع الصناعة التقليدية.
- (7) إنشاء مركز لتوثيق الصناعات الحرفية والتقليدية المنتشرة في المدينة تشرف عليه وزارة الثقافة بالتعاون مع المؤسسات الأكاديمية والجمعيات المهنية.

الهوامش والإحالات:

- (1) أحمد عبدالهادي، الصناعات التقليدية والحرف في الجزائر، ورشة عمل حول الصناعات التقليدية في الوطن العربي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 2010م، ص 4.
- (2) شيماء ممدوح عبدالوهاب، أثر صناعة العاديات والصناعات الصغيرة على الاقتصاد السياحي، دراسة حالة على محافظة الجيزة والفيوم، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الفيوم، 2011م، ص 12.
- (3) خيرية بنت عبد الله إبراهيم الأصبقة، إدارة التراث الثقافي في المملكة العربية السعودية، حالة الحرف والمصنوعات التقليدية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة الملك سعود، الرياض، 2010م، ص 285-286.
- (4) أحمد شعبان علي، دور البُتوك الإسلاميّة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية من خلال تمويل المشروعات، المؤتمر العلمي التاسع للجمعية العربية للبحوث الإقتصاديّة، دور القطاع المالي في التنمية العربية - مصر، سجل المؤتمر، 2008م، ص 220.
- (5) مهند حامد وآخرون، تجارب الدول في تطوير أعمال المنشآت الصغيرة جدا والصغيرة والمتوسطة، دروس لفلسطين، فلسطين، 2009م، ص 134.

- (6) التراث الأنجلو سكسوني Anglo-Saxon يشير إلى حقبة من تاريخ إنجلترا، التي تمتد من القرن الخامس حتى القرن الحادي عشر، حوالي 450 - 1066م، والأنجلو ساكسون كانوا شعبًا من القبائل الجرمانية التي هاجرت من قارة أوروبا (en.wikipedia.org).
- (7) اعتماد علام، الحرف والصناعات التقليدية بين الثبات والتغير، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1991م، ط 1، ص 18.
- (8) آريسكا: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية (IRCICA)، أنشئ عام 1982 في إسطنبول، تركيا. والهدف الأساسي من إنشائه هو الحفاظ على التراث الإنساني والثقافي. Research Center for Islamic History, Art and Culture
- (9) بنيامين يوحنا دانيال، المنتجات الحرفية السياحية، مكتبة بيشموأ أبريل، العراق، 2010م، ص 47.
- (10) خيرية بنت عبد الله إبراهيم الأصقة، مرجع سابق، 2010، ص 223.
- (11) Parnwell M; Hitchcok M; king, v. Tourism and rural handicrafts in Thailand, Tourism south-East Asia, 1993, p. 234-257.
- (12) ياسر هاشم عماد الهياجي، إدارة المواقع التُّراثية ودورها في التنمية السياحية المُستدامة: مَدِينَة زَبِيد التَّارِيخِيَّة دراسة حالة، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة الملك سعود، 2018م، ص 104.
- (13) Margolin Victor, Design for a Sustainable World. Design Issues, Vol. 14, No. 2, summer, 1998, p.13.
- (14) تشكلت هذه اللجنة بقرار من الجمعية العامة للأمم المتحدة في كانون الأول العام 1983م برئاسة "برونتلاند" رئيسة وزراء النرويج السابقة، وعضوية (22) شخصية من النخب السياسية والاقتصادية الحاكمة في العالم، وذلك بهدف مواصلة النمو الاقتصادي العالمي من دون الحاجة إلى إجراء تغييرات جذرية في بنية النظام الاقتصادي العالمي.
- (15) يُعرف هذا التقرير أحيانًا بتقرير برونتلاند Brundtland Report نسبة إلى رئيسة اللجنة العالمية للبيئة والتنمية التي قامت بإعداد التقرير، وهو يمثل الوثيقة المرجعية الأساسية للتنمية المستدامة. للمزيد انظر: تقرير اللجنة العالمية للتنمية والبيئة، مستقبلنا المشترك، الأمم المتحدة، نيويورك، 1987: 4-8
- (16) WCED, Our Common Future, Oxford: Oxford University Press, 1987, 48.
- (17) غادة علي موسى، مخاطر غياب الأمن الإنساني على البيئة والتنمية المُستدامة، المؤتمر العربي السادس للإدارة البيئية "التنمية البشرية وآثارها على التنمية المُستدامة"، مصر، 2007م، ص 159.

- (18) ياسر هاشم عماد الهياجي، استدامة التنمية السياحية في المواقع التُّراثيَّة: مَدِينَة جَدَة التَّأْرِيخِيَّة دراسة حالة، مجلة دراسات في علم الآثار والتُّراث، ع 7، الجمعية السعودية للدراسات الأثرية، السعودية، 2016م، ص 251.
- (19) حامد الهادي، الحرفيون بين التكيف مع الفقر وصناعة رأس المال، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعيَّة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 2006، ص 11.
- (20) أنور عطية العدل، دور الصناعات الصغيرة والحرفية في التنمية: دراسة ميدانية في بيئة المنشآت الصغيرة في مركز ومَدِينَة المنصورة، ندوة سبل تطوير المشروعات الصغيرة، مركز البحوث للتنمية الدولية، جمعية تنمية المشروعات الصغيرة، محافظة المنصورة، 1992، ص 73.
- (21) حامد الهادي، الحرفيون بين التكيف مع الفقر، 2006، 116-117.
- (22) حامد الهادي، الحرفيون بين التكيف مع الفقر، 2006، ص 40-41.
- (23) منظمة العمل العربيَّة، الصناعات الصغرى والحرف التقليدية في الوطن العربي أداة للتنمية، مؤتمر العمل العربي، الدورة الحادية والعشرون، تقرير المدير العام لمكتب العمل العربي- البند الأول- القسم الأول، القاهرة، 1994م، ص 13-15.
- (24) حامد الهادي، الحرفيون بين التكيف مع الفقر، 2006، ص 116-117.
- (25) أنور عطية العدل، دور الصناعات الصغيرة والحرفية في التنمية، 1992، ص 64-74.
- (26) ياسر هاشم عماد الهياجي، إدارة المواقع التُّراثيَّة ودورها في التنمية السياحية المُستدامَة، 2018، ص 18.
- (27) عبدالله عبدالسلام الحداد، الاستحكامات الحربية بمَدِينَة زَبِيد منذ نشأتها وحتى نهاية الدولة الطاهرية 204 - 923هـ/ 819 - 1517م، وزارة الثقافة والسِّيَّاحة، صنعاء، 2004م، ص 23.
- (28) عبد الرقيب طاهر الشيباني، المُدن اليمينية التَّأْرِيخِيَّة وسياسات الحِفاظ عليها والارتقاء ببيئتها الحَضْرِيَّة "مدينة زبيد التاريخية دراسة حالة"، مجلة العلوم والتكنولوجيا - مج 2، ع 1، 1997م، صنعاء، ص 780.
- (29) عبده ثابت العبسي، تخطيط مدينة زبيد التاريخية، مجلة الإكليل، ع 31-32، وزارة الثقافة، اليمن، 2007م، ص 164-166.
- (30) عبد الحبيب الذبحاني، رؤية لتاريخ مَدِينَة زَبِيد من خلال الحفريات والاكتشافات الأثرية، ورقة عمل مقدمة إلى ندوة الحِفاظ على مدينة زبيد التاريخية المنعقدة في جامعة الحديدة، اليمن، 2004م، ص 4-5.

- (31) عبدالرحمن عبدالله الحضرمي، مَدِينَة زَبِيد في التاريخ، مجلة الإكليل، ع1، س1، وزارة الإعلام والثقافة، صنعاء، 1980م، ص97.
- (32) شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي (ت 627هـ/ 1228م)، معجم البلدان، دارصادر، بيروت، 1977م، ج3، ص131.
- (33) قبيلة الأشاعر يعود نسبها إلى الأشعر واسمه نبت بن زيد بن عمرو بن كهلان بن سبأ، ولُقّب بالأشعر لأنه كان أشعر الجسم، ومن الأشاعرة أبو موسى الأشعري. وتمتد قبيلة الأشاعرة من جنوب مقبنة إلى شمال وادي رمع، وعاصمتها زبيد (الحضرمي، 1980: 96-97).
- (34) صالح أحمد الفقيه، مساجد مَدِينَة زَبِيد حتى نهاية العصر الأيوبي - دراسة أثرية معمارية مقارنة، رسالة ماجستير، قسم الآثار، جامعة صنعاء، اليمن، 2011م، ص9: الحضرمي، مرجع سابق، 1980، ص97.
- (35) علي بن الحسن بن أبي بكر الخزرجي، المسجد المسبوك في مَن ولي اليمن من الملوك، وزارة الإعلام والثقافة، صنعاء، دار الفكر، دمشق، ط2، 1981م، ص14.
- (36) نجم الدين عمارة بن علي الحكمي اليمني، تاريخ اليمن المسى المفيد في أخبار صنعاء وزبيد وشعراء ملوكها وأعيانها وأدبائها، تحقيق وتعليق: محمد بن علي الأكوغ، مطبعة السعادة، ط2، 1976م، ص38-42.
- (37) عبد الرقيب طاهر الشيباني، المَدُن اليمينية التَّاريخِيَّة، 1997، ص779.
- (38) وهذا القول يؤيده ما ذكره الخزرجي عن سوق المعاصر وهو سوق ريع المعاصر (الجزع): انظر: علي بن الحسن الخزرجي (ت 812هـ/ 1409م): العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، نشر بعناية محمد بن علي الأكوغ، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ط2، 1403هـ/ 1983م، (1/246).
- (39) عبدالرحمن عبدالله الحضرمي، مَدِينَة زَبِيد في التاريخ، 1980، 72.
- (40) Keall, Edward, "A preliminary Report on the Architecture of Zabid" Proceeding of Seminar for Arabian Studies, Institute OF Archaeology, London, 1984.
- (41) القيسارية: بكسر القاف الممدودة وفتحها، مع سكون الياء وفتح السين، والجمع قيساريات: وهي سوق للتجارة في المدن (عبدالله قائد حسن العبّادي، الحياة العلميّة في مدينة زَبِيد في عهد الدولة الرسولية 626-858هـ/ 1228-1454م)، رسالة ماجستير غير منشورة في الحضارة والنظم الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1995م.

- (42) عبدالله عبدالسلام الحداد، الاستحكامات الحربية، 2004، ص 64.
- (43) الصندوق الاجتماعي للتنمية، مسح وتوثيق الحرف اليدوية التقليدية في مدينة زبيد التاريخية، مطابع صنعاء الحديثة للأوفست، الطبعة الأولى، الجزآن الأول والثاني، 2011م.
- (44) تم تفرغ بيانات هذا الجدول من أعمال المسح التي قام بها الصندوق الاجتماعي للتنمية، وهي مضمته في الجزآن الأول والثاني من كتاب مسح وتوثيق الحرف اليدوية التقليدية في مدينة زبيد التاريخية، مطابع صنعاء الحديثة للأوفست، الطبعة الأولى، الجزآن الأول والثاني، 2011م.
- (45) تم الاعتماد في هذا الشكل على البيانات الواردة في أعمال المسح التي قام بها الصندوق الاجتماعي للتنمية، وهي مضمته في الجزآن الأول والثاني من كتاب مسح وتوثيق الحرف اليدوية التقليدية في مدينة زبيد التاريخية، مطابع صنعاء الحديثة للأوفست، الطبعة الأولى، الجزآن الأول والثاني، 2011م.



جمال الفواصل القرآنية في سورة المدثر

دراسة صوتية دلالية

د. منصور علي سالم ناصر العمراني*

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى بيان الجمال الإيقاعي والتنسيقي في النص القرآني، من خلال فواصل سورة المدثر، المكية النزول، ذات الإيقاعات القوية في فواصلها كالفاصلة الراهية ﴿المدثر-سقر-التأفور- عسيّر﴾... إلخ، وكذلك الفاصلة الدالية الملحق بها ألف الإطلاق الصوتي مثل: ﴿وَجِدًّا-مَمْدُودًا- شُهُودًا- تَمْهِيدًا- أَزِيدَ- عَنِيدًا﴾... إلخ. وغيرها من الفواصل التي وردت في السورة الكريمة، القوية منها والضعيفة والمتوسطة، وارتباط ذلك بالمعاني والقضايا التي عالجتها السورة الكريمة، وفي هذا إعجاز بياني قرآني عظيم لا يخفى على أهل البلاغة والذوق الرفيع.

ويتكون هذا البحث من الآتي:

المقدمة: وتناولت فيها أهمية الموضوع، ومشكلته، وحدوده، وهدفه، ومنهجه.

المبحث الأول: جمال الفاصلة القرآنية:

المطلب الأول: تعريف الفاصلة القرآنية لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: وظيفة الفاصلة في السياق وأهميتها في النظم.

المطلب الثالث: الفرق بين الفاصلة والسجع.

المبحث الثاني: الدراسة الصوتية الدلالية لفواصل سورة المدثر.

المطلب الأول: التعريف بسورة المدثر.

المطلب الثاني: التناسق الصوتي في فواصل سورة المدثر وارتباطه بالمعنى.

الخاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: الفواصل؛ المدثر؛ صوت؛ دلالية؛ القرآن.

* أستاذ التفسير وعلوم القرآن المشارك - قسم القرآن وعلومه - كلية التربية بزييد - جامعة الحديدة - الجمهورية اليمنية.

The Unique Magnificence of Quranic Breaks in Surah Al-Muddaththir: A Study of Rhythmic Patterns

Dr. Mansoor Ali Salem. Naser AL-Emrani

Abstract:

Research Objectives: This study aims to reflect the rhythmic beauty and distinctive harmony in the Qur'anic text, through the breaks of Al-Muddaththir, the Makiyyat Surah, and the strong rhythms in its separations such as the verses end with /r/ sound as in ﴿الْمُدَّثِّرُ - سَقَرٌ - النَّاقُورُ -﴾ (al- Muddaththir [who covers himself]; Saqar [hellfire]; A'sir [difficult]; al-Naqour [trumpet]), etc. In the same way, the rhythmic patterns of /da/ sound as in ﴿وَحِيدًا - مَمْدُودًا - شُهُودًا - تَمَهِيدًا - أَزِيدًا -﴾ (wahida [alone]; Mumhouda [extensive]; Shuhouda [witnesses]; Azida [add more]; Anida [stubborn]), etc. Many more rhythmic patterns stated in the holy surah are graded from weak to medium to strong power of rhythms. All rhythmic patterns are connected to meanings and issues addressed by the Quran, and this miraculous Quranic greatness is not hidden for experts of rhetoric and linguistics.

Research Contents, this research consists of **introduction** which deals with the research objectives, significance of the study and methodology.

The first topic covers the magnificence of the Holy Quran. It includes three subtopics:

- The definition of the Quranic breaks (commas) and the language.
- The function of the break [interval] in context and its importance in phonic system.
- The difference between the comma and the consonance [rhyme].

The second topic: semantic and rhythmic study of the breaks (intervals) of Surah Al-Muddaththir. It includes two subtopics:

- Definition of Al-Muddaththir.
- The rhythmic consistency in the breaks (intervals) of Surah Al-Muddaththir and its connection to the meaning.

Conclusion includes the most important findings and recommendations.

Key Words: Intervals, Covered with, Sound, Semantic, Quran.

إن القرآن الكريم معجزة الله تعالى الخالدة الباقية إلى يوم الدين، ولإعجازه وجوه متعددة أعظمها وأتمها وأعمها الإعجاز البياني الذي ينتظم في القرآن كله حيث يوجد في كل سورة منسوره، بل وفي كل آية من آياته الكريمة، نلمس ذلك جلياً واضحاً إذا تدبرنا التناسب بين الآية القرآنية وواصلتها، فالواصل القرآنية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بما قبلها من الآية، وهي مستقرة في موقعها، مطمئنة في موضعها، غيرقلقة ولانافرة، وهذا هو التمكين- كما يقول الزركشي:- ولو استبدلتها بغيرها لاختلف المعنى ولفسد الغرض.

وبالنظر والتأمل في السور المكية نجد قوة ألفاظها وجزالة فواصلها، التي تأتي متمكنة في سياقها، وتؤدي وظيفة معنوية وغرضاً موضوعياً في السياق يدركها الناظر والمتدبر، كما تؤدي وظيفة فنية، تضيف على النص جمالا نغمياً، يدركه المتذوق بحاسة خفية من بنائه الفني في تركيب المفردات. والفاصلة القرآنية عنصر أساسي من عناصر اللغة الإيقاعية، والقرآن يمتاز بحسن الإيقاع، فتأتي الفاصلة في ختام الآيات حاملة تمام المعنى، وتمازج التوافق الصوتي في آن واحد.

ولقد حاول العلماء في دراساتهم القرآنية أن يقفوا على مظاهر الإعجاز فيه فهربهم من جماله الصوتي ما استوقفهم واستدعى انتباههم، فكان القرآن الكريم هو الكتاب الوحيد الذي توضع من أجله تلك المؤلفات العديدة في التجويد، وعلم القراءات، حتى تبقى لكلمات الله تلك الحلاوة الصوتية الرائعة التي تؤثر في النفوس، وتسمو بمشاعر الإنسان، وصدق الله إذ يقول: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء:88].

ومن هذا المنطلق فقد أقدمت على دراسة الناحية الصوتية والدلالية من خلال الألفاظ القوية في فواصل سورة المدثر المكية النزول، والتي تتميز بقوة ألفاظها وجزالتها، ووسمت هذا البحث بـ(جمال الفواصل القرآنية في سورة المدثر- دراسة صوتية دلالية).

أهمية الموضوع:

- 1- تبرز أهمية الموضوع في كونه يتعلق بأشرف الكتب وأجلها، وهو القرآن الكريم، ويبحث جانباً من جوانب الإعجاز البياني في القرآن الكريم، وهي المناسبة بين اللفظ الصوتي القوي الوارد في فواصل الآيات وبين دلالتها المعنوية.
- 2- القرآن الكريم عقد فريد ارتبطت ألفاظه وكلماته في الآية الواحدة، وارتبطت آياته ببعضها في السورة الواحدة، وارتبطت سوره ببعضها في القرآن كله حتى كان كالبنيان يشد بعضه بعضاً، وهذه الفواصل القرآنية هي أحد الروابط المهمة التي تشد القرآن بعضه ببعض، وتظهر جانباً مهماً من الجوانب الإعجازية لهذه المعجزة الخالدة.
- 3- سورة المدثر من السور القرآنية المكية النزول، والتي تتميز بقوة ألفاظها وعنقوان جرسها الدال على قوة المعاني التي عرضتها.

مشكلة البحث:

ليس هناك مشكلة حقيقية تقف حاجزا أمام هذه الدراسات، لكن مثل هذه الدراسات الصوتية الدلالية التي تهدف إلى بيان عظمة كتاب الله الكريم، وإعجازه البياني وعلاقة الفاصلة بالمعنى الذي سبقت له الآية عادة ما تحتاج لفكر ثاقب، واستنباط صائب، وهذا ما يجعل الباحث يعيد النظر مراراً ومرات خاصة في المواطن التي لا يظهر فيها موطن الجمال لأول وهلة، وهذا يستغرق جهداً ذهنياً وزمناً في آن واحد. وكذلك قلة المصادر والمراجع في مجال الدراسات الصوتية، وفي علاقة الصوت بالمعنى.

حدود البحث:

تقتصر هذه الدراسة الصوتية على سورة المدثر – المكية النزول- من خلال بيان جمال الفواصل القرآنية فيها، وتنوعها، وعلاقتها بالآيات التي وردت فيها كل فاصلة من فواصل السورة الكريمة.

هدف البحث:

يهدف البحث إلى:

- 1- الكشف عن إعجاز القرآن الكريم، من خلال التناسق العجيب والبديع بين الإيقاع الصوتي للفاصلة القرآنية، وعلاقة ذلك بالمعنى.
- 2- بيان الجمال الصوتي العذب، الذي يهتزله الوجدان، وتطرب له النفس الصافية، وهو ما يسميه علماء الإعجاز بـ(سحر القرآن).

منهج البحث:

المنهج الذي اتبعته هو المنهج البحثي الاستنباطي من خلال الدراسة التطبيقية للآيات التي تضمنت الألفاظ القوية ذات الجرس الصوتي القوي في سورة المدثر.

طريقة البحث:

إن الطريقة المتبعة في تقسيم الموضوع هي طريقة البحوث العلمية الأكاديمية على النحو

التالي:

1. كتابة الآيات وعزوها إلى السور التي وردت فيها مع بيان اسم السورة ورقم الآية.
2. إذا استدعى المقام الاستشهاد بالآية مرة أخرى في نفس الصفحة فإني لا أعزوها، بل أكتفي بما أشرت إليه سابقاً.
3. استخدام القوسين المزهرين للآيات لتمييزها عما سواها.
4. استخدام قوس واحد لتمييز الأحاديث النبوية والآثار.
5. إذا نقلت كلام عالم من العلماء بالنص فإني أجعله بين قوسين وأشير في الهامش لاسم الكتاب، ومؤلفه، ودار النشر، ورقم الطبعة، وسنة الطبع إن وجدت، مع بيان رقم الجزء والصفحة.
6. إذا تم اقتباس كلام من أي كتاب مع تصرف يسير فإني أكتب العبارات بدون أقواس، ثم أشير في الهامش بكلمة ينظر، وأشير إلى الكتاب الذي تم أخذ المعلومات عنه.

7. أنقل آراء المفسرين في الموضوع الواحد مرتبا ذلك حسب أقدمية المؤلفين؛ لأن اللاحق عادة

يستفيد ممن سبقه.

هيكل البحث:

إن الهيكل العام للبحث ينقسم إلى مقدمة، وتناولت فيها أهمية الموضوع، ومشكلته، وحدوده، وهدفه، ومنهجه، وهيكله الذي انحصر بعد المقدمة في مبحثين وخاتمة على النحو التالي:

المبحث الأول: جمال الفاصلة القرآنية.

المطلب الأول: تعريف الفاصلة القرآنية لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: وظيفة الفاصلة في السياق وأهميتها في النظم.

المطلب الثالث: الفرق بين الفاصلة والسجع.

المبحث الثاني: الدراسة الصوتية الدلالية لفواصل سورة المدثر.

المطلب الأول: التعريف بسورة المدثر.

المطلب الثاني: التناسق الصوتي في فواصل سورة المدثر وارتباطه بالمعنى.

الخاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: جمال الفاصلة القرآنية

نقصد بجمال الفاصلة القرآنية ذلك التوزيع المتناسب في الحركات والسكنات، والمدات والغنائات، واتساق الحروف في التأليف والرصف، الذي ينتج عنه ذلك الجرس الصوتي الذي تستلذه النفس، وتهتز له المشاعر والوجدان، وهو الذي عبر عنه الدكتور محمد عبدالله دراز بقوله: "دع القارئ المجود يقرأ القرآن يرتله حق ترتيله نازلاً بنفسه على هوى القرآن، وليس نازلاً بالقرآن على هوى نفسه، ثم انتبذ منه مكاناً قصياً لا تسمع فيه جرس حروفه، ولكن تسمع حركاتها وسكناتها، ومداتها وغنائاتها، واتصالاتها وسكناتها، ثم ألق سمعك إلى هذه المجموعة الصوتية، وقد جردت تجريداً وأرسلت ساذجة في الهواء، فستجد نفسك منها بإزاء لحن غريب عجيب لا تجده في كلام آخر لو جرد هذا التجريد، وجود هذا التجويد"⁽¹⁾.

والفاصلة القرآنية لا بد أن يكون لها علاقة بموضوع الآية القرآنية، ولكن منهما يظهر بسهولة ويسر، ومنهما يستخرج بالتأمل والتدبر، وهو ما سنتناوله في المبحث الثاني من خلال الدراسة الصوتية الدلالية لآيات سورة المدثر.

أما هذا المبحث فهو عبارة عن توطئة وتعريف بعلم الفواصل القرآنية، وأهميتها في النظم والسياق، والفرق بينها وبين القافية في الشعر، والسجع في النثر، من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف الفاصلة القرآنية لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: وظيفة الفاصلة في السياق وأهميتها في النظم.

المطلب الثالث: الفرق بين الفاصلة والسجع.

المطلب الأول: تعريف الفاصلة القرآنية لغة واصطلاحاً.

- تعريف الفاصلة لغة:

الفاصلة: مأخوذة من الفصل، وقد جاءت مادة (فصل) واشتقاقاتها في كلام العرب لمعانٍ عدة، يجمعها: الْحَجْرُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ إِشْعَارًا بَانْتِهَاءٍ مَا قَبْلَهُ.

جاء في (العين): الْفَصْلُ: بَوْنُ مَا بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ. وَالْفَصْلُ مِنَ الْجَسَدِ: مَوْضِعُ الْمَفْصَلِ وَبَيْنَ كُلِّ فَصْلَيْنِ وَصَلٌ. وَالْفَصْلُ: الْقَضَاءُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، وَاسْمُ ذَلِكَ الْقَضَاءِ فَيْصَلٌ. وَالْفَاصلَةُ فِي الْعَرُوضِ: أَنْ يُجْمَعَ ثَلَاثَةٌ أَحْرُفٍ مَتَحَرِّكَةٍ وَالرَّابِعُ سَاكِنٌ مِثْلُ: فَعَلَنْ⁽²⁾.

ويقول الراغب: الفصل: إبانة أحد الشئيين من الآخر حتى يكون بينهما فرجة. ومنه قيل: المفاصل، الواحد مفصل، وفصل القوم عن مكان كذا وانفصلوا: فارقوه. ويستعمل ذلك في الأفعال والأقوال. والفواصل: أواخر الآي، وفواصل القلادة: شذري فصل به بينهما، وقيل: الفصيل: حائل بين سور المدينة⁽³⁾.

وفي (لسان العرب): الْفَصْلُ بَوْنُ مَا بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ، وَالْفَصْلُ مِنَ الْجَسَدِ مَوْضِعُ الْمَفْصَلِ، وَأَوَاخِرُ الْآيَاتِ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَوَاصِلٌ بِمَنْزِلَةِ قَوَافِي الشَّعْرِ جَلَّ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، وَوَاحِدَتُهَا فَاصِلَةٌ، وَقَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الأعراف: 52] له معنيان: أحدهما تَفْصِيلُ آيَاتِهِ بِالْفَوَاصِلِ. وَالْمَعْنَى الثَّانِي فِي فَصَّلْنَاهُ: بَيَّنَّاهُ. وَقَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ: ﴿آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ﴾

[الأعراف: 133] أي: بين كل آيتين فَصْل، تمضي هذه وتأتي هذه بين كل آيتين مهلة، وقيل مفصّلات مبيّئات، والله أعلم، وسي المفصّل مفصّلاً لِقِصَرِ أَعْدَادِ سُورِهِ مِنَ الْآيِ (4).

يتبين من هذا أن الفاصلة في أصل اشتقاقها اللغوي ووضعها تدل على تمييز الشيء من الشيء وإبانته عنه، وهي تفصل بين شيئين لولاها لكانا متصلين أو مختلطين، سواء كان ذلك معنوياً أم حسيّاً. ومنه أخذ إطلاقها على الفاصلة بين الآيات؛ لأنها تتميز بها الآية عن التي بعدها، وتُفصل عنها.

- تعريف الفاصلة اصطلاحاً

عرفها علماء الاختصاص بالدراسات القرآنية على النحو الآتي:

1- من الأقدمين

- عرفها الرماني بقوله: "الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني" (5).
- كما عرفها القاضي الباقلاني بقوله: "الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع يقع بها إفهام المعاني وفيها بلاغة، والأسجاع عيب؛ لأن السجع لا يتبع المعنى، والفواصل تابعة للمعاني" (6).
والملاحظ على تعريف الرماني ومن بعده الباقلاني أنهما يؤكدان على دور الفاصلة في إبراز المعنى للآية الكريمة.

- وعرفها السيوطي بقوله: "بأنها كلمة آخر الآية، كقافية الشعر، وقريئة السجع" (7). بينما يفرق الإمام أبو عمرو الدانبيين آخر الآية والفاصلة فيقول: "الفاصلة هي الكلام المنفصل عمّا بعده، والكلام المنفصل قد يكون رأس آية وغير رأس، وكذلك الفواصل يَكُنُّ رؤوس أي وغيرها، وكل رأس آية فاصلة، وليس كل فاصلة رأس آية" (8). فهو يذهب إلى القول بأن الفاصلة هي كلمة آخر الجملة وليست آخر الآية؛ لأن آخر الآية يسمى رأس الآية. ولم يرتض عدد من العلماء تسمية الفاصلة بأخر الجملة، ورأوه بأنه خلاف المصطلح، ولا دليل على ما ذهب إليه الداني (9).

2- من المحدثين

- عرفها الدكتور فضل حسن عباس بقوله: "يقصد بالفاصلة القرآنية ذلك اللفظ التي ختمت به الآية، فكما سموا ما ختم به بيت الشعر قافية، أطلقوا على ما ختمت به الآية الكريمة فاصلة" (10).

- وعرفها الشيخ مناع القطان بقوله: " الفاصلة الكلام المنفصل مما بعده، وقد يكون رأس آية وقد لا يكون، وتقع الفاصلة عند نهاية المقطع الخطابي، وسميت بذلك لأن الكلام ينفصل عندها"⁽¹¹⁾.

والذي نخلص إليه أن أكثر التعريفات تصب في مصب واحد، وهو أن الفاصلة هي اللفظ الذي ختمت به الآية الكريمة، وخالف ذلك القليل -كأبي عمرو الداني رحمه الله من المتقدمين، والشيخ القطان من المتأخرين-، ولا دليل على ما ذهبوا إليه، والله أعلم.

المطلب الثاني: وظيفة الفاصلة في السياق وأهميتها في النظم

لقد أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم أن يرتل القرآن بقوله: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ [المزمل:4] والمعروف أن الترتيل بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم، هو طريقة من طرق الأداء والقراءة، فالقراءة المرتلة تضيف إلى السامع إيقاعاً خاصاً عند سماعه لتلاوة القرآن الكريم، ويزيد من جمال هذا الإيقاع تلك الحروف المرتبة في الكلمات، ترتيباً يغير كل ترتيب ونظام تعاطاه الناس في كلامهم.

إن من يستمع لآيات القرآن الكريم فإنه يشعر بلذة خاصة لا يجدها في غيره من كلام البشر، وهذا التأثير النفسي هو سر من أسرار إعجاز القرآن الكريم، وهو الأمر الذي جعل الوليد بن المغيرة يقول: "والله إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه ومغدق أسفله، وإنه يعلو ولا يعلو عليه، وإنه ليحطم ما تحته"⁽¹²⁾. وفي رواية: "والله إن لقوله لحلاوة، وإن أصله لعذق، وإن فرعه لجناة، وما أنتم بقائلين من هذا شيئاً إلا عرف أنه باطل"⁽¹³⁾.

ولما كان العرب هم أهل اللسان والفصاحة، فقد كانوا أول من تذوق القرآن من خلال إيقاعه ونغمه المتمثل برصف حروفه وجمله، وبناء كلمه ومواقع فواصله، حتى كان الواحد منهم ربما لا يقرأ ولا يكتب، لكن بمجرد سماعه للفظة الواحدة يتذوقها ويعرف مكانها الذي تحتله من حيث الجزالة أو الركاقة، ولقد وصل مدى تذوقهم للفاصلة القرآنية حدًا ينبئ عن عظمة اهتمامهم باللغة ومدى براعتهم فيها. ومن ذلك ما نقل عن الأصمعي أنه قال: كنت أقرأ: ﴿وَالسَّارِقُ﴾

وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿38﴾ فقرأت بدلاً من قوله: ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ وبعني أعرابي، فقال: كلامٌ من هذا؟ فقلت: كلامُ الله. قال: أعد. فأعدت. فقال: ليس هذا كلامُ الله. فانتهتُ فقرأت: ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ فقال: أصبتَ هذا كلامُ الله. فقلت: أتقرأ القرآن؟ قال: لا. فقلت: من أين علمت؟ فقال: يا هذا عزّ فحكّم فَقَطَّعْ، ولو غفرَ فرجَمَ لَمَا قَطَّعَ⁽¹⁴⁾.

فالأعرابي بسليقته الفصيحة وحسه البياني السليم اهتدى إلى إحكام النظم في أسلوب القرآن، لاسيما علاقة الفاصلة ﴿عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ بآيتها، تلك العلاقة التي تميز كلام رب العالمين عن كلام من سواه. وذكر القاضي عياض: "أن أعرابياً سمع رجلاً يقرأ هذه الآية: ﴿فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا﴾ [يوسف:80] فقال: أشهد أن مخلوقاً لا يقدر على مثل هذا الكلام"⁽¹⁵⁾.

إن من سر إعجاز القرآن الكريم أن الفاصلة القرآنية متمكنة في موضعها، فلا ترد مقحمة أو متكلفة، ولا تكون قلقة أو نافرة، وإنما هي مطمئنة في مكانها، مستقرة في قرارها، يمهّد لها السياق قبلها تمهيداً؛ ذلك لأنها تؤدي دوراً مهماً في تمام المعنى أو صحته لا يمكن تأديته بدونها، بحيث إنها لو اطرحت لاختل المعنى واضطرب الفهم، بل إن تمكّنها في مكانها يحسه السامع ويتلمسه من السياق قبلها، حتى لو سكت عنها لأكملة السامع بطبعه⁽¹⁶⁾.

ومن أمثلة ذلك قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ.....إلى قوله: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون:12-14] فإن في هذه الفاصلة التمكين التام المناسب لما قبلها، وقد بدر بعض الصحابة حين نزل أول الآية، إلى ختمها قبل أن يسمع آخرها، فأخرج ابن أبي حاتم من طريق الشعبي عن زيد بن ثابت قال: (أملى عليّ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية، قال معاذ بن جبل: فتبارك الله أحسن الخالقين. فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال له معاذ: مما ضحكك يا رسول الله؟ قال: بها ختمت)⁽¹⁷⁾.

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن الفاصلة القرآنية لها أهمية يحددها السياق الصوتي، من خلال وظيفتين: الأولى: معنوية: بما لها من دور أساسي في تأدية المعنى المقصود بالنص، وهذا يتحقق من خلال دلالتها اللغوية بالنظر إلى كونها كلمة ذات مدلول لغوي، حصلت بها الفاصلة،

ومن جهة إيقاعها وما يؤديه من إحياءات دلالية، وتأثيرات نفسية، فهي إيقاعات ذات أفكار زائدة على أصل الدلالة اللغوية. والثانية: فنية: وهي تحسين الكلام، وجمال النغم، والمساعدة على تجويد القرآن مرتلاً بأنغامٍ آسرةٍ، وإيقاعٍ جميلٍ، مع ما فيه من راحةٍ للنفس عند التلاوة. وليس النغم والإيقاع هو المقصود بالذات، وإلا لكان مثاله مثال القوافي والأسجاع، وإنما تأتي الإيقاعات تبعاً للمعاني المؤداة بها، وهما لا ينفكان عن بعضهما، فذلك مما تقتضيه بلاغة الإعجاز⁽¹⁸⁾.

وهكذا نجد أن الإيقاع في الفاصلة يتنوع بتنوع الأجواء التي يطلق فيها، ويتلون بتلون المقامات والموضوعات التي يبني عليها، فمرة نجد الإيقاع فيها قوياً شديداً، ومرة هادئاً رخوياً ليناً، ومرة مستفزاً للوجدان ومقلقاً للقلوب، وأخرى باعثاً على الخشوع، وداعياً إلى التأمل والاستسلام والانقياد، بحيث يضيف على النص زيادة دلالية وأداء معنويًا في السياق. يقول الرافعي: "وما هذه الفواصل التي تنتهي بها آيات القرآن إلا صورة تامة للأبعاد التي تنتهي بها جمل الموسيقى، وهي متفقة مع آياتها في قرار الصوت اتفاقاً عجبياً، يلائم نوع الصوت والوجه الذي يساق عليه بما ليس وراءه في العجب مذهب، وتراها تنتهي بالنون والميم وهما الحرفان الطبيعيان في الموسيقى نفسها، أو المد وهو كذلك طبيعي في القرآن، فإن لم تنته بواحدة من هذه، كأن انتهت بسكون حرف من الحروف الأخرى، كان ذلك متابعة لصوت الجملة، وتقطع كلماتها، ومناسبة للون المنطق بما هو أشبه وأليق بموضعه، وعلى أن ذلك لا يكون أكثر ما أنت واجده إلا في الجمل القصار، ولا يكون إلا بحرف قوي يستتبع القلقة أو الصغير أو نحوهما، مما هو ضروب أخرى من النظم الموسيقي، وهذه هي طريقة الاستهواء الصوتي في اللغة، وأثرها طبيعي في كل نفس، فهي تشبه في القرآن الكريم أن تكون صوت إعجازه الذي يخاطب به كل نفس تفهمه، وكل نفس لا تفهمه، ثم لا يجد من النفوس على أي حال إلا الإقرار والاستجابة"⁽¹⁹⁾.

المطلب الثالث: الفرق بين الفاصلة والسجع

وقع الخلاف في إطلاق السجع على أساليب القرآن الكريم، فذهب جمهور العلماء إلى منعه، وحثهم في ذلك أن السجع أصله من سجع الطائر، والقرآن يشرف عن أن يستعار لشيء فيه لفظ هو أصل في صوت الطائر؛ ولأجل تشريفه عن مشاركة غيره من الكلام الحادث في أحاد

الناس؛ ولأن القرآن من صفات الله عزوجل، فلا يجوز وصفه بصفة لم يرد الإذن بها، وإن صح المعنى⁽²⁰⁾. ومن الذين منعوا ذلك:

1- الجاحظ حيث نسب إليه السيوطي قوله: "سعى الله كتابه اسماً مخالفاً لما سعى العرب كلامهم على الجمل والتفصيل، فسمى جملة قرآناً كما سموا ديواناً، وبعضه سورة كقصيدة، وبعضها آية كالبيت، وآخرها فاصلة كقافية"⁽²¹⁾.

2- الرماني حيث يقول: "الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني، والفواصل بلاغة والأسجاع عيب، وذلك أن الفواصل تابعة للمعاني، وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها، وهو قلب ما توجهه الحكمة في الدلالة، إذا كان الغرض هو الإبانة عن المعاني التي الحاجة علمها ماسة، فإذا كانت المشاكلة واصلة إليه فهو بلاغة، وإذا كانت المشاكلة على خلاف ذلك فهو عيب ولكنة؛ لأنه تكلف من غير الوجه الذي توجهه الحكمة"⁽²²⁾.

وهذا الرأي للرماني ملحوظ فيه الفرق بين الفواصل والسجع من حيث الوظيفة التي يؤديها كل منهما في السياق، فإن الفاصلة متمكنة في موضعها، تأتي تبعاً لمقتضى صحة المعنى وتمامه، فلا يتم المعنى المراد إلا بها، فلا تكون قلقة فيه، ولا مقحمة لغرض تحسين الكلام فحسب، ولكنهما مع ذلك اقتضاها تمام الكلام وصحته. بينما السجع قد لا يقتضيه الكلام، وإنما يؤتى به لموافقة السجعات الأخرى، حتى إذا حذفها لم يتغير الكلام.

3- القاضي أبو بكر الباقلاني، حيث عقد الفصل السادس من كتابه إعجاز القرآن حول نفي السجع عن القرآن الكريم، واستهل حديثه بقوله: "ذهب أصحابنا⁽²³⁾ كلهم إلى نفي السجع من القرآن، وذكره (الشيخ أبو الحسن الأشعري) في غير موضع من كتبه، وذهب كثير ممن يخالفهم إلى إثبات السجع في القرآن، وزعموا أن ذلك مما يبين به فضل الكلام، وأنه من الأجناس التي يقع فيها التفاضل في البيان والفصاحة، كالتجنيس والالتفات، وما أشبه ذلك من الوجوه التي تعرف بها الفصاحة، وأقوى ما يستدلون به عليه: اتفاق الكل على أن موسى أفضل من هارون عليهما السلام، ولمكان السجع قيل في موضع ﴿هَارُونَ وَمُوسَى﴾ [طه: 70]، ولما كانت

الفواصل في موضع آخر بالواو والنون قيل: ﴿مُوسَى وَهَارُونَ﴾ [الأعراف: 122]، وأما ما في القرآن من السجع فهو كثير لا يصح أن يتفق كله غير المقصود إليه، وبينون الأمر في ذلك على تحديد معنى السجع، وهذا الذي يزعمونه غير صحيح، ولو كان القرآن سجعاً لكان غير خارج عن أساليب كلامهم، ولو كان داخلاً فيها لم يقع بذلك إعجاز، ولو جاز أن يقولوا: هو سجع معجز لجاز لهم أن يقولوا هو: شعر معجز، كيف والسجع مما كان يألفه الكهان من العرب، ونفيه من القرآن أجدر بأن يكون حجة من نفي الشعر؛ لأن الكهانة تنافي النبوات، وليس كذلك الشعر⁽²⁴⁾.
وكما يبدو فإن سبب منع الباقلاني إطلاق السجع على الفواصل هو ما لحظه من مشابهة السجع للشعر، فالشعر تُقصد فيه القوافي المتحدة الألفاظ، ثم تكيف المعاني على الألفاظ لتستقيم القافية، ولما كان الشعر منفياً عن القرآن، فكذلك السجع الذي يتبع منهجه وتجيء المعاني فيه تابعة للألفاظ، وأن الله تعالى عندما استنكر أن يكون القرآن قول شاعر أو كاهن في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَدَّكَّرُونَ﴾ [الحاقة: 40-42]، فقد أدخل السجع في النفي، وهو السجع الذي يكون المقصد الأول فيه اللفظ⁽²⁵⁾.

ويذكر الدكتور فضل حسن عباس: "أن سبب تقديم هارون على موسى في سورة طه؛ هو أنها السورة الوحيدة التي حدثتنا عما كان من موسى عليه السلام من خوف، وكان حرياً به أن لا يكون منه ذلك، فهارون أولى بالخوف من موسى عليهما الصلاة والسلام؛ لأنه لم يشاهد ما شاهده موسى، ولم يشرف بمناجاة الحق، قال تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى * قُلْنَا لَا تَخَفُ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ [طه: 67-68]، فكان حرياً أن يكون رابط الجأش ثابت الجنان. من أجل هذا قدم هارون في السورة، وهي قيمة قرآنية عظيمة حري بنا أن نقف عندها ونتدبرها"⁽²⁶⁾.

4- الزركشي: حيث ذكر أن تسمية الفاصلة في القرآن لها أصل في القرآن الكريم نفسه، هو قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ﴾ [فصلت: 3]، وأما السجع فليس له أصل ولا إذن من القراءة بالتسمية به، بل إن هناك ما يقتضي تنزه القرآن عنه⁽²⁷⁾.

*- ورأى فريق آخر من العلماء: أنه يجوز إطلاق صفة السجع على فواصل الآيات

القرآنية، وإن كان السجع في القرآن أعلى مما يستطيع البشر أن يزاولوه، ومن هؤلاء:

1- أبو هلال العسكري فقد قال: "وكذلك جميع ما في القرآن مما يجرى على التسجيع والازدواج مخالف في تمكين المعنى وصفاء اللفظ، وتضمن الطلاوة لما يجرى مجراه من كلام الخلق. ألا ترى قوله عز اسمه: ﴿والعاديات ضبحًا﴾ فالمورياتِ قدحًا* فالمغيراتِ صبحًا* فأثرن به نفعًا* فوسطنَ به جمعًا﴾ [العاديات:1-5]، قد بان عن جميع أقسامهم الجارية هذا المجرى، من مثل قول الكاهن: والسماء والأرض، والقرض والفرض، والغمر والبرض، ومثل هذا من السجع مذموم لما فيه من التكلف والتعسف، ولهذا لما سمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً يقول له: أندي من لا شرب ولا أكل، ولا صاح فاستهلّ، فمثل ذلك يطل. قال له النبي صلى الله عليه وسلم: أسجعًا كسجع الكهان؟ لأن التكلف في سجعهم فاشٍ، ولو كرهه عليه الصلاة والسلام لكونه سجعاً لقال: أسجعاً، ثم سكت، وكيف يذمه ويكرهه، وإذا سلم من التكلف، وبرئ من التعسف لم يكن في جميع صفوف الكلام أحسن منه، وقد جرى عليه كثير من كلامه عليه السلام"⁽²⁸⁾.

2- ابن سنان الخفاجي الذي يقول في كتابه سر الفصاحة: "والمذهب الصحيح: أن السجع محمودٌ إذا وقع سهلاً متيسراً بلا كلفة ولا مشقة، وبحيث يظهر أنه لم يقصد في نفسه، ولا أحضره إلا صدق معناه دون موافقة لفظه...، وأما الفواصل التي في القرآن فإنهم سموها فواصل ولم يسموها أسجاعاً، وفرقوا فقالوا: إن السجع هو الذي يقصد في نفسه ثم يحمل المعنى عليه، والفواصل التي تتبع المعاني ولا تكون مقصودة في أنفسها، ولهذا قال الرماني: إن الفواصل بلاغة، والسجع عيب"⁽²⁹⁾.

- ابن الأثير صاحب المثل السائر: عقد في كتابه هذا فصلاً مطوَّلاً في السجع سلك فيه مسلك أبي هلال العسكري في "الصناعتين" بل إنه تكلف حتى جعل ما ورد من نظم القرآن غير مسجع لإرادة الإيجاز والاختصار، استمع إليه وهو يقول: "فإن قيل: فإذا كان السجع أعلى درجات الكلام، فكان ينبغي أن يأتي القرآن كله مسجوعاً، وليس الأمر كذلك بل منه المسجوع ومنه غير المسجوع. قلت في الجواب: إن أكثر القرآن مسجوع، حتى أن السورة لتأتي جميعها مسجوعة، وما منع أن يأتي القرآن كله مسجوعاً إلا أنه سلك به مسلك الإيجاز والاختصار، والسجع لا يواتي في

كل موضع من الكلام على حد الإيجاز والاختصار، فترك استعماله في جميع القرآن لهذا السبب. وهاهنا وجه آخر هو أقوى من الأول، ولذلك ثبت أن المسجوع من الكلام أفضل من غير المسجوع، وإنما تضمن القرآن غير المسجوع لأن ورود غير المسجوع معجزاً أبلغ في باب الإعجاز من ورود المسجوع، ومن أجل ذلك تضمن القرآن القسمين جميعاً⁽³⁰⁾.

وما أوردته فيما سبق هو إشارة مقتطفة لمن منع ومن أجاز من العلماء إطلاق السجع على الفواصل القرآنية.

والذي أخلص إليه مما سبق هو: أن ما تميل إليه النفس وتستحسنه هو ما ذهب إليه المانعون، وإن كان في إطلاق السجع -تسامحا- متسع لصاحبه إذا قيده بما لا يخل بمرتبة الإعجاز الذي عليه نظم القرآن، لكن القرآن الكريم له اصطلاحاته الخاصة التي استعملها، وهي أولى من غيرها في الانطباق على مراد المتكلم به، وقد استعمل ما يمكن اشتقاق الفاصلة منه، ولم يكن مثله مع السجع، كذلك ارتبط السجع بالكهان غالباً، وقد ذمهم القرآن الكريم وذم مسلكهم، كما أن البيانين إذ انتقدوا السجع فقد انتقدوه لخروجه عن الفصاحة ولتكلفه، وليس شيء من هذا في القرآن الكريم، ولو أطلقناه على فاصلة القرآن لربما توهم بانسحاب عيب السجع على الفاصلة، وهو خطأ كبير. كذلك فإن القرآن لا يلتزم في الكلام بفاصلة موحدة دائماً، وإنما كثيراً ما يكون فيها تبعاً لتلون الموضوع، فبينهما فروق فنية ظاهرة⁽³¹⁾. ثم إن الأولى -بعد هذا وذاك- أن يُميز القرآن الكريم باصطلاحات تميزه عن سائر كلام البشر، وبما يتناسب مع وصفه بكونه معجزاً.

المبحث الثاني: الدراسة الصوتية الدلالية لفواصل سورة المدثر

اهتمّ القدامى بدراسة الفاصلة القرآنية؛ لارتباطها بالقرآن الكريم وكتبوا فيها رغم اختلاف اتجاهاتهم، فمنهم من أفرد لها فصلاً كالرمانى في كتابه (النكت في إعجاز القرآن) والباقلاني في كتابه (إعجاز القرآن)، ومنهم من عقد لها فقرات كالفراء في كتابه (معاني القرآن) وأبي عبيدة في كتابه (مجاز القرآن)، ومنهم من كتب كتاباً خاصاً كالطوفي وهو (بغية الواصل إلى معرفة الفواصل)، فعنوان الكتاب يدل على اهتمام الطوفي بالجانب العلمي للفواصل، أي معرفتها عن

طريق التوقيف والقياس اللذين تناولهما القدامى مثل الزركشي، ومن الأوائل الذين تناولوا الفاصلة الخليل بن أحمد الفراهيدي من خلال قوله: لِيَصْهًا بَطْلًا، وتمرها دَقْلًا، إن كَثُرَ الجيش بها جاعوا، وإن قَلَّوا ضاعوا⁽³²⁾، ففي النص ما يوحي بها.

أما المحدثون فقد حاولوا الإتيان بالجديد في موضوع الفاصلة، ومنهم الرافي الذي تطرق إليها في ثلاثة مواضع: الحروف وأصواتها، أسلوب القرآن، والكلمات. هذا كله في كتابه (تاريخ آداب العرب). ففي هذه المواضع، تبدو عناية الكاتب بالجزئيات وتحليلها، واستثمارها البالغ للثقافة الإسلامية، ولاسيما علم التجويد، "وإن كان لا يخلو من نظرات عصرية، كانتباهه إلى مسألة الاستهواء الصوتي، والبعد الموسيقي للنص القرآني. كذلك إبراهيم أنيس في كتابه (موسيقى الشعر) يقول: "فليس يعيب القرآن أن نحكم على أن في ألفاظه موسيقى كموسيقى الشعر والقوافي كقوافي الشعر والنثر، بل تلك الناحية من نواحي الجمال فيه"⁽³³⁾.

وقد اقتضى هذا المبحث أن يقسم إلى مطلبين على النحو التالي:

المطلب الأول: التعريف بسورة المدثر.

المطلب الثاني: الدراسة الصوتية الدلالية لفواصل سورة المدثر.

المطلب الأول: التعريف بسورة المدثر

1- اسم السورة

اسمها التوقيفي في المصاحف والتفاسير وكتب السنة (سورة المدثر) وجاء تسميتها في كلام ابن عباس وابن الزبير، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: (نزلت سورة المدثر بمكة) وعن ابن الزبير مثله⁽³⁴⁾، وسميت بالمدثر لافتتاحها بهذا الوصف الذي وصف به النبي صلى الله عليه وسلم. وأصل المدثر: المتدثر، وهو الذي يتدثر بثيابه لينام أو ليستدقئ. والدثار اسم لما يتدثر به⁽³⁵⁾.

2- ترتيبها: هي السورة الرابعة والسبعون في ترتيب المصحف، والثانية في ترتيب النزول،

حيث نزلت بعد صدر سورة إقرأ على الراجح من أقوال المفسرين.

3- عدد آياتها وكلماتها وحروفها

عدد آيات السورة ست وخمسون آية في عد المدني الأول والكوفي والبصري، وخمس وخمسون آية في عد المدني الأخير والمكي والشامي. اختلافهما في آيتين ﴿فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ عدها الجميع إلا المدني الأخير، و﴿عَنِ الْمُجْرِمِينَ﴾ عدها الجميع إلا المكي والشامي⁽³⁶⁾. أما عدد كلماتها فمائتان وخمس وخمسون. وحروفها ألف وعشر كما ذكر ذلك الفيروزآبادي⁽³⁷⁾.

4- سبب نزولها

1- عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن الوليد بن المغيرة جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقرأ عليه القرآن، فكأنه رق له فبلغ ذلك أبا جهل، فأناه فقال: يا عم، إن قومك يرون أن يجمعوا لك مالا. قال: لم؟ قال: ليعطوكه فإنك أتيت محمدا لتعرض لما قبله قال: قد علمت قريش أني من أكثرها مالا. قال: فقل فيه قولا يبلغ قومك أنك منكر له أو أنك كاره له قال: وماذا أقول، «فوالله ما فيكم رجل أعلم بالأشعار مني، ولا أعلم برجز ولا بقصيدة مني ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه الذي يقول شيئا من هذا، والله إن لقوله الذي يقول حلوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه مغدق أسفله، وإنه ليعلو وما يعلى وإنه ليحطم ما تحته» قال: لا يرضى عنك قومك حتى تقول فيه. قال: فدعني حتى أفكر، فلما فكر قال: "هذا سحر يؤثر يأثره من غيره فنزلت: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المدثر: 11]⁽³⁸⁾.

2- عن أبي سلمة بن أبي سلمة بن عبد الرحمن أن جابر بن عبد الله الأنصاري قال وهو يحدث عن فترة الوحي فقال في حديثه: بينا أنا أمشي إذ سمعت صوتا من السماء فرفعت بصري، فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض، فرعبت منه فرجعت فقلت: زملوني، زملوني، فأنزل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ (1) قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ فحيي الوحي وتتابع⁽³⁹⁾.

3- عن البراء أن رهطا من اليهود سألوا رجلا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عن خَزَنَةِ جَهَنَّمَ، فقال: الله ورسوله أعلم، فجاء فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم، فنزل عليه ساعتئذ ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾⁽⁴⁰⁾.

4- عن السدي قال: لما نزلت ﴿عَلَّمَهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ قال رجل من قريش يدعى أبا الأشدين: يا معشر قريش لا يهولنكم التسعة عشر، أنا أدفع عنكم بمنكبي الأيمن عشرة وبمنكبي الأيسر التسعة فأنزل الله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً﴾⁽⁴¹⁾.

5- وأخرج ابن المنذر عن السدي قال: قالوا: لئن كان محمد صادقاً فليصبح تحت رأس كل رجل منا صحيفة فيها براءة وأمنة من النار فنزلت: ﴿بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْتَى صُحُفًا مُنَشَّرَةً﴾ [المدثر: 52]⁽⁴²⁾.

5-مكان نزولها

السورة مكية باتفاق، وقد حكي الاتفاق على ذلك ابن عطية والقرطبي والفيروزآبادي، ولم يذكرها صاحب الإتيقان في السور التي بعضها مدني⁽⁴³⁾، وفي نزولها روايات، منها: أنها أول ما نزل من القرآن بعد سورة (العلق)، ورواية أخرى أنها أول السور نزولاً، وأخرى أنها نزلت بعد سورة (المزمل) وأنها نزلت بعد الجهر بالدعوة وإيذاء المشركين للنبي صلى الله عليه وسلم، ويمكن التوفيق بين هذه الروايات بأن سورة المدثر نزلت بكاملها قبل نزول تمام سورة اقرأ التي نزل منها صدرها⁽⁴⁴⁾.

5- مقصود السورة

من أهم مقاصد السورة توجيه النبي صلى الله عليه وسلم إلى دعوة الخلق إلى الإيمان بالله وحده وتقرير حقيقة التوحيد، وبيان أهوال القيامة على الكافرين والعصاة، والتهديد العنيف لكل من نقض القرآن وكنم حقيقة ما عرف، ومن هؤلاء الوليد بن المغيرة، كما بينت السورة أن كل إنسان مرتين بعمله خيراً أو شراً، كما بينت صفة النار وعدد الزبانية فيها تهويلاً لأمرها، كما تناولت الوعد الكريم لأهل التقوى والمغفرة.

يقول محمد سيد طنطاوي: "ومن أهم مقاصدها: تكريم النبي صلى الله عليه وسلم، وأمره بتبليغ ما أوحاه الله- تعالى- إليه إلى الناس، وتسليته عما أصابه من أذى، وتهديد أعدائه بأشد ألوان العقاب، وبيان حسن عاقبة المؤمنين، وسوء عاقبة المكذبين، والرد عليهم بما يبطل دعاواهم"⁽⁴⁵⁾.

6- مناسبتها لما قبلها

يقول أبو حيان في مناسبة سورة (المدثر) لالسورة التي قبلها (المزمل): "ومناسبتها لما قبلها أن فيما قبلها ﴿وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ﴾ [المزمل:11] وفيه ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ﴾ [المزمل:19] فناسب ﴿يَأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ وناسب ذكر يوم القيامة بعد، وذكر بعض المكذبين في قوله: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَجِيدًا﴾⁽⁴⁶⁾.

كما تظهر المناسبة بين السورتين واضحة وجلية من خلال ما يأتي:

1- توافق السورتين في الافتتاح بنداء النبي صلى الله عليه وسلم، فالأولى خاطبته ﴿يَأَيُّهَا الْمُرْمَلُ (1) قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [المزمل:1-2] والثانية خاطبته ﴿يَأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ (1) قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ [المدثر:1-2] ففي الأولى كان الأمر بقيام الليل لما فيه من التزكية والتهيئة للنفس للقيام بأعباء الدعوة، وفي الثانية جاء الأمر بالدعوة والنهوض لنشرها وتبليغها في أوساط الناس، فالأمر الثاني امتداد للأول.

2- سبب النزول واحد على المشهور عند المفسرين لكلا الخطابين ﴿يَأَيُّهَا الْمُرْمَلُ﴾ و﴿يَأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾.

7- مناسبتها لما بعدها

ومناسبتها لما بعدها أنه في آخر هذه السورة جاء قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ لَا يَخَافُونَ الْآخِرَةَ﴾ (53) كَلَّا إِنَّهُ تَذَكِّرٌ﴾ [المدثر:53-54] وجاء في السورة التي تليها (سورة القيامة) ذكر كثير من أحوال القيامة.

يقول السيوطي: " لما قال سبحانه في آخر المدثر: ﴿كَلَّا بَلْ لَا يَخَافُونَ الْآخِرَةَ﴾ بعد ذكر الجنة والنار، وكان عدم خوفهم إياها لإنكارهم البعث، ذكر في هذه السورة الدليل على البعث ووصف يوم القيامة، وأهواله، وأحواله، ثم ذكر ما قبل ذلك من مبدأ الخلق، فذكرت الأحوال في هذه السورة على عكس ما هي في الواقع⁽⁴⁷⁾.

المطلب الثاني: التناسق الصوتي في فواصل سورة المدثر وارتباطه بالمعنى

تلعب الموسيقى التصويرية دورا بارزا في إذكاء القيمة الدلالية للنص من خلال المقاطع الصوتية والفواصل وحركة الروي والقوافي، والموسيقى الداخلية التي تمثلها الحروف بأصواتها، وقد جاءت هذه الموسيقى غنية بالقيم الفنية في سورة المدثر منسجمة مع الجو النفسي للمحاور؛ فكانت قصيرة سريعة الإيقاع في بداية السورة؛ لانسجامها مع موضوع الإنذار، وانتهت بحرف الروي (الراء المتكررة) وكأنها اهتزازات ارتدادية تذكر الغافلين. ثم بدأ الحرف الموسيقي يميل إلى الهدوء والرخاء، ولزمها رنين خاص بغنة منعشة في حرف (النون) تستنطق زفرات الأسمى من أعماق المتحسرين: ﴿وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ﴾ ثم لم تكن هذه هي القيم الموسيقية الوحيدة في النص، بل كان للمطابقة والمقابلة والجناس والسجع أدوارها القيمة في تفعيل حركة الفواصل الموسيقية تفعيلا قويا، فاجتمع للموسيقى لذائد السمع والبصر، وإشراقات التلوين والتزين.

والمعروف عند المهتمين بالدراسات القرآنية، أن لكل سورة من السور القرآنية شخصيتها الخاصة التي تميزها عن غيرها من السور الأخرى، ومن خصوصية هذه الشخصية دراسة فواصل كل سورة، لإدراك العلاقات بين هذه الفاصلة والمعنى الذي سيقى له، وتمكين الألفاظ من أماكنها المناسبة لها، بحيث تأتي اللفظة مستقرة في مكانها، استدعاها المعنى الذي سيقى من أجله لا ينوب عنها غيرها.

وفي هذا المطلب سوف نتناول بالدراسة الصوتية الدلالية فواصل سورة المدثر، والتي عددها ست وخمسون فاصلة، هي رؤوس آي السورة الكريمة. يقول سيد قطب عن فواصل سورة المدثر: "وهذه السورة قصيرة الآيات، سريعة الجريان، منوعة الفواصل والقوافي، يتبد إيقاعها أحيانا، ويجري لاهئا أحيانا! وبخاصة عند تصوير مشهد هذا المكذب وهو يفكر ويقدر ويعبس ويبسر، وتصوير مشهد سقر، لا تبقي ولا تذر، لواحدة للبشر، ومشهد فرارهم كأنهم حمر مستنفرة فرت من قسورة! وهذا التنوع في الإيقاع والقافية بتنوع المشاهد والظلال يجعل للسورة مذاقا خاصا؛ ولا سيما عند رد بعض القوافي ورجعها بعد انتهائها كقافية الراء الساكنة: المدثر- أنذر- فكبر، وعودتها بعد فترة: قدر- بسر- استكبر- سقر، وكذلك الانتقال من قافية إلى قافية في

الفقرة الواحدة مفاجأة، ولكن لهدف خاص عند قوله: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ (49) كَأَنَّهُمْ حُمْرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ (50) فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ ﴿ ففي الآية الأولى كان يسأل ويستنكر، وفي الثانية والثالثة كان يصور ويسخر! وهكذا⁽⁴⁸⁾.

إن من يتأمل فواصل هذه السورة الكريمة يجد أن الفاصلة تتغير بتغير الموضوع، فما إن تجد الفاصلة المنتهية بحرف (الراء) المسبوقه بحرف متحرك تتناسب مع الخطاب والتوجهات، حتى يتغير الموضوع للحديث عن مشاهد القيامة وأحوال الآخرة، فتتغير إيقاعات تلك الفاصلة إلى راء قبلها حرف مدّ ﴿النَّاقُورِ- عَسِيرٌ- يَسِيرٌ﴾ تتناسب مع المد الزمني الطويل الذي يكون في ذلك اليوم العصيب، فإذا انتهت اللوحة الأخروية وبدأت لوحة تهديد ووعيد للمكذبين تغيرت الفاصلة أيضاً في: ﴿وَحِيدًا- مَمْدُودًا- شُهُودًا- تَمْهِيدًا- أَزِيدَ- عَنِيدًا- صَعُودًا﴾.

والملاحظ أن السورة الكريمة قد التزمت حرف الراء المسبوق بحرف متحرك في: ﴿الْمُدَّتِيرُ- فَأَنْدِيرُ- فَكَايِرُ- فَطَهْرُ- فَاهْجُرُ- تَسْتَكْثِرُ- فَاصْبِرُ- وَقَدَّرَ- قَدَّرَ- نَظَرَ- وَبَسَرَ- وَاسْتَكْبَرَ- يُؤْتِرُ- الْبَشِيرُ- سَقَرَ- تَدْرُ- لِلْبَشِيرِ- تَسْعَةَ عَشَرَ- لِلْبَشِيرِ- وَالْقَمَرِ- أَذْبَرَ- أَسْفَرَ- الْكَبِيرُ- لِلْبَشِيرِ- يَتَأَخَّرُ﴾، كما التزمت حرف الراء المسبوق بحرف مد في: ﴿النَّاقُورِ- عَسِيرٌ- يَسِيرٌ﴾، والتزمت أيضاً حرف الدال المسبوق بحرف مد في: ﴿وَحِيدًا- مَمْدُودًا- شُهُودًا- تَمْهِيدًا- أَزِيدَ- عَنِيدًا- صَعُودًا﴾، كما التزمت الفاصلة حرف (النون) المسبوق بحرف مد هوائي في: ﴿الْيَمِينِ- الْمُجْرِمِينَ- يَتَسَاءَلُونَ- الْخَائِضِينَ- الدِّينِ- اليَقِينِ- الشَّافِعِينَ- مُعْرِضِينَ﴾، كما التزمت أيضاً حرف التاء المربوطة المسبوقه براء متحركة في: ﴿مُسْتَنْفِرَةٌ- قَسْوَرَةٌ- مُنْشَرَةٌ- الْأَخِرَةَ- تَذْكِرَةٌ- ذَكَرَهُ- الْمُغْفِرَةَ﴾.

ويمكن تقسيم هذه الفواصل من حيث التناسق الصوتي في الوزن إلى ما يأتي:

أولاً: الفاصلة المنتهية بحرف (الراء) المسبوق بحرف متحرك (مكسور)، وقد تكررت هذه الفاصلة في السورة في ست كلمات هي: ﴿الْمُدَّتِيرُ- فَأَنْدِيرُ- فَكَايِرُ- فَطَهْرُ- تَسْتَكْثِرُ- فَاصْبِرُ﴾.
ثانياً: الفاصلة المنتهية بحرف (الراء) المسبوق بمتحرك (مفتوح) في: ﴿قَدَّرَ- نَظَرَ- وَبَسَرَ- وَاسْتَكْبَرَ- يُؤْتِرُ- الْبَشِيرِ- سَقَرَ- تَدْرُ- تَسْعَةَ عَشَرَ- وَالْقَمَرِ- أَذْبَرَ- أَسْفَرَ- الْكَبِيرِ- يَتَأَخَّرُ﴾.

ثالثاً: الفاصلة المنتهية بحرف (الراء) المسبوق بحرف متحرك (مضموم) وقد جاءت في كلمة واحدة داخل فواصل السورة وهي: ﴿فَاهْجُرْ﴾.

رابعاً: الفاصلة المنتهية بحرف (الراء) المسبوق بحرفي المد (الواو) و(الياء) المديتين وقد جاءت في الفواصل الآتية: ﴿التَّاقُورِ- عَسِيرٌ- يَسِيرٌ﴾.

خامساً: الفاصلة المنتهية بحرف (الدال) المسبوق بحرفي المد (الياء) و(الواو) في قوله: ﴿وَجِيدًا- مَمْدُودًا- شُهُودًا- تَمْهِيدًا- أَزِيدَ- عَنِيدًا- صَعُودًا﴾.

سادساً: الفاصلة التي التزمت في رويها حرف (النون) المسبوق بحرفي المد (الواو) و(الياء) المديتين في: ﴿الْيَمِينِ- يَسَاءَلُونَ- الْمُجْرِمِينَ- الْخَائِضِينَ- الدِّينِ- الْيَقِينِ- الشَّافِعِينَ- مُعْرِضِينَ﴾.

سابعاً: الفاصلة المنتهية بحرف (التاء المربوطة) المسبوق بحرف (نون متحرك) وقد جاءت في كلمة ﴿رَهِينَةٌ﴾ في الآية: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: 38]، وكذلك الفاصلة التي التزمت حرف (التاء المربوطة) المسبوق (براء متحركة) في: ﴿مُسْتَنْفِرَةٌ- قَسُورَةٌ- مُنْشَرَّةٌ- الْأَجْرَةَ- تَذَكِّرَةٌ- ذَكَرَهُ- الْمُغْفِرَةَ﴾.

ولكي يتبين لنا وجه ارتباط هذه الفواصل بالسياقات التي وردت فيها، وما مناسبة تلك الإيقاعات المتنوعة مع ما جاءت له، فإن القرآن الكريم لم يرد فيه حرف أو صوت أو كلمة اعتباطاً أو لغواً، لذلك لا بد أن تكون له دلالة ووظيفة، وتناسب وتتناسق مع السياق والمقام. وهذا يقتضي ملاحظة خصائص أصوات هذه الفواصل، ومميزات وصفات الحرف الأخير الذي تنتهي به الفواصل، ويحصل معه الوقف، ويمكن ملاحظة هذا على الوجه الآتي:

المجموعة الأولى: وهي الفاصلة المنتهية بحرف (الراء) المسبوق بحرف متحرك (مكسور)، وقد تكررت هذه الفاصلة في السورة في ست كلمات هي: ﴿الْمُدَّثِرُ- فَأَنْذِرُ- فَكَايِرُ- فَطَهْرُ- تَسْتَكْبِرُ- فَاصْبِرْ﴾، وعند النظر والتدقيق في صفات حرف الروي (الراء) لهذه الفواصل، نلاحظ أن له سبع صفات، وهو الحرف الوحيد من حروف الهجاء الذي يمتلك هذا العدد من الصفات وهي: (الجهر-التوسط-الاستفال-الانفتاح-الإذلاق-الانحراف-التكرار)، وهذه الصفات التي يتصف بها حرف (الراء) نلاحظ أنها تحتوي على ثلاث صفات قوية هي: (الجهر- الانحراف- التكرار)، وصفيتين

ضعيفتين هما: (الاستفال- الانفتاح) و صفتين لا توصفان بضعف ولا قوة وهما: (التوسط- الإذلاق) وبهذا فإن حرف (الراء) من الحروف القوية.

ومن خلال ما سبق سنقف وقفة تأمل في السياق الصوتي والدلالي لكل كلمة من كلمات الفواصل السابقة وعلاقتها بالمعنى من خلال آيات السورة الكريمة كما سيأتي:

﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ [المدثر:1] في هذه الآية الكريمة خاطب الله نبيه بالحالة التي كان فيها وهي تغطيه بثيابه؛ نتيجة الخوف الذي اعتراه من مشاهدته للوحي لأول مرة بهيئته الخلقية، كما جاء في صحيح البخاري عن أبي سلمة، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (جَاوَزْتُ فِي جِرَاءٍ فَلَمَّا قَضَيْتُ جَوَارِي هَبَطْتُ فَاسْتَبَطَنْتُ الْوَادِيَّ فَتَوَدِدْتُ أَنْظُرْتُ أَمَامِي وَخَلْفِي وَعَنْ يَمِينِي وَعَنْ شِمَالِي فَإِذَا هُوَ جَالِسٌ عَلَى كُرْسِيِّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ فَأَتَيْتُ خَدِيجَةَ فَقُلْتُ دَثِرُونِي وَصَبُّوا عَلَيَّ مَاءً بَارِدًا وَأَنْزِلْ عَلَيَّ: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾⁽⁴⁹⁾. وجاء حرف الراء في الفاصلة في مكانه، لأن حالة التدثر والتغطي بالثياب للخائف المرتعش تشبه حالة (الراء) المرتعدة في صفة التكرار، ناهيك عن الحرف المتحرك بالكسر الضعيف الذي يناسب مقام الرهبة التي كان عليها -صلى الله عليه وسلم- وضعفه أمام عظمة الخلق التي علمها جبريل عليه السلام.

فالدلالة الصوتية لكلمة (مدثر) توحى بالرهبة التي انتابته -صلى الله عليه وسلم- من مواجهة الحق العلوي، والذي لم يحتملها لأول مرة؛ لطبيعته البشرية قبل أن يتمرس في مخاطبة الملكوت العلوي، كما أن الفاصلة الرائية تعطي دلالة هذه الرعشة من خلال صفة التكرار المرتعشة التي تتصف بها. وعند النظر في كلمة (المدثر) التي جيء بها ملاطفة للنبي -صلى الله عليه وسلم- هي غير كلمة (المدثر)؛ لأن الإدغام ينسجم مع المعنى في بيان المبالغة في التخفي والإيماء إلى شدة الفزع.

وقوله: ﴿قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ [المدثر:2] الخطاب هنا بفعل الأمر القوي (قُمْ) يتناسب مع برودة الموقف في التدثر والتغطي بالثياب، لأن الإبطاء في الحركة يناسبه قوة الأمر بالنهوض، وجاءت الفاصلة بالراء القوية؛ لتدل على قوة المهمة المناطة به صلى الله عليه وسلم وهي الإنذار. كذلك جاء الأمر قويا في: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ (3) وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ (4) وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ (5) وَلَا تَمُنْ بِتَسْتَكْبِرْ (6) وَلِرَبِّكَ

فَاصْبِرْ ﴿ [المدرثر:3-7] هذه أوامر ربانية متتالية للنبي -صلى الله عليه وسلم- يأمره فيها الحق - تبارك وتعالى- بالتكبير؛ كناية عن أداء الصلوات المفروضة، كما أنها تدل على تعظيم الله في كل شيء، والغرض من تقديم قوله تعالى: ﴿وَرَبِّكَ﴾ هو التخصيص، وربطه بما بعده وهو قوله تعالى: ﴿كَبِّرْ﴾. ولجعل هذا الأمر واجب الحدوث دون تأخير، جيئ بهذه (الفاء) الرابطة؛ فقال سبحانه: ﴿وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ﴾، وتطهير الثياب كناية عن طهارتها الحسية، وطهارة النفس المعنوية من كل رجس، ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ المراد بالرجز أعمال الشرك كلها وأقوالها فيكون أمرا له بترك الذنوب، صغيرها وكبيرها، ظاهرها وباطنها، فيدخل في ذلك الشرك وما دونه⁽⁵⁰⁾. ﴿وَلَا تَمُنُّنَّ تَسْتَكْبِرُ﴾ أي: لا تمنن على الناس بما أسديت إليهم من النعم الدينية والدنيوية. وفك الإدغام في كلمة (تَمُنُّن) مع أن أصلها (تَمُنُّ) له ما يبرره من حب الظهور والشهرة. ﴿وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ﴾ أي: احتسب بصبرك، واقصد به وجه الله تعالى. فطبيعة الأوامر تحتاج لقوة وشدة وبأس حتى يتم تنفيذها، وهذه القوة والشدة لا يناسبها إلا فاصلة رائية تمتلك صفات القوة والتمكن مثل الراء القوية، وقد سبقت هذه الفاصلة الرائية بحركة (مكسورة) تتناسب مع ضعف مقام المأمور عندما يكون الأمر ذا القوة الجلال.

المجموعة الثانية: ويتغير فيها سياق الآيات، كما تتغير الفاصلة والإيقاع من حالة الراء القوية الثابتة بالسكون الوقفي التي تتناسب مع الأوامر والتوجيهات، إلى مشهد آخر وهو مشهد القيامة، والوعيد الذي سيناله كل متكبر ومتجبر لا يؤمن بيوم الحساب، وهذا المشهد تتناسب معه الفاصلة (الرئية) القوية، المسبوقه بحرف مد هوائي يتناسب مع طول وهول ذلك اليوم العظيم، يوم يقوم الناس لرب العالمين، يقول سبحانه: ﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ (8) فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ (9) عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ﴾ [المدرثر:8-10]

يقول سيد قطب في وصف هذا المشهد: " والنقر في الناقور، هو ما يعبر عنه في مواضع أخرى بالنفخ في الصور، ولكن التعبير هنا أشد إيحاء بشدة الصوت ورنينه، كأنه نقر يصوت ويدوي، والصوت الذي ينقر الأذان أشد وقعاً من الصوت الذي تسمعه الأذان، ومن ثم يصف اليوم بأنه عسير على الكافرين، ويؤكد هذا العسر بنفي كل ظل لليسر فيه: ﴿على الكافرين غير

يسير ﴿ فهو عسر كله، عسر لا يتخلله يسر ولا يفصل أمر هذا العسر، بل يدعه مجملاً مجهلاً يوحي بالاختناق والكرب والضيق، فما أجدر الكافرين أن يستمعوا للندير، قبل أن ينقر في الناقور، فيواجههم هذا اليوم العسير العسير⁽⁵¹⁾ .

المجموعة الثالثة:

وعندما انتهى الحديث عن المشاهد الأخروية، انتقلت لوحة السياق إلى التهديد والوعيد للمكذبين، وتغيرت معها الفاصلة أيضاً لتتناسب مع المقام في: ﴿وَحِيدًا- مَمْدُودًا- شُهُودًا- تَمْهِيدًا- أَزِيدَ- عَنِيدًا- صَعُودًا﴾. والسياق يوحي بأن هذا التهديد موجه لفرد بذاته من الكافرين المكذبين، يبدو أنه كان له دور كبير في التكذيب والتبويت للدعوة. قيل: إنه الوليد بن المغيرة المخزومي، يرسم الله تعالى مشهداً من مشاهد كيده.

والملاحظ أن الفواصل هنا جاءت منتهية بحرف (الدال) المتبوع بـ(ألف الإطلاق) عدا ﴿أَزِيدَ﴾ فإنها بدون (ألف إطلاق)، وهي سبع كلمات: ﴿وَحِيدًا- مَمْدُودًا- شُهُودًا- تَمْهِيدًا- أَزِيدَ- عَنِيدًا- صَعُودًا﴾ وعند النظر والتدقيق في صفات حرف الروي (الدال)، نلاحظ أن له ست صفات هي: (الجهر- الشدة- الاستفال- الانفتاح- الإصمات- القلقله)، وهذه الصفات التي يتصف بها حرف (الدال) نلاحظ أنها تحتوي على ثلاث صفات قوية هي: (الجهر- الشدة- القلقله)، ووصفتين ضعيفتين هما: (الاستفال- الانفتاح) وصفة واحدة لا توصف بضعف ولا قوة وهي: (الإصمات)، وبهذا فإن حرف (الدال) هو من الحروف القوية، كون صفات القوة فيه أكثر من صفات الضعف، ونتيجة لما سبق بيانه سوف نوضح علاقة هذه الفاصلة بالآيات، أو السياق الموضوعي الذي وردت فيه.

﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا (11) وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا (12) وَبَنِينَ شُهُودًا (13) وَمَهْدْتُ لَهُ تَمْهِيدًا (14) ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ (15) كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا (16) سَأَرْهُقُهُ صَعُودًا﴾ [المدثر: 11-17]

الملاحظ من سياق الآيات أنها جاءت في معرض التهديد والوعيد لذلك الكافر الذي أعرض عن نعم ربه وقابلها بالكفر والطغيان والبغي، فيخاطب الله نبيه في هذه الآيات بقوله: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا (11) وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا (12) وَبَنِينَ شُهُودًا (13) وَمَهْدْتُ لَهُ تَمْهِيدًا (14) ثُمَّ

يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ (15) كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا (16) سَأَرْهُقُهُ صَعُودًا ﴿ [المدثر: 11-17]، ومعناه: خل بيني وبين هذا الذي خلقتة وحيدًا مجردًا من كل شيء، ثم أنعمت عليه وأعطيته كل شيء، من أموال ينتفع بها، وبنين حاضرين شهود، ونعم يتبطر بها ويختال ويطلب المزيد، خل بيني وبينه ولا تشغل بالك بمكره وكيده، فأنا سأتولى حربه.

ومن هنا جاءت الفاصلة منتهية بحرف (المدال) القوي في قلقته وجهره وشدته، المناسب لموقف التهديد والوعيد، متبوعا بـ(ألف الإطلاق) الممتد الصوت، والذي يتناسب مع كثرة العطاء الرباني اللامحدود لهذا العبد المخلوق، كما يتناسب أيضا مع شراهة هذا العبد في طلب المزيد، فهو لا يقنع بما أوتي، ولا يشكر ويكتفي، رغم المباراة للخالق بالمعاصي، ولهذا جاء التهديد قويا صاخبا في قوله: ﴿سَأَرْهُقُهُ صَعُودًا﴾ فكلمة (صعودا) ذات الجرس الصوتي القوي المنتهية بالفاصلة (الدالية) قوية، كقوة تلك العقبة الكأداء في ارتفاعها والمرهقة في صعودها، وكذلك (ألف الإطلاق) الدالة على طول مسافة ذلك الصعود الذي لا ينتهي.

يقول سيد قطب: "وهنا يرتعش الحس ارتعاشة الفرع المزلزل؛ وهو يتصور انطلاق القوة التي لا حد لها، قوة الجبار القهار، لتسحق هذا المخلوق المضعوف المسكين الهزيل الضئيل! وهي الرعشة التي يطلقها النص القرآني في قلب القارئ والسامع الأمنين منها، فما بال الذي تتجه إليه وتواجهه!"⁽⁵²⁾.

المجموعة الرابعة:

﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ (18) فَفَعَّلَ كَيْفَ قَدَّرَ (19) ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ (20) ثُمَّ نَظَرَ (21) ثُمَّ عَبَسَ
وَبَسَرَ (22) ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ (23) فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ (24) إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴿
[المدثر: 25]

يرسم الله تعالى لهذا الرجل المكذب المعاند صورة منكرة، تثير الهزء والسخرية من حاله وملامح وجهه ونفسه، التي تبرز من خلال الكلمات؛ كأنها حية شاخصة متحركة الملامح والسمات، فالرجل يكد ذهنه، ويعصر أعصابه، ويقبض جبينه، وتكلم ملامحه وقسماته، كل ذلك ليجد عيبًا يعيب به هذا القرآن العظيم، وليجد قولًا يقوله فيه. وبعد هذا المخاض كله يلد

الجبل فأزًا، وبعد هذا الحزق كله، لا يُفتح عليه بشيء، فيولي عن النور مدبرًا، ويصد عن الحق مستكبرًا، ويقول: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ* إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾

والملاحظ أن الفاصلة المنتهية بحرف (الراء) المسبوق بمتحرك (مفتوح) في: ﴿قَدَّرَ- نَظَرَ- وَبَسَرَ- وَاسْتَكْبَرَ- يُؤْتَرُ- الْبَشَرَ- سَقَرَ- تَدَّرُ- تَسَعَةَ عَشَرَ- وَالْقَمَرَ- أَذْبَرَ- أَسْفَرَ- الْكُبَرَ- يَتَأَخَّرُ﴾ لها علاقة بسياق الآيات التي وردت فيها من الناحية الصوتية المتسقة مع المعنى تكمن في (الراء) القوية الصفات والتي تم الإشارة لها، لكنها هنا سُبقت بمتحرك (مفتوح).

هذه الفواصل جاءت ترسم صورة مبدعة مثيرة للسخرية من ذلك الرجل الذي أتعب ذهنه وأعصابه وهو يقطب جبينه مرة، ويرسله مرة أخرى، مجهدا ذهنه للبحث عن كلمة يتفوه بها أمام قومه؛ ليجد عيبا واحدا يلزمه به القرآن الكريم، بعد أن استمع إلى آيات كريمات من محمد -صلى الله عليه وسلم-، وذكر لقومه حين عاد إليهم واصفا لهم ما سمعه بأنه ليس بكلام بشر ولا تماثيم سحر أو كهانة، ولكنه سرعان ما نكث قوله هذا حين رأى عتاب قومه له وتحذيرهم إياه من تكرار هذا القول، فهو سيد قريش وكبيرها، وهذا القول كفيل بدك عرش قريش السيادي والقضاء على دينهم الوثني الذي تناقلوه عن أجدادهم؛ لهذا حاول أن يفكر ويقدر الأمر ليقول قولاً ينتقص فيه من القرآن إرضاء لقومه، ولهذا لم يجد قولاً يسعفه، فظل يقطب وجهه، وقد رسمه القرآن في أبهى صورة مشاهدة منظورة، كما لو كانت فيلما متحركاً أو ريشة تصور وترسم، لا كلمات تعبر. فقال: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ (18) فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ (19) ثُمَّ قَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ (20) ثُمَّ نَظَرَ (21) ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ (22) ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ (23) فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ (24) إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ [المدثر:25]

يقول صاحب الظلال: "إنها لمحات حية يثبثها التعبير القرآني في المخيلة أقوى مما تثبثها الريشة في اللوحة؛ وأجمل مما يعرضها الفيلم المتحرك على الأنظار! وإنما لتدع صاحبها سخرية الساخرين أبد الدهر، وتثبت صورته الزرية في صلب الوجود، تتملأها الأجيال بعد الأجيال"⁽⁵³⁾.
ومن خلال ما سبق نرى أن الفواصل في هذه الآيات قد جاءت متمكنة في مكانها مستقرة في مواضعها تتناسب مع مشهد الرجل وهو يقطب وجهه حيناً ويرسله حيناً آخر، عله يجد فكرة أو

مخرجاً، فلم يجد. هذه الشواغل الفكرية في هذا الموقف العصيب تتناسب تناسباً واضحاً مع الفاصلة الراهية ذات الصفات القوية المكررة المنحرفة المجهورة في صفاتها، فما أشبه صفات هذه الألفاظ (الراهية) بصفات ذلك الرجل المنحرف في فطرته، المتكررة أفكاره وهو يستدعيها دون جدوى. كما أن حركة (الفتح) قبل حرف الروي (الراء) تتناسب مع هذا المشهد المتحرك الواضح الجلي.

وتتكرر نفس الفاصلة في الوعيد المفزع لهذا الكافر في قوله تعالى: ﴿سَأَصْلِيهِ سَقَرَ﴾ (26) وَمَا أَذْرَاكَ مَا سَقَرَ (27) لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ (28) لَوَاحَةٌ لِلْبَشَرِ (29) عَلَّمَهَا تِسْعَةَ عَشَرَ (30) وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزِدَّ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ (31) كَلَّا وَالْقَمَرِ (32) وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ (33) وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ (34) إِنَّهَا لَأِحْدَى الْكُبَرِ (35) نَذِيرًا لِلْبَشَرِ (36) لِمَن شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَّقِدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ﴿ [المدرثر: 37]

إن هذا الوعيد العظيم ترتجف له الأفئدة حين تقرأ الآيات، فكيف بذلك الذي يهدده الجبار مباشرة، فالفاصلة (الراهية) تأتي متناسقة مع هذه الألفاظ الشديدة القوية، فحرف (الراء) القوي يتناسب مع قوة هذا الوعيد الذي جاء فيه التعبير عن جهنم بـ(سقر) وهي اسم من أسماء النار، هذه اللفظة لها نبرة مخيفة ترتجف النفس عند سماعها، ولهذا وُصِفَتْ بأنها: ﴿لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ﴾ فهي تكنس كنسًا، وتبلع بلعًا، وتمحو محوًا، فلا يقف لها شيء، ولا يبقى وراءها شيء، ولا يفضل منها شيء! ثم هي ﴿لَوَاحَةٌ لِلْبَشَرِ﴾ والبشر: يكون جمع بشرة، وهي جلد الإنسان، أي تغير ألوان الجلود فتجعلها سودًا، ويكون اسم جمع للناس لا واحد له من لفظه. ثم وصفها بأن عدد من يحرسها ﴿تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ والظاهر أنهم نقباء الملائكة الموكلين بجهنم كما ذكر ذلك ابن عاشور⁽⁵⁴⁾. وقد جعلهم ﴿مَلَائِكَةً﴾؛ ليخالفوا جنس المعذبين من الجن والإنس، فلا يأخذهم ما يأخذ المجانس من الرأفة والرقّة، ولا يستروحوون إليهم؛ ولأنهم أقوم من البشر بحق الله عز وجل، وبالغضب له تعالى، ولأنهم أشد الخلق بأسًا وأقواهم بطشًا.

وتتوالى هذه الفاصلة في قوله: ﴿وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْبَشَرِ (31) كَلَّا وَالْقَمَرِ (32) وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ (33) وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ (34) إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ (35) نَذِيرًا لِلْبَشَرِ (36) لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾

هذه الفاصلة (الرائية) ذات الصفات القوية المتمثلة في (التكرار- الانحراف- الجهر) تتسق تماما مع مشهد حركة الخلق في تكرار مسيرة خلقهم منذ آدم عليه السلام، وانحراف فطرة الكثير منهم عن النهج الذي خلقهم الله من أجله، في مشهد واضح وظاهر. كما تتسق هذه الفاصلة مع حركة القمر المتكررة، المشاهدة الواضحة للخلق الدالة على عظمة الخالق سبحانه وتعالى. وتتسق أيضا مع حركة التكرار المشاهدة في إدبار الليل وتلاشي ظلمته، ومع بداية الفجر الذي يسفر عن ضوء النهار، وحركة الخلق للمعاش، هذه الأقسام التي أقسم الله بها في الآياتتفضي إلى جواب قسم واضح وهو ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ﴾ أي: لإحدى العظائم الطامة والأمور المهمة، فإذا أعلمناكم بها، وكنتم على بصيرة من أمرها، فمن شاء منكم أن يتقدم، فيعمل بما يقربه من ربه، ويدنيه من رضاه، ويزلفه من دار كرامته، أو يتأخر فيعمل بالمعاصي، ويتقرب إلى نار جهنم، كما يقول السعدي في تفسيره⁽⁵⁵⁾.

المجموعة الخامسة: الفاصلة التي التزمت حرف (التاء المربوطة) المسبوقة (بنون متحركة) في كلمة ﴿رَهِينَةٌ﴾ وتكررت هذه الفاصلة المنتهية بحرف (التاء المربوطة) في ﴿مُسْتَنْفِرَةٌ- قَسْوَرَةٌ- مُنْشَرَّةٌ- الْأَخِرَةَ- تَذَكِرَةٌ- ذَكْرَهُ- الْمُغْفِرَةَ﴾ إلا أنها سبقت بحرف (راء) متحركة بالفتح. وعند النظر في صفات حرف (التاء) نجد أنه يحتوي على خمس صفات وهي: (الهمس- الشدة- الاستفال- الإصمات- الانفتاح)، وبهذا فإن الحرف (تاء) يحتوي على صفة واحدة قوية وهي (الشدة)، وثلاث صفات ضعيفة هي (الهمس- الاستفال- الانفتاح)، وصفة واحدة لا توصف بضعف ولا قوة وهي (الإصمات)، وعليه فإن حرف (التاء) يعد من الحروف الضعيفة. وعند النظر في فواصل الآيات التي انتهت بحرف (التاء) نجد هناك تناسقا عجيبا بين هذه الفواصل وسياق المعاني التي جاءت بها الآيات.

ففي قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر:38] أي مرتهنة بكل ما قدمت من أعمال السوء وأفعال الشر استوجبت به العذاب، نجد أن هذه الحالة للنفس الضعيفة المنكسرة أمام ما قدمت من أعمال سيئة استوجبت بها الذل والهوان والضعف لا يناسب الفاصلة التي وردت فيها إلا (التاء المربوطة) ذات الصفات الضعيفة المربوطة كرباط النفس بأعمالها.

وتكررت الفاصلة في هذه الآيات من السورة الكريمة: ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ﴾ (50) فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ (51) بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْتَى صُحُفًا مُنشَرَّةً (52) كَلَّا بَلْ لَا يَخَافُونَ الْآخِرَةَ (53) كَلَّا إِنَّهُ تَذَكِّرَةٌ (54) فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ (55) وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ﴾ [المدثر:50-56]

تأتي الصور البيانية في هذه الآيات منسجمة مع طبيعة المشهد النفسي، فالتشبيه يعبر عن حالة الرعب التي ملأت قلوب المشركين وهم يُقذفون في جهنم، فيشبههم بالحرر الشديدة النفاذ المفزعة من الأسد حتى لا يفترسها: ﴿فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ﴾ فالآيات الكريمت عرضت مشهدا ساخرا يثير الضحك من أولئك القوم المعرضين عن الذكر، الفارين من سماعه كأنهم قطع من الحمير الخائفة المرتعشة حين يقفز عليها قسورة (أسد) ضارٍ مفترس، فإنها تفر فرارا بشعا رغم ضخامة أجسادها، تاركة وراءها الغبار من شدة سرعة فرارها وخوفها. هذه الحالة المرتعشة والضعيفة لذلك القطيع من الحمير لا يناسبها إلا الفاصلة المنتهية (بالتاء المربوطة) الضعيفة في الصفات.

ثم ذكر سببا آخر لفرار القوم من الذكر، وهو طموحهم إلى أن يؤتى كل واحد منهم ذكرا خاصا به، وذلك أنهم قالوا لرسول الله -صلى الله عليه وسلم-: إن شرك أن نتابعك فأت كل واحد منا بكتب من السماء عنوانها من رب العالمين إلى فلان بن فلان نؤمر فيها باتباعك، فنزلت⁽⁵⁶⁾. وبالنظر للفاصلة (منشرة) فإنها انتهت بحرف (التاء المربوطة) الضعيفة في الصفات كضعف ذلك الطلب الذي طلبوه، وهو أن يعطي كل واحد منهم كتابا.

وهناك سبب آخر غير ما سبق، هو أنهم لا يخافون الآخرة، وهذا الصنف المكذب من البشر ضعيف في إرادته وحياته، ناهيك عن ضعفه وانكساره حين يرى نتيجة أعماله يوم القيامة، هذا

الصف لا يناسبه إلا حرف (التاء) الضعيف الصفات. وهكذا فإن الحديث عن أولئك القوم العاجزين عن الإيمان لا يناسبه إلا الفاصلة الضعيفة كفاصلة (التاء).

المجموعة السادسة: الفاصلة التي التزمت في رومها حرف (النون) المسبوق بحرف المد (الياء) أو (الواو) المديتين في: ﴿الْيَمِينِ- يَتَسَاءَلُونَ- الْمُجْرِمِينَ- الْخَائِضِينَ- الدِّينِ- الْيَقِينِ- الشَّافِعِينَ- مُعْرِضِينَ﴾ في الآيات الآتية: ﴿إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ (39) فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ (40) عَنِ الْمُجْرِمِينَ (41) قَالُوا لِمَ لَمْ تَكُ مِنَ الْمَصْلِينَ (43) وَلَمْ تَكُ نَظْعُمُ الْمُسْكِينَ (44) وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ (45) وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ (46) حَتَّىٰ آتَانَا الْيَقِينَ (47) فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ (48) فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر: 39-49].

وبملاحظة صفات حرف الروي (النون) نلاحظ أن هذا الحرف يمتلك ست صفات هي: (الجهر- التوسط- الاستفال- الانفتاح- الإذلاق- الغنة)، وبالنظر إلى هذه الصفات نلاحظ أنه يحتوي على صفتين من صفات القوة وهما (الجهر – الغنة) و صفتين من صفات الضعف هما (الاستفال-الانفتاح)، و صفتين لا توصفان بضعف ولا قوة، وهما (التوسط- الإذلاق)، وعليه فإن هذا الحرف من الحروف المتوسطة التي لا توصف بضعف ولا قوة مثله مثل حرف (الميم).

هذه الفاصلة (النونية) الثابتة بسكونها عند الوقف، تتناسب مع المعاني التي سيقى لها الآيات، فهي تتحدث عن أصحاب اليمين الثابتين على مبادئهم، المتسائلين عن (المجرمين) الثابتين على عصيانهم الذي أوردتهم سقر، والإجابة تتضمن ثبات أولئك العصاة على المعاصي في الدنيا من خلال إجابتهم: ﴿قَالُوا لِمَ لَمْ تَكُ مِنَ الْمَصْلِينَ (43) وَلَمْ تَكُ نَظْعُمُ الْمُسْكِينَ (44) وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ (45) وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ (46) حَتَّىٰ آتَانَا الْيَقِينَ﴾ فهم ثابتون على عصيانهم وتكذيبهم حتى وردوا النار؛ ولذلك حكم عليهم بقوله: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ (48) فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ فالفاصلة النونية الثابتة بالسكون، المسبوق بحرف (الياء) الممدود تتناسب مع إصدار الحكم الثابت عليهم بأنهم لا تنفعهم شفاعت شافع، بسبب إعراضهم عن الذكر.

وهكذا تظهر العلاقة جلية بين الفاصلة المتمكنة من قرارها، وبين المعنى الذي سيقى له الآية الكريمة، وهنا يتجلى عظمة هذا الكتاب الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بيد يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم عليم.

الخاتمة والاستنتاج:

- التمكين البلاغي: هو التمهيد للفاصلة القرآنية بكلمة مناسبة تأتي الفاصلة على ضوئها مستقرة متمكنة من مكانها، وما كانت لتكون كذلك لولا هذه اللفظة التي مكنتها من هذا الجمال.

- يكتسب هذا البحث أهمية عظيمة كون الغاية منه بيان الإعجاز البياني في سورة المدثر من خلال دراسة فواصل آياتها، وعلاقة هذه الفواصل بالمعنى. وقد توصلت من خلال هذا البحث إلى الآتي:

- 1- أن آيات سورة المدثر مترابطة النظم والمعاني كغيرها من السور القرآنية.
- 2- أن كل فاصلة من فواصل السورة لها علاقة وطيدة بالآية التي وردت فيها.
- 3- تناولتُ بالدراسة مناسبة فواصل آيات سورة المدثر مع المعاني التي تضمنتها تلك الآيات، وانتهيت إلى عظمة الارتباط بين هذه الآيات وفواصلها من خلال آيات السورة، باختلاف موضوعاتها ومضامينها، كما توصلت إلى وجود العلاقة المتينة بين صفات حروف الفاصلة، والسياق العام للآية.
- 4- ذكرت آراء العلماء في بيان الفرق بين قافية الشعر، وسجع الكلام المنثور، وبين الفاصلة القرآنية، وخلصتُ إلى أن الفاصلة القرآنية اصطلاح متميز عن غيره، لأنه يختص بالقرآن الكريم، وأن للقرآن اصطلاحاته، وخصوصياته في التعبير عن المرادات، فلا ينبغي أن نخلط بينه وبين غيره، كما لا ينبغي أن ننسب ما لغيره إليه، حتى يبقى كلام الله متميزاً من غيره، لا تشوبه الشوائب الناتجة عن الخلط بينه وبين غيره، ولا أنتسأهل في إطلاق المصطلحات؛ لأن هذا قد يؤدي إلى الوهم واللبس بسحب عيوب غيره إليه، تنزه كلام الله عما سواه.

5- وضحت بالتفصيل الدلالات الصوتية لفواصل سورة المدثر والتي تنوعت فواصلها كالآتي:

- أ- الفاصلة المنتهية بحرف (الراء) المسبوق بحرف متحرك (مكسور)، مثل: ﴿الْمُدَّثِرُ- فَأَنْذِرُ-...إِلخ﴾
- ب- الفاصلة (الرائية) القوية، المسبوقه بحرف مد هوائي مثل: ﴿النَّاقُورِ -عَسِيرٌ...إِلخ﴾.
- ج- الفاصلة المنتهية بحرف (الذال) المتبوع بـ(ألف الإطلاق) مثل: ﴿وَجِيدًا- مَمْدُودًا...إِلخ﴾.
- د- الفاصلة المنتهية بحرف (الراء) المسبوق بمتحرك (مفتوح) مثل: ﴿قَدَّرَ- نَظَرَ...إِلخ﴾
- هـ- الفاصلة التي التزمت حرف (التاء المربوطة) المسبوقه (بنون متحركة) في كلمة ﴿رَهِينَةٌ﴾ وتكررت هذه الفاصلة المنتهية بحرف (التاء المربوطة) في: ﴿مُسْتَنْفِرَةٌ- قَسُورَةٌ- مُدَشَّرَةٌ- الأخرى- تَذَكِّرَةٌ- ذَكَرَةٌ- الْمُغْفِرَةٌ﴾ إلا أنها سبقت بحرف (راء) متحركة بالفتح.
- و- الفاصلة التي التزمت في رويها حرف (النون) المسبوق بحرف المد (الياء) أو (الواو) المديتين في: ﴿الْيَمِينِ- يَتَسَاءَلُونَ -...إِلخ﴾.

وقد بينت الدلالة الصوتية لكل فاصلة من الفواصل السابقة وعلاقتها بالمعنى الذي وردت فيه، وكيف جاءت هذه الفاصلة متمكنة من مكانها وقرارها.

وأخيراً أسأل الله تعالى أن أكون قد وفقت في تقديم بعض الشيء؛ خدمة لكتاب الله تعالى من خلال هذا البحث، وأن يجعله الله في ميزان حسناتي وحسنات من قرأه فنفعني بما يصح خطاه، أو يقيم بناءه، إنه سميع مجيب. وآخر دعوانا بما ابتدأنا: أن الحمد لله رب العالمين.

الهوامش والإحالات:

- (1) النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم: محمد بن عبد الله دراز (المتوفى: 1377هـ)، اعتنى به: أحمد مصطفى فضلية، قدم له: أ. د. عبد العظيم إبراهيم المطعني، دار القلم للنشر والتوزيع، طبعة مزبدة ومحققة، 1426هـ - 2005م: (133).
- (2) العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دارومكتبة الهلال: (7/ 126-127).

- (3) المفردات في غريب القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: 502هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم- دار الشامية - دمشق بيروت، ط1، 1412هـ: (381).
- (4) ينظر: لسان العرب: (11 / 521) وينظر: تاج العروس من جواهر القاموس: المرتضى الزبيدي، المطبعة المحمدية - مصر: (15 / 573).
- (5) النكت في إعجاز القرآن (مطبوع ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن): علي بن عيسى بن علي أبو الحسن الرماني المعتزلي، تحقيق: محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ط3، 1976م: (97).
- (6) إعجاز القرآن: أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب (المتوفى: 403هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف - مصر، ط5، 1997م: (170).
- (7) الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق سعيد المنذوب، دار الفكر- لبنان، 1416هـ- 1996م: (260/3).
- (8) التيسير في مذاهب القراء السبعة: أبو عمرو الداني، دار الكتب العلمية - بيروت، 1985م: (32)
- (9) الإتقان: (260 / 3).
- (10) إعجاز القرآن الكريم: (دكتور) فضل حسن عباس، سناء فضل عباس، دار الفرقان- عمان- الأردن، ط2، 1420هـ/ 1999م: (225).
- (11) مباحث في علوم القرآن: مناع بن خليل القطان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع- الرياض، ط3، 1421هـ-2000م: (153).
- (12) المستدرک على الصحيحين: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1411هـ-1990م: (2 / 550).
- (13) الرحيق المختوم: صفى الرحمن المباركفوري (المتوفى: 1427هـ)، دار الهلال - بيروت، ط1: (71).
- (14) زاد المسير في علم التفسير: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط1، 1422هـ: (2 / 354).
- (15) الشفا بتعريف حقوق المصطفى: عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي السبتي، أبو الفضل (المتوفى: 544هـ)، دار الفيحاء - عمان، ط2، 1407هـ: (1 / 262).
- (16) ينظر: علم الإعجاز القرآني بين الفن والتاريخ: (دكتور) خليل رجب حمدان الكبيسي، مركز عبادي للدراسة والنشر- صنعاء- اليمن، ط1، 1422هـ/ 2001م: (202).
- (17) الإتقان: (270 - 271).
- (18) ينظر: علم الإعجاز القرآني بين الفن والتاريخ: (197 - 198).
- (19) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: مصطفى صادق بن عبد الرزاق الرافي (المتوفى: 1356هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، ط8، 1425 هـ - 2005 م: (216 - 217).

- (20) الإتيان: (334/3).
- (21) الإتيان: (178 /1).
- (22) النكت في إعجاز القرآن الكريم: علي بن عيسى الرماني، وهي رسالة مطبوعة ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: للخطابي، والرماني، والجرجاني، تحقيق: محمد خلف الله، ود. محمد زغلول سلام، ط2، دار المعارف – مصر، 1387هـ - 1968م: (97).
- (23) أراد بهم الأشاعرة.
- (24) إعجاز القرآن للباقلاني: (48).
- (25) ينظر: من أسرار التعبير في القرآن "الفاصلة القرآنية": د. عبد الفتاح لاشين، دار المريخ للنشر- الرياض، 1402هـ- 1982م: (11- 12).
- (26) إعجاز القرآن الكريم: د. فضل حسن عباس: (266).
- (27) ينظر: البرهان في علوم القرآن: أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة - بيروت، 1391هـ: (1/ 54).
- (28) الصناعتين الكتابة والشعر: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، تحقيق: د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1401هـ/ 1981م: (285- 286).
- (29) سر الفصاحة: عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان أبو محمد الخفاجي الحلبي، تحقيق: عبد المتعال الصعيدي، مكتبة صبيح- مصر، 1372هـ/ 1962م: (59).
- (30) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ابن الأثير، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية- صيدا- بيروت، 1416هـ- 1995م: (1/ 199).
- (31) ينظر: علم الإعجاز القرآني بين الفن والتاريخ: (126- 203)
- (32) العين: (201/1).
- (33) موسيقى الشعر: إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1952م: (306).
- (34) الدر المنثور: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، دار الفكر – بيروت: (324/8) عزاه لابن الضريس وابن مردويه والنحاس والبيهقي.
- (35) ينظر: التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم: نخبة من علماء التفسير وعلوم القرآن بإشراف الأستاذ الدكتور مصطفى مسلم- كلية الدراسات العليا والبحث العلمي- جامعة الشارقة، 1431هـ- 2010م: (448/8).
- (36) ينظر: البيان في عد أي القرآن: أبو عمرو عثمان بن سعيد الأموي الداني، مركز المخطوطات والتراث، الكويت، ط1، 1414هـ- 1994م: (258)، وينظر أيضا: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز:

- مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للثقافة الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي- القاهرة، ط1: (488/1).
- (37) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: (488/1).
- (38) المستدرک علی الصحیحین: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1411هـ-1990م: (550/2) قال عنه الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد على شرط البخاري ولم يخرجاه».
- (39) صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة دمشق، دار ابن كثير- اليمامة - بيروت، ط3، 1407هـ-1987م: (1876/4) باب تفسير سورة المدثر، حديث رقم (4642). وصحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت: (143/1) باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، حديث رقم (255).
- (40) تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد الرازي ابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ط3، 1419هـ: (3383/10) تفسير سورة المدثر. قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ حديث رقم (19039).
- (41) تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم: (3384/10) تفسير سورة المدثر. قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً﴾ حديث رقم (19040).
- (42) لباب النقول في أسباب النزول: جلال الدين السيوطي، ضبطه وصححه: الأستاذ أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان: (206).
- (43) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن محمد بن عاشور التونسي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ-2000م: (272/29).
- (44) مباحث في علوم القرآن: (66).
- (45) التفسير الوسيط للقرآن الكريم: محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة، ط1، 1998م: (172/15).
- (46) تفسير البحر المحیط: محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد معوض، شارك في التحقيق: د. زكريا عبد المجيد النوقي- د. أحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت، ط1، 1422هـ - 2001م: (362/8).
- (47) تناسق الدرر في تناسب السور: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الاعتصام - القاهرة: (144).
- (48) في ظلال القرآن الكريم: سيد قطب، دار الشروق- القاهرة - بيروت، طبعة 25، 1417هـ/ 1996م: (388/7).

- (49) صحيح البخاري: (1874/4) باب تفسير سورة المدثر.
- (50) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (تفسير السعدي): عبد الرحمن بن ناصر بن السعدي، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ-2000م: (895).
- (51) في ظلال القرآن: (390/7).
- (52) في ظلال القرآن: (391/7).
- (53) في ظلال القرآن: (392/7).
- (54) ينظر: التحرير والتنوير: (312/29).
- (55) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (تفسير السعدي): (897).
- (56) ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ: (148/15).



تكامل القراءات القرآنية وأثره في بعض الأحكام المترتبة على الطلاق (الفدية، والنفقة، والمتعة، ونفقة الإرضاع)

د. ناجي حسين صالح علي*

ملخص:

استهدفت في هذا البحث، الذي سميته: (تكامل القراءات القرآنية وأثره في بعض الأحكام المترتبة على الطلاق: (الفدية، والمتعة، والنفقة، ونفقة الإرضاع)، بيان مدى تأثير معاني وأحكام الآيات التي شرعت للنفقة حال اختلاف الزوجين وافتراقهما، باختلاف القراءات، وبيان العلاقة التكاملية بين القراءات المتواترة والشاذة وأثرها في معاني القراءات، والتنبيه إلى أن هناك كثيرا من أصول القراءات لم تناقش مناقشة علمية مستوفية للشروط العلمية، وقد قسمت البحث إلى: تمهيد وأربعة مباحث.

وقد خرج البحث بعدد من النتائج، من أهمها: أن التكامل في القراءات يفيد في الملاءمة بين المعاني المتعددة والأحكام. وأن أصل التكامل بين القراءات إنما مرده إلى اختلاف التنوع بينها. الكلمات المفتاحية: تكامل القراءات؛ المتعة؛ الفدية؛ النفقة؛ نفقة الإرضاع.

The Integration of Quranic Recitations and its Impact on some of the Rulings on Divorce (Ransom, Alimony, Pleasure, and Alimony Breastfeeding)

Dr. Najie Hussein Saleh Ali

Abstract:

In this research, entitled, 'The integration of Quranic Recitations and its Impact on some of the rulings on divorce (Ransom, alimony, pleasure, and alimony breastfeeding) the aim is to

* باحث في العلوم الشرعية - الجمهورية اليمنية.

show to what extent the interpretations and provisions (*Ahkam*) of the verses that are related to alimony, in case the spouses have problems and get separated, are affected by the different Quranic recitations, explaining the integral relationship between frequent and abnormal Quranic recitations and the impact of this relationship on the meanings of those Quranic recitations. Further, this research results also in noting that there are many of the origins of the Quranic recitations have not been discussed in a full systematic and scientific way.

The study was divided into a preface and four sections:

The research came out with a number of results; the most important of which are: The integral relationship between of the Quranic recitations is useful in the compatibility of the multiple meanings, interpretations, and *Ahkam*. It also shows that the origin of the integral relationship between the Quranic readings is nothing but a difference of style only.

Key Words: Integration of the Quranic Recitations, *Mut'ah*, Ransom, Alimony, and Breastfeeding (*Rida'a*) Expenses.

مقدمة:

لم يكد يخل موضع من مواضع اختلاف القراءة العشرة برواياتهم المتواترة، أو ما نسب إلى القراءات من الوجوه الشاذة، إلا وكان لهذا الاختلاف أثر كبير في تنوع معاني الآيات القرآنية وأحكامها من جهة، أو في إثراء اللّغة من جهة أخرى، إما من جهة التفصيل أو التوسيع، أو التخصيص أو التعميم، أو الإطلاق أو التقييد، وقد كان للقراءات المتواترة والشاذة أثر كبير في أحكام نفقة المطلقة وما يلحق بها من أحكام الرضاع، وفي توسيع المعاني وشمولها في ذلك أيضا؛ ويتجلى ذلك من خلال بيان تكامل القراءات في الآيات الخاصة بتلك الأحكام؛ حيث نجد أن الاختلاف في القراءات قد أدى إلى التكامل في الموضوع محل البحث؛ فقد اشتمل الاختلاف على جميع الوجوه المحتملة من حقوق الزوجة واستحقاقها للنفقة، ومقدار هذه النفقة، ومتى تجب وعلى من تجب، وعلى بيان أحوال سقوطها وأسبابه، وانعكاس ذلك على الحياة الزوجية عموما

وعلى الأولاد خصوصاً، كما أشار الاختلاف إلى تفصيل ما لكل واحد من الأبوين (المولود له أو وليّ الطفل، وما للوالدة)، ففرع اختلاف القراءات الضرر الحاصل عليهم جميعاً، بتفصيل دقيق وبإيجاز غير مخل، بل إن الاختلاف أشار إلى كثير من الجوانب المعنوية والنفسية التي قد تصيب كلا الوالدين أو أحدهما جزاء الطلاق. وقد حاولت من خلال بحثي هذا استقصاء بعض ملامح تكامل القراءات عموماً، وأثر ذلك التكامل في التفسير والمعنى والأحكام، من خلال دراسة الأحكام المترتبة على الطلاق، وقد سميته: (تكامل القراءات القرآنية وأثره في بعض الأحكام المترتبة على الطلاق): (الفدية، والنفقة، والمنعة، ونفقة الإرضاع).

مشكلة البحث: غلب على كثير من موجهي القراءات حمل اختلاف القراءات على الاختلاف في اللهجات والأصوات وحملها على معنى واحد، من غير نظر فيما يترتب على ذلك من تقوية المعاني وتكاملها وبيان أحكامها، ومن أمثلة ذلك القراءات الواردة في الأحكام المترتبة على الطلاق. ويمكن صياغة هذه المشكلة في سؤال رئيس وأسئلة فرعية كما يلي:

- 1- ما مدى وجود التكامل بين القراءات وما أثر ذلك في المعاني والأحكام؟
- 2- ما معنى التكامل بين القراءات، وما منشؤه؟
- 3- ما مدى تأثير المعاني والأحكام بتكامل القراءات المختلفة، في الأحكام المترتبة على الطلاق؟
- 4- إلى أي مدى ناقش مفسرو القراءات اختلاف القراءات في ضوء التكامل بينها؟

أهداف البحث:

- 1- بيان معنى العلاقة التكاملية بين القراءات، ومنشأ ذلك التكامل.
- 2- بيان مدى تأثير المعاني والأحكام بتكامل القراءات في الآيات التي شرّعت لبعض الأحكام المترتبة على الطلاق.
- 3- التنبيه إلى أن هناك كثيراً من أصول القراءات لم تناقش مناقشة علمية مستقلة، وذلك أنه غلب على كثير من الموجهين حملها على الاختلاف في اللهجات والأصوات وحملها على معنى واحد.

منهج البحث: اتبع الباحث المنهج الوصفي والاستقرائي التحليلي.

الدراسات السابقة: لم يقع بين يدي الباحث دراسة متكاملة للقراءات الشاذة والمتواترة وتكاملها في الأحكام المترتبة على الطلاق، وإن كانت قد وجدت بعض المعلومات العامة متناثرة في بعض الكتب.

خطة البحث: وفيها: مشكلة البحث، وأهدافه، ومنهج البحث، والدراسات السابقة، وخطة البحث، وقد احتوت الخطة على تمهيد، وأربعة مباحث، كما يلي:

التمهيد: وفيه: بيان مصطلحات رئيسة في البحث: (أثرتكامل القراءات، الطلاق).

المبحث الأول: أثرتكامل القراءات في أحكام الفدية مقابل الطلاق.

المطلب الأول: القراءات الواردة في الآية الدالة على فدية الطلاق.

المطلب الثاني: أثرتكامل القراءات في المعاني والأحكام في الآية الدالة على فدية الطلاق.

المبحث الثاني: أثرتكامل القراءات في حكم استحقاق المطلقة الرجعية للنفقة.

المطلب الأول: القراءات الواردة في الآية الدالة على نفقة المطلقة الرجعية.

المطلب الثاني: بعض المعاني التفسيرية في الآية الدالة على نفقة المطلقة الرجعية.

المطلب الثالث: أثرتكامل القراءات في حكم استحقاق المطلقة الرجعية للنفقة.

المبحث الثالث: أثرتكامل القراءات في الآية الموجبة لمتعة الطلاق.

المطلب الأول: القراءات الواردة في آية متعة الطلاق.

المطلب الثاني: أثرتكامل القراءتين في معنى وأحكام الآية التي في متعة الطلاق.

المبحث الرابع: أثرتكامل القراءات في آية الرضاع وأثره في أحكام نفقة الإرضاع.

المطلب الأول: القراءات الواردة في (أن يتم الرضاعة) وأثرها في المعنى والأحكام.

المطلب الثاني: القراءات الواردة في (لا تُكلف) وأثرها في المعاني والأحكام.

المطلب الثالث: القراءات الواردة في (لا تضار)، وأثرها في المعنى وأحكام نفقة الإرضاع.

المطلب الرابع: القراءات الواردة في (أتيتم) وأثرها في المعنى وأحكام نفقة الإرضاع.

تمهيد: بيان بعض مصطلحات البحث

أولاً: معنى: أثر تكامل القراءات

أ. تعريف التكامل: يأتي التكامل في اللغة من الكمال: وهو التمام، وتكامل الشيء كَمُل، وأكمله واستكملته وكَمَله: أتمه وجمله، والتكميل والإكمال: الإتمام⁽¹⁾، وتكامل يتكامل، تكاملاً، فهو متكامل، وتكاملت الأشياء: كَمَل بعضها بعضاً، وكمل الكلام: تَمَّت أجزاءه أو صفاته فصار كاملاً⁽²⁾. ولا يخرج المعنى الاصطلاحي للتكامل عن المعنى اللغوي.

ب. تعريف القراءات: القراءات لغة: جمع قراءة، وهي مصدر: قرأ يقرأ قراءة، وقرأ الكتاب قراءة: أي تتبع كلماته نظراً ونطق بها⁽³⁾. وَقَرَأْتُ الْقُرْآنَ: لَفَظْتُ بِهِ مَجْمُوعًا أَي أَلْقَيْتَهُ، وَقَرَأْتُ الشَّيْءَ قُرْآنًا: جَمَعْتُهُ وَضَمَمْتُ بَعْضَهُ إِلَى بَعْضٍ⁽⁴⁾. وَالْأَصْلُ فِي هَذِهِ اللَّفْظَةِ الْجَمْعُ، وَكُلُّ شَيْءٍ جَمَعْتَهُ فَقَدْ قَرَأْتَهُ⁽⁵⁾.

والقراءات في الاصطلاح- كما عرفها ابن الجزري-: "علم بكيفية أداء كلمات القرآن، واختلافها بعزو الناقلة"⁽⁶⁾. وعرفها بدر الدين الزركشي فقال: "هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كَتَبَةِ الحروف أو كِيفِيَّتِهَا، من تخفيف وتثقيلٍ وغيرهما"⁽⁷⁾، وعرفها شهاب الدين القسطلاني تعريفًا جامعًا مانعًا فقال: هي "علم يعرف منه اتفاق الناقلين لكتاب الله تعالى، واختلافهم في اللغة والإعراب، والحذف والإثبات، والتحريك والإسكان، والفصل والاتصال، وغير ذلك من هيئة النطق والإبدال من حيث السماع"⁽⁸⁾.

ج. المقصود بأثر تكامل القراءات: هو دلالة كل قراءة على جزء من المراد بحيث يكون

المعنى تامًا مكتملاً بمجموع القراءات عند الجمع بينها، فتتعاضد القراءات جميعًا في بيان المراد. أو هو اشتمال كل قراءة على جانب من المعنى، فتتضافر فيما بينها لتسهم في بناء المعنى الكامل. "ولم تزل العلماء تستنبط من كل حرف يقرأ به قارئ معنى لا يوجد في قراءة الآخر"⁽⁹⁾. فأثر تكامل القراءات يقصد به: النتيجة التي يتركها هذا التكامل في معاني الآيات وأحكامها.

وهذا التكامل مبني على أن القراءات ليس بينها تضاد، وإن كان بينها اختلاف؛ والاختلاف أعمّ من التضاد؛ لأن كل ضدين مختلفان، وليس كل مختلفين ضدين⁽¹⁰⁾، ومن هنا فإن اختلاف المفسرين ليس كاختلاف القراء؛ لأن اختلاف المفسرين منه ما هو اختلاف تنوع ومنه ما يكون اختلاف تضاد، وأما اختلاف القراء في حروف القراءات فإنه اختلاف تنوع فقط⁽¹¹⁾. وقد ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى القول بأن غالب ما يصح عن السلف من الخلاف -في التفسير- يرجع إلى اختلاف التنوع لا التضاد⁽¹²⁾، وهو بهذا يؤكد وجود اختلاف تضاد في التفسير، ويمكن للتفسير الاستفادة من اختلاف القراءات التكاملية هذا في المعاني وفي الأحكام.

د. تعريف الأثر: الأثر لغة: بقية الشيء، والجمع: آثار وأثور، وخرجت في أثره وفي أثره، أي: بعده، وأثرتُهُ وتأثرتُهُ، أي تتبعت أثره، والأثر: ما بقي من رسم الشيء، والتأثير: إبقاء الأثر في الشيء، وأثر في الشيء: ترك فيه أثراً⁽¹³⁾، وذكر الجرجاني: أن لأصل (أثر) ثلاثة معان: الأول: بمعنى النتيجة، وهو الحاصل من الشيء، والثاني: بمعنى العلامة، والثالث: بمعنى الجزء⁽¹⁴⁾.

ثانياً: تعريف الطلاق لغة: التحرير من القيد، وطلّقت المرأة من زوجها طلاقاً، أي: تحللت من قيد الزوج، وخرجت من عصمته، وأطلق الشيء، أي: حلّه وحرّره، وأطلق الأسير، أي: حرره، وأطلق له العنان، أي: أرسله وتركه، وأطلق المرأة أي: حرّرها من قيد الزواج، والطلاق يعني: التطليق، وامرأة طالق، أي: محررة من قيد الزواج⁽¹⁵⁾.

الطلاق في الاصطلاح: وردت فيه عدّة تعاريف منها:

عرفه الحنابلة بأنه: حلّ قيد النكاح⁽¹⁶⁾، وقالوا أيضاً في تعريفه: "الطلاق حلّ قيد النكاح،

أو بعضه إذا طلقها طليقة رجعية"⁽¹⁷⁾.

وعرفه الشافعية بأنه: "حلّ عقدة النكاح بلفظ الطلاق ونحوه"⁽¹⁸⁾.

وعرفه الحنفية بأنه: "دفع قيد النكاح في الحال بالبائن، أو في المآل بالرجعي، بلفظ مخصوص هو ما اشتمل على الطلاق"⁽¹⁹⁾، وقالوا أيضاً: "هو رفع قيد النكاح حالاً أو مآلاً بلفظ مخصوص"⁽²⁰⁾.

وعرفه المالكية بأنه: "صفة حكمية ترفع حل منفعة الزوج بزوجته"⁽²¹⁾.

المبحث الأول: أثر تكامل القراءات في أحكام الفدية مقابل الطلاق

الفدية لغة: يقال: فَدَيْتُهُ فِدَىً وَفِدَاءً وَفَدَيْتُهُ؛ وَفِدْيَةٌ: الْفِدْيَةُ: الْفِدَاءُ. وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: ﴿وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسْرَىٰ تَفْدُوهُمْ﴾ (البقرة: 85)، قَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ وَأَبُو عَمْرٍو وَابْنُ عَامِرٍ أُسْرَىٰ بِأَلْفٍ، تَفْدُوهُمْ، بِغَيْرِ أَلْفٍ⁽²²⁾. وَفَدَيْتُهُ بِمَالِي كَأَنَّهُ اشْتَرَيْتُهُ وَخَلَصْتُهُ⁽²³⁾. وَالفدية والفداء: البذل الذي يتخلص به المكلف عن مكروه توجه إليه⁽²⁴⁾.

والمقصود هنا: الفدية المذكورة في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَفِيءَ حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (البقرة: 229).

فالفدية هي المال الذي تعطيه المرأة مقابل خلعها من زوجها لكرهتها له، كما دلت عليه هذه الآية، أو تعطيه فيما لو أتت بفاحشة مبينة فضاهاها الزوج وعضلها ليحصل منها على فدية إذا طلبت الطلاق، كما في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: 19). وفي هاتين الحالتين يجوز للزوج أخذ الفدية⁽²⁵⁾، وأما إذا عضلها وضاهاها قاصداً أَنْ تَفْتَدِيَ مِنْهُ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ حَقٍّ، فَإِنْ مَا يَأْخُذُهُ مِنْهَا فِي هَذِهِ الْحَالَةِ لَا يَسْتَحِقُّهُ؛ لِأَنَّهُ عَوَضٌ أُكْرِهَتْ عَلَىٰ بَدْلِهِ بِغَيْرِ حَقٍّ⁽²⁶⁾، وسيأتي مزيد بيان لهذا في المطالب التالية:

المطلب الأول: القراءات الواردة في الآية الدالة على فدية المطلقة

يقول تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: 19).

أولاً: القراءات في (كرها): قرأ حمزة والكسائي⁽²⁷⁾: (أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كُرْهًا) بالضم، وقرأ الباقون: بالنصب⁽²⁸⁾، وقال ابن أبي مريم⁽²⁹⁾: "(أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا) بضم الكاف، قرأها حمزة والكسائي وخلف العاشر وكذلك في التوبة: ﴿قُلْ أَنفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ (التوبة: 53) وفي الأحقاف:

﴿ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كَرْهًا ﴾ (الأحقاف:15)، وقرأ عاصم وابن عامر ويعقوب في النساء والتوبة: ﴿ كَرِهًا ﴾: بالفتح، وفي الأحقاف: بالضم، وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو: ﴿ كَرِهًا ﴾: بفتح الكاف في الأربعة الأحرف⁽³⁰⁾.

توجيه القراءات في (كرها): اختلف في الضم والفتح، فقال ابن عباس: "من قرأ (كُرْها) بالضم، معناها: بمشقة، ومن قرأ (كَرْها) بالفتح أي: إجبارًا، أي: أُجبر عليه، فجعل ابن عباس (الكُرْه) فعل الإنسان باختياره، و(الكَرْه)، ما أُكْره عليه صاحبه، تقول: كرهت الشيء كُرْها، أو أكرهت على الشيء كَرْها، قال أبو عمرو⁽³¹⁾: "والكُرْه ما كرهته، والكَرْه ما استكرهت عليه"، ويحتج لذلك بقول الله عز وجل: ﴿ كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ ﴾ (البقرة: 216). وقال الأخفش: "هما لغتان مثل الضَّعْف والضُّعْف، والفَقْر والفُقْر"، وقال قوم: الكَرْه المصدر، تقول كرهته كَرْهاً مثل شربته شَرْبًا، والكُرْه اسم ذلك الشيء"⁽³²⁾، وقال مكي: "وقيل: الكُرْه بالضم، ما كرهته بقلبك، وبالفتح الإجمار، وقيل: الكُرْه بالضم، ما عملته وأنت كارءٌ له من غير أن تجبر عليه، وبالفتح ما أجبرت عليه"⁽³³⁾. وقال ابن خالويه: "وقيل: الفتح لما كرهته، والضم لما استكرهت عليه أو شق عليك"⁽³⁴⁾، وقيل: "الكَرْه بالفتح: الإكراه، وبالضم: المشقة، فما أُكْره عليه فهو كَرْه بالفتح، وما كان من قبل نفسه فهو كُرْه بالضم، أي: من فعلك تفعله، كارهاً له غير مكره، كالأشياء التي فيها مشقة وتعب"⁽³⁵⁾.

ثانياً: القراءات الواردة في (مبيّنة): قرأ ابن كثير وشعبة: (مُبَيِّنَةٌ) بفتح الياء، وقرأ الباقون: (مُبَيِّنَةٌ) بكسر الياء⁽³⁶⁾، وقال ابن خالويه: ﴿ بفاحشة مبينة ﴾ يقرأ بكسر الياء وفتحها هاهنا، وفي الأحزاب⁽³⁷⁾ والطلاق⁽³⁸⁾.

توجيه القراءات في (مبيّنة): جاء في بيانها: أن من قرأ: بالكسر، فمعناها: ظاهرة، أي بنفسها. ومن قرأ بالفتح: فمعناها مكشوفة، مُظْهَرَةٌ، أي أوضح أمرها، فإنك إذا كسرتها جعلتها فاعلة، أي: هي التي تُبين عن صاحبها وعن نفسها، وإذا فتحتها: جعلتها مفعولاً به والفاعل

محذوف، وكان التقدير: هو بيئتها فهي مبيّنة⁽³⁹⁾. فالحجة لمن كسر: أنه جعل الفاحشة هي الفاعلة والمبيّنة على فاعلها، والحجة لمن فتح: أنه جعل الفاحشة مفعولاً بها، والله تعالى بيّنها.

المطلب الثاني: أثر تكامل القراءات في المعاني والأحكام في الآية الدالة على فدية الطلاق

ويتبين ذلك من خلال البيان التالي:

أ. خلاصة ما ذهب إليه موجهو القراءات في المطلب السابق: هو أن القراءتين في كلا الموضوعين تحتلمان وجهين مختلفين، فهما إما أن تكونا بمعنى واحد، وإما أن تكونا بمعنيين مختلفين، وكل من الوجهين له ارتباط بسياق الآية.

ب. نظر العلماء إلى الآية على جهتين: الأولى: أن الخطاب فيها منفصل: فيكون قوله: ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا﴾ لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً) خطاب للمؤمنين، والمعنى لا يحل أن تأخذوا النساء بطريق الإرث على زعمكم كما تُحازرُ الموارثُ وهن كارهاتٌ لذلك أو مُكرهاتٌ، أو يكون الخطاب فيها لأولياء الزوج بنفس المعنى. ويكون الخطاب في قوله: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ للأزواج. وعلى هذا تتكامل القراءتان في (كرها)، من غير اتصال مع القراءات في (مبيّنة) الخاصة بمسألة عضل الزوج لزوجته؛ لأخذ فدية الطلاق التي نهي عنها، إلا إذا جاءت الزوجة بفاحشة (مبيّنة) بالكسر، أي: مبيّنة لاستحقاق الأخذ، والفاحشة المبيّنة هي الظاهرة التي أبانت عن نفسها وبيّنت عن صاحبها، وهذه تكون فيما دون الزنا، من الفحش والسب وغيره. أو تكون الفاحشة (مبيّنة) بالفتح، أي: تحتاج إلى بيان، فيشترط فيها البيّنة، كالزنا⁽⁴⁰⁾.

ويكون سبب عطف (ولا تعضلوهن) على (لا يحل لكم) هو لمناسبة التماثل في الإكراه وفي أن متعلقه سوء معاملة المرأة، وفي أن العضل لأجل أخذ مال منهن⁽⁴¹⁾.

الثانية: أن الخطاب في الآية متصل كله، وقد ذكر العلماء في المخاطب ثلاثة آراء:

1. أن المخاطب بالآية هم أولياء الزوج، ومعنى الآية: النهي عن ورث أولياء الزوج للزوجة كما كان الحال في الجاهلية، مع كونها كارهة لذلك، والنهي عن العضل من أجل الحصول على فدية. وفي هذا إكراه لها أيضاً. (فهم المكرهون وهي الكارهة).

2. أن المخاطب بالآية هو الزوج، ومعنى الآية: نهي الزوج عن إمساك الزوجة ومضارته لها مع كراهته لها رغبة في أن يرثها إذا ماتت عنده، أو تفتدي نفسها منه إذا أرادت الطلاق، ويكون في هذا إكراه لها. (فهو الكاره وهي المكرهة). ولكن على هذين الرأيين يحصل تعسف في عودة الضمير: في (تعصلوهن) إلى الأولياء. وفي (لا يحل لكم) إلى الأزواج.

3. أن المخاطب بالآية هم المؤمنون جميعاً، وهذا هو الظاهر، ويدخل فيه الأولياء والأزواج وولادة الأمر، فيأخذ كل منهم بحظه منه، ويكون في الضمير توزيع⁽⁴²⁾. ووظيفة عموم المؤمنين أو ولادة الأمر منع هذا الظلم والتعسف. وعلى هذه الجهة -الثانية- يكون تفصيل التكامل في القراءات، كما يلي:

- قد يكون الكاره والمكره الزوج أو الأولياء، والمكره هي الزوجة أو المولّية. فالمعنى: أنكم تكرهونها وتكرهونها لتدفع فدية أو لتبقى عندكم وهي كارهة. وفي هذه الحال لا يحل لهم ورثها ولا عضلها ولا أخذ فدية منها مقابل افتكاكها من الحال التي أوقعتموها فيها.

- وقد يكون الكاره والمكره الزوجة، والمكره هو الزوج، ففي تكراه الزوج وتريد الطلاق، فله أن يطلب فدية مقابل ذلك. وقد يكون الكاره الزوج والمكره الزوجة بفاحشة (مبيّنة، أو مبيّنة)، فهو يكرهها بسبب هذه الفاحشة التي أكرهته على المفارقة، فاستحق الفدية لذلك أيضاً، وهنا تتكامل القراءات في (مبيّنة) مع القراءات في (كرها) كما هو واضح.

- فالآية فيها إنصاف للمرأة، ودفع للخييف عنها؛ ففيها: نهي عن ورث زوجة الميت كما يورث المتاع، وفيها: نهي عن المضارة والعضل - من الزوج أو من الأولياء -، وفيها نهي عن الإكراه على الافتداء لأجل الطلاق من غير سبب منها، أو للخلاص من حالة العضل بسبب الميراث.

- وفي الآية أيضاً: إنصاف للرجل؛ بحيث لا يكره على الطلاق ويحرم من الفدية من غير سبب منه؛ فقد تكون المضارة من الزوجة، بنشوز أو فحش أو نحو ذلك. وفي الآية أيضاً: بيان لضرورة أخذ نفقة الزوجة بعين الاعتبار، وعدم التقصير فيها لغرض المضارة. وبهذا تم حفظ الحقوق لكل من الزوجة والزوج وللمرأة من أوليائها، فلا يستطيع واحد من هذه الأطراف كلها أن يأخذ حق غيره بالإكراه ولا بالاحتيال؛ فكل ذلك مبين تمام البيان في معانيه وأحكامه وصوره.

وبناءً على ذلك فقد كان لتكامل القراءات أثرٌ واضح في التوفيق بين المعاني والأحكام التي ذهب إليها العلماء في الآية، وفي استيعابها لكل المعاني والأحكام والصور المحتملة في موضوع الفدية عموماً، بدقة متناهية، ومن غير تعارض.

المبحث الثاني: أثر تكامل القراءات في حكم استحقاق المطلقة الرجعية للنفقة

مدخل: التعريف بالنفقة: النفقة في اللغة: اسم لما يُنْفَقُ فيذهب، تقول نفق الشيء إذا

مضى ونفذ، ونَفِقت الدراهم إذا فنيت، وأنفق الرجل إذا افتقر، وتجمع على نَفَقَاتٍ⁽⁴³⁾.

- والنفقة شرعاً: كفاية من يمونه الشخص خبزاً وإداماً وكسوةً ومسكنًا وتوابعها⁽⁴⁴⁾.

والأسباب الموجبة للنفقة ثلاثة: النكاح، والقرابة، وملك اليمين⁽⁴⁵⁾.

- والأصل وجوب نفقة الزوجات، قال الله تعالى: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ

فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتَاهَا﴾ (الطلاق: 7)، وفي السنة روى جابر أن رسول الله ﷺ

خطب الناس فقال: "اتقوا الله في النساء فإنهن عوان عندكم، أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف"⁽⁴⁶⁾.

. واتفق الفقهاء على أن النفقة والكسوة تجب بالمعروف، والمعتبر في ذلك الكفاية وهي

تختلف باختلاف من تجب له، ويجتهد الحاكم في تقدير ذلك عند التنازع. والأصل في ذلك قوله

تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: 233) وما كان دون

الكفاية لم يكن معروفاً، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لهند بنت عتبة: "خذي ما يكفيك وولديك بالمعروف"⁽⁴⁷⁾.

نفقة المطلقة: لا تخلو المطلقة من أن يكون طلاقها رجعيًا أو بائنًا، فإن كان رجعيًا فلا

خلاف بين الفقهاء في وجوب النفقة والسكنى والكسوة لها ما دامت في العدة؛ لأنها في حكم

الزوجات؛ لقوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرِزْقِهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ (البقرة: 228) وإن كان طلاقها

بائنًا، سواء كانت بينونة كبرى أم بينونة صغرى، بخلع أو فسخ ونحو ذلك، فإن كانت حاملاً فلها

النفقة بالإجماع⁽⁴⁸⁾، ومستند الإجماع قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق:6) وحديث فاطمة بنت قيس: "لا نفقة لك إلا أن تكوني حاملاً"⁽⁴⁹⁾، ولأنه لا يمكن الإنفاق على الحمل إلا بالإنفاق على أمه الحامل به. وبخصوص المطلقة الرجعية، يقول تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِقُوهُنَّ لِإِعْذَاتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُّبِينَةٍ﴾ (الطلاق:1) والكلام في هذا المبحث عن دلالة هذه الآية لاستحقاق المطلقة الرجعية للنفقة، من خلال القراءات الواردة فيها، كما يلي:

المطلب الأول: القراءات الواردة في الآية الدالة على نفقة المطلقة الرجعية

المقصود بالقراءات هنا هي القراءات في (مبينة)، وقد ذكرت في المبحث السابق القراءات فيها، فالقراءات فيها في المواضع التي وردت فيها واحدة، قال ابن خالويه: ﴿بفاحشة مبينة﴾ يقرأ بكسر الياء وفتحها في النساء، وفي الأحزاب والطلاق (وقد ذكرت الآيات سابقاً) قرأ ابن كثير وشعبة: (فاحشة مُبَيَّنَّة) وقرأ الباقون: (مُبَيَّنَّة) بكسر الياء⁽⁵⁰⁾.

توجيه القراءات: جاء في تفسير القراءتين: أن من قرأ: بالكسر، فمعناها: فاحشة ظاهرة، ومن قرأ بالفتح: فمعناها فاحشة مكشوفة مظهرية، أي أوضح أمرها. فإذا كسرتها جعلتها فاعلة، أي: هي التي تُبين عن صاحبها فعلها، وإذا فتحها: جعلتها مفعولاً، وكان التقدير: هو بيئها فهي مبينة⁽⁵¹⁾. وقال في التحرير والتنوير: قرأ الجمهور: مبينة- بكسر التحتية- اسم فاعل من بين اللزوم بمعنى تبين، وقرأه ابن كثير، وأبو بكر عن عاصم، وخلف- بفتح التحتية- اسم مفعول من بين المتعدي، أي بينها وأظهرها بحيث أشهد عليهن بها⁽⁵²⁾. ونخرج من هذا بأن لكل قراءة معنى مختلف، وليس بينهما تعارض، وإنما يمكن إعمالهما معا في اتساق وتكامل.

المطلب الثاني: بعض المعاني التفسيرية في الآية الدالة على نفقة المطلقة الرجعية

أولاً: المستثنى: في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُّبِينَةٍ﴾، قال في التحرير والتنوير: يحتمل أن يرجع إلى الجملتين اللتين قبله كما هو الشأن فيه إذا ورد بعد جمل على أصح الأقوال لعلماء الأصول.

ويحتمل أن يرجع إلى الأخيرة منهما، وهو مقتضى كونه موافقا لضمير (يخرجن). وهو استثناء من عموم الأحوال التي اقتضاها عموم الذوات في قوله: (لا تخرجوهن ولا يخرجن). فالمعنى: إلا أن يأتين بفاحشة فأخرجوهن أو ليخرجن، أي يباح لكم إخراجهن وليس لهن الامتناع من الخروج وكذلك عكسه، ولا يخرجهن البعولة غضبا عليهن وكراهة لمساكنتهن، أو حاجة لهن إلى المساكن، كما أن إذهبن لهن بالخروج لا أثر له في رفع الحظر، ولا يخرجن بأنفسهن إن أردن ذلك⁽⁵³⁾.

ثانيا: المقصود بالفاحشة المبينة في الآية

اختلف فيما العلماء من الصحابة والتابعين، على أقوال: فقيل: الفاحشة المبينة، هي الزنا، فيخرجن لإقامة الحد عليهن. وقيل: هي: جميع المعاصي، فمن سرقت أو قذفت أو زنت أو أربت في تجارة وغير ذلك فقد سقط حقها في السكنى⁽⁵⁴⁾. وقيل: النشوز عن الزوج. وقيل: الفاحشة، من الفحش في القول، للزوج أو لأقاربه أو لجيرانه، حيث إن بقاء أمثالهن في جوار أهل البيت يفضي إلى تكرار الخصام فيكون إخراجها من ارتكاب أخف الضررين، ونسب هذا إلى أبي بن كعب لأنه قرأ: «إلا أن يفحشن عليكم». وقيل: إن جملة (إلا أن يأتين بفاحشة مبينة) راجعة على خروجهن من أنفسهن، والمعنى: فإذا خرجن فذلك فاحشة مبينة، وفي هذا تفضيع لخروجهن حتى لا يقع منهن⁽⁵⁵⁾.

المطلب الثالث: أثر تكامل القراءات في حكم استحقاق المطلقة الرجعية للنفقة

إن المطلقة الرجعية تستحق النفقة والسكنى-كما ذكرت سابقا-؛ لأنها لا تزال في حكم الزوجة، ولكن قد تقع ملابسات تسقط تلك النفقة، وقد قال العلماء إن النفقة والسكنى متلازمتان، وإن كان مردهما مختلف، بمعنى: أن استحقاق النفقة متعلق باستحقاق السكنى، فالعلة الموجبة لإسقاط النفقة هي الموجبة لإسقاط السكنى⁽⁵⁶⁾. وقد ذكر العلماء الأسباب التي تسقط النفقة والسكنى من خلال الآية السابقة، واختلفوا في ذلك بناء على تفسير قوله تعالى: (فاحشة مبينة) إلى الأقوال التي ذكرتها. وتلك الأقوال اعتمدت على أمرين:

الأول: تفسير الفاحشة من غير أن يكون لاختلاف القراءة في (مبينة) أي تأثير⁽⁵⁷⁾. وفي هذا

الإطار قالوا إن الفاحشة يقصد بها شيئين على وجه الانفصال:

1: اسم للزنا وغيره من الأقوال الفاحشة، وعليه فيجوز له إخراجها إذا زنت أو بذت

بلسانها بالسبب على أحماء زوجها، ونحوه⁽⁵⁸⁾.

2: اسم للزنا وحده، وعليه فلا يجوز إخراج المرأة من بيتها إلا بوقوعها في فاحشة الزنا،

فتخرج لإقامة الحد عليها⁽⁵⁹⁾.

الثاني: تفسير الفاحشة في ضوء تأثير اختلاف القراءات في (مبينة)، وبتتبع أقوال الفقهاء

والمفسرين يتبين أنه كان لاختلاف القراءتين: (مُبَيِّنَةٌ وَمُبَيَّنَةٌ) أثر واضح في تفصيل معنى الفاحشة

وتوضيحه، بل إن هناك تكاملاً واضحاً بين القراءتين؛ فالبذاءة والنشوز وخروج الزوجة من البيت

بغير إذن الزوج كلها أسباب ظاهرة لجواز الإخراج وإسقاط النفقة، وغيرها من الحقوق، فهي

فاحشة مُبَيِّنَةٌ (بكسر الياء)؛ لأنها ظاهرة لا تحتاج إلى إثبات. وأما الفاحشة التي يراد بها الزنا،

فإنه لجواز إخراج الزوجة بها وإسقاط نفقتها يجب أن تكون بعد ثبوتها بالمبينة، من قبل الزوج،

فهي مُبَيِّنَةٌ بأربعة شهود، وإلا كان عليه حد القذف مع بقاء جميع حقوق الزوجة، هذا في حال

رجوعه عن اتهامها بالزنا، وإلا فإنه يفرق بينهما باللعان، الذي تختلف أحكامه عن أحكام

الطَّلاق⁽⁶⁰⁾، وهذا ما أفادته قراءة (مُبَيِّنَةٌ).

فظهر من هذا أثر تكامل القراءات في تحصيل المعنى والحكم؛ حيث إنهما جاءتا بمعنيين

منفصلين ومتكاملين، فزاد بذلك المعنى اتساعاً، حيث احتمل كل المعاني التي ذكرها العلماء، كما

أن اجتماع القراءتين هنا كان أكثر تفصيلاً لما قد يحدث بين الزوجين من خلاف في هذه الحال،

فما كان بيئناً أخذ بظاهره، وما كان مُدَّعَى، لزم المدعي بيانه بالحجة الواضحة، وعلى هذا الأصل

تُبنى كل الدعاوى. وعليه يحفظ حق كل من الزوجين من غير تعسف ولا تعدٍ.

المبحث الثالث: أثر تكامل القراءات في الآية الموجبة لمتعة الطلاق

مدخل: التعريف بمتعة الطلاق: قال تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَقْرَبُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً مِّمَّا عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: 236) هذه الآية في متعة المطلقة، وقد ذَكَرَ اللَّهُ تَعَالَى المتاعَ والتمتعَ والاستمتاعَ والتَّمْتِيعَ فِي مواضعٍ مِنْ كِتَابِهِ، وَمَعَانِيهَا وَإِنْ اخْتَلَفَتْ رَاجِعَةٌ إِلَى أَصْلٍ وَاحِدٍ. قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: "فَأَمَّا الْمَتَاعُ فِي الْأَصْلِ فَكُلُّ شَيْءٍ يُنْتَفَعُ بِهِ وَيَتَبَلَّغُ بِهِ وَيَتَزَوَّدُ وَالْفَنَاءُ يَأْتِي عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا"⁽⁶¹⁾. وقوله: ﴿وَلَمَّا طَلَّقْتَ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ﴾، عني بهن اللواتي دخل بهن، لأن الآية التي قبلها عني بها من لم يدخل بهن، وهي ندب لا فرض عند أكثر العلماء. وهو مذهب مالك والشافعي. وقال عطاء: "عني بها كل مطلقة أن لها متاعاً حقاً على المتقين كالثياب والنفقة والخادم ونحوها على قدر الطاقة"⁽⁶²⁾. وجاء في تعريف مُتَعَةِ الطَّلَاقِ، أنها: مَالٌ يَجِبُ عَلَى الرَّوِّجِ دَفْعُهُ لِامْرَأَتِهِ الْمُفَارِقَةِ فِي الْحَيَاةِ بِطَلَاقٍ وَمَا فِي مَعْنَاهُ بِشُرُوطٍ⁽⁶³⁾. أو أنها: ما تتمتع به المرأة بعد الطلاق من نحو القميص والإزار والملحفة من جهة مُطَلِّقِهَا، سوى المهر⁽⁶⁴⁾.

المطلب الأول: القراءات الواردة في آية متعة الطلاق

القراءات في (قَدَرَهُ): قرأ أبو جعفر وحمزة والكسائي وخلف وابن ذكوان وحفص: ﴿وَمِمَّا عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ﴾ بفتح الدال في (قَدَرَهُ)، وقرأ الباقون: بالسكون (قَدَرَهُ)⁽⁶⁵⁾. وقرأ ابن أبي عبيدة - شاذًّا -: (قَدَرَهُ) أي: قَدَرَهُ اللهُ⁽⁶⁶⁾.

توجيه القراءات في (قَدَرَهُ): القراءة بسكون الدال: حجتهم فيها: أن (القَدْرَ) مصدر مثل الوسع، وفي معناه، كقولك: (قَدْرُ فلان ألف درهم)، أي: وسعه، وحجة من فتح: أن (القَدَرَ): أن تُقَدَّرَ الشَّيْءُ بِالشَّيْءِ، فيقال: (ثوبي على قدر ثوبك) فكأنه اسم، والتأويل: على ذي السعة ما هو قادر عليه من المتاع، وعلى ذي الإقتار ما هو قادر عليه من ذلك، ويقوي هذه القراءة (بإلحاق) قوله: ﴿فَسَأَلَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ (الرعد: 17). وقال ابن خالويه: "فالحجة لمن سَكَّنَ أنه أراد المصدر، والحجة لمن حَرَّكَ أنه أراد الاسم، وقيل: هما لغتان"⁽⁶⁷⁾. وكان الفراء يذهب إلى أنهما بمعنى واحد،

تقول: (هذا: قدره: قَدَرَهُ) ⁽⁶⁸⁾. وقال القرطبي: "قال الأخفش وغيره: هما بمعنى واحد، لغتان فصيحتان، وكذلك حكى أبو زيد (ت:262هـ)، يقول: خذ قدر كذا وقدر كذا، بمعنى" ⁽⁶⁹⁾. وقال أبو الحسن -الأخفش الأوسط- مشيراً إلى وجود اختلاف في معنى القراءتين: "يقال: القَدْرُ والقَدْرُ، وهم يختصمون في القَدْرُ والقَدْرُ، قال الشاعر:

ألا يا لقومٍ للنَّوَابِ والقَدْرِ وللأمر يأتى المرء من حيث لا يدري ⁽⁷⁰⁾، ⁽⁷¹⁾

وإلى مثل ذلك ذهب ابن منظور حيث يقول: "يكونان من القُدْرَة، ويكونان من التقدير" ⁽⁷²⁾، وقال الفيروزآبادي: "القَدْرُ القضاء والحكم" ⁽⁷²⁾.

وقال السمين الحلبي: "قريئ: (قَدْرَهُ) بفتح الدال في الموضوعين، وقريئ: بسكونها، واختلفوا، هل هما بمعنى واحد أو مختلفان؟ فذهب الأخفش وأكبر أئمة العربية إلى أنهما بمعنى واحد، وذهب جماعة إلى أنهما مختلفان، فالساكن مصدر والمتحرك اسم، كالعَدَّ والعَدَدِ، والمدَّ والمدَد، وكأن (القَدْر) بالتسكين الوُسع، يقال: هو ينفق على قَدْرِهِ، أي: وُسْعِهِ، وقيل: بالتسكين الطاقة، وبالتحريك المقدار، وقال أبو جعفر النحاس: "وأكثر ما يستعمل بالتحريك إذا كان مساوياً للشيء، يقال: هذا على قَدْرِهِ هذا" ⁽⁷⁴⁾.

المطلب الثاني: أثر تكامل القراءتين في معنى الآية التي في متعة الطلاق وأحكامها

من خلال توجيه المفسرين واللغويين لهاتين القراءتين يُلاحظ أن اللفظين محل خلاف، فمنهم من ذهب إلى أنهما بمعنى واحد، وهم جمهور أهل اللغة، وكثير من المتأخرين ⁽⁷⁵⁾، وهم مع ذلك يذهبون إلى القول بأن النفقة مُقدَّرة وتكون على قدر الاستطاعة، فهم يجعلون القراءتين بمعنى واحد من جهة، ومن جهة أخرى يقولون إنها مُقدَّرة ومشروطة بالاستطاعة. في حين أن هناك من فرَّق بين القراءتين وجعلهما بمعنيين مختلفين، فقد ذهب جماعة إلى أن إحداهما من القُدْرَة والاستطاعة، والأخرى من القَدْرِ الذي بمعنى القضاء والحكم، وفيما يلي مناقشة الرأيين: الرأي الأول: القول بأنهما بمعنى واحد: احتج من ذهب إلى ذلك بقراءة فتح الدال وإسكانها بقوله تعالى: ﴿ فَسَأَلَتْ أَوْدِيَةَ بِقَدْرِهَا ﴾ (الرعد:17) وقريئ شاذاً (قَدْرُهَا) ⁽⁷⁶⁾، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ﴾ (الأنعام:91، الزمر:6) قال أبو علي الفارسي: لو حركت -قَدْرِهِ- كان جائزاً ⁽⁷⁷⁾،

وكذلك: ﴿يَقْدِرُ﴾⁽⁷⁸⁾، لو خُفِّفَ جاز -قياسًا- إلا أن رؤوس الآي كلها متحرّكة، فيلزم الفتح؛ لأن قبلها متحرك⁽⁷⁹⁾. وقال ابن خالويه والأخفش وأبو زيد: هما لغتان، فصيحتان⁽⁸⁰⁾، ومن أصحاب هذا الرأي من ذهب إلى التفريق بينهما، فجعل المتحركة اسمًا، والساكنة مصدرًا.
الرأي الثاني: أنهما بمعنيين مختلفين ومن أصلين مختلفين

واحتج هؤلاء بأن المفتوح جاء في القرآن جميعه بمعنى القضاء والحُكْم، وما استدل به أصحاب الرأي الأول لا يعدو أن يكون إلا قراءة شاذة أو قياسًا، والقياس لا يُحتج به على القراءات المتواترة، هذا عند من كان يذهب إلى تضعيف القراءات التي كانت تخالف العربية⁽⁸¹⁾، وكذلك استدلوا بسياق الآية: لأنها تحتل معنيين مختلفين، فقال السمين الحلبي: "وكان (القدر) بالتسكين الوُسع، يقال: هو ينفق على قدره، أي: وسعه، وقيل: بالتسكين الطاقة، وبالتحريك المقدار"⁽⁸²⁾، وقال الفيروزآبادي: "(القدر) القضاء والحكم"⁽⁸³⁾.

ومن خلال استعراض الرأيين السابقين يتبين أن القراءتين مختلفتان في المعنى والأصل؛ لأن قراءة الفتح قد وردت متواترة وبإجماع القراء في كثير من المواضع، وهي بمعنى: القضاء والحكم، وكذلك قراءة الإسكان فقد وردت في مواضع أخرى كثيرة وبطرق متواترة أيضًا ولكنها بمعنى مختلف، أي: بمعنى القدرة والاستطاعة، وفي حمل القراءات على هذين المعنيين - القضاء والقدرة - يزداد المعنى اتساعًا، ويكتمل معنى الآية، وهو أوثق لبيان قدر المتعة، وأكثر إيضاحًا لحكمها: فهي معلومة القدر، فلا تُكلف نفسٌ إلا وسعها، وهي مفروض ومقدورة من الله، فلا تسقط بحال، فيجمع معنى القراءتين نجد أن المعنى قد ازداد اتساعًا، كما أن اجتماع القراءتين فيه توكيد على أن النفقة لا تسقط بحال.

ولو حملنا القراءتين على معنى القدرة والاستطاعة، فإنه لا بد أن تسقط في حال العسر والعجز، وهذا غير موافق للإجماع؛ فالفقهاء قد أجمعوا على أنها لا تسقط بحال، بل تظل في ذمة الزوج حتى يؤديها هو أو وليّه، أو تعفو الزوجة أو وليّها⁽⁸⁴⁾.

وأما إذا حملنا القراءتين على أنهما بمعنى القدر المعلوم، فإن هذا الاحتمال يقتضي أن تكون مقدّرة، فلا ينقص مقدارها بحال، لا لفقر ولا لغيره، ولا يخفى ما فيه من المشقة. وتكامل

القراءتين يقضي بالجمع بين المعنيين فتكون المتعة مقدرة من الله ومفروضة منه فلا تسقط بحال، إلا أنه يراعى فيها حال المنفق وقدرته، وعلى هذا فلا يخفى ما في الجمع بين معاني القراءتين من التكامل والتوافق بين المعاني وتوسيع الأحكام وضبطها، وما في ذلك من دلالات الإعجاز التشريعي واللغوي والبياني، إذ إن تغير وجه القراءة ما بين فتح الدال وتسكينها قد أثر أثرًا كبيرًا في المعاني والتفسير والأحكام.

المبحث الرابع: أثر تكامل القراءات في آية الرضاع وفي أحكام نفقة الإرضاع

مدخل: قال تعالى: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّىَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْرِعُوا فَأَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَالْفُقُورُ وَالْأَعْمَى أَنْ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (البقرة: 233).

الرضاع في اللغة: من رَضَعَ يَرْضَعُ، مثاله: ضَرَبَ يَضْرِبُ، لغة نجدية، ورضع، مثال: سمع، يَرْضَعُ رَضْعًا وَرَضْعًا وَرَضِعًا وَرَضَاعًا، ورضاعًا، ورضاعًا، ورضاعًا. ⁽⁸⁵⁾ والمُرْضِعَةُ هي الفاعلة بالولد، والرضاعة بالفتح والكسر: الاسم من الإرضاع، والمُرْضِعَةُ -بالفتح- أن يرضع الطفل أمه وفي بطنها ولد، ويقال لذلك الولد الذي في بطنها: مُرْضِعٌ، ويعي نحيلاً ضاويًا سيئ الغذاء ⁽⁸⁶⁾.

وقال ثعلب: المُرْضِعَةُ: التي تُرْضِعُ وإن لم يكن لها ولد، أو كان لها ولد، والمُرْضِعُ: التي ليس معها ولد، وقال مرة: إذا أُدْخِلَ الهاء أراد الفعل وجعله نعتًا، وإذا لم يدخل الهاء أراد الاسم ⁽⁸⁷⁾.

وقال الفيومي: "رضع الصبي رَضْعًا، من باب تعب في لغة نجد، ورضع رَضْعًا من باب ضرب، لغة لأهل تهامة، وأهل مكة يتكلمون بها، وبعضهم يقول: أصل المصدر من هذه اللغة كسر الضاد، وإنما السكون تخفيف، مثل: الحَلِيف والحَلْف، ورضع يرضع بفتحين لغة ثالثة، رَضَاعًا وَرَضَاعَةً بفتح الراء، وأرضعته أمه فارتضع فهي مُرْضِعٌ ومرضعة أيضًا، والرضع: المص.

وقال الفراء وجماعة: "إن فُصِدَ حقيقة الوصف بالإرضاع فمرضع بغير هاء، وإن فُصِدَ مجاز الوصف: بمعنى أنها محل الإرضاع فيما كان أو سيكون، فبالهاء" ⁽⁸⁸⁾.

المطلب الأول: القراءات الواردة في ﴿أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ وأثرها في المعنى والأحكام

المسألة الأولى: تخرج القراءات وأقوال الموجهين فيها:

قرأ الجمهور: ﴿أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾، (يتم) بالياء، من أتم هو، ونصب الرضاعة⁽⁸⁹⁾، وقرأ مجاهد والحسن وابن محيصن وأبو رجاء: (أَنْ تَتِمَّ الرَّضَاعَةَ)، بالتاء ورفع الرضاعة، وقرأ أبو حنيفة وابن أبي عبله: كذلك -أي: تتم- إلا أنهم كسروا الراء من الرضاعة⁽⁹⁰⁾، وهي لغة كالحضارة والحضارة، والبصريون يقولون: بفتح الراء مع الهاء (الرَضَاعَةَ)، وبكسرها دون الهاء (الرِضَاعَةَ)، والكوفيون: يعكسون ذلك، وروي عن مجاهد أنه قرأ: (الرَضُعَةَ)⁽⁹¹⁾ على وزن القصعة، وروي عن ابن عباس أنه قرأ: (أَنْ يُكْمَلَ الرضاعة) بضم الياء، وقرئ: (أَنْ يُتِمَّ)⁽⁹²⁾ برفع الميم، ونسبها النحويون إلى مجاهد، وقد جازر رفع الفعل بعد أن في كلام العرب في الشعر، قال الشاعر⁽⁹³⁾:

أَنْ⁽⁹⁴⁾ تَقْرَأَنَّ عَلَى أَسْمَاءَ وَيَحْكُمَا
مَنِي السَّلَامِ وَأَنْ لَا تُبْلِغَا أَحَدًا⁽⁹⁵⁾.

وقال الألوسي: "﴿أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾، بيان للمتوجه إليه الحكم، فإن الأب يجب عليه الإرضاع كالنفقة للأم، والأم ترضع له، وكون أجرة الرضاع واجبة على الأب لا ينافي أمرهن للندب؛ أو لأنه يجب عليهن أيضاً في الصورة السابقة، واستدل بالآية على أن أقصى مدة الإرضاع حولان ولا يعتد به بعدهما، ولا يعطى حكمه، وأنه يجوز أن ينقص منهما، وقرئ: (أَنْ يُتِمَّ) بالرفع⁽⁹⁶⁾، واختلف في توجيهه، فقيل: حملت (أن) المصدرية على (ما) أختها في الإهمال، كما حُملت أختها عليها في الإعمال، على رأي، وقيل: أن يتموا بضمير الجمع، باعتبار معنى (من) وسقطت الواو في اللفظ لالتقاء الساكنين فتبعها الرسم"⁽⁹⁷⁾. وقال قتادة والربيع بن أنس: "فرض الله على الوالدات أن يرضعن أولادهن حولين كاملين، ثم أنزل الرخصة والتخفيف بعد ذلك فقال: ﴿لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾، أي: هذا منتهى الرضاع، وليس فيما دون ذلك وقت محدود، وإنما هو على مقدار صلاح الصبي وما يعيش به"⁽⁹⁸⁾، وقرأ أبو رجاء: ﴿لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ بكسر الراء، قال الخليل والفراء: هما لغتان، مثل الوكالة والوكالة، والدلالة، وقرأ مجاهد وابن محجن: (لمن أراد أن

يتمّ الرضعة)، وهي: فعلة كالمرة الواحدة، وقرأ عكرمة: (تتمّ الرضاعة) ببناء مفتوحة ورفع الرضاعة على أن الفعل لها، وقرأ ابن عباس: (أن يكمل الرضاعة)⁽⁹⁹⁾.

والخلاصة: أن قراءة الجمهور: (أن يُتمّ الرضاعة) بالياء، من أتم، ونصب الرضاعة وفتح الراء، قال الطبري: "وهي قراءة عامة أهل المدينة، والعراق والشام، وقرأ أبو رجاء وطلحة بن مصرف وابن أبي عبلة مثلها والراء مكسورة: (أن يُتمّ الرضاعة) وقرأ مجاهد وابن محيصن وابن عباس في رواية: (أن يُتمّ الرضاعة) برفع الميم، وقرأ مجاهد - في رواية أخرى - وابن محيصن: (أن تتمّ الرضاعة)، الفعل بالتاء والرضاعة مرفوع به وهو بفتح الراء⁽¹⁰⁰⁾، وقرأ أبو حنيفة وابن أبي عبلة والجارود بن أبي سبرة وأبو رجاء وأبو حيوة: (أن تتمّ الرضاعة)، الفعل بالتاء والرضاعة مرفوع، وهو بكسر الراء، وقالوا: هي لغة بعض تميم⁽¹⁰¹⁾، وروي عن ابن عباس أنه قرأ: (أن يكمل الرضاعة)، وروي عنه أيضاً: (أن تكملوا الرضاعة)⁽¹⁰²⁾.

المسألة الثانية: أثر اختلاف القراءات في (يتمّ) في تفصيل المعنى وأحكام نفقة الإرضاع:

يقول القرطبي: "﴿لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرِّضَاعَةَ﴾، دليل على أن إرضاع الحولين ليس حتماً، فإنه يجوز الفطام قبل الحولين، ولكنه تحديدٌ لقطع التنازع بين الزوجين في مدة الرضاع، فلا يجب على الزوج إعطاء الأجرة لأكثر من حولين، وإن أراد الأب الفطم قبل هذه المدة، ولم ترض الأم لم يكن له ذلك، والزيادة على الحولين والنقصان إنما يكون عند عدم الإضرار بالمولود وعند رضى الوالدين"⁽¹⁰³⁾.

وعند استقراء المعاني المترتبة على قراءة (يتم) ومقارنتها بما أشار إليه القرطبي في مساق حديثه عن خلاف الوالدين في الرضاع، نجد أن اختلاف القراءات كان له أثر كبير في تفصيل المعنى والإشارة إلى التفاصيل الكثيرة المترتبة على ما يكون بين الوالدين من خلاف؛ لأن الضمير في (يتمّ) قد اختلف باختلاف القراءات على وجوه عديدة: أحدها: (يتمّ) يعود الضمير فيها على الوالد الذي هو معنيّ بدفع الأجرة للأم، أو لغيرها من المرضعات، والثاني: (تتمّ) فإن الضمير فيها عائد على الرضاع وهو مرفوع به، أي: الرضاع، وفيه إشارة إلى أن إتمام الرضاعة واجبة على الأبوين

كليهما للمولود، ولا تسقط عنهما بحال، فإن عجزا عنها تكلفها الوارث، فإن عجز، فيتكلفها بيت المال، والثالث: (يُتِمُّ) والضمير فيها عائِدٌ على الوالدين في حال الرضا، وعلى الوالد وحده، أو الوارث في حال التنازع، الرابع: (يُكْمَل) بالإفراد، والضمير فيها عائِدٌ على الوالد، الخامس: (يُكْمَلُوا) بالجمع والضمير عائِدٌ فيها، على الوالد أو الوارث، فإن لم يكن للوالد ولا الوارث مال، تحول إلى المرأة أو إلى بيت المال. السادس: (تُتِمُّ) ونصب (الرضاعة) على المفعولية، وهذه وإن كانت جائزة لغة، إلا أنها ليست قراءة، والضمير فيها عائِدٌ على المرأة، وفيه دلالة على أن المرأة ليس لها الحق بالرضاعة إذا كان الأب معسراً وطالبت هي بأجرة فوق ما يستطيع، فإن تراضيا فليس في ذلك حرج؛ لذلك لم ترد القراءة على هذا النحو مع جوازها قياساً⁽¹⁰⁴⁾.

فهذه الوجوه المحتملة هي بعض ما أشار إليه اختلاف القراءات هنا، فبجمع معاني الوجوه المختلف فيها وإن كانت شاذة فإنها بكل حال تضيف معنىً جديداً وحكما جديداً، ولها ما يعضدها ويوافقها من جهتين، الأولى: أن القراءة المتواترة تتضمن جميع هذه المعاني ولو احتمالاً، وإليه ذهب كثير من المفسرين، والثانية: أن ما تضمنته من المعاني هو مذهب جمهور الفقهاء وقد تناولوه بكثير من البسط في كتبهم ومؤلفاتهم الفقهية، محتجين لصحة معانيها بكثير من الأحاديث على قائلها أفضل الصلاة والسلام.

المسألة الثالثة: أثر تكامل القراءات في معنى وأحكام نفقة الإرضاع

قد يفرق بين لفظي (رَضاع وِرَضاع، ومرضع ومرضعة)، كما يفهم من الكلام التالي: أشار الزجاج إلى اختلاف اللفظين (مرضع ومرضعة، وِرَضاع وِرَضاع) من حيث الصحة وكثرة الاستعمال، وكذلك من حيث المعنى فقال: "أرضعت المرأة فهي مرضعة، وقولهم: (امرأة مرضع بغير هاء، معناها ذات إرضاع، فإذا أردت اسم الفاعل على (أرضعت)، قلت مرضعة لا غير، ويقال: رَضِعَ المولود يُرَضِعُ، ورَضِعَ يَرْضَعُ، والأولى أكثر وأوضح، ويقال: الرَضاعة والرَضاعة - بالفتح والكسر - والفتح أكثر الكلام وأصح"⁽¹⁰⁵⁾. وقال الطبري: "والقول الذي روي عن عبد الله بن مسعود وابن عباس وابن عمر، هو دلالة على الغاية التي ينتهي إليها في رضاع المولود إذا

اختلف والداه، وألا رضاع بعد الحولين يُحرّم شيئاً، وأنه معنيٌّ به كل مولود، لسته أشهر كان ولأده أو لسبعة أو لتسعة⁽¹⁰⁶⁾.

وفي جواز الرضاع بعد انقضاء الحولين واعتباره في التحريم يقول الطبري أيضاً: " فأما قولنا: إنه دلالة على الغاية التي يُنتهى إليها في الرضاع عند اختلاف الوالدين فيه؛ فلأن الله -تعالى ذكره- لمّا حدّ في ذلك حدّاً كان غير جائز أن يكون ما وراء حدّه موافقاً في الحكم ما دونه؛ لأن ذلك لو كان كذلك- لم يكن للحدّ معنى معقول، وإذا كان ذلك كذلك، فلا شك أن الذي دون الحولين من الأجل لمّا كان وقت رضاع كان ما وراءه غير وقت له، وأنه وقت لترك الرضاع، وأن تمام الرضاع لمّا كان تمام الحولين، وكان التمام من الأشياء لا معنى للزيادة فيه، كان لا معنى للزيادة في الرضاع على الحولين، وأن ما دون الحولين من الرضاع لمّا كان مُحَرِّمًا، كان ما وراءه غير مُحَرِّم. وإنما قلنا: هو دلالة أنه معنيٌّ به كل مولود، لسته أشهر كان ولأده أو لسبعة أو لتسعة؛ لأن الله تعالى عمّ بقوله: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾ (البقرة: 233) ولم يُخص به بعض المولودين دون بعض، وقد دللنا على فساد القول بالخصوص بغير بيان الله -تعالى ذكره- ذلك في كتابه، أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم في غير هذا الموضع، فإن قال لنا قائل: فإن الله قد بين ذلك بقوله: ﴿ وَحَمْلُهُ، وَفِصْلُهُ، ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾ (الأحقاف: 15)، فجعل ذلك حدّاً للمعنيين كليهما، فغيرُ جائز أن يكون حملٌ ورضاعٌ أكثر من الحدّ الذي حدّه الله تعالى، فما نقص من مدة الحمل عن تسعة أشهر فهو مزيّد في مدة الرضاع، وغيرُ جائز أن يُجاوَزَ بهما كليهما مدة ثلاثين شهراً، كما حدّه الله تعالى، قيل له: فقد يجب أن يكون مدة الحمل إن بلغت حولين كاملين، ألا يُرضع المولود إلا ستة أشهر، وإن بلغت أربع سنين أن يبطل الرضاع، فلا يُرضع؛ لأن الحمل قد استغرق الثلاثين شهراً وجاوز غايته، أو يزعم قائل هذه المقالة أن مدة الحمل لن تُجاوَزَ تسعة أشهر، فيُخرَج من جميع الحجّة، ويكابر الموجود والمشاهد، فكفى بها حجّة على خطأ دعواه، إن ادعى ذلك، فإلى أيّ الأمرين لجأ قائل هذه المقولة وضّح لذوي القهَم فسادُ قوله⁽¹⁰⁷⁾. وقال ابن كثير: " روي عن عُمر وعلي أنهما قالاً: لا رضاع بعد فِصال، فيحتمل أنهما أرادا الحولين، كقول

الجمهور، سواء فطم أم لم يفطم، ويحتمل أن يكونا أرادا الفعل كقول مالك: إن مدته سنتان وشهران وفي رواية وثلاثة أشهر⁽¹⁰⁸⁾.

ومن خلال اختلاف أقوال الموجهين واللغويين نجد أن لفظ الرضاع قد استعمل في أكثر

من معنى، ومنهم من يفرق بين اللفظين ومنهم من يجعلهما بمعنى واحد:

فأما من فرق بينهما فقد احتج لذلك بوجوه، منها: الأول: أن اللفظ يُستعمل حقيقةً، وقد يستعمل مجازاً، أو أنه يطلق على الرضاعة في المدة المحدودة أو في غيرها، فما تعدى الحولين عندهم فليس برضاعة، ثانيًا: أن اللفظ يحتمل أن يراد به الرضاعة التي يكون فيها غذاء للطفل ونمو جسمه، وقد يحتمل أن يراد به الحضانة مع الرضاعة أو من غير رضاعة، إذ إن رضاعة الطفل قد لا تقتصر على ما يُغنيه من الجوع والعطش، بل إن حنان الأم وعطفها هي أو من يقوم مقامها أمر لازم للطفل⁽¹⁰⁹⁾، وأما من قال بأنهما لغتان، فمعناهما يحتمل أن يراد به الرضاعة المحرمة للنكاح وغيره⁽¹¹⁰⁾.

ثالثًا: أن المرضعة والمرضع: يحتمل أن يكون معناهما من لها ولد تُرضعه، ومن ليس لها ولد، ويحتمل أن تكونا مختلفتين، فتكون إحداها مرضعة ولها ولد، والأخرى ليس لها ولد ولكنها ترضع للآخرين⁽¹¹¹⁾.

ومع احتمال القراءات لهذه المعاني إلا أن الباحث لم يصل من خلال هذا البحث إلى ما يمكن من خلاله نسبة كل أثر إلى قراءة معينة، وهذا لا يعني بالضرورة أن تكون القراءات هنا (في الرضاعة) بالمعنى نفسه، وإن كان كذلك فلربما كان هناك فوائد بلاغية، أو نحوية، أو صرفية، أو غير ذلك، والله أعلم.

المطلب الثاني: القراءات الواردة في (لا تُكلف) وأثرها في المعاني والأحكام

المسألة الأولى: تخرīj القراءات في (لا تكلف) وتوجيهها

قرأ الجمهور: «تُكَلِّف» بضم التاء «نفس» على ما لم يسم فاعله، وقرأ أبو رجاء «تَكَلِّف»

بفتح التاء بمعنى تكلف «نفس» فاعله، وروى عنه أبو الأشهب «لا نَكَلِّف» بالنون «نفساً»

بالنصب⁽¹¹²⁾.

وقراءة الجمهور: (لا تُكَلِّف) مبني للمفعول، والفاعل هو الله تعالى، وحذف للعلم به، و(لا تُكَلِّف) بفتح التاء، أي: لا تتكلف، وارتفع (نفسٌ) على الفاعلية، وحُذفت إحدى التاءين تخفيفاً، و(لا تُكَلِّف نفساً) بالنون، مُسنِداً الفعل إلى ضمير الله تعالى، ونفساً بالنصب مفعول⁽¹¹³⁾. وقال الزمخشري: "﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وَسْعَهَا﴾، هو أَلَّا يُكَلِّفُ واحد منهما الآخر ما ليس في وسعه ولا يتضاراً"⁽¹¹⁴⁾.

وقال ابن عطية: "﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وَسْعَهَا﴾، قرأ جمهور الناس: (لا تُكَلِّف) بضم التاء، و(نفسٌ) على ما لم يُسم فاعله، وقرأ أبو رجاء: (لا تُكَلِّف) بفتح التاء، بمعنى: (تتكلف)، و(نفسٌ) فاعله، وقرئ: (لا تُكَلِّف) بالنون، (نفساً) بالنصب"⁽¹¹⁵⁾.
المسألة الثانية: أثر تكامل القراءات في (لا تكلف) في المعنى والأحكام:

قال أبو حيان: ظاهر قوله: ﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وَسْعَهَا﴾، للعموم في سائر التكليف، ويدخل تحت هذا اللفظ جميع المشار إليهم في الآية⁽¹¹⁶⁾، والقراءة على هذا الوجه تحتل جميع الأحكام والتكاليف الشرعية الأخرى؛ لأن ضمير الفاعل الغائب يحتمل أن يعود على الله أو لأحد الزوجين، أو لكليهما أو أحد أوليائهما، وكذلك فإن قراءة (لا تُكَلِّف) -بنون العظمة- تشير إلى هذا العموم من جهة، وكذلك أضافت إلى أن المختص بهذا التكليف هو الله سبحانه وتعالى، فأضفت على هذه الأحكام صفة التعظيم، من جهة، وخصصت العام، وأظهرت الامتنان من الله على عباده من جهة أخرى، وهي التخفيف عنهم⁽¹¹⁷⁾.

وأما قراءة: (لا تُكَلِّف) بفتح التاء، بمعنى: (لا تتكلف) و(نفسٌ) فاعله، فإنها تحتل تخصيص هذا العموم، ففيها خطاب للنفس بأن لا تتكلف، فلا تَشُقُّ على نفسها بما لا يطيق، وكذلك: (لا نكلف نفساً) بنصب (نفساً)، في دلالة على عدم جواز تكليف الزوج ما لا يطيق، وكذلك عدم التقصير في حق المرأة، وفي جمع معاني القراءات أثر ملحوظ في توسيع المعنى؛ لأن تنوع القراءات هنا، وتنوع الخطاب فيها للمولود له -الأب أو الوارث- وكذلك الأم أو وليها، يوحي بأن الجميع مشمولون بالخطاب، ملزمون باتباع أوامر الله، مأمورون بالمعروف عند الأداء فيما

بينهم، فهذا على عموم القراءات ﴿لَا تُكَلِّفُ﴾، التي جاءت على صيغة الإخبار، في حين أن الأخرى (لا تَكَلَّف) جاءت بصيغة النهي فازداد المعنى اتساعاً، وقراءة (لانكلف) بالنفي، تدل على سنة الله في تشريعه، وتحولت الأدلة الفقهية من الدلالات الظنيّة إلى الدلالات القطعية من خلال الالتفات والتحول في الكلام من الإخبار والغيبة إلى الخطاب والنهي.

المطلب الثالث: القراءات الواردة في (لا تضار)، وأثرها في المعنى وأحكام نفقة الإرضاع المسألة الأولى: تخرج القراءات في (لا تضار) وتوجيهها:

قرأ ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب وأبان عن عاصم، (لا تُضَارُّ) بالرفع⁽¹¹⁸⁾، أي: برفع الراء المشددة، وهذه القراءة مناسبة لما قبلها من قوله تعالى: ﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ لاشتراك الجملتين في الرفع وإن اختلف معناه؛ لأن الأولى خبرية لفظاً ومعنى، وهذه خبرية لفظاً نهيية في المعنى. وقرأ باقي السبعة⁽¹¹⁹⁾: ﴿لَا تُضَاكَّرُ﴾ بفتح الراء⁽¹²⁰⁾، جعلوه نهيًا، فسكنت الراء الأخيرة للجزم، وسكنت الراء الأولى للإدغام، فالتقى ساكنان فحرك الأخير منهما بالفتح لموافقة الألف التي قبل الراء لتجانس الألف والفتحة.

وقرئ: (لا يُضَارِّ) بكسر الراء المشددة على النهي. وقرأ أبو جعفر النحاس بالسكون مع التشديد، أجرى الوصل مجرى الوقف، وروي عنه: (لا تُضَارُّ) بإسكان الراء وتخفيفها⁽¹²¹⁾، وهي قراءة الأعرج، من ضار يضير، وهو مرفوع أجرى الوصل فيه مجرى الوقف. وروي عن ابن عباس: (لا تضارُّ) بفك الإدغام وكسر الراء الأولى وسكون الثانية⁽¹²²⁾. وقرأ ابن مسعود: (لا تضارُّ) بفك الإدغام وفتح الراء الأولى وسكون الثانية⁽¹²³⁾، قيل: ورواها أبان عن عاصم، والإظهار في نحو هذين المثليين لغة الحجاز.

فأما من قرأ بتشديد الراء مرفوعة أو مفتوحة أو مكسورة فيحتمل أن يكون الفعل مبنياً للفاعل، ويحتمل أن يكون مبنياً للمفعول، كما جاء في قراءة ابن عباس وقراءة ابن مسعود، ويكون ارتفاع (والدة) و(مولودٌ له) على الفاعلية إن قُدِّرَ الفعل مبنياً للفاعل، وعلى المفعولية إن قُدِّرَ الفعل مبنياً للمفعول، فإذا قُدِّرناه للفاعل فالمفعول محذوف تقديره: لا تُضَارُّ والدَةُ زوجها

بأن تطالبه بما لا يقدر عليه من رزق وكسوة، وغير ذلك من وجوه الضرر، ولا يضارر مولوداً له زوجته بمنعها ما وجب لها من رزق وكسوة، وأخذ ولدها مع إيثارها إرضاعه، وغير ذلك من وجوه الضرر، والباء في: ﴿يَوْلَدَهَا﴾، وفي: ﴿يَوْلَدِهِ﴾ بآء السبب. وقال الزمخشري: "يجوز أن يكون يضار بمعنى: تضر، وأن تكون الباء من صلته لا تضر والدة بولدها فلا تُسيء غذاءه وتعهده، ولا تُفْرِط فيما ينبغي له، ولا تدفعه إلى الأب بعدما ألقها، ولا يضر الوالد به بأن يترعه من يدها، أو يقصر في حقها فتُقصِر في حق الولد"⁽¹²⁴⁾. والظاهر أن الباء للسبب ويبين ذلك قراءة من قرأ: (لا تضار) براءين الأولى مفتوحة، وهي قراءة عمر بن الخطاب"⁽¹²⁵⁾.

المسألة الثانية: أثر تكامل القراءات في (لا تضار) في المعنى وأحكام نفقة الإرضاع:

إن في تعدد القراءات هنا من بلاغة المعنى ونصاعة اللفظ ما لا يخفى على من تعاطى علم البيان؛ لأن كل قراءة جاءت بمعنى يختلف عن معنى القراءة الأخرى ولا يناقضه، فقد كان لتعدد القراءات أثر كبير في تحويل سياق الآية من العموم إلى الخصوص؛ لأن قراءة (لا تضار) بتشديد الراء وبضمه أو فتحه، و(يضار) بكسره، حملها كثير من المفسرين على عموم النهي، في حين أن قراءة فك الراء وكسرها أو فتحها مع سكون ثانيها جاءت بتخصيص هذا النهي بأحد الوالدين، وتحمله المسؤولية دون الآخر فمفعلاً للضرر الحاصل من أحدهما.

كما أن اختلاف بناء الفعل سواء للفاعل أو المفعول كان له أثر كبير في تفصيل نوع الضرر الحاصل وممن يكون؛ لأنه باختلاف القراءات اختلفت الإشارة إلى المتسبب في الضرر والمنهي عنه، فقراءة: (تضار) بفك الراء وكسره تشير إلى أن المراد بذلك هو الوالدة، وقراءة: (تضار) بفك الراء وفتحها تشير إلى أن المعنى بالنهي عن الإضرار هو المولود له.

وأيضاً فإن تعدد القراءات جاء لتوكيد بعض المعاني التي أشار إليها السياق العام للآية، فقراءة تشديد الراء والبناء للفاعل أو المفعول جاءت لتعضد وتقوي قراءة فك الراء وفتحها لتوكيد المشدد المفتوح، وقراءة الفك مع الكسر تؤكد قراءة التشديد مع الكسر، وجميع هذه الوجوه الأربعة تؤكد وجه القراءة بتشديد الراء وضمها، لعموم اللفظ فيها؛ لأن الحكم فيها جاء على الإخبار⁽¹²⁶⁾ باحتمال وقوع الضرر من الوالدة، أو وليها، أو من المولود له على السواء.

فتكون قراءة: (لا تُضَارُّ) على إفادة الخبر، وأنه معنى تكويني - خلقي، فطري- إذ ليس من شأن المرأة أن تضار زوجها الذي طلقها بأن تغالي عليه في أجر الرضاع؛ لأن في ذلك ضرراً يلحقها أيضاً، حيث إنه يجوز للمولود له أن يستأجر غيرها، فتحرم من حقها في الأمومة، وكذلك فإن الضرر يلحق بالرضيع أيضاً، ولا يُتصوَّرُ في الأم الرؤوم أن تسعى إلى الإضرار بولدها أو بنفسها ابتغاء عرض المال، فإن كان ذلك في من هو كحالتها، فلربما كان بسبب ولها، وليس من ذات نفسها، وعلى هذا فالآية هنا تشير إلى حكم تكويني حسب هذه القراءة، وأما قراءة الباقيين - بفتح الراء مشددة (لا تُضَارُّ) فإنها على النهي، وأصلها براءين(لا تضارر) بفك الراء المشددة وبكسر الأولى أو فتحها⁽¹²⁷⁾، وعلى هذا الوجه فإن الآية هنا اشتملت على حكم تكليفي، ولكن لا يعني اختيار القراءة بضم الراء أن الآية لا تشتمل على معنى التكليف، فقد ورد في القرآن العظيم كثير من الأساليب الخبرية، مشتملة على أحكام تكليفية إضافة إلى ما يفيد الخبر التكويني، كما أن النهي عن المضارة واردٌ في كل القراءات المتواترة والشاذة في هذا الموضوع، وغاية ما هنالك أنه في قراءة النصب نهي محض، وفي قراءة الرفع خبر أفاد معنى النهي، وهذا المعنى تتحد به القراءتان، غير أن قراءة الرفع تضيف معنى جديداً، وهو إثارة الباعث الإنساني لدى المرأة التي قد تدفع تداعيات أزمة الطلاق إلى إيذاء نفسها وولدها؛ مضارة بالزوج، فأرشدت الآية إلى أن هذا ليس شأن المرأة المسلمة العاقلة الصالحة، وكما يظهر فإنه ليس بين القراءات تعارض، بل إن المعاني تتكامل فيها للدلالة على مقاصد شرعية بديعة⁽¹²⁸⁾.

ولقد أشار د/ خير الدين السيب أيضاً إلى وجه حسن من الوجوه المستفادة من اختلاف القراءات هنا، إلا أن هناك دلالات أخرى يمكن استقراؤها من اختلاف القراءتين، وهي أن اختلاف القراءتين جاء بمعنيين آخرين، الأول: النهي عن مضارة الزوجة من قبل الزوج، والثاني: نهي الزوجة أو أهلها عن مضارة الوالد بولده، وهو كثير، بل قد يبلغ إضرارها به أن تقتل جنينها، أو تكتم نسبه إلى أبيه. قال تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لهنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ باللهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ﴾ (البقرة:228)؛ ولذلك جاء ما بعدها_ ولا مولود له بولده_ مؤكداً ومبيناً له.

وإذا كانت ألفاظ القراءات قد اختلفت هنا فإن معانيها قد تكاملت، وكذلك أكد بعضها بعضاً، فيحمل معنى الآية على جميع المعاني السابقة يتبين تكامل القراءات في الآية، وقد بالغ الإيجاز في تفصل الأحكام على وجه بديع، من خلاله أمكن ضبط جميع الحقوق الزوجية عموماً، والحقوق الفردية بشكل خاص في حال الطلاق، فلا تُضارّ الزوجة فيقتصر عليها الزوج بالنفقة ويضارها فيها، إما بالمنع، أو عدم توفية حقها على قدر استطاعته، أو بمطله إياها عند الدفع والإساءة عند العطاء، ولا يجوز للزوجة أن تُضارّ الزوج بطلب ما يعجز عنه، أو فوق ما تستحق، وإذا ما نظرنا إلى هذا التكامل في التشريعات بعين أوسع من الظاهر وجدنا أن منع المضارة بين الزوجين فيه حماية لحقوق الأبناء، فمسؤولية الوالدين ليست مقصورة عليهما حال الزواج بل هي واجبة عليهما في جميع الأحوال في حال الزواج وعند الافتراق.

المطلب الرابع: القراءات الواردة في (أيتيم) وأثرها في المعنى وأحكام نفقة الإرضاع

المسألة الأولى: تخريج القراءات في (أيتيم) وتوجيهها: قرأ ابن كثير: (ما أيتيم) بالقصر، وقرأ باقي السبعة: ﴿مَا أَيْتِمُّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ بالمد، وتوجيه قراءة ابن كثير - ما أيتيم - أي: بمعنى جئتموه، وفعلتموه، يقال: أتى جميلاً، أي: فعله، وقال: ﴿إِنَّهُ كَانَ وَعَدُهُ مَأْتِيًا﴾ (مريم: 61) أي: كان مفعولاً، وقال زهير:

فما يك من خيرٍ أتوه فإنما توارثه آباء آبائهم قبل⁽¹²⁹⁾

وتوجيه قراءة المدّ أن المعنى ما أعطيتم، و(ما) في الموضوعين موصولة بمعنى: الذي، والعائد عليه محذوف، والمعنى في: ﴿مَا أَيْتِمُّ بِالْمَعْرُوفِ﴾، أي: ما أردتم إتيانه أو إيتاءه، ومعنى الآية - والله أعلم -: جواز الإرضاع للولد من غير أمه إذا أرادوا ذلك أو اتفقوا عليه، وسلموا إلى المراضع أجورهن بالمعروف، فيكون ما سلمتم هو الأجرة على الاسترضاع، والمعنى مع القصر، وكون (ما) بمعنى الذي: أن يكون الذي (ما أيتيم) نقده أو إعطاءه. وروى شيبان عن عاصم: (ما أوتيتم) مبنياً للمفعول، أي: ما آتاكم الله وأقدركم عليه من الأجرة، ونحوها، ويتعلق: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ بسلمتم، أي: بالقول الجميل الذي تطيب به النفس، وبه يُعين على تحسين نشأة الصبي...⁽¹³⁰⁾

وقال ابن خالويه في توجيه قوله تعالى: ﴿مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ﴾: " (آتيتم) يقرأ بالمد وبالْقَصْر⁽¹³¹⁾، وهما فعلان ماضيان، فالحجة لمن مدّ: أنه من الإِيعَاء، ووزنه: (أفعلتم)، ودليله قوله: ﴿إِذَا سَلَّمْتُمْ﴾، والتسليم لا يكون إلا بالإِيعَاء، والحجة لمن قَصَرَ: أنه من المِجْيء، ووزنه: (فَعَلْتُمْ)، وفيه إضمار معناه: (به) فتاب عنه قوله: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾، وكل ما في كتاب الله من (أتى) بالمدّ فمعناه: الإِيعَاء، وكل ما فيه من (أتى) بالقصر: فهو من المِجْيء، إلا قوله: ﴿فَأَنْتَهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ (الحشر:2) أي: أخذهم، وقوله في قراءة لمجاهد: (آتيناً بها)⁽¹³²⁾ في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا﴾ (الأنبياء:47) أي: جازينا بها، وقوله: ﴿سَلَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَاتِنَا بَيْنَهُ﴾ (البقرة:211) أي: أريناهم⁽¹³³⁾. وقال الزمخشري: " ﴿إِذَا سَلَّمْتُمْ﴾ إلى المراضع، و﴿مَا آتَيْتُمْ﴾ ما أردتم إيتاءه، وقرئ: (آتيتم) من أتى إليه إحساناً إذا فعله، ﴿إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا﴾ (مريم:61) أي: كان مفعولاً، وروى شيبان عن عاصم: (آتيتم)، أي: ما آتاكم الله وأقدركم عليه من الأجرة، وليس التسليم بشرط للجواز والصحة، وإنما هو نداء إلى الأولى، ويجوز أن يكون بعثاً على أن يكون الشيء الذي تُعطاه الموضع من أهني ما يكون، لتكون طيبة النفس راضية، فيعود ذلك إصلاحاً لشأن الصبي واحتياطاً في أمره، فأمرنا بإيتائه ناجزاً يداً بيد، كأنه قيل: إذا آدّيتم إليهن يداً بيد ما أعطيتموهن، ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ متعلق ب﴿سَلَّمْتُمْ﴾، أمروا أن يكونوا عند تسليم الأجرة مستبشري الوجوه، ناطقين بالقول الجميل، مُطَيِّبين لأنفس المراضع بما أمكن، حتى يُؤمن تفريطهن بقطع معاذيرهن⁽¹³⁴⁾.

وقال ابن عطية: " إذا سَلَّمْتُمْ ما آتيتم من إرادة الاسترضاع، أي: سلّم كل واحد من الأبوين ورضي، وكان ذلك عن اتفاق منهما، وقصد كل واحد منهما خيراً وإرادة معروفٍ من الأمر، وعلى هذا الاحتمال يدخل في الخطاب ب﴿سَلَّمْتُمْ﴾ الرجال والنساء⁽¹³⁵⁾.

المسألة الثانية: أثر اختلاف القراءات في (آتيتم) في المعنى وأحكام نفقة الإرضاع

كان لاختلاف القراءات هنا أثر واضح في توسيع معنى الآية وتوكيد كل قراءة للقراءة الأخرى؛ لأن قراءة المد (ما آتيتم) أفادت أن الخطاب للمولود له، وفيه حثٌ على تسليم الأجرة

المتفق عليها بين الطرفين، في حين أن قراءة القصر ﴿مأْتَيْم﴾ تحتل ذلك، وتحتل أن يكون المراد هو الرضى والإحسان عند الأداء، من الطرفين إذا إن الأجرة قد تكون مآلاً وقد تكون أشياء معنوية، فجاءت القراءة لتؤكد القراءة الأولى، وكذلك أشارت إلى الجانب المعنوي -المقصود به- الحسن في التعامل⁽¹³⁶⁾، وأما قراءة: (ما أُتَيْم) ففيها إشارة إلى أن هذه الأموال، إنما هي لله وحده وهو أعطاهم إياه، وهو أمرهم بأداء ما عليهم فيها، من أجرة الوالدة أو الموضع الأخرى، وكذلك فهي تحتل معنى القراءتين الأوليين، فإن المال وإن كان مال الله الذي آتاهم، إلا أنهم أمروا بدفع بعض هذا المال والإحسان في أدائه⁽¹³⁷⁾.

الخاتمة:

وبعد أن منّ الله تبارك وتعالى علي بفضل منه وتوفيق وقيل أن تطوى صفحات هذا البحث الذي أسأل الله أن ينفعني به في الدنيا والآخرة، دونت أبرز ما توصلت إليه من النتائج والتوصيات والمقترحات، وهي كما يلي:

أولاً: أهم النتائج

1. المقصود بتكامل المعنى بين القراءات: هو دلالة كل قراءة على جزء من المراد بحيث يكون المعنى تاماً بمجموع القراءات عند الجمع بينها، فتتعاقد القراءات جميعاً في بيان المراد. أو هو اشتمال كل قراءة على جملة من المعاني تتضافر فيما بينها لتسهم في بناء المعنى المنشود.

2. انقسم العلماء إلى طوائف ثلاث من حيث توجيه أصول القراءات القرآنية أو فروعها، فالأولى حملت معاني القراءات في أكثر الحروف على الاختلاف في لغة العرب ولهجاتهم وأصواتهم، وأما الطائفة الثانية فقد كانت أكثر بحثاً وأكثر تفصيلاً في البحث عن التفاصيل الدقيقة والدلالات الخفية، والثالثة: تابعت إحدى الطائفتين واكتفت بالنقل والتقليد من غير بحث ولا دراية.

3. لجمع معاني القراءات القرآنية وتكاملها أثر كبير في تفصيل المعاني والأحكام الواردة في أحكام نفقة المطلقة، حيث إن اختلاف القراءات قد شدّب بعض الآراء الفقهية وضبط بعضها

ورجح بعض المرجوح وضعف بعض الراجح، فبيّن مقدار النفقة وفيما تجب ومتى وعلى من تجب، ومتى تسقط وشروط سقوطها وحدود ذلك كله.

4. اختلفت آراء الفقهاء والمفسرين كثيراً، وكان مرجع اختلافهم في ذلك إلى حرف القراءة التي قرأ بها كل فريق منهم ولم يبلغه القراءات الأخرى، وأما من قرأ بأكثر من حرف أو قرأ بالحروف جميعاً فقد كان أكثر اتساعاً في سرد المعاني والأحكام وتفصيلها، وتخصيص العام وتقييد المطلق وإطلاق المقيد، ونحوه.

7. لتكامل معاني القراءات صور متعددة يعضد بعضها بعضاً ويقوي بعضها بعضاً، فبعض القراءات المتواترة تعاضدت وتكاملت مع قراءات أخرى متواترة، وبعضها كان له ما يعضده من القراءات الشاذة والعكس من ذلك، وبعض المتواترة والشاذة كان له ما يعضده ويقويه من الأحاديث النبوية الشريفة.

ثانياً: أهم التوصيات والمقترحات: يوصي الباحث بالأشياء التالية:

- 1- إجراء دراسة شاملة لجميع القراءات التي تم توجيهها من قِبَل كثير من العلماء على أنها لغات بمعنى واحد؛ لمعرفة ما فيها من توجيهات أخرى.
- 2- إجراء دراسات موسعة لمقارنة اجتهادات العلماء وعلاقتها بالقراءات القرآنية.
- 3- دراسة أسلوب الالتفات وأثره في معاني القراءات القرآنية وعلاقته بالعام والخاص والتقييد الإطلاق في المعاني والأحكام.

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح (1989م)، مكتبة لبنان، بيروت: (273)، وابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، (598/11)، ومحمد بن محمد بن عبد الرزاق، الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية: (353/30).
- (2) ينظر: أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (2008م)، عالم الكتب، ط1: (1958/3)، (1959).

- (3) ابن منظور، لسان العرب: (3563/5).
- (4) المرجع السابق: (1/128)
- (5) المرجع السابق: (1/129)
- (6) محمد بن محمد بن محمد، ابن الجزري، مُنجد المقرئين ومرشد الطالبين، اعتنى به علي بن محمد العمران: (49).
- (7) محمد بن عبد الله، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة: (318/1).
- (8) أحمد بن أبي بكر، القسطلاني، لطائف الإشارات لفنون القراءة، تحقيق وتعليق: الشيخ/ عامر السيد عثمان، د/ عبد الصبور شاهين، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة: (170/1).
- (9) ينظر: أحمد بن محمد البتّا، إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر (1407هـ – 1987م)، تحقيق: د/ شعبان محمد إسماعيل، عالم الكتب، بيروت، القاهرة، ط1: (6).
- (10) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: (2/1237)، وأحمد بن محمد، الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت: (1/178)، وأيوب بن موسى، الكفوي (ت: 1094هـ)، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية (1419هـ – 1998م)، أعدّه للطبع: د/ عدنان درويش، مؤسسة الرسالة، ط2: (414).
- (11) ينظر: محمد بن محمد بن محمد بن علي، ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تحقيق: الشيخ/ علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت: (28/1).
- (12) ينظر: د/ مساعد بن سليمان الطيار، شرح مقدمة في أصول التفسير، لابن تيمية (1428هـ)، دار ابن الجوزي، السعودية، ط2: (318 – 320).
- (13) ينظر: أحمد بن فارس بن زكريا، الرازي (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة (1979م)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر: (53)، ومحمد بن مكرم، ابن منظور، لسان العرب، طبعة جديدة محققة ومشكولة شكلاً كاملاً ومذيّلة بفهارس مفصلة، دار المعارف، القاهرة، مصر: (25/1).
- (14) ينظر: علي بن محمد بن علي، الجرجاني (ت: 816هـ)، كتاب التعريفات (1983م)، ضبطه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: (9).
- (15) ينظر: لابن منظور، لسان العرب، (266/10)، ومجموعة من الباحثين، المعجم الوسيط (1425هـ) إعداد: مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق، مصر، ط4: (564).

- (16) عبد الله بن أحمد بن محمد، ابن قدامة، المغني (1388هـ) مكتبة القاهرة، مصر: (363/7).
- (17) ينظر: منصور بن يونس الهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية: (232/5).
- (18) محمد بن أحمد الخطيب، الشريبي (ت: 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (1415هـ - 1994م)، دار الكتب العلمية، ط1: (455/4).
- (19) ينظر: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، ابن عابدين (ت: 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار (1412هـ - 1992م)، دار الفكر، بيروت، ط2: (223/3).
- (20) نظام الدين البلخي، الفتاوى الهندية (1310هـ)، تأليف: لجنة من العلماء، دار الفكر، ط2: (348/1).
- (21) محمد بن محمد بن عبد الرحمن، الخطاب الرعيبي (ت: 954هـ)، مواهب الجليل بشرح مختصر خليل (1412هـ - 1992م)، دار الفكر، ط3: (18/4).
- (22) لابن منظور، لسان العرب: (149 /15).
- (23) المرجع السابق: (150 /15).
- (24) للجرجاني، كتاب التعريفات: (165).
- (25) ينظر: مكي بن أبي طالب، القيسي (ت: 437هـ)، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه (1429 هـ - 2008م)، جامعة الشارقة، ط1: (1265 /2، 1268).
- (26) ينظر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، بالكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية (1404هـ)، مطابع دار الصفة، مصر، ط1: (144 /30).
- (27) وكذلك خلف هنا، وفي التوبة والأحقاف (موضعين)، ووافقهم في الأحقاف عاصم ويعقوب وابن ذكوان، ينظر: لابن الجزري، النشر: (248/2).
- (28) ينظر: المصدر السابق: (248/2).
- (29) هو: نصر بن علي بن محمد الشيرازي، الفارسي، الفسوي، أبو عبد الله، ابن أبي مريم، النحوي، خطيب شيراز وعالمها وأديبها في عصره، له (تفسير القرآن)، و(شرح الإيضاح للفارسي) المسمي: (الموضح في وجوه القراءات وعللها)، توفي بعد (565هـ)، ينظر: ياقوت بن عبد الله، الحموي (ت: 626هـ) معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (1414هـ - 1993م)، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1: (2749 /6).
- (30) ابن الجزري، النشر: (248/2).
- (31) هو: زيان بن العلاء بن عمار بن العريان بن عبد الله، المازني، أبو عمرو، البصري، وقيل: اسمه يحيى، وقد اختلف في اسمه كثيراً، كان إمام أهل البصرة ومقرئها، وكان من أعلم الناس بالقرآن، ولد بمكة

- سنة (70هـ)، ونشأ بالبصرة، ورحل مع أبيه إلى الكوفة، وتوفي فيها سنة (154هـ)، ينظر: محمد بن محمد بن يوسف، شمس الدين، ابن الجزري (ت: 833هـ)، غاية النهاية في طبقات القراء (1351هـ)، مكتبة ابن تيمية، عني بنشره لأول مرة برجستراسر: (1-288-292).
- (32) ينظر: عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة، أبو زرعة (ت: 403هـ)، حجة القراءات (1997م)، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5: (195-196).
- (33) مكي بن أبي طالب القيسي (ت: 437هـ)، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها (1974م)، تحقيق: محيي الدين رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق: (1/382 .383).
- (34) الحسين بن أحمد، ابن خالويه (ت: 370هـ): الحجة في القراءات السبع (1979م)، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، ط3: (122).
- (35) ينظر: محمد بن عمر بن الحسين، الرازي (ت: 604هـ)، مفاتيح الغيب (1981م)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1: (10/11)، ومحمد بن يوسف، أبو حيان (ت: 745هـ)، البحر المحيط في التفسير (1420هـ)، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ط1: (3/212).
- (36) ينظر: ابن الجزري، النشر: (248/2 - 249).
- (37) (من يأتي منكن بفاحشة مبينة) الأحزاب: 30.
- (38) (إلا أن يأتيين بفاحشة مبينة)، الطلاق: 1.
- (39) أبي زرعة، حجة القراءات: (196) و مكي، الكشف عن وجوه القراءات: (1/383 - 384).
- (40) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (3/213).
- (41) محمد الطاهر بن محمد، ابن عاشور (ت: 1393هـ) التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» (1984هـ)، دار التونسية للنشر: (4/284).
- (42) ينظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور: (4/282-285)، ومحمد بن علي، الشوكاني (ت: 1250هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير (2010م)، شركة دار النوادر الكويتية: (1/440 - 441).
- (43) ينظر: أحمد بن فارس بن زكريا، الرازي (ت: 395هـ)، مجمل اللغة (1406هـ)، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2: (1/877)، والحسين بن محمد، الراغب الأصفهاني (ت: 502هـ)، المفردات في غريب القرآن (1412هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط1: (819).

- (44) ينظر: منصور بن يونس، الهوتي، الروض المريع شرح زاد المستقنع، خرج أحاديثه: عبد القدوس محمد نذير، دار المؤيد، مؤسسة الرسالة: (618).
- (45) ينظر: محمد بن محمد، أبو حامد، الغزالي (ت: 505هـ)، الوسيط في المذهب (1417هـ)، تحقيق: أحمد محمود، محمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، ط1: (201/6)، وعبد الرحمن بن قدامة، المقدسي، الشرح الكبير (1995م)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد الفتاح محمد، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1: (292-287 / 24).
- (46) سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي، أبو داود (ت: 275هـ)، سنن أبي داود (1430هـ - 2009م)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1: (285/3) رقم: 1905. وقال: إسناده صحيح. وأخرجه مسلم في صحيحه برقم: 1218.
- (47) محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله، البخاري، صحيح البخاري (1422هـ) تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ط1: (79/3).
- (48) يوسف بن عبد الله، ابن عبد البر (ت: 463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (1401هـ - 1981م)، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، مطابع الشويخ: (141- 140/19).
- (49) سنن أبي داود: (287/2).
- (50) ينظر: النشر، لابن الجزري: (248/2 - 249).
- (51) ينظر: أبوزرعة، حجة القراءات: (196) ومكي، الكشف عن وجوه القراءات: (383/1 - 384).
- (52) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: (286 / 4).
- (53) ينظر: محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري (ت: 538 هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت: (4 / 554) وابن عاشور، التحرير والتنوير: (300 / 28).
- (54) ينظر: محمد بن جرير، الطبري (ت: 310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية: (32/23).
- (55) ينظر: عبد الحق بن غالب، ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (1422هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: (323 / 5)، وابن عاشور، التحرير والتنوير: (28 / 301) وغيرهما.
- (56) ينظر: أحمد بن علي الرازي، الجصاص (ت: 370هـ)، أحكام القرآن (1992م)، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت: (359 / 5).

- (57) ينظر: عبد الله الدوسري، اختلاف القراءات في الأحكام الفقهية (2005م)، دار الهدي النبوي، المنصورة - مصر، ط1: (346، 348)، وينظر: خير الدين سيب، القراءات القرآنية وأثرها في اختلاف الأحكام الفقهية (2008م)، دار ابن حزم، بيروت، ط1: (197).
- (58) ينظر: أحكام القرآن، للجصاص: (349/5)، وأبو بكر بن مسعود بن أحمد، الكاساني (ت: 587هـ) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (1986م)، دار الكتب العلمية، ط2: (205/3).
- (59) المراجع السابقة.
- (60) ينظر: مكي، الهداية إلى بلوغ النهاية: (5040/8).
- (61) لابن منظور، لسان العرب: (8/ 329).
- (62) مكي، الهداية إلى بلوغ النهاية: (1/ 807).
- (63) الموسوعة الفقهية الكويتية (36/ 94).
- (64) التعريفات الفقهية (ص: 193).
- (65) أبوزرعة، حجة القراءات: (137).
- (66) ينظر: أحمد بن يوسف، السمين الحلبي (ت: 756هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق: (2/ 489)، وينظر: عبد اللطيف الخطيب، معجم القراءات (2002م)، دار سعد الدين، دمشق، ط1: (1/ 331).
- (67) ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع: (98).
- (68) أبوزرعة، حجة القراءات: (137)، وابن خالويه، الحجة في القراءات السبع: (98).
- (69) ينظر: محمد بن أحمد بن أبي بكر، القرطبي (ت: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان (2006م)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1: (4/ 166).
- (70) شعرهدة بن خشرم (1406هـ)، تحقيق: يحيى الجبوري، دار القلم، الكويت، ط2: (101).
- (71) الحسن بن عبد الغفار الفارسي، الحجة للقراء السبعة أئمة الأمصار بالحجاز والعراق والشام الذين ذكرهم أبو بكر بن مجاهد (1999م)، إعداد: عبد العزيز رباح، دار المأمون للتراث، بيروت، ط1: (2/ 339).
- (72) ابن منظور، لسان العرب: (5/ 3545).
- (73) محمد بن يعقوب، الفيروزآبادي، القاموس المحيط (1301هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة للمطبعة الأميرية: (2/ 112).

- (74) ينظر: أحمد بن محمد، النحاس، إعراب القرآن (1985م)، تحقيق: زهير غازي زاهد، عالم الكتب، ط2: (319/1).
- (75) مثل: محمد حبش، وخير الدين السيب، وغيرهما، ينظر: محمد حبش، القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشريعة 1999م، دار الفكر، دمشق، ط1: (288).
- (76) ينظر: الحسين بن أحمد، ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، مكتبة المتنبى، القاهرة: (71).
- (77) ينظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن: (44)، وأبو حيان، البحر المحيط: (242/2).
- (78) الحجر: 21، المؤمنون: 18، الشورى: 27، الزخرف: 11، القمر: 49.
- (79) أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة: (339/2).
- (80) ينظر: ابن خالويه، الحجة: (98)، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن: (166/4)، والشوكاني، فتح القدير: (253/1).
- (81) ينظر: أبوزرعة، حجة القراءات: (18 - 22).
- (82) السمين الحلبي، الدر المصون: (489/2).
- (83) الفيروزآبادي، القاموس المحيط: (112/2).
- (84) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: (166/4)، والشوكاني، فتح القدير: (253/1).
- (85) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: (1660/3 - 1661)، و الفيروزآبادي، القاموس المحيط: (29/3).
- (86) ينظر: المرجعان السابقان.
- (87) ينظر: إبراهيم بن السري، الزجاج، معاني القرآن وإعراجه (1988م)، تحقيق: عبد الجليل عبده شليبي، دار الكتب، بيروت، ط1: (312/1).
- (88) ينظر: الفيومي، المصباح المنير، (ت: 770هـ): (87)، وينظر: القاموس المحيط، للفيروزآبادي: (29/3).
- (89) ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعراجه: (312/1)، والزمخشري، الكشاف: (455/1).
- (90) ينظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن: (22).
- (91) المرجع نفسه: (22).
- (92) ينظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن: (22).
- (93) البيت مجهول، نسبه بعضهم لجريز، وبعضهم للقاضي عياض، ولم أجد مرجعاً موثقاً يثبت ذلك، وهو في الخصائص، ينظر: عثمان بن جني (ت: 392هـ) الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية: (390/1)، وهو أيضاً في البحر المحيط، لأبي حيان: (223/2)، وغيرهما بدون نسبة.

- (94) عند البصريين هي الناصبة للفعل المضارع، وترك إعمالها حملاً على أختها - ما، التي: بمعنى الذي - في كون كل منهما مصدرية، وأما الكوفيون فهي عندهم المخففة من الثقيلة، وشدّ وقوعها موقع الناصبة، وفي هذه القاعدة تفصيل يطول شرحه هنا، ينظر: الكشاف، للزمخشري: (455/1) والبحر المحيط، لأبي حيان: (223/2).
- (95) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: (223/2 - 224).
- (96) ينظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن: (22).
- (97) محمود بن عبد الله، الألوسي (ت: 1270هـ) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (1985م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4: (146/2).
- (98) أحمد الثعلبي، أبو إسحاق، الكشف والبيان (2002م)، تحقيق: أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1: (181/2).
- (99) ينظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن: (22)، والثعالبي، الكشف والبيان: (181/2).
- (100) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: (223/2)، والسمين الحلبي، الدر المصون: (463/2 - 464).
- (101) ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه: (312/1).
- (102) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: (223/2 - 224)، والسمين الحلبي، الدر المصون: (463/2 - 464).
- (103) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: (109/4).
- (104) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: (447/1 - 448).
- (105) ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه: (312/2).
- (106) الطبري، جامع البيان: (207/4).
- (107) نفسه: (207/4 - 208).
- (108) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: (478/1).
- (109) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب: (125/6 - 126).
- (110) ينظر: الطبري، جامع البيان: (207/4)، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم: (478/1).
- (111) ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه: (312/1).
- (112) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز: (311/1 - 312)، وابن خالويه، مختصر شواذ القرآن: (21).
- (113) نظر: ابن خالويه، مختصر شواذ القرآن: (21)، وابن حيان، البحر المحيط: (225/2)، (466/2).
- (114) ينظر: الزمخشري، الكشاف: (456/1).
- (115) المحرر الوجيز، لابن عطية: (311/1 - 312).

- (116) ينظر: أبي حيان، البحر المحيط: (225/2)، والسمين الحلبي، الدر المصون: (466/2).
- (117) ينظر: النحاس، إعراب القرآن: (316/1)، والزمخشري، الكشاف: (456/1).
- (118) واختلف عن أبي جعفر في (تضاد) بسكون الراء وتخفيفها، وبفتح الراء وتشديدها، ينظر: النشر، لابن الجزري: (227/2 – 228).
- (119) وهم: نافع وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي، وخلف العاشر، ينظر: النشر، لابن الجزري: (227/2 – 228).
- (120) ينظر: ابن الجزري، النشر: (227/2 – 228).
- (121) ينظر: ابن خالويه، مختصر شواذ القرآن: (21 - 22)، وابن حيان، البحر المحيط: (225/2).
- (122) ينظر: ابن خالويه، مختصر شواذ القرآن: (21 - 22)، وابن حيان، البحر المحيط: (225/2).
- (123) ينظر: المرجعان السابقان.
- (124) الزمخشري، الكشاف: (456/1 – 457).
- (125) أبو حيان، البحر المحيط: (225/2 – 226).
- (126) ينظر: محمد حبش، القراءات المتواترة: (286 – 287)، وخير الدين السيب، القراءات القرآنية: (192).
- (127) ينظر: ابن خالويه، الحجة: (97)، وأبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة: (333/2 - 334)، وأبو زرعة، حجة القراءات: (136)، وأبو حيان، البحر المحيط: (225/2 – 226)، والسمين الحلبي، الدر المصون: (467/2).
- (128) ينظر: لحبش، القراءات المتواترة: (286 – 287)، والسيب، القراءات القرآنية: (192-193).
- (129) علي فاعور، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى (1408هـ)، دار الكتب، بيروت، ط1: (87).
- (130) أبو حيان، البحر المحيط: (229/2).
- (131) ينظر: ابن الجزري، النشر: (228/2).
- (132) ينظر: ابن خالويه، مختصر شواذ القرآن: (95).
- (133) ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع: (97).
- (134) الزمخشري، الكشاف: (457/1 – 458).
- (135) ابن عطية، المحرر الوجيز: (313/1).
- (136) ينظر: المرجع نفسه.
- (137) ينظر: الزمخشري، الكشاف: (457/1 - 458)، وأبو حيان، البحر المحيط: (229/2).



قضايا الاحتكار في الشريعة الإسلامية

د. بشرى علي يحيى العماد*

ملخص:

هدبت الشرائع الطباع البشرية، وحرمت كل ما فيه ضرر على الناس، ومن ذلك الاحتكار، وقد تناولتُ في هذا البحث تعريفه وصوره وأسبابه وحكمه والحكمة من تحريمه، وفيما يكون الاحتكار، ونهت إلى أن الشريعة الإسلامية سدّت الطرق التي تؤدي إليه، فذكرت وسائل منع الاحتكار في الشريعة والقانون وسواء كان المحتكر فردًا أم شركات محلية أو خارجية. وبعد ذلك ذكرت عقوبة الاحتكار، وبينت موقف القانون اليمني، وذكرت في الخاتمة أهم النتائج.

الكلمات المفتاحية: احتكار؛ شريعة؛ شركات؛ منع؛ قانون.

Monopolize Issues in Islamic Sharia

Dr. Bushra Ali Yahya AL-Emad

Abstract:

The religious laws have come to correct the path of humanity and they have denied everything like of monopoly that may harm people. The present research focuses on the definition of Monopoly, its images, reasons and rule. The researcher also tries to make clear idea about the way in which the Monopoly can be occurred. The researcher explains and proves the reasons behind the prohibition of it, and she also supports and

* أستاذ الفقه المقارن المساعد - قسم الدراسات الإسلامية - كلية التربية أرحب - جامعة صنعاء - الجمهورية اليمنية.

agrees with the opinion which confirms that. The researcher clarifies that Islamic Sharia does not only prohibit the Monopoly, but it also stops the ways and means that lead to it in different forms such as the Antitrust Means in Sharia & Law whether the **monopolist** is a person, national or international companies. In addition, the research mentioned **the penalty of monopoly** and the ruler's attitude towards the monopolist and the attitude of Yemeni law towards the monopoly itself. Finally, the findings of the research are mentioned by the researcher.

Key Words: Monopolize, Sharia, Companies, Issues, To prevent, Law.

إن الله الحكيم سخر للإنسان الأرض وما عليها وما فيها من ثروات وخيرات؛ قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ* وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: 12، 13]، كما يسرت الشريعة الإسلامية للناس سبل التعاون؛ قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: 2].

ونهى عن كل ما فيه ضرر من عامة الناس؛ حتى تسود المحبة بين الأفراد، وتبقى الحياة سعيدة نقية؛ قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: 4]؛ لذلك لو ترك الإنسان فطرته الأصلية لكانت علاقاته مع المجتمع علاقات خيرة وعدل وإحسان، لكن الإنسان ليس آلة مسيرة بغرائزها، وليس محكومًا في سلوكه بقوانين صارمة؛ لأن جوهر الاستخلاف يقتضي التكليف، ويقتضي الحرية والاختيار؛ ولهذا فإن بعض الناس يطغى ويستجيب لدوافعه الغريزية، في علاقاته مع المجتمع دون أن يردعها عن الغلو بضوابط الفطرة، وهي مبادئ الخير والعدل والإحسان؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم: 34] والشريعة الإسلامية اهتمت بقضايا المال اهتماما كبيرا، وكذا التشريعات الوضعية، وتهدف من ذلك إلى ضبط الميول البشرية، والحيلولة دون تمركز الثروة في أيدي قليلة.

ومن هنا كانت الأحكام المتصلة بعدم كنز الثروات، وتشريع الفرائض المالية كالزكاة، والخمس، والكفارات، وغيرها؛ حذرا من ظهور طبقة مجحفة، قد تضر بالاستقرار الاجتماعي والسياسي؛ لذلك لم يكتف الإسلام بتوجيه الضمائر نحو القيم العليا؛ لأنه دين واقعي؛ لعلمه ببعض الضمائر التي نمت فيها روح الطمع والجشع وحب الذات؛ فعمد الإسلام إلى توجيه القلوب والضمائر إلى سن التشريعات التي تأخذ على يد هذه الفئة التي تبغي الفساد في الأرض وتريد التسلط على إرادة الناس وأموالهم، ومن ذلك منع الاحتكار الذي فيه حبس ما يحتاجه الناس عن التداول في الأسواق، فوصفه بما وصف به الطغاة المتجبرين تنفييرا منه، بقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «لا يحتكر إلا خاطئ»⁽¹⁾.

وهذا الوصف وصف به القرآن الكريم الطغاة المتجبرين فرعون وهامان وأعوانهما؛ فقال: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾ [القصص:8]؛ من أجل ذلك جاءت شريعة الإسلام بتشريعات اقتصادية ومالية تنظم وجوه حياة الفرد والجماعة والمجتمع كله، وتهدف إلى جعل الاقتصاد والمال وما يلزمهما من سلطة قوة خيرة تنسجم مع غاية الله من خلق الإنسان، وتحول دون انقلاب الثروة إلى لعنة وشر؛ وذلك حين تتركز في يد واحدة أو أقلية؛ قال تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً يَبْنَ الْأَغْنِيَاءَ مِنْكُمْ﴾ [الحشر:7]. وسعت الشريعة إلى إزالة هذه الأسباب التي تؤدي إلى تمركز المال في طبقة، وحرمان الآخرين منه، وكذلك حرمانهم من العيش الكريم؛ ولذا فإن منع الاحتكار بصوره المستحدثة يسهم في حماية الشعوب اقتصاديا وسياسيا.

والإسلام حرم كل ما فيه أكل أموال الناس بالباطل؛ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء:29]؛ والاحتكار في العصر الحديث أحد أخطر الآفات الاقتصادية والسياسية في المجتمع الدولي؛ فلم يعد خطرا محليا في دائرة مدينة أو جزء من وطن، أو في شعب معين أو مجموعة، وقد تناول فقهاؤنا -جزامهم الله خيرا- مسألة الاحتكار في الشريعة الإسلامية، وفي هذا البحث سأتكلم عن الاحتكار وأحكامه، وقد عرفت الموضوع من جوانبه الفقهية لدى فقهاء: الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، والزيدية، والجعفرية، والظاهرية.

وأسأل من الله تعالى أن يعصمني من الزلل في القول والعمل، وأن يرزقني الفهم لأحكامه؛
إنه على كل شيء قدير.

المبحث الأول: تعريف الاحتكار وصوره وأسبابه

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الاحتكار لغة

وردت كلمة الاحتكار بمعانٍ متشابهة، منها:

1- ادخار الطعام؛ للتربص. وصاحبه محتكر، والحَكْرُ: الظلم والتنقص وسوء العشرة؛
يقال: فلان يَحْكِرُ فلانا إذا أدخل عليه مشقة ومضرة في معاشته ومعايشته⁽²⁾.

2- الاحتكار جمع الطعام وحيسه؛ يتربص به الغلاء⁽³⁾.

3- التَّنْقُصُ والعُسْرُ والألتواء، يقال: حَكَرَهُ يَحْكِرُهُ حَكْرًا: ظَلَمَهُ وَتَنَقَّصَهُ وَأَسَاءَ عِشْرَتَهُ⁽⁴⁾.

فمن الملاحظ أن بعض أهل اللغة تأثروا بالخلفيات الفقهية في عرضهم لدلالة الكلمة في
اللغة؛ فمفهوم الاحتكار عند الأكثر مطلق شامل لكل شيء يتصل بحياة الناس ومعاشهم، وانتظار
أمور حياتهم العامة والخاصة، وقيده بعض أهل اللغة بحبس الطعام⁽⁵⁾.

المطلب الثاني: تعريف الاحتكار اصطلاحاً

لا يختلف معنى الاحتكار الشرعي عن معناه اللغوي؛ فقد عرفه الفقهاء بتعاريف متعددة

ومتقاربة المعاني والألفاظ، منها:

أولاً: تعريفه عند فقهاء الحنفية

1- أن يشتري طعاماً في مصر ويمنع عن بيعه، وذلك يضر بالناس، وكذلك لو اشتراه من

مكان قريب يحمل طعامه إلى مصر، وذلك المصر صغير، وهذا يضر به⁽⁶⁾.

2- حبس الأقوات تربصاً للغلاء⁽⁷⁾.

ثانياً: تعريفه عند فقهاء المالكية

1- الادخار لأجل البيع وطلب الربح بتقلب الأسواق⁽⁸⁾.

2- اسمٌ من (احتكَرَ الطعام) إذا حبسه إرادة للغلاء⁽⁹⁾.

ثالثاً: تعريفه عند الشافعية

1- أن يشتري الطعام في وقت الغلاء للتجارة، ولا يبيعه في الحال، بل يدخره ليغلو ثمه⁽¹⁰⁾.

2- أن يشتري في زمن الغلاء بقصد بيعه بأغلى⁽¹¹⁾.

3- أن يشتري الطعام في وقت الغلاء ولا يدعه للضعفاء، ويحبسه ليبيعه بأكثر عند اشتداد

الحاجة⁽¹²⁾.

رابعاً: تعريفه عند الحنابلة

قالوا: والاحتكار المحرم ما اجتمع فيه ثلاثة شروط:

الأول: أن يشتري، فلو جلب شيئاً أو أدخل من غلته شيئاً فادخره لم يكن محتكراً.

الثاني: أن يكون المشتري قوتا، فأما الإدام والحلوى والعسل والزيت وأعلاف البهائم فليس

فيها احتكار محرم.

الثالث: أن يضيق على الناس بشرائه، ولا يحصل ذلك إلا بأمرين:

أحدهما: أن يكون في بلد يضيق بأهله الاحتكار: كالحرمين، أما البلاد الواسعة التي يكثر

فيها المرافق والجلب فإنه لا يحرم فيها.

ثانيهما: أن يكون في حال الضيق، بأن يدخل البلد قافلة فيتبادر ذوو الأموال فيشترونها

ويضيقون على الناس. أما إذا اشتروا في وقت السعة والرخص وليس على وجه الضيق فإنه ليس

محرمًا⁽¹³⁾.

خامساً: تعريفه عند فقهاء الزيدية

حبس قوت الأدمي أو الهيممة مما يفضل عن كفاية المحتكرومن يمون إلى الغلة أو إلى

السنة، وإن لم يكن متربصاً به الغلاء مع حاجة الآخرين، ولا وجود للعين إلا مع محتكر مثله⁽¹⁴⁾.

سادساً: تعريفه عند فقهاء الجعفرية

1- جمع الطعام وحبسه يتربص به الغلاء⁽¹⁵⁾.

2- أن يشتري ذو الثروة الطعام في وقت الغلاء ولا يدعه للضعفاء ويحبسه ليبيعه منهم بأكثر عند اشتداد حاجتهم⁽¹⁶⁾.

3- حبس الغلات الأربع: (القمح، والشعير، والتمر، والزبيب) والسمن والزيت والملح على الأقرب منها؛ توقعاً للغلاء⁽¹⁷⁾.

سابعاً: تعريفه عند الظاهرية:

إن الحكرة المضرة حرام: سواء في الشراء، أو في إمساك ما اشتراه، والمحتكر في وقت الرخاء ليس أثماً⁽¹⁸⁾.

التعريف المختار:

الملاحظ على التعاريف السابقة أنها غير جامعة لمعنى الاحتكار، بل اقتصر بعضها على ذكر شروط الاحتكار، وحسب اجتهادات أصحاب المذاهب، دون وضع حد جامع مانع؛ فيكون تعريف الاحتكار بأنه: حبس السلع التجارية على اختلاف أصنافها لتقل في الأسواق وتغلو أثمانها، ويتحكم المحتكر في بيعها بالأرباح التي يفرضها، مهما كانت حالة المشتري من عجز أو اقتدار ووجه.

وعلى ذلك يمكن تعريف الاحتكار: هو حبس ما يحتاج إليه الناس: سواء أكان طعاماً، أم غيره مما يكون في احتباسه إضراراً بالناس، من غذاء، أو أدوية، أو ثياب، أو معادن، أو منافع الدور والأراضي، كما يشمل خبرات العمال وأهل المهن والحرف والصناعات إذا كانت مما يحتاجه الناس؛ فكل ما لا تقوم مصالح الأمة إلا به فيجب تحصيله⁽¹⁹⁾.

المطلب الثالث: صور الاحتكار وأسبابه

وفيه فرعان:

الفرع الأول: صور الاحتكار

للاحتكار صور كثيرة نذكرها باختصار في النقاط الآتية، ثم نعرض على الاحتكار المنظم المعاصر في النظام الرأسمالي:

الصورة الأولى: جمع السلعة وحبسها لأجل التجارة والمبادلة في حال كثرة السلعة بمقدار يسع الناس، وعدم تأثير الحبس على كفاية الناس من السلعة في الأسواق ووفائها بحاجات

الناس، ففي هذه الصور لا بأس بالحبس⁽²⁰⁾.

الصورة الثانية: أن يحبس السلعة في حال كثرتها واتساعها لحاجات الناس، مما يؤثر حبسه للسلعة على تيسير الكفاية لحاجات الناس؛ فلا يكفهم بسبب تصرفه، ولا شك أن هذه الصورة يصدق عليها مفهوم الاحتكار المذموم شرعا، ويحكم عليها بالكراهة أو التحريم بحسب ما تسببه من أضرار بالمجتمع.

الصورة الثالثة: أن يحبس السلعة حال قلتها وعدم كون الموجود وافيا بحاجاتهم إليها، ويكون تصرفه مؤثرا على حياة الناس؛ من حيث حاجتهم لتلك السلعة، وهذا أيضا من الاحتكار المذموم شرعا.

الصورة الرابعة: أن يجمع المحتكر السلعة ويحبسها حال كثرتها وتوفرها للناس، وتحدث القلة في السلعة وحاجة الناس إليها، لا بسبب حبس المحتكر بل بسبب آخر خارج عنه وعن فعله⁽²¹⁾.

وهذا أيضا من الاحتكار المذموم شرعا، فإذا لم يبادر إلى تصريف الزائد عن حاجته وعرضه على الناس فإنه يأثم.

الصورة الخامسة: أن يحتكر السلعة لا لغرض المبادلة والتجارة، وإنما لغرض الاستعمال الشخصي له ولأهله، كالذي يحدث في الأزمان الاقتصادية والحروب، كأن يشتري شخص من أهل السطوة والنفوذ أو أهل الثراء كميات كبيرة⁽²²⁾، من القمح والدقيق ونحوهما من المواد الغذائية الأساسية، أو التي يحتاج الناس إليها كالنفط والغاز وغيرهما من الوقود، وهذا التصرف قد يؤدي إلى قلة السلعة في السوق وازدياد حاجة الناس إليها، وقد يؤدي هذا السلوك إلى أن يكون هذا التصرف ظاهرة اجتماعية غير حميدة؛ لأنها تؤدي إلى الإضرار بالمجتمع.

فالمشاهد أن الكثير ربما يخزن من الحبوب ما يكفيه لسنوات، وكذلك من الوقود، وهذه الصورة لا تدخل في الادخار المحمود؛ لأنها تضر بالضعفاء والمجتمع بشكل عام.

ولما كان الاحتكار على هذه الصورة يؤدي إلى حاجة الناس فلا مناص من عدها من صور الاحتكار المذموم شرعا. والله أعلم.

الصورة السادسة: الاحتكار الرأسمالي: الاحتكار ركيزة من ركائز النظام الرأسمالي الحديث، وسمة من سمات التعامل الاقتصادي في معظم الشركات، مع أنه يحمل بداخله الهلاك والدمار؛ وذلك بسبب الظلم الذي يمارسه؛ ولما فيه من إهدار لحرية التجارة والصناعة، وسد منافذ العمل وأبواب الرزق أمام غير المبتكرين.

فالاحتكار في المصطلح الاقتصادي: انفراد مشروع واحد بعرض سلعة ليس لها بديل؛ فيتحكم صاحبها بتسويقها أو بيعها بأسعار مرتفعة تتجاوز المنطق والمعقول؛ مستغلا أنه الوحيد الذي يمتلك هذه السلعة، وقد يتحقق الاحتكار باتفاق من الشركات العاملة في نفس المجال على البيع بأسعار معينة، ومثل هذا الاحتكار يحصل في بعض الشركات؛ فتتحكم في الأسعار ولا منافس لها يقدم الخدمة نفسها؛ فيكون السوق عبارة عن شركة واحدة فقط تؤمن منتوجا أو خدمة إلى جميع المستهلكين فتكون المسيطرة؛ فتسمى الشركة محتكرة⁽²³⁾.

ونحو هذا الاحتكار يجب على المجتمع كسره بإيجاد البدائل والحلول التي تجعل صاحب المشروع يتراجع عن تصرفه السيء، وللدولة أو الدول التدخل للحد من الأضرار التي قد تلحق بالمجتمع.

الفرع الثاني: أسباب الاحتكار

1- البعد الديني والأخلاقي المفقودان في بعض الأنظمة

إن فصل الاقتصاد عن الدين والأخلاق والقيم الإنسانية جعل الفشل نتيجة حتمية للأنظمة التي قامت على ذلك الأساس، وجعل الظلم والقهر والشقاء من نصيب الشعوب التي ابتليت بتطبيق أي منها، واتسمت العلاقات الدولية بالفتن والحروب ونهب خيرات الشعوب على نحو لم يشهده التاريخ قبل.

فغياب خُلُق الرحمة من أهم أسباب الاحتكار، هذه الرحمة التي جعلها الله عنوانا لرسالة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم حين خاطبه بقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء:107].

ووصف الرسول بها نفسه فقال: «إنما أنا رحمة مهداة»⁽²⁴⁾، وجعلها شرطا لنيل رحمة الله؛ فقال: «الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء»⁽²⁵⁾.

وهنا يوجب الإسلام الرحمة بالخلق؛ فلا يجعل التاجر أكبرهمه وغاية سعيه الحصول على أكثر قدر من الربح لخزائنه أو رصيده في المصرف، وإن كان ذلك على حساب جهود الناس، وخاصة الضعفاء منهم الذين لا يستطيعون مزاحمة أهل القوة.

إن الإسلام يريد أن يقيم في ظل القيم سوقا إنسانية يرحم الكبير فيها الصغير، ويأخذ القوي بيد الضعيف، ويتعلم الجاهل من العالم، وينكر الناس فيها على الباغي الظالم.

أما السوق في إطار الحضارة المادية والفلسفة الرأسمالية فليست إلا غابة مصغرة أو مطورة يفترس فيها القوي الضعيف، ويدوس الكبير فيها على الصغير، والبقاء فيها للأقوى، لا الأصلاح والأمثل⁽²⁶⁾ ⁽²⁷⁾.

2- الرأسمالية الطاعنة والاشتراكية القاتلة

إن هذين النظامين (النظام الرأسمالي، والنظام الاشتراكي) يعدان من الأمراض الاقتصادية الفتاكة.

إذ إن وضع الأفراد في النظام الرأسمالي يعطي الفرد تضخما يطغى على حساب المجتمع ومصالحه المادية والمعنوية، ويسلب النظام الاشتراكي الفرد كل ما أعطاه النظام السابق؛ فيضمهر وينكمش ويفقد الفائض والشخصية، ويمنحه لشيء اسمه المجتمع الذي تجسد في الدولة فتضخمت وطغت، وما هي في الحقيقة إلا جهاز مكون من عدة أفراد؛ فالنتيجة أن أفرادا قليلين تضخموا وطغوا على حساب الآخرين وهم الأكثرية⁽²⁸⁾.

من المقولات التي روج لها أعداء الأمة مصطلح الاستعمار، وهذا المصطلح يدل على معنى قرآني عظيم، ألا وهو عمارة الأرض؛ فقد قال تعالى: ﴿وَأَلَىٰ تَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود:61].

المبحث الثاني: حكم الاحتكار

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: حكم الاحتكار

لا خلاف بين فقهاء المسلمين في أن الشارع الحكيم قد نهى عن الاحتكار، لكنهم اختلفوا في الحكم المستفاد من هذا النهي على قولين:

القول الأول:

يرى أصحابه أن النهي الوارد يستفاد منه التحريم، وإلى هذا القول ذهب الجعفرية، والزيدية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، والظاهرية⁽²⁹⁾.

القول الثاني:

يرى أصحابه أن النهي الوارد يراد به الكراهة، وإلى ذلك ذهب بعض الجعفرية، وبعض الحنفية، وبعض الشافعية⁽³⁰⁾.

أدلة القول الأول:

استدل القائلون بأن النهي الوارد يستفاد منه التحريم بعدة أدلة منها:

1- القرآن الكريم

أ- قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُدِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [الحج:25].

وجه الدلالة:

قالوا: إن الاحتكار ظلم، وصاحبه داخل تحت الوعيد؛ فإن الآية بعمومها على تحريم الاحتكار؛ لأنه نوع من الظلم⁽³¹⁾.

ب- وقال تعالى: ﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾ [الشعراء:82]

ج- وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف:161]

وجه الدلالة:

أن المغفرة لا تكون إلا للذنوب وفعل المحرم، والمكروه ليس ذنبا بالنسبة إلى عامة الناس؛ لأن السنة وسمت المحتكر بالخطيئة، كما سيأتي، والخطيئة هي ذنب لا يغفر إلا بالتوبة⁽³²⁾.

ثانيا: من السنة النبوية

جاءت نصوص كثيرة من السنة النبوية تدل على حرمة الاحتكار، منها:

1. قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «لا يحتكر إلا خاطئ».
2. وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «من احتكر طعاما أربعين ليلة فقد برئ الله منه»⁽³³⁾.
3. وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «مَنْ أَحْتَكَرَ حُكْرَةً، يُرِيدُ أَنْ يُغْلِبَ بِهَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ، فَهُوَ خَاطِئٌ»⁽³⁴⁾.

وجه الدلالة:

دلت هذه الأخبار على التحريم؛ فإن الخطيئة هو الأثم؛ والمعنى لا يجترئ على هذا الفعل الشنيع إلا من اعتاد على المعصية؛ ففيه دلالة على أنها معصية عظيمة لا يرتكبها أولا، وإنما يرتكبها بعد التدرج عليها، كما دل قوله: «فقد برئ الله منه» على زجر وتهديد ووعيد؛ لأن الله سبحانه وتعالى لا يبرأ إلا من المشركين ومن يحدو حدوهم في إفساد الحياة؛ وجعل الاحتكار قرين ذلك⁽³⁵⁾.

4. وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «مَنْ دَخَلَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَسْعَارِ الْمُسْلِمِينَ لِيُغْلِبَهُ عَلَيْهِمْ،

فَإِنَّ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُعْجِدَهُ بِعُظْمٍ مِنَ النَّارِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»⁽³⁶⁾.

5. وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «الجالب مرزوق، والمحتكر ملعون»⁽³⁷⁾.

6. وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «من احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالجدام والإفلاس»⁽³⁸⁾.

وجه الدلالة:

ظاهر هذه الأخبار يفيد التحريم؛ حيث ذكر فيها اللعن والزجر والتهديد والوعيد، ولا يكون

ذلك إلا بارتكاب محرم⁽³⁹⁾.

ثانياً: ما ورد في الآثار أن للمحتكر عقوبات تعزيرية: تارة مالية، وتارة بدنية بما يراه

الحاكم؛ فذلك دليل على أنها في المعاصي التي يستحق فاعلها العقوبة، ومن تلك الآثار ما يلي:

1- ما ورد أن الإمام علياً كرم الله وجهه أحرق طعاماً لرجل احتكره. وفي المحلى أنه كان بمائة ألف⁽⁴⁰⁾.

2- أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: لا حكرة في سوقنا، لا يعمد رجال بأيديهم فضول من أذهب إلى رزقٍ من رزق الله نزل بساحتنا فيحتكرون علينا، ولكن أيما جالب جلب على عمود كبده في الشتاء والصيف فذلك ضيف عمر فليبع كيف شاء الله، وليمسك كيف شاء الله⁽⁴¹⁾.

3- أن عثمان بن عفان رضي الله عنه كان ينهى عن الحكرة⁽⁴²⁾.

4- أن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: الحكرة خطيئة⁽⁴³⁾.

5- أن عمر رضي الله عنه قال: من احتكر طعاماً، ثم تصدق برأس ماله، والريح لم يكفر عنه⁽⁴⁴⁾.

وجه الدلالة:

إن هذه الآثار الأقوال والأفعال من الصحابة رضوان الله عليهم الذين عاصروا النبي صلى

الله عليه وعلى آله وسلم تدل دلالة واضحة على تحريم الاحتكار⁽⁴⁵⁾؛ لما فيه من الضرر الحاصل على المحتكر عليهم.

رابعاً: المعقول

وذلك بالوعيد السابق كاللعنة وبراءة الذمة والضرب والجذام والإفلاس والوعيد، ولا يكون ذلك إلا بارتكاب الحرام؛ لتعلق حق العامة به، فإذا امتنع المشتري عن بيعه عند شدة حاجتهم إليه فقد منعهم حقهم، ومنع الحق عن المستحق ظلم وحرام⁽⁴⁶⁾.

أدلة القول الثاني:

استدل القائلون بکراهة الاحتكار بعدة أدلة منها:

1- قاعدة: أن الناس مسلطون على أموالهم⁽⁴⁷⁾؛ فقد دلت هذه القاعدة على أن للناس أن يتصرفوا في أموالهم كما يشاؤون، وهي مطلقة من حيث الزمان والأحوال، فكما أنهم مسلطون في أوقات الخصب والسعة، فكذلك هم مسلطون عليها في أوقات الجذب والسعر، وكما أنهم مسلطون عليها حين لا يلزم من منعها حاجة، فكذلك هم مسلطون عليها حين يؤدي حبسها والامتناع عن بيعها إلى حاجتهم.

قالوا: وليس هنا ما يوجب رفع اليد في هذه القاعدة إلا الأخبار الواردة في المقام، وهي لا تدل على أزيد من الكراهة، والكراهة لا ترفع سلطة المالك عن حاله⁽⁴⁸⁾.

2- حديث: «الجالب مرزوق، والمحتكر ملعون».

وجه الدلالة:

قالوا: إن اللعن دعاء بالبعد عن الله سبحانه وتعالى، والبعد عن الله يتحقق في مراتب من جملتها المرتبة الناشئة من فعل مكروه؛ فلا ينحصر عن الله تعالى بفعل محرم⁽⁴⁹⁾.

3- قالوا: إن الإمام علياً كرم الله وجهه كان ينهى عن الحكرة؛ فنهيه يراد منه الكراهة⁽⁵⁰⁾.

4- قالوا: أما وصف المحتكر بالخاطئ فإنه وصف يبني على الكراهة؛ بحيث يكون المحتكر

بمنزلة الخاطئ؛ لشدة كراهة الاحتكار⁽⁵¹⁾.

5- قالوا: إن قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «إياك أن تحتكر»⁽⁵²⁾ أن المراد خصوص المخاطب؛ فلا يشمل غيره. واعترض بأن العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ والأحكام لا يراد بها الخصوص إلا إذا دلت قرينة صريحة على ذلك، ولم ينص على خصوصيتها⁽⁵³⁾.

القول الراجح:

وهو القول الأول القائل بتحريم الاحتكار؛ وذلك لسلامة أدلتهم؛ ولما في الاحتكار من ظلم للناس وإضرار بهم، والظلم تحريمه ثابت شرعا وعقلا. وأما القول بأن الناس مسلطون على أموالهم؛ فإنه لا يصح الاستدلال به؛ لأن حرية المالك في ملكه مطلقة ما لم يترتب على ذلك إضرار بالآخرين؛ إذ لا ضرر ولا ضرار، والضرر يزال؛ ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح⁽⁵⁴⁾.

المطلب الثاني: الحكمة من تحريم الاحتكار؛ وذلك لأنه:

- 1- يؤدي إلى مخالفة شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا ما دلت عليه الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: 110]. فقد دلت هذه الآية على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ودورهما في إرشاد المسلمين، وأنهما من أهم الوسائل التي تهذب النفس، ويعد الاحتكار إحدى الممارسات السلبية المحرمة التي تتعارض مع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- 2- الظلم ومنع ما يحتاجه الناس، وبيع البضاعة بأعلى من سعرها الحقيقي، وهذا يؤدي إلى شلل مؤقت في حركة الاقتصاد في المجتمع، ويترتب عليه تحصيل ثروات باهظة بدون عمل منتج؛ وبذلك يستطيع أصحاب رؤوس الأموال في مدة قليلة من مضاعفة أرباحهم على حساب الطبقة الفقيرة.
- 3- يؤدي إلى مسخ القيم الأخلاقية وانعدام التواصل والتعاطف والرحمة بين أفراد المجتمع، ويتسبب أخيراً في إشاعة الفقر والبطالة.
- 4- يؤدي إلى انفلات الأسعار وظهور ما يعرف بالسوق السوداء⁽⁵⁵⁾.

5- دفع الضرر عن عامة الناس؛ ولهذا أجمع العلماء على أنه لو احتكر إنسان شيئاً واضطر الناس إليه ولم يجدوا غيره أجبر على بيعه؛ دفعاً للضرر عن الناس وتعاوناً على حصول العيش.

6- لما فيه من الجشع والطمع وسوء الخلق والتضييق على الناس واستغلال حاجاتهم.

7- عدم استغلال موارد المجتمع؛ استغلالاً كافياً.

8- يؤدي إلى تقديم مصلحة المحتكر على مصلحة الآخرين⁽⁵⁶⁾.

المطلب الثالث: شروط تحريم الاحتكار

وفيه فرعان:

الفرع الأول: الشروط المتفق عليها

- 1- أن يكون الشيء المحتكر مما يحتاجه الناس، فإذا كان مما لا حاجة فيه لم يحرم.
- 2- أن يقصد المحتكر بالحبس انتظار الغلاء.
- 3- أن يكون الشيء المحتكر قد اشترى وقت الشدة وغلاء الأسعار.
- 4- أن يكون بشرائه قد ألحق ضرراً بالناس. فأما إذا لم يكن شراؤه أو ترك بيعه يضر بالمسلمين فلا بأس بحبسه.
- 5- أن يكون فائضاً عن قوته وقوت أهله؛ فللإنسان أن يمسك قوت نفسه وعياله إلى الدخل⁽⁵⁷⁾؛ لأن الله تعالى حكى عن يوسف عليه السلام أنه قال: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأْبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلاً مِّمَّا تَأْكُلُونَ﴾ [يوسف:47]؛ فأمر بامساكه إذ لم يكن فيه ضرر، ثم قال: ﴿ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلاً مِّمَّا تُحْصِنُونَ﴾ [يوسف:48]؛ فأخبر بإحصان القليل مع المجاعة، ولم ينكر عليهم؛ فدل على جواز إحصان القليل في المجاعة لنفسه ولعياله⁽⁵⁸⁾.

وروي عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «أنه كان يدخر قوت عياله لسنة»⁽⁵⁹⁾.

الفرع الثاني: الشروط المختلف فيها

1- أن يكون الشيء المحتكر قد اشتري من سوق البلدة: فأما إذا لم يكن شراؤه من المصر فلا بأس بالاحتكار عند أبي حنيفة ومحمد بن الحسن، وأما الجمهور فلا يشترطون ذلك.

قلت: وهو الراجح؛ لأن الضرر يدخل على المسلمين في ترك بيعه، كما لو اشتراه من المصر. وعند الزيدية حتى ولو كان من زراعة ضيعة له فاحتكره فإنه لا يجوز.

2- أن يكون الشيء المحتكر يختص بالأقوات: سواء للأدمي، أو الهائم، ولا يعم جميع ما يحتاجه الناس.

واختلف العلماء فيم يكون الاحتكار: فالأكثر أن الاحتكار إنما يكون في الأقوات؛ فكل ما كان قوتا لأدمي أو بهيمة يحرم احتكاره عند الجمهور. وعند الحنابلة المحرم هو احتكار قوت الأدميين فقط، ومنع الملكية احتكار كل مبيع يحتاج الناس إليه، سواء كان طعاما أم غيره.

ويبدو -والله أعلم- أن هذا هو القول الراجح؛ لأن كل شيء يحتاج الناس إليه فاحتكاره يضرهم؛ والإضرار بالناس منهي عنه.

قال الإمام أحمد بن سليمان بعد ذكر الروايات الواردة في النهي عن الاحتكار: دلت هذه الأخبار على أن الاحتكار للطعام لا يجوز...، وكذلك التبن وكل ما يضر حبسه بالمسلمين⁽⁶⁰⁾.

3- أن لا يوجد باذل، فلو وجد باذل زال التحريم.

4- أن يكون المحتكر مقيداً بمدة معينة⁽⁶¹⁾.

المطلب الرابع: وسائل منع الاحتكار في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: الأساليب الوقائية لمكافحة الاحتكار

جعلت الشريعة الإسلامية علاجاً للتوازن في الأسواق؛ ضماناً لسلامة الناس من أضرار

الاحتكار، ويتركز في:

1- منع تلقي الركبان:

والركبان: جمع راكب، وهو للأغلب القادم ولو كان واحدا للشراء. وصورته: أن يتلقى الإنسان طائفة أو أفرادا يحملون متاعا إلى البلد فيشتريه منهم قبل قدوم البلد ومعرفة السعر.

وعلة المنع؛ لثلا يتفرد برخص السلعة دون أهل السوق، والتلقي منهي عنه؛ لما ورد من أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال: «لا تلقوا الركبان»⁽⁶²⁾.

ففي نهيه مراعاة لمصلحة البلد، ومصلحة الجالب⁽⁶³⁾.
وأیضا لثلا يستبد الأقوياء بها دون الضعفاء ممن لا قدرة لهم على مشاركتهم⁽⁶⁴⁾.

2- النهي عن بيع حاضر لباد:

وصورته أن يحمل البدوي أو القروي متاعه إلى البلد التي أتى إليها من البادية بقصد بيعها دفعة واحدة، فيبيعها الحضري تدريجيا فيضيق على الناس ويرفع الثمن؛ وذلك منهي عنه؛ لقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «لا يبيع حاضر لباد»⁽⁶⁵⁾.

وعلة النهي الضررُ الحاصل لأهل البلد⁽⁶⁶⁾.

3- تشجيع الجلب إلى الأسواق وهو الأسلوب الفعال لمواجهة الضائقة بزيادة المعروض من السلع، وذلك داخل تحت قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه»⁽⁶⁷⁾.

4- توزيع دائرة الإنتاج لكسر الاحتكار

وذلك بإجبار بعض العاملين في السوق على إنتاج ما هو ضروري لعامة الناس إذا ما افتقروا إليه؛ وذلك بأن تدخل الحكومة في منافسة التجار المحتكرين بالبيع بأقل مما يبيعون؛ فإنها بذلك تغلهم وتحمي المستهلك من جشعهم⁽⁶⁸⁾.

الفرع الثاني: أساليب وقائية داخل الدولة يضعها القانون

عالجت الدول الآثار الاقتصادية والاجتماعية التي تنتج بسبب الاحتكار من خلال وضع

وسائل وقائية للقضاء على الاحتكار، وهي تتمثل في:

1- المراقبة المستمرة على الأسباب التي قد تؤدي إلى هذه الظاهرة، والعمل على الحد منها، وتتمثل هذه الرقابة في مطالبة المشروعات بتقديم بيانات عن نشاطها، وعن تكلفة الإنتاج، وتكون بالتفتيش الدوري للمؤسسات والشركات لمنع الممارسات الاحتكارية، والكشف عن حالات الاحتكار.

2- ضبط مراقبة عمليات الاندماج بين الشركات والمؤسسات، وضبط عمليات البيع والشراء، ويكون ذلك بقيام الدولة، بواسطة أجهزتها في مثل هذه الظروف، بالإشراف المباشر على ما يحتاج الناس إليه بأي شكل من الأشكال؛ لأن مثل هذا الإجراء يفوّت الفرصة على المحتكرين.

3- اتخاذ الاحتياطات اللازم بتبني الدولة ما يعرف بالتخزين الاحتياطي، حتى إذا ما قل العرض وكثر الطلب، وظهرت بوادر أزمات، وبدأت الأسعار بالارتفاع أخرجت الاحتياطي ووضعتة في متناول الأفراد بالسعر المناسب⁽⁶⁹⁾.

الفرع الثالث: أساليب وقائية للاحتكار خارج الدولة يضعها القانون

1- المقاطعة الاقتصادية

ويكون بترك التعامل مع المحتكرين؛ الأمر الذي يؤدي إلى كساد ما عندهم؛ وبذلك يلحق بهم الضرر ماديا ومعنويا مما يجبرهم على تغيير سياستهم في هذا النوع من التعامل؛ لأنه لا شيء يثقل على ضعفاء النفوس إلا الناحية المادية، حين يرون تجارتهم أصبحت خسائرها مضاعفة.

2- إحلال المشروع العام محل المشروع الخاص

قد تعمل السلطات العامة على إحلال المشروع العام محل المشروع الخاص، أي تأميم بعض المرافق العامة أو بعض الصناعات التي تتميز بالطابع الاحتكاري، بيد أن المشكلة الرئيسية التي تدور حولها فكرة التأميم في وجهة النظر الاقتصادية هي مشكلة الكفاءة النسبية لكل من الاحتكار العام والاحتكار الخاص⁽⁷⁰⁾.

الفرع الرابع: عقوبة الاحتكار

جعلت الشريعة الإسلامية عقوبات للمحتكر⁽⁷¹⁾.

والعقوبة: هي جزاء وضعه الشارع للردع عن ارتكاب ما نهى الله عنه وترك ما أمر الله بتركه؛ فهي جزاء يجعل المكلّف يحجم عن ارتكاب الجريمة، فإذا ارتكبها زجر بالعقوبة حتى لا يعود مرة أخرى، كما يكون عبرة لغيره.

والاحتكار معصية لم يُقدّر لها حدٌّ؛ إذ لم يرد في الأدلة ما يدل على أن لها عقوبة مقدرة في الشرع، لكن الدليل دل على أنها من المعاصي التي يعاقب عليها الحاكم، وتدخل في باب التعزيرات. وقد ورد في عهد الإمام علي بن أبي طالب للأشتر: «فامنع من الاحتكار فإن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم منع منه... فمن قارف حكرةً بعد نهيك إياه فنكّل به وعاقبه من غير إسراف»⁽⁷²⁾.

أي من أتى عمل الاحتكار بعد النهي عنه فنكل به: أي أوقع به النكال والعذاب؛ عقوبة له، لكن من غير إسراف في العقوبة ولا تجاوز عن حد العدل فيها⁽⁷³⁾.

ومن العقوبات الدنيوية عقوبة الجذام والإفلاس؛ وذلك بأن يصاب المحتكر بالأمراض الفتاكة: كالجذام؛ وهو مأخوذ من الجذم وهو القطع، وسي كذلك؛ لأنه داء تجذم به الأعضاء أي تتقطع⁽⁷⁴⁾.

أما الإفلاس فهو أن يكون له ما يملك، لكنه أقل من ديونه، أو لا يملك شيئاً، وقد دل على هذه العقوبة قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «من احتكر على المسلمين طعامهم أربعين يوماً ضربه الله بالجذام والإفلاس»⁽⁷⁵⁾. إضافة إلى عقوبة أخروية هي الطرد من رحمة الله.

المطلب الخامس: موقف الحاكم تجاه المحتكر

هناك اجتهادات تستند إلى مبدأ سياسة التشريع الإسلامي في الإجراءات والتدابير التي تتخذها سلطة الدولة الإسلامية في محاربة الاحتكار لمنعه، وهذه العقوبات تعزيرية.

ومعنى التعزير: التأديب على ذنب لم يشرع فيه حدٌ، فهي عقوبة لم تضع الشريعة لها عقابا معيناً محدوداً، كما في القتل وغيره؛ فيكون لولي الأمر تعزير المبتكر بما يراه زاجراً له يمنعه من الاحتكار، منها:

1- جبر المبتكر على البيع

يجبر المبتكر على البيع، ولا يباع عنه، فإن تمرد فيعززه الحاكم؛ لعصيانه⁽⁷⁶⁾. ولا شك في أن إجبار المبتكر على البيع يدل على أن المبتكر آثم ومخطئ، وأنها معصية لم يقدر لها حد في الشريعة الإسلامية؛ وقد دل الدليل على أنها من المعاصي التي يعاقب عليها الحاكم، وإذا لم يكن لها عقوبة مقدرة في الشرع فتدخل عقوبتها في باب التعزيرات؛ فيجبر المبتكر على إخراج المادة المبتكرة المخزونة وي طرحها في السوق؛ ليبيعهما بالسعر الذي كان سائداً قبل الاحتكار؛ وذلك رفعا للضرر الذي أضرب بالآخرين، ورفعاً للظلم الذي أحدثه بهذا الاحتكار، وعقاباً على فعله؛ فيكون العقاب من جنس الجرم؛ لأن الهدف من العقوبة إيلاء المجرم لحبسه السلع والخدمات؛ لأجل حصوله على ربح غير مشروع⁽⁷⁷⁾.

2- التسعير

هو تحديد الحاكم الأسعار للسلع، وإلزام الناس بها، وهو غير مشروع عند جمهور الفقهاء، وقيل: التسعير محرم بالإجماع؛ بدليل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29].

وجه الدلالة:

أن إلزام صاحب السلعة بأن يبيع بما لا يرضى من السعر مناف لقوله تعالى: ﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾.

ومن السنة: قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لما طلب منه أن يسعر بسبب غلاء الأسعار: «إن الله هو القابض الباسط، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد يطلبني بمظلمة في دم ولا مال»⁽⁷⁸⁾.

فدل الحديث على أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لم يسعّر؛ حين سأله، ولو أجاهم إليه لكان بالمظلمة؛ والظلم حرام.

وذهب بعض العلماء إلى أن للحاكم أن يجبر المحتكر على إخراج السلعة ويسعرها بما يراه ما لم يخسره، وبهذا قال المالكية وبعض الإمامية. وذهب طائفة من الفقهاء إلى أن المحتكر إذا غالى في الثمن حتى أجحف فيسعّر عليه وإلا فلا يسعّر عليه ويترك لبيع كما شاء. وقيل بعدم مشروعية التسعير إلا أنه مع الإجحاف في الثمن يؤمر المحتكر بالنزول إلى الحد الذي يستطيعه الناس، وهناك آراء أخرى⁽⁷⁹⁾.

والذي أراه، أنه يجوز التسعير في حالات الاحتكار، وبما لا يضر البائع حتى يخسر، فيربح الربح المعقول. وأيضاً للإمام معاقبة المخالف بما يراه مناسباً؛ حرصاً على مصلحة الجماعة؛ وذلك لأن مصلحة الجماعة مقدمة على مصلحة الفرد، وللقاعدة الالتزام بأخف الضررين؛ وقد قال بجواز التسعير أكثر الفقهاء إذا دعت الحاجة إلى ذلك، كأن يتعدى البائعون في القيمة في حالة الغلاء وحاجة الناس إلى السلعة⁽⁸⁰⁾.

3- المصادرة

وتعني مصادرة ما يحتكره المحتكر عندما يمتنع عن بيع ما احتكره، فإذا كانت السلعة المحتكرة سريعة التلف كالأطعمة مثلاً فللإمام الاستيلاء عليها وتوزيعها على المحتاجين؛ وذلك استناداً إلى الضرورة وحاجة الناس للسلع المحتكرة، فالمصادرة عقوبة مالية في مكافحة الاحتكار؛ وذلك لأن الغرض الأساسي من الاحتكار هو الحصول على منفعة مادية وعلى ربح غير مشروع للمحتكر؛ ففي ذلك تكون عقوبة المصادرة هي الأنسب إذا ضيق على أهل البلد، خاصة مع جواز إتلاف السلع المحتكرة، كما يأتي.

4- عقوبة الإتلاف والإحراق

والإتلاف قد يكون بحرق السلع المحتكرة، وهو ما فعله الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه عندما أحرق طعاماً احتكر بمائة ألف⁽⁸¹⁾.

وذلك لتحرير الاحتكار، وإزالة الضرر عن الناس، وزجرا للمحتكر الخاطئ.

5- عقوبة الإخراج من السوق

وضع الإسلام عقوبات تحمي السوق من الممارسات التي تحد من نزاهته؛ فكانت العقوبات التعزيرية كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما مر بحاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع زيبا له بالسوق؛ فقال له عمر: إما أن تزيد في السعر، وإما أن ترفع من سوقنا⁽⁸²⁾.

6- عقوبة الحبس

لما ثبت من أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان له سجن؛ استنادا لما سبق من أن للإمام الحق في تعزير المحتكر عند امتناعه عن بيع ما احتكره؛ زجرا له⁽⁸³⁾.

7- حرمان المحتكر من الربح وأخذه منه عقوبة معاملة له بنقيض قصده⁽⁸⁴⁾.

المطلب السادس: علاج الاحتكار

1- تطبيق مبادئ الاقتصاد الإسلامي

إذا كان للاشترابية مبادئ وللرأسمالية مبادئ قامت عليها وهي التي سببت هذه المشاكل الاقتصادية؛ فالاقتصاد من منظور إسلامي له مبادئ أيضا؛ فتطبيقها يكون بالقضاء على المشاكل الاقتصادية، وأهمها مشكلة الاحتكار، وهذه المبادئ تتلخص في:

أ- المال مال الله، والإنسان مستخلف فيه؛ وهذا يعني أن الملكية الحقيقية للمال: سواء كان نقودا أم سلعا أم عوامل إنتاج تعود إلى الله عز وجل، وأن الإنسان مستخلف في هذه النعم، وعليه أن يسخرها فيما أحل الله، وهذا المبدأ يربط بين الاقتصاد والأخلاق، وبين الاقتصاد والإيمان، وهو ما ينفرد به الفكر الاقتصادي الإسلامي دون سواه؛ قال تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة:284].

ب- الأخوة الإنسانية: ومن المبادئ المهمة تحقيق مبدأ الأخوة الإنسانية بين سائر البشر:

فالناس كلهم لأدم، وأدم من تراب، والناس في النهاية إخوة في الإنسانية، وهذا مبدأ إسلامي أصيل؛ فقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13]؛ والمعنى: يا أيها الناس المختلفون أجناساً وألواناً المتفرقون شعوباً وقبائل إنكم من أصل واحد فلا تختلفوا، ولا تفرقوا ولا تتخاصموا، ولا تذهبوا ببداء؛ وبهذه الميزات يحتكم البشر، وبذلك تتوارى جميع أسباب النزاع والخصومات في الأرض.

ج- حفظ التوازن بين أفراد المجتمع: من خلال تطبيق الأحكام الشرعية في كل ما يتصل بتحريم الربا، وتنظيم الموارد، وفرض الزكاة، والحث على الصدقة، وتقسيم الغنائم، وتحريم الاحتكار، وغير ذلك من الأحكام، حتى لا تتركز الثروة في أيدي عدد محدود في الأفراد، ولا تستأثر فئة بخيرات المجتمع دون الفئات الأخرى⁽⁸⁵⁾.

د- احترام الملكية الخاصة: الإسلام دين الفطرة والملكية الخاصة للرجل والمرأة، وهي أحد العناصر المهمة من عناصر هذه الفطرة؛ ولذلك فقد حرص الإسلام على احترام الملكية الفردية وصيانتها، وحرمة سرقته أو اغتصابها، بل حث على الدفاع عن هذه الملكية؛ قال تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا لِلرِّجَالِ﴾ [النساء: 32].

هـ- الحرية الاقتصادية المقيدة بأحكام الشريعة: أعطى الإسلام الفرد حرية التملك والإنتاج والاستهلاك والتصرف، ولكنه لم يترك هذه الحرية مطلقة كما هي في النظام الرأسمالي، وإنما قيدها بواجبات وضوابط محددة؛ تحقيقاً للمصالح الفردية والمصلحة العامة على حد سواء؛ ولذلك فقد حرم الربا، والخمر، والميسر، والاستغلال، والاحتكار، وهذه كلها قيود على الحرية الاقتصادية للفرد والدولة في التملك والإنتاج والاستهلاك والتصرف؛ قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: 188]⁽⁸⁶⁾.

موقف القانون اليميني من المحتكر:

أسهم القانون اليميني في الحد من الاحتكار بقانون سماه: «قانون التموين» ويهدف هذا

القانون إلى:

1. تحقيق الاستقرار التموييني في جميع مناطق اليمن، ومنع الاحتكار والمغالاة والغش، وتوفير احتياجات المواطنين من السلع المنتجة محليا أو المستوردة.
2. تنظيم التجارة الداخلية، والرقابة على نشاط القطاع العام والمختلط والخاص، وتحفيز وتنظيم إسهامها في توفير السلع؛ بما يضمن وصولها إلى جميع المستهلكين بالمواسفات والأسعار المحدودة.
3. وضع عقوبات لكل من يمنع عرض السلع أو يخفيها بقصد المغالاة والاحتكار، ويعاقب بالسجن لمدة لا تقل عن ستة أشهر، ولا تزيد عن ثلاث سنوات.
4. كما نص على أنه لا يجوز إبرام عقد أو اتفاق مكتوب أو قيام اتحاد بهدف احتكار استيراد أو إنتاج أو توزيع أو بيع أو شراء أية سلعة أو مادة تدخل في إنتاجها أو تصنيعها؛ بقصد حجها أو تقييد تداولها أو الحد من إنتاجها على نحو يمنع المنافسة الحرة⁽⁸⁷⁾.

الخاتمة والنتائج:

وبعد فإنني أحمد الله سبحانه وتعالى الذي وفقني حتى فرغت من هذا البحث الذي تناولت فيه دراسة الاحتكار في الشريعة الإسلامية، الذي أرجو أن يكون في هذا الجهد ما يفيد القارئ، وقد توصلت من خلاله إلى النقاط التالية:

- 1- أن الاحتكار يكون في كل ما يحتاج إليه الناس: من مال، وأعمال، ومنافع؛ ولأن الحاجة تنزل بمنزلة الضرورة عامة كانت أم خاصة؛ فكل ما يتوقف عليه انتظام حياة المجتمع من السلع والخدمات يدخله الاحتكار؛ فيمنع على قاعدة: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام».
- 2- اتفاق جمهور الفقهاء على تحريم الاحتكار.
- 3- أن الاحتكار يعد جريمة اقتصادية واجتماعية وثمره من ثمرات الانحراف عن منهج الله، وقد تنوعت صوره وتعددت أسبابه؛ لذلك حرمه الله تعالى دفعا للضرر عن عامة الناس حتى لا يتحكم بعض أصحاب المال والجاه في حوائج العامة.

- 4- وضع العلماء شروطاً منها ما هو متفق عليها: كاشتراط أن يكون المحتكر مما يحتاج إليه الناس، ويكون المحتكر متربصاً للغلاء، ويكون بذلك قد ألحق ضرراً بالناس.
- 5- وأما المختلف فيها: فكأن يكون المشتري قد اشترى من سوق البلدة، ويكون مختصاً بأقوات الأدمي، وأن يكون مقيداً بمدة معينة.
- 6- أن الشريعة الإسلامية واجهت الاحتكار بوسائل عدة: منها وقائية للحد من الاحتكار، وتمثل في: منع تلقي الركبان، والنهي عن بيع حاضر لباد، وتشجيع المنافسة، كما سعت الدول إلى وضع قوانين داخل الدولة وخارجها؛ للعمل على الحد من الاحتكار.
- 7- لا بأس أن تتدخل الدولة لحماية المواطنين من عبث العابثين، وفساد المفسدين، باتخاذ الإجراءات المناسبة الكفيلة بقطع ابر الاحتكار، وإعارة الثقة والطمأنينة إلى المواطنين.

الهوامش والإحالات:

- (1) أخرجه مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري: صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر- ط1، 2000م، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، رقم (605)، ص 710. والحافظ محمد بن عيسى بن سورة الترمذي: سنن الترمذي - دار الإعلام- ط1 2001م، كتاب البيوع، باب ما جاء في الاحتكار، رقم (1267)، ص 299. وأبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني: سنن أبي داود - دار إحياء التراث العربي، ط1، 2000م، كتاب البيوع، باب النهي عن الحكرة، رقم (3444)، ص 587. والحافظ أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني: سنن ابن ماجه، دار ابن حزم، بيروت، لبنان- ط1 (1422هـ- 2001م)، كتاب التجارات، باب الحكرة والجلب، رقم (2154)، ص 320.
- (2) محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب - بيروت- دار صادر- ط1، 1990م، 208/4. ومعي الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، - مكتبة التراث- مؤسسة الرسالة- بيروت- ط2، 1987م، 484/1.
- (3) الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، - دار الحديث- القاهرة، د. ط، 2003م، ص 91.

- (4) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس، مطبعة حكومة الكويت، د. ط، 1972م، 71/11، 72.
- وأحمد بن محمد علي المصري الفيومي: المصباح المنير، دار الحديث، د. ط، 2000م، ص 90.
- (5) محمد مهدي شمس الدين: الاحتكار في الشريعة الإسلامية، بحث فقهي مقارن، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1990م، ص 28، 29.
- (6) علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، 1986م، 129/5.
- (7) العناية بهامش فتح القدير على الهداية، 126/8.
- (8) الحبيب بن طاهر: الفقه المالكي وأدلته، مؤسسة المعارف، بيروت، د. ط، 2009م، 138/5. وأبو الوليد سليمان الأندلسي ابن خلف الباجي: المنتقى شرح موطأ مالك، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1984م، 15/5.
- (9) مالك بن أنس: الموطأ، ص 421.
- (10) أبوزكريا محيي الدين النووي: المجموع شرح المذهب، طبعة مكتبة الإرشاد، جدة، السعودية، 126/2.
- (11) سليمان بن عمر البجيرمي: حاشية البجيرمي على النهج، مطبعة البابي بمصر، د. ط، 1950م، 225/2.
- (12) الإمام أبوزكريا يحيى بن شرف النووي دمشقي: روضة الطالبين، دار ابن حزم، ط1، 2002م، ص 532. ومحمد الخطيب الشربيني: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي- د. ط، 1958م، 38/2.
- (13) موفق الدين عبد الله المقدسي المعروف بابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2003م، ص 327. ومنصور بن يوسف بن إدريس الهوتي: كشف القناع عن متن الإقناع، مكتبة النصر الحديثة، الرياض، 187/3. ابن قدامة المقدسي، المغني، 35/5.
- (14) شرف الدين الحسين بن أحمد السياغي: الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير، ط3، 1221هـ، 587/3. الإمام أحمد بن يحيى بن المرتضى: البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، دار الحكمة اليمنية، صنعاء، ط3، 319/3.
- (15) الشهيد السيد زين الدين الجبعي: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، د. ط، 1387هـ، 298/3.

- (16) الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلبي: نهاية الأحكام في معرفة الأحكام، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط1، 1986م، 513/2.
- (17) يحيى بن سعيد الحلبي: الجامع للشرائع، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط2، 1986م، 257/2، 258.
- (18) الإمام أبو محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم: المحلى بالآثار، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، 64/9 رقم المسألة (1567).
- (19) نجا حميدي، حماية المستهلك في الاقتصاد الإسلامي، ماجستير في قسم الشريعة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الحاج الخضبر، د. ط، 2008م، ص 41.
- (20) محمد مهدي شمس الدين: الاحتكار في الشريعة الإسلامية، ص 37، و 95.
- (21) المرجع نفسه، ص 96.
- (22) انظر المرجع نفسه، ص 96.
- (23) قحطان عبدالرحمن الدوري: الاحتكار وآثاره في الفقه الإسلامي، لبنان، ط1، 2011م، ص 112، وبلقيس عبدالرحمن فتوتة: الاحتكار في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، دراسة مقارنة، الرياض، ط1، 2010م، ص 118.
- (24) أخرجه أبو عبدالله الحاكم النيسابوري: المستدرک على الصحيحين، دار الكتاب العربي، بيروت، كتاب الإيمان 35/1، عن أبي هريرة، وقال حديث صحيح على شرطهما، وتوفيق العوزجي: مدخل لدراسة علم الاقتصاد من منظور إسلامي، ص 15-20. وقحطان عبدالرحمن الدوري: الاحتكار وآثاره في الفقه الإسلامي ص 112. ودور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، ص 82، 83.
- (25) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الآداب- باب الرحمة رقم (4933)، ص 825. والترمذي في سننه، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في رحمة المسلمين، رقم (1924)، ص 439، وقال: هذا حديث حسن صحيح.
- (26) قحطان عبدالرحمن الدوري: الاحتكار وآثاره في الفقه الإسلامي، ص 112. وبلقيس عبدالرحمن فتوتة: الاحتكار في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، ص 118.
- (27) ينظر: المراجع السابقة.
- (28) ينظر: دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، ص 82، 83.
- (29) أبو جعفر محمد بن الحسن علي الطوسي: المبسوط في فقه الإمامية، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، 195/2، والشهيد السيد زين الدين الجبعي: الروضة البهية شرح اللمعة دمشقية، 298/3. والإمام أحمد بن يحيى بن المرتضى: البحر الزخار 3/319، وزيد بن علي: المجموع الفقهي

- والحديثي (مسند الإمام زيد)، منشورات مكتبة دار الحياة، بيروت، د. ط، 1966م، ص 275، والكاساني: بدائع الصنائع 129/5. وأبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبدالجليل والمرغيناني: الهداية شرح بداية المبتدي، دار التراث الإسلامي، بيروت، د. ط، 1995م. 68/4، والنووي: روضة الطالبين ص 532. وابن حزم: المحلى بالآثار، 64/6 رقم (1567).
- (30) ينظر: الطوسي: المبسوط 195/2. والشهيد السيد زين الدين الجبعي: الروضة الهية 298/3. والكاساني: بدائع الصنائع 129/5. والنووي: روضة الطالبين، ص 532.
- (31) الإمام أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، ط1، 1988م، 24/12.
- (32) محمد مهدي شمس الدين، تاريخ الإسلام، ص 162.
- (33) أخرجه الإمام أحمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني: المسند - ط1 (1421هـ- 2001م). 33/2 رقم (4880). والحاكم في المستدرک على الصحيحين 12/2، وسكت عنه، وقال الذهبي: عمرو [بن الحصين] تركوه، وأصبع فيه لين، قلت: فالحديث ضعيف. وابن أبي شيبة: المسند 104/6.
- (34) أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده 351/2 رقم (8617)، قال في مجمع الزوائد: 101/4: رواه أحمد، وفيه أبو منتصر، وهو ضعيف وقد وثق.
- (35) الأمير الحسين بن بدر الدين: شفاء الأوام في أحاديث الأحكام للتمييز بين الحلال والحرام- جمعية علماء اليمن- ط1 (1416هـ- 1996م). 423/2، 424، والكاساني: بدائع الصنائع 129/5. وأبو زكريا محيي الدين النووي: شرح صحيح مسلم بن الحجاج. دار التراث العربي، بيروت، ط3، (1392هـ). 43/11، ومحمد مهدي شمس الدين، ص 161، 162. ومحمد أبوزيد الأمير. الاحتكار ومعالجته في الفقه الإسلامي، ص 14، 15.
- (36) أحمد بن حنبل في المسند 27/5 رقم (20328)، وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده جيد، والحاكم النيسابوري في المستدرک، كتاب البيوع 12/2 وذكر أنه خرج هذا الحديث وغيره في مواضعها من الكتاب؛ احتساباً لما فيه الناس من الضيق والله يكشفها، وإن لم يكن من شرط هذا الكتاب، ووافقه الذهبي على ذلك، والطبراني في المعجم الكبير، 210/20، رقم (480). وفي الأوسط 285/8 رقم (8651). والبيهقي في السنن 30/6 رقم (10933).
- (37) ابن ماجه، كتاب التجارات، باب الحكرة والجلب، رقم (2153)، ص 320 قال في الزوائد: في إسناده علي بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف.

- (38) ابن ماجة، كتاب التجارات، باب الحكرة والجلب، رقم (2155)، ص 320 قال في الزوائد: إسناده صحيح ورجاله موثوقون، أبو يحيى المكي والهيثم بن معين قد ذكرهما ابن حبان في الثقات، والهيثم بن رافع وثقه ابن معين وأبو داود. وأحمد بن حنبل 283/1 رقم (135). والحاكم في المستدرک کتاب البيوع 12/2.
- (39) محمد أبو زيد الأمير، الاحتكار ومعالجته في الفقه الإسلامي، ص 15، 15. والكاساني: بدائع الصنائع 129/5. وابن قدامة: المغني 283/2. ود. محمد عبدالستار الجبالي: الاحتكار والتسعير الجبيري، طبعة مكتبة الغد. ص 12.
- (40) ابن أبي شيبة 301/4 رقم 20392، وابن حزم: المحلى 64/9، 65. المسألة رقم، (1567).
- (41) مالك بن أنس: الموطأ، كتاب البيوع، باب الحكرة والتريص، رقم (1351)، ص 421.
- (42) المرجع السابق، كتاب البيوع، باب الحكرة والتريص، رقم (1353)، ص 421.
- (43) ابن أبي شيبة، باب احتكار الطعام 301/4 رقم (20390).
- (44) نفسه، 301/4 رقم (20391).
- (45) الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان: أصول الأحكام الجامع لمسائل الحلال والحرام، مكتبة بدر للطباعة والنشر والتوزيع، اليمن، صنعاء، ط1، 2004م، 27/2.
- (46) أحمد ذياب شويح: ضوابط الربح في الشريعة الإسلامية، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة، ط 1، 2006م، ص 14. هدى لعور: الاحتكار وعقوبته بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص 20.
- (47) نص على هذه القاعدة الإمام الشافعي. ينظر: الماوردي: الحاوي الكبير، 80/7.
- (48) الحلبي: نهاية الأحكام 513/2. ومحمد حسن النجفي: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، طبع على نفقة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط7، 1981م، 478/22. وأحمد ذياب شويح، ص 14.
- (49) ينظر: المراجع السابقة.
- (50) ينظر: النجفي: جواهر الكلام 478/22 - 480. وأحمد ذياب شويح، ص 14.
- (51) ينظر: المرجعين السابقين.
- (52) الحلبي: نهاية الأحكام، 513/2.
- (53) الحلبي: نهاية الأحكام، 513/2. وأحمد ذياب شويح، ص 14.
- (54) محمد عبدالستار الجبالي: الاحتكار والتسعير الجبيري، ص 14.

- (55) مهدي الإسلامي: مدخل إلى النظام الإسلامي، ط2، (2014هـ). ص 179، 180.
- (56) انظر: النجفي: جواهر الكلام 482/22. وشرف الدين الحسين السياغي: الروض النضير 586/3. والمرغيناني: الهداية 54/3. والكاساني: بدائع الصنائع 129/5. وابن قدامة: المغني 283/2، 284. وفريدة طاهر: الرقابة على السلع والأسعار في الفقه الإسلامي، ص 68. وفهد بن نوار العتبي: تجريم الاحتكار في نظام المنافسة السعودي، ص 50.
- (57) أحمد بن يحيى بن المرتضى: البحر الزخار 319/3، والإمام أحمد بن سليمان: أصول الأحكام، 28/2، والسيياغي: الروض النضير، 578/3، والنووي: روضة الطالبين ص 532، وابن قدامة: المغني، 239/4، والحلي: نهاية الإحكام، 514/2.
- (58) الإمام أحمد بن سليمان: أصول الأحكام، 28/2.
- (59) عبدالرزاق بن همام الصنعاني: المصنف، 202/8 رقم، 14883.
- (60) الإمام أحمد بن سليمان: أصول الأحكام، 28/2.
- (61) انظر: محمد جواد مغنية: شرائع الإسلام في الفقه الإسلامي الجعفري، دار الكتب، د.ط، 1978م. 275/2. والإمام أحمد بن سليمان: أصول الأحكام 28/2، وأحمد بن يحيى بن المرتضى: البحر الزخار 319/3. وابن قدامة: الكافي ص 328. والشربيني: مغني المحتاج 38/2. وابن قدامة: المغني 221/4. والحلي: نهاية الإحكام في معرفة الأحكام 514/2. والنووي: روضة الطالبين ص 532.
- (62) البخاري: الصحيح، كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفل بالإبل والبقر والغنم وكل محفلة، برقم (2149)، ص 416. ومسلم: الصحيح، كتاب البيوع، باب تحريم تلقي الجلب، رقم (1518)، ص 669. والترمذي، أبواب البيوع، باب ما جاء في كراهة تلقي البيوع، رقم (1220)، ص 288.
- (63) انظر: نجاح ميدي: حماية المستهلك في الاقتصاد الإسلامي - ماجستير في قسم الشريعة كلية العلوم الإسلامية- جامعة الحاج الخضرم، د.ط، 2008م)، ص 174. والحلي: نهاية الإحكام في معرفة الأحكام 516/2، 517. والمرغيناني: الهداية شرح بداية المبتدي 54/3.
- (64) القاضي عبدالوهاب البغدادي: المعونة على مذاهب عالم المدينة، تحقيق: حميش عبدالحق - مكتبة نزار البار، ط1، 2003. 780/2.
- (65) أخرجه مسلم 1158/3، رقم (1523).
- (66) ينظر: الحلي: نهاية الإحكام 516/2، 517. والمرغيناني 54/3.
- (67) مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر ص 1142، رقم (2699). والترمذي، كتاب الأحكام، باب ما جاء في السترة على المسلم، ص 334 رقم

- (1425). وابن ماجة في المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم ص 28 رقم (225). وأبو داود، كتاب الآداب، باب في المعونة للمسلم، ص 826، رقم (4938).
- (68) ينظر: نجاح ميدي: حماية المستهلك في الاقتصاد الإسلامي، ص 174. والحلي: نهاية الأحكام في معرفة الأحكام، 516/2، 517.
- (69) ينظر: مولود آزر يوقاشا: الاحتكار وآثاره وعلاجه في الاقتصاد الإسلامي، رسالة ماجستير، قسم الاقتصاد والإدارة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإنسانية، الجزائر، د.ط، 2006م-2007م، ص 170-172.
- (70) ينظر: المرجع السابق.
- (71) الإمام المهدي أحمد بن يحيى بن المرتضى: البحر الزخار 3/319. وابن قدامة: المغني 2/283. والخطاب: مواهب الجليل، - مطبعة السعادة، ط1، (1329هـ) 4/227. وأحمد فتحي يهنس: العقوبات في الفقه الإسلامي- دار الشروق - ط5 (1403هـ- 1983م)، ص 14. وبلقيس فتوتة: الاحتكار في الشريعة الإسلامية ص 76. وهدى لعور: الاحتكار وعقوبته في الشريعة الإسلامية ص 71-75.
- (72) الشريف المرتضى: شرح نهج البلاغة، ص 639، ومحمد مهدي شمس الدين ص 163.
- (73) انظر: محمد عبده: شرح نهج البلاغة، ص 639.
- (74) انظر: الفيومي: المصباح المنير ص 61، مادة: جذم. والرازي: مختار الصحاح، ص 65، مادة جذم.
- (75) سبق تخريجه. وانظر: السياغي: الروض النضير 3/586. وابن المرتضى: البحر الزخار 3/319.
- (76) الإمام المهدي أحمد بن يحيى بن المرتضى: البحر الزخار 3/319.
- (77) انظر: أحمد فتحي يهنس: العقوبة في الفقه الإسلامي، ص 14. وبلقيس فتوتة: الاحتكار في الشريعة الإسلامية ص 117. والأمير الحسين بن بدر الدين: شفاء الأوام 2/423-425. والإمام أحمد بن سليمان: أصول الأحكام 2/27.
- (78) الترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في التسعير ص 606، رقم (1314) قال الترمذي: حديث حسن صحيح. وأبو داود، كتاب البيوع، باب التسعير، ص 588 رقم (3447). وابن ماجة، كتاب التجارات، باب الإقالة، ص 327، رقم (2201). ومالك بن أنس: الموطأ، كتاب البيوع، باب الحكرة والتربص في التسعير، ص 606، رقم (1314).
- (79) انظر: ابن قدامة: المغني 4/239. والشيرازي: المهذب 1/299. والإمام أحمد بن يحيى بن المرتضى: البحر الزخار 3/319. والخطاب: مواهب الجليل 4/227.

- (80) ينظر: بلقيس فتوتة: الاحتكار في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية ص 117. والجبالي: المنافسة والاحتكار ص 14.
- (81) ابن أبي شيبه: المصنف 301/4 رقم (20392). وابن حزم: المحلى 64/9. وأحمد بن يحيى بن المرتضى: البحر الزخار 319/3، 320. والسياتي: الروض النضير 586/3. والأمير الحسين بن بدر الدين: شفاء الأوام 423/2. والإمام أحمد بن سليمان: أصول الأحكام 27/2.
- (82) مالك: الموطأ، كتاب البيوع، باب الحكرة والتربص، ص 421، رقم (1352).
- (83) الإمام أحمد بن حنبل 283/1 رقم (135).
- (84) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية 307/11- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- ط11 (1404هـ- 1427م). وبلقيس فتوتة: الاحتكار في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية ص 375. وفريد حسين طه: الرقابة على الأسعار في الفقه الإسلامي، ص 68. والكاساني: بدائع الصنائع 29/5.
- (85) ينظر: سيد قطب: في ظلال القرآن- دار إحياء التراث العربي- بيروت- ط7 (1391هـ- 1971م). 3348/6. وتوفيق العوزجي: مدخل لدراسة علم الاقتصاد من منظور إسلامي ص 22.
- (86) حسام العيسوي إبراهيم: الاحتكار دراسة تحليلية نقدية، ص 40- 46.
- (87) قرار جمهوري رقم (19) سنة 1999م بشأن تشجيع المنافسة ومنع الاحتكار والغش التجاري، مادة رقم (6).



المدرسة العقلية وردّها لبعض أحاديث الآحاد بحجة مخالفتها للعقل

د. هيفاء بنت عمر بن إبراهيم باشهاب*

ملخص:

ظهر كثير من الانحرافات التي وقع فيها بعض من الناس وذلك في: تقديم العقل على النقل، ومن ذلك المدرسة العقلانية التي بالغت في حد العقل ومكانته حتى جعلته في منزلة الإله، وهو الذي يحكم كل شيء ويوجه كل شيء، حتى جعلت العقل حاكمًا على الشرع، وهذا من أعظم الفساد وأكثر المزالق التي ضلت فيها فرق كثيرة، والتي حينما ابتليت بها الأمة وقع فيها من الخلل ومن الزيغ بل ومن الكفر والخروج من الملة ما هو مشهود له في وقائع كثيرة.

من هنا يأتي هذا البحث ليجيب عن التساؤلات التالية:

ما موقف الإسلام من العقل؟ وما حكم رد أحاديث الآحاد لمخالفتها للعقل؟

الكلمات المفتاحية: المدرسة العقلية – أحاديث الآحاد – مخالفة العقل.

Rational School and its Response to some Isolated Hadiths on the pretext of violating the Mind

Dr. Haifa bint Omar bin Ibrahim Bashab

Abstract:

There have been many deviations in which some of the people committed, that is introducing the mind over the *naqel*, including the school of rationality that exaggerated the limit of reason and

* أستاذ مساعد - قسم الكتاب والسنة - كلية الدعوة وأصول الدين - جامعة أم القرى - مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية.

status until it brought it to be in the rank of God, or amounted to be the one who rules everything and directs everything. Even it made the mind as a ruler on the Sharia, and this is one of the greatest corruption and the most pitfalls that many factions have lost their way, which when plagued the nation the imbalance and aberration and even disbelief occurred in and out of the sect what is known in many occurrences. The issue of rationality roams minds and its misleading is serious. For this argument, this research comes to answer the following questions:

What is the attitude of Islam towards the mind? And tightly to answer the isolated Hadiths for violating the mind?, and aimed to emphasize the Islam care of reason, and give it the status that truly deserves, and to alert Muslims to the danger of these ideas, and the importance of returning to the Lord's righteous approach that pleases God and His Messenger, and writes happiness in worldly life. And the Hereafter, refuting heresies and uncovering suspicions, and defending the Prophet's Sunnah, and correcting errors, and returning the nation to the curriculum of the Sunnah, the approach of our good ancestor, and defending some Hadiths that the mental school rejected in the past and recently for violating the mind as they claim, and to indicate their error in it.

Key Words: Mental School, Isolated Hadiths, Mind Violation.

المقدمة:

إن السنة النبوية وعلومها أشرف العلوم بعد كتاب الله تعالى، والاشتغال بها من أشرف الأعمال في الدنيا والآخرة؛ لأن السنة النبوية فيها البيان الواضح الشافي المبين لما في القرآن الكريم، ويكمن شرف هذا العلم في شرف المنسوب إليه وهو الرسول ﷺ، وفي شرف موضوعه وهو أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته وصفاته الخُلُقِيَّة والخُلُقِيَّة وسيرته العطرة سواء كانت قبل البعثة أم بعدها، وفي شرف غايته وهي معرفة حديثه وتمييز صحيحه من سقيميه والفوز بسعادة الدارين الدنيا والآخرة؛ ففي الدنيا بالعلم والعمل والاتباع، وفي الآخرة بالأجر والثوبة والجزاء الحسن من الله تعالى.

لقد ظهر كثير من الانحرافات التي وقع فيها بعض الناس، ومن ذلك: تقديم العقل على النقل، الذي تبنته المدرسة العقلانية التي بالغت في حد العقل ومكانته حتى جعلته في منزلة الإله، وهو الذي يحكم كل شيء ويوجه كل شيء، حتى جعلت العقل حاكمًا على الشرع، وهذا من أعظم الفساد وأكثر المزالق التي ضلت فيها فرق كثيرة، والتي حينما ابتليت بها الأمة وقع فيها من الخلل والزيغ بل ومن الكفر والخروج من الملة ما هو مشهود له في وقائع كثيرة⁽¹⁾.

وقد رد علماء أهل السنة على هذه القضية في ردود كثيرة، كان أوسعها وأعظمها وأدقها كلام الإمام ابن تيمية في: (درء تعارض العقل والنقل). وكتاب (الأنوار الكاشفة، لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة)، لعبدالرحمن بن يحيى المعلي اليماني، وكتاب: (الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام): للشيخ الألباني، وغيرهم من العلماء من أمة

محمد ﷺ.

مشكلة البحث:

تتضح مشكلة البحث في الإجابة على التساؤلات الآتية:

- ما موقف الإسلام من العقل؟
- ما حكم رد أحاديث الأحاد لمخالفتها للعقل؟
- ما المراد بالمدرسة العقلية؟
- متى كانت نشأة المدرسة العقلية؟
- ما أبرز معالم المدرسة العقلية؟
- ما علاقة المدرسة العقلية الحديثة بالمدرسة العقلية القديمة؟
- ما موقف العلماء من رد المدرسة العقلية قديمًا وحديثًا للسنّة النبوية؟

أهداف البحث:

- التأكيد على عناية الإسلام بالعقل، وإعطاؤه المكانة التي هو جدير بها.

- تنبيه المسلمين إلى خطر هذه الأفكار⁽²⁾، وأهمية العودة إلى المنهج الرباني القويم الذي يرضي الله ورسوله ﷺ، ويكتب للناس السعادة في كنفه في الدنيا والآخرة.
- رد البدع وكشف الشبهات⁽³⁾، والذب عن السنة النبوية، وتصحيح الأخطاء، ورد الأمة إلى منهج السنة القويم، منهج سلفنا الصالح.
- الذب عن الأحاديث التي ردتها المدرسة العقلية قديمًا وحديثًا لمخالفتها العقل - كما يزعمون-، وبيان خطئهم في ذلك.

سبب اختيار الموضوع:

- المشاركة في صد الهجمات على السنة، وإيقاف زحفها، مع من بذلوا جهودًا في الدفاع عن السنة.
- بيان أن السنة حجة لا نزاع في ذلك بين المسلمين (متواتر - وأحاد)، وأن من أنكر حجيتها بشروطها المعروفة في الأصول كفر، وخرج عن دائرة الإسلام.
- بيان أن العقل السليم لا يمكنه مخالفة النقل الصحيح.
- كشف القناع عن أساليب وحقيقة أعداء السنة من أهل الأهواء والبدع قديمًا، من خوارج، وشيعة ومعتزلة، ومن أحيا فكرهم في العصر الحديث من مستشرقين وعقلانيين.
- التعرف على حقيقة المدرسة العقلية الحديثة وصلتها بالمدرسة العقلية القديمة.

أهمية موضوع البحث:

- أنه يمثل قضية مهمة من أهم القضايا التي امتد خطرها إلى رد جزء مهم من السنة النبوية وهو خبر الأحاد لأنه يتعارض مع العقل كما يزعمون.
- ظهور اتجاهات في الفكر الإسلامي تحمل شعار الدعوة، وتتبنى فكرة العقلانية باسم الإصلاح والتجديد، وتأثر عدد من أبناء المسلمين بفكرهم فأردت المساهمة.

- وقفت - بعد البحث - على مجموعة من الرسائل والأبحاث في هذا الموضوع، ومنها:
- موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي الشريف، شفيق بن عبدالله شقير، رسالة ماجستير.
- موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، الأمين الصادق الأمين، وضح في الباب الأول منها: موقف المدرسة العقلية القديمة (المعتزلة) من السنة النبوية، فتناول فيه موقفها من العقل وعلاقة ذلك بالأصول الخمسة عندهم، وأثر ذلك في رد الأحاديث الصحيحة، وفي الباب الثاني: وضح موقف المستشرقين من السنة النبوية، وصلة المستشرقين بالفكر الإسلامي وأثرتك الصلة في إثارة الشبهات حول السنة النبوية. وخصص الباب الثالث بموقف المدرسة العقلية الحديثة من السنة النبوية، وتناول فيه علاقة المدرسة العقلية الحديثة بالمدرسة العقلية القديمة، وأثر تلك العلاقة في رد الأحاديث النبوية، ثم ذكر تأثير المدرسة العقلية الحديثة بالمستشرقين، وأثر ذلك في إثارة الشبه حول السنة.
- الاتجاهات العقلية الحديثة، ناصر العقل، رسالة ماجستير، اشتملت الرسالة على أربعة فصول، عرف في الفصل الأول العقل والعقلانية في اللغة والاصطلاح، ثم عرف الاتجاهات العقلانية الحديثة، وفي الفصل الثاني، ذكر نبذة عن المدرسة العقلية القديمة، والعلاقة بين الاتجاهات العقلية القديمة والحديثة، وتاريخ المدرسة العقلية الحديثة، وأهم المؤثرات الأجنبية في المدرسة العقلانية، ومزاعم الاتجاهات العقلانية في الدين، وفي عقيدة الإيمان بالغيب، وفي توحيد الربوبية والألوهية، والأسماء والصفات، وغيرها من موضوعات العقيدة، وفي الفصل الثالث: ذكر آراء المدرسة العقلية الحديثة في كل من: الدين والتوحيد، وفي الفصل الرابع: تناول منهج الاتجاهات العقلانية الحديثة في دراسة الإسلام إجمالاً، وختم بأثر المفاهيم العقلانية فيما يسمى بالفكر الإسلامي الحديث، وكان تركيزه على أثرهم على العقيدة، ولم يتطرق، لموقفهم من السنة النبوية.

- منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: للأستاذ الدكتور: فهد الرومي، دفعه للكتابة في الموضوع جدته، ولكون أصحاب هذه المدرسة يعطون العقل مرتبة تضاهي مرتبة الوحي، ولكون رجالها تحوم حولهم الشبهات عند بعض الناس وعند بعض العلماء، فأحب أن يكشف أمرهم، ثم ذكر في الدراسة الثانية في مصر المدرسة التي سلكت المنهج العقلي كمدرسة جمال الدين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده، ومهد لهذه الدراسة بالحديث عن نشأة التفسير وتطوره، ومن ثم نشأة المنهج العقلي القديم في تفسير القرآن الكريم، ثم بيان منهج المدرسة العقلية القديمة (المعتزلة) بشيء من التفصيل، ليعين الصلة بين المدرستين العقليتين القديمة والحديثة، ثم خلس إلى أن لهذه المدرسة العقلية أبعاد ثلاثة:

1- أن هذه المدرسة أعطت العقل أكثر من حقه وكلفته بما لا يطيق، ورفعت من قيمته وضخمت حجمه، حتى ساوته بالوحي، بل قدمته عليه، وقدمت ما زعمته من أحكامه على أحكام الوحي.

2- قامت هذه المدرسة بتأويل حقائق العقائد الإسلامية بما يتمشى مع الأحكام العقلية من جهة، ومكتشفات الحضارة الغربية والنظريات العلمية الغربية من جهة أخرى، وفي سبيل ذلك قامت بتأويل المعجزات والخوارق وإنكار بعضها، إذا لم يمكن قلب حقيقته بما يتامشى مع البعد الفكري.

3- تبرير تناول الحضارة الغربية ومجاراتها في مدنيتهما الزائفة والتحوير من الداخل لإعطاء السند الفكري والدعم الديني لمعطيات الحضارة الغربية، وتقريب الهوية التي تفصل بين الغرب والمسلمين على حساب كثير من الجوانب الإسلامية التي تقوم عليها العقيدة الإسلامية⁽⁴⁾.

- ملامح المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: د. عبدالله شحاته، رسالة ماجستير.

- أصول المدرسة العقلية الحديثة: د. عايض بن عبدالله بن عبدالعزيز الشهراني. أطروحة

دكتوراه.

- منهج المدرسة العقلية الحديثة في مصر في كتابة السيرة النبوية دراسة تقييمية، أطروحة دكتوراه: محمد عبدالله الغنام. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية العلوم الاجتماعية، قسم التاريخ.

ويتضح من عنوان بحثي هذا أنه سوف يتناول:

(رد المدرسة العقلية لبعض أحاديث الأحاد لمخالفتها للعقل)، دراسة حديثة، مع ذكر نماذج من أحاديث الأحاد التي ردتها المدرسة العقلية لمخالفتها للعقل.

حدود البحث:

- سيقوم هذا البحث بإلقاء الضوء على المدرستين العقليتين القديمة والحديثة، وسيقتصر على أمور منها⁽⁵⁾:
- حصر واستقراء كلام العلماء في بيان المراد بالمدرسة العقلية، وبيان علاقة المدرسة العقلية الحديثة بالمدرسة القديمة.
- تناول نماذج من أحاديث الأحاد التي ردت من قبل المدرسة العقلية، ومحاولة الرد عليها.

منهج البحث:

- جمع المادة العلمية من مصادرها قدر الإمكان، مع الاستفادة من المؤلفات المعاصرة والرسائل العلمية، حتى يتم جمع كل ما يتعلق بالموضوع.
- الاستفادة من مواقع الإنترنت في إثراء الموضوع وتغطية جوانبه.
- ذكر أقوال العلماء المختلفة في هذه القضية، مع مراعاة توثيق المعلومات وعزوها إلى مصادرها.
- دراسة نماذج من أحاديث الأحاد التي ردتها المدرسة العقلية لمخالفتها للعقل.
- اعتمدت في مناقشة آراء العقلانيين في ردهم لأحاديث الأحاد على الكتاب والسنة، ومنهج أهل السنة والجماعة؛ فهو الأسلم.

المناهج العامة:

اتبعت المناهج العلمية الآتية:

- المنهج الاستقرائي: حيث جمعت المادة العلمية الخاصة بالبحث من خلال ما اطلعت عليه من الكتب القديمة والحديثة التي تناولت الموضوع.
- المنهج التحليلي: وذلك في توضيح موقف العقلانيين من أحاديث الأحاد ومحاولة الرد عليهم.
- المنهج الاستنباطي: لاستنتاج أسباب انحراف أصحاب المدرسة العقلية عن الصواب ومحاولة تناول كل ما يتعلق بذلك.
- المنهج النقدي: بمناقشة أقوال العقلانيين في ردهم للأحاديث.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، ثم الخاتمة والكشافات:

المقدمة: وتتضمن ما يأتي:

- مشكلة البحث.
- أهداف البحث.
- سبب اختيار الموضوع.
- أهمية الموضوع.
- الدراسات السابقة.
- حدود البحث
- منهج البحث.
- خطة البحث.

خطة البحث: اقتضت طبيعة البحث اشتماله على مقدمة، وتمهيد، وفصلين يشتملان

على عدة مباحث، وهي كالآتي:

أما التمهيد: فيشتمل على

أولاً: العقل ومكانته في الإسلام.

ثانياً: خبر الأحاد، تعريفه، حججه.

الفصل الأول: الدراسة النظرية

المدرسة العقلية، نشأتها، أبرز معالمها، وفيه أربعة مطالب:

المبحث الأول: ماهية المدرسة العقلية.

المبحث الثاني: نشأة المدرسة العقلية.

المبحث الثالث: أبرز معالم المدرسة العقلية.

المبحث الرابع: علاقة المدرسة العقلية القديمة بالمدرسة العقلية الحديثة.

الفصل الثاني: الدراسة التطبيقية

(نماذج لبعض أحاديث الأحاد التي ردت بحجة مخالفتها للعقل)

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: حديث الذبابة.

المبحث الثاني: حديث سحر النبي ﷺ.

المبحث الثالث: حديث نزول عيسى عليه السلام.

المبحث الرابع: حديث الجساسة.

الخاتمة: وفيها خلاصة البحث وأهم النتائج.

الهوامش والإحالات.

التمهيد:

أولاً: العقل⁽⁶⁾ ومكانته في الإسلام

العقل هو هبة الله ومنحته للإنسان، أكرمه الله به وفضله على سائر المخلوقات، فكان العقل له كالمفتاح الذي يفتح به أبواب الملكوت ويدخل ساحة الإيمان بالله الذي سخر للإنسان كل ما في السموات والأرض. لذلك امتن الله تعالى على الناس بهذا العقل، وجعله موضوع المسؤولية، قال تعالى:

﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾⁽⁷⁾.

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾⁽⁸⁾.

ولذلك جعل الله تعالى العقل مناط التكليف وسبباً له، فالخطاب الشرعي لا يتوجه إلا للعاقل؛ لأن العقل أداة الفهم والإدراك، وبه تتوجه الإرادة إلى الامتثال؛ ولذلك قال بعض السلف: (العقل حجة الله على جميع الخلق)⁽⁹⁾.

ومن هنا جاءت أحاديث النبي ﷺ، ترفع التكليف والمؤاخذاة:

- عمن فقدوا مناط التكليف وهو العقل، بسبب الجنون أو ما يأخذ حكمه.

- فعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ، عَنِ الْمَجْنُونِ الْمُغْلُوبِ عَلَى عَقْلِهِ حَتَّى يَفِيقَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ»⁽¹⁰⁾.

وفي لفظ آخر: عَنْ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ"⁽¹¹⁾.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (عدم العقل والتمييز لا يحمده لحال من جهة نفسه، فليس في كتاب الله ولا سنة رسوله مدح وحمد لعدم العقل والتمييز والعلم، بل قد مدح الله العمل والعقل والفقه، ونحو ذلك في غير موضع ودم عدم ذلك في مواضع)⁽¹²⁾.

وقد مدح الله وأثنى في كتابه العزيز على أصحاب العقول السليمة التي أحسن أصحابها استخدامها فهداهم بها إلى الحق، تلك العقول التي تتدبر في خلق الله وتتفكر في الملكوت، تتلمس فيه قدرته وربوبيته لجميع الخلق، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا تُسَبِّحُكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾⁽¹³⁾.

ولذلك شرع الإسلام من الأحكام ما يحافظ فيها على العقل؛ باعتباره واحدًا من الضروريات الخمسة، التي أنزلت الشرائع للمحافظة عليها، وهي: الدين، والنفس، والعرض، والعقل، والمال.

فأوجب الإسلام العلم، وكل ما به قوام الحياة، وهي تعود على العقل بالحفظ، وحرّم كل ما يُذهب العقل أو يزيله؛ كالخمر والمخدرات وسائر المسكرات.

ويحث الإسلام العقل على العمل فيما خلق له، وفي المجال الذي يستطيعه، فلا يجوز إهماله ولا تعطيله؛ فهو يحث على النظر والتدبر والتأمل والتفكير في آيات الله تعالى.

ويرسم الإسلام للعقل المنهج الصحيح للعمل والتفكير، ويرفع من أمامه العوائق والموانع التي تعطله عن وظيفته؛ كاتباع الظن والأوهام والخرافة، أو الخضوع لسيطرة العادات والتقاليد، أو تقليد الأبناء.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾⁽¹⁴⁾.

ثم يحيل الإسلام على العقل في القضايا الكبرى الرئيسية؛ فهو يهدي إلى معرفة الله تعالى ووحدانيته، ويقوم الأدلة على صحة النبوة والبعث بعد الموت، فيكون إدراك هذه القضايا إدراكًا كليًا عامًا وقبولها بالعقل⁽¹⁵⁾. وشواهد ذلك من القرآن والسنة وكلام العلماء كثيرة⁽¹⁶⁾.

وقد يدفع هذا القول بعض الناس ليظن أن هذه العناية بالعقل والإعلاء لمكانته تبيح لنا أن نجعل منه مصدرًا نستقي منه العقيدة، أو نجعله حاكمًا عليها، يقبل منها ما يدركه، ويرفض ما لا يدركه أو ما لا يحيط به علمًا.

- يقول سيد قطب: (إن دور هذا العقل أن يتلقى عن الرسالة "الوحي"، ووظيفته أن يفهم ما يتلقاه عن الرسول... وليس دور العقل أن يكون حاكمًا على الدين ومقرراته من حيث الصحة والبطلان، والقبول أو الرفض، بعد أن يتأكد من صحة صدورها عن الله، وبعد أن يفهم المقصود بها، أي: المدلولات اللغوية والاصطلاحية للنص"⁽¹⁷⁾).

ويؤكد هذا المعنى ويزيده وضوحًا، فيقول: إن العقل البشري ليس هو الذي يصنع مقومات التصور الإسلامي - كما هو الحال في الفلسفة- إنما هو الذي يتلقاها من مصدرها الرباني، ويدركها صحيحة، حين يتلقاها وهو متجرد من أية مقررات سابقة في هذا الباب - سواء من مقولاته الذاتية، أو من مقولات العقائد المحرفة. ولو كان لها أصل رباني- وعليه أن يتقيد فيما يتلقاه من ذلك المصدر الصحيح بالمدلول اللغوي أو الاصطلاحي للنص الذي وردت فيه هذه المقومات - بدون تأويل - ما دام النص محكمًا.

قال تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾⁽¹⁸⁾.

- وعن عليّ رضي الله عنه، قال: لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالرَّأْيِ لَكَانَ أَسْفَلَ الخُفِّ أَوْلىٰ بِالمُسْحِ مِنْ أَعْلَاهُ، وَقَدْ «رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَمْسَحُ عَلَى ظَاهِرِ خُفِّهِ»⁽¹⁹⁾.

ومن ثم فإن محاكمة التصور الإسلامي أو محاكمة مقوماته التي يقوم عليها - ومنها ما هو غيب، كالملائكة والجن والقدر، والقيامة، والجنة والنار- إلى العقل البشري ومقرراته الذاتية، منهج غير إسلامي.

وهذا لا يعني أن التصور الإسلامي مناقض أو مصادم للعقل البشري. فإن مقرراته كلها نوعان: نوع الإدراك البشري قادر على تصوره - عند تلقيه من المصدر الرباني-، ونوع الإدراك البشري غير قادر على إدراكه، ولكن منطقته ذاته يسلم بأن طبيعته أكبر من حدود إدراكه، وأن "وجود" ما هو أكبر من حدود إدراكه داخل في قدرة الله تعالى، وأن إخبار الله عن وجوده هو بذاته برهان هذا الوجود، وبرهان صحة الإخبار. ومن ثم لا يقع التناقض أو التصادم أبداً، متى استقام العقل البشري والتزم حدوده!

وحيثما حاول العقل البشري أن يسلك طريقاً غير هذا الطريق، جاء بالخبط والتخليط الذي لم يستقم قط في تاريخ الفكر البشري.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "العقل شرط في معرفة العلوم وكمال الأعمال وصلاحها، وبه يكمل العلم والعمل، لكنه ليس مستقلاً بذلك، لكنه غريزة في النفس وقوة فيها، بمنزلة قوة البصر التي في العين، فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس، وإذا انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها، وإن عزل بالكلية كانت الأقوال والأفعال مع عدمه أمورا حيوانية، قد يكون فيها محبة ووجد وذوق كما يحصل للبهيمة"⁽²⁰⁾.

فالعقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لا يتبين إلا بالعقل. فالعقل كالأسّ والشرع كالبناء. ولن يغني أسّ ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أسّ.

والعقل لا يهتدي إلى تفاصيل الشرعيات، والشرع تارة يأتي بتقرير ما استقر عليه العقل، وتارة بتنبية الغافل وإظهار الدليل، حتى يتنبه لحقائق المعرفة، وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقد، وتارة بالتعليم، وذلك في الشرعيات وتفصيل أحوال المعاد، "فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة والأفعال المستقيمة، والدال على مصالح الدنيا والآخرة. ومن عدل عنه فقد ضل سواء السبيل"⁽²¹⁾.

ولا يمكن أن يقع تعارض بين أحكام العقل الصريح والنصوص الشرعية الصحيحة - وفق المنهج الذي سلف في بيان حدود العقل -، وهذه المسألة التي وضع لها شيخ الإسلام ابن تيمية كتابه (درء تعارض العقل والنقل)، أو موافقة صحيح المعقول لصريح المنقول. وما قد يظهر من خلاف ذلك، فينبغي عند ظهوره ألا نعارض نصوص الشرع بما قد نراه بعقولنا وأرائنا وأقيستنا.

- قال محمد بن شهاب الزهري: "من الله الرسالة، ومن الرسول البلاغ، وعلينا التسليم"⁽²²⁾. "وما أحسن المثل المضروب للنقل مع العقل، وهو أن العقل مع النقل كالعامي المقلد مع العالم المجتهد، بل هو دون ذلك بكثير؛ فإن العامي يمكنه أن يصير عالمًا، ولا يمكن العالم أن يصير نبيًا رسولاً"⁽²³⁾.

- قال شيخ الإسلام ابن تيمية: والداعون إلى تمجيد العقل إنما هم في الحقيقة يدعون إلى تمجيد صنم سموه عقلاً، وما كان العقل وحده كافياً في الهداية والإرشاد، وإلا لما أرسل الله الرسل⁽²⁴⁾.

ثانياً: خبر الأحاد وحجيته

قسم العلماء الخبر من حيث طرق وصوله إلينا إلى قسمين رئيسين، هما: المتواتر والأحاد. وسنتكلم عن هذين القسمين وأنواعهما، وحجية كل نوع، ثم نرد ردًا موجزًا على الذين يفرقون بين المتواتر والأحاد في إفادة العلم.

أولاً: الخبر المتواتر⁽²⁵⁾

تعريف الخبر المتواتر اصطلاحاً: هو: ما رواه جمع تحيل العادة تواطؤهم على الكذب عن مثلهم إلى منتهاه⁽²⁶⁾، وشروط التواتر ما يلي⁽²⁷⁾:

- 1- عدد كثير تحيل العادة اجتماعهم على الكذب.
- 2- أن تكون هذه الكثرة في جميع طبقات السند.
- 3- أن يكون مستند خبرهم الحس، كقوله سمعنا أو أخبرنا، أما إذا كان مستندهم العقل كحدوث العالم مثلاً، فلا.

فإذا اختلف شرط من شروط التواتر، في أي طبقة من طبقات السند فلا يسمى متواتراً، وإنما هو أحاد.

والتواتر قسمان:

1- التواتر اللفظي، وهو: ما تواتر لفظه ومعناه. ومن أمثلته:

حديث: "من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"، فقد رواه نحو مائة من الصحابة كما قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري⁽²⁸⁾، ونقله عنه السخاوي في فتح المغيبي⁽²⁹⁾. وقد جمع طرقه ابن الجوزي في مقدمة كتابه «الموضوعات» فجاوز تسعين طريقاً.

2- التواتر المعنوي، وهو: ما تواتر معناه وإن لم يتواتر لفظه. ومن أمثلته:

"أحاديث رفع اليدين في الدعاء"، فقد روي عنه ﷺ أكثر من خمسين حديثاً فيه رفع يديه في الدعاء لكنها في قضايا مختلفة، وقد جمع طرقها الإمام السيوطي في كتاب سماه: (فض الوعاء في أحاديث رفع اليدين في الدعاء).

حكم الخبر المتواتر:

اتفقت كلمة العلماء على أنه يفيد العلم القطعي الضروري لا النظري، لذا لا يصح إنكاره ولا البحث عن استدلاله لأنه ثابت قطعاً.

قال الإمام الغزالي في المستصفى: «أما إثبات كون المتواتر مفيداً للعلم فهو ظاهر، خلافاً للسُّمْنِيَّة⁽³⁰⁾ حيث حصروا العلم في الحواس وأنكروا هذا. وحصروهم باطل...»⁽³¹⁾. وقال الشوكاني: «وقد اختلف في العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضروري أو نظري؟ فذهب الجمهور إلى أنه ضروري، وقال الكعبي وأبو الحسين البصري⁽³²⁾: إنه نظري...، والحق قول الجمهور...»⁽³³⁾.

وقال الحافظ ابن حجر: «التواتر، وهو المفيد للعلم اليقيني...، واليقين: هو الاعتقاد الجازم المطابق، وهذا هو المعتمد: أن الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري، وهو الذي يضطر الإنسان إليه، بحيث لا يمكنه دفعه...»⁽³⁴⁾.

وبهذا يتبين أن المتواتر يفيد العلم الضروري اليقيني عند عامة المسلمين خلافاً لبعض المعتزلة، وبعض الفرق الضالة، وهذه الإفادة اتفق عليها علماء الحديث والفقهاء والأصول والعقيدة وغيرهم.

ثانياً: خبر الأحاد⁽³⁵⁾

خبر الأحاد في الاصطلاح هو: ما لم يجمع شروط المتواتر المتقدمة أو أحدها، سواء كان رواته واحداً أم عدداً⁽³⁶⁾.

وينقسم الأحاد باعتبار عدد طرقه ورواياته إلى ثلاثة أقسام:

1- الغريب، وهو: ما ينفرد بروايته شخص واحد في أي موضع وقع التفرد به من السند، وقد يعبر علماء الحديث عنه بالفرد.

ومثاله: حديث: "إنما الأعمال بالنيات"، فقد تفرد به عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يرويه عن عمر إلا علقمة بن وقاص، ولا يرويه عن علقمة إلا محمد بن إبراهيم التيمي، ولا يرويه عن التيمي إلا يحيى بن سعيد الأنصاري، ثم اشتهر الحديث.

2- العزيز، وهو: ما يرويه اثنان عن اثنين في كل طبقة، ولو كان ذلك في طبقة واحدة، ولا مانع من أن يزيد في بعض طبقاته، فالمدار تحقق التثنية في طبقة ما.

ومثاله ما رواه البخاري من حديث أبي هريرة، والشيخان من حديث أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين"، فقد رواه من الصحابة أنس وأبو هريرة، ورواه عن أنس اثنان: قتادة وعبد العزيز بن صهيب، ورواه عن قتادة اثنان: شعبة وسعيد، ورواه عن عبد العزيز اثنان: إسماعيل ابن علية وعبد الوارث، ثم رواه عن كل منهما جماعة.

3- المشهور، وسماه جماعة من الفقهاء: المستفيض، وهو: ما له طرق محصورة بأكثر من اثنين ولم يبلغ حد التواتر. وقد جعل الحنفية المشهور قسيم المتواتر والأحاد، وعرفوه بأنه ما كان أحاداً في القرن الأول، ثم تواتر بعد ذلك وكثرت رواته في القرنين الثاني والثالث⁽³⁷⁾.

ومثاله: حديث أنس رضي الله عنه الذي رواه الشيخان: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قَنَّتْ شهرًا يدعو على رِغْلٍ وذكوان"، فقد رواه عن أنس: قتادة وعاصم وأبو مجلَز: لاحق بن حُميد، وأنس ابن سيرين، ورواه عن كل واحد جماعة.

حكم خبر الأحاد:

اختلفت آراء العلماء في الأخذ بخبر الأحاد إلى عدة أقوال وهي كالتالي:

- القول الأول: أن خبر الواحد الثقة يفيد العلم اليقيني مطلقًا⁽³⁸⁾.

وهذا مذهب داود الظاهري والحسين بن علي الكرابيسي والهارث بن أسد المحاسبي، ونقل عن الإمام أحمد في رواية، وحكاها ابن خويزمناد عن الإمام مالك، وجزم به الإمام الشافعي في كتاب (اختلاف مالك)⁽³⁹⁾. قال ابن حزم: «وإذا صح هذا فقد ثبت يقينًا أن خبر الواحد العدل عن مثله مُبَلَّغًا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم حقٌّ مقطوعٌ به، موجب للعلم والعمل معا»⁽⁴⁰⁾.

- وقال عبدالعزيز البخاري في شرح أصول البزدوي: «ذهب أكثر أصحاب الحديث إلى أن الأخبار التي حكم أهل الصنعة بصحتها توجب علمَ اليقين بطريق الضرورة، وهو مذهب الإمام أحمد بن حنبل»⁽⁴¹⁾.

- القول الثاني: أنه يفيد العلم اليقيني إذا احتفت به قرائن.

وهذا مذهب عامة أهل الحديث وكثير من محققي الفقه والأصول والكلام من حنفية ومالكية وشافعية وحنابلة وغيرهم.

وقد ذكر الحافظ ابن حجر أنواع الخبر المحتفي بالقرائن، فقال في نزهة النظر: "والخبر المحتفي بالقرائن أنواع أشهرها:

1- ما أخرج الشيخان في صحيحهما، مما لم يبلغ حد المتواتر، فقد احتفت به قرائن

منها:

- جلالتهما في هذا الشأن.

- تقدمهما في تمييز الصحيح على غيرهما.

- تلقي العلماء كتابهما بالقبول، وهذا التلقي وحده أقوى في إفادة العلم من مجرد كثرة الطرق القاصرة عن التواتر، إلا أن هذا مختص بما لم ينتقده أحد من الحفاظ مما في الكتابين، وبما لم يقع التجاذب بين مدلوليه مما وقع في الكتابين حيث لا ترجيح، لاستحالة أن يفيد المتناقضان العلم بصدقهما من غير ترجيح لأحدهما على الآخر.

وماعدا ذلك فالإجماع حاصل على التسليم بصحته، وممن صرح بإفادته ما أخرجه الشيخان العلم النظري: الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، ومن أئمة الحديث: أبو عبدالله الحميدي وأبو الفضل بن طاهر وغيرهما.

1- النوع الثاني المحتفي بالقرائن: المشهور، قال الحافظ ابن حجر: (ومنها المشهور إذا كانت له طرق متباينة سالمة من ضعف الرواة والعلل، وممن صرح بإفادته العلم النظري الأستاذ أبو منصور البغدادي، والأستاذ أبو بكر بن فُورْكَ وغيرهما)⁽⁴²⁾. وأما وجه احتفائه؛ أنه حديث مشهور له طرق كثيرة، ما لم تبلغ مبلغ التواتر.

النوع الثالث: قال ومنها الخبر المسلسل بالأئمة الحفاظ المتقنين، حيث لا يكون غريباً؛ كالحديث الذي يرويه أحمد بن حنبل - مثلاً - ويشاركه فيه غيره عن الشافعي، ويشاركه فيه غيره عن مالك بن أنس، فإنه يفيد العلم عند سامعه بالاستدلال من جهة جلالته، وأن فهم من الصفات اللائقة الموجبة للقبول ما يقوم مقام العدد الكثير من غيرهم، ولا يتشكك من له أدنى ممارسة بالعلم وأخبار الناس أن مالكا مثلاً لو شافهه بخبر أنه صادق فيه، فإذا انضاف إليه من هو في تلك الدرجة ازداد قوة وبَعْدَ عما يُخشى عليه من السهو)، انتهى كلامه في نزهة النظر.

ما تلقاه المسلمون بالقبول:

2- ومنها قول ابن تيمية: (ومن الحديث الصحيح ما تلقاه المسلمون بالقبول، فعملوا به... فهذا يفيد العلم، ويجزم بأنه صدق؛ لأن الأمة تلقته بالقبول تصديقاً وعملاً بموجبه، والأمة لا تجتمع على ضلالة؛ فلو كان في نفس الأمر كذباً لكانت الأمة قد اتفقت على تصديق الكذب والعمل به وهذا لا يجوز عليهما).

ثم قال: (ومن الصحيح ما تلقاه بالقبول والتصديق أهل العلم بالحديث، كجمهور أحاديث البخاري ومسلم؛ فإن جميع أهل العلم بالحديث يجزمون بصحة جمهور أحاديث الكتابين، وسائر الناس تبع لهم في معرفة الحديث..)⁽⁴³⁾.

وقال ابن كثير: (وقفت بعد هذا على كلام لشيخنا العلامة ابن تيمية مضمونه: أنه نقل القطع بالحديث الذي تلقته الأمة بالقبول عن جماعات من الأئمة،... قال: وهو مذهب أهل الحديث قاطبة ومذهب السلف عامة)⁽⁴⁴⁾.

وقال الصنعاني: (قد علم أن خبر الواحد يفيد الظن، فإذا حفته القرائن أفاد العلم كما قال الحافظ في النخبة وشرحها: وقد يقع فيها - أي أخبار الأحاد المنقسمة إلى مشهور وعزيز وغريب، وهي أقسام الأحاد - ما يفيد العلم النظري بالقرائن على المختار)⁽⁴⁵⁾.

- القول الثالث: أن خبر الواحد الثقة يفيد الظن ولا يفيد العلم، ولا فرق بين البخاري ومسلم وغيرهما في ذلك، ولكنه حجة من حُجج الشرع يلزم العمل به سواء أكان في العقائد أم في غيرها. وممن قال بهذا المذهب الإمام ابن عبد البر القرطبي، فهو يقول عن حديث الأحاد: "إنه يوجب العمل دون العلم"⁽⁴⁶⁾.

- وأيضًا ما قاله الإمام النووي ووافقه الإمام العز بن عبد السلام، فقال النووي في كتاب التقريب: "وذكر الشيخ تقي الدين بن الصلاح أن ما رواه - يعني في الصحيحين - أو أحدهما فهو مقطوع بصحته والعلم القطعي حاصل فيه، وخالفه المحققون والأكثرون فقالوا: يفيد الظن ما لم يتواتر"⁽⁴⁷⁾.

وممن قال بهذا الرأي أيضًا: الإمام أبو السعادات بن الأثير في مقدمة كتابه "جامع الأصول"، حيث قال: "وخبر الواحد لا يفيد العلم، ولكننا مُتَعَبِدُونَ بِهِ"⁽⁴⁸⁾.

وقد استدل أصحاب هذا الرأي بجواز الخطأ والنسيان على الثقة عقلاً، ومع هذا الجواز العقلي لا يمكن ادعاء القطع، وتلقي الأمة بالحديث بالقبول إنما أفاد وجوب العمل به⁽⁴⁹⁾.

هذا، وإننا لا نقول باستحالة الخطأ على جميع النقلة ولا بعصمتهم من تعمد الكذب، ولكننا نقول بالجزم والتصديق عند ظهور علامات تؤيد ذلك. يقول الإمام ابن القيم: "إن الراوي إذا كذب أو غلط أو سها فلا بد أن يقوم دليل على ذلك، ولا بد أن يكون في الأمة من يعرف كذبه وغلطه ليتم حفظه لحججه وأدلته، ولا تلتبس بما ليس منها"⁽⁵⁰⁾.

- القول الرابع: أن خبر الأحاد يفيد الظن، ولذلك لا يصح الاعتماد عليه في العقيدة وفي الغيبات، أما ما سوى ذلك في الأحكام العملية وغيرها فإنه يجب العمل به، وممن قال بهذا المذهب: بعض علماء الكلام، وغيره هم من الذين يقولون إن الخبر إذا كان رواه أحاداً فلا يصلح أن يكون دليلاً على ثبوت الأمور الاعتقادية الغرض منها القطع، والخبر الظني الثبوت أو الدلالة لا يفيد القطع".

ويستدل هؤلاء على هذا القول بأن العقائد قطعية فلا يجوز أن يحتج عليها إلا بقطعي، وقد نهى الله ﷻ عن اتباع الظن في العقائد، قال تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾⁽⁵¹⁾. وقال تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾⁽⁵²⁾.

وقال ﷻ: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽⁵³⁾.

وهذا القول ضعيف؛ لأن كل ما ورد عن الرسول ﷺ فهو واجب التصديق واجب الاتباع خبراً كان أو إنشاء، عقيدة كان أو غير عقيدة، نظراً للنصوص الكثيرة التي تأمر بطاعة الرسول مطلقاً من غير تقييد، وأما الآيات الناهية عن اتباع الظن فإنها تعني الظن المذموم الذي لا يقوم عليه دليل وليس له أسس ثابتة، بل هو قائم على الهوى والغرض المخالف للشرع، مثل إثبات الألوهية لغير الله ﷻ كما هو الحال في ظن المشركين في معبوداتهم، وهذا الظن يختلف تماماً عن الظن المنسوب إلى أحاديث الأحاد، فهو ظن راجح ملحق بالقطعي في وجوب الاعتقاد والعمل به⁽⁵⁴⁾.

-القول الخامس: وهو مذهب الخوارج والمعتزلة، وهؤلاء لا يحتجون بأحاديث الأحاد لا في العقائد ولا في الأحكام. وحجة هؤلاء هي حجة المذهب السابق الذكر نفسها، أي أن هذه الأحاديث لا تفيد إلا الظن ولا تفيد علمًا مقطوعًا به لما فيها من احتمال الخطأ والوهم والكذب.

وقولهم هذا باطل؛ لأن من لوازمه الاقتصار على ما جاء في القرآن الكريم، وعلى الأحاديث المتواترة، والتي لا يصل عددها إلى مائتي حديث. وكأن هؤلاء هم الذين عناهم الرسول ﷺ فيما صح عنه من حديث المقدم بن معد يكرب⁽⁵⁵⁾ قال: قال رسول الله ﷺ: "ألا هل عسى رجل يبلغه الحديث عني، وهو متكئ على أريكته، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه حلالًا استحللناه، وما وجدنا فيه حرامًا حرّمناه، وإن ما حرم رسول الله كما حرم الله"⁽⁵⁶⁾.

- وقال الإمام القرطبي في تفسيره: (وقد أنكرت جماعة من المبتدعة تعبد الله بالظن وجواز العمل به؛ تحكّمًا في الدين ودعوى في المعقول، وليس في ذلك أصل يعوّل عليه...)⁽⁵⁷⁾.

- خلاصة القول في خبر الأحاد:

إن خبر الأحاد يفيد العلم والعمل جميعًا، إذا توافرت فيه شروط القبول، ولم يطعن فيه أحد من العلماء المعتمدين، سواء أكان في الصحيحين أم في غيرهما. ولقد دل على ذلك الكتاب والسنة وعمل الصحابة.

- أولًا: الكتاب

1- قول الله ﷻ: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) (التوبة: 122).

فالفرقة في الآية يراد بها الثلاثة فأكثر، والطائفة تصدق على الواحد والاثنين فهي جزء من الفرقة، ومن ذلك أن الله أمر بتشكيل واحد أو اثنين للخروج من كل فرقة تضم ثلاثة أفراد من أجل التفقه في الدين ومن أجل الإنذار بعد العودة، فدل ذلك على صحة أخذ العلم عن خبر الأحاد، ومن ثم، دل على وجوب العمل به⁽⁵⁸⁾.

2- وقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ)⁽⁵⁹⁾.

وفي قراءة لحمزة والكسائي وخلف: {فتثبَّتوا}.

قال الشنقيطي: إِنَّ أهل الأصول استدلّوا بالآية على "قبول خبر العدل؛ لأن قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) يدل بدليل خطابه - أعني مفهوم مخالفته - أن الجائي نبأ إن كان غير فاسق بل عدلاً لا يلزم التبين في نبئه على قراءة: فتبينوا. ولا التثبيت على قراءة: فتثبَّتوا. وهو كذلك"⁽⁶⁰⁾.

3- وقال تعالى: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَسْتَلُونُ مِنْكُمْ لَوْأَدَا فليَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾⁽⁶¹⁾.

قال ابن القيم: "وهذا يعم كل مخالف بلغه أمره ﷺ إلى يوم القيامة، ولو كان ما بلغه لم يفده علماً لما كان متعرضاً بمخالفة مالا يفيد علماً للفتنة والعذاب الأليم، فإن هذا إنما يكون بعد قيام الحجة القاطعة التي لا يبقى معها لمخالف أمره عذر"⁽⁶²⁾.

4- وقال الله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾⁽⁶³⁾.

-قال ابن القيم: (ووجه الاستدلال: أنه أمر أن يُرد ما تنازع فيه المسلمون إلى الله ورسوله، والرد إلى الله هو الرد إلى كتابه، والرد إلى رسوله هو الرد إليه في حياته وإلى سننه بعد وفاته، فلولا أن المردود إليه يفيد العلم وفصل النزاع لم يكن في الرد إليه فائدة، إذ كيف يرد حكم المتنازع فيه إلى مالا يفيد علماً البتة؟ ولا يدري حق هو أم باطل؟ وهذا برهان قاطع بحمد الله)⁽⁶⁴⁾.

5- وقال أبو محمد بن حزم: قال الله ﷻ عن نبيه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾⁽⁶⁵⁾. وقال تعالى أمراً نبيه ﷺ أن يقول: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾⁽⁶⁶⁾. وقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾⁽⁶⁷⁾.

- قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁽⁶⁸⁾. فصح أن كلام رسول الله ﷺ كله في الدين وحي من عند الله ﷻ لاشك في ذلك، ولا خلاف بين أحد من أهل اللغة والشريعة في أن كل وحي نزل من عند الله تعالى فهو ذكر مُنزل، فالوحي كله محفوظ بحفظ الله تعالى له بيقين، وكل ما تكفل الله بحفظه فمضمون أن لا يضيع منه وأن لا يُحرف منه شيء أبداً؛ إذ لو جاز غير ذلك لكان كلام الله تعالى كذباً، وهذا لا يخطر ببال ذي مسكة عقل، فوجب أن الدين الذي أتانا به محمد ﷺ محفوظ بتولي الله تعالى حفظه، مبلغ كما هو إلى كل من طلبه مما يأتي أبداً إلى انقضاء الدنيا، قال تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَىٰ قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾⁽⁶⁹⁾.

وتأسيساً عليه "فلا سبيل البتة إلى ضياع شيء قاله رسول الله ﷻ في الدين، ولا سبيل البتة إلى أن يختلط به باطل موضوع اختلاطاً لا يتميز عن أحد من الناس بيقين؛ إذ لو جاز ذلك لكان الذكر غير محفوظ، وكان قول الله تعالى: (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون)، كذباً ووعداً مخلفاً، وهذا لا يقوله مسلم"⁽⁷⁰⁾.

- ثانيًا: السنة

1- ثبت أن النبي ﷺ كان يرسل رسله إلى الملوك في مختلف الأمصار لدعوتهم إلى دين الإسلام، كما كان يبعث برسله إلى الآفاق لنشر الدعوة الإسلامية وبيان أحكام هذا الدين، فقاموا بذلك وهم فرادى. قال الشافعي: "وبعث رسول الله ﷺ عماله واحداً واحداً ورسله واحداً واحداً،

وإنما بعث عماله ليخبروا الناس بما أخبرهم به رسول الله ﷺ من شرائع دينهم، ويأخذوا منهم ما أوجب الله عليهم، ويعطوهم ما لهم، ويقيموا عليهم الحدود، وينفذوا فيهم الأحكام،... ولو لم تقم الحجة عليهم بهم إذ كانوا في كل ناحية وجههم إليها أهل صدق عندهم ما بعثهم" (71) فمن ذلك:

أ- عن المسور بن مخرمة رضي الله عنه (72) قال: "خرج رسول الله ﷺ فقال: "إن الله بعثني رحمة للناس كافة، فأدوا عني رحمكم الله"، فبعث ابن حذافة إلى كسرى، وبعث سليط بن عمرو إلى هوزة بن علي صاحب اليمامة، وبعث العلاء بن الحضرمي إلى المنذر بن ساوى صاحب هَجْر، وبعث عمرو بن العاص إلى جيفر وعباد ابني الجُلندي إلى عمان. وبعث دحية الكلبي إلى قيصر، وبعث شجاع بن وهب الأسدي إلى المنذر بن الحارث بن أبي شمر الغساني، وبعث عمرو بن أمية الضمري إلى النجاشي، فرجعوا جميعاً قبل وفاة رسول الله ﷺ غير العلاء بن الحضرمي، فإن رسول الله ﷺ توفي وهو بالبحرين" (73). فالحديث يدل على أن خبر الأحاد يفيد العلم والعمل معاً.

وقال الإمام أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني: (لو لم يقع العلم بخبر الواحد في أمور الدين لم يقتصر على إرسال الواحد من الصحابة في هذا الأمر) (74).

ب- عن ابن عباس (75) { قال: قال رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل رضي الله عنه حين بعثه إلى اليمن: " إِنَّكَ سَتَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ فَإِذَا جِئْتَهُمْ فَأَدْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خُمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ فَتَرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمُظْلُومِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ" (76).

قال الحافظ ابن حجر: (وفي الحديث قبول خبر الواحد ووجوب العمل به) (77).

2- مارواه الشافعي قال: أخبرنا سفيان، عن عبد الملك بن عمير، عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه (78)، أن رسول الله ﷺ قال: "نَضَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي، فَحَفَظَهَا وَوَعَاَهَا وَأَدَاَهَا، فَرَبَّ حَامِلٍ فَفَقِهَ غَيْرَ فَفَقِيهِ، وَرَبَّ حَامِلٍ فَفَقِهَ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ" (79). ووجه دلالة أنه

أمر كل عبد يسمع مقالته أن يبلغها، مع إمكان كونه غير فقيه، والعبد حقيقة للشخص الواحد، ولا يأمره إلا وخبره مما تقوم الحجة به.

وقال الإمام الشافعي: (فلما ندب رسول الله ﷺ إلى استماع مقالته وحفظها وأدائها امرًا يؤديها، والمرء واحد، دلّ على أنه لا يأمر أن يؤدي عنه إلا ما تقوم به الحجة على من أدى إليه، لأنه إنما يؤدي عنه حلال يؤتى، وحرام يجتنب، وحدّ يقام، ومال يؤخذ ويعطى، ونصيحة في دين ودنيا، ودلّ على أنه قد يحمل الفقه غير الفقيه يكون له حافظًا ولا يكون فيه فقهًا)⁽⁸⁰⁾.

3- حديث المقدم بن معد يكرب رضي الله عنه الأنف الذكر: "ألا هل عسى رجلٌ يبلغه الحديث عني وهو متكى على أريكته...". ووجه الاستدلال كما قال ابن القيم: (أن هذا نبي عام لكل من بلغه حديث صحيح عن رسول الله ﷺ أن يخالفه أو يقول: لا أقبل إلا القرآن، بل هو أمر لازم، وفرض حتم بقبول أخباره وسننه، وإعلام منه ﷺ أنها من الله أوحاها إليه، فلو لم تفد علمًا لقال من بلغته: إنها أحاد لا تفيد علمًا فلا يلزمي قبول ما لا علم لي بصحته، والله تعالى لم يكلفني العمل بما لم أعلم صحته ولا اعتقاده، بل هذا بعينه هو الذي حذر منه رسول الله ﷺ أمته ونهاهم عنه، ولما علم أن في هذه الأمة من يقوله حذرهم منه، فإن القائل إن أخباره لا تفيد العلم هكذا يقول سواه لا ندري ما هذه الأحاديث، وكان سلفٌ هؤلاء يقولون: بيننا وبينكم القرآن، وخلفهم يقولون: بيننا وبينكم أدلة العقول، وقد صرحوا بذلك وقالوا: نقدم العقول على هذه الأحاديث، أحادها ومتواترها ونقدم الأقيسة عليها)⁽⁸¹⁾.

4- عن ابن عمر رضي الله عنهما: أن النبي ﷺ قال: "إن بلالًا يؤذن بليل، فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابنُ أمِّ مكتوم"⁽⁸³⁾.

ودلالة هذا الحديث في الأمر بتصديق المؤذن وهو واحد والعمل بخبره في فعل الصلاة، والعلم بدخول وقت الصلاة، وأول وقت الإفطار والإمساك، مع أن هذه من العبادات التي تختل بتغير وقتها، ولم يزل المسلمون في كل وقت ومكان يقلدون المؤذنين، ويعملون بأذانهم في أوقات مثل هذه العبادات، وإن هذا لأوضح دليل على وجوب العمل بخبر الأحاد.

5- ما ثبت عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني { في قصة العسيف، وفيه قول النبي ﷺ: "اغد يا أنيس - لرجل من أسلم- إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها". فغدا عليها فاعترفت فأمر بها رسول الله ﷺ فرجمت⁽⁸⁴⁾.

ووجه الاستدلال فيه أن النبي ﷺ اعتمد خبره في اعترافها، مع ما فيه من إقامة حد وقتل نفس مسلمة. - قال الحافظ ابن حجر: (فيه دليل على أن الحكم المبني على الظن ينقضي بما يفيد القطع)⁽⁸⁵⁾.

- وقال ابن القيم: (إن خبر الواحد لو لم يفد العلم لم يثبت به الصحابة التحليل والتحریم والإباحة والفروض ويُجَعَلُ ذلك دليلاً يدان به في الأرض إلى آخر الدهر)⁽⁸⁶⁾.

قلت: فكل هذه الأدلة من الكتاب والسنة ومن عمل الصحابة: تدل على إفادة خبر الأحاد العلم والعمل إذا كان صحيحاً وتلقاه العلماء بالقبول، فهو حجة في العقائد والأحكام، مثل خبر المتواتر لا فرق بينهما، فقد ظهر بالأدلة القاطعة إفادته للعلم وحجيته، وما كان تردد بعض الصحابة وغيرهم فيه بسبب أنه خبر آحاد؛ وإنما لأسباب منها التثبت لما وقع من ريبة في صحة الخبر، كما حدث مع أبي بكر ﷺ، ومع عمر بن الخطاب ﷺ في خبر فاطمة بنت قيس لعدم ثقته في روايتها للخبر⁽⁸⁷⁾، ومع علي بن أبي طالب ﷺ، وغيرهم. أما ما عدا ذلك فإن خبر الأحاد لا فرق بينه وبين خبر المتواتر فكل منهما يفيد العلم، وكلاهما حجة في العقائد وفي أمور الدين كلها.

الفصل الأول: المدرسة العقلية، نشأتها، وأبرز معالمها

المبحث الأول: ماهية المدرسة العقلية

العقلية أو العقلانية في المصطلح الإسلامي تطلق على أولئك الذين يجوزون تقديم العقل على النقل، وعلى نصوص الشرع، خاصة في أمور العقيدة والغيب، وهم صنفان⁽⁸⁸⁾:

1- المتكلمون من الفلاسفة والجهمية والمعتزلة الذين يعتمدون العقلانيات ويقدمونها على كلام الله تعالى ورسوله ﷺ، ويتبعهم أهل الكلام الذين يخلطون بين النقليات والعقليات، ويحكمون العقليات في بعض مسائل العقيدة وأصول الدين، كالأشاعرة والماتردية ومتأخري الرافضة والخوارج ونحوهم، وهؤلاء هم أصحاب المدرسة العقلانية القديمة⁽⁸⁹⁾.

2- أصحاب الاتجاهات العقلانية الحديثة وهم من مشارب شتى بعضها امتداد للقديمة، وبعضها مقلد للاتجاهات الغربية، وبعضها نزعات فردية، وآخر يمثل إفرارًا للشيوعية والإلحاد كالعلمانيين والوجوديين والعصرانيين، ونحوهم من الأخلاط المتناقضة التي يجمعها النزوع إلى تقديم أحكام البشر الناقص الفاني الجاهل على أحكام الله تعالى العليم الخبير.

• إن المدرسة العقلية اسم يطلق على ذلك التوجه الفكري الذي يسعى إلى التوفيق بين نصوص الشرع وبين الحضارة الغربية والفكر الغربي المعاصر، وذلك بتطويع النصوص وتأويلها تأويلًا جديدًا يتلاءم مع المفاهيم المستقرة لدى الغربيين، لا سيما مع انفجار المعلومات والاكتشافات الصناعية الهائلة في هذا العصر. وتتفاوت رموز تلك المدرسة تفاوتًا كبيرًا في موقفها من النص الشرعي، ولكنها تشترك في الإسراف في تأويل النصوص، سواء كانت نصوص العقيدة، أم نصوص الأحكام، أم الأخبار المحضنة، وفي رد ما يستعصي من تلك النصوص على التأويل⁽⁹⁰⁾.

فالمدرسة العقلية الحديثة⁽⁹¹⁾ هي في الحقيقة امتداد لمدرسة المعتزلة التي لم تستضئ بنور الوحي، وأصحابها يعظمون العقل ويقدمونه على نصوص الكتاب والسنة، وذلك بخلاف أهل السنة والجماعة الذين يجعلون العقل غير المعصوم تابعًا للوحي المعصوم، بل يعتقدون أن العقل الصريح لا يمكن أن يتعارض أبدًا مع النقل الصحيح، وانظر تفصيل ذلك فيما كتبه الإمام شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) أو (درء تعارض العقل والنقل).

- والعقلانية: هي التفسير العقلاني لكل شيء في الوجود، أو تمرير كل شيء في الوجود من قناة العقل لإثباته أو نفيه أو تحديد خصائصه⁽⁹²⁾.

فالعقلانيون المعاصرون هم الطائفة التي ظهرت في مصر في العصر الحديث، وتدعو إلى وضع الشريعة في ميزان العقل، فما وافق منها العقل يؤخذ به، وما خالفه يرفض ويترك. والمنهج الذي يدعون إليه منهج قديم وحديث، يتفق مع المعتزلة قديمًا ومع المستشرقين حديثًا في تفصيل العقل على النقل، ولا يخفى خطورة ما يدعون إليه من هدم لأركان الدين ودعائه الأساسية، ما

دام الميزان هو العقل، والعقل ليس له تصور واضح، ومقياس ثابت، فالعقول تختلف من شخص إلى آخر، فما يراه أحدهم صحيحًا ربما يكون غير صحيح عند الآخر، فهذا الميزان مختل ومرفوض، ولكن هذه المدرسة تأثرت كثيرًا بالمدارس الاستشراقية في أخذ أحكام الدين عن طريق العقل لا النقل، ولا سيما أن رجالها اختلطوا كثيرًا بالغربيين وانهمروا بفكرهم وحضارتهم المادية، فحاولوا أن يوفقوا بين الإسلام والغرب، فخرجوا بهذه القواعد المنحرفة والخطيرة⁽⁹³⁾.

ونستطيع القول وبشكل قطعي إن هؤلاء القوم يحملون معظم أفكار المستشرقين وآرائهم إلا أنهم ينتسبون إلى العروبة والبلاد العربية، والدليل على ذلك شهادتهم الكثيرة حول السنة النبوية ونقدهم لكثير من الأحاديث، وفيما يلي بعض أقوال دعاة هذه المدرسة⁽⁹⁴⁾:

أ - يقول أحمد أمين وهو ينتمي إلى هذه المدرسة: "إن الأزهر لا يقبل الآراء العلمية الحرة، فخير طريقة لبث ما تراه مناسبًا من أقوال المستشرقين ألا تنسبها إليهم بصراحة، ولكن ادفعها إلى الأزهرين على أنها بحث منك، وألبسها ثوبًا رقيقًا لا يزعجهم مسها، كما فعلت أنا في "فجر الإسلام وضحى الإسلام"⁽⁹⁵⁾.

ب - يقول محمود أبو رية: "كان الأستاذ والإمام محمد عبده لا يأخذ بحديث الأحاد مهما بلغت درجته من الصحة في نظر المحدثين، إذا ما خالف العقل أو القرآن أو العلم"⁽⁹⁶⁾.

ويقول محمد رشيد رضا: أصول العقائد وقضايا الإيمان التي يكون بها المرء مؤمنًا لا يتوقف شيء منها على أحاديث الأحاد⁽⁹⁷⁾.

ج - يقول أحمد أمين: "وقد وضع العلماء للجرح والتعديل قواعد ليس هنا محل ذكرها ولكنهم - والحق يقال - عنوا بنقد الإسناد أكثر مما عنوا بنقد المتن"⁽⁹⁸⁾.

د- وقال الشيخ محمود شلتوت: "ومتى لحقت الظنية الحديث على أي نحو، فلا يمكن أن نثبت به عقيدة يكفر منكرها، وإنما يثبت الحديث العقيدة وينهض حجة عليها إذا كان قطعياً في وروده وفي دلالة"⁽⁹⁹⁾.

وغيرها كثير من الشبهات التي أثارها المستشرقون عن السنة النبوية ورؤجها هؤلاء القوم؛ إرضاء للغربيين وإظهاراً لهم بأن هذا الدين مبني على العقل مثلما أنتم تدعون إليه⁽¹⁰⁰⁾.

موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية:

إن من أعظم الانحرافات المنهجية عن دين الإسلام الاغترارُ بالعقل والإعلاء من شأنه وإنزاله منزلةً لا يبلُغها بحيث يكون حَكَمًا على نصوص الوحيين. ولقد كانت أمة الإسلام حتى وفاة النبي ﷺ وصدور من عصر خلفائه الراشدين على منهج واحد من التسليم للقرآن الكريم والسنة النبوية، وعدم التقدُّم بين يديهما، فلم يحرفوا نصًّا ولم يعارضوه، ولم يقبلوا قول أحدٍ إذا خالف كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

ولما طال الأمد نبئت في المسلمين نابتةٌ من أهل الأهواء ممن لم يستضيئ بنور الوحي، وتبنت أقوالاً شاذة في أصول الدين كالكلام في القدر، والكلام في صفات الله تعالى، والوعد والوعيد، والموقف من صحابة رسول الله ﷺ وغير ذلك من المقالات، ونصروها وتعصبوا لها، فتكوّنت الفرق، واحتدم النزاع والخلاف بينها، ولادت كل فرقة بكتاب الله تعضد به أقوالها، ولما عجزوا تأولوا آياته وحرفوها عن ظاهرها!!

ثم كرّوا على السنة النبوية، فلما وجدوها على خلاف ما يعتقدون، قالوا ما نقبل منها إلا ما وافق عقولنا!! وانخدع بتلك الدعوى بعض المغفلين من المنتسبين للإسلام إحساناً للظن بمن رفع لواءها.

فلقد نادى المعتزلة قديمًا بعرض الأحاديث على العقل، وقبول ما يوافقه، ورد ما يرفضه، فجعلوا العقل البشري حاكمًا على السنة، ثم جاء من تابعهم في هذا العصر، وشكك في الأحاديث التي رواها الثقات بزعم مخالفتها للعقل، وهؤلاء يطالبون باستبدال قواعد المحيِّثين في قبول الحديث ورده بعرضه على العقل الصريح، فما وافقه قبل، وما خالفه رُفض. وقد نادى كثيرٌ من المستشرقين بهذا الأمر، وتابعهم عليه بعض المسلمين كالأستاذ: أحمد أمين، والمدعو: أبو رية وغيرهما⁽¹⁰¹⁾.

يُرجع عدد كبير من العلماء جذور نشأة المدرسة العقلية إلى أول اعتراض عقلي حدث مقابل أمر الله سبحانه وهو ما وقع من إبليس⁽¹⁰²⁾، حين اعترض على أمر ربه وأبى السجود لآدم ﷺ، قال تعالى مخبراً عنه: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾⁽¹⁰³⁾. وبذلك بدأت بذور الشر منذ وجود الإنسان الأول، وبدأت معها شبهاته العقلية منذ انحرافه الأول عن التوحيد كما حدث في قوم نوح عندما دعاهم إلى التوحيد. قال الله عنهم: ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا تَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا تَرَاكَ أَتَّبِعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا أَنْ كَفُرُوا مِنَّا مِنْ قَبْلُ بَلْ نَحْنُكُمْ كَاذِبِينَ﴾⁽¹⁰⁴⁾.

وهكذا بدأ الإنسان يقف موقف المعارض والمجادل والمشكك في أوامر الله إلا من هدى الله. وكان من أكثر الناس انحرافاً في استعمال العقل والجرأة على الله ورسوله: بنو إسرائيل، الذين كان لهم دور كذلك في إضلال النصارى، وبث بذور الاتجاهات العقلية في الإسلام. وقد نشأت الاتجاهات العقلية في الإسلام متمثلة في اتجاهين:

أحدهما: اعتراضات المشركين على الرسول ﷺ، وقد تصدى لها القرآن وقضى عليها بشكل حاسم.

الثاني: شبه المنافقين ودسائسهم، داخل المجتمع الإسلامي الأول، والتي تعتبر بحق بذور الفرقة والاختلاف، وقد بقي أمرهم دون الإشهار والإعلان حتى جاء ابن السوداء عبدالله بن سبأ اليهودي فجرأهم وحثهم على الخروج على عثمان ﷺ ثم أظهر القول بوصية الرسول ﷺ بإمامة علي وذريته، ومن هنا بدأت بدعة التشيع والرفض. ثم أعقبها ظهور الخوارج، وذهبت كل فرقة تخفض وترفع في نصوص الوحيين، فما وافق هواهم استدلووا به، وما خالفه ردوه أو أولوه، وانفتح بذلك باب الجرأة العقلية. واستمر الأمر على هذه الحال طيلة القرن الأول، ولم يستفحل فيه أمر الفرق، لأن أصحابها كانوا يُطاردون ويُشردون ويُقتلون، ولم تكن لهم أصول شاملة

مُقعّدة، حتى جاءت المعتزلة مع بداية القرن الثاني الهجري فاستوعبت أهم آراء الفرق التي سبقتها كالقدرية والجهمية والمعطلة، كما أن الفرق التي أتت بعدها إنما كانت عالية علمها كإخوان الصفا مثلاً. فكان المعتزلة بذلك أنسب من يمثل المدرسة العقلية القديمة في الإسلام. وقد أثبت كثير من المحققين أن المعتزلة استمدوا أفكارهم من مصادر غير إسلامية كاليهودية ومنها جاء القول بخلق القرآن، والنصرانية ومنها جاءت بدعة القول بالقدر وخلق الإنسان لأفعاله، إضافة إلى كتب الفلاسفة التي كان لها دور في تقديم العقل على النقل، وتحكيم عقولهم في كلام الله وكلام رسوله ﷺ.

ولكل الأسباب السابقة انحرفت المعتزلة على وجه الخصوص، والفرق العقلية الأخرى على وجه العموم انحرافاتٍ جذرية، ابتعدت بهم عن دائرة الإسلام، وكان من أهم مبادئهم التي بنوا عليها باطلهم، تقديم العقل على النقل، وإنكار الصفات أو تأويلها⁽¹⁰⁵⁾.

ومن هنا يتضح أن هذه الفرق لم تكن أصولها إسلامية ثم انحرفت، بل الصحيح أن أصولها وبذور نشأتها غير إسلامية، ثم اصطبغت بالصبغة الإسلامية لمعايشة التيار الإسلامي المهيم على الحياة⁽¹⁰⁶⁾. وبذكر ما سبق نكون قد أتينا على بيان مجمل لما يسمى بالمدرسة العقلية القديمة.

أما المدرسة العقلية الحديثة فنستطيع القول إنها امتداد للمدرسة العقلية القديمة. فالمدرستان تلتقيان وتتفقان في كثير من الأصول والآراء، والذي يعتبره رواد العقلية الحديثة من دواعي الفخر والاعتزاز بتلك الجذور التاريخية لمنهجهم⁽¹⁰⁷⁾.

ونستطيع القول كذلك إن أبرز ما يجمعهما هو الجهل بالعقيدة الإسلامية الصحيحة، والجرأة على كلام الله، وكلام رسوله ﷺ، وتقديم العقل على النقل، وتبعيتهما للفلسفات الأجنبية بتلمذ القدماء على اليونان، وتلمذ المحدثين على المستشرقين والغربيين⁽¹⁰⁸⁾، كما تجتمع كل فرقهم، وفي شتى أزمانهم، على كراهية أهل السنة، ورميهم بالتعصب، وتحجيم العقل.

ومع اتفاق المدرستين في كثير من الأصول والآراء، إلا أن هناك فروقاً أفرزتها الظروف الزمانية والمكانية المختلفة بين المدرستين. ومن أهمها تغيّر الشعارات والتسميات، فحيث كانت القديمة مرتبطة بظروف تأسيسها أو أسماء مؤسسيها، كالمعتزلة، والقرامطة، والخوارج، والرافضة. كانت الحديثة أكثر خداعاً وجذباً للعامة والدهماء؛ فأطلقوا على طريقتهم شعارات برّاقة كالحرية الفكرية، والتجديد، والمساواة، والتسامح الديني، والتقدمية، والتنوير، والديموقراطية، وحرية الرأي... وغيرها⁽¹⁰⁹⁾.

ولعل أبرز ما يميز المدرسة العقلية الحديثة عن القديمة، أنها أكثر تماسكاً وتكافلاً، "يوجي بعضهم إلى بعض"، وذلك بسبب التأثير الأجنبي عليها؛ حيث يسيرها جميعاً نحو هدف واحد. أما القديمة فغالبًا ما يلعن بعضها بعضًا، ويكفر بعضها بعضًا، حتى داخل الفرقة الواحدة، كما فعلت الفرق العشرين داخل المعتزلة⁽¹¹⁰⁾.

أما المدرسة الحديثة فقد استفادت من التجربة، وجمعتها المصالح والغايات المشتركة، كما أن التأثير الأجنبي هو الذي يسيرها جميعاً نحو الهدف الواحد وإن تباينت الوسائل والمنطلقات⁽¹¹¹⁾.

المبحث الثالث: أبرز معالم المدرسة العقلية

عندما نتبع منهج المدرسة العقلية قديمًا وحديثًا من خلال الكتب التي تناولتها نجد أن أهم أصولها ومرتكزاتها تجاه هذا الدين:

- تقديم العقل والأهواء على نصوص الشرع.
- الإنكار والتشكيك، والتحريف والتأويل، في أصول العقيدة وأدلتها.
- الانحراف في الاستدلال، والتلقي من غير المصادر الإسلامية.
- وفي العصر الحديث الإشادة بالحياة الغربية، والحكم على الإسلام من خلالها.
- عدم التمييز أو المفاضلة بين المسلمين وغير المسلمين.
- تبني الطرح العلماني.

- الاهتمام بعمارة الحياة الدنيا والغفلة عن الآخرة.

• أما أبرز معالم المدرسة العقلية المعاصرة فهي⁽¹¹²⁾:

1- رد السنة النبوية كليًا أو جزئيًا، فمنهم من يردّها مطلقًا، ومنهم من يقبل المتواتر العملي فقط ومنهم من يقبل المتواتر مطلقًا عمليًا كان أو قوليًا.

أما حديث الأحاد⁽¹¹³⁾، فقد يقبلون منه ما يتوافق مع روح القرآن، وما يتفق مع العقل، أو التجربة البشرية، وقد يردّها بعضهم مطلقًا، فلا يقبل منها شيئًا.

2- التوسع في تفسير القرآن الكريم على ضوء العلم الحديث بكافة جوانبه، ولو أدى ذلك إلى استحداث أقوال مجانبة لتركيب الآيات القرآنية من الناحية اللغوية، وغير موافقة للمنقول عن السلف عليه السلام، ومن ذلك -مثلا- أن بعضهم يؤولون الملائكة، والشياطين، والجن، والسحر، وقصة آدم، والطير الأبايل، وغيرها مما ورد في القرآن الكريم كما هو في تفسير الشيخ (محمد عبده)، وهو من أقطاب تلك المدرسة.

3- التهوين من شأن الإجماع، إما برفضه رفضًا كليًا كما نجد عند (أحمد خان الهندي)، وهو من أكابر رجال المدرسة العقلية، بل إن له من الآراء ما يرفضه العقلانيون الآخرون، فهو يرفض الإجماع رفضًا كليًا، ومنهم من يقيد الإجماع، كما نجد عند (محمد عبده) وغيره، حيث يضيف لتعريف الإجماع المعروف في أصول الفقه قيودًا جديدة لم تكن معروفة عند العلماء.

4- الحرية الواسعة في الاجتهاد مع غض النظر عن الشروط المطلوبة في المجتهد، ومع غض النظر أيضًا عن الأطر العامة التي يجب أن تضبط هذا الاجتهاد؛ ولذلك نجد أن كثيرًا منهم جاءوا بأراء شاذة ومنكرة لم يقل بها أحد من قبلهم، وشجعهم على ذلك موقفهم من الإجماع.

5- الميل إلى تضيق نطاق الغيبيات ما أمكن، وذلك تأثرًا بالتيار المادي الذي يسود الحضارة المعاصرة، ومن هنا جاء إقحام العقل في المسائل الغيبية، وتأويل الملائكة والجن والشياطين... وعند غلاة العقلانيين نجد تأويل الصلاة والزكاة والصوم والحج⁽¹¹⁴⁾.

6- تناول الأحكام الشرعية العملية تناولاً يستجيب لضغوط الواقع، ومتطلباته، وذلك كقضايا الربا، إضافة إلى قضايا (الوحدة الوطنية) التي تجمع المواطنين أياً كان دينهم، وكذلك قضايا (حرية الفكر) وغيرها.

7- مناداتهم بتجديد الدين، فقالوا: لا بد من جعل الإسلام بصورة تقبلها الأذهان في هذه الأيام. ومعالجة هذه المسائل تبدو غالباً بصورة يمكن أن تكون مقبولة لدى مفكري الأمم الأخرى، ومتأثرة بالتيارات الفكرية السائدة.

• ولا يمكن تجاهل أن من بين المنتسبين إلى هذه المدرسة، أو المنسوبين إليها من لهم آراء سليمة في نبد التقليد الأعمى، وفي الإصلاح الاجتماعي أو الاقتصادي، أو السياسي، أو التعليمي، أو غيرها⁽¹¹⁵⁾.

وهذه المدرسة المسماة "بالمدرسة العقلانية" -وقد يسميها بعضهم "بالمدرسة العصرانية"، نسبة إلى العصر الذي خضعت لظروفه وتأثرت به- تمد رواقها اليوم على عدد من المدارس، والجماعات، والأشخاص، والمعاهد، التي تهتم بالفكر الإسلامي في عدد من البلاد الإسلامية وفي بلاد أخرى غربية في أمريكا وغيرها، ولذلك فإن من المهم استجلاء فكر هذه المدرسة ومعرفته⁽¹¹⁶⁾.

المبحث الرابع: علاقة المدرسة العقلية القديمة بالمدرسة العقلية الحديثة

تعتبر المدرسة العقلية الحديثة امتداداً للمدرسة العقلية القديمة؛ لكونها تلتقي وتتفق معها في كثير من الأصول والآراء، وفي الوسائل والغايات، ومما يؤكد ذلك إشادة رواد المدرسة العقلية الحديثة بأساتذتهم رواد المدرسة العقلية القديمة، واهتمامهم بإحياء أفكارهم القديمة واقتفاء آثارهم. والفرقة التي خصت بالتأييد الفائق من رواد العقلية الحديثة هي المعتزلة، فهي الفرقة التي رفعت لواء العقلانية واستوعبت كثيراً من آراء الفلاسفة وأهل الكلام من أعداء الرسل والوحي قبل الإسلام وبعده، فخلفت تراثاً عقلياً ضخماً متكاملًا تغلغل في صميم التراث الإسلامي، كما نجد أن العقلانيين - العصرانيين- يثنون على أساتذتهم المستشرقين كثيراً، ويفتخرون بهم ويدرّاساتهم، ويجعلون منها فتحاً علمياً عظيماً⁽¹¹⁷⁾.

وإليك بعض النصوص التي تؤكد هذه العلاقة بين المدرستين⁽¹¹⁸⁾:

- قال فاروق الدملوجي في كتابه (هذا هو الإسلام): " ولو كان انتشر الاعتزال في البلاد الإسلامية من أقصاها إلى أقصاها لما حصلت هذه النكبات، ولو لم يحصل الارتجاع والانتكاس والجمود على المنقولات لكان العالم الإسلامي غير ما هو عليه اليوم."

- وقال محجوب بن ميلاد في كتابه (في سبيل السنة الإسلامية): " ويكفي الاعتزال فخراً أن ضم في صفوفه شخصيات بارزة وعقولاً جبارة كواصل بن عطاء، وأبي الهذيل العلاف، والنظام، وأبي علي الأسواري، وأبي يعقوب الشحام، وبشر بن المعتمر، والجاحظ، وأبي علي الجبائي شيخ أبي الحسن الأشعري، وأبي موسى المردار، وثمامة بن الأشرس، والجعفرين، وأبي الحسين الخياط، وأبي القاسم البلخي، وابن فارس، والزمخشري، وأمثالهم العديدين، فقد كان المعتزلة المحرك القوي، الذي أطعم التفكير الإسلامي وغذاه وبعث فيه حيوية رائعة، وأكسبه جرأة سطرت صفحات هي أنفس التفكير الإسلامي، وأجرت ينابيع فكرية، ماؤها من أصفى المياه وأعذبها."

- ويرى الدكتور زكي نجيب محمود: (أن أهم جماعة يمكن لعصرنا أن يرثها في وجهة نظرها هي جماعة المعتزلة التي جعلت العقل مبدأها الأساسي كلما أشكل أمر).

ونجد هذا التوجه لإحياء مذهب المعتزلة وأفكارهم لدى كثير من العقلانيين المعاصرين، مثل: جودت سعيد، ومحمد عمارة، ومحمد فتحي عثمان، وعبد الكريم عثمان، وعبد الستار الراوي، وعبد اللطيف غزالي، وحسن الترابي، ومحمد شحرور وغيرهم. الذين يريدون أن يربطوا المسلمين اليوم بأهل الأهواء والافتراق والبدع. وكما أن هناك تشابهاً بين المدرستين العقلية القديمة والحديثة فهناك فروق واختلاف بينهما، ومن أهم هذه الفروق:

- الفرق العقلية القديمة ألصق بالإسلام وأقرب إلى حقيقته، والإخلاص له؛ بسبب معاشتها للمجتمع الإسلامي في القرون الفاضلة التي هيمن فيها الإسلام، وروادها أقرب إلى

الاستقامة والصلاح وفهم شيء من الصلاح الظاهر، أما المحدثون فأكثرهم لا يظهر عليهم الصلاح والاستقامة على السنة، وقيادة البشرية قيادة وثنية ملحدة تملك زمام الحضارة والتقدم والمسلمون هم المستضعفون.

-العقلية القديمة انكشفت واضمحلّت، كالرافضة والخوارج والصفوية وعرفت بأصولها ومواقفها السلبية في المسلمين، أما العقلية الحديثة فهي المهيمنة، وهي التي تحكم على الإسلام وتحاكمه، وهي وإن انكشفت لكنها لم تواجه بعد.

- العقلية الحديثة استمدت تنظيمها ونشاطاتها من روافد جاهلية حديثة، لم تيسر للقديمة بسبب التفوق العلمي الحديث للغرب الجاهلي، والتي تتمثل في منظمات التبشير والاستعمار والاستشراق وغيرها، مما كان له الأثر في هذا الغرور والتعالي الذي تمارسه العقليات الحديثة.

- العقلية الحديثة تفوق القديمة في شعاراتها وإمكاناتها ووسائلها، فهي تحمل شعارات براقة وخادعة، وتملك رايات وإمكانات وصحف ومجلات ومؤسسات لا يملكها أهل السنة.

- العقلية الحديثة أكثر تماسكاً وتكافلاً من القديمة، فالفرق القديمة غالباً ما يلعن بعضها بعضاً، ويكفر بعضها بعضاً، بينما استفادت الحديثة من التجربة، وجمعتها المصالح والغايات المشتركة، وكان التأثير الأجنبي هو الذي يسيرها نحو الهدف.

وتتضح الاتجاهات العقلية في المؤلفات التي انهالت على الناس في كل جوانب الإسلام وأصوله إنكاراً وتشكيكاً وتشويهاً وتحريقاً وتهكماً وسخرية بقيم الإسلام وأحكامه، والاستعاضة عنه بالإنتاج الغربي، فظهر كثير من الإنتاج الفكري للاتجاهات العقلانية الحديثة، وساهم روادها في هدم جانب أو أكثر من أصول الإسلام في العقيدة والسلوك وغيرها⁽¹¹⁹⁾.

ومما يوضح لنا منهج المدرسة العقلية القديمة والحديثة في معاملتها للنصوص الثابتة هو إقحامها عقولها القاصرة عن فهم النصوص الثابتة لتكون حكماً عليها، ويتضح معه سيرهم على

نهج أهل الاعتزال في رد أحاديث الأحاد الصحيحة، تارة بحجة أنها تفيد الظن، وتارة لمخالفتها للعقل. فأخذوا يزهّدون الناس في حديث النبي ﷺ، بل ويزجرونهم عن قراءته وروايته.

- يقول مثلاً محمد الغزالي: (ونحن ندود المرويات الواهية، والأحاديث المعلولة كما ندود عن القرآن نفسه التفاسير المنحرفة والأفهام المختلفة، ليبقى الوحي الإلهي نقيًا)، ويقول: (إن ركائماً من الأحاديث الضعيفة ملاً آفاق الثقافة الإسلامية بالغيوم، وركائماً مثله من الأحاديث التي صحت، وسطا التحريف على معناها، أو لابسها، كل ذلك جعلها تنبو عن دلالات القرآن القريبة والبعيدة، وقد كنت أزجر بعض الناس عن رواية الحديث الصحيح حتى يكشفوا الوهم عن معناه، إذا كان هذا المعنى موهماً، مثل حديث: (لن يدخل أحد الجنة بعمله... إلخ)⁽¹²⁰⁾. فهذه جرأة تجاوز بها حده بأن وصف أحاديث النبي ﷺ، بهذا الوصف، بل إنه يتجرأ ويزجر الناس عن روايتها ويصفها بأنها ركام، بل ويريد من علماء الملة أن يخفوا الأحاديث لأنها إذا شاعت بين الأمة أحدثت خراباً.

- فأصحاب المدرسة العقلية الحديثة يسرون على خطى أسلافهم من المعتزلة في رد الأحاديث التي تكشف عن موقفهم المعادي لسنة المصطفى ﷺ، فطعنوا وقدحوا فيها، وتناولوها بفهمهم المعوج، واستهانوا بأمرها. فلا يستدلون بها في العقائد وأصول الدين؛ لأنها تفيد الظن كما يزعمون، أو لمخالفتها للعقل، وسوف أتناول في المبحث الثاني نماذج من الأحاديث التي ردتها المدرسة العقلية بحجة مخالفتها للعقل.

الفصل الثاني: نماذج لبعض أحاديث الأحاد التي ردت بحجة مخالفتها للعقل

من المعلوم أن الشرع هو الحاكم على العقل، وإذا وجد في الشرع أخبار لا تدركها العقول فالواجب على العقل تصديقها والتسليم لها لا ردها وإنكارها، وكم من ضلالات وبدع نشأت بسبب استحسان العقل القاصر، وتقديمه على الشرع، من ذلك: رد الأمور الغيبية التي صحت بها الأحاديث كالصراط، والميزان، وعذاب القبر ونعيمه، وغيرها وما كان ذلك إلا بسبب الجهل بالأحاديث الصحيحة، وكذلك الجهل بمكانة السنة من التشريع الإسلامي، والجهل بما أجمعت

عليه الأمة، والجهل بالقياس؛ فالجهل بالأحاديث الصحيحة ينشأ عنه إثبات الأحكام بأحاديث غير ثابتة، والجهل بالسنة ينشأ عنه إهدار للأحاديث الصحيحة، وعدم الأخذ بها وإحلال البدع مكانها، والجهل بإجماع الأمة يترتب عليه إحداث أقوال وأفعال مخالفة للإجماع، والجهل بالقياس ينشأ عنه الاجتهاد في مورد النص، وإثبات عبادات بطريق القياس، ولكن أصحاب المدرسة العقلية القديمة ردوا أحاديث صحيحة ثابتة بحجة مخالفتها للعقل، وتبعهم في ذلك أصحاب المدرسة العقلية الحديثة، وأي عقل يريدون أن يحتكموا إليه ويردوا الأحاديث الصحيحة بسببه؟! إن العقل الذي يريدون أن يتحاكموا إليه مختلف في تحديده، فأى عقلٍ يريدون أن يُحكّموه ويعطوه من السلطة أكثر مما أعطاه علماؤنا في قواعدهم الدقيقة؟ فليس عندنا عقلٌ واحدٌ نقيس به الأمور، فالعقول متفاوتة في فهمها للأمور وإدراكها للأشياء، والمقاييس مختلفة، والمواهب متباينة، فما لا يعقله فلان ولا يفهمه قد يراه آخر معقولاً مفهوماً، كما أن ما تخفى على الناس في بعض العصور حكمته وسر تشريعه قد يتجلى لهم في عصرٍ آخر مقبول الحكمة واضح المعنى حين تتقدّم العلوم وتنكشف أسرار الحياة.

فإذا كانت العقول تختلف فيما بينها، فما هو العقل الكامل الذي يريدون تحكيمه؟ أهو عقل العوام؟ أم عقل الفلاسفة؟ أم عقل الأطباء؟ أم عقل الساسة والحكّام؟.

والعقل قد يرفض شيئاً لغرابته ثم يُقرُّ به بعد ذلك، وكم من أحلامٍ وخيالات رفضها العقل قديماً فأصبحت الآن حقائق واقعة.

وليس في الإسلام ما يحكم العقل باستحالته، ولكن فيه ما يستغربه العقل خاصةً في أمور الغيب، فالواجب على العقل المخلوق أن يعرف قدره، ولا يتجاوز حدوده، ولا يتناول على خالقه وربه، فإذا ثبت النص فقد صدق الله، وإن لم يستطع العقل فهم مدلوله فهذه هي العبودية حقاً. ولا بد من التفريق بين المستحيل والمستغرب، فإن ردّ المستغرب وتكذيبه تهوُّرٌ طائشٌ ينشأ من اغترار الإنسان بعقله، فإن كثيراً من الأمور التي كانت غامضة أصبحت اليوم واضحة، وما كان في أمس حقيقة ربما أصبح اليوم خرافة⁽¹²¹⁾.

والعقل ليس معصومًا في أفكاره ومعارفه ولكن الوحي الثابت هو المعصوم، والواجب على المسلم هو التسليم له، والانقياد لأحكامه، وإن بدا غريبًا في بعض الأشياء.

- قال ابن تيمية: (إذا علم الإنسان بالعقل أن هذا رسول الله، وعلم أنه أخبر بشيء، ووجد في عقله ما ينازعه في خبره، كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه، وألا يقدم رأيه على قوله، ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه، وأنه أعلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر منه، وأن التفاوت الذي بينهما في العلم بذلك أعظم من التفاوت الذي بين العامة وأهل العلم بالطب)⁽¹²²⁾.

- قال الشاطبي: (وليس كل ما يقضي به العقل حقًا، ولذلك تراهم يرتضون اليوم مذهبًا، ويرجعون عنه غدًا، ثم يصيرون بعد غد إلى رأي ثالث، ولو كان كل ما يقضي به حقًا؛ لكفى في إصلاح معاش الخلق ومعادهم، ولم يكن لبعثة الرسل عليهم السلام فائدة، وكان على هذا الأصل تعد الرسالة عبثًا لا معنى لها، وهو كله باطل)⁽¹²³⁾.

والمطالع لكتب أئمة الحديث يعلم يقينًا أن أئمة الحديث وفقهاء المسلمين لم يُعطلوا عقولهم عند الحكم على الحديث، وإنما أوقفوها عند الحد الذي يجب أن تقف عنده تأدبًا مع الله، فلا ترقى العقول لمنهضة الوحي، وإنما واجها محاولة الفهم ثم التسليم والانقياد.

وقد وضع أئمة النقد من علماء الحديث علامات لمعرفة الحديث الموضوع، منها: أن يكون متنه مخالفًا لبدائه العقول، أو للمقطوع به من الدين، أو التاريخ، أو الطب أو غير ذلك. وهذه الطريقة رفضوا أحاديث كثيرة وحكموا عليها بالوضع⁽¹²⁴⁾.

- قال ابن الجوزي: (ما أحسن قول القائل: إذا رأيت الحديث يباين المعقول، أو يخالف المنقول، أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع)⁽¹²⁵⁾.

- والأحاديث التي صحّحها علماؤنا رحمهم الله ليس فيها ما يرفضه العقل أو يُحيله؛ لأنها إما أن تتعلق بأمر العقيدة، وهذه يجب أن تتفق مع القرآن، ونحن نقطع بأنه ليس في القرآن

شيءٌ يحكم العقل بفساده أو بطلانه أو استحالته، وإما أن تتعلّق بالأحكام الشرعية من عبادات ومعاملات وآداب غيرها، وليس في حديثٍ من هذه الأحاديث التي صحّحها علماؤنا ما يرفضه العقل أو يحكم باستحالته، وإما أن تكون أخباراً عن الأمم الماضية، أو أخباراً عن عالم الغيب مما لا يقع تحت النظر كشؤون السموات والحشر والجنة والنار، وهذه ليس فيها ما يحكم العقل ببطلانه، وقد يكون فيها ما لا يدركه العقل فيستغربه. فإذا جاءت هذه الأحاديث من طريقٍ ثابتٍ يفيد القطع فيجب اعتقادها، وإن جاءت عن طريقٍ يفيد غلبة الظن فليس من شأن المسلم أن يبادر بتكذيبها.

وهذا نرى أن فريقاً كبيراً من الناس لا يفرّقون بين ما يرفضه العقل وبين ما يستغربه، فيساوون بينهما في سرعة الإنكار والتكذيب، مع أن حكم العقل فيما يرفضه ناشئٌ عن استحالته، وحكم العقل فيما يستغربه ناشئٌ عن عدم القدرة على تصوّره، وفرقٌ كبير بين ما يستحيل وبين ما لا يُدرك.

على أننا نرى من الاستقراء التاريخي، وتتبع التطور العلمي والفكري أن كثيراً مما كان غامضاً على العقول بالأمس أصبح اليوم مفهوماً واضحاً، بل إن كثيراً مما كان يُعتبر حقيقةً من الحقائق أصبح خرافةً من الخرافات، وما كان مستحيلاً بالأمس أصبح اليوم واقعاً، ولو أن إنساناً عاش في القرون الوسطى فكّر فيما وصل إليه الإنسان الآن لعدّ من المجانين.

والذين ينادون بتحكيم العقل في صحة الحديث أو كذبه لا نراهم يفرّقون بين المستحيل وبين المستغرب، فيبادرون إلى تكذيب كل ما يبدو غريباً في عقولهم، وهذا تهوُّرٌ طائشٌ ناتجٌ عن اغترارهم بعقولهم من جهة، وعن اغترارهم بسلطان العقل ومدى صحة حكمه فيما لا يقع تحت سلطانه من جهةٍ أخرى⁽¹²⁶⁾.

فخيرٌ للعقل أن يفكّر فيما يستطيع التفكير فيه، من أن يحاول التفكير في أمور الغيب التي لا يعلمها إلا خالق العقل.

- فإن من أصول أهل السنة والجماعة "ألا نعارض سنة رسول الله ﷺ، بالمعقول؛ لأن الدين إنما هو الانقياد والتسليم، دون الرد إلى ما يوجب العقل؛ لأن العقل ما يؤدي إلى قبول السنة، فأما ما يؤدي إلى إبطالها فهو جهل لا عقل"⁽¹²⁷⁾.

- قال الطحاوي "وقوله: "فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله عز وجل ولرسوله صلى الله عليه وسلم، ورد علم ما اشتبه عليه إلى عالمه أي: سلم لنصوص الكتاب والسنة، ولم يعترض عليها بالشكوك والشبه والتأويلات الفاسدة، أو بقوله: العقل يشهد بصدق ما دل عليه النقل! والعقل أصل النقل!! فإذا عارضه قدمنا العقل!! وهذا لا يكون قط. لكن إذا جاء ما يوهم مثل ذلك: فإن كان النقل صحيحاً فذلك الذي يدعى أنه معقول إنما هو مجهول، ولو حقق النظر لظهر ذلك. وإن كان النقل غير صحيح فلا يصلح للمعارضة، فلا يتصور أن يتعارض عقل صريح ونقل صحيح أبداً. ويُعارض كلام من يقول ذلك بنظيره، فيقال: إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل، لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع النقيضين، وتقديم العقل مُمتنع، لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم، فلو أبطلنا النقل لكاننا قد أبطلنا دلالة العقل، ولو أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل، لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه. وهذا بين واضح، فإن العقل هو الذي دل على صدق السمع وصحته، وأن خبره مطابق لمخبره، فإن جاز أن تكون الدلالة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون العقل دليلاً صحيحاً، وإذا لم يكن دليلاً صحيحاً لم يجز أن يتبع بحال، فضلاً عن أن يُقدّم، فصارت تقديم العقل على النقل قدحاً في العقل.

فالواجب كمال التسليم للرسول صلى الله عليه وسلم، والانقياد لأمره، وتلقي خبره بالقبول والتصديق، دون أن يعارضه بخيال باطلٍ يُسميه معقولاً، أو نحمله شبهة أو شكاً، أو يُقدّم عليه آراء الرجال وزبالة أذهانهم، فيوجهه بالتحكيم والتسليم والانقياد والإذعان، كما وحد المرسل بالعبادة والخضوع والدل والإنابة والتوكل"⁽¹²⁸⁾.

- وقال الشيخ عبدالرزاق عفيفي⁽¹²⁹⁾: فيجب على الإنسان أن يتهم عقله وتفكيره بدلاً من أن يتهم رسوله ﷺ، أو الرواة العدول، أو أن يتهم ربه في وحيه، وليثق بربه وبرسوله ﷺ أكثر من ثقته في تفكيره، فإن العقل قاصر، وجُرب عليه الخطأ كثيراً ومداه محدود، وما يجمله أكثر مما يعلمه.

فعليه أن يعتقد في تفكيره القصور، وأن يعتقد في وحي الله الكمال والصدق، وأن يعتقد في الرواة الذين استوفوا شروط النقل المضبوطة المعروفة عند المحدثين الثقة بهم أكثر من ثقته بتفكيره.

هذا جواب على من ينكر الحديث لمعارضته لتفكيره وعقله.

فيقال اتهم عقلك بالقصور فإن ما يعلمه أقل مما يجمله، اتهم عقلك بالخطأ وبالجهل في تفكيرك لأنك كثيراً ما تخطئ، وجُرب عليك هذا، أما هؤلاء العدول الضابطون الذين استوفوا شروط النقل، نقل الأحاديث، فهؤلاء يندرفهم أن يخطئ أحدهم، وخطؤه إلى جانب صوابه قليل جداً، بل نادر.

ومعلوم أن ما ثبت عن النبي ﷺ لا يمكن أبداً أن يخالف العقل، بل لا بد من أحد أمرين:

1- إما عدم صحة النقل عن النبي ﷺ.

2- وإما فساد العقل.

أما مع صحة النقل وسلامة العقل فلا يمكن التعارض أبداً.

أما إذا كان من يردون الأحاديث يعتقدون أن الرسول ﷺ قالها؛ ولكن يكذبون الرسول ﷺ ويقولون: قوله ﷺ مخالف للعقل، فقولهم غير مقبول، وهو كفر.

أما إذا كانوا لا يعتقدون أن الرسول ﷺ قالها، ويقولون: هذا وهم من الرواة مثلاً، أو خطأ منهم، فتكفيرهم محل نظر! ففرق بين من يردُّ قول الرسول ﷺ؛ لأن قوله مخالف للعقل، وبين

مَنْ يَرُدُّ قَوْلَ الرَّسُولِ ﷺ؛ لَأَنَّهُ لَمْ يَثْبُتْ عِنْدَهُ، وَلِهَذَا لَا نَكْفُرُ عَمْرَ بْنَ الْخَطَّابِ ﷺ لَمَّا أَنْكَرَ عَلَى الْقَارِئِ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعَهَا الْقَارِئُ مِنَ الرَّسُولِ ﷺ وَالصَّلَاةَ السَّلَامَ وَعَمْرَ ﷺ لَمْ يَسْمَعْهَا؛ لِأَنَّ عَمْرَ ﷺ أَنْكَرَ آيَةَ مِنَ الْقُرْآنِ؛ لَكِنَّهُ أَنْكَرَهَا اجْتِهَادًا مِنْهُ، ظَنًّا مِنْهُ أَنَّ هَذَا الرَّجُلَ لَمْ يَثْبُتْ، حَتَّى وَصَلَ إِلَى الرَّسُولِ ﷺ فَأَخْبَرَهُ، فَأَقْرَأَهُ الرَّجُلَ، فَفَرَّقَ بَيْنَ مَنْ يَرُدُّ مَا قَالَ الرَّسُولُ ﷺ لِمُخَالَفَةِ الْعَقْلِ، وَبَيْنَ مَنْ يَرُدُّ مَا رُوِيَ عَنِ الرَّسُولِ لَظْنِهِ أَنَّهُ لَا يَصِحُّ.

وفي هذا الفصل نورد نماذج من أحاديث الأحاد التي ردها العقلانيون بحجة مخالفتها للعقل.

المبحث الأول: حديث الذبابة

حديث وقوع الذباب في الإناء من الأحاديث التي أنكرها العقلانيون، بحجة مخالفتها للعقل والواقع، وأن الأخبار التي جاءت من طريق الأحاد وحملتها كتب الحديث فإنها لا تعطي اليقين، وإنما تعطي الظن، والظن لا يغني عن الحق شيئاً، فقالوا: وللمسلم أن يأخذ بها ويصدقها إذا أطمأن قلبه بها وله أن يدعها إذا حاك في صدره شيء منها⁽¹³⁰⁾.

نص الحديث:

- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ، يَقُولُ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي شَرَابٍ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْمِسْهُ ثُمَّ لِيَنْزِعْهُ، فَإِنَّ فِي إِحْدَى جَنَاحَيْهِ دَاءٌ وَالْأُخْرَى شِفَاءٌ»⁽¹³¹⁾.

- عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ⁽¹³²⁾، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ فَلْيَمْقُلْهُ»⁽¹³³⁾.

- وَرَوَى عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنِ الثَّوْرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الذُّبَابِ يَقَعُ فِي الْمَاءِ فَيَمُوتُ فِيهِ قَالَ: «لَا بَأْسَ بِهِ»⁽¹³⁴⁾.

- قَالَ ابْنُ قَتَيْبَةَ الدِّينَوْرِيُّ⁽¹³⁵⁾ فِي حَدِيثِ الذُّبَابِ: إِنْ هَذَا الْحَدِيثُ صَحِيحٌ، وَقَدْ رُوِيَ أَيْضًا بِغَيْرِ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ. حَدَّثَنَا أَبُو الْخَطَّابِ: حَدَّثَنَا أَبُو عَتَابٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمَثْنِيِّ، قَالَ:

حدثني ثمامة قال: وقع ذباب في إناء، فقال أنس بأصبعه⁽¹³⁶⁾، فغمزه في الماء، وقال: "بسم الله"، فعل ذلك ثلاثاً وقال إن رسول الله ﷺ أمرهم أن يفعلوا ذلك، وقال: "في أحد جناحيه سم، وفي الآخر شفاء".

- قال أبو محمد بن قتيبة الدينوري

ونقول: إن من حمل أمر الدين على ما شاهد، فجعل الهيمة لا تقول، والطائر لا يسبح، والبقعة من بقاع الأرض لا تشكو إلى أختها، والذباب لا يعلم موضع السم وموضع الشفاء، واعترض على ما جاء في الحديث، مما لا يفهمه، فقال: "كيف يكون قيراط مثل أحد؟" و"كيف يتكلم بيت المقدس؟" و"كيف يأكل الشيطان بشماله، ويشرب بشماله؟" و"أي شمال له؟" و"كيف لقي آدم موسى - صلى الله تعالى عليهما وسلم -، حتى تنازعا في القدر، وبينهما أحقاب؟" و"أين تنازعا؟" فإنه منسلخ من الإسلام، معطل، غير أنه يستعد بمثل هذا وشبهه من القول واللغو والجدال، ودفع الأخبار والآثار، مخالف لما جاء به الرسول ﷺ، ولما درج عليه الخيار من صحابته والتابعين. ومن كذب ببعض ما جاء به رسول الله ﷺ، كان كمن كذب به كله. ولو أراد أن ينتقل عن الإسلام إلى دين لا يؤمن فيه بهذا وأشباهه، لم يجد منتقلاً؛ لأن اليهود والنصارى والمجوس والصابئين والوثنية، يؤمنون بمثل ذلك، ويجدونه مكتوباً عندهم. وما علمت أحداً ينكر هذا إلا قوم من الدهرية، وقد اتبعهم على ذلك قوم من أهل الكلام والجهمية. وبعد، "فما ينكر من أن يكون في الذباب سم وشفاء، إذا نحن تركنا طريق الديانة، ورجعنا إلى الفلسفة؟"

وهل الذباب في ذلك إلا بمنزلة الحية؟ فإن الأطباء يذكرون أن لحمها شفاء من سمها، إذا عمل منه الترياق الأكبر، ونافع من لدغ العقارب وعض الكلاب الكلبة، والحمى الربع، والفالج واللقوة⁽¹³⁷⁾، والارتعاش والصرع. وكذلك قالوا في العقرب: إنها إذا شق بطنها، ثم شدت على موضع اللسعة، نفعت.

والذين طعنوا على بعض الأحاديث سواء من جهة شرائط النقل أو بعض معانيه لمخالفة أهوائهم لا يعلمون شيئاً لا عن شرائط النقل ولا عن قوانين الرواية. ثم ذكر أن العقلاء اتفقوا

على أن يُرجع في كل علم إلى أهله والمتخصصين فيه ولا يتكلم في تصحيح الأخبار وتضعيفها إلا أهل الحديث وحدهم دون غيرهم.

وقد روى الحديث ثلاثة من الصحابة هم: أبو هريرة، وأبو سعيد الخدري، وأنس بن

مالك رضي الله عنه.

- وقال الطحاوي بعد أن ذكر الحديث: (فقال قائل من أهل الجهل بآثار رسول الله صلى الله عليه وسلم

وبوجوهها: وهل للذباب من اختيار حتى يقدم أحد جناحيه لمعنى فيه ويؤخر الآخر لمعنى فيه خلاف ذلك المعنى؟ فكان جوابنا له في ذلك بتوفيق الله صلى الله عليه وسلم وعونه: أنه لو قرأ كتاب الله صلى الله عليه وسلم قراءة متفهم لما يقرؤه منه لوجد فيه ما يدل على صدق قول رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾⁽¹³⁸⁾، ﴿ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلًّا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁽¹³⁹⁾، وكان وحي الله صلى الله عليه وسلم إليها هو إلهامه إياها أن تفعل ما أمرها به، كمثله قوله جل وعز في الأرض: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ۗ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾⁽¹⁴⁰⁾. ووحيه لها هو إلهامه إياها ما شاء أن يلهمها إياه، حتى يكون منها ما أراد الله صلى الله عليه وسلم أن يكون منها، والنحل كذلك فيما يوحيه إليها؛ ليكون منها ما قد شاء الله صلى الله عليه وسلم أن يكون منها. حتى يمضي في ذلك بإلهامه إياها له، وحتى يكون منها ما أراد صلى الله عليه وسلم أن يكون منها. فمثل ذلك الذباب ألهمه صلى الله عليه وسلم ما ألهمه مما يكون سببا لإتيانه لما أراد منه من غمس أحد جناحيه فيما يقع فيه مما فيه الداء، والتوقي بجناحه الآخر الذي فيه الشفاء⁽¹⁴¹⁾.

- قال الشيخ أحمد شاكر: وهذا الحديث مما لعب به بعض معاصرينا ممن علم وأخطأ

وممن علم وعمد إلى عداء السنة وممن جهل وتجرأ. منهم من حمل على أبي هريرة وطعن في رواياته وحفظه، بل منهم من جرؤ على الطعن في صدقه فيما روي عنه، حتى غلا بعضهم فزعم أن الصحيحين فيهما أحاديث غير صحيحة - إن لم يزعم أنها لا أصل لها - بما رأوا من شبهات في نقد بعض الأئمة لأسانيد قليلة فيهما، فلم يفهموا اعتراض أولئك المتقدمين الذين أرادوا بنقدهم

أن بعض أسانيدهم خارجة عن الدرجة العليا من الصحة التي التزمها الشيخان، لم يريدوا أنها ضعيفة قط⁽¹⁴²⁾.

- وقال الخطابي⁽¹⁴³⁾: وقد تكلم في هذا الحديث بعض من لا خلاق له وقال كيف يكون هذا؟ وكيف يجتمع الداء والشفاء في جناحي الذبابة؟ وكيف تعلم ذلك من نفسها حتى تُقدم جناح الداء وتؤخر جناح الشفاء؟ وما أربها إلى ذلك؟

- وقال الخطابي: قلت: وهذا سؤال جاهل، أو متجاهل، وأن الذي يجد نفسه ونفوس عامة الحيوان، قد جمع فيها بين الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وهي أشياء متضادة، إذا تلاقت تفسدت، ثم يرى أن الله سبحانه قد ألف بينها، وقهرها على الاجتماع، وجعل منها قوى الحيوان التي بها بقاؤها، وصلاحها، لجدير أن لا ينكر اجتماع الداء والشفاء في جزئين من حيوان واحد، وأن الذي ألهم النحلة أن تتخذ البيت العجيب الصنعة، وأن تعسل فيه، وألهم الذرة أن تكتسب قوتها، وتدخره لأوان حاجتها إليه، هو الذي خلق الذبابة، وجعل لها الهداية إلى أن تقدم جناحًا، وتؤخر جناحًا، لما أراد من الابتلاء الذي هو مدرجة التعب، والامتحان الذي هو مضمّنًا التكليف، وفي كل شيء عبرة وحكمة، وما يذكر إلا أولو الألباب.

- أما كلمة الأطباء في هذا الحديث⁽¹⁴⁴⁾

فقد ذكر كثير من الأطباء أن هذا الحديث صحيح علميًا وجاءوا بأبحاث مستفيضة تفيد أن للذبابة أثرًا ضارًا وأثرًا نافعًا، أي في أحد جناحيها دواء والآخر داء⁽¹⁴⁵⁾.

وأنة بخصوص تلوث الذباب بالجراثيم المرضية كجراثيم الكوليرا والتيفود والدوسنتاريا وغيرها التي ينقلها الذباب من المجاري وفضلات المرضى وهي الأماكن التي يرتادها الذباب بكثرة، فمكان هذه الجراثيم يكون على أطراف أرجل الذباب أو في برازها وهذا ثابت في جميع المراجع البكتريولوجية.

ويستدل من كل هذا على أنه إذا وقعت الذبابة على الأكل فإنها تلمس الغذاء بأرجلها الحاملة للميكروبات المرضية مما يؤدي إلى تلوث الغذاء كما ذكرنا بأرجلها، أما الفطريات التي

تفرز المواد المضادة والتي تقتل الجراثيم الموجودة، ولا تنطلق مع سائل الخلية المستطيلة من الفطريات المحتوي على المواد المضادة إلا بعد أن يلمسها السائل الذي يزيد من الضغط الداخلي لسائل الخلية ويسبب انفجار الخلية واندفاع البذور والسائل. وبذلك يحقق العلماء بأبحاثهم تفسير الحديث النبوي الشريف الذي يؤكد ضرورة غمس الذبابة كلها في السائل أو الغذاء، إذا وقعت عليه الجراثيم لإفساد أثر الجراثيم المرضية التي أشار إليها الحديث، وهي أن في أحد جناحها داء أي في أحد أجزاء جسمها الأمراض المنقولة بالجراثيم المرضية التي حملتها، وفي الآخر شفاء وهو المضادات التي تفرزها الفطريات الموجودة على بطنها والتي تخرج وتنطلق بوجود سائل هو الخلايا المستطيلة. فإذا سقط الذباب في شراب أو طعام وألقى الجراثيم العالقة بأطرافه في ذلك الطعام أو الشراب فأول مبيد لتلك الجراثيم وأقرب واق قريب منه، وغمس الذباب كله وطرحه كاف في إبطال عملها.

- قال ابن القيم: "وأما المعنى الطبي، فقال أبو عبيد: معنى (امقلوه): اغمسوه، ليخرج الشفاء منه كما خرج الداء، يُقال للرجلين: هما يتماقلان، إذا تغطاً في الماء. واعلم أن في الذباب عندهم قوة سُمّية يدل عليها الورم، والحكة العارضة عن لسعه، وهو بمنزلة السلاح، فإذا سقط فيما يؤذيه انتقاه بسلاحه، فأمر النبي ﷺ أن يُقابل تلك السُمّية المادة النافعة فيزول ضررها، وهذا طب لا يهتدي إليه كبار الأطباء وأئمتهم، بل هو خارج من مشكاة النبوة، ومع هذا فالطبيب العالم العارف الموفق يخضع لهذا العلاج، ويقر لمن جاء به بأنه أكمل الخلق على الإطلاق وأنه مؤيد بوحى إلهي خارج عن القوى البشرية⁽¹⁴⁶⁾.

- قال الشوكاني⁽¹⁴⁷⁾: والفائدة في الأمر بغمسه جميعاً هي أن يتصل ما فيه من الدواء بالطعام أو الشراب، كما اتصل به الداء، فيتعادل الضار والنافع فيندفع الضرر. واستدل بالحديث على أن الماء القليل لا يتنجس بموت ما لا نفس له سائلة فيه، إذ لم يفصل الحديث بين موت الذباب وحياته عند غمسه.

- قال الألباني⁽¹⁴⁸⁾: فقد ثبت الحديث بهذه الأسانيد الصحيحة، عن هؤلاء الصحابة الثلاثة، أبي هريرة وأبي سعيد وأنس، ثبوتًا لا مجال لرده ولا للتشكيك فيه، كما ثبت، صدق أبي هريرة رضي الله عنه في روايته إياه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، خلافًا لبعض غلاة الشيعة من المعاصرين، ومن تبعهم من الزائغين، حيث طعنوا فيه رضي الله عنه لروايته إياه، واتهموه بأنه يكذب فيه على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحاشاه من ذلك، فما هوذا التحقيق العلمي يثبت أنه بريء من كل ذلك، وأن الطاعن فيه هو الحقيق بالطعن فيه، لأنهم رموا صحابيا بالبهتان، وردوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم مجرد عدم انطباقه على عقولهم المريضة! وقد رواه عنه جماعة من الصحابة كما علمت، وليت شعري هل علم هؤلاء بعدم تفرد أبي هريرة بالحديث، وهو حجة ولو تفرد، أو جهلوا ذلك؟ فإن كان الأول فلماذا يتعللون برواية أبي هريرة إياه، ويوهمون الناس أنه لم يتابعه أحد من الأصحاب الكرام؟! وإن كان الآخر فملا سألوا أهل الاختصاص والعلم بالحديث الشريف؟.

- فحديث الرسول صلى الله عليه وسلم برهان قائم بنفسه لا يحتاج إلى دعم خارج عنه، فعلى الأطباء بل والناس جميعًا التسليم بما جاء في هذا الحديث والتصديق به إن كانوا مسلمين، فالمسلم جل اهتمامه ثبوت الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن ثبت له ذلك تلقاه بالقبول. والعلم بالحديث يؤيد ما جاء في الحديث ويعضده، ولم يعد للمتشبهين بذلك من حجة يحتجون بها.

- أما زعمهم أن الحديث ليس من عقائد الإسلام ولا من عباداته؛ فهذا وراءه تهوين للحديث، وتنفير للناس عنه، وهي دعوى يلجؤون إليها كلما عجزوا عن إقامة الدليل على صحة ما يزعمون.

- والحديث يُخبر ولا يُلزم، يُخبر من باب لا ضرر ولا ضرار، ولا يُلزم أن يشرب ما في الإناء، أو يطعم، فقد يمر الإنسان بظرف يحتاج فيه إلى كوب من مشروب معين فإذا وقع في الذباب وأراد أن ينتفع به فللمحافظة عليه أمره الشارع الحكيم بأن يغمس الذباب الواقع فيه، وهذا من باب المحافظة على الأموال وعدم إراقمتها بما يُسعى بطرق المعالجة.

المبحث الثاني: حديث سحر النبي صلى الله عليه وسلم

من الأحاديث التي كانت محل جدل عند أصحاب المدرسة العقلية في القديم والحديث أحاديث سحر النبي ﷺ، مع أنها أحاديث صحيحة ثابتة، بل في أعلى درجات الصحة، ولا مطعن فيها بوجه من الوجوه، فقد اتفق على إخراجها البخاري ومسلم، ورواها غيرهما من أصحاب كتب الحديث كالإمام أحمد وابن ماجه وغيرهما، وإليك قولهم وبيان وجه الحق في ذلك.

نص الحديث:

- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: سَحَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَجُلًا مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ، يُقَالُ لَهُ لَبِيدُ بْنُ الْأَعْصَمِ، حَتَّى كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ كَانَ يَفْعَلُ السَّيِّئَ وَمَا فَعَلَهُ، حَتَّى إِذَا كَانَ ذَاتَ يَوْمٍ أَوْ ذَاتَ لَيْلَةٍ وَهُوَ عِنْدِي، لَكِنُّهُ دَعَا وَدَعَا، ثُمَّ قَالَ: " يَا عَائِشَةُ، أَشَعَرْتِ أَنَّ اللَّهَ أَفْتَانِي فِيمَا اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ، أَتَانِي رَجُلَانِ، فَقَعَدَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رَأْسِي، وَالْآخَرُ عِنْدَ رِجْلِي، فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ: مَا وَجَعَ الرَّجُلِ؟ فَقَالَ: مَطْبُوبٌ، قَالَ: مَنْ طَبَّه؟ قَالَ: لَبِيدُ بْنُ الْأَعْصَمِ، قَالَ: فِي أَيِّ شَيْءٍ؟ قَالَ: فِي مُشْطٍ وَمُشَاطَةٍ⁽¹⁴⁹⁾، وَجَفَّ طَلْعَ نَخْلَةٍ ذَكَرٍ. قَالَ: وَأَيْنَ هُوَ؟ قَالَ: فِي بَيْرِ دَرَوَانَ⁽¹⁵⁰⁾" فَاتَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي نَاسٍ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَجَاءَ فَقَالَ: «يَا عَائِشَةُ، كَأَنَّ مَاءَهَا نُقَاعَةُ الْجِنِّاءِ، أَوْ كَأَنَّ رُءُوسَ نَخْلِيهَا رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ» قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: أَفَلَا اسْتَخَرَجْتَهُ؟ قَالَ: «قَدْ عَافَانِي اللَّهُ، فَكَرِهْتُ أَنْ أُتَوَّرَ عَلَى النَّاسِ فِيهِ شَرًّا» فَأَمَرَهَا فَدَفِنَتْ⁽¹⁵¹⁾.

- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَجِرًا، حَتَّى كَانَ يَرَى أَنَّهُ يَأْتِي النَّسَاءَ وَلَا يَأْتِمَنَنَّ، قَالَ سُفْيَانُ: وَهَذَا أَشَدُّ مَا يَكُونُ مِنَ السَّخْرِ، إِذَا كَانَ كَذَا، فَقَالَ: " يَا عَائِشَةُ، أَعْلِمْتِ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَفْتَانِي فِيمَا اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ، أَتَانِي رَجُلَانِ، فَقَعَدَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رَأْسِي، وَالْآخَرُ عِنْدَ رِجْلِي، فَقَالَ الَّذِي عِنْدَ رَأْسِي لِلْآخَرِ: مَا بَالَ الرَّجُلِ؟ قَالَ: مَطْبُوبٌ، قَالَ: وَمَنْ طَبَّه؟ قَالَ: لَبِيدُ بْنُ الْأَعْصَمِ - رَجُلٌ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ حَلِيفٌ لِيَهُودَ كَانَ مُنَافِقًا - قَالَ: وَفِيمَ؟ قَالَ: فِي مُشْطٍ وَمُشَاقَةٍ، قَالَ: وَأَيْنَ؟ قَالَ: فِي جُفِّ طَلْعَةٍ ذَكَرٍ، تَحْتَ رَاعُوفَةٍ⁽¹⁵²⁾ فِي بَيْرِ دَرَوَانَ " قَالَتْ: فَاتَى النَّبِيَّ ﷺ الْبَيْرُ

حَتَّى اسْتَخْرَجَهُ، فَقَالَ: «هَذِهِ الْبِئْرُ الَّتِي أُرِيْتُهَا، وَكَأَنَّ مَاءَهَا نُقَاعَةُ الْحِجَاءِ، وَكَأَنَّ نَخْلَهَا رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ» قَالَ: فَاسْتُخْرِجْ، قَالَتْ: فَقُلْتُ: أَفَلَا؟ - أَي تَدَشَّرْتِ - فَقَالَ: «أَمَّا اللَّهُ فَقَدْ شَفَانِي، وَأَكْرَهُ أَنْ أُثِيرَ عَلَى أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ شَرًّا»⁽¹⁵³⁾.

- إن ما أثاره أصحاب المدرسة العقلية حول هذا الحديث، قد سبقهم إليه أهل الزيغ والابتداع من المعتزلة ومن على ساكلتهم، ممن جاء بعدهم.

- فقد أورد ابن قتيبة الدينوري في تأويل مختلف الحديث⁽¹⁵⁴⁾، هذه الأحاديث من ضمن الأحاديث التي طعن فيها النظام وأمثاله من أئمة الاعتزال، الذين لا يقيمون وزناً للأحاديث والسنن، وزعم الجصاص أنه من وضع الملحدين، وأدعى أبو بكر الأصبم أنه متروك ومخالف لنص القرآن.

- ثم جاء أصحاب المدرسة العقلية الحديثة فتلقفوا هذه الآراء، ورددوها تحت مسمى تحكيم العقل، وطرح كل ما يتعارض مع مسلماته وثوابته، ونستطيع تلخيص أقوالهم فيما يأتي:

1- قالوا إن الحديث وإن رواه البخاري ومسلم فهو حديث آحادي، لا يؤخذ به في العقائد، وعصمة النبي ﷺ من تأثير السحر في عقله، عقيدة من العقائد، فلا يؤخذ في إثبات ما يخالفها إلا باليقين كالحديث المتواتر، ولا يكتفى في ذلك بالظن.

2- وأن الحديث يخالف القرآن الكريم الذي هو متواتر ويقيني، في نفي السحر عن النبي ﷺ، فالقرآن نعى على المشركين ووبخهم على نسبتهم إثبات السحر إلى النبي ﷺ، فقال سبحانه: ﴿أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكْوَنُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا﴾ وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا ﴿ۙ﴾ انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا⁽¹⁵⁵⁾، وقال جل وعلا: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَىٰ إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا ﴿ۙ﴾ انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا⁽¹⁵⁶⁾.

3- أنه لو جاز على النبي ﷺ أن يتخيل أنه يفعل الشيء وما فعله، لجاز عليه أن يظن أنه بلغ شيئاً وهو لم يبلغه، أو أن شيئاً ينزل عليه ولم ينزل عليه، وهو أمر مستحيل في حقه ﷺ لأنه يتنافى مع عصمته في الرسالة والبلاغ.

- رد أهل العلم على مزاعمهم تجاه هذه الأحاديث وتفنيدهم لأقوالهم⁽¹⁵⁷⁾

- فأما ما يتعلق بحجية أخبار الآحاد، فإن الأدلة شاهدة من كتاب الله، وحديث النبي ﷺ وأقوال السلف، بل وإجماعهم -كما نقله غير واحد كالشافعي والنووي والآمدي وغيرهم- على الاحتجاج بحديث الآحاد، وقبول الاستدلال به في العقائد والعبادات على حد سواء، وهي أدلة كثيرة لا تحصى⁽¹⁵⁸⁾. ويكفي وجود هذه الأحاديث في الصحيحين للجزم بصحتها وثبوتها، وقد أجمعت الأمة على تلقي كتابيها بالقبول، وليست هي من الأحاديث المنتقدة حتى تستثنى من ذلك.

- أن هذه الأحاديث رُويت من طرق عدة في الصحيحين وغيرهما، وعن غير واحد من الصحابة كعائشة، وابن عباس، وزيد بن أرقم رضي الله عنه، وغيرهم؛ مما يبعد عنه احتمال الغلط أو السهو أو الكذب، كما أثبتها واعترف بصحتها رواية ودراية كبار الأئمة الذي هم أرسخ قدمًا في هذا الشأن، وفي الجمع بين المعقول والمنقول كالإمام المازري والخطابي، والقاضي عياض، والإمام النووي وشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، والإمام ابن كثير، والإمام ابن حجر وغيرهم ممن لا يحصهم العدُّ، فهل كل هؤلاء الأئمة فسدت عقولهم، فلم يتفطنوا إلى ما تفتن إليه أصحاب العقول؟! لكنه التسليم والانقياد، وتعظيم حديث رسول الله ﷺ، وعدم معارضته برأي أو قياس.

- وأما زعمهم أن الحديث مخالف للقرآن فهو دليل على سوء الفهم، لأن المشركين لم يريدوا بقولهم: (إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا) كما ورد في القرآن، أن النبي ﷺ سحر فترة يسيرة بحيث لم يتعلق سحره بأمور الرسالة والتبليغ، ثم شفاه الله، وإنما أرادوا بقولهم ذلك إثبات أن ما يصدر عنه ما هو إلا خيال وجنون في كل ما يقول وما يفعل، وفيما يأتي وينذر، وأنه ليس رسولًا، وأن ما جاء به ليس من الوحي في شيء، وإنما هو خيال مسحور، فغرضهم إنكار رسالته ﷺ، ومن ثم فلا يلزمهم تصديقه ولا اتباعه.

- أما زعمهم بأن هذا الحديث يتنافى مع عصمة النبي ﷺ في الرسالة والبلاغ، فإن الذين صححوا حديث السحر كالبخاري ومسلم وغيرهما، ومن جاء بعدهما من أهل العلم والشرح،

قالوا إن ما حدث للنبي ﷺ إنما هو من جنس سائر الأمراض التي تعرض لجميع البشر، وتتعلق بالجسم ولا تسلط لها على العقل أبداً، وهو أمر يجوز على سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

- قال القاضي عياض: فظهر بهذا أن السحر إنما تسلط على جسده وظواهر جوارحه لا على تمييزه ومعتقده⁽¹⁵⁹⁾.

- أما قول عائشة: "أنه كان يخيل إليه أنه فعل الشيء وما فعله"، إما أن يكون في أمور الدنيا لا في أمور الدين والرسالة، وقياس أمور الوحي والرسالة على أمور الدنيا قياس مع الفارق، فإنه بالنسبة لأمر الدين معصوم من الخطأ والتغير والتبدل لا يخالف في ذلك أحد، فلرسول ﷺ اعتباران: اعتبار كونه بشراً، واعتبار كونه رسولاً، فبالاعتبار الأول يجوز عليه ما يجوز على سائر البشر، ومنه أن يُسحر، وبالإعتبار الثاني لا يجوز ما يخل بالرسالة لقيام الدليل العقلي والنقلي على العصمة منه.

على أنه قد قال بعضهم: إنه لا يلزم من أنه كان يظن أنه فعل الشيء ولم يكن فعله، أن يجزم بفعله ذلك، وإنما يكون ذلك من جنس الخاطر يخطر ولا يثبت.

- وإما أن يكون ذلك التخيل في أمر خاص بينته الروايات الأخرى في الصحيح عن عائشة، وهي رواية الإمام سفيان بن عيينة التي رواها عنه اثنان من كبار شيوخ البخاري الأول شيخه المُسندي، والثاني شيخه الإمام الحميدي، وفيها تقول عائشة: "كان رسول الله ﷺ سحر حتى كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتين، قال سفيان: وهذا أشد ما يكون من السحر إذا كان كذلك". فهذه الرواية تبين ما في الرواية الأولى من إجمال، وما هو هذا الشيء الذي كان يخيل إليه أنه فعله ولم يفعله؟.

قال القاضي عياض: "يحتمل أن يكون المراد بالتخيل المذكور أنه يظهر له من نشاطه ما ألفه من سابق عاداته من الاقتدار على الوطاء، فإذا دنا من المرأة فتر عن ذلك كما هو شأن المعقود"⁽¹⁶⁰⁾.

وسواء قلنا بهذا أو بذاك فليس في الحديث أبداً ما يخل بعصمة النبي ﷺ، فيما يتعلق بالتبليغ والرسالة، - قال المازري: "أنكر بعض المبتدعة هذا الحديث (حديث سحر النبي ﷺ)، وزعموا أنه يحط من منصب النبوة، ويشكك فيها، قالوا: وكل ما أدى إلى ذلك باطل، وزعموا أن تجويز هذا يعدم الثقة بما شرَّعه من الشرائع، إذ يحتمل على هذا أن يخيل إليه أنه يرى جبريل وليس هو ثمَّ، وأنه يوحى إليه ولم يوح إليه بشيء، وهذا كله مردود، لأن الدليل قد قام على صدق النبي ﷺ، فيما يبلغه عن الله تعالى وعلى عصمته في التبليغ، والمعجزات شهادات بتصديقه، فتجويز ما قام الدليل على خلافه باطل. وأما ما يتعلق ببعض أمور الدنيا التي لم يبعث لأجلها، ولا كانت الرسالة من أجلها فهو في ذلك عرضة لما يعترى البشر كالأمراض، فغير بعيد أن يُخَيَّل إليه في أمر من أمور الدنيا ما لا حقيقة له مع عصمته عن مثل ذلك في أمور الدين"، قال: "وقد قال بعض الناس: إن المراد بالحديث أنه كان ﷺ يخيل إليه أنه وطأ زوجاته ولم يكن وطأهن، وهذا كثيراً ما يقع تخيله للإنسان، وهو في المنام فلا يبعد أن يخيل إليه في اليقظة"⁽¹⁶¹⁾. ثم ما رأي المنكرين للحديث فيما ثبت في القرآن الكريم منسوباً إلى نبي الله موسى ﷺ من أنه تخيل في حبال السحرة وعصيم أمها حيات تسعى، فهل ينكرون القرآن القطعي المتواتر؟! وهل تخيله هذا أخل بمنصب الرسالة والتبليغ؟! وإذا كان لا مناص لهم من التسليم بما جاء به القرآن الكريم، فلم اعتبروا التخيل في حديث السحر منافياً للعصمة؟! ولم يعتبروه في قصة موسى ﷺ منافياً للعصمة؟!.

لقد شاء الله سبحانه -وله الحكمة البالغة- أن يبتلي أنبياءه بشتى أنواع البلاء ليعلم الناس أنهم بشر مثلهم، فلا يرفعوهم إلى درجة الألوهية، ويزداد ثواب الأنبياء، وتعظم منازلهم ودرجاتهم عند الله تعالى بما يلاقونه ويتحملونه في سبيل تبليغ رسالات الله.

- قال ابن القيم: (وهذا الحديث ثابت عند أهل العلم بالحديث، مُتَلَقَّى بالقبول بينهم لا يختلفون في صحته، وقد اعتاص على كثير من أهل الكلام وغيرهم، وأنكروه أشد الإنكار، وقابلوه بالتكذيب، وصنف فيه بعضهم مصنفاً منفرداً حمل فيه على هشام - يعني ابن عروة بن الزبير -، وكان غاية ما أحسن القول فيه أن قال: غلط واشتبه عليه الأمر، ولم يكن من هذا شيء، قال:

لأن النبي ﷺ لا يجوز أن يُسحر، فإنه تصديق لقول الكفار: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَىٰ إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾⁽¹⁶²⁾، قالوا: فالأنبياء لا يجوز عليهم أن يُسحروا، فإن ذلك ينافي حماية الله لهم، وعصمتهم من الشياطين. وهذا الذي قاله هؤلاء مردود عند أهل العلم، فإن هشاماً من أوثق الناس وأعلمهم، ولم يقدح فيه أحدٌ من الأئمة بما يوجب رد حديثه فما للمتكلمين وما لهذا الشأن؟ وقد رواه غير هشام عن عائشة، وقد اتفق أصحاب الصحيحين على تصحيح هذا الحديث، ولم يتكلم فيه أحد من أهل الحديث بكلمة، والقصة مشهورة عند أهل التفسير والسنن، والحديث، والتاريخ، والفقهاء، وهؤلاء أعلم بأحوال رسول الله ﷺ وأيامه من المتكلمين، ثم أخذ يذكر بعض الروايات في إثبات سحره ﷺ، قال: والسحر الذي أصابه كان مرضاً من الأمراض عارضاً شفاه الله منه، ولا نقص في ذلك ولا عيب بوجه ما، فإن المرض يجوز على الأنبياء، وكذلك الإغماء، فقد أغمى عليه ﷺ، في مرضه، ووقع حين انفكت قدمه، وجُحِشَ شِقْه (أي انخدش)، وهذا من البلاء الذي يزيد الله به رفعةً في درجاته، ونيل كرامته، وأشد الناس بلاء الأنبياء؛ فابتلوا من أممهم بما ابتلوا به من القتل والضرب والشتم والحبس، فليس بيدع أن يبتلى النبي ﷺ من بعض أعدائه بنوع من السحر، فلا نقص عليهم ولا عار في ذلك، بل هذا من كمالهم، وعلو درجاتهم عند الله⁽¹⁶³⁾.

المبحث الثالث: حديث نزول عيسى عليه السلام آخر الزمان

أحاديث نزول عيسى عليه السلام آخر الزمان من الأحاديث التي ادعى أصحاب المدرسة العقلية أنها لم تبلغ درجة الأحاديث المتواترة التي توجب على المسلم عقيدة، والعقيدة كما يزعمون لا تجب إلا بنص من القرآن أو بحديث متواتر، وعلى ذلك فلا يجب على المسلم أن يعتقد أن عيسى عليه السلام حي بجسمه وروحه، والذي يخالف في ذلك لا يعد كافراً في نظر الشريعة الإسلامية⁽¹⁶⁴⁾.

نص الحديث:

-عن أبي هريرة رضي الله عنه، يقول: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَيُوشِكَنَّ⁽¹⁶⁵⁾ أَنْ يَنْزَلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْثَمَ حَكَمًا مُقْسِطًا⁽¹⁶⁶⁾، فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلَ الْخَزِيرَ، وَيَضَعُ الْجِزْيَةَ⁽¹⁶⁷⁾، وَيَفِيضُ⁽¹⁶⁸⁾ الْمَالُ حَتَّى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ»⁽¹⁶⁹⁾.

- عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزَلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا عَدْلًا، فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلَ الْخَنزِيرَ، وَيَضَعَ الْجِزْيَةَ، وَيَفِيضَ الْمَالَ حَتَّى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ، حَتَّى تَكُونَ السَّجْدَةُ الْوَاحِدَةُ خَيْرًا مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا»، ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ: "وَأَقْرَأُوا إِنَّ شِئْنُكُمْ" ⁽¹⁷⁰⁾: ﴿وَإِنَّ مَنِ أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ ⁽¹⁷¹⁾، ⁽¹⁷²⁾.

- عَنْ حُدَيْفَةَ بْنِ أَسِيدٍ الْعِفَارِيِّ ⁽¹⁷³⁾، قَالَ: اطَّلَعَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَيْنَا وَنَحْنُ نَتَذَكَّرُ، فَقَالَ: «مَا تَذَكَّرُونَ؟» قَالُوا: نَذَكُرُ السَّاعَةَ، قَالَ: "إِنَّهَا لَنْ تَقُومَ حَتَّى تَرُونَ قَبْلَهَا عَشْرَ آيَاتٍ - فَذَكَّرَ - الدُّخَانَ، وَالذَّجَالَ، وَالذَّابَّةَ، وَطُلُوعَ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا، وَنُزُولَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ﷺ، وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ، وَثَلَاثَةَ خُسُوفٍ: خَسْفٌ بِالشَّرْقِ، وَخَسْفٌ بِالمَغْرِبِ، وَخَسْفٌ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ، وَآخِرُ ذَلِكَ نَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْيَمَنِ، تَطْرُدُ النَّاسَ إِلَى مَحْشَرِهِمْ" ⁽¹⁷⁴⁾.

- عن جابر بن عبد الله، قال: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»، قَالَ: " فَيَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ﷺ، فَيَقُولُ أَمِيرُهُمْ: تَعَالَ صَلِّ لَنَا، فَيَقُولُ: لَا، إِنَّ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ أَمْرَاءُ تُكْرِمُهُ اللَّهُ هَذِهِ الْأُمَّةُ" ⁽¹⁷⁵⁾.

- قال العيني: فَإِنْ قُلْتَ: مَا الْحِكْمَةُ فِي نَزُولِ عِيسَى عَلَى الصَّلَاةِ السَّلَامِ وَالْخُصُوصِيَّةِ بِهِ؟ قُلْتَ: فِيهِ وُجُوهٌ. الْأُولَى: لِلرَّدِّ عَلَى الْيَهُودِ فِي زَعْمِهِمُ الْبَاطِلَ أَنَّهُمْ قَتَلُوهُ وَصَلَبُوهُ، فَبَيَّنَ اللَّهُ تَعَالَى كَذِبَهُمْ، وَأَنَّهُ هُوَ الَّذِي يَقْتُلُهُمْ. الثَّانِي: لِأَجْلِ دُنُو أَجَلِهِ لِيُدفنَ فِي الْأَرْضِ، إِذْ لَيْسَ لِمَخْلُوقٍ مِنَ التُّرَابِ أَنْ يَمُوتَ فِي غيرِ التُّرَابِ. الثَّالِثُ: لِأَنَّهُ دَعَا اللَّهَ تَعَالَى لِمَا رَأَى صِفَةَ مُحَمَّدٍ ﷺ وَأَمْتَهُ أَنْ يَجْعَلَهُ مِنْهُمْ فَاسْتَجَابَ اللَّهُ دَعَاءَهُ وَأَبْقَاهُ حَيًّا حَتَّى يَنْزَلَ فِي آخِرِ الزَّمَانِ وَيَجِدُ أَمْرَ الْإِسْلَامِ، فَيُوافِقُ خُرُوجَ الدَّجَالِ فَيَقْتُلُهُ. الرَّابِعُ: لِتَكْذِيبِ النَّصَارَى وَإِظْهَارِ زَيْفِهِمْ فِي دَعْوَاهُمْ الْأَبْاطِيلَ وَقَتْلِهِ إِيَّاهُمْ. الْخَامِسُ: أَنَّ خُصُوصِيَّتَهُ بِالْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ لِقَوْلِهِ ﷺ: أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِابْنِ مَرْيَمَ لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ نَبِيٌّ، وَهُوَ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ غَيْرِهِ فِي الزَّمَانِ، وَهُوَ أَوْلَى بِذَلِكَ ⁽¹⁷⁶⁾.

- من المعلوم أن التمايز بين الناس في ميزان الله ليس بإدراك المشاهدات والمحسوسات، فهذا أمر يحسنه كل أحد، ويستوي فيه المؤمن والكافر، والحصيف والبليد، ولكن الشأن كل الشأن إنما هو في الإيمان بالغيب الذي لا يراه الإنسان ولا يشاهده، إذا قامت عليه الدلائل الصادقة من خبر الله وخبر رسوله ﷺ، فهذا هو الإيمان الذي يتميز به المؤمن عن الكافر، والبر عن الفاجر، لأن مبناه على التصديق التام، والتسليم الكامل لله ولرسوله، بكل يقين ورضا، وعدم معارضة الأخبار بعقل أو رأي.

فالمؤمن حقيقة هو الذي يؤمن بكل ما أخبر الله به، وأخبر به رسوله ﷺ، سواء شاهد ذلك أم لم يشاهده، وسواء عقله وفهمه، أم لم يهتد إليه فهمه وعقله.

- عن أبي جُمعة الأنصاري⁽¹⁷⁷⁾، قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَمَعَنَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ عَاشِرَ عَشْرَةِ قُلُنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ مِنْ أَحَدٍ أَعْظَمَ مِنَّا أَجْرًا، أَمَّنَا بِكَ وَاتَّبَعْنَاكَ، قَالَ: «وَمَا يَمْنَعُكُمْ مِنْ ذَلِكَ وَرَسُولُ اللَّهِ يَبَيِّنُ أَظْهَرِكُمْ، يَأْتِيكُمْ بِالْوَحْيِ مِنَ السَّمَاءِ؟ بَلْ قَوْمٌ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِكُمْ يَأْتِيهِمْ كِتَابٌ بَيْنَ لَوْحَيْنِ فَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَعْمَلُونَ بِمَا فِيهِ أَوْلَيْكَ أَعْظَمُ مِنْكُمْ أَجْرًا»⁽¹⁷⁸⁾

- عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ⁽¹⁷⁹⁾، قَالَ: ذَكَرُوا عِنْدَ عَبْدِ اللَّهِ أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ ﷺ، وَإِيمَانَهُمْ قَالَ: فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ⁽¹⁸⁰⁾: " إِنْ أَمْرَ مُحَمَّدٍ كَانَ بَيْنَنَا مِنْ رَأَى، وَالَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ، مَا أَمَنَ مُؤْمِنٌ أَفْضَلَ مِنْ إِيْمَانٍ بِغَيْبٍ، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾⁽¹⁸¹⁾ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾⁽¹⁸²⁾ «⁽¹⁸³⁾.

ومن الإيمان بالغيب الإيمان باليوم الآخر وما يسبقه من علامات جاء بها الكتاب، وصحت بها الأخبار عن النبي المختار صلوات الله وسلامه عليه، وتصديقها، وعقد القلب عليها.

وقد دلت الآيات الكريمة على أن نبي الله عيسى عليه السلام رفع من الأرض إلى السماء بروحه وجسده، عندما أراد اليهود قتله وصلبه فلم يمكنهم الله منه، ودلت كذلك على أنه سينزل إلى الأرض مرة أخرى في آخر الزمان علامة على قرب قيام الساعة.

وجاءت الأحاديث الكثيرة عن النبي ﷺ تؤكد هذا المعنى، وتبينه بأفصح عبارة، وأظهر بيان، وأنه ينزل بمشيئة الله عند المنارة البيضاء شرقي دمشق، حاكمًا بشريعة محمد ﷺ لا ناسخًا لها، فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية فلا يقبل من الكفار إلا الإسلام، ويفيض المال، وتنزل البركات والخيرات.

-لقد تعرضت أحاديث نزول عيسى عليه السلام للهجوم والنقد من قبل البعض، لأنها لم ترق لهم، محتجين بحجج واهية، وشبه ساقطة، حيث ادعوا أنه ليس في القرآن نص صريح في رفعه إلى السماء بروحه وجسده، وليس فيه نص صريح أيضًا على نزوله وإنما تلك عقيدة النصارى، كما أن الأحاديث الواردة في نزوله لم تبلغ درجة التواتر، حتى يؤخذ منها عقيدة بنزوله، وإنما هي أحاديث آحاد مضطربة في متونها، منكرة في معانيها، في معظمها يشتد ضعف الرواة، وعليه فلا يجب على المسلم أن يعتقد ذلك⁽¹⁸⁴⁾.

وادعوا كذلك أنها ليست أحاديث محكمة الدلالة؛ ولذا تأولها العلماء.

- وهذا محمد عبده تأول نزوله وحكمه في الأرض بغلبة روحه ورسالته على الناس، وهو ما غلب في تعاليمه من الأمر بالرحمة والمحبة والسلم، والأخذ بمقاصد الشريعة دون الوقوف عند ظواهرها، والتمسك بلبابها دون قشورها، فالمسيح عليه السلام لم يأت لليهود بشريعة جديدة، ولكنه جاءهم بما يزعجهم عن الجمود على ظواهر ألفاظ شريعة موسى عليه السلام، ويوقفهم على فقها والمراد منها، ويأمرهم بمراعاته وبما يجذبهم إلى عالم الأرواح، بتحري كمال الآداب، ثم قال: ولما كان أصحاب الشريعة الأخيرة قد جمدوا على ظواهر ألفاظها، بل وألفاظ من كتب فيها معبرًا عن رأيه وفهمه، وكان ذلك مزهقًا لروحها، ذاهبًا بحكمتها، كان لا بد لهم من إصلاح عيسوي، يبين لهم أسرار الشريعة، وروح الدين وأدبه الحقيقي، وكل ذلك مطوي في القرآن الذي حجبوا عنه بالتقليد الذي هو أفة الحق، وعدو الدين في كل زمان.

- ويقول الشيخ محمود شلتوت: "إن حياة عيسى ورفعه بجسده إلى السماء ونزوله إلى الأرض آخر الزمان لم يثبت شيء منها بدليل قطعي يكون عقيدة يطمئن إليها القلب حتى يكفر من أنكرها"⁽¹⁸⁵⁾.

نزول عيسى عليه السلام وقتله الدجال ثابت صحيح، بالقرآن والسنة المتواترة، والإجماع:

1- الأدلة من القرآن الكريم على رفع عيسى عليه السلام بروحه وجسده ونزوله آخر الزمان:

- قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ خُذْ بِكَؤُودِكَ إِذْ وَقَعْتَ عَلَى الْوَعْدِ وَمِنْهُنَّ وَمَنْ يَكْفُرُ بِآيَاتِي فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ۚ وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾⁽¹⁸⁶⁾.

فقد ذكر المفسرون ثلاثة أقوال في المراد بالتوفي في هذه الآية⁽¹⁸⁷⁾:

الأول: قول الجمهور، ورجحه ابن كثير، وهو أن المراد به توفي النوم، فكلمة الوفاة كما تطلق على الموت تطلق على النوم أيضاً.

الثاني: أن في الكلام تقديمًا وتأخيرًا والتقدير (إني رافعك ومتوفيك) أي بعد النزول وهذا القول منسوب إلى قتادة.

الثالث: أن المراد بالتوفي هو الرفع نفسه، والمعنى: (إني قابضك من الأرض ومستوفيك ببدنك وروحك) وهذا رأي ابن جرير⁽¹⁸⁸⁾.

وجميع هذه الأقوال كما ترى متفقة على أنه رفع حيًا، وإن كان بعضها أصح وأولى بالقبول من بعض.

- سئل ابن تيمية⁽¹⁸⁹⁾ -رحمه الله تعالى- عن رجلين تنازعا في أمر نبي الله "عيسى ابن مريم" عليه السلام - فقال أحدهما: إن عيسى ابن مريم توفاه الله ثم رفعه إليه؛ وقال الآخر: بل رفعه إليه حيا. فما الصواب في ذلك. وهل رفعه بجسده أو روحه أولا؟ وما الدليل على هذا وهذا؟ وما تفسير قوله تعالى: ﴿إني متوفيك ورافعك إلي﴾؟ فأجاب: الحمد لله، عيسى عليه السلام حي، وقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا وإماما مقسطا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية" وثبت في الصحيح عنه: "أنه ينزل على المنارة البيضاء شرقي دمشق وأنه يقتل الدجال". ومن فارتقت روحه جسده لم ينزل جسده

من السماء، وإذا أحيي فإنه يقوم من قبره. وأما قوله تعالى: {إني متوفيك ورافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا} فهذا دليل على أنه لم يعن بذلك الموت؛ إذ لو أراد بذلك الموت لكان عيسى في ذلك كسائر المؤمنين؛ فإن الله يقبض أرواحهم ويعرج بها إلى السماء، فعلم أن ليس في ذلك خاصية. وكذلك قوله: {ومطهرك من الذين كفروا} ولو كان قد فارقت روحه جسده لكان بدنه في الأرض كبذن سائر الأنبياء أو غيره من الأنبياء. وقد قال تعالى في الآية الأخرى: {وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه} فقوله هنا: {بل رفعه الله إليه} يبين أنه رفع بدنه وروحه كما ثبت في الصحيح أنه ينزل بدنه وروحه؛ إذ لو أريد موته لقال: وما قتلوه وما صلبوه؛ بل مات. [فقوله: {بل رفعه الله إليه} يبين أنه رفع بدنه وروحه كما ثبت في الصحيح أنه ينزل بدنه وروحه]. ولهذا قال من قال من العلماء: {إني متوفيك} أي قابضك، أي قابض روحك وبدنك. يقال: توفيت الحساب واستوفيته، ولفظ التوفي لا يقتضي نفسه توفي الروح دون البدن ولا توفيهما جميعا إلا بقريئة منفصلة. وقد يراد به توفي النوم كقوله تعالى: {الله يتوفى الأنفس حين موتها} وقوله: {وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار} وقوله: {حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا} وقد ذكروا في صفة توفي المسيح ما هو مذكور في موضعه. والله تعالى أعلم.

- وقد قال تعالى في الآية الأخرى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ الَّذِينَ اِخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ۚ بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾⁽¹⁹⁰⁾.

وحياته ﷺ بعد رفعه لا يلزم منها أن تكون كحياة من على الأرض في احتياجه إلى الطعام والشراب، وخضوعه للسنن والنواميس الكونية كسائر الأحياء، وإنما هي حياة خاصة عند الله ﷻ.

كما أن الآيات القرآنية قد دلت أيضًا على نزوله إلى الأرض في آخر الزمان، وذلك في ثلاثة

مواضع من القرآن:

الأول: قوله -تعالى-: ﴿وَأَنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونَ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾⁽¹⁹¹⁾. فقد دلت الآية على أنه ليس أحد من أهل الكتاب إلا وسيؤمن بعيسى عليه السلام عبداً لله ورسولاً من عنده، وذلك سيكون قبل موت عيسى، ومعلوم أن هذا لم يقع حتى الآن، مما يعني أنه مما سوف يقع فيما نستقبله من الزمان، لأن الآية جاءت في سياق تقرير بطلان ما ادعته اليهود من قتل عيسى وصلبه وتسليمه.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ لَعَلَّمَ لِدَّاعِيَةٍ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾⁽¹⁹²⁾، فإن الآيات قبلها كانت تتحدث عن عيسى عليه السلام، ولذا فإن الضمير في هذه الآية يعود إليه، فيكون خروجه من علامات الساعة وأماراتها، لأنه ينزل قبيل قيامها، ومما يدل على ذلك القراءة الأخرى (لَعَلَّمَ) بفتح العين واللام أي: علامة وأمارة، وهي مروية عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما من أئمة التفسير.

- قال الطبري: وقالوا: معنى الكلام: وإن عيسى ظهوره علم يعلم به مجيء الساعة، لأن ظهوره من أشراتها ونزوله إلى الأرض دليل على فناء الدنيا، وإقبال الآخرة⁽¹⁹³⁾.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَيَكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾⁽¹⁹⁴⁾. وفي هذا الآية عدّد الله تعالى بعض خصائص عيسى ودلائل نبوته، فكان منها كلامه في المهدي وهو رضيع، وكلام الرضيع من الخوارق الدالة على النبوة ولا شك، وذكر منها كلامه وهو كهل، والكهولة سن بداية ظهور الشيب، فما هو وجه كون كلامه وهو كهل من الآيات، والكلام من الكهل أمر مألوف معتاد؟! وكيف يحسن الإخبار به لا سيما في مقام البشارة؟! لا بد أن يكون المراد بهذا الخبر أن كلامه كهلاً سيكون آية ككلامه طفلاً، وهذه الحالة لم تقع فيما مضى من حياته التي كان فيها بين الناس لأنه رفع وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة، فلم يبق إلا أن هذه الخصيصة ستتحقق فيما يستقبل من الزمان، ويكون المعنى أنه سيرفع إلى السماء قبل أن يكتهل، ثم ينزل فيبقى في الأرض أربعين سنة -كما ثبت في الحديث- إلى أن يكتهل، فيكلم الناس كهلاً كما كلمهم طفلاً، وتتحقق له هذه الآية والمعجزة التي أخبر الله عنها في كتابه.

- أما عن زعمهم أن الأحاديث التي جاء فيها نزول عيسى عليه السلام أحاديث آحاد ولا تقوم بها الحجة، وأن نزوله ليس عقيدة من عقائد المسلمين يجب الإيمان بها، فزعمهم هذا باطل؛ لأنه إذا ثبت الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وجب الإيمان به، وتصديق ما أخبر به الصادق المصدوق صلى الله عليه وآله، ولا يجوز لنا رده بحال من الأحوال. فخير الآحاد الذي يصححه أهل الحديث ويقبلونه حجة في العقائد والأحكام، بإجماع الصحابة رضي الله عنهم والتابعين وتابعهم، فإنهم كانوا يروون أحاديث الآحاد في العقائد، ويعتقدون بما تضمنته من الأمور الغيبية، ولا يفرقون بينها وبين أحاديث الأحكام في شروط القبول وأسباب الرد، بل يوجبون في أحاديث العقائد ما يوجبونه في أحاديث الأحكام من التثبت والتحري⁽¹⁹⁵⁾.

- قال ابن حبان: فأما الأخبار فإنها كلها أخبار آحاد؛ لأنه ليس يوجد عن النبي صلى الله عليه وآله خبر من رواية عدلين روى أحدهما عن عدلين وكل واحد منهما عن عدلين حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وآله؛ فلما استحال هذا وبطل ثبت أن الأخبار كلها أخبار الآحاد وأن من تنكب عن قبول أخبار الآحاد فقد عمد إلى ترك السنن كلها لعدم وجود السنن إلا من رواية الآحاد⁽¹⁹⁶⁾.

- أما أحاديث نزول عيسى عليه السلام فقد جاءت متواترة عن النبي صلى الله عليه وآله، فقد نص العلماء على تواترها كالاتي⁽¹⁹⁷⁾:

- قال ابن جرير الطبري: بعد أن ذكر الخلاف في معنى وفاة عيسى: (وأولى هذه الأقوال بالصحة عندنا قول من قال: معنى ذلك: (إني قابضك من الأرض ورافعك إلي)، لتواتر الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: "ينزل عيسى بن مريم فيقتل الدجال"⁽¹⁹⁸⁾، ثم ساق بعض الأحاديث الواردة في نزوله.

- قال ابن كثير⁽¹⁹⁹⁾: وقد تواترت الأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنه أخبر بنزول عيسى عليه السلام قبل يوم القيامة إمامًا عادلاً وحكمًا مقسطًا. ثم ذكر أكثر من ثمانية عشر حديثًا.

- فأحاديث نزوله عليه السلام في آخر الزمان ثابتة بالتواتر المعنوي، ولو كانت آحادًا لكان واجبًا علينا التسليم بها، والإيمان بمضمونها، فكيف وقد ثبتت بالتواتر.

وأما زعمهم بأنها أحاديث مضطربة في متونها، منكرة في معانيها فهي دعوى غير صحيحة لأن تلك الروايات كلها متفقة على الإخبار بنزول عيسى وأنه يقتل الدجال والخنزير، ويكسر الصليب. وغاية ما في الأمر أن بعضاً منها يفصل ذلك، وآخر يجمله، وبعضاً يوجز وآخر يطنب، كطريقة القرآن حين يورد القصة الواحدة في سور متعددة، بأساليب مختلفة، يزيد بعضها على بعض، بحيث لا يمكن جمع أطراف القصة إلا بقراءة كل السور التي ذكرت فيها.

فجعل هذا الاختلاف الذي يقوي شأن الحديث، ويدل على تعدد مخارجه، من باب التعارض الموجب للاضطراب خطأً بين، وعلى فرض وجود هذا التعارض فإن الجمع بين هذه الأحاديث بما ينفي عنها صفة الاضطراب غير متعذر، هذا لو قلنا بوجود التعارض فيما بينها.

وأما زعمهم بأنها ليست محكمة الدلالة، ومن أجل ذلك أولها العلماء فهو زعم باطل لا أساس له من الصحة، بل هو تحريف وتبديل للنصوص الثابتة الصريحة من غير ما حجة ولا قرينة، فقد نصت الأحاديث صراحة على نزوله عليه السلام بشخصه وصفته، بين مهرودين، واضعاً يديه على أجنحة ملكين، إذا طأ رأسه قطر، وإذا رفعه تحدر منه جمان كاللؤلؤ، وأنه يدرك الدجال بباب لُدّ فيقتله، ويأتي قوماً قد عصمهم الله منه، فيمسح عن وجوههم ويحدثهم بدرجاتهم في الجنة... إلخ. ونصت على أنه يمكث في الأرض أربعين سنة ثم يتوفى ويصلي عليه المسلمون كما في مسند أحمد بسند صحيح، فهل يصح من عاقل يعرف اللغة ومفرداتها، فضلاً عما ينتسب إلى العلم أن يفسر ذلك بغلبة رسالته، وتعاليمه التي تأمر بالرحمة والمحبة والسلم، وتدعو إلى الأخذ بمقاصد الشريعة دون ظواهرها، وهل يعقل أن يكون الذي يدفن ويصلي عليه المسلمون هو تعاليمه ورسالته⁽²⁰⁰⁾.

- ونزول عيسى عليه السلام قد دلت عليه نصوص الكتاب والسنة، فقد دلت على رفعه إلى السماء، وأنه حي بروحه وجسده، وأنه سينزل في آخر الزمان، وانعقد الإجماع على ذلك، ولذا فإنه يجب على كل مسلم أن يؤمن بما دلت عليه تلك النصوص، وأن يعقد قلبه عليها، لأن هذه المسألة من مسائل الإيمان بالغيب، وإلا لما كان لذكرها أي فائدة، ومن أجل ذلك ذكر أهل العلم نزول عيسى عليه السلام، وقتله الدجال، في عقيدة أهل السنة والجماعة.

- قال ابن قدامة المقدسي⁽²⁰¹⁾: (يجب الإيمان بكل ما أخبر به رسول الله ﷺ وصح به النقل عنه فيما شهدناه أو غاب عنا، نعلم أنه حق وصدق، سواء في ذلك ما عقلناه وجهلناه، ولم نطلع على حقيقة معناه..، ومن ذلك أشراط الساعة مثل خروج الدجال، ونزول عيسى بن مريم عليه السلام فيقتله، وخروج يأجوج ومأجوج، وخروج الدابة وطلوع الشمس من مغربها، وأشباه ذلك مما صح به النقل).

- وقال الطحاوي⁽²⁰²⁾: (ونؤمن بأشراط الساعة من خروج الدجال، ونزول عيسى بن مريم عليه السلام من السماء).

- وقال شيخ الإسلام ابن تيمية⁽²⁰³⁾: (والمسيح -صلى الله عليه وعلى سائر النبيين- لا بد أن ينزل إلى الأرض... كما ثبت ذلك في الأحاديث الصحيحة، ولهذا كان في السماء الثانية، مع أنه أفضل من يوسف وإدريس وهارون، لأنه يريد النزول إلى الأرض قبل يوم القيامة بخلاف غيره، وآدم كان في سماء الدنيا، لأن نسم بنيه تعرض عليه).

- قال القاضي عياض⁽²⁰⁴⁾: (ونزول عيسى وقتله الدجال حق وصحيح عند أهل السنة؛ للأحاديث الصحيحة في ذلك، وليس في العقل ولا في الشرع ما يبطله فوجب إثباته).

فالواجب على كل مسلم، كمال التسليم للرسول ﷺ والانقياد لأمره، وتلقي خبره بالقبول والتصديق، دون معارضته بعقل أو رأي، وأن يوجّد الرسول بالتحكيم والتسليم، والانقياد والإذعان، كما يوحد المرسل بالعبادة والخضوع، والذل والإنابة والتوكل، وهذا هو مقتضى شهادة ألا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله.

- فإن من أصول أهل السنة والجماعة: "ألا نعارض سنة رسول الله ﷺ، بالمعقول؛ لأن الدين إنما هو الانقياد والتسليم، دون الرد إلى ما يوجب العقل؛ لأن العقل ما يؤدي إلى قبول السنة، فأما ما يؤدي إلى إبطالها فهو جهل لا عقل"⁽²⁰⁵⁾.

المبحث الرابع: حديث الجساسة

حديث الجساسة من الأحاديث التي أشكلت على أصحاب المدرسة العقلية، فإن الحديث -بطوله ومشكلاته وغرائبه- انفرد مسلم بإخراجه، وانفردت فاطمة بنت قيس براويته عن النبي ﷺ.

نص الحديث:

- عن فاطمة بنت قيس ⁽²⁰⁶⁾ قالت: سَمِعْتُ نِدَاءَ الْمُتَّادِي، مُتَّادِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، يُنَادِي: الصَّلَاةَ جَامِعَةً، فَخَرَجْتُ إِلَى الْمَسْجِدِ، فَصَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَكُنْتُ فِي صَفِّ النِّسَاءِ الَّتِي تَلِي ظُهُورَ الْقَوْمِ، فَلَمَّا قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَلَاتَهُ جَلَسَ عَلَيَّ الْمُنْبَرِ، وَهُوَ يَضْحَكُ، فَقَالَ: «لَيْلِزَمَ كُلُّ إِنْسَانٍ مُصَلَّاهُ»، ثُمَّ قَالَ: «أَتَدْرُونَ لِمَ جَمَعْتُكُمْ؟» قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: " إِنِّي وَاللَّهِ مَا جَمَعْتُكُمْ لِرُغْبَةٍ وَلَا لِرُهْبَةٍ، وَلَكِنْ جَمَعْتُكُمْ، لِأَنَّ تَمِيمًا الدَّارِي ⁽²⁰⁷⁾ كَانَ رَجُلًا نَصْرَانِيًّا، فَجَاءَ فَبَايَعَ وَأَسْلَمَ، وَحَدَّثَنِي حَدِيثًا وَافَقَ الَّذِي كُنْتُ أُحَدِّثُكُمْ عَنْ مَسِيحِ الدَّجَالِ، حَدَّثَنِي أَنَّهُ رَكِبَ فِي سَفِينَةٍ بَحْرِيَّةٍ، مَعَ ثَلَاثِينَ رَجُلًا مِنْ لَحْمٍ وَجُدَامٍ، فَلَعِبَ بِهِمُ الْمَوْجَ شَهْرًا فِي الْبَحْرِ، ثُمَّ أَرْفَأُوا إِلَى جَزِيرَةٍ فِي الْبَحْرِ حَتَّى مَغْرِبِ الشَّمْسِ، فَجَلَسُوا فِي أَقْرَبِ السَّفِينَةِ فَدَخَلُوا الْجَزِيرَةَ فَلَقِيَتْهُمْ ذَابَةٌ أَهْلَبُ كَثِيرُ الشَّعْرِ، لَا يَدْرُونَ مَا قُبْلُهُ مِنْ دُبْرِهِ، مِنْ كَثْرَةِ الشَّعْرِ، فَقَالُوا: وَيْلَكَ مَا أَنْتَ؟ فَقَالَتْ: أَنَا الْجَسَّاسَةُ ⁽²⁰⁸⁾، قَالُوا: وَمَا الْجَسَّاسَةُ؟ قَالَتْ: أَيُّهَا الْقَوْمُ انْطَلِفُوا إِلَى هَذَا الرَّجُلِ فِي الدَّيْرِ، فَإِنَّهُ إِلَى خَبْرِكُمْ بِالْأَشْوَاقِ، قَالَ: لَمَّا سَمَّتْ لَنَا رَجُلًا فَرَفْنَا مِنْهَا أَنْ تَكُونَ شَيْطَانَهُ، قَالَ: فَانْطَلِفْنَا سِرَاعًا، حَتَّى دَخَلْنَا الدَّيْرَ، فَإِذَا فِيهِ أَعْظَمُ إِنْسَانٍ رَأَيْنَاهُ قَطُّ خَلْقًا، وَأَشَدُّهُ وَثَاقًا، مَجْمُوعَةٌ يَدَاهُ إِلَى عُنُقِهِ، مَا بَيْنَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى كَعْبَيْهِ بِالْحَدِيدِ، قُلْنَا: وَيْلَكَ مَا أَنْتَ؟ قَالَ: قَدْ قَدَرْتُمْ عَلَيَّ خَبْرِي، فَأَخْبِرُونِي مَا أَنْتُمْ؟ قَالُوا: نَحْنُ أَنْاسٌ مِنَ الْعَرَبِ رَكِبْنَا فِي سَفِينَةٍ بَحْرِيَّةٍ، فَصَادَفْنَا الْبَحْرَ حِينَ اغْتَلَمَ فَلَعِبَ بِنَا الْمَوْجَ شَهْرًا، ثُمَّ أَرْفَأْنَا إِلَى جَزِيرَتِكَ هَذِهِ، فَجَلَسْنَا فِي أَقْرَبِهَا، فَدَخَلْنَا الْجَزِيرَةَ، فَلَقِيَتْنَا ذَابَةٌ أَهْلَبُ كَثِيرُ الشَّعْرِ، لَا يَدْرَى مَا قُبْلُهُ مِنْ دُبْرِهِ مِنْ كَثْرَةِ الشَّعْرِ، قُلْنَا: وَيْلَكَ مَا أَنْتَ؟ فَقَالَتْ: أَنَا الْجَسَّاسَةُ، قُلْنَا: وَمَا الْجَسَّاسَةُ؟ قَالَتْ: اعمِدُوا إِلَى هَذَا الرَّجُلِ فِي الدَّيْرِ، فَإِنَّهُ إِلَى خَبْرِكُمْ بِالْأَشْوَاقِ، فَأَقْبَلْنَا

إِلَيْكَ سِرَاعًا، وَفَرَعْنَا مِنْهَا، وَلَمْ نَأْمَنْ أَنْ تَكُونَ شَيْطَانَةً، فَقَالَ: أَخْبِرُونِي عَنْ نَخْلِ بَيْسَانَ، قُلْنَا: عَنْ أَيِّ شَأْنٍ تَسْتَخِيرُ؟ قَالَ: أَسْأَلُكُمْ عَنْ نَخْلِهَا، هَلْ يُثْمِرُ؟ قُلْنَا لَهُ: نَعَمْ، قَالَ: أَمَا إِنَّهُ يُوشِكُ أَنْ لَا تُثْمِرَ، قَالَ: أَخْبِرُونِي عَنْ بُحَيْرَةِ الطَّبْرِيَّةِ، قُلْنَا: عَنْ أَيِّ شَأْنٍ تَسْتَخِيرُ؟ قَالَ: هَلْ فِيهَا مَاءٌ؟ قَالُوا: هِيَ كَثِيرَةُ الْمَاءِ، قَالَ: أَمَا إِنَّ مَاءَهَا يُوشِكُ أَنْ يَذْهَبَ، قَالَ: أَخْبِرُونِي عَنْ عَيْنِ زُغَرَ، قَالُوا: عَنْ أَيِّ شَأْنٍ تَسْتَخِيرُ؟ قَالَ: هَلْ فِي الْعَيْنِ مَاءٌ؟ وَهَلْ يَزْرَعُ أَهْلُهَا بِمَاءِ الْعَيْنِ؟ قُلْنَا لَهُ: نَعَمْ، هِيَ كَثِيرَةُ الْمَاءِ، وَأَهْلُهَا يَزْرَعُونَ مِنْ مَائِهَا، قَالَ: أَخْبِرُونِي عَنْ نَبِيِّ الْأُمِّيِّينَ مَا فَعَلَ؟ قَالُوا: قَدْ خَرَجَ مِنْ مَكَّةَ وَنَزَلَ بِثَرْبِ، قَالَ: أَقَاتَلَهُ الْعَرَبُ؟ قُلْنَا: نَعَمْ، قَالَ: كَيْفَ صَنَعَ بِهِمْ؟ فَأَخْبَرْنَا أَنَّهُ قَدْ ظَهَرَ عَلَيَّ مَنْ يَلِيهِ مِنَ الْعَرَبِ وَأَطَاعُوهُ، قَالَ لَهُمْ: قَدْ كَانَ ذَلِكَ؟ قُلْنَا: نَعَمْ، قَالَ: أَمَا إِنَّ ذَلِكَ خَيْرٌ لَهُمْ أَنْ يُطِيعُوهُ، وَإِنِّي مُخْبِرُكُمْ عَنِّي، إِنِّي أَنَا الْمَسِيحُ، وَإِنِّي أُوشِكُ أَنْ يُؤَدَّنَ لِي فِي الْخُرُوجِ، فَأَخْرَجَ فَاسِيرَ فِي الْأَرْضِ فَلَا أَدَعُ قَرِيئَةً إِلَّا هَبَطْتُهَا فِي أَرْبَعِينَ لَيْلَةً غَيْرَ مَكَّةَ وَطَيْبَةَ، فَهَمَّا مُحَرَّمَتَانِ عَلَيَّ كَلْتَاهُمَا، كُلَّمَا أَرَدْتُ أَنْ أَدْخُلَ وَاحِدَةً - أَوْ وَاحِدًا - مِنْهُمَا اسْتَقْبَلَنِي مَلَكٌ بِيَدِهِ السَّيْفُ صَلْتًا، يَصُدُّنِي عَنْهَا، وَإِنَّ عَلَيَّ كُلِّ نَقْبٍ مِنْهَا مَلَائِكَةٌ يَحْرُسُونَهَا، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَطَعَنَ بِمُخَصَّرَتِهِ فِي الْمُنْتَبِرِ: «هَذِهِ طَيْبَةٌ، هَذِهِ طَيْبَةٌ، هَذِهِ طَيْبَةٌ» - يَعْنِي الْمَدِينَةَ - «أَلَا هَلْ كُنْتُ حَدَّثْتُكُمْ ذَلِكَ؟» فَقَالَ النَّاسُ: نَعَمْ، «فَإِنَّهُ أَعْجَبَنِي حَدِيثُ تَمِيمٍ، أَنَّهُ وَافَقَ الَّذِي كُنْتُ أُحَدِّثُكُمْ عَنْهُ، وَعَنِ الْمَدِينَةِ وَمَكَّةَ، أَلَا إِنَّهُ فِي بَحْرِ الشَّامِ، أَوْ بَحْرِ الْيَمَنِ، لَا بَلْ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ مَا هُوَ، مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ مَا هُوَ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ، مَا هُوَ» وَأَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَى الْمَشْرِقِ، قَالَتْ: فَحَفِظْتُ هَذَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ» (209).

- وأكثر ما أثير من جدل حول تميم ورواياته حديث الجساسة، وهو حديث أخرجه الإمام مسلم، وروته فاطمة بنت قيس رضي الله عنها عن رسول الله ﷺ، وهو يحدث الناس عن الدجال، كما سمعه من تميم الذي كان نصرانيًا ثم جاء فأسلم، وحدث النبي ﷺ بحديث يوافق ما كان يحدث ﷺ أصحابه عن الدجال وصفته. فأدعى بعض من الناس أنه لمجاورة النبي ﷺ لأهل الكتاب، والاختلاط بهم، ودخول البعض منهم في الإسلام، دور كبير في أخذه عنهم الكثير من الأمور، وإعادة صياغته بشكل أو بآخر ليصبح من مكونات الدين الجديد، وما كان هدفهم من

ذلك إلا الحط من شأن الرسالة الخاتمة، من خلال إظهار أن النبي ﷺ لم يأت بجديد فيما يتعلق بقضايا الغيب والإيمان، وإنما هي أمور وعبادات وأفكار كانت موجودة أصلاً.

- ثم تلقى هذا الكلام بعض العقلانيين واعتبروه من المسلمات فشككوا في أحاديث صحيحة ثابتة مروية في أصح الكتب والمصادر، بحجة دس أهل الكتاب لها.

- فالأئمة والحفاظ من أمة محمد ﷺ قد جعلوا رواية النبي ﷺ لهذه القصة من مناقب تميم ﷺ، ومن رواية الأكبر عن الأصغر.

- قال النووي: وقد روى عنه النبي ﷺ قصة الجساسة وهذه منقبة شريفة لتميم ويدخل في رواية الأكبر عن الأصغر، والله أعلم بقوله⁽²¹⁰⁾.

- أما العقلانيون فقد قال أبو رية في كتابه (أضواء على السنة المحمدية)⁽²¹¹⁾: "إذا كانت الإسرائيليات قد لوثت الدين الإسلامي بمفترياتها، فإن المسيحيات كان لها كذلك نصيب مما أصاب هذا الدين، وأول من تولى كبر هذه المسيحيات هو تميم بن أوس الداري.... ثم عرض لأحاديث زعم أنها من المسيحيات ومنها حديث الجساسة، الذي تهكم به ساخراً ومستهزئاً بقوله: لعل علماء الجغرافيا يبحثون عن هذه الجزيرة ويعرفون أين مكانها من الأرض حتى نرى ما فيها من الغرائب التي حدثنا بها سيدنا تميم الداري".

- فالحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه وهو أمر كافٍ في الحكم عليه بالصحة ووجوب قبوله، لما علم من مكانة أحاديث الصحيح وتلقي الأمة لها بالقبول، والحديث رجاله ثقات عدول لا مطعن في واحد منهم، ومع ذلك فقد رواه -غير مسلم- الإمام أحمد، وأبو يعلى، وأبو داود، وابن ماجه، ورواه غير فاطمة بنت قيس من الصحابة: أبو هريرة، وعائشة، وجابر-رضوان الله عليهم-، مما يدل على تعدد مخرجه وكثرة طرقه، فالحديث لم ينفرد به الإمام مسلم، ولم تنفرد بروايته فاطمة بنت قيس.

- قال ابن حجر⁽²¹²⁾: (وقد توهم بعضهم أنه غريب فرد، وليس كذلك...، ثم أخذ في ذكر طرق الحديث ومن رواه من الصحابة).

- أيضاً قالوا أن رواية النبي ﷺ، لهذا الحديث عن تميم لا تلحقه بما حدث به من تلقاء نفسه، ولا تدل على تصديقه للقصة أو إقراره بصحتها. وعلى فرض التصديق والإقرار، فإن النبي ﷺ لم يكن يعلم الغيب، وهو كسائر البشر يحمل كلام الناس على الصدق إذا لم تحف به شهمة، وتصديق الكاذب فيما لا يخل بأمر الدين ولا يترتب عليه حكم شرعي ليس من الأمور التي يعصم عنها الأنبياء.

- فهذا الادعاء بأن الحديث لا يدخل تحت التقرير غير مسلم؛ لأن التقرير كما عرفه أهل العلم من الأصوليين وغيرهم: " أن يسكت النبي ﷺ عن إنكار قول قيل، أو فِعْلٍ فَعِلَ بين يديه أو في عصره وعلم به "، وقد حدث النبي ﷺ بهذا الحديث على المنبر، وفي جمع من الصحابة، واعتبره موافقاً لما كان يحدثهم به عن المسيح الدجال وغيره من أشراط الساعة الكبرى، فكيف يقال إن مثل هذا لا يدخل تحت التقرير؟!.

- قال ابن حجر⁽²¹³⁾: "وقد اتفقوا على أن تقرير النبي ﷺ لما يفعل بحضرته أو يقال ويطلع عليه بغير إنكار، يدل على الجواز لأن العصمة تنفي عنه ما يحتمل في حق غيره مما يترتب على الإنكار فلا يقر على باطل".

وأما الزعم بأنه ليس من أمور الدين التي يعصم الأنبياء عن تصديق الكاذب فيها فهو أشد امتناعاً، إذ كيف لا نعتبر أخبار أشراط الساعة وقضايا الإيمان باليوم الآخر من أمور الدين، وهل جاء الرسول ﷺ إلا لبيان ذلك؟!.

ثم لو كان ما حدث به تميم كذباً، فهل من الممكن أن يسكت الوحي عن بيان الحق فيما أخبر به، خصوصاً وأن الأمر يتعلق بمسألة غيبية، كما حدث في كثير من الحالات، حينما كان المنافقون وأضرابهم يقولون خلاف ما يبطنون، فينزل الوحي فاضحاً لهم ومبيناً كذبهم. على أن النبي -صلوات الله وسلامه عليه- قد أخبر في غير ما حديث، عن الدجال، ونزول عيسى بن مريم ﷺ في آخر الزمان، حكماً عدلاً بشريعة نبينا محمد ﷺ فيكسر الصليب ويقتل الخنزير، وعلى يديه يكون قتل الدجال، وكل هذا مروى من طرق متكثرة في الصحيحين وغيرهما من كتب السنن

المعتمدة، فإخبار النبي ﷺ بهذه الأشرطة لم يكن متوقفاً على إخبار تميم ﷺ، وإنما انتهز النبي ﷺ فرصة تحديث تميم بهذه القصة ليبين لهم أن ما حدثهم به حقٌ وواقع لا شك فيه. وعلى التسليم بأن هذا الحديث من الإسرائيليات، فهو من النوع الصحيح المقبول الذي ينبغي تصديقه لموافقته لما جاء في شريعتنا، يشهد لذلك قوله ﷺ: (وحدثني حديثاً وافق الذي كنت أحدثكم عن مسيح الدجال)، وقد فسر جمع من المفسرين الدابة الواردة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾⁽²¹⁴⁾، بأنها الجساسة التي ورد ذكرها في حديث تميم كما هو مروى عن عبدالله بن عمرو، وإذا كان الأمر كذلك فيكون في الآية تصديق لهذا الحديث، لا سيما أن الآية لا تنفي وجودها قبل يوم القيامة، فإن المعلق على القول خروج الدابة لا وجودها، فقد تكون موجودة قبل هذا.

- قال القاضي عياض⁽²¹⁵⁾: هذه الأحاديث التي ذكرها مسلم وغيره في قصة الدجال حجة لمذهب أهل الحق في صحة وجوده وأنه شخص بعينه ابتلى الله به عباده وأقدره على أشياء من مقدورات الله تعالى، من إحياء الميت الذي يقتله ومن ظهور زهرة الدنيا والخصب معه وجنته وناره ومهريه واتباع كنوز الأرض له وأمره السماء أن تمطر فتمطر والأرض أن تنبت فتنبت، فيقع كل ذلك بقدره الله تعالى ومشئته، ثم يعجزه الله تعالى بعد ذلك فلا يقدر على قتل ذلك الرجل ولا غيره ويبطل أمره، ويقتله عيسى ﷺ، ويثبت الله الذين آمنوا. هذا مذهب أهل السنة وجميع المحدثين والفقهاء والنظار خلافاً لمن أنكروه وأبطل أمره من الخوارج والجهمية وبعض المعتزلة.

فخلاصة القول إن هذا الحديث صحيح، ومؤيد لأحاديث الدجال وأشرطة الساعة، واتهام تميم ﷺ بالكذب وتلوين الإسلام، طعن في هذا الصحابي الجليل الذي تشهد له سيرته بالزهد والعبادة والصلاح، بل هو طعن في النبي ﷺ ورسالته، وكفى بذلك إثماً وهتافاً مبيناً.

ومن المعلوم أن النص متى ثبتت صحته صار أصلاً من أصول الشرع فلا يعارض بقياس

ولا عقل.

قال ابن السمعاني: (متى ثبت الخبر صار أصلاً من الأصول ولا يحتاج إلى عرضه على أصل آخر؛ لأنه إن وافقه فذاك، وإن خالفه فلا يجوز رد أحدهما لأنه رد للخبر بالقياس وهو مردود باتفاق، فإن السنة مقدمة على القياس بلا خلاف)⁽²¹⁶⁾.

- وأختم هذا المبحث بقول شيخ الإسلام ابن تيمية: فهدى الله الناس ببركة نبوة محمد ﷺ، وبما جاء به من البيّنات والهدى، هداية جلت عن وصف الواصفين، وفاقت معرفة العارفين، حتى حصل لأمته المؤمنين عمومًا، ولأولي العلم منهم خصوصًا، من العلم النافع، والعمل الصالح، والأخلاق العظيمة، والسنن المستقيمة، ما لو جمعت سائر الأمم، علمًا وعملاً، الخالصة من كل شوب، إلى الحكمة التي بعث بها، لتفاوتنا تفاوتًا يمنع معرفة قدر النسبة بينهما، فله الحمد كما يحب ربنا ويرضى⁽²¹⁷⁾.

الخاتمة:

تناول هذا البحث جزءًا مما تعرضت له السنة النبوية الشريفة؛ وهي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي بعد كتاب الله العزيز، من الهجمات منذ زمن بعيد، وحتى العصر الحديث الذي قام فيه العقلانيون وطفقوا يقذفون بأفكارهم في كل اتجاه دون إصابة الهدف منها بفضل الله، ثم بفضل المخلصين من أمة محمد ﷺ الذين نذروا أنفسهم للدفاع عن السنة وحمايتها من الغالين، والمبطلين، فكانوا بالمرصاد للعقلانيين، الذين ردوا بعض نصوص السنة لمخالفتها العقل أو لمعارضتها المستقر في بعض الأذهان، هذا وقد توصلت من خلال دراستي لهذا الموضوع إلى النتائج الآتية:

. أكد البحث على عناية الإسلام بالعقل، وإعطائه المكانة التي هو حقيق بها، وتنبيه المسلمين إلى خطر هذه الأفكار، وأهمية العودة إلى المنهج الرباني القويم الذي يرضي الله ورسوله، ويكتب للناس السعادة في كنفه في الدنيا والآخرة، ورد البدع وكشف الشبهات، والذبّ عن السنة النبوية، وتصحيح الأخطاء، ورد الأمة إلى منهج السنة القويم، منهج سلفنا الصالح، والذبّ عن

بعض الأحاديث التي ردتها المدرسة العقلية قديمًا وحديثًا؛ لمخالفتها للعقل كما يزعمون، وبيان خطئهم في ذلك.

- أن سلفنا الصالح رضوان الله تعالى عليهم لم يقدموا العقل على النص الوارد في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ولم يهملوا العقل، بل أعملوه حيث جاز له أن يعمل، وتوقفوا عند الأمور التي لا يجوز إعمال العقل فيها.

- أن العقل ناقص عاجز عن إدراك حقائق الأشياء، فلا يمكن أن يكون حاكمًا على دين الله، بالإضافة إلى أن العقول متفاوتة ومتباينة فلا يمكن أن تعطي أحكامًا منسجمة كأحكام الوحي.

- أن السنة النبوية (المتواتر، والأحاد)، حجة يجب العمل بها في العقائد والأحكام، ولا يجوز أن يتقدم عليها عقل، ولا رأي، ولا اجتهاد.

- رد الأحاديث بحجة مخالفتها للعقل أحدث زعزعة في كثير من العقائد، وعدم احترام لنصوص الوحي، وتهوينا من شأن السنة، والمنجاة من ذلك هو التسليم لأمر الله ورسوله ﷺ.

- أن الأحاديث التي فيها أخبار عن الأمم الماضية، أو أخبار عن عالم الغيب مما لا يقع تحت النظر كشؤون السماوات والساعة والحشر والجنة والنار، ليس فيها ما يحكم العقل ببطلانه، وقد يكون فيها ما لا يدركه العقل فيستغربه.

- أن الله حفظ سنة نبيه ﷺ، برجال علماء أفذاذ في كل مجال من مجالات الشرع، فقد ألف العلماء الكثير من المؤلفات في الرد على العقلانيين ومن كان على شاكلتهم، فلم يعد هناك مجال لهم في التعدي على السنة المطهرة.

- أن المدرسة العقلية الحديثة امتداد للمدرسة العقلية القديمة، فقد تأثر أصحاب المدرسة العقلية الحديثة بمنهج المعتزلة في موقفهم من نصوص الوحي وردّها بالعقل، فساروا على طريقهم، حذو القذة بالقذة، مع جهلهم بالسنة وضعف فهمهم لهذا الدين.

- تأثر كثير من أبناء المسلمين بالمستشرقين فقلدهم في كل شيء حتى في موقفهم من الإسلام.
- وأخيراً فإن أحاديث السنة النبوية محفوظة، محفوظة بكل العناية في القديم والحديث من علماء أفاض، ومخلصين لم يتركوا مجالاً لأي ناعق على سنة نبيهم وحببيهم ﷺ، فما تناولت حديثاً بالدراسة لأتعرف على موقف العقلانيين منه إلا وجدت العلماء قد كان لهم السبق في الذب عنه بكل ما أوتوا من الدلائل والبراهين، ابتداءً من الصحابة والتابعين ومن تبعهم، ومن سار على نهجهم من أمة محمد ﷺ، فوجدت ذلك في كتبهم، حتى أن الواحد منهم ليضع مؤلفاً من مئات الصفحات للرد على كل من يتجرأ على مصادر الشريعة (القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة).

وفي الختام أوصي الباحثين في درجتي الماجستير والدكتوراه بتناول مثل هذه الموضوعات التي أشعر أنها ما زالت بحاجة إلى مزيد من الجهد من المتخصصين في الحديث وعلومه، فمن أجمل الأبحاث التي وقفت عليها في هذا الموضوع ما ساهم به علماء الحديث؛ وذلك من خلال تناولهم للأحاديث بالدراسة والتحليل، ودراسة الأسانيد ثم الخروج بحكم على الحديث لا يبق لأحد مجالاً إلا التسليم والقبول بالحديث؛ لأنه عندما يصح السند فإنه لا مجال لرد الحديث.

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: دروس للشيخ علي بن عمر بادحدح، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية <http://www.islamweb.net> بترقيم الشاملة آليا، تاريخ الإضافة: 18 يونيو 2011 م 4/45.
- (2) ومنها زعمهم مخالفة السنة النبوية للعقل.
- (3) وأقصد بها الشُّبه التي أثارها أصحاب المدرسة العقلية حول الأحاديث النبوية، والتي سوف أذكر نماذج منها في البحث.
- (4) أرشيف ملتقى أهل التفسير، أعده للشاملة: أبو محمد المصري، أدخله: أبو زرعة حازم من أعضاء ملتقى أهل الحديث، 2685/1.
- (5) بعد قراءتي لموضوع المدرسة العقلية ظهر لي أن هذا الموضوع واسع ومتشعب حتى الذين خاضوا فيه من العلماء قديماً وحديثاً ذكروا ذلك فقصروا عملهم في كتاباتهم على جزئية محددة فيه؛ لذلك قصرت عملي على ما اخترت الكتابة فيه، ولعل الله يسر لي متابعة الموضوع فيما بعد والله الموفق.

- (6) العقل: العقل لغة العلم، وعليه اقتصر كثيرون. ع ق ل: (العقل) الحجر والنهى. ورجل (عافل) و(عقول) وقد (عقل) من باب ضرب و(معقولاً) أيضاً وهو مصدر. وقال سيبويه: هو صفة. وقال إن المصدر لا يأتي على وزن مفعول ألبتة. و(العقل) أيضاً الدية. و(العقول) بالفتح الدواء الذي يمسك البطن. و(المعقل) الملجأ وبه سمي الرجل. وهو العلم بصفات الأشياء، من حسنها وقبحها، وكمالها ونقصانها، أو العلم بخير الخبيرين، وشر الشريرين، أو مطلق الأمور، أو لقوة بها يكون التمييز بين القبح والحسن، ولمعاني مجتمعة في الذهن. ينظر: الرازي، زين الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الحنفي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط5، 1420هـ - 1999م، ص215، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين، لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط3، 1414هـ، 458/11، الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط8، 1426هـ - 2005م، 1033/1.
- العقل: جوهر مجرد عن المادة في ذاته، مقارن لها في فعله، وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: أنا، وقيل: العقل: جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان، وقيل: العقل: نور في القلب يعرف الحق والباطل. والعقل: ما يعقل به حقائق الأشياء، قيل: محله الرأس، وقيل: محله القلب. ينظر: الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، التعريفات، ضبطه وصححه: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ - 1983م، ص152، الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 1033/1.
- (7) سورة الملك: 23.
- (8) سورة الإسراء: 36.
- (9) ينظر: عثمان جمعة ضميرية، مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية. تقديم: عبد الله بن عبدالكريم العبادي، مكتبة السوادي للتوزيع، ط2، 1417هـ - 1996م، ص: 186 - 191.
- (10) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الرياض، ط2، 1427هـ - 2007م، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حدًا، 140/4، ح 4401. وقال الألباني: صحيح.
- (11) أبو داود، سنن أبي داود، 141/4، ح 4403. وقال الألباني: صحيح.
- (12) ينظر: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام النميري الحراني (661 هـ، 728هـ/1263م - 1328م). الاستقامة، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، ط1، 1403هـ، 157/2.
- (13) سورة آل عمران: 190 - 191.

- (14) سورة البقرة: 170.
- (15) قال الإمام السمعاني: "إن الله تعالى أسس دينه وبناه على الاتباع، وجعل إدراكه وقبوله بالعقل".
ينظر: الأصبهاني، أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي، الحجة في بيان المحجة
وشرح عقيدة أهل السنة، تحقيق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، دار الراية، الرياض، ط2،
1419هـ - 1999م، 317/1.
- (16) محمد بن قطب بن إبراهيم، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، ط1، 1403هـ-1983م، ص53،
فهد الرومي، منهج المدرسة العقلية في التفسير، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1407هـ، 39-29/1.
- (17) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط17، 1412هـ، 807/2.
- (18) سورة الحشر: 7.
- (19) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب كيف المسح، 42/1، ح 162. وقال الألباني: صحيح.
- (20) ينظر: عثمان جمعة ضميرية، مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، ص 192. وانظر: ابن تيمية، تقي
الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم،
مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ -
1995م، 338/3 - 339.
- (21) وانظر: الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، دار
مكتبة الحياة، بيروت، 1983م، ص 140-142. عثمان جمعة ضميرية، مدخل إلى دراسة العقيدة
الإسلامية، ص151-152.
- (22) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول
الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار
طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، 1422هـ، باب قول
الله تعالى: (يا أيها الرسول بلغ)، 154/9.
- (23) ينظر: ابن أبي العز، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد الحنفي، شرح العقيدة
الطحاوية، تحقيق: أحمد شاکر، وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط1، 1418هـ،
ص 201-202، و الأصبهاني، الحجة في بيان المحجة، 317/1.
- وابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، مفتاح دار السعادة ومنشور
ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت، 112/2، الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد
اللخعي الغرناطي، الموافقات، تحقيق: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1،
1417هـ - 1997م، 87/1.
- (24) ينظر: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول: (21/1).
- (25) المتواتر لغة: المتتابع، سمي بذلك: من تَوَاتَرَ الرَّجَالُ إِذَا جَاءُوا وَاجِدًا بَعْدَ وَاجِدٍ بَيْنَهُمَا فِتْرَةٌ. ينظر:

- السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبدالرحمن بن محمد، الغاية في شرح الهداية في علم الرواية، تحقيق: أبو عائش عبدالمنعم إبراهيم، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ط1، 2001م، ص138.
- (26) السخاوي، الغاية في شرح الهداية في علم الرواية، ص 140، القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ص146.
- (27) المناوي، زين الدين محمد، المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين، اليواقيت والدرر في شرح نخبة ابن حجر، تحقيق: المرتضي الزين أحمد، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1999م، 237/1.
- (28) العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبدالباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، 203/1.
- (29) السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبدالرحمن، فتح المغيـث بشـرح ألفية الحديث، تحقيق: علي حسين علي، مكتبة السنة، مصر، ط1، 1424هـ/ 2003م، 41/3 - 42.
- (30) السمنية (كُـرَيْبِيَّة)، قوم بالهند دهريون قائلون بالتناسخ، وَتُنَكِّرُ وَقَوْعَ الْعِلْمِ بِالْإِخْبَارِ أَهْ. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 220/13، الزبيدي، محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق، مجموعة من المحققين، دار الهداية، 251/34.
- (31) ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ - 1993م، ص 106.
- (32) قلت: والكعبى وأبو الحسين البصري هما من المعتزلة.
- (33) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبدالله، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، قدم له: خليل الميس وولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، دمشق، ط1، 1419هـ - 1999م، 128/1.
- (34) العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق: عبدالله بن ضيف الله الرحيلي، مطبعة سفير، الرياض، ط1، 1422هـ، ص41.
- (35) الأحاد لغة: ما يرويه شخص واحد. ينظر: العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، ص 50.
- (36) المرجع السابق، ص 51.
- (37) ينظر: أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود البخاري، تيسير التحرير شرح كتاب التحرير، دار الفكر، بيروت، 37/3.

- (38) قلت: وهو القول الحق والذي عليه جمهور العلماء.
- (39) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، مختصر الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلة، اختصره: محمد بن محمد بن عبدالكريم بن رضوان البعلي شمس الدين، ابن الموصل، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1422هـ - 2001م، ص 555 - 575.
- (40) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، قدم له: إحسان عباس، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 137/1، ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلّة، ص 568.
- (41) علاء الدين، عبدالعزيز بن أحمد بن محمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت، 371/2.
- (42) ينظر: العسقلاني، نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص 10.
- (43) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 16/18 - 17.
- (44) ينظر: ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، اختصار علوم الحديث، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، ص 36.
- (45) الحسيني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد، المعروف كأسلافه بالأمير، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تحقيق: أبي عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ-1997م، 31/1.
- (46) القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبدالكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ، 7/1، ابن تيمية، المسودة في أصول الفقه، بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدين عبدالسلام بن تيمية، وأضاف إليها الأب: عبدالحليم بن تيمية، ثم أكملها الابن الحفيد: أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الكتاب العربي، ص 244.
- (47) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، 1388هـ، ص 6.
- (48) ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبدالكريم الشيباني الجزري جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبدالقادر الأرنبوط - التتمة تحقيق بشير عيون، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، دمشق، ط1، 1389هـ، 125/1.
- (49) قلت: فالجميع يوجبون العمل بخبر الواحد إذا توافرت فيه شروط القبول.
- (50) ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلّة، ص 604.
- (51) سورة النجم: 23.
- (52) سورة النجم: 28.

- (53) سورة الأعراف: 33.
- (54) سالم الهندساوي، السنة المفترى عليها، دار البحوث العلمية، الكويت، 1401هـ، ص154، الألباني، أبو عبدالرحمن محمد ناصر الدين، الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، مكتبة المعارف، ط1، 1425هـ-2005م، ص 62.
- (55) الْمُثَدَّامُ بْنُ مَعْدٍ يَكْرِبُ، الْكُنْدِيُّ وَيُكْنَى أَبُو يَحْيَى، تُؤْفَى بِالشَّامِ سَنَةً سَبْعَ وَثَمَانِينَ، فِي خِلاَفَةِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ، وَهُوَ ابْنُ إِحْدَى وَتِسْعِينَ سَنَةً. ينظر: ابن سعد، أبو عبدالله محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1968 م، 415/7، الكلاباذي، أبو نصر البخاري، أحمد بن محمد بن الحسين بن الحسن، الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد، تحقيق: عبدالله الليثي، دار المعرفة، بيروت، 1407هـ، 727/2، رقم 1210.
- (56) الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الرياض، ط 2، 1427هـ - 2007 م، باب ما نهي عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ، 38/5، ح 2666. قال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ». وقال الألباني: صحيح، وابن ماجة، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الرياض، ط 2، 1427هـ - 2007م، باب تعظيم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والتغليظ على من عارضه، 9/1، ح 21.
- (57) القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964 م، 332/16.
- (58) ينظر: الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، السعودية، 1417هـ، ص 110.
- (59) سورة الحجرات: 6.
- (60) الجكني، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبدالقادر الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، 1415هـ - 1995م، 627/7.
- (61) سورة النور: 63.
- (62) ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسله، ص 603.
- (63) سورة النساء: 59.
- (64) ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسله، ص 603.
- (65) سورة النجم: 3 - 4.
- (66) سورة الأنعام: 50.

- (67) سورة الحجر: 9.
- (68) سورة النحل: 44.
- (69) سورة الأنعام: 19.
- (70) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 36/1.
- (71) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه: ص 113-114.
- (72) المسور بن مخرمة، بن نوفل بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب القرشي، أبو عبدالرحمن الزهري (أمه الشفاء بنت عوف)، (2هـ - 64هـ)، صحابي، روى له (البخاري - مسلم - أبو داود - الترمذي - النسائي - ابن ماجه). ينظر: العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ، 93/6، رقم 8011.
- (73) الطبراني، أبو القاسم، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، 8/20، ح 12. قال الهيثمي: «وفيه محمد بن إسماعيل بن عياش وهو ضعيف». ينظر: الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1414هـ، 1994 م، 305/5.
- (74) ينظر: ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسله، ص 609.
- (75) عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي أبو العباس المدني (ابن عم رسول الله ﷺ)، توفي ودفن بالطائف سنة (68هـ). ترجمان القرآن، حَبْرُ الْأُمَّةِ، وَفَقِيهُ الْعَصْرِ، وَإِمَامُ التَّفْسِيرِ. البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، التاريخ الكبير، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، طبع تحت مراقبة: محمد عبدالمعيد خان، 3/5، رقم 5، والعسقلاني، الإصابة، 4/121، 4799.
- (76) البخاري، صحيح البخاري، 128/2، ح 1496، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم = صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 50/1، ح 19.
- (77) العسقلاني، فتح الباري، 360/3.
- (78) عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، أبو عبدالرحمن، صحابي جليل، توفي سنة 32 أو 33هـ بالمدينة. ابن سعد، الطبقات الكبرى، 150/3، العسقلاني، الإصابة، 4/198، رقم 4970.
- (79) ينظر: الشافعي، أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط1، 1358هـ-1940م، 401/1. والحديث: في سنن الترمذي، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، 34/5، ح 2657. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وقال الألباني: صحيح.

- (80) الشافعي، الرسالة، 401/1، ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسله، ص 604.
- (81) ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسله، ص 605.
- (82) عبدالله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي، أبو عبدالرحمن المكي المدني، صحابي، (ت: 73 أو 74هـ).
ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، 142/2، العسقلاني، الإصابة، 150/5، رقم 6628.
- (83) صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب أذان الأعمى، 127/1، ح 617، وصحيح مسلم، كتاب الصيام،
باب أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر، 768/2، ح 1092.
- (84) صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط التي لا تحل في الحدود، 191/3، ح 2724.
- (85) العسقلاني، فتح الباري، 124/12.
- (86) ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسله، ص 609.
- (87) وانظر: صحيح مسلم، 66/1، ح 1481.
- (88) ينظر: ناصر بن عبدالكريم العقل، الاتجاهات العقلانية الحديثة، دار الفضيلة، الرياض، ط1،
1422هـ-2001م، ص 17.
- (89) الأشاعرة: فرقة كلامية إسلامية تنتسب إلى أبي الحسن الأشعري (ت: 324هـ)، الذي خرج على المعتزلة،
بدأت أصولها بنزعات كلامية خفيفة، أخذها الأشعري عن ابن كلاب تدور على مسألة كلام الله تعالى
وأفعاله الاختيارية، ثم تطورت حت أصبحت فرقة كلامية عقلانية فلسفية. ينظر: الموسوعة الميسرة
في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: (1/ 83)، د. مانع بن حماد الجبني، الطبعة الرابعة، 1420 هـ،
دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، عدد الأجزاء: 2. الماتردية: فرقة كلامية تنتسب إلى أبي منصور
الماتردي (ت: 333هـ)، لهم أصول خالفوا فيها أهل السنة والجماعة. وهم أيضا على خلاف مع الأشاعرة.
قامت على استخدام البراهين والدلائل العقلية والكلامية في محاججة خصومها من المعتزلة والجهمية.
ينظر: الموسوعة الميسرة: (1/ 95). الراضية والخواج: فرقان نشأتا في وقت واحد، ومن منبت واحد
لكن كثيرا من أصولهما وغاياتهما يختلف، اتفقت الخواج والراضية على الغلو، واختلفتا في صوره
فغلو الخواج في تشددهم في الدين والأحكام، وغلو الراضية في الذوات والأشخاص. الراضية: هم
طائفة من الشيعة يسبون الصحابة وهؤلاء ليسوا من السنة في شيء. والخواج: هم الذين كفروا
مرتكب الكبيرة من المسلمين وخذلوه في النار. وانظر: الملل والنحل: (1/ 113). الفصل في الملل والأهواء:
(2/ 113). العصرانية: اتجاه يعمد إلى تطويع أحكام الدين ونصوصه لتوافق حاجات العصر، وعمدتهم
في ذلك ما تؤديه إليه عقولهم مما يعتبرونه مصلحة يجب تقديمها بحجة روح الإسلام ومقاصد الدين
وضرورياته. الاتجاهات العقلانية الحديثة: ص (17). الموسوعة الميسرة: (2/ 796).
- (90) سلمان بن فهد العودة، حوار هادئ مع محمد الغزالي، صدر الإذن بطباعته من الرئاسة العامة لإدارات
البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، رقم 12501 / 5 وتاريخ 9 / 11 / 1409 هـ، ص 9.
- (91) أطلق على الاتجاهات العقلية مدرسة؛ لأنه يجمعها الوصف والإطار العام لهذا المصطلح (مدرسة)،

- فهي مدرسة من حيث: أ- وحدة أصولها ومنطلقاتها العامة. ب- وحدة منهجها ونشأة أساليبها، وإن اختلفت الأشكال والتعابير. ج- وحدة أهدافها وغاياتها الكبرى البعيدة، وإن اختلفت في أهدافها القريبة. فهي بذلك يجمعها الوصف العقلاني والموقف العملي تجاه الإسلام. فهي كالمدرسة بالمفهوم التعليمي الشائع، التي تحوي مجموعات من التخصصات حيث لا يلزم أن كل من فيها على مستوى واحد، وهدف واحد واتجاه واحد، إنما يجمعهم المنهج العام للمدرسة، ولا يمنع هذا أن يكون من بين أفرادها المنحرف الشديد الانحراف، والمعتدل، وبينهما طرائق شتى. ينظر: ناصر بن عبدالكريم العقل، الاتجاهات العقلانية الحديثة، ص 21.
- (92) وانظر: الأثري، علي بن حسن بن علي بن عبدالحميد الحلبي، العقلانيون أفرخ المعتزلة العصريون، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، ص 51.
- (93) يتمثل دور المستشرقين في أن دراساتهم حول الإسلام كان لها الأثر في توجيه العقلانيين. وإمدادهم بكثير من الأفكار والآراء الخاطئة حول الإسلام.
- (94) فالج بن محمد بن فالح الصغير، الاستشراق وموقفه من السنة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، ص 91-92.
- (95) أحمد أمين، فجر الإسلام، لجنة التأليف، ط3، 1354هـ، ص 217، مصطفى السباعي، السنة ومكائنها في التشريع الإسلامي، دارالوراق، بيروت، ط3، 1423هـ-2003م، ص 266.
- (96) محمود أبورية، أضواء على السنة النبوية، د.ط.ت، مصر، ص 259.
- (97) مجموعة من المؤلفين، محمد رشيد بن علي رضا، مجلة المنار، وغيره من كتاب المجلة، المكتبة الشاملة، مجلد 19، ص 29.
- (98) أحمد أمين، فجر الإسلام، ص 217.
- (99) الأمين الصادق الأمين، موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، مكتبة الرشد، الرياض، ص 192/2.
- (100) وفي كتاب الدكتور الأمين الصادق الأمين (موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية)، الكثير من أقوال هؤلاء التي تكشف عن موقفهم من أحاديث الأحاد وردهم لها. وانظر كذلك: الأثري، العقلانيون أفرخ المعتزلة، ص 51 وما بعدها.
- (101) ينظر: أيمن محمود مهدي، السنة النبوية في مواجهة التحديات والشبهات المعاصرة، ط1، 1426هـ-2005م، ص 63 – 69.
- (102) ينظر: ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، 35/1، الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، 14/1، ناصر بن عبدالكريم العقل، الاتجاهات العقلانية الحديثة، ص 35.
- (103) سورة الأعراف: 12.

- (104) سورة هود: 27.
- (105) من أبرز من تناول وتجراً على الله من علماء المعتزلة: (النظام ت: 231هـ) كقوله: "أن الله لا يقدر أن يفعل الشر، ولا يقدر أن يظلم أحداً أصلاً"، إلى غير ذلك من عباراته، وأكثر المعتزلة خالفوه في هذا. ينظر: الأسفراييني، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي أبو منصور، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1977م، ص 115-116.
- (106) ينظر: ناصر بن عبد الكريم العقل، الاتجاهات العقلانية الحديثة، ص 40 - 42.
- (107) وانظر: عدنان محمد أمانة، التجديد في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي، الرياض، 1424هـ، ص 364.
- (108) يسمى القرن السابع عشر الميلادي في الغرب بعصر التنوير، حيث ركز الفلاسفة آنذاك على تحكيم العقل بدلاً من الاعتماد على (الكتب المقدسة)، وأن العقل وحده يمكنه إدراك الحقيقة مباشرة، وأن العقل بمقدوره أن ينظم حياة الإنسان مع الإنسان ومع الكون، ومن أشهر هؤلاء الفلاسفة: ديكارت، ولوك، وهيوم، وغيرهم، حتى ظهر في القرن الثامن عشر الميلادي ما يعرف بالعقلانية الحضارية التي تعول على العقل أكثر مما تعول على العقيدة في مسألة خلق الإنسان وقدره. وكان فولتير، وتوماس من رموز تلك الحركة.
- ينظر: محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، ط10، ص 251، الموسوعة العربية العالمية، 335/16، 463/17.
- (109) ونورد هنا مقولة لأحدهم يتبين من خلالها مسلكهم وتوجههم، وهو فاروق الدملوجي حيث يقول: "وكان الأشاعرة ومن تمذهب بمذهبهم في أهل السنة والجماعة يلعنون الفلاسفة والمعتزلة، وأهل الفكر ومن يذهب بمذهبهم، ويحرقون كتبهم تقريباً للجمهور الجاهل وزلفى إلى الله،... وبهذه الطريقة انطفأت الآراء الحرة من رؤوس المفكرين؛ فكانت السبب في سقوط العالم الإسلامي من شاق عزه، ولم يزل منحدرًا لا يرتقي"، ويقول: "ولو كان قد انتشر الاعتزال في البلاد الإسلامية من أقصاها إلى أقصاها لما حصلت هذه النكبات، ولو لم يحصل الارتجاج والانتكاس والجمود على المنقولات لكان العالم الإسلامي غير ما هو عليه اليوم. وغيره كثير من أمثال محجوب بن ميلاد، وأحمد زكي أبو شادي، وزهدي حسن جار الله، وطه حسين، وأحمد أمين. ينظر: ناصر بن عبد الكريم العقل، الاتجاهات العقلانية الحديثة، ص 60 - 63.
- (110) المرجع السابق، ص 69 - 70.
- (111) وقد نبه كثير من علماء أهل السنة والحديث في الأقطار الإسلامية، وحذروا من خطر المدرسة العقلية المعاصرة ومن شُبهها وخطرها على الدين الإسلامي، ومنهم: العلامة المعلمي اليماني في "الأنوار الكاشفة"، وغيره من مؤلفاته. والدكتور محمد أبو شهبه في "دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين"، وغيره من كتبه. والدكتور ناصر العقل في "الاتجاهات العقلانية الحديثة"، ويعتبر كتابه هذا من أكثر الكتب التي وجدتها- شمولاً للتعريف بهذه المدرسة.

- (112) سلمان بن فهد العودة، حوار هادئ مع الغزالي، ص 10 - 11.
- (113) والمقصود بحديث الأحاد ما لم يبلغ حد التواتر، كأن يروى من طريق واحد أو من طريقين فقط أو ما أشبه ذلك دون أن يصل إلى حد التواتر، وانظر: التمهيد من هذا البحث.
- (114) ينظر: تفسير المنار: (1/ 220)، في تعريفه للوحي: حيث عرفه خلاف ما عرفه به السلف؛ حيث قال: (هو عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من الله بواسطة أو بغير واسطة). تفسير المنار: (1/ 220)، لمحمد رشيد رضا، ط2، 1366هـ-1947 م، عدد المجلدات: 12. الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم: ص52، لغازي التوبة، دار القلم، لبنان، 1977م، الطبعة الثالثة. وللتوسع في ذلك انظر: الكشف المبدي لتمويه أبي الحسن السبكي تكملة الصارم المنكي: ص(66 - 67)، لمحمد بن حسين بن سليمان إبراهيم الفقيه، تحقيق: صالح بن علي المحسن وأبي بكر بن سالم شهال، دار الفضيلة، الطبعة الأولى، 1422 هـ - 2002 م.
- (115) فمن الكتب التي تحدثت عن هذه المدرسة كتاب الشيخ (محمد البيه) الذي سماه (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي). ومن الكتب التي نقدت هذه المدرسة: (الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية) لأبي الحسن الندوي"، و(الفكر الإسلامي المعاصر) لغازي التوبة، فقد تحدث عن المدرسة الإصلاحية ممثلة في "محمد عبده". وكذلك (مفهوم تجديد الدين) لبسطامي محمد سعيد، و(المدرسة العقلية في التفسير) لفهد الرومي". وكذلك كتابات "محمد محمد حسين" وبالأخص كتاب (الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر) وكتاب (الإسلام والحضارة الغربية).
- (116) ينظر: عدنان محمد أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي، ص 365.
- (117) ويعتبر الجهل بالعقيدة الإسلامية، وأصول الدين ومناهج السلف من أهم العوامل التي ربطت بين المفكرين المحدثين وبين المعتزلة. وانظر: ناصر بن عبدالكريم العقل، الاتجاهات العقلانية الحديثة: ص 55 - 137.
- (118) لم أتمكن من الوقوف على عباراتهم من خلال كتبهم وإنما نقلتها من كتاب: "الاتجاهات العقلانية". وانظر: ص 59 - 65.
- (119) انظر: ناصر بن عبدالكريم العقل، الاتجاهات العقلانية الحديثة، ص 87 - 89.
- (120) هذا نموذج من جرأهم على السنة النبوية، وردهم للأحاديث الصحيحة منها. وللمزيد، انظر: الأمين الصادق الأمين، موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، 188/2 - 190. والحديث صحيح أخرجه البخاري: كتاب المرضى، باب تمني المريض الموت، 121/7، ح 5673. ولفظه: عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لن يدخل أحدًا عمله الجنة» قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: " لا، ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله بفضله ورحمة، فسدوا وقاربوا، ولا يتمنين أحدكم الموت: إما محسنا فلعله أن يزداد خيرا، وإما مسيئا فلعله أن يستعذب ".
- (121) مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص 51-52، أيمن محمود مهدي، السنة

- النبوية في مواجهة التحديات والشبهات المعاصرة، ص 64-65.
- (122) درء تعارض العقل والنقل، 141/1.
- (123) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412هـ - 1992م، 191/1.
- (124) مصطفى السباعي، السنة النبوية في مواجهة التحديات والشبه المعاصرة، ص 66.
- (125) الجوزي، جمال الدين عبدالرحمن بن علي بن محمد، الموضوعات، ضبط وتقديم وتحقيق: عبدالرحمن محمد عثمان، محمد عبدالمحسن صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط1، 1386هـ - 1966م، 106/1، السيوطي، جلال الدين، عبدالرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: أبي قتيبة نظر محمد الفارياي، دار طيبة، 327/1.
- (126) مصطفى السباعي، السنة النبوية ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص 51-52.
- (127) الأصبهاني، الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة: (509/2).
- (128) ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص 165.
- (129) عبد الرزاق عفيفي، شبهات حول السنة، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1425هـ ص 15.
- (130) ينظر: الأمين الصادق الأمين، موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، 251/2-254.
- (131) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه، 130/4، ح 3320.
- سنن أبي داود، كتاب الطب، باب في الذباب يقع في الطعام، 365/3، ح 3844.
- سنن ابن ماجه: كتاب الطب، باب يقع الذباب في الإناء، 1159/2، ح 3505. وكلها من رواية عبيد بن حنين عن أبي هريرة. وعبيد بن حنين أبو عبدالله المدني، روى عن أبي موسى وزيد بن ثابت وطائفة، وعنه أبو الزناد ويحيى بن سعيد، ثقة قليل الحديث. ينظر: الجرح والتعديل، 404/5، الكاشف، 237/2، تهذيب التهذيب، 63/7، تقريب التهذيب، 542.
- (132) أبو سعيد الخدري: سعد بن مالك بن سنان بن عبيد بن ثعلبة بن عبيد بن الأجر وهو خدرة بن عوف بن الحارث بن الخزرج الأنصاري، صحابي، (توفي سنة 63 أو 64 أو 65هـ وقيل 74هـ بالمدينة). من أصحاب الشجرة، فقيه نبيل. ينظر: الكلاباذي، الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد، 302/1، رقم 419. القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ - 1992م، 1671/4، رقم 2997.
- (133) النسائي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي، سنن النسائي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الرياض، ط 2، 1427هـ- 2007م، باب الذباب يقع في الإناء، 178/7، ح 4262. وقال الألباني: صحيح.

- (134) الصنعاني، أبو بكر عبدالرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403هـ، 89/1، ح 298.
- (135) الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراف، ط2، 1419هـ - 1999م، ص 334-335.
- (136) فقال بأصبغعه: قال ابن الأثير: العرب تجعل القول عبارة عن جميع الأفعال وتطلقه على غير الكلام؛ فتقول "قال بيده" أي أخذ، و"قال برجله" أي مشى. وانظر: ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ - 1979م، 124/4.
- (137) اللقوة: داء في الوجه، يشل بعض عضلاته. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 253/15، المعجم الوسيط، 836/2.
- (138) سورة النحل: 68.
- (139) سورة النحل: 69.
- (140) سورة الزلزلة: 4-5.
- (141) الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبدالمك بن سلمة الأزدي، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1، 1415هـ، 1494م، 342/8.
- (142) ابن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن هلال بن أسد الشيباني، المسند، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، 1414هـ-1994م، 129-124/12، ح 7141.
- (143) الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم البستي معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، المطبعة العلمية، حلب، ط1، 1351هـ - 1932م، 258/4.
- (144) هذا وقد تناول أمين محمد سالم حديث الذباب بالدراسة فأجاد وأفاد. وانظر: أمين محمد سالم، حول حديث الذباب، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة الرابعة عشرة العدد الثالث والخمسون المحرم، صفر، ربيع الأول 1402هـ، ص 43-56.
- (145) ينظر: محمد محمد أبو شهبه، دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين، مجمع البحوث الإسلامية، ط2، ص 192.
- وهناك بحث قد ذكره الدكتور/ محمد محمد أبو شهبه في كتابه (دفاع عن السنة)، والدكتور/محمد بكر إسماعيل في (الفقه الواضح)، نقلاً عن مجلة الأهر رجب 1378هـ يناير 1959م، وقد أجرى البحث الدكتور/محمد عبدالمنعم حسين، تحت عنوان كلمة الطب في حديث الذباب، قال: إنه في سنة 1947م عزل (موفتيس) مواد مضادة من مزرعة الفطريات الموجودة على جسم الذبابة ووجد أنها ذات مفعول قوي على بعض الجراثيم السالبة مثل جراثيم التيفود، ولمقاومة الجراثيم التي تسبب أمراض الحميات التي يلزمها وقت قصير للحضانة، ووجد أن جرماً واحداً من هذه المواد المضادة يمكن أن

يعقم أكثر من 1000 لترين من التلوث بالجراثيم المرضية، وهذا أكبر دليل على القوة الشديدة لمفعول هذه المواد.

(146) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، الطب النبوي (جزء من كتاب زاد المعاد لابن القيم)، دار الهلال، بيروت، ص 258.

(147) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبدالله، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبايطي، دار الحديث، مصر، ط1، 1413هـ - 1993م، 77/1.

(148) الألباني، أبو عبدالرحمن محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 96/1، ح 38.

(149) المَشَاطَةُ: مَا يَخْرُجُ مِنَ الشَّعْرِ إِذَا مُشِطَ، وَالْمَشَاقَةُ: مِنْ مُشَاقَةِ الكَتَّانِ. ينظر: النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ، 177/14.

(150) بئر ذروان: وهي بئر بالمدينة في بستان بني زريق. النووي، المنهاج، 177/14.

(151) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب السحر، 136/7، ح 5763، صحيح مسلم، باب السح، 1719/4، ح 2189.

(152) راعوفة: هي حجر يوضع على رأس البئر يقوم عليه المستقي وقد يكون في أسفل البئر أيضا يجلس عليه من يقوم بتنظيفها. نشرت: هي تعيين من سفيان بن عيينة لمرادها بقولها أفلا. ومعناها من النشرة وهي الرقية التي تحل السحر، فكأنها تنشر ما طواه الساحر وتفرق ما جمعه. ينظر: صحيح البخاري، شرح وتعليق مصطفى البغا، 137/7.

(153) صحيح البخاري، باب هل يستخرج السحر؟، 137/7، ح 5765.

(154) الدينوري، تأويل مختلف الحديث، ص 262.

(155) سورة الفرقان: 8 - 9.

(156) سورة الإسراء: 47 - 48.

(157) محمد محمد أبو شهبه، دفاع عن السنة، ص 33، المعلمي، الأنوار الكاشفة، ص 154.

(158) وانظر: التمهيد من هذا البحث.

(159) العسقلاني، فتح الباري، 227/10.

(160) العسقلاني، فتح الباري، 227/10.

(161) العسقلاني، فتح الباري، 226/10.

(162) سورة الإسراء: 47.

(163) ينظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، 223/2.

- (164) ينظر: الأمين الصادق الأمين، موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، 214/2.
- (165) ليقربن وليسرعن.
- (166) عادلاً.
- (167) يرفعها ولا يقبل من الناس إلا الإسلام وإلا قتلهم.
- (168) يكثر ويستغني كل واحد من الناس بما في يده.
- (169) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب قتل الخنزير، 82/3، ح 2222.
- (170) أن تتأكدوا من معنى وصدق ما أروي. ينظر: العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 28/13، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب نزول عيسى بن مريم عليهما السلام، 168/4، ح 3448.
- (171) سورة النساء: 159.
- (172) صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب نزول عيسى بن مريم، 168/4، ح 3448، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب نزول عيسى بن مريم حاكمًا بشريعة نبينا محمد ﷺ، 135/1، ح 155.
- (173) حذيفة بن أسيد الغفاري: يُكْنَى أبا سَرِيحَةَ وَأَوَّلُ مَشْهَدٍ شَهِدَهُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ. الْحُدَيْبِيَّةُ وَقَدْ رَوَى عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ، وَنَزَلَ الْكُوفَةَ بَعْدَ ذَلِكَ. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، 26/4، ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م، 2922/5.
- (174) صحيح مسلم، كتاب الفتن، باب في الآيات التي تكون قبل الساعة، 2225/4، ح 2901.
- (175) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب نزول عيسى بن مريم، 137/1، ح 156.
- (176) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 39/16.
- (177) أبو جمعة الأنصاري: أو الكناني، أو القاري، يقال اسمه حبيب بن سباع، ويقال جنبد بن سبع، سكن الشام ثم مصر، صحابي (ت: بعد 70هـ)، روى له: رضي الله عنه (البخاري في خلق أفعال العباد). ينظر: القرطبي، الاستيعاب، 322/1، رقم 474، العسقلاني، الإصابة، 56/7، رقم 9695.
- (178) الطبراني، المعجم الكبير، 23/4، ح 3540. وقال الألباني: وهذا إسناد جيد. ينظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها، 906/7، ح 3310.
- (179) عبد الرحمن بن يزيد بن قيس التَّخَعِيُّ الإِمَامُ، الْفَقِيهُ، أَبُو بَكْرٍ النَّخَعِيُّ، أَخُو الْأَسْوَدِ بْنِ يَزِيدَ. وَثَقَّهُ: يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ، وَغَيْرُهُ. مَاتَ: بَعْدَ ثَمَانِينَ، وَقَدْ شَاخَ. ينظر: الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ - 1985م، 78/4، رقم 24.

- (180) عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، أبو عبدالرحمن صاحب رسول الله ﷺ، من السابقين الأولين، (ت: 32 أو 33هـ) بالمدينة. ينظر: القرطبي، الاستيعاب، 987/3، رقم 1658، العسقلاني، الإصابة، 198/4، رقم 4970.
- (181) سورة البقرة: 2.
- (182) سورة البقرة: 3.
- (183) الحاكم، أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411 - 1990، 286/2، ح 3033. قال الحاكم: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ». ووافقه الذهبي قال: على شرط البخاري ومسلم.
- (184) ومن القائلين بذلك الشيخ محمد رشيد رضا. وانظر: الأمين الصادق الأمين، موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، 215/2. عن مجلة المنار، المجلد 10، ص 145-246.
- (185) الأمين الصادق الأمين، موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية: (216/2). عن مجلة الرسالة، العدد 514، 6 جمادى الأولى 1362هـ/10 مايو 1943 م، السنة الحادية عشرة ص 365. وانظر: رد الإدريسي على محمود شلتوت بما يفحمه في كتابه: إقامة البرهان على نزول عيسى في آخر الزمان أو إبطال ما قيل من الخيالات والأوهام في حديث نزول عيسى ﷺ: لعبد الله بن محمد بن الصديق الغماري الحسني الإدريسي، مطبعة الإخوان المسلمين، بميدان الحلمية الجديدة بمصر.
- (186) سورة آل عمران: 55.
- (187) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ، 238/3.
- (188) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ - 2000 م، 455/6.
- (189) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 322/4 - 323.
- (190) سورة النساء: 157-158.
- (191) سورة النساء: 159.
- (192) سورة الزخرف: 61.
- (193) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 631/21.
- (194) سورة آل عمران: 46.
- (195) وقد فصلت هذه المسألة في التمهيد.
- (196) الدارمي، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مغبد، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب

- الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ - 1988م، 156/1.
- (197) وقد نص على تواتر الأحاديث في نزول عيسى عليه السلام جماعة من العلماء منهم: الشوكاني في كتاب له بعنوان: "التوضيح في تواتر ما جاء في المنتظر والدجال والمسيح". والكتاني في كتابه: "نظم المتناثر من الحديث المتواتر"، وصادق حسن خان في كتابه "الإذاعة لما كان وما يكون بين يدي الساعة". والشيخ أحمد شاكرفي تعليقه على المسند. والغماري في كتابه "عقيدة أهل الإسلام في نزول عيسى عليه السلام". والألباني في تعليقه على شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز وغيرهم.
- (198) الطبري، جامع البيان، 458/6.
- (199) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 217/7.
- (200) وانظر: حديث أبي هريرة في نزول عيسى عليه السلام آخر الزمان (رواية ودراية)، ص (108) وما بعدها، د.إسماعيل سعيد رضوان، مجلة البحوث الإسلامية، المجلد الثامن، العدد الثاني، الجزء الأول، يونيو 2000م.
- (201) ينظر: ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد الجماعيلي المقدسي، لمعة الاعتقاد، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط2، 1420هـ - 2000م، ص 30.
- (202) ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص 564.
- (203) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 329/4.
- (204) ينظر: النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 75/18.
- (205) الأصبهاني، الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، 509/2.
- (206) فاطمة بنت قيس: فاطمة بنت قيس بن خالد القرشية الفهرية، أخت الضحاك بن قيس، صحابية مشهورة من المهاجرات، عاشت إلى خلافة معاوية. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، 273/8، الذهبي، سير أعلام النبلاء، 319/2، رقم 60، العسقلاني، الإصابة، 276/8، رقم 11608.
- (207) تَمِيمُ بن أَوْسِ الدَّارِيِّ: أَبُو رُقَيْةَ بنُ أَوْسِ بنِ خَارِجَةَ، صَاحِبُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَبُو رُقَيْةَ تَمِيمُ بنُ أَوْسِ بنِ خَارِجَةَ بنِ سَوْدِ بنِ جَزِيمَةَ اللَّخْمِيِّ، الفِلَسْطِينِيِّ. وَالدَّارُ: بَطْنٌ مِنْ لَحْمٍ، وَلَحْمٌ: فَخْدٌ مِنْ يَعْرُبَ بنِ قَحْطَانَ. وَقَدْ تَمِيمَ الدَّارِيُّ سَنَةَ تِسْعٍ، فَأَسْلَمَ، فَحَدَّثَ عَنْهُ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى الْمَنَبْرِ بِقِصَّةِ الْجَسَّاسَةِ فِي أَمْرِ الدَّجَالِ. وَتَمِيمٌ عَدُوٌّ أَحَادِيثٌ، وَكَانَ غَابِداً، تَلَاءً لِكِتَابِ اللَّهِ. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، 408/7، القرطبي، الاستيعاب، 193/1، الذهبي، سير أعلام النبلاء، 422/2، رقم 86.
- (208) الجساسة: يَغْيِي الدَّابَّةَ الَّتِي رَأَاهَا فِي جَزِيرَةِ الْبَحْرِ، وَإِنَّمَا سُمِّيَتْ بِذَلِكَ لِأَنَّهَا تَجُسُّ الْأَخْبَارَ لِلدَّجَالِ. ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 272/1.
- (209) صحيح مسلم، كتاب الفتن، باب قصة الجساسة، 203/8، ح 2942.
- (210) النووي، المنهاج، 142/1. وانظر ترجمته: العسقلاني، الإصابة، 368/1، العسقلاني، فتح الباري، 46/12.

- (211) محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، ص 140 - 141.
(212) العسقلاني، فتح الباري، 328/13.
(213) العسقلاني، فتح الباري، 323/13.
(214) سورة النمل: 82.
(215) ينظر: النووي، المنهاج، 58/18.
(216) ينظر: العسقلاني، فتح الباري، 366/4.
(217) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن أبي القاسم بن محمد، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر عبدالكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت، ط7، 1419 هـ - 1999 م، 75/1.



قاعدة الاستحسان وتطبيقاتها في النظام السعودي نظام الإجراءات الجزائية نموذجاً

أ.د. أحمد صالح محمد قطران*

ملخص:

في مسيرة البحث في القواعد العامة والقياسات المتعددة ظهرت فكرة الموازنة بين القواعد العامة وبين الفروع، فظهرت فكرة الاستثناء ليتجلى بعدها قاعدة الاستحسان بضبطها الأصولي التي يلجأ إليها المجتهد أو القاضي في مسيرة مواجهة النوازل الفقهية المتجددة، وفي مسيرة مواجهة النوازل برزت فكرة صياغة الأنظمة المستندة إلى الشريعة الإسلامية، وفي مقدمة تلك الأنظمة: التشريعات الموجودة في المملكة العربية السعودية.

ورغبة منا في تتبع الاستثناءات بنوعها الموضوعية والشكلية في النظام السعودي اخترنا قاعدة الاستحسان الأصولي وتطبيقها على نظام من أهم الأنظمة في المملكة، هو (نظام الإجراءات الجزائية).

يهدف البحث إلى:

1. إثبات العلاقة بين الأنظمة في المملكة وبين الشريعة الإسلامية.
2. إظهار الاستثناءات الموضوعية والشكلية في الأنظمة ميدان البحث.
3. إيجاد بحث يكون مرجعاً للباحثين في مجاله.
4. فتح المجال للتناول الأصولي للأنظمة في المملكة لتأصيلها.

* أستاذ أصول الفقه - قسم الشريعة - كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

مكونات البحث المقدمة، والمدخل وسيكون معنيا ببيان مصطلحات العنوان المنحصرة في بيان الاستحسان والتعريف بالنظام ميدان البحث.

المبحث الأول: الاستحسان بالنص.

المبحث الثاني: الاستحسان بالمصلحة.

المبحث الثالث: الاستحسان بالضرورة.

المبحث الرابع: الاستحسان بالعرف.

وسيقصر التطبيق على نظام الإجراءات الجزائية في المملكة العربية السعودية، ولا يخرج

الباحث عنه إلا لحاجة البحث العلمي.

ويمكن سرد بعض النتائج التي توصل إليها البحث، كما يأتي:

1. بلغ عدد الأمثلة التي عرضتها في مباحث البحث الأربعة واحدا وثلاثين مثالا، ولم أتمكن من أن يكون المبحث الأخير مقاربا في حجمه للمباحث الثلاثة الأولى؛ لقلّة الأمثلة التي وجدت فيها.
2. لأنني اتخذت منهجا في الاستحسان بالنص وأقصد النص النظامي، حيث كان الاستحسان بالنص من أكثر الأمثلة في النظام لحرص المنظم السعودي على حقوق العباد، فكثرت من القيود والاستثناءات التي تحقق العدالة، عملا بقاعدة لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص.
3. توصلت إلى أن القاعدة الأصولية عند تطبيقها على القاعدة القانونية تمنح المنظم والقاضي مقدرة على تلافي أخطاء الصياغة، وأخطاء الاجتهاد، فيخرج النظام أو الحكم محكما قليل الثغرات.
4. أن العرف ضعيف الصلة بالقوانين الجنائية في كل التشريعات، على اعتبار أن المنظم يحرص على أن تكون كل الإجراءات منصوصا عليها؛ منعا لما قد يحدث من اجتهادات قد يعترها الخطأ.

الكلمات المفتاحية: القاعدة؛ الاستحسان؛ نظام الإجراءات الجزائية.

The Rule of Preference and its Applications in the Saudi Regulations; Law of Criminal Procedures as a Model

Prof. Ahmed Saleh Qatran

Abstract:

While researching general rules and multiple measurements, the idea of balancing between general rules and sub-rules emerged, and the idea of exception consequently emerged followed by the rule of preference with its fundamental restrictions that the theorist or the judge uses in their quest to address newly developing issues. During the process of facing these emerging issues, the idea of formulating Sharia-based regulations also emerge. At the forefront of those regulations is the existing legislation in the Kingdom of Saudi Arabia.

Based on the desire to track the substantive and formal types of exceptions in the Saudi system, the rule of preference in Islamic jurisprudence and its application in the Saudi law of criminal procedures was selected for research.

The research aims at:

1. Proving the relationship between the regulations in the Kingdom and Islamic law.
2. highlighting the substantive and formal exceptions in the Saudi law of criminal procedures
3. Developing a research that will be a reference in this field
4. Opening the door for more research on the fundamental approach of regulations in the Kingdom

The components of the research are the introduction which will be concerned with introducing the terminology in the title, namely the rule of preference and the law of criminal procedures in the Kingdom.

The first theme: preference grounded in the legal text

The second theme: preference grounded in interest

The third theme: preference guided by necessity

The fourth theme: preference guided by convention

The application will be limited to the system of criminal procedures in the Kingdom of Saudi Arabia, and the researchers will not deviate unless there is a methodology-based need.

Some of the research findings are:

1. The number of examples that I presented in the first three research themes was thirty-one, and I was unable to find a similar number for the last theme due to the lack of examples.

2. Preference grounded in legal text had a lot of illustrative examples because the Saudi law is keen on the rights of people. A lot of restrictions and exceptions were traced which aim at achieving justice. This follows a rule that says "No crime and punishment without reference to a legal text".

3. The research found that the fundamental rule, when applied to the legal rule, gives the law-maker and the judge the ability to avoid formulation errors and, therefore, the ruling is perfectly issued with few gaps.

5. Convention has weak connection to criminal laws in all legislations, given that the law-maker ensures that all procedures are stipulated in order to prevent errors that are likely to happen.

Key Words: Al-Qaeda, Al-Estehisan 'Preference, System of Criminal Procedures.

المقدمة:

لم يقف الاجتهاد الأصولي عند حدود منطوقات نصوص الوحي، بل ذهب بالبحث في توسيع دائرة الاستيعاب التشريعي ليدخل أبواباً جديدة تدور حول مفاهيم النصوص ومعانيها، فظهر القياس الأصولي بمباحثه ومسائله المتنوعة، وكذا تتبع الباحثون جزئيات الشريعة وقعدوا القواعد العامة التي يندرج تحتها الكثير من الفروع الفقهية، وفي مسيرة البحث في القواعد العامة والقياسات المتعددة ظهرت فكرة الموازنة بين القواعد العامة وبين الفروع؛ فظهرت فكرة الاستثناء ليتجلى بعدها قاعدة الاستحسان بضبطها الأصولي التي يلجأ إليها المجتهد أو القاضي في مسيرة مواجهة النوازل الفقهية المتجددة.

وفي البداية برع الأحناف في مسألة الاستحسان، غير أنه لما نضج المصطلح واستوى على سوقه واستغلظ أعجب المجتهدون، فنهضوا إليه بيانا وتطبيقا.

وفي مسيرة مواجهة النوازل برزت فكرة صياغة الأنظمة المستندة إلى الشريعة الإسلامية، وفي مقدمة تلك الأنظمة: التشريعات الموجودة في المملكة العربية السعودية.

ولا شك أن المنظم السعودي عندما وضع تلك الأنظمة سار بصورة متوازنة بين القواعد العامة المطردة، والقواعد العامة الاستثنائية التي تلي متطلبات سير القضاء، والتشريع في الدولة وفق أسلوب عصري يحافظ على الأصالة ويستوعب متغيرات العصر.

ورغبة منا في تتبع الاستثناءات بنوعها الموضوعية والشكلية في النظام السعودي اخترنا قاعدة الاستحسان الأصولي وتطبيقها على نظام من أهم الأنظمة في المملكة، هو (نظام الإجراءات الجزائية).

وسمينا البحث (قاعدة الاستحسان وتطبيقاتها في النظام السعودي نظام الإجراءات الجزائية نموذجاً)

مشكلة البحث وأهميته.

أ- مشكلة البحث تتمحور في السؤال التالي: ماهي التطبيقات النظامية في نظام الإجراءات الجزائية لقاعدة الاستحسان؟

ب- أهمية البحث: نعتقد أن البحث يحتل أهمية كبيرة؛ كونه يدرس مدى الأثر لقاعدة الاستحسان في نظام الإجراءات الجزائية في المملكة العربية السعودية، وبذلك فالبحث ينطلق من قاعدة أصولية إلى نظام (قانون) مصاغ بطريقة حديثة؛ ليربط بين القاعدة والنظام.

أسباب اختيار البحث.

لا شك أن الباحث حين يختار عنواناً ما يكون دافعه لذلك الاختيار عدد من الأسباب التي تتزاحم بين يديه ليترجمها إلى واقع ملموس، وقد دفعنا لاختيار هذا البحث عدد من الأسباب، أهمها:

1. الرغبة في استجلاء العلاقة بين الأنظمة في المملكة وبين القواعد الأصولية.
2. بيان الأثر لقاعدة الاستحسان الأصولي في نظام الإجراءات الجزائية.
3. استخلاص الطرق الموصلة إلى تطوير الأنظمة في ضوء القواعد الأصولية.
4. بيان أهمية النظام (ميدان البحث) في منظومة القوانين العربية والإسلامية.

أهداف البحث:

كل باحث حين يختار عنوانا ما يضع أهدافا يرنو إلى تحقيقها ويطمع في الوصول إليها، وأنا أهدف من بحثي هذا إلى تحقيق عدد من الأهداف، أهمها:

- 1- إثبات العلاقة بين الأنظمة في المملكة وبين الشريعة الإسلامية.
- 2- إظهار الاستثناءات الموضوعية والشكلية في الأنظمة ميدان البحث.
- 3- إيجاد بحث يكون مرجعا للباحثين في مجاله.
- 4- فتح المجال للتناول الأصولي للأنظمة في المملكة؛ لتأصيلها.

الدراسات السابقة:

ليس هناك مراجع سابقة مباشرة للموضوع مع اجتهادي في البحث، ولكن ثمة مراجع ناقشت العلاقة بين الأصول والأنظمة، ومن ذلك:

1. أثر القواعد الأصولية في تفسير القوانين، سيف الدين الياس حمدتو أرباب علي، أطروحة دكتوراه، جامعة أم درمان الإسلامية، جمهورية السودان، عام 2001م.
2. الاستحسان: حقيقته - أنواعه - حجيته - تطبيقاته المعاصرة، يعقوب عبد الوهاب الباحثين، مكتبة الرشد، الرياض، ط/1، عام 1428هـ 2007م.
3. العلاقة بين القواعد الأصولية والقواعد القانونية، أحمد صالح محمد قطران، أطروحة دكتوراه، الجامعة العراقية، جمهورية العراق، عام 1422هـ 2002م.
4. أثر الدلالات الأصولية في تفسير نصوص القانون، محمد عشاب، مجلة المعيار، المركز الجامعي، تيسمسيلت، الجزائر، العدد 1، عام 2010م.

خطة البحث:

لقد فرضت طبيعة المادة العلمية وتصورها وميادنها أن يكون البحث من مقدمة ومدخل وأربعة مباحث على النحو التالي:
-المقدمة وفيها الأهمية والأسباب والأهداف وحدود البحث وخطته والدراسات السابقة ومنهجه.

-المدخل، وسيكون معنيا ببيان مصطلحات العنوان المنحصرة في بيان الاستحسان والتعريف بالنظام ميدان البحث.

المبحث الأول: الاستحسان بالنص.

المبحث الثاني: الاستحسان بالمصلحة.

المبحث الثالث: الاستحسان بالضرورة.

المبحث الرابع: الاستحسان بالعرف.

الخاتمة: وسيتم سرد النتائج وقائمة التوصيات التي سيثيرها البحث.

وسيلحق بالبحث قائمة بالمراجع والمصادر حسب العرف العلمي المتبع.

حدود البحث:

سيقتصر التطبيق على نظام الإجراءات الجزائية في المملكة العربية السعودية، ولا يخرج

الباحث عنه إلا لحاجة البحث العلمي.

منهج البحث:

سأحرص في بحثي هذا على اتباع المنهج الوصفي التحليلي، وذلك بأن أستقرأ ما ورد في هذا

الموضوع في المصادر المتقدمة والمتأخرة قدر المستطاع، ليتجلى أثر قاعدة الاستحسان في نظام

الإجراءات الجزائية السعودي، الذي يُظهر حرص المنظم⁽¹⁾ السعودي على الالتزام بالقواعد

الشرعية في الأنظمة المعاصرة.

المدخل:

من الأمور المستحسنة في البحث العلمي أن يقدم الباحث لبحثه بمدخل⁽²⁾ يبين المصطلحات التي تحتاج إلى بيان وغرضه من إيرادها ومنهجه في توظيفها في البحث، وهذا البحث قام الباحث فيه باستعمال عدد من المصطلحات تضمنها العنوان، وأهم هذا المصطلحات: (القاعدة، الاستحسان، نظام الإجراءات الجزائية في المملكة العربية السعودية). وسيتم تناولها بحسب ورودها في عنوان البحث على النحو التالي:

أولاً: القاعدة

القاعدة في اللغة هي الأساس سواء كان مادياً أم معنوياً، وما يبني عليه غيره، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ (البقرة/127)⁽³⁾ وهي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها⁽⁴⁾ وقال الجلال المحلي: (هي قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها)⁽⁵⁾ وقال التهانوني: (في اصطلاح العلماء تطلق على معان منها: مرادف الأصل، والقانون، والمسألة، والضابطة، والمقصد. وعرفها بأنها أمر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف أحكامها منه)⁽⁶⁾ ووجه إطلاق مصطلح القاعدة على الاستحسان -مع أن المتبادر إلى الذهن أن الاستحسان دليل من الأدلة- هو أن الاستحسان والمصلحة وغيرهما من الأدلة يطلق عليها قاعدة أو دليلاً بالترادف، فقد أطلق عليه الإمام الشاطبي في الموافقات قاعدة⁽⁷⁾.

ثانياً: الاستحسان

لم يعد الاستحسان ذلك الدليل الذي دار جدل كبير حوله بين مؤيد ومعارض⁽⁸⁾، بل إنه قد أصبح من الأدلة التي لاقت قبولا، وبناء عليه فإن التعامل معه سيتم وفقاً لكونه من الأدلة ذات البعد التطبيقي الممارس في مجالات الفقه المتنوعة، ومعلوم أن دليل الاستحسان في مبدأ الاستدلال به كان من الأدلة الغامضة التي كان المتكلم به يصعب عليه التعبير عنه؛ لذا واجهه

المجتهدون بالرفض والرد، وعلى رأس من رده الإمام الشافعي حيث أطلق عبارته المشهورة: "وإنما الاستحسان تلذذ"⁽⁹⁾، ثم شرع في موطن آخر يقعد له ويبين ما المقبول منه، ومن له الحق في التعاطي معه، وهذا أول شرط للقول بالاستحسان، فقال: "ولا يقول فيه إلا عالم بالأخبار"⁽¹⁰⁾ عاقلٌ للتشبيه عليها"⁽¹¹⁾، وهذا معناه أن شرط القول بالاستحسان هو العلم بالسنة، والقدرة على القياس على نصوصها، وقد تطور مدلول الاستحسان عند القائلين به إلى أن استقر اصطلاحيا بتعريفات منضبطة لا يصعب على من يطالع عليه أو يسمعه استيعابه، ولم يعد محل خلافٍ من حيث التطبيق"⁽¹²⁾.

وسيرا على طريقة الباحثين في تعريف المصطلحات فإننا سنقوم بتعريف الاستحسان على النحو التالي:

الاستحسان في اللغة: مشتق من الحسن، وهو ضد القبح وهو عد الشيء حسنا، أو اعتقاده حسنا، ومنه قول تعالى: ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَا أُخْدُودًا بِأَحْسَنِهَا﴾ (الأعراف/145)، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (الزمر/18).

وأما في الاصطلاح فإن الاستحسان عند أهل الأصول له أكثر من تعريف، وسأذكر منها تعريفيين، هما:

1- تعريف أبي الحسن الكرخي⁽¹³⁾ من الحنفية حيث عرفه بقوله: "هُوَ أَنْ يَعْدِلَ الْإِنْسَانُ عَن أَنْ يَحْكَمَ فِي الْمَسْأَلَةِ بِمَثَلِ مَا حَكَمَ بِهِ فِي نَظَائِرِهَا إِلَى خِلَافِهِ؛ لِيُوجِهَ أَقْوَى يَفْتَضِي الْعُدُولَ عَنِ الْأَوَّلِ"⁽¹⁴⁾.

2- تعريف أبي الحسين البصري المعتزلي حيث عرفه بقوله: هو "ترك وجهٍ من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه، وهو حكم طارئ على الأول"⁽¹⁵⁾.

وفي الحقيقة إن التعريفات كلها - باستثناء التعريف الذي ذكر فكرة الانقذاح⁽¹⁶⁾ - تصب في خانة واحدة، هي استثناء بعض المفردات عند التطبيق، وهذا ما أشار إليه ابن العربي حينما قال: "وَأِنَّمَا مَعْنَاهُ وَأَوْثَرَ تَرَكَ مَا يَفْتَضِيهِ الدَّلِيلُ عَلَى طَرِيقِ الْإِسْتِثْنَاءِ وَالتَّرْخُصِ بِمَعَارِضِهِ مَا يُعَارِضُهُ فِي

بعض مقتضياته"⁽¹⁷⁾، قال أبو زهرة: "الاستحسان استثناء جزئي في مقابل دليل كلي يتخلف في بعض الأجزاء"⁽¹⁸⁾، وعليه فإننا سنصوغ تعريفا لما نحن بصدده يتناسب مع سياق الحديث عن النظام، فنقول:

الاستحسان الذي نعنيه هو: عدول المنظم أو القاضي عن تطبيق مدلول النص النظامي على بعض الوقائع والتصرفات، وهذا العدول يكون بنص النظام، حيث ينص النظام على استثناء واقعة معينة أو تصرف معين، أو يكون وفقا لسلطة القاضي استنادا إلى مصلحة أو عرف سائد كما سيأتي ذلك عند التطبيق، ونحن نرى أن الاستحسان المعني عند الأصوليين هو ما يمكن تسميته بالاستثناء في النظام.

وقد اقتصرنا على بعض صور الاستثناء التي أرى أنه يكثر وجودها في النظام.

ثالثا: نظام الإجراءات الجزائية

وهو نظام الإجراءات الجزائية الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/2) لعام 1435هـ من قبل خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز آل سعود -رحمه الله- ملك المملكة العربية السعودية، والمكون من مئتين واثنين وعشرين مادة موزعة على عشرة أبواب.

المبحث الأول: الاستحسان بالنص

الاستحسان بالنص من أنواع الاستحسان، ويعني به الأصوليون كل حكم من الأحكام الشرعية استثناء الشارع نصا، على خلاف القاعدة العامة أو على خلاف العموم، وأمثله كثيرة، ومن أبرز تلك الأمثلة التي استدلت بها الأصوليون: عقد السلم⁽¹⁹⁾، والوصية⁽²⁰⁾، وخيار الشرط⁽²¹⁾، وغيرها⁽²²⁾.

وفي هذا المبحث فإننا نستعمل المصطلح ونخرجه من معناه الأصولي (الكتاب والسنة)⁽²³⁾ إلى المعنى القانوني، فنعد النص النظامي الذي يستثنى بعض الصور نوعا من أنواع الاستحسان وهو الاستحسان بالنص، ولا شك أن المنظم السعودي عند صياغة النظام لم يغفل هذه المعاني التي تخدم المستفيد منه، ومن ثم، فإن النصوص التي تستثنى بعض التطبيقات من النص النظامي كثيرة، وسيتم اختيار بعض الأمثلة للتدليل على رعاية المنظم لذلك.

من المعلوم أن نصوص النظام تتسم بالإلزامية⁽²⁴⁾ والعموم⁽²⁵⁾ والتجرد⁽²⁶⁾، ومن ثم، فإن تطبيقها يسير وفق هذه المبادئ الرئيسة والمشهورة في كل قوانين الدنيا، وعليه، فكل استثناء مهما كان شكله ودلالاته، يتسم بتلك الخصائص أو المبادئ، ومن خلال الاستقراء لنصوص النظام هنا نجد أن المنظم في نظام الإجراءات الجزائية يسير في مسائل الاستثناء الصريح بطريقتين: إحداهما الاستثناء المتصل، ونعني بها أن المنظم ينص على الأصل، ثم في ذات النص يستثني بعض الصور التي يجب إخراجها من عموم الأصل، والأخرى الاستثناء المنفصل، ونعني بها أن المنظم ينص على الأصل، ثم في موضع آخر أو في مادة أخرى يُخرج بعضاً من أفرادها، وللغرض المنهجي سيتم التمثيل -وفقاً لهذا التقسيم- على النحو التالي:

أولاً: الاستثناء المتصل

الاستثناء المتصل من الأمثلة التي يكثر وجودها في نصوص القوانين، والمنظم السعودي في نظام الإجراءات كثيراً ما يعدل عن الأصل المقرر بالنص إلى إخراج بعض الأفراد أو الصور التي يرى ضرورة إخراجها من الأصل، وهنا سنذكر بعض الأمثلة للتدليل على ما ذهبنا إليه:

المثال الأول: المادة التاسعة والعشرون.

"تعد الشكوى المقدمة ممن أصابه ضرر بسبب الجريمة مطالبته بحقه الخاص، إلا إذا قرر صراحة أمام المحقق نزوله عن حقه، وعلى المحقق إثبات ذلك في المحضر والإشهاد عليه، مع تصديق المحكمة المختصة على نزوله عن الحق في القصاص وحد القذف".

فالمنظم في هذا النص يقرر أصلاً تبعياً وهو موضوع المطالبة بالحق الخاص وعلاقته بالشكوى، إذ يربط ربطاً موضوعياً بين الشكوى وبين المطالبة بالحق، فمن تقدم بالشكوى إلى الجهات المختصة⁽²⁷⁾ فكأنه طالب بالحق الخاص، وهذا الربط يزيل ما قد يحدث من وهم في أن المطالبة بالحق الخاص منفصلة عن الشكوى، فأراد المنظم أن يقطع الطريق؛ لما قد يحدث من التفسير أو الاجتهاد في التطبيق، وموضع الشاهد هو: "إلا إذا قرر صراحة أمام المحقق نزوله عن حقه، وعلى المحقق إثبات ذلك في المحضر والإشهاد عليه، مع تصديق المحكمة المختصة على

نزوله عن الحق في القصاص وحد القذف". فالمنظم جعل في النص استثنائيين: أحدهما الاستثناء العام، بحيث يمكن لصاحب الشكوى أن يتنازل عنه عند تقديم الشكوى أمام المحقق ويكفي فيه الاشهاد، والاستثناء الثاني هو تعيين ما يجب أن يعمد في المحكمة من التنازل، فحدد صورتين هما: القصاص وحد القذف، فهاتان الصورتان لا بد من تصديق المحكمة عليهما، فالمنظم عدل عن تقرير الأصل في الربط بين الشكوى والمطالبة بالحق الخاص إلى استثناء في حال تنازل صاحب الحق، فالتنازل حق أصيل لصاحبه؛ لذلك يباح له التنازل عنه ما لم يكن التنازل متعلقا بحق غيره⁽²⁸⁾، بل أحيانا يندب التنازل لما فيه من العفو والتسامح⁽²⁹⁾.

المثال الثاني: المادة السادسة والأربعون

"لا يجوز التفتيش إلا للبحث عن الأشياء الخاصة بالجريمة الجاري جمع المعلومات عنها، أو التحقيق في شأنها، ومع ذلك، إذا ظهر عرضاً أثناء التفتيش وجود أشياء تعد حيازتها جريمة، أو تفيد في كشف الحقيقة في جريمة أخرى، وجب على رجل الضبط الجنائي ضبطها وإثباتها في محضر التفتيش".

إن الأصل عدم تداخل القضايا، فإذا شرع المحقق الجنائي في جمع الاستدلال على الجريمة التي بين يديه، فلا يدخل غيرها فيها⁽³⁰⁾، أو يبحث عن أمر آخر، والمنظم السعودي نص على هذا الأصل في هذا المادة، غير أنه في نهاية المادة أدخل استحسانا ليس له علاقة بالأشياء التي تخص الجريمة، ولكنها قد تقود إلى جريمة أخرى، فوجب على المحقق ضبطها، فنص على أنه: "إذا ظهر عرضاً أثناء التفتيش وجود أشياء تعد حيازتها جريمة، أو تفيد في كشف الحقيقة في جريمة أخرى، وجب على رجل الضبط الجنائي ضبطها وإثباتها في محضر التفتيش"، وهذا العدول غايته تحقيق العدالة الجنائية ومحاصرة الجريمة، وشرطه الظهور العرضي.

المثال الثالث: المادة الخامسة والخمسون.

"لا يجوز تفتيش غير المتهم أو مسكن غير مسكنه، إلا إذا اتضح من أمارات قوية أن هذا التفتيش سيفيد في التحقيق".

من المعلوم أن الجريمة محدودة بأركانها، ومن ثم، فكل التحقيقات وجميع محاضر الاستدلال لا تخرج عنها، وهذا ما قرره المنظم في هذا النظام وتقرره كل التشريعات⁽³¹⁾، ومعلوم أن للإنسان ومسكنه حرمة، فلا يجوز أن يعتقل أو أن يحتجز أو يفتش ابتداءً، ولا يفتش منزله، والمنظم هنا يقرر هذا الأصل الذي أيدته التشريعات الإسلامية والوضعية⁽³²⁾، غير أن المنظم وضع استثناءً يهدف منه إلى خدمة العدالة، فقال: "إلا إذا اتضح من أمارات قوية⁽³³⁾ أن هذا التفتيش سيفيد في التحقيق"، وبغير الأمارات القوية لا يصح ذلك، ويعد القيام بتلك الأعمال مخالفة للنظام، وتُعرض المنتهك لها للمساءلة والمحاسبة⁽³⁴⁾، فالمنظم عدل عن تقرير الأصل في بعض الحالات التي تخدم التحقيق ولا يكون ذلك هوىً أو تخميناً، وإنما يكون بأمارات قوية.

المثال الرابع: المادة السادسة والخمسون

"للسائل البريدية والبرقية والمحادثات الهاتفية وغيرها من وسائل الاتصال حرمة، فلا يجوز الاطلاع عليها أو مراقبتها إلا بأمر مسبب ولمدة محددة، وفقاً لما ينص عليه هذا النظام".
ما من شك أن احترام الخصوصية مبدأ شرعي عام⁽³⁵⁾، وقد أكدت عليه كافة الشرائع والتشريعات⁽³⁶⁾، ومن صور احترام الخصوصية ومنع انتهاكها الرسائل البريدية والبرقية والمحادثات الهاتفية، وغيرها⁽³⁷⁾، وهذا ما قرره المنظم السعودي في هذا النص، فلا يجوز الاطلاع عليها أو مراقبتها، غير أن المنظم عدل عن تطبيق هذا الأصل وأجاز انتهاكه بشرطين نص عليهما: "إلا بأمر مسبب⁽³⁸⁾ ولمدة محددة"، فالأمر المسبب هنا هو صدور أمر من النيابة، أو من القاضي المنظورة أمامه القضية، والشرط الثاني هو المدة المحددة، وهنا يضع المنظم حداً للمراقبة المفتوحة، فتسبب الأمر من الجهة المختصة، والمدة المحددة هما: الضمان لسير العدالة⁽³⁹⁾.

المثال الخامس: المادة السادسة والثمانون.

"يجوز أن يُؤمر برد الأشياء التي ضبطت أثناء التحقيق ولو كان ذلك قبل الحكم، إلا إذا كانت لازمةً لسير في الدعوى أو محلاً للمصادرة".

إن المنظم هنا ينص على رد المضبوطات التي ضبطت أثناء التحقيق من المواد التي كانت لازمة لإجراء التحقيق.

ثانيا: الاستثناء المنفصل

ونعني به وجود الأصل في نص والاستثناء في نص آخر، كأن ينص المنظم على قاعدة أو أصل قانوني في مادة، ثم يأتي بمادة أخرى يستثني فيها بعض ما تنطبق عليه المادة الأولى لفظاً، وقد ينص المنظم على ذلك الاستثناء بصورة صريحة كأن يقول: "استثناء"، كما في المادة الرابعة والخمسون بعد المائة، حيث نص المنظم على أن "جلسات المحاكم علنية، ويجوز للمحكمة -استثناء- أن تنظر الدعوى كلها أو بعضها في جلسات سرية، أو تمنع فئات معينة من الحضور فيها؛ مراعاة للأمن، أو محافظة على الآداب العامة، أو كان ذلك ضرورياً لإظهار الحقيقة"⁽⁴⁰⁾، أو باستخدام ما يدل على أن النص لا يشمل كل أفرادها، فيعدل عن تطبيق الأصل أو القاعدة في بعض أفرادها، ولكي ندلل على ذلك اخترنا بعض الأمثلة على النحو التالي:

المثال الأول: المادة الخامسة عشرة

"تختص هيئة التحقيق والادعاء العام"⁽⁴¹⁾ -وفقاً لنظامها- بإقامة الدعوى الجزائية ومباشرتها أمام المحاكم المختصة".

فاختصاص النيابة العامة بتحريك الدعوى الجزائية من المبادئ التي قررتها التشريعات الإنسانية عموماً⁽⁴²⁾، ولم يشذ النظام في المملكة عن ذلك، على اعتبار أن النيابة تمثل الأمة، وهذا الاختصاص -أيضاً- يقرر مبدأ الفصل بين السلطات⁽⁴³⁾، وهذا الأصل مقرر في كل الأحوال وعلى كل الأشخاص، وينطبق على كل أعضاء النيابة، غير أن المنظم عدل عن هذا الأصل في بعض الحالات، وهو ما يطلق عليه قانونا التنحي⁽⁴⁴⁾، حيث نص المنظم عليه في المادة الحادية والعشرين.

"لا يجوز لعضو هيئة التحقيق والادعاء العام أن يتولى أي قضية، أو يصدر أي قرار فيها،

وذلك في الحالات الآتية:

1- إذا وقعت الجريمة عليه شخصياً، أو كان زوجاً لأحد الخصوم، أو كانت تربطه بأحدهم صلة قرابة أو مصاهرة إلى الدرجة الرابعة.

2- إذا كان بينه وبين أحد الخصوم عداوة أو مودة يرجح تأثيرها في مسار التحقيق.

3- إذا كان قد سبق له أن أدى أي عمل في القضية؛ بوصفه خبيراً، أو محكماً، أو وكيلاً، أو أدى شهادة فيها، ونحو ذلك".

وهذا النص يمنع النيابة العامة من مباشرة الدعوى في الحالات المذكورة، وهو عدول عن الأصل الذي خول النيابة العامة بتحريك الدعوى ومباشرتها في أي وقت وفي أي مكان يدخل في دائرة اختصاصها، ومن كل أعضاء النيابة العامة، ويعد هذا العدول استحساناً، الغاية منه منع التحيز ضد المدعى عليه، الأمر الذي يقود إلى الجور، وهو ما يخالف غاية القضاء التي ترمي إلى تحقيق العدالة.

المثال الثاني: المادة الحادية والأربعون

"للأشخاص ومسكنهم ومكاتبتهم ومراكبهم حرمة تجب صيانتها، وحرمة الشخص تحمي جسده وملابسه وماله وما معه من أمتعة، وتشمل حرمة المسكن كل مكان مسور أو محاط بأي حاجز، أو مُعَدِّ لاستعماله مأوى".

يقرر هذا النص أصلاً قانونياً عاماً في احترام الأشخاص ومسكنهم ومراكبهم، وحرمة التعدي عليها وانتهاكها، وهذا الأصل مقرر في كافة التشريعات السماوية⁽⁴⁵⁾ والوضعية⁽⁴⁶⁾، غير أن هذا الأصل عدل عنه المنظم في بعض الصور التي قررتها المادة الثانية والأربعون، حيث نص المنظم على أنه "يجوز دخول المسكن في حال طلب المساعدة من الداخل، أو حدوث هدم أو غرق أو حريق أو نحو ذلك، أو دخول معتدٍ أثناء مطاردته للقبض عليه"، وكذا المادة الخامسة والأربعون، حيث نص المنظم على أنه "إذا قامت أثناء تفتيش مسكن متهم قرائن ضده، أو ضد أي شخص موجود فيه -على أنه يخفي معه شيئاً يفيد في كشف الحقيقة- جاز لرجل الضبط

الجنائي أن يفتمشه"، وهذا العدول الذي جنح إليه المنظم اقتضته طبيعة الأشياء المذكورة، وعلاقتها بمنع الضرر، وجلب المصلحة، وتحقيق العدالة.

المثال الثالث: المادة الرابعة والثمانون

"لا يجوز للمحقق أن يضبط ما لدى وكيل المتهم أو محاميه من أوراق ومستندات سلمها إليه المتهم لأداء المهمة التي عهد إليه بها، ولا المراسلات المتبادلة بينهما في القضية".

من الأمور التي قررها المنظم شخصية الجريمة⁽⁴⁷⁾، فالمتهم هو المعني بالتحقيق والتفتيش عند الاقتضاء، وليس للمحقق أن يدخل غير المتهم في إجراءات جمع الاستدلال، وهذا المبدأ مرعي ومحل تقدير في الشريعة الإسلامية⁽⁴⁸⁾ والقوانين الوضعية⁽⁴⁹⁾، وهذا المبدأ يسمى شخصية الجريمة أو شخصية المسؤولية الجنائية، أو مبدأ شخصية المسؤولية، أو المسؤولية الفردية⁽⁵⁰⁾، ومع تقرير المنظم لهذا المبدأ، فإن المنظم عدل عن تطبيق هذا المبدأ في بعض الصور التي ينطبق عليها، حيث نص في المادة الخامسة والثمانين، على أنه "إذا توافرت لدى المحقق أدلة على أن شخصاً معيناً يحوز أشياء لها علاقة بالجريمة التي يحقق فيها، فيستصدر أمراً من رئيس الدائرة التي يتبعها بتسليم تلك الأشياء إلى المحقق، أو تمكينه من الاطلاع عليها، بحسب ما يقتضيه الحال". فالمنظم حدد ما يخدم القضية، وهذا العدول هو ما نطلق عليه الاستحسان.

المبحث الثاني: الاستحسان بالمصلحة

ومن أنواع الاستحسان: الاستحسان بالمصلحة، والمصلحة عند أهل اللغة ضد المفسدة، وهي واحدة المصالح⁽⁵¹⁾، فالصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد⁽⁵²⁾، وهي المنفعة⁽⁵³⁾.

وفي الاصطلاح: عرفها الغزالي بأنها: "المحافظة على مقصود الشرع"⁽⁵⁴⁾، ثم قال: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة"⁽⁵⁵⁾.

وقال البوطي في تعريفها: هي "المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها"⁽⁵⁶⁾.

ونعني بالاستحسان بالمصلحة: "تقديم المصلحة على الدليل العام في بعض مقتضياته، على طريق الاستثناء والترخص"⁽⁵⁷⁾، فالداعي للعدول عن القاعدة العامة إلى جزئية أو تطبيق آخر يخالف مقتضى القاعدة بصفة دائمة أو بصفة مؤقتة هو المصلحة التي يتحقق بها رفع الحرج والتيسير⁽⁵⁸⁾.

ويمثلون له بعدد من الأمثلة أهمها⁽⁵⁹⁾:

1- تضمين الأجير المشترك

والأجير المشترك هو الذي يقوم بالعمل لأكثر من شخص⁽⁶⁰⁾ مثل الدهان والمقاول والإسكافي⁽⁶¹⁾، والمهندس المعماري، وغيرهم، فالأصل أن يده يد أمانة، ويدخل في دائرة البراءة الأصلية، فلما فسدت الأخلاق اجتهد الفقهاء حفظاً لمصالح المستفيد، ونصوا على تضمين الأجير المشترك لما يهلك بين يديه، فيضمن في حالة التقصير والتعدي⁽⁶²⁾، من قبيل الاستحسان بالمصلحة

2- سجن السارق للمرة الثالثة تأبيداً

وهو معدول به عن القاعدة العامة المنصوص عليها بقول تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة/38)، فالأصل القطع، ولكن روى الأحناف رواية عن علي أنه قال في السارق: "إِنِّي أَسْتَحْيِي مِنَ اللَّهِ أَنْ أَدْعَهُ لَيْسَ لَهُ يَدٌ يَأْكُلُ بِهَا وَيَسْتَنْجِي بِهَا، وَرَجُلٌ يَمِثِّي عَمَلَهَا"⁽⁶³⁾، وقد ذهب الأحناف إلى القول بسجنه تأبيداً استحساناً. قال صاحب الهداية: "فإن سرق ثالثاً لم يقطع وخذل في السجن حتى يتوب وهذا استحسان"⁽⁶⁴⁾ وفي رواية عن الحنابلة قال صاحب مطالب أولي النهى: "فإن عادَ فَسَرَقَ بَعْدَ قَطْعِ يَدِهِ وَرَجْلِهِ حُبْسَ حَتَّى يَتُوبَ، وَيَحْرُمُ أَنْ يُقَطَعَ"⁽⁶⁵⁾.

وفي هذا المبحث سيتم التطبيق على فقرتين: إحداهما ما ذكره المنظم بالنص، والأخرى ما يمكن استنباطه من النصوص، ومن الوقائع المعلومة لدى القضاة.

أولاً: الاستحسان بالمصلحة المذكورة نصاً

ونعني به أن ينص المنظم على الاستثناء بالمصلحة نصاً واضحاً، وسنضرب لذلك الأمثلة

التالية:

المثال الأول: المادة السابعة عشرة

"لا تجوز إقامة الدعوى الجزائية أو إجراء التحقيق في الجرائم الواجب فيها حق خاص⁽⁶⁶⁾ للأفراد إلا بناءً على شكوى من المجني عليه، أو ممن ينوب عنه، أو وارثه من بعده إلى الجهة المختصة، إلا إذا رأت هيئة التحقيق والادعاء العام⁽⁶⁷⁾ مصلحة عامة في رفع الدعوى والتحقيق في هذه الجرائم".

ينص المنظم هنا على أن الأصل المقرر فيه هو: أن تحريك الدعوى الجزائية التي يرتبط بها حق خاص من حقوق المتضرر، وليس للنيابة أو أي شخص أن يحرك هذه الدعوى أبداً، أي أن المتضرر مباشرة من حقه أو من ينوب عنه وكالة أو وراثته رفعها، وهو ما يطلق عليه قانونا الدعوى المباشرة⁽⁶⁸⁾، وهذا يعني أنها لا تُحرك إلا بناءً على شكوى من صاحب الحق الخاص، غير أن المنظم، وفي المادة ذاتها استثنى حالة ذات علاقة بدور النيابة العامة، وهي الحالة التي ترتبط بالمصلحة العامة، حيث يخدم تحريك الدعوى المجتمع، ويكف الشرع عنه.

وموضع الشاهد في النص هو الاستثناء وتخويل النيابة برفع الدعوى من غير شكوى، ونص الاستثناء هو: "إلا إذا رأت هيئة التحقيق والادعاء العام مصلحة عامة في رفع الدعوى والتحقيق في هذه الجرائم"، فقد تكون الجريمة ماسة بالمجتمع⁽⁶⁹⁾، ويمكن أن نستشف قصد المنظم من هذا الاستثناء، فقد يكون الجاني متنفذاً، ويصعب على المجني عليه أن يرفع الشكوى ضده رهبة أو رغبة، أو أن الجاني تكرر منه ذلك الفعل؛ الأمر الذي جعله شائعاً، وغير ذلك من

الأسباب التي تخول النيابة العامة تحريك الدعوى دون شكوى المجني عليه، وهذا استثناء للمصلحة بنص المنظم، وهو عين الاستحسان بالمصلحة.

المثال الثاني: المادة الرابعة والخمسون

"مع مراعاة حكم المادتين (الثالثة والأربعين)⁽⁷⁰⁾ و(الخامسة والأربعين)⁽⁷¹⁾ من هذا النظام، إذا كان في المسكن نساء ولم يكن الغرض من الدخول القبض عليهن ولا تفتيشهن، وجب أن يكون مع القائمين بالتفتيش امرأة، وأن يُمَكَّنَّ من الاحتجاب، أو مغادرة المسكن، وأن يُمْتَحَنَ التسهيلات اللازمة لذلك، بما لا يضر بمصلحة التفتيش ونتيجته".

هنا يقرر المنظم أن المرأة التي لا يتعلق بها شيء من الجرم تُمكن من الاحتجاب، ويتم- أيضا- تسهيل خروجها من مسرح الجريمة، وهذا أصل في التحقيق والاثام، فلا يُحجز أو يوجه التهمة إلا للشخص الذي توفرت القرائن القوية على وجود علاقة له بالجريمة⁽⁷²⁾، غير أن المنظم استدرك-استحسانا- حالة الإضرار بمصلحة التفتيش ونتيجته، فالنيابة إذا توفرت لديها القرائن القوية على أن خروج أحد من مسرح الجريمة يضر بسير التفتيش ونتيجته⁽⁷³⁾، فإنها تمنعه من مغادرته إلى حين الانتهاء من التحقيق، ويطبق عليه منطوق المادة (الخامسة والأربعين)، وهذا ما نطلق عليه الاستحسان بالمصلحة.

المثال الثالث: المادة الثالثة عشرة بعد المائة.

"إذا تبين بعد استجواب المتهم، أو في حال هربه، أن الأدلة كافية ضده في جريمة كبيرة، أو كانت مصلحة التحقيق تستوجب توقيفه؛ فعلى المحقق إصدار أمر بتوقيفه مدة لا تزيد على خمسة أيام من تاريخ القبض عليه".

هذه المادة تقرر استثناء هذه الجزئية من أصل من الأصول المتعلقة بالبراءة الأصلية⁽⁷⁴⁾، وهذا الأصل هو منطوق المادة الثانية من هذا النظام، حيث نص المنظم على أنه: "لا يجوز القبض على أي إنسان، أو تفتيشه، أو توقيفه، أو سجنه، إلا في الأحوال المنصوص عليها نظامًا...".

وهو أيضا منطوق المادة الخامسة والثلاثين التي نص المنظم فيها على أنه: "في غير حالات التلبس بالجريمة، لا يجوز القبض على أي إنسان أو توقيفه إلا بأمر من السلطة المختصة بذلك". فليس لأحد أن يوقف أحدا أو يقيد حريته. فهذا الأصل من الأصول المعتمدة في الشريعة⁽⁷⁵⁾ والأنظمة الجنائية⁽⁷⁶⁾، والمنظم في هذا الاستثناء يقرر صورة من الصور التي عنها في المادة الثانية، حيث تحقق شرط التوقيف وفقا للاستجواب، أو وجدت مصلحة التحقيق والسير فيه لتحقيق العدالة، وهذا هو الاستحسان، وموضع الشاهد هو (مصلحة التحقيق)، وهو ما نسميه استحسانا بالمصلحة.

المثال الرابع: المادة التاسعة عشرة بعد المائة

"للمحقق - في كل الأحوال - أن يأمر بعدم اتصال المتهم بغيره من المسجونين، أو الموقوفين، وألا يزوره أحد لمدة لا تزيد على (ستين) يوماً، إذا اقتضت مصلحة التحقيق ذلك، دون الإخلال بحق المتهم في الاتصال بوكيله أو محاميه".

إن تواصل المتهم مع العالم الخارجي من أساسيات حقوقه التي اهتمت بها الشريعة الإسلامية⁽⁷⁷⁾، ونصت عليها المواثيق الدولية⁽⁷⁸⁾ وأقرتها القوانين الوضعية⁽⁷⁹⁾؛ لأن التواصل مع العالم الخارجي يسهم كثيرا في الدمج الاجتماعي ويحقق العدالة، ويقلص من الانتقام الذي قد يتولد في نفسية السجين جراء عقوبته⁽⁸⁰⁾، وهذا هو الأصل، أعني حق المتهم في التواصل، غير أن المنظم السعودي عدل عن هذا الأصل، وذلك لمصلحة التحقيق ونتيجته، وأتاح للمحقق الأمر بمنع تواصل المتهم بمحيطه داخل السجن، أو بالعالم الخارجي وقيد ذلك بقيدتين، أحدهما: قيد المدة بستين يوما، ولم يبين المنظم قبول هذا الاجراء للتجديد، والصواب أنه يعود إلى الأصل فلا يجدد، والقيد الثاني: استثناء تواصل المتهم بمحاميه، وهذا الإجراء الذي منحه المنظم السعودي للمحقق هو الحبس الانفرادي، أو العزل الانفرادي⁽⁸¹⁾، فهذا الاستثناء هو ما نسميه الاستحسان بالمصلحة، ونعني بالمصلحة هنا مصلحة التحقيق ونتيجته التي تقود إلى مصلحة تحقيق العدالة.

ثانيا: الاستحسان بالمصلحة استنباطا

ونعني به ما يمكن استشفافه واستنباطه من النص بالقرائن الدالة التي تظهر غاية المنظم من الاستثناء، وتشريع النص، وما يكتنفه ويظهر فيه من استثناءات.

المثال الأول: المادة الثانية والعشرون

"تنقضي الدعوى الجزائية العامة في إحدى الحالات الآتية:

1- صدور حكم نهائي.

2- عفو ولي الأمر فيما يدخله العفو.

3- ما تكون التوبة فيه بضوابطها الشرعية مسقطا للعقوبة.

4- وفاة المتهم.

ولا يمنع ذلك من الاستمرار في دعوى الحق الخاص."

الأصل أن الدعوى الجنائية عندما تنقضي يُطوى ملفها كاملا، وتغلق من كل جوانبها، غير أنه حينما تعلق بالدعوى حقوق خاصة تخص مجنبا عليهم، فقد نصت التشريعات على استثناء الدعوى بالحق الخاص، على اعتبار أنه لا يسقط إلا بإسقاط من صاحبه⁽⁸²⁾؛ لذا نجد المنظم السعودي قد نص على انقضاء الدعوى بحصول واحد من أربعة أسباب نص عليها كثير من التشريعات⁽⁸³⁾، ولكن كثيرا من التشريعات -ومنها النظام السعودي- استثنت انقضاء الدعوى بالحق الخاص، حيث نص المنظم السعودي على أنه: "لا يمنع ذلك من الاستمرار في دعوى الحق الخاص"، وهذا يعني أن حصول واحد من الأسباب المذكورة أو حصولها مجتمعة لا يحول دون استمرار السير في دعوى الحق الخاص، وهو ما نص عليه النظام في هذا النص، والاستثناء هنا ليس صريحا، وإنما استنباطا من النص، وهو ما نسميه استحسانا بالمصلحة، فاستمرار الدعوى بالحق الخاص مصلحة لرد حق المجني عليه⁽⁸⁴⁾.

المثال الثاني: المادة الثانية والثلاثون

"لرجل الضبط الجنائي عند انتقاله -في حال التلبس بالجريمة- أن يمنع الحاضرين من مبارحة مكان الواقعة أو الابتعاد عنه، حتى يحرر المحضر اللازم بذلك، وله أن يستدعي في الحال

من يمكن الحصول منه على معلومات في شأن الواقعة، وإذا خالف أحد الحاضرين الأمر الصادر إليه من رجل الضبط الجنائي أو امتنع أحد ممّن دعاهم عن الحضور؛ فيثبت ذلك في المحضر، ويحال المخالف إلى المحكمة المختصة لتقرير ما تراه في شأنه".

إن المقرّر في الشريعة والأنظمة أن الإنسان غير مقيد الحركة، وله أن يبقى في المكان الذي يناسبه، ويغادره متى شاء⁽⁸⁵⁾، وهذا الأصل نص عليه النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية في المادة (36)؛ حيث جاء فيها: "... ولا يجوز تقييد تصرفات أحد، أو توقيفه، أو حبسه إلا بموجب أحكام النظام"، وهنا عدل المنظم السعودي عن هذا الأصل بسبب من الأسباب التي قد تضر بسير التحقيق، فحول رجل الضبط الجنائي تقييد حرية حركة الموجودين في مسرح الجريمة؛ حتى تتم الإجراءات التي تحتاجها القضية، وقد حددها المنظم بقوله: "حتى يحرر المحضر اللازم بذلك"؛ حفاظاً على مصلحة التحقيق والسير في القضية⁽⁸⁶⁾، وهذا ما نطلق عليه الاستحسان بالمصلحة؛ حيث إن المنظم عدل عن الأصل المقرر إلى حكم استثنائي لمصلحة سير التحقيق وجمع الاستدلال⁽⁸⁷⁾.

المثال الثالث: المادة التاسعة والخمسون

"يُبلِّغ مضمون الخطابات والرسائل البريدية والبرقية المضبوطة إلى المتهم أو الشخص المرسله إليه، أو تعطى له صورة منها في أقرب وقت، إلا إذا كان في ذلك إضرار بسير التحقيق".

يقرر المنظم هنا أصلاً من الأصول المتعلقة بحقوق المتهم في الاطلاع على ما يتعلق بتهمته، وهو تبليغ محتويات الرسائل المضبوطة إليه أو إلى الشخص المرسله إليه، أو منحه صورة منها، وهذا النص عام يسري على كل القضايا مع كل الأشخاص، على اعتبار أن معرفة ذلك من حقوق المتهم أثناء التحقيق⁽⁸⁸⁾، غير أن المنظم في نهاية النص عدل عن هذا الأصل، وهو ما يعني عدم التبليغ، ناصاً على الاستثناء، وسبب المنع بقوله: "إلا إذا كان في ذلك إضرار بسير التحقيق"، ففي حالة الاضرار بسير التحقيق لا يجب أن يمنح المتهم شيئاً من المضبوطات والرسائل؛ حيث يجب التحفظ عليها؛ حفاظاً على سير التحقيق، وسير العدالة التي قد تتضرر بسبب تسريب مثل

تلك الرسائل والمضبوطات، وهو ما يعني التفريط بوثائق التحقيق⁽⁸⁹⁾، وهو استحسان بالمصلحة؛ للمحافظة على سير التحقيق.

المثال الرابع: المادة السبعون

"ليس للمحقق - أثناء التحقيق - أن يعزل المتهم عن وكيله أو محاميه الحاضر معه، وليس للوكيل أو المحامي التدخل في التحقيق إلا بإذن من المحقق، وله في جميع الأحوال أن يقدم للمحقق مذكرة خطية بملحوظاته، وعلى المحقق ضم هذه المذكرة إلى ملف القضية".

هذا النص يقرر العلاقة بين المحامي أو الوكيل والمحقق⁽⁹⁰⁾ وأن المحامي لا يتدخل في التحقيق إلا بإذن من المحقق، وهذا معناه أن تدخل المحامي أو الوكيل - بكل صوره- في سير التحقيق يضبطه إذن المحقق⁽⁹¹⁾ فهذا النص يشمل كافة التدخلات سواء كانت منطوقة أم مكتوبة، أثناء التحقيق أم بعده، غير أن المنظم استثنى صورة من ذلك، وهي حالة الملاحظات المكتوبة، فالنص منح المحامي أو الوكيل الحق في تقديم ملاحظاته على التحقيق مكتوبة، أذن المحقق أم لم يأذن؛ حيث نلاحظ أن المنظم نص على إلزام المحقق بقبول تلك الملاحظات، وضمها إلى وثائق القضية، فنص بالقول: "وعلى⁽⁹²⁾ المحقق ضم هذه المذكرة إلى ملف القضية"، والشاهد هنا أن ملاحظات المحامي المكتوبة مستثناة من المنع والإذن معاً، وهنا يظهر السبب، وهو مصلحة المتهم، وهو ما يسمى الاستحسان بالمصلحة.

المثال الخامس: المادة السابعة والخمسون

"الرئيس هيئة التحقيق والادعاء العام أن يأمر بضبط الرسائل والخطابات والمطبوعات والطرود، وله أن يأذن بمراقبة المحادثات الهاتفية وتسجيلها، متى كان لذلك فائدة في ظهور الحقيقة في جريمة وقعت، على أن يكون الأمر أو الإذن مسبباً ومحددًا بمدة لا تزيد على عشرة أيام قابلة للتجديد وفقاً لمقتضيات التحقيق".

هذا النص يقرر استثنائين: أحدهما الأمر بضبط الرسائل والخطابات والمطبوعات والطرود، ولآخر الإذن بمراقبة المحادثات الهاتفية وتسجيلها، وهذان الاستثناءان من الأصل الذي قرره النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية في المادة الأربعين منه، التي نص فيها على أن "المراسلات البرقية، والبريدية، والمخابرات الهاتفية، وغيرها من وسائل الاتصال، مصنوعة، ولا يجوز مصادرتها، أو تأخيرها، أو الإطلاع عليها، أو الاستماع إليها، إلا في الحالات التي بينها النظام"، كما أكدها نظام الإجراءات الجزائية في المادة السادسة والخمسين، التي نص المنظم في نهايتها على منع ذلك "إلا بأمر مسبب ومدة محددة، وفقاً لما ينص عليه هذا النظام"، وهو بهذه العبارة يشير إلى هذين الاستثناءين، ومشاكلهما، وهذا الأصل المشار إليه محل احترام وصيانة من التشريعات الدولية باعتباره حقاً أصيلاً من حقوق الإنسان⁽⁹³⁾، فجاء الاستثناءان مقيدين بقيد التسبب الدقيق، والمدة المحددة بعشرة أيام قابلة للتجديد وفقاً لمقتضيات التحقيق، ونستشف من النص أن الاستثناء تم لمصلحة التحقيق وخدمة للعدالة، وهو هنا الاستحسان بالمصلحة.

المبحث الثالث: الاستحسان بالضرورة

الضرورة حالة استثنائية تصاحب تطبيق الشريعة وتعود إلى عدد من الأسباب⁽⁹⁴⁾ منها: انعدام المحل أو عجز المكلف، وفي كل الأحوال، فإنها معتبرة في الشريعة، وشُرِعَ لها عدد من أحكام الرخص، وقد عناها النص بهذا المدلول في أكثر من موضع، سواء كان في القرآن أم في السنة، ففي القرآن يقول المولى تبارك وتعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (الأنعام/119)، فهذا النص وضع قاعدة عامة بلورها الأصوليون بالقول: الضرورات تبيح المحظورات⁽⁹⁵⁾، ثم أورد القرآن التمثيل ببعض المفردات المحرمة التي يمكن جعلها نماذج لما سيكون من الأطعمة. قال تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام/145) وهكذا، فإن حالة الاضطرار تلغي الحظر تماماً إلغاء دائماً أو إلغاء مؤقتاً، ويسقط التكليف ومن ثم فالمكلف في هذه المنطقة المرفوع عنها الحظر يعد

في حل، ولا يقيده إلا ما قصده النص: غَيْرَ بَاغٍ "فِي أَكْلِهِ فَوْقَ حَاجَتِهِ"، وَلَا عَادٍ "بِاسْتِيفَاءِ الْأَكْلِ إِلَى حَدِّ الشَّبَعِ"⁽⁹⁶⁾، فالنص يقف بالمكلف عند رفع الضرورة فقط دون تجاوزها، فمن أذهب غصته التي كادت تهلكه بملء فمه خمرا لا يجوز أن يتجاوزها لغيرها أبدا وإلا عد متعديا⁽⁹⁷⁾، وهكذا بقية المحرمات، ولهذا صاغ الإمام الشافعي قاعدة أخرى هي: "إذا ضاق الأمر اتسع وإذا اتسع ضاق"⁽⁹⁸⁾، والاستحسان بالضرورة من أنواع الاستحسان، وقد مثل له الفقهاء بعدد من الأمثلة أهمها أمثلة الاستحالة في الطهارة، وتعني طهارة ما خالطته النجاسة بغسله بالماء حتى يغلب على الظن طهارته، كالآبار، والحياض، والأواني المنزلية، وغيرها⁽⁹⁹⁾.

وعند التطبيق سنركز على كل نص في النظام نص على الاستثناء، استنادا إلى الضرورة، أو كل نص يصعب تطبيقه والحكم به من قبل القاضي؛ لانعدام المكان أو لعجز المكلف بصفة دائمة أو مؤقتة، وبناء عليه سيتم تقسيم المبحث إلى قسمين هما: النصوص المصرحة بالضرورة، والنصوص غير الممكن تطبيقها لانعدام المكان أو عجز المكلف، على النحو التالي:

أولا: الاستحسان بالضرورة المنصوص عليها

ونعني بها المادة التي نص المنظم فيها على الاستثناء بالضرورة، وعند التمثيل سيظهر المعنى أكثر.

المثال الأول: المادة الثانية بعد المائة

"يجب أن يكون الاستجواب في حال لا تأثير فيها على إرادة المتهم في إبداء أقواله، ولا يجوز تحليفه ولا استعمال وسائل الإكراه ضده. ولا يجوز استجواب المتهم خارج مقر جهة التحقيق إلا لضرورة يقدرها المحقق".

حدد المنظم مكان التحقيق بجهة معينة، وهي مقر النيابة العامة في النطاق الجغرافي للجريمة وفقا للاختصاص المكاني، والمنظم هنا يقر أصلا من أصول التحقيق وهو: وجوب تخصيص مكان للتحقيق مع المتهم⁽¹⁰⁰⁾، غير أن المنظم هنا استثنى حالة الضرورة، حيث إن

المنظم نص على أن للمحقق حق التحقيق خارج مقر التحقيق لضرورة يقدرها، وهو بهذا يمنح سلطة تقديرية للمحقق تقتضيها طبيعة الجريمة، وطبيعة المكان والزمان⁽¹⁰¹⁾، وهذا الاستثناء هو ما نسميه الاستحسان بالضرورة.

المثال الثاني: المادة الثامنة والأربعون

"يجب أن يتضمن محضر التفتيش ما يأتي:

1. اسم من أجرى التفتيش ووظيفته وتوقيعه وتاريخ التفتيش وساعته.
2. نص الإذن الصادر بإجراء التفتيش، أو بيان الضرورة الملحة التي اقتضت التفتيش بغير إذن".

من المعلوم أن تفتيش المنازل والأشخاص والأماكن الخاصة لا يتم إلا بناء على إذن النيابة ذات الاختصاص العام في هذا المجال⁽¹⁰²⁾، حيث نص المنظم في هذه الفقرة (2) على الإذن، والمقصود بالإذن هنا: الإذن الصادر من قاضي التحقيق أو من المحكمة، والشاهد في هذا النص هو الاستثناء لحالة الضرورة الملحة التي جعلت المحقق يقوم بالتفتيش بغير إذن، وقد صف المنظم الضرورة بالملحة؛ للإشارة إلى أهمية الإذن في إجراء التفتيش، وأن التفتيش بدون إذن يكون في أضيق الحدود⁽¹⁰³⁾، وهذا الاستثناء هو ما نسميه الاستحسان بالضرورة.

المثال الثالث: المادة السادسة والثلاثون بعد المائة

"موعد الحضور في الدعوى الجزائية ثلاثة أيام على الأقل من تاريخ تبليغ الخصوم بلانحة الدعوى، ويجوز في حال الضرورة نقص هذا الموعد إلى ساعة...".

الأصل في المواعيد القضائية أن تكون دقيقة محددة بأيام معدودة أو بساعات معدودة؛ لما يترتب على ضبط المواعيد من مصالح لقضاء حوائج الناس، ومنع تراكم القضايا أمام المحاكم، وهذا ما قرره المنظم في هذا النص؛ حيث حدد الموعد بثلاثة أيام ابتداء، كحد أدنى من تاريخ إبلاغ الخصوم، وهذا هو الأصل في المدد النظامية في هذا النظام إذا لم ينص القاضي أو صاحب

الصلاحيّة على أكثر من ذلك، غير أنه عند الضرورة يجوز إنقاص المدة عن ثلاثة أيام إلى حد ساعة، وهي حالات استثنائية أملتها الضرورة على القاضي لتسريع التقاضي، حيث منح النظام صلاحيّة تقديرية للمحكمة أن تقلل المدة لما دون ثلاثة أيام وإلى حد الساعة "في حال الضرورة"، وهذا الاستثناء هو ما نطلق عليه الاستحسان بالضرورة، فالمنظم أجاز للضرورة انقاص المدة إلى ساعة.

المثال الرابع: المادة الثالثة والثمانون بعد المائة

"يجب على المحكمة التي تصدر حكماً في الموضوع أن تفصل في طلبات الخصوم المتعلقة بالأشياء المضبوطة، ولها أن تحيل النزاع في شأنها إلى المحكمة المختصة إذا وجدت ضرورة لذلك، ويجوز للمحكمة أن تصدر حكماً بالتصرف في المضبوطات أثناء نظر الدعوى".

نص المنظم في هذه المادة على أن المحكمة يجب عليها أن تصدر حكماً فيما بين يديها من القضايا متى اكتملت إجراءات التقاضي، وليس لها الحق في أن تتوقف عن إصدار الحكم أو التنحي عنه، لكن المنظم عدل عن هذا الحكم في حالة الضرورة، حيث أعطاهم الحق في إحالة النزاع إلى المحكمة المختصة، وهذا العدول المسبب بالضرورة هو الاستحسان الذي نعينه، وهو في النتيجة حكم، فالمنظم يتوخى العدالة، حيث إن الاختصاص القضائي أكثر دقة من القضاء العام⁽¹⁰⁴⁾، بيد أنه رفع الحالة إلى درجة الضرورة، ولو أنه نص على الحاجة لكان كافياً، على اعتبار أن التطور النوعي للقضاء حالة إيجابية⁽¹⁰⁵⁾، والواضح أن المنظم استصحب الأصل الذي يرى شمولية المحكمة⁽¹⁰⁶⁾

ثانياً: الاستحسان بالضرورة بطريق الاستنباط

ونقصد به ما يمكن استنباطه من النص استشفافاً.

المثال الأول: المادة السابعة والأربعون

"يكون تفتيش المسكن بحضور صاحبه أو مَنْ ينيبه أو أحد أفراد أسرته الكامل الأهلية المقيم معه. وإذا تعذر حضور أحد هؤلاء، وجب أن يكون التفتيش بحضور عمدة الحي أو مَنْ في

حكّمه أو شاهدين، ويُمكن صاحب المسكن أو مَنْ ينوب عنه من الاطلاع على إذن التفتيش ويُثبت ذلك في المحضر".

من المسلمات التي تعتمدها القوانين والأنظمة في العالم موضوع الوصول إلى الحقيقة، وتحقيق العدالة، ومن ثم فإن كل الإجراءات التي نصت عليها الأنظمة إنما هي وسائل لتحقيق هذه الغاية، ومن الوسائل التي تسهم في الحصول على الأدلة: إجراءات تفتيش المنازل والأشخاص، والمنظم في هذا النص حدد ضوابط التفتيش، ومن يجب حضوره عند التفتيش، غير أنه قد يتعذر حضور من ذكرهم النص، وهنا تأتي الضرورة، ومن هنا نستشف أن النص لا يمنع من التفتيش عند الضرورة حتى مع عدم وجود المذكورين للحصول على أدلة الإثبات لغاية تحقيق العدالة، وهذا ما نسميه الاستحسان بالضرورة، والمنظم يستثنى حالات معين للضرورة، ومن ذلك ما جاء في المادة الثانية والخمسين التي تنص على وقت التفتيش، واستثنى -استحساناً- حالة التلبس، حيث نص على أنه "يجب أن يكون التفتيش نهاراً من شروق الشمس إلى غروبها في حدود السلطة التي يخولها النظام، ويمكن أن يستمر التفتيش إلى الليل ما دام إجراؤه متصلًا. ولا يجوز دخول المساكن ليلاً إلا في حال التلبس بالجريمة"، فكما أن حالة التلبس حالة اضطرار منصوص عليها، فكذلك التفتيش مع عدم وجود غير المذكورين في النص يعد استحساناً بالضرورة.

المثال الثاني: المادة التاسعة والسبعون

"ينتقل المحقق - عند الاقتضاء - فور إبلاغه بوقوع جريمة داخلية في اختصاصه إلى مكان وقوعها؛ لإجراء المعاينة اللازمة قبل زوالها أو طمس معالمها أو تغييرها، ولا يحول ذلك دون إسعاف المصابين".

من الأمور اللازمة للحصول على معلومات دقيقة عن الجريمة الإبقاء على مسرح الجريمة كما هو دون أن يمس، بحيث لا يجوز تحريك أي شيء في ذلك المسرح حفاظاً على معلوماتها اللازمة للتحقيق⁽¹⁰⁷⁾، ولهذا فالمنظم نص هنا على الفورية في الانتقال إلى مسرح الجريمة خوفاً

من زوالها وطمس معالمها، ولكن نستنبط من النص: (ولا يحول ذلك دون إسعاف المصابين) حالة استثنائية أملت بها ضرورة الحفاظ على الحياة وهو الإسراع في إسعاف المصابين استثناء من حالة إبقاء كل شيء في مكانه؛ حفاظا على مكان الجريمة من العبث⁽¹⁰⁸⁾، وهذا هو الاستحسان بالضرورة.

المثال الثالث: المادة السابعة والثمانون

"يكون رد الأشياء المضبوطة إلى من كانت في حيازته وقت ضبطها، وإذا كانت المضبوطات من الأشياء التي وقعت عليها الجريمة، أو المتحصلة من هذه الأشياء، فيكون ردها إلى من فقد حيازتها بالجريمة، ما لم يكن لمن ضبطت معه حق في حبسها".

الأصل في المضبوطات أن تعود إلى مالكيها الأول الذي يملكها بأي صورة من صور التملك، حيث إنه بعد أن ينتهي قاضي التحقيق من عمله الجنائي ليس له الحق في الاحتفاظ بأي مضبوطات إلا ما له تعلق بالجريمة ووجوده لازم لسير التحقيق⁽¹⁰⁹⁾، وهذا ما أكدته المنظم في هذا النص وفي غيره، غير أن هذا النص استثنى حالة من حالة حبس المضبوطات، وهي حق حبس المضبوطات لمن ضبطت معه، حيث إن إثبات الحق في المضبوطات لمن ضبطت عنده جعل المنظم يمنحه حق حبسها والاحتفاظ بها حتى يعود له حقه؛ لضرورة حفظ الحقوق الخاصة وصيانتها، وهذا هو استثناء، وهو ما يسمى بالاستحسان بالضرورة.

المثال الرابع: المادة الرابعة والتسعون

"إذا كان الشيء المضبوط مما يتلف بمرور الزمن، أو يستلزم حفظه نفقات كبيرة تستغرق قيمته، أمرت المحكمة بتسليمه إلى صاحبه، أو إلى الهيئة العامة للولاية على أموال القاصرين ومن في حكمهم؛ لبيعه بالمزاد العلني متى سمحت بذلك مقتضيات التحقيق، وفي هذه الحال يكون مدعي الحق فيه أن يطالب بالثمن الذي يبيع به".

الأصل في المضبوطات أن تحفظ حتى الانتهاء من القضية، وصدور الحكم فيها وبيان مصيرها، وإذا كانت من المملوكات للأيتام والقصر ومن في حكمهم، فيجب حفظها حتى يتسلمها

أصحابها عند امتلاك الأهلية، غير أن المنظم استثنى من ذلك المضبوطات التي تتلف مع مرور الزمن، أو كان التخزين يكلف أكثر من قيمتها، ولذلك جاز للمحكمة التصرف بها بطريقتين: إحداها التسليم للمالك، والأخرى تسليمها "إلى الهيئة العامة للولاية على أموال القاصرين ومن في حكمهم"⁽¹¹⁰⁾؛ لبيعها بالمزاد العلني متى سمحت بذلك مقتضيات التحقيق"، وجاء هذا الاستثناء للضرورة؛ حفظاً للمال.

المثال الخامس: المادة الثامنة بعد المائة

"إذا لم يكن للمتهم مكان إقامة معروف فعليه أن يعين مكاناً يقبله المحقق، وإلا جاز للمحقق أن يصدر أمراً بتوقيفه".

السير في القضية دون توقف، والحفاظ على سلامة التحقيق، والوصول إلى المحاكمة بصورة منتظمة أمر يسهم في تحقيق العدالة، ومن ثم فكل ما يسهم في الوصول إلى ما يحقق العدالة جاز استعماله، ولو كان فيه تقييد لحرية الأفراد، وهذا ما أكد عليه المنظم في هذا النص، حيث إن المحقق عندما يقرر الإفراج عن المتهم بكفالة أو بضمانة لا بد أن يكون له مكان محدد للاستدعاء عند الحاجة، فإن لم يكن له مكان محدد، فللمحقق -اضطراباً- الحق في توقيفه، والتوقيف في هذه الحالة وضع استثنائي، وليس هو الأصل، ومفهوم المخالفة للنص أنه إذا تمكن المتهم أثناء التوقيف من الحصول على مكان معلوم يقنع المحقق، فإنه يحصل على الإفراج بضمان مكان الإقامة⁽¹¹¹⁾، أو بأي ضمان من الضمانات المحددة في النظام، والاستثناء الذي ذكره المنظم هو توقيف المتهم، ويسمى الاستحسان بالضرورة.

المبحث الرابع: الاستحسان بالعرف

الاستحسان بالعرف⁽¹¹²⁾: هو أن يترك العمل بمقتضى القاعدة العامة للعرف، وقد مثل له الأصوليون بعدد من الأمثلة، أهمها:

1. استئجار الحمام بأجرة معينة، فالمعلوم هنا الأجرة، والمجهول المقابل هو كمية الماء المستخدمة ومدة استخدام الحمام، وبناء على هذه الجهالة فالعقد غير جائز، ولكن عدل

عن هذا الحكم إلى الجواز؛ لأن الجهالة المذكورة لا تفضي إلى المنازعة، والخصومة؛ لتعارف الناس على ذلك⁽¹¹³⁾.

2. الإنفاق من المال المشترك في السفر المأذون أو المتفق عليه للسكن والطعام، إذا سافر أحد الشركاء بالمال، وقد أذن له بالسفر، أو قيل له اعمل برأيك، أو عند إطلاق الشركة، فالقياس أن لا ينفق شيئاً من ذلك على نفسه أو طعامه؛ لأن الإنفاق من مال الغير لا يجوز إلا بإذنه نصاً، لكنه ترك القياس لاستحسان العرف، فله أن ينفق من جملة المال على نفسه في الاستئجار والطعام ونحوهما من رأس المال؛ لأن عادة التجار الإنفاق من مال الشركة، والمعروف كالمشروط⁽¹¹⁴⁾.

3. جواز وقف المنقول الذي جرى العرف بوقفه كالكتب والأواني وغيرها، على مذهب بعض العلماء، عدلاً عن الأصل العام في الوقف إلى جريان العرف به استحساناً، والأصل فيه أن يكون الوقف مؤبداً، فهذا لا يصح إلا في العقار غير المنقول⁽¹¹⁵⁾.

ولأن دور العرف في نظام الإجراءات الجزائية متواضع وغير متوسع أو غير مؤثر⁽¹¹⁶⁾، فسنتفي بما تمكنا من إيجاده من الأمثلة، على النحو التالي:

المثال الأول: المادة الأولى

"تطبق المحاكم على القضايا المعروضة أمامها أحكام الشريعة الإسلامية، وفقاً لما دل عليه الكتاب والسنة، وما يصدره ولي الأمر من أنظمة لا تتعارض مع الكتاب والسنة، وتتقيد في إجراءات نظرها بما ورد في هذا النظام".

من المسلمات في القوانين والأنظمة في كل أنحاء العالم أن القاعدة القانونية تتسم بالعمومية والتجرد، ومن ثم لا يستثنى أحد من تطبيقها، ولكن ثمة أعراف دولية تتعلق بالاستثناء لبعض المؤسسات الدولية، وبعض الأشخاص من إجراءات هذا القانون أو ذاك وفقاً للعرف الدبلوماسي، وهو ما يسمى الحصانة الدبلوماسية⁽¹¹⁷⁾. وعليه، فإن عدم تطبيق هذا

النظام على الهيئات الدولية والسفارات والبعثات الدبلوماسية والأشخاص الدوليين استثناء بالعرف، وهو ما نسميه استحساناً.

المثال الثاني: المادة الرابعة والخمسون بعد المائة

"جلسات المحاكم علنية، ويجوز للمحكمة -استثناء- أن تنظر الدعوى كلها أو بعضها في جلسات سرية، أو تمنع فئات معينة من الحضور فيها؛ مراعاة للأمن، أو محافظة على الآداب العامة، أو كان ذلك ضرورياً لإظهار الحقيقة".

القاعدة العامة في المحاكمات أن تكون علنية، وهذا المبدأ أو القاعدة من القواعد السارية في القوانين في كل أنحاء العالم، على اعتبار أن علنية المحاكمة غايتها تحقيق العدالة، وتظهر أهمية علنية المحاكمة من كونها تبعث الطمأنينة في المجتمع⁽¹¹⁸⁾، وقد يعدل المنظم في أي بلد من البلدان إلى السرية لأسباب يحددها النظام، وقد نص نظام الإجراءات الجزائية السعودي على الأسباب التي تجعل القاضي يعدل عن العلنية إلى السرية في ثلاثة أشياء: مراعاة الأمن، أو المحافظة على الآداب العامة، أو إذا كان ذلك ضرورياً لإظهار الحقيقة. وما يمكن استشفافه من تلك الاستثناءات هو العرف، حيث إن المنظم نص على الآداب العامة، وهي ما لا يمكن تحديده في الغالب إلا بالعرف⁽¹¹⁹⁾، وهذا عدول عن العلنية إلى السرية بالعرف، وهو ما نسميه الاستحسان.

المثال الثالث: المادة الثالثة والأربعون

"يجوز لرجل الضبط الجنائي -في الأحوال التي يجوز فيها نظاماً القبض على المتهم- أن يفتشه. ويشمل التفتيش جسده وملابسه وأمتعته. وإذا كان المتهم امرأة وجب أن يكون التفتيش من قبل امرأة يندبها رجل الضبط الجنائي".

لم يرد في هذا النص استثناء لأحد من التفتيش -وفق الحالات المبينة- ممن يقطن في القطر الذي يسري فيه النظام، وهو أرض المملكة العربية السعودية، وما يقع في نطاقها من سفنها وهيئاتها الدبلوماسية⁽¹²⁰⁾، غير أنه وفق العرف الدبلوماسي يمكن العدول عن هذا الحكم

إلى حكم آخر، هو عدم التفتيش لعناصر البعثات الدبلوماسية والدولية، على اعتبار أنهم يتمتعون بحصانة كاملة⁽¹²¹⁾، وهذا هو الاستحسان بالعرف.

المثال الرابع: المادة الرابعة والأربعون

"يجوز لرجل الضبط الجنائي في حال التلبس بالجريمة أن يفتش مسكن المتهم ويضبط ما فيه من الموجودات التي تفيد في كشف الحقيقة؛ إذا اتضح من أمارات قوية أنها موجودة في المسكن".

من المعلوم أن للمساكن ودور العبادة حرمة لا يجوز انتهاكها إلا في حالة التلبس⁽¹²²⁾ التي نص عليها النظام، وهذا الاستثناء المنصوص عليه (حالة التلبس) تمنح رجل الضبط الجنائي الصلاحية في أن يفتش المسكن الذي فيه التلبس، غير أن العرف يجعل من مساكن الهيئات الدبلوماسية محلا محصنا لا يجوز اقتحامه أو تفتيشه بأي صورة من الصور⁽¹²³⁾، إلا بعد أخذ إذن الجهات المسؤولة عنها، وهو ما يعني العدول عن شمول النص، واستثناء تلك المساكن للعرف الدولي⁽¹²⁴⁾، وهذا هو الاستحسان بالعرف.

المثال الخامس: المادة السابعة والأربعون

"يكون تفتيش المسكن بحضور صاحبه أو مَنْ ينيبه أو أحد أفراد أسرته الكامل الأهلية المقيم معه. وإذا تعذر حضور أحد هؤلاء، وجب أن يكون التفتيش بحضور عمدة الحي أو مَنْ في حكمه أو شاهدين، ويُمكن صاحب المسكن أو مَنْ ينوب عنه من الاطلاع على إذن التفتيش ويُثبت ذلك في المحضر".

من الأمور المعلومة أن المساكن تحظى بحرمة⁽¹²⁵⁾، فلا يجوز أن يفتش المسكن إلا بحضور صاحبه أو أحد أفراد الأسرة الكامل الأهلية، والغاية من هذا الاحتراز الحفاظ على خصوصية الناس، وهذه القاعدة محل احترام، غير أن العرف يعدل بالحكم إلى الإباحة في حالة أن يكون المسكن المراد تفتيشه مهجورا ومقفرا، على اعتبار أن البيوت المهجورة والمقفرة لا تتعلق بها أسرار السكن التي روعيت حرمة بسببها⁽¹²⁶⁾، وهذا العدول يسمى الاستحسان بالعرف.

الخاتمة:

من المسلمات المعتبرة عند الباحثين الارتياح عند الخلوص من مؤلف ما، بل إنه ينتاب الباحث شعور بالأبوة، وأنا من ذلك النوع، فهذا البحث أخذ مني جهدا كبيرا حتى وصل إلى ما وصل إليه، ومن الأمور الممتعة لدى الباحثين العيش بين المصادر والمراجع والمعلومات العلمية، فإذا اجتمع للباحث علمان كان من السعداء، وقد جمع الله لي في هذا البحث بين علم الأصول وعلم القانون، ومعلوم أن تطبيق القواعد الأصولية على القوانين والأنظمة يحتاج إلى دربة كبيرة، ويحتاج إلى امتلاك المصطلح في العلمين، وقد اجتهدت في هذا البحث في تقديم ما عنّي لي تقديمه ووصفه، ويحسن بي في نهايته أن أضع بين يدي الباحثين والقراء عددا من النتائج والتوصيات على النحو التالي:

أولاً: النتائج

يصعب حصر النتائج التي توصل إليها الباحث في بحثه وتقديمها، ومن ثم فإنني سأقتصر على عدد منها، وهي:

1. بلغ عدد الأمثلة التي عرضتها في مباحث البحث الأربعة واحدا وثلاثين مثالا، ولم أتمكن من أن يكون المبحث الأخير مقاربا في حجمه للمباحث الثلاثة الأولى؛ لقلة الأمثلة التي وجدتها فيه.
2. لأنني اتخذت منهجا في الاستحسان بالنص وأقصد النص النظامي، حيث كان الاستحسان بالنص من أكثر الأمثلة في النظام لحرص المنظم السعودي على حقوق العباد، فكثرت من القيود والاستثناءات التي تحقق العدالة، عملا بقاعدة لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص.
3. توصلت إلى أن القاعدة الأصولية عند تطبيقها على القاعدة القانونية تمنح المنظم والقاضي مقدرة على تلافي أخطاء الصياغة، وأخطاء الاجتهاد، فيخرج النظام أو الحكم محكما قليل الثغرات.

4. أن العرف ضعيف الصلة بالقوانين الجنائية في كل التشريعات؛ على اعتبار أن المنظم يحرص على أن تكون كل الإجراءات منصوصا عليها؛ منعا لما قد يحدث من اجتهادات قد يعتمرها الخطأ.
ثانيا: التوصيات.

باعتبار أن البحث المتعلق بتطبيق القواعد الأصولية من البحوث القليلة نسبيا فإني أضع بين يدي الباحثين عددا من التوصيات التي أتوقع أنها تخدم البحث العلمي لدى الباحثين في هذين المجالين، وهذه التوصيات هي:

1. تطبيق قاعدة رعاية المأل في نظام الإجراءات الجزائية.
2. تطبيق قاعد سد الذرائع على النظام ذاته.
3. القيام بدراسة القواعد الأصولية وأثرها في صياغة الأنظمة في المملكة العربية السعودية.
4. تطبيق قواعد رعاية المصلحة في نظام القضاء.

وأخيرا

فإن البحث الأصولي النظامي (القانوني) ذو صبغة تطبيقية يحتل الاجتهاد فيه المرتبة الأولى؛ ولذلك فما يعتقده باحث مثلا قد لا يعتبره باحث آخر كذلك، وقد تتطابق وجهات النظر وقد تتباين، وحسبي سلامة الإجراء البحثي، وقد بذلت وسعي في البحث، فإن أحسنت فذلك فضل من الله، وإن أخطأت فحسبي ما بذلت من جهد.

الهوامش والإحالات:

- (1) اصطلح البحث القانوني في المملكة العربية السعودية على تسمية (المشرع) المعروفة في البحث القانوني في العالم بمصطلح المنظم؛ نسبة إلى تسمية المملكة العربية السعودية للقوانين أنظمة، واحدها نظام.
- (2) بعض المناهج تسميه المفاهيم المفتاحية وبعضها تجعله تمهيدا والبعض يطلق عليه توطئة.
- (3) انظر: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين بن منثور (ت 711هـ) لسان العرب، دار صادر، بيروت، عام 1414هـ ط/3، 361/3.

- (4) علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: 816هـ) كتاب التعريفات، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1403هـ 1983م، ط/1، 171.
- (5) جلال الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد المحلي، البدر الطالع في حل جمع الجوامع، شرح وتحقيق مرتضى علي محمد الدغستاني، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان، عام 1426هـ 2005م، ط/1، 74.
- (6) محمد بن علي بن القاضي محمد حامد التهانوي (ت بعد 1158هـ)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، عام 1996م ط/1، 2، 1295.
- (7) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت790هـ) الموافقات، تحقيق أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، عام 1417هـ 1997م، ط/1، 5، 193.
- (8) انظر: منصور محمود مقداي، الاستحسان حقيقته وتطبيقاته عند الشافعية، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، المجلد 27، العدد 1، عام 2010م، 117.
- (9) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت 204هـ) الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، عام 1358هـ 1940م، ط/1، 507.
- (10) لا شك أنه يقصد بالخبر هنا السنة النبوية.
- (11) نفسه.
- (12) انظر: محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، عام 1427هـ 2006م، ط/2، 2، 251.
- (13) هو عُبيد الله بن الحسين الكرخي، من فقهاء الأحناف، انتهت إليه رئاسة الحنفية بالعراق، كان ممن له دور تنظيري في الفقه الحنفي ويشار له بالبنان، وعندما يذكر اسمه تذكر معه بدايات التدوين في أصول الفقه عند الحنفية. والكرخي نسبة إلى الكرخ وهي أحد مكونات مدينة بغداد، له عدد من المؤلفات التي تعد مراجع في المذهب (ت 340هـ) انظر ترجمته: أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي (ت 1304هـ)، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، عني بتصحيحه وتعليق بعض الزوائد عليه: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، بدون ط، ت، 108، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي، الدمشقي (ت 1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، 2002 م، ط/15، 4، 193.
- (14) عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (ت 730هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ، 3/4.

- (15) محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري (ت 436هـ)، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، عام 1403هـ ط/1، 296/2.
- (16) المقصود ما ذكره بعض الأصوليين من (أنه دليلٌ يُنقِذُ في نفسِ المُجْتَهِدِ لَا تُسَاعِدُهُ الْعِبَارَةُ عَنْهُ وَلَا يُقَدِّرُ عَلَى إِبْرَازِهِ وَإِظْهَارِهِ)، ذكره الغزالي نقلا في المستصفى، 173/1.
- (17) القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري (ت 543هـ)، المحصول في أصول الفقه، تحقيق حسين علي اليدري، سعيد فودة، دار البيارق، عمان، عام 1420هـ 1999م، ط/1، 132.
- (18) محمد أبو زهرة، مالك وعصره وأراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، عام 1952م ط/2، 382.
- (19) المنصوص عليه في حديث ابن عباس، قَالَ: قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالنَّاسُ يُسْلِفُونَ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (مَنْ أَسْلَفَ فَلَا يُسْلِفُ إِلَّا فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ) رواه مسلم، كِتَابُ الْمُسَاقَاةِ بَابُ السَّلْمِ، ووجه الشاهد أن القاعدة العامة في البيع والمثبته بنصوص كثيرة أن البيع لا بد أن يكون لشيء في اليد وهنا السلعة غائبة تماما فشرع السلم بالنص للتيسير وتحريك مصالح العباد.
- (20) وأصل مشروعيتها قوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا﴾ (النساء/11) ووجه الشاهد أن الوصية تمليك لما بعد الموت، والقاعدة المقررة أن الميت لا يملك ولكن صححت الوصية خلافا للقاعدة، وهو استحسان بالنص، انظر: مصطفى ديب البغا، أثر الأدلة المختلف فيها، مصادر التشريع التبعية، دار الإمام البخاري، دمشق، بدون ط ت، 140.
- (21) وأصل مشروعيتها أَنَّ رَجُلًا ذَكَرَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ يُخَدَعُ فِي الْبُيُوعِ، فَقَالَ: (إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ لَا خِلَابَةَ) رواه البخاري، كِتَابُ الْبُيُوعِ، بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنَ الْجِدَاعِ فِي الْبَيْعِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ووجه الشاهد أن أركان البيع متى توفرت لزم البيع، ولكن الشارع أوجد بهذا النص مجالا لكلا البيعين الخيار، وهو على خلاف القاعدة العامة.
- (22) انظر: عجيل جاسم النشعي، الاستحسان حقيقته ومذاهب الأصوليين فيه، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، كلية الشريعة، جامعة الكويت، السنة الأولى، العدد الأول، 1404هـ، 122.
- (23) عندما نظر الأصوليون لفكرة الاستحسان بالنص إنما قصدوا النص أو الأثر من القرآن والسنة.
- (24) ومعنى الإلزام في القاعدة القانونية أنه يجب على كل من عناهم النص القانوني تطبيقه والامتثال له، والقاعدة القانونية تكتسب قوتها الإلزامية من جهة مصدرها ومن جهة ما يقتزن بها من جزاء مادي، انظر: عبد الباقي الكري، زهير البشير، المدخل لدراسة القانون، شركة العاتك لصناعة الكتاب، القاهرة، المكتبة القانونية، بغداد، بدون ط ت، 32.
- (25) ومعنى العموم في القاعدة القانونية أنه تتوجه لكل أفراد المجتمع بصفاتهم لا بأعيانهم، انظر: محمد حسين منصور، المدخل إلى القانون القاعدة القانونية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، عام 2010م ط/1، 17.

- (26) ومعنى التجريد أنها لا ترتبط بشخص معين، أو عند نشأتها لم تنشأ من أجل شخص وإنما تنشأ لمعالجة حالة أو تصرف أو واقعة هي معنية بمعالجتها وبيان المطلوب من المجتمع إزاءها، المصدر نفسه.
- (27) حدد المنظم في المادة الخامسة عشرة الجهة التي من حقها تحريك الدعوى الجنائية فنص على أن تختص هيئة التحقيق والادعاء العام (النيابة العام) - وفقاً لنظامها - بإقامة الدعوى الجنائية ومباشرتها أمام المحاكم المختصة) ومن ثم فهي الجهة المختصة التي تقدم إليها الشكاوى، كما حدد في المادة السابعة والعشرين جهة أخرى لتلقي البلاغات والشكاوى، فنص على أنه (على رجال الضبط الجنائي كل بحسب اختصاصه أن يقبلوا البلاغات والشكاوى التي ترد إليهم في جميع الجرائم، وعلمهم وعلى رؤوسهم تحت إشرافهم أن يقوموا بفحصها وجمع المعلومات المتعلقة بها في محضر يوقعون عليه، ويسجلوا ملخصها وتاريخها في سجل يعد لذلك، مع إبلاغ هيئة التحقيق والادعاء العام (النيابة العامة) بذلك فوراً...).
- (28) انظر: حازم إسماعيل جاد الله، التنازل عن الحق والرجوع عنه وأثره في الفروع الفقهية، رسالة ماجستير في الفقه المقارن، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، عام 1437هـ 2016م، 22.
- (29) انظر: إبراهيم بن فهد الودعان، العفو عن العقوبة وأثره في الشريعة والقانون دراسة مقارنة، رسالة ماجستير في العدالة الجنائية، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، عام 1423هـ 2002م، 31، محمد فاروق النيهان، مباحث في التشريع الجنائي الإسلامي- القتل- الزنا- السرقة، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، عام 1977م، ط/1، 133.
- (30) انظر: سعد بن محمد آل ظفير، المبادئ العامة للإجراءات الجنائية في المملكة العربية السعودية في مرحلتها الاستدلالية والتحقيق، غير معلوم دار النشر، 1435هـ 2013م، ط/1، 153.
- (31) انظر: محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، عام 1998م بدون ط، 131، عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، بدون ط، ت.1/110.
- (32) انظر: تنوير أحمد بن محمد نذير، حق الخصوصية دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الإنجليزي، أطروحة دكتوراه، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، باكستان، عام 1428هـ 2007م، 140، محمد بن حيدة، حماية الحق في الحياة في التشريع الجزائري، أطروحة دكتوراه، جامعة "أبو بكر بالقائد"، كلية الحقوق والعلوم السياسية، عام 2017م، 114.
- (33) المنظم لم يحدد معياراً للأمارات التي تجعل المحقق يفتش غير الجاني المحدد في الجريمة، ولكنه تركها لاجتهاد المحقق، ولأشك أن الإمارات القوية لا تخفى على كثير من المحققين ولهذا فالمنظم قيدها بالقوية للاحتياط والاحتباس.

- (34) انظر: محمد سامر القطان، دعوى مخاصمة القضاة وأعضاء النيابة العامة في ضوء قانون الإجراءات المدنية الإماراتي الاتحادي رقم 11 لسنة 1992 وتعديلاته، مجلة العلوم القانونية، السنة الثانية، العدد الخامس، 1438هـ/2017م، 147، وليد عيسى موسى عبيات، المسؤولية المدنية للقاضي فيما يتعلق بمهنته في ضوء قانون أصول المحاكمات المدنية رقم 2 لسنة 2001م) دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، جامعة القدس، القدس، فلسطين، عام 1436هـ/2015م، 22.
- (35) انظر: إبراهيم بن سليمان عبد الله الشائع، حق الخصوصية في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، المعهد العالي للقضاء، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، عام 1427هـ، 40.
- (36) انظر: خدوجة الدهبي، حق الخصوصية في مواجهة الاعتداءات الإلكترونية دراسة مقارنة، مجلة الأستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية، جامعة بوضياف، المسيلة، جمهورية الجزائر، المجلد الأول، العدد 8، عام 2017م، 114.
- (37) انظر: سوزان عدنان الأستاذ، انتهاك حرمة الحياة الخاصة عبر الإنترنت دراسة مقارنة، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 29، العدد 3، عام 2013م، 433.
- (38) هو أن يكون مكتوبا وذا علاقة مباشرة بالقضية محل التحقيق. ينظر: أحمد عبد الله الزهراني، التفتيش التحقيقي في النظام السعودي، مجلة العدالة، وزارة العدل في المملكة العربية السعودية، العدد (17) محرم عام 1424هـ، 20.
- (39) انظر: إبراهيم بن سعد النغير، تفتيش المنازل في نظام الإجراءات الجزائية السعودي وتطبيقاته، رسالة ماجستير، كلية العدالة الجنائية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، السعودية، عام 1425هـ/2004م، 83.
- (40) المثال من جنس الاستثناء المتصل، وتم إيرادها لبيان لفظة الاستثناء المستخدمة من المشرع.
- (41) أصبح اسمها: النيابة العامة.
- (42) انظر: خالد بن عبد الله العضيديان، دور هيئة التحقيق والادعاء العام في الإشراف على تنفيذ العقوبات البدنية دراسة تأصيلية تطبيقية، رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، كلية الدراسات العليا، عام 1428هـ/2007م، 21، محمود نظمي محمد صعبانة، دور النيابة العامة في إقامة الدعوى العمومية في فلسطين دراسة مقارنة، رسالة ماجستير في القانون، جامعة النجاح، فلسطين، عام 2011م، 46.
- (43) انظر: باسم صبيح بشناق، الفصل بين السلطات في النظام السياسي الإسلامي دراسة تحليلية نظرية الفصل بين السلطات في القانون الوضعي، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، غزة، المجلد الحادي والعشرون، العدد الأول عام 2013م، 605.
- (44) التنحي هو: ابتعاد المحقق أو القاضي عن مباشرة السير في القضية، وهو إما تنحٍ وجوبي، أو تنحٍ اختياري، ويطلق عليه أيضا رد القاضي، والمنظم هنا يؤكد على التنحي الوجوبي، انظر: إنعام عبد

الحكيم عارف فرح، حياذ القاضي ونزاهته في الشريعة الإسلامية وقانون أصول المحاكمات الشرعية، رسالة ماجستير في القضاء الشرعي، جامعة الخليل، فلسطين، عام 1437 هـ 2016 م، 78، عمار فوزي، قاضي التحقيق، أطروحة دكتوراه في الحقوق، جامعة الأخوة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2010 م، 22

(45) انظر: باسل أبو عون، الجرائم الماسة بالحق في الخصوصية، رسالة ماجستير في الحقوق، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، عام 2017 م، 5.

(46) انظر: حامد راشد، تفتيش المسكن في قانون الإجراءات الجزائية لدولة الإمارات، الفكر الشرطي، مركز البحوث، القيادة العامة لشرطة الشارقة، مجلد 1، العدد 4، عام 1993 م، 195.

(47) وتعني أن الشخص وحده مسؤول عن فعله وليس غيره، انظر: مصطفى إبراهيم الزلمي، المسؤولية الجنائية في الشريعة دراسة مقارنة بالقانون، احسان للنشر والتوزيع، طهران، عام 1435 هـ 2014 م، ط/1، 99.

(48) انظر: أحمد فتحي بهنسي، المسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي، دار الشروق، بيروت، لبنان، عام 1409 هـ 1988 م، ط/4، 37.

(49) انظر: سيدي محمد الحمليلي، السياسة الجنائية بين الاعتبارات التقليدية للتجريم والبحث العلمي في مادة الجريمة، أطروحة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة أبو بكر بالقائد تلمسان، الجزائر، عام 1433 هـ 2012 م، 66.

(50) انظر: أمل إبراهيم الدباسي، مسؤولية الشخصية الاعتبارية دراسة فقهية، مركز التميز البحثي، جامعة الإمام محمد الإسلامية، السعودية، عام 1434 هـ 2013 م، ط/1، 25.

(51) انظر: ابن منظور، 2/ 517، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي (ت 666 هـ) مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، عام 1420 هـ 1999 م، ط/5، 178.

(52) أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ت 395 هـ) معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، عام 1399 هـ 1979 م، بدون رقم ط.

(53) انظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، القاهرة، بدون ط ت، 520.

(54) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت 505 هـ) المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، عام 1413 هـ 1993 م، ط/1، 174.

(55) نفسه 174.

(56) محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، عام 1393 هـ 1973 م ط/2، 23.

- (57) الهندي أحمد الشريف مختار، الاستحسان بالمصلحة عند الإمام مالك وتطبيقاته الفقهية من خلال كتاب الموطأ -دراسة أصولية تطبيقية، مجلة جامعة القرآن الكريم وتأسيس العلوم، محور الشريعة والقانون، العدد الثالث، ربيع الأول 1438هـ ديسمبر 2016م، 108.
- (58) يعقوب عبد الوهاب الباحثين، الاستحسان -حقيقته -أنواعه -حجته -تطبيقاته المعاصرة، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، عام 1428هـ 2007م، ط/1، 113.
- (59) انظر: صلاح أحمد عبد الرحيم إمام، الاستحسان عند الأصوليين دراسة تطبيقية، مجلة كلية الشريعة والقانون، جامعة أسيوط، المجلد 1، العدد 12، عام 2000م، 680، الباحثين، الاستحسان، 112.
- (60) انظر: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت483هـ)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، عام 1414هـ 1993م، ب ط، 15/103.
- (61) هو من يقوم بإصلاح الأحذية وخطاطتها.
- (62) انظر: نزيه حماد، مدى صحة تضمين يد الأمانة بالشرط في الفقه الإسلامي، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البحث رقم (53) عام 1420هـ، 21.
- (63) رواه الدار قطني، كِتَابُ الْأُحْدُودِ وَالذِّيَاتِ وَغَيْرُهُ، ورواه عبد الرزاق في مسنده، بَابُ قَطْعِ السَّارِقِ.
- (64) علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني (ت593هـ)، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق طلال يوسف، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، بدون ط ت، 2/369.
- (65) مصطفى بن سعد بن عبده الرحيباني (ت1243هـ)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، بيروت، عام 1415هـ 1994م، ط/2، 2/248.
- (66) الحق الخاص هو ما يقرره الشرع والنظام لشخص ما على آخر/آخرين جبرا لما أصابه بسبب جريمة ما وقعت على نفسه أو ماله، انظر: أحمد محمد الخولي، نظرية الحق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1423هـ 2003م، ط/1، 19، نبيل إبراهيم سعد، المدخل إلى القانون، نظرية الحق، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، عام 2010م، ط/1، 38، طلحة بن محمد بن عبد الرحمن غوث، الادعاء العام وأحكامه في الفقه والنظام، كنوز إشبيليا، الرياض، بدون ط، ت، 415.
- (67) تم تعديل اسم (هيئة التحقيق والادعاء العام) ليكون (النيابة العامة) ويسمى رئيسها (النائب العام) بالأمر الملكي رقم (أ/ 240) وتاريخ 22-9-1438هـ، انظر: صحيفة أم القرى، العدد 4678، 1438/10/12هـ، 3.
- (68) انظر: طلحة بن محمد بن عبد الرحمن غوث، 342.

- (69) انظر: ياسر حسين بهنس، الوسيط في شرح نظام الإجراءات الجزائية السعودي الجديد الصادر بالمرسوم الملكي م/2، بتاريخ 1435/1/22هـ، مركز الدراسات العربية، القاهرة، عام 1439هـ 2018م، ط/1، 49.
- (70) نص المادة: (يجوز لرجل الضبط الجنائي - في الأحوال التي يجوز فيها نظامًا القبض على المتهم - أن يفتشه. ويشمل التفتيش جسده وملابسه وأمتعته. وإذا كان المتهم امرأة وجب أن يكون التفتيش من قبل امرأة يندبها رجل الضبط الجنائي).
- (71) نص المادة: (إذا قامت أثناء تفتيش مسكن متهم قرائن ضده، أو ضد أي شخص موجود فيه - على أنه يخفي معه شيئاً يفيد في كشف الحقيقة - جاز لرجل الضبط الجنائي أن يفتشه).
- (72) انظر: سعد آل ظفير، 224
- (73) - انظر: فهد الكساسبة، مصطفى الطراونة، الضوابط القانونية للتفتيش بغير إذن في القانون الأردني والمصري دراسة مقارنة، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، المجلد 42، العدد 2، عام 2015م، 714، خالد بن محمد الشهري، التفتيش-أشخاص- أماكن، ورقة عمل مقدمة لفعاليات الدورة التدريبية الخاصة بمكافحة المخدرات بجامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، عام 1437هـ 2016م، 3.
- (74) البراءة الأصلية تعني: خلو الفرد من أي مسؤولية تجاه المجتمع وأفراده ومكوناته عن أي جريمة أو تهمة بمقتضى أصل خلقته وفطرته. انظر: يوسف بن إبراهيم الحصين، مبدأ الأصل في المتهم البراءة بين الشريعة والقانون دراسة تأصيلية تطبيقية، رسالة ماجستير في العدالة الاجتماعية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، عام 1428هـ 2007م، 13، فؤاد عبد المنعم أحمد، المبادئ الشرعية والنظامية للعدالة الجنائية، الحلقة العلمية الخاصة: حقوق المتهم في الشريعة الإسلامية والنظام المنسوبي الأمن العام في المملكة العربية السعودية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، عام 1431هـ، 5.
- (75) انظر: عبد الله بن سليمان المنيع، نظرية براءة المتهم حتى تثبت إدانته وحفظها من الاعتبار في الشريعة الإسلامية، مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، العدد 7، عام 1982م، 293.
- (76) انظر: يوسف بن إبراهيم الحصين، مبدأ الأصل في المتهم البراءة بين الشريعة والقانون (دراسة تأصيلية تطبيقية مقارنة)، رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، عام 1428هـ 2007م، 13، جويدي مهيثي، قرينة البراءة في التشريع الجزائري دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، رسالة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة المسيلة، الجزائر، عام 2014م، 7.
- (77) انظر: حسن عبد الغني أبو غدة، حقوق المسجونين في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة بالقوانين الوضعية والأنظمة في السعودية، دار جامعة الملك سعود، الرياض، عام 1437هـ 2016م، ب ط، 105.

- (78) انظر: دليل المحاكمة العادلة، منظمة العفو الدولية، طبع في المملكة المتحدة، عام 2014م ط/2، 54، كتيب بشأن التعامل مع السجناء الشديدي الخطورة، سلسلة كتيبات العدالة الجنائية، مكتب الأمم المتحدة المتعلق بالمخدرات والجريمة، فيينا، النمسا، 2017م، 127.
- (79) انظر: محمد حسين الحمادي وآخرون، وثيقة حقوق المتهم، سلسلة المعارف القانونية، النيابة العامة، حكومة دبي، بدون ط ت، 10، نعيمة مهداوي، سوهيلة أومليل، حقوق السجين في ظل المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، رسالة ماجستير، في القانون الخاص، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة عبد الرحمن ميرة، بجاية الجزائر، عام 2017م، 62.
- (80) انظر: المنظمة الدولية للإصلاح الجنائي، الصحة النفسية في السجون دليل إرشادي للعاملين في السجون، لندن، 2018م، ترجمه إلى العربية: مكتب الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، عمان، الأردن، 21.
- (81) انظر: حسن عبد الغني أبو غدة، أحكام السجن ومعاملة السجناء في الإسلام، مكتبة المنار، الكويت، عام 1407هـ 1987م، ط/1، 333.
- (82) كما نصت عليه المادة التالية لها في الفقرة 2، وهي المادة الثالثة والعشرون من هذا النظام، وانظر: زكريا عبد الرحمن الشايع، التنازل عن الدعوى الجنائية الخاصة، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير في السياسة الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المعهد العالي للقضاء، عام 1433هـ، 49.
- (83) انظر: فهد ميخوت حمد هادي، سقوط الدعوى العمومية في القانونين الأردني والكويتي دراسة مقارنة، رسالة ماجستير في القانون الخاص، كلية الحقوق، جامعة الشرق الأوسط 2014م، 53، محمد بخيت بن مبارك المدرع، انقضاء الدعوى العامة بصدور الحكم النهائي في نظام الإجراءات الجزائية السعودي، رسالة ماجستير في العدالة الجنائية، كلية الدراسات العليا، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، عام 1425هـ 2004م، 54.
- (84) انظر: ياسر بهنس، 51.
- (85) انظر: محمد عبد الرحمن قرشي دفع الله، حقوق الإنسان في حرية التنقل في الشريعة الإسلامية والدستور والقانون والاتفاقات الدولية، مجلة العدل، وزارة العدل السودانية، السنة 14، العدد 35، عام 2012م، 131، إلياس بوزيت، حرية تنقل الأشخاص في التشريع الجزائري بين الإطلاق والتقييد، رسالة ماجستير في القانون العام، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة باتنة 1، الجزائر، عام 2016م، 25.
- (86) انظر: عبد العزيز بن مصلاح الشمري، السلطات الممنوحة لرجال الضبط الجنائي في ضوء نظام الإجراءات الجزائية السعودي دراسة مسحية على رجال الضبط الجنائي في منطقة الجوف، رسالة ماجستير في العلوم الشرطية، كلية الدراسات العليا، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، عام 1429هـ، 63.

- (87) انظر: سعد آل ظفير، 85.
- (88) انظر: عبد الرحمن مهيدب المهيدب، حقوق المتهم في الأنظمة الجنائية السعودية، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، كلية الملك فهد الأمنية، المجلد 24، العدد 47، بدون تاريخ، 40.
- (89) وهذا ما يفهم من المواد 58، 60، 61، من النظام محل الدراسة.
- (90) انظر: هدى أحمد العوضي، استجواب المتهم في مرحلة التحقيق الابتدائي، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير في الحقوق، جامعة المملكة، مملكة البحرين، عام 2009م، 76.
- (91) انظر: محمد طلحاب العتيبي، دور المحامي في الإجراءات الجزائية في ضوء نظامي الإجراءات الجزائية والمحاماة في المملكة العربية السعودية، رسالة ماجستير في العدالة الجنائية، كلية الدراسات العليا، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، عام 1424هـ 2004م، 83.
- (92) لفظ (على) يفيد الإلزام، وهو من الصيغ الدالة على الوجوب عند الأصوليين وهو المعنى ذاته الذي قصده المنظم.
- (93) انظر: مجدي عز الدين يوسف، حرمة الحماية الدولية والشريعة الإسلامية، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، كلية الملك فهد للعلوم الأمنية، بدون تاريخ، 47، محمد بن حميدة، الحق في الخصوصية في التشريع الجزائري دراسة مقارنة، رسالة ماجستير في الحقوق والحريات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجامعة الأفريقية، العقيد أحمد دارية، أدرار، الجزائر، عام 2010م، 107، وقد أكد هذا الحق العهد الدولي في المادة 17، ينظر: مركز هردولدم التعبير الرقمي، الحق في الخصوصية والأمان الشخصي، القاهرة 2015م، 8.
- (94) انظر: يوسف قاسم، نظرية الضرورة في الفقه الجنائي الإسلامي، والقانون الجنائي الوضعي، دار النهضة العربية، القاهرة، عام 1413هـ 1993م، بدون ط ت، 5.
- (95) انظر: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (ت 660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق نزيه حماد، عثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق، 1421هـ 2000م، ط/1، 2/7.
- (96) انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر شمس الدين القرطبي (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1384هـ 1964م، ط/2، 231/2.
- (97) انظر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، دار السلاسل، من عام 1404 - 1427هـ، ط/2، 6/303، وهبه مصطفى الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة بالقانون الوضعي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1405هـ 1985م، ط/1، 83، يوسف قاسم، 323.
- (98) محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، عام 1416هـ 1996م ط/4، 230.
- (99) انظر: الباحثين، 102.

- (100) انظر: محمد علي الكاملي، إشكالات في إجراءات التحقيق الجنائي، مكتبة القانون والاقتصاد، الرياض، ط/1، 1436هـ 2015م، 154.
- (101) انظر: رضا حمدي الملاح، الموجز في الضبطية القضائية والتحقيق الابتدائي وفقا لنظام الإجراءات الجزائية السعودي دراسة مقارنة، مكتبة القانون والاقتصاد، الرياض، عام 1430هـ 2009م، ط/1، 68.
- (102) انظر: إبراهيم النغيث، 72، إبراهيم راسخ، التحقيق الجنائي العملي، كلية شرطة دبي، عام 1411هـ 1991م ط/1، 356.
- (103) انظر: أحمد عبد الله الزهراني، 6.
- (104) انظر: يوسف عبد الله العمار، الاختصاص القضائي المحلي في الفقه الإسلامي ونظام المرافعات الشرعية السعودي دراسة تطبيقية، رسالة ماجستير في التشريع الجنائي، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، عام 1427هـ 53.
- (105) انظر: عبد الملك الجاسر، الاختصاص وتنازعه بين الجهات القضائية نظرة تطبيقية، ورقة عمل مقدمة لحلقة تفتيش الشركات- الآثار الفقهية والإجراءات النظامية، 14، عبد العزيز بن عبد الرحمن الرويس، الاختصاص النوعي في نظام المرافعات السعودي في ضوء الفقه الإسلامي وتطبيقاته في التنظيم القضائي الحالي، رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، عام 1425هـ 2004م، 28.
- (106) انظر: فهد بن محمد سعد الدهاس، الاختصاص الجنائي في نظام الإجراءات الجزائية السعودي في ضوء الفقه الإسلامي مع بيان التطبيق الجاري في المملكة العربية السعودية، رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، عام 1425هـ 2004م، 50.
- (107) انظر: الحضرمي ولد سيدينا ولد برو، مسرح الجريمة ورفع الأدلة وتحريزها، دبلوم مهني، كلية علوم الأدلة الجنائية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، عام 1428هـ 2008م، 19.
- (108) انظر: السيد راضي، مسرح الجريمة ودلالته في تحديد شخصية الجاني، المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، الرياض 1414هـ 1993م، 54. عبد الله بن محمد اليوسف، مفهوم مسرح الحادث بين الدلالة والدليل -القرينة والأثر ورقة عمل مقدمة لمؤتمر القرائن الطبية وأثارها الفقهية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام 1435هـ 2014م، 23/1.
- (109) انظر: عبد الله محمد المليح، صحة الإجراءات الجزائية وأثرها في مواجهة الجريمة، رسالة ماجستير في البحث الجنائي، أكاديمية شرطة دبي، عام 2015م، 68.
- (110) هيئة حكومية نشأت بموجب المرسوم الملكي رقم م/17 في 13-03-1427هـ، انظر: مجلة العدل، العدد (31) عام 1427هـ، 192.

- (111) انظر: أحمد سعدي سعيد الأحمد، المتهم ضماناته وحقوقه في الاستجواب والتوقيف والاحتياط (الحبس الاحتياطي) في قانون الإجراءات الجزائية الفلسطيني دراسة مقارنة، رسالة ماجستير في القانون العام، جامعة النجاح، فلسطين، عام 2008م، 106.
- (112) انظر: الباحثين، 106.
- (113) انظر: عجيل جاسم النشي، 125.
- (114) انظر: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت 795 هـ)، تقرير القواعد وتحليل الفوائد المشهور بـ «قواعد ابن رجب» تحقيق: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، عام 1419هـ، ط 1، 80/2.
- (115) انظر: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، 1406هـ 1986م، ط 2، 220/6.
- (116) انظر: إيهاب محمد حسين، دور العرف في التجريم، المجلة المصرية للدراسات القانونية والاقتصادية، العدد 10، عام 2018م، 540.
- (117) انظر: شادية رحاب، الحصانة القضائية والجزائية للمبعوث الدبلوماسي دراسة نظرية تطبيقية، أطروحة دكتوراه في العلوم القانونية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، عام 2006م، 7، عارف خليل أبو عيد، الحصانات الدبلوماسية، بين التشريع الإسلامي والقانون دراسة مقارنة، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الشارقة، العدد الخامس والثلاثون، 1429هـ 2008م، 426.
- (118) انظر: أمينة شريف، المعايير الموضوعية للمحاكمة العادلة في القانون الدولي والقانون الجزائري، أطروحة دكتوراه في القانون العام، جامعة أبو بكر بالقائد، تلمسان الجزائر، عام 2015م، 223.
- (119) انظر: جمعان بن معيض الزهراني، السرية في مرحلتي التحقيق والمحاكمة في النظام السعودي والفقهاء الإسلامي دراسة تأصيلية مقارنة، أطروحة دكتوراه في الأنظمة، كلية الشريعة وأصول الدين، جامعة الملك خالد، عام 1441م، 357.
- (120) انظر: محمد طعمة جودة، الحصانة القضائية لأفراد أسرة المبعوث الدبلوماسي، مجلة جامعة تكريت للحقوق، السنة (8) المجلد (4) العدد (29) عام 1937هـ 2016م، 367، حنان محمد حسن علي، مبدأ إقليمية القانون الجنائي في القانون والشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير في القانون، جامعة الخرطوم، عام 2008م، 12.
- (121) انظر: علان حشاوي، النظام القانوني للبعثات الخاصة في ضوء القانون الدولي المعاصر، رسالة ماجستير في الحقوق، جامعة الجزائر، الجزائر، عام 2005م، 62، مارية زيري، الحصانة القضائية الجزائية، رسالة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي، الجزائر، عام 2010م، 40.

- (122) التلبس: حالة المجرم أثناء ارتكاب الجريمة أو مقارنة وقت حدوثها بحيث لا يتمتع عرفا نسبتها إلى مرتكبها. انظر: وسيل بن درميح، الجريمة المتلبس بها، رسالة ماجستير في القانون الخاص، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة عبد الرحمن ميرة، بجاية، الجزائر، 2014م، 8.
- (123) انظر: معن إبراهيم جبار شلال حبيب، الحصانات الخاصة لمقر البعثة الدبلوماسية والاستثناءات الواردة عليها في ضوء اتفاقية فيينا، رسالة ماجستير، جامعة الشرق الأوسط، عام 2012م، 138.
- (124) نفسه، 90.
- (125) انظر: إبراهيم راسخ، 195، أحمد عبد الله الزهراني، 7.
- (126) انظر: إبراهيم راسخ، 198.



الكنيسة المشيخية البروتستانتية

تعريفها، نشأتها، أهدافها، معتقداتها، مخاطرها

(دراسة وصفية)

د. إنعام بنت محمد عقيل*

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى التعريف بعقيدة الكنيسة المشيخية البروتستانتية وأسباب انتشارها وتوضيح أهدافها التي تسعى إلى تحقيقها، ودراسة الوسائل التي تستعملها هذه الكنيسة وغيرها من الكنائس التبشيرية في نشر أفكارها ومعتقداتها في البلاد الإسلامية خصوصاً، والعالم عموماً، وتوثيق أماكن انتشارها والتعريف ببعض المؤسسات والهيئات التابعة لها والعاملة تحت لوائها. وكذلك إيضاح مخاطر انتشار هذه الدعوات النصرانية على البلاد الإسلامية والعربية، ومحاولة إيجاد الحلول والمعالجات الممكنة إجراؤها لمواجهة هذا التحدي الخطير. تقوم هذه الكنائس بنشر الأفكار التبشيرية النصرانية في البلاد العربية والإسلامية مستغلة الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي يعاني منها غالبية المجتمعات الإسلامية، وما تعيشه الأمة الإسلامية في الوقت الحاضر من ضعف وتشتت وضياع فكري، مستغلة القدرات المادية والتكنولوجية المتقدمة وسيطرتها على بعض مراكز القرار العالمي، وعلاقتها الوطيدة بالدول الأوروبية والأمريكية الداعمة لها مادياً وإعلامياً وسياسياً، وهنا تكمن مشكلة الدراسة التي حاولت إيضاها من خلال هذا البحث الموجز.

الكلمات الافتتاحية: الكنيسة المشيخية، البروتستانتية، المعتقدات، الأهداف.

* أستاذ مساعد - قسم العقيدة - كلية القرآن والدراسات الإسلامية - جامعة جدة - المملكة العربية السعودية.

Protestant Presbyterian Church, its Definition, Origin, Goals, Beliefs, Risks: A Descriptive study

Dr. Enaam Mohammad Agel

Abstract:

This research aims to introduce the doctrine of the Protestant Presbyterian Church and the reasons for its spread and explain its goals that it seeks to achieve. The study also tries to explore the methods used by this church and other missionary churches to spread its ideas and beliefs in the Islamic countries in particular, and the world in general. The researcher tried to document the places of its spread and introduce some of the affiliated institutions and bodies operating under its jurisdiction. The researcher also has tried to clarify the dangers of the spread of these Christian calls to Islamic and Arab countries, and try to suggest solutions and remedies that could be taken to confront this serious challenge.

These churches spread Christian missionary ideas in the Arab and Islamic countries; taking advantage of the political, social and economic conditions those most Islamic societies suffer from today like weakness, dispersion and intellectual loss. Taking advantage of advanced material and technological capabilities and its control over some of the global decision-making centers, and their close relations with European and American countries that support them financially, medially and politically and here lies the problem that the study has tried to clarify through this brief research.

Key Words: presbyteian, Church, Protestant church.

المقدمة:

إن توحيد الله جل جلاله وتقدست أسماؤه عماد الدين وهو الشرعة التي دعا الله تبارك وتعالى جميع خلقه إلى إفراده بها، فأرسل الرسل جميعهم على ملة واحد وعقيدة واحدة؛ ولأهمية التوحيد وأصول الاعتقاد الصحيح التي دعا الإسلام إلى تعلمها وتعليمها وتبنيها للناس فقد تعلق

بحثي بهذا الموضوع الذي حاولت من خلاله دراسة الكنيسة المشيخية البروتستانتية ومعتقداتها وأهدافها ومخاطرها، وكذلك دراسة أساليبها في نشر الدعوة النصرانية المسيحية التبشيرية، ومحاولة حصر أماكن انتشارها، إذ إنها تتبع المنظمات الدولية والعربية التي تستغلها هذه الكنيسة وغيرها من الكنائس لتنصير المسلمين وهدم عرى الإسلام.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في انتشار الطوائف النصرانية والتبشيرية عموماً، والكنيسة المشيخية خصوصاً في بلدان العالم العربي والإسلامي تحت مسميات عديدة ودوافع مختلفة، وهذا البحث يهدف إلى الإجابة عن بعض الأسئلة المتعلقة بهذا الموضوع، ومن أبرزها:

1. ما هي معتقدات الكنيسة المشيخية؟ وما أبرز أهدافها؟ وما هي الوسائل والمنهج التي تسير عليها لنشر الديانة المسيحية والتبشير في البلاد الإسلامية والعربية والعالم؟
2. ما هي مخاطر انتشار التبشير والديانة النصرانية على المجتمعات الإسلامية والعربية؟
3. ما التحديات والسبل التي يجب السعي إليها والعمل عليها لمواجهة هذا التحدي الخطير، ومعالجة أسبابه ومكافحة انتشاره؟

منهج البحث:

اتبعت الباحثة المنهج الوصفي والتحليلي، حيث قامت بجمع ما تيسر لها من المعلومات عن الكنيسة المشيخية وعقيدتها، ودراسة هذه المعلومات وتحليلها تحليلًا علميًا، ضمن ضوابط البحث العلمي المعمول به في الأبحاث العلمية.

الدراسات السابقة:

هناك العديد من الدراسات التي سبقت هذا البحث وقدمت مجهوداً طيباً، ولكل دراسة منها ما يميزها ويقدر لها، وأي دراسة لا بد أن يوجد فيها من القصور ما يؤخذ عليها، وما هذا البحث إلا تكملة لما سبق من هذه الدراسات، والتي سأذكر منها:

1- البروتستانت والإنجيليون في العراق، حارث سيف غنيمه (1998م) مطبعة الناشر المكتبي، بغداد، ط1، وقد قام الباحث بدراسة الطوائف المسيحية في العراق ومعتقدتها وأنظمتها، مقسما إياها بحسب أماكن تواجدها وقوة انتشارها.

ومن أبرز ما يؤخذ على هذه الدراسة اقتصرها على العراق فقط، وأنها أيضا طُرحت بشكل يوجي بالإيجابية والترغيب في المسيحية، ولم تركز على مخاطرها، وأساليبها في الدعوة التبشيرية.

2- منهج البروتستانت في تنصير المسلمين خلال النصف الثاني من القرن العشرين، أطروحة دكتوراه للباحث: علي الحربي، إشراف: أ. د/ محمد أحمد، 1416هـ، جامعة الإمام سعود، كلية الدعوة، المدينة المنورة.

وقد تناولت الدراسة كل ما يتعلق بالأنشطة التنصيرية لكنيسة البروتستانت في النصف الثاني من القرن العشرين، وما قبله، وتناولت كذلك المنهج الديني التنصيري للبروتستانت، وكيفية استغلالهم للفرق المبتدعة والجهلة من المسلمين، وكذلك استغلالهم للحاجات الإنسانية وغيرها.

ومما يؤخذ على هذه الدراسة أنها لم تتناول طوائف البروتستانت وعقائدها، وإنما تحدثت عن أهدافها ووسائلها بشكل رئيسي.

3- طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها، د/ إنعام بنت محمد عقيل (1435هـ-2013م)، عكاظ للصحافة والنشر، السعودية، وهي أطروحة دكتوراه للباحثة، وقد قدمت فيها مجهودا كبيرا كسابقاتها، إلا أنها ركزت على سرد المعلومات وتوثيقها بشكل موسع، ومن مواقع إخبارية ومواقع تابعة لهذه الكنائس، دون إيضاح مكامن خطر هذه العقائد وأساليب هذه الطوائف في نشر أفكارها، كما أنها ركزت على أماكن انتشارها في بعض الأقطار والدول العربية والإسلامية دون بعض، ومما يؤخذ عليها أيضا أنها عرضت قدرات الكنائس على الانتشار بشكل إيجابي وترغيب، قد يدفع بعض القراء إلى حب المسيحية والتأثر بها والافتداء بأفكارها وأنشطتها.

أهمية البحث وأسباب اختياره: تكمن أهمية البحث وأسباب اختياره في التالي

1. انتشار أفكار الكنيسة المشيخية ومعتقداتها بين أفراد المجتمع الإسلامي بصور عدة، إما مباشرة وعلانية وإما بصور خفية وتحت غطاء منظمات مجتمعية محلية وعالمية.
2. إدارة هذه الكنائس لكثير من المنظمات العالمية والمؤتمرات العالمية ومراكز القرار العالمي.

أهداف البحث: يهدف البحث إلى ما يلي

1. توثيق بعض أماكن تواجد وانتشار الكنائس المشيخية خصوصاً، والكنائس البروتستانتية بشكل عام، والتحذير منها.
2. عرض بعض عقائد الكنائس البروتستانتية والنصرانية بشكل عام، وإظهار التناقض العقدي عند روادها من جهة، وتقلب أفكارهم ومعتقداتهم من جهة أخرى.
3. دراسة بعض العقائد البروتستانتية المشيخية ومقارنتها بالعقائد والشرائع الإسلامية التي اتسمت بالشمولية والكمال، والوحدة المصدرية والتشريعية.
4. بيان مناهج هذه الكنائس في الدعوة والتبشير وجهودها في ذلك، واستخلاص المخاطر المترتبة على هذه الأنشطة وطرق مواجهتها.

المبحث الأول: نشأة الكنيسة المشيخية وأهدافها، ومعتقداتها: وفيه خمسة مطالب

المطلب الأول: أصل كلمة (Presbyterianism)، وسبب التسمية

أولاً: معنى كلمة (Presbyterianism)، في اللغة: يعود أصل الكلمة إلى الكلمة الإغريقية: "بريسبيتيروس" "presbyteros" وتعني: الشيخ، وهو اسم أطلق على الكنيسة الأسكتلندية التي اتخذت المشيخية نظاماً لها بدل الأسقفية⁽¹⁾، عام 1640م، ثم أطلقت على كل كنيسة لها النظام نفسه، وكانت تطلق كلمة (شيخ) سابقاً في الكنيسة النصرانية الأولى، على حامل الرسالة، الذي يمارس التعليم، والكهانة، أو أعمال الإدارة، ثم أصبحت تطلق على الكاهن أو القس⁽²⁾ في تدرج

وظيفي متنوع بين الكنائس، ونظريًا لا يوجد هناك أسقف في المشيخية، وإن كان هناك بعض المجموعات في أوروبا الشرقية لها أسقف⁽³⁾.

ثانيا: سبب التسمية: عرفت الكنيسة المشيخية بهذا المسمى، لأنها تتميز بأن الهيكل الوظيفي للكنيسة يبدأ من الشيخ الممثل للكنيسة المحلية ثم مجلس المجمع الكنسي الذي يسمى: السينودس، وهو عبارة عن مجموعة مشايخ تم انتخابهم من الكنائس المحلية لمناقشة القضايا، وإصدار القرارات، ثم الجمعية العمومية أو التشريعية العليا، وهم رجال الدين وعامة الناس، وهم المسؤولون المباشرين عن إدارة الكنيسة⁽⁴⁾.

وتطلق كلمة شيخ داخل الكنيسة المشيخية على⁽⁵⁾: الشيخ المعلم، والشيخ القائد، مع العلم بأنها لا تشترط الآن أن يكون القائد أو المعلم كبيرًا في السن⁽⁶⁾.

ثالثا: تعريف الكنيسة المشيخية إجمالًا: هي نظام لعدد من الكنائس النصرانية المختلفة التي التزمت بالفكر المشيخي نظامًا والكالفيني عقيدة، حيث تؤمن باختيار الرب أشخاصًا معينين للخلاص والقدر بلا مشيئة أو إرادة للإنسان⁽⁷⁾.

وقد تم تطوير المذهب الكالفيني من مصدرين: علماني، وديني، وهو لا يسمح بتدخل الدولة في شؤون الكنيسة، حيث إن الحكم رأسه الرب كسلطة أولى، وللكنيسة السلطة على القضاة، ومن ثم فإن للدين قوته في كل الأنشطة الاجتماعية، وتقوم الكنيسة المشيخية على النظام المشيخي الذي يتمثل في⁽⁸⁾:

- (1) المجلس المحلي للكنيسة برئاسة القسيس وبعض الشيوخ والشمامسة الذين يتم انتخابهم.
- (2) المجمع الخاص بكل طائفة ويضم جميع القساوسة التابعين للطائفة في إقليم محدود.
- (3) السينودس: يشمل المجمع المختلفة، ويضم جميع القساوسة المقيدين في سجل عضوية المجمع، بالإضافة إلى شيخ مدبر عن كل كنيسة، وينعقد السينودس مرة على الأقل كل سنة.

- (4) المحفل العام: يتألف من نواب عن كل مجمع، من قساوسة وشيوخ مدبرين متساوين في العدد.

المطلب الثاني: نشأة الكنيسة المشيخية ومقرها، وأسباب تكونها

أولاً: نشأة الكنيسة المشيخية: بدأت بذور المشيخية مع الحركة البروتستانتية في القرن السادس عشر، التي عارضت سلطة الأساقفة على الكنيسة، وطالبت بالعودة إلى تنظيم الكنيسة الأولى، التي تنفذ سياسة النظام المشيخي، وكان أول وصف للنظام المشيخي من خلال البروتستانت (مارتن بوسر)، الذي آمن بأن هذا هو نظام الكنيسة القديم، الذي طبقه وأحاله إلى أرض الواقع بعد ذلك البروتستانت (جون كالفن) في سويسرا، عام (1540م). ثم امتدت جذورها بعد ذلك إلى اسكتلندا على يد (جون نوكس) أحد تلاميذ (كالفن)؛ فأصبحت نظاماً رسمياً للكنائس البروتستانتية الأسكتلندية عام (1559م)⁽⁹⁾، وأصبحت بذلك اسكتلندا مركز الانتشار لهذا النظام في إيرلندا وإنجلترا، حيث استفاد منه التطهيريون في إنجلترا عام (1558م) في عهد الملكة إليزابيث الأولى، عندما قبلت ببعض الطقوس الكاثوليكية⁽¹⁰⁾، وعلى الرغم من محاولة تطبيق النظام المشيخي في كنيسة إنجلترا، إلا أنها في نهاية الأمر اعتمدت النظام الأسقفي، واندمجت الطائفة المشيخية داخل الكنيسة الإصلاحية المتحدة لإنجلترا، وأصبح بعضهم مع الموحدين، ثم انتشرت انتشاراً واسعاً بعد إعلان الحرية الدينية عام (1795م) وانتهاء الحروب الأهلية، وعلى الرغم من انتشارها إلا أنها واجهت اضطراباً وانقساماً داخل صفوفها في هولندا عام 1618م، واعتمدت عقيدة (كالفن) عقيدةً رسميةً للكنيسة الهولندية⁽¹¹⁾.

وكان الانقسام الآخر من خلال العقيدة الأرمنية، -أتباع يعقوب أرمنيوس- وتخالف الكالفينية، بدعواها أن نعمة الله يمكن مقاومتها، ويمكن للأفراد أن ينفصلوا عن النعمة بعيداً، إلا أن (الأرمنية) أخذت طريقها إلى إنجلترا، وأصبحت الصبغة الرسمية لـ (جون وسلي) قائد طائفة المنهجية.

ويعتبر (فرانسيس ماكيم) أبا المشيخيين الأمريكان، الذي بدأ تنظيمه هناك عام 1683م، ومن خلال الإرساليات، انتشرت الكنيسة المشيخية إلى شرق آسيا وأفريقيا وأجزاء العالم، وفي القرن العشرين، لعبت المشيخية دوراً حيويًا في الحركة المسكونية، من خلال مجلس الكنائس

العالمي. والعديد من الطوائف المشيخية وجدت طريقها إلى العمل مع الطوائف البروتستانتية الأخرى، والطوائف النصرانية، خاصة في التحالف العالمي للكنائس الإصلاحية، وقد اتحدت بعض الكنائس المشيخية مع كنائس بروتستانتية أخرى، مثل: اللوثرية⁽¹²⁾، والإنجيلية⁽¹³⁾، والميثودية⁽¹⁴⁾.

ثانياً: مقر الكنيسة المشيخية وانتشارها

تشكل الكنيسة المشيخية مجموعة كبيرة من الطوائف البروتستانتية في البلدان الناطقة بالإنجليزية، وتدعى هذه الكنائس في خارج هذه البلدان: الكنائس الإصلاحية، أو الكالفينية، مثل: الكنيسة الإصلاحية الهولندية، وتنتهي زهاء مائة طائفة نصرانية إلى الاتحاد العالمي للكنائس الإصلاحية، ويتبعها حوالي أربعة وعشرين مليون فرد، وتسود في مناطق، مثل: اسكتلندا، وهولندا، وسويسرا، وهناك ممثلون لهذه الكنيسة في عدد من الدول الأوروبية الأخرى، حيث سادت في الطبقة الوسطى من غرب أوروبا، وفي الولايات المتحدة، وأفريقيا. وفي القرن العشرين، كان لبعض المشيخين دور في الحركة العالمية، ويشمل ذلك مجلس الكنائس العالمي، حيث إن كثيراً من المذاهب المشيخية وجدت طرقاً للمضي بعضها مع بعض، ومع الطوائف الإصلاحية الأخرى، وكذلك مع النصراني من تقاليد ومعتقدات أخرى⁽¹⁵⁾.

المطلب الثالث: أهداف الكنيسة المشيخية، ومخططاتها

يوجد هناك تقارب كبير بين أهداف ومخططات الكنيسة المشيخية والكنيسة المعمدانية، وإن كان هناك فرق في توظيف تلك الأهداف وعرضها، فأما بالنسبة للأهداف والمخططات - إجمالاً- من خلال مواقع الكنيسة البارزة في التركيز على شعار الرحمة والسلام وبشكل مفصل، فإن هناك أهدافاً أساسية قاموا بتلخيصها من كتاب النظام، وهي⁽¹⁶⁾: الدعوة للإنجيل لخلاص البشرية، وتوفير السكن، والغذاء، والمودة الروحية لأبناء الله، والمحافظة على العبادة الروحية الإلهية، والسعي إلى الرقي بإصلاح المجتمع، وإقامة العدل والسلام، وعرض مملكة النعيم أو

الجنة للعالم، وعلى الرغم من قوة كل من الكنيسة المعمدانية والمشيخية، إلا أن الكنيسة المشيخية تتميز باتحاد الأهداف والقيادات أكثر من الكنيسة المعمدانية، وتتميز باهتمامها التقني والتكنولوجي والاجتماعي والتطويري الذي يظهر من مواقعها وتنظيماتها، ومتابعة تقاريرها، فهناك المجلس التشريعي العام الذي يشكل المرجع المعتمد والأكبر للمشيخية⁽¹⁷⁾.

المطلب الرابع: مصادر ومعتقدات ومبادئ الكنيسة المشيخية

أولاً: مصادر الكنيسة المشيخية: من المصادر التي يعتمد عليها المشيخيون بعد الإنجيل، بشكل مختصر ما يأتي:

1- كتاب النظام: ويحتوي على التشكيل الهيكلي للسلطة، وقوانينها ومهامها، وعلى دليل العبادة، وقوانين التأديب والمقاضاة.

2- كتاب العبادة العامة: وقد طبع في القرن العشرين، ليخدم الكنيسة المشيخية الأمريكية، وهو عبارة عن دليل للكنائس في تنظيم الذكر والدعاء، ويحتوي على الأدعية في المواسم والأعياد.

3- كتاب المعاهدات: ويتضمن قانون (نيقيه)⁽¹⁸⁾ الثاني، وقانون الرسل، واعتراف الإيمان الأسكتلندي، وتعاليم (هيد بيرغ)، واعتراف الإيمان ل(هيلفيتك الثاني)⁽¹⁹⁾، واعتراف (وستمنستر)⁽²⁰⁾، وكتاب (التعليم الكبير)، وكتاب التعليم الصغير، والاعتراف اللاهوتي ل(بارمين). والكتاب الأول هو الأكثر استخدامًا في أوروبا، والثاني (ويستمنستر) يعد الأكثر شيوعًا في البلدان الناطقة بالإنجليزية⁽²¹⁾، وبعض الكنائس المشيخية في بعض الدول العربية، كالكنيسة الإنجيلية في مصر⁽²²⁾، ويعد كتاب العقيدة، المعتمد من الكنيسة المشيخية الأمريكية الصادر في 1967م من الوثائق الرسمية الأخرى⁽²³⁾.

ثانياً: العقيدة عند الكنيسة المشيخية

إن أصول إيمان الكنيسة المشيخية بُنيت على الكالفينية، على الرغم من حملة النقد التي وجهت إلى الكالفينية من قبل العوام والعلماء، وعلى كل، فإن الفكر المتحرر للكنيسة المشيخية لا

يتمشى مع هذا المعتقد، الأمر الذي سبب انقسامات متعددة، فأصبحت الكالفينية بعدها أمرًا غير مؤكد في جميع الكنائس المشيخية، أو غير مهم في الوقت الحاضر، ولكن بالنسبة للفكر المشيخي والمصلحين عمومًا فالعقيدة موضوعة ومصنوعة بواسطة جهاز كَنَسِي كامل، وهي كما يقولون تكوّن سلطة مستمدة من الوحي المقدس، وأنها غير معصومة، وقابلة للمراجعة⁽²⁴⁾.

وأما أبرز معتقداتهم في الأمور الدينية فهي:

1- الكتاب المقدس وحده: يؤمنون بأنه كلمة الله الموحى بها، وأن عيسى الكلمة الحية الموجودة بواسطة الشهادة الباطنية للروح القدس، وأنه القانون المعصوم للإيمان والأعمال، والمرجع الأعلى لكل الأفكار العقائدية، ويحتوي على ستة وستين كتابًا، يحكي قصة مجموعة من الناس وإيمانها بالرب، وهي منقسمة إلى قسمين رئيسيين⁽²⁵⁾:
أ- العهد القديم: ويتكون من ستة وثلاثين كتابًا.

ب- العهد الجديد ويتكون من سبعة وعشرين كتابًا، مكتوبة في الأصل بالإغريقية. ويعتمدون على نسخة الملك جيمس عام 1611م، وتعكس هذه الترجمة -اليوم- أخطاء كثيرة، إضافة إلى صعوبة فهمها، ومن عام 1950م تم اختيار ترجمة من الترجمات المختلفة، واعتمدت في خدمات العبادة للمشيخية، ويطلق عليها: الترجمة القياسية المنقحة، والترجمة القياسية الجديدة والمنقحة⁽²⁶⁾.

2- الاختيار أو (التعيين السابق): يؤمنون بالعقيدة الكالفينية الجبرية⁽²⁷⁾، وأن الله قبل تأسيس العالم حسب مشيئته أعطى ابنه شعبًا... مختارًا قبل الدهور؛ للخلاص والقداسة والخدمة، ويعتقدون أنه بالنعمة تحصل النجاة من خلال الإيمان، وهذا ليس بفضل عمل الشخص، بل لأنه هبة من الله ومحبة منه، حتى لا يكون هناك أي تفاخر، فنحن حسب قولهم مُنتَج صنع يدويًا من الله⁽²⁸⁾.

3- مجيء المسيح ثانية: يؤمنون بأن يسوع المسيح [الرب] سيأتي ثانية إلى الأرض بشخصه منظورًا، وأن وقت مجيئه مكتوم في علم الله، والكنيسة تعيش حالة من الترقب

والانتظار⁽²⁹⁾، وسيأتي ليكمل مهمته لخلق عالم مكانه العدل والسلام، والحب، ولا وجود فيه للشر، وتذكر ترجمة قانون الإيمان، (الوستمنستري) للكنيسة المشيخية في مصر أنه مجيء واحد للمسيح، مخالفين ما ذهب إليه بعض الطوائف التي تقول بمجئيين وقيامتين⁽³⁰⁾.

4- بين الموت والقيامة: يؤمنون بأن أرواح الأبرار الذين يموتون في المسيح هي في الفردوس، وأن الحالة ما بين الموت والقيامة هي حالة عدم كمال، لأن السعادة العظمى التي يستمتع بها القديسون، والهلاك الأبدي الذي يعذب به الأشرار يبدآن فقط عند القيامة والدينونة النهائية، وهي حالة انتظار⁽³¹⁾.

5- الإيمان بالنار: هي عقيدة فيها إشكالية عندهم، لأنها تقود مباشرة إلى السؤال: كيف يجبر الله العبد ثم يحاسبه ويعاقبه على فعله بالنار، فكالفن كان يعتبر ذلك استعارة عن شدة الألم، أما البيان المشيخي الذي كتب رسمياً عام 1930م فيتضمن الجحيم، ثم في عام 1974م ورد التحذير من الحساب وتعد بالأمل، ولكن في النهاية يقولون: إن التوراة لا تعطي تفصيلاً في الإجابة عن كيف تكون حياتنا بعد الموت، وماذا يمكننا عمله، وهل هو حقيقة أو لا⁽³²⁾.

6- الروح القدس: يؤمنون بانبثاق الروح القدس من الأب والابن -موافقين بذلك الكاثوليكين⁽³³⁾، ويؤمنون بأنه الإله في شكل التثليث، والمندر الغامض معهم وفيهم...، وأن الحديث عن انسكاب أو حلول أو سكنى أو ختم الروح القدس إنما هو استخدام لمفردات مترادفة تعبر بصور متعددة عن الارتباط بين الروح القدس والمؤمن، عند قبول المسيح بالإيمان في القلب، كما يوضح الاعتراف عندهم أن الروح القدس هو مصدر لنعمة الله، وأنه الوكيل الوحيد الكافي لطلب الفداء والخلص لكل البشرية، وأن الروح القدس هي التي تدبهم على الخطيئة، وتحركهم نحو التوبة، ومن مشيئة الله أن يعطي الروح لكل من يطلبها⁽³⁴⁾.

7- العشاء الرباني: لا تؤمن المشيخية باستحالة الخبز والخمر إلى جسد المسيح، وتؤمن فقط بأنه وجود روعي لا جسدي⁽³⁵⁾.

كما لا تؤمن بالمذبح: فالكاثوليك يؤمنون بأنه لا بد من عرض المسيح مرة أخرى على المذبح، بينما تؤمن المشيخية بأنه قد حصل، ولن يحصل إلا مرة واحدة ولا داعي لإعادته، وعلى ذلك فإن عشاء الرب يكون على طاولة لا على مذبح⁽³⁶⁾.

8- التعميد: تؤمن بالتعميد على أنه نعمة من الله ممنوحة، وأنه نداء الله للاستجابة للنعمة، ويعرفونه بأنه اختيار مقدس⁽³⁷⁾.

المطلب الخامس: نقد معتقدات ومبادئ الكنيسة المشيخية، ومناقشتها

من أبرز المعتقدات التي تميزت بها الكنيسة المشيخية عن غيرها عقيدة القدر الجبرية، أو الاختيار، أي اختيار الله لمن يكونون أصحاب النعمة من غيرهم، بلا إرادة منهم، حتى لا يتفاخر أحدهم على الآخر كما سبق، إضافة إلى أن هذه العقيدة مقدسة حسب ما يتصورونه من كتابهم المقدس، ومن هذه الآراء:

أولاً: رأي "جون كالفن" (وهو من تنسب إليه عقيدة الكالفينية)

(1) إنه باعترافه لا يفهم هذه العقيدة، فكيف يؤخذ بقوله، فهو يصفها بأنها عسيرة الفهم وغامضة، وستبقى كذلك⁽³⁸⁾، ويصفها بالعقيدة الرهيبة والمخيفة⁽³⁹⁾، حيث إن أساس الفكرة مجرد ردة فعل، وهي مخالفة للفكر اللاهوتي الكاثوليكي الذي يقول إنه لا خلاص خارج الكنيسة الكاثوليكية⁽⁴⁰⁾، فحاول أن يقطع طريق الخلاص من الكنيسة، وأن عقيدة التعيين السابق سوف تجعلهم في حالة أمانة، ويخدمون الله في حالة مطمئنة، وليس في قلق وخوف وانتظار، وهذا بالطبع قادهم إلى نتيجة عكسية، مما ترك نفوساً كثيرة في شغب⁽⁴¹⁾.

(2) إننا نلاحظ اضطراباً وتناقضاً أثناء حديثه عن الخلاص والأعمال، وأثر الإيمان، فهو -مثلاً- يقول: "إن علينا ألا نشطب المحرومين من قائمة المختارين أو اليأس منهم"⁽⁴²⁾، وعندما

يتحدث عن أهداف الصلاة نجد أنه يثبت الإرادة للعبد، فيقول: "...حتى نظير لله بكل احتياج، ونضع تقوانا كلها أمام الله"⁽⁴³⁾ فالصلاة إذاً أعمال نضع ثمارها أمام الله، ولو أن الإنسان مجبر لكننا نقول إن العبد يصلي لوجود التقوى التي وضعها الله له. ويعلق صاحب موسوعة كامبريدج كومبانيون، فيقول: "وهناك مشكلة على السطح مع عقيدة الصلاة عند كالفن، حيث إنه عندما يكون الطائعون مستسلمون لمشيئة الله، فليس بالضرورة التخلي عن مشيئتهم، وبدلاً من ذلك، نقول: إنهم من خلال الانقياد للصلاة يتركون العناية الإلهية تعمل..."⁽⁴⁴⁾.

(3) كما أن فكرته هذه خالفه فيها الكثيرون؛ لمخالفتها العقل والنص، ويؤكد ذلك صاحب موسوعة كامبريدج كومبانيون: "إن الله نادى الإنسان إلى ملكوته، وهكذا فإن الاهتمام الرباني بالإنسان يصبح فاعلاً إذا وافق الإنسان على ذلك بإرادته وحرية، ولذلك ليس هناك علاقة تنافسية بين الرحمة والإرادة الحرة، فالرحمة والعناية الإلهية تعمل بقوة سيادية علوية...، والإنسان من جانبه ليس قوة ساكنة أمام الرب"⁽⁴⁵⁾.

ويقول صاحب الموسوعة اللاهوتية النصرانية: وذلك لأن الإيمان يقوى تلقائياً ويزداد شعور المسؤولية الإجمالية للإنسان، فمبادرات الرب والاستجابة الحرة للبشر دائماً ما يسيران معاً جنباً إلى جنب، ولا يمكن التضحية بأحدهما من أجل الآخر؛ لأنهما ليسا من الرتبة نفسها، على الرغم من أنه يصعب جداً الفصل بينهما⁽⁴⁶⁾.

(4) إن بعض المفكرين يرى أن هذه العقيدة لا تعني عند كالفن أو أصحابه القول بالجبر، ففي لم تضعف كالفن عن الدعوة أو تشعره بالرضا التام عن نفسه⁽⁴⁷⁾.

(5) إنه يثبت في مواضع الإرادة والاختيار للعبد، مثل قوله عن الحرية: إنها تتكون من ثلاثة أجزاء: الأول، حرية الضمير: بالاتحاد بالمسيح من خلال الإيمان به، فأعطاهم الأمان بمغفرة الله، والإيمان إرادة، وهي سبب لحصول مغفرة الله، والثاني، حرية المؤمنين (يقصد النصراني): بطاعة الرب من خلال طاعة القانون، والثالث، الحرية المتعددة: وتكون في الأشياء المختلفة

التي ليست محرمة أو واجبة من قبل الله، كما أن هناك كثيرا من النصوص في كتابهم المقدس تفيد الاختيار مثل: الأمر بالوصايا العشر كما في سفر الخروج، الإصحاح العشرون، وبعض النصوص، مثل: "الذكي يبصر الشر فيتوارى، والأغبيا يعبرون فيعاقبون" الأمثال 27: 12، وما ورد في الولايات للكتبة والفريسيين: "ويل لكم أيها الكتبة والفريسيون المرأؤون؛ لأنكم تأكلون بيوت الأرمال، ولعلة تطيلون صلواتكم، لذلك تأخذون دينونة أعظم... متى 23: 14، وانظر: ما بعده من النصوص، وأيضًا النصوص التي فيها الإرادة، مثل: "أما أعدائي، أولئك الذين لم يريدوا أن أملك عليهم، فاتوا بهم إلى هنا واذبحوهم قدامي" لوقا 19: 27⁽⁴⁸⁾.

ثانيًا: ردود الكالفينيين

1) رد الكنيسة المشيخية نفسها

أ- إن هذه العقيدة الجبرية أوقعتهم في تساؤلات محيرة عديدة، هم أنفسهم يعترفون بها، مثل: عقيدة الإيمان بالحساب والدينونة والتعذيب بالنار، فكيف وهو قد اختارهم وقادهم بلا اختيار منهم لذلك⁽⁴⁹⁾، وهم إما أن ينسبوا ذلك للمجاز أو عدم الخوض فيه؛ لعدم وضوحه في التوراة، كما سبق. وحاصل كلام كل فريق يرد على الآخر بما يبطله⁽⁵⁰⁾.

ب- إن الكالفيني الحقيقي من الصعب عليه أن يقول إن الله يحب العالم كله، لأن الله قدر لكثير من الأشخاص العقاب الأبدي، وهذه المشكلة التي تواجههم؛ لأن النصارى كلهم يقولون إن الله يحب الإنسان وقدم له الخلاص المجاني.

ج- إن أصل هذه العقيدة بدأت من أوغسطين، لكن الذي فسر أبعاد مضمونها غير اللائق بالله هو كالفن⁽⁵¹⁾.

د- رد الجامعة الكالفينية: إن الشخص صاحب الإرادة والعقل المنفتح الذي يبحث عن الحق، بغض النظر عن كيفية نشأته، يثير الإعجاب أكثر من الشخص الذي ينشأ على أمر معين⁽⁵²⁾.

هـ- رد بعض علماء اللاهوت⁽⁵³⁾:

- أ) إنها عقيدة جبرية تتنافى مع حرية الإرادة وأخلاق المسؤولية الشخصية.
- ب) إن هذا يجعل الله مُقرا ومجيزا للخطيئة، وكيف يكون أخلاقياً أن يعاقب شخصاً على شيء تسبب هو في أن يفعله ذلك الشخص؟
- ج) إنها عملية محبطة لأي نشاط أو مجهود أو عمل.
- د) إن هذا يجعل الله محترماً للشخص من جهة، وغير عادل من جهة أخرى.
- هـ) إنه يعيق العرض المخلص من الإنجيل لأولئك غير المختارين.
- و) إن تاريخه يعود للفلاسفة الماديين ووحدة الوجود التي تعتنق هذه العقيدة بقوة.

ثالثاً: الرأي الإسلامي

- أ- اتفق جميع الرسل من أولهم إلى آخرهم، وجميع الكتب المنزلة من عند الله⁽⁵⁴⁾ على أن علم الله للمقادير قبل خلق السماوات والأرض، وكتابة المقادير قبل خلق السماوات والأرض، واتفقوا على مشيئة الله سبحانه، وعلى أنه لا يقع أمر أو يوجد بدون إرادته، وعلى خلق الله سبحانه للأعمال وإيجاده لها.
- ب- اتفق جميع الرسل من أولهم إلى آخرهم وجميع الكتب المنزلة، على أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء، من خلال مراتب أربع لا بد من توضيحها⁽⁵⁵⁾:
- 1) الهدى العام: وهو هداية كل نفس إلى مصالح معاشها وما يقيمها.
 - 2) الهدى بمعنى البيان والدلالة والتعليم إلى مصالح العبد في معاده ودينه.
 - 3) الهداية المستلزمة للاهتمام، وهي هداية التوفيق والعمل.
 - 4) الهداية إلى الجنة أو النار يوم القيامة.
- ج- اتفقت جميع الكتب السماوية على أن القدر السابق لا يمنع العمل، ولا يوجب الاتكال عليه، بل يوجب الجهد والاجتهاد والحرص على العمل الصالح⁽⁵⁶⁾.

ولهذا لما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه بسبق المقادير، قال بعضهم أفلا نتكل على كتابنا، وندع العمل، قال: "لا، اعملوا فكل ميسر لما خلق له، ثم قرأ قوله تعالى: (وَاللَّيْلِ إِذَا

يَعْتَسَى (1) وَالنَّهَارَ إِذَا تَجَلَّى (2) وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى (3) إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَى (4) فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ
وَأْتَقَى (الليل: 5-10) [57].

لهذا لا بد من الإيمان بمقدمات مهمة، هي:

(1) أن الله سبحانه أحاط علمه بكل شيء، قال تعالى: (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ
الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ
شَيْءٍ عِلْمًا) [الطلاق: 12].

(2) أن الله قدر المقادير، وأحصاها في كتاب، (وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا) [الأحزاب: 38]،
وقوله: (وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ) [يس: 12].

(3) أن إرادة الله ومشيتته لا تستلزم محبته ورضاه عن الشيء لذاته، مثل:
أ- الإرادة الكونية القدرية، كتقدير الله وجود الكفر، والفساد وغيرهما، مع عدم رضاه⁽⁵⁸⁾،

كما قال تعالى: (إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ) [الزمر: 7].

ب- الإرادة الدينية الشرعية، وهي مختصة بمراضي الله ومحباته، وعلى مقتضاها أمر الله
عباده ونهاهم⁽⁵⁹⁾، كما قال تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) [البقرة: 185].

(4) أن الله سبحانه أثبت للعباد قدرة وإرادة على أعمالهم، وبحسبها كلفوا، وعلما يثابون
ويعاقبون، ومشيتهم وإرادتهم تحت إرادة الله ومشيتته، قال تعالى: (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ
شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) [الكهف: 29] فأثبت للعباد مشيئة، ولكنها لا تنفذ بغير مشيئة الله. وقال
تعالى: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) [البقرة: 286] وتكليف العبد بما يستطيعه دليل على
إرادته⁽⁶⁰⁾.

(5) أن العبد لو كان مجبرًا لكان عقاب الله له ومحاسبته ظلمًا للعبد⁽⁶¹⁾، والله سبحانه وتعالى
يقول: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ) [النساء: 40].

(6) أن كل واحد يعرف الفرق بين الفعل الاختياري والاضطراري في الحقيقة والحكم، فلو
اعتدى شخص على آخر وادعى أنه مجبر على ذلك بقضاء الله وقدره، لعد ذلك سفهًا
مخالفًا للمعلوم بالضرورة⁽⁶²⁾.

وبناء على ما سبق فمن نفي القدرة زاعماً منافاتها للشرع فقد عطل صفتي العلم والقدرة، وجعل العبد مستقلاً بأفعاله خالقاً لها، ومن أثبت القدرة محتجاً بها على فعله المنافي للشرع نافياً عن العبد قدرته واختياره التي منحها الله تعالى إياها، وكلفه بحسابها، زاعماً أن الله كلف عباده ما لا يطاق فقد نسب إلى الله تعالى الظلم، وكان إمامه في ذلك إبليس الذي خاطب ربه قائلاً⁽⁶³⁾:
(قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ) [الأعراف:16].

ثالثاً: الردود على الجبرية من خلال العقل

يقتضي اعتقاد الإنسان بالجبر عدة أمور، منها:

- 1- نسبة النقائص والقبايح إلى الله تعالى وجعلها من صفاته، من خلال جبره لبعض العباد على الفساد، والله سبحانه له الكمال المطلق لا يصدر عنه إلا ما يحمد عليه⁽⁶⁴⁾.
- 2- إبطال فائدة الثواب والعقاب، لأن الله -بحسب زعمهم- هو الذي يختار العبد ويجبره على فعلٍ ليس من اختياره أو إرادته⁽⁶⁵⁾.
- 3- التسوية بين المتناقضات والمتضادات، واعتبارها عملاً مرضياً، فالمؤمن كالكافر والمفسد كالمصلح سواء بسواء.
- 4- إنكار الصفات الإلهية التي تتجلى فيها الرحمة والمغفرة، والعدل، والحكمة، والانتقام للمظلوم، (وهم وإن أقروا بها شفهيًا، إلا أنها معطلة من خلال هذا المعتقد)⁽⁶⁶⁾.
- 5- إبطال فائدة الدعاء بحجة أن المطلوب بالدعاء، إن كان معلوم الوقوع فلا حاجة إليه، وإن كان غير معلوم الوقوع فلا فائدة منه⁽⁶⁷⁾، ونقول لهم: إذا كان الحال كذلك فلا تسعوا إلى طلب الرزق ما دام أن الله قد قدر لكم رزقاً، فإنه سيأتيكم به، ويوضح تاريخ الأديان أن عقيدة الجبر كانت موجودة بين الوثنيين الإغريق، وفلاسفة النصارى أمثال (أوغسطين)⁽⁶⁸⁾.

المبحث الثاني: أنشطة الكنيسة المشيخية، ومدى انتشارها، وتأثيرها، وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول: فروع الكنيسة المشيخية، ونسبة انتشارها

تشكل المشيخية رابع أكبر مجموعة بروتستانتية في الولايات المتحدة، حيث إن المعمدانية أكبرها، ثم المنهجية، ثم اللوثرية. والكنيسة المشيخية في الولايات المتحدة مكونة من جناح متطور صغير، وجناح محافظ كبير، يتسابقان للمركزية في الموالاتة للمذهب، حيث توضح دراسة كنسية أن الجناح المحافظ أكبر بكثير من الجناح المتطور⁽⁶⁹⁾.

أما القسم المحافظ، فمثل: كنيسة المشيخية الأمريكية (PCA)، التي لها 335 ألف عضو، في ألف وسبعمائة جماعة، بينما الكنيسة المشيخية في الولايات المتحدة الأمريكية (PC(USA)، لها 32 مليون عضو، في عشرة آلاف جماعة، وهي أكثر تحرراً⁽⁷⁰⁾.

وفي أوائل القرن العشرين كان هناك خلاف بين المحافظين والمعتدلين (والبعض يطلق عليهم اسم الأصوليين والحضاريين) أو (المحافظين والمتحررين أو الليبراليين)، وكانت تساؤلاتهم: هل مؤلفو التوراة موحى إليهم مباشرة من الله؟ وهل النار موجودة؟ وهل يمكن السماح للمرأة بالتنصيب كمسئولة في الكنيسة أو لا؟

وكان ذلك جُل ما شغل الكنيسة المشيخية الأمريكية في الولايات المتحدة، حيث إن المحافظين شعروا بأن الليبراليين يقودون الكنيسة إلى تنازلات مع العالم بعيداً عن الإنجيل. وحاول المحافظون أن يقودوا الليبرالية إلى خطة الوحدة عام 1801م بين المشيخية والجماعات الأخرى⁽⁷¹⁾.

ووسط ذلك الجدل بدأت المرحلة الأخيرة لحرب الكنيسة المحافظة والليبرالية عام 1932م، فقد قام (دبليو إي هوكينج) بالتأكيد على الإرساليات أن لا تجعل الجدل هو الهدف، بل عليها توفير الخدمات الاجتماعية والصحية، إضافة إلى الدعوة للإنجيل، وكان هناك اعتراض ضد فكرته من المحافظين، بزعامة (جي جريشام ماكين) وهو بروفيسور لاهوتي في برينستون، وقد قاموا بتكوين الكنيسة الأرثوذكسية المشيخية⁽⁷²⁾.

واستمر الجدل بين الليبراليين والمحافظين على تدخل الكنيسة المشيخية في الأمور الاجتماعية، وتعيين النساء، ومناصرة الإجهاض لأسباب اجتماعية، وتنصيب اللوطيين والشواذ في الكهانة، وتأييد تغيير الجنس؛ لكونها من الحقوق الشخصية، كما أنهم يرون أن هناك ناجين من غير النصارى⁽⁷³⁾.

ومن هذه المشيخيات المشيخية المحاربة في ألاباما، ومشيخية "ويسمنستر" في فرجينيا والشرق تينيسي، وتم إنشاء منظمة عام 1925م لتجنب الاختلاف، إضافة إلى قبول بعض الأفكار المتحررة من قبل المذهب، وكانت كنيسة كندا المشيخية، والكنيسة المشيخية في الولايات المتحدة قد باشرت ذلك عام 1956م و 1958م.

وفي عام 1982م اندمجت الكنيسة المشيخية الإصلاحية، والإنجيلية المشيخية في الكنيسة المشيخية الأمريكية، وأصبحت تدعى الكنيسة المشيخية الإصلاحية، والمجلس المشيخي الإنجيلي، وهي أكبر كنيسة مشيخية، وتعتمد على اعتراف ويسمنستر، والتعاليم الشفهية الطويلة والقصيرة لـ ويسمنستر، وقد وصل أعضاؤها عام 1986م إلى 159105 عضواً، و924 تجمعاً⁽⁷⁴⁾، ومن المنظمات التي تشجع التحرر، مجلس كورين الوطني المشيخي والتحالف المشيخي، والمشيخية المتجددة، والمنتدى المشيخي.

ونظراً لاستمرار الجدل بين الليبراليين المتحررين والمحافظين، فقد رفعت الكنيسة المشيخية في الولايات المتحدة (PCSUA) تقريراً في 2001/10/15م، ينص على أن نصف المشيخية في الاجتماع صوتوا لصالح الانفصال بين الليبراليين والمحافظين، كخيار مستقبلي إذا لم يتم التراجع عن الضغط الحالي في إعطاء الشواذ والسحاقيات نفس الحقوق للمتحولين جنسياً في الكنيسة⁽⁷⁵⁾، وحدث توتر قوي عام 2009م بين المفهوم الليبرالي المتحرر واليساري الوطني المحافظ الرئيسي، ولكن بقيت المجموعة المحافظة داخل الطائفة، بعكس ما حصل في الطوائف الأخرى، مثل المعمدانية التي انقسمت إلى الجنوب المحافظ، والشمال المتحرر). وإن كان بعض المحافظين قد فضل الانسحاب، مثل: الكنيسة المشيخية في أميركا، والكنيسة الأرثوذكسية، والكنيسة المشيخية التوراتية، والمشيخية البروتستانتية⁽⁷⁶⁾.

المطلب الثاني: المؤسسات والكنائس، وأنشطتها الداخلية والخارجية

تنتشر أنشطة الكنيسة المشيخية المختلفة في أنحاء كثيرة من العالم، ولها مؤسسات خيرية مستقلة، ذات أنشطة مختلفة، ولكنها تابعة للكنائس الرئيسية، فمنها:

أ) مؤسسات وتجمعات تهتم بالعناية بأنشطة الصحة والإغاثة، ومن تلك المؤسسات الخيرية المستقلة، على سبيل المثال: المؤسسة الخيرية المشيخية للتعليم والصحة من عام 1956م⁽⁷⁷⁾، وهي عبارة عن دليل للمخيمات المشيخية التي تعمل في الخارج من خلال الأنشطة الصحية، والثقافية الواسعة، أو في الإغاثة، أو في دعم مؤتمرات الدعوة للعدالة.

ب) العناية بإنشاء الجامعات والكليات والمدارس: تنتشر جامعات مشيخية عريقة وعالمية، يفد إليها الطلاب من أنحاء العالم، حتى من البلاد العربية، حتى المملكة العربية السعودية، مثل:

1- جامعة كوينز في كينغستون: وهي إحدى أعرق جامعات كندا وأرقاها. تأسست عام 1841م في مدينة كينغستون (وكانت الفكرة الأصلية من تأسيسها على أيدي مجمع الكنيسة المشيخية البروتستانتية تدريس الناشئة أصول الدين المسيحي بجانب العلوم العصرية الأخرى. إلى أن أصبحت الآن إحدى أهم الجامعات الكندية. ومن أهم كلياتها: الآداب، والعلوم، والطب، والحقوق⁽⁷⁸⁾.

2- جامعة ديوك: إحدى أعظم الجامعات الأميركية والعالمية، وأهم جامعات "الجنوب" الأميركي على الإطلاق، تأسست عام 1838م باسم كلية الثالوث، بجهد من الكنيسة النظامية البروتستانتية، إلا أنها حصلت لاحقاً على دعم مالي سخّي من عائلة ديوك، أكبر صانعي التبغ في الولايات المتحدة، فحملت اسمهم، ونعمت بعونهم المادي، ومن أهم تخصصات هذه الجامعة بجانب الطب: الهندسة، والحقوق، والآداب، والعلوم، وإدارة الأعمال⁽⁷⁹⁾.

3- جامعة سيدني، أكبر الجامعات الأسترالية وأقدمها. تأسست عام 1850م، وتمولها حكومة المقاطعة والحكومة الاتحادية الأسترالية، فيها مجموعة من (الكليات الكنسية) بينها كلية (سانت بول) إنجليكانية، وكلية (سانت جون) كاثوليكية، وكلية (سانت اندروز) بروتستانتية مشيخية، وكلية (وسلي) بروتستانتية نظامية، وتدرس: الحقوق، والآداب، والعلوم، والهندسة، والعمارة، والزراعة، والطب، وطب الأسنان، والطب البيطري، ويتصل بها عدد من مراكز الأبحاث المتخصصة⁽⁸⁰⁾.

ج) إنشاء الكنائس والمؤسسات التنصيرية، وهناك كنائس خاصة بإدارة نسائية، مثل:

1- كنيسة المرأة المشيخية⁽⁸¹⁾:

أنشئت عام 1800م لأكثر من 300 ألف امرأة، وهي تساعد المرأة في المشاركة الاجتماعية، والتنصيرية من خلال: الصلاة، ودراسة التوراة، ودعم الإرساليات، ودعم عمليات السلام. وهناك مجموعة نسائية متخصصة لإدارة الأعمال الكنسية حول العالم، ودراسة أحوال المهاجرين، ومجموعة أخرى للحوار مع الأعراق المختلفة، تضم إحدى وعشرين امرأة.

2- الشبكة الوطنية للمجمع النسائي المشيخي⁽⁸²⁾: وتدار من قبل لجنة تنسيقية، تضم اثنتي عشرة امرأة، وهدفها كما جاء في الموقع: التغذية الروحية للفتيات من خلال الدراسة، والتشجيع على أداء الصلوات وأداء الطقوس، والمشاركة العرقية، والعمل من أجل العدالة والمشاورة مع المجتمع والكنيسة، وتوفير الدعم للمشاركة في الأحداث الوطنية والعالمية، وربط جمعيات المرأة بعضها ببعض، كما تساهم في الطباعة والنشر، وتوفير الدعم المالي للدعاة، ووضع الخطط لذلك.

ومن أبرز الكنائس في بريطانيا وأمريكا:

أولاً: الكنائس المشيخية في إنجلترا

1- الكنيسة الإنجيلية المشيخية في إنجلترا وويلز⁽⁸³⁾.

2- الكنيسة المشيخية العالمية في لندن⁽⁸⁴⁾.

3- الكنيسة المشيخية في ويلز⁽⁸⁵⁾.

ثانياً: الكنائس المشيخية في الولايات المتحدة

1- الكنيسة المشيخية في الولايات المتحدة: Pc(USA)⁽⁸⁶⁾، والكنيسة المشيخية الأمريكية: (PCA)⁽⁸⁷⁾، والكنيسة المشيخية المركزية⁽⁸⁸⁾، وكنيسة اسكتلندا: الكنيسة الوطنية الوحيدة المعترف بها من قبل الحكومة في اسكتلندا، وأحياناً يطلق عليها (كنيسة الكيرك)⁽⁸⁹⁾، وكنيسة الجامعة المشيخية⁽⁹⁰⁾.

المطلب الثالث: أنشطة الكنيسة المشيخية في تنصير العالم الإسلامي

تعتبر الطائفة المشيخية من أوسع الطوائف نشاطاً في الإرساليات حول العالم بشكل عام، وفي الشرق بشكل خاص⁽⁹¹⁾.

والإرساليات في الولايات المتحدة -على سبيل المثال- التي تدار من قبل ستة عشر مجلس كنسياً، تقوم بتوزيع المشاركين والكنائس والهيئات العالمية في أكثر من سبعين دولة في أمريكا اللاتينية، والكاريب، والشرق الأوسط وأفريقيا، وأوروبا، والجنوب الشرقي لآسيا، ومن أنشطتها: دعم القضايا الاجتماعية والإغاثية، من خلال عدة مؤسسات تابعة لهم⁽⁹²⁾، كمؤسسة الدعم المشيخي للكوارث، ومؤسسة التطوير الذاتي للأفراد، ومؤسسة البرنامج المشيخي للمجاعة، وغيرها، وجميعهم يدعمون المدارس العرقية وبرامج الإعاشات، ومؤسسات الشباب والأطفال والبالغين.

ثانياً: إنشاء الجامعات والكليات التنصيرية في العالم الإسلامي: وتعتبر الكنيسة المشيخية من الكنائس النشطة في هذا المجال، سواء أكان ذلك محلياً في الولايات المتحدة، أم خارجياً في الدول الأوروبية، أو العربية، حيث أنشئت الجامعات الثلاث الكبرى في الشرق الأوسط: الجامعة الأميركية في القاهرة، والجامعة الأميركية في أنقرة، وتركيا، والجامعة الأميركية في بيروت⁽⁹³⁾.

وتذكر المشيخية أنها تؤمن بأن الإرسالية ليست واجبة، لكنها فرصة، لنرى كيف أن الله موجود في كل مكان، ويمكنه أن يعمل بطرق متعددة⁽⁹⁴⁾.

وعلى الرغم من أن الكنيسة تؤمن بقدوم المسيح في آخر الزمان ومحاربة غير المؤمنين، خاصة المحافظين منهم، لكنها لا تذكر وجوب القتال للتمهيد لتلك المعركة.

بل ترى أن الإنجيلية تكون من خلال بناء الكنائس خدمات الرحمة، والعدالة الاجتماعية، والسلوك، بدون التحدث عن المسيح.

أما الإرسالية في بلاد المسلمين فتكون بواسطة خدمات المساعدة والإعانة، لكن بصمت؛ لأن بعض الحكومات تعارض الدعوة الإنجيلية (التنصير)، ويذكرون أن النصرانية في الصين تشهد أن أهم سبب للانتشار الهائل للكنيسة هو الرحمة والحياة النصرانية المخلصة اليومية⁽⁹⁵⁾. ولعل ذلك من أبرز الأسباب التي جعلها تتمكن من إنشاء كنائس في بلاد إسلامية كثيرة، وعدم المنع لأنشطتها كما لاقت الكنيسة المعمدانية المحافظة من منع لأنها تومن بفكرة الجهاد والحرب، بعكس موقف الكنيسة المشيخية ضد الحرب والعنصرية والأسلحة النووية، ومساندتها لعملية السلام، ومنها قرارات الكنيسة المشيخية عام 2004م التي تقضي بوقف استثماراتها في فلسطين المحتلة، البالغة نحو سبعة مليارات دولار؛ تجاوبًا مع قرار محكمة العدل الدولية حول عدم شرعية الجدار الفاصل، وبناء المستوطنات بتصويت الغالبية الساحقة، وكان سبب ذلك أن هذا يتعارض مع رسالة الإنجيل، إضافة إلى أن الأموال التي تدفعها الكنيسة لأعضائها لا بد من أن تكون نقية ومجردة من المساهمة في أي تعاملات غير شرعية، من أجل ذلك تفجر الغضب الصهيوني داخل الولايات المتحدة وخارجها ضد هذه الكنيسة، التي أقرت هذه المواقف بالإجماع، وقد تكتم الإعلام الأميركي الذي تسيطر عليه الصهيونية الأميركية على هذه المواقف، وبذلك قطع الطريق أمام وصول هذه المواقف الجريئة إلى الإعلام العربي والإسلامي إلا بشكل محدود، إلا أن الكنيسة أرسلت مذكرات إلى الأمم المتحدة، وإلى أعضاء الكونغرس، وإلى البيت الأبيض، كما أرسلتها إلى مجلس الكنائس العالمي في جنيف وإلى مجلس كنائس المسيح في واشنطن⁽⁹⁶⁾، إضافة إلى ذلك فقد نددت الكنيسة بـ (مبدأ الحرب الوقائية) الذي اتخذته إدارة الرئيس الأميركي جورج بوش (2000م-2008م) بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2000م⁽⁹⁷⁾، واعتبرت الحرب على العراق حربًا غير شرعية وغير أخلاقية وغير قانونية، وقد ذهبت الكنيسة المشيخية إلى أبعد من الاكتفاء باستنكار هذا الأمر، فقررت إقامة علاقات تعاون مع الجماعات الإسلامية الأمريكية دعمًا لها في مواجهة تورط الحكومة الأمريكية في الأعمال المناهضة للعرب الأميركيين وغيرهم من

المسلمين، وحثت الكنيسة أبناءها، كما حثت جمعيات ومنظمات حقوق الإنسان على التحرك ضد هذا التورط المناقض للقيم المسيحية والأمريكية⁽⁹⁸⁾.

ورغم أن الكنيسة تراجعت عن قرار المقاطعة بسبب هجوم المؤسسات الإعلامية الخاضعة للنفوذ الصهيوني في الولايات المتحدة عليها، وشكوى الحاخام الأكبر لإدارة الكنيسة، إلا أن موقفها كان كفيلاً بأن يفضح المشكلة، ويعلن عن وجودها، كما يقول البروفيسور "ديريك فيلد" أستاذ الطب النفسي البريطاني الذي يعد أحد الناشطين الداعين لمقاطعة الأكاديمية الإسرائيلية⁽⁹⁹⁾، كما كان فيه شحذ لهمم بعض الكنائس للمقاطعة أو التفكير في المقاطعة⁽¹⁰⁰⁾. وعلى المسلمين متابعة مثل هذه الأمور عن كثب، لمعرفة كيفية كسب الأصدقاء بتوجيه الشكر لهم من قبل المؤسسات الإسلامية الدولية، وتوحيد جبهة الأعداء، وعدم تعميم نظرية مؤامرات الاحتلال على جميع الكنائس.

ثالثاً: الزيارات الدورية حول دول العالم الإسلامي

تتميز أنشطة الكنيسة المشيخية وتأثيرها حول البلدان الإسلامية بإرسال الوفود وعمل سلسلة زيارة دورية في عدة ولايات أمريكية للمسؤولين الروحيين والسياسيين، ويؤكدون في زيارتهم على أهمية تحقيق العدالة والسلام في منطقة الشرق الأوسط، لا سيما في لبنان، وفلسطين، والعراق، ومصر، فعلى سبيل التمثيل لا الحصر نجد أن منظمة "مسكن من أجل الإنسانية"، في مصر بأسسوط، تقوم بتقديم هدية عبارة عن نسخة من الإنجيل مع كل منزل تبنيه، كما تقول إنها استطاعت منذ تأسيسها إنشاء أكثر من 200 ألف منزل، في حوالي مائة دولة، وقال بيان الكنيسة المشيخية الأمريكية: إن موزلي وزوجته كارولين يعدان من قيادات جماعة (شركاء البهجة) التي تقول إن هدفها هو التعبير عن العقائد النصرانية من خلال الخدمة الرحيمة للأخرين⁽¹⁰¹⁾.

كما تم إنشاء العديد من الكنائس العربية في عدد من الدول الأجنبية، مثل: كنيسة المنارة المشيخية (أونتاريو) بلندن، والكنيسة الإنجيلية العربية (تورنتو)، والكنيسة الإنجيلية العربية المشيخية (مونتريال) بكندا.

وهناك الكنائس والتجمعات التابعة للكنيسة المشيخية في الولايات المتحدة (PC(USA)، منها: الزمالة المشيخية الشرق أوسطية (أريزونا) ويطلق عليها كذلك كنيسة (نورثر ماستر المشيخية)، والكنيسة الإنجيلية الشرق أوسطية، بكاليفورنيا، ويطلق عليها (كنيسة كاليفاريا المشيخية)، والكنيسة المشيخية الأولى، بكاليفورنيا، لدراسة التوراة بالعربية، والكنيسة الإنجيلية الشرق أوسطية، بنيوجرسي، وزمالة ألينتاون العربية، بينسيلفانيا، والكنيسة النصرانية العربية بفرجينيا، والزمالة العربية المشيخية، بواشنطن، والكنيسة السودانية المشيخية الأمريكية، والكنيسة الإنجيلية العربية، بكاليفورنيا، ويطلق عليها كذلك كنيسة أركاديا.

تلك بعض الكنائس العربية، إلا أنه يوجد هناك مركز يقدم الدعم الروحي والتنظيمي لتنمية الكنائس والشخصيات المشيخية في الشرق الأوسط، مثل: مشيخية الشرق الأوسط في الولايات المتحدة⁽¹⁰²⁾، وهناك ما يقارب 60 تجمعاً للمشيخين بلغات مختلفة غير الإنجليزية.

رابعاً: إنشاء المؤسسات التنصيرية في البلدان العربية والإسلامية

أولاً: في الكويت: أبرز المؤسسات هي: الكنيسة الإنجيلية الوطنية في الكويت: وهي عضو في مجلس كنائس الشرق الأوسط، يقدر عدد رعاياها بحوالي 15 ألف نسمة، راعي الكنيسة الحالي هو القس (عمانوئيل غريب)، ويعتبر أول قس خليجي معاصر يشغل هذا المنصب، وأول قس خليجي معاصر يرتدي زي الكنيسة الكوفية خلال أداء الطقوس الدينية⁽¹⁰³⁾، ويسعى الآن إلى تنظيم مؤتمر الحوار الإسلامي المسيحي في الكويت، ويقول: "هدفنا معرفة الآخر ومعرفة المجالات المشتركة...، والمجالات التي يمكننا من التعاون في خدمة المجتمع"⁽¹⁰⁴⁾، وأما عن التنصير فيقول: "إن المسيحية دين دعوة كما أن الإسلام دين دعوة...، وعلى كل مسيحي مؤمن أن يبشر بالمسيح بطرق مختلفة، كالعلاقة الشخصية؛ امتثالاً لما ورد في الإنجيل"⁽¹⁰⁵⁾، ونظراً لقلّة الكنائس في الكويت فإن الكنيسة الإنجيلية الوطنية تستضيف حوالي 50 كنيسة وجماعة مصلية من مختلف الجنسيات والطوائف، من الهند والفلبين وباكستان وكوريا وبنغلادش وسريلانكا، ويبلغ عدد المصلين في مباني الكنيسة أكثر من عشرة آلاف شخص في الأسبوع (إحصائية عام 2003م)⁽¹⁰⁶⁾.

ثانياً: في السودان: ومن أبرز الكنائس المشيخية

أ) الكنيسة المشيخية في السودان: ويبلغ عدد أعضائها مليون عضو، و265 قسيساً، و500 تجمع، وقد تم تأسيسها في أواخر 1890م بواسطة الإرساليات الأمريكية التي جاءت إلى السودان من مصر، وأسسوا كنيسة في الخرطوم، ثم نزلوا إلى الجنوب عام 1902م، تاركين الكنيسة في الشمال بشكل رئيسي تحت الأقباط المصريين الإنجيليين (والآن تعرف باسم الكنيسة الإنجيلية المشيخية (PEC) في السودان، التي استقلت عام 1956م في الشمال، وتمتلك الكنيسة الإنجيلية (2007م) 39 كنيسة ثابتة، و269 كنيسة عشوائية، و32 منصرفاً أجنبياً، و38 مدرسة ومعهداً، و27 مركزاً اجتماعياً، ومزرعتين، وفي عام 1962م، كان على كل الإرساليات مغادرة السودان بقرار من الحكومة، فبقيت الكنيسة تحت قيادة قساوسة سودانيين، وبدأوا بعملية الامتداد إلى أنحاء البلاد، والآن تعتبر الكنيسة المشيخية أكبر ثالث كنيسة في السودان بعد الرومان الكاثوليك، والكنائس الأسقفية⁽¹⁰⁷⁾.

ثالثاً: في العراق: عدد النصارى في العراق يقدر حالياً بأربعة في المائة 4% من عشرين مليوناً من السكان، بحسب دراسات سابقة، وكانت المشيخية وغيرها من الإرساليات الإصلاحية والإنجيلية في العراق منذ عام 1800م، وكونت ما يسمى بالإرسالية المتحدة. وقد عملت الإرسالية المتحدة بجهد في مجال التعليم والصحة، وتطوير الكنيسة حتى عام 1960م، وأكملت نشاطها محلياً على الغالب؛ حتى أصبحت جميعها تحت جمعية الكنائس المشيخية في العراق⁽¹⁰⁸⁾، وكونت بذلك نقطة وصل مع الكنائس المشيخية الأخرى مثل: سينودس النيل في مصر، وسينودس سوريا ولبنان، ومؤخراً الكنيسة الإصلاحية في الكويت، وجميع هذه الكنائس تنضم تحت اسم مجمع الكنائس الإنجيلية المشيخية الوطنية في بغداد، ورئيس المجمع يكون أحياناً قساً، وأحياناً رجلاً علمانياً⁽¹⁰⁹⁾.

وهناك خمس كنائس مشيخية في العراق⁽¹¹⁰⁾: الكنيسة الإصلاحية الإنجيلية الوطنية بكرموك، والكنيسة المشيخية الإنجيلية الآشورية ببغداد، ولها مجلة بعنوان (الأب-يو-تاق)،

والكنيسة المشيحية الإنجيلية العربية ببغداد، والكنيسة الإصلاحية الإنجيلية الوطنية بالموصل، وهي من أكبر الكنائس الإنجيلية في العراق؛ لأن العمل الإنجيلي بدأ في الموصل من عام 1824م، ثم الكنيسة المشيحية الوطنية بالبصرة⁽¹¹¹⁾.

رابعاً: في مصر: تعتبر الطائفة الإنجيلية المشيحية من أكبر الطوائف الإنجيلية السبع عشرة وأبرزها في مصر⁽¹¹²⁾ وقد نشأت أول كنيسة بروتستانتية 1860م بتعليمات من المجمع المشيحي، وكان مقرها الذي استقرت فيه الإرسالية الأمريكية في حارة "درب الجنينة"، ثم أقيم للكنيسة مبنى خاص سنة 1876م بالأزبكية، وظلت هذه الكنيسة في حيازة الإرسالية الأمريكية حتى عام 1958م حيث تنازلت عنها للكنيسة الإنجيلية المصرية⁽¹¹³⁾.

أما عن نشأة سينودس النيل: فقد أنشئ عام 1898م وشمل أربعة مجامع فرعية هي: مجمع الوجه البحري (الدلتا)، والأقاليم الوسطى (الفيوم وبني سويف والمنيا)، وأسيوط، ومجمع في الجنوب (سوهاج والأقاليم العليا والسودان)، وخلال القرن العشرين زاد عدد المجمع حتى وصل سنة 1980م إلى ثمانية مجامع داخل مصر مقسمة تقسيماً جغرافياً (تضم 300 كنيسة) وهي: مجمع القاهرة، ومجمع الدلتا، ومجمع الأقاليم الوسطى، ومجمع المنيا، ومجمع ملوي، ومجمع أسيوط، ومجمع سوهاج، ومجمع الأقاليم العليا.

وينبثق من سينودس النيل ستة مجالس خاصة بالشؤون الروحية والمالية والتنمية والتعليمية، وعشر لجان خاصة بالأملاك والعلاقات والشؤون القضائية والخطة⁽¹¹⁴⁾.

ومن أبرز المؤسسات التعليمية للكنيسة: كلية اللاهوت الإنجيلية، وهي المؤسسة التعليمية للكنيسة الإنجيلية المشيحية بمصر، وهي ترتبط أكاديمياً بإدارة التعليم العالي الخاص بمصر. وهدف الكلية هو إعداد خدام وقساوسة مكرسين للعمل الرعوي بالكنيسة الإنجيلية المشيحية بمصر، وإعداد قيادات علمانية مؤهلة لخدمة الكنيسة والمجتمع في مصر والعالم العربي.

والكلية ترحب بالدارسين من مختلف الطوائف النصرانية الذين يرغبون في اكتساب

المعرفة اللاهوتية التي تؤهلهم لمجالات الخدمة المتعددة.

وقد تأسست كلية اللاهوت الإنجيلية عام 1863م ومقرها الحالي بالعباسية⁽¹¹⁵⁾.
ومن الجدير بالذكر أن نعرف أن الكنيسة المشيخية الغربية لها تأثير واضح، سواء على الكنيسة الإنجيلية في مصر، أم على إدخال بعض القوانين التشريعية الإسلامية في مصر.
وأما عن التأثير في القوانين التشريعية الإسلامية في مصر، فقد كشفت وثائق للكنيسة المشيخية الأمريكية عن دورها التنصيري في كتابة بعض التعديلات على قانون الطفل المصري، حصلت عليها وكالة أنباء (أميركا إن أرابيك) وبعض الوثائق بثتها الكنيسة على موقعها على الإنترنت، تتعلق بمنع زواج الفتيات قبل الثامنة عشرة، ومنع ختان المرأة، وتسجيل المواليد بنسبة الطفل لأمه من خلال شهادة الميلاد، إضافة إلى معاقبة الآباء على ضرب أولادهم⁽¹¹⁶⁾.
وفروع الأنشطة التنصيرية يديرها منظمة أهلية في مصر تسمى نفسها: (شبكة معاً لتنمية الأسرة) عن طريق ناشطة تدعى: (نانسي كولنز)، وقد عقدت لهذه القضية -عن طريق مجلس الشعب والحكومة المصرية- لقاءات مع محامين، ومستشارين، منهم: المستشار القانوني بمجلس الأمومة والطفولة خليل مصطفى خليل، في حلقات نقاشية عديدة كان آخرها يوم 15 يناير/ 2008م، وهي تقر بعملها التنصيري صراحة، وتقول إن مهامها تشمل كذلك تطوير كنائس جديدة في 37 مدينة مصرية جديدة⁽¹¹⁷⁾.
وقد اهتمت جبهة علماء الأزهر مجلس الشعب والحكومة المصرية بالخروج عن نصوص الشريعة الإسلامية بعد إقرار تعديلات على قانون الطفل، وأكدت أن تلك التعديلات تبيح الزنا وتقننه، وتحلل الحرام، وذلك في ظل حظر الزواج على من هم دون الثامنة عشرة، ونسبة الولد لأمه⁽¹¹⁸⁾.

سادسا: في سوريا ولبنان

أ) كنيسة السينودس الإنجيلي الوطني " في سوريا ولبنان

تشكل أكبر منظمة مشيخية في سوريا ولبنان، تم الاعتراف بها رسمياً عام 1848م وتم في هذا العام تنظيم أول كنيسة إنجيلية في بيروت، ثم توالى الكنائس في باقي المناطق، حتى عام

1920م، وبعد استقلال كل من سوريا ولبنان أعيد تنظيم عمل الكنائس الإنجيلية في سوريا ولبنان لتكوّن سينودسًا واحدًا هو (السينودس الإنجيلي الوطني في سوريا ولبنان)، وفي عام 1959م تسلم السينودس كامل المسؤوليات والخدمات التعليمية والطبية من الإرساليات المشيخية الأمريكية، ويضم السينودس في حقل عمله في سوريا ولبنان ما يقرب من 38 كنيسة⁽¹¹⁹⁾.

ويشارك السينودس الإنجيلي الوطني في سوريا ولبنان كنائس إنجيلية في الشرق الأوسط، ويشارك في إدارة كلية اللاهوت للشرق الأدنى، ويشارك في مجلس إدارة كلية بيروت الجامعية، وهو عضو فعال في الحركة المسكونية عامة، وعضو في رابطة الكنائس الإنجيلية في الشرق الأوسط، وعضو في الاتحاد العالمي للكنائس المصلحة، وعضو في مجلس الكنائس العالمي، وعضو في المجمع الأعلى للطائفة الإنجيلية في سوريا ولبنان، الذي هو هيئة إنجيلية تمثل مختلف الكنائس الإنجيلية في سوريا ولبنان أمام السلطات المدنية، ومن أبرز الهيئات والمؤسسات التابعة للسينودس الإنجيلي في سوريا ولبنان: العديد من المدارس والثانويات، ومراكز المؤتمرات، ودور المسنين والعجزة، والمستشفيات وملحقاتها، ولجان التربية المسيحية للسينودس الإنجيلي الوطني في سوريا ولبنان، ولجان للإعلام والنشر⁽¹²⁰⁾.

وفيما يلي شرح تعريفي لبعض هذه الكنائس حسب ما توفر للباحثة من معلومات:

(أ) الكنائس في سوريا: ومن أبرز هذه الكنائس: الكنيسة الإنجيلية الوطنية في دمشق، والكنيسة الإنجيلية الوطنية المشيخية في الحسكة (شمال شرق سوريا)، والكنيسة الإنجيلية الوطنية في محردة، شمال حماة، والكنيسة الوطنية الإنجيلية بحمص⁽¹²¹⁾، والكنيسة الإنجيلية الوطنية في اللاذقية⁽¹²²⁾.

(ب) الكنائس في لبنان: ومن أبرزها: الكنيسة الإنجيلية في حاصبيا (في محافظة النبطية، في الجنوب)، وكنيسة درب السيم الإنجيلية (في الجنوب)، وغيرها، وتنبع أهمية هذه القرية من كونها تقع في منطقة استراتيجية على طريق فلسطين والأراضي المقدسة، وكنيسة صيدا

الإنجيلية (في الجنوب على ساحل البحر الأبيض المتوسط)، والكنيسة الإنجيلية الوطنية في مدينة صور، والكنيسة الإنجيلية المشيخية في الرايبة، وكنيسة منيارة في قضاء عكار شمال لبنان، وينتهي أصحابها إلى طوائف متنوعة تشمل إلى جانب الإنجيليين المشيخيين كلا من الروم الأرثوذكس، والروم الكاثوليك، والموارنة، والمعمدانيين، ويعود تاريخ إنشائها إلى العام 1880م⁽¹²³⁾.

المبحث الثالث: مخاطر انتشار الكنيسة المشيخية، وتحليل مدى نفوذها وانتشارها

تعتبر المشيخية من أهم الطوائف الإنجيلية التي لها 450 كنيسة، وأعضاء كل كنيسة في المتوسط حوالي 300 عضو، أي أن أعضاء هذا المذهب حوالي 135 ألفاً من 160 ألفاً، هم إجمالي أعضاء الطائفة⁽¹²⁴⁾، وانتشر هذا المذهب انتشاراً واسعاً بعد الحرب العالمية الثانية، حيث قام أعضاؤها بتنصيب أنفسهم جماعات مسيطرة.

وفي العقود الأخيرة كانت هناك تحديات كثيرة أمام هذا النفوذ، وقد أظهرت الكنيسة المشيخية أعظم قدرة على التماسك، بل أعادت وحدتها -كما سبق أن وضحنا ذلك في تاريخ إنشائها- بعكس المعمدانية المنقسمة والمتعددة، كما احتفظ أعضاء الكنيسة المشيخية بمعظم نفوذهم في مجال التجارة والسياسة⁽¹²⁵⁾.

وفي الواقع كانت هذه الجماعة تمتاز بنشاط كبير لنشر دعوتها في الشرق. وكانت موجة امتدادها مستمرة من قبل الحرب الثانية، ولكنها بعد الحرب ظفرت بمعونات هائلة من الأموال من أمريكا وإنجلترا ومُدت بمقرين، ولكنها -مع كل ما كان يأتيها من الخارج من إمداد- اتخذت موقفاً استقلالياً ووجهت نفسها بنفسها، وهذا الاستقلال لا يؤثر في المعونات المبذولة بل إنها ظلت متدفقة دائماً، والخطوة الجديدة أن هذه الكنيسة في عدد من أقطار الشرق الأدنى والأقصى اتخذت وحدة مع المذهب البروتستانتي في دعوتها، وغضت الطرف عن الفروق التي بينهما⁽¹²⁶⁾، ومع ذلك فهناك هبوط ملاحظ في عدد الأعضاء في السنوات الأخيرة، وهناك تقدير بأن النقص تقريباً وصل إلى النصف، في الأربعين سنة الأخيرة.

لكن ما زال للمشيخة كيانه ونفوذها بين الكنائس ودورها السياسي والاجتماعي أيضاً، خاصة أن الكنيسة لها دور حيوي في دعم عملية السلام، والوقوف أمام العمليات العسكرية اليهودية وغيرها؛ الأمر الذي أوجد لها قبولاً في كثير من البلاد العربية والإسلامية، وتغاضياً عما تقوم به.

وتحت هذه المسميات والدعوات الداعية إلى نشر السلام وإيقاف العمليات العسكرية اليهودية وغيرها، وتحت مسميات نشر التعليم والإغاثة والقضايا الاجتماعية والاقتصادية المختلفة تكمن الكثير من المخاطر الناتجة عن الأفكار والمعتقدات النصرانية، فمنها على سبيل التمثيل لا الحصر:

1- إفساد العقيدة الإسلامية وهدم الإسلام من خلال إظهار المسيحية على أنها دين التسامح، وفي المقابل وصف الإسلام بأنه دين الإرهاب والعنف، وما يترتب على ذلك من إضلال الناس وإخراجهم من دين الإسلام إلى الكفر الذي عاقبته الخسارة في الدنيا والآخرة.

2- ومن أشد مخاطر هذه الكنائس سيطرتها على وسائل الإعلام الحديثة ووصولها إلى مؤسسات صنع القرار العالمي، مما أتاح لها فرصاً كبيرة في نشر معتقداتها في البلاد العربية والإسلامية، والتحكم بالكثير من الهيئات الوطنية العربية تحت مسميات العلمانية والقومية.

3- اهتمامها بالتعليم العام والخاص، وسيطرتها على الكثير من مراكز التعليم الأساسي والمتوسط والجامعي، ونشر أفكارها بين الشباب، من خلال المنح الدراسية ومراكز البحث العلمي والأكاديمي.

4- التركيز على الجانب الاقتصادي والمادي، إذ هما عصب الحياة لهذه الكنائس، من خلال جمع التبرعات وإنشاء الهيئات الاستثمارية والإنتاجية، والترويج لها من خلال وسائل الإعلام التابعة لها أو المتعاونة معها.

5- استفادتها من الكوارث العالمية بسبب الحروب، وخاصة ما تشهده البلاد العربية والإسلامية في هذه المرحلة، حيث تقدم نفسها على أنها البديل للإسلام، والأنظمة العربية الحالية.

6- ومن أشد مخاطرها، أنها تسيطر أو تُسَيِّر -بالمعنى الأدق- الكثير من الحركات العربية والإسلامية إما بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فزرعت الشقاق والخلاف بين هذه الحركات والمنظمات، مما أدى إلى انهيار كثير من بلدان العالم العربي والإسلامي بسبب الانجرار خلف هذه الدعوات التخريبية.

هذا أبرز ما أمكن للباحث استقصاؤه من المخاطر الناتجة أو المحتملة لنشاط هذه الكنيسة وغيرها، ولأ سبيل لمواجهة هذه المخاطر والخلص منها إلا بالعودة الصادقة إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولم شمل المسلمين، وعدم الانجرار خلف دعوات الفرقة والشقاق، وكذلك كشف هذه المخططات وتوضيحها للناس وبيان مخاطرها، من خلال الاستغلال الأمثل لوسائل الإعلام الحديثة الخاصة، والعامّة، والفردية (وسائل التواصل الاجتماعي)، والوقوف مع ولاة الأمر وإعانتهم على مواجهة هذه الحملات والتعاون معهم؛ فهُم الأقدار على تتبع الهيئات والمنظمات وكشف مصادر تمويلها وإدراج مخططاتها ضمن المناهج الدراسية والأولية والمتوسطة والجامعية، وكذلك يجدر بكل فرد من الأفراد الاهتمام بالتعليم الشرعي والأكاديمي والبحث العلمي، وتحسين الوضع الاجتماعي والاقتصادي للأفراد بما يتناسب مع معتقدات ديننا الحنيف.

الخاتمة: وتشمل النتائج والتوصيات

أولاً: النتائج

- 1- تعتمد الكنيسة المشيخية في معتقداتها ومصادرها على المنهج والفكر الكالفيني الذي يعتمد على المصادر العلمانية والدينية النصرانية والوثنية.
- 2- هناك اضطراب واضح في معتقدات الكنيسة المشيخية وغيرها من الطوائف البروتستانتية وتشريعاتها؛ لاعتمادها على أفكار وتشريعات قادتها ومفكرها من العلمانيين وغيرهم.

- 3- تؤمن الكنيسة المشيخية بعقيدة الجبر، كما أن عقيدتها في المسيح وأحواله تختلف باختلاف طوائفها، وكذلك عقيدتها في التثليث، والحياة في البرزخ، وغيرها.
- 4- كان لانتشار أفراد وأعضاء الكنيسة المشيخية وهجرتهم إلى أمريكا وغيرها أثر كبير في نشر أفكارهم ومعتقداتهم، وخاصة بين الجماعات والفرق الإسلامية.
- 5- اعتمدت الكنيسة على العمل التجاري والأغراض الدنيوية المرغوب فيها لزيادة عدد أفرادها، ونشر أفكارها مستغلة الوضع الاقتصادي، ووسائل الإعلام الحديثة، وسيطرتها على بعض مراكز القرار العالمي.
- 6- تركزت مخاطر الكنيسة المشيخية على نشر المسيحية وتشويه الإسلام، والعمل على اختراق الأنظمة العربية والإسلامية من أجل خدمة المخططات الدولية المعادية للإسلام.

ثانياً: التوصيات والمقترحات

- 1- توصي الباحثة بإقامة الدورات العلمية والمؤتمرات العربية الإسلامية للتعريف بالكنائس المسيحية والتحذير من مخاطرها بشكل عام، والكنيسة المشيخية بشكل خاص.
- 2- إنشاء القنوات الإعلامية الخاصة والعامة؛ لمجابهة أفكار هذه الكنائس بجميع طوائفها، ومجابهة هذا التحدي بنفس ألياته وأدواته.
- 3- محاولة حصر وتوثيق المنظمات الإعلامية والاجتماعية والإنسانية التي تستتر خلفها هذه الكنائس، وكشف المنظمات الداعمة لها، وتبيين مخاطرها.

الهوامش والإحالات:

- (1) الأسقفية: هي أعلى الرتب الكهنوتية المسيحية وتلها كل من رتبة (القسيسية) ورتبة (الشموسية)، وتسمى المناطق الواقعة ضمن نطاق خدمة الأسقف بالأبرشية وتعني (ولاية أو مقاطعة). إبراهيم جرجس: خدمة الشمس بدأت الطائفة الأسقفية في إنجلترا في آخر القرن السابع عشر، حينما انفصلت كنيسة إنجلترا عن كنيسة روما، وأعلن الملك هنري الثامن عام 1534م استقلاله عن البابا، وأصبح هو رئيسها الأعلى، ومنذ ذلك الوقت أصبح المسئول الأعلى للكنيسة هو حكومة إنجلترا، وأصبحت أمًا لكثير من الكنائس الفرعية الوطنية التي تطلق على نفسها "الإنجليكانية

- الشعبية"، وهي نموذج يتضمن التعاليم البروتستانتية والكاثوليكية الرومانية معا، فهي إداريا أسقفية، ويطلق عليها "الكنيسة المنخفضة" "Low-Church"، لأن لها تنظيما طقسيا، لكنه سهل ومنخفض، حيث إنها تقيم الطقوس الكاثوليكية، ولكنها تدير ذلك بشكل مرن وسهل، ومستقل، ويركزون على أهمية الإنجيل، ويميلون إلى ممارسة العبادة في إطار ضيق من الاحتفالات.
- (2) القس أو القسيس: مأخوذة من الكلمة الإغريقية بريسبتر (Presbyter) وتعني الشيخ (Elder)، وهي مرتبة بين الشماس والأسقف، وترجمها الكاثوليك إلى "الكاهن" وهي مشتقة من كوهين (Kohen) بالعبرية، الموجودة في العهد القديم والمرتبطة بالكلمة العربية (كهن) أي: تنبأ بالغيب، وتعني بالإغريقية والقبطية: المقدس أو الطاهر، ويتولى القس أمور التعليم والدعوة والقيام بالقداس، ويطلق على الكاهن الذي يقوم بخدمة الأسرار، ورفع الذبيحة: الكاهن الخديم، أما الكهنة الآخرون فيطلق عليهم: الكاهن الشريك(1). كما يطلق على كبير القساوسة قمص، التي تعني باللغة اللاتينية: هيجومين (hegomen) أي: مدير.
- (3) ينظر: موسوعة الأديان الأمريكية، 22.
- (4) ينظر: المرجع السابق، 23.
- (5) ينظر: قاموس المصادر والمراجع الإلكتروني، وانظر دائرة المعارف البريطانية، 678/9-686.
- (6) ينظر: المرجعان السابقان.
- (7) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (344-345).
- (8) مارمرقس، إخوتنا البروتستانت، هلموا نتحاور، كنيسة القديسين (مارمرقس الرسوا والبابا بطرس) مطبعة: الأنبارويس، العباسية، القاهرة (1996م): (21).
- (9) ينظر: لوريمر، تاريخ الكنيسة، دار الثقافة، القاهرة، ط1، (1988م): (291/4-293).
- (10) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (193-195).
- (11) ينظر: موسوعة الأديان الأمريكية، 23.
- (12) اللوثرية: نسبة لمارتن لوثر (1483-1546م)، الذي يعتبر زعيم البروتستانتية، الذي أعلن اعتراضه على كنيسة روما، في عدة مسائل، أهمها: إنكار صكوك الغفران، وعصمة البابا، وشفاعة القديسين، ونبد القوانين الكنسية، ماعدا كتابهم المقدس(1) والآن مع تزايد الانشقاقات في الكنيسة البروتستانتية، وكثرة طوائفها، أصبحت الكنيسة اللوثرية تعرف بالتمسك والمحافظة على تعاليم لوثر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (55).
- (13) هي صفة يستعملها البروتستانت لوصف حركتهم بأنهم يتبعون الإنجيل دون غيره (من المجامع، أو القوانين الكنسية) ويفهمونه بأنفسهم، دون أن يفهمهم غيرهم إياه. فالجميع متساوون ومسئولون أمام هذا الكتاب، وهم بذلك يرفضون سلطة الكنيسة في الاحتفاظ بتفسير الإنجيل لنفسها فقط

- دون سواها(1). وأصبحت الآن تطلق على البروتستانتية المحافظة التي تقول بحرفية كتابهم المقدس، والتي تقوم بعملية تبليغ الإنجيل(التنصير)، المرجع السابق: (55).
- (14) تسمى الكنيسة الميثودية الكلفينية، وهي كنيسة تطورت من الاجتماعات الدينية الميثودية في ويلز في القرن الثامن عشر. وعلى عكس الميثودية الإنجليزية، أصبحت الميثودية الويلزية كلفينية أكثر من كونها أرمنية (منسوبة إلى أرمينوس، وهو هولندي بروتستانتي). ثم تطورت الحركة الميثودية في ويلز إلى المشيخية وليس إلى كنيسة ميثودية. وكان مذهب الكنيسة مشيخيًا. وكانت غالبية طقوس العبادة تتم باللغة الوسلية، ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (344-345، 377).
- (15) ينظر: موسوعة الأديان الأمريكية، 23.
- (16) ينظر: كتاب (النظام) على موقع الكنيسة المشيخية في الولايات المتحدة الأمريكية، متاح على الرابط الآتي: (<http://oga.pcusa.org>).
- (17) المرجع السابق: (351).
- (18) (نيقية) هي مدينة إغريقية قديمة تقع على ساحل الأناضول الغربي عند بحر مرمرة تسمى إزنيق حديثًا، اشتهرت بأهميتها في تاريخ المسيحية لانعقاد مجمع نيقية فيها، والذي تنسب إليه معظم العقائد المسيحية مثل قانون الإيمان النيقية. <https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A9>
- (19) اختلف هذا الاعتراف عن كل الاعترافات الأخرى في كونه كتب بمبادرة شخصية من أحد آباء الإصلاح الإنجليزي هو هينريخ بولينغر 1504-1575م. قام بولينغر بصياغة هذا الاعتراف الإيماني في سنة 1561م. وكان هدفه أن يُحفظ مع وصيته ليتلى بعد وفاته في زوربخ، المدينة التي عمل فيها خادماً للإنجيل منذ 1531 م، أي منذ وفاة المصلح زوينغلي. وكان لبولينغر تأثير كبير على الحركة الإصلاحية لأنه عايش ثلاثة أجيال من المصلحين. وقد لخص في هذا الاعتراف المبادئ الأساسية للإصلاح الإنجليزي. ولكن هذا الاعتراف ما كان لينشر لولا حصول أزمة في ألمانيا حتمت ذلك. فقد أراد مستشار حاكم مقاطعة البلاتينات، فريدرك الثالث، أن يرد على الانتقادات العنيفة التي كان اللوثريون في ألمانيا يوجهونها إلى الكنائس المصلحة بوثيقة عقائدية مصلحة شاملة وقوية. فأرسل إليه بولينغر هذا الاعتراف في 1566م. انظر كتاب العقائد للكنائس الإنجليزية المصلحة، جورج صبرا. <http://www.lutherinarabic.org/nu2menwana3taref.htm>
- (20) ينظر: موسوعة ويكيبيديا، على رابط: http://en.wikipedia.org/wiki/westminster_Confession_of_Faith.
- (21) ينظر: موسوعة العياش، على رابط: <http://mosoa.aljayyash.net/Encyclopaedia-12476/>.
- (22) ينظر: حلبي القمص يعقوب، إخواننا البروتستانت، هلموا نتحاور: (16).
- (23) ينظر: عيسى دياب، مدخل إلى تاريخ الكنائس الإنجليزية ولاهوتها، (151-153)، وإنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (351).

- (24) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (356).
- (25) ينظر: حارث غنيمه، البروتستانت والإنجيليون في العراق: (25)، وإنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (356).
- (26) ينظر: موقع: الكنيسة المشيخية، في الولايات المتحدة الأمريكية، على رابط:
<http://www.pcusa.org/101/101-holy.htm>.
- (27) عقيدة القدر الجبرية أو الاختيار، أي: اختيار الله لمن يكونون أصحاب النعمة من غيرهم، بلا إرادة منهم، حتى لا يتفاخر أحدهم على الآخر كما سبق، إضافة إلى أن هذه العقيدة مقدسة حسب ما يتصورونه من كتابهم المقدس. ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (357-356).
- (28) ينظر: موقع: الكنيسة المشيخية في الولايات المتحدة الأمريكية، تحت عنوان: بماذا نؤمن؟ على رابط: <http://www.pcusa.org/today/archive/believe/wpba9605.htm>.
- (29) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (358-357).
- (30) ينظر: حلمي القمص يعقوب، إخواننا البروتستانت، هلموا نتحاور: (18).
- (31) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (358).
- (32) المرجع السابق.
- (33) ينظر: حلمي القمص يعقوب، إخواننا البروتستانت، هلموا نتحاور: (17).
- (34) الكنيسة المشيخية في الولايات المتحدة الأمريكية، <http://www.pcusa.org/today/archive/believe/wpba506.htm>.
- (35) ينظر: إبراهيم بن عبد الرحمن الدميحي، العقائد المسيحية في الميزان، مكتبة النور، ضمن سلسلة (قل يا أهل الكتاب): (253-248).
- (36) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (360-359).
- (37) ينظر: إبراهيم الدميحي، العقائد المسيحية في الميزان: (248-247).
- (38) ينظر: لوريمر، تاريخ الكنيسة: (253، 252/4).
- (39) المرجع السابق: (253، 252/4).
- (40) المرجع السابق: (253/4).
- (41) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (361).
- (42) ينظر: لوريمر، تاريخ الكنيسة: (257/4).
- (43) The Cambridge companion to John calvin, Ed by Donald k.Mckim. Cambridge university Press, 2004.: p.140.
- (44) Ibid
- (45) Ibid

- (46) The Encyclopaedia of American religious, by J. Gordon Melton, Book tower, Detroit, Michiigain, 3ed, 1988, U.S.A.,p.1279.
- (47) The Encyclopaedia of christin theology,p.651.
- (48) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (362).
- (49) ينظر: بخيت متي، عقيدة الاختيار، دار الثقافة المسيحية، القاهرة، ط2: (70).
- (50) ينظر: بخيت متي، عقيدة الاختيار: (76-72)، وجيمس أنس، علم اللاهوت النظامي، راجعه ونقحه وأضاف إليه: القس منيس عبد النور، شركة الطباعة المصرية، القاهرة: (433-421).
- (51) ينظر: عقيدة الاختيار: (76-72)، وعلم اللاهوت النظامي: (433-421)، وإنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (364-363).
- (52) ينظر: موقع الجامعة، على رابط، مقال بعنوان: <http://www.ccel.org/node/5395>.
- (53) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (364).
- (54) ينظر: محمد بن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3: (11، 73).
- (55) ينظر: ابن قيم الجوزية، شفاء العليل: (117، 148).
- (56) ينظر: حافظ بن أحمد الحكمي، أعلام السنة المنشورة لاعتقاد الطائفة الناجية المنصورة، تحقيق: أحمد علي مدخلي، مكتبة رشد، الرياض، ط4، (1416هـ): (163).
- (57) رواه البخاري ومسلم، ينظر: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: د/ مصطفى ديب، دار ابن كثير، بيروت، ط3: (2744-2745/6)، ومسلم، في صحيحه، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت: (2041/4).
- (58) ينظر: ابن قيم الجوزية، شفاء العليل: (88-90)، وحافظ الحكمي، أعلام السنة المنشورة: (166).
- (59) المرجعان السابقان.
- (60) المزيد من الأدلة في: شفاء العليل: (84-86)، وحافظ الحكمي، أعلام السنة المنشورة: (165-167).
- (61) ينظر: ابن قدامة المقدسي، لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، تحقيق: أشرف عبد المقصود، أضواء السلف، الرياض، ط3، (1415هـ): (96).
- (62) ينظر: المرجع السابق: (96).
- (63) ينظر: حافظ الحكمي، أعلام السنة المنشورة: (171-172).
- (64) ينظر: محمد بن أبي بكر، ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعتلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط1، (1408هـ): (4/1228).

- (65) ينظر: أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب، عبد الرحمن بن قاسم، الناشر، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، (1415هـ): (199/8).
- (66) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى: (211-214، 225-226).
- (67) المرجع السابق: (196-192/8، 287).
- (68) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (368).
- (69) المرجع السابق: (369).
- (70) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (369-368).
- (71) The Encyclopaedia of American religious,; P 284.
- (72) Ibid
- (73) ينظر: موقع السماحة الدينية، على رابط: <http://www.religioustolerance.org/hom-pru8.htm>
- (74) Encyclopaedia of American religious,p 245.
- (75) Ibid.
- (76) The Encycloedia of American Religious, p 287.
- (77) ينظر: الكنيسة المشيخية في الولايات المتحدة الأمريكية، على:
<http://www.pcusa.org/phewa/who.htm>
- (78) ينظر: موقع بوابة العرب، على: <http://vb.arabsgate.com/showthread.php?t=476835> وموقع العرب المسافرين، على رابط: <http://travel.maktoob.com/vb/travel85062>.
- (79) ينظر: موقع بوابة العرب، على: <http://vb.arabsgate.com/showthread.php?t=476835> وموقع العرب المسافرين، على رابط: <http://travel.maktoob.com/vb/travel85062>.
- (80) Ibid.
- (81) ينظر: الكنيسة المشيخية في الولايات المتحدة الأمريكية: <http://www.pcusa.org/pw/about/index.htm>.
- (82) Ibid.
- (83) ينظر: الكنيسة المشيخية الإنجيلية في إنجلترا وويلز، <http://www.epcew.org.uk/dfw/index.html>.
- (84) ينظر: الكنيسة المشيخية العالمية في لندن، <http://www.ipc-ealing.co.uk/internationals.html>.
- (85) ينظر: الموسوعة البريطانية الجديدة، 680/9.
- (86) ينظر: موقع الكنيسة (www.pcusa.org).
- (87) ينظر: الكنيسة المشيخية، في أمريكا، على رابط: <http://www.pcanet.org/general/beliefs.htm>
- (88) ينظر: موقع الكنيسة، على رابط: www.parispresbyterian.com/about.htm
- (89) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (382).

- (90) ينظر: موقع الكنيسة، على رابط: <http://www.upc.org/aboutupc.aspx?id=130=427>.
- (91) ينظر: عبد الجليل شلبي، الإرساليات التبشيرية، منشأة المعارف بالإسكندرية – القاهرة: (214).
- (92) ينظر: موقع الكنيسة المشيخية في الولايات المتحدة الأمريكية، <http://www.pcusa.org/101/101-whoare.htm>.
- (93) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (385).
- (94) ينظر: موقع الكنيسة المشيخية في الولايات المتحدة الأمريكية، <http://www.pcusa.org/today/archive/believe/wpb9704.htm>.
- (95) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (386).
- (96) ينظر: موقع جريدة إيلاف الإلكترونية، على رابط: <http://www.elaph.com/Newspapers/2004/7/2396.htm>.
- (97) تفجير مبنى التجارة العالمي الأمريكي، والبنجاحون (مقروزة الدفاع الأمريكية). [http://www.commongroundnews.org/print_article.php?artId=21489](http://www.commongroundnews.org/print_article.php?artId=21489&dir=right&lan=ar)
- (98) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (386-388).
- (99) مقال بعنوان: "يخجلنا نشاطهم" فهبي هويدي، 11/6/2009م، موقع حزب الوسط الجديد، مصر على رابط: <http://www.alwasatparty.com/modules.php?name=9908>.
- (100) ينظر: مقال بعنوان "الكنيسة المشيخية تقاطع إسرائيل" عماد جاد، ديسمبر 2004م. ينظر: موقع قاطع، على رابط: <http://www.Kate3.com/articles/main.jsp?article=77>.
- (101) مقال بعنوان: حملة تبرعات أمريكية لترميم مداخن منصرين، 28/7/2007م، موقع الإخوان المسلمون، على الرابط: <http://www.ikhwanonline.net/print.asp?ArtID=29984&SecID=230>.
- (102) ينظر: موقع الكنيسة المشيخية، على رابط: www.pcusa.org/middleeastern.
- (103) يقدر عدد المسيحيين الكويتيين بحوالي 350 شخصًا. 7-5 <http://www.en.wikipedia.org/>
- (104) ينظر: حوار حسن معوض مع القس عمانوئيل غريب، برنامج نقطة نظام، قناة العربية، 3/12/2004م. http://www.alarabiya.net/save_print.php?print=1&cont_id=8492.
- (105) ينظر: المقال، والموقع السابق.
- (106) ينظر: موقع الدفاع عن السنة، باختصار. على: www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=69671.
- (107) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (394).
- (108) ينظر: الكنيسة المشيخية في الولايات المتحدة الأمريكية، على: <http://www.pcusa.org/worldwide/irag>.

- (109) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (398).
- (110) ينظر: موقع مشيخية الكيرك، على رابط: <http://www.kirkofkildaire.org/news/iraq.html>.
- (111) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (398).
- (112) ينظر: حلمي القمص يعقوب، إخوتنا البروتستانت، هلموا نتحاور: (27).
- (113) ينظر: حلمي القمص يعقوب، إخوتنا البروتستانت، هلموا نتحاور: (16)، وإنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (399-400).
- (114) ينظر: حلمي القمص يعقوب، إخوتنا البروتستانت، هلموا نتحاور: (16)، وإنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (399-400) وياسر معروف، الكنيسة الإنجيلية في مصر، رسالة ماجستير: (57).
- (115) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (402-403).
- (116) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (404).
- (117) المرجع السابق: (405).
- (118) مقال بعنوان: "الكنيسة شاركت في صياغة قانون الطفل المصري" 2008/7/5، في موقع منيب، على <http://moneep.katib.org/node/482>.
- (119) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (405-406).
- (120) المرجع السابق: (406-409).
- (121) المرجع السابق: (410)، و <http://synod-sl.org/ar/church.php?ch-id=1>.
- (122) ينظر: إنعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: (410).
- (123) المرجع السابق: (413).
- (124) المرجع السابق: (415-416) بتصرف.
- (125) Religion among America's elite: persistence and change in the Protestant establishment, 1994. by James D. Davidson.P.2..
- (126) عبد الجليل شلبي، الإرساليات التبشيرية: (216-217).



العوامل والمحددات المرتبطة بأسماء الأعلام وظروفها

دراسة سوسيو أنثروبولوجية في المجتمع اليمني

أ. د. فضل عبد الله الربيعي*

ملخص:

يتزايد الاهتمام بالدراسات السوسيو أنثروبولوجية بوصفها الطريقة العلمية التي من خلالها تطلعنا هذه الدراسات على مهمة التعرف على الخصائص الثقافية والاجتماعية والحضارية للمجتمعات الإنسانية، فلا مناص من اعتماد الطريقة العلمية مدخلاً حقيقياً للتعرف على حضارة المجتمع وهويته، من هنا جاء اهتمامنا في اختيار هذه الدراسة بوصفها تتناول موضوعاً جديداً، لم يطرق من سابق -في مجتمع الدراسة-. وقد حملت أسماء الأشخاص (الأعلام) جملة من الدلالات والمعاني الحضارية التي تعكس المضامين والأبعاد الثقافية والاجتماعية والفلسفية في المجتمع اليمني.

إذ تم تسليط الأضواء على الجوانب المختلفة التي تحيط بموضوع الدراسة، والمتمثلة باستعراض عدد من المحددات الثقافية والاجتماعية والفلسفية والدينية والبيئة وظروفها المرتبطة بأسماء العلم في مجتمع الدراسة، لتظهر جزءاً مهماً من هويته العامة، وتاريخه الرمزي، وتنوعه الثقافي الثري، وقد بينت الدراسة أن أسماء الأعلام قد تأثرت بعوامل التغيير الاجتماعي وبالتاريخ السوسيوثقافي الذي مر به المجتمع اليمني بصفة عامة.

الكلمات المفتاحية: الاسم؛ الهوية؛ الثقافة؛ المجتمع اليمني؛ أنثروبولوجية.

*أستاذ علم الاجتماع الحضري والتغيير الاجتماعي - قسم علم الاجتماع - كلية الآداب - جامعة عدن - الجمهورية اليمنية.

The Factors that are Associated with Names of Persons and its Conditions

Socio-anthropological Study in Yemeni Society

Prof. Fadel Abdullah Al- Rubaie

Abstract:

There is an increasing interest in sociocultural studies as the scientific way in which these studies are carried out in order to identify the cultural, social and cultural characteristics of human societies. It is not doubtful that the scientific method is a real input to the culture and identity of society. Not knocked from a previous - in the study community.

The names of persons have included a many of cultural images and meanings that reflect the cultural and social implications and dimensions of Yemeni society. The various aspects surrounding the study were highlighted by reviewing a number of cultural, social, philosophical, religious and environmental determinants and conditions associated with the names of the Yemeni society. The researcher is interested to show an important part of the public identity, symbolic history, and rich cultural. The study has shown that the names of the persons were affected by the factors of social change and the history of the social and cultural attitude in Yemen.

Key Words: Name, Identity, Culture, Yemeni society, Anthropology.

المقدمة:

إن الأسماء ليست مجرد ألفاظ وعبارات ينادي بها الناس بعضهم بعضاً فحسب؛ بل هي أبعد من ذلك، حيث تتصل بعدد من الدلالات والمضامين المرتبطة بالخصائص الثقافية

والاجتماعية السائدة في المجتمع. وتخضع آلية اختيار الأسماء لعدد من الظروف والاعتبارات الثقافية والاجتماعية والدينية والبيئة السائدة في المجتمع. وبهذا الصدد يشير علي الوردي إلى أن الأسماء ترتبط بالطبيعة الإيكولوجية والاجتماعية، ففي حين ندرس طبيعة الأسماء التي كانت شائعة في بدو الجاهلية مثلاً نجدها واضحة الدلالة على طبيعة تلك المرحلة⁽¹⁾.

وعليه فالأسماء تعكس مدى مرحلة التحضر والتطور التي وصل إليها هذا المجتمع أو ذاك، فهي تعبر عن المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع، وهي مرتبطة بجملة من المحددات والمضامين المختلفة (دينية - اجتماعية - بيئية - فلسفية - نفسية). ويلعب الاسم الشخصي دوراً كبيراً في التأثير على الحياة السوسيو نفسية للأفراد والجماعات بوصفه فاعلاً اجتماعياً⁽²⁾. فالأسرة عندما تختار أسماء أبنائها تجدها تتأثر بتلك العوامل الثقافية والاجتماعية السائدة في المجتمع وبالظروف المصاحبة لفترة الحمل والولادة، فضلاً عن مواقف الوالدين الشخصية التي تنعكس على الأسماء التي يختارونها لأبنائهم.

إن تأثر الأسرة بالمعتقدات الدينية والفلسفية والسياسية ومستوى تطورها الحضاري وظروف الحمل والولادة قد انعكست بشكل أو بآخر على اختيار أسماء أبنائها، والتصريح بها بعد ظهور الجنين إلى الحياة، أي بعد الولادة.

وانطلاقاً من ذلك فسوف نحاول في هذا البحث التعرف على أهم المضامين والمحددات الاجتماعية والثقافية والفلسفية التي ارتبطت بأسماء الأعلام في المجتمع اليمني واختلافها من فترة إلى أخرى.

من خلال تتبع الخلفية العامة لهذا البحث، فقد اتضح لنا جلياً أن هناك اختلافاً في التسميات من مرحلة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر؛ بل ونجد الاختلاف في إطار المجتمع الواحد من منطقة إلى أخرى، ومن فئة أو طبقة أو طائفة اجتماعية إلى أخرى، وما أكثر تنوع تلك الأسماء في المجتمع اليمني.

وعليه، يمكن القول بأن الأسماء تتأثر وتتصل بجملة من العوامل المختلفة، فعملية التغيير الاجتماعي والثقافي التي يمر به المجتمع دون شك لها أثرها الواضح في اختيار الاسماء، ولم يقتصر ذلك التأثير على المجتمعات المحلية في إطار الدولة الواحدة فحسب؛ بل يمتد التأثير إلى المجتمعات الأخرى بفعل ما أحدثته الثورة العلمية والتكنولوجية، ولاسيما في الوقت الراهن الذي عملت فيه وسائل الإعلام المختلفة على سرعة اتساع وانتشار مساحة التأثير الثقافي بين المجتمعات، حيث تعد وسائل الاتصال الإعلامي (المرئية كالتلفاز وشبكة الإنترنت) من أهم عوامل الاتصال الثقافي التي امتد أثرها إلى مختلف الثقافات في الوقت الحاضر، ومنها التأثير بالأسماء الجديدة التي اقتبست من وسائل الإعلام.

لذلك نجد أن الأسماء جزء من الثقافة، تتأثر بقانون التغيير العام الذي يمر به المجتمع، إذ إن لكل جيل أسماءه ولكل عصر مميزاته، وإذا ما نظرنا إلى الأسماء في المجتمع اليمني فيمكننا توزيعها إلى أجيال، ففي جيل الأجداد مثلاً نجد أن السائد في تلك الأسماء متصل بأبعاد ثقافية ذات دلالات إسلامية كأسماء الرسل والصحابة الواردة في القرآن الكريم والسيرة النبوية، أما جيل الآباء والأحفاد فقد استعملوا أسماء جديدة أخرى تأثرت بعوامل الاتصال الثقافي بالمجتمعات الأخرى.

إن اختيار الأسرة أسماء أبنائها لا يتم بصورة عفوية أو عشوائية أو سريعة؛ بل يتم بناءً على معطيات ومحددات مختلفة نابعة من طبيعة المرحلة التي يمر بها المجتمع وثقافة الأسرة المرتبطة بعدد من عوامل التأثير الاجتماعي. وقد لاحظنا أن كثيراً من الأسر تدارس اختيار اسم المولود المتوقع قبل قدومه، أي قبل الولادة، حيث يتم التداول والتشاور بين أفراد الأسرة حول اسم المولود القادم بكلا الاحتمالين، أي إذا كان ذكراً أو أنثى^(3*)، ويعود هذا الاختيار لتأثير الوالدين بالوقائع أو التغييرات العامة المرافقة لفترة الولادة والحمل أو بأحداث عامة أو مواقف خاصة (شخصية) بالوالدين أنفسهم، فضلاً عن مستوى تطور الأسرة وثقافتها.

يشير (الدقس) إلى أن الأسماء جزء من الثقافة، وهي ناتجة عن تفاعل اجتماعي بين الأفراد لتلبي حاجاتهم البيولوجية والسلوكية، فلما كانت الأسماء مرتبطة بعدة عوامل اجتماعية وثقافية واقتصادية ونفسية ودينية فهي خاضعة لقانون التبدل والتغير⁽⁴⁾.

وعليه، فسوف نتابع أهم العوامل والمحددات الثقافية والاجتماعية التي ارتبطت بأسماء الأعلام في المجتمع اليمني من خلال المؤشرات التالية.

أهداف الدراسة:

تنطلق مسوغات هذه الدراسة من فكرة أن الأسماء ليست ألفاظا أو عبارات ينادي بها الناس بعضهم بعضا فحسب، بل إنها تتصل بجملته من العوامل والمضامين الثقافية والاجتماعية والدينية والبيئية والفلسفية السائدة في المجتمع، وعليه، فإن أهداف هذه الدراسة تتضمن هدفا محوريا عاما في الكشف عن معرفة أهم العوامل والمحددات الثقافية والاجتماعية وأبعادها التي تتحكم في اختيار أسماء الأعلام في المجتمع اليمني وظروف تغييرها.

فرضية الدراسة:

تنطلق فرضية الدراسة الرئيسية من فكرة أن الأسماء تتأثر بقانون التغير العام الذي يمر به المجتمع، إذ إن اختيار الأسماء يتم بناء على معطيات ومحددات مختلفة نابعة من طبيعة المرحلة التي يمر بها المجتمع وثقافة الأسرة المرتبطة بعدد من عوامل التأثير في نسيج التاريخ الثقافي في المجتمع، ودورها في اختيار نوعية أسماء الأشخاص.

منهج الدراسة ومبرراتها:

اعتمدت الدراسة على المنهج السوسيو أنثروبولوجي، لتتبع مظاهر التغير في أسماء الأعلام في المجتمع اليمني، وارتباطها بالعوامل الثقافية والاجتماعية السائدة في المجتمع وبالظروف المصاحبة لفترة الحمل والولادة، ومواقف الوالدين الشخصية، وأثرها في اختيار أسماء أبنائهم، التي شكلت مسوغا ومبررا لهذه الدراسة.

● أسماء العلم (The names of science): أوضح علماء اللغة اشتقاقات أصل لفظة (اسم) وقسموه إلى قسمين، فمنهم من قال إن أصله من السمو، ومنهم من قال إن أصله من الوسم، ومن خلال الاسم نستطيع أن نميز المسعى عن سواه، فالاسم في أصله بطاقة لغوية ذات مضامين اجتماعية وصفات محددة⁽⁵⁾.

واسم العلم يتجلى بوضوح في اهتمام الأنثروبونيمية (Anthroponymie) التي تدرس أسماء الأعلام البشرية أو علم دراسة أسماء الأشخاص (Personology) والأنثروبونيمية هي فرع معرفي يهتم بدراسة أسماء الأشخاص من منظور زوايا مختلفة حسب مرجعيات الباحث ومشاربه، وما سيتناوله في دارسته، سواء أكان من منظور قانوني أم سوسيلوجي أم أنثروبولوجي⁽⁶⁾.

● الهوية (Identity): تعرف الهوية بأنها مفهوم عام، تم تعميمه واستخدامه على نطاقٍ واسعٍ بعد تناول إركنيسون له في أواخر خمسينيات القرن الماضي⁽⁷⁾، ثم شاع هذا المفهوم بعد هذا التاريخ بشكلٍ واسعٍ في أدبيات العلوم الاجتماعية، وقد اتخذ عدة معانٍ وصورٍ مختلفةٍ، مثل الهوية الشخصية والهوية الوطنية والهوية الدينية والهوية الأثنية والهوية الثقافية.

ويُعدّ مفهوم الهوية من المفاهيم التي يتم تداولها بصورة كثيرة في كلّ العلوم الإنسانية، لاسيما علمي السوسيلوجيا، والإنثروبولوجيا⁽⁸⁾.

أمّا تعريف الهوية في اللغة فهي مشتقة من ضمير الغائب "هو" مضافا إليه ياء النسبة التي تتعلّق بوجود الشيء المعني كما هو في الواقع بخصائصه ومميزاته التي يُعرفُ بها. والهوية بهذا المعنى اسم للكيان أو الوجود على حاله، أي وجود الشخص أو الشعب أو الأمة كما هي، بناءً على مقومات وخصائص معينة تُمكن من إدراك صاحب الهوية بعينه دون اشتباه بأمثاله من الأشياء، والمسائل التي تتعلّق بتلك الصفات والخصائص⁽⁹⁾.

● الثقافة (the culture): تعرف الثقافة -بحسب تعبير تاليور- بأنها الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق وكل القدرات والعادات، ويتم استعمال مفهوم الثقافة بمعنى مباشر يشير إلى المستوى الرمزي وإلى ما يتصل بالمعنى، أي ما يكون الاتفاق عليه، ويرتبط مفهوم الثقافة ارتباطاً شديداً بمفهوم الهوية⁽¹⁰⁾. وهو ما نشير إليه في دراستنا الراهنة بأن معنى الثقافة هو ما يتصل بالمعنى الرمزي لأسماء الأعلام، وما يرتبط بها من عوامل تتصل بالعادات والتقاليد والظروف الاجتماعية المصاحبة لها في مجتمع الدراسة.

العوامل والمحددات السوسيوثقافية المرتبطة بأسماء الأعلام-مقاربة معرفية:

أولاً: الاتصال الثقافي.

ثانياً: الانتماء الديني.

ثالثاً: العوامل الطبيعية البيئية.

رابعاً: العوامل الدينية.

خامساً: عامل التكرار والتقليد.

سادساً: التوجهات الفلسفية والسياسية.

سابعاً: الانتماء الطبقي

أولاً: الانتشار الثقافي

إن عملية انتشار الاتصال الثقافي (cultural contact)، وما يترتب عليها من انتشار وثقافة (Acculturation) تؤدي إلى انتشار الأفكار والتقليد، وهذا ما أكدته المدرسة الانتشارية التي ترى أن هناك كثيراً من التشابه في العديد من السمات والعناصر الثقافية في المجتمعات المتباعدة جغرافياً عن بعضها؛ بسبب عملية الاتصال الثقافي بين المجتمعات⁽¹¹⁾.

وتعد نظرية الانتشار واحدة من أهم النظريات التي تفسر عملية أنماط التغيير الاجتماعي، إذ يشير الانتشار إلى العملية التي بواسطتها تنتشر عناصر أو أنساق الثقافة التي تنتقل من مكانها

الأصل إلى المناطق المجاورة، ومن ثم تنتشر تدريجياً في العالم ككل، وقد أكد علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا صدق هذه النظرية في دراساتهم لأوجه التشابه الثقافي بين مجتمعات مختلفة.

فالتغير الاجتماعي الذي تعرضت له المجتمعات هو نتيجة الاتصال والانتشار الثقافي بين تلك المجتمعات⁽¹²⁾، وتوضح نظرية الاتصال الثقافي العوامل التي تساعد على انتشار واتساع مساحة الحراك الثقافي بين الشعوب والمجتمعات المختلفة التي تؤدي إلى انتشار ثقافة ما خارج حدود مجتمعها الأصلي، متبعة عناصر انتقال الثقافة عبر المكان⁽¹³⁾، كالهجرة أو الثورة أو الاستعمار. إذ تؤدي الهجرة إلى انتقال وحدات ثقافية كبيرة من مجتمع إلى آخر، ولهذا الانتقال آثاره المختلفة في المجتمعات المهاجر إليها، والعكس صحيح، فالمهاجرون قد يتأثرون بثقافة المجتمعات المهاجر إليها، وينقلون بعضها من أنماط هذه الثقافات إلى مجتمعاتهم الأصلية بعد عودتهم إليها، وقد نقل المهاجرون العائدون إلى اليمن بعض أنماط العيش من مجتمعات المهجر العائدين منها⁽¹⁴⁾.

لقد أدت التحركات الإنسانية -الهجرات- بين مختلف مناطق العالم إلى انتشار الجنس البشري والتزاوج الحضاري والثقافي بين مختلف شعوب المعمورة⁽¹⁵⁾. ولعل ما حملته الحضارة العربية الإسلامية من قيم ثقافية وحضارية إلى عدد من دول العالم خير مثال على اتساع دائرة النشاط الثقافي والحضاري بسبب اختلاط هذه الثقافة بالثقافات الأخرى كالإيونانية، والفارسية، والرومية، ونقلت الثقافة العربية الإسلامية إلى تلك الثقافات كثيراً من التراث العربي الإسلامي، التي مازالت شاهدة إلى يومنا هذا، ومنها تلك الأسماء المرتبطة بالأسماء الإسلامية، وفي الوقت نفسه نلاحظ وجود كثير من المفردات اللغوية والأسماء الجديدة الآتية من تلك الثقافات قد دخلت إلى لغتنا العربية. وإلى جانب عامل الهجرة في الاتصال الثقافي نلاحظ أيضاً أن حركة الاستعمار وسياسته في البلدان المستعمرة قد أثرت على مختلف مناحي الحياة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، فضلاً عن التأثير الثقافي المتبادل بين المجتمعات المجاورة.

لقد ساد مجتمعاتنا العربية ذلك التأثير الناجم عن الاستعمار والهجرة، والجيرة معا، في مجالات مختلفة، ومنها الأسماء، حيث نجد أن بعض الأسماء في المجتمع المصري مثلاً هي ذات أصول تركية أو فارسية⁽¹⁶⁾، وقد يكون ذلك التأثير واضحاً في مصر أكثر من غيرها بحكم استقرار الحكم العثماني في مصر فترة أطول، إذ لم يقتصر ذلك التأثير للاستعمار التركي على مصر وحدها؛ لذا فقد تأثر عدد من البلدان العربية بالثقافة التركية ومنها الأسماء كما هو الحال في اليمن، كما نجد في بلدان الخليج العربي أن كثيراً من الأسماء قد تأثرت بحكم الاحتكاك السكاني مع البلدان المجاورة، أو الناجمة عن حركة الاستعمار أو الهجرة، فقد لوحظ أثر واضح للثقافات الأخرى على مجتمعاتنا العربية سواء أكان في المشرق أم في المغرب العربي، وانعكس ذلك التأثير في نمط معيشة الناس وأسمائهم.

وتعد منطقة الحجاز في المجتمع السعودي مثلاً على التلاحق الحضاري والثقافي بين الحضارات الوافدة وثقافة المجتمع المحلي، الذي يبدو أثره في أسماء أعلام الجنسين، كما هو واضح في شيوخ تلك الأسماء المركبة مثل: (عبد الحميد، عبد المجيد) وغيرهما، التي ترجع إلى التأثير المصري والتركي، والجاوي⁽¹⁷⁾.

أما اليمن الذي تعرض للاحتلال التركي لسنوات طويلة - لاسيما في الشمال - فقد تأثر هو الآخر بنمط الثقافة التركية، وقد تجلّى هذا التأثير في نمط معيشة الناس وعلاقاتهم الاجتماعية؛ إذ نلاحظ أن كثيراً من المفاهيم التي تتداول في الحياة اليومية تعود جذورها إلى حقبة الاستعمار التركي مثل مفهوم: (الأفندم أو الباشا)^(18*). إن كثيراً من الأسماء قد أخذت من الأسماء التركية مثل: (رأفت، شوكت، ناظم، مدحت، رفعت، حكمت، إلفت، شكري، رجب، خليل، صفوت). كما تأثرت بعض المناطق في اليمن -ولاسيما الساحلية منها- بعوامل الاتصال الثقافي مع البلدان المجاورة أو بسبب الهجرات القادمة من الدول الأفريقية القريبة، أو الهجرات التي قدمت مع الاستعمار البريطاني من الهند وبعض الدول الأخرى، كما هو الحال في مدينة عدن، عندما دخلت هذه الهجرات في علاقات تزواج مع المجتمع الأصلي واستقرت في المجتمع، إذ نلاحظ في عدن أن

بعض الأسماء المنتشرة هي ذات جذور هندية مثل: (نياز، رستم، نادر، رخصانة، فيزان، خان، شهناز) أو صومالية مثل: (جامع، عيديد، عبدي، شجوفة) وفي المنطقة الشرقية - محافظة المهرة على سبيل المثال لا الحصر- نجد بعض الأسماء تشترك فيها منطقة المهرة مع سلطنة عمان القريبة لها مثل: (بخيت، سعد، سلوم، سهيل، سعيد، مرجان).

الجدير بالذكر أن المناطق الداخلية في الريف اليمني لم تتأثر كثيراً بعوامل الاتصال الثقافي، إذ ظلت تحافظ على ثقافتها التقليدية وبقيت فيها الأسماء متوارثة عبر الأجيال، وهذا يعود إلى طبيعة الانعزال السكاني بحكم الظروف الجغرافية شديدة الوعورة وتباعد التجمعات السكانية بعضها عن بعض، إلا أن المهاجرين من هذه المجتمعات إلى خارج اليمن قد تأثروا بثقافات تلك المجتمعات التي هاجروا إليها، فعند عودة المهاجرين إلى مناطقهم نجدهم ينقلون كثيراً من تلك الثقافات والعادات المتعلقة بنمط معيشة الناس، وحياتهم الاجتماعية ومنها الأسماء.

ثانياً: العوامل البيئية

ترك البيئة التي يعيش فيها الفرد أثراً على نمط حياته العامة، وقد اهتم المفكرون والعلماء والباحثون -على مختلف تخصصاتهم- بدراسة الآثار البيئية الطبيعية والاجتماعية في حياة الناس، ويرجع بعضهم كثيراً من التغيرات الاجتماعية إلى تأثير العوامل البيئية، إذ يرون أن هناك علاقة بين النسق الإيكولوجي والأنساق الاجتماعية الأخرى؛ في حين يقلل البعض الآخر من أهمية العامل الإيكولوجي في التغيرات الاجتماعية⁽¹⁹⁾، إذ لا يمكن تجاهل أثر البيئة (الإيكولوجية) في الحياة الثقافية والاجتماعية ومنها اختيار الأسماء⁽²⁰⁾. فيرى علي الوردي أن أول ما نلاحظه في أسماء الجاهلية أن الكثير منها يشير إلى الصلابة مثل: (حجر، صخر، فهد، جندل، جبل) أو إلى القوة مثل: (مالك، ظالم، غانم، غالب، عاصم، فاتك، غارم، منازل، مقاتل، طارق، سيف، بركان، كاظم، حرب، ضرار)، كما أن هناك أسماء مأخوذة من أسماء الحيوانات المفترسة أو المؤذية مثل: (أسد، أسامة، شبل، سبع، ليث، ذئب، نمر، فهد، حنش)⁽²¹⁾.

ويمكن أن نستدل من بعض الأسماء على طبيعة البيئة الإيكولوجية التي ينتهي إليها هؤلاء الأشخاص، ونتعرف على ذلك النسق الإيكولوجي للمجتمع الذي يعيشون فيه من خلال أسمائهم. فالأسماء كما يقول (جنسون jnson) ليست رموزاً للمناداة، بل تدلنا على الحدود الجغرافية والإيكولوجية للمجتمع الذي ينتمون إليه، فهي لا تحدد هوية الأفراد فقط، بل تحدد هوية الجماعة والبيئة التي ينتهي إليها هؤلاء الأفراد⁽²²⁾.

ومن خلال ملاحظة أسماء الأعلام في المجتمع اليمني نستطيع أن نتعرف على هوية الأشخاص والبيئات التي ينتمون إليها، كمعرفة مناطقهم ومجتمعاتهم المحلية. حيث تتكرر الأسماء التي تشتهر بها منطقة دون غيرها، وبمجرد ذكر اسم الشخص نتعرف على المنطقة التي ينتهي إليها.

وتتمايز الأسماء في كثير من المجتمعات العربية بعضها عن بعض، سواء أكانت بدوية أم قروية أم حضرية، فالأسماء البدوية أو الريفية مثلاً تتصف بمعاني القوة أو جمال الطبيعة، فمنها ما هو مأخوذ من أسماء الحيوانات كرمز للقوة -كما أشرنا إليها سابقاً- مثل: (أسد، ليث، حنش، ذئب، سيف، حسام) ولاسيما أسماء الرجال.

وقد كان العرب قديماً يكرهون تسمية أبنائهم بأسماء تدل لغويًا على الضعف أو التراخي، وفضلوا تلك الأسماء التي تدل على القوة، كصخر وفهد⁽²³⁾، كما أن بعض الأسماء الريفية أيضاً نجدها مأخوذة من الطبيعة مثل: (رعد، بدر، شمس، قمر، نجوم، هلال، ثريا، برق أو بارق، كوكب، بالليل)، وذهب البعض الآخر إلى الزهور والنباتات وسموا أسماء مواليدهم بها مثل: وردة، زهرة، غصون، سبولة، هند.

ثالثاً: العوامل الدينية

يمثل العامل الديني أو الانتماء الديني أهمية كبيرة في حياة الناس وثقافتهم ونمط معيشتهم وسلوكهم وعلاقاتهم الاجتماعية، ومنها تأثير الدين في اختيار أسماء العلم. وفي مجتمعاتنا العربية

الإسلامية كانت الأسماء قد تأثرت بالثقافة الدينية للأسرة، كما هو الحال في الديانات الأخرى، وقد نتعرف على ديانة الفرد من خلال اسمه، حيث إن كل ديانة تتميز بأسمائها المختلفة عن الأخرى.

إن الأسماء تعكس معتقدات الأسرة الدينية، فقد لاحظ (وتنس ولندن) (Watins & London) في دراستهما عن اليهود والإيطاليين المقيمين في الولايات المتحدة أن اليهود أكثر محافظة على أسمائهم التي لم تتغير في جيلين متتاليين⁽²⁴⁾، وقديماً كان الناس يولون التسمية على الآلهة والرموز الدينية أهمية خاصة، إذ تعكس إيمانهم بالآلهة، ففي الجاهلية وجدت أسماء عديدة مثل: (عبد مناف، وعبد العزى، وعبد اللات) وعندما جاء الإسلام حث الرسول (ص) على تغيير تلك الأسماء، وأشار إلى أن خير الأسماء هي ما حُمِدَ وَعُبِدَ⁽²⁵⁾.

وأن أحب أسمائكم إلى الله عز وجل عبد الله وعبد الرحمن. ومن واجب الأب أن يحسن اختيار اسم ابنه. وقد جاء في الحديث الشريف عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: قال رسول الله (ص): إنكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم فأحسنوا أسماءكم⁽²⁶⁾، من هنا حرص المسلمون على تسمية أبنائهم بأسماء الله الحسنى وأسماء الرسل والأنبياء والصحابة، وهناك أسماء ارتبطت بالأحداث الإسلامية ومواقعها كأسماء (مكة - عرفات) وأسماء المعارك مثل: (نهوند - بدر). فتأثير الدين في اختيار الأسماء بالمجتمع اليمني واضح. إذ إن المتتبع للأسماء يجد أن معظمها ولاسيما في جيل الأجداد والآباء- مرتبط بأسماء الأنبياء، والصحابة والرسل، والمشاهير في التاريخ الإسلامي والأولياء.

وقد امتد التأثير الديني في الأسماء إلى المذاهب والطوائف الدينية، حيث انحصرت بعض الأسماء في أعلام أو طوائف بعينها، ففي المجتمع اليمني نلاحظ أن فئة الهاشميين يحبذون الأسماء مثل: (علوي، علي، زين، محمد، مصطفى، ياسين، هشام)، وهي أكثر الأسماء انتشاراً بينهم، كما لوحظ ذلك التمييز في الأسماء في المجتمع العراقي، فيمكن أن نتعرف على انتماء الأشخاص الديني "شيعي أو سني" من خلال أسمائهم تلك، فالشيعية مثلاً تتكرر عندهم بعض

الأسماء مثل: (علاوي، مصطفى، عبد العلي، عبد الحسن، عبد الملك، علي، حسين، حسن، عبد الكاظم... إلخ، وأسماء النساء مثل: فاطمة أو زهراء.

رابعاً: التكرار والتقليد

إن من العوامل التي نستند إليها في تفسير العوامل والمحددات المرتبطة باختيار الأسماء ما يمكن أن نسميه بعامل التقليد أو التكرار للأسماء السابقة في إطار الأسرة والمجتمع، إذ إن البعض يحب أسماء في العائلة السابقة كأسماء بعض الأجداد، أو الآباء؛ وذلك بهدف الاحتفاظ بها، وإبقائها حية يُنادى بها في الأسرة. ومثل ذلك التكرار للأسماء ملحوظ في المجتمع اليمني، وبهذا التقليد تتكرر أسماء الأوائل "الأجداد" من خلال أسماء الأحفاد، وهو نوع من الاعتزاز الدال على التمايز الأسري أو الطبقي في المجتمع، فمن أسماء بعض الأسر أو العائلات تتضح لنا معالم الطبقة الاجتماعية والمكانة السياسية أو الدينية أو القبلية التي ينتمي إليها هؤلاء. ففي منطقة يافع في جنوب اليمن نلاحظ تكراراً للأسماء مثل: عوض، ثابت، عبد القوي، جبران. ومثلها مناطق أخرى تشيع فيها بعض الأسماء مثل: مبارك، مساعد كما هو الحال في بعض مناطق محافظة شبوة، واسم فريد منتشر في معظم الأسر بمنطقة الصعيد العوالق في محافظة شبوة أيضاً.

ونجد الأسماء المركبة أو المضافة إلى أسماء الله الحسنى في مناطق الحجرية في محافظة تعز مثل: (عبد المولى، عبد التواب، عبد الرقيب، عبد الوالي، عبد الواحد)،... إلخ. كما تتكرر بعض الأسماء في بعض مناطق تعز والحديدة مثل: (غانم، درهم، نعمان، بجاش).

وفي منطقة الضالع نلاحظ إن كل بيت قد لا يخلو من اسم (مثنى)، أما في منطقة العوادل والفضلي والحسني في محافظة أبين فتتكرر فيها بعض الأسماء مثل: عبد ربه، والخضر، ناصر.

ومن عوامل التقليد أيضاً تكرار الأسماء التي ترتبط بها أسماء القبائل أو العشائر أو الأسر أو القرى، وتدل هذه الأسماء على انتماء هذا الشخص أو ذلك إلى هذه الأسرة أو القبيلة أو القرية التي ينتمي إليها، التي تعد عادة ما يفتخر بها الناس مثل: أحمد الحاشدي، علي البكيلى، هادي

العولقي، سعيد اليافعي، مثنى الردفاني، ويحيى الخولاني، أو أسماء عشائر مثل: محسن السعدي، صالح الشاعر، أو أسماء مناطق مثل: ناصر الذماري، ومثنى الضالعي، وفضل اللحجي، وأحمد العديني، وعبدالله الحضرمي. أو أسماء عائلات وأسر كبيره مثل: صالح العيسائي، أحمد العودي، بدر الصلاحي، علي النقيب، أحمد العبدلي، حيث إن الاسم الثاني هو لقب للدلالة على الانتماء إلى قبيلة كبيرة أو عشيرة أو منطقة أو قرية أو مدينة أو أسرة^(27*).

فالمجتمع اليمني مجتمع تقليدي أسري يؤثر فيه نمط العلاقات القبلية والعشائرية والعائلية والأسرية إلى حد كبير يجعله يحافظ على تلك الألقاب المرتبطة بتلك العشيرة أو القرية، ونظرًا لتكرار الأسماء في المجتمع اليمني يلجأ الناس إلى استخدام هذه الألقاب عوضًا عن الأسماء، واختصارا لها، كألقاب الأسرة أو القبيلة أو القرية.

كما تظهر في المجتمع مناداة الرجل المتزوج بالكنية مثل: أبي فلان. كما هو الحال في المجتمعات العربية الأخرى مثل: (سوريا والعراق والأردن وفلسطين) حيث تكثر هذه الطريقة في معرفة الناس هناك، ولكنها ليست شائعة في المجتمع اليمني، وليست بارزة ولا سيما لدى سكان الحضر.

تجدر الإشارة إلى أن المناداة بأسماء البنات لا توجد في المجتمع اليمني كما هي في مجتمعات أخرى، إذ يعتبر ذكر اسم البنت أمراً معيباً.

خامساً: التوجهات الفلسفية والسياسية

تلعب التوجهات الفلسفية والسياسية ومستوى تحضر الأسر دورًا في تحديد أسماء أبنائها، إذ إن اختيار الأسماء يرتبط بعدد من الدلالات الفلسفية والسياسية.

فقد كان في الماضي يتم اختيار الأسماء في المجتمع اليمني بواسطة المنجمين الذين يختارون اسم المولود وفق طرق خاصة يتبعها هؤلاء المنجمون، وهم فئة محدودة من الناس يتم استدعاؤهم عند الولادة أو الذهاب إليهم والطلب منهم (اختيار اسم للمولود) عن طريق التنجيم

بعد أخذ المعلومات من الأسرة عن اسمي الأب والأم، إذ يرى الناس أنهم بذلك يختارون الأسماء الحسنة لأبنائهم حتى لا تطالهم أعين الحاسدين، ولإبعاد الأذى عنهم، وكان يتم تغيير اسم الطفل إذا ما كان شقياً أو كثير البكاء أو المرض، حيث يقال إن نجمه غير مناسب، فيتم تغيير اسمه اعتقاداً بأن ذلك يبعد عنه ذلك الأذى أو المرض... إلخ.

وفي بعض المناطق اليمينية كان الناس يختارون لأبنائهم بعض الأسماء القبيحة اعتقاداً بأن ذلك يدفع عنهم الحسد والعين أو يصرف عنهم المرض والموت، وهذا ما أكدته بعض الدراسات العربية المماثلة، مثل دراسة عبدالله مصطفى في الإمارات، وسامية الساعاتي في مصر. ونجد في اليمن أن بعض الأسرة اليمينية تتفاءل بالابن الأكبر (البكر)، سواء أكان بنتاً أم ولداً، فإذا قدر الله وتوفي يسمى شقيقه باسمه، ويقال في المثل الشعبي: (بكري نصف عمري)، دلالة على المكانة التي يحتلها الابن الأكبر في الأسرة.

أما إذا صادفت الولادة قرب فترة موت أحد أفراد الأسرة، رجالاً أو نساءً، فإنهم يسمون المولود الجديد باسمه، وإذا توفي الأب والأم حامل فإن الكثير يسمون المولود باسم أبيه مثل: علي بن علي، محمد بن محمد.

ويرتبط اختيار الأسماء بعناصر اجتماعية كالتفاؤل، فالبعض يختار أسماء أبنائه اعتقاداً بالفأل الحسن، كالتفاؤل ببعض الأسماء مثل: شكري، عبد الرزاق، عبد الخير، معوض، هدية، هبة الله، مبارك، مبروكة، محسن، محسنة، مصلح، سالم، فلاح، مفلح، سامية، فرحان، فرج. وهي أسماء تفاؤل ذات دلالات دينية وأخلاقية، ترمز إلى الأمل بالأبناء وبالحياء. ومنهم من يسمي ابنه تقليداً للصالحين السابقين، ولما كانت للأسماء مدلولاتها فقد تأثر كثير من الناس برجال السياسة وبالمشاهير والزعماء في العالم، وسموا أبناءهم بأسماء المشاهير والسياسة.

إن كثيراً من الأسماء قد تكررت - في المجتمع اليمني - وهي أسماء لزعماء وملوك وفرسان، ورؤساء، وأمراء عرب أو أجنبي، فعلى سبيل المثال هناك من سموا أبناءهم باسم جمال؛ اقتداء

باسم الزعيم العربي جمال عبد الناصر أو اسم مدين اقتداء بالزعيم الجزائري هواري بو مدين، أو صدام، أو ياسر أو عرفات، أو السلال اقتداء بأول رئيس يمني، وهو عبدالله السلال.

وهناك من سمو أبناءهم بأسماء تدل على رموز تاريخية مثل: ذي يزن، قتيان، غمدان، نشوان، حمير، أوسان، ردفان، وليس ذلك فحسب، بل إن بعضهم ذهب إلى أبعد من ذلك، فسموا أبناءهم بأسماء غير عربية مثل: فيدل، اقتداء بالزعيم الكوبي فيدل كاسترو، أو باسم سقراط الفيلسوف اليوناني، أو ماركس، أو لينين، أو الثائرة الأمريكية أنجيلا، جياب، جيفارا، وغيرها. ومنهم من سموهم بأسماء مدن أو دول عربية أو عالمية مثل: سورية، ليبيا، غزة، أريحا، فلسطين، صوفيا.

وقد لعبت المسلسلات المصرية المعروضة على شاشة التلفاز دورا في التأثير في اختيار أسماء الممثلين والفنانين والمشاهير في السينما المصرية مثل: سيمون، نجلاء، ليلي، سمية، مديحة، سوسن، ماجدة، عادل، فريد، إيهاب، حنان، نهال، سحر، وحاليًا المسلسلات اللبنانية والسورية والمكسيكية مثل: نجوى، نوال، مارينا، ليزا، ماريا، ديانا، أصالة، ميرفت، لارا، مادلين، ميسون، شادية، سهير، فادية.

ومن ذلك كله نلاحظ ارتباط الأسماء بجملة من العناصر الاجتماعية كالأحداث التاريخية، أو بشخصيات سياسية أو دينية أو فنية، مستندة على الخلفية الثقافية للأباء والأمهات ومواقفهم التي أعطت لتلك الأسماء قيمًا خاصة.

سادسًا: الانتماء الطبقي

كما سبقت الإشارة إلى أن الأسماء تتأثر بجملة من العوامل والخصائص الثقافية والاجتماعية ومنها العوامل الطبقيّة في اختيار الأسماء، فقد نلاحظ أن أسماءً بذاتها تتداول في طبقة اجتماعية دون غيرها. ففي المجتمع اليمني وجد مثل هذا التمايز واضحًا، ليس في الحياة الاجتماعية الاقتصادية فحسب، بل وفي الأسماء أيضًا، حيث نجد أن أسماء معينة تتداول بين

الفئات الهاشمية أو العبيد، طبقة العبيد في شبوة أو حضرموت -على سبيل المثال- يشيع فيها أسماء مثل: مبروك، فرج. ونجد أكثر أسماء المهمشين (الأخدام) شيوعاً في محافظة الحديدة ومحافظة عدن مثلاً أسماء: جمعة، خميس، كداف، عائش، أما طبقة الهاشميين فتحبذ بعض الأسماء كما تم الإشارة إليها سابقاً، وتندثر الألقاب بكثرة في المجتمع اليمني التي تدل على مكانة الفرد وانتمائه للطبقة الاجتماعية، مثل الشيخ فلان، الأفندم. فضلاً عن أسماء العائلات والعشائر والقبائل.

الخلاصة:

لقد جاءت نتائج بحثنا هذا مُؤكّدة للفرضيات التي انطلقنا منها، حيث خلصنا إلى أن أسماء الأعلام ليست مجرد عبارات أو كلمات يتلفظ بها الناس وينادون بعضهم بها، بل إنها في حقيقة الأمر أبعد من ذلك بكثير من حيث المضامين والدلالات الاعتبارية والقيمية "السيوسو ثقافية". وتتأثر بجملة من العوامل الثقافية والدينية والاجتماعية والتوجهات الفلسفية والسياسية والحضارية، وتتصل بالأبعاد والمؤشرات المتعلقة بالهوية العرقية والدينية والمحلية للأشخاص. كما تحمل قيماً خاصة بعيدة عن المعاني اللغوية. فالأسماء ليست ثابتة، فهي جزء من مكونات المجتمع وثقافته يتأثر بالمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية، ويتغير وفقاً لتلك المتغيرات التي يمر بها المجتمع.

الهوامش والإحالات:

- (1) علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، مطبعة العاني، بغداد، العراق، 1965م، ص 65.
- (2) هدى حباس، الاسم، هوية وتراث مقارنة إنثروبولوجية لدلالة الأسماء في قسنطينة، المجلة الجزائرية للأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، انظر الرابط: <http://insaniyat.revues.org/4571>.
- (3) (*) في استطلاع قام به الباحث على عينة من المجتمع اليمني وجد أن حوالي 80% من الذي استطلع آراءهم عن الفترة التي تم فيها اختيار الاسم أو التفكير به كانت قبل قدوم المولود (قبل الولادة) لاسيما الأبناء البكر.
- (4) محمد الدقس، التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق، دار مجدلاوي، عمان، الأردن، 1996م، ص 60.

- (5) مجموعة من الباحثين، موسوعة السلطان قابوس لأسماء العرب. معجم أسماء العرب، المجلد الأول، ط1، جامعة السلطان قابوس، المطابع العالمية، مسقط 1991م، ص28.
- (6) انظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة، على شبكة الإنترنت.
- (7) عفيف البوني، في الهوية القومية العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد57، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، 1984م، ص5.
- (8) الزيرين عون، إشكالية الهوية.. بين مجالات التفكير العلمي والثقافي والحضاري. انظر الرابط التالي: <http://www.maqalaty.com/41004.html>
- (9) محمد بواركي، القيم الثقافية وإشكالية الهوية الوطنية في الجزائر بعد الاستقلال: دراسة إنثروبولوجية لبحث نمط الهوية في مخيال تراث الأدب الشعبي، أطروحة دكتوراه، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2002-2003م، ص86.
- (10) دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني ومراجعة الطاهر لبيب، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2007م، ص11، 31.
- (11) قيس النوري، آفاق التغيير الاجتماعي، منشورات وزارة التعليم العالي، العراق، بغداد، 1991م، ص96-97.
- (12) سناء الخولي، التغيير الاجتماعي والتحديث، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1988م، ص63-64.
- (13) عبد الرحمن العسيري، العوامل الاجتماعية والثقافية المرتبطة بأسماء الأعلام في السعودية، مجلة العلوم الاجتماعية، مجلد29، عدد1، الكويت، 2001م، ص138.
- (14) فضل الربيعي، الهجرة العائدة إلى اليمن، دار العلم، دمشق، سوريا، 2003م، ص78.
- (15) فضل الربيعي، الهجرة والتغيير الاجتماعي في بناء ووظائف الأسرة اليمنية، دارعبادي للنشر، صنعاء، اليمن، 2010، ص26.
- (16) سامية الساعاتي، أسماء المصريين والتغيير الاجتماعي، قراءات في علم النفس الاجتماعي في الوطن العربي، الهيئة المصرية للكتاب، مجلد3، القاهرة، مصر، 1979م، ص185.
- (17) عبد الرحمن العسيري، مصدر سبق ذكره، ص139.
- (18) (*) يطلق الناس كلمة الأفتندم، أو الباشا، على موظفي الدولة الذين يتميزون بالكبرياء لاسيما العسكر منهم وهي مأخوذة من الأتراك.
- (19) محمد الدقس، مصدر سبق ذكره، ص136.
- (20) عبد الرحمن العسيري، مصدر سبق ذكره، ص141.
- (21) علي الوردي، مصدر سبق ذكره، ص65.
- (22) J. Inson. What in a name? Nationalist movement and public discourse inH. Jonston & U

klandermans (Eds) social movement and culture, Minnesota press 1995,p 107.

(23) مجموعة من الباحثين، موسوعة السلطان قابوس لأسماء العرب، مصدر سبق ذكره، ص 28.

(24) Watins & London personal names and cultural change: a study of the naming patterns of Italians and Jews in the united states in 1910. Social science history 18 (2) 1994, 169_209.

(25) الإمام النوري، الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار، دار الكتب، بيروت، لبنان، د.ت. ص 255.

(26) المصدر نفسه، ص 258.

(27) * تجدر الإشارة إلى أن الحكومة السابقة في اليمن الجنوبي-سابقا- قد أقدمت في سبعينات القرن الماضي على إصدار قرار بمنع الألقاب القبلية والعشائرية والمناطقية وعدم إضافتها إلى الأسماء، وذلك منعا لإثارة هذه النعرات في المجتمع، فتوجهات النظام كانت ترمي إلى خلق ثقافة مدنية جديدة في المجتمع، كما سميت المحافظات والوحدات الإدارية في الجنوب بالأرقام مثل المحافظة الأولى والثانية إلى السادسة. وفي إطار المحافظة قسمت إلى اتجاهات مثل المدرية الشرقية والغربية والشمالية والجنوبية، وقسمت المديرية إلى مراكز تأخذ الأرقام مثل المركز الأول والثاني... إلخ.



أثر إدارة المعرفة في التطوير المنظمي دراسة ميدانية في المصارف اليمنية

أ. د. عبد اللطيف مصلح محمد عايش*

د. نجاة عبده محمد العودي**

الملخص:

هدفت الدراسة إلى قياس أثر إدارة المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية، وقد استخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، وتمثل مجتمع الدراسة في المصارف اليمنية البالغ عددها (13) مصرفاً، حيث بلغ عدد مجتمع الدراسة (1912) موظفاً، وتكونت عينة الدراسة من عينة طبقية عشوائية نسبية بواقع (314) موظفاً، وتم جمع البيانات باستخدام الاستبانة التي تم تطويرها لجمع البيانات الخاصة بالدراسة، وقد توصلت الدراسة إلى أن المصارف اليمنية تولي التطوير المنظمي بكافة أبعاده، وممارسة إدارة المعرفة بكافة أبعادها اهتماماً كبيراً، وأن أكثر أبعاد التطوير المنظمي تحققاً كان في البعد التكنولوجي، وأقلها في بعد الموارد البشرية، وأكثر أبعاد إدارة المعرفة ممارسة بُعد تطبيق المعرفة، وأقلها بُعد نقل المعرفة، كما يوجد تفاوت في أثر أبعاد إدارة المعرفة في التطوير المنظمي، حيث كان أكثرها تأثيراً بُعد نقل المعرفة، وأقلها بُعد تطبيق المعرفة، وقدمت الدراسة العديد من التوصيات، منها: ضرورة تعزيز مستوى تحقق التطوير المنظمي بجميع أبعاده، لاسيما بُعد الموارد البشرية، وتعزيز ممارسة إدارة المعرفة، لاسيما نقل المعرفة، وذلك لما له من أثر في تحقق التطوير المنظمي.

الكلمات المفتاحية: التطوير المنظمي، إدارة المعرفة، المصارف اليمنية.

* أستاذ إدارة الأعمال - كلية العلوم الإدارية - جامعة العلوم والتكنولوجيا - الجمهورية اليمنية.

** باحث في العلوم الإدارية - كلية العلوم الإدارية - جامعة العلوم والتكنولوجيا - الجمهورية اليمنية.

The Impact of Knowledge Management on the Organizational

Development:

A Field Study of Yemeni Banks

Prof. Abdulateef Musleh Aydh

Dr. Najat Abdo Mohammed Al-Awdi

Abstract:

This study aimed to investigate the impact of knowledge management on the organizational development in the Yemeni banks. To achieve the study objective, the analytic descriptive method was used. The study population consisted of 13 Yemeni banks with a total number of 1912 employees from which a sample of 314 employees was selected using a proportional stratified random sampling method. The data was collected using a questionnaire.

The results of the study revealed that the Yemeni banks pay significant attention to achieving the organizational development of all dimensions, where 'technology' was the most achieved dimension and 'human resources' was the least achieved dimension. The results also showed an interest of the Yemeni banks on the practice of knowledge management in all dimensions, where 'knowledge implementation' was the most achieved dimension and 'knowledge transfer' was the least achieved dimension. The results also revealed a disparity in the impact of all knowledge management dimensions on the organizational development, where 'knowledge transfer' was the most influential dimension; and 'knowledge implementation' was the least influential dimension. It was concluded that the Yemeni banks should exert more efforts for achieving the organizational development at all dimensions and promote their practice of knowledge management, especially in 'knowledge transfer' because it has a positive impact on achieving the organizational development.

Key Words: Systematic Development, Knowledge Management, Yemeni Banks.

يُعد التطوير المنظمي مطلبًا أساسيًا لبقاء المنظمات واستمرارها ونموها، كونه عاملاً مهماً في تحسين الأداء المنظمي وفعاليتها، وأن وجود منظمات ناجحة قادرة على تحقيق أهدافها بكفاءة وفعالية، وتسهم في تقدم وازدهار أي مجتمع يتوقف على مدى ممارستها للتطوير المنظمي.

إن الواقع الحالي للكثير من المنظمات وما تطمح للوصول إليه يحتم عليها تبني التطوير المنظمي، على المستوى الكلي للمنظمة، أو على مستوى بعض جوانبها، وإذا كانت أهمية التطوير المنظمي في الوقت الحالي واضحة فإنه من المتوقع أن تزداد وضوحاً في المستقبل، لاسيما في ظل العديد من العوامل والمتغيرات التي تدفع المنظمات نحو التطوير المنظمي؛ من أجل تحقيق مزايا تنافسية تمكنها من تحقيق أهدافها بكفاءة وفعالية.

إن التطوير المنظمي يرمي إلى توجيه المنظمة للانفتاح على البيئة الداخلية والخارجية بشكل يؤدي إلى زيادة كفاءة المنظمة وفعاليتها، على أساس أن التطوير المنظمي يعدّ مصدراً للكفاءة والفاعلية، ويتطلب ذلك استناد التطوير المنظمي إلى مجموعة من العوامل مثل: إدارة المعرفة، والثقافة المنظمة، والعمليات، والهياكل... إلخ، وذلك لإحداث التطوير المنظمي المنشود.

إن الحصول على المعرفة من مصادرها المختلفة أصبح أمراً ذا أهمية توازي امتلاك الأصول المادية، إذ تقوم الفكرة الأساسية لإدارة المعرفة على قيمة المعرفة التي يمتلكها الأفراد العاملون في المنظمة، وتشير إدارة المعرفة إلى أن جميع الوظائف اليوم تشتمل على عمل معرفي، وهذا يعني أن توليد المعرفة ومشاركتها وتطبيقها تعد من بين الأنشطة الأكثر أهمية التي يمارسها كل شخص في المنظمة، والتي قد يكون لها دور واضح في التطوير المنظمي.

ومن هذا المنطلق، فإنه يفترض وجود أثر لإدارة المعرفة في التطوير المنظمي، وهذا ما سعت هذه الدراسة إلى معرفته، حيث تم تطبيقها عملياً على المصارف اليمنية لمعرفة أثر إدارة المعرفة في التطوير المنظمي.

وتعد المصارف اليمينية حديثة النشأة مقارنة بالمصارف في الدول المتقدمة أو حتى في الدول النامية والعربية، وعلى الرغم من التطور الذي شهدته المصارف اليمينية، خصوصاً بعد تحقيق الوحدة اليمينية في عام (1990)، فإن هذه التطورات لم تكن بالمستوى المطلوب لمواجهة التطورات المحيطة في مجال المصارف، الأمر الذي يضع المصارف اليمينية أمام العديد من التحديات التي يجب تجاوزها؛ لكي تؤدي هذه المصارف الدور المطلوب منها، وتحقيق أهدافها بكفاءة وفاعلية، وقد توصلت إحدى الدراسات⁽¹⁾ إلى أن أداء المصارف اليمينية بصورة عامة كان جيداً، إلا أن هناك حاجة لضرورة زيادة الاهتمام من قبل المصارف اليمينية بتحسين أداء عملياتها الداخلية وتطويره، بما يساعد على زيادة كفاءتها، ومن ثم تقديم الخدمات المصرفية للعملاء بشكل أكثر كفاءة؛ بما يضمن تحقيق الزيادة في الأرباح وكسب العملاء.

مما سبق، فإن التطوير المنظمي في كافة مجالاته يعد أكثر أهمية بالنسبة إلى المصارف اليمينية من أي وقت مضى؛ بهدف الوصول إلى مستوى المصارف الإقليمية أو حتى الاقتراب من مستواها، وإن التطوير المنظمي المنشود في المصارف اليمينية يستلزم كافة المتطلبات الداعمة والضرورية، ولعل من أهمها إيجاد بيئة معرفية وإدارتها بطريقة محفزة للتطوير، وهذا بدوره يتطلب دراسة واقع عمل هذه المصارف، ومحاولة التعرف على واقع التطوير المنظمي، وواقع إدارة المعرفة في المصارف، ومعرفة جوانب القصور التي تعاني منها هذه المصارف، والسعي لاقتراح حلول ملائمة لها، قد تساعدها على مواجهة التحديات، وتطوير المصارف اليمينية بما يضمن تحقيق أهدافها بكفاءة وفاعلية.

مشكلة الدراسة:

نتيجة للتطور السريع الذي تشهده المنظمات، خاصة المصرفية والمعلوماتية والتقنية منها، فقد زاد الاهتمام بموضوع التطوير المنظمي؛ وذلك لتحقيق قدر من التكيف اللازم لضمان بقائها وتحسين أدائها، ووفقاً لإحدى الدراسات⁽²⁾ فإن التطوير المنظمي له أثر فعال في أداء المصارف، كما بينت دراسة أخرى⁽³⁾ أن التطوير المنظمي من الموضوعات الهادفة إلى تمكين قدرة المنظمات

على البقاء والنمو وتعزيزها، ويسعى كثير من المنظمات إلى تحقيق التطوير المنظمي من خلال توظيف العديد من العوامل التي قد يكون لها أثر في عملية التطوير ومنها إدارة المعرفة، ووفقاً لدراسة عبدالعزيز⁽⁴⁾ فإنه لا يمكن الاستغناء عن إدارة المعرفة في المنظمات المعاصرة؛ لأن اقتصاد اليوم هو اقتصاد المعرفة، وأشارت دراسة أخرى⁽⁵⁾ إلى أن لإدارة المعرفة دوراً مهماً وفعالاً في التطوير المنظمي، ووفقاً لدراسة ثانية⁽⁶⁾ فإن هناك دوراً وارتباطاً بين إدارة المعرفة والتطوير المنظمي، كما أن هناك أثراً إيجابياً لإدارة المعرفة في تحقيق التطوير المنظمي.

وعلى الرغم من التطورات التي شهدتها القطاع المصرفي اليمني، فإن المصارف اليمنية لا زالت بعيدة عن القيام بالدور الكافي في تمويل النشاط الاقتصادي في البلاد⁽⁷⁾، كما توصلت دراسة أخرى⁽⁸⁾ إلى أن المصارف العاملة في اليمن شهدت خلال السنوات الماضية اتجاهاً متزايداً لاستخدام أساليب مصرفية متطورة ذات تقنية عالية، وإدخال أنظمة دفع حديثة، وتعد أجهزة الصرف الآلية (ATMS)، ونقاط البيع (POS) من أهم الأساليب الحديثة التي عملت المصارف اليمنية على إدخالها في نشاطها المصرفي، وقد عملت على توزيعها في العديد من فروعها في المدن التي تتواجد بها هذه المصارف، إلا أن هذا السعي لم يواكب التطور السريع في التكنولوجيا؛ مما جعلها غير قادرة على مواكبة تطلعات العملاء واحتياجاتهم لهذه الخدمات الجديدة، على الرغم من أهميتها للعملاء.

كما أدى مزيج الاضطرابات الأمنية والسياسية في اليمن منذ أوائل عام 2000، وانتشار تهريب الأسلحة في البلاد، فضلاً عن ضعف أنظمة الحوكمة والقضاء، إلى تصنيف اليمن بلداً "عالي المخاطر" للنظام المالي العالمي، وفي أوائل 2010 شرعت المصارف الأمريكية بإغلاق حسابات المصارف اليمنية في الولايات المتحدة، الأمر الذي زاد من أعباء المصارف الأجنبية التي ظلت تتعامل مع المصارف اليمنية، ومع بداية الحرب الحالية وصدور قرار مجلس الأمن الخاص بوضع اليمن تحت الفصل السابع توقفت البنوك الأوروبية والأمريكية الكبرى عن التعامل مع المصارف اليمنية نهائياً، مما زاد من تكاليف التحويلات المالية من اليمن وإليها⁽⁹⁾.

ومن خلال ما سبق، فقد تمت صياغة مشكلة هذه الدراسة في التساؤل الآتي: (ما أثر إدارة المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية؟).

أهداف الدراسة:

تتمثل أهداف هذه الدراسة في الآتي:

1. معرفة مستوى تحقق التطوير المنظمي في المصارف اليمنية.
2. معرفة مستوى ممارسة إدارة المعرفة في المصارف اليمنية.
3. قياس أثر إدارة المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية.

أهمية الدراسة:

تأتي أهمية هذه الدراسة من الاعتبارات النظرية والعملية، على النحو الآتي:

أولاً: الأهمية النظرية

1. تناولت مفهومين حديثين ذوي أهمية، وهما إدارة المعرفة والتطوير المنظمي، فهما يعدان من الموضوعات المهمة في مجال الإدارة.
2. تناولت قطاعاً مهماً وحيوياً على المستوى الوطني المتمثل في قطاع المصارف اليمنية.
3. تمثل إضافة للمكتبة العربية، ورافداً للمكتبة اليمنية في موضوع الدراسة.

ثانياً: الأهمية العملية

1. تحلل واقع المصارف اليمنية فيما يتعلق بمستوى تحقق التطوير المنظمي فيها، وواقع ممارسة إدارة المعرفة، وصولاً إلى تحديد نقاط القوة والضعف في تلك المصارف.
2. تسهم في إدراك العاملين وفهمهم لأثر إدارة المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية، وما يعكسه ذلك في سلوكهم التنظيمي.
3. تقدم مجموعة من التوصيات والمقترحات التي قد تساعد صانعي السياسات ومتخذي القرارات في المصارف اليمنية؛ لوضع السياسات أو تطويرها واتخاذ القرارات والإجراءات التي قد تؤدي إلى تحسين مستوى كل من التطوير المنظمي، وإدارة المعرفة في تلك المصارف.

فرضيات الدراسة:

الفرضية الرئيسة: يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى معنوية (0,05) لإدارة المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية، وتفرعت من هذه الفرضية أربع فرضيات فرعية تتمثل في الآتي:

1. يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى معنوية (0,05) لتوليد المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية.
2. يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى معنوية (0,05) لخزن المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية.
3. يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى معنوية (0,05) لنقل المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية.
4. يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى معنوية (0,05) لتطبيق المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية.

منهجية الدراسة:

اعتمدت هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي؛ كونه المنهج المناسب لهذه الدراسة، حيث تم وصف وتقييم أثر إدارة المعرفة، باعتباره متغيراً مستقلاً في تحقيق التطوير المنظمي، بوصفه متغيراً تابعاً في المصارف اليمنية.

مجتمع الدراسة وعينتها:

يتكوّن مجتمعُ الدراسة من العاملين في المصارف اليمنية بأمانة العاصمة صنعاء، التي يبلغ عددها (13) مصرفاً، بواقع (1912) مفردة، الذين يمثلون المسميات الوظيفية الآتية: (مدير عام، نائب مدير عام، مدير إدارة، نائب مدير إدارة، مدير فرع، نائب مدير فرع، رئيس قسم، نائب رئيس قسم) بحسب إحصاءات إدارة الموارد البشرية في كل مصرف، وقد تم تحديد حجم عينة الدراسة بحسب جدول Uma Sekaran، حيث تبلغ العينة (320) لمجتمع يصل إلى (1900)، وقد اعتمدت

الدراسة العينة التطبيقية العشوائية النسبية، والجدول (3) يوضح مجتمع الدراسة وعينتها بحسب المصارف.

جدول (3): مجتمع الدراسة وعينتها بحسب المصارف اليمنية

م	مجتمع الدراسة	حجم المجتمع	حجم العينة	نسبة العينة
1	المصرف الأهلي اليمني	166	28	8.7%
2	مصرف اليمن والكويت	151	26	7.9%
3	المصرف اليمني للإنشاء والتعمير	422	72	22.1%
4	مصرف التسليف التعاوني الزراعي (كالك بنك)	274	47	14.3%
5	المصرف التجاري اليمني	146	25	7.6%
6	مصرف اليمن الدولي	132	22	6.9%
7	مصرف التضامن الإسلامي	115	20	6%
8	مصرف سبأ	117	20	6.1%
9	مصرف اليمن والبحرين الشامل	84	14	4.4%
10	مصرف اليمن والخليج	13	13	0.7%
11	المصرف الإسلامي للتمويل	12	12	0.6%
12	مصرف الأمل للتمويل الأصغر	43	7	2.3%
13	مصرف الكريبي للتمويل	237	40	12.4%
	المجموع	1912	346	100%

المصدر: إدارة الموارد البشرية في المصارف اليمنية، صنعاء، 2018.

مصطلحات الدراسة:

1. التطوير المنظمي

هو "جهد شمولي مخطط طويل المدى، ينتج عنه إحداث تغييرات على مستوى بعض مكونات المؤسسة أو أجزاء كبيرة منها، بهدف تحسين بيئة العمل وتنمية قدرات العاملين، من خلال التأثير في قيمهم ومهاراتهم وأنماط سلوكهم، واستحداث إدارة مؤهلة، وتزويدها بالكوادر

العملية، والاستفادة بأقصى قدر ممكن من التقنيات الحديثة في تحسين الأداء، ومن ثم رفع الكفاءة الإنتاجية للمؤسسات⁽¹⁰⁾، ولأغراض هذه الدراسة يعرف التطوير المنظمي بأنه: نشاط مخطط ومستمر، لإحداث تطوير شامل في المصارف اليمينية، ويتمثل في القدرة على الاستجابة والتكيف للتطوير في عدة مجالات، منها: الهيكل التنظيمي، النظم، الموارد البشرية، والتكنولوجيا.

2. إدارة المعرفة

"هي عملية تحليل وتحقيق وتقييم وتنفيذ التغييرات المتعلقة بالمعرفة لتحقيق الأهداف الموضوعية بشكل منظمي مقصود وهادف، وهي عملية لإدارة مخزون المعرفة الذي تمتلكه المنظمة؛ من أجل إيجاد قيمة للأعمال وتوليد الميزة التنافسية"⁽¹¹⁾.

ولأغراض هذه الدراسة تُعرّف إدارة المعرفة بأنها: الأنشطة والعمليات التي تمارسها المصارف اليمينية لتوليد المعرفة، وخصن المعرفة، ونقل المعرفة، وتطبيق المعرفة؛ للإسهام في تحقيق أهدافها بكفاءة وفاعلية.

الدراسات السابقة:

1. دراسة⁽¹²⁾ هدفت إلى التعرف على أثر مكونات عملية إدارة المعرفة على الابتكارات التنظيمية، وفق مدخل التكيف مع التغيير التنظيمي في البنوك التجارية العاملة في القطاع المصرفي في الجزائر، وتوصلت الدراسة إلى وجود علاقة تأثير بين العمليات المحددة لإدارة المعرفة، وسعي البنوك للتكيف مع المتغيرات التنظيمية في البيئة المصرفية.

2. دراسة⁽¹³⁾ هدفت إلى معرفة أثر تطبيق أبعاد الحوكمة على التطوير التنظيمي، في جامعة سبها، من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس والإداريين العاملين فيها، وتوصلت الدراسة إلى أن مستوى تطبيق التطوير المنظمي كان متوسطاً، وأن هناك علاقة طردية موجبة بين تطبيق أبعاد الحوكمة ومجالات التطوير التنظيمي.

3. دراسة⁽¹⁴⁾ هدفت إلى التعرف على مستوى أثر القيادة الإدارية على التطوير التنظيمي في جامعة الملك عبد العزيز، وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، أهمها: أنه يوجد أثر دال إحصائيًا للقيادة الإدارية على التطوير التنظيمي، كما توجد علاقة إيجابية بين أبعاد القيادة الإدارية وأبعاد التطوير التنظيمي.

4. دراسة⁽¹⁵⁾ هدفت إلى التعرف على دور إدارة المعرفة في تنمية المهارات الإدارية لدى القيادات الأكاديمية بجامعة شقراء في محافظة الدوادمي في السعودية، وتوصلت الدراسة إلى جملة من النتائج، أهمها: أن إدارة المعرفة دورًا مهمًا في تنمية المهارات الإدارية لدى القيادات الأكاديمية بجامعة شقراء.

5. دراسة⁽¹⁶⁾ هدفت إلى تحديد دور إدارة المعرفة في تحقيق الميزة التنافسية، في المراكز الرئيسة للبنوك التجارية في اليمن، وقد توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج، أهمها: وجود علاقة معنوية بين ممارسات عمليات إدارة المعرفة في البنوك التجارية وتحقيق الميزة التنافسية.

6. دراسة⁽¹⁷⁾ هدفت إلى معرفة تأثير أبعاد إدارة المعرفة في الميزة التنافسية في البنوك العاملة في محافظات شمال الضفة الغربية، فلسطين، وتوصلت الدراسة إلى وجود تأثير إيجابي لإدارة المعرفة في إكساب البنوك ميزة تنافسية.

7. دراسة⁽¹⁸⁾ هدفت إلى التعرف على الدور الذي تلعبه الشخصية المبدعة في تحقيق التطوير المنظمي لدى العاملين بالشركة الأهلية للإسمنت في الجزائر، كما هدفت إلى التعرف على جوانب الشخصية المبدعة في الشركة، والتعرف على التطوير المنظمي في الشركة الأهلية للإسمنت، وتوصلت الدراسة إلى وجود دور للشخصية المبدعة في التطوير المنظمي، وأن مستوى الشخصية المبدعة لدى العاملين بالشركة محل الدراسة جاء مرتفعًا، كما أظهرت نتائج الدراسة ارتفاع مستوى التطوير المنظمي على مستوى التنظيم لدى العاملين بالشركة.

8. دراسة⁽¹⁹⁾ هدفت إلى الكشف عن ظاهرة تطبيق التطوير والتغيير التنظيمي بمديرية الصيانة لولاية الأغواط، الجزائر، وتوصلت الدراسة إلى وجود صعوبات في تطبيق برنامج التطوير التنظيمي على مستوى مؤسسة سوناطراك المتمثلة في المعوقات التنظيمية.

9. دراسة⁽²⁰⁾ هدفت إلى التعرف على مدى إمكانية تطبيق عمليات إدارة المعرفة لدعم وتعزيز الميزة التنافسية في المصارف الخاصة في بغداد، وماهية طبيعة العلاقة بين إدارة المعرفة والميزة التنافسية، وقد توصلت الدراسة إلى وجود علاقة ارتباط إيجابية بين عمليات إدارة المعرفة والميزة التنافسية.

10. دراسة⁽²¹⁾ هدفت إلى معرفة أثر عمليات إدارة المعرفة على زيادة فاعلية التطوير التنظيمي في الشركة القابضة للصناعات المعدنية المصرية، وقد توصلت الدراسة إلى وجود علاقة ارتباط طردية بين إدارة المعرفة والتطوير التنظيمي، كما أظهرت نتائج هذه الدراسة أنه لا يمكن الاستغناء عن إدارة المعرفة في المنظمات المعاصرة، لأن اقتصاد اليوم هو اقتصاد المعرفة.

11. دراسة⁽²²⁾ هدفت إلى اختبار الدور بين قدرات إدارة المعرفة والفاعلية التنظيمية، عن طريق اختيار المرافق العامة كهدف الدراسة، واستكشاف أثر الالتزام المنظمي كمتغير وسيط في هذا الدور، في وزارة إدارة مياه تايبيه في تايوان، وتوصلت الدراسة إلى وجود دور قوي بين قدرة عملية المعرفة والفاعلية التنظيمية، في حين أن الدور بين قدرات البنية التحتية للمعرفة والفاعلية التنظيمية كان ضعيفا، كما أن للالتزام المنظمي أثرا كبيرا بين قدرة عملية المعرفة والفاعلية التنظيمية.

12. دراسة⁽²³⁾ هدفت إلى تنمية رأس المال الفكري، وتقديم تصور مقترح لتنمية رأس المال الفكري في جامعة صنعاء، في ضوء مدخل إدارة المعرفة، وتوصلت الدراسة إلى جملة من النتائج، أهمها: اعتمدت الدراسة على المتغيرات الفرعية المقترحة لإدارة المعرفة بوصفها مدخلا لتنمية رأس المال الفكري وباعتبارها متطلبات وعمليات لرأس المال الفكري في

جامعة صنعاء، كما قدمت الدراسة تصورًا لمقترح التنمية لرأس المال الفكري في جامعة صنعاء في ضوء مدخل إدارة المعرفة.

13. دراسة⁽²⁴⁾ هدفت إلى توضيح الدور ونوعية أثر إدارة المعرفة على التطوير المنظمي لدى مفتشي التربية والتعليم، بولاية ورقلة بالجزائر، وتوصلت الدراسة إلى أن لإدارة المعرفة دورًا مهمًا وفعالًا في التطوير المنظمي.

14. دراسة⁽²⁵⁾ هدفت لعمل أنموذج للتطوير المنظمي لبناء موقف إيجابي من استخدام تكنولوجيا المعلومات في التدريس والتعليم في المؤسسات التعليمية، وقد توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج، أهمها: وجود قبول وترحيب للدور المتزايد لتكنولوجيا المعلومات في العملية التعليمية، كما قدمت الدراسة أنموذجًا للتطوير المنظمي.

15. دراسة⁽²⁶⁾ هدفت إلى التعرف على أثر التطوير المنظمي على أداء المصارف السودانية، وقد توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج، أهمها: أن التطوير المنظمي له أثر فعال في أداء مصرف النيل.

16. دراسة⁽²⁷⁾ هدفت هذه الدراسة إلى توفير نموذج لتحديد أثر الثقافة التنظيمية وفرق العمل والتطوير التنظيمي على الالتزام التنظيمي، مع التركيز على الدور الوسيط لرأس المال البشري، في مجموعة صفاء الصناعية في إيران، وقد توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج، أهمها: أن الثقافة التنظيمية وفرق العمل الجماعي والتطوير التنظيمي لها تأثير إيجابي مباشر وكبير على الالتزام التنظيمي من خلال رأس المال البشري.

17. دراسة⁽²⁸⁾ هدفت إلى تحديد دور إدارة المعرفة في تحقيق التطوير في جامعة العلوم والآداب والتكنولوجيا في لبنان، وقد توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج، أهمها: وجود دور وارتباط بين إدارة المعرفة والتطوير المنظمي، كما أن هناك أثرًا إيجابيًا لإدارة المعرفة في تحقيق التطوير المنظمي.

ما تتميز به هذه الدراسة عن الدراسات السابقة:

اتفقت الدراسة الحالية مع بعض الدراسات السابقة في اعتمادها إدارة المعرفة متغيراً مستقلاً مؤثراً في التطوير المنظمي، مثل دراسات: أسامة⁽²⁹⁾، والناصر⁽³⁰⁾، وعاطف⁽³¹⁾، كما اتفقت مع بعض الدراسات السابقة التي تناولت موضوع إدارة المعرفة باعتباره متغيراً مستقلاً كدراسات: تيقاوي وآخرين⁽³²⁾، وفلاح⁽³³⁾، وعبدالله، وسامي⁽³⁴⁾، وشاهر⁽³⁵⁾، Chen.H⁽³⁶⁾، واتفقت الدراسة الحالية مع الدراسات السابقة التي تناولت موضوع التطوير المنظمي باعتباره متغيراً تابعاً، كدراسات: عيسى⁽³⁷⁾، وصفاء⁽³⁸⁾، ومفتاح، وعز الدين⁽³⁹⁾، كما اتفقت الدراسة الحالية مع بعض الدراسات في البيئة اليمينية مثل دراسات: عبدالله، وسامي⁽⁴⁰⁾، وفتحية⁽⁴¹⁾، كما اتفقت مع بعض الدراسات السابقة من حيث مجتمع الدراسة وعينتها، والمتمثلة في المصارف المختلفة والعاملين فيها، كما ذُكر ذلك في دراسة كلٍّ من حميدان⁽⁴²⁾، وتيقاوي، وآخرين⁽⁴³⁾، وشاهر⁽⁴⁴⁾، وعبدالله، وسامي⁽⁴⁵⁾، وإلهام⁽⁴⁶⁾، وتتميز هذه الدراسة عن الدراسات السابقة بأنها تعد من الدراسات القليلة -بحسب المسح المكتبي- التي تناولت أثر إدارة المعرفة في التطوير المنظمي، كما أنها تناولت قطاعاً مهماً وحيوياً على المستوى الوطني - المتمثل في قطاع المصارف اليمينية - الذي يمثل أحد القطاعات المهمة في عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية في اليمن، حيث لم يحظَ هذا القطاع بالاهتمام الكافي من الدراسات في موضوع إدارة المعرفة والتطوير المنظمي، إذ تعد هذه الدراسة الأولى حسب علم الباحثين.

1-1 مفهوم التطوير المنظمي

يمكن القول إن بدايات التطوير المنظمي ظهرت في مرحلة المدرسة الكلاسيكية، حيث قدم رواد هذه المرحلة الكثير لمفهوم التطوير المنظمي، إلا أن أبرز الانتقادات الموجهة للمدرسة الكلاسيكية إغفال الجوانب الإنسانية، حيثُ شهد التطوير المنظمي بعض الممارسات والتطبيقات في الجوانب الهيكلية والبنائية للتنظيم فقط، وكانَ الأسلوب المستعمل للتطوير في هذه المرحلة يعتمد على القوة والإجبار⁽⁴⁷⁾.

أما إسهامات المدرسة السلوكية في التطوير التنظيمي فقد تبلورت في العديد من جوانب التطوير التنظيمي، التي كان وما يزال لها انعكاسات إيجابية على الإنتاج والأفراد، ولقد تمثلت هذه الجهود في جوانب أظهرت أهمية الفرد العامل ودوره في الإنتاجية، حيث أشارت هذه المرحلة إلى نقطة جوهرية هي أن التطوير يجب أن يشمل الأفراد⁽⁴⁸⁾.

وقد عُرّف التطوير المنظمي بأنه: "التغيير المخطط؛ وذلك بهدف تحويل المنظمة من منظمة فاعلة إلى منظمة أكثر فاعلية"⁽⁴⁹⁾. كما عرف بأنه: جهد طويل المدى بقيادة ودعم من الإدارة العليا، لتحسين رؤية المؤسسة وتمكينها وتعلمها وحل مشكلاتها، من خلال إدارة تعاونية متصلة مع الثقافة المنظمة، مع التركيز بشكل خاص على ثقافة تنظيمية سليمة لفرق العمل والتكوينات الأخرى - باستخدام دور الاستشاري- وتكنولوجيا العلوم السلوكية التطبيقية، بما في ذلك بحث العمل⁽⁵⁰⁾. كما تم تعريفه بأنه: جهود مخططة، ومداخل منظمة للتغيير، تشمل المنظمة بكاملها أو أجزاءً كبيرة نسبياً منها، بهدف زيادة فاعلية التنظيم وتطوير القدرات الكامنة لدى جميع أعضائه من الأفراد، وتشمل سلسلة من أنشطة تدخلات علم السلوك المخططة التي تنفذ بالتعاون مع أعضاء المنظمة؛ لمساعدتهم في إيجاد طرق تحسين العمل، لتحقيق أهداف المنظمة والأفراد العاملين فيها⁽⁵¹⁾.

من التعريفات السابقة يتضح أن التطوير المنظمي:

1. يمثل جهداً مخططاً ومنظماً وشاملاً لجميع مكونات المؤسسة.
2. يعتمد على خطة طويلة المدى تركز على تحسين المؤسسة وزيادة الفاعلية التنظيمية.
3. يقوم على أسلوب علمي مدروس.
4. يتطلب المشاركة الفاعلة من الإدارة العليا.
5. يمتاز بالأفق الواسع والمفتوح الذي يستوعب عدة استراتيجيات وتقنيات تطبيقية، مع الاعتماد
6. على التكنولوجيا الحديثة.

7. يركز على دور الجماعة في إحداث التغيير المخطط له، مع الاهتمام بتغيير سلوك الأفراد واتجاهاتهم وقيمهم.

وفي ضوء ذلك، فالتطوير المنظمي هو: جهد عملي مخطط، يشمل المنظمة كاملة أو أجزاء منها، للانتقال بالمنظمة من الوضع الحالي إلى الوضع المستهدف، وبدعم من الإدارة العليا، وتكاتف جميع الجهود في المنظمة؛ وذلك لتحقيق أهدافها بكفاءة وفاعلية.

2-1 أبعاد التطوير المنظمي

لقد تم تحديد أبعاد التطوير المنظمي، في هذه الدراسة من خلال الرجوع إلى الأبحاث والدراسات ذات العلاقة، كما يوضح ذلك الجدول (1).

جدول (1): أبعاد التطوير المنظمي بحسب بعض النماذج والدراسات السابقة

م	النموذج/الدراسة	السنة	الأبعاد
1	نموذج الانسجام والتطابق Nadler and Tushman	1980	الموارد، الاستراتيجية، العنصر البشري، التنظيم الرسمي وغير الرسمي، الجماعة، الفرد والتنظيم.
2	Mckinsy Model	1990	الهيكل التنظيمي، النظم والقواعد، نمط الإدارة العليا، الاستراتيجية، مهارات المنظمة، الموارد البشرية، القيم.
3	Sulistianing,R, Tjakraatmadja J	2013	الهيكل، التكنولوجيا، الموارد البشرية، استراتيجية العمل.
4	حميدان	2014	أداء الموارد البشرية، الهيكل المنظمي.
5	رأفت، عبدالعزيز	2015	الهيكل التنظيمي، تبسيط الإجراءات، الأنظمة واللوائح، تنمية وتطوير الموظفين، التكنولوجيا المستخدمة.
6	سعال	2017	الأفراد والجماعات، التكنولوجيا، نظم العمل، الهيكل التنظيمي.
7	صفاء	2018	الهيكل التنظيمي، الأفراد، الثقافة التنظيمية، التكنولوجيا.

المصدر: من إعداد الباحثين استنادًا إلى الدراسات المذكورة أعلاه

وقد تم اعتماد أبعاد التطوير المنظمي لهذه الدراسة بالاستفادة من النماذج والدراسات السابقة، حيث تم اختيار ثلاثة أبعاد من الأبعاد التي حددها نموذج (Mckinsy Model)، والمتمثلة في: (الهيكل التنظيمي، النظم، الموارد البشرية)، كما تم اعتماد بُعد التكنولوجيا؛ لأهمية

هذا البعد في مجال التطوير المنظمي، وتعد هذه الأبعاد الأكثر تكرارًا من بين الأبعاد التي أوردتها النماذج والدراسات السابقة الموضحة في الجدول (1)، وفيما يأتي عرض لهذه الأبعاد ومؤشرات قياسها بما يخدم أغراض هذه الدراسة، وذلك على النحو الآتي:

1- الهيكل التنظيمي: يؤدي الهيكل التنظيمي دورًا حيويًا في المنظمات، ويتعاظم هذا الدور بشكل سريع بفضل التطورات التكنولوجية وثورة المعلومات، والهيكل التنظيمية المرنة القادرة على الاستجابة للمنافسة، سواء في المنظمات المحلية أم في المنظمات الأجنبية، والهيكل التنظيمي هو من بين المؤشرات التي يتم النظر إليها بعين الاعتبار في دراسة أي منظمة⁽⁵²⁾، وقد عرف عبدالمجيد⁽⁵³⁾ الهيكل التنظيمي بأنه: الإطار الذي يحدد الإدارات والأقسام التنظيمية الداخلية المختلفة في المؤسسة، ويتحقق من خلاله الانسياب الدقيق والمنظم لأنشطة المؤسسة وأعمالها، كما يشمل الإجراءات التي تضمن التنسيق بين الأقسام والوحدات الإدارية بهدف الوصول إلى الأهداف المرسومة، ويرى محمد الفاتح⁽⁵⁴⁾ أنه: البناء أو الإطار الذي يحدد التركيب الداخلي للمنشأة، فهو يبين التقسيمات والتنظيمات والوحدات الفرعية التي تقوم بمختلف الأعمال والأنشطة التي يتطلبها تحقيق أهداف المنشأة، كما يوضح نوعية العلاقات بين أقسامها وخطوط السلطة وشبكات الاتصال فيها، ولأغراض هذه الدراسة فقد تم قياس الهيكل المنظمي من خلال المؤشرات الآتية:

- ملاءمة الهيكل التنظيمي لاحتياجات العمل.
- تطوير الهيكل التنظيمي بما يتوافق مع التغيرات في أعمال المنظمات.
- استيعاب الهيكل التنظيمي لجميع الأنشطة الرئيسة والفرعية.
- مساعدة الهيكل التنظيمي الحالي على تحقيق الأهداف.
- وضوح توزيع الصلاحيات والمسؤوليات.

2- النظم: لقد عرف (Ali)⁽⁵⁵⁾ النظم بأنها: "الممارسات والإجراءات التي تستخدمها المنظمة

لإنجاز الأعمال، وهي توضح من خلالها إجراءات العمل، والسياسات الضابطة، وتوضح

الاختصاصات، وتحدد الصلاحيات، حيث إن بناء الأدلة الإدارية سيسهم في استقرار العمل المؤسسي وتثبيت أركانه"، ويرتبط هذا البُعد بتطوير النظم المتمثلة في اللوائح والإجراءات المختلفة المتعلقة بأداء الأنشطة المختلفة، مع أخذ آراء العاملين في إجراءات التطوير واعتماد مؤشرات جودة العمل، إضافة إلى توفر مقومات التطوير في النظم، من توفير أدلة عمل للواجبات والإجراءات، وتبسيط الإجراءات، وتوفير التقنيات الحديثة في كافة الإجراءات الإدارية، ولأغراض هذه الدراسة فقد تم قياس النظم من خلال المؤشرات الآتية:

- أخذ آراء العاملين في إجراءات تطوير نظم العمل.
- تطوير النظم باستمرار.
- توفير دليل عمل للنظم يتضمن وصفاً يحدد المهام والواجبات والإجراءات المتبعة.
- امتلاك نظم مختلفة تنظم جميع الأعمال.
- مساعدة النظم في تبسيط إجراءات العمل للمستويات الإدارية المختلفة.
- مساعدة النظم المستخدمة في رفع كفاءة أداء المنظمات.

3- الموارد البشرية: تشير الموارد البشرية إلى عدد الأفراد ونوعهم داخل المنظمة، أي جميع العاملين في المنظمة، فتنفيذ التطوير المنظمي يتطلب وجود قوى بشرية تمتلك المهارات والإمكانيات؛ لتكون قادره على وضع البرامج التنفيذية التي تحدد الخطوات والنشاطات المطلوبة لإنجاز التطوير المنظمي⁽⁵⁶⁾، ويرتبط تطوير الموارد البشرية في المجالات المختلفة بأبعادها المكونة من العدد المناسب للموارد البشرية التي تتناسب مع حجم ونوعية العمل المطلوب، وتوفر الخبرات بين أفراد المنظمة، واستعداد ومدى قدرة وإمكانية ورغبة أفراد المنظمة في المشاركة بالتطوير المنظمي، إضافة إلى توفر الكفاءات المناسبة لمثل التطوير المنظمي حتى تستطيع المنظمة تحقيق أهدافها بكفاءة وفعالية، ولأغراض هذه الدراسة فقد تم قياس الموارد البشرية من خلال المؤشرات الآتية:

- وجود آلية تتضمن اختيار أكفأ العاملين بمختلف الأقسام والاختصاصات.
 - توفر العدد المناسب من الموارد البشرية التي تتناسب مع مهام كل وحدة.
 - اكتساب الموارد البشرية الخبرة من خلال المشاركة في فرق العمل.
 - امتلاك موارد بشرية ذات كفاءة لتقديم الخدمات بجودة عالية.
 - امتلاك نظام معلومات يساعد على تدريب العاملين وتطوير أدائهم.
- 4- التكنولوجيا: يشمل التطوير التنظيمي في التكنولوجيا مجمل أنواع التجهيزات والمكائن، وكذلك العمليات المساعدة للأفراد في إنجاز أعمالهم. والتطوير التكنولوجي بالمنظمة يرتبط بالعملية الإنتاجية وكيفية أداء المنظمة لأعمالها، وجميع التغييرات والتطورات التكنولوجية تنصب أساساً على العمليات الإنتاجية المؤدية إلى إيجاد السلع والخدمات، كما يشمل التطوير التكنولوجي التحسينات والتغييرات في جوهر المنتجات، سواء كانت سلعة أم خدمات⁽⁵⁷⁾، إن استخدام التكنولوجيا المتطورة ومتابعة الجديد في التكنولوجيا أصبح من ضروريات العصر الحالي، حيث تساعد المنظمات على إنجاز المهام المطلوبة وتقديم الخدمات بكل يسر وسهولة، كونها تختصر الكثير من الجهد والوقت، مما يؤدي إلى تحقيق الأهداف بكفاءة وفاعلية، ولأغراض هذه الدراسة فقد تم قياس التكنولوجيا من خلال المؤشرات الآتية:

- استمرار تطوير وتحديث الأجهزة والمعدات.
- توفر شبكة معلوماتية حديثة للموظفين تفيدهم في إنجاز الأعمال.
- امتلاك البرامج التكنولوجية الحديثة التي تساعد على تحسين أداء المنظمات.
- العمل على توفير برمجيات الحماية والأمن لحماية سرية المعلومات وأمنها.
- مساهمة التكنولوجيا المستخدمة في تقليل الوقت والجهد والتكاليف.
- الاستخدام الأمثل لقواعد البيانات.

3-1 مفهوم إدارة المعرفة

يشير محمد إلى أن، Martensson, p& Awestlius قد ذكر أن إدارة المعرفة تعتبر من الممارسات القديمة والحديثة في آن واحد، فقد مارست المجتمعات إدارة المعرفة وتداولها منذ

أقدم العصور، والأمر المستحدث في إدارة المعرفة هو دخولها كمهمة مركزية في إدارة الأعمال، حيث سعت العديد من المجتمعات نحو تبني إدارة المعرفة، ولقد أسهم عدد من منظري الإدارة في نشأة وتطوير إدارة المعرفة، ومن بينهم -على وجه الخصوص- Peter Drucker، الذي أكد على الأهمية المتزايدة للمعلومة والمعرفة كموارد تنظيمية، ويرجع آخرون بداية ظهور إدارة المعرفة إلى Don Marchand في بداية الثمانينيات من القرن الماضي، باعتبارها المرحلة النهائية من الفرضيات المتعلقة بتطور نظم المعلومات، كما ذكر Drucker أن العمل النموذجي سيكون قائمًا على المعرفة، وأن المنظمات ستكون من صناعات معرفة يواجهون أداءهم، من خلال التغذية العكسية لزملائهم ومن الزبائن⁽⁵⁸⁾.

وتعرف إدارة المعرفة بأنها: "عملية تحليل وتركيب وتقييم وتنفيذ التغييرات المتعلقة بالمعرفة لتحقيق الأهداف الموضوعية بشكل نظمي مقصود وهادف، وهي عملية لإدارة مخزون المعرفة الذي تمتلكه المنظمة؛ من أجل إيجاد قيمة للأعمال وتوليد الميزة التنافسية"⁽⁵⁹⁾، بينما عرفها أحمد⁽⁶⁰⁾ "بأنها الاستخدام المعرفي، والكفاءات والخبرات المجمعّة المتاحة داخليًا وخارجيًا، أمام المنظمة، كلما تطلب الأمر ذلك"، في حين عرفها نجم⁽⁶¹⁾ بأنها: "مدخل لإضافة أو إنشاء القيمة من خلال المزج أو التركيب أو الجمع بين عناصر المعرفة؛ من أجل إيجاد توليفات معرفية أفضل مما هي عليه، كبيانات أو معلومات أو معارف منفردة"، ويرى حامي⁽⁶²⁾ أنه يمكن التعبير عن إدارة المعرفة بالمعادلة الرمزية الآتية:

إدارة المعرفة = المعلومات + المشاركة + الفهم + التوظيف.

إن استنتاج (حامي) لتعريف إدارة المعرفة بمعادلة رياضية كان موفقًا، فجزئيات هذه المعادلة مكتملة بعضها بعضًا، ويعتبر توفر المعلومات بشكل دقيق وصریح وسريع من الخطوات الرئيسة في إدارة المعرفة عن طريق اكتشاف أو اكتساب أو توليد المعرفة من البيئة الداخلية والخارجية للمنظمة، ثم تأتي الخطوة الثانية، وهي مشاركة هذه المعلومات بين جميع أفراد المنظمة من خلال التدريب، والاتصال، والتقنية الإلكترونية -سواء كانت المعرفة ضمنية أم صريحة- وضمان إيصال المعرفة في الوقت المناسب وللشخص المناسب وبالتكلفة المناسبة. ويعتبر

فهم المعرفة من أهم خطوات إدارة المعرفة، وهو التحدي الحقيقي لإدارة المعرفة، حيث يتوقف عمل إدارة المعرفة على مدى فهم واستيعاب العاملين في المنظمة للمعرفة التي تم توليدها ومشاركتها، وإذا تم استيعاب وفهم فريق العمل في المنظمة للمعلومات التي تم توليدها ومشاركتها فبالتأكيد سوف يتم تطبيقها أو توظيفها بالشكل المطلوب، وهي مراحل غير مستقلة بعضها عن بعض، ومن ثم تستطيع المنظمات ممارسة إدارة المعرفة وتحقيق أهدافها بكفاءة وفاعلية.

ومن خلال ما سبق يمكن تعريف إدارة المعرفة بأنها: تلك الجهود التي تبذلها المنظمات لتوليد، وخبز، ونشر، وتطبيق المعرفة، واستخدامها في الأنشطة الإدارية المختلفة، واتخاذ القرارات، وحل المشكلات... إلخ، بهدف رفع كفاءة وفاعلية أداء المنظمة وإكسابها مزايا تنافسية.

4-1 أبعاد إدارة المعرفة

لقد تم تحديد أبعاد إدارة المعرفة في هذه الدراسة من خلال الرجوع إلى الأبحاث والدراسات ذات العلاقة، والجدول (2) يوضح ذلك.

جدول (2): أبعاد إدارة المعرفة بحسب بعض النماذج والدراسات السابقة

م	النموذج / الدراسة	الأبعاد
1	نموذج 2002 Marquardt	الاكتساب، التوليد، الخبز، استخراج المعلومات وتحليلها، النقل والنشر، التطبيق والمصادقة.
2	نموذج Gupta 2002&Jason	الحصاد، التنقية، الترتيب، النشر، التطبيق.
3	دراسة الهمداني، 2016	تشخيص، توليد، تخزين، نقل، تطبيق.
4	دراسة Chia-Nan, and Hwei-huang 2016	اكتساب المعرفة، تحويل المعرفة، تطبيق المعرفة.
5	دراسة فتحية، 2016	تشخيص المعرفة، توليد المعرفة، تخزين المعرفة، نقل المعرفة، تطبيق المعرفة.
6	دراسة Landroguéz, S, Ruiz, D. 2016	القدرة الاستيعابية المحتملة، تخزين المعرفة والنقل، القدرة الاستيعابية المحققة، تطبيق المعرفة.
7	دراسة عبدالله، سامي، 2017	توليد المعرفة، مشاركة المعرفة، تطبيق المعرفة.
8	دراسة تيقاوي، وآخرين، 2019	تشخيص المعرفة، إنشاء وتوليد المعرفة، خبز المعرفة، تقاسم المعرفة، تطبيق المعرفة.

المصدر: من إعداد الباحثين بناء على المصادر أعلاه

وقد تم اعتماد أبعاد إدارة المعرفة لهذه الدراسة بالاستفادة من النماذج والدراسات السابقة، حيث تم اختيار أربعة أبعاد من نموذج Marquardt 2002، وهي الأبعاد الأكثر تكرارًا في الدراسات السابقة، وتتمثل هذه الأبعاد في (توليد المعرفة، خزن المعرفة، نقل المعرفة، وتطبيق المعرفة)، وفيما يأتي عرض لهذه الأبعاد ومؤشرات قياسها بما يخدم أغراض هذه الدراسة، وذلك على النحو الآتي:

1- توليد المعرفة

يمثل توليد المعرفة أهم عمليات إدارة المعرفة التي تتمثل في الفهم والاستيعاب للمعرفة الظاهرة، والقدرة على الحصول على المعرفة الضمنية، من خلال تطوير واكتساب أفكار جديدة مبتكرة ومبدعة لتحقيق أهداف المنظمة بكفاءة وفاعلية، وقد عرّف حسين، ويمنى⁽⁶³⁾، توليد المعرفة بأنه: "إبداع أو إيجاد معرفة جديدة غير مسبقة"، ولأغراض هذه الدراسة فقد تم قياس توليد المعرفة من خلال المؤشرات الآتية:

- توفر مصادر معلومات (مكتبية، إنترنت،...إلخ) لتساعد العاملين على اكتساب المعرفة.
- الاستعانة بالكفاءات والخبرات الخارجية لتوليد المعرفة.
- تنظيم دورات تدريبية خارج المصرف لتوليد معارف جديدة.
- تنفيذ بحوث لتطوير توليد المعرفة لدى العاملين.
- الاستفادة من وثائق وأدلة المنظمات الحكومية والمنظمات الاستشارية والخبرة المتصلة بعمل المصرف.

2- خزن المعرفة

تشير عملية خزن المعرفة إلى أهمية الذاكرة التنظيمية، بحيث تحافظ المنظمة على المعرفة؛ لأنَّ فقدانها يعرضها للخسارة المعنوية والمادية⁽⁶⁴⁾، وعرف عمر⁽⁶⁵⁾ خزن المعرفة بأنه: "الذاكرة المنظمة التي تخزن فيها المعرفة بأشكال مختلفة، مثل: الوثائق المطبوعة، الملفات،

وقواعد المعرفة ومستودعاتها، وتؤدي تكنولوجيا المعلومات وبرمجيات النظم الخبيرة دورًا مهمًا في خزن المعرفة واسترجاعها وبثها والمشاركة بها"، ولأغراض هذه الدراسة فقد تم قياس خزن المعرفة من خلال المؤشرات الآتية:

- استخدام نظام أرشفة حديث وملائم للمستندات الورقية التي تحتوي على معارف.
- توثيق المشكلات التي يواجهها المصرف وطرق حلها للاستفادة منها لاحقًا.
- استخدام الوثائق والكتيبات والدوريات في الحفاظ على المعرفة.
- استخدام الوسائل الالكترونية الحديثة لحفظ المعرفة.

3- نقل المعرفة

اتجهت معظم منظمات الأعمال للاستفادة من المعرفة بأنواعها، وذلك من خلال نقل وامتلاك معارف جديدة لتحقيق أهدافها وتقوية مراكزها التنافسية، فالمنظمات القادرة على نقل المعرفة الخارجية الجديدة واستيعابها وتطبيقها، تكون أكثر قدرة على البقاء من المنظمات الأقل تبنيا لعمليات نقل المعرفة، ومن ثم فإنَّ عملية التراكم المعرفي من جهة، وعملية نقل المعرفة المتراكمة عبر الوحدات التنظيمية ضمن المنظمة من جهة أخرى تؤمن مزايا تنافسية كثيرة للمنظمات⁽⁶⁶⁾، وعرف داود⁽⁶⁷⁾ نقل المعرفة بأنه: "العملية التي يتم بموجها تحويل المعرفة الضمنية إلى معرفة صريحة"، ولأغراض هذه الدراسة فقد تم قياس نقل المعرفة من خلال المؤشرات الآتية:

- إصدار نشرات ودوريات وأنواع المطبوعات المختلفة لنشر المعرفة بين العاملين.
- عقد اجتماعات وندوات وورش عمل داخلية لنشر المعرفة في أوساط العاملين.
- تشجيع الأنشطة المرتبطة باقتباس المعرفة والتعلم من زملاء الخبرة القدامى.
- توفير شبكة معلوماتية تساعد الأفراد على الوصول إلى قاعدة البيانات.
- تبني ثقافة تشجيع تبادل الخبرات والمعارف بين العاملين.
- توفير أنظمة تقوم من خلالها باسترجاع المعارف الأساسية والجديدة.

4- تطبيق المعرفة

إن هدف إدارة المعرفة هو العمل على تطبيقها في المنظمة، وهي أهم عملياتها؛ من أجل إنتاج معارف جديدة واستخدامها في الوقت المناسب قبل أن تفقد فرصة استثمارها، ويعمل تطبيق المعرفة على حل المشكلات التي تواجه المنظمة والعمل على تحقيق الأهداف التي تأمل المنظمة تحقيقها، كما أن تطبيق المعرفة هو غاية إدارة المعرفة واستثمارها⁽⁶⁸⁾، وعرف وهيبه⁽⁶⁹⁾ تطبيق المعرفة بأنه: "الاستخدام والاستفادة من المعرفة في الوقت المناسب"، ولأغراض هذه الدراسة، فقد تم قياس تطبيق المعرفة من خلال المؤشرات الآتية:

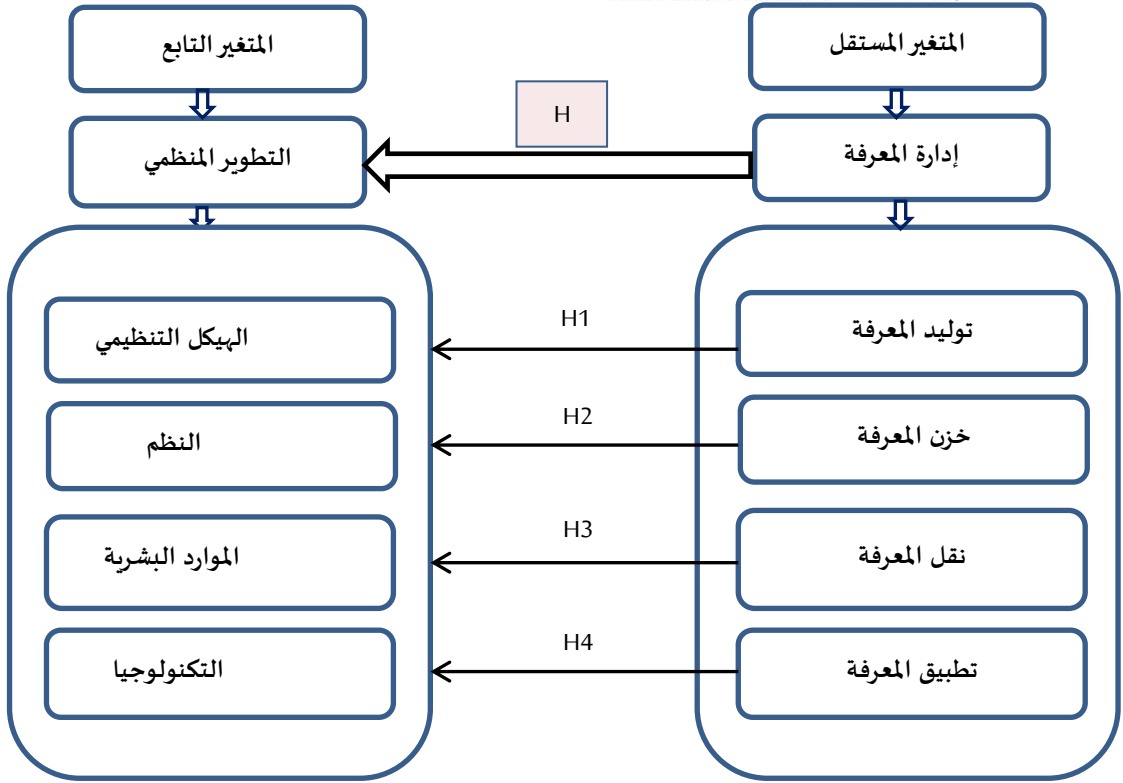
- وجود خطة لتطبيق المعرفة.
- تطبيق المعارف الجديدة.
- استخدام مقاييس ومعايير لتقييم مستوى تطبيق المعارف الجديدة.
- توظيف المعارف الجديدة في مجال التطوير.
- تشجيع الموظفين على تطبيق المعرفة والاستفادة منها.
- مواجهة العقبات التي تحد من تطبيق العاملين للمعرفة.

3. المصارف اليمينية

هي منظمات مالية يمنية وسيطة تسهل عملية العرض والطلب على النقود، وتقوم بتجميع الأموال وتوظيفها وتوجيهها نحو الاستخدام الأمثل، باعتبارها أداة فاعلة للدخار ومصدرًا رئيسًا للتمويل.

5-1 نموذج الدراسة

يتمثل نموذج الدراسة في المتغير التابع المتمثل في التطوير المنظمي، وقد تم تحديد أبعاده في الهيكل التنظيمي، والنظم، الموارد البشرية، والتكنولوجيا)، إضافة إلى المتغير المستقل المتمثل في إدارة المعرفة، وقد تم تحديد أبعاده في (توليد المعرفة، خزن المعرفة، نقل المعرفة، تطبيق المعرفة)، كما يوضح ذلك الشكل (1).



شكل (1): النموذج المعرفي للدراسة

ونظرًا للظروف التي تمر بها اليمن وحرصًا على زيادة نسبة الاستعادة فقد تم توزيع 405 استبانة على أفراد مجتمع الدراسة، بنسبة 22% من مجموع أفراد مجتمع الدراسة، وذلك لضمان استرجاع أكبر عدد ممكن، وتم تجميع (332) استبانة، واستبعدت 18 استبانة لعدم صلاحيتها، ومن ثم فإن عدد الاستبانات الصالحة للتحليل (314) استبانة، بنسبة 96% من حجم العينة المحددة.

وحدة التحليل:

تمثلت وحدة التحليل للدراسة بالمصرف؛ كون متغيرات الدراسة على مستوى المصرف، وتم جمع البيانات من الموظفين في المصارف.

اعتمدت هذه الدراسة الاستبانة أداةً للدراسة، وهي الأكثر ملاءمة لتحقيق أهداف هذه الدراسة، وقد تم بناء الاستبانة بالاستفادة من الجانب النظري ومجموعة من الدراسات السابقة ذات العلاقة، كما يوضح ذلك الجدول (4).

جدول (4): الدراسات السابقة التي تم الرجوع إليها في بناء أداة الدراسة.

المتغيرات	الأبعاد	عدد الفقرات	الدراسات السابقة التي تم الرجوع إليها لإعداد فقرات البعد
التطوير المنظمي	الهيكل التنظيمي	5	(عيسى، 2019)، (صفاء، 2018)، (سومية، 2017)، (عبدالعزیز، 2016)، (سارح، 2014)
	النظم	5	(عيسى، 2019)، (أبو غفة، 2017)، (عوض، 2012)
	الموارد البشرية	5	(أبوعجيلة، 2019)، (الحمدان، 2018)، (أبوغفة، 2017)، (سعال، 2017)، (عبدالعزیز، 2016)، (سارح، 2014)، (عوض، 2012)
	التكنولوجيا	5	(سعال، 2017)، (عبدالعزیز، 2016)، (Tyler,G,2014)
إدارة المعرفة	توليد المعرفة	6	(تيقاوي، وآخرون، 2019)، (عبدالله، سامي، 2017)
	خزن المعرفة	4	(عبدالله، سامي، 2017)، (شاهر، 2017)
	نقل المعرفة	6	(عليوي، 2016) (شاهر، 2017)، (عبدالعزیز، 2016)
	تطبيق المعرفة	6	(Chia-Nan and Huei-huang, 2016)، (فلاح، 2018)، (تيقاوي، وآخرون، 2019)

المصدر: من إعداد الباحثين بناء على المصادر أعلاه

وقد تكونت الاستبانة من جزأين رئيسيين، وذلك على النحو التالي:

- 1- الجزء الأول: وقد تضمن المتغيرات الشخصية والوظيفية لأفراد عينة الدراسة وهي: النوع، العمل، المؤهل العلمي، المسعى الوظيفي، سنوات الخدمة.
- 2- الجزء الثاني: وقد تضمن متغيرات الدراسة الأساسية التي من خلالها تم التعرف على أثر إدارة المعرفة في التطوير المنظمي، وتكونت الاستبانة من (42) فقرة، كما يبين ذلك الجدول (5).

جدول (5): متغيرا الدراسة وأبعادهما وعدد فقراتهما

المتغيرات	نوع المتغير	الأبعاد	عدد الفقرات	النسبة
التطوير المنظمي	المتغير التابع	الهيكل التنظيمي	5	%11.9
		النظم	5	%11.9
		الموارد البشرية	5	%11.9
		التكنولوجيا	5	%11.9
إجمالي عدد فقرات المتغير التابع			20	47.6
إدارة المعرفة	المتغير الوسيط	توليد المعرفة	6	%14.2
		خزن المعرفة	4	%9.5
		نقل المعرفة	6	%14.2
		تطبيق المعرفة	6	%14.2
إجمالي عدد فقرات المتغير المستقل			22	52.4
إجمالي عدد فقرات الاستبانة			42	%100

المصدر: من إعداد الباحثين اعتماداً على الاستبانة

وقد استخدم مقياس ليكرت الخماسي لمنح الإجابات الدرجات الآتية: موافق بشدة (5) درجات، وموافق (4) درجات، ومحايد (3) درجات، وغير موافق درجتان، وغير موافق تماماً درجة واحدة، كما يوضح ذلك الجدول (7).

جدول (7): مقياس ليكرت الخماسي لتفسير قيم المتوسط الحسابي والنسب

الوزن النسبي	إذا كان المتوسط	درجة الموافقة	النسبة المئوية (درجة التوفر)	المستوى
1	أقل من 1.8	غير موافق تماماً	أقل من 36%	منخفض جداً
2	من 1.8 وأقل من 2.6	غير موافق	من 36% إلى أقل من 52%	منخفض
3	من 2.6 وأقل من 3.4	محايد	من 52% إلى أقل من 68%	متوسط
4	من 3.4 وأقل من 4.2	موافق	من 68% إلى أقل من 84%	عالٍ
5	من 4.2 حتى 5	موافق بشدة	من 84% حتى 100%	عالٍ جداً

المصدر: من إعداد الباحثين استناداً إلى عدد من الدراسات

6-1 اختبارات الصدق والثبات الإحصائي: سوف تقوم الدراسة باختبار المصدقية

والثبات من خلال برنامج SPSS على النحو الآتي:

أولاً: الصدق الظاهري للاستبانة

تم إجراء اختبار صدق المحكمين لفقرات الاستبانة، وذلك من خلال عرض الاستبانة على مجموعة من المحكمين من أعضاء هيئة التدريس المتخصصين في بعض الجامعات اليمنية: كجامعة العلوم والتكنولوجيا، وجامعة صنعاء، وجامعة ذمار، وجامعة الناصر، ووفقاً لآرائهم وملحوظاتهم تم تعديل بعض فقرات الاستبانة، وأصبح عدد فقراتها (42) فقرة من (80) فقرة قبل التحكيم، وللتأكد من عدم وجود فقرات في الاستبانة يمكن أن تضعف القدرة التفسيرية للنتائج تم استخدام طريقة قياس معامل الارتباط بين كل فقرة والبعد الذي تنتمي إليه، وذلك على مستوى جميع الفقرات، وتفترض هذه الطريقة أن الفقرة التي ستحصل على درجة ارتباط منخفضة جداً أو ذات قيمة سالبة أو قيمة مستوى دلالتها أكبر من (0.05) ستضعف القدرة التفسيرية للنتائج الخاصة بالبُعد، ومن ثم يتم استبعادها، أما إذا جاءت درجة الارتباط موجبة وقيمة مستوى الدلالة أقل من (0.05) فيعني ذلك أن الفقرة ملائمة وتدعم القدرة التفسيرية لنتائج البُعد الذي تنتمي إليه، وقد تبين أن جميع فقرات الاستبانة جاءت مرتبطة بأبعادها بدرجة ارتباط موجبة وقوية وذات دلالة إحصائية تتراوح بين (0.707) و(0.886) بشكل عام، مما يشير إلى عدم وجود فقرات قد تضعف المصدقية البنائية للاستبانة.

ثانياً: اختبار ثبات الاستبانة ومصدقيته

لمعرفة درجة ثبات متغيرات الاستبانة ومصدقية إجابات عينة الدراسة على فقرات

الاستبانة تم إجراء اختبار كرونباخ (ألفا - Cronbach's alpha): كما في الجدول (8).

جدول (8): نتائج اختبار كرونباخ (ألفا) لمتغيري الاستبانة

المتغيرات	عدد الفقرات	درجة الثبات alpha	درجة المصدقية Alpha
إدارة المعرفة	22	0.961	0.980
التطوير المنظمي	20	0.960	0.980

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على برنامج spss

يتضح من الجدول (7) أن قيمة درجة الثبات لمتغيري الاستبانة تتراوح بين (0.960) و(0.961)، وبدرجة مصداقية بلغت (0.980) للمتغيرين، وهذا يعني أنهما جاءا بنسبة ثبات مرتفعة، ودرجة مصداقية مرتفعة أيضاً، وهذا يعني أن العينة متجانسة في الاستجابة على الاستبانة، ويمكن الاعتماد على النتائج في تعميمها على مجتمع الدراسة، والجدول (9) يبين نتائج اختبار كرونباخ (ألفا) على مستوى جميع الأبعاد في الاستبانة.

جدول (9): نتائج اختبار كرونباخ (ألفا) لأبعاد الاستبانة

المتغيرات	الأبعاد	عدد الفقرات	درجة الثبات alpha	درجة المصدقية Alpha
إدارة المعرفة	توليد المعرفة	6	0.885	0.941
	خزن المعرفة	4	0.878	0.937
	نقل المعرفة	6	0.901	0.949
	تطبيق المعرفة	6	0.921	0.960
التطوير المنظمي	الهيكل التنظيمي	5	0.902	0.950
	النظم	5	0.859	0.927
	الموارد البشرية	5	0.884	0.940
	التكنولوجيا	5	0.899	0.948

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج spss

يتضح من الجدول (9) أن قيمة درجة الثبات لجميع الأبعاد للاستبانة تراوحت بين (0.859) و(0.921)، وتراوحت درجة المصدقية لإجابات العينة بين (0.927) و(0.960)، وهذا يعني أن العينة متجانسة في الاستجابة على جميع أبعاد الاستبانة، ويمكن الاعتماد على نتائجها أيضاً في تعميمها على مجتمع الدراسة.

الأساليب الإحصائية:

تم معالجة البيانات وتحليلها بواسطة برنامج (SPSS)، كما تم استخدام مجموعة من الأساليب الإحصائية الوصفية لوصف بيانات الدراسة ومجموعة من الأساليب الاستدلالية لقياس أهداف الدراسة واختبار فرضياتها.

7-1 نتائج الدراسة ومناقشتها

لمعرفة مستوى تحقق التطوير المنظمي ومستوى ممارسة إدارة المعرفة في المصارف اليمنية، فقد تم استخدام اختبار (T) الأحادي حول المتوسط النظري، والجدول (10) يوضح ذلك.

أولاً: مستوى تحقق التطوير المنظمي في المصارف اليمنية

جدول (10): مستوى تحقق التطوير المنظمي

الرتبة	البُعد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	النسبة المئوية	تقدير مدى التحقق لدى مجتمع الدراسة بدرجة ثقة 95%		مستوى التحقق
					الدرجة الدنيا	الدرجة العليا	
1	التكنولوجيا	3.807	0.762	76.1%	77.8%	74.5%	عالي
2	الهيكل التنظيمي	3.741	0.806	74.8%	76.6%	73.0%	عالي
3	النظم	3.681	0.755	73.6%	75.3%	71.9%	عالي
4	الموارد البشرية	3.657	0.794	73.1%	74.9%	71.4%	عالي
	المتوسط العام لتحقيق التطوير المنظمي	3.721	0.707	74.4%	76.0%	72.9%	عالي

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج spss

يتضح من الجدول (10) أن مستوى تحقق التطوير المنظمي بكافة أبعاده في المصارف اليمنية كان عالياً، حيث بلغ المتوسط الحسابي (3.721) وانحراف معياري (0.707) وبنسبة (74.4%)، وهذا يدل على أن المصارف اليمنية تهتم بتحقيق التطوير المنظمي، وهذه النتيجة تتفق مع دراسة مفتاح، وعز الدين⁽⁷⁰⁾ التي بينت أن مستوى التطوير المنظمي كان مرتفعاً على مستوى

التنظيم لدى العاملين بالشركة الأهلية للإسمنت بالجزائر، وبمتوسط حسابي (3.870)، وتنسجم هذه النتيجة مع نتيجة دراسة عيسى⁽⁷¹⁾ التي بينت أن مستوى التطوير المنظمي في جامعة سها بليبيا، كان متوسطاً، حيث بلغ المتوسط الحسابي (3.27)، وبذلك فقد تحقق الهدف الأول من أهداف هذه الدراسة.

كما يتضح من الجدول (10) أن بُعد التكنولوجيا جاء في المرتبة الأولى من حيث التحقق وبمستوى تحقق عالٍ؛ إذ بلغ المتوسط الحسابي (3.807) وبانحراف معياري (0.762) ونسبة (76.1%)، وهذا يحسب لصالح المصارف اليمينية، وهو مؤشر جيد، حيث يرتبط نجاح المصارف بمدى قدرتها على تبني التكنولوجيا المصرفية الملائمة، والعمل على توفير المتطلبات التكنولوجية، للتكيف مع التطورات التكنولوجية، ومن ثم تحقيق ميزة تنافسية، وهذه النتيجة تنسجم مع نتيجة دراسة (لمين، 2017)، التي بينت أن نسبة توفر التكنولوجيا بالمؤسسة الاقتصادية في الجزائر بلغت (59.21%)، وهي نسبة متوسطة، وتختلف نتيجة هذه الدراسة عن نتيجة دراسة سعال⁽⁷²⁾ التي بينت أن توفر التكنولوجيا بمؤسسة سوناطراك في ولاية الأغواط بالجزائر كانت منخفضة ونسبة (47.5%) وهي درجة عالية مقارنة بنتائج بقية الأبعاد في دراسته.

أما الهيكل التنظيمي فقد جاء في المرتبة الثانية وبمستوى تحقق عالٍ، حيث بلغ المتوسط الحسابي (3.741) وبانحراف معياري (0.806) ونسبة (74.8%)، وهذه النتيجة تتفق مع نتيجة دراسة حميدان⁽⁷³⁾ التي بينت أن الهيكل التنظيمي في مصرف النيل بالسودان يساعد على عملية التطوير المنظمي؛ مما ينعكس إيجاباً على الأداء ونسبة (86%).

وقد جاء في المرتبة الثالثة النظم وبمستوى تحقق عالٍ، حيث بلغ المتوسط الحسابي (3.681) وبانحراف معياري (0.755) ونسبة (73.6%)، وتتفق هذه الدراسة مع دراسة خليل⁽⁷⁴⁾ التي بينت أن درجة توفر النظم وإجراءات العمل في المؤسسات الشبابية بقطاع غزة مرتفعة ونسبة (75.4%).

وجاءت الموارد البشرية في المرتبة الأخيرة وبمستوى تحقق عالٍ، حيث بلغ المتوسط الحسابي (3.657) وبانحراف معياري (0.794) ونسبة (73.1%)، وقد يعود ذلك إلى وجود ضعف وقصور في تدريب وتطوير وتنمية الموارد البشرية في هذه المصارف، وتتفق هذه النتيجة مع نتيجة دراسة فراس⁽⁷⁵⁾ التي أظهرت أن مستوى بُعد الموارد البشرية جاء في المرتبة الأخيرة في المؤسسات المشاركة في جائزة الملك عبدالله الثاني، وبمتوسط (4.12).

ثانياً: مستوى ممارسة إدارة المعرفة في المصارف اليمنية

جدول(11):مستوى ممارسة إدارة المعرفة

مستوى الممارسة	تقدير مدى التوفر لدى مجتمع الدراسة بدرجة ثقة 95%		النسبة المئوية	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	البعد	الرتبة
	الدرجة الدنيا	الدرجة العليا					
عالي	68.4%	71.9%	70.2%	0.786	3.508	تطبيق المعرفة	1
عالي	68.1%	71.7%	69.9%	0.816	3.495	خزن المعرفة	2
عالي	68.0%	71.5%	69.7%	0.774	3.487	توليد المعرفة	3
عالي	67.1%	70.6%	68.8%	0.804	3.442	نقل المعرفة	4
عالي	68.1%	71.2%	69.7%	0.710	3.483	متوسط ممارسة إدارة المعرفة	

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج spss

يتضح من الجدول(11) أن مستوى ممارسة إدارة المعرفة بكافة أبعادها في المصارف اليمنية كان عالياً، حيث بلغ المتوسط الحسابي (3.483) وبانحراف معياري (0.710) ونسبة (69.7%)، وهذه النتيجة تدل على أن المصارف اليمنية تهتم بممارسة إدارة المعرفة، وهذه النتيجة تتفق مع نتائج دراسة تيقاوي، وآخرين⁽⁷⁶⁾ حيث إن متوسط مستوى ممارسة إدارة المعرفة في البنوك التجارية بولاية أدرار في الجزائر بلغ (3.28)، كما أن هذه النتيجة تقترب من نتيجة دراسة فلاح⁽⁷⁷⁾ التي أظهرت أن نسبة ممارسة إدارة المعرفة لدى قيادات الكليات الجامعية بمحافظة الدوادمي بلغت (82%)، كما تتفق هذه النتيجة مع نتيجة دراسة شاهر⁽⁷⁸⁾ التي بينت

أن متوسط ممارسة إدارة المعرفة في البنوك العاملة في محافظات شمال الضفة الغربية بلغ (3.84)، وبذلك فقد تحقق الهدف الثاني من أهداف هذه الدراسة. ويتضح من الجدول (11) أن بُعد تطبيق المعرفة جاء في المرتبة الأولى من حيث الممارسة وبمستوى عالٍ، إذ بلغ المتوسط الحسابي (3.508) وبانحراف معياري (0.786) وبنسبة (70.2%)، وهو مؤشر جيد، حيث إن عملية تطبيق المعرفة تعد من المراحل الجوهرية لإدارة المعرفة، فعدم تطبيق للمعرفة التي تم توليدها وتخزينها ونقلها يعني أن إدارة المعرفة لم تحقق أهدافها كاملةً، وتنسجم هذه النتيجة مع نتيجة دراسة فلاح⁽⁷⁹⁾ التي أظهرت أن مستوى تطبيق المعرفة لدى القيادات الأكاديمية بجامعة شقراء كان بنسبة (82%) في حين جاء في المرتبة الثانية خزن المعرفة وبمستوى ممارسة عالٍ، حيث بلغ المتوسط الحسابي (3.495) وبانحراف معياري (0.816) وبنسبة (69.9%)، وتنسجم هذه الدراسة مع دراسة إلهام⁽⁸⁰⁾ حيث جاء خزن المعرفة في المرتبة الثالثة في المصارف الخاصة في العراق بمتوسط حسابي (3.11).

بينما جاء في المرتبة الثالثة توليد المعرفة وبمستوى ممارسة عالٍ ومتقارب جداً مع مستوى ممارسة خزن المعرفة، حيث بلغ المتوسط الحسابي (3.487) وبانحراف معياري (0.774) وبنسبة (69.7%)، وتتفق هذه الدراسة مع دراسة تيقاوي وآخرين⁽⁸¹⁾ حيث جاء توليد المعرفة في المرتبة الثالثة في البنوك التجارية في الجزائر، وبمتوسط حسابي (3.378).

وجاء في المرتبة الأخيرة وبمستوى ممارسة عالٍ نقل المعرفة، بمتوسط حسابي (3.442) وبانحراف معياري (0.804) وبنسبة (68.8%)، وقد يعود ذلك إلى ضعف الاهتمام بإصدار المصارف اليمينية نشرات ودوريات وأنواع المطبوعات المختلفة لنشر المعرفة بين العاملين، وكذلك ضعف الاهتمام بتشجيع الأنشطة المرتبطة باقتباس المعرفة والتعلم من زملاء الخبرة القدامى، وهي تعتبر من الوسائل المهمة لنقل المعرفة، حيث إن المعرفة الظاهرة يمكن نقلها ونشرها بالوسائل التكنولوجية أو بالوثائق والنشرات، أما الخبرة (وهي من المعارف الضمنية) فإنها تحتاج إلى أساليب التدريب والحوار والإشراف المباشر لتلائم نقل المعرفة عبر أفراد ذوي خبرات وكفاءات

جيدة، وتنسجم هذه النتيجة مع نتيجة دراسة شاهر⁽⁸²⁾، حيث بينت أن نقل المعرفة كان بمستوى عالٍ في البنوك العاملة في محافظات شمال الضفة الغربية في فلسطين، وبمتوسط حسابي (3.785).

8-1 نتائج اختبار فرضيات الدراسة

نصت الفرضية الرئيسة على "وجود أثر ذي دلالة إحصائية عند مستوى معنوية (0.05) لإدارة المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمينية"، واختبار هذه الفرضية تم استخدام تحليل الانحدار البسيط، كما يوضح ذلك الجدول (12).

جدول (12): أثر إدارة المعرفة في التطوير المنظمي

.Sig	T. Test	Beta	.Sig	F. Test	R ²	R	الفرضية
*0.000	30.306	0.864	0.000	918.467	0.746	0.864	يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى معنوية (0.05) لإدارة المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمينية

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج spss

يتضح من الجدول (12) أن هناك أثراً ذا دلالة إحصائية لإدارة المعرفة في التطوير المنظمي، فقد بلغت قيمة معامل R^2 (0.746)، وهذا يعني أن إدارة المعرفة تفسر ما نسبته (74.6%) من التباين أو التغيرات في التطوير المنظمي في المصارف اليمينية، وهذا يشير إلى أن (74.6%) من التطوير المنظمي في المصارف اليمينية ناتج عن إدارة المعرفة في هذه المصارف، بينما (25.4%) من التطوير المنظمي يعود إلى عوامل أو متغيرات أخرى لم تتطرق لها هذه الدراسة، وقد يعود تفسير هذه النتيجة إلى أن التطورات الهائلة والسريعة في مجال المعرفة جعلت من الواجب على المنظمات أن تستجيب لهذه التغيرات بإحداث التعديلات التي تواكب هذه التطورات، ومن هنا أصبحت إدارة المعرفة أحد المتطلبات الأساسية المطلوبة لمواكبة هذه التطورات والتي تدعم

عملية التطوير المنظمي؛ حتى تستطيع تحقيق أهدافها بكفاءة وفعالية. كما يتضح من الجدول (12) أن قيمة الميل الحدي للتطوير المنظمي بلغت (0.864)، وهذا يعني أنه بافتراض تحييد أثر أي متغيرات أخرى لم تتطرق لها هذه الدراسة، ستؤدي الزيادة في إدارة المعرفة بدرجة واحدة إلى زيادة في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية بمقدار (86.4%)، وهذا يدل على وجود أثر ذي دلالة إحصائية لإدارة المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية، ومن ثم فقد ثبتت صحة الفرضية الأولى، ومن خلال ذلك فإن الهدف الثالث لهذه الدراسة المتعلق بقياس أثر إدارة المعرفة في التطوير المنظمي قد تم تحقيقه، وتتفق نتيجة هذه الدراسة مع نتائج الدراسات السابقة التي تم التوصل إليها، ومنها دراسة الناصر⁽⁸³⁾ التي توصلت إلى أن لإدارة المعرفة دورًا مهمًا وفعالًا في التطوير المنظمي، ودراسة عاطف⁽⁸⁴⁾ التي بينت أن هناك أثرًا لإدارة المعرفة في تحقيق التطوير المنظمي.

وفيما يأتي نتائج اختبار الفرضيات الفرعية للفرضية الرئيسة، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: نتائج اختبار الفرضية الفرعية الأولى

نصت هذه الفرضية على أنه "يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى معنوية (0.05) لتوليد المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية"، ولاختبار هذه الفرضية تم استخدام تحليل الانحدار البسيط، كما يوضح ذلك الجدول (13).

جدول (13): أثر توليد المعرفة في التطوير المنظمي

الفرضية	R	R ²	F. Test	.Sig	Beta	T. Test	.Sig
يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى معنوية (0.05) لتوليد المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية	0.785	0.616	501.247	*0.000	0.785	22.389	0.000

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج spss

يتضح من الجدول (13) أعلاه أن النموذج كان ذا دلالة إحصائية حيث إن قيمة F-Test = 501.247 أي إن قيمة sig = 0.000 وهي أقل من 5%، كما يتضح أيضا أن هناك أثرا ذا دلالة إحصائية لبعث توليد المعرفة في التطوير المنظمي، فقد بلغت قيمة معامل $R^2(0.616)$ ، وهذا يعني أن توليد المعرفة dفسر ما نسبته (61.6%) من التباين أو التغيرات في التطوير المنظمي في المصارف اليمينية، وهذا يشير إلى أن (61.6%) من التطوير المنظمي في المصارف اليمينية ناتج عن توليد المعرفة في هذه المصارف، بينما (38.4%) من التطوير المنظمي يعود لعوامل أو متغيرات أخرى لم تتطرق لها هذه الدراسة.

كما يتضح من الجدول (13) أن قيمة الميل الحدي لتوليد المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمينية Beta بلغت (0.785)، وهذا يعني أنه بافتراض تحييد أثر أي متغيرات أخرى لم تتطرق لها هذه الدراسة، ستؤدي الزيادة في توليد المعرفة بدرجة واحدة إلى زيادة في التطوير المنظمي في المصارف اليمينية بمقدار (78.5%)، وهذا يدل على وجود أثر ذي دلالة إحصائية لتوليد المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمينية، لأن قيمة $t\text{-test}=22.389$ ، ومن ثم فإن قيمة sig = 0.000 أي أقل من 0.05، وبهذا ثبتت صحة الفرضية الفرعية الأولى.

وتتفق هذه النتيجة مع نتيجة دراسة الناصر⁽⁸⁵⁾ حيث أظهرت نتائج دراسته أن لتوليد المعرفة دورًا في تثبيت الفعالية التنظيمية وإدراك الكفاءة؛ مما ينعكس إيجابًا على التطوير المنظمي.

ثانيًا: اختبار الفرضية الفرعية الثانية

نصت هذه الفرضية على أنه "يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى معنوية (0.05) لخصن المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمينية"، والجدول (14) يوضح نتائج اختبار هذه الفرضية.

جدول (14): أثر خزن المعرفة في التطوير التنظيمي

.Sig	T. Test	Beta	.Sig	F. Test	R ²	R	الفرضية
0.000	20.546	0.758	0.000	422.134	0.575	0.758	يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى معنوية (0.05) لخزن المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج spss

يتضح من الجدول (14) أعلاه أن النموذج كان ذا دلالة إحصائية حيث إن قيمة F-Test = 422.134 أي إن قيمة sig = 0.000 وهي أقل من 5%. كما يتضح أيضا من الجدول (14) أن هناك أثرا ذا دلالة إحصائية لبعدها خزن المعرفة في التطوير المنظمي، فقد بلغت قيمة معامل R² (0.575) وهذا يعني أن خزن المعرفة يفسر ما نسبته (57.5%) من التباين أو التغيرات في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية، وهذا يشير إلى أن (57.5%) من التطوير المنظمي في المصارف اليمنية ناتج عن خزن المعرفة في هذه المصارف، بينما (42.5%) من التطوير المنظمي يعود لعوامل أو متغيرات أخرى لم تتطرق لها هذه الدراسة.

ويتضح من الجدول (14) أن قيمة الميل الحدي لخزن المعرفة بلغت (0.758)، وهذا يعني أنه بافتراض تحييد أثر أي متغيرات أخرى لم تتطرق لها هذه الدراسة، سيؤدي الزيادة في خزن المعرفة بدرجة واحدة إلى زيادة في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية بمقدار (75.8%)، وهذا يدل على وجود أثر ذي دلالة إحصائية لخزن المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية، لأن قيمة t-test = 20.546 ومن ثم فإن قيمة sig = 0.000 أي أقل من 0.05 ومن ثم فقد ثبتت صحة الفرضية الفرعية الثانية، وهذه النتيجة تتفق مع نتيجة دراسة عاطف⁽⁸⁶⁾، من حيث أثر خزن المعرفة في تحقيق التطوير المنظمي.

ثالثاً: اختبار الفرضية الفرعية الثالثة

نصت هذه الفرضية على أنه "يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى معنوية (0.05) لنقل المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمينية"، والجدول (15) يوضح نتائج اختبار هذه الفرضية.

جدول (15): أثر نقل المعرفة في التطوير المنظمي

.Sig	T. Test	Beta	.Sig	F. Test	R ²	R	الفرضية
0.000	23.485	0.799	0.000	551.526	0.639	0.799	يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى معنوية (0.05) لنقل المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمينية

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج spss

يتضح من الجدول (15) أعلاه أن النموذج كان ذا دلالة إحصائية حيث إن قيمة F-Test = 551.526 أي إن قيمة sig = 0.000 وهي أقل من 5%، كما يتضح أيضاً من الجدول (15) أن هناك أثراً ذا دلالة إحصائية لبعده نقل المعرفة في التطوير المنظمي، فقد بلغت قيمة معامل التحديد R² (0.639) وهذا يعني أن نقل المعرفة يفسر ما نسبته (63.9%) من التباين أو التغيرات في التطوير المنظمي في المصارف اليمينية، وهذا يشير إلى زيادة نقل المعرفة بوحدة واحدة تؤدي إلى التطوير المنظمي بنحو 79.9%، بينما (36.1%) من التطوير المنظمي يعود لعوامل أو متغيرات أخرى لم تتطرق لها هذه الدراسة.

كما يتضح من الجدول (15) أن قيمة الميل الحدي للتطوير المنظمي بلغت (0.799)، وهذا يعني أنه بافتراض تحييد أثر أي متغيرات أخرى لم تتطرق لها هذه الدراسة، ستؤدي الزيادة في نقل المعرفة بدرجة واحدة إلى زيادة في التطوير المنظمي في المصارف اليمينية بمقدار (79.9%)، وهذا يدل على وجود أثر ذي دلالة إحصائية لنقل المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف

اليمنية، لأن قيمة $t\text{-test} = 23.485$ ومن ثم فإن قيمة $\text{sig} = 0.000$ أي أقل من 0.05 وبهذا فقد ثبتت صحة الفرضية الفرعية الثالثة، وتتفق هذه النتيجة مع نتيجة دراسة أسامة⁽⁸⁷⁾ حيث أظهرت الدراسة أن زيادة الاهتمام بنقل المعرفة يؤدي إلى زيادة فاعلية التطوير المنظمي.

رابعاً: اختبار الفرضية الفرعية الرابعة

نصت هذه الفرضية على أنه "يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى معنوية (0.05) لتطبيق المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية"، والجدول (16) يوضح نتائج اختبار هذه الفرضية.

جدول (16): أثر تطبيق المعرفة في التطوير المنظمي

.Sig	T. Test	Beta	.Sig	F. Test	R ²	R	الفرضية
0.000	19.759	0.746	0.000	390.420	0.556	0.746	يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى معنوية (0.05) لتطبيق المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج spss

يتضح من الجدول (16) أعلاه أن النموذج كان ذا دلالة إحصائية إذ إن قيمة $F\text{-Test} = 390.420$ أي إن قيمة $\text{sig} = 0.000$ وهي أقل من 5%، كما يتضح أيضاً من الجدول (16) أن هناك أثراً ذا دلالة إحصائية لبعده تطبيق المعرفة في التطوير المنظمي، فقد بلغت قيمة معامل $R^2 (0.556)$ ، وهذا يعني أن تطبيق المعرفة يفسر ما نسبته (55.6%) من التباين أو التغيرات في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية، وهذا يشير إلى أن (55.6%) من التطوير المنظمي في المصارف اليمنية ناتج عن تطبيق المعرفة في هذه المصارف، بينما (44.4%) من التطوير المنظمي يعود لعوامل أو متغيرات أخرى لم تتطرق لها هذه الدراسة.

كما يتضح من الجدول (16) أن قيمة الميل الحدي لتطبيق المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية بلغت (0.746)، وهذا يعني أنه بافتراض تحييد أثر أي متغيرات أخرى لم

تتطرق لها هذه الدراسة، ستؤدي الزيادة في تطبيق المعرفة بدرجة واحدة إلى زيادة في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية بمقدار (74.6%)، وهذا يدل على وجود أثر ذي دلالة إحصائية لتطبيق المعرفة في التطوير المنظمي في المصارف اليمنية، لأن قيمة $t\text{-test} = 19.759$ ومن ثم فإن قيمة $\text{sig} = 0.000$ أي أقل من 0.05 وبهذا فقد ثبتت صحة الفرضية الفرعية الرابعة.

الاستنتاجات والتوصيات:

بعد أن تم دراسة أثر إدارة المعرفة في التطوير المنظمي سوف يتم استعراض أهم الاستنتاجات والتوصيات على النحو الآتي:

أولاً: الاستنتاجات: بناءً على ما تم دراسته وتحليله من أثر إدارة المعرفة في التطوير المنظمي فقد تم التوصل إلى أهم الاستنتاجات والتي تتمثل فيما يلي:

1. اتضح أنه يوجد اهتمام كبير لدى المصارف اليمنية بتحقيق التطوير المنظمي، وبأبعاده المختلفة.
2. تبين أن هناك اهتماماً كبيراً لدى المصارف اليمنية بممارسة إدارة المعرفة، وبأبعادها المختلفة.
3. أظهرت الدراسة أن أعلى تحقق للتطوير المنظمي لدى المصارف اليمنية كان في بُعد التكنولوجيا، وأقلها في بُعد الموارد البشرية.
4. اتضح أن أعلى ممارسة لأبعاد إدارة المعرفة لدى المصارف اليمنية كان في بُعد تطبيق المعرفة، وأقلها في بُعد نقل المعرفة.
5. تؤكد الدراسة على وجود قصور لدى المصارف اليمنية في تنفيذ بحوث التطوير لتوليد المعرفة لدى العاملين.
6. تبين من الدراسة أن هناك ضعفاً في الاهتمام الكافي لدى المصارف اليمنية بإصدار نشرات وأنواع المطبوعات المختلفة لنشر المعرفة بين العاملين.

7. تبين وجود قصور لدى المصارف اليمنية في تشجيع إدارة المصارف على الأنشطة المرتبطة باقتباس المعرفة والتعلم من زملاء الخبرة القدامى.
 8. أظهرت الدراسة وجود قصور لدى المصارف اليمنية في الاهتمام بوضع خطة لتطبيق المعرفة.
 9. اتضح من الدراسة أن ممارسة إدارة المعرفة في المصارف اليمنية بكافة أبعادها تدعم عملية تحقق التطوير المنظمي بكافة أبعاده.
 10. أكدت الدراسة وجود تفاوت في أثر أبعاد إدارة المعرفة في التطوير المنظمي، فقد كان أكثرها أثراً بعد نقل المعرفة، وأقلها أثراً بعد تطبيق المعرفة.
- ثانياً التوصيات: بعد أن تم استعراض أهم الاستنتاجات لهذه الدراسة سوف يتم تقديم بعض التوصيات التي يمكن العمل بها من أجل تحسين التطوير المنظمي، وتتمثل أهم تلك التوصيات فيما يلي:

1. العمل على تعزيز التطوير المنظمي باستعمال الطرق والأساليب الحديثة ومواكبة كل جديد لضمان استمرار تقديم الخدمات المصرفية المختلفة وكسب الميزة التنافسية.
2. الاستمرار في تطوير التكنولوجيا وتعزيز توفير البرمجيات المختلفة ووسائل التكنولوجيا الحديثة.
3. ضرورة الاهتمام بالموارد البشرية، لاسيما اختيار العاملين ذوي الكفاءة العالية للوظائف المتعلقة بتحسين الخدمات المصرفية المقدمة.
4. تعزيز الاهتمام بممارسة إدارة المعرفة؛ لضمان رفع مستوى أداء العاملين وتحقيق الأهداف بكفاءة وفعالية، وصولاً إلى تحقيق المصارف الميزة التنافسية.
5. الاستمرار في تطبيق المعرفة، وتوفير المعارف الجديدة والأساليب الحديثة لتطبيقها.
6. ضرورة الاهتمام بنقل المعرفة وتوفير الوسائل والطرق المناسبة والحديثة لنقل المعرفة، لاسيما أن نقل المعرفة يعد أكثر أبعاد إدارة المعرفة تأثيراً في تحقيق التطوير المنظمي.
7. الاهتمام بدرجة أكبر بتنفيذ بحوث التطوير لتوليد المعرفة لدى العاملين.

8. ضرورة الاهتمام بشكل أكبر بإصدار نشرات وأنواع المطبوعات المختلفة لنشر المعرفة بين العاملين.
9. تعزيز إدارة المصارف للأنشطة المرتبطة باقتباس المعرفة والتعلم من زملاء الخبرة القدامى ذوي الخبرة العالية.
10. الاستمرار في تعزيز أثر إدارة المعرفة في التطوير المنظمي، لاسيما أن إدارة المعرفة أصبحت من المتطلبات الأساسية التي تدعم عملية التطوير المنظمي.

الهوامش والإحالات:

- (1) خالد الجابري، تقييم جودة العمليات المصرفية في البنوك اليمنية، مجلة جامعة الجزيرة، اليمن، 2018، 1(1): 225.
- (2) حميدان سارح، أثر التطوير المنظمي على القطاع المصرفي السوداني -دراسة حالة مصرف النيل-، أطروحة دكتوراه، كلية الدراسات التجارية، جامعة كردفان، السودان، 2014.
- (3) عيسى أبو عجيبة، أثر تطبيق أبعاد الحوكمة على التطوير التنظيمي في جامعة سبها من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس والإداريين العاملين فيها، المؤتمر الدولي للعلوم التقنية، 2019.
- (4) أسامة، عبدالعزيز، أثر إدارة المعرفة على زيادة فاعلية التطوير التنظيمي، أطروحة دكتوراه، جامعة عين شمس، مصر، 2016.
- (5) الناصر شعبي، "إدارة المعرفة والتطوير المنظمي، رسالة ماجستير، جامعة قاصدي مباح، ورقلة، الجزائر، 2015.
- (6) عاطف عوض، (2012)، دور إدارة المعرفة وتقانتها في تحقيق التطوير المنظمي، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، سورية، 28(1)، 397: 2015-429.
- (7) مجلة اتحاد المصارف العربية، 2014: 399.
- (8) خالد ضبعان، تحليل اتجاهات عملاء المصارف اليمنية نحو أساليب الصيرفة الإلكترونية، أطروحة دكتوراه، جامعة سانت كليمنتس العالمية، عدن، 2010.
- (9) تقرير مركز صنعاء للدراسات الاستراتيجية، ضمن فعاليات اللقاء الأول لمنتدى قيادات التنمية اليمنية، عمان، الأردن، 2017: 3.
- (10) علاء يوسف، التطوير التنظيمي وآليات إدارة التغيير بالمؤسسة، الطبعة الأولى، دار ومكتبة الحامد للنشر والتوزيع- الأردن، 2019: 45.

(11) هيثم حجازي، المنهجية المتكاملة لإدارة المعرفة في المنظمات، دارالرضوان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، عمان، الأردن، 2014: 53.

(12) تيقاوي العربي، ساوس، الشيخ، عزيزي، عكاشة، تأثير عمليات إدارة المعرفة على الابتكارات التنظيمية في ظل التوجه نحو التكيف مع التغيير التنظيمي، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الاقتصادية والإدارية، الجزائر، (27)2، 2019: 34-58.

(13) عيسى أبو عجيبة، مرجع سابق.

(14) صفاء الحمدان، مستوى تأثير القيادة الإدارية على التطوير التنظيمي في الجامعات، المجلة العربية للعلوم ونشر الأبحاث، السعودية، 2(8)، 2018: 77-101.

(15) فلاح العجرفي، دور إدارة المعرفة في تنمية المهارات الإدارية لدى قيادات الكليات الجامعية بمحافظة الدوامي، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية/جامعة بابل، العراق، (35)، 2017: 65-91.

(16) عبدالله العولقي، سامي، الضالعي، دور إدارة المعرفة في تحقيق الميزة التنافسية، مجلة جامعة الملك سعود، السعودية، 27(1)، 2017: 39-70.

(17) شاهر عبيد، تأثير أبعاد إدارة المعرفة في الميزة التنافسية في البنوك، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، فلسطين، 31(10)، 2017: 1746-1782.

(18) مفتاح أبو غفة، عز الدين، سويد، "دور الشخصية المبدعة في التطوير المنظمي" دراسة ميدانية على العاملين بالشركة الأهلية للإسمنت"، مجلة المؤتمر الاقتصادي الأول للاستثمار والتنمية في منطقة الخمس، الجزائر، 27(25)، 2017.

(19) سعال سومية، صعوبات تطبيق برنامج التطوير المنظمي بمديرية الصيانة لولاية الأغواط، مجلة دراسات في علم اجتماع المنظمات، الجزائر، 7(10)، 2017: 78-91.

(20) إلهام عليوي، تحقيق الميزة التنافسية في إطار عمليات إدارة المعرفة في المصارف العراقية الخاصة، مجلة الدنانير، العراق، (9)، 2016: 388-418.

(21) أسامة عبد العزيز، مرجع سابق.

(22) Chia-Nan, Chiu, and Huei-huang Chen " The study of knowledge management capability and organizational effectiveness in Taiwanese public utility: the mediator role of organizational commitment. Chiu and Chen SpringerPlus,2016: 5:1520. DOI 10.1186/s40064-016-3173-6.

(23) فتحية الهمداني، تصور مقترح لتنمية رأس المال الفكري في جامعة صنعاء في ضوء مدخل إدارة المعرفة، أطروحة دكتوراه، جامعة صنعاء، اليمن، 2016.

(24) الناصر، مرجع سابق.

(25) ^{Grace}, Tyler, "organization development modelbuilding a positive attitude towards information technology (IT) integrated in teaching and learning for an educational institution" The 5th International Conference on Information, Intelligence, Systems and Applications, Chania, 2014, pp. 421-426.

(26) حميدان، مرجع سابق.

(27) ^{Masoud}, Ghorbanhosseini, "The Effect Of Organizational Culture, Teamwork And Organizational Development On Organizational Commitment: The Mediating Role Of Human Capital", Technical gazette, 2013 Vol.20 No.6 December.

(28) عاطف، مرجع سابق.

(29) أسامة، مرجع سابق.

(30) الناصر، مرجع سابق.

(31) عاطف، مرجع سابق.

(32) تيقاوي، وآخرون، مرجع سابق.

(33) فلاح، مرجع سابق.

(34) عبدالله، سامي، مرجع سابق.

(35) شاهر، مرجع سابق.

(36) Chia-Nan, and Huei-huang, (2016)

(37) عيسى، مرجع سابق.

(38) صفاء، مرجع سابق.

(39) مفتاح، عز الدين، مرجع سابق.

(40) عبدالله، سامي، مرجع سابق.

(41) فتحية، مرجع سابق.

(42) حميدان، مرجع سابق.

(43) تيقاوي، وآخرون، مرجع سابق.

(44) شاهر، مرجع سابق.

(45) عبدالله، سامي، مرجع سابق.

(46) الهام، مرجع سابق.

(47) علاء، مرجع سابق، ص 66-68.

(48) علاء، مرجع سابق، ص 72.

(49) علاء، مرجع سابق، ص 45.

- (50) Ramnarayan, S, "Organization development" This south asia edition publis bed, India.
- (51) ^{Donald}, Brown. Don, Harvey. D,(2006) "Organization development" by pearson, Education, Inc, upper saddle river. New jersey,2011: P:3.
- (52) جهان علاوي، أثر الهيكل التنظيمي في تمكين العاملين. مجلة كلية بغداد للعلوم الاقتصادية الجامعية، العراق، (35)، 157- 184، 2017: ص163.
- (53) عبدالمجيد تيماموي، نحو بناء نظري لتفسير السلوك التمويلي للمؤسسات الجزائرية، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد خيضر، الجزائر، 2015، ص116.
- (54) محمد الفاتح، المغربي، السلوك التنظيمي، الطبعة الأولى، دار الجنان للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، 2016:107.
- (55) Ali, Alshaher, Abdul-Fattah, The McKinsey 7S Model Framework for ELearning System Readiness Assessment, Tnternational Journal of Advances in Engineering of Technology, vol6.Tssue5. 2013: pp.1948-1966.
- (56) ^{ظاهر} الغالي، نصره، حوشان، استخدام إطار تحليل ماكزني s7 لمعالجة إشكاليات تنفيذ الاستراتيجية المرتبطة بالموارد البشرية. مجلة الاقتصاد الخليجي، (37)، 2018، ص53-98.
- (57) سعال، مرجع سابق، ص83.
- (58) محمد داوود، مطلوبات تطبيق إدارة المعرفة لتحقيق التميز في المنظمات، أطروحة دكتوراه، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، السودان، 2013، ص73.
- (59) هيثم، مرجع سابق، ص53.
- (60) أحمد عيسى، إدارة المعرفة: النظرية والتطبيق، المكتبة الوطنية، الطبعة الأولى، الأردن، 2018: ص33.
- (61) نجم نجم، إدارة المعرفة المفاهيم والاستراتيجيات والعمليات، الطبعة الثانية، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، الأردن، 2015، ص92.
- (62) حامي حسان، استراتيجية التدريب في إطار متطلبات إدارة المعرفة في المؤسسة الاقتصادية الجزائرية، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد لمين دباغين، الجزائر، 2016، ص57.
- (63) حسين عتوم، يماني عتوم، إدارة المعرفة، دار الحامد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، عمان، الأردن، ص80.
- (64) أحمد عيسى، مرجع سابق، 2018، ص73.
- (65) عمر همشري، إدارة المعرفة الطريق إلى التميز والريادة، دار صفاء للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى-عمان، الأردن، 2013، ص128.
- (66) داود المحمد، نقل المعرفة التنظيمية وأثره في أداء منظمات الأعمال، أطروحة دكتوراه، جامعة حلب، سورية، 2013.

- (67) المرجع السابق.
- (68) أحمد عيسى، مرجع سابق، ص74.
- (69) وهيبة داسي، دور إدارة المعرفة في تحقيق ميزة تنافسية، دراسة تطبيقية في المصارف الحكومية السورية، مجلة الباحث، (11)، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، 2012.
- (70) مفتاح، أبو غفة، عز الدين، سويد، مرجع سابق.
- (71) عيسى، مرجع سابق.
- (72) سعال، مرجع سابق.
- (73) حميدان، مرجع سابق.
- (74) خليل مطر، دور القيادات الشابة في التطوير التنظيمي للمؤسسات الشبابية الفلسطينية بقطاع غزة. رسالة ماجستير، جامعة الأقصى، فلسطين، 2015، ص132.
- (75) فراس الدعجة، أثر التطوير التنظيمي في تحسين الأداء المؤسسي، أطروحة دكتوراه، جامعة أبي بكر بلقايد، الجزائر، 2016.
- (76) تيقاوي، وآخرون، مرجع سابق.
- (77) فلاح، مرجع سابق.
- (78) شاهر، مرجع سابق.
- (79) فلاح، مرجع سابق.
- (80) إلهام، مرجع سابق.
- (81) تيقاوي، وآخرون، مرجع سابق.
- (82) شاهر، مرجع سابق.
- (83) الناصر، مرجع سابق.
- (84) عاطف، مرجع سابق.
- (85) الناصر، مرجع سابق.
- (86) عاطف، مرجع سابق.
- (87) أسامة، مرجع سابق.



اتجاهات النمو السكاني في اليمن وآثاره على تنمية المجتمع دراسة تحليلية في الجغرافيا الاقتصادية

أ.م.د. محمد حزام العماري *

ملخص:

لقد حققت اليمن تنمية أفقية ورأسية جيدة خلال العقد الأخير من القرن العشرين وحتى مطلع العقد الثاني من القرن الواحد العشرين، مقارنة بأوضاع البلاد قبل هذه المدة، على الرغم من التحديات التي رافقتها، سواء من حيث التوسع في الخدمات الاجتماعية والبنى التحتية، أم من حيث الاستثمارات في المجالات الاقتصادية والبشرية، ويتجلى ذلك في تحقيق حياة أفضل أو تنمية مستدامة جيدة، على اعتبار أن ما تحقق أدى إلى استثمار رأس المال البشري؛ لكونه لا يقل أهمية عن رأس المال المادي. لذا شهد اليمن في المدة المذكورة نموا سكانيًا كبيرًا بلغ معدله العام نحو (3.5%)، نتج عنه مضاعفة عدد السكان لكل (24) عامًا، وهذه النسبة تقدر بنحو ضعف معدل النمو الاقتصادي السنوي للدولة المقدر بنحو (2.8%) خلال المدة نفسها، وهذا أدى إلى كبح عملية تطور التنمية البشرية المستدامة؛ مما نتج عنها تدني معدلات دخل الفرد وزيادة البطالة بأنواعها لمن هم في سن العمل أو حملة الشهادات الجامعية فأعلى، واستمرار ارتفاع متوسط وفيات صغار السن وكبارها، وتنامي معدلات الأمية، لمن هم في مراحل التعليم الأساسي والثانوية، فضلًا عن استنزاف الموارد الطبيعية وتراجع مساحاتها وتدني كفاءتها وكفاءتها الإنتاجية؛ الأمر الذي أثر سلبًا على خطط التنمية المستدامة والشاملة على حد سواء. وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: النمو، اتجاهات، السكان، تنمية، مجتمع، اليمن.

* أستاذ الجغرافيا الاقتصادية المشارك - قسم الجغرافيا - كلية الآداب - جامعة ذمار - الجمهورية اليمنية.

Population Growth trends in Yemen and its Impact on Sustainable Human Development: A Study in Economic Geography

Dr. Mohammed Hezam Saleh Alammari

Abstract:

Yemen has achieved good horizontal and vertical development during the last decade of the twentieth century until the dawn of the second decade of the twenty-first century, compared to the country's conditions before this period. Despite the challenges that accompanied it, either in terms of expanding social services and infrastructure or in terms of investments in the economic and human fields. This is an evident of achieving a better life and good sustainable development, despite the economic, social and political challenges that accompanied it, considering that what has been achieved has led to human capital being invested as being no less important than physical capital.

Therefore, Yemen witnessed during the aforementioned a large population growth rate of about 3.5%, which resulted in doubling the population for each (24) years, and this percentage is estimated at about twice the annual economic growth rate of the country, estimated at (2.8%) during the same period. This led to curbing the process of sustainable human development, which resulted in lower rates of per capita income and increased unemployment of all kinds, for those of working age or university degree holders or higher, and the persistence of an increase in the average mortality of young and old people, and the growth of illiteracy rates, for those in basic and secondary education. In addition to the depletion of natural resources, the decline in their areas, their low adequacy and productive efficiency. This negatively affected both sustainable and comprehensive development plans. The study ends with a set of results and recommendations.

Key Words: Growth, Towards, Development, Population, Society, Yemen.

على الرغم من أن مفهوم التنمية صار من المفاهيم السائدة في عصرنا الحاضر، وهو الذي يركز بالدرجة الأساس على الجانب الاقتصادي المتمثل في تحقيق نمو مستمر في الناتج القومي الإجمالي (PNP)؛ مما يؤدي إلى تحقيق نمو مستمر في دخل الفرد السنوي الإجمالي، وتحسن ظروف المعيشة للمواطن بوجه خاص، وفي الخدمات العامة بشكل عام.

أما التنمية البشرية المستدامة بمفهومها الشمولي فهي التنمية المتجددة والقابلة للاستمرار، ولا تتعارض مع توفير متطلبات المواطن، وفي الوقت نفسه تشمل تنمية الموارد البيئية المتاحة والقابلة للاستمرار، بحيث يتحقق من خلالها التوازن بين النظام البيئي، والاقتصادي، والاجتماعي، وتسهم في أقصى قدر ممكن من النمو والارتقاء بالمجتمع؛ لتصل إلى أكثر الشرائح الاجتماعية والثقافية في الإقليم الجغرافي المنشود تنميته، وتحد من تفاقم الفقر والجهل، مع الحفاظ على الخصوصية الحضارية للمجتمعات الإنسانية.

إلا أن النمو العالي للسكان الذي يفوق قدرات موارد الدولة الطبيعية والاقتصادية المتاحة، يظل عائقاً أمام خطط التنمية الشاملة، ما لم يتم الأخذ بعين الاعتبار أهمية تحقيق التنمية البشرية المستدامة.

وفيما يتعلق باليمن فإن النمو المطرد للسكان أصبح يمثل مشكلة تعبر عن نفسها في معناها ومضمونها، في إطار القضايا الاقتصادية والتنموية المستدامة، إذ تفاقمت معدلات الأمية والبطالة بأنواعها، وتدنّت معدلات الدخل، وانخفض مستوى المعيشة والملكية الزراعية، فضلاً عن تدني معدلات حصة الفرد من الغذاء والخدمات الاجتماعية العامة وغيرها.

وقد عرفت الأمم المتحدة التنمية المستدامة (development durable) من خلال مؤتمرها الأممي في جوهانسبرج في العام 2002م بأنها توسيع الاختيارات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية وديمومتها؛ لتمكين الأفراد والمجتمع من حياة طويلة وصحية جيدة، وتعليم مناسب، على اعتبار أن الإنسان يشكل جوهر التنمية الشاملة وغايته⁽¹⁾.

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة الدراسة في أن النمو العالي للسكان في اليمن لا ترافقه تنمية بشرية مستدامة، حيث شكل هذا النمو ضغطا كبيرا على الموارد الطبيعية المتاحة، ويضيف عجزا واسعا على المرافق الخدمية، ويزيد من تفاقم البطالة وتدني فرص العمل للأفراد العاملة الفنية والمهنية وغيرها.

وتتلخص مشكلة الدراسة في التساؤلات الآتية:

- ما هو واقع حجم السكان ونموه السنوي وتركيبه العمري والنوعي وتأثيره على الموارد البيئية والخدمية المتاحة خلال العقود الثلاثة الأخيرة الماضية (1991-2019)؟
- ما هي تركيبة القوى العاملة وتوزيعها النسبي على مستوى محافظات الجمهورية؟
- ما علاقة استمرارية الفجوة بين التنمية المستدامة واتساع قاعدة الهرم السكاني؟

فرضيات الدراسة:

هناك فرضيتان رئيسيتان تحاول الدراسة اختبارهما، وهما:

- معدل النمو السكاني السنوي في اليمن قدر بنحو (3.5%)، يقابله معدل نمو اقتصادي سنوي قدر بنحو (2.8%) لمتوسط المدة من 1990م إلى 2010م.
- السياسة التنظيمية التي أدارتها الجهات المعنية بالتخطيط الاقتصادي والتنموي أدت إلى تقليص الفجوة بين الموارد المتاحة وزيادة الطلب عليها، الأمر الذي حد من استنزافها، وساعد في الحفاظ على تنميتها المستدامة.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في أنها أحد مواضيع حديث الساعة؛ بوصفها تناقش تأثير نمو السكان المتسارع؛ الأمر الذي أدى إلى كبح عملية تحقيق التنمية البشرية المستدامة. في الوقت الذي سعت الدولة جاهدة إلى عمل تنمية شاملة ومستدامة، على الرغم من التحديات والصعوبات التي واجهتها.

ويتضح ذلك من خلال محتوى الدراسة ونتائجها وصولاً إلى توصياتها.

أهداف الدراسة:

هدفت الدراسة إلى إبراز التأثير السلبي للنمو السكاني العالي خلال العقدين الماضيين

(1995 - 2015م) على التنمية البشرية المستدامة في اليمن، ويتمثل في الآتي:

- ضعف الخدمات العامة وتدني كفاءتها.
- استمرار ارتفاع معدلات وفيات صغار السن وكبارها.
- تنامي أعداد البطالة بأنواعها، التي صاحبها ارتفاع في أعداد الفقراء وتراجع معدلات الدخل العام والخاص.
- استنزاف الموارد الطبيعية وتدني كفاءتها وتراجع كمياتها المتاحة.

منهجية الدراسة:

ناقشت هذه الدراسة ظاهرة الزيادة السكانية واتجاهاتها وتأثيرها السلبي على التنمية

البشرية المستدامة، مستعينة بالمنهج التحليلي التاريخي، والمنهج التحليلي الوصفي، والمنهج

التحليلي الكمي البسيط (النسبة المئوية والمتوسط الحسابي).

وعلى النحو الآتي:

أولاً: تطور حجم سكان اليمن ومراحله

(1) واقع النمو السكاني العام للمدة من 1950 إلى 2024م

تشير الإحصاءات السكانية إلى أنه حتى منتصف القرن العشرين كان اليمن يعاني من

انخفاض في معدل نمو السكان؛ نتيجة لارتفاع معدل الوفيات مقارنة بانخفاض معدلات المواليد،

وذلك بسبب ندرة توافر الخدمات العامة والوعي الصحي، وانخفاض مستوى التعليم والثقافة،

وفقدان خطط التنمية بأنواعها.

ومن ثم لم تكن هناك مشكلة سكانية حقيقية، ولكن منذ منتصف عقد السبعينات من القرن المذكور شهد المجتمع اليمني تحسنا في الأوضاع الاقتصادية والخدمية، الأمر الذي أدى إلى انخفاض تدريجي لمعدل الوفيات مع الاستمرار في ارتفاع معدل المواليد، الذي نتج عنه زيادة كبيرة في عدد السكان.

إذ تشير الإحصاءات السكانية إلى أن اليمن شهد تحولات ديموغرافية كبيرة خلال الربع الأخير من القرن العشرين وحتى نهاية العقد الأول من القرن الحالي، أبرزها أن عدد السكان ارتفع إلى نحو خمسة أضعاف (500%) مقارنة بعدد السكان في منتصف القرن الماضي⁽²⁾.

إذ قدر إجمالي سكان اليمن بنحو (4.3) ملايين نسمة عام 1950 م، فيما أشارت نتائج تعداد عام 2004 م إلى أن إجمالي السكان القاطنين في اليمن بلغ نحو (19.7) مليون نسمة، وقدر عددهم بحسب إسقاطات السكان للعام 2014 بنحو (26.2) مليون نسمة.

وتوضح بيانات الجدول (1) أن النمو السنوي للسكان أخذ بالتصاعد السريع خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين وحتى مطلع العقد الثاني من القرن الحالي، إذ قدر إجمالي السكان للعام 1970 م بنحو (6.3) ملايين نسمة، بزيادة قدرها (2.2) مليون نسمة بزيادة نسبية بلغت نحو (46.9%)، وبمعدل نمو سنوي بلغ نحو (2.3%) عما كانت عليه عام 1950 م، فيما استمر النمو المتسارع للمرحلة الثانية، إذ بلغ إجمالي السكان القاطنين في اليمن نحو (11.6) مليون نسمة، بفارق إيجابي بلغ نحو (5.28) ملايين نسمة، بزيادة نسبية بلغت نحو (83.4%)، وبمعدل نمو سنوي بلغ (4.6%) حتى عام 1986 م؛ ليزداد عدد السكان إلى نحو (14.5) مليون نسمة، بزيادة نسبية قدرها (32.2%) وبمعدل نمو سنوي (3.4%) للعام 1994. أما المرحلة الثالثة فقد بلغ عدد السكان القاطنين في اليمن نحو (19.7) مليون نسمة بفارق إيجابي بلغ نحو (8.1) مليون نسمة، بزيادة نسبية بلغت نحو (69.8%)، وبمعدل نمو سنوي بلغ نحو (3.2%) لعام 2004 م. في حين زاد عدد السكان إلى نحو (6,6) مليون نسمة، وبنسبة (35,5%) وبمعدل نمو سنوي قدر بنسبة (3.5%) في العام 2014 م عما كان عليه في العام 2004 م، ومن المتوقع أن يصل

عدد السكان إلى (32.1) مليون نسمة بحلول عام 2024 م، بزيادة تقدر بنحو (5.7) ملايين نسمة، بمتوسط نمو سنوي قدره (3.2%).

جدول (1) تقديرات السكان وتعداداه في اليمن والفرق بالسكان (مليون نسمة) والفرق بالسنوات ومعدل النمو السنوي للأعوام 1950 و1986 و1994 و2004 إلى 2014 و 2024 م

العام	تقديرات السكان (مليون نسمة)	الفرق بالسنوات (سنة)	الفرق بالسكان (مليون نسمة)	الزيادة السنوية (%)	معدل النمو السنوي (%)
1950 م	4,3	-	2,02	-	-
1970 م	6,3	20	2,02	64,9	2,3
1986 م	11,6	16	5,28	83,4	4,6
1994 م	14,5	8	3,2	32,2	3,4
2004 م	19,7	10	8,11	69,8	3,02
2014 م	26,2	10	6,6	33,5	3,6
2024 م	32,1	10	5,7	21,6	3,2

المصدر: الجدول من عمل الباحث اعتمادا على الجمهورية اليمنية، الجهاز المركزي للإحصاء، كتاب الإحصاء السنوي اعداد متفرقة للأعوام من 1980 إلى 2024 م.

(2) واقع التركيب العمري للسكان للعام 2012م

تعد دراسة التركيب العمري والنوعي على قدر كبير من الأهمية لمعرفة اتجاهات النمو السكاني؛ لأنها توضح الملامح الديموغرافية للمجتمع (ذكورا وإناثا)، وتحدد الفئات المنتجة في المجتمع التي يقع على عاتقها عبء إعالة باقي الأفراد، فضلا عن أهميتها في وضع الخطط التنموية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية من لدن الجهات ذات العلاقة.

وفيما يخص التركيب العمري لسكان اليمن فإن الإحصاءات السكانية تشير إلى أن الفئة العمرية (صفر إلى 14 سنة) تشكل نسبة (47.9%)، فيما تشكل الفئة العمرية التي تقع بين (15 و64) سنة، نحو (48,5%)، أما الفئة العمرية (65) سنة فأكبر فتشكل نسبة (3.6%).

وهذه الظاهرة في التركيب العمري تنفرد اليمن بارتفاع معدلها العام مقارنة بمعدلاتها العامة في الوطن العربي والبلدان النامية، إذ يتضح من بيانات الجدول (2) أن معدلات الفئة العمرية أربعة عشرة سنة فأقل (صفر إلى 14) تقدر بنحو (36.3%) و (31.2%) و (19.8%) فيما تقدر الفئة العمرية الواقعة بين (15 و 64) بنحو (59.9%) و (64.4%) و (67.4%)، أما الفئة العمرية (65) سنة فأكثر فتقدر بنحو (3.8%) و (4.3%) و (12.8%) في كل من اليمن والوطن العربي والبلدان النامية والبلدان المتقدمة على الترتيب.

الجدول (2) معدلات التركيب العمري لسكان اليمن والوطن العربي والبلدان النامية والبلدان المتقدمة (%) للعام 2012م

الفئة العمرية	اليمن	الوطن العربي	البلدان النامية	البلدان المتقدمة
14 – 0	47.9	36.3	31.2	19.8
64 – 15	48.5	59.9	64.4	67.4
65 فأعلى	3.6	3.8	4.2	12.8
(65) + (14 – 0) فأعلى	51.5	40.1	35.6	32.6

المصدر:

United Development Programme (UNDP) Human Development, Report 2012, New York, Oxford university press 2012, table (82),

ويستدل من الجدول المذكور H اعلاه أن المجتمع اليمني يقع معظمه ضمن فئات صغار السن أو كبارها (صفر إلى 14) + (65) فأكثر، والتي تفوق الفئة العمرية في سن العمل (15 إلى 64) سنة، وقد ترتب عليه متغيرات اقتصادية واجتماعية كبيرة.

ويعزى النمو السكاني المتسارع في اليمن إلى التراجع الكبير في معدلات وفيات الرضع (سنتان فأقل) والأطفال خمس سنوات فأقل، وذلك من نحو (202 إلى 65) و (303 إلى 92) لكل (1000)

مولود حي، فيما ارتفع معدل العمر المتوقع عند الولادة من نحو (40 إلى 62) سنة للمدة من 1970 إلى 2014 م، على الترتيب. الجدول (3).

ومع هذا لا تزال معدلات الوفيات المذكورة في اليمن مرتفعة ومعدلات العمر المتوقع عند الولادة منخفضة، مقارنة بمعدلاتها العامة في كل من الوطن العربي والبلدان النامية والبلدان المتقدمة، إذ تنخفض من نحو (129 إلى 44) ومن (197 إلى 57)، ومن (109 إلى 57) ومن (167 إلى 81)، ومن (40 إلى 15) ومن (53 إلى 12)، لكل (1000) مولود حي، وبلغ معدل العمر المتوقع من نحو (52 إلى 67) ومن (55.6 إلى 68) ومن (70.3 إلى 79) للبلدان العربية والنامية والمتقدمة والسنوات المذكورة على الترتيب⁽³⁾.

الجدول (3) مقارنة معدل الوفيات الرضع والأطفال في سن الخامسة فأقل، لكل (1000) مولود حي، والعمر المتوقع عند الولادة (سنة) لكل من اليمن والوطن العربي والبلدان النامية والمتقدمة للأعوام 1970 و 2004 و 2014 و 2024 م

السنة	اليمن			الوطن العربي			البلدان النامية			البلدان المتقدمة		
	معدل وفيات الرضع	معدل وفيات الأطفال دون سن الخامسة	العمر المتوقع عند الولادة	معدل وفيات الرضع	معدل وفيات الأطفال دون سن الخامسة	العمر المتوقع عند الولادة	معدل وفيات الرضع	معدل وفيات الأطفال دون سن الخامسة	العمر المتوقع عند الولادة	معدل وفيات الرضع	معدل وفيات الأطفال دون سن الخامسة	العمر المتوقع عند الولادة
1970	202	303	40	129	197	52	109	167	55.6	40	53	70.3
1994	130	144	54	121	175	55	101	120	60	35	46	67
2004	80	99	62	48	63	69	58	86	65	11	13	77
2014	67	94	64	44	57	67	57	81	68	10	12	79
2024	65	78	67	40	55	69	53	76	69	9	11	81

المصدر: (UNDP) Human Development، Report 2015، New York، Oxford university press، table.

(12)، P115 – 119.

- ثانيًا: التوزيع الجغرافي للسكان بحسب تعداد 2004م

من المعلوم أن للعوامل الجغرافية الطبيعية والبشرية دورا مهما في توزيع السكان لأي دولة، وفيما يخص اليمن فإن المعطيات الجغرافية والحضارية قد أثرت بشكل كبير في توزيع السكان منذ زمن طويل، إذ تشير بيانات الجدول (4) والخارطة (1) إلى أن المحافظات الزراعية التي تقع معظم مساحتها ضمن إقليم المرتفعات العليا ومنايع أوديتها السيلية، وهي محافظات (إب، صنعاء، تعز، الحديدة، حجة، عمران، ذمار)، تحتوي على نسبة (57%) من إجمالي السكان، في حين تقدر نسبة مساحة هذه المحافظات بنحو (17%) من إجمالي مساحة البلاد المقدرة بنحو (550) ألف كم²، ليلعب معدل كثافة سكانها نحو (130) نسمة/ كم² للعام 2004م، أما بقية محافظات البلاد فهي تحتوي على نحو (34%) من إجمالي السكان، وتقع على نحو (83%) من إجمالي المساحة، وبمعدل كثافة سكانية تقدر بنحو (22) نسمة/ كم²، (باستثناء أمانة العاصمة التي تضم (8.9%) من إجمالي سكان البلاد على مساحة 222 كم²) للعام نفسه.

- أما التركيب النوعي للسكان المقيمين فقد بلغ إجمالي الذكور نحو (10016137) نسمة، بنسبة (50.8%)، أما الإناث فبلغ عددهن نحو (9705506) نسمة، بنسبة (49.2%) في حين بلغت نسبة النوع نحو (103.2) ذكرا لكل (100) أنثى، ويعزى هذا إلى أن أعداد المهاجرين اليمنيين المسجلين الذين لا يزالون مقيمين خارج البلاد قدر بنحو (1700) ألف نسمة للعام نفسه.

- ويستدل من هذا على أن المجتمع اليمني لا يزال معظمه مجتمعا ريفيا تقليديا في أنشطته الاقتصادية، إذ إن الإحصاءات السكانية تشير إلى أن نسبة سكان الحضر في اليمن تقدر بنحو (24%) من إجمالي السكان للعام المذكور، إلا أن هذه النسبة ارتفعت إلى نحو (28%) للعام 2015م، وهي نسبة لا تزال منخفضة مقارنة بمعدلها العام لكل من الوطن العربي والبلدان النامية والبلدان المتقدمة، الذي قدر بنحو (54.7% و 42% و 89%) للعام نفسه على الترتيب⁽⁴⁾.

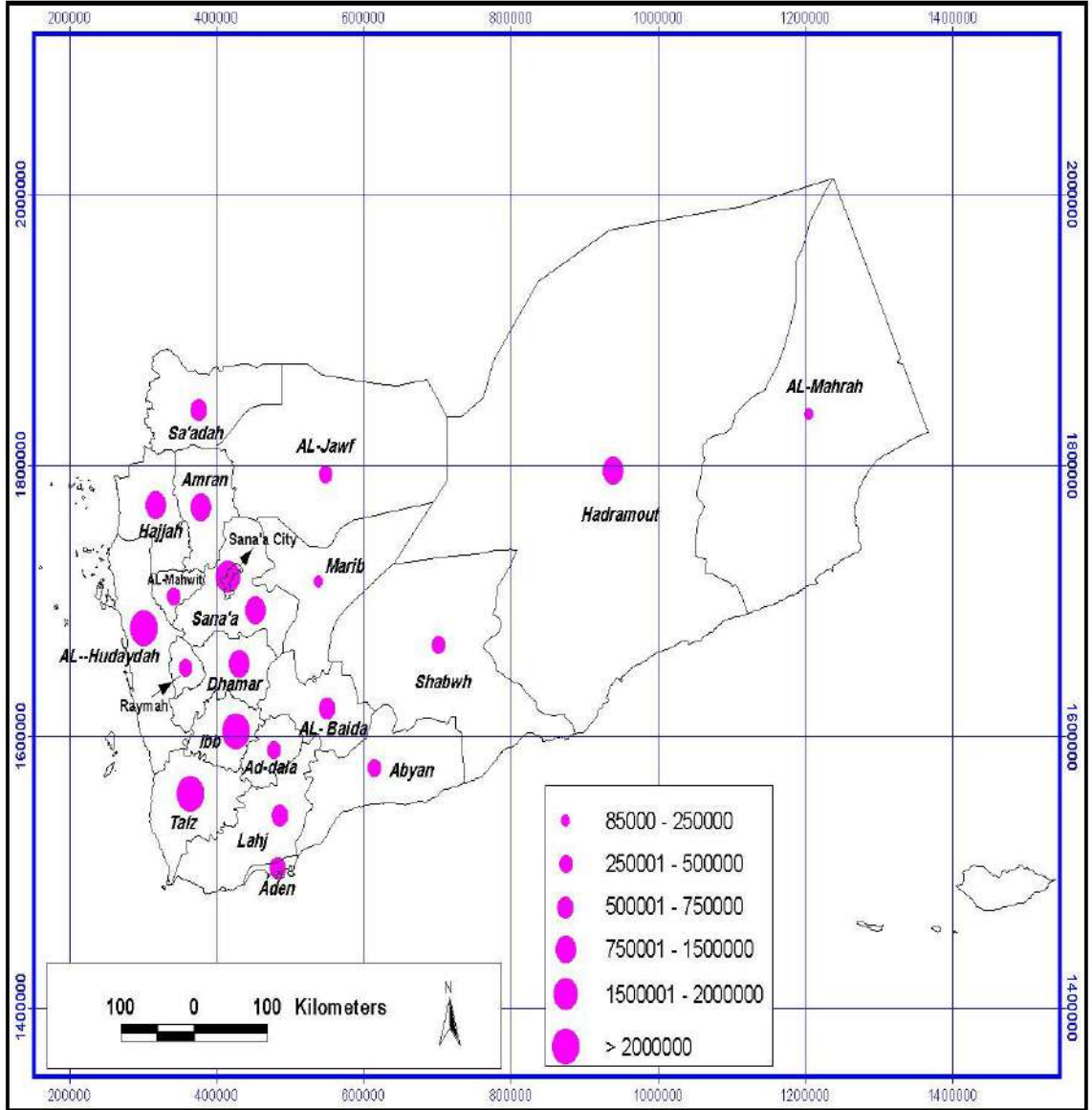
جدول (4) التوزيع الجغرافي للسكان المقيمين بحسب تعداد 2004م
على مستوى محافظات الجمهورية

النسبة % ^(*)	إجمالي السكان المقيمين			المحافظة	م
	الإجمالي	عدد الإناث	عدد الذكور		
10.8%	2.137.546	1.093.573	1.043.973	إب	1
2.2%	438.656	215.657	222.999	أبين	2
8.9%	1.747.627	789.454	958.173	أمانة العاصمة	3
2.9%	571.778	282.880	288.898	اليضاء	4
12.2%	2.402.569	1.247.437	1.155.132	تعز	5
2.3%	451.426	217.741	233.685	الجوف	6
7.5%	1.480.897	711.785	769.112	حجة	7
11%	2.161.379	1.055.036	1.106.343	الحديدة	8
5.2%	1.029.462	500.759	528.703	حضر موت	9
6.8%	1.339.229	676.785	662.444	ذمار	10
2.4%	466.889	225.311	241.578	شبوثة	11
3.5%	693.217	335.453	357.764	صعدة	12
4.6%	918.379	451.740	466.639	صنعاء	13
3%	590.413	278.101	312.312	عدن	14
3.7%	727.203	364.711	362.492	لحج	15
1.2%	241.690	114.367	127.323	مأرب	16
2.5%	495.865	247.046	248.819	المحويت	17
0.5%	89.093	40.890	48.203	المهرة	18
4.4%	872.789	425.611	447.178	عمران	19
2.4%	470.460	229.484	240.976	الضالع	20
2%	395.076	201.685	193.391	ريمة	21
100%	19.721.643	9.705.506	10.016.137	إجمالي الجمهورية	

المصدر: الجمهورية اليمنية، الجهاز المركزي للإحصاء، النتائج النهائية للتعداد العام للسكان والمساكن 2004م.

الخارطة (1)

التوزيع الجغرافي للسكان بحسب الكثافة في محافظات الجمهورية اليمنية لعام 2004م



المصدر: الخارطة من عمل الباحث اعتمادا على الجدول (3)

ثالثًا: القوة العاملة وتوزيعها الجغرافي

يطلق مصطلح القوى العاملة (labor force) على السكان النشطين اقتصاديًا من كلا النوعين والذين يشاركون في العمل بطرق مباشرة أو غير مباشرة، وتضم القوى العاملة كل الأشخاص العاملين والباحثين عن العمل، وتنقسم القوى العاملة في الجمهورية اليمنية إلى فئتين بحسب المشاركة في النشاط الاقتصادي، وهي فئة النشطين اقتصاديًا، وهم الذين يطلق عليهم قوة العمل، والثانية فئة السكان غير النشطين اقتصاديًا وهم خارج قوة العمل⁽⁵⁾.

يتضح من بيانات الجدول (5) والخرطة (2) الآتي:

1- السكان الداخلون في قوة العمل: وهم فئة السكان النشطين اقتصاديًا، على أساس أنهم يُسَخَّرُونَ قوة عملهم لإنتاج السلع الاقتصادية والخدمات، ويسهمون في الإنتاج السلعي والخدمي بالمجهود البدني أو الذهني أو الاثنين معًا، وقد بلغ حجم هذه الفئة في الجمهورية اليمنية عام 1999 م نحو (3.621.679) نسمة، ويشكلون نسبة (40,6%) من إجمالي السكان في سن العمل، ونسبة (24,8%) من حجم السكان، وبلغت عام 2004م نحو (4.149.447) نسمة، ويشكلون نسبة (37,3%) من إجمالي السكان في سن العمل، و(21,1%) من حجم سكان الجمهورية اليمنية، في حين قدّر حجم هذه الفئة عام 2013م بنحو (4.887.259) نسمة، ويشكلون نسبة (36,3%) من إجمالي السكان في سن العمل، وبنسبة (18,8%) من حجم السكان للعام نفسه، وهم القوى العاملة الفعلية في اليمن، التي يقع على عاتقها عبء إعالة السكان.

2- السكان الخارجون عن قوة العمل: وهم فئة السكان غير النشطين اقتصاديًا ممن هم ضمن قوة العمل، أي الذين لا يقومون بإنتاج السلع أو الخدمات الاقتصادية، وتضم الطلاب وربات البيوت، والمحالون للمعاش أو العمال الذين اعتزلوا العمل، والأشخاص الذين لا يستطيعون العمل بسبب مرض أو عجز، وتقدر بنسبتهم (11,5%) و (19,3%) و(23,9%) من إجمالي السكان في سن العمل، ويشكلون نسبة (3,2%) و (5,1%) و (5,9%) من حجم سكان اليمن للأعوام (1999) و (2004) و (2013 م) على الترتيب.

ويلاحظ من خلال الجدول المذكور تطور حجم القوى العاملة بالجمهورية اليمنية خلال المدة (1999م و2004م و2014م) وذلك من خلال الآتي:

1. ارتفع حجم القوة العاملة في الجمهورية اليمنية من نحو (4090680) عاملاً للعام (1999) إلى (5144857) عاملاً في العام 2004م، وبمعدل نمو سنوي قدر بنحو (3%) خلال الفترة من 1999 إلى 2004 م، وبلغ نحو (6420389) عاملاً عام 2013م وبمعدل نمو سنوي (1,7%) خلال المدة (من 2004 إلى 2013 م) مما يعكس عدم التوازن بين الزيادة في حجم قوة العمل والزيادة في حجم السكان، ومن ثم ارتفاع نسبة البطالة، ومنها زيادة عبء الإعالة الاقتصادية.
2. بلغت الزيادة الكلية في القوى العاملة خلال المدة (من 1999 إلى 2013) م نحو (2329709) عاملاً، أي ما يعادل (56,9%) من حجم القوة العاملة للعام 1999 م، بمعدل نمو سنوي بلغ (3,2%)، وتتفاوت مقدار الزيادة من فترة إلى أخرى حسب العوامل الجغرافية المؤثرة فيها، إلا أنها لا تعكس بالضرورة واقع النشاط الاقتصادي؛ لأنها تمثل قوة العمل النظرية والتي تشمل الفئة الوسطى، وهي لا تمثل الوزن الفعلي لقوة العمل الحقيقية، حيث إن بعض أفرادها خارجون عنها.
3. ارتفعت نسبة ما تشكله القوة العاملة من إجمالي العام للقوة البشرية في الجمهورية اليمنية خلال المدة من 1999 إلى 2004م من نحو (45,9%) إلى (46,2%)، تم ارتفعت إلى (48,1%) عام 2013م، وبالرغم من زيادة نسبة التشغيل قليلاً إلا أن الصورة العامة تمثل انخفاضاً في معدلات التشغيل لقوة العمل التي تشمل الأشخاص النشطين اقتصادياً، إذ بلغت نسبة القوة العاملة في الذكور نحو (69,9%)، و(68,1%) و(76,8%) وفي الإناث (21,8%) و(11,8%) و(16,7%) من إجمالي القوة البشرية في الأعوام 1999 و2004 و2013م على الترتيب، وهذا يعكس عدم التكافؤ بين الذكور والإناث من حجم العمالة. فالتباين في حجم القوى العاملة حسب النوع كبير. إذ توجد فجوة نوعية بلغت نحو (68,9%) و (86,9%) و (87%)

للأعوام 1999 و 2004 و 2013 م على الترتيب، ويعزى ذلك إلى طبيعة العمل السائدة، والتي لا تتوافق مع تكوين المرأة الفسيولوجي وإلى النظرة السائدة في المجتمع التي تعارض التحاق المرأة بالعمل؛ لاسيما بعد الزواج، ومن ثم تندرج المرأة ضمن ربوات البيوت غير الباحثات عن عمل، رغم حصولهن على شهادات جامعية فأعلى، بالإضافة إلى وجود نسبة من الطلبة غير الراغبين في العمل أو العاجزين عنه سواء من المعاقين أو من كبار السن.

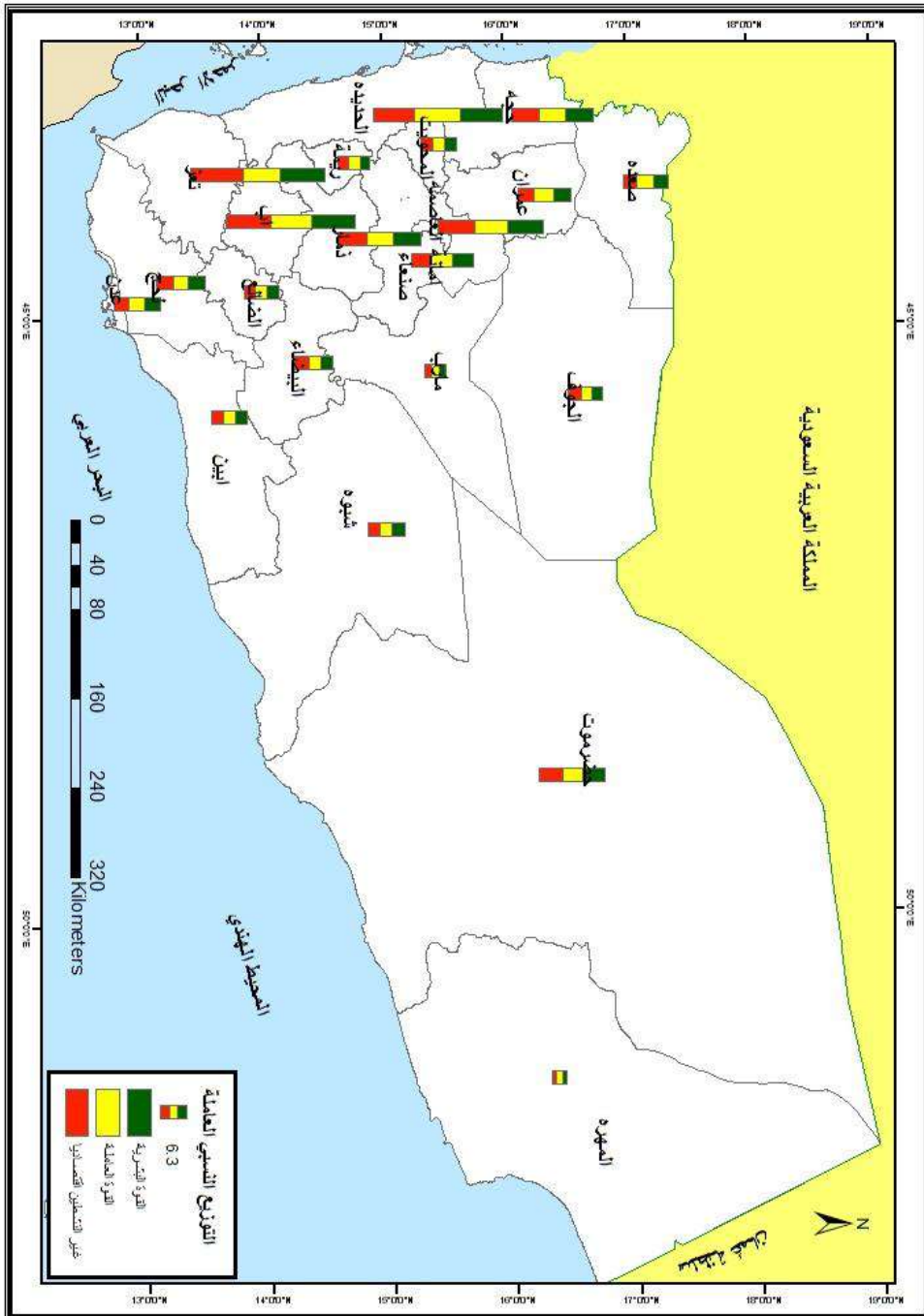
4. بلغت نسبة السكان غير النشطين اقتصاديًا نحو (54,1%) و(55,6%) و(51,9%) من إجمالي القوة البشرية للأعوام المذكورة على الترتيب، وهي نسبة كبيرة تساوي أكثر من نصف السكان المتعطلين ضمن فئة النشطين اقتصاديًا للمدة نفسها.

جدول (5) التوزيع العددي والنسبي للقوة البشرية بحسب النوع في الجمهورية اليمنية للأعوام (1999 و 2004 و 2013م)

2013			2004			1999			الحالة	
إجمالي	إناث	ذكور	إجمالي	إناث	ذكور	إجمالي	إناث	ذكور		
4887259	440732	4446528	4149447	459493	3541433	3621679	890110	2731567	العدد	المشغولون
76,1	41,5	83,0	83,0	66,6	86,8	88,5	91,8	87,5	%	
1533129	621871	911259	995410	230574	538244	469001	79366	389635	العدد	المعتلون
23,9	58,5	17,0	19,3	33,4	13,2	11,5	8,2	12,5	%	
6420389	1062603	5357787	5144857	690067	4079677	4090680	969476	3121204	العدد	إجمالي قوة العمل
48,1	16,7	76,8	46,2	11,8	68,1	45,9	21,8	69,9	%	
6926735	5305867	1620869	6188925	5140168	1914622	4825508	3480249	1345259	العدد	غير النشطين اقتصاديا
51,9	83,3	23,2	55,6	88,2	31,9	54,1	78,2	30,1	%	
13347125	6368469	6978655	11333782	5830235	5994299	8916188	4449725	4466463		إجمالي القوة

المصدر: التعداد العام للسكان والمساكن والمنشآت 2004م، كتاب الإحصاء السنوي 2013م.

الخارطة رقم (2) التوزيع النسبي (%) للقوى البشرية والعملية وغير النشطة اقتصاديا في الجمهورية اليمنية 2013



المصدر الجدول رقم (5)

رابعاً: الآثار السلبية للزيادة السكانية على التنمية البشرية المستدامة

من البديهي أن النمو السكاني لا يمثل مشكلة بحد ذاته، وليس هناك رقم محدد وثابت أو حجم أمثل للسكان في أي مجتمع، ولكن المسألة نسبية تتوقف على ما يمتلكه المجتمع من موارد وإنتاجية تتسم بالنمو والتطور والاستمرارية التي تلبي احتياجات ومتطلبات سكان المجتمع نفسه، بحيث يعيش أفراد المجتمع في حالة من السعادة، لا يمسه عوز أو معاناة، وإلا فسوف يؤدي النمو السكاني إلى نتائج عكسية تتمثل في تناقص معدلات دخل الفرد وحصته من الخدمات الأساسية، وإعاقة عمليات التنمية، ووضع عقبات في طريق تراكم رأس المال والاستثمار الاقتصادي.

وفيما يتعلق بالنمو السكاني السريع في اليمن خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، وحتى نهاية العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، فعلى الرغم من الجهود الحثيثة المبذولة في مجال التنمية الشاملة من قبل الدولة خلال المدة المذكورة؛ لإيجاد زيادة مماثلة في الإنتاج الاقتصادي وتنمية الموارد الطبيعية والبشرية من ناحية، وتطوير المعرفة وأساليب وطرق الإنتاج لزيادة الإنتاجية واستمراريتها من ناحية أخرى، إلا أن النمو السكاني شكل خلافاً كبيراً للموارد الطبيعية المتاحة واحتياجات السكان في كل المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ويتمثل ذلك في المؤشرات الآتية:

(1) استنزاف الموارد الطبيعية المتاحة

يعد استعمال الأساليب المفرطة للموارد الطبيعية أحد الأسباب التي أدت إلى استنزاف الموارد الطبيعية المتاحة في اليمن وأبرزها. إذ أصبحت اليمن تعاني من عجز كبير في الموارد المائية التي كانت تشكل عصب الحياة في المناشط الزراعية والرعية، إذ أصبحت معظم أحواض المياه الجوفية تقع ضمن الحرج المائي، على الرغم من السياسة المائية التي اتبعتها الدولة والتي تتمثل في زيادة التوسع في بناء السدود والحواسز المائية، حيث بلغ إجمالي أعدادها نحو (1500) سد وحايز مائي حتى نهاية العام 2010م⁽⁶⁾، ومع هذا فإن الدراسات تشير إلى تراجع معدلات نصيب

الفرد في اليمن من المياه العذبة والمتجددة من نحو (684) مترا مكعبا عام 1970م إلى نحو (223) مترا مكعبا عام 2000م، ومن المتوقع استمرارية هذا التراجع -في ظل استمرارية النمو السكاني العالي- إلى نحو (71) مترا مكعب بحلول عام 2030م، على الرغم من أنها كمية منخفضة مقارنة بمعدل نصيب الفرد من المياه المذكورة في الوطن العربي الذي قدر بنحو (3796 و 1687 و 951) للأعوام المذكورة على الترتيب⁽⁷⁾، وقد انسحب هذا على تدني حصة الفرد اليومية من المياه، إذ قدر بنحو (64) لترا في اليوم لسكان الحضر، ونحو (21) لترا لسكان الريف، وهي حصة منخفضة مقارنة بمعدل نصيب الفرد عالميا الذي بلغ نحو (150) و (80) لترا في اليوم في الحضر والريف على الترتيب لعام 1996م⁽⁸⁾.

وتجمع الدراسات على أن النمو السنوي الكبير الذي يزيد على نسبة (3.5%) للسكان، وأساليب استعمالهم للموارد المائية تحت ظروف مناخ اليمن الجاف وشبه الجاف قد أدى إلى نمو العجز السنوي للمياه من نحو (5%) عام 1985م إلى نحو (36%) عام 2000م، ومن المتوقع أن تزداد نسبة العجز المائي إلى نحو (50%) بحلول منتصف القرن الحالي. الأمر الذي أدى إلى تدني نسبة النمو الزراعي السنوي الذي لا يتجاوز معدله العام (1.7%)، وقد تزامن معها اتساع الفجوة بين الإنتاج والاستهلاك، وتراجع نسبة الاكتفاء الذاتي من نحو (64%) إلى نحو (24%) لإجمالي محاصيل الحبوب الرئيسة للأعوام من 1980 إلى 2002م على الترتيب.

كما تقلصت مساحات الغابات الطبيعية وأحراجها من نحو (4.2 إلى 1.2) مليون هكتار، وازمحت نسبة (55%) من النباتات الطبيعية (ونحو 90%) من مكونات البيئة البيولوجية، خلال الأعوام من 1970 إلى 2005م، وتراجعت معدلات الحيازة الزراعية من نحو (1.8 إلى 0.5) هكتار للفرد للأعوام من 1980 إلى 2015م على الترتيب⁽⁹⁾.

بل إن النمو السكاني المرتفع بدون تنمية مستدامة موازية وداعمة له قد امتد تأثيره السلبي إلى زيادة نشاط الرعي وتربية الحيوانات الداجنة (أغنام، ماعز، أبقار، إبل.... إلخ) بدون اعتبار للمعطيات البيئية المتاحة أو الجدوى الاقتصادية منها، مما أدى إلى تقلص المساحة الرعوية من نحو (22 إلى 14) مليون هكتار للأعوام من 1980 إلى 2005م على الترتيب⁽¹⁰⁾.

2: تدني معدل دخل الفرد

تولي جميع بلدان العالم النامي والمتقدم الموضوع الاقتصادي (المتمثل في معدلات الدخل القومي ونصيب الفرد منه) أهمية قصوى؛ لما يترتب على ذلك من المستوى المعيشي والثقافي والسلوكي؛ باعتبار أن الوضع الاقتصادي مقياس لتطور حياة المجتمع وتحضره، وقوة الدولة واحترامها.

وهناك اتفاق على نطاق واسع وكبير بين الكتاب والباحثين في مجال السكان والتنمية على أن ارتفاع معدل نصيب الفرد من الدخل الوطني في أي مجتمع هو انعكاس لزيادة قدرة أفراداه في الحصول على السلع الغذائية ذات القيمة الغذائية العالية، ومن ثم تمتعهم بقدرات جسمية وعقلية عالية.

أما إذا ارتفع النمو السكاني فوق طاقة الموارد القومية فإنه يضيف أعباء حقيقية على تحسين معدلات الدخل الإجمالي القومي والفردى على حد سواء، ومن ثم تراجع نصيب الفرد من الدخل القومي ورفاهية مجتمعه.

وفيما يتعلق بالوضع الاقتصادي في اليمن، فقد ترتب على ارتفاع معدل النمو السكاني العالي في العقود الأخيرة (فضلا عن التراكمات الاقتصادية والاجتماعية المتخلفة منذ عهدي الاستعمار والإمامة) مما أدى إلى تدني قدرات الأنشطة الإنتاجية على توفير فرص عمل حقيقية ذات مردود اقتصادي عال. وهذا أدى إلى تصنيف اليمن من البلدان الأقل نمواً، على الرغم من أنه ارتفع معدل نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي الحقيقي من نحو (40) دولاراً أمريكياً عام 1971م إلى نحو (889) و(1250) دولاراً للأعوام ما بين (2004م) و(2012م) على الترتيب⁽¹¹⁾.

إن النمو السكاني العالي في اليمن أسهم إلى حد كبير في تدني معدلات دخل السكان، إذ تشير إحصاءات البنك الدولي إلى أن نسبة (15.7% و 45.2%) من سكان اليمن يعيشون على أقل من دولار واحد ودولارين يومياً، من إجمالي السكان المقدر عددهم بنحو (26.5) مليون نسمة للعام 2014م على الترتيب، وفي الوقت نفسه تنخفض هذه النسبة في كل من تونس والأردن إلى نحو

2% و 6.6% و 2% من إجمالي سكان القطرين المقدر عددهم بنحو (10) و (6) ملايين نسمة للعام نفسه، على الترتيب⁽¹²⁾.

3- زيادة معدلات البطالة والفقر في اليمن

تعد البطالة بفرعها الكمي والنوعي أبرز نتائج النمو السكاني السريع في اليمن، فالجانب الكمي يتمثل في زيادة أعداد الداخلين إلى سوق العمل الجديد والطلب عليه، أما الجانب النوعي فيتمثل في اختلالات نوعية فرص العمل المتاحة بسبب عدم قدرة المناشط الاقتصادية الإنتاجية على توفير فرص تتناسب مع متطلباتها.

لذا أصبح سوق العمل في اليمن يواجه تحديات كبيرة من جراء النمو السكاني العالي والهيكلة الفني للسكان اللذين يؤديان إلى زيادة قوة العمل بمعدلات عالية تفوق بكثير الطلب عليها. إذ تشير الإحصاءات السكانية إلى أن فئة سن العمل (15 إلى 64) سنة زادت من نحو (6.7) عام 1994م إلى (9.8 و 10.7) مليون نسمة، وبنسبة نمو سنوي بلغ نحو (4.2% و 4.8%) للأعوام 2004 و 2014م على الترتيب⁽¹³⁾.

في حين زاد استيعاب الجهاز الإداري للدولة والقطاعين العام والمختلط للأيدي العاملة من نحو (190 إلى 473.5 إلى 980) ألف موظف يمثلون نسبة (9.1% و 11.1% و 16.5%) من إجمالي سوق العمل للأعوام 1990 و 2004 و 2010م على الترتيب.

وقد ارتفعت نسبة عاطلين في اليمن من نحو (11,5%) إلى (19,3%) إلى (26,5%) للأعوام 1999 و 2004 و 2014م، على الترتيب، وبمعدل نمو سنوي بلغ (10,6%) للفترة من 1999 إلى 2004م ونحو (10,9%) للمدة من 2004م إلى 2014م إلا أن الواقع يؤكد أن البطالة أعلى بكثير، وقد تصل إلى (46%) فأكثر من قوة العمل للعام 2015م⁽¹⁴⁾.

إذ قدر عدد الداخلين إلى سوق العمل بين (160 و 350) ألف عامل سنويا للأعوام 1994 و 2014م. وعلى وفق الرؤية الاستراتيجية للدولة يتوقع أن يبلغ حجم القوة العاملة نحو (14.2) مليون نسمة، وسوف يزداد عدد الداخلين إلى سوق العمل إلى نحو (585) ألف عامل سنويا

بحلول عام 2025م⁽¹⁵⁾. وهذا يتطلب جهوداً كبيرة في التوسع في مجالات الاستثمارات في الموارد الطبيعية ورأس المال البشري، فضلاً عن أهمية عودة الاستقرار السياسي وبسط نفوذ الدولة المركزية بقوة القانون على كل أنحاء اليمن الموحد.

رابعاً: الناتج المحلي الإجمالي وعجز الموازنة السنوية العامة

تعد الموازنة العامة في جانبها الإنفاقي ذات أهمية في أي مجتمع باعتبارها تمثل سياسة الدولة الاقتصادية والاجتماعية من خلال ما تخصصه من نفقات تبين حجم الدور الذي تلعبه في التنمية الشاملة والمستدامة؛ لذلك وضعت اليمن برامج متعددة لتصحيح أوضاعها الاقتصادية بهدف إعادة التوازنات الداخلية والخارجية للبيئة الاقتصادية، ورفع كفاءة الموارد القومية، وتحسين الأداء المالي وتخفيف العجز المزمع في الموازنة العامة من خلال تنمية الصادرات، وتقليص النفقات غير الضرورية، ورفع الدعم عن السلع الاستهلاكية غير الاستراتيجية، وتحديث النظام الجمركي وتطوره.

إلا أن النمو السكاني العالي ظل عائقاً أمام تحقيق التوازنات بين النفقات الجارية للدولة وحصيلة إيراداتها، والنمو الاقتصادي المنشود، والاستثمار اللازم لذلك.

إذ تشير بعض الدراسات إلى أن الدولة ملزمة بمواجهة النمو السكاني السنوي العالي الذي يزيد عن (3.5%) وتدني معدل دخل الفرد الذي يقل عن (\$1000) سنوياً للعام 2010م، وتخصيص نحو (28.5%) من دخلها القومي لتطوير الهياكل والبنى الأساسية المادية والاجتماعية والبشرية، وتخصيص نحو (10.5%) من الدخل القومي للاذخار العام، ومن ثم الإنفاق على الإنتاج والنمو الاقتصادي؛ للحفاظ على متوسط دخل الفرد كما هو عليه، في حين تشير الإحصاءات الاقتصادية إلى أن الزيادة السكانية التي تتراوح بين (480 و580) ألف نسمة سنوياً معظمها مواليد جدد، كلفت الدولة نحو (25 إلى 36) مليون دولار أمريكي، أي ما يعادل نحو (5-7) مليارات ريال يمني سنوياً، نفقات إضافية جارية على الخدمات الأساسية والسلعية⁽¹⁶⁾.

هذا الأمر أدى إلى استمرارية انخفاض نسبة إجمالي الإيرادات إلى نسبة إجمالي النفقات العامة إلى الناتج المحلي الإجمالي، إذ تشير بيانات الجدول (6) إلى أن إجمالي الإيرادات العامة بلغت نحو (2162 و 23239 و 23805) مليون دولار، في حين بلغ إجمالي النفقات العامة نحو (2888 و 3339 و 14220) من إجمالي الناتج المحلي الإجمالي البالغ نحو (6937 و 9922 و 29150) مليون دولار للأعوام 1997، و 2002 و 2014م على الترتيب، وشكلت نسبة النفقات العامة نحو (41.63% و 33.65% و 35.1% و 75%) مقابل (31.17% و 32.65% و 33.2% و 81%) للواردات من الناتج المحلي الإجمالي، وبنسبة عجز سنوي قدرت بنحو (10.57%) و (10.01%) و (11,3%) و (18%) للأعوام المذكورة على الترتيب.

في الوقت نفسه تشير الإحصاءات الاقتصادية المذكورة أيضاً إلى أن معدل (75%) من النفقات العامة للأعوام من 1995 إلى 2014 م ينحو نحو الإنفاق العام، إذ إن أكثر من نصفها مرتبات وأجور، مقابل نحو (15.1%) من الموازنة العامة نفقات استثمارية وتنموية، مما أدى إلى وجود موجات من التضخم الاقتصادي والفساد المالي والإداري⁽¹⁷⁾.

وبحسب الإسقاطات السكانية للباحث والنمو السكاني المتوقع بنحو (3,5%) سنوياً، وتقديرات حصة الفرد الحالية من الخدمات الأساسية والسلعية (رغم تدنيها) فإن الموازنة العامة ملزمة بتخصيص نحو (45 - 50) مليون دولار أمريكي سنوياً للأعوام من 2006 إلى 2025 م لتلبية احتياجات السكان الجدد المقدر عددهم بنحو (770) ألف نسمة سنوياً من الخدمات الأساسية والسلعية، فضلاً عن إضافة مبالغ كبيرة أخرى لتطوير البنى الأساسية القائمة، المادية منها والبشرية، وهذا سوف يؤدي إلى استمرارية عجز الموازنة السنوية العامة، الأمر الذي يشكل قيوداً كابحة على حجم الاستثمارات المرغوبة في مضمار التنمية، ومن ثم تكريس ظاهرة الفقر في البلاد، مما يضع الاقتصاد الوطني في حلقة مفرغة.

كما أدت استمرارية النمو السكاني الحالي إلى استمرارية نمو الدين العام الخارجي لليمن الذي زاد من نحو (3.8 إلى 8,1) مليار دولار أمريكي للأعوام 1997 إلى 2010 م على الترتيب⁽¹⁸⁾.

جدول (6) الناتج المحلي الإجمالي والإيرادات والنفقات العامة (مليون دولار أمريكي) ونسبة الإيرادات والنفقات العامة إلى الناتج المحلي الإجمالي، ونسبة عجز النفقات إلى نسبة الواردات العامة في اليمن للأعوام من 1997 إلى 2002 م

الناتج المحلي الإجمالي (1)	إجمالي الإيرادات العامة (2)	إجمالي النفقات العامة (3)	نسبة (%) الإيرادات إلى الناتج المحلي الإجمالي (1/2)	نسبة (%) النفقات العامة إلى الناتج المحلي الإجمالي (1/3)	نسبة (%) عجز النفقات العامة إلى نسبة عجز الإيرادات العامة	العام
6937	2162	2888	31.17	41.63	10.47 -	1997
9922	3239	3339	32.64	33.65	10,1	2002
21670	16840	14220	33,2	35,1	11,01	2010
29150	23805	21861	81.6	75	18	2014

المصدر: الجدول من عمل الباحث اعتماداً على: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، 2006 م، ص 121 - 122. ((UNDP) report 2015. pp 118-1130)

خامساً: الآثار الاجتماعية الناجمة عن النمو السكاني العالي في اليمن وتأثيره على التنمية البشرية المستدامة

يتسم التغيير والتطور في الحياة الاجتماعية والحضرية بالتطور في البنى التحتية والفوقية، وتعدد الخدمات الصحية والتعليمية أبرز الخدمات الاجتماعية، وأهم معايير التنمية البشرية، وفيما يخص اليمن فإن النمو السكاني المطرد قد أدى إلى فرض التوسع الحضري التقليدي، وكبح جهود الدولة المبذولة لتطوير مستوى الخدمات الصحية والتعليمية، وتدني مستوى أنظمتها، وذلك من خلال المؤشرات الآتية:

(1) أثر النمو السكاني العالي في تدفق الهجرة الداخلية من الريف إلى الحضر. تعرف الهجرة الداخلية بأنها عملية انتقال السكان ضمن الدولة الواحدة، أما التحضر فهي عملية من عمليات التغيير الاجتماعي يتم بواسطته انتقال أهل الريف إلى المدن واكتسابهم تدريجياً أنماط معيشة الحضر وسلوكياتهم.

وفيما يتعلق بالتحضر في اليمن فإن له خصوصيته، إذ ارتبط إلى حد كبير بالارتفاع المطرد في نمو سكان الريف السنوي، الذي لم يقابله نمو اقتصادي، والذي يتجاوز نحو (2.8%)، فضلاً عن ضعف توافر قطاعات إنتاجية تستوعب قوة العمل الزراعية، وتدني دور الخدمات الأساسية التي لم تعد تتناسب مع تغيرات نمط المعيشة والرغبات التي يحتاجها معظم قاطني الريف، إذ أصبح الكثير منهم متأثراً بالحضر والحضرية اقتصادياً وثقافياً.

لذلك أصبحت المراكز الحضرية والمدن الرئيسية تشكل ملاذاً لمعظم فئة سن العمل وطلاب المراحل التعليمية المتقدمة (جامعية فأعلى)، ولا سيما الذكور منها، إذ تشير الدراسات السكانية إلى أن إجمالي عدد سكان عواصم المحافظات الرئيسية بلغ نحو (4.341.771) نسمة، بفارق إيجابي بلغ نحو (1748277) نسمة، بزيادة نسبية بلغت نحو (67.4%) عام 2004م، عما كانت عليه عام 1994م، وبمعدل نمو سنوي بلغ نحو (6.7%) لمتوسط الأعوام من 1994 إلى 2004م، وهو ضعف معدل النمو السنوي لسكان البلاد الذي قدر بنحو (3.02%) لمتوسط الأعوام المذكورة، إذ أصبحت المدن المذكورة تحتضن نحو (22%) من إجمالي سكان اليمن المقيمين، يشكل نوع الذكور نحو (115.2) لكل (100) أنثى، وقدرت معدلات الهجرة الريفية إلى المدن المذكورة بين (80 و 100) لكل ألف نسمة سنوياً من فئة سن العمل، معظمها تركزت في المدن الرئيسية الكبرى (مدينة صنعاء، ومدينة عدن، ومدينة تعز، ومدينة الحديدة) اللواتي يحتضن نحو (74.3%) من إجمالي سكان المدن المذكورة، ونحو (16.4%) من إجمالي سكان اليمن لعام 2004م⁽¹⁹⁾.

وقد أدى هذا الأمر إلى زيادة عالية في عرض قوة العمل عن الطلب الفعلي من القوى العاملة غير المهنية أو المؤهلة في المدن المذكورة، فضلاً عن الضغط السكاني الكبير على البنى التحتية والعقارية والخدمات الأساسية، والتوسع العمراني العشوائي، وارتفاع استيراد السلع الاستهلاكية، وظهور بعض السلوكيات غير المرغوبة، منها (ظاهرة التسول وعمالة الأطفال وغيرهما)، التي لم تكن مألوفة لدى المجتمع اليمني.

كذلك أدى تطور الهجرة الريفية لفئة سن العمل إلى عواصم المحافظات إلى ارتفاع معدلات عمالة الأطفال في الأرياف وتسرب معظمهم (ذكورا وإناثا) من المدارس وتدني مستوياتهم المعرفية، وتكرار رسوبهم في المراحل التعليمية الأساسية والثانوية، ومحدودية التحاقهم بالتعليم الجامعي، والدراسات العليا، فضلاً عن تقلص بعض المساحات الزراعية في الريف اليمني، وانخفاض معدلات إنتاجيتها ورداءة نوعية محاصيلها، وتعرض الأخرى للإهمال والتصحّر.

(2) أثر النمو السكاني المرتفع على تدني الخدمات الصحية العامة

يقوم النظام الصحي في اليمن منذ مطلع ستينيات القرن العشرين على نظام تقليدي يفتقر إلى أبسط المقومات التي تعزز قدرات الإنسان الجسمانية والذهنية والنفسية، فضلاً عن أنه ظل مقصوراً على بعض المدن الرئيسية، على الرغم من أنه أخذ بالتوسع البطيء في معظم مراكز المحافظات ليبلغ معدل تغطيتها الجغرافية من نحو (10%) عام 1975م إلى نحو (50%) و (78%) للأعوام (2000 و 2005م). إذ زاد عدد الوحدات الصحية من نحو (812 إلى 2185 و 3120) وحدة، والمراكز الصحية من نحو (392 إلى 583 و 940) مركزاً، والمستشفيات من نحو (64 إلى 126) مستشفى عاماً، والأسرة من نحو (785 إلى 12734 و 17850) سريراً طبياً للأعوام 1982 و 2004 و 2012 على الترتيب⁽²⁰⁾.

إذ إن الطبيب الواحد يكون لنحو (3620) نسمة، والممرض الواحد لنحو (2050) نسمة، والسرير الطبي الواحد لنحو (1660) نسمة، وتعتبر هذه المعدلات مرتفعة مقارنة بمعدلها العام في الوطن العربي الذي يقدر بنحو (1050 و 650 و 550) نسمة لكل طبيب وممرض وسرير للعام 2010 على الترتيب⁽²¹⁾.

ومع هذا، تتأثر الخدمات الصحية وكوادرها بالنمو السكاني المرتفع من حيث عدم عدالة التوزيع الجغرافي وفق الكثافة السكانية في البلاد، إذ تحتضن المراكز الحضرية المتمثلة بعواصم المحافظات الرئيسية نحو (75%) من المرافق الصحية وكوادرها، فيما تحتضن المراكز المذكورة نسبة (25%) من إجمالي السكان، والعكس هو الصحيح، فالريف يحتضن نحو (75%) من إجمالي السكان، في حين تبلغ نسبة نصيبه من الخدمات الصحية نحو (25%) للعام 2009م.

ويزداد الأمر وضوحاً في تباين التوزيع الجغرافي للكوادر الصحية لاسيما الأطباء الذين يتركزون بشكل كبير في المدن الرئيسية، إذ تشير الإحصاءات الطبية إلى أن معدل حصة الطبيب الواحد تبلغ نحو (643 و 1500) شخصاً في عدن وصنعاء على الترتيب، ليرتفع هذا المعدل إلى نحو (12000 و 20000) في معظم المحافظات الزراعية والرعية لعام 2010م. الجدول (7).

ويعزى هذا إلى تدني الإنفاق على القطاع الصحي الذي يقع بين (4.4 إلى 5.1 %) من إجمالي الإنفاق العام، وبنسبة تقع بين (1 و 1.2 %) من إجمالي الناتج المحلي لمتوسط الأعوام من 1990 إلى 2010 م، وهذا الإنفاق لا يستطيع مواكبة النمو المتسارع في عدد السكان ودرجة تخلف بنيته الصحية، ورغم التكلفة الإجمالية الحالية للرعاية الصحية مقابل ما تتحمله الدولة، وفي الوقت نفسه ارتفع الطلب على الخدمات الطبية الأهلية، حيث أصبحت تمثل نحو (85 %) من إجمالي الطلب على هذه الخدمات للعام 2016م، فضلاً عن غياب نظام التأمين الصحي الشامل في معظم المؤسسات العامة والأهلية⁽²²⁾.

ومن وجهة نظر صحية فإن الأوضاع الصحية لعدد السكان المتزايد في اليمن تزداد سوءاً؛ بسبب شيوع بعض الأمراض المعدية والأمراض المزمنة، واستمرار استيطان بعض الأمراض الوبائية، لاسيما في المدن الثانوية والمناطق النائية، على الرغم من التوسع المطرد في شبكات الصرف الصحي وتوفير المياه (الأمنة) الصالحة للشرب في المراكز الحضرية والأرياف بمتوسط عام قدر بنحو (41% و 47%) من إجمالي سكان الريف والحضر لكل من مياه الصرف الصحي والمياه الآمنة للعام 2010م على الترتيب، (جدول:7). إلا أنها تتباين بين مدينة وأخرى، حيث تحتل المدن الرئيسية نسبة تصل إلى نحو (80%) فأعلى ومنها مدينتا عدن وصنعاء، وتراجع في بعض المدن الثانوية إلى (35%) فأقل للعام 2010م⁽²³⁾.

3) أثر النمو السكاني المرتفع على الخدمات التعليمية الرئيسية

يعد التعليم أهم تأهيل للعنصر البشري، وأحد الشروط المهمة في تطوير التنمية المستدامة والشاملة، فضلاً عن أن التعليم أصبح حقا مكتسباً تقره العقيدة الإسلامية السمحاء، وتكفله الدساتير.

وفيما يتعلق بالنظام التعليمي في اليمن فإنه يركز على قاعدة دستورية وقانونية منذ قيام الثورة المجيدة، وعززتها الوحدة المباركة 1990 م، الأمر الذي يلزم الدولة بمجانية التعليم في كل مراحل ومستوياته ولكل أفراد المجتمع ذكورا وإناثا، ريفا وحضرا، بدءا من رياض الأطفال وحتى المستويات المتقدمة، وتعليم الكبار لمن فاتهم سلم التعليم النظامي. ولهذا شهد التعليم في اليمن اهتماما ملحوظا منذ ثمانينيات القرن العشرين، وزاد الطلب الاجتماعي على خدمات التعليم بجميع مراحل ومستوياته المختلفة من قبل مختلف فئات العمر والنوع وفي كل أنحاء البلاد، لاسيما بعد الوحدة الوطنية الخالدة، وصاحب ذلك الطلب زيادة في النفقات على قطاع التعليم بأنواعه ومراحله؛ ليحتل النصيب الأكبر من إجمالي الميزانية العامة للدولة وبنسبة تقع بين (9.16 و 22.5%) للأعوام من 1990 إلى 2010م⁽²⁴⁾.

إلا أن النمو السكاني السريع خلال العقود الثلاثة للقرن العشرين، وعودة نحو مليون مهاجر من خارج البلاد عام 1990م كل ذلك أدى إلى انفجار أعداد الطلاب في سن الدراسة، فضلا عن الأعداد الهائلة من مخزون الأمية العالي منذ العهود البائدة؛ مما جعل التعليم يتعرض لتحديات كثيرة أهمها مواجهة الفجوة بين كميات الالتحاق والإمكانات المتاحة.

إذ تشير بعض الدراسات الإحصائية إلى التزايد الكبير في معدلات الالتحاق بالمرحل الدراسية الرئيسية.

إذ بلغ عدد الطلاب الملتحقين بالتعليم الأساسي (7 إلى 15 سنة) نحو (3.885.441) طالبا وطالبة، وفي المرحلة الثانوية (16 إلى 18 سنة) نحو (579.096) طالبا وطالبة، وفي المرحلة الجامعية (19 إلى 22 سنة) نحو (178.518) طالبا وطالبة للعام 2004م، بزيادة نسبية بلغت نحو (37.8% و 123.6%) و (153.3% و 397.3%) و (113.5% و 168.3%) للمراحل التعليمية المذكورة لكل من الذكور والإناث عما كانت عليه عام 1994م. في حين بلغت نسبة زيادة الملتحقين بالمرحل التعليمية الرئيسية نحو (61.8% و 197.5% و 168.3%) لكل من المرحلة الأساسية والثانوية والجامعية لعام 2004م، عما كانت عليه عام 1994م⁽²⁵⁾. في حين ارتفعت أعداد الطلاب الملتحقين بالمرحل الدراسية العامة والجامعات الحكومية إلى نحو (5150 و 730 و 310) ألف

طالب وطالبة وبنسبة تقدر بنحو (32% و 26% و 74%) في كل من المرحلة الأساسية والثانوية والجامعية للعام 2014م مقارنة بالعام 2004م⁽²⁶⁾.

ومع ذلك فإن التنمية البشرية في المجال التعليمي ما تزال متدنية جراء النمو السكاني المرتفع؛ حيث لا تزال نسبة (45%) من السكان تعاني من الأمية، منهم نحو (40%) في فئة سن الدراسة الأساسية والثانوية خارج سور المدرسة للعام 2010م.

ويتباين ذلك من محافظة إلى أخرى، جدول (7).

جدول (7) مقارنة مؤشرات التنمية البشرية (التعليم والصحة) في محافظات

الجمهورية اليمنية للعامين 2000 و2010م.

البيان المحافظة	العام 2004 م 2010	معدل القراءة والكتابة لدى البالغين (+15)	معدل نسبة القيد في التعليم الأساسي والثانوي (%)	العمر المتوقع عند الولادة (سنوات)	معدل وفيات الأطفال الرضع لكل (1000) مولود حي	معدل السكان الحاصلين على مياه مأمونة (%)	معدل السكان نسبة السكان الحاصلين على مياه صحية (%)	متوسط عدد الأطباء لكل (10.000) نسمة
أمانة العاصمة	2000	65	74	62	76	82	88	7
	2010	79	78	66	68	86	95	15
صنعاء	2000	51	55	59	90	25	18	1.1
	2010	48	59	63	79	32	24	2.4
عدن	2000	77	78	63	60	88	97	14
	2010	79	85	67	55	99	97	19
تعز	2000	51	70	56	66	30	30	0.5
	2010	59	77	61	61	46	39	4.7
الحديدة	2000	40	46	50	108	47	30	1.9
	2010	50	55	60	88	55	45	4.1
لحج	2000	52	65	57	64	13	30	2.9
	2010	66	78	57	64	59	39	4.7
إب	2000	46	60	60	59	53	33	1.1
	2010	58	65	65	89	44	40	4.5
أبين	2000	55	63	55	76	40	30	1.9
	2010	62	72	64	79	55	45	4.1
ذمار	2000	34	54	55	112	25	20	1.9
	2010	58	64	61	81	45	36	4.5
شبوحة	2000	46	50	65	70	53	35	2.1
	2010	64	63	68	60	69	47	5.6

البيان المحافظة	العام 2004 م 2010	معدل القراءة والكتابة لدى البالغين (+15)	معدل نسبة القيد في التعليم الأساسي والثانوي (%)	العمر المتوقع عند الولادة (سنوات)	معدل وفيات الأطفال الرضع لكل (1000) مولود حي	معدل السكان الحاصلين على مياه مأمونة (%)	معدل السكان نسبة السكان الحاصلين على مياه صحية (%)	متوسط عدد الأطباء لكل (10.000) نسمة
حجة	2000	34	37	61	71	12	13	0.6
	2010	44	49	63	66	30	27	3.4
البيضاء	2000	43	47	65	63	49	45	1.3
	2010	56	57	68	61	63	50	4.2
حضر موت	2000	62	70	65	61	49	45	1.3
	2010	77	74	69	66	65	60	4.5
صعدة	2000	36	44	61	76	82	54	2.7
	2010	52	54	64	65	85	61	5.8
المحويت	2000	38	50	58	100	18	6	1.3
	2010	50	67	64	85	61	30	4.5
المهرة	2000	44	50	59	100	66	40	6
	2010	52	73	62	88	61	50	13
مأرب	2000	46	50	65	64	33	30	1.5
	2010	59	64	61	66	42	36	7
الجوف	2000	30	24	64	55	4	9	0.2
	2010	42	42	58	62	11	20	4
عمران	2000	42	45	57	78	20	22	0.5
	2010	45	57	59	66	33	26	4
الضالع	2000	51	63	58	78	15	25	1.7
	2010	59	79	61	60	35	42	4.2

المصدر: من عمل الباحث اعتمادا على

- الجهاز المركزي للإحصاء، تقرير التنمية البشرية للأعوام 2004 و 2010م.

- البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة، قسم الفقر في اليمن، صنعاء 2009م.

UNDP- Human devaopment Report(2012)t -New YOrk p: p 112-118

نتائج الدراسة وتوصياتها:

أولاً: نتائج الدراسة

- 1) أظهرت الدراسة دور النمو السكاني العالي في إعاقة خطط التنمية البشرية الشاملة والمستدامة، التي سعت الدولة إلى تحقيقها وإنجازها خلال المدة من 1980 إلى 2010م.
- 2) أظهرت الدراسة أثر النمو السكاني العالي في استمرارية ارتفاع نسبة وفيات صغار السن وكبارها، برغم التحسن الكبير في الخدمات الصحية والتعليمية خلال مدة الدراسة.
- 3) أكدت الدراسة على الدور السلبي للنمو السكاني العالي في استنزاف الموارد الطبيعية، مما أدى إلى تراجع معدلات نصيب الفرد من المياه والمساحات المزروعة وإنتاجيتها.
- 4) أكدت الدراسة أثر النمو السكاني العالي في تدني معدلات دخل الفرد السنوي قياساً بمعدلاتها الإقليمية والعالمية ودوره في ارتفاع أعداد البطالة بأنواعها.
- 5) أظهرت الدراسة أثر النمو السكاني المرتفع على تدني التنمية البشرية المستدامة لا سيما في مجالي الصحة العامة والتعليم الأساسي والثانوي.

ثانياً: التوصيات

- 1) إعادة النظر في هياكل وبرامج السياسة السكانية، لتساعد على الحد من استمرارية النمو السكاني السريع؛ حتى لا تعيق خطط التنمية البشرية المستدامة.
- 2) وضع خطط موضوعية قابلة للتنفيذ تتضمن استراتيجيات سكانية تنموية شاملة ومستدامة تؤدي إلى التوازن بين السكان ومواردهم الاقتصادية واحتياجاتهم الاجتماعية وغيرها.
- 3) بناء قواعد جديدة للبيانات تواكب عمليات التطورات السكانية، يتم على ضوءها وضع سياسة تنموية شاملة ومستدامة في كل أنحاء البلاد، ريفاً وحضراً، والحد من الاختلالات بين السكان واحتياجاتهم الخدمية وغيرها.
- 4) ضرورة مساهمة علماء الدين، والوجهات الاجتماعية، والمناهج التعليمية، ووسائل الإعلام في توضيح أبعاد النمو السكاني السريع على الموارد البيئية والاقتصادية والاجتماعية.

(5) ضرورة تطوير الاستثمارات في الخدمات الاجتماعية والاقتصادية التي تؤدي إلى تحقيق النمو الاقتصادي القومي للمجتمع، وربط الاقتصاد الريفي بالاقتصاد الحضري، ودمج الاقتصاد اليمني بالاقتصاد العالمي.

الهوامش والإحالات:

(1) سلفي بروفيل، ترجمة محمد الدنيا، التنمية المستدامة، أساطير وحقائق، مجلة الثقافة العالمية، العدد (27)، الكويت، أغسطس 2009م ص49.

(2) أساسيات علم السكان طرق وتطبيقات، مطبوعات جامعة صنعاء 2006م ص221.

(3) المصدر: Human Development (UNDP) Report 2015, New York, Oxford university press, P112 – 114.

(4) Human Development (UNDP) Report 2015, New York, Oxford university press, P108.

(5) صفية علي أحمد العولقي، خصائص القوى البشرية العاملة في الجمهورية اليمنية 2016م، المؤتمر الدولي الثامن للتنمية والبيئة في الوطن العربي، أسيوط، مصر 22-24 مارس 2016م.

(6) الجمهورية اليمنية، الهيئة العامة للموارد المائية، الرؤية الاستراتيجية للمياه حتى عام 2025م ص122.

(7) نوزاد عبد الرحمن الهيبي، التنمية المستدامة في الوطن العربي، مجلة شؤون عربية، العدد (125) مطبوعات الجامعة العربية، القاهرة، 2006م ص230-240.

(8) الجمهورية اليمنية، المؤسسة العامة للمياه والصرف الصحي، أوضاع المياه في الجمهورية اليمنية، ورقة مقدمة إلى المجلس الاستشاري، 1997م ص76.

(9) محمد حزام العماري، جغرافية الأمن الغذائي في الجمهورية اليمنية، دار عبادي للطباعة والنشر، صنعاء 2003م ص157.

(10) محمد حزام العماري، معوقات التنمية الزراعية وانعكاساتها على الأمن الغذائي، في الجمهورية اليمنية، مجلة شؤون العصر مركز دراسات المستقبل العدد 24، صنعاء 2002.

(11) Human Development (UNDP) Report 2012, New York, Oxford university press, P242.

(12) Human Development (UNDP) Report 2015, New York, Oxford university press, P184.

(13) The World Health Report 2012, www.WHINT.com./wh2015 P 274.

(14) الجهاز المركزي للإحصاء، كتاب الإحصاء السنوي، للاعوام 2004 – 2015 صفحات متعددة.

(15) الجمهورية اليمنية، الهيئة العامة للموارد المائية، الرؤية الاستراتيجية للمياه حتى عام 2025م ص341.

- (16) محمد يحيى السعيدى، أزمة المديونية في البلدان النامية بين الأفكار الوردية وضرورة الواقع، مجلة شؤون العصر، العدد (20)، مركز دراسات المستقبل، يوليو - سبتمبر، صنعاء 2005 ص 136.
- (17) الجهاز المركزي للإحصاء، كتاب الإحصاء السنوي، للاعوام 2010 - 2015 صفحات متعددة.
- (18) أحمد سعيد الدهي، قيود الاستثمار والقيود المالية - دراسة تطبيقية على اليمن، مجلة دراسات اقتصادية، العدد (1)، اللجنة الدائمة، أبريل - يونيو 2004م ص 268.
- (19) الجهاز المركزي للإحصاء، كتاب الإحصاء السنوي، للاعوام 2010 - 2012 صفحات متعددة.
- (20) الجهاز المركزي للإحصاء، كتاب الإحصاء السنوي، تقرير التنمية البشرية 2010م.
- البرنامج الانمائي للامم المتحدة، قسم الفقر في اليمن، صنعاء 2009.
- (21) المصدر نفسة 2012 ص 131-144.
- (22) الجهاز المركزي للإحصاء، كتاب الإحصاء السنوي، 2016 صفحات متعددة.
- (23) الجهاز المركزي للإحصاء، كتاب الإحصاء السنوي، 2011 صفحات متعددة.
- (24) الجهاز المركزي للإحصاء، كتاب الإحصاء السنوي، 2010 صفحات متعددة.
- (25) الجهاز المركزي للإحصاء، كتاب الإحصاء السنوي، التعداد العام للسكان والمساكن 2005 صفحات متعددة.
- (26) سيلان العبيدي وآخرون، رئاسة الوزراء، مؤشرات التعليم في اليمن مرحلة وانواع المختلفة، صنعاء 2014م ص 114-138.



التحديات التي تواجه كليات المجتمع في ظل وجود كليات التقنية

ودور الجامعة في مواجهتها

(كلية المجتمع في الأفلاج أنموذجاً)

د.لفاي بن لافي مذخر السلمي*

أ.د. محمود محمد سليم صالح**

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تحديد أهم التحديات التي تواجه كلية المجتمع في محافظة الأفلاج في ظل وجود كلية التقنية من وجهة نظر عينة من طلاب وطالبات كليتي المجتمع والتقنية في المحافظة وبيان دور الجامعة في مواجهتها. ولتحقيق هذا الهدف، فقد تم تصميم استبانة مكونة من (20) مفردة موزعة على أربعة محاور، جرى التحقق من صدقها وثباتها، وتكونت عينة الدراسة من (50) طالبا وطالبة من كليتي المجتمع والتقنية في محافظة الأفلاج، (25) طالب وطالبة من كلية المجتمع، و (25) طالب وطالبة من كلية التقنية بمحافظة الأفلاج من مختلف المستويات الدراسية، تم اختيارهم عشوائياً، وقد تم تطبيق أداة الدراسة في الفصل الأول للعام الدراسي الحالي 1440/1439 هـ.

وقد أظهرت النتائج أن أفراد العينة لديهم دراية عالية بالتحديات التي تواجه كلية المجتمع في الأفلاج في ظل وجود برامج مشابهة بكلية التقنية في المحافظة نفسها. كما أبدوا رأيهم عن مدة

* أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية (تخصص المعاجم) - كلية العلوم والدراسات الإنسانية بالأفلاج - جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز - المملكة العربية السعودية.

** أستاذ بقسم الرياضيات-كلية العلوم والدراسات الإنسانية في الأفلاج جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز - المملكة العربية السعودية.

الدراسة بكلية المجتمع وأنها مناسبة، وأبدوا بعض الملاحظات على صعوبة إجراءات القبول بالكلية وأنها يجب أن تراعي معدلات الطالب في الثانوية العامة. كما أشارت النتائج إلى أن المناهج مفهومة وفي مستوى الطالب المتوسط، ولكن أبدوا ملاحظاتهم على عدم توفر الكتب الدراسية بأسعار مناسبة. كما أشارت النتائج إلى موافقة أفراد العينة بدرجة عالية، على أن المرتبة الوظيفية للدبلوم مناسبة ولها تصنيف في الخدمة المدنية، بينما أبدوا تحفظهم على الفرص الوظيفية وأنها غير متاحة للخريجين في القطاع الحكومي بدرجة كافية. وقد أوصت الدراسة بإعادة النظر في البرامج القائمة واستبدالها ببرامج تلي احتياجات سوق العمل. كما رأى أفراد العينة أن المكافأة مهمة جدًا هي الدافع الرئيس لالتحاق الطلبة بكلية التقنية بدلًا من التحاقهم ببرامج كليات المجتمع المناظرة.

الكلمات المفتاحية: التحديات، كليات المجتمع، كليات التقنية.

Challenges Facing Community Colleges in the Presence of Technical Colleges and the Role of the University in Facing it: (Community College in Al-Aflaj as a model)

Dr. Lafay bin Lafi Al-Salami

Prof. Mahmoud Mohamed Saleh

Abstract:

This study aims to identify the most important challenges facing the Community College in Al-Aflaj governorate in the light of the presence of the Technical College from the point of view of a sample of male and female students from the community and technical colleges in the governorate and to explain the role of the university in facing these challenges. To achieve this goal, a questionnaire consisting of (20) questions distributed on four axes have been designed.

The study sample consisted of (50) male and female students of different academic levels from the colleges of technology and community in Al-Aflaj, were randomly chosen, and the study tool was applied in the first semester of the academic year 1439/1440 AH.

The results have showed that the sample members have a high knowledge of the challenges facing the Community College in the light of the existence of similar programs at the College of Technology in the same governorate. They also expressed their opinion about the duration of the study at the Community College and that it is appropriate, and made some observations on the difficulty of the college admission procedures and those they must take into account the student's high school rates. The results also indicated that the curricula are understandable and at the level of the average student, but they made observations on the lack of availability of textbooks at reasonable prices. Employment also is not available sufficiently to graduates in the government sector. The study also recommended reviewing existing programs and replacing them with programs that meet the needs of the labor market. The members of the sample also suggested that the reward is very important in relation to it and is the main motivation for students enrolling in the Technical College instead of joining the corresponding community college programs.

Key Words: Challenges, Community Colleges, Technical Colleges.

المقدمة:

تؤدي كليات المجتمع دورًا مهمًا في مرحلة التعليم بعد الثانوية؛ لذا فإن وزارة التعليم والجامعات مازالت مستمرة في دعم هذه الكليات بما يمكنها من القيام بدورها المطلوب، ومعالجة ما قد يواجهها من مشكلات، وتطوير أدائها، وتحسين مخرجاتها. ولقد أنشئت كلية المجتمع بالأفلاج بناء على قرار مجلس الوزراء رقم 73 في 1422/3/5 هـ لتخدم أبناء المحافظة والمحافظات المجاورة ولتخفف الضغط على مؤسسات التعليم العالي، ومن ثم، الاستجابة لاحتياجات وتطورات سوق العمل الوطني.

واستقبلت الكلية أول وفد من طلابها مع بداية الفصل الدراسي الأول من العام الجامعي 1426-1425 هـ وقد تجاوزت الكلية مرحلة التأسيس بسلام، وهي تسير الآن في مرحلة تأهيل الخريجين لسوق العمل، من خلال برامجها الدراسية المبتكرة وأساليبها المتميزين وخطتها للوصول

إلى الاعتراف والاعتماد الأكاديميين محلياً ودولياً، وتعمل الكلية على عدة محاور، هي: محور المناهج وتطويرها وربطها بسوق العمل بمجتمع اقتصاد المعرفة، ومحور الطالب والارتقاء به علمياً وسلوكياً، ومحور أعضاء هيئة التدريس وتدريبهم وتأهيلهم، ومحور تطوير وسائل وطرق التدريس والتقييم، ويصاحب كل ذلك محور الجودة، بالعمل على تحقيق ذلك وفق معايير الجودة المعتمدة محلياً ودولياً. وتسعى كلية المجتمع في الأفلاج إلى التفاعل المتبادل بين الكلية والمجتمع المحيط من خلال الأنشطة والفعاليات المتبادلة داخل الكلية وخارجها، وتسعى كذلك إلى المتابعة المستمرة التي قد تطرأ على أسواق العمل وتطوير برامجها الأكاديمية وفق هذه التطورات؛ حتى لا يُفاجأ الخريج بفجوة بين الدراسة النظرية والواقع العملي. كما تقوم الكلية بتدريب الخريج ميدانياً قبل تخرجه.

كل هذا يأتي انطلاقاً من اهتمام وزارة التعليم بتحليل واقع كليات المجتمع وآليات تطويرها وتوصيات ورش العمل السابقة التي عُقدت في العديد من كليات المجتمع بالمملكة العربية السعودية، والتي دعي إليها خبراء من الدول الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، والتي كان من أهم أهدافها تقويم واقع كليات المجتمع في المملكة العربية السعودية، والتعرف على التحديات والصعوبات التي تواجه كليات المجتمع وسبل معالجتها، والتعرف على مدى مواءمة مخرجات كليات المجتمع لاحتياجات سوق العمل، وتبادل الخبرات بين كليات المجتمع، والاطلاع على التجارب العالمية لكليات المجتمع لتطوير التجربة المحلية.

الدراسات السابقة:

نظراً لأن هدف الدراسة الحالية هو التعرف على أهم التحديات التي تواجه كلية المجتمع في محافظة الأفلاج في ظل وجود كلية التقنية وبيان دور الجامعة في مواجهتها، وهي -حسب علم الباحثين- الدراسة الأولى حول هذا الموضوع، فمن المناسب أن نشير بشكل موجز لبعض الدراسات التي تناولت التحديات التي تواجه كليات المجتمع على المستوى العربي بصفة عامة وفي

المملكة العربية السعودية بصفة خاصة، والتي أجريت للتعرف على الأسباب التي تعيق أو تضعف قيام كليات المجتمع بدورها المنوط بها، ومن هذه الدراسات على سبيل المثال لا الحصر:

- دراسة بوبشيت (1996م) "إنشاء كليات المجتمع للبنات في المملكة العربية السعودية: المبررات والبرامج المقترحة (دراسة ميدانية)"

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على أهم مبررات إنشاء كليات المجتمع للبنات في المملكة العربية السعودية، وعلى الأهداف التي يمكن أن تحققها هذه الكليات، وقد استخدمت المنهج الوصفي التحليلي، وتوصلت الدراسة إلى موافقة العينة بدرجة فوق المتوسطة على أهداف ومبررات وبرامج كليات المجتمع للبنات بالمملكة العربية السعودية، وأن من أعلى المبررات لإنشاء كليات مجتمع للبنات كانت زيادة أعداد الخريجات في الثانوية العامة، وزيادة الطلب على التعليم الجامعي، وقلة وجود تخصصات مهنية متاحة للبنات، أما الأهداف فكانت توفير تخصصات مهنية غير متوفرة حالياً في مؤسسات التعليم العالي، وتوفير فرص التعليم المستمر، أما البرامج فكانت تأهيل مساعدات طب وولادة النساء، والعلاج الطبيعي، ورعاية المعاقين، وخياطة وتصميم الأزياء.

- دراسة الأغبري (2002م) "استراتيجية تطوير كليات المجتمع في المملكة العربية السعودية" هدفت دراسته إلى تقديم استراتيجية تطوير كليات المجتمع في المملكة العربية السعودية في ضوء تجارب دولية محدّسة، وفي إطار الإمكانيات المتاحة، وقد استخدمت المنهج الوصفي التحليلي، وتناولت خمسة محاور، أولها: التعريف بكليات المجتمع وأهدافها وخصائصها، وثانها: واقع التعليم العالي المتوسط في المملكة العربية السعودية، وثالثها: أهم نماذج كليات المجتمع التي يمكن الاستفادة منها، ورابعها: مبررات تطوير كليات المجتمع، وخامسها: استراتيجية مقترحة لتطوير كليات المجتمع في المملكة العربية السعودية، وتوصلت الدراسة إلى أن من أهداف كلية المجتمع تقديم مجموعة واسعة من البرامج والمساقات الدراسية ذات الطابع الأكاديمي والتقني والمهني، وأن من أهم وظائفها الإرشاد والتوجيه الأكاديمي والمهني؛ لمساعدة الطلاب على اكتشاف

ميولهم المهنية، وتمكينهم من رسم خطة لأهدافهم، وتحقيق غاياتهم، ووظيفة القبول المفتوح لجميع الطلاب لكل من أنهى مرحلة الثانوية؛ تجسيداً لمبدأ تكافؤ الفرص بين الجميع، كما بينت الدراسة أن من أهم مبررات تطوير كليات المجتمع أنها تتميز بالشمول والمرونة في برامجها وإمكانية تعديلها وتطويرها، وأنها تركز على المهارات الفنية والمهنية في برامجها، وتوفر فرص القبول للجميع لتحقيق طموحاتهم وإشباع حاجاتهم الوظيفية. وأوصت الدراسة بضرورة إيجاد كادر جديد لخريجي كليات المجتمع من خلال منحهم الحوافز المادية والمعنوية أثناء دراستهم وبعدها؛ بحيث تؤمن لهم درجة الدبلوم مستوى دخل يليق بهم، ومركزاً وظيفياً يوفر لهم سبل العيش الكريم، ويحقق الاستقرار الوظيفي.

- دراسة الحبيب (2005م) "دور كليات المجتمع في تحقيق تكافؤ الفرص التعليمية"

هدفت دراسته إلى التعرف على دور كليات المجتمع في تحقيق تكافؤ الفرص التعليمية في التعليم العالي، واستخدمت المنهج الوصفي التحليلي، وتناولت ثلاثة محاور، هي: سمات طلاب كليات المجتمع، مقومات نجاح هذه الكليات في تحقيق أهداف الطلاب التعليمية، التوصيات التي يمكن أن تزيد من فعالية كليات المجتمع في تحقيق تكافؤ الفرص التعليمية في التعليم العالي، وتوصلت نتائجها إلى أن هناك سمات نفسية اجتماعية وأكاديمية تؤثر سلباً على تجربة طلاب الكلية، وأن من أبرز المقومات الأساسية لنجاح هذه الكليات هو الالتزام بسياسة الباب المفتوح، وتوفير مقررات تطويرية وخدمات إرشادية شاملة، وتوفير دعم مالي، واستخدام أساليب تدريس حديثة وفعالة، وتم تقديم توصيات تتعلق بالسياسات والبرامج والخدمات التي يمكن أن تسهم في زيادة فاعلية كليات المجتمع في تحقيق تكافؤ الفرص التعليمية في التعليم العالي.

- دراسة الرواف (2008م) "مدى تحقيق كليات المجتمع للبنات في منطقة الرياض حاجة

سوق العمل"

هدفت دراستها إلى تحديد مدى تحقيق كليات المجتمع للبنات في منطقة الرياض حاجة سوق العمل من وجهة نظر الهيئة التعليمية، واستخدمت المنهج الوصفي التحليلي، وطبقت على

عينة بلغت (283) فردًا، وتوصلت نتائجها إلى أن كليات المجتمع وفرت البرامج التدريبية التي تحتاجها مؤسسات المجتمع، وأن برامج كليات المجتمع تتميز بالمرونة في الاستجابة لمتطلبات سوق العمل، وبينت النتائج أن من أهم المقترحات لزيادة فاعلية تحقيق حاجة سوق العمل هو تمكين الموظفين من ذوي الدخل المحدود من مواصلة تعليمهم فوق الثانوي، وتوفير البرامج الإرشادية لطلبة الثانوية؛ لتوجيههم نحو اختيار التخصصات، وأشارت النتائج إلى وجود انخفاض في درجة ملاءمة مخرجات التعليم العالي لسوق العمل السعودي، وعدم توزيع الطلاب بين التخصصات حسب متطلبات سوق العمل، وعدم ترشيد القبول في التخصصات النظرية؛ مما أدى إلى عدم التوافق بين مخرجات التعليم العالي وسوق العمل، وقلة فرص الالتحاق بالتعليم العالي لخريجي المرحلة الثانوية.

- دراسة ساعاتي (2008) "دور كليات المجتمع في تحقيق المواءمة بين مخرجات التعليم العالي واحتياجات سوق العمل"

سعى الباحث من خلال هذه الدراسة إلى تقييم الدور الذي تؤديه كليات المجتمع في المملكة العربية السعودية في تحقيق المواءمة بين مخرجاتها واحتياجات السوق من وجهة نظر الخريجين والمديرين، واستخدمت المنهج الوصفي التحليلي، وتوصلت الدراسة في نتائجها إلى أن هناك عددًا من العوامل التي دفعت الخريجين نحو الالتحاق بكليات المجتمع كانت الرغبة في تنمية المهارات والقدرات للالتحاق بسوق العمل والرغبة في استكمال مرحلة التعليم العالي ذي الأربع سنوات، والسعي نحو الاستفادة من المرونة وأساليب التدريس التي تتيحها هذه الكليات، وبينت النتائج أيضًا أن المهارات التي نجحت كلية المجتمع بجدة في تنميتها عند الطلبة من وجهة نظر المديرين كانت: مهارات اللغة الإنجليزية والحاسب الآلي، والثقة بالنفس، والقدرة على التكيف، والتعاون مع الآخرين، وكشفت الدراسة أن من أهم المعوقات التي تواجه كلية المجتمع بجدة، هي: محدودية الاهتمام بالأنشطة البحثية، وانخفاض عدد المقررات الاختيارية المتاحة للطلاب، عدم توافر التدريب العملي بشكل كاف، اعتماد بعض

المقررات على الحفظ أكثر من الفهم، عدم إتاحة الفرص أمام القطاع الخاص للمشاركة الفعالة في تطوير مناهج الكلية، غياب التنسيق والتعاون بين القطاع الخاص والكلية فيما يخص التدريب العملي للطلاب.

- دراسة المطوع (2011) "معوقات قيام كليات المجتمع في جامعة شقراء بدورها المأمول من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس"

هدفت هذه الدراسة إلى استقصاء معوقات قيام كليات المجتمع في جامعة شقراء بدورها المأمول من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس فيها. وقد تكونت عينة الدراسة من (123) عضو هيئة تدريس، وقد أظهرت النتائج في مجال المباني والتجهيزات توفر معامل الحاسب الآلي وفق المواصفات والمقاييس المطلوبة، ووجود مبنى الكلية في موقع مناسب، أما مجال البرامج والأقسام الأكاديمية فأظهر وجود رغبة عند الطلاب في الالتحاق بالبرامج الانتقالية، وأن محتوى البرنامج الأكاديمي لا يتكرر في البرامج الأكاديمية الأخرى، أما في محور مجال أعضاء هيئة التدريس، فتتفق تخصصات أعضاء هيئة التدريس مع المقررات التي يدرسونها، أما مجال الهيئة الإدارية فيوجد كادر إداري مكون من عميد الكلية ووكلاء الكلية وأقسام لشؤون الموظفين والطلاب، وقد أظهرت نتائج الدراسة عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في تقديرات عينة الدراسة لكل مجال من مجالات الأداة تعزى لمتغير الكلية، وسنوات الخبرة، والتخصص. وخلصت الدراسة إلى مجموعة من التوصيات كان أهمها إجراء المزيد من الدراسات المشابهة على عينات أخرى من كليات المجتمع في الجامعات السعودية.

- دراسة عبد الرحمن (2014م) "رؤية استراتيجية لكليات المجتمع في المملكة العربية السعودية: دراسة ميدانية"

تهدف الدراسة بشكل أساسي إلى استعمال مدخل التحليل الاستراتيجي لتحليل العوامل البيئية الداخلية والخارجية المؤثرة على كليات المجتمع فضلاً عن تحليل نقاط القوة والضعف، والفرص والتحديات المرتبطة بها. ولاختبار فروض البحث، وسعيًا لتحقيق أهدافه، تم التركيز على

كل من الدراسة المكتبية لإعداد الإطار النظري، والدراسة الميدانية لجمع البيانات الثانوية من خلال الاستبانة الموجهة لقيادات كليات المجتمع في الجامعات السعودية.

- دراسة العبسي (2017م) "تصور مقترح لمواءمة كليات المجتمع في الجمهورية اليمنية مع

متطلبات سوق العمل في ضوء الواقع الحالي لها"

هدفت دراسته إلى التعرف على واقع كليات المجتمع في الجمهورية اليمنية مع متطلبات سوق العمل من وجهة نظر القيادات الأكاديمية وأعضاء هيئة التدريس في كليات المجتمع وأرباب العمل ومتخري كليات المجتمع، وإعداد تصور مقترح لمواءمة مخرجات كلية المجتمع في الجمهورية اليمنية مع متطلبات سوق العمل، واستخدمت المنهج الوصفي، وطبقت على عينة بلغت (885)، وتوصلت نتائجها إلى أن واقع كليات المجتمع في الجمهورية اليمنية فيما يتعلق بمواءمة مخرجاتها مع متطلبات سوق العمل كانت ضعيفة، وبينت النتائج وجود ضعف في الشراكة بين كليات المجتمع ومؤسسات سوق العمل فيما يخص تدريب الطلاب وأعضاء هيئة التدريس، ووضع مناهج الكليات، كما أن كليات المجتمع لا تحرص على متابعة خريجيها، وهناك ضعف مواكبة المناهج لمتطلبات سوق العمل، كما أن برامج كليات المجتمع لا تتسم بالمرونة لكي تتواءم مع احتياجات سوق العمل وتلبيها.

- دراسة الزبيري (2011م). "مدى مواءمة التخصصات العلمية التقنية في كليات المجتمع

مع متطلبات سوق العمل اليمني"

هدفت دراسته إلى التعرف على مدى مواءمة التخصصات العلمية في كليات المجتمع مع متطلبات سوق العمل من وجهة نظر أرباب العمل والخريجين، وتقييم المهارات المكتسبة من وجهة نظر الخريجين، واستخدمت المنهج الوصفي التحليلي، وتوصلت نتائجها إلى أن هناك رضا عاما من أرباب العمل عن المهارات المكتسبة لخريجي كليات المجتمع، وبينت النتائج أن التخصصات الدراسية التي تقدمها كليات المجتمع متوائمة مع متطلبات سوق العمل من وجهة نظر أرباب العمل، والخريجين أنفسهم.

- دراسة الغامدي (2018) "المشكلات التي تواجه طالبات البرامج الانتقالية في كلية الدراسات التطبيقية وخدمة المجتمع بجامعة الملك سعود"

وتتمثل أهمية الدراسة في تجربة البرامج الانتقالية في كليات المجتمع كإجراء جوهري لزيادة الطاقة الاستيعابية للجامعات، والتوسع في الدراسات العليا وإجراء البحوث. وقد استخدمت الباحثة المنهج الوصفي التحليلي، وتكون مجتمع الدراسة من (368) طالبة. وأوضحت نتائج الدراسة أن هناك 18 مشكلة تعاني منها طالبات البرامج الانتقالية، يتمثل أهمها في قلة المساحات الخارجية في مبنى الكلية، وعدم توافر عدة شعب مطروحة لنفس المقرر في أوقات مختلفة، وعدم وجود أماكن لقضاء وقت الفراغ بين المحاضرات، وعدم توضيح أسماء أعضاء هيئة التدريس، وعدم وجود مكافأة مالية للطالبات. وقد أوصت الدراسة بتوفير مبانٍ للكلية، وتخصيص مكافأة مالية لطالبات البرامج الانتقالية أسوة بزميلاتهن من طالبات الجامعة، وتوفير الكفاءات المناسبة والمؤهلة من أعضاء هيئة التدريس، وتزويد الأعضاء الحاليين بالمهارات اللازمة.

- دراسة الخزاعلة والضمور (2019) "دور كليات المجتمع في إقليم الجنوب في تعزيز أهمية التعليم المهني من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس العاملين فيها"

تهدف الدراسة الحالية إلى التعرف على دور كليات المجتمع في تعزيز أهمية التعليم المهني من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس. ولتحقيق أهداف الدراسة جرى اختيار عينة مكونة من (100) عضو هيئة تدريس من مختلف الرتب الأكاديمية في كليات المجتمع، اختيروا بالطريقة العشوائية البسيطة من مجتمع الدراسة البالغ عددهم (218) عضو هيئة تدريس، واستخدم الباحثان المنهج الوصفي، حيث صُممت أداة الدراسة واشتملت على (25) فقرة موزعة على أربعة مجالات: الأكاديمي، والتخطيط والتنظيم، والإمكانات والتجهيزات، والاجتماعي، وتم التحقق من صدقها وثباتها بعرضها على مجموعة من المحكمين من ذوي الاختصاص، وتوصلت الدراسة إلى أن دور كليات المجتمع في تعزيز أهمية التعليم المهني من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس قد جاء

بدرجة متوسطة، وأوصت الدراسة بضرورة توفير برامج التعليم المهني بما يتناسب مع متطلبات سوق العمل.

وقد أفدنا في هذه الدراسة من الدراسات السابقة وغيرها، علمًا بأن نطاق دراستنا هو كلية المجتمع في محافظة الأفلاج.

مشكلة الدراسة:

إيمانًا من الباحثين بأهمية دور كليات المجتمع في امتصاص الفائض من خريجي الثانوية العامة الذي لا تستوعبه الجامعات، وهو ما يفتح لكثير من هؤلاء الخريجين أبواب الأمل نحو استكمال دراستهم الجامعية أو الاقتصار على الدبلوم وطرق أسواق العمل من خلاله، ومساهمة منا في تحديد التحديات التي تواجه كليات المجتمع في ظل وجود برامج مشابهة بكليات التقنية في نفس المحافظة، وبيان دور الجامعة في مواجهتها تأتي أهمية هذه الدراسة.

إن كليات المجتمع تؤدي دورًا مهمًا في مرحلة التعليم بعد الثانوية؛ لذا فمن المهم دعم هذه الكليات بما يمكنها من القيام بدورها المنوط بها، ومعالجة ما قد يواجهها من تحديات، وتطوير أدائها وتحسين مخرجاتها. فالتحديات التي تواجه كليات المجتمع في المملكة العربية السعودية توجب على الجامعات التصدي لها للقيام بدورها المنوط، ومن هنا تبرز مشكلة الدراسة، والتي يمكن صياغتها في السؤال الرئيس التالي:

ما هي التحديات التي تواجه كلية المجتمع في محافظة الأفلاج في ظل وجود برامج مشابهة بكلية التقنية في نفس المحافظة؟

ويتفرع من التساؤل الرئيس الأسئلة التالية:

- أ. ما التحديات التي تتعلق بعمادة الكلية في ظل وجود كلية التقنية؟
- ب. ما التحديات التي تتعلق بالمناهج وطرق التدريس بالكلية؟
- ج. ما التحديات التي تتعلق بتوظيف الخريجين؟

د. ما الوسائل والإجراءات المطلوبة للتغلب على التحديات التي تواجهها كلية المجتمع في ظل وجود كلية التقنية؟

هـ. هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين آراء الطلاب والطالبات حول التحديات التي تواجه الكلية؟

أهداف الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

- أ- تحديد أهم التحديات التي تواجه كلية المجتمع في محافظة الأفلاج مع وجود كلية التقنية من وجهة نظر عينة طلاب وطالبات الكليتين.
- ب- بيان دور الجامعة في مواجهة التحديات التي تواجهها كلية المجتمع في الأفلاج.

منهجية الدراسة:

انطلاقاً من طبيعة الدراسة وأهدافها استخدم الباحثان المنهج الوصفي التحليلي الذي يهدف إلى جمع البيانات والمعلومات وتصنيفها وتنظيمها والتعبير عنها كمّاً وكيفاً للوصول إلى استنتاجات وتعميمات تساعد في فهم مجتمع الدراسة.

إجراءات الدراسة:

تسير الدراسة وفق الخطوات التالية:

- بناء أداة الدراسة، والتأكد من صدقها وثباتها.
- تحديد مجتمع الدراسة واختيار عينة البحث الممثلة للمجتمع الأصلي.
- تطبيق الاستبانة في صورتها النهائية على أفراد عينة الدراسة.
- تفرغ استجابات أفراد العينة في جداول خاصة.
- إجراء المعالجة الإحصائية، وتحليل المعلومات التي تم الوصول إليها، وعرض النتائج ومناقشتها.
- استخلاص التوصيات والمقترحات في ضوء ما تم التوصل إليه من نتائج.

مجتمع وعينة الدراسة:

يتكون مجتمع الدراسة من طلاب وطالبات كليتي المجتمع والتقنية في محافظة الأفلاج. وتم اختيار عينة الدراسة بطريقة عشوائية طبقية بما يمثل الطلاب والطالبات بكليتي المجتمع والتقنية في محافظة الأفلاج، من مختلف المستويات الدراسية، وتمت الدراسة في الفصل الدراسي الأول للعام الدراسي 1440/1439 هـ، وقد تم تطبيق أداة الدراسة في صورتها النهائية على أفراد العينة المكونة من (50) طالباً وطالبة من كليتي المجتمع والتقنية بمحافظة الأفلاج، وكان معدل الاستجابة 100 % تقريباً.

أداة الدراسة:

أداة الدراسة هي استبانة تم تصميمها لجمع المعلومات بعد الرجوع إلى الدراسات السابقة ذات العلاقة المباشرة بموضوع الدراسة؛ من أجل التعرف على أهم التحديات التي تواجه كلية المجتمع في الأفلاج في ظل برامج مشابهة بكلية التقنية في المحافظة نفسها، وتم اتباع الخطوات الآتية لبناء هذه الأداة:

1- إعداد الصورة المبدئية للاستبانة عن طريق

- تحديد محاور الاستبانة في ضوء الإطار النظري والدراسات السابقة ذات العلاقة المباشرة بموضوع الدراسة.
 - صياغة عدد من المفردات من أجل التعرف على أهم التحديات التي تواجه كلية المجتمع في الأفلاج في ظل وجود برامج مشابهة بكلية التقنية في المحافظة نفسها، بالاستعانة ببعض الكتابات والدراسات السابقة ذات العلاقة بموضوع الدراسة الحالية.
 - وضع تعليمات الاستبانة متضمنة ما هو المطلوب تحديداً من المستجوبين.
- وقد احتوت الصورة المبدئية للاستبانة على أربعة محاور أساسية هي:

المحور الأول: التحديات التي تتعلق بعمادة الكلية في ظل وجود كلية التقنية، ويتكون من (5) مفردات.

المحور الثاني: التحديات التي تتعلق بالمنهج وطرق التدريس بالكلية، ويتكون من (4) مفردات.

المحور الثالث: التحديات التي تتعلق بتوظيف الخريجين، ويتكون من (4) مفردات.

المحور الرابع: الوسائل والإجراءات المطلوبة لمواجهة التحديات التي تواجهها كلية المجتمع في الأفلاج في ظل وجود برامج مشابهة بكلية التقنية، ويتكون من (7) مفردات.

(1) مدى صلاحية الصورة المبدئية للاستبانة

تم ذلك بعرض الاستبانة على عدد من المختصين في موضوع الدراسة، وأسفرت هذه الطريقة عن إجراء عدة تعديلات في الصورة المبدئية للاستبانة بحسب توجيهات الخبراء.

ولتسهيل تفسير النتائج استخدم الباحثان الأسلوب التالي لتحديد مستوى الموافقة على بنود أداة الدراسة. حيث تم إعطاء وزن للبدائل (مقياس ليكارت الثلاثي): (موافق=3، موافق إلى حد ما = 2، غير موافق =1)، ثم تم تصنيف تلك الإجابات إلى ثلاثة مستويات (جدول 1).

جدول(1) توزيع الفئات وفق مقياس ليكارت الثلاثي المستخدم في أداة البحث

الوصف	مدى المتوسطات
الموافقة بدرجة عالية	من 1 إلى 1.66
الموافقة بدرجة متوسطة	من 1.67 إلى 2.33
الموافقة بدرجة قليلة	من 2.34 إلى 3

(2) ثبات أداة الدراسة

قام الباحثان بحساب معامل الثبات للاستبانة باستخدام أحد معاملات الثبات وهو معامل ألفا كرونباخ (Cranach's Alpha)، وذلك بعد أن تم التأكد من الصدق الظاهري للاستبانة وصدق محتواها. ووجد أن قيمة معامل الثبات الكلي لأداة الدراسة (0.914)، وهذه القيمة

تقترب من الواحد الصحيح، وهذا يعني أن معامل ثبات الأداة (الاستبانة) المستخدمة مقبول، بحيث يمكن الاعتماد على الاستبانة في تحقيق أهداف الدراسة.

كذلك معامل صدق المحك الكلي بلغ (0.956). وهذه القيم تعكس درجة دقة العبارات التي وضعت في محاور الدراسة، حيث إن صدق محك جميع المحاور يزيد عن (70%)، وهذا يؤكد صدق أداة الدراسة.

المناقشة والتحليل:

يتناول هذا الجزء عرضاً مفصلاً للنتائج التي توصلت إليها الدراسة ومناقشتها وتفسيرها في ضوء مشكلة الدراسة وتساؤلاتها، التي كان الهدف منها تحديد التحديات التي تواجه كلية المجتمع في الأفلاج في ظل وجود كلية التقنية في المحافظة نفسها، واقتراح التوصيات الممكنة للتغلب على تلك التحديات.

ولقد استخدم الباحثان البرنامج الإحصائي الشهير (SPSS22) في معالجة البيانات التي تم الحصول عليها من تحليل أداة الدراسة، كما تم اشتقاق الجدول رقم (2) من مقياس ليكارت الثلاثي لوصف درجة الموافقة وعدم الموافقة على فقرات أداة الدراسة.

جدول (2) توزيع فئات درجة الموافقة على الأسئلة

مدى المتوسطات	درجة الموافقة
من 2.34 إلى 3.0	الموافقة بدرجة عالية
من 1.67 إلى 2.33	الموافقة بدرجة متوسطة
من 1 إلى 1.66	الموافقة بدرجة قليلة

أولاً: حساب التكرارات والنسب المئوية والمتوسطات الحسابية

حساب المتوسط المرجح لإجابات العينة على الأسئلة الواردة بغرض معرفة اتجاه آراء المستجيبين، وتحديد التحديات التي تواجه كلية المجتمع في الأفلاج في ظل وجود كلية التقنية،

والسبل التي تساعد على مواجهة تلك التحديات. والجدول التالية توضح النتائج التي تم التوصل إليها ومناقشتها وتفسيرها:

جدول (3) التكرارات والنسب المئوية والمتوسطات الحسابية لآراء أفراد العينة عن التحديات التي تتعلق بعمادة كلية المجتمع في ظل وجود كلية التقنية

الترتيب	درجة الموافقة	الانحراف المعياري	المتوسط	غير موافق	موافق إلى حد ما	موافق	المحور الأول: التحديات التي تتعلق بعمادة الكلية
				العدد	العدد	العدد	
				%	%	%	
2	عالية	0.613	2.54	3	17	30	تتوفر بالكلية المعامل والتجهيزات المناسبة.
				5.9	33.3	58.8	
4	عالية	0.680	2.47	5	16	28	يتوفر بالكلية العدد الكافي من أعضاء هيئة التدريس المتخصصين.
				9.8	31.4	54.9	
3	عالية	0.613	2.54	3	17	30	يتم التدريب في جهات مشابهة لجهات التوظيف.
				5.9	33.3	58.8	
5	عالية	0.753	2.38	8	15	27	إجراءات القبول بالكلية سهلة وتراعي معدلات الطالب في الثانوية العامة.
				15.6	29.4	60	
1	عالية	0.560	2.73	3	7	39	مدة الدراسة بالكلية مناسبة.
				5.9	13.7	76.5	
	عالية	0.460	2.63	22	72	154	مجموع المحور الأول
				8.6	29.3	62.1	

يتضح من نتائج الجدول (3) المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والترتيب لمحور التحديات التي تتعلق بعمادة كلية المجتمع في ظل وجود كلية التقنية من وجهة نظر عينة من طلاب وطالبات كليتي المجتمع والتقنية في المحافظة، حيث بلغ المتوسط العام لموافقهم على هذا

المحور (2.63 من 3)، وبلغ الانحراف المعياري (0.460)، وهو المتوسط الذي يقع في الفئة الثالثة من فئات المقياس الثلاثي من (2.34 إلى 3)، والذي يشير إلى موافقة عينة الدراسة بدرجة عالية على التحديات التي تتعلق بعمادة كلية المجتمع، وبالنظر إلى فقرات هذا المحور؛ تراوحت المتوسطات الحسابية للفقرات ما بين (2.38 - 2.73)، وهذا يشير إلى موافقة عينة الدراسة بدرجة عالية على جميع فقرات هذا المحور، فقد حصلت الفقرة رقم (5) ونصها: "مدة الدراسة بالكلية مناسبة." على المرتبة الأولى، بمتوسط حسابي قدره (2.73)، وبدرجة عالية، بينما حصلت الفقرة رقم (4) ونصها: "إجراءات القبول بالكلية سهلة وتراعي معدلات الطالب في الثانوية العامة." على المرتبة الأخيرة، بمتوسط حسابي قدره (2.38)، وبدرجة عالية، وهذا يؤكد أن أفراد العينة لديهم إدراك عالٍ بالتحديات التي تواجه عمادة كلية المجتمع في محافظة الأفلاج، ويعزو الباحثان ذلك إلى حرص العمادة على توفير كل ما يلزم للطلبة، من حيث توفير المعامل والتجهيزات بأعلى المستويات، إدراكاً منها بأهمية المعامل في تزويدهم بالمعرفة العلمية والعملية، وتعويدهم على اتباع الأسلوب العلمي في التفكير وفي حل المشكلات العلمية التي تواجههم، وصقل مهاراتهم اليدوية والتقنية، وكذلك التعاقد مع عدد كافٍ من أعضاء هيئة التدريس المؤهلين والمتخصصين لتغطية جميع المقررات والمناهج الدراسية، وتوفير فرص التدريب العملي في جهات مشابهة لجهات التوظيف؛ لتمكينهم من محاكاة الواقع، وتسهيل إجراءات القبول في الكلية لتمكين أكبر عدد من الطلاب من الالتحاق بها، وقد اتفقت هذه النتيجة مع دراسة الأغبري (2002م) التي أشارت إلى أن من أهداف كلية المجتمع توفير التجهيزات والمواد والمختبرات التي تساعد الطلاب على تنمية مهاراتهم وقدراتهم، وتقديم خدمات الإرشاد والتوجيه الأكاديمي والمهني لاكتشاف الميول المهنية عند الطلاب، وأهمية توفير فرص القبول للجميع؛ لتحقيق طموحاتهم وإشباع حاجاتهم، واختلفت هذه النتيجة مع دراسة الخزاعلة والضمور (2019) في أن دور كليات المجتمع في تعزيز أهمية التعليم المهني من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس قد جاء بدرجة متوسطة، واختلفت هذه النتيجة مع دراسة الرواف (2008م) التي أشارت إلى عدم ترشيد القبول في التخصصات النظرية؛ مما أدى إلى عدم التوافق بين مخرجات التعليم العالي وسوق العمل، وقلة فرص الالتحاق

بالتعليم العالي لخريجي المرحلة الثانوية، واختلفت أيضاً مع دراسة الزبيري (2011م) التي أشارت إلى وجود ضعف في الشراكة بين كليات المجتمع ومؤسسات سوق العمل فيما يخص تدريب الطلاب وأعضاء هيئة التدريس، كما أن كليات المجتمع لا تحرص على متابعة خريجها.

جدول (4) التكرارات والنسب المئوية والمتوسطات الحسابية لآراء أفراد العينة عن التحديات

التي تتعلق بالمنهج وطرق التدريس

الترتيب	درجة الموافقة	الانحراف المعياري	المتوسط	غير موافق	موافق إلى حد ما	موافق	المحور الثاني: التحديات التي تتعلق بالمنهج وطرق التدريس بالكلية
				العدد	العدد	العدد	
				%	%	%	
1	عالية	0.598	2.64	3	12	35	المناهج مفهومة وفي مستوى الطالب المتوسط.
				5.9	23.5	68.6	
4	عالية	0.739	2.47	5	16	28	الكتب الدراسية متوفرة بأسعار في المتناول.
				9.8	31.4	54.9	
2	عالية	0.567	2.62	7	12	30	هناك ربط بين الجانب النظري والجانب التطبيقي في المقررات الدراسية.
				13.7	23.5	58.8	
3	عالية	0.646	2.52	4	16	30	أعضاء هيئة التدريس لديهم الخبرة الكافية لتدريس المقررات.
				7.8	31.4	58.8	
عالية		0.547	2.58	19	56	216	مجموع المحور الثاني
				6.6	19.2	74.2	

يتضح من نتائج الجدول (4) المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والترتيب لمحور التحديات التي تتعلق بالمنهج وطرق التدريس بالكلية من وجهة نظر عينة من طلاب وطالبات كليتي المجتمع والتقنية في المحافظة، حيث بلغ المتوسط العام لموافقهم على هذا المحور (2.58) من (3)، بانحراف معياري قدره (0.547)، وهو المتوسط الذي يقع في الفئة الثالثة من فئات المقياس

الثلاثي من (2.34 إلى 3)، الذي يشير إلى موافقة عينة الدراسة بدرجة عالية على محور التحديات التي تتعلق بالمنهج وطرق التدريس بالكلية، وبالنظر إلى فقرات هذا المحور، تراوحت المتوسطات الحسابية للفقرات ما بين (2.47 - 2.64)، وهذا يشير إلى موافقة عينة الدراسة بدرجة عالية على جميع فقرات هذا المحور، فقد حصلت الفقرة رقم (1) ونصها: " المنهج مفهومة وفي مستوى الطالب المتوسط." على المرتبة الأولى، بمتوسط حسابي قدره (2.64)، وبدرجة عالية، بينما حصلت الفقرة رقم (2) ونصها: " الكتب الدراسية متوفرة بأسعار في المتناول " على المرتبة الأخيرة، وهذا يؤكد أن المنهج وطرق التدريس بكلية المجتمع في الأفلاج ليست من الأسباب التي تدفع الطلاب على اختيار كلية التقنية بدلاً عن كلية المجتمع، ويعزو الباحثان ذلك إلى امتلاك أعضاء هيئة التدريس الخبرة الكافية والمؤهلات العلمية والأكاديمية لتدريس المقررات واستخدام استراتيجيات تدريس حديثة واستراتيجيات تقويم مناسبة للمواقف التعليمية، واستخدامهم للتقنيات والتكنولوجيا الحديثة وتوظيفها في التدريس، واعتماد الكلية في سياستها على أهمية التطبيق العملي والتدريب الميداني من خلال الربط بين الجانب النظري والجانب التطبيقي في المقررات الدراسية لتطبيق ما تعلموه على أرض الواقع واكتسابهم للخبرات والمعارف والمهارات المناسبة، واعتماد مناهج دراسية مناسبة وحديثة تتناسب مع مستوى الطلبة، وقد اتفقت هذه النتيجة مع دراسة الحبيب (2005م)، التي أشارت إلى أن أبرز المقومات الأساسية لنجاح كليات المجتمع في تحقيق تكافؤ الفرص التعليمية في التعليم العالي كانت: توفير مقررات تطويرية حديثة تلبى متطلبات العصر الحاضر، واستخدام استراتيجيات وأساليب تدريس حديثة وفعالة تلبى حاجات الطلاب في حصولهم على المعلومات والمعارف الإدراكية والمهارات المختلفة؛ من أجل تحقيق النتاجات التعليمية المستهدفة؛ لضمان إيجاد خريج مؤهل لدخول سوق العمل متسلحاً بالمعرفة الكافية في مجال تخصصه، وتوفير دعم مالي كافي للطلبة لتمكينهم من تلبية احتياجاتهم المختلفة، كما اتفقت أيضاً مع دراسة المطوع (2011)، التي أشارت إلى أن اتفاق تخصصات أعضاء هيئة التدريس مع المقررات التي يدرسونها يعتبر من العوامل المساعدة لقيام كليات المجتمع في جامعة شقراء بدورها المأمول.

جدول (5) التكرارات والنسب المئوية والمتوسطات الحسابية لأراء أفراد العينة عن التحديات التي تتعلق بتوظيف الخريجين

الترتيب	درجة الموافقة	الانحراف المعياري	المتوسط	غير موافق	موافق إلى حد ما	موافق	المحور الثالث: التحديات التي تتعلق بتوظيف الخريجين
				العدد	العدد	العدد	
				%	%	%	
1	عالية	0.575	2.58	2	17	31	المرتبة الوظيفية للدبلوم مناسبة ولها تصنيف في الخدمة المدنية.
				3.9	33.3	60.8	
4	عالية	0.745	2.34	8	17	25	الفرص الوظيفية متاحة للخريجين في القطاع الحكومي.
				15.7	33.3	49.0	
3	عالية	0.614	2.52	3	18	29	الفرص الوظيفية متاحة للخريجين في القطاع الخاص.
				5.9	35.1	57	
2	عالية	0.707	2.52	6	12	32	هناك فرصة لتكملة الدراسة إلى مرحلة البكالوريوس.
				11.1	23.5	62.7	
عالية		0.536	2.5	19	64	117	مجموع المحور الثالث
				9.5	32.0	58.5	

يتضح من نتائج الجدول (5) المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والترتيب لمحور التحديات التي تتعلق بتوظيف الخريجين في ظل وجود كلية التقنية من وجهة نظر عينة من طلاب وطالبات كليتي المجتمع والتقنية في المحافظة، حيث بلغ المتوسط العام لموافقتهم على هذا المحور (2.50 من 3)، بانحراف معياري قدره (0.536)، وهو المتوسط الذي يقع في الفئة الثالثة من فئات المقياس الثلاثي من (2.34 إلى 3)، الذي يشير إلى موافقة عينة الدراسة بدرجة عالية على التحديات التي تتعلق بتوظيف الخريجين، وبالنظر إلى فقرات هذا المحور، تراوحت المتوسطات الحسابية للفقرات ما بين (2.34 - 2.58)، وهذا يشير إلى موافقة عينة الدراسة بدرجة عالية على جميع فقرات هذا المحور، فقد حصلت الفقرة رقم (1) ونصها: "المرتبة الوظيفية للدبلوم مناسبة ولها تصنيف في الخدمة المدنية". على المرتبة الأولى، بمتوسط حسابي قدره (2.58)، وبدرجة عالية، بينما حصلت الفقرة رقم (2) ونصها: "الفرص الوظيفية متاحة للخريجين في القطاع الحكومي". على المرتبة الأخيرة، بمتوسط حسابي قدره (2.38)، وبدرجة عالية، وهذا يدل على أن الفرص الوظيفية المتاحة لخريجي كلية المجتمع في الأفلاج لدى القطاع الحكومي غير كافية، ولم تلبّ احتياجات الخريجين من

الكلية أفراد العينة، ويعزو الباحثان ذلك إلى تزايد أعداد الخريجين من كليات المجتمع، وعدم تناسب حجم الشواغر في سوق العمل مع حجم الخريجين، واتفقت نتيجة هذا المحور مع دراسة ساعاتي (2008) التي أشارت إلى غياب التنسيق والتعاون بين القطاع الخاص والكلية فيما يخص توظيف الطلاب. كما اتفقت نتيجة هذه الدراسة مع دراسة العبسي (2017م) التي أشارت إلى أن كليات المجتمع لا تحرص على متابعة خريجها.

جدول (6) التكرارات والنسب المئوية والمتوسطات الحسابية لأفراد العينة عن الوسائل والإجراءات المطلوبة لمواجهة التحديات التي تواجهها كلية المجتمع

الترتيب	درجة الموافقة	الانحراف المعياري	المتوسط	غير موافق	موافق إلى حد ما	موافق	المحور الرابع: الوسائل والإجراءات المطلوبة لمواجهة تلك التحديات
				العدد	العدد	العدد	
				%	%	%	
3	عالية	0.571	2.61	2	15	32	يجب التنسيق بين كليات التقنية وكليات المجتمع بحيث لا يكون هناك تشابه في البرامج المطروحة في المحافظة نفسها.
				3.9	29.4	62.7	
4	عالية	0.679	2.55	5	12	32	وجود نظام تجسير بالجامعة يحفز الطلاب على الالتحاق بالكلية.
				9.8	23.5	62.7	
5	عالية	0.679	2.55	5	12	32	الشراكات مع جهات التوظيف توفر فرصاً وظيفية للخريجين.
				9.8	23.5	62.7	
6	عالية	0.710	2.53	6	11	32	المكافأة هي السبب الرئيسي في التحاق أو عدم التحاق بالكلية.
				11.8	21.6	62.7	
7	عالية	0.705	2.41	6	17	26	وجود داعمين خارجيين لبرامج الكلية يسهل عملية التدريب والفرص الوظيفية ويعوض الطلاب عن المكافأة.
				11.8	33.3	51.0	
1	عالية	0.449	2.73	0	13	35	يجب التركيز على الجانب التطبيقي في المناهج الدراسية لكي تتماشى مع احتياجات سوق العمل.
				0.0	25.5	68.6	
2	عالية	0.500	2.71	1	12	36	يجب إعادة النظر في البرامج القائمة واستبدالها ببرامج تلي احتياجات سوق العمل.
				2.0	23.5	70.6	
عالية		0.472	2.66	25	92	225	مجموع المحور الرابع
				7.3	26.9	65.8	

يتضح من نتائج الجدول (6) المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والرتب لمحور الوسائل والإجراءات المطلوبة لمواجهة التحديات التي تواجهها كلية المجتمع من وجهة نظر عينة من طلاب وطالبات كليتي المجتمع والتقنية في المحافظة، حيث بلغ المتوسط العام لموافقتهم على هذا المحور (2.66 من 3)، بانحراف معياري قدره (0.472)، وهو المتوسط الذي يقع في الفئة الثالثة من فئات المقياس الثلاثي من (2.34 إلى 3)، الذي يشير إلى موافقة عينة الدراسة بدرجة عالية على الوسائل والإجراءات المطلوبة لمواجهة التحديات التي تواجهها كلية المجتمع، وبالنظر إلى فقرات هذا المحور، تراوحت المتوسطات الحسابية للفقرات ما بين (2.41 - 2.73)، وهذا يشير إلى موافقة عينة الدراسة بدرجة عالية على جميع فقرات هذا المحور، فقد حصلت الفقرة رقم (6) ونصها: "يجب التركيز على الجانب التطبيقي في المناهج الدراسية لكي تتماشى مع احتياجات سوق العمل." على المرتبة الأولى، بمتوسط حسابي قدره (2.73)، وبدرجة عالية، بينما حصلت الفقرة رقم (5) ونصها: "وجود داعمين خارجيين لبرامج الكلية يسهل عملية التدريب والفرص الوظيفية ويعوض الطلاب عن المكافأة." على المرتبة الأخيرة، بمتوسط حسابي قدره (2.41)، وبدرجة عالية، وهذا يدل على أن أفراد العينة يدركون أهمية الوسائل والإجراءات المقترحة لمواجهة التحديات التي تواجهها كلية المجتمع في محافظة الأفلاج، فقد اتفقت هذه النتيجة مع نتيجة دراسة الأغبري (2002م) التي أشارت إلى أنه لا بد من تطبيق نظام التجسير لطلبة كليات المجتمع مع مختلف المؤسسات الأكاديمية، وتقديم ضمانات وظيفية لخريجها، من خلال التنسيق مع مختلف القطاعات الحكومية والخاصة، وضرورة إيجاد كادر جديد لخريجي كليات المجتمع من خلال منحهم الحوافز المادية والمعنوية أثناء دراستهم وبعدها؛ بحيث تؤمن لهم درجة الدبلوم مستوى دخل يليق بهم، ومركزاً وظيفياً يوفر لهم سبل العيش الكريم، ويحقق الاستقرار الوظيفي، واتفقت أيضاً مع دراسة الزبيري (2011م) في أن التخصصات الدراسية التي تقدمها كليات المجتمع متوائمة مع متطلبات سوق العمل من وجهة نظر أرباب العمل، والخريجين أنفسهم، واتفقت أيضاً مع دراسة المطوع (2011)، التي أشارت إلى وجود رغبة عند الطلاب في الالتحاق بالبرامج الانتقالية، وأن محتوى البرنامج الأكاديمي لا يتكرر في البرامج الأكاديمية الأخرى،

واتفقت أيضاً مع دراسة الغامدي (2018) التي أوصت بتخصيص مكافأة مالية لطالبات البرامج الانتقالية أسوة بزميلاتهن من طالبات الجامعة، وتوفير الكفاءات المناسبة والمؤهلة من أعضاء هيئة التدريس، وتزويد الأعضاء الحاليين بالمهارات اللازمة؛ من أجل حل المشكلات التي تواجه طالبات البرامج الانتقالية في كلية الدراسات التطبيقية وخدمة المجتمع بجامعة الملك سعود، واختلفت هذه النتيجة مع دراسة الرواف (2008م) التي أشارت إلى قصور كليات المجتمع في تحقيق حاجة سوق العمل من المهن التي يحتاجها، وقلة فرص الالتحاق بالتعليم العالي لخريجي المرحلة الثانوية.

النتائج والتوصيات:

لقد تم حساب المتوسط المرجح لإجابات العينة على الأسئلة الواردة بغرض معرفة اتجاه آراء المستجيبين، وتحديد التحديات التي تواجه كلية المجتمع في الأفلاج في ظل وجود كلية التقنية، والسبل التي تساعد على مواجهة تلك التحديات. وفيما يلي ملخص للنتائج التي تم التوصل إليها:

المحور الأول: التحديات التي تتعلق بعمادة الكلية

1. حصلت عبارة "مدة الدراسة بكلية المجتمع مناسبة" على أعلى نسبة في هذا المحور، بواقع (76.5%).
2. حصلت عبارة "إجراءات القبول بالكلية سهلة وتراعي معدلات الطالب في الثانوية العامة" على ثاني أعلى نسبة في هذا المحور بواقع (60%).

المحور الثاني: التحديات التي تتعلق بالمنهج وطرق التدريس بالكلية

1. حصلت عبارة "المنهج مفهومة وفي مستوى الطالب المتوسط" على أعلى نسبة في هذا المحور بواقع (68.6%).
2. جاءت عبارة "الكتب الدراسية متوفرة بأسعار في المتناول" ثانياً في هذا المحور بواقع (45%).

المحور الثالث: التحديات التي تتعلق بتوظيف الخريجين

1. حصلت عبارة "المرتبة الوظيفية للدبلوم مناسبة ولها تصنيف في الخدمة المدنية" على أعلى نسبة في هذا المحور بواقع (60.8%).
2. وجاءت عبارة "الفرص الوظيفية غير متاحة بدرجة كافية للخريجين في القطاع الحكومي" ثانيًا في هذا المحور بواقع (43%).

المحور الرابع: الوسائل والإجراءات المطلوبة لمواجهة تلك التحديات

1. حصلت عبارة "يجب إعادة النظر في البرامج القائمة واستبدالها ببرامج تلي احتياجات سوق العمل" على أعلى نسبة في هذا المحور بواقع (70.6%).
 2. وجاءت عبارة "المكافأة هي الدافع الرئيس لكثير من الطلبة للالتحاق بكلية التقنية بدلاً من التحاقهم ببرامج كليات المجتمع المناظرة" ثانيًا في هذا المحور بواقع (63%).
 3. وحلت عبارة "يجب التركيز على الجانب التطبيقي في المناهج الدراسية لكي تتماشى مع احتياجات سوق العمل" ثالثًا في هذا المحور بواقع (68.6%).
 4. أشارت الدراسة إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين استجابات العينة (طلاب وطالبات) على التحديات التي تواجه عمادة الكلية ووسائل علاجها، بينما كان هناك تجانس في الآراء حول الأسئلة المتعلقة بالمناهج، وطرق التدريس، وتوظيف الخريجين.
- في ضوء نتائج الدراسة يمكن تقديم التوصيات التالية:

1. إعادة النظر في إجراءات القبول بكليات المجتمع لاستيعاب الفائض من خريجي الثانوية العامة الذي لا تستوعبه الجامعات.
2. توفير الكتب الدراسية لطلبة كلية المجتمع بأسعار رمزية من خلال توفير الدعم غير المباشر لطلبة الكلية.

3. ينبغي التركيز على البعد التطبيقي وليس الأكاديمي في المناهج الدراسية بكليات المجتمع؛ لكي تتماشى مع احتياجات سوق العمل.
4. ينبغي إعادة النظر في البرامج القائمة واستبدالها ببرامج تلبى احتياجات سوق العمل.
5. المكافأة مهمة جداً بالنسبة للطلبة بصفة عامة ويجب البحث عن بدائل تعوض طلبية كليات المجتمع عن هذه المكافأة، من خلال بناء شراكات مع القطاع الخاص ورجال الأعمال لتدريب الطلاب بأجر خلال فترة دراستهم بالكلية.
6. التنسيق بين كليات المجتمع وكليات التقنية بحيث لا يكون هناك تكرار للبرامج المشابهة.
7. إيجاد آلية فعالة للسماح لطلاب كليات المجتمع باستكمال برامجهم المهنية والتدريبية في مستويات أعلى من خلال نظام تجسير يتناسب مع قدرات ومؤهلات هؤلاء الطلاب.
8. التأكيد على ضرورة مشاركة كافة المؤسسات المعنية في القطاعين العام والخاص في إيجاد حلول قصيرة ومتوسطة المدى لعملية العرض من خريجي كليات المجتمع.
9. عمل دراسات شاملة عن أسباب التسرب الدراسي في المستويات العليا لكليات المجتمع للوقوف على الأسباب الحقيقية لهذا التسرب.

قائمة المصادر والمراجع:

- (1) الأغبري، عبدالصمد. (2002 م). استراتيجية تطوير كليات المجتمع في المملكة العربية السعودية. التربية المعاصرة - مصر، س19، ع61، ص5-30.
- (2) بوشيت، الجوهرة بنت إبراهيم. (1996م). إنشاء كليات المجتمع في المملكة العربية السعودية: المبررات والبرامج المقترحة (دراسة ميدانية). أطروحة دكتوراه غير منشورة. كلية التربية. جامعة أم القرى. مكة المكرمة 1418هـ.

- (3) الحبيب، عبد الرحمن محمد. (2005 م). دور كليات المجتمع في تحقيق تكافؤ الفرص التعليمية. مجلة العلوم التربوية بجامعة الملك سعود. المجلد 17، العدد 2، ص593-650.
- (4) الخزاعلة، أحمد محمد، الضمور، هند خالد (2019) دور كليات المجتمع في إقليم الجنوب في تعزيز أهمية التعليم المهني من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس العاملين فيها، مجلة الأستاذ للعلوم الإنسانية والاجتماعية. 58(4)، 109-132.
- (5) الرواف، هيا بنت سعيد بن عبد الله. (2008 م). مدى تحقيق كليات المجتمع للبنات في منطقة الرياض حاجة سوق العمل. مجلة التربية، جامعة الزقازيق-مصر. العدد 61، ص21-82.
- (6) الزبيري، عزالدين عبدالوهاب (2011). مدى مواءمة التخصصات العلمية التقنية في كليات المجتمع مع متطلبات سوق العمل اليمني، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صنعاء، اليمن.
- (7) ساعاتي، عبدالإله (2009) دور كليات المجتمع في تحقيق المواءمة بين مخرجات التعليم العالي واحتياجات سوق العمل، المجلة العلمية للإدارة، 5(3).
- (8) عبد الرحمن، هشام. (2014م). رؤية استراتيجية لكليات المجتمع في المملكة العربية السعودية: دراسة ميدانية. مجلة جامعة بها -مصر.
- (9) العبسي، رهييب سعيد قائد. (2017 م). تصور مقترح لمواءمة كليات المجتمع في الجمهورية اليمنية مع متطلبات سوق العمل في ضوء الواقع الحالي لها. المجلة العربية لضمان جودة التعليم الجامعي-مصر. المجلد العاشر، العدد 28، ص156-181.
- (10) الغامدي، أمل (2018) المشكلات التي تواجه طالبات البرامج الانتقالية في كلية الدراسات التطبيقية وخدمة المجتمع بجامعة الملك سعود، المجلة الدولية للدراسات التربوية والنفسية، 4(3)، 416 – 444.
- (11) المطوع، نايف عبد العزيز(2011) معوقات قيام كليات المجتمع في جامعة شقراء بدورها المأمول من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس، دراسات نفسية وتربوية، ع 7، 196 – 225.



أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات المرحلة الجامعية بجامعة الملك خالد بأبها

د. خضران عبد الله السهيمي *

د. خديجة عبود آل معدي **

ملخص:

هدف البحث الحالي إلى معرفة مستوى أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد بأبها، والتعرف على الفروق في أزمة الهوية لديهم تبعاً للجنس، والتخصص، والمستوى الدراسي، وحالة الوالدين، والمستوى الاقتصادي. وتكونت عينة البحث من (363) طالباً وطالبة من مختلف كليات جامعة الملك خالد (العلمية والنظرية)، تتراوح أعمارهم بين (19-33) عاماً، بمتوسط عمري قدره (22.85) عاماً، وانحراف معياري قدره (2.26)، ولتحقيق أهداف البحث تم بناء مقياس أزمة الهوية المكون من (68) عبارة موزعة على أربعة مجالات، هي: المجال السياسي والديني (18 عبارة)، ومجال الالتزام الأكاديمي والمهني (15 عبارة)، المجال الثقافي (14 عبارة)، وأخيراً مجال الذات المشوهة (السالبة) ويتضمن (21 عبارة). ولتحليل نتائج البحث تم استخدام معادلة ألفا كرونباخ ومعادلة سيرمان براون لتصحيح طول التجزئة النصفية، والمتوسط، والانحراف المعياري لتحديد مستوى المتغيرات لدى أفراد العينة، واختبار (ت) لعينة واحدة لدلالة الفروق بين الوسط الفرضي ومتوسط درجات العينة على مقياس أزمة الهوية، واختبار (ت) للعينات المستقلة لدلالة الفروق في أزمة الهوية للنوع والتخصص، وكذلك تم استخدام اختبار

* أستاذ أصول التربية المساعد - قسم التربية - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

** أستاذ الإرشاد والصحة النفسية المساعد - قسم علم النفس - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

تحليل التباين الأحادي (One Way Anova) للتعرف على الفروق الإحصائية وفقاً لمتغير حالة الوالدين والمستوى الدراسي والاقتصادي، واختبار شيفيه لاتجاه فروق الدلالة الإحصائية. وأسفرت نتائج البحث عن: وجود مستوى متوسط من أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد بأبها، ولا توجد فروق في أزمة الهوية لدى عينة البحث تبعاً للجنس، والتخصص، كما توجد فروق في أزمة الهوية لدى عينة البحث تبعاً للمستوى الدراسي، وحالة الوالدين، والمستوى الاقتصادي. وقد خرج البحث بمجموعة من التوصيات والبحوث المقترحة.

الكلمات المفتاحية: أزمة؛ هوية؛ المرحلة الجامعية؛ جامعة الملك خالد.

Identity Crisis of the Undergraduate Students at King Khalid University in Abha

Dr. Khudran Abdullah Al-Suhaimi

Dr. Khadija Aboud Al-Moadi

Abstract:

The aim of the current research is to identify the level of identity crisis among male and female students at King Khalid University in Abha, and to identify the differences in their identity crisis, according to gender, specialization, academic level, parental status, and economic level. The sample of the research consisted of (363) male and female students from the various colleges of King Khalid University (scientific and theoretical) ranging in age from (19-33) years, with an average age of (22.85) years, and a standard deviation of (2.26) years. The identity crisis scale consists of (68) phrases distributed in four areas: the political and religious field (18 words), the field of academic and professional commitment (15 words), the cultural field (14 words), and finally the field of the deformed (negative) self and includes (21 words).

To analyze the research results, the Alpha Cronbach equation and the Spearman Brown equation were used to correct the length of the mid-hash. The mean and the standard deviation for

determining the level of variables among the individuals of the sample, testing (T) for one sample to indicate the differences between the hypothetical mean and the average degrees of the sample on the scale of the identity crisis, and the test (T) for independent samples to indicate the differences in the identity crisis for type and specialization, as well as a test of mono-variance analysis was used (One Way Anova) to get acquainted with the statistical differences according to the variable of the parental status and the educational and economic level, and a written test of the direction of the differences of statistical significance.

The results of the research resulted in: There is an average level of identity crisis among male and female students at King Khalid University in Abha, and there are no differences in the identity crisis among the research sample according to gender and specialization, and there are differences in the identity crisis in the research sample according to the academic level, the parents' status, and the level Economic. The research came out with a set of recommendations and proposed research.

Key Words: Crisis, Identity, University stage, King Khalid University.

مقدمة:

تعد الهوية مركز الدائرة التي تدور حول شخصية المراهق، والمصدر الذي تنطلق منه المشاكل العديدة التي يصادفها الفرد خلال فترة المراهقة، فهو يريد أن يفرض نفسه ويؤكد وجوده وذاته ويتعرف على قدراته واستعداداته وإمكانياته، وأن يتبين معالم الطريق الصحيح الذي يمكنه من مواصلة السير فيه للوصول إلى بر الأمان؛ فالمراهق دائما يسعى إلى تحقيق هويته بالشكل الذي يسمح له التعبير عن فرديته؛ لذا نجده يهتم بما يفكر فيه الناس عن مقارنته بفكرته عن نفسه. كما يراوده كثير من الأسئلة التي يهدف من خلالها إلى تحقيق شخصيته وتحديد هويته.

يقول أريك إريكسون في مشكلة الهوية: "إن ما يبحث عنه المراهق ويسعى له هو تحديد معنى لوجوده وأهدافه في الحياة، وخططه لتحقيق هذه الأهداف (من أنا؟ ماذا أريد؟ وكيف يمكن أن احقق ما أريد؟ وما هو دوري في الحياة؟ وهل سأتمكن من العمل والاعتماد على نفسي؟

وهل سأكون فاشلاً أما ناجحاً بصورة عامة؟؛ وذلك لكسب المعايير السلوكية والاجتماعية وتحمل المسؤولية واتخاذ القرارات فيما يتعلق بالتعليم والمهنة والزواج وتحمل مسئولية ذاته وتقييمها" (الجسماني، 1988، ص 102).

ترتبط أزمة الهوية بمرحلة المراهقة وبدايات الشباب، حيث تمثل المطلب الأساسي للنمو خلال هذه المرحلة وتعبّر عن تحول في شخصية المراهق نحو الاستقلالية الضرورية للنمو السوي في المراحل القادمة، وتنمو الهوية من وجهة نظر إريكسون وفق مراحل متتابعة يواجه الفرد في كل منها أزمة معينة، ويتحدد مسار نموه تبعاً لطبيعة حلها إيجابياً أو سلبياً؛ متأثراً بعدة عوامل بيولوجية واجتماعية وثقافية (شريم، 2009، ص 191).

وتتشكل الهوية التربوية الإسلامية من خلال: "الإيمان بعقيدة هذه الأمة، والاعتزاز بالانتماء إليها، واحترام قيمتها الحضارية والثقافية، وإبراز الشعائر الإسلامية والاعتزاز والتمسك بها، والشعور بالتميز والاستقلالية الفردية والجماعية، والقيام بحق الرسالة وواجب البلاغ والشهادة على الناس، وهي أيضاً محصلة ونتاج التجربة التاريخية لأمة من الأمم، وهي تحاول إثبات نجاحها في هذه الحياة" (العاني، 2009، ص 45)، والهوية الدينية هي نتاج لاستقرار الهوية، والتربية المثالية لدى الشباب.

وتتميز الشخصية السوية بالتقدير العالي للذات، والاعتزاز بالهوية، والبعد عن المشكلات النفسية، والتربوية، "فالهوية الناضجة هي التي لديها المقدرة على تجاوز المشكلات، وتجاوز شروط الخبرة السلبية، وهي القادرة على تحقيق الانسجام مع الأنظمة المعرفية والثقافية المعطاة، وتحقيق التكامل بين التجارب الجديدة والقديمة" (الشيخ، 2006م، ص 2)، وهذا يمثل ثبات واستقرار الهوية.

ويشير مارشيا (marchia) إلى أن تقاطع العوامل البيولوجية والاجتماعية تجعل الهوية إما في حالة الإنجاز أو التعليق أو الانغلاق أو التشتت، وتعبّر عن حالة إنجاز الفرد بأنه قد نجح في

التزاماته، وتعمده في القيام بالأدوار الاجتماعية، أما حالة التعليق (التأجيل) فإن الفرد في حالة الأزمة يشهد نشاطا بشكل كبير في البحث عن البدائل للوصول إلى خيارات الهوية، وأما حالة الهوية المغلقة فإن الفرد لم يختبر أزمةً، لكنه ملتزم بقيم ومعتقدات مرتبطة بأشخاص مهمين، كالأُسرة والراشدين المحيطين، فيما تبين الهوية المشتتة أن الفرد لم يختبر حتى الآن أزمة هوية، ولا له أي تعهد أو التزام بالمعتقدات أو الأدوار، ولا توجد دلائل على أي نشاط من أجل إيجاد سمة للهوية لديه (ماحي ومعمرية، 2007؛ الغامدي، 2008).

ويمثل طلاب وطالبات الجامعة مرحلة متقدمة من النضج في الكثير من الخصائص النفسية، والتربوية، والتعليمية، والثقافية، مما يجعلها تتبنى نتائج السلوك الناتج عن الخبرات المتراكمة لديهم في المراحل السابقة، فالطالب الجامعي يتأثر بالبيئة الاجتماعية والأسرية التي يعيش فيها، من ثقافة، وتقاليده، وعادات، وعرف، واتجاهات، وميول؛ مما يؤثر في توجيه سلوكه، وتكيفه مع حوله (داوود، 2017، ص 3).

وفي هذه المرحلة تظهر أزمة الهوية لدى الطلاب والطالبات في مشكلات تربوية ظاهرة، وذلك بسبب وصولهم إلى مرحلة الاعتماد، والتبني للفكرة، والشجاعة في التعبير، والدفاع عنها، فقد تكون أزمة اللغة متعلقة بالجانب اللغوي للشباب، وذلك من خلال ابتعادهم عن اللغة الأم -اللغة العربية-، فلا يتصور بحال من الأحوال "أن تحل اللغة الأجنبية محل اللغة العربية في التواصل والتعليم والإدارة والثقافة والاقتصاد؛ لأن هذا الإحلال سيفضي إلى فقدان الهوية الوطنية، ولذلك ظلت العربية الفصيحة تحتفظ بمكانتها في تلبية الحاجات العلمية والفكرية للشعوب العربية (بودرع، 2013، ص 120).

وقد فرضت التقنية الحديثة أسلوب حياة جديد، كما غيرت هذه المستجدات من عناصر الهوية لدى الفرد والمجتمع في هذه الحقبة التاريخية عما كانت عليه في حقبة ما قبل الطفرة في الاتصالات (شمدين، 2018، ص 9)؛ حتى أصبح من السهل الاطلاع على الثقافات الأخرى،

والعيش في الهويات التي قد لا تتوافق مع القيم الدينية، والمجتمعية، والنسق القيمي والثقافي بشكل عام.

وإذا كانت مرحلة المراهقة من أدق المراحل العمرية التي يمر بها الإنسان؛ لما تتصف به من تغيرات جذرية وسريعة، فقد وصفها كلٌّ من فرويد وهول وسوليفان بأنها حقبة عاصفة ومرهقة، فيما وصفها "ستانلي هول" بأنها مرحلة تكتنفها الأزمات النفسية، ويسودها المعاناة والإحباط، والصراع والقلق والمشكلات وصعوبات التوافق بشكل عام (السلطان، 2009)؛ لذا جاء اهتمام الباحثين من منطلق الضرورة الملحة لهذه الفئة العمرية المستهدفة وتحديداً طلاب وطالبات المرحلة الجامعية، وهم الأكثر عرضةً لكل ما هو مستجد من تغيرات اجتماعية وثقافية وحضارية؛ لذا وجب تحصينهم بمعرفة ودراسة أزمة الهوية؛ لمواجهة تحديات العصر الحالي، وهو ما أوجب على الباحثين معرفة مدى أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد بأبها.

مشكلة البحث:

تمثل الهوية لدى الفرد منطلقاً مهماً في الاستقرار النفسي، والفهم العميق للذات، والتعايش مع الواقع؛ ذلك أن فهم الهوية والتعايش معها يعطي الشخصية الثبات، والاستقرار، والطمأنينة، ويعزز مفهوم الجانب الصحي لها، لا سيما والهوية لها حضورها الدائم في مجالات علمية متعددة، وبالذات في مجال العلوم الإنسانية ذات الطابع الاجتماعي، فهي حقيقة تولد وتنمو، وتتكون وتتغير، وتشيع وتعاني من الأزمات الوجودية والاستلاب (ميكشيللي، 1993، ص7)، لذا فالهوية ذات طابع يتأثر ويؤثر، ويتغير.

إذ إن المراهق أثناء نموه يمر بتغيرات تمس شخصيته، وتمثل في تشكيل هويته، وأثناء عملية التشكل يكون لديه احتمالات إما للوصول إلى إجابات مقنعة لتحقيق هويته، وإما أن يعاني من اضطراب وتشتت هويته، إذا لم يجد إجابات لتساؤلاته، مثل: من أنا؟ ماذا أريد؟ وما أهدافي في الحياة؟ وإلى أين أتجه؟ وللإجابة على ذلك، يحتاج المراهق إلى فهم المعايير والقيم وسلوك الآخرين، وتقييم كفاءة الذات (الدباغ، 1982).

يؤكد معظم الأبحاث والكتابات التي تناولت ما يعاني منها المراهق اليوم، وجود اضطراب وأزمة في الهوية الدينية والنفسية والاجتماعية والثقافية والسياسية، إذ يحدث صراع نفسي مستمر، يصطدم به في تعاملاته اليومية وفي الواقع الذي يدعو إلى اعتناق القيم والأخلاق غير المرغوب فيها من خلال التغيرات الطارئة والمهددة للنسق الديني والثقافي والمجتمعي بشكل عام؛ ما يولد لديه حالة من عدم الاستقرار في الهوية وعدم وضوح الدور، والمستقبل المهني والاجتماعي؛ فيصبح مضطرباً وغير متوافق، فيؤثر ذلك سلباً على سلوكياته وأفكاره وتوافقه الشخصي والاجتماعي، وهذا ما أشارت إليه العديد من الدراسات، كدراسة كل من (الشيخ، 2006؛ محمود، 2011؛ حنفي، 2012؛ بودرع، 2013؛ محيي الدين، 2017؛ زغد، 2015؛ سليمان، 2018). وقد افترض معظم النظريات أن أزمة الهوية لا تتم بمعزل عن المتغيرات الأخرى، من خلال المتغيرات البيولوجية ممثلة في النضج، والعوامل الاجتماعية والشخصية، وهذا ما تفترضه نظرية إريكسون وما أكدته الدراسات المختلفة في مجال أزمة الهوية. لذا يحاول البحث الحالي تحديد مشكلته من خلال معرفة مستوى أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد بأبها. وذلك بالإجابة على الأسئلة التالية:

- ما مستوى أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد بأبها؟
- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد تبعاً للجنس؟
- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد تبعاً للتخصص؟
- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد تبعاً لحالة الوالدين؟
- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد تبعاً للمستوى الدراسي؟

- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد تبعاً للمستوى الاقتصادي؟

فروض البحث:

في ضوء الإطار النظري ونتائج الدراسات السابقة المتصلة بموضوع البحث يمكن صياغة الفروض التالية:

- توجد فروق ذات دلالة إحصائية في أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد تبعاً للجنس.
- توجد فروق ذات دلالة إحصائية في أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد تبعاً للتخصص.
- توجد فروق ذات دلالة إحصائية في أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد تبعاً لحالة الوالدين.
- توجد فروق ذات دلالة إحصائية في أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد تبعاً للمستوى الدراسي.
- توجد فروق ذات دلالة إحصائية في أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد تبعاً للمستوى الاقتصادي.

أهداف البحث:

- معرفة مستوى أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد بأهمها.
- التعرف على الفروق في أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد تبعاً للجنس.
- التعرف على الفروق في أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد تبعاً للتخصص.
- التعرف على الفروق في أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد تبعاً لحالة الوالدين.

- التعرف على الفروق في أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد تبعًا للمستوى الدراسي.

أهمية البحث:

تتمثل أهمية البحث الحالي في الجوانب التالية:

- تأتي أهمية البحث في الشريحة المستهدفة -وهي طلاب المرحلة الجامعية- من كونها من الكوادر والقوى البشرية التي يمكن الاعتماد عليها في تحقيق الديناميكية المتطورة للمجتمع من خلال امتلاكها لهوية نفسية، واجتماعية، وثقافية، ودينية، وحضارية فعالة، وواضحة المعالم؛ لتحدي الصعوبات والتغيرات الدخيلة على المجتمع السعودي.
- قد يساهم البحث بتزويد الباحثين والباحثات في البيئة السعودية بأداة بحث علمية مقننة لدراسة أزمة الهوية السياسية، والدينية، والأكاديمية، والمهنية، والثقافية، والذات المشوهة.
- سيقدم البحث الحالي مادة علمية عن أزمة الهوية، كما أوضحتها الأدبيات السابقة والنظريات المفسرة لها؛ ومن ثم الخروج بتوصيات ومقترحات قد تفيد العاملين في قطاع التعليم الجامعي.

مصطلحات البحث:

معنى الهوية: Identity تستعمل كلمة (هوية) في الأدبيات المعاصرة لأداء معنى كلمة تعبر عن خاصية المطابقة: مطابقة الشيء لنفسه، أو مطابقته لمثيله، وفي المعاجم الحديثة فإنها لا تخرج عن هذا المضمون، فالهوية هي: حقيقة الشيء أو الشخص المطلقة، المشتملة على صفاته الجوهرية، التي تميزه عن غيره، وتسمى أيضًا وحدة الذات (بلغيث، 2010، ص212).

وعرف إريكسون أزمة الهوية بأنها "المجموع الكلي لخبرات الفرد، وتتكون من عنصرين هما: هوية الأنا وهوية الذات، وترجع هوية الأنا إلى تحقيق الالتزام في بعض النواحي كالعمل والقيم الإيديولوجية والسياسية والدين وفلسفة الفرد لحياته، أما هوية الذات فترجع إلى

الإدراك الشخصي للأدوار الاجتماعية، ويذكر كذلك أن للهوية بعدين هما: البعد الإيديولوجي والبعد الاجتماعي " (الشوربيجي، 1992، ص 96-97).

ويعرفها (الغامدي، 2001) بأنها "حالة نفسية داخلية تتضمن إحساس الفرد بالفردية والتألق الداخلي والتماثل والاستمرارية، ممثلاً بإحساس الفرد بارتباط ماضيه بحاضره ومستقبله، ومن ثم الإحساس بالتماسك الاجتماعي، ممثلاً في الارتباط بالمثل الاجتماعية، والشعور بالدعم الاجتماعي الناتج عن هذا الارتباط" (ص 112).

بينما يرى (الحميدي والبلووشي، 2018) أنها فترة من البحث والاختبار يقوم بها الفرد من أجل اختيار ما يناسبه من معتقدات وأدوار، والتي تعرف بالتعليق المختلط بجمع المعلومات عن الأدوار المتاحة، ومن ثم اختبار وتجريب هذه الأدوار للانتقاء من بينها. وقد يميز بعض الباحثين بين أن يكون الاستكشاف بالصدفة (الاستكشاف العرضي)، وبين أن يكون الاستكشاف متعمداً (الاستكشاف العميق)، كما أشاروا إلى أن الاستكشاف يتقدم على تكوين الالتزام (ص 149).

كما تعرف بأنها "مفهوم اجتماعي يهتم بخبرة الفرد، على أنها ثابتة جوهرية ولا تتغير باستمرارية كيانه عبر الوقت؛ كونه نتيجة لوظيفة الذات التي تعمل على توحيد مثله وسلوكه وأدواره الاجتماعية؛ وفق التوقعات والتدعيم الاجتماعي" (Romano, 2004, p1). وتعرف إجرائياً بأنها: "الدرجة التي يحصل عليها الطالب أو الطالبة في مقياس أزمة الهوية، بأبعاده المختلفة، الذي أعده الباحثان".

حدود البحث:

- يتحدد البحث الحالي بالمحددات الموضوعية، والبشرية، والمكانية، والزمنية التالية:
- الحدود الموضوعية: يتحدد البحث بالموضوع الذي يبحث فيه، وهو أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد.
- الحدود البشرية: يقتصر هذا البحث على عينة من طلاب وطالبات جامعة الملك خالد.
- الحدود المكانية: الكليات التابعة لجامعة الملك خالد في مدينة أبها.
- الحدود الزمنية: تم جمع بيانات البحث في الفصل الدراسي الأول من العام الدراسي 1440هـ/1441هـ.

المبحث الأول: أزمة الهوية

تحدث الكثير من الباحثين عن أزمة الهوية، فمنهم من تناول المفهوم لغويا، حيث أشار زكريا، (2008م)، إلى أن لفظة أزمة مأخوذة من قولهم: أزم، وتعني: الضيق وتَداني الشيء من الشيء بشدةٍ والتفَافٍ، والسنة أزمةٌ للشدة التي فيها (ص39)، وذكر مجمع اللغة العربية (2004م) أن الهوية: حقيقة الشيء أو الشخص التي تميزه عن غيره (ص1028).

ويرى محيي الدين (2017م)، أن أزمة الهوية هي: إحساس الشخص بأنه لا يعرف من هو، وإلى أين يتجه (ص20).

وترى داود (2017م) أن أزمة الهوية هي: مدة زمنية يحاول فيها طالب الجامعة الإجابة على مجموعة من الأسئلة مثل: من أكون؟ وإلى أين أسير؟ وتمثل بفقدان للفكرة الواضحة عن الدور الاجتماعي الخاص به؛ مما يؤدي إلى تبني أي دور يراه مناسبا في مواقف الحياة المختلفة، وتقاس بالدرجة الكلية التي يحصل عليها المستجيب بعد استجابته على مقياس أزمة الهوية- (ص679).

ويرى الباحثان أن أزمة الهوية هي فشل الشاب في التعرف على ذاته، واكتشاف قدراته وإمكانياته، النفسية، والتربوية، والاجتماعية، والوطنية، ومدى اعتزازه بمعتقداته، وبمجتمعه الذي يعيش فيه، وضعف الشاب في التعرف على ما يميزه عن غيره-

المبحث الثاني: رتب الهوية

تتميز الهوية بمجموعة من الرتب التي تتعلق بوجود الأزمة من عدمها، وقد تحدث الجزار (2011م) عن رتب الهوية، فيما يتعلق بوجود أو غياب الأزمة والالتزام، فذكر منها:

1- تحقيق الهوية: يتميز من يتصفون بتحقيق الهوية بالنضج، وأنهم أكثر مرونة في التعامل مع الواقع الخارجي، فهم لا يتسمون بالجمود أو التصلب، وهم يعبرون عن مستويات مرتفعة في النمو العقلي، وهم أكثر قدرة على الإبداع، واستخدام استراتيجيات أكثر منطقية.

2- تعليق الهوية: يتميز من يتصف بتعليق الهوية بالبحث في البدائل، لكنه لا يبدي التزامه بها، وعنده تناقض، وشعور بالقلق، ويتميز بالأداء المعرفي، والتفكير الأخلاقي، ولا ينقاد بسهولة، وهو أكثر انفتاحا على الخبرات.

3- انغلاق الهوية: يتميز من يتصف بانغلاق الهوية بالتبعية للآخرين، وعدم إصدار الأوامر من قرارات شخصية، فيقبل الأفكار دون مناقشة؛ لذا فهم أكثر الأشخاص في الرضى الاجتماعي، كما يتسمون بالتصلب في الرأي، ولا يجددون في حياتهم، كما أنهم أقل انفتاحا على الخبرات.

4- تشتت الهوية: يتميز من يتصف بتشتت الهوية بالسطحية، التي تنشأ من خلال السياق الاجتماعي الذي لا يعطي البدائل، ولديهم مستوى متدنٍ من الثبات الانفعالي، ويعانون من القلق، ويميلون إلى الانسحاب، ويتسمون بضيق الأفق، وضعف القدرة على التركيز، ولديهم صعوبات في التحصيل (ص49)، ومن خلال هذه الرتب تتضع أزمة الهوية لدى الشباب.

المبحث الثالث: مشكلات الهوية

تمر الهوية بشكل عام بالعديد من المشكلات؛ نظرا لطبيعة الحياة الاجتماعية، والنفسية، والتربوية، وكذلك الوراثية، مما يؤثر على تصرفات الفرد، وعلى حياته الخاصة، وفهمه للكون والإنسان والحياة.

وقد ذكرت لزغد (2016) بعضا من مشكلات الهوية، منها:

1- انشطار وتشتت الهوية: ويعني الحال الذي تتعرض فيه الهوية حال البناء والتكوين لصدمات وتيارات متعارضة K سواء تعلق الأمر بتصدعات في النظام المعرفي للفرد) مستوى الهوية الفردية)، أم بتصدعات داخل النظام الثقافي) مستوى الهوية الجماعية ومستوى الهوية الثقافية).

2- استلاب الهوية: ويعني الحال الذي تتعرض فيه الهوية إلى تأثير نظام من العمليات الخارجية التي تعمل على إحداث تغيرات عميقة في جوهرها، ويترتب على ذلك عند حدوث الاستلاب شعور الفرد بالتغيرات الحاصلة وإحساسه بوضعية استلابه على مستوى الفرد والجماعة والثقافة.

3- أزمة الهوية وانحراف الأحداث: حيث إن الجانحين لا يثقون بأنفسهم، ولا يؤمنون بمقدرتهم على إنجاز شيء ذي قيمة تذكر (ص40).

المبحث الرابع: أزمة الهوية عند إريكسون

المراهقة هي المرحلة الخامسة من دورة الحياة ولها أهميتها في النمو النفسي الاجتماعي للفرد، وفي هذه المرحلة لم يعد الفرد طفلاً ولم يصبح راشداً (من 12 إلى 20 سنة)، وفيها يواجه المراهق مطالب وتحديات مختلفة وتغيرات أساسية في الدور، لمواجهة تحديات الرشد، وفي الحقيقة فإن اهتمام إريكسون بالنظري بالمراهقة والمشكلات التي تصاحبها أدى إلى تحليله لهذه المرحلة تحليلاً مفصلاً، أكثر من أي مرحلة أخرى من مراحل النمو. إذ يرى إريكسون أن البعد النفسي الاجتماعي الجديد الذي يظهر خلال المراهقة إما أن يكون إحساساً بهوية الأنا إذا كان إيجابياً، أو إحساساً بتميع الدور إذا كان سالباً. والعمل الذي يواجه المراهقين هو أن يبلوروا جميع المعارف التي اكتسبوها عن أنفسهم كأبناء وتلاميذ ورياضيين وغيرها، وأن يوجدوا تكاملاً بين هذه الصور المختلفة للذات بحيث تصبح صورة شخصية تظهر وعياً بالماضي والمستقبل الذي يترتب عليه الماضي، ويؤكد إريكسون على الطبيعة النفسية الاجتماعية لهوية الأنا دون التركيز على الصراعات الكامنة بين البنيات النفسية، بل يركز على الصراعات الكامنة داخل الأنا ذاتها. أي بين الهوية مقابل تميع الهوية واضطرابها (جابر، 1990، ص 177-178).

وفي هذه المرحلة ينمو لدى الفرد الإحساس بالذات في علاقاته بالآخرين، وتتكون لديه أفكار ورغبات داخلية. وتأتي الأعمال التالية لإريكسون تأكيداً على مرحلتين: غموض الهوية بالتمركز حول الجماعة التي يتوحد معها الشخص، ثم الهوية الشخصية (الذاتية) التي تتكون من خلال

توحد الشخص مع قدراته، أهدافه، آماله، وإمكانياته. ويرى إنجلز (1990) أن العلامة المميزة للمرحلة التناسلية عند فرويد هي أن تحب وأن تعمل، وبالرغم من أن إريكسون يتفق معه على أهمية هذه الأمور: الحب والعمل، إلا أنه يقسم المرحلة الأخيرة عند فرويد إلى أربع مراحل فرعية، ومن ثم فقد زاد من فهمنا لسنوات المراهقة والرشد. لقد أوضح إريكسون أن مرحلة المراهقة مرحلة حرجة، فمع النمو الجسدي والتغيرات السريعة التي تظهر على الأفراد ذكورا وإناثا تظهر كثير من التحديات النفسية التي تواجه المراهق؛ لذا فإن إريكسون يتحدث عن المراهقة كمرحلة توقف أو تجمد بين الطفولة والرشد، ورغم ذلك فإن المراهقة في أحسن الظروف تعتبر مرحلة مضطربة وعنيفة، فالمراهق عليه أن يواجه تحديات ومواقف ومعارك سبق له كسبها، كما أنه في هذه المرحلة الخطرة (مرحلة المراهقة) يختبر قدرات واستعدادات الأنا المتراكمة لتكميل أو تجميع المواهب والاتجاهات والمهارات ليحدد هويته ويتوحد مع المفكرين ومع انطباعات الآخرين عن ذواتهم، ويبدو في عمل خيارات مهنية تؤكد ذاته. إن أخطر شيء في هذه المرحلة هو: غموض الدور، والعجز عن النظر للذات كعضو منتج وفعال في المجتمع، وتشويش الدور مرارا وتكرارا يظهر في الصعوبة التي تواجه المراهق لإيجاد هوية مهنية، ولكن يمكن أيضا أن يكون بعيدا عن عجز عام في إيجاد مكان أو دور مجدٍ في ثقافته. إن نمو الهوية الإيجابية يعتمد على دعم المجموعات المهمة أو المؤثرة، فالمراهق الذي لا يستطيع أن يجد له دورا ومكانا قد يكون عرضة لأزمة اضطراب الهوية، والتي تمثل فشلاً في بناء هوية ثابتة أو مستقلة، كما أن بعض المراهقين يمكن أن يهربوا من المجتمع لفترة قصيرة كما ذكر إريكسون ويتبنوا هوية سالبة أو سلبية، وهي معاكسة للقيم المسيطرة أو السائدة في تنشئتهم ومجتمعهم. والهوية السلبية تظهر لدى الأفراد عندما لا يجدون دعماً من المجتمع ومن المحيطين بهم، وعندما لا يتوافر المناخ اللازم لتطوير طاقاتهم الداخلية. إن الهوية السلبية قد تترك وراءها آثارا سلبية مثل: الجريمة، الاضطراب الاجتماعي، أو تغيرات من التحيز، أو التفرقة العنصرية...إلخ. إن إريكسون يريد منا أن نعترف أن مثل هذه التطورات تعتبر شواهد مهمة لنزعة المراهقة نحو الالتزام الأيديولوجي، فالمراهق الذي يجد نفسه مندفعاً وراء الاتجاه الأيديولوجي أو الاقتصادي أو التكنولوجي الجديد يعتبر محظوظاً

كل الحظ، ومن الضروري أن يقدم المجتمع لشبابه نماذج مثالية يمكن أن يشتركوا معه في العطاء والعمل بحماس وهمة عالية (ص 193-194).

عناصر تكوين الهوية الكامنة عند إريكسون:

أوضح إريكسون ثلاثة عناصر أساسية لتكوين وتشكيل الأنا (جابر، 1990) وهي:

أولاً: ينبغي أن يدرك الأفراد أنفسهم، باعتبار أن لديهم نفس الاستمرارية الداخلية أو المماثلة. أي أنه ينبغي أن يخبروا أنفسهم عبر الزمن باعتبار أنهم ما زالوا في الحاضر نفس الأشخاص في الماضي.

ثانياً: ينبغي أن يدرك الآخرون في نفس البيئة الاجتماعية المماثلة والاستمرارية في الفرد. وهذا يعني أن المراهقين يحتاجون إلى أن يدرك الآخرون وحدتهم الداخلية التي نموها في وقت مبكر، وبقدر ما يكون المراهقون في شك مما يتصل بمفاهيم الذات لديهم وصورها الاجتماعية المختلفة، تعوق مشاعر الشك والخلط وعدم الاكتراث إحساسهم البازغ بالهوية.

ثالثاً: ينبغي أن تتوافر للأفراد ثقة تتزايد في التطابق بين خطوط الاستمرارية الداخلية والخارجية، أي ينبغي أن تثبت مدركاتهم للذات مصداقيتها بالتغذية الراجعة المناسبة من خبراتهم مع الآخرين (ص 177).

وهناك ثلاثة أنماط من الأهداف الحياتية التي يمكن أن تعيق عملية تشكيل الهوية

وهي:

- النمط الأول: أن عدداً من المراهقين يتوصلون إلى الإجابة عن التساؤلات المتعلقة بمعنى وجودهم الشخصي من دون أن يمروا بخبرة بحث أو تجربة الهوية التي يتم التوصل إليها دون المرور بأزمات تسمى بالإنضاج المبكر، وتحدث هذه الحالة عندما يختار الفرد مهنة ما في مرحلة مبكرة أثناء مرحلة المراهقة.

- النمط الثاني: يسمى الهوية السلبية (*negative identity*) ويحدث عندما يدرك الأفراد أنهم يقيمون بشكل منخفض أو أنهم قد رفضوا من المجتمع الذي يعيشون فيه.

- النمط الثالث: ويسمى غموض الدور (*rôle diffusion*) ويحدث عندما يصبح من الصعب لكثير من الأفراد التنسيق بين الأدوار المختلفة التي يؤديونها، فعلى سبيل المثال عندما يكونون مع والديهم فإنهم يؤدون دور الطفل، وعندما يكونون مع أصدقائهم أو أقرانهم فإنهم يلعبون دور الاستقلالية، أو التمرد والعصيان.

إن محاولات الفرد في البحث عن نفسه يمكن أن تأخذ أشكالاً عدة، كالبحث عن مهنة أو عمل أو محاولات الامتثال للجماعة، ويمكن أن تعد مؤشرات للبحث عن الهوية أن المراهق يمكن أن يبني هويته عن طريق الامتثال للقيم السائدة، بطريقة سلبية، عن طريق التمرد والانحراف (السلطان، 2009، ص 58-59).

الدراسات السابقة:

دراسة (سليمان، 2018) استهدفت البحث التعرف على مستوى أزمة الهوية تبعاً لمتغيري الجنس والتخصص لدى طلبة المرحلة الإعدادية ببغداد، وتكونت العينة من (120) طالباً وطالبة، ولمعرفة النتائج استخدم الباحث مقياس أزمة الهوية من إعداد (محمود، 2012)، وتوصلت نتائج البحث إلى أن وجود أزمة الهوية كان أعلى من المتوسط لدى أفراد العينة، ولا توجد فروق في أزمة الهوية تبعاً للتخصص والنوع.

وفي دراسة (كتابي، 2015) استهدفت البحث التعرف على مستوى أزمة الهوية تبعاً لمتغيري الجنس والسنة الدراسية لدى طلبة المرحلة الجامعية بدمشق، وتكونت العينة من (144) من الذكور، (111 من الإناث)، ولمعرفة النتائج استخدم الباحث مقياس أزمة الهوية من إعداد (راسموسن)، وتعريب (عبد الله المنيزل، 1994)، وتوصلت نتائج البحث إلى وجود مستوى من أزمة الهوية لدى أفراد العينة، ووجود فروق في أزمة الهوية تبعاً للنوع لصالح الإناث أكثر من الذكور، ولا توجد فروق في أزمة الهوية تبعاً للسنة الدراسية.

بينما في دراسة (علي وعبدالرحمن، 2012) استهدف البحث التعرف على مستوى أزمة الهوية تبعًا لمتغيري الجنس والتخصص لدى طلبة المرحلة الإعدادية بالعراق، وتكونت العينة من (400) طالب وطالبة، ولمعرفة النتائج تم بناء مقياس لأزمة الهوية من إعداد الباحثين ويتكون من (الشعور بضعف الثقة بالنفس، الشعور بالخجل والشك، الشعور بالذنب، الشعور بالنقص، الشعور باضطراب الدور) وتوصلت نتائج البحث إلى وجود مستوى منخفض من أزمة الهوية لدى أفراد العينة، ولا توجد فروق في أزمة الهوية تبعًا للتخصص والنوع.

وفي دراسة (المنيزل، 1994) هدفت الدراسة إلى معرفة ما إذا كانت هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين الأحداث الجانحين في درجة تحقيق الهوية الذاتية الكلية، وفي أبعاد خمسة هي: الإحساس بالثقة مقابل الإحساس بعدم الثقة، والإحساس بالاستقلالية مقابل الخجل، والإحساس بالمبادأة مقابل الذنب، والإحساس بالثابرة مقابل النقص، والإحساس بالهوية مقابل الإحساس بغموض الهوية. وتكونت العينة من (78) حدثًا جانحًا اختيروا عشوائيًا من ثلاثة مراكز للإصلاح و (84) طالبًا من الأحداث غير الجانحين اختيروا عشوائيًا من خمس مدارس تابعة لمديرية عمان الثانية، وتتراوح أعمارهم بين 14 و18 عامًا. ولمعرفة النتائج استخدم الباحث مقياس أزمة الهوية من إعداد (راسموسن) وقام بتعريبه، فأظهرت النتائج أن هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين مجموعة الأحداث الجانحين ومجموعة غير الجانحين فيما يتعلق بالهوية الذاتية الكلية (الدرجة الكلية على المقياس)، إذ كانت درجة تحقيق الهوية لمجموعة الأحداث غير الجانحين أعلى مقارنة بالأحداث الجانحين، وأشارت نتائج التحليل التمييزي إلى أن هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين الأحداث الجانحين وغير الجانحين في أربع مراحل من مراحل الأزمات النفسية لصالح الأحداث غير الجانحين، في حين لم تظهر فروق ذات دلالة معنوية بين المجموعتين في الإحساس بالمبادأة مقابل الإحساس بالذنب.

ثانيًا: التعقيب على أدبيات البحث

من خلال استعراض البحوث والدراسات السابقة، تبين أن أغلبها اتجه إلى دراسة متغير

البحث الحالي مع متغيرات أخرى، ومن ثم تباينت في الأهداف والعينات والأدوات البحثية.

فمن حيث الأهداف: هدفت جميع الدراسات إلى معرفة مستوى أزمة الهوية وعلاقتها بمتغيرات نفسية أخرى، ومن حيث العينات: تناولت جميع الدراسات مرحلة المراهقة، واختلفت في المراحل الدراسية فدراسة (سليمان، 2018، علي وعبدالرحمن، 2012) تناولت المرحلة الإعدادية، أما دراسة (كاتبي، 2015) فتناولت المرحلة الجامعية، بينما تناولت دراسة (المنيزل، 1994) المراهقين الجانحين. ومن حيث الأدوات: استخدمت دراسة (سليمان، 2018) مقياساً من إعداد محمود، واستخدمت دراسة (المنيزل، 1994) مقياس أزمة الهوية من إعداد (راسموسن)، بينما قامت دراسة كل من (علي وعبدالرحمن، 2012؛ كاتبي، 2015) بإعداد مقياسين يناسبان أهداف الدراساتين. وأخيراً من حيث النتائج: يوجد مستوى متوسط من أزمة الهوية، ولا توجد فروق في أزمة الهوية تبعاً لمتغير النوع والتخصص. أما من حيث الاستفادة: فتتعدد جوانب الاستفادة من الإطار النظري والدراسات السابقة، وذلك في مساعدة الباحثين على عدة أمور في بحثهما الحالي، ومن أهمها:

- شكلت القراءة المتأنية والدقيقة للدراسات السابقة حافزاً لإثراء فكر البحث ودعمه؛ مما يحقق نجاح الجانب النظري للبحث.
 - أسهمت المقاييس المستخدمة في الدراسات السابقة في توجيه الباحثين إلى بناء المقياس المناسب، بما يتوافق مع أهداف البحث.
 - جاء اطلاع الباحثين على الدراسات السابقة محققاً الاستفادة المرجوة من الأساليب الإحصائية المستخدمة في معالجة البيانات وتحليلها.
 - من خلال الدراسات السابقة استوحى الباحثين فكرة البحث الحالي وطريقة إعداد الأداة بمكونات ومجالات حديثة تتناسب مع التغيرات والتطورات المجتمعية.
- موقع البحث الحالي من البحوث والدراسات السابقة:
- من خلال استعراض الدراسات السابقة فقد ركزت البحوث والدراسات السابقة على دراسة متغير أزمة الهوية مع متغيرات نفسية أخرى؛ لذا فإن البحث الحالي جعل من التركيز على

أزمة الهوية، وتحديدًا المرحلة السادسة من مراحل النمو النفسي والاجتماعي لإريكسون لدى عينة البحث الحالي، محور الاهتمام، والهدف الذي يسعى إلى بلوغه وتحقيقه والتطرق لمجالات أخرى لازمة الهوية، وهو ما لم يتوفر في أي دراسة سابقة - في حدود علم الباحثين- وهذا ما يعطي البحث أصالته وجديته وأهميته من حيث متغيراته والعينة المستهدفة بالبحث، وأنه يفتح مستقبلًا المجال العلمي للباحثين في التوسع في دراسة الجوانب الأخرى لأزمة لهوية النفسية.

منهج البحث وإجراءاته:

منهج البحث:

يتبع البحث الحالي المنهج الوصفي بشقيه (الارتباطي والسببي المقارن)؛ لملاءمته لطبيعة البحث الحالي، حيث إن هذا المنهج يمكن الباحث من الوصول إلى الحقائق المهمة عن طريق معرفة مستوى أزمة الهوية، والفروق في أزمة الهوية في ضوء متغيرات (الجنس، التخصص، حالة الوالدين، المستوى الدراسي، المستوى الاقتصادي)، وذلك عن طريق جمع المعلومات، وتصنيفها، وتحليلها، ومقارنتها، وتفسيرها، ومن ثم الوصول إلى استنتاجات يمكن تعميمها؛ مما يسهم في فهم الواقع وتطويره.

مجتمع البحث:

يتكون مجتمع البحث من جميع طلاب وطالبات جامعة الملك خالد بأبها لمرحلة البكالوريوس.

عينة البحث:

تكونت عينة البحث من 363 طالبًا وطالبة من مختلف كليات جامعة الملك خالد (العملية والنظرية) الذين تتراوح أعمارهم بين (19 و 33) عامًا، بمتوسط عمري قدره (22.85) عامًا، وانحراف معياري قدره (2.26) من الأعوام، وقد تم توزيعهم وفق متغير التخصص العلمي والنظري، والجدول التالي يوضح نتائج ذلك.

ويوضح الجدول التالي توزيع عينة البحث على كليات الجامعة:

جدول (1) توزيع عينة البحث تبعاً للكليات

النسبة المئوية	العدد	الكلية	نوع الكلية
33.1%	120	الآداب	نظرية
19.8%	72	التربية	
3%	11	المجتمع	
55.92%	203	إجمالي الكليات النظرية	
6.3%	23	التمريض	عملية/تطبيقية
5.5%	20	الطب	
26.7%	97	العلوم	
5.5%	20	العلوم الطبية التطبيقية	
44.08%	160	إجمالي الكليات التطبيقية/العملية	

أدوات البحث: تم بناء أداة أزمة الهوية لدى طلبة الجامعة؛ وذلك لجمع المعلومات من عينة البحث؛ لتحليلها إحصائياً واختبار صحة فروض البحث، وهي كالآتي:
مقياس أزمة الهوية لدى طلبة الجامعة:

أ- وصف المقياس: تحقيقاً لهدف البحث الحالي ومن خلال الربط بين الدراسات النظرية والميدانية، قام الباحثان بإعداد هذا المقياس، وأخذت الأداة عند بنائها الخطوات التالية:
الاطلاع على ما تمت كتابته من أدبيات ونظريات نفسية، ودراسات سابقة مرتبطة بموضوع البحث، وتحديد مفهوم أزمة الهوية وأبعادها استناداً لنظرية أزمة الهوية لإريكسون، على النحو الآتي:

- بناءً على الخطوة السابقة؛ قامت الباحثان بصياغة مجموعة من العبارات عددها (71) عبارة موزعة على أربعة أبعاد رئيسة تمثل المقياس في صورته الأولية.

- يعتمد المقياس في تقدير الاستجابة على المدرج الخماسي (ليكرت) وهي: (تنطبق عليّ دائماً- تنطبق عليّ غالباً- تنطبق عليّ أحياناً- تنطبق عليّ نادراً - لا تنطبق أبداً).
- حددت الأوزان (5، 4، 3، 2، 1) للفقرات الإيجابية، وللفقرات السلبية (1، 2، 3، 4، 5).
- تقنين المقياس وحساب خصائصه السيكمومترية: للتأكد من الخصائص السيكمومترية للأداة، من حيث صدقها، ودرجة اتساقها، وثباتها، ثم إخضاعها للمعايير التالية:

الخصائص السيكمومترية للمقياس:

أولاً: صدق المقياس Validity

- صدق المحكمين: تم عرض المقياس في صورته الأولى (71) عبارة على مجموعة من الأساتذة المتخصصين، بلغ عددهم (12) محكماً، لإبداء آرائهم في عبارات المقياس ومدى ملاءمتها للهدف من المقياس وانتمائها للأبعاد وسلامة الصياغة، وبعد الأخذ بتعديلات وملاحظات المحكمين تم وضع المقياس في صورته النهائية (68) عبارة.
- ب- الاتساق الداخلي: تم حساب صدق الاتساق الداخلي للمقياس من خلال حساب معاملات الارتباط بين درجة العبارة ودرجة المجال الذي تنتمي إليه العبارة، وكذلك الدرجة الكلية على المقياس ويوضح جدول (2) نتائج ذلك.

جدول (2): معاملات الارتباط بين درجة العبارة ودرجة المجال الذي تنتمي إليه الفقرة

معامل الارتباط بالدرجة الكلية	معامل الارتباط بالمجال	الفقرة	معامل الارتباط بالدرجة الكلية	معامل الارتباط بالمجال	الفقرة	معامل الارتباط بالدرجة الكلية	معامل الارتباط بالمجال	العبارة
المجال الرابع: مجال الذات المشوهة			المجال الثالث: الثقافي			المجال الأول: السياسي والديني		
**،50	**،53	1	**،29-	**،32-	1	**،36	**0،52	1
**،61	**،65	2	**،26	**،38	2	**،22	**0،37	2
**،48	**،59	3	**،29	**،39	3	**،32	**0،53	3
**،55	**،65	4	**،27	**،54	4	**،39	**0،60	4
**،49	**،53	5	**،56	**،62	5	**،32	**0،47	5
**،64	**،70	6	**،56	**،81	6	**،42	**0،63	6

معامل الارتباط بالدرجة الكلية	معامل الارتباط بالمجال	الفقرة	معامل الارتباط بالدرجة الكلية	معامل الارتباط بالمجال	الفقرة	معامل الارتباط بالدرجة الكلية	معامل الارتباط بالمجال	العبارة
المجال الرابع: مجال الذات المشوهة			المجال الثالث: الثقافي			المجال الأول: السياسي والديني		
**،55	**،59	7	**،58	**،76	7	**،33	**،62	7
**،60	**،65	8	**،64	**،78	8	**،41	**،65	8
**،60	**،61	9	**،48	**،65	9	**،43	**،56	9
**،60	**،63	10	**،59	**،82	10	**،35	**،43	10
**،27	**،44	11	**،53	**،73	11	**،38	**،53	11
**،55	**،63	12	**،52	**،67	12	**،37	**،52	12
**،54	**،61	13	**،52	**،66	13	**،34	**،41	13
**،57	**،69	14	**،53	**0،67	14	**،30	**،50	14
**،47	**،51	15	**،55	**،56	15	**،-35	**،-0،40	15
**،53	**،63	16				**،-36	**،-42	16
**،50	**،57	17				**،42	**،48	17
**،26	**،38	18				**،43	**،61	18
**0،46	**0،51	19				المجال الثاني: الالتزام الأكاديمي والمهني		
**0،38	**0،45	20				**،26	**،44	1
**0،35	**0،48	21				**،450	**،53	2
						**،40	**،46	3
						**،26	**،41	4
						**،30	**،42	5
						**،33	**،40	6
						**،31	**،43	7
						**،26	**،45	8
						**،24	**،36	9
						**،25	**،38	10
						**،50	**،56	11
						**،29	**0،39	12
						**0،33-	**،0،44-	13
						**0،30-	**،0،34-	14
						**0،43	**0،53	15

(**) = معامل الارتباط دال عند مستوى 0.0119

يشير الجدول (2) إلى أن قيمة معاملات ارتباط فقرات كل مجال كانت كلها دالة إحصائياً فيما عدا عند مستوى (0.01)؛ مما يشير إلى الاتساق الداخلي لعبارات المقياس.

كما تم حساب معاملات الارتباط بين الدرجة الكلية للمجال والدرجة الكلية على المقياس، ويوضح جدول (3) نتائج ذلك.

جدول (3) معاملات ارتباط المجال بالدرجة الكلية:

معامل الارتباط بالدرجة الكلية	المجال
**0.72	المجال الأول: السياسي والديني
**0.63	المجال الثاني: الالتزام الأكاديمي والمهني
**0.76	المجال الثالث: الثقافي
**0.85	المجال الرابع: مجال الذات المشوهة

يتضح من جدول (3) وجود معاملات ارتباط مرتفعة ودالة بين المجال والدرجة الكلية؛ مما يشير إلى صدق الاتساق الداخلي للمجالات.

ثانياً: الثبات

تم حساب الثبات بطريقتي ألفا - كرونباخ، وطريقة التجزئة النصفية باستخدام معادلة سييرمان - براون. ويوضح جدول (4) قيم معاملات ثبات ألفا كرونباخ وقيمة معاملات الثبات بطريقة التجزئة النصفية لكل مجال وللمقياس ككل.

جدول (4) معاملات ثبات ألفا - كرونباخ ومعاملات الثبات بالتجزئة النصفية:

معامل ثبات التجزئة النصفية	معامل ثبات ألفا-كرونباخ	المجال
0.72	0.71	المجال الأول: السياسي والديني
0.63	0.65	المجال الثاني: الالتزام الأكاديمي والمهني
0.81	0.84	المجال الثالث: الثقافي
0.85	0.88	المجال الرابع: مجال الذات المشوهة
0.82	0.86	الكلية

يتضح من جدول (4) ارتفاع قيم معاملات ألفا-كرونباخ وكذلك معاملات الثبات بطريقة التجزئة النصفية؛ مما يشير إلى ثبات المقياس.

المقياس في صورته التطبيقية:

مقياس أزمة الهوية لدى طلبة الجامعة:

يتكون المقياس في صورته النهائية من (68) عبارة موزعة على أربعة مجالات هي: المجال السياسي والديني (18 عبارة)، ومجال الالتزام الأكاديمي والمهني (15 عبارة)، والمجال الثقافي (14 عبارة)، وأخيرا مجال الذات المشوهة (السالبة) ويتضمن (21 عبارة).

• العمر.

• التخصص.

ثالثًا- أبعاد المقياس وتتضمن أربعة أبعاد رئيسية، تتوزع عليها العبارات، وأمام كل عبارة مقياس تقدير متدرج؛ يحتوي على المدرج الخماسي (ليكرت): وهي: (تنطبق عليّ دائمًا - تنطبق عليّ غالبًا - تنطبق عليّ أحيانًا- تنطبق عليّ نادرًا - لا تنطبق أبدًا)، والإبعاد هي:

- البعد الأول: المجال السياسي والديني: وهو شعور نفسي منظم يتكون من قيم ومعتقدات وأهداف يتبناها الفرد من جانب سياسي وديني.
- البعد الثاني: مجال الالتزام الأكاديمي والمهني: وهو شعور نفسي منظم يتكون من قيم ومعتقدات وأهداف يتبناها الفرد ويلتزم بها من الناحية الأكاديمية والمهنية.
- البعد الثالث: المجال (الثقافي): وهو وعي الفرد بثقافته والثقافات الأخرى وما تتضمنه من أساليب حياة وقيم وعادات ولغة ومعتقدات وتقديره للجوانب الإيجابية والسلبية للتقنية.
- البعد الرابع: مجال الذات المشوهة (السالبة): وهو التلوث النفسي للذات وما يتضمنه من قيم ومعتقدات وأدوار يتبناها الفرد لتحقيق رغباته بطريقة سلبية.
- وتحسب الدرجة الكلية للمستجيب من خلال جمع الدرجات التي تحصل عليها كل فقرة من فقرات المقياس، وبذلك تكون أعلى درجة هي (340)، وأقل درجة (68).

تنفيذ البحث:

تم تنفيذ البحث في الفصل الدراسي الأول من العام الجامعي 1440هـ / 1441هـ عن

طريق:

- 1- إعداد وتقنين أدوات البحث والتأكد من جاهزيتها ووضوحها وتوفيرها بأعداد ملائمة لعدد العينة.
- 2- اختيار عينة الدراسة (طلاب وطالبات جامعة الملك خالد في مدينة أبها).
- 3- توزيع الاستبيانات على أفراد العينة.
- 4- جمع الاستبيانات من أفراد العينة وحصر عددها.
- 5- إدخال البيانات ومعالجتها إحصائياً، وتحليل البيانات، واستخراج النتائج ومناقشتها.
- 6- كتابة التوصيات والمقترحات.

الأساليب الإحصائية المستخدمة في البحث:

- التكرارات والنسب المئوية.
- معامل ارتباط بيرسون لحساب الصدق والتحقق من صحة فروض الارتباط.
- ألفا كرونباخ ومعادلة سبيرمان براون لتصحيح طول التجزئة النصفية.
- المتوسط والانحراف المعياري لتحديد مستوى المتغيرات لدى أفراد العينة.
- تحليل التباين الأحادي لتحديد الفروق بين المجموعات المستقلة في متغيرات البحث.
- اختبار شيفيه لإجراء المعالجات الثنائية إذا كانت قيمة (ف) دالة إحصائياً.

نتائج البحث:

نتائج الفرض الأول:

ينص الفرض الأول على أنه: لا توجد فروق دالة إحصائية بين الوسط الفرضي ومتوسط درجات العينة على مقياس أزمة الهوية. وللتحقق من صحة الفرض قام الباحثان بحساب دلالة الفروق بين الوسط الفرضي للمقياس ومتوسط درجات العينة التجريبي على المقياس باستخدام اختبار - ت لعينة واحدة.

حيث إن: الوسط الفرضي للمقياس = مجموع أوزان البدائل x عدد الفقرات الكلية / عدد البدائل، ويوضح الجدول (5) نتائج ذلك:

جدول (5) اختبار – (ت) لعينة واحدة لدلالة الفروق بين الوسط الفرضي ومتوسط درجات العينة على مقياس أزمة الهوية:

الدلالة	درجة الحرية	قيمة ت	الانحراف المعياري	الوسط الفرضي للمقياس	متوسط العينة	ن	المجالات
0.01	362	59.27	7.84	54	78.41	363	السياسي والديني
0.01	362	37.4	6.02	45	56.83	363	الالتزام الأكاديمي والمهني
0.01	362	25.18	9.4	42	54.4	363	الثقافي
0.01	362	21.97	14.93	63	80.22	363	الذات المشوهة
0.01	362	49.65	25.28	204	269.90	363	الدرجة الكلية

يتضح من جدول (5) وجود فروق دالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.01) بين الوسط الفرضي للمقياس ومتوسط درجات العينة لصالح متوسط درجات العينة؛ وذلك بالنسبة للمجالات الأربعة والدرجة الكلية، حيث إن الدرجة المرتفعة تشير إلى ارتفاع أزمة الهوية؛ مما يعني وجود أزمة الهوية لدى عينة البحث.

وقد اتفقت نتيجة البحث الحالي الخاصة بهذا الهدف مع الدراسات السابقة في وجود مستوى من أزمة الهوية كدراسة كل من (سليمان، 2018؛ كتابي، 2015؛ علي وعبد الرحمن، 2012) ويمكن تفسير النتيجة الحالية بما أشار إليه العلماء والباحثون؛ كما رشيها marchia من أن تقاطع العوامل البيولوجية والاجتماعية تجعل الهوية إما في حالة الإنجاز أو التعليق أو الانغلاق أو التشتت وتعبر حالة الإنجاز عن أن الفرد قد نجح في التزاماته، ويتعهد حول الأدوار الاجتماعية، أما حالة التعليق (التأجيل)؛ فإن الفرد في حالة الأزمة يشهد نشاطا بشكل كبير في البحث حول البدائل للوصول إلى خيارات الهوية، وحالة الهوية المغلقة تعني أن الفرد لم يختبر أزمة ما، لكنه ملتزم بقيم ومعتقدات مرتبطة بأشخاص مهيمنين: كالأُسرة والراشدين المحيطين به، فيما تبين

الهوية المشتتة أن الفرد لم يختبر حتى الآن أزمة هوية، ولا أي تعهد أو التزام بالمعتقدات أو الأدوار، ولا توجد دلائل أي نشاط من أجل إيجاد سمة للهوية لديه (ماحي ومعمرية، 2007؛ الغامدي، 2008).

نتائج الفرض الثاني:

ينص الفرض الثاني على أنه: لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد تبعًا للجنس.

وللتحقق من صحة هذا الفرض تم استخدام اختبار-ت للعينات المستقلة للتحقق من دلالة الفروق بين متوسطات الذكور والإناث على مقياس أزمة الهوية، ويوضح جدول (6) نتائج ذلك.

جدول (6): نتائج اختبار(ت) للعينات المستقلة لدلالة الفروق في متوسطات درجات أزمة

الهوية وفقًا لمتغير الجنس

المجالات	الجنس	العدد	المتوسط	الانحراف المعياري	قيمة(ت) المحسوبة	درجات الحرية	مستوى الدلالة
السياسي والديني	ذكور	131	79.63	6.77	2.23	361	.05
	إناث	232	77.73	8.32			
الالتزام الأكاديمي والمهني	ذكور	131	57.21	6.3	0.90	361	غير دالة
	إناث	232	56.62	5.87			
الثقافي	ذكور	131	53.5	10.25	1.41	361	غير دالة
	إناث	232	54.95	8.86			
الذات المشوهة	ذكور	131	80.59	14.44	0.35	361	غير دالة
	إناث	232	80.01	15.22			
الدرجة الكلية	ذكور	131	270.94	24.35	0.58	361	غير دالة
	إناث	232	269.32	25.83			

يتضح من نتائج الجدول (6) ما يلي:

- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية وفقًا لمتغير الجنس في المجموع الكلي لمقياس أزمة الهوية، وكذلك بالنسبة لمجالات الالتزام الأكاديمي والمهني، الثقافي، الذات المشوهة.

- وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى 0.05 وفقا لمتغير الجنس، وذلك بالنسبة للمجال السياسي والديني، وكانت الفروق لصالح الذكور (المتوسط الأكبر)؛ مما يشير إلى أن الذكور أقل في أزمة الهوية بالنسبة للمجال الديني والسياسي مقارنة بالإناث.

وقد اتفقت نتيجة البحث الحالي الخاصة بهذا الفرض مع نتائج الدراسات السابقة في عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في أزمة الهوية وفقاً لمتغير الجنس؛ كدراسة كل من (سليمان، 2018؛ كتابي، 2015؛ علي وعبد الرحمن، 2012) ويمكن تفسير النتيجة الحالية بتشابه البيئة الاجتماعية والواقع الثقافي والتنشئة الاجتماعية المتقاربة التي تحكمها الأعراف نفسها التي يعيشها الطلاب والطالبات، وكذلك تشابه الخبرات التي مروا بها سابقاً، فضلاً عن التطورات والتغيرات الاجتماعية والثقافية والتقنية؛ حتى أصبح من السهل الاطلاع على الثقافات الأخرى، والعيش في الهويات التي قد لا تتوافق مع القيم الدينية، والمجتمعية، والنسق القيمي والثقافي بشكل عام، وقد يعود ذلك إلى طبيعة الاحتكاك والتوجيه الديني الذي يتلقاه الذكور من خلال الخطب، والمحاضرات الدينية، والوطنية في المساجد، والملتقيات، التي يحضرها الذكور غالباً أكثر من الإناث.

نتائج الفرض الثالث:

ينص الفرض الثالث على أنه: لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد تبعاً للتخصص.

وللتحقق من صحة هذا الفرض تم استخدام اختبارات العينات المستقلة للتحقق من دلالة الفروق بين متوسطات التخصصات العملية والنظرية على مقياس أزمة الهوية ويوضح جدول (7) نتائج ذلك.

جدول (7): نتائج اختبار (ت) للعينات المستقلة لدلالة الفروق في متوسطات درجات أزمة

الهوية وفقاً لمتغير التخصص

المجالات	التخصص	العدد	المتوسط	الانحراف المعياري	قيمة (ت) المحسوبة	درجات الحرية	مستوى الدلالة
السياسي والديني	عملي	160	77.63	8.06	1.7	361	غير دالة
	نظري	203	79.03	7.63			
الالتزام الأكاديمي والمهني	عملي	160	57.03	6.15	0.56	361	غير دالة
	نظري	203	56.67	5.93			
الثقافي	عملي	160	54.24	8.92	0.33	361	غير دالة
	نظري	203	54.57	9.78			
الذات المشوهة	عملي	160	79.49	14.78	0.82	361	غير دالة
	نظري	203	80.8	15.06			
الدرجة الكلية	عملي	160	268.4	25.11	1.05	361	غير دالة
	نظري	203	271.09	25.42			

يتضح من النتائج المعروضة في الجدول (7) ما يلي:

- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية وفقاً لمتغير التخصص في المجموع الكلي لمقياس أزمة الهوية، وكذلك بالنسبة للمجالات الأربعة: السياسي والديني، الالتزام الأكاديمي والمهني، الثقافي، الذات المشوهة. مما يعني عدم وجود اختلاف في أزمة الهوية بين التخصصات العملية والتخصصات النظرية.

وقد اتفقت نتيجة البحث الحالي الخاصة بهذا الفرض مع نتائج الدراسات السابقة في عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في أزمة الهوية وفقاً لمتغير التخصص؛ كدراسة كل من (سليمان، 2018؛ كتابي، 2015؛ علي وعبد الرحمن، 2012) ويمكن تفسير النتيجة الحالية وفقاً لمتغير التخصص: بوصولهن للمرحلة الواقعية للنمو المهني؛ المتمثلة في مرحلة التبلور التي أشار إليها "جينزبرج" عند تحدته عن الذات المهنية، وكذلك ما افترضته معظم النظريات بأن أزمة الهوية لا تتم بمعزل عن المتغيرات الأخرى من خلال المتغيرات البيولوجية ممثلة في النضج، والعوامل الاجتماعية والشخصية، وهذا ما تفترضه نظرية إريكسون وما أكدته الدراسات المختلفة في مجال أزمة الهوية.

نتائج الفرض الرابع:

ينص الفرض الرابع على أنه: لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد تبعًا لحالة الوالدين.

وللتحقق من صحة هذا الفرض تم استخدام اختبار تحليل التباين الأحادي (One Way Anova) للتعرف على الفروق الإحصائية وفقًا لمتغير حالة الوالدين، ويوضح نتائجه الجدول (8) التالي:

جدول (8): نتائج تحليل التباين الأحادي (One Way Anova) للفروق في أزمة الهوية تبعًا

لاختلاف حالة الوالدين

الدلالة الإحصائية	قيمة ف	متوسط المربعات	درجات الحرية	مجموع المربعات	مصدر التباين	المجالات
غير دالة	1.17	71.97	3	215.91	بين المجموعات	السياسي والديني
		61.511	359	22082.44	داخل المجموعات	
		-	362	22298.35	الكلية	
غير دالة		5.51	3	16.54	بين المجموعات	الالتزام الأكاديمي والمهني
		36.60	359	13141.54	داخل المجموعات	
		-	362	13158.08	الكلية	
غير دالة	1.66	146.46	3	439.40	بين المجموعات	الثقافي
		87.91	359	31561.55	داخل المجموعات	
		-	362	32000.95	الكلية	
0.01	5.54	1190.9	3	3572.96	بين المجموعات	الذات المشوهة
		214.93	359	777162.51	داخل المجموعات	
		-	362	80735.4	الكلية	
0.01	4.09	2547.97	3	7643.93	بين المجموعات	الدرجة الكلية
		623.58	359	223868.06	داخل المجموعات	
		-	362	231512.0	الكلية	

يتضح من النتائج المعروضة في جدول (8):

- عدم وجود فروق دالة إحصائية وفقًا لمتغير حالة الوالدين في مجالات: السياسي والديني، الالتزام الأكاديمي والمهني، والثقافي.

- وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.01) وفقًا لمتغير حالة الوالدين في الدرجة الكلية على المقياس وفي مجال الذات المشوهة. وللتعرف على اتجاه الفروق

الدالة الإحصائية (في مجال الذات المشوهة والدرجة الكلية) تم استخدام اختبار شيفيه للتعرف على الفروق الإحصائية. ويوضح جدول (9) نتائج ذلك.

جدول (9) نتائج اختبار شيفيه لاتجاه الفروق الدالة في مجال الذات المشوهة والدرجة الكلية وفقا لحالة الوالدين

المجال	حالة الوالدين	مرتبطان	كلاهما متوفى	أحدهما متوفى	منفصلان
الذات المشوهة	مرتبطان				*13.2
	كلاهما متوفى				
	أحدهما متوفى				*12.52
	منفصلان				
الدرجة الكلية لأزمة الهوية	مرتبطان				*17.21
	كلاهما متوفى				
	أحدهما متوفى				*20.76
	منفصلان				

(*) = الفروق دالة عند مستوى 0.05

يتضح من النتائج المعروضة في جدول (9):

-وجود فروق دالة إحصائية بين مجموعة الطلاب ذوي الوالدين المرتبطين وذوي الوالدين المنفصلين لصالح ذوي الوالدين المرتبطين (المتوسط الأكبر)، وذلك في تشوه الذات، والدرجة الكلية لأزمة الهوية؛ مما يعني أن تشوه الذات وأزمة الهوية في حالة الأبناء ذوي الوالدين المنفصلين أكبر منهما في حالة الطلاب ذوي الوالدين المرتبطين، مما يؤكد على أثر الطلاق على شخصية الطلاب، وارتفاع أزمة الهوية لديهم.

-وجود فروق دالة إحصائية بين مجموعة الطلاب ذوي الوالدين اللذين أحدهما متوفى، ومجموعة ذوي الوالدين المنفصلين لصالح ذوي الوالدين اللذين أحدهما متوفى، وذلك في تشوه الذات والدرجة الكلية لأزمة الهوية؛ مما يعني أن تشوه الذات والدرجة الكلية لأزمة الهوية في حالة الطلاب ذوي الوالدين المنفصلين أكبر منهما في حالة الطلاب ذوي الوالدين اللذين أحدهما متوفى، وهذا يعود إلى أن حدوث الانفصال مبني غالبا على وجود مشكلة بين الوالدين، أما وفاة أحدهما فلا تتعلق بالمشكلات.

وتشير تلك النتائج إلى أن أزمة الهوية تكون مرتفعة لدى الطلاب ذوي الوالدين المنفصلين مقارنة بباقي حالات الوالدين؛ مما يعني تأثير حالة الانفصال على أزمة الهوية بشكل سلبي.

نتائج الفرض الخامس:

ينص الفرض الخامس على أنه: لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد تبعاً للمستوى الدراسي.

وللتحقق من صحة هذا الفرض تم استخدام اختبار تحليل التباين الأحادي (One Way Anova) للتعرف على الفروق الإحصائية وفقاً لمتغير المستوى الدراسي، ويوضح نتائجه الجدول (10) التالي:

جدول (10): نتائج تحليل التباين الأحادي (One Way Anova) للفروق في أزمة الهوية تبعاً لاختلاف

المستوى الدراسي

الدلالة الإحصائية	قيمة ف	متوسط المربعات	درجات الحرية	مجموع المربعات	مصدر التباين	المجالات
غير دالة	1.51	92.13	7	644.96	بين المجموعات	السياسي والديني
		60.99	355	21653.38	داخل المجموعات	
		-	362	22298.35	الكلية	
0.05	2.72	95.84	7	670.91	بين المجموعات	الالتزام الأكاديمي والمهني
		35.175	355	12487.16	داخل المجموعات	
		-	362	13158.08	الكلية	
غير دالة	0.80	71.43	7	5000.01	بين المجموعات	الثقافي
		88.73	355	31500.94	داخل المجموعات	
		-	362	32000.95	الكلية	
غير دالة	1.99	437.15	7	3060.05	بين المجموعات	الذات المشوهة
		218.8	355	77675.42	داخل المجموعات	
		-	362	80735.47	الكلية	
غير دالة	1.31	832.8	7	5829.6	بين المجموعات	الدرجة الكلية
		635.72	355	225682.39	داخل المجموعات	
		-	362	231512.0	الكلية	

يتضح من النتائج المعروضة في جدول (10):

- عدم وجود فروق دالة إحصائية وفقاً لمتغير المستوى الدراسي في مجالات: السياسي والديني، الثقافي، الذات المشوهة، وكذلك الدرجة الكلية للمقياس.
 - وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.01) وفقاً لمتغير المستوى الدراسي في مجال الالتزام الأكاديمي والمهني. وللتعرف على اتجاه الفروق الدالة الإحصائية (في مجال الالتزام الأكاديمي) تم استخدام اختبار شيفيه للتعرف على الفروق الإحصائية. ويوضح جدول (11) نتائج ذلك.
- جدول (11) نتائج اختبار شيفيه لاتجاه الفروق الدالة في مجال الالتزام الأكاديمي والمهني وفقاً لمتغير المستوى الدراسي

المستوى الدراسي	الأول	الثاني	الثالث	الرابع	الخامس	السادس	السابع	الثامن
الأول		3.57*						
الثاني								
الثالث		3.66*						
الرابع								
الخامس		2.67*						
السادس								
السابع		2.78*						
الثامن								

(*) = الفروق دالة عند مستوى 0.05

يتضح من النتائج المعروضة في جدول (11):

-وجود فروق دالة في مجال الالتزام المهني والأكاديمي بين طلاب المستوى الأول وطلاب كل من المستويات الثاني والثالث والخامس والسابع لصالح طلاب المستويات العليا (الثاني، الثالث، الخامس، السابع).

وتشير هذه النتائج إلى ارتفاع مستوى أزمة الهوية في مجال الالتزام الأكاديمي لدى الطلاب ذوي المستوى الدراسي الأقل (الأول) مقارنة بالمستويات الدراسية العليا، مما يؤكد على قلة وعي الطلاب في المستويات الأولى بأهمية المعدل التراكمي، مما ينتج عنه مستويات متدنية تسهم في

أزمة الهوية لديهم، وبمعنى آخر فإن الطلاب ذوي المستويات الدراسية العليا أكثر التزاماً مهنياً وأكاديمياً مقارنة بالمستويات الدراسية الأقل.

نتائج الفرض السادس:

ينص الفرض السادس على أنه: لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد تبعاً للمستوى الاقتصادي. ولتحقق من صحة هذا الفرض تم استخدام اختبار تحليل التباين الأحادي (One Way Anova) للتعرف على دلالة الفروق الإحصائية وفقاً لمتغير المستوى الاقتصادي، ويوضح نتائجه الجدول (12) التالي:

جدول (12): نتائج تحليل التباين الأحادي (One Way Anova) للفروق في أزمة الهوية تبعاً لاختلاف المستوى الاقتصادي للأسرة.

الدلالة الإحصائية	قيمة ف	متوسط المربعات	درجات الحرية	مجموع مربعات	مصدر التباين	المجالات
0.01	4.82	291.05	2	582.11	بين المجموعات	السياسي والديني
		60.32	260	21716.2	داخل المجموعات	
		-	262	22298.35	الكلية	
0.01	5.001	177.85	2	355.67	بين المجموعات	الالتزام الأكاديمي والمهني
		35.56	260	12802.41	داخل المجموعات	
		-	262	13158.08	الكلية	
غير دالة	0.355	31.47	2	62.95	بين المجموعات	الثقافي
		88.71	260	31938.08	داخل المجموعات	
		-	262	32000.9	الكلية	
غير دالة	1.18	249.13	2	498.27	بين المجموعات	الذات المشوهة
		222.88	260	80237.206	داخل المجموعات	
		-	262	80735.4	الكلية	
غير دالة	0.74	477.13	2	954.26	بين المجموعات	الدرجة الكلية
		640.43	260	230557.7	داخل المجموعات	
		-	262	231512.0	الكلية	

توضح النتائج المعروضة في جدول (12) ما يلي:

- عدم وجود فروق دالة إحصائية وفقا لمتغير المستوى الاقتصادي في المجال الثقافي، ومجال الذات المشوهة وكذلك الدرجة الكلية للمقياس.

- وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.01) وفقاً لمتغير المستوى الاقتصادي في المجال السياسي والديني وفي مجال الالتزام الأكاديمي والمهني. وللتعرف على اتجاه الفروق الدالة الإحصائية (في المجال السياسي والديني ومجال الالتزام الأكاديمي والمهني) تم استخدام اختبار شيفيه للتعرف على الفروق الإحصائية. ويوضح جدول (13) نتائج ذلك.

جدول (13) نتائج اختبار شيفيه لاتجاه الفروق الدالة في المجال السياسي والديني ومجال الالتزام الأكاديمي وفقا لحالة الوالدين

المجال	المستوى الاقتصادي	منخفض	متوسط	مرتفع
السياسي والديني	منخفض			*4.83
	متوسط			*3.08
	مرتفع			
الالتزام المهني والأكاديمي	منخفض			*2.98
	متوسط			*2.57
	مرتفع			

(*) = الفروق دالة عند مستوى 0.05

يتضح من جدول (13) ما يلي:

- وجود فروق دالة إحصائية بين مجموعة الطلاب ذوي المستوى الاقتصادي المنخفض ومجموعتي الطلاب ذوي المستوى الاقتصادي المتوسط والمرتفع لصالح الطلاب ذوي المستوى الاقتصادي المنخفض؛ مما يعني ارتفاع مستوى الالتزام المهني والأكاديمي، وكذلك المجال الديني لدى الطلاب ذوي المستوى الاقتصادي المنخفض مقارنة بالمستويين المتوسط والمرتفع،

وهذا يعود إلى ارتفاع مستوى الوعي بالمسؤولية للجانب المادي لدى منخفضي الدخل، واهتمامهم بالدراسة، لتعزيز جانب القبول الوظيفي، مما جعل مستوى الالتزام المهني مرتفعاً لديهم.

النتائج:

توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج، أبرزها ما يلي:

- وجود مستوى متوسط من أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات جامعة الملك خالد بأبها.
- لا توجد فروق في أزمة الهوية لدى عينة البحث تبعاً للجنس.
- وجود أزمة الهوية لدى عينة البحث من خلال ذلك بالنسبة إلى المجالات الأربعة والدرجة الكلية.
- وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى 0.05 وفقاً لمتغير الجنس، بالنسبة للمجال السياسي والديني، وكانت الفروق لصالح الذكور (المتوسط الأكبر) مما يشير إلى أن الذكور أقل في أزمة الهوية بالنسبة للمجال الديني والسياسي مقارنة بالإناث.
- وجود فروق دالة إحصائية بين مجموعة الطلاب ذوي الوالدين المرتبطين وذوي الوالدين المنفصلين لصالح ذوي الوالدين المرتبطين (المتوسط الأكبر) وذلك في تشوه الذات والدرجة الكلية لأزمة الهوية؛ مما يعني أن تشوه الذات وأزمة الهوية في حالة الأبناء ذوي الوالدين المنفصلين أكبر منهما في حالة الطلاب ذوي الوالدين المرتبطين.
- وجود فروق دالة إحصائية بين مجموعة الطلاب ذوي الوالدين اللذين أحدهما متوفى، ومجموعة ذوي الوالدين المنفصلين لصالح ذوي الوالدين اللذين أحدهما متوفى، وذلك في تشوه الذات والدرجة الكلية لأزمة الهوية؛ مما يعني أن تشوه الذات والدرجة الكلية لأزمة الهوية في حالة الطلاب ذوي الوالدين المنفصلين أكبر منهما في حالة الطلاب ذوي الوالدين اللذين أحدهما متوفى.

- ارتفاع أزمة الهوية لدى الطلاب ذوي الوالدين المنفصلين مقارنة بباقي حالات الوالدين؛ مما يعني تأثير حالة الانفصال على أزمة الهوية بشكل سلبي.
- وجود فروق دالة في مجال الالتزام المهني والأكاديمي بين طلاب المستوى الأول وطلاب كل من المستويات الثاني والثالث والخامس والسابع لصالح طلاب المستويات العليا (الثاني، الثالث، الخامس، السابع).
- ارتفاع مستوى أزمة الهوية في مجال الالتزام الأكاديمي لدى الطلاب ذوي المستوى الدراسي الأقل (الأول) مقارنة بالمستويات الدراسية العليا.
- وجود فروق دالة إحصائية بين مجموعة الطلاب ذوي المستوى الاقتصادي المنخفض ومجموعتي الطلاب ذوي المستوى الاقتصادي المتوسط والمرتفع لصالح الطلاب ذوي المستوى الاقتصادي المنخفض.

توصيات البحث ومقترحاته:

- لفت انتباه المؤسسات التربوية إلى أهمية الاهتمام بتطوير مجالات الهوية لدى الطلبة، ودعم البرامج والأنشطة التي تتضمن تنمية الهوية وتطويرها بواسطة موضوعات الإرشاد الجامعي (مثل المسؤولية، الصداقة، التعبير عن الذات، توظيف وقت الفراغ، دعم الإنجاز، تحفيز الطلبة نحو المشاركة والإنتاج، تعزيز العمل الجماعي).
- بناء البرامج الإرشادية المخصصة لبناء شخصية الطالبة المستجدة بالمرحلة الجامعية، وتمهيتها للدور الاجتماعي الحياتي.
- إعداد برامج تدريبية لتنمية المهارات الاجتماعية اللازمة والضرورية في التعاملات اليومية، مثل: مهارات الإصغاء والتعامل مع الآخرين والقدرة على الإقناع والتعبير عن المشاعر والدفاع عن حقوقهم وغيرها من المهارات اللازمة.

- الاهتمام بالنواحي التنموية لمجالات الهوية الاجتماعية من خلال تعزيز ثقافة الهوية ومجالاتها وأهميتها بالنسبة للمراهقين لدى الوسائط الاجتماعية المعنية بالتواصل مع الطلبة (عن طرق مجالس الأسرة، والمؤسسات الأخرى التي تتواصل مع الطلبة المراهقين)، التي يتم من خلالها تناول مجالات النمو الاجتماعي المهمة في حياة الطلبة؛ لما لها من تأثير في شخصياتهم.

- توسيع نطاق البرامج الإرشادية في كافة مراحل التعليم المختلفة التي تساعد على تحقيق الهوية الشخصية.

البحوث المقترحة:

- أزمة الهوية وعلاقتها بالفراغ الوجودي وقلق المستقبل لدى طلاب وطالبات المرحلة الجامعية.

- فاعلية برنامج إرشادي لخفض أزمة الهوية لدى طلاب وطالبات المرحلة الجامعية.

- أزمة الهوية وعلاقتها بقلق التصور المعرفي لدى طالبات المرحلة الجامعية.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن زكريا، أحمد بن فارس (2008م) معجم مقاييس اللغة، القاهرة: دار الحديث.
2. أنجلز، باربرا (1991). مدخل إلى نظريات الشخصية. ط1، ترجمة فهد بن عبد الله بن دليم، مكة المكرمة: مكتبة التراث.
3. بلغيث، سلطان (2010). تمظهرات أزمة الهوية لدى الشباب. مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية- الجزائر، (2)، 209-363.
4. جابر، جابر عبد الحميد (1990). نظريات الشخصية، البناء، الديناميات، النمو. ط1، القاهرة: دار النهضة.
5. الجزائر، هاني (2011م) أزمة الهوية والتعصب، مصر: مركز هلا للنشر.
6. الجسماني، عبد الغاني (1988). سيكولوجية الطفولة والمراهقة وخصائصها الأساسية. ط1، مصر: دار العربية للعلوم.

7. الحميدي والبلوشي، حسن عبدالله، باسمه سالم (2018). الخصائص السيكومترية لمقياس أبعاد تطوير الهوية في البيئة الخليجية على عينة من طلبة جامعة السلطان قابوس وجامعة الكويت. مجلة الدراسات التربوية - جامعة السلطان قابوس، 12، (1)، 147-162.
8. داود، ضيماء سالم (2017). أزمة الهوية والعنف لدى طلبة الجامعة. شبكة المؤتمرات العربية- المؤتمر الدولي الأول للعلوم والآداب، العراق، 672-738.
9. الدباغ، فخري (1982). مقدمة في علم النفس. ط1، العراق: دار الكتب للطباعة والنشر.
10. السلطان، ابتسام (2009). التطور الخلقى للمراهقين. ط1، الأردن- عمان: دار الصفاء للنشر والتوزيع.
11. سليمان، علي داود (2018). أزمة الهوية وعلاقتها بالتلوث النفسي لدى طلبة المرحلة الإعدادية. مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإنسانية- العراق، 4، (4)، 338-363.
12. شريم، رغدة (2009). سيكولوجية المراهقة. ط1، الأردن- عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع.
13. علي وعبدالرحمن، إسماعيل إبراهيم، شذى خالص (2012). أزمة الهوية وعلاقتها بالسلوك المضاد للمجتمع لدى طلبة المرحلة الإعدادية. مجلة الباحث، العراق، العدد الخاص بالمؤتمر الأول، ج(1)، 11-54.
14. الشوربجي، أبو المجد (1992). هوية الأنا لطلبة التعليم الابتدائي الأساسي بكلية التربية. مجلة كلية التربية بالزقازيق، 19، 95-99.
15. الشيخ، دعد (2006م) الطالب المراهق وأزمة الهوية، مجلة اتحاد الجامعات العربية للتربية وعلم النفس، المجلد الرابع، العدد الثاني.
16. العاني، خليل نوري (2009م) مستقبل الهوية الإسلامية في ظل العولمة الثقافية، بغداد: مركز البحوث والدراسات الإسلامية.
17. الغامدي، حسين عبد الفتاح (2001). تشكل أزمة هوية الأنا لدى عينة من الجانحين وغير الجانحين بالمنطقة الغربية في المملكة العربية السعودية. المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب وأكاديمية نايف للعلوم الأمنية، 5، (30)، 182-213.
18. الغامدي، حسين عبد الفتاح (2001). علاقة تشكل هوية الأنا بنمو التفكير الأخلاقي لدى عينة من الذكور في مرحلة المراهقة والشباب بالمنطقة الغربية من المملكة العربية السعودية. المجلة المصرية للدراسات النفسية، 5، (30)، 221-255.

19. كاتبي، محمد عزت عربي (2015). أزمة الهوية وعلاقتها بالتصور الانتحاري لدى عينة من طلبة التعليم الثانوي في مدارس محافظة دمشق الرسمية. *مجلة اتحاد الجامعات العربية للتربية وعلم النفس*، 13، (4)، 65-87.
20. كاتبي، محمد عزت عربي (2015). الصلابة النفسية وعلاقتها بأزمة الهوية دراسة ميدانية على عينة من طلبة جامعة دمشق. *مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية- دمشق*، 37، (2)، 151-166.
21. لزغد، هناء (2015م) *أزمة الهوية لدى المراهق الجانح*، بحث مكمل لنيل درجة الماجستير من جامعة محمد خيضر بالجزائر.
22. ماحي ومعمرية، إبراهيم، بشير (2007). *بحوث ودراسات مختصة في علم النفس*. مجلة منشورات الحبر-الجزائر، الجزء الثالث.
23. مجمع اللغة العربية بمصر (2004م) *المعجم الوسيط*، (ط4) مصر: دار الشروق الدولية.
24. محيي الدين، مؤمنة فيصل (2017م) *أزمة الهوية وعلاقتها بالسلوك الإجرامي لدى الجانحين بإصلاحية الجريف بالخرطوم*، بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في علم النفس، من جامعة الرباط الوطني بالسودان.
25. المنيزل، عبدا لله فلاح (1994). *أزمة الهوية: دراسة مقارنة بين الأحداث الجانحين والأحداث غير الجانحين*. مجلة *دراسات العلوم الإنسانية*، بعمان- الأردن، 21، (1)، 137-171.
26. ميكشيللي، أليكس (1993). *الهوية*. ط1، ترجمة: علي وطفة، سوريا- دمشق: دار الوسيم.
27. ميللر، باتريشيا، ترجمة: سالم والشحات وعاشور، محمود، مجدي، أحمد (2005). *نظريات النمو*. ط1، الأردن- عمان: دار الفكر.
28. ناصر، عقيل خليل (2003). *تكامل الأنا لدى المسنين وعلاقته ببعض المتغيرات*. رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد، العراق.

المراجع الأجنبية:

29. Evans, r. l. (1967). *Dialogue with Erik Erickson*. New York: Harper and Row.

30. Romano, J (2004). *Dimension of Parenting and Identity Development in Late Adolescence*. Faculty of the Virginia, Master of science in Human Development.



نسقا الفحولة والقوة في معلقة عمرو بن كلثوم

د. عبدالله علي صالح الجوزي*

ملخص:

يسعى البحث في هذه المقاربة إلى استكشاف ملامح نسقي الفحولة والقوة في معلقة عمرو بن كلثوم؛ اعتماداً على خاصيات التشكيل الشعري، وروافده الإبداعية التي أسهمت في بناء هذه الأنساق، على النحو الذي يجعل منها نصّاً شعريّاً مبنياً على ثقافة النموذج النسقي، ومنفتحاً على منظومة من القيم الإنسانية -سالبة أو موجبة-، ويتعزز بقرائن من العلاقات الاجتماعية والأخلاقية، والمؤشرات الرمزية. إن هذا التصور يتجاوز التعبير الصريح في القول الشعري، ويؤسس لوعي جديد في تناول المعلقة، ومقارنة متنها بآلياته منهجية حديثة، يتوخى البحث من خلالها الإجابة عن السؤال المركب الآتي: ما الفحولة والقوة في معلقة عمرو بن كلثوم؟ وما القيم الدلالية والثقافية التي أفضت إليها هيمنة هذه الأنساق؟.

الكلمات المفتاحية: النقد الثقافي؛ النسق؛ الفحولة؛ القوة؛ معلقة عمرو بن كلثوم.

Exploring the patterns of 'Virility' and 'Power' in Amr Ibn Kalthoum's Famous poem

(Muallaqah)

Dr. Abdullah Ali Saleh Al-Jawzi

Abstract:

This study attempts to explore the aspects of virility and power patterns in the Suspended Ode (Muallaqah) of Amr Ibn Kalthoum. The research is based on the

* أستاذ الأدب والنقد المساعد - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية العلوم الإنسانية - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية، وجامعة البيضاء - الجمهورية اليمنية.

features of poetic formation and its creatively supporting characteristics that have contributed to the formation of these patterns in a way that makes the poem under investigation a poetic text that draws on the culture of patterning-based model. This poetic text is also made open to a system of positive or negative human values. It is also reinforced by evidence of social and cultural relations as well as symbolic indicators.

This analysis mode goes beyond explicit expression in poetry and establishes a new type of awareness in studying this famous poem and its text using modern methodological mechanisms. Such desired mechanisms will seek to address the dominant problem expressed in the following question: "What are the virility and power patterns in the famous poem "muallaqah" of Amr ibn Kalthoum? What are the semantic and cultural values derived from the dominance of these patterns in the poem?"

Key Words: Cultural criticism, patterns, Virility, power, Amr Ibn Kalthoum's famous poem 'Muallaqah'.

المقدمة:

تعد معلقة عمرو بن كلثوم من أهم المتون الشعرية التي حافظت على صورة الإبداع في القصيدة العربية من العصر الجاهلي إلى اليوم، إذ رسمت ملامح الوعي بالحياة الإنسانية في مسارات متعددة من العلاقات الاجتماعية والسياسية، والثقافية، وترسخت فيها المضامين والأبعاد الفنية التي عني بها النقاد والدارسون؛ إيماناً بأن شعر عمرو بن كلثوم يمثل صورة قديرة للنماذج الشعرية التي عنيت بالفخر، وأسهمت في إعلاء الذات الشعرية، وانتمائها إلى (النحن/ القبيلة)، حتى غدت أشبه بمرآة ثقافية في المنجز الشعري القديم؛ فزادت أهميتها، وصارت إحدى البواعث الجوهرية التي حفزتنا لمقاربتها. وقد تعددت الدراسات في النظر إليها، والاشتغال

بمضامينها؛ لكننا لم نجد من هذه الدراسات ما يحجب الأفق، ويقوض الرؤية التي استقامت في هذا البحث، واستوت معالمها في هذا العنوان، وهي:

- مؤيد صالح اليوزبكي، الرؤية للذات والآخر في مطولة عمرو بن كلثوم، مجلة آداب الرافدين، العدد 56، 2009.

- يوسف محمود عليمات، النقد النسقي تمثيلات النسق في الشعر الجاهلي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 1 2015.

- أمل حسن ظاهر، الأنساق المضمرة في معلقة عمرو بن كلثوم، لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، الجزء الثاني، العدد 29، 2018.

فقد سلكت الدراسات السابقة مسالك شتى في التناول والمعالجة، إذ انطلقت دراسة (اليوزبكي 2009م) من رؤية الذات والآخر في سياق له مرجعيته الاجتماعية والأخلاقية، ولم تنطلق من قيم النقد الثقافي، كما لم تحقق الالتزام بالقواعد البحثية، ونقص غياب المشكلة، والفرضية، واكتفى الباحث بالسرود دون تقسيمات، وكان همه التركيز على الذات الشاعرة مع الآخر في سياق وصفي، لإظهار صفات الكفاءة الشعرية في المعلقة. وهذا مفارق لرؤية البحث الذي بين أيدينا؛ إذ تشتمل المعلقة وتمضي في ضوء قواعد جلية، لها ما يستند لها منهجياً من أنساق النقد الثقافي.

أما دراسة (عليمات 2015)، فهو كتاب يتضمن مسحاً نظرياً لبعض المناهج النقدية التي اعتمدت مبدأ النسقية التي شكلتها، وأهمها: (النقد التفكيكي، الأسلوبية، السيميائية، النقد الثقافي) وغيرها من الفلسفات النقدية التي اتخذت من النسق مرتكزاً في التنظير والتطبيق، وتبلورت لديه فكرة البحث في معلقة عمرو بن كلثوم على هذا النحو، من حيث اعتماده على المنهج التفكيكي في مقارنة جزئية يغلب عليها التنظير أكثر من التطبيق.

كما أن بحث (أمل ظاهر 2018م)، لم تتناول نسق الفحولة، إذ شغلها نسق الأنثى والرجل، عن الأنساق الأخرى، واختصته الباحثة لجلو الرؤية عن موقعية الطرفين من حيث المركزية والهامشية في المجتمع الجاهلي، والقبيلة العربية، كما لم يأخذ نسق القوة حظه من التحليل والمعالجة.

وعلى هذا النحو، فإن بحثنا يختص بنسقي الفحولة والقوة، وكلاهما غائب عن الدراسات السابقة، وهما الأكثر هيمنة في معلقة عمرو بن كلثوم. على أن هذا المنول في تصورنا ناشئ عن مبدأ القوة التي حملت الشاعر على سلاسة القول، وقوة الأفكار، وجزالة الصور وملاءمة البناء للنسق الثقافي، وإحالاته نحو البنية العميقة، وما يتعلق بتجاوب الأصدقاء الثقافية التي تشكلت في وعيه منذ وقت مبكر. ذلك أن غايتنا ليست الكشف عن المستوى الأفقي في التشكيل الشعري بقدر ما يهمننا توجيه الجهد نحو الجمل الثقافية التي انتظمت منها الظاهرة النسقية.

* * *

وبناءً على ما سبق؛ فإن الأهداف المرجوة من هذا البحث هي الكشف عن الأنساق الثقافية المضمرة، المهيمنة على معلقة عمرو بن كلثوم، التي تتجلى في (نسق الفحولة ونسق القوة)، وقيمتها الثقافية والإبداعية في رسم العلاقة بين الذات الشاعرة والآخر، وتشكيل الوعي الشعري بالإنسان عمومًا.

ولا شك في أن هذه الأهداف ترتبط بمدى ما تحققه الدراسة، ونجاعة ما يتوصل إليه البحث بواسطة الأدوات المنهجية الحديثة، ومنها أدوات منهج (النقد الثقافي)، التي تمنح هذا العمل جدته، وتزيد من قيمته العلمية والنقدية، ويكفي هذا المنهج أنه لا يتعامل "مع النصوص والخطابات الجمالية والفنية على أنها رموز جمالية، ومجازات شكلية موحية، بل على أساس أنها أنساق ثقافية مضمرة، تعكس مجموعة من السياقات الثقافية التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والقيم الحضارية والإنسانية. ومن هنا، يتعامل النقد الثقافي

مع الأدب الجمالي ليس باعتباره نصًا، بل بمثابة نسق ثقافي يؤدي وظيفة نسقية ثقافية تضمحل أكثر مما تعلن⁽¹⁾.

وليس المنهج الثقافي بدعًا من المناهج الحديثة الأخرى؛ إذ الأمر منوط بحركة التطور المعرفي والنشاط النقدي الذي يتنامى يومًا بعد آخر لمواكبة التحولات الحديثة في اكتساب المعرفة وقياس مؤشراتنا بآليات حديثة وأدوات أكثر قدرة من غيرها؛ لذلك يعد النقد الثقافي - لدى رواد هذا المنهج في العالم العربي، ومنهم الناقد السعودي عبد الله الغدامي، أحد مظاهر النقلات النوعية التي شهدت تحولًا في انتقال القول الأدبي في أطروحة (ريتشارد) إلى العمل الأدبي، ثم تحول التصور لدى بارت من العمل إلى النص، وكذا إسهام (فوكو) في نقل النظر من النص إلى الخطاب، فتأسس بذلك وعي نظري في نقد الخطابات الثقافية والأنساق الذهنية.⁽²⁾ على أن النص - طبقًا للتصور السابق - ليس هو الغاية القصوى للدراسات الثقافية، وإنما غايتها المبدئية هي الأنظمة الذاتية في فعلها الاجتماعي في أي تموضع كان، بما في ذلك تموضعها النصوي.⁽³⁾

ومن هذا المنطلق، فإن ما بدت لنا ملامحه من نسقي الفجولة والقوة، ويغرينا تناوله ضمن خارطة البحث في معلقة عمرو بن كلثوم يتجاوب مع أصداء "القصيدة الجاهلية بوصفها نصًا ثقافيًا، ومجتلى معرفيًا منتجًا للأنساق، تموضع الجدلي والفلسفي والإشكالي من أجل تشكيل عوالم وفضاءات يندجل فيها الواقعي بالمتخيل، وتندغم فيها الذات بالجمعية: تقاربًا أو تصادمًا/ تضادًا؛ مما يحفز المتلقي المختلف/ المتلقي المشاء على اكتناه هذه العوالم"⁽⁴⁾.

ويجري بهذا المقتضى (نسق الفجولة ونسق القوة)، وما يتجاوب فيهما من هذه الأصداء، وما يتواشج فيهما من موجهاات الحافز الإنساني والثقافي تجاه الآخر، إذ تعد القوة الصفة الغائبة والمبدأ المضمحل الذي لم يشهد حضورًا قويًا في الدراسات السابقة.

المبحث الأول: مصطلحات الدراسة بين المفاهيم والوظائف النسقية

من أهم المصطلحات النقدية التي لا يستغني عنها البحث، بوصفها شرط وجود وقواعد منهجية لمقاربة الظاهرة الثقافية واستكشاف ملامحها في متن المعلقة: (النقد الثقافي، النسق، الفحولة، القوة). وستأخذ مساقها في التعريف والبيان على النحو الآتي:

1. النقد الثقافي

إن التحولات النوعية التي حققتها الدراسات والبحوث في مقاربة الخطاب الأدبي بنوعيه: (الشعري والنثري)، وما ينبثق عنها من أساليب الكتابة وقوانينها الإبداعية في المنجز السردى (قصة، رواية، مسرحية، سيرة ذاتية) وغيرها قد ألفت بظلالها على الوعي النقدي لدى الباحثين والنقاد في العصر الحديث، للتفكير بمناهج جديدة من شأنها مقاربة الخطاب الجماهيري، والدرامي، وما يجري مجرى التصورات الحديثة، والأهم أنه يؤسس لوعي جديد في معالجة قضايا الإنسان ويخدم الأمم والشعوب، وبواكب تطوراتها، في الألفية الجديدة؛ ذلك أن "تغير الأدب الذي خضع لهذه التحولات وتبدّر أشكال التعبير الفنية الأخرى لم يعودا ممكنين -كما يرى بعضهم- من خلال النقد الأدبي الذي بات غير قادر على الإحاطة بالنص الأدبي الجديد، أو التعامل على نحو مرضٍ مع ما تنطوي عليه وجوهه المختلفة من غنى في التقنيات والدلالات"⁽⁵⁾. على أن "لكل من النقد الأدبي والنقد الثقافي شأنًا يغنيه، ولا يغني أيّ منهما عن الآخر، والمسألة موجودة في صدور أي نظام أدبي منشود يتجسد في نظرية أدبية نقدية عن النتاج الخاص بأدب الأمة المعنية"⁽⁶⁾.

وفي هذا السياق فقد طرح (فنسنت ليتش) مصطلح النقد الثقافي مسميًا مشروعته النقدي، وهورديف ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، ويرى أنه "ليس تغييرًا في مادة البحث فحسب؛ ولكنه أيضًا تغيير في منهج التحليل، يستخدم المعطيات النظرية والمنهجية في السوسيولوجيا والتاريخ والسياسة والمؤسسية، من دون أن يتخلى عن مناهج التحليل الأدبي

النقدي"⁽⁷⁾. ذلك لأن حاجة الإنسان تتضاعف رغبةً في إيجاد بدائل وآليات حديثة تلي رغبته في الكشف عن طبيعة الظواهر الطبيعية، وطرائق تشكيلها في الخطابات والنصوص الأدبية وغيرها من الخطابات الأخرى، كما أن متطلبات الفهم تفرض سلطتها في ضوء المتغيرات على وعي الناقد، لاكتشاف الخصائص المشتركة، أو إدراك التمايزات بين النصوص، أو إضاءة ملامح التفرد للنص أو للخطاب الواحد، وهي جدلية بين الخطاب الأدبي والخطاب الثقافي ما انفكت تتصاعد وتثير العديد من التساؤلات أو الإشكالات، أو بمعنى أصح "هي علاقة معقدة من داخل التجربة الإنسانية بين الخطاب كتعبير، والخطاب كظاهرة وفعل حادث وكتأويل"⁽⁸⁾.

وعلى هذا الأساس فإن "النقد الثقافي في أبسط تعريفاته، ليس تنقيبًا أو بحثًا في الثقافة، وإنما هو "نشاط فكري يتخذ من الثقافة بشموليتها موضوعًا لبحثه وتفكيره ويعبر عن مواقف إزاء تطوراتها وسماتها"⁽⁹⁾.

وفي ضوء ما سبق، يغدو النقد الثقافي منهجًا - والمنهج له طرقه وقوانينه المعرفية والتحليلية- يثير تداعيات كثيرة في الخطابات بأنواعها وأشكالها، تنتهي به إلى إدراك ما تحمله من الأفكار السائدة والمغايرة، وله القدرة على كشف الرؤى والتجارب الإنسانية. على أن النقد الثقافي في بحثه عن المضمرات في الخطاب "يكشف أنساقًا متناقضة ومتصارعة، فيتضح أن هناك نسقًا ظاهرًا يقول شيئًا، ونسقًا مضمّرًا غير واعي وغير معلن يقول شيئًا آخر. وهذا المضمّر هو الذي يسمى النسق الثقافي"⁽¹⁰⁾.

2. النسق

يرتبط النسق في هذا المقام بالنقد الثقافي؛ كونه المنهج والرؤية النقدية التي فسرت العلاقة بين المنهج والظاهرة، على نحو ما وصلنا من الأفكار التي ساندت هذه العلاقة، وانبثقت منها فكرة الارتباط بينهما، إذ يرى الغدامي أن "مجال النقد الثقافي هو النص، ولكن النص يعامل هنا بوصفه حاملًا للنسق، ولا يُقرأ النص لذاته ولا لجماليته، وإنما نتوسل بالنص لنكشف عبره

حيل الثقافة في تمرير أنساقها"⁽¹¹⁾، على أن النسق في سيرته الاصطلاحية العامة، "مكون من مجموعة من العناصر أو الأجزاء التي يتربط بعضها ببعض مع وجود مميز أو مميزات بين كل عنصر وآخر"⁽¹²⁾.

أما مفهوم النسق الثقافي-وهو الذي يهمننا في هذا البحث- فقد أخذ استحقاؤه الاصطلاحي المركب من ثنائية (النسق - المضمرة)، ونال بهما قيمته لدى المشتغلين بهذا المصطلح من رواد هذا المنهج، وغيرهم. ومعنى ذلك -بحسب الغدامي- أن النظر إلى "النسق هنا من حيث هو دلالة مضمرة فإن هذه الدلالة ليست مصنوعة من مؤلف؛ ولكنها منكتبة ومنغرسه في الخطاب، مؤلفتها الثقافة، ومستهلكوها جماهير اللغة من كتاب وقراء، يتساوى في ذلك الصغير مع الكبير والنساء والرجال والمهمش مع المسود. والنسق هنا ذو طبيعة سردية، يتحرك في حبكة متقنة، ولذا فهو خفي ومضمرة وقادر على الاختفاء دائماً، ويستخدم أقنعة كثيرة، وأهمها قناع الجمالية اللغوية، وعبر البلاغة وجمالياتها تمر الأنساق آمنة مطمئنة من تحت هذه المظلة الوارفة"⁽¹³⁾. وفي ذلك ما نلمحه في المعلقة:

بأي مشيئة عمرو بن هندٍ نَكُونُ لِقَيْلِكُمْ فِيهَا قَطِينًا
بأيِّ مَشِيئَةٍ عَمْرُو بَنِ هِنْدٍ تُطِيعُ بِنَا الْوُشَاةَ وَتَزْدَرِينَا؟
تَهْدِدُنَا وَتَوَعِدُنَا رُؤْيَدًا مَتَى كُنَّا لِأُمِّكَ مَقْتَوِينَا؟

ومما يتم الرؤية في هذا المصطلح أن علاقة النسق بالثقافة قد تشكلت أو نشأت مع الزمن لتكون عنصراً ثقافياً، أخذ بالتشكل تدريجياً إلى أن أصبح عنصراً فاعلاً؛ لكنه وبسبب نشوئه التدريجي تمكّن من التغلغل غير الملحوظ، وظل كامناً في أعماق الخطابات، ينتقل ما بين اللغة والذهن البشري، فاعلاً أفعاله من دون رقيب نقدي، وذلك لانشغال النقد بالجمالي، ولقدرة هذه العناصر النسقية على الكمون والاختفاء"⁽¹⁴⁾. ومما ينبغي التركيز عليه في مقاربتنا الإجرائية لنسق الفحولة التصور النقدي المخاتل، إذ "يتسم النسق من حيث هو نظام بالمخاتلة،

واستثمار الجمالي والمجازي ليمرر جدلياته ومضمراته التي لا تنكشف إلا بالقراءة الفاحصة، ولا يمكن سبرها إلا بتكوين جهاز مفاهيمي ومعرفي متكامل⁽¹⁵⁾.

المبحث الثاني: نسق الفحولة في معلقة عمرو بن كلثوم

من الأهمية بمكان -قبل الحديث عن طبيعة نسق الفحولة ومظاهره في معلقة عمرو بن كلثوم⁽¹⁶⁾- أن نبسط القول -بما ينفع البحث، ويعزز مقاربتنا- عن معلقته؛ بوصفها خطابًا شعريًا ينطوي على كثير من الخصائص والسمات الإبداعية، التي منحها التفوق على كثير من النصوص الشعرية الجاهلية، وسمحت لها بالعبور إلى العصر الحديث بوصفها نصًا صالحًا، تتجاوب له ذائقة النقاد، ويستجيب لآليات المناهج النقدية الحديثة. وأول هذه السمات جودة سبكها، وجزالة ألفاظها، وقوة مضامينها، وما له تعلق مخصوص بالانسجام والأصالة والعمق، وسعة المتخيل الشعري عند الشاعر العربي القديم عمرو بن كلثوم، حتى عدها الشراح والدارسون أمثال الزوزني والتبريزي والشنقيطي والأنباري، من أجود شعر العرب قاطبة⁽¹⁷⁾.

وما يعنينا منها في هذا السياق هو الأنساق من الدلالات الثقافية والمضامين التي انغrust في باطنها، واستعمرت مبنائها وهيمنت على أبياتها. ولقيمتها الفنية والموضوعية لقيت اهتمامًا بالغًا من العلماء قديمًا وحديثًا، ونالت عنايتهم؛ إذ تهيأت لها أسباب الإثارة والجمال من التصوير واللغة والانزياحات المتنوعة، على مستوى التركيب والتشبيه والاستعارة، كما زخرت بالموسيقى المتنوعة داخليًا وخارجيًا، وداخل هذه الجماليات الفائضة والزاحرة مرر الشاعر العديد من الأنساق الثقافية المضمرة التي تسترت تحت هذه الجماليات وخلف المضامين التي حملتها قصيدته بشكل كبير ومبالغ فيه، كما هو الشأن في قوله:

مقدرةً لنا ومقدرينا

وإننا سوف تدركنا المنايا

ونصدرهن حمراً قد رويننا

أو قوله: بأننا نورد الرايات بيضاً

لقد جاءت نصوص المعلقة لتسلك اتجاه الفخر والمدح بكونهما الباعثين السياقيين، إذ يرتبطان بذات الشاعر وبنسبه وأهله وعشيرته وقبيلته (تغلب)، والتحديات التي رافقت مسيرته الدامية مع عمرو بن هند ملك الحيرة، الذي انتهى إلى قتله، فاستراح من تهديده⁽¹⁸⁾، وجاءت نصوص المعلقة تجسيداً لهذا الصراع، وضمنها تكشف أنساق على غرار القوة بشتى أشكالها التي ظهرت من خلال الصور الدموية ومشاهد الحرب والقتال وأدواته المختلفة القاسية، ومشاعر الرهبة والخوف، والتكالب على القتال والموت بلا تردد، كما تكشف نسق الفحولة الذي تمخض عنه هذا الفخر الشديد بالذات وبالقبيلة، وتقرّب به الشاعر إلى تمجيد النفس وقبيلته إلى أقصى حد.

ومن هذا المنطلق؛ فإن ما يهمننا في معلقة عمرو بن كلثوم هو انفتاحها على كثير من الأفكار المضمرّة، والأنساق الفاعلة التي أسهمت بسخاء في تكوينه الإبداعي، باعتبار أن الأنساق غير المباشرة تصبح مصدر قوة للخطاب الشعري وغيره، ولها سلسلة مائزة من القرائن التي يتوصل بها المتلقي إلى معرفة تفاصيلها، واستكشاف طبقاتها المعرفية، والثقافية، إذ تتحول في مساقاتها الضمنية طبقاً لافتراضات، واحتمالات لا إخبارية، إذ "تكون الافتراضات بمنأى عن النفي، وعليها أن تكون صحيحة ليصبح القول الذي ينطوي عليها قابلاً للتقدير؛ وثانياً إنها مجردة عن أي قيمة تأكيدية، وثالثاً، نظراً إلى أننا نسلم بها باعتبارها صحيحة من تلقاء ذاتها قبل أن يصار إلى أي تفعيل خطابي"⁽¹⁹⁾.

وبناءً على ما تقدم، تضعنا التصورات السابقة أمام متوالية نسقية تتوازي في متن المعلقة طبقاً لأدبيات الملاحظة النقدية والنشاط الإبداعي الذي يهيمها الفاعلية والتأثير في المتلقي. وأعز ما يمكن مقارنته من هذه المضمرات نسق الفحولة، الذي يتأسس في الخطاب الشعري -في ضوء المنهج الثقافي- على ما تقدمه الذات الشاعرة من الأفكار النامية، والبيانات الخاصة بطرفي التخاطب (المبدع/ المتلقي)، وغالباً ما يدور المضمون حول تعزيز موقع الذات، وإثبات وجود (الأنا) في مساحة مشتركة مع (الأخر)، بوصف الأخير صوتاً مغايراً أو معارضاً في بناء الخطاب الشعري،

الأمر الذي يتطلب رفع منسوب التفاعل لدى المبدع، والانفتاح على أساليب تصويرية، واستثمار إمكانات اللغة لتعميق الأفكار التي يؤمن بها، أو التي ينشد توصيلها إلى الآخر. ذلك ما بدا لنا تصوره في معلقة عمرو بن كلثوم، إذ التمعت صورة الأنا في متن المعلقة بطولها وعرضها. ونقصد بمستويها الأفقي والعمودي، إذ ألفينا الجملة الثقافية تتصدر المشهد الشعري في هذا النص بوفرة، ويهيمن عليها البعد الذاتي، فيما اصطاح عليه النقد الثقافي بنسق (الفحولة). وهي رؤية انزاحت من تصور معرفي لمفهوم الفحل في النقد القديم كما ورد لدى الأصمعي، وابن سلام الجمعي، وتبلورت فكرته الاصطلاحية لدى ابن رشيق في (العمدة)، إذ "لا يصير الشاعر في قريض الشعر فحلاً حتى يروي أشعار العرب، ويسمع الأخبار، ويعرف المعاني، وتدور في مسامعه الألفاظ، وأول ذلك أن يعلم العروض ليكون ميزاناً على قوله، والنحو ليصلح به لسانه وليقيم إعرابه، والنسب، وأيام العرب، ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب"⁽²⁰⁾. إلى رؤية ثقافية تتسم بالخصوصية في الإضمار، والنشاط الفكري المعمق. أي إن الفحولة المعاصرة لدى النقاد الجدد "نشاط فكري يتجسد إنشاءً لغويًا ينتسب إلى الثقافة التي تحدد بدورها طبيعته ووظيفته وحدوده، كما تحدد هويته (تكرار الأسلوب بشكل متطابق) التي تميزه عن غيره من ألوان النقد الأخرى"⁽²¹⁾ وتتشكل هذه الرؤية الاصطلاحية الجديدة لمفهوم الفحل في ضوء الرصيد القومي الذي يسكن الشاعر، وما يعتد به من مقومات الرجولة، وما يجري مجرى الاعتداد بالذات، ومقارعة الآخر لإثبات الهوية الوجودية في الواقع، بتجلياتها المادية وغير المادية.

والأمر الجديد في هذا المفهوم الذي ينزاح عن التصور القديم للفحولة أنه يفتح على كل خطاب تهيمن عليه صورة الذات، سواء أكان خطاباً شعرياً، أم مقالاً أم قصة أم رواية أم مسرحية أم خطاباً فقهياً، كل ذلك يندرج ضمن تصور الفحولة بأفقه الواسع للخطابات المعاصرة، لأن تمظهر الذات بهذا الوعي الثقافي ليس معطى ثقافياً فحسب؛ بل هو صورة تجسد الهوية، وتعكس الرغبة في إثبات الذات في الواقع والفن، بما يجعلها صورة من التفاعل بين الذات والآخر. ومن ثمَّ فإنَّ "إن تشكل ظاهرة الفحل في الثقافة العربية، سواء كان شاعراً أم فقيماً

أم حاكمًا أم مثقماً سمح بإسكات الآخر، ونشوء أعراف ثقافية متحكمة في مواصفات الخطاب⁽²²⁾.

وبناءً على ما تقدم فإن ظاهرة الفحولة ماثلة في معلقة عمرو بن كلثوم، إذ تتجلى في مساقات متنوعة، تتكامل في سياقاتها الثقافية بين: فحولة الهيمنة الموروثة، وفحولة العطاء، وتأخذ مواقعها بين الذاتي والجمعي، بين الشاعر والقبيلة، والشاعر والفارس، وتحكمها قوانين اللغة، والكفاءة الشعرية.

وباعتبار هذه الأنساق المضمره خالصة للفحولة، فإن الأمر فيها وفي المعلقة بشكل عام يتطلب كثيراً من التأويل، للوصول إلى ما ينشده الشاعر في مقام الذات الشاعرة المبدعة، ولا يختلف الأمر فيها بين الصريح والمضمر من حيث طبيعة الغرض الشعري، ودلالة (الفخر والهجاء) لأن ما يقال وما يقصد في متنها يجري ضمن هذا التصور؛ ولكن المؤشرات الثقافية مع هذه المضمرات تثير إحداثيات إبداعية خاصة في خطاب نصوص الشاعر، بمنطق الشجاعة، والصراحة، وأولها فحولة المجد أو الهيمنة الموروثة، إذ يقول⁽²³⁾:

وَرِثْنَا مَجْدَ عُلَمَاءَ بَنِ سَيْفٍ	أَبَاحَ لَنَا حُصُونَ الْمَجْدِ دِينَا
وَرِثْتُ مَهْلَهْلًا وَالْخَيْرَ مِنْهُ	زُهَيْرًا نِعَمَ دُخْرِ الدَّاخِرِينَا
وَعَتَابًا وَكُلُّوْمًا جَمِيعًا	بِهِمْ نَلْنَا ثَرَاتَ الْأَكْرَمِينَا
وَمِنَّا قَبْلَهُ السَّاعِي كُلُّيْب	فَأَيُّ الْمَجْدِ إِلَّا قَدَّ وَلِينَا

وفي هذا المنوال تتكشف الدلالات الثقافية على مستويين: صريح وضمني، وهي معطيات النص الذي يبثها بتركيز عالٍ، وتناسق وانسجام بين الاعتداد بالماضي التليد للقبيلة التي يمثل الشاعر أحد أفرادها. وقوة الخصم (عمرو بن هند) الذي يمثل رمز الحاكم المستبد الذي ألهب مشاعره للدفاع عن نفسه وعن القبيلة، واستدعاء هذه الأسماء على سبيل الفخر والتعالي بإرثهم، يعكس الدلالة المهيمنة في الأبيات السابقة، وفي الجمل التي استندت إليها روح المثال الإنساني في

الانتماء العربي للشاعر وقبيلته. وتعد فحولة المجد مسكونة بالجمل الثقافية⁽²⁴⁾. (ورثنا المجد، أباح لنا حصون المجد، فأى المجد إلا قد ولينا) التي يتوصل إليها النص الشعري، بأن الماضي رصيد الحاضر، وكأنه يقول بأن الأمم بماضيها، والمجد صورة لهذه الفحولة ذات الإرث التاريخي. وإذ "يتحدد النسق عبر وظيفته، وليس عبر وجوده المجرد، والوظيفة النسقية لا تحدث إلا في وضع محدد ومقيد"⁽²⁵⁾؛ فإن ما ذهبت إليه الأبيات وما دلت عليه من ذكر أسماء رؤوس قبيلة تغلب وشخصياتها الفاعلة يجعل من الفحولة نسقاً عالياً، حتى غدت معالمه تقترب من الأسطورة، أو الرموز الأسطورية الضاربة في العمق العربي قديماً، وكأن ليس هناك قبيلة لها مجد وقوة وبأس سوى قبيلة تغلب.

ومعنى ذلك أن الفحولة التي بدت ملامحها في شعر عمرو بن كلثوم تعكس الريادة في الوعي الجمعي المتأصل بتماه بين الشاعر والقبيلة؛ ليجسد عبر هذا الخطاب قيمة الهوية التي فرضتها أخلاقه العربية، والانتماء الذي يفاخر به إلى تغلب، إذ لا قيمة للشاعر اجتماعياً وثقافياً دون الجماعة، ومدار الأمر فيها مقاومة ملك الحيرة عمرو بن هند بملكه وعسكره وأنصاره وإثبات تفوقهم عليه. وعلى هذا النحو؛ فإن الفحولة في هذا السياق ليست سوى "قراءة تواصلية تتطلب وعياً بالمنجز الثقافي؛ لأنها تعاین النص من منظور ثقافي متحرك (ذلك أن النص يحفل بالفجوات والفراغات والإشكاليات الفكرية، ينبغي على القارئ أن يحللها ويفككها، ويملاً فراغاتها على النحو الذي يؤدي إلى معرفة جديدة وغير تقليدية)، وليس من منظور جمالي يفترض أنه ثابت، ويخضع لضوابط وممارسات محددة"⁽²⁶⁾.

وفي صورة أخرى من هذا المنجز الثقافي لفحولة الهيمنة الذي أرساه الشاعر عمرو بن كلثوم يطالعنا قوله مفاخراً⁽²⁷⁾:

وَنَحْنُ غَدَاةٌ أَوْ قَدَ فِي خَزَاوِي
رَفَدْنَا فَوْقَ رِفْدِ الرَّافِدِينَا
وَنَحْنُ الْحَابِسُونَ بِذِي أَرَاطَى
تَسْفُ الْجَلَّةُ الْخُورُ الدَّرِينَا

وَنَحْنُ الْعَازِمُونَ إِذَا عُصِينَا
وَنَحْنُ الْأَخِيدُونَ لِمَا رَضِينَا

وَنَحْنُ الْحَاكِمُونَ إِذَا أُطِعْنَا
وَنَحْنُ التَّارِكُونَ لِمَا سَخِطْنَا

وكما هو بادي على المستوى الرأسي تهيمن الجمل الثقافية الدالة على الفحولة من خلال صيغة:

- نحن رقدنا...

- نحن الحابسون..

- نحن الحاكمون...

- نحن العازمون...

- نحن التاركون...

- نحن الأخذون...

وتبلغ الجملة الثقافية ذروتها المؤثرة باندماج صوت الذات الشاعرة مع الصوت الجمعي للقبيلة، وهو مركز الثقل الشعوري والثقافي للفحولة العربية، بل هو الصوت النامي في الوعي الثقافي لشخصية الفحل العربي في المعلقة، على نحو يضاعف قيمة الفخر بالهوية الاجتماعية الذي ينتمي إليها، والاعتزاز بالذات بوصفه واحدا متفردا من بين هذا المجموع، ويصبح بهذه الصفة الجامعة بين الفروسية والتفوق الشعري فحل الفحول⁽²⁸⁾، وهي الصفة التي يتضخم فيها الوعي بالأننا، ومن ثم، "صارت سلوكًا ثقافيًا يعاد إنتاجه، بما أنه منغرس في الوجدان الثقافي، مما ربي صورة الطاغية الأوحاد (فحل الفحول)"⁽²⁹⁾.

وتكتمل صورة الفحولة بالعطاء، بقوله⁽³⁰⁾:

إِذَا قُبِّبَ بِأَبْطَحِهِمَا بُبِينَا

وَقَدْ عَلِمَ الْقَبَائِلُ مِنْ مَعَدِّ

وَأَنَا الْعَازِمُونَ إِذَا عُصِينَا

يَأْتَا الْعَاصِمُونَ إِذَا أُطِعْنَا

وَأَنَا الْمُهْلِكُونَ إِذَا ابْتُلِينَا

يَأْتَا الْمُطْعِمُونَ إِذَا قَدَرْنَا

إن الإطعام، من لوازم إكرام الضيف، ومن أسباب التفوق الاجتماعي، إذ لا يطعم الآخرين إلا أصحاب النفوس السامية، "وإذا ما جرى تغيير في مدلول الكرم كفعل وكتصور فإن هذا التغيير سيؤثر سلباً على كل ما يتعلق بعلاقة الذات مع الآخر، وعلى المعنى الإنساني في العلاقات البشرية، وهذا ما حدث فعلاً، منذ حل البديل الشعري بنسق الرغبة والرغبة، وصار الكرم الفحولي الشعري، كقيمة سالبة، يتولد عنها كائن ثقافي غير إنساني وغير تسامحي، مصطبغ بالصبغة النسقية، ومؤهل لأن يصبغ الخطاب الثقافي كله بهذه الصبغة، وهذا ما حدث فعلاً"⁽³¹⁾.

كما أن الإطعام والقرى في هذا السياق يندرجان ضمن الدلالة الثقافية التي تنزلت في مقام الكرم العربي الأول، وتنامت في وعي المتلقي تجاه الآخر، وكأن الشاعر عمرو بن كلثوم أسبغ عليها قدرًا هائلاً من القيم الأصيلة في سياق الفخر والاعتزاز بقيبلته؛ لتخليد ذكراها في السلطة السياسية، والبعد الاجتماعي، والمكارم الأخلاقية، وإقناع المخاطب بالأثر المجيد الذي يفاخر به بين القبائل العربية، وبالأخص حينما تكون المواجهة مع السلطة السياسية العليا المتمثلة في شخصية الملك عمرو بن هند ملك الحيرة.

كما أن الشعور بهذا المستوى من الانتماء له ما يسنده في العلاقات الإنسانية بين الفرد ومجتمعه، إذ "تصبح حياة الإنسان غنية ومتنوعة وحيوية، وتقدم غذاءً أكثر وفرة للأفكار السامية، والمشاعر الراقية، وتعزز الصلة التي تربط كل فرد بأبناء جنسه، من خلال جعل الجنس البشري يستحق الانتماء إليه بشكل لا متناه"⁽³²⁾. والأهم من ذلك أن الرسالة الثقافية انتقلت "من فحولة القبيلة إلى فحولة الفرد، وهذه الأخيرة توظيف انتهازي حول قيم القبيلة التي في أصلها تنبع من ضرورة وجودية، فيها دفاع عن النوع من أجل البقاء والسلامة"⁽³³⁾.

ثانياً: نسق القوة

ينصرف الحديث عن القوة في المرجعية اللغوية عند العرب إلى معاني (الشدة، الحجة والبيان، القدرة، الطاقة، العزيمة، والجدية)⁽³⁴⁾. وهذه المعاني لا تبتعد كثيراً عما تواضعت عليه

آراء المختصين بفلسفة القوة، إذ أفضت الآراء في مجملها إلى أنها خاصية كامنة في الدهن والبدن⁽³⁵⁾، أو أنها تدخل ضمن تركيبية الأشياء لتزيد من صلابتها، أو تحقق لها قدرًا من النفاسة، والتمكين. والباعث للتميز بالقوة هو البقاء وإثبات الوجود، وحماية الذات من الخطر، وكلها غرائز في الإنسان تدفعه لممارسة القوة والسيطرة والتحكم في الآخرين⁽³⁶⁾.

في ضوء ما سبق، تصبح (القوة) بوصفها نسقًا ثقافيًا الطاقة المضمرة التي تتولد في الماديات أو في الكائنات الحية بأسباب الفاعلية، والتفوق.

والنظر إلى القوة في ضوء منهج النقد الثقافي لمقاربة الظاهرة في معلقة عمرو بن كلثوم يجعلنا على يقين بأثرها المضر، ودلالاتها النسقية في بناء متن المعلقة، إذ أسهمت -إلى حد كبير- في مضاعفة الرباط الشعري لأبياتها، باعتبار الهيمنة على الإيقاع والمضامين. ولا شك أن سياقات الفخر والهجاء في بنائها قد أورثها التميز المتصاعد بقوة الشاعر ذهنيًا واجتماعيًا من أولها إلى آخرها.

وما يتراءى في معلقة عمرو بن كلثوم يجرى على كثير من الشعراء في هذا العصر، إذ لا يشذ عنها؛ فقد شهدت آداب الجاهلية وأشعارها على عظم هذه الظاهرة، في جو سادت فيه قيم القبيلة، وتصارعت الأقوام على الأنساب؛ متفاخرةً بنسلها وبجدورها وقوة فرسانها، وكان الشعر على وجه الخصوص وسيلتهم للتعبير بذلك؛ لبث الرهبة في صدور أعدائهم، وتعزيز مواقعهم الاجتماعية في القبيلة وتحقيق قدرتهم الثقافية في التفوق الشعري، وكذلك توسيع نفوذهم السياسي بين القبائل العربية؛ لذلك طغت في شعر هذه المرحلة أو العصر قيم التفاخر بالأنساب، والانتساب إلى القبيلة، واتسمت بحب العشيرة، ورفع راية الحرب في وجوه الذين مارسوا الخداع، وإهانة الآخرين، والذين أسرفوا في الهجاء بحق غيرهم. هذه البواعث كانت مصدرًا قويًا لهيمنة العنف، وإرسال التهديدات عبر مسالك القول الشعري، ومقاومة الأصوات النافرة في المجتمع القبلي.

ولعل ما فعله الشاعر عمرو بن كلثوم في معلقته لا يخرج عن قيم القوة الماثلة في المتن الشعري، وصورتها تتجلى طبقاً لمعطى النسق الثقافي المضمّر، إذ برزت ملامحها في (إعلان شأن الذات، والتفاخر بها بدلالات القوة، والمقاومة الجسورة، والإيحاءات الدالة على التمكن من الآخر)، فأما الأخيرة فقد انتهى إليها باعتبار المأل بين الشاعر والملك عمرو بن هند، التي سبقتها تفاعلات عنيفة بالتهديد والإهانة والمقاومة الشعرية، بمعنى أن القوة التي يراهن عليها الشاعر تشير إلى "نوع من الحيوية الذهنية الحوارية والمتمردة، التي يجري استثمارها وتطويرها، وهذه هي أنساق الرفض والمعارضة"⁽³⁷⁾. ومن ذلك قوله⁽³⁸⁾:

وَأَنَا سَوْفَ تُدْرِكُنَا الْمَنَائِيَا	مُقَدَّرَةٌ لَنَا وَمُقَدَّرِينَا
قَفِي قَبْلَ التَّفَرُّقِ يَا ظَعِينَا	نُخَيَّرُكَ الْيَقِينِ وَنُخَيِّرِينَا
قَفِي نَسْأَلُكَ هَلْ أَحَدَنْتِ صَرْمًا	لِوَشِكِ الْبَيْنِ أَمْ خُنْتِ الْأَمِينَا
بِیَوْمِ كَرِهَةٍ ضَرَبْنَا وَطَعْنَا	أَقْرَبِهِ مَوَالِيكَ الْعِيُونَا
وَإِنَّ غَدًا وَإِنَّ الْيَوْمَ رَهْنٌ	وَبَعْدَ غَدٍ بِمَا لَا تَعْلَمِينَا
أَفِي لَيْلَى يُعَاتِيُنِي أَبُوهَُا	وَإِخْوَتُهَُا وَهُمْ لِي ظَالِمُونَا

ومع هذه الفكرة تغدو معلقة عمرو بن كلثوم محملة بدالة القوة ونسقتها الفاعل، إذ لها ما يسندها من الجمل الثقافية على مستوى التركيب والصور، وتحت مضامين قوية كالفتخر والمدح والاعتزاز بالذات الجمعية، التي ارتكز عليها في قوته وجسارته أمام الآخر، إذ اتخذ من قبيلته تغلب بمآثرها المجيدة، وأعلامها، وتاريخها العربي بين القبائل العربية معلماً لتثوير المعاني، والدفاع ومقاومة الآخر (عمرو بن هند)، الذي يملك زمام الحكم في المناذرة، ويتربع على عرش الملك؛ الأمر الذي يجعل من عمرو بن كلثوم رمزاً شعبياً مع أمه يجد فيها مقومات البقاء والهوية الشعبية مقابل الملك عمرو بن هند مع أمه برمزية السلطة والاستبداد، وفي سيرة الرمز تجاوب لأصدقاء القوة والاستعراض بين الطرفين. ذلك أن عمرو بن كلثوم الذي يتكفل بالمهمة الرجولية؛ لإثبات

حقه وحق قبيلته أمام ملك الحيرة يتماها مع شجاعة القبيلة وقوتها، وهي سمة الشعراء الفرسان.

فالذات الشاعرة في العصر الجاهلي تتجاوب مع روح القبيلة، وتوجهاتها، لتتحمل المسؤولية الأخلاقية والاجتماعية والسياسية ضمن متواليات المقاومة وحماية الهوية وتعزيز الانتماء، وسلاحه القول الصارم، واللغة العنيفة، إما بالهجاء للآخر أو بالفخر والمدح لدائرته التي ينتمي إليها. لذلك كان الشاعر وهو يمارس الهجاء دفاعاً عن نفسه وعن القبيلة يعد ضميرها الثقافي، وحصنها المنيع، لذلك ألفتنا يعتمر الأفكار، وتنبعث في نفسه روابط مؤثرة من تاريخ الخصم السلبي وجذور ثقافية لها فاعليتها في تقويض العلاقة مع الخصم وتدمير نفسيته. وفي هذا السياق فإن عمرو بن كلثوم كان مطالباً بحفظ حقه وحق أمه وحق قبيلته، إيماناً بقوته البدنية والذهنية التي لا تقهر من غير قبيلته. ولا شك أن الهجاء محمل بالعنف بطريقة أو بأخرى، ومرتبطة بقانون (الرغبة والرغبة)، وهو القانون الثقافي النسقي الذي "تبنى عليه ثقافة النموذج المعتمد في الخطاب المهيمن على ضميرنا الثقافي منذ تمكنت منا لعبة نسق اللغة المدائحية"⁽³⁹⁾. ومنه قول عمرو بن كلثوم⁽⁴⁰⁾:

وَنَحْنُ إِذَا عِمَادُ الْحَيِّخَرَتْ	عَنِ الْأَحْقَاصِ نَمْتَعَمَنُ يَلِينَا
نَجْدُ رُؤُوسَهُمْ فِيغْيِرِبِرٍ	فَمَا يَدْرُونَ مَاذَاتَقُونَا
كَأَنَّ سُيُوفَنَا مَنَاوَمْنُهُمْ	مَخَارِيقُ بَأْيُ دِيْلَاعِينَا
كَأَنَّ ثِيَابَنَا مَنَاوَمْنُهُمْ	خُضْرُ بَنٍ بِأَرْجُوَانٍ أُوْطَلِينَا
إِذَا مَا عَيَّ بِالْإِسْنَانِ فَعِيٌّ	مِنَ الْهَوْلِ الْمُشَّهَانُ يَكُونَا
نَصَبْنَا مِثْلَ رَهْوَةٍ ذَاتِ حَدِّ	مُحَافِظَةً وَكُنَّا السَّابِقِينَا
بِشُبَّانٍ يَرُونَ الْقَتْلَ مَجْدًا	وَشَيْبٍ فِي الْحُرُوبِ مُجَرِّبِينَا
حُدَيَّا النَّاسِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا	مُقَارَعَةً بَنِيهِمْ عَنَّا بَيْنَنَا

فَأَمَّا يَوْمَ خَشَّيْتِنَا عَلَيْنَا فَتَضَرَّحُ خَيْلُنَا عَصَابَانِيْنَا
وَأَمَّا يَوْمَ لَا نَخْشَىٰ عَلَيْهِمْ فَنُؤْمِنُ غَارَةً مُتَلَبِّبِينََا
بِرَاسٍ مِنْ بَنِي جُشَمِينَ بَكْرٍ نَدُقُّ بِهِ الشُّهُولَةَ وَالْحَزُونََا

ويبدو أن القوة مسلك طاغ على وعي الشاعر، ومنظوره الثقافي للأشياء، حتى في مقام الحب والغزل، فكل شيء قائم على القدرة والجوهر النفيس الذي يسكنه، ويتملك شعوره كونه شاعراً وفارساً في آن، بل إنه شاعر القبيلة وفارسها وزعيمها، وهذه مقومات زادت من قوة الخطاب الشعري في معلقته، وقدم نفسه على سبيل التحدي، لمقاومة كل من يجد في سلوكه الخيانة، وبألفاظه ونشاطه القطيعة، وكأنه يبني واقعه على العداوة مع الخصم، ويبني عالمه من هذا الأفق؛ لذلك وجدناه "يتحدث عن العداوة بأقصى صورها وألفاظها ومعانيها"⁽⁴¹⁾، إذ يقول:

وَمَا وَجَدْتُ كَوْجِدِي أَمْ سَقْبٍ أَضَلَّتْهُ فَرَجَعَتِ الْحَيْنَنَا
وَلَا شَمْطَاءَ لَمْ يَثْرُكْ شَقَاهَا لَهَا مِنْ تِسْعَةٍ إِلَّا جَيْنَنَا
تَذَكَّرْتُ الصِّبَا وَاشْتَقْتُ لَمَّا رَأَيْتُ حُمُولَهَا أَصْلًا حُودِينَا
فَأَعْرَضَتِ الْيَمَامَةُ وَاشْمَخَرْتُ كَأَسْيَافٍ بِأَيْدِي مُصْلِتِينَا

كما تشابهت الصورة الثقافية بين الحرب في الميدان وحرب اللغة وعنق القول الشعري الذي بات سلاحاً لا يقل تأثيره عن سلاح السنان، وضرب السيوف.

إن القوة في معلقة عمرو بن كلثوم ليست ضرباً وحشياً من العنف، أو صورة مهشمة للقيم الأخلاقية، أو نسقاً قبيحاً كما ذهب إليه أمل طاهر في حديثها عن هذه الدالة باقتضاب⁽⁴²⁾، وإنما هي خطوة أو إجراء ناجع تمثلها الشاعر لتصحيح المسار، وتحويل البوصلة الكارهة للاستبداد إلى مسار الحرية والاستقلال في الرأي، واتخاذ القرار والتمسك بقيم العزة والسؤدد الذي مضى ابن كلثوم لاستعادته من الملك الظالم، فالتمس به في مسالك دالة على هذا الرصيد الثقافي للذات والقبيلة. فكل منقبة يذكرها في قومه هي في مضمونها محملة بمذمة للآخر، ويتناسى المرء أن هذا

الفخر كله جاء بصيغ ومشاهد وتعبيرات قوية، اقتضت قوة الإيقاع، وتصاعدت معها شدة التعبير، من حيث الفخر والتباهي بالأنا الجمعية بقوله:

أَلَا لَا يَجْهَلُن أَحَدٌ عَلَيْنَا	فنجهل فوق جهل الجاهلينا
بَأَيِّ مَشِيئَةٍ عَمَرُوا بَنَ هِنْدٍ	نَكُونُ لِقَيْلِكُمْ فِيهَا قَطِينَا
بَأَيِّ مَشِيئَةٍ عَمَرُوا بَنَ هِنْدٍ	تُطِيعُ بِنَا الْوُشَاةَ وَتَزْدَرِينَا؟
تَهْدِدُنَا وَتَوَعِدُنَا رُؤْيِدَا	مَتَى كُنَّا لِأُمِّكَ مَقْتَوِينَا؟
فَإِنَّ قَتَانَنَا يَا عَمْرُو أَعِيَتْ	عَلَى الْأَعْدَاءِ قَبْلَكَ أَنْ تَلِينَا
إِذَا عَضَّ الثَّقَافُ بِهَا اشْمَأَزَتْ	وَوَلَّيْتُهُمْ عَشْرَ وُزْنَةٍ زُبُونَا
عَشْرَ وُزْنَةٍ إِذَا انْقَلَبَتْ أَرْتَتْ	تَشُجُّ قَمَا الْمُثَقَّفِ وَالْجَيْنَا
فَهَلْ حُدِثَتْ فِي جُشَمِ بَنِ بَكْرِ	بِنَقْصِ فِي خُطُوبِ الْأَوْلِينَا؟

وتحت هذا الغطاء اللفظي الذي يتسم بالقوة، وعنفة اللغة يبرز الهجاء بوصفه أحد مرتكزات القوة الذي مارسه الشاعر عبر أفعال التهديد والوعيد، ولم يغادر هذا المربع النسقي حتى نهاية المعلقة⁽⁴³⁾:

وَنَشْرَبُ إِنْ وَرَدْنَا الْمَاءَ صَفْوَا	وَيَشْرَبُ غَيْرُنَا كَدِرًا وَطِينَا
أَلَا أَبْلِغُ بَنِي الْأَطْمَاحِ عَنَّا	وَدُعْمِيًّا فَكَيْفَ وَجَدْتُمُونَا
إِذَا مَا الْمَلِكُ سَامَ النَّاسَ خَسْفًا	أَيُّنَا أَنْ نُقَرَّ الذُّلَّ فِيْنَا
مَلَأْنَا الْبَرَّ حَتَّى ضَاقَ عَنَّا	وَمَاءَ الْبَحْرِ نَمَلُوهُ سَفِينَا
إِذَا بَلَغَ الْفِطَامَ لَنَا صَبِيٌّ	تَخْرُلُهُ الْجَبَابِرُ سَاجِدِينَا

لقد أسرف الشاعر في هذه الأبيات بالفخر بذاته والاعتزاز بقبيلته، مرتكزا أيضا على قوة ضمير المتكلم الجمعي، ويأتي به هنا -حينئذ- في سياق المقارنة بينه وبين قبيلته وغيرهم، فهم يشربون صفو الماء وغيرهم يشربونه كدرا وطينا، ثم يعمد إلى التقليل من شأن الآخر ليبني على

هذه المقابلة والصراع بين الذم والمدح؛ الفخر الفريد المُغالي فيه، وهذا النزوع نحو التفرد يعكس الجملة الثقافية، التي بزت قبيلته بين أنساب العرب، وتفوقت في شعرها قولاً مبيئاً، وفي أسنانها طعنًا وضربًا للمعتدين. تلك هي مضارب الوعي الشعري بنسق القوة التي تحولت إلى مرآة جلية ارتسمت في المعلقة بمبادئ قادرة على التمثيل، واستعادت حرارة الاتصال بالمتلقي العربي لترسيخ مبدأ التمكين والقدرة على التأثير في الآخر بشعره وفروسيته، رغبة في حماية السيادة من التصدع، والحرية من العبودية، والعزة من الإهانة، وغيرها من مساوئ الهيمنة التي مارسها الملك المستبد عمرو بن هند في حكمه للمنادرة. بمعنى أن "الشاعر يتبنى فكرة الرفض بوصفها قيمة تأسيسية وثورة سياسية ضد أساليب القهر والعبودية والإقصاء التي كان يمارسها عمرو بن هند ملك الحيرة"⁽⁴⁴⁾. وبذلك جمع وحمل من الشواهد التي يؤمن بها ما يعكس تراكب الصورة بين الفحولة المتعالية والقوة الراسخة في كل زوايا القصيدة.

الخاتمة:

بناء على ما تقدم في استراتيجية البحث، ومساره يمكن تسجيل النتائج الآتية:

أولاً: استطاع البحث في ضوء المنهج الثقافي أن يكشف الأنساق الثقافية المضمرة في معلقة عمرو بن كلثوم؛ اعتماداً على خاصيات التشكيل الشعري، وروافده الإبداعية التي جعلت من المعلقة نصاً شعرياً مبيئاً على ثقافة النموذج النسقي.

ثانياً: تتجلى ظاهرة الفحولة في معلقة عمرو بن كلثوم بنسقية ثقافية، ذات حمولة دلالية، تتكامل في سياقاتها الثقافية بين الهيمنة الموروثة وفحولة العطاء، وقد أخذت مواقعها بين الذاتي والجمعي، بين الشاعر والقبيلة، والشاعر والفارس.

ثالثاً: تعد القوة نسقاً مهيماً في المعلقة، وانزاحت في دلالتها الثقافية برؤية قديرة، ذات فاعلية، في توجيه مسار مطولة الشاعر بين القوة الإبداعية للقول الشعري، والفروسية، ولم يغب عنه العنف كصورة منتجة للتهديد لإهانة الآخر وقتله.

- (1) جميل حمداوي، نحو نظرية أدبية ونقدية جديدة (نظرية الأنساق المتعددة)، ملف وورد من شبكة الألوكة. ص 14. <http://www.alukah.net/library/0/101586>.
- (2) عبد الله الغدامي، النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ط3، 2005م، ص 13.
- (3) المرجع نفسه، ص 17.
- (4) يوسف محمود عليّمات، النقد النسقي - تمثيلات النسق في الشعر الجاهلي، الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، 2015م، ص 8.
- (5) عبد النبي أصطيف، ما النقد الثقافي؟ ولماذا؟، مجلة فصول، ملف النقد الثقافي، المجلد (3/25)، العدد (99)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ربيع 2017م، ص 17.
- (6) المرجع نفسه، ص 18.
- (7) عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص 31.
- (8) المرجع نفسه، ص 48.
- (9) ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارًا ومصطلحًا نقديًا معاصرًا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002م، ص 305.
- (10) حمداوي، جميل، نحو نظرية أدبية ونقدية جديدة، ص 17.
- (11) د.عبد الله الغدامي، د.عبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي؟ دار الفكر، دمشق 2004.
- (12) محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، 1996، ص 158-159.
- (13) عبدالله الغدامي، النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص 79.
- (14) يُنظر: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص 72.
- (15) يوسف محمود عليّمات، النقد النسقي - تمثيلات النسق في الشعر الجاهلي، الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، 2015م، ص 9.
- (16) هو عمرو بن كلثوم بن مالك بن عتّاب بن سعد بن زهير بن جشم بن حبيب بن عمرو بن غنم، من بني تغلب، أبو الأسود، شاعر جاهلي، من الطبقة الأولى، ولد في شمال الجزيرة العربية في بلاد ربيعة، وتجوّل فيها وفي الشام والعراق ونجد، وكان من أعز الناس نفسًا، من الفرسان الشجاع، وقد تسيد قومه تغلب، وكان فارسًا شجاعًا، وقد عمّر طويلًا فقد أشار الأصفهاني في (الأغاني) أنه عاش مائة وخمسين سنة، فيما لم يظفر بتحديد دقيق لسنة وفاته. يُنظر: الشعر والشعراء، ابن قتيبة الدينوري، تحقيق: مفيد قميحة ومحمد أمين الضنّاوي، دار الكتب العلمية، 2009، ص 127-128. ؛ ينظر: ابن سلام الجمعي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، 1980.

- ص151؛ ينظر: ديوان عمرو بن كلثوم، جمع وتحقيق: إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، ط2، بيروت، 1996، ص9-17.
- (17) يُنظر: مختار سيدي الغوث، معلقة عمرو بن كلثوم دراسة وتحليل، مجلة جامعة دمشق، المجلد 22، العدد (2+1)، 2006، ص71-72. وفضل بن عمار العماري، الرواية الصحيحة المفترضة لمعلقة عمرو بن كلثوم، مجلة فصول، المجلد العاشر، العدد (4+3)، يناير 1992، ص171-172.
- (18) يُنظر: المصدر نفسه، ص171-172.
- (19) ينظر: كاترين كيربرات أوريكيوني، ترجمة ريتا خاطر، المضمّر، المنظمة العربية للترجمة، مراجعة د. جوزيف شريم، ط1، بيروت، ديسمبر 2008م، ص59، 64، 74.
- (20) القيرواني، ابن رشيّق، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، دار الجيل، بيروت، ط5، ج1، ص197-198.
- (21) عبد النبي اصطيف، ما النقد الثقافي؟ ولماذا؟، مجلة فصول، ملف النقد الثقافي، المجلد 3/25، العدد 99، ربيع 2017م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص15.
- (22) غلية النجا، الأنساق المضمرة بين النقد الأدبي والنقد الثقافي، مجلة كلية التربية الأساسية، العدد 68، 2011م، ص13.
- (23) ديوان عمرو بن كلثوم، ص80-82.
- (24) كما يسمها الناقد عبد الغدّامي وتصبح مؤشراً قوياً على هذا النسق المضمّر، ينظر: النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص73.
- (25) المرجع نفسه ص77.
- (26) عبد الفتاح أحمد يوسف، نحو وعي نقدي بقراءة ثقافية للنص: استراتيجيات القراءة في النقد الثقافي، عالم الفكر، العدد الأول، الكويت، 2007، ص164.
- (27) ديوان عمرو بن كلثوم، ص82-83.
- (28) هذا المصطلح أطلقه الغدّامي في سياق تنامي صورة الأنا وتضخمها، ويتحول الأمر إلى صورة أخرى أقل ما توصف به الطاغية؛ ينظر: النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص94.
- (29) المرجع نفسه، ص94.
- (30) ديوان عمرو بن كلثوم، ص88-89.
- (31) عبدالله الغدّامي، النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص153.

- (32) ينظر: ميل جون ستيفورات، ترجمة د.هيثم كامل الزبيدي، عن الحرية، ص 76
- (33) عبدالله الغدامي، النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص 104.
- (34) ينظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مادة قوا، ابن منظور، لسان العرب، مادة (قوا)، السمين الحلبي، 1996م، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، 358/3 - 359.
- (35) ينظر: عبد الكريم اليافي، فلسفة الطبيعة، الموسوعة الفلسفية، معهد الإنماء العربي، ليبيا 2/562، 563
- (36) ينظر: إبراهيم الحيدري، سوسولوجيا العنف والإرهاب، دار الساق، بيروت، ط1، 2015م، ص17.
- (37) عبدالله الغدامي، النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص 88.
- (38) ديوان عمرو بن كلثوم، ص66-67.
- (39) عبد الله الغدامي، النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص 162.
- (40) ديوان عمرو بن كلثوم، ص75-77.
- (41) يُنظر: لجنة التحقيق في الدار العلمية، شرح المعلقات السبع، الزوزني، (د.ت)، ص114-115، والزوزني شرح المعلقات العشر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت-لبنان، (د.ت)، ص202-203.
- (42) ظاهر، أمل، الأنساق المضمرة في معلقة عمرو بن كلثوم، لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، الجزء الثاني، العدد التاسع والعشرين، سنة 2018م، ص47.
- (43) ديوان عمرو بن كلثوم، ص90.
- (44) الأنساق المضمرة في معلقة عمرو بن كلثوم، ص96.



Contents

- **The Transformation of Northern Arabia in the Abbasid Era from Military Bases into Learning Centers**
Prof. Abdulhakim Abdulhik Mohammed Saifaddin7
- **Alexandria's Scientific Families and their Cultural Role during the Ayyubid and Mamluk Eras 567 - 923 AH/ 1171-1517 A.D**
Dr. Hisham Attia Ahmed Elsisy65
- **The Role of Handicraft Industries in the Sustainability of Development in Heritage Environments: Historical Town of Zabid as a Case Study**
Dr. Yasser Hashem Emad Al-hiagi 101
- **The Unique Magnificence of Quranic Breaks in Surah Al-Muddaththir: A Study of Rhythmic Patterns**
Dr. Mansoor Ali Salem. Naser AL-Emrani130
- **The Integration of Quranic Recitations and its Impact on some of the Rulings on Divorce (Ransom, Alimony, Pleasure, and Alimony Breastfeeding)**
Dr. Najie Hussein saleh Ali167
- **Monopolize Issues in Islamic Sharia**
Dr. Bushra Ali Yahya AL-Emad206
- **Rational School and its Response to some Isolated Hadiths on the Pretext of Violating the Mind**
Dr. Haifa bint Omar bin Ibrahim Bashab238
- **The Rule of Preference and its Applications in the Saudi Regulations; Law of criminal procedures as a Model**
Prof. Ahmed Saleh Qatran326
- **Protestant Presbyterian Church, Its definition, Origin, Goals, Beliefs, Risks: A Descriptive Study**
Dr. Enaam Mohammad Agel373
- **The Factors that are Associated with Names of Persons and its Conditions Socio-anthropological Study in Yemeni society**
Prof. Fadel Abdullah Al- Rubaie413
- **The Impact of Knowledge Management on the Organizational Development: A Field Study of Yemeni Banks**
Prof. Abdulateef Musleh Aydh, Dr. Najat Abdo Mohammed Al-Awdi432
- **Population Growth trends in Yemen and its Impact on Sustainable Human Development: A Study in Economic Geography**
Dr. Mohammed Hezam Saleh Alammari477
- **Challenges Facing Community Colleges in the Presence of Technical Colleges and the Role of the University in Facing it: (Community College in Al-Aflaj as a model)**
Dr. Lafay bin Lafi Al-Salami, Prof. Mahmoud Mohamed Saleh509
- **Identity crisis of the undergraduate students at King Khalid University in Abha**
Dr. Khudran Abdullah Al-Suhaimi, Dr. Khadija Aboud Al-Moadi535
- **Exploring the patterns of "Virility" and "Power" in Amr ibn Kalthoum's famous poem (Muallaqah)**
Dr. Abdullah Ali Saleh Al-Jawzi575

Publishing Rules

- The scientific peer reviewed journal 'Al-Adab" (i.e. Arts) is issued by the Faculty of Arts, Tamar University. It is written in Arabic, English and French according to the following rules:
- 1-The research paper must be original, follow the proper scientific methodology, and has not been published elsewhere.
 - 2- The research paper will be refereed 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- The research paper must be linguistically corrected and abstract in both English and Arabic to be to attached with it.
 - 5- Maximum number of pages is (25) including charts, figures and appendix. In case of more than 30 pages, YR 1000 should be paid as extra fees for each page.
 - 6- 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. Periodicals: Author's name, title of the article, name of the Periodical, date and number of issue, page number.
 - d. Theses: Researcher's Name, title of the thesis, faculty, University, Date, Page, number.
 - 7- Research papers are required to be sent in Word and PDF forms to the editor journal's emails, info@jthamararts.edu.ye.
 - 8- The journal 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, requested changes, or rejection, and then the No. in which his/her paper will be published in.
 - 9- Research papers will be organized according to the date of their receiving by the journal.
 - 10- 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 journal.
 - 11- Money has to be deposited to the Journal's account No.(211084) at Yemen Commercial Bank, Tamar, Yemen. The fees must no be payed back whether the research is published or rejected.

Note: For having a look on the previous issues of the journal, please viit the journal's website as follows: <http://jthamararts.edu.ye>

Jornal Address: Faculty of Arts, Tamar University, Tell: 00967-509584

P.O. pox. 87246, Faculty of Arts, Tamar University, Dhamar, Republic of Yemen.



Arts

A Refereed Quarterly Scientific
Journal,

Issued by the Faculty of Arts,
Thamar University, Dhamar,
Republic of Yemen,

(NO. 14)

March 2020

ISSN: 2616-5864

EISSN: 2707-5192

Local No: (551 - 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 source.



Scientific and advisory board

Prof. Ahmed Shoja'a Aldeen (Yemen)	Prof. Abdullah Ismail Abulghaith (Yemen)
Prof. Ahmed Saleh Mohammed Qatran (Saudi Arabiya)	Prof. Abdullah Saeed Al-Gaidi (Yemen)
Prof. Ahmed Mutaher Aqbat (Yemen)	Prof. Abdu Farhan Al-Hymiari (Yemen)
Prof. Ahmed Ali Al-Akwa'a (Yemen)	Prof. Afeef Mohammed Ibrahim (Egypt)
Prof. Altaf Yeaseen Khdher Al-Rawi (Iraq)	Prof. Ali Saeed Saif (Yemen)
Prof. Bajash Sarhan Al-Mikhlafl (Saudi Arabiya)	Prof. Fadhl Abdullah Al-Rubai'l (Yemen)
Prof. Husain Abdullah Al-amri (Yemen)	Prof. Mohammed Ahmed Al-Matari (Yemen)
Prof. Khaled Al-Ashab (Jordan)	Prof. Mohammed Hamzah Ismael Al-Hadad (Egypt)
Prof. Rabeh khawni (Algeria)	Prof. Mohammed Ali Kahatn (Yemen)
Prof. Atef Abdulaziz Moawadh (Egypt)	Prof. Muneer Adbulgaleel Al-Areqi (Yemen)
Prof. Abdulkareem Mohammed Shaif (Yemen).	Prof. Nahedh Abdalrazzaq Daftar (Iraq)
Prof. Abdulrahman Mustafa Debs (Saudi Arabiya)	Prof. Hisham Fawzi Hasni (Saudi Arabiya)
Prof. Abdulkareem Ismail Zabibah (Yemen)	

This version is corrected by:

English Part	Arabic Part
Dr. Ahmed Alhussami	Dr. Abdullah Al-Ghobasi



Arts

A Quarterly Scientific Refereed Journal for Social Studies and Humanity

Issued by the Faculty of Arts

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-Shamiri

Deputy Editorial Manager

Dr. Fadl Al-Omaisi

Editorial Board

Prof. Abdulhakim Abdulhak saifaddin (Qatar)	Dr.sarmad Jassem Al- Khazraji (Iraq)	Dr. Ameen Muhammad Al-Jabr (Yemen)
Prof. Adulqader Asaj Muhammad (Yemen)	Prof. Sefyan Othman Al-Makrami (Yemen)	Prof.Hasan Mansoor (Saudi Arabiya)
Prof. Mansoor Al-Nawbi Youssef (Egypt)	Prof. Aref Ahmed Al-Mikhlafla (Saudi Arabiya)	Dr. Khaldoon Hazza'a Noman (Yemen)
Prof. Wadia Mohammed 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 Hasan Al-Bakhrani	Dr. Abdullah Al-Ghobasi Nada Ezz AL-Deen Al-Osaimi



Arts

EISSN: 2707-5192

ISSN: 2616-5864

A Quarterly Peer Reviewed Journal for Social Studies and Humanity

**Issued by the Faculty of Arts,
Thamar University**

Alexandria's Scientific Families and their Cultural Role during the Ayyubid
and Mamluk Eras 567 - 923 AH/ 1171-1517 A.D

The Role of Handicraft Industries in the Sustainability of Development in
Heritage Environments: Historical Town of Zabid as a Case Study

The Rule of Preference and its Applications in the Saudi
Regulations; Law of Criminal Procedures as a Model

The Factors that are Associated with Names of Persons and its
Conditions Socio-anthropological Study in Yemeni Society

Rational School and its Response to some Isolated Hadiths
on the pretext of Violating the Mind

14