

EISSN: 2707-5192

ISSN: 2616-5864

الآداب



مجلة علمية فصلية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث الإنسانية

تصدر عن كلية الآداب - جامعة ذمار

تقليد المجتهد لغيره في الحكم وما بني عليه

موقف ابن عربي من متقدمي الصوفية

المعارضة اليمنية المسلحة للدولة الأموية في اليمن والأمصار (41هـ-132هـ/661م - 750م)

وثائق مدونة بخط المسند عن قبيلة شَبام بَكِيل وقبيلة مَيْتَم - دراسة لُغوية تاريخية

التباين المكاني للحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية للمدة من: 2010-2014م

17

الأداب

مجلة علمية فصلية محكمة تعنى
بالدراسات والبحوث الإنسانية



المجلة مفهرسة في المواقع الآتية:

موقع الجامعة



موقع المجلة





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 النوبي 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. أحمد الحسامي ندى عزالدين العصيمي



الهيئة العلمية والاستشارية:

أ.د. عبدالرحمن مصطفى دبس (السعودية)	أ.د. أحمد شجاع الدين (اليمن)
أ.د. عبدالكريم إسماعيل زبيبة (اليمن)	أ.د. أحمد سراج (المغرب)
أ.د. عبدالله إسماعيل أبو الغيث (اليمن)	أ.د. أحمد صالح محمد قطران (السعودية)
أ.د. عبدالله سعيد الجعدي (اليمن)	أ.د. أحمد مطهر عقبات (اليمن)
أ.د. عبده فرحان الحميري (اليمن)	أ.د. أحمد علي الأكواع (اليمن)
أ.د. عفيف محمد إبراهيم (مصر)	أ.د. أطفاف ياسين خضر الراوي (العراق)
أ.د. علي سعيد سيف (اليمن)	أ.د. بجاش سرحان المخلافي (السعودية)
أ.د. فضل عبدالله الربيعي (اليمن)	أ.د. الحاج موسى عوني (المغرب)
Prof. Leif Stenberg (UK)	أ.د. حسين عبدالله العمري (اليمن)
أ.د. محمد أحمد المطري (اليمن)	أ.د. حسن إيميلي (المغرب)
أ.د. محمد سنان الجلال (اليمن)	أ.د. حسن محمد علي شبالة (اليمن)
أ.د. محمد حمزة إسماعيل الحداد (مصر)	حسن ثابت فرحان (اليمن)
أ.د. محمد علي قحطان (اليمن)	أ.د. خالد الأشعب (الأردن)
أ.د. منير عبدالجليل العريقي (اليمن)	أ.د. رابع خوني (الجزائر)
أ.د. ناهض عبدالرزاق دفتر (العراق)	أ.د. ساجدة طه محمود الفهداوي (العراق)
أ.د. نصر الحجيلي (اليمن)	أ.د. عادل العنسي (اليمن)
أ.د. هشام فوزي حسني (السعودية)	أ.د. عاطف عبد العزيز معوض (مصر)
	أ.د. عبدالحكيم محمد شايف (اليمن)

التصحيح اللغوي:

القسم الإنجليزي	القسم العربي
أ.د. إبراهيم تاج الدين	د. عبدالله الغُبسي



الأداب

مجلة علمية فصلية محكمة

تصدر عن كلية الآداب،

جامعة ذمار، ذمار،

الجمهورية اليمنية.

العدد (17)

ديسمبر 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 الرئيسة 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.
 - 5- أن يُرفق معه ملخصان بالعربية والإنجليزية، على ألا يتعدى كل منهما الـ 200 كلمة في فقرة واحدة، ويشتملان على العناصر الآتية: الموضوع، المنهجية، والنتائج، ويرفق معهما كلمات مفتاحية بحيث تتراوح بين 4-6 كلمات باللغتين.
 - 6- أن يُرفق معه ترجمة لعنوان البحث، والوصف الوظيفي للباحث، والمؤسسة التي ينتمي إليها، والبريد الإلكتروني الخاص به.
 - 7- لا يتجاوز البحث (30) صفحة، بما فيها الأشكال والجداول والملاحق، وفي حال الزيادة يدفع الباحث ألف ريال يمني عن كل صفحة.
 - 8- 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، دار النشر، البلد، تاريخ النشر، الطبعة، الصفحة.
 - ج- الدوريات: اسم المؤلف، عنوان المقال، اسم المجلة، رقم العدد وتاريخه، الناشر، الصفحة.
 - د- الرسائل الجامعية: اسم صاحب الرسالة، عنوانها، القسم، الكلية، والجامعة، تاريخ إجازتها، الصفحة.
 - 9- ترسل الأبحاث بصيغتي Word و PDF باسم رئيس التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة: info@jthamararts.edu.ye.
 - 10- تتولى المجلة إبلاغ الباحث باستلام بحثه، وقرار المحكمين حول صلاحيته للنشر من عدمه، أو إجراء التعديلات، ورقم العدد الذي سوف ينشر فيه.
 - 11- ترتب الأبحاث عند النشر حسب تاريخ ورودها إلى المجلة.
 - 12- 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.
 - 13- 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

- مرويَات المثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب في سنن أبي داود، والترمذي، وابن ماجه، ومسند أحمد- دراسة نقدية
أ.م.د. عبدالواسع محمد غالب الغشيمي.....7
- تقليد المجتهد لغيره في الحكم وما بني عليه
د. عبد الحكيم هلال بلقاسم مالك.....49
- شروط شركة المضاربة الإسلامية ومدى ملاءمتها للعمل في البنوك الإسلامية
د. أيمن عليان أحمد درادكه.....114
- طبقات المفسرين في عهد الدولة العثمانية من القرن السابع إلى القرن الرابع عشر
أ.م.د. نورة عبد العزيز العلي.....142
- الصيام (الحوار الخفي بين الأديان)
افتهان عبد الفتاح أنعم الزبيري.....199
- موقف ابن عربي من متقدمي الصوفية
د. خالد بن سليمان الخطيب.....239
- مرويَات الإمام مجاهد بن جبر المعلّلة بالاختلاف في كتاب العلل للذّارَقطي
د. أحمد بن علي الحندودي الغامدي.....273
- المعارضة اليمنية المسلحة للدولة الأموية في اليمن والأمصار (41هـ-132هـ/661م-750م)
د. علي مسعد احمد الهويدي.....322
- وثائق مدوّنة بخط المسند عن قبيلة شَبَام بَكِيل وقبيلة مَيْتَم - دراسة لُغَوِيّة تاريخية
د. خلدون هزاع عبده نعمان.....363
- أثر التمكين الإداري في تنمية رأس المال البشري - دراسة ميدانية في الشركات المصنعة للأدوية في الجمهورية اليمنية
أ.د. عبد اللطيف مصلح محمد عايش، د. نجيب محمد يحيى البشاري.....424
- تحليل جغرافي لواقع استخدامات المياه الجوفية في الأنشطة الصناعية والخدمية في مدينة ذمار- اليمن
د. علي أحمد علي ضيف الله.....460
- التباين المكاني للحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية للمدة من: 2010-2014م
أ.م. د. عبد الولي محسن محسن العرشي.....479
- طبيعة الرباط الاجتماعي بين المشاركة والعزلة الاجتماعية - دراسة ميدانية على عينة في الأحياء السكنية
الجديدة بالجزائر
العبد شريفة.....518
- اكتساب مهارات التفكير الناقد وعلاقتها بمهارة اتخاذ القرار لدى خريجي المعهد الأمريكي يالي في اليمن (دراسة حالة)
د. أروى عبدالله أحمد فارغ.....7

مرويات المثني بن الصباح عن عمرو بن شعيب في سنن أبي داود، والترمذي، وابن ماجه، ومسند أحمد دراسة نقدية

أ.م.د. عبدالواسع محمد غالب الغشيمي*

algobary@gmail.com

الملخص:

يهدف البحث إلى التعريف بالمثني بن الصباح وأقوال المحدثين فيه، ثم دراسة مروياته عن عمرو بن شعيب، وكذلك التعريف بشيخه عمرو بن شعيب وأقوال المحدثين فيه. وقد تكوّن البحث من مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، تطرقت في المقدمة إلى مشكلة البحث، وأهدافه، وأهميته، والدراسات السابقة، والمنهج المتبع فيه، وتناولت في المبحث الأول: التعريف بالمثني بن الصباح وأقوال المحدثين فيه، وفي المبحث الثاني: التعريف ب(عمرو بن شعيب) وأقوال المحدثين فيه، وفي المبحث الثالث: مرويات المثني بن الصباح عن عمرو بن شعيب في سنن أبي داود، والترمذي، وابن ماجه، ومسند أحمد. وقد توصل البحث إلى عدة نتائج من أهمها: أن المثني بن الصباح أحد رواة الحديث من أبناء فارس، روى عن عدد من المحدثين وأكثر عن عمرو بن شعيب، وكان صالحًا من العباد إلا أن الضعف بين على حديثه، بسبب اختلاط في عقله، فقد اختلط حديثه الذي فيه من المناكير بحديثه القديم الذي فيه الأشياء المستقيمة فبطل الاحتجاج به، ويرى أبو زرعة أن عامة مناكير عمرو بن شعيب إنما جاءت من قبله.

الكلمات المفتاحية: المثني؛ مرويات؛ حديث؛ اختلاط؛ نقد.

* أستاذ الحديث وعلومه المشارك - قسم الدعوة والثقافة الإسلامية - كلية الدعوة وأصول الدين - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية.

Al-Muthanna bin Al-Sabah's Hadith Narrations, via Amr bin Shuaib, on Sunan Abi Dawood, Al-Tirmidhi. Ibn Majah and Ahmed's Musnad: A Critical Study

Dr. Abdul-Wasie Muhammad Ghalib Al-Ghushimi*

algobary@gmail.com

Abstract:

The study aims to introduce Al-Muthanna bin Al-Sabah and the sayings of *muhaddithin* (traditionalist scholars) on him. Then, it throws some light on his saying on Amr bin Shoaib. It also introduces his sheikh Amr bin Shoaib and the sayings of *muhaddithin* on him.. The study consists of an introduction. three chapters and a conclusion. , The introduction presents the research problem, its objectives, significance, previous studies, and the research methodology. The first topic introduces Al-Muthanna bin Al-Sabah and the sayings of the *muhaddithin* on him. The second topic introduces Amr bin shoaib the sayings of the *muhaddithin* on him. presents The third topic : N the narrations of Al-Muthanna bin Al-Sabah on the authority of Omar and Bin Shoaib about the sunan of Abbi Dawood, Al-Tirmudhi, Ibn Majah and , and Ahmed's hadith musnad. The research reached several results, the most important of which are the following. Al-Muthanna bin Al-Sabah is one of the narrators of hadith from Persia. He narrated hadith on the authority of a number of hadith scholars and particularly more on the authority of Amr bin Shoaib. He was a devoted believer but his narrated hadith showed some weakness due to some confusion in his perception. . His narrated hadiths on evil deeds were confused with his earlier hadiths on virtuous issues resulting in their invalidation. Abo Zara'ah believes that most of evil-doing hadiths.

Keywords: Al-Muthanna, Narrations, Hadith, Equivocation, Criticism.

* Associate Prof of Hadith Terminology – Faculty of Da'wa and Fundamental of Religion - Umm Al-Qura University – Saudi Arabia

الحمد لله وكفى والصلاة والسلام على رسوله المجتبي ، وعلى آله وصحبه، ومن سار على نهجهم، وبهداهم اقتفى،

أما بعد:

فإن دراسة السنة النبوية ومعرفة الصحيح منها من الضعيف من أهم الواجبات؛ كي تصان من التحريف والكذب، وقد قام المحدثون بجهود واسعة تجاه ذلك فتكلموا على الأسانيد والمتون بشكل مفصل، ومع ما قاموا به من جهود إلا أن اختلافاتهم في جرح الرواة أو تعديلهم تظل باقية بينهم فمن مُضعف، ومن مُوثق، ومن جامع بين التضعيف والتوثيق في وقت واحد وخاصة في الرواة الذين خف ضبطهم أو حصل لهم اختلاط، ولأجل ذلك رأيت أن أسهم بهذا البحث في دراسة أحد الرواة المتكلم فيهم، وهو المثنى بن الصباح، وقد أسميته «مرويات المثنى بن الصباح، عن عمرو بن شعيب في سنن أبي داود، والترمذي، وابن ماجه، ومسنند الإمام أحمد».

مشكلة البحث:

تتجلى إشكالية الدراسة في مرويات المثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب، إذ ضعفه أغلب أئمة الجرح والتعديل، بل قال بعضهم: إن عامة ما يرويه عن عمرو بن شعيب من المناكير، وقد جاء هذا البحث ليجيب عن التساؤلات الآتية:

من هو المثنى بن الصباح؟ وما أقوال العلماء فيه؟ وما المرويات التي رواها عن عمرو بن شعيب في سنن أبي داود، والترمذي، وابن ماجه، ومسنند أحمد؟ ومن الذي وصف أحاديثه عن عمرو بن شعيب بالمناكير؟ وهل يُكتب حديثه أو يُترك؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى الآتي:

- التعريف بالمثنى بن الصباح، وشيوخه وتلامذته، وبيان أقوال المحدثين فيه.

- التعريف بعمر بن شعيب، وشيوخه وتلامذته، وبيان أقوال المحدثين فيه.
- جمع مرويات المثني بن الصباح عن عمرو بن شعيب، في سنن أبي داود، والترمذي، وابن ماجه، ومسند أحمد، وتخريجها، ودراستها وبيان أقوال العلماء فيها.
أهمية البحث:

تتضح أهميته في الآتي:

- يعد المثني بن الصباح أحد رواة الحديث الذين أكثروا الرواية عن عمرو بن شعيب عن أبيه، عن جده؛ مما جعل بعض أئمة الحديث يقول: إن عامة ما يرويه عن عمرو بن شعيب مناكير.

- وصف المحدثين له بالضعف تارة، وبالترك تارة، وبالاختلاط تارة أخرى.
- ما حصل من خلاف بين المحدثين في سماع عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسات سابقة تناولت مرويات المثني بن الصباح عن عمرو بن شعيب.

منهج البحث:

سلكت في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، الذي يقوم على استقراء أقوال العلماء في المثني بن الصباح، ثم تتبع مروياته عن عمرو بن شعيب في سنن أبي داود، والترمذي، وابن ماجه، ومسند الإمام أحمد، ثم تحليل تلك الأقوال والمرويات وفق مباحث الدراسة.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المبحث الأول: التعريف بالمثني بن الصباح، وبيان أقوال المحدثين فيه.

المبحث الثاني: التعريف ب(عمرو بن شعيب)، وبيان أقوال المحدثين فيه.

المبحث الثالث: مرويات المثني بن الصباح عن عمرو بن شعيب في سنن أبي داود،

والترمذي، وابن ماجه، ومسند أحمد.

المبحث الأول: التعريف بالمتنى بن الصباح، وبيان أقوال المحدثين فيه

أولاً: اسمه، ونسبه، وكنيته

- اسمه ونسبه:

هو المتنى بن الصباح اليماني⁽¹⁾، الأبنوي⁽²⁾.

- كنيته: أبو عبد الله، ويقال: أبو يحيى المكي، أصله من أبناء فارس نزل مكة⁽³⁾.

ثانياً: شيوخه وتلامذته

شيوخه: «روى عن إبراهيم بن ميسرة، وطاووس بن كيسان، وعبد الله بن أبي مليكة، وعروة بن عامر، وعطاء بن أبي رباح، وعطاء الخراساني، وعمرو بن دينار، وعمرو بن شعيب، والقاسم بن أبي بزة، ومجاهد بن جبر، والمحضر بن أبي هريرة، وأبي خلف صاحب جابر»⁽⁴⁾.

تلامذته: «روى عنه إسماعيل بن عياش، وأيوب بن سويد الرملي، وحكام بن سلم الرازي، وخارجة بن مصعب وخالد بن عبد الله الواسطي، وخالد بن يزيد المصري، وزهير بن محمد التميمي، وزباد بن الربيع اليمامي، وسعيد بن سالم القداح، وسفيان الثوري، وسليم بن مسلم المكي، وعباد بن صهيب، وعبد الله بن رجاء المكي، وعبد الله بن المبارك، وعبد الرزاق بن همام، وعبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد، وعبد الوهاب الثقفي، وعثمان بن عمرو بن ساج، وعلي بن عياش الحمصي، وعيسى بن يونس، والفضل بن موسى السيناني، وفطر بن خليفة وآخرون»⁽⁵⁾.

ثالثاً: أقوال المحدثين فيه

قال يحيى بن سعيد القطان: «لم نتركه من أجل عمرو بن شعيب، ولكن كان منه اختلاط في عطاء»⁽⁶⁾.

وقال أحمد بن حنبل: «لا يساوى حديثه شيئاً، مضطرب الحديث»⁽⁷⁾.

وقال البخاري: «قال يحيى: لم نتركه من أجل عمرو بن شعيب، ولكن كان منه اختلاط في عقله»⁽⁸⁾.

وقال عمرو بن علي: «كان يحيى، وعبد الرحمن لا يحدثان عنه»⁽⁹⁾.

وقال يحيى بن معين: «مثنى بن الصباح ضعيف، زاد معاوية: يُكتب حديثه ولا يُترك»⁽¹⁰⁾.

وقال إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني: «لا يقنع بحديثه»⁽¹¹⁾.

وقال الترمذي: «يضعف في الحديث»⁽¹²⁾.

وقال النسائي: «متروك الحديث»⁽¹³⁾.

وقال ابن حبان: «كان ممن اختلط في آخر عمره حتى كان لا يدري ما يحدث به فاختلط حديثه الذي فيه الأوهام والمناكير بحديثه القديم الذي فيه الأشياء المستقيمة عن أقوام مشاهير فبطل الاحتجاج به»⁽¹⁴⁾.

وقال أبو أحمد بن عدي: «له حديث صالح عن عمرو بن شعيب، وقد ضعفه الأئمة المتقدمون والضعف على حديثه بين»⁽¹⁵⁾.

وقال ابن أبي حاتم: «سألت أبي وأبا زرعة عن المثنى بن الصباح، فقالا: لين الحديث، قال أبي: يروي عن عطاء ما لم يرو عنه أحد، وهو ضعيف»⁽¹⁶⁾.

وقال إبراهيم بن سعيد الجوهري: «سمعت يحيى بن معين قال: كان المثنى بن الصباح رجلاً صالحاً في نفسه، وفي الحديث ليس بذلك»⁽¹⁷⁾.

وقال ابن حجر: «ضعيف اختلط بأخرة وكان عابداً»⁽¹⁸⁾.

رابعاً: وفاته

مات سنة تسع وأربعين ومئة⁽¹⁹⁾.

المبحث الثاني: التعريف بـ(عمرو بن شعيب) وبيان أقوال المحدثين فيه

أولاً: اسمه، ونسبه، وكنيته

هو عمرو بن شعيب، بن محمد، بن عبد الله، بن عمرو بن العاص، القرشي السهبي⁽²⁰⁾.

كنيته: «أبو إبراهيم، ويقال: أبو عبد الله المدني، وعدّه بعضهم في أهل الطائف»⁽²¹⁾.

قال أبو حاتم: «سكن مكة وكان يخرج إلى الطائف إلى ضيعة له»⁽²²⁾.

وقال الزبير بن بكار، ومحمد بن سعد⁽²³⁾: «أمه حبيبة بنت مرة بن عمرو بن عبد الله بن

عمر الجمحي»⁽²⁴⁾.

ثانياً: شيوخه وتلامذته

- شيوخه: «روى عن أبيه، وجل روايته عنه، وعمته زينب بنت محمد، والربيع بنت معوذ،

وطاووس، وسليمان بن يسار ومجاهد، وعطاء، والزهري، وسعيد المقبري وعطاء بن سفيان

الثقفي، وعاصم الأحول، وقتادة، ومكحول، وحميد الطويل وإبراهيم بن ميسرة، وأيوب

السختياني، وحرير بن عثمان، والزبير بن عدي، وأبو إسحاق الشيباني، وأبو الزبير المكي، ويحيى بن

أبي كثير، ويزيد بن أبي حبيب، وغيرهم من التابعين»⁽²⁵⁾.

- تلامذته: «روى عنه إبراهيم بن ميسرة الطائفي، وإبراهيم بن يزيد الخوزي، وأسامة بن

زيد الليثي، وبكير بن عبد الله بن الأشج، وثابت البناني، وثور بن يزيد الحمصي، وحبيب المعلم،

والحجاج بن أرطاة، وحرير بن عثمان الرحي، وحسان بن عطية، وحسين المعلم، وأخوه شعيب

بن شعيب السهبي، وعبد الله بن عون، وعبد الله بن لهيعة، والمثنى بن الصباح ومحمد بن

إسحاق، ومحمد بن جادة، ومحمد بن عبيد الله العرزمي، ومحمد بن عجلان، وآخرون»⁽²⁶⁾.

ثالثاً: أقوال المحدثين فيه

اختلفت أقوالهم، فمنهم من وثقه، ومنهم من ضعفه، ومنهم من وثقه تارة، وضعفه أخرى.

- الذين وثقوه

منهم: الأوزاعي، والعجلي، والدارمي، والبخاري.

قال الأوزاعي: «ما رأيت قرشيًّا أفضل، وفي رواية أكمل من عمرو بن شعيب»⁽²⁷⁾.

وقال العجلي: «ثقة»⁽²⁸⁾.

وقال الدارمي: «عمرو بن شعيب ثقة، روى عنه الذين نظروا في الرجال مثل أيوب،
والزهري»⁽²⁹⁾.

وقال البخاري: «رأيت أحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، وإسحاق بن راهويه، وأبا عبيد،
وعامة أصحابنا يحتجون بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده»⁽³⁰⁾.

- الذين ضعفوه

منهم: أيوب السختياني، وأبو داود.

قال أيوب السختياني: «كنت إذا أتيت عمرو بن شعيب غطيت رأسي حياء من الناس»⁽³¹⁾.

وقال الأجري: «قلت لأبي داود: عمرو بن شعيب عندك حجة؟ قال: لا، ولا نصف
حجة»⁽³²⁾.

- الذين وثقوه تارة وضعفوه أخرى

منهم: ابن القطان، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وأبوزرعة.

قال يحيى بن سعيد القطان: «إذا روى عنه الثقات فهو ثقة يحتج به»⁽³³⁾، وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ

الْمَدِينِيِّ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ: حَدِيثُهُ عِنْدَنَا وَاهٍ»⁽³⁴⁾.

وقال الإمام أحمد بن حنبل، وقد سئل عنه مرة: «له أشياء مناكير، وإنما يكتب حديثه

يعتبر به، فأما أن يكون حجة فلا، وسئل عنه مرة أخرى فقال: أنا أكتب حديثه وربما احتجنا

به»⁽³⁵⁾.

وقال يحيى بن معين، وقد سئل عنه مرة: «ليس بذلك، وسئل عنه مرة أخرى فقال: ما أقول روى عنه الأئمة»⁽³⁶⁾.

وقال أبو داود عن أحمد بن حنبل: «أصحاب الحديث إذا شاؤوا احتجوا بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وإذا شاؤوا تركوه»⁽³⁷⁾.

وقال أبو زرعة: «روى عنه الثقات وإنما أنكروا عليه كثرة روايته عن أبيه عن جده وقالوا: إنما سمع أحاديث يسيرة وأخذ صحيفة كانت عنده فرواها، وعامة المناكير تروى عنه إنما هي عن المثني بن الصباح وابن لهيعة والضعفاء، وهو ثقة في نفسه، إنما تكلم فيه بسبب كتاب عنده، وما أقل ما نُصِب عنه مما روى عن غير أبيه عن جده من المنكر»⁽³⁸⁾.

وقال أبو بكر بن زياد النيسابوري: «صح سماع عمرو من أبيه، وصح سماع شعيب من جده»⁽³⁹⁾.

وقال الدارقطني: «لِعَمْرٍو بْنِ شُعَيْبٍ ثَلَاثَةٌ أَجْدَادٍ: الْأَدْنَى مِنْهُمْ: مُحَمَّدٌ، وَالْأَوْسَطُ: عَبْدُ اللَّهِ، وَالْأَعْلَى: عَمْرٌو. وَقَدْ سَمِعَ شُعَيْبٌ مِنَ الْأَدْنَى مُحَمَّدًا، وَمُحَمَّدٌ تَابِعِيٌّ، وَسَمِعَ جَدَّهُ عَبْدَ اللَّهِ، فَإِذَا بَيَّنَّهُ وَكَشَفَ، فَهُوَ صَاحِبٌ حَيِّنٌ. قَالَ: وَلَمْ يَتْرُكْ حَدِيثَهُ أَحَدٌ مِنَ الْأَيْمَّةِ، وَلَمْ يَسْمَعْ مِنْ جَدِّهِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ»⁽⁴⁰⁾.

سبب اختلافهم فيه:

الأحاديث التي حدث بها هل سمعها كلها من جده المتوسط «عبدالله بن عمرو» أو حدث بها من «صحيفة عبد الله بن عمرو»؟

وقد لخص ذلك الجواب ابن حجر فقال: «عمرو بن شعيب ضعفه ناس مطلقا، ووثقه الجمهور، وضعف بعضهم روايته عن أبيه عن جده، ومن ضعفه مطلقا فمحمول على روايته عن أبيه عن جده، فأما روايته عن أبيه فربما دلس ما في الصحيفة بلفظ عن، فإذا قال: حدثني أبي فلا ريب في صحتها... وقد صرح شعيب بسماعه من عبد الله بن عمرو في أماكن»⁽⁴¹⁾. قلت: والذي

يظهر لي أنه إذا لم يصرح بسماعه من أبيه عن عبد الله بن عمرو فغاية ذلك أن يكون من الصحيفة.

وقال أيضاً: «قال السَّاجي: قال ابن معين: وهو ثقة في نفسه، وما روى عن أبيه، عن جده، لا حجة فيه، وليس بمُتَّصِل وهو ضعيف من قِبَل أنه مرسل، وَجَدَ شعيب كُتِبَ عبد الله بن عمرو فكان يرويها عن جده إرسالاً. وهي صحاح عن عبد الله بن عمرو غير أنه لم يسمعها، فإذا شهد له ابن معين أن أحاديثه صحاح غير أنه لم يسمعها، وصرح سماعه لبعضها، فغاية الباقي أن يكون وجادة صحيحة، وهو أحد وجوه التحمل»⁽⁴²⁾.

وذكر ابن حجر بعد ذلك كلاماً ليعقوب بن شعبة وفيه: «ما رأيت أحداً من أصحابنا ممن ينظر في الحديث وينتقي الرجال يقول في عمرو بن شعيب شيئاً، وحديثه عندهم صحيح، وهو ثقة ثبت، والأحاديث التي أنكروا من حديثه إنما هي لقوم ضعفاء رويها عنه، وما روى عنه الثقات فصحيح، قال: وسمعت علي بن المديني يقول: قد سمع أبوه شعيب من جده عبد الله بن عمرو، وقال علي بن المديني: وعمرو بن شعيب عندنا ثقة وكتابه صحيح»⁽⁴³⁾. قلت: وأقل ما يقال في حديثه إنه في مرتبة الحسن، وقد جعله الذهبي في أعلى مراتب الحسن⁽⁴⁴⁾.

سادساً: وفاته

مات سنة ثمان مائة وعشرة ومئة⁽⁴⁵⁾.

المبحث الثالث: مرويات المثني بن الصباح عن عمرو بن شعيب في سنن أبي داود، والترمذي، وابن ماجه، ومسند أحمد:

أولاً: ما جاء في سنن أبي داود

1- حدثنا مسدد، ثنا عيسى بن يونس، ثنا المثني بن الصباح، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه قال: «طففت مع عبد الله فلما جئنا دبر الكعبة قلت: ألا تتعوذ، قال: نعوذ بالله من النار،

ثم مضى حتى استلم الحجر وأقام بين الركن والباب فوضع صدره ووجهه وذراعيه وكفيه هكذا وبسطهما بسطا ثم قال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يفعل»⁽⁴⁶⁾.

تخريج الحديث:

أخرجه ابن ماجة⁽⁴⁷⁾، والدارقطني، والأصفهاني⁽⁴⁸⁾، والبيهقي⁽⁴⁹⁾ من طرق عن سفيان، وعبدُ الرزَّاق، وعيسى بن يونس، الجميع عن المثني، به. ولفظ الدارقطني: «رأيت رسول الله ﷺ يلزق وجهه وصدره بالملتزم».

الحكم على الحديث:

في إسناده المثني بن الصباح، قال ابن حجر: «ضعيف اختلط بأخرة وكان عابداً»⁽⁵⁰⁾.

وقد تابعه علي بن عاصم أنبا، ابن جريج عن عمرو بن شعيب، عن أبيه قال: «كنت أطوف مع أبي عبد الله بن عمرو بن العاص فرأيت قوماً قد التزموا البيت فقلت له: انطلق بنا نلتزم البيت مع هؤلاء فقال: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، فلما فرغ من طوافه التزم ما بين الباب والحجر قال: هذا والله المكان الذي رأيت رسول الله ﷺ التزمه».

أخرجه البيهقي وقال: «كذا قال: مع أبي، وإنما هو جده فإنه شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو ولا أدري سمعه بن جريج من عمرو أم لا، والحديث مشهور بالمثني بن الصباح»⁽⁵¹⁾.

وقال الألباني: «لكن علي بن عاصم فيه ضعف، وقد خالفه عبد الرزاق فقال: عن ابن جريج قال: " طفت مع عبد الله بن عمرو فلما فرغنا من السبع ركعنا في دبر الكعبة فقلت: ألا تتعوذ قال: أعوذ بالله من النار، ثم مشى فاستلم الركن، ثم قام بين الحجر والباب فألصق صدره ويديه وخده إليه ثم قال: «هكذا رأيت رسول الله ﷺ يصنع»⁽⁵²⁾.

وقال أيضاً: «وابن جريج مدلس، ومن الممكن أن تكون الوسطة بينه وبين عمرو بن سعيد هو المثني نفسه، فلا يتقوى الحديث بطريقه عن عمرو، ولا سيما مع هذا الاختلاف في إسناده عنه»⁽⁵³⁾.

وله شاهد من طريق يزيد بن أبي زياد، عن مجاهد، عن عبد الرحمن بن صفوان قال: «لما فتح رسول الله ﷺ مكة قلت: لألبسن ثيابي وكانت داري على الطريق فلأنظرن كيف يصنع رسول الله ﷺ فانطلقت فرأيت النبي ﷺ قد خرج من الكعبة هو وأصحابه قد استلموا البيت من الباب إلى الحطيم، وقد وضعوا خدودهم على البيت ورسول الله ﷺ وسطهم». أخرجه أبو داود، والبيهقي⁽⁵⁴⁾.

وإسناده ضعيف، فيه ابن أبي زياد، قال الدوري عن يحيى بن معين: «لا يحتج بحديثه، وقال أبو يعلى الموصلي عن يحيى بن معين: ضعيف»⁽⁵⁵⁾.

ومما تقديم فالحديث بأسانيده ضعيف.

قال ابن باز: «وقد روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه التزم الملتزم بين الركن والباب، ولكنها رواية ضعيفة، وإنما فعل ذلك بعض الصحابة رضوان الله عليهم، فمن فعله فلا حرج»⁽⁵⁶⁾.

ثانياً: ما جاء في سنن الترمذي:

2 - حدثنا قتيبة، حدثنا ابن لهيعة، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: «أن امرأتين أتتا رسول الله ﷺ وفي أيديهما سواران من ذهب فقال لهما: أتؤديان زكاته؟ قالتا: لا، قال: فقال لهما رسول الله ﷺ: أتحبان أن يسوركما الله بسوارين من نار؟ قالتا: لا، قال: فأديا زكاته»⁽⁵⁷⁾ قال الترمذي: "وهذا حديث قد رواه المثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب نحو هذا".

تخريج الحديث:

أخرجه عبدالرزاق⁽⁵⁸⁾ من طريق المثنى ولفظه: «أن امرأتين يمانيتين أتتا رسول الله ﷺ فرأى في أيديهما خواتم من ذهب فقال: أتؤديان زكاته؟ قالتا: لا، فقال: أيسركما أن يختمكما الله يوم القيامة بخواتيم من نار - أو قال: أيسركما أن يسوركما يوم القيامة بسوارين من نار، قالتا: لا، قال: فأديا زكاته».

الحكم على الحديث:

إسناده ضعيف. قال الترمذي: «المثنى بن الصباح، وابن لهيعة يضعفان في الحديث، ولا يصح في هذا الباب عن النبي ﷺ شيء»⁽⁵⁹⁾. وقال المباركفوري: «قلت: فظهر أن قول الترمذي لا يصح في هذا عن النبي ﷺ شيء غير صحيح»⁽⁶⁰⁾. وأخرجه أحمد⁽⁶¹⁾ من طريق الحجاج، وهو سند ضعيف، فيه الحجاج بن أرطاة مدلس وقد عنعنه.

وقد توبع من طريق حسين المعلم، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده، «أن امرأة أتت رسول الله ﷺ ومعها ابنة لها وفي يد ابنتها مسكتان⁽⁶²⁾ غليظتان من ذهب فقال لها: أتعطين زكاة هذا؟ قالت: لا، قال: أيسرك أن يسورك الله بهما يوم القيامة سوارين من نار؟ قال: فخلعتما فألقتهما إلى النبي ﷺ وقالت: هما لله عز وجل ولرسوله». أخرجه أبو داود، والنسائي، والبيهقي، وأبو عبيد⁽⁶³⁾ واللفظ لأبي داود. وصححه ابن الملقن⁽⁶⁴⁾.

وقال ابن حجر: «حُسَيْنُ الْمَعْلَمِ هُوَ ثِقَةٌ عَنْ عَمْرٍو، وَفِيهِ رَدٌّ عَلَى التِّرْمِذِيِّ حَيْثُ جَزَمَ بِأَنَّهُ لَا يُعْرَفُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ ابْنِ لَهَيْعَةَ، وَالْمُتَنَّى بْنُ الصَّبَّاحِ عَنْ عَمْرٍو، وَقَدْ تَابَعَهُمْ حَجَّاجُ بْنُ أَرْطَاةٍ أَيْضًا»⁽⁶⁵⁾.

وللحديث شواهد:

الأول: من حديث عبد الله بن شداد رضي الله عنه أنه قال: «دخلنا على عائشة زوج النبي ﷺ فقالت: دخل علي رسول الله ﷺ فرأى في يدي فتحات (خواتيم كبار) من ورق فقال: ما هذا يا عائشة؟ فقلت: صنعتهن أتزين لك يا رسول الله قال: أتؤدين زكاتهن؟ قلت: لا، أو ما شاء الله قال: هو حسبك من النار».

أخرجه أبو داود، والدارقطني، والحاكم، والبيهقي⁽⁶⁶⁾، من طرق عن يحيى بن أيوب، ثنا عبيد الله بن أبي جعفر، عن محمد بن عمرو بن عطاء، به. واللفظ لأبي داود. وقال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي»⁽⁶⁷⁾.

الثاني: من حديث أسماء بنت يزيد رضي الله عنها قالت: «دخلت أنا وخالتي على النبي ﷺ وعليها أسورة من ذهب فقال لنا: "أتعطيان زكاته؟ قالت: فقلنا: لا، قال: أما تخافان أن يسوركما الله أسورة من نار؟ أديا زكاته».

أخرجه أحمد⁽⁶⁸⁾ من طريق علي بن عاصم، عن عبد الله بن عثمان، عن شهر بن حوشب. وفيه ضعيفان: علي بن عاصم «صدوق يخطئ»⁽⁶⁹⁾. وشهر بن حوشب «صدوق كثير الإرسال والأوهام»⁽⁷⁰⁾.

قال المباركفوري: «القول بوجوب الزكاة في حلي الذهب والفضة هو الظاهر الراجح عندي، يدل عليه أحاديث فمنها: حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وهو حديث صحيح»⁽⁷¹⁾.

قلت: والحديث بشواهد حسن.

قال ابن باز في وجوب الزكاة في الحلي: «وإذا رددنا هذه المسألة إلى الكتاب والسنة وجدناهما يدلان دلالة ظاهرة على وجوب الزكاة في حلي النساء من الذهب والفضة وإن كان هذا للاستعمال أو العارية؛ سواء كانت قلائد أو أسورة أو خواتيم أو غيرها من أنواع الذهب والفضة، ومثل ذلك ما تحلى به السيوف والخناجر من الذهب والفضة إذا كان الموجود من ذلك نصاباً، أو كان عند مالكة من الذهب أو الفضة أو عروض التجارة ما يكمل النصاب، وهذا القول هو أصح أقوال أهل العلم في هذه المسألة... ورد في هذه المسألة بعينها أحاديث صحيحة دالة على وجوب الزكاة في الحلي منها ما أخرجه أبو داود والنسائي بإسناد صحيح عن عبد الله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنهما»⁽⁷²⁾.

3 - حدثنا محمد بن إسماعيل، حدثنا إبراهيم بن موسى، حدثنا الوليد بن مسلم، عن المثني بن الصباح عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: «أن النبي ﷺ خطب الناس فقال: "ألا من ولي يتيمًا له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة»⁽⁷³⁾.

تخريج الحديث:

أخرجه الدارقطني، والبيهقي⁽⁷⁴⁾ من طرق عن الوليد بن مسلم، ويحيى بن أيوب، عن المثني بن الصباح، به.

الحكم على الحديث:

إسناده ضعيف، قال الترمذي: «في إسناده مقال، لأن المثني بن الصباح يضعف في الحديث»⁽⁷⁵⁾.

قلت: وفيه كذلك الوليد بن مسلم القرشي قال ابن حجر: «ثقة لكنه كثير التدليس والتسوية»⁽⁷⁶⁾. وقد رواه بالعنعنة.

لكنه توبع من طريق مندل، عن أبي إسحاق الشيباني، ولفظه: «احفظوا اليتامى في أموالهم لا تأكلها الزكاة». أخرجه الدارقطني⁽⁷⁷⁾، وفي إسناده: مندل العنزي، قال ابن حجر عنه: «ضعيف»⁽⁷⁸⁾. وتوبع أيضاً: من قبل أبي أيوب الإفريقي ولفظه: «مَنْ وَلِيَ لِيَتِيمٍ مَالًا فَلْيُتْجِرْ لَهُ وَلَا يَدْعُهُ حَتَّى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ». أخرجه الجرجاني⁽⁷⁹⁾.

وسنده ضعيف، فيه أبو أيوب الإفريقي «صدوق يخطئ»⁽⁸⁰⁾.

وخالفهم جميعاً حسين المعلم فقال: عن عمرو بن شعيب، عن سعيد بن المسيب، أن عمر بن الخطاب قال: «ابتغوا بأموال اليتامى لا تأكلها الصدقة». أخرجه الدارقطني، والبيهقي⁽⁸¹⁾. وقال البيهقي: «والصحيح رواية حسين المعلم».

وللحديث شواهد:

الأول: من حديث عمر رضي الله عنه قال: «ابتغوا لليتامى في أموالهم لا تستغرقها الزكاة». أخرجه ابن أبي شيبة⁽⁸²⁾ من طريق محمد بن إسحاق، عن الزهري، وفي إسناده محمد بن إسحاق "صدوق يدلّس"، وقد عنعنه⁽⁸³⁾.

الثاني: من حديث يوسف بن ماهك: أن رسول الله ﷺ قال: «ابتغوا في مال اليتيم أو في مال اليتامى لا تذهبا أو لا تستأصنها الصدقة». أخرجه الشافعي⁽⁸⁴⁾ من طريق عبد المجيد، عن ابن جريج، به. قال الألباني: «وهذا مرسل ورجاله ثقات لولا أن فيه عنعنة ابن جريج»⁽⁸⁵⁾.

الثالث: من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «اتجروا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة». أخرجه الطبراني⁽⁸⁶⁾ من طريق الفرات بن محمد، قال: نا شجرة بن عيسى المعافري، عن عبد الملك بن أبي كريمة، عن عمارة بن غزية، عن يحيى بن سعيد.

وإسناده ضعيف، فيه (الفرات بن محمد القيرواني) قال ابن حجر: «كان يغلب عليه الرواية والجمع ومعرفة الأخبار وكان ضعيفاً متهماً بالكذب أو معروفاً به»⁽⁸⁷⁾.

ومما تقدم فالحديث بشواهد حسن لغيره.

قال الترمذي: «وقد اختلف أهل العلم في هذا الباب فرأى غير واحد من أصحاب النبي ﷺ في مال اليتيم زكاة منهم عمر، وعلي، وعائشة، وابن عمر، وبه يقول مالك، والشافعي، وأحمد، وإسحق، وقالت طائفة من أهل العلم: ليس في مال اليتيم زكاة، وبه يقول: سفيان الثوري، وعبد الله بن المبارك، وعمرو بن شعيب وهو ابن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص، وشعيب قد سمع من جده عبد الله بن عمرو، وقد تكلم يحيى بن سعيد في حديث عمرو بن شعيب وقال: «هو عندنا واه، ومن ضعفه وإنما ضعفه من قبل أن يحدث من صحيفة جده عبد الله بن عمرو، وأما أكثر أهل الحديث فيحتجون بحديث عمرو بن شعيب فيثبتونه، منهم أحمد وإسحاق وغيرهما»⁽⁸⁸⁾.

4 - حدثنا قتيبة، حدثنا ابن لهيعة، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أن النبي

ﷺ قال: «أَيُّمَا رَجُلٍ نَكَحَ امْرَأَةً فَدَخَلَ بِهَا فَلَا يَحِلُّ لَهُ نِكَاحُ ابْنَتِهَا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ دَخَلَ بِهَا فَلْيَنْكَحْ ابْنَتَهَا، وَأَيُّمَا رَجُلٍ نَكَحَ امْرَأَةً فَدَخَلَ بِهَا أَوْ لَمْ يَدْخُلْ بِهَا فَلَا يَحِلُّ لَهُ نِكَاحُ أُمِّهَا»⁽⁸⁹⁾.

تخریج الحديث:

أخرجه ابن جریر، والبيهقي⁽⁹⁰⁾ من طرق عن ابن المبارك قال: أخبرنا المثنى بن الصباح، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا نكح الرجل المرأة، فلا يحل له أن يتزوج أمها، دخل بالابنة أم لم يدخل، وإذا تزوج الأم فلم يدخل بها ثم طلقها، فإن شاء تزوج الابنة».

الحكم على الحديث:

إسناده ضعيف:

قال الترمذي: «هذا حديث لا يصح من قبل إسناده وإنما رواه ابن لهيعة، والمثنى بن الصباح، عن عمرو بن شعيب. والمثنى بن الصباح، وابن لهيعة يضعفان في الحديث»⁽⁹¹⁾.

وقال الطبري⁽⁹²⁾: «وهذا خبر، وإن كان في إسناده ما فيه، فإن في إجماع الحجة على صحة القول به مستغنى عن الاستشهاد على صحته بغيره». وقد توبع من قبل عبدالله بن لهيعة، عند البيهقي⁽⁹³⁾. وهو ضعيف. وقال ابن حجر: «يُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ ابْنُ لَهَيْعَةَ أَخَذَهُ عَنِ الْمُثَنَّى ثُمَّ أَسْقَطَهُ فَإِنَّ أَبَا حَاتِمٍ قَدْ قَالَ: لَمْ يَسْمَعْ ابْنَ لَهَيْعَةَ مِنْ عَمْرٍو بْنِ شُعَيْبٍ»⁽⁹⁴⁾.

ومما سبق فالحديث إسناده ضعيف.

لكن الترمذي قال: «والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم قالوا: إذا تزوج الرجل امرأة ثم طلقها قبل أن يدخل بها حل له أن ينكح ابنتها، وإذا تزوج الرجل الابنة فطلقها قبل أن يدخل بها لم يحل له نكاح أمها لقول الله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾⁽⁹⁵⁾ وهو قول الشافعي، وأحمد، وإسحق»⁽⁹⁶⁾.

5 - حدثنا علي بن حجر، حدثنا إسماعيل بن عياش، حدثنا المثنى بن الصباح، عن

عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده عن سراقبة بن مالك بن جعشم قال: «حضرت رسول الله ﷺ يقيد الأب من ابنه ولا يقيد الابن من أبيه»⁽⁹⁷⁾.

ورد الحديث من عدة طرق:

الأولى: من طريق إسماعيل بن عياش، عن المثني، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده، عن سراقه بن مالك، عن النبي ﷺ قال: «نقيد الأب عن ابنه ولا نقيد الابن عن أبيه». أخرجه الدارقطني، وابن الجوزي⁽⁹⁸⁾. قال الترمذي: «سألت محمدا عن هذا الحديث فقال: هو حديث إسماعيل بن عياش، وحديثه عن أهل العراق وأهل الحجاز كأنه شبه لا شيء ولا يعرف له أصل»⁽⁹⁹⁾.

الثانية: من طريق الحجاج بن أرطاة، عن عمرو بن شعيب، به. أخرجه ابن أبي شيبة، وأحمد، والترمذي، وابن ماجه، والدارقطني⁽¹⁰⁰⁾ وفيه الحجاج ثقة مدلس، وقد عنعنه.

وأخرجه البيهقي معكوساً من طريق حجاج بن أرطاة، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه عن عمّار بن الخطاب، قال: «حَضَرْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقِيدُ الْإِبْنَ مِنْ أَبِيهِ، وَلَا يُقِيدُ الْأَبَ مِنْ أَبِيهِ»⁽¹⁰¹⁾. وهذا إسناد رجاله ثقات غير أن الحجاج بن أرطاة مدلس، وقد عنعنه.

وقال الترمذي: «وهذا حديث فيه اضطراب، والعمل على هذا عند أهل العلم أن الأب إذا قتل ابنه لا يقتل به وإذا قذف ابنه لا يحد».

الثالثة: من طريق عمرو بن أبي قيس، عن منصور بن المعتمر، عن محمد بن عجلان، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: «نحلت لرجل من بني مدلج جارية فأصاب منها ابنا فكان يستخدمها، فلما شب الغلام دعاها يوما فقال: اصنعي كذا وكذا، فقال: لا تأتيك حتى متى تستأمي أمي، قال: فغضب فحذفه بسيفه فأصاب رجله فنزف الغلام فمات فانطلق في رهط من قومه إلى عمر رضي الله عنه فقال: يا عدو نفسه أنت الذي قتلت ابنك لولا أنني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يقاد الأب من ابنه لقتلتك، هلم ديتك، قال: فأتاه بعشرين أو ثلاثين ومائة بعير قال: فخير منها مائة فدفعها إلى ورثته وترك أباه». أخرجه الدارقطني،

والبيهقي، وابن الجارود⁽¹⁰²⁾، واللفظ للبيهقي. قال الألباني: «وهذا إسناد جيد، رجاله كلهم ثقات، وفي عمرو بن أبي قيس كلام يسير لا ينزل حديثه عن رتبة الحسن»⁽¹⁰³⁾.

وللحديث شاهد من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: «جاءت جارية إلى عمر بن الخطاب فقالت: إن سيدي اتهمني فأقعدني على النار حتى احترق فرجي فقال لها عمر: هل رأى ذلك عليك؟ قالت: لا، قال: فهل اعترفت له بشيء؟ قالت: لا، فقال عمر: علي به، فلما رأى عمر الرجل قال: أتعذب بعذاب الله؟ قال: يا أمير المؤمنين اتهمتها في نفسي قال: رأيت ذلك عليها؟ قال الرجل: لا، قال: فاعترفت به؟ قال: لا، قال: والذي نفسي بيده لو لم أسمع رسول الله ﷺ يقول: لا يقاد مملوك من مالكة ولا والد من ولده لأقدها منك، فبرزه وضربه مائة سوط وقال للجارية: اذهبي فأنت حرة لوجه الله أنت مولاة الله ورسوله».

أخرجه الحاكم⁽¹⁰⁴⁾ من طريق عمر بن عيسى، عن ابن جريج، عن عطاء بن أبي رباح عنه. وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ورد عليه الذهبي فقال: "بل عمر بن عيسى منكر الحديث».

وقد جاء حديث ابن عباس بلفظ: «لا تقام الحدود في المساجد ولا يقتل الوالد بالولد». أخرجه الترمذي، وابن ماجه⁽¹⁰⁵⁾ من طرق عن إسماعيل بن مسلم، عن عمرو بن دينار، عن طاووس، به.

وقال الترمذي: «هذا حديث لا نعرفه إلا بهذا الإسناد مرفوعاً من حديث إسماعيل بن مسلم، وإسماعيل بن مسلم المكي قد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه». وقد تابع إسماعيل بن مسلم، سعيد بن بشير، ثنا عمرو بن دينار به، أخرجه الحاكم⁽¹⁰⁶⁾.

ولكن سعيد بن بشير الأزدي ضعيف⁽¹⁰⁷⁾. وتابعه عبيد الله بن الحسن، عن عمرو بن دينار به، أخرجه الدارقطني، والبيهقي⁽¹⁰⁸⁾ عبيد الله بن الحسن العنبري به، والعنبري هذا ثقة فقيه⁽¹⁰⁹⁾.

الحكم على الحديث:

إسناده ضعيف.

قال ابن الملقن: «وَقَالَ عبدُ الحَقِّ في أَحْكَامِهِ: هَذِهِ الْأَحَادِيثُ كُلُّهَا معلولة لَا يَصِحُّ مِنْهَا شَيْءٌ وَبَيَّنَّ ذلكَ ابْنُ الْقَطَّانِ كَمَا بَيَّنَّاهُ»⁽¹¹⁰⁾.

وقد اختلف العلماء في قتل الوالد بالولد:

فقال ابن قدامة: «وجملته أن الأب لا يقتل بولده والجد لا يقتل بولد ولده وإن نزلت درجته وسواء في ذلك ولد البنين أو ولد البنات، وممن نقل عنه أن الوالد لا يقتل بولده عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وبه قال ربيعة، والثوري، والأوزاعي، والشافعي، وإسحاق، وأصحاب الرأي. وقال ابن نافع، وابن عبد الحكم، وابن المنذر: يقتل به لظاهر آي الكتاب والأخبار الموجبة للقصاص، ولأنهما حران مسلمان من أهل القصاص فوجب أن يقتل كل واحد منهما بصاحبه كالأجنبيين، وقال ابن المنذر: قد رووا في هذا أخبارا، وقال مالك: إن قتله حذفا بالسيف ونحوه لم يقتل به، وإن ذبحه أو قتله قتلا لا يشك في أنه عمد إلى قتله دون تأديبه أقيده به»⁽¹¹¹⁾.

6-حدثنا سويد بن نصر، أخبرنا ابن المبارك، عن المثني بن الصباح، عن عمرو بن شعيب، عن جده عبد الله بن عمرو قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «خصلتان من كانتا فيه كتبه الله شاكرا صابرا ومن لم تكونا فيه لم يكتبه الله شاكرا ولا صابرا، من نظر في دينه إلى من هو فوقه فاقتدى به ونظر في دنياه إلى من هو دونه فحمد الله على ما فضله به عليه كتبه الله شاكرا صابرا، ومن نظر في دينه إلى من هو دونه، ونظر في دنياه إلى من هو فوقه فأسف على ما فاته منه لم يكتبه الله شاكرا ولا صابرا»⁽¹¹²⁾.

تخريج الحديث:

أخرجه الطبراني، والبغوي، وابن السني⁽¹¹³⁾ من طرق عن ثور، وعبد الله بن المبارك، وابن ثوبان الجميع عن المثني بن الصباح، به.

وذكره ابن المبارك، والمنائوي، وابن حجر⁽¹¹⁴⁾.

الحكم على الحديث:

إسناده ضعيف. قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب، ولم يذكر سويد بن نصر في حديث عن أبيه». وعلته المثنى بن الصباح.

قال ابن حجر: «نزول مكة ضعيف اختلط بأخرة»⁽¹¹⁵⁾.

وقال المناوي: «وفيه المثنى بن صباح، ضعفه ابن معين. وقال النسائي: متروك»⁽¹¹⁶⁾.
ويكفي في ذلك ما جاء عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «انظروا إلى من أسفل منكم ولا تنظروا إلى من هو فوقكم فهو أجدر أن لا تزدروا نعمة الله».

أخرجه مسلم، والترمذي، وابن ماجه⁽¹¹⁷⁾.

قال ابن جرير وغيره: «هَذَا حَدِيثٌ جَامِعٌ لِأَنْوَاعٍ مِنَ الْخَيْرِ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا رَأَى مِنْ فَضْلِ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا طَلَبَتْ نَفْسُهُ مِثْلَ ذَلِكَ وَاسْتَصْغَرَمَا عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَحَرَصَ عَلَى الْإِزْدِيَادِ وَإِذَا نَظَرَ إِلَى مَنْ هُوَ دُونَهُ فِيهَا ظَهَرَتْ لَهُ نِعْمَةُ اللَّهِ فَشَكَرَهَا وَتَوَاضَعُ وَفَعَلَ فِيهِ الْخَيْرُ»⁽¹¹⁸⁾.

ثالثاً: ما جاء في سنن ابن ماجه

7 - حدثنا أبو يوسف الرقي محمد بن أحمد الصيدلاني، ثنا محمد بن سلمة. عن المثنى بن الصباح، عن عمرو بن شعيب عن أبيه، عن جده، أن رسول الله ﷺ قال في خطبة خطبها: «لا يجوز لامرأة في مالها إلا بإذن زوجها إذا هو ملك عصمتها»⁽¹¹⁹⁾.

تخريج الحديث:

إسناد ابن ماجه ضعيف من أجل المثنى بن الصباح.

لكنه توبع من طريق داود بن أبي هند، وحبیب المعلم، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال: «لا يجوز لامرأة هبة في مالها إذا ملك زوجها عصمتها». أخرجه النسائي، والحاكم⁽¹²⁰⁾.

وقال الحاكم: «صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي».

وقال الألباني: «وإنما هو حسن للخلاف المشهور في عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده»⁽¹²¹⁾.

الحكم على الحديث:

حسن لغيره بما له من المتابعات.

8 - حدثنا أبو محمد بن رمح، أنبأنا ابن لهيعة، عن خالد بن زيد، أن المثني بن الصباح أخبره عن عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال: «لا يتوارث أهل ملتين»⁽¹²²⁾.

تخريج الحديث:

أخرجه أحمد، وأبو داود، والنسائي، والبيهقي⁽¹²³⁾ من طرق عن حبيب المعلم، ويعقوب بن عطاء، عن عمرو بن شعيب، به.

وأخرجه الدار قطني، والبيهقي⁽¹²⁴⁾ من طرق عن محمد بن سعيد الطائي، عن عمرو بن شعيب: أخبرني أبي عن جدي عبد الله بن عمرو: أن رسول الله ﷺ قام يوم فتح مكة فقال: «لا يتوارث أهل ملتين، والمرأة ترث من دية زوجها وماله وهو يرث من ديتها وماله ما لم يقتل أحدهما صاحبه عمداً، فإن قتل أحدهما صاحبه عمداً لم ترث من ديته وماله شيئاً، وإن قتل صاحبه خطأ ورث من ماله ولم ترث من ديته»، وقال البيهقي: «محمد بن سعيد الطائي ثقة».

وللحديث شواهد:

الأول: من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم».

أخرجه البخاري ومسلم⁽¹²⁵⁾.

الثاني: من حديث جابر رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «لا يتوارث أهل ملتين». أخرجه الترمذي وقال: «هذا حديث لا نعرفه من حديث جابر إلا من حديث أبي ليلي»⁽¹²⁶⁾.

الحكم على الحديث:

والحديث بشواهد صحیح لغيره.

9 - حدثنا أبو كريب، ثنا يحيى بن اليمان، عن المثني بن الصباح، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده، قال: قال رسول الله ﷺ: «من عاهر⁽¹²⁷⁾ أمة أو حرة فولده ولد زنا، لا يرث ولا يورث»⁽¹²⁸⁾.

تخريج الحديث:

إسناد ابن ماجة فيه المثني بن الصباح ضعيف.

وقد توبع من طريق ابن لهيعة ولفظه: أن رسول الله ﷺ قال: «أيا رجل عاهر بحرة أو أمة فالولد ولد زنا لا يرث ولا يورث» أخرجه الترمذي⁽¹²⁹⁾، وفيه ابن لهيعة، اختلط بعد احتراق كتبه»⁽¹³⁰⁾.

وتابعه ابن جريج، ولفظه: أن رسول الله ﷺ قال: «من عاهر بامرأة حرة أو أمة قوم فالولد ولد زنا لا يرث ولا يورث». أخرجه عبد الرزاق، وابن أبي شيبة⁽¹³¹⁾ وفيه ابن جريج «ثقة فقيه فاضل وكان يدلّس ويرسل»⁽¹³²⁾، وقد عنعنه.

الحكم على الحديث:

حسن لغيره بما له من المتابعات.

رابعاً: ما جاء في مسند الإمام أحمد:

10 - حدثنا عبد الله، حدثني أبي، ثنا عبد الرزاق، قال: سمعت المثني بن الصباح

يقول: أخبرني عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص «أن النبي ﷺ قضى أن المرأة أحق بولدها ما لم تتزوج»⁽¹³³⁾.

تخريج الحديث:

أخرجه الدار قطني⁽¹³⁴⁾ من طريق أبي العوام، عن المثني بن الصباح، به.

وإسناده ضعيف، وقد توبع المثني بن الصباح من طريق ابن جريج عند الإمام أحمد، والأوزاعي عند أبي دواد، والحاكم⁽¹³⁵⁾ الجميع عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده عبد الله بن عمرو أن امرأة قالت: «يا رسول الله إن ابني هذا كان بطني له وعاء وثديي له سقاء وحجري له حواء وإن أباه طلقني وأراد أن ينتزعه مني، فقال لها رسول الله ﷺ: أنت أحق به ما لم تنكح». وابن جريج ثقة مدلس، وقد عنعنه.

وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي»⁽¹³⁶⁾.

الحكم على الحديث:

قال ابن حجر⁽¹³⁷⁾: «وفيه المثني بن الصباح؛ وهو ضعيف، ويقويه ما رواه عبد الرزاق⁽¹³⁸⁾ عن الثوري، عن عاصم، عن عكرمة؛ قال: خاصمت امرأة عمر إلى أبي بكر، وكان طلقها، فقال أبو بكر: هي أعطف وألطف وأرحم وأحنى وأرأف، وهي أحق بولدها ما لم تتزوج».

وقال ابن القيم: «هذا الحديث احتاج الناس فيه إلى عمرو بن شعيب، ولم يجدوا بدءاً من الاحتجاج هنا به، ومدار الحديث عليه، وليس عن النبي ﷺ حديث في سقوط الحضانة بالتزويج غير هذا».

وقد ذهب إليه الأئمة الأربعة وغيرهم، وقد صرح بأن الجد هو عبد الله بن عمرو فبطل قول من يقول: لعله محمد والد شعيب فيكون الحديث مرسلًا، وقد صح سماع شعيب من جده عبد الله بن عمرو فبطل قول من قال: إنه منقطع، وقد احتج به البخاري خارج صحيحه، ونص على صحة حديثه وقال: كان عبد الله بن الزبير الحميدي، وأحمد، وإسحاق، وعلي بن عبد الله

يحتجون بحديثه⁽¹³⁹⁾ ، فمن الناس بعدهم؟! هذا لفظه، وقال إسحاق بن راهويه: هو عندنا كأيوب عن نافع، عن ابن عمر، وحكى الحاكم في علوم الحديث له الاتفاق على صحة حديثه، وقال أحمد بن صالح: لا يختلف على عبد الله أنها صحيحة⁽¹⁴⁰⁾ .

وقال الألباني: "إنما هو حسن للخلاف المعروف في عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده"⁽¹⁴¹⁾ .

ومما تقدم فالحديث بالمتابعات صار حسناً لغيره.

11 - حدثنا عبد الله، حدثني أبي، ثنا محمد بن سواء أبو الخطاب السدوسي، قال:

سألت المثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله زادكم صلاة فحافظوا عليها وهي الوتر فكان عمرو بن شعيب رأى أن يعاد الوتر ولو بعد شهر»⁽¹⁴²⁾ .

تخريج الحديث:

أخرجه الطيالسي⁽¹⁴³⁾ من طريق همام، عن المثنى بن الصباح، به. وإسناده ضعيف من أجل المثنى بن الصباح. وتابعه الحجاج بن أرطاة، عند أحمد⁽¹⁴⁴⁾ ، وهو ثقة لكنه مدلس، وقد عنعنه.

وللحديث شواهد:

الأول: من حديث ابن عباس رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ قال: «إنَّ الله أمدَّكم بصلاةٍ، وهي الوتر».

أخرجه الدارقطني⁽¹⁴⁵⁾ من طريق «النضر بن عبد الرحمن وهو متروك»⁽¹⁴⁶⁾ .

الثاني: من حديث خارجة بن حذافة رضي الله عنه أنه قال: خرج علينا رسول الله ﷺ

فقال: «إن الله عز وجل قد أمدكم بصلاة، وهي خير لكم من حمر النعم وهي الوتر فجعلها لكم فيما بين العشاء إلى طلوع الفجر».

أخرجه أبو داود، والترمذي، وابن ماجة، والدارمي، والحاكم، والبيهقي⁽¹⁴⁷⁾ من طرق: عن يزيد بن أبي حبيب، عن عبد الله بن راشد، عن عبد الله بن أبي مرة الزوفي، به.

وفي إسناده عبد الله بن راشد، قال ابن حجر: «مستور»⁽¹⁴⁸⁾.

وقال البخاري: «لا يعرف إلا بحديث الوتر، ولا يعرف سماع ابن راشد من ابن أبي مُرّة»⁽¹⁴⁹⁾.

وقال الترمذي: «حديث خارجة بن حذافة حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث يزيد بن أبي حبيب»⁽¹⁵⁰⁾.

وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي»⁽¹⁵¹⁾.

الثالث: من حديث أبي تميم الجيشاني رضي الله عنه، قال: سمعت عمرو بن العاص يقول: «أخبرني رجل من أصحاب النبي ﷺ يقول: إن رسول الله ﷺ قال: إن الله عز وجل زادكم صلاة فصلوها فيما بين صلاة العشاء إلى صلاة الصبح، الوتر الوتر، ألا وإنه أبو بصرة الغفاري قال: أبو تميم، فكنت أنا وأبو ذر قاعدين قال: فأخذ بيدي أبو ذر فانطلقنا إلى أبي بصرة فوجدناه عند الباب الذي يلي دار عمرو بن العاص فقال أبو ذر: يا أبا بصرة أنت سمعت النبي ﷺ يقول: «إن الله عز وجل زادكم صلاة فصلوها فيما بين صلاة العشاء إلى صلاة الصبح، الوتر الوتر، قال: نعم، قال: أنت سمعته، قال: نعم، قال: أنت سمعته، قال نعم»⁽¹⁵²⁾ من طريق ابن لهيعة، أنا عبد الله بن هبيرة، به. وفي إسناده ابن لهيعة، قال ابن حجر: «صدوق خلط بعد احتراق كتبه»⁽¹⁵³⁾.

وأخرجه كذلك⁽¹⁵⁴⁾ من طريق علي بن إسحاق، ثنا عبد الله بن المبارك، أنا سعيد بن يزيد، به. وإسناده صحيح، رجاله ثقات، رجال الصحيح غير علي بن إسحاق المروزي، أصله «من ترمذ ثقة»⁽¹⁵⁵⁾.

الرابع: من حديث معاوية رضي الله عنه ولفظه: «أن معاذ بن جبل قدم الشام وأهل الشام لا يوترون فقال لمعاوية: مالي أرى أهل الشام لا يوترون؟ فقال معاوية: وواجب ذلك عليهم؟ قال: نعم سمعت رسول الله ﷺ يقول: زادني ربي عز وجل صلاة وهي الوتر وقتها ما بين العشاء إلى طلوع الفجر».

أخرجه أحمد⁽¹⁵⁶⁾ من طريق عبيد الله بن زحر، عن عبد الرحمن بن رافع التنوخي قاضي إفريقية، به.

وإسناده ضعيف فيه: عبيد الله بن زحر الضمري قال ابن حجر: «صدوق يخطئ»⁽¹⁵⁷⁾.

وقال ابن حبان: «يروي الموضوعات عن الأثبات»⁽¹⁵⁸⁾.

وفيه أيضاً: عبد الرحمن بن رافع، قال البخاري: «في حديثه مناكير»⁽¹⁵⁹⁾.

الخامس: من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله عز وجل زادكم صلاة إلى صلاتكم هي خير لكم من حمر النعم، ألا وهي الركعتان قبل صلاة الفجر».

أخرجه البيهقي⁽¹⁶⁰⁾ من طريق مروان بن محمد الدمشقي، ثنا معاوية بن سلام، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي نضرة العبدى. وقال: «هذا حديث غريب من حديث معاوية بن سلام، ومعاوية بن سلام محدث أهل الشام وهو صدوق الحديث ومن لم يكتب حديثه مسنده ومنقطعه فليس بصاحب حديث، وبلغني عن محمد بن إسحاق بن خزيمة أنه قال: لو أمكنتني أن أرحل إلى ابن بجير لرحلت إليه في هذا الحديث».

الحكم على الحديث:

حديث حسن بشواهده.

وقد وردت أحاديث صحيحة في صلاة الوتر، منها:

- حديث ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً» أخرجه البخاري،

ومسلم⁽¹⁶¹⁾.

- وحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «أوتروا قبل أن تصبحوا».
(162) أخرجه مسلم .

12 - حدثنا عبد الله، حدثني أبي، ثنا علي بن عاصم، عن المثني بن الصباح، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: «كفر تبرؤ⁽¹⁶³⁾ من نسب وإن دق⁽¹⁶⁴⁾ أو ادعاء إلى نسب لا يعرف»⁽¹⁶⁵⁾.

تخريج الحديث:

أما ما جاء عن أحمد من طريق علي بن عاصم، عن المثني بن الصباح، فإسناده ضعيف لحال علي بن عاصم، والمثني بن الصباح. والحديث أخرجه ابن ماجه⁽¹⁶⁶⁾ من طريق، يحيى بن سعيد، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده أن النبي ﷺ قال: «كفر بامرئ ادعاء نسب لا يعرفه أو جده وإن دق».

وعند الطبراني⁽¹⁶⁷⁾ من طريق أنس بن عياض، عن يحيى بن سعيد الأنصاري، به. وقال: «لَمْ يَرَوْهُ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، إِلَّا أَنَسُ بْنُ عِيَاضٍ».

وللحديث شاهد من حديث قيس بن حازم رضي الله عنه قال: «قَدِمْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَوَجَدْتُهُ قَدْ قُبِضَ، فَسَمِعْتُ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «كُفِّرْ بِاللَّهِ تَبْرُؤٌ مِنْ نَسَبٍ وَإِنْ دَقَّ».

أخرجه البزار: وقال: «هَذَا الْحَدِيثُ لَا نَعْلَمُهُ يُرْوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا عَنْ أَبِي بَكْرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَنهُ، وَالسَّرِيُّ بْنُ إِسْمَاعِيلَ لَيْسَ بِالْقَوِيِّ، وَقَدْ حَدَّثَ عَنْهُ أَهْلُ الْعِلْمِ وَاحْتَمَلُوا حَدِيثَهُ»⁽¹⁶⁸⁾.

وأخرجه الطبراني، وابن عدي⁽¹⁶⁹⁾ من طرق عن الحجاج بن أرطاة، عن الأعمش، عن عبد الله بن مرة، عن عبد الله بن سخرية، عن أبي بكر الصديق قال: قال رسول الله ﷺ: «من ادعى نسبًا لا يعرف كفر بالله، وانتفاء من نسب وإن دق كفر بالله».

وقال الطبراني: «لم يرفع هذا الحديث عن الأعمش إلا الحجاج، ولا رفعه عن الحجاج إلا حماد بن سلمة، تفرد به عمر بن موسى الحادي». وعمر بن موسى قال: ابن عدي «ضعيف يسرق الحديث، ويخالف في الأسانيد»⁽¹⁷⁰⁾. قلت: وفيه الحجاج بن أرقطة مدلس وقد عنعنه. والحديث جاء موقوفاً من طريق ابن نمير، عن الأعمش، عن عبدالله بن مرة، عن أبي معمر قال: قال أبو بكر:

«كفر بالله من ادعى نسباً لا يُعلم، وتبرأ من نسب وإن دق».

أخرجه ابن أبي شيبة⁽¹⁷¹⁾. وأبو معمر الكوفي: هو عبد الله بن سخرية، وهو ثقة⁽¹⁷²⁾. وقد تابعه شعبة، عن الأعمش، عند الخطيب البغدادي⁽¹⁷³⁾. وقال الألباني: «وهذا إسناد صحيح موقوف»⁽¹⁷⁴⁾.

الحكم علي الحديث:

إسناده صحيح لكنه موقوف.

جاء في معني الحديث: «وقوله: كفر بالله انتفاء من نسب وإن دق، أن يكون إنما نسب هذه الأشياء إلى الكفر لأنها أفعال الكفار ويكون ذكر ذلك على جهة التعليل لا أن ذلك يخرج عن الملة»⁽¹⁷⁵⁾.

13 - حدثنا عبد الله حدثني أبي حدثنا عبد الله بن الوليد حدثنا سفيان عن المثني بن الصباح عن عمرو بن شعيب عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ وقال: «إنا نكون بهذا الرمل فلا نجد الماء ويكون فينا الحائض والجنب والنفساء فيأتي عليها أربعة أشهر لا تجد الماء، قال: عليك بالتراب، يعني التيمم»⁽¹⁷⁶⁾.

تخريج الحديث:

أخرجه أحمد⁽¹⁷⁷⁾، والبيهقي⁽¹⁷⁸⁾ من طرق عن عبد الرزاق، عن سفيان الثوري، عن المثني

بن الصباح، به.

وأخرجه إسحاق بن راهويه⁽¹⁷⁹⁾ من طريق عيسى بن يونس، نا المثنى بن الصباح، عن عمرو بن شعيب، عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال: «جاء ناس من أهل البادية إلى رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله إنا نكون في هذا الرمل الأشهر الثلاثة والأربعة وفينا النفساء، والحائض، والجنب، ولسنا نجد الماء فقال رسول الله ﷺ: «عليكم بالأرض». قال الهيثمي: «وفيه المثنى بن الصباح والأكثر على تضعيفه»⁽¹⁸⁰⁾.

وقال البيهقي⁽¹⁸¹⁾: «ورواه الحجاج بن أرطاة، عن عمرو، إلا أنه خالفه في الإسناد فرواه عن عمرو، عن أبيه، عن جده، واختصر المتن فجعل السؤال عن الرجل لا يقدر على الماء أيجامع أهله؟ قال: نعم».

قلت: والحجاج بن أرطاة ثقة مدلس، وقد عنعنه.

وقال البيهقي⁽¹⁸²⁾: «ورواه أبو الربيع السمان: أشعث بن سعيد، عن عمرو بن دينار، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة أن أعراباً أتوا النبي ﷺ فقالوا: يا رسول الله، إنا نكون في هذه الرمال لا نقدر على الماء ولا نرى الماء ثلاثة أشهر أو أربعة أشهر -شك أبو الربيع- وفينا النفساء والحائض والجنب قال: «عليكم بالأرض».

قلت: وأبو الربيع السمان، قال ابن حجر: «متروك»⁽¹⁸³⁾. وتابعه ابن لهيعة، عند أبي يعلى⁽¹⁸⁴⁾، وقال ابن حجر فيه: «صدوق خلط بعد احتراق كتبه»⁽¹⁸⁵⁾.

وللحديث شواهد:

الأول: من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي ومنها: وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، فأیما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل...» أخرجه البخاري⁽¹⁸⁶⁾.

الثاني: من حديث أبي ذر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن الصعيد الطيب طهور المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين، فإذا وجد الماء فليمسه بشرته فإن ذلك خير». أخرجه أبوود

دواد، والترمذي، والنسائي، والدارقطني، والحاكم، وأحمد⁽¹⁸⁷⁾ من طرق عن خالد الحذاء، عن أبي قلابة، عن عمرو بن بجدان، به. واللفظ للترمذي.

وقال الترمذي: «وهذا حديث حسن صحيح، وهو قول عامة الفقهاء أن الجنب والحائض إذا لم يجدا الماء تيمما وصليا»⁽¹⁸⁸⁾.

الحكم على الحديث:

حسن بشواهده.

الخاتمة:

لقد توصل البحث إلى الآتي:

- يعد المثنى بن الصباح اليماني الأبنواوي، أحد رواة الحديث النبوي، من أبناء فارس، نزيل مكة، روى عن شيوخ كثير، وأكثر مروياته عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده.

- اتفق النقاد على تضعيفه بل جعل بعضهم أحاديثه عن عمرو بن شعيب من المناكير، أضف إلى ذلك ما وصف بالاختلاط الذي حصل له في آخر عمره، وخاصة في عطاء بن أبي رباح.

- يرى ابن عدي: "أن للمثنى بن الصباح حديثا صالحا عن عمرو بن شعيب ولكن الضعف على حديثه بين".

وأرى أن حديثه يكتب للاعتبار إن وجدت له متابعات وشواهد، وهذا ما سار عليه البحث.

- اختلفت أقوال المحدثين في سماع عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، والصواب أنه سمع منه بعض الأحاديث وبعضها وجادة، ولا ينزل حديثه عن مرتبة الحسن.

- بلغ عدد الأحاديث التي شملتها الدراسة (ثلاثة عشر حديثاً، منها: اثنا عشر حديثاً مرفوعاً، وواحد موقوفاً).

وهذه الأحاديث المرفوعة منها: حديث واحد صحيح لغيره، وثلاثة أحاديث حسنة، وأربعة أحاديث حسنة لغيرها، وأربعة أحاديث ضعيفة، وأما الموقوف فصحيح.

التوصيات:

الناظر في أقوال النقاد في الرواة يجد تبايناً بينهم، فمنهم مضعف، ومنهم موثق، ومنهم جامع بين التوثيق والتضعيف في وقت واحد ولأجل ذلك أوصي بالآتي:

- جمع مرويات الرواة المختلف فيهم، ثم دراسة أقوال النقاد وترجيح ما أمكن ترجيحه.
- جمع أقوال النقاد النادرة في الجرح والتعديل ثم تطبيقها على الرواة ومقارنتها بغيرها.

الهوامش والإحالات:

- (1) اليماني: هذه النسبة إلى اليمن، والنسبة إليها يميني ويماني، عبد الكريم محمد بن منصور التميمي السمعاني (ت. 562هـ)، الأنساب، تخ: عبدالرحمن بن يحيى المعلي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ط1، 1382هـ - 1962م: 526/13.
- (2) الأبتاوي: وهو كل من ولد باليمن من أبناء الفرس وليس بعربي، يسمونهم الأبناء، السمعاني، الأنساب: 100/1
- (3) جمال الدين أبو الحجاج المزي، (ت. 742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تخ: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1980م: 202/27. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، دارالفكر، بيروت، ط1، 1984م: 32/10.
- (4) المزي، تهذيب الكمال: 203/27.
- (5) المزي، تهذيب الكمال: 204، 203/27، العسقلاني، تهذيب التهذيب: 33-32/10.
- (6) المزي، تهذيب الكمال: 204/27.
- (7) أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت. 241هـ)، العلل ومعرفة الرجال، برواية ابنه عبد الله، تخ: وصي الله بن محمد عباس، دارالخاني، الرياض، ط2، 1422هـ: 298/2.
- (8) محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري (ت. 256هـ)، التاريخ الكبير، تحقيق: السيد هاشم الندوي، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت: 342/6.
- (9) العسقلاني، تهذيب التهذيب: 33/10.
- (10) المزي، تهذيب الكمال: 205/27.

- (11) إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني (ت.259هـ)، أحوال الرجال، تح: صبيح البدر السامرائي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405هـ: 146.
- (12) محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي (ت.279هـ)، سنن الترمذي، تح: أحمد محمد شاکر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت: 29/3.
- (13) أحمد بن شعيب النسائي، (ت.303هـ)، الضعفاء والمتروكون، تح: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ط1، 1396هـ: 98.
- (14) محمد بن أحمد المعروف بابن الكيال، الكواكب النيرات في معرفة من الرواة الثقات، تح: عبد القيوم عبد رب النبي، دار المأمون، بيروت، ط1، 1981م: 504/1.
- (15) عبدالله بن عدي بن عبدالله بن محمد الجرجاني (ت.356هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، تح: يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، ط3، 1988م: 424/6.
- (16) عبد الرحمن بن أبي حاتم (ت.327هـ)، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1952م: 324/8.
- (17) محمد بن عمر بن موسى العقيلي (ت.322هـ)، الضعفاء الكبير، تح: عبد المعطي أمين قلعي، دار المكتبة العلمية، بيروت، ط1، 1984م: 249/4.
- (18) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت.852هـ)، تقريب التهذيب، تح: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، 1986م: 519.
- (19) محمد بن سعد بن منيع البصري (ت.230هـ)، الطبقات الكبرى، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1968م: 491/5.
- (20) المزي، تهذيب الكمال: 64/22.
- (21) المزي، تهذيب الكمال: 65/22.
- (22) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 238/6. المزي، تهذيب الكمال: 65./22.
- (23) المزي، تهذيب الكمال: 65/22، ابن سعد، الطبقات: 243/5.
- (24) المزي، تهذيب الكمال: 65/22. العسقلاني، تهذيب التهذيب: 43/8.
- (25) المزي، تهذيب الكمال: 66/22.
- (26) العسقلاني، تهذيب التهذيب: 44.43/8.
- (27) المصدر نفسه: 45/8.
- (28) أحمد بن عبد الله بن صالح أبو الحسن العجلي (ت.261هـ)، معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهم وأخبارهم، تح: عبدالعليم عبدالعظيم البستوي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط1، 1985م: 177/2.
- (29) العسقلاني، تهذيب التهذيب: 45/8.

- (30) البخاري، التاريخ الكبير: 342/6.
- (31) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 114/5.
- (32) العسقلاني، تهذيب التهذيب: 45/8.
- (33) المزي، تهذيب الكمال: 67/22.
- (34) المصدر نفسه: 67/22.
- (35) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 238/6.
- (36) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت.748هـ)، سير أعلام النبلاء، تح: مجموعة من المحققين، إشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1985م: 169-166/5، المزي، تهذيب الكمال: 68/22.
- (37) البخاري، التاريخ الكبير: 342/6، المزي، تهذيب الكمال: 44/8.
- (38) العسقلاني، تهذيب التهذيب: 44/8، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، تح: عاصم بن عبد الله القريوتي، مكتبة المنار، الأردن، ط1، 1980م: 3.
- (39) العسقلاني، تهذيب التهذيب، 45.44/8.
- (40) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 176/5.
- (41) العسقلاني، تهذيب التهذيب: 46-45/8.
- (42) العسقلاني، تهذيب التهذيب: 47/8.
- (43) المصدر نفسه: 47/8.
- (44) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت:748هـ)، الموقظة في علم مصطلح الحديث، اعنى به: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1412هـ: 32.
- (45) المزي، تهذيب الكمال: 74/22.
- (46) سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني (ت.275هـ)، سنن أبي داود، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت: 583/1، حديث رقم (1899).
- (47) محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني (ت.273هـ)، سنن ابن ماجة، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت: 987/2، حديث رقم (2962).
- (48) علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني (ت.385هـ)، سنن الدارقطني، تح: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، 1966م: 289/2، حديث رقم (239). إسماعيل بن محمد بن الفضل الأصبهاني (ت.535هـ)، الترغيب والترهيب، تح: أيمن بن صالح بن شعبان، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1993م: 20/2، حديث رقم (1068).
- (49) أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي (ت.458هـ)، سنن البيهقي الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1994م: 92/5، حديث رقم (9116).

- (50) العسقلاني، تقريب التهذيب: 519.
- (51) البيهقي، السنن الكبرى: 92/5، حديث رقم (9115).
- (52) عبدالرزاق بن همام الصنعاني (ت.211هـ)، مصنف عبد الرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403هـ: 75/5، حديث رقم (9044).
- (53) محمد ناصر الدين الألباني (ت. 1420هـ، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط6، 1422 هـ - 2002 م: 137/5، حديث رقم (2138).
- (54) أبو داود، سنن أبي داود: 582/1، حديث رقم (1898). البيهقي: السنن الكبرى: 92/5، حديث رقم (9114).
- (55) المزي، تهذيب الكمال: 138/32.
- (56) عبد العزيز بن عبد الله بن باز (ت.1420هـ)، مجموع فتاوى ابن باز، جمع: محمد بن سعد الشويعر، 2010م: 222/17.
- (57) الترمذي، سنن الترمذي: 29/3، حديث رقم (637).
- (58) عبد الرزاق، المصنف: 85/4، حديث رقم (70659).
- (59) الترمذي، سنن الترمذي: 29/3، حديث رقم (637).
- (60) محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت. 1353هـ)، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت: 230/3.
- (61) أحمد بن محمد حنبل، مسند أحمد: 204/2 ح(6901).
- (62) مسكتان: يَفْتَحُ الْمَيْمِ وَالْيَمِينِ، تَفْنِيَةٌ مَسَكَةٌ، وهي السوار، عمر بن علي بن أحمد بن الملقن (ت. 804هـ)، البدر المنير في تخرير الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تح: مصطفى أبو الغيط، عبدالله بن سليمان، ياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1425هـ-2004م: 565/5.
- (63) أبو داود، سنن أبي داود: 488/1، حديث رقم (1563). أحمد بن شعيب النسائي، سنن النسائي الكبرى، تح: عبدالغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411 هـ- 1991م: 19/2، حديث رقم (2258). البيهقي، سنن البيهقي الكبرى: 140، حديث رقم (7340). القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي (ت. 224هـ)، الأموال، تحقيق: خليل محمد هراس، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت: 537، حديث رقم (1260).
- (64) ابن الملقن، البدر المنير: 566/5.
- (65) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت.852هـ)، تلخيص الحبير في تخرير أحاديث الرافعي الكبير، دار الكتب العلمية، ط1، 1419 هـ- 1989م: 385/2.
- (66) أبو داود، سنن أبي داود: 488/1، حديث رقم (1565). الدارقطني، سنن الدارقطني: 105/2، حديث رقم (19)، الحاكم النيسابوري (ت.405هـ)، المستدرک على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار

- الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411 هـ - 1990م: 547/1، حديث رقم (1437). البيهقي، السنن الكبرى: 139/4، حديث رقم (7338).
- (67) الحاكم، المستدرک علی الصحیحین: 547/1.
- (68) ابن حنبل، مسند أحمد: 461/6، حديث رقم (27655).
- (69) العسقلاني، تقريب التهذيب: 403.
- (70) المصدر نفسه: 269.
- (71) المباركفوري، تحفة الأحمدي بشرح جامع الترمذي: 226/3.
- (72) ابن باز، مجموع الفتاوى: 86-84/14.
- (73) الترمذي، سنن الترمذي: 32/3، حديث رقم (641).
- (74) الدارقطني، سنن الدارقطني: 109/2، حديث رقم (1). البيهقي، السنن الكبرى: 107/4، حديث رقم (7131).
- (75) الترمذي، سنن الترمذي: 32/3.
- (76) العسقلاني، تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس: 584.
- (77) الدارقطني، سنن الدارقطني: 110/2، حديث رقم (2).
- (78) العسقلاني، تقريب التهذيب: 545.
- (79) حمزة بن يوسف أبو القاسم الجرجاني (ت. 427هـ)، تاريخ جرجان، تج: محمد عبد المعيد خان، عالم الكتب، بيروت، ط4، 1407هـ 1987م: 169، 168.
- (80) العسقلاني، تقريب التهذيب: 314.
- (81) الدارقطني، سنن الدارقطني: 110/2، حديث رقم (4). البيهقي، السنن الكبرى: 2/6، حديث رقم (10764).
- (82) عبد الله بن محمد بن أبي شيبه (ت. 235هـ)، المصنف في الأحاديث والآثار، تج: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ: 372/2، حديث رقم (10117).
- (83) العسقلاني، تقريب التهذيب: 467.
- (84) محمد بن إدريس الشافعي (ت. 204هـ)، مسند الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت: 92، حديث رقم (410).
- (85) محمد ناصر الدين الألباني (ت. 1420هـ)، إرواء الغليل في تخریج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1405هـ - 1985م: 259/3.
- (86) سليمان بن أحمد الطبراني (ت. 360هـ)، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ: 264/4، حديث رقم (4152).

- (87) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تح: دائرة المعرف النظامية، الهند، مؤسسة الأعلي للمطبوعات، بيروت، ط3، 1406 هـ- 1986م: 432/4.
- (88) الترمذي، سنن الترمذي: 32/3.
- (89) المصدر نفسه: 425/3، حديث رقم (1117).
- (90) محمد بن جرير الطبري (ت.310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، ط1، 1420هـ- 2000م: 146/8. البيهقي: السنن الكبرى: 160/7، حديث رقم (13688).
- (91) الترمذي، سنن الترمذي: 425/3.
- (92) الطبري، جامع البيان: 146/8.
- (93) البيهقي، السنن الكبرى: 160/7، حديث رقم (13689). ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 151/4.
- (94) العسقلاني، تلخيص الحبير: 360/3.
- (95) سورة النساء، آية (23).
- (96) الترمذي، سنن الترمذي: 425/3، حديث رقم (1117).
- (97) الترمذي، سنن الترمذي: 18/4، حديث رقم (1399).
- (98) الدارقطني، سنن الدارقطني: 142/3، حديث رقم (183). عبد الرحمن بن علي الجوزي (ت.597هـ)، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، تح: إرشاد الحق الأثري، إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان، ط2، 1401هـ- 1981م: 309/2، حديث رقم (1328).
- (99) محمد بن عيسى بن سورة (ت.279هـ)، علل الترمذي الكبير، تح: صبحي السامرائي وآخرين، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ط1، 1409هـ: 219.
- (100) أبو بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبه، المصنف، تح: أسامة بن إبراهيم بن محمد أبو محمد، دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2008م: 451/5 ح (27893)، ابن حنبل، مسند أحمد: 49/1، حديث رقم (346)، الترمذي، سنن الترمذي: 18/4، حديث رقم (1400). ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 888/2، حديث رقم (2662). الدارقطني، سنن الدارقطني: 140/3، حديث رقم (178).
- (101) أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، سنن البيهقي الصغرى، تح: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، مكتبة الدار، 1410هـ- 1989م: 213/3، حديث رقم (2956).
- (102) الدارقطني، سنن الدارقطني: 140/3، حديث رقم (179). البيهقي، السنن الكبرى: 38/8، حديث رقم (15742). عبدالله بن علي بن الجارود النيسابوري (ت.307هـ)، المنتقى من السنن المسندة، تح: عبدالله عمر البارودي، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، ط1، 1408هـ- 1988م: 199، حديث رقم (788).
- (103) الألباني، إرواء الغليل: 279/7.
- (104) الحاكم، المستدرک علی الصحیحین: 234/2، حديث رقم (2856).

- (105) الترمذي، سنن الترمذي: 19/4، حديث رقم (1401). ابن ماجة: سنن ابن ماجة: 867/2، حديث رقم (2599).
- (106) الحاكم: المستدرک على الصحيحین: 410/4، حديث رقم (8104).
- (107) العسقلاني، تقريب التهذيب: (234).
- (108) الدارقطني، سنن الدارقطني 142/3، حديث رقم (184). البيهقي، السنن الكبرى: 39/8، حديث رقم (15747).
- (109) العسقلاني، تقريب التهذيب: 370.
- (110) ابن الملقن، البدر المنير: 374/8.
- (111) عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت. 620هـ)، المغني في فقه الإمام أحمد الشيباني، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405هـ: 360/9.
- (112) الترمذي: سنن الترمذي: 665/4، حديث رقم (2512).
- (113) سليمان بن أحمد الطبراني (ت. 360هـ)، مسند الشاميين، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1405هـ-1984م: 290/1، حديث رقم (505). الحسين بن مسعود البغوي (ت: 516هـ)، شرح السنة، تح: شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط2، 1403هـ - 1983م: 293/14، حديث رقم (4102). أحمد بن محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن السني (ت. 364هـ)، عمل اليوم والليلة، تحقيق: كوثر البرني، دار القبة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن، جدة، بيروت، د.ط، د.ت: 86/2، حديث رقم (308).
- (114) عبد الله بن المبارك (ت. 181هـ)، الزهد والرفائق، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت: 50/2، محمد عبد الرؤوف المناوي (ت. 1031هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د.ط، د.ت: 442/3، حديث رقم (3918). أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ: 323/11.
- (115) العسقلاني، تقريب التهذيب: 519.
- (116) المناوي، فيض القدير: 442/3، حديث رقم (3918).
- (117) مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت. 261هـ)، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت: 2275/4، حديث رقم (2963). سنن الترمذي: 665/4، حديث رقم (2513). ابن ماجة: سنن ابن ماجة: 1387/2، حديث رقم (4142).
- (118) جلال الدين عبد الرحمن بن كمال السيوطي (ت. 911هـ)، الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، حقق أصله وعلق عليه: أبو اسحق الحويني الأثري، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الخبر، السعودية، ط1، 1416هـ - 1996م: 277/6.

- (119) ابن ماجة، سنن ابن ماجة: 798/2، حديث رقم (2388).
- (120) النسائي، السنن الكبرى: 135/4، حديث رقم (6590)، الحاكم، المستدرک على الصحيحين: 54/2، حديث رقم (2299).
- (121) الألباني، السلسلة الصحيحة: 472/2، حديث رقم (528)
- (122) ابن ماجة، سنن ابن ماجة: 912/2، حديث رقم (2731).
- (123) ابن حنبل، مسند أحمد: 178/2، حديث رقم (6664). أبو داود، سنن أبي داود: 140/2، حديث رقم (2911)، النسائي، السنن الكبرى: 82/4، حديث رقم (6384). البيهقي، السنن الكبرى: 218/6، حديث رقم (12009).
- (124) الدارقطني، سنن الدارقطني: 72/4، حديث رقم (16). البيهقي، السنن الكبرى: 221/6، حديث رقم (12029).
- (125) محمد بن إسماعيل البخاري (ت.256هـ)، صحيح البخاري، تح: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط3، 1407 هـ - 1987 م: 2484/6، حديث رقم (6383). مسلم: صحيح مسلم: 3/1233، حديث رقم (1614).
- (126) الترمذي، سنن الترمذي: 424/4، حديث رقم (2108).
- (127) عَاهَر: أي زنى بها، المبارك بن محمد الجزري (ت.606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399 هـ - 1979 م: 614/3.
- (128) ابن ماجة، سنن ابن ماجة: 917/2، حديث رقم (2745).
- (129) الترمذي، سنن الترمذي: 428/4، حديث رقم (2113).
- (130) العسقلاني، تقريب التهذيب: 319.
- (131) عبد الرزاق، المصنف: 452/7، حديث رقم (13851). ابن أبي شيبة، المصنف: 281/6، حديث رقم (31417).
- (132) العسقلاني، تقريب التهذيب: 363.
- (133) ابن حنبل، مسند أحمد: 202/2، حديث رقم (6893).
- (134) الدارقطني، سنن الدارقطني: 304/3، حديث رقم (219).
- (135) ابن حنبل، مسند أحمد: 181/2، حديث رقم (6707). أبو داود، سنن أبي داود: 693/1، حديث رقم (2276). الحاكم، المستدرک على الصحيحين: 225/2، حديث رقم (2830).
- (136) الحاكم، المستدرک على الصحيحين: 225/2، حديث رقم (2830).
- (137) العسقلاني، تلخيص الحبير: 11/4.
- (138) عبدالرزاق، المصنف: 154/7، حديث رقم (12600).
- (139) البخاري، التاريخ الكبير: 342/6.

- (140) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت. 751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، تح: شعيب الأرنؤوط - عبدالقادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، بيروت، الكويت، ط14، 1407 - 1986م: 389/5.
- (141) الألباني، السلسلة الصحيحة: 170/1.
- (142) ابن حنبل، مسند أحمد: 205/2، حديث رقم (6919).
- (143) سليمان بن داود بن الجارود (ت. 204هـ)، مسند أبي داود الطيالسي، تح: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، ط1، 1419هـ - 1999م: 21/4، حديث رقم (2377).
- (144) ابن حنبل، مسند أحمد: 180/2، حديث رقم (6693).
- (145) الدارقطني، سنن الدارقطني، 30/2، حديث رقم (2).
- (146) العسقلاني، تقريب التهذيب: 562.
- (147) أبو داود، سنن أبي داود: 450/1، حديث رقم (1418). الترمذي، سنن الترمذي: 314/2، حديث رقم (452). ابن ماجة، سنن ابن ماجة: 369/1، حديث رقم (1168). عبدالله بن عبدالرحمن أبو محمد الدارمي (ت. 255هـ)، سنن الدارمي، تح: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1407هـ: 446/1، حديث رقم (1576). الحاكم: المستدرک على الصحيحين: 448/1، حديث رقم (1148). البيهقي، السنن الكبرى: 477/2، حديث رقم (4249).
- (148) العسقلاني، تقريب التهذيب: 302.
- (149) البخاري، التاريخ الكبير: 192/5.
- (150) الترمذي، سنن الترمذي: 314/2، حديث رقم (452).
- (151) الحاكم، المستدرک على الصحيحين: 448/1، حديث رقم (1148).
- (152) ابن حنبل، مسند أحمد: 7/6، حديث رقم (23902).
- (153) العسقلاني، تقريب التهذيب: 319.
- (154) ابن حنبل، مسند أحمد: 7/6، حديث رقم (23902).
- (155) العسقلاني، تقريب التهذيب: 398.
- (156) ابن حنبل، مسند أحمد: 242/5، حديث رقم (22148).
- (157) العسقلاني، تقريب التهذيب: 371.
- (158) محمد بن حبان البستي (ت. 354هـ)، كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تح: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، د.ط، د.ت: 62/2.
- (159) البخاري، التاريخ الكبير: 280/5.
- (160) البيهقي، السنن الكبرى: 469/2، حديث رقم (4250).

- (161) البخاري، صحيح البخاري: 399/1، حديث رقم (953). مسلم، صحيح مسلم: 517/1، حديث رقم (751).
- (162) مسلم، صحيح مسلم: 519/1، حديث رقم (754).
- (163) كفر تبرؤ: أي ذو تبرئ، المناوي، فيض القدير: 7/5.
- (164) وإن دق: الدال، والقاف أصلٌ واحد يدلُّ على صَغَرٍ وَحَقَارَةٍ الشيء، أحمد بن فارس بن زكريا الأزهرى (ت.395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت. (1399هـ-1979م): 285/2.
- (165) ابن حنبل، مسند أحمد: 215/2، حديث رقم (7019).
- (166) ابن ماجة: سنن ابن ماجة: 916/2، حديث رقم (2744).
- (167) سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الصغير، تح: محمد شكور محمود الحاج أمير، المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت، عمان، ط1، 1405هـ-1985م: 226/2، حديث رقم (1072).
- (168) أحمَد بن عَمْرُو بن عَبْدِ الخَالِقِ البزار (ت.292هـ)، مسند البزار، المنشور باسم البحر الزخار، تح: محفوظ الرحمن زين الله وآخرين، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1988م: 15/1، حديث رقم (69).
- (169) سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ: 260/8، حديث رقم (8575). ابن عدي: الكامل في ضعفاء الرجال: 54/5.
- (170) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 54/5.
- (171) ابن أبي شيبة، المصنف: 283/5، حديث رقم (26109).
- (172) العسقلاني، تقريب التهذيب: 305.
- (173) أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد الخطيب البغدادي (المتوفى. 463هـ)، تاريخ بغداد، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1422هـ-2002م: 144/3.
- (174) الألباني، السلسلة الصحيحة: 1114/7.
- (175) عبدالرحمن ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تح: علي حسين البواب، دار الوطن، الرياض، (1418هـ-1997م): 200/1.
- (176) ابن حنبل، مسند أحمد: 352/2، حديث رقم (8611).
- (177) المصدر نفسه: 278/2، حديث رقم (7733).
- (178) البيهقي، السنن الكبرى: 216/1، حديث رقم (979).
- (179) إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن راهويه الحنظلي (ت.238هـ)، مسند إسحاق بن راهويه، تح: عبدالغفور بن عبدالحق البلوشي، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، ط1، 1412هـ-1991م: 339/2، حديث رقم (331).
- (180) علي بن أبي بكر الهيثمي (ت. 807هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، 1412 هـ: 588/1.

- (181) البيهقي، السنن الكبرى: 216/1
- (182) المصدر نفسه: 216/1.
- (183) العسقلاني، تقريب التهذيب: 113.
- (184) أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي (ت.307هـ)، مسند أبي يعلى، تح: حسين سليم أسد، ط1، 1404هـ- 1984م: 269/10، حديث رقم (5870).
- (185) العسقلاني، تقريب التهذيب: 319.
- (186) البخاري، صحيح البخاري: 128/1، حديث رقم (328).
- (187) أبو داود، سنن أبي داود: 1/ 143، حديث رقم (332). الترمذي، سنن الترمذي: 211/1، حديث رقم (124). النسائي، السنن الكبرى: 136/1، حديث رقم (311). الدار قطني، سنن الدار قطني: 187/1، حديث رقم (4)، الحاكم، المستدرک على الصحيحين: 284/1، حديث رقم (627). ابن حنبل: مسند أحمد: 155/5، حديث رقم (21408).
- (188) الترمذي، سنن الترمذي: 211/1، حديث رقم (124).



تقليد المجتهد لغيره في الحكم

وما بني عليه

د. عبد الحكيم هلال بلقاسم مالك*

Ah.malek@hotmail.com

ملخص:

بحث علماء الأصول مسألة حكم التقليد على المجتهد، فذهب جمهورهم إلى حرمة، ولكن من دون أن يصرحوا أو يفصلوا الكلام في الأمر الذي تتعلق به حرمة التقليد، فأعدّ هذا البحث لبيان أن هذه المسألة بالأقوال التي قيلت فيها، كما تشمل تقليد المجتهد للغير في الحكم الذي توصل إليه من غير معرفة دليله، تشمل أيضاً تقليده في المقدمات التي بني عليها دليل الحكم، بجهد القواعد الأصولية التي استند إليها هذا الدليل، سواء تعلقت هذه القواعد بالدليل من جهة ثبوته أو من جهة دلالاته. ومن خلال استعراض مذاهب الأصوليين في حكم التقليد إجمالاً على المجتهد، توصلت إلى أن الراجح عدم جواز تقليد المجتهد لغيره من المجتهدين إلا إذا تعدّر عليه الاجتهاد، إما لتحرّره بسبب صعوبة المسألة عليه، أو خوفه فوات الحادثة لضيق وقتها. وانتهيت إلى أن هذا الحكم كما يشمل التقليد في الحكم، يشمل أيضاً التقليد في كل ما بني عليه الحكم، فلا يجوز للمجتهد أن يقلد غيره في أي قاعدة أصولية أو حديثية أو لغوية بني عليها دليل الحكم، وذلك بعد الإشارة إلى الأدلة التي استند إليها الإمام الشاطبي في مخالفته للجمهور في هذه القضية، وتفنيدها دليلاً دليلاً.

الكلمات المفتاحية: تقليد؛ المجتهد؛ في الحكم؛ ما بني عليه.

* أستاذ أصول الفقه المشارك - قسم الشريعة - كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.
الباحث يودّ شكر جامعة الملك خالد على الدعم الإداري والفني لهذا البحث.

Mujtahid's Imitation of Others in Ruling and What is Built on it

Dr. abduhkim hellel malek*

Ah.malek@hotmail.com

Abstract:

The scholars of the origins of tradition have investigated rulings on the mujtahid's imitation of others. The majority of scholars agreed on its prohibition, but they did not provide further detail on the matter of the prohibition of imitation. This study aims to clarify this issue by presenting the sayings made on it. It includes mujtahid's imitation of others in the ruling that he reached without any evidence. It also presents mujtahid's imitation of the preambles on which the evidence of judgment is based, seen regardless to the fundamental principles on which this evidence was based, whether these rules relate to the evidence in terms of its proof or in terms of its significance. By reviewing orthodox scholars' doctrines regarding the rule of *taqlid* over the mujtahid, I concluded that mujtahid is likely not permitted to imitate another mujtahid, unless he is unable to perform *Ijtihad*, either for his confusion due to the difficulty of the issue, or for his concern that the event would be missed due to lack of time. Thus, it is not permissible for the mujtahid to imitate others in any fundamental, hadith, or linguistic principle on which the evidence of the ruling is based, especially after referring to the evidence that Imam Al-Shatibi relied on in his disagreement with the majority of scholars in this case, and refuting the evidences one by one. Besides, I concluded that this ruling does not only include imitation in ruling only, but it also includes imitation in everything upon which the ruling is based. After referring to the evidence on which the Imam El Shatby to violate the public in this case, and refute them as evidence.

Keywords: imitation, mujtahid, ruling, what was built on it.

* Associate Professor of Fundamentals of Jurisprudence, Sharia Department, College of Sharia and Fundamentals of Religion, King Khaled University, Saudi Arabia.

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

ثم أما بعد،

فإنه لا تخفى الأهمية البالغة التي يكتسبها موضوع الاجتهاد والتقليد ضمن مباحث علم أصول الفقه، لكونه الطريق الوحيد الموصل إلى الحكم الشرعي بالاستناد إلى نصوص الوحي وأدلة الأحكام. ولهذا ألفت رسائل عديدة تناولت هذا الموضوع من مختلف جوانبه. ومن المسائل الحساسة التي بحثها علماء الأصول، ولها علاقة بباب الاجتهاد والتقليد حكم التقليد بالنسبة للمجتهد.

فالأصل أن الذي توفرت فيه شروط الاجتهاد، وتحققت فيه أهليته أن تكون وظيفته الاجتهاد، وأن يسلك سبيل العلماء في التعرف على أحكام الشرع عن طريق أدلتها. أما التقليد وأخذ الأحكام عن الغير من غير الاعتماد على الأدلة، فهو سبيل العوام العاجزين عن رتبة الاجتهاد. هذا ما جعل علماء الأصول يتفقون في مواطن على منع المجتهد من التقليد، ويختلفون في مواطن أخرى حول جواز التقليد له. فالغاية من إعداد هذا البحث معرفة مواطن الاتفاق ومحال النزاع فيما بينهم حول هذه القضية المهمة.

أسباب اختيار الموضوع وأهميته:

لقد بحث علماء الأصول مسألة حكم التقليد على المجتهد، واختلفت أقوالهم على وجوه عديدة، ولكن في العموم جاء كلامهم في ذلك مجملا، فاعتقد الكثير أنهم قصدوا بالمسألة تقليد المجتهد للغير في الحكم الذي توصل إليه فقط، دون الأدلة التي بني عليها الحكم، أو المقدمات التي استندت إليها هذه الأدلة في صحتها، لأن تعريف التقليد يوحي بذلك، فإنه الأخذ بمذهب الغير من

غير معرفة دليله. فهل ما فهمه هؤلاء هو عين الصواب، أو أن حكم تقليد المجتهد لغيره، كما يشمل الحكم المتوصل إليه، يشمل أيضا كل ما بني عليه الحكم من أدلة أو قواعد أصولية وآراء حديثة ومذاهب لغوية؟

هذا ما جاء البحث لبيان؛ لِمَا لمعرفة هذه القضية من أهمية بالغة، ولقلة من فصل الكلام فيها. فمسألة تقليد المجتهد لغيره في الحكم خاض فيها كل من بحث القضية من علماء الأصول، أما مسألة التقليد في المقدمات التي انبنى عليها الحكم، فلم يتناولها الأكثرون. وأول من وجدته أثارها بشيء من التفصيل الإمام الشاطبي، فحملني هذا على دراسة هذه المسألة ضمن موضوع هذا البحث.

الدراسات السابقة:

لا يكاد يخلو كتاب في أصول الفقه عن موضوع الاجتهاد والتقليد، وخصوصا حكم التقليد بالنسبة للمجتهد، كما أنه أُلِّفت كتب كثيرة ورسائل عديدة خاصة بالاجتهاد أو التقليد بحثت هذه المسألة. ورغم أن كثيرا من مسائل الاجتهاد أو التقليد تناولها الباحثون بالدراسة، وأفردوها بالتأليف، فإنني لم أجد رسالة خاصة أو بحثا علميا اقتصر على مسألة تقليد المجتهد لغيره، فإفرادها بالدراسة هنا يضيف قيمة علمية لهذا البحث.

صحيح أن بعض المؤلفات الخاصة بالاجتهاد والتقليد تناولت مسألة البحث بشيء من التفصيل، مثل:

1- تبصير النجباء بحقيقة الاجتهاد والتقليد والتلفيق والإفتاء، للدكتور محمد إبراهيم الحفناوي، فقد تناول هذه المسألة تحت عنوان "المجتهد يستفتي مجتهدا آخر فيما لا علم له به" في أربع صفحات، لكنه لم يتطرق إلى تقليد المجتهد لغيره فيما بني عليه الحكم⁽¹⁾.

2- التقليد وأحكامه، للأستاذ الدكتور سعد الشثري، فقد تناول هذه المسألة تحت عنوان "تقليد المجتهد" في ثماني صفحات، ولم يتطرق أيضا إلى تقليد المجتهد لغيره فيما بني عليه الحكم⁽²⁾.

غير أن الذي يتميز به بحثي -ولله الحمد والمثمة- عما ورد في هذين الكتابين هو التوسع في بحث المسألة باستعراض جميع المذاهب فيها، وتحريير الأقوال مع نسبتها إلى أصحابها، والتوسع في عرض الأدلة ومناقشتها، ثم شمول البحث لحكم تقليد المجتهد لغيره سواء في الحكم، أم فيما بني عليه الحكم.

منهج البحث وخطته:

تطرقت في هذا البحث إلى قضيتين: إحداهما: حكم التقليد على المجتهد إجمالاً. وثانيتها: انطباق هذا الحكم على التقليد في الحكم وفيما بني عليه. وقيل ذلك أشرت إلى كيفية التقليد في الحكم وكيفيته فيما بني عليه الحكم، للتمييز بين الأمرين، ولأجل هذا قسمت البحث إلى تمهيد وثلاثة مباحث:

أما التمهيد ففي تعريف التقليد والمجتهد.

وأما المباحث فجاءت كالآتي:

المبحث الأول: بيان كيفية التقليد في الحكم وفيما بني عليه.

المبحث الثاني: حكم التقليد على المجتهد إجمالاً.

وقسمته إلى أربعة مطالب:

المطلب الأول: تحرير محل النزاع.

المطلب الثاني: مذاهب العلماء في المسألة.

المطلب الثالث: أدلة المذاهب ومناقشتها.

المطلب الرابع: الترجيح.

المبحث الثالث: حكم تقليد المجتهد لغيره فيما بني عليه الحكم.

وقسمته أيضا إلى أربعة مطالب:

المطلب الأول: تحرير محل النزاع.

المطلب الثاني: مذاهب العلماء في المسألة.

المطلب الثالث: أدلة المذاهب ومناقشتها.

المطلب الرابع: الترجيح.

أما المنهج الذي اعتمده في إعداد البحث فهو المنهج الاستقرائي التحليلي، إذ سعت جاهداً إلى الاطلاع على كلام الأصوليين في جميع المراجع المتوفرة لدي، وحاولت تحرير كل الأقوال مع نسبتها إلى أصحابها، ولم أكتف بتتبع كلامهم في الموضوع، بل حاولت تحليل آرائهم، ومناقشتها على ضوء ما قرره علماء هذا الفن، وهو ما ساعد على إعطاء نظرة عميقة للموضوع.

تمهيد في تعريف التقليد والمجتهد:

التقليد لغة: مأخوذ من القلادة، وهي ما يجعل في العنق⁽³⁾.

واصطلاحاً: هو قبول قول القائل من غير معرفة حجته.

وقيل: قبول القول من غير حجة تلزم الأخذ بقوله⁽⁴⁾.

والمجتهد لغة: هو البازل وسعه⁽⁵⁾.

واصطلاحاً: هو البالغ العاقل ذو الملكة في استنتاج الأحكام من مأخذها⁽⁶⁾.

المبحث الأول: بيان كيفية التقليد في الحكم وفيما بني عليه

إن أي مسألة خلافية وردت فيها عدة آراء، لا يختار المجتهد رأياً فيها إلا بناءً على قوة أدلته وضعف أدلة الآراء الأخرى، ولا يتسنى له ذلك إلا بعد أن يُقَرَّبَ بصحة القواعد الأصولية التي بنيت عليها أدلة القول المختار، وضعف القواعد التي بنيت عليها أدلة الأقوال الأخرى؛ فالمجتهد إما أن

يتوصل إلى جميع ذلك باجتهاده وبذل وسعه الخاص، وإما أن يكون مقلداً لغيره: إما في اختيار حكم بدون التحقق من رجحان أدلته، أو بدون التحقق من رجحان القواعد التي بنيت عليها أدلة هذا القول المختار، سواء تعلقت هذه القواعد بثبوت الدليل أم بوجه دلالاته.

ولنضرب لذلك مثالا لتوضيح هذه القضية، فمسألة اعتبار الولي ركناً في عقد النكاح - مثلاً- اختلف الفقهاء فيها على عدة مذاهب، أهمها⁽⁷⁾: 1- أنه ركن⁽⁸⁾. 2- أنه ليس بركن⁽⁹⁾. 3- أنه ركن في حق البكر دون الثيب⁽¹⁰⁾. 4- أنه يجوز للمرأة تزويج نفسها إذا أذن لها الولي في ذلك⁽¹¹⁾.

1- فمن أدلة القول الأول

أ- قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ﴾ [النور:32]، فالله تعالى خاطب الرجال فقط، وأمرهم بالإنكاح. والإقرار بهذا الدليل لا يتم إلا بعد التسليم بعدة أمور، منها: أن الأمر يقتضي الوجوب، ودلالة الأمر على الوجوب مسألة اختلف فيها علماء الأصول على مذاهب، أوصلها بعضهم إلى بضعة عشر قولاً، ولكل مذهب أدلته وحججه⁽¹²⁾، واختلفوا أيضاً في الخطاب الموجه إلى الذكور، هل يقتصر عليهم، أو يعمهم والإناث⁽¹³⁾؟ فبناء على هذا القول الثاني، لا تكون الآية نصاً في المسألة.

ب- قوله تعالى: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ﴾ [القصص:27]، فالذي تولى عقد نكاح هذه البنت أبوها، والإقرار بهذا الدليل لا يتم إلا بعد التسليم بعدة أمور، منها أن شرع من قبلنا هل هو شرع لنا؟ وهي مسألة خلافية أيضاً⁽¹⁴⁾.

ج- حديث: "لا نكاح إلا بولي"⁽¹⁵⁾، ودلالته على عدم صحة النكاح بغير ولي لا تتم إلا بعدة أمور، منها ثبوت صحة الحديث. فقد رواه البعض مسنداً، والبعض الآخر مرسلأ، واختلف المحدثون في ذلك، هل يصير به الحديث ضعيفاً لاضطرابه، أو أنه يحكم لمن أسنده؛ لأنها زيادة ثقة⁽¹⁶⁾؟

ومن الأمور التي يبني عليها صحة هذا الدليل من جهة دلالاته أن الأصوليين اختلفوا في دلالة مثل هذا الكلام: "لا نكاح إلا بولي"، وهو ما يسمى بدلالة الاقتضاء⁽¹⁷⁾، هل النفي فيه متوجه إلى نفي النكاح الشرعي، ومن ثم لا نكاح صحيحاً إلا بولي، أو أن الكلام فيه إجمال؛ لأنه يحتمل نفي الصحة ونفي الكمال، فلا بد من البحث عن المبيّن المرجّح⁽¹⁸⁾؟

2- ومن أدلة القول الثاني على أن الولي ليس ركناً في عقد النكاح: أن المرأة الرشيدة يمكن أن تعقد على بُضعها قياساً على أنه يجوز لها أن تتصرف في مالها الخاص. وقبول هذه الحجة لا يتأتى إلا بعد الإقرار بحجية القياس، فإنه أمر مختلف فيه كما هو معلوم، ثم بعد ذلك لا بد من معرفة شروط القياس وقوادحه، فإنه مختلف في بعضها أيضاً⁽¹⁹⁾.

3- ومما رُذِّ به على القول الثالث القائل بأن الولي ركن في حق البكر فقط: أن هذا القول قال به داود الظاهري، ولم يسبقه إليه أحد، فهو إحداهن لقول جديد في المسألة، وهذا مما اختلف فيه علماء الأصول، فبعضهم أجازه، وبعضهم منعه؛ بناء على أنه يتضمن خرقاً لإجماع سابق، لأن أهل العصر السابق أجمعوا على خطأ ما سوى الأقوال التي وجدت في عصرهم. وفصل فريق ثالث، فقال: إن القول الجديد إن لزم منه إبطال الأقوال السابقة، لم يجز إحداثه، ويجوز إن وافق بعضها من وجه، والبعض الآخر من وجه آخر⁽²⁰⁾.

4- واستدل أصحاب القول الرابع على أن المرأة يجوز لها تزويج نفسها بإذن وليها بحديث: "أيما امرأة زوجت نفسها بغير إذن وليها، فنكاحها باطل"⁽²¹⁾، فالمفهوم المخالف للحديث أنه يصح لها التزويج إذا كان بإذن وليها، ودلالة مفهوم المخالفة مختلف فيها بين الفقهاء⁽²²⁾. ثم إن الحديث من رواية عائشة رضي الله عنها، وصح عنها أنها خالفت مدلوله، لما أنكحت ابنة أخيها من غير حضور أبيها⁽²³⁾. فهل العبرة بما رواه الراوي، أو بما رآه؟ في ذلك خلاف⁽²⁴⁾.

وفي هذه المسألة الفقهية أقوال أخرى وأدلة كثيرة مبنية على قواعد أصولية متنوعة، اختلف فيها علماء الأمة، إلا أنني اقتصرته فقط على نماذج منها من أجل توضيح فكرة أن التقليد

كما يمكن أن يكون في الحكم النهائي للمسألة، فهو وارد أيضا في الأدلة والنصوص التي بني عليها هذا الحكم، أو القواعد الأصولية التي استند إليها العلماء لفهم هذه النصوص.

إذن التقليد في مسألة حكم الولي في عقد النكاح كما يتأتى بأخذ أي قول بدون معرفة دليله، يتأتى أيضا باختيار قول مع معرفة أدلته، ولكن بدون الاجتهاد في القواعد التي انبنت عليها هذه الأدلة. فهل صفة التقليد لا تنتفي عن المجتهد إلا بعد أن يجتهد ويعرف الراجح في جميع الجزئيات التي بنيت عليها أدلة المسألة، ويميز بين المقبول من هذه القواعد الأصولية والمردود منها، أو أن الاجتهاد يمكن أن يتحقق حتى مع التقليد في المقدمات التي بنيت عليها أدلة المسألة؟

هذا ما سيتم التأكد منه في المبحث الثالث بإذن الله تعالى بعد معرفة حكم التقليد إجمالاً بالنسبة للمجتهد من خلال المبحث الثاني.

المبحث الثاني: حكم التقليد على المجتهد إجمالاً

اختلف علماء الأصول في حكم تقليد المجتهد لغيره فيما توصل إليه من أحكام شرعية. وقبل التعرض لهذا الخلاف لا بد من تحرير محل النزاع، لتبين لنا المواضع التي اتفقوا عليها، والمواطن التي اختلفوا فيها. لهذا سنتناول هذا المبحث ضمن أربعة مطالب:

أولها: في تحرير محل النزاع. والثاني: في عرض مذاهب العلماء في المسألة. وثالثها: في ذكر أدلة المذاهب ومناقشتها. ورابعها: في الترجيح في المسألة.

المطلب الأول: تحرير محل النزاع في المسألة

حكم المجتهد من حيث تقليده لغيره يختلف بالنظر إلى الوقت الذي يتم فيه هذا التقليد، فإما أن يكون ذلك بعد اجتهاده أو قبل اجتهاده. ويختلف أيضا قبل الاجتهاد، لأنه إما أن يكون هذا المجتهد متمكناً من الاجتهاد أو عاجزاً عنه؛ فلا بد من بيان محل الوفاق في المسألة؛ ليتحرر لنا محل الخلاف فيها.

أولاً: محلّ الوفاق في المسألة

1- حكى أكثر الأصوليين أن العلماء اتفقوا على أن المجتهد بعد فراغه من الاجتهاد في مسألة معينة لا يجوز له تقليد مخالفه فيها⁽²⁵⁾.

ودليلهم أن ظن المجتهد الحاصل له باجتهاده أقوى في نظره من ظن المجتهد الآخر؛ لعلمه بكيفية استنتاجه، أما غيره فيحتمل أن في كيفية استنتاجه خللاً عنده لو اطلع عليه. وكيف يجوز التقليد من بعد الاجتهاد وحصول الظن، وكل مجتهد يعتقد أن ما استدل به وأخذ منه الحكم حجة ودليل، وما أخذ به مخالفه شبهة دليل؟ فكيف يجوز أن يترك ما يقتضيه الدليل إلى ما تقتضيه شبهة دليل⁽²⁶⁾؟

2- وحكى الغزالي أن قوما ذهبوا إلى أن الإجماع قد حصل على أن من وراء الصحابة لا يجوز للمجتهد تقليدهم، وزعم آخرون أن الإجماع حصل على أن من وراء الصحابة والتابعين هم الذين لا يجوز تقليدهم، ثم فند الغزالي هذا الادعاء، وقال: كيف يصح دعوى الإجماع؟ وممن قال بتقليد العالم أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وسفيان الثوري⁽²⁷⁾.

وهذا هو الصحيح، فإنه ستأتي معنا عدة مذاهب تؤكد أن الخلاف جرى حتى فيما يتعلق بتقليد من عدا الصحابة.

3- وادعى المطيعي أن الخلاف في تقليد المجتهد لغيره إنما هو في حالة تمكن المجتهد من الاجتهاد، فإذا لم يتمكن بأن منعه مانع، أو خاف فوات الحادثة، فلا خلاف في جواز تقليده مجتهداً آخر، كما قدّمناه عن الكمال (أي ابن الهمام)⁽²⁸⁾.

والذي قاله ابن الهمام: وما روي عن ابن سريج من أن المجتهد ممنوع من التقليد، إلا إن تعذر عليه الاجتهاد، لا يخالف قول أكثر العلماء، ولا ينبغي أن يُختلف في قول ابن سريج، فإن الامتثال بموجب الخطاب وجب لكونه مكلفاً، وقد تعذر الاجتهاد، فتعيّن التقليد⁽²⁹⁾.

وسبقهما إلى هذا الغزالي، وقال: وقد اتفقوا على جواز التقليد عند ضيق الوقت وعسر الوصول إلى الحكم بالاجتهاد والنظر⁽³⁰⁾.

وهذا الأمر الذي ادعاه الغزالي ومن معه فيه نظر؛ لما يلي:

أ- أنه سيأتي معنا حين حكاية الخلاف في هذه المسألة أن الجمهور ذهبوا إلى حرمة التقليد على المجتهد، وأطلقوا كلامهم في ذلك، ولم يقيده أكثرهم إلا بكون حرمة التقليد على المجتهد متفقا عليها بين العلماء بعد فراغه من الاجتهاد. فلو كانوا متفقين أيضا على عدم حرمة التقليد على المجتهد فيما لو تعذر عليه الاجتهاد لنص أكثرهم أو كثير منهم على ذلك.

ب- سيأتي أيضا أن كثيرا من الأصوليين نقلوا المذهب القائل بأن المجتهد يُسمح له التقليد فيما لو تعذر عليه الاجتهاد عن بعض الأصوليين كابن سريج وغيره⁽³¹⁾، فلو كان هذا القول متفقا عليه بين الجميع لما قصره عليهم.

ج- وأقوى من هذا ما صرح به البعض من مخالفة مذهب ابن سريج. قال أبو إسحاق الشيرازي: "فأما العالم فلا يجوز له تقليد غيره في شيء من الشرعيات سواء خشي فوات الوقت أو لم يخش الفوات"⁽³²⁾. وقال السمعاني: "إذا نزلت بالعالم نازلة، وخاف فوت وقتها، لم يجز له التقليد. وقال ابن سريج: يجوز"⁽³³⁾. وقال المجد بن تيمية: "لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر، سواء في ذلك ضيق الزمان وسعته"⁽³⁴⁾.

أما إمام الحرمين فصرح بوجود خلاف في هذه الحالة، حيث قال: "ثم هؤلاء اختلفوا في صورة واحدة، وهي أن العالم إذا استدت عليه طرق الاجتهاد، وتضيّق عليه حكم الحادثة، نحو الاجتهاد في القبلة مع تضييق وقت الصلاة، فهل يسوغ له -والحالة هذه- أن يقلد عالما؟ فما ذهب إليه الشافعي منع التقليد في هذه الصورة أيضا، وأجاز المزني التقليد في هذه الصورة"⁽³⁵⁾.

د- ويؤكد وجود خلاف في هذه الحالة ما سيأتي من أن جمهور العلماء نصوا على الأدلة التي تُحرّم التقليد على المجتهد حتى إذا تعذر عليه الاجتهاد بخوف فوات وقته⁽³⁶⁾، كما أنهم ردوا

على أدلة المذهب القائل بأنه يجوز للمجتهد التقليد حين تعذر الاجتهاد عليه⁽³⁷⁾. فلو كان هذا الأمر متفقاً عليه لما نصوا على الأدلة المناقضة له، أو ردوا على أدلة قائله.

4- ونُقل عن بعض الأصوليين أن محل الخلاف في المسألة هو في تقليد المجتهد لغيره في حق نفسه، أما تقليده لأجل أن يفتي أو يحكم على غيره، فلا يجوز باتفاق العلماء⁽³⁸⁾.

وحكى الزركشي تعقيب البعض على كلام هؤلاء بأنه ثبت عن ابن سريج جواز التقليد للقاضي للحكم بين الناس إذا اضطر إلى ذلك. ونقل عن الراجعي قوله: وينبغي أن يطرده في الفتوى. وخالف ابن الرفعة، وفرّق بأن المستفتى في غنى عن تقليد المجتهد، إذ ليس بالضرورة أن يفتي هو المقلد، بخلاف الحاكم، خصوصاً إذا منعه الحاكم من استخلاف غيره للقضاء⁽³⁹⁾.

فالصحيح أن العلماء لم يتفقوا على عدم جواز التقليد للقاضي؛ لأن ما نقل عن ابن سريج صريح في نقض هذا الاتفاق، وكلام ابن الرفعة وإن كان هو الأقرب إلى الصواب في عدم طرد كلام ابن سريج في المفتي للعلة التي أبداهها ابن الرفعة، غير أن الصحيح أيضاً وقوع خلاف بين العلماء في تقليد المفتي لغيره من المجتهدين؛ لأن الناظر في أدلة من أجاز التقليد للمجتهد مطلقاً يلحظ فيها أنها تعم المجتهد في خاصة نفسه والمفتي غيره.

5- فالظاهر إذن أن علماء الأصول لم يتفقوا في هذه المسألة إلا على أمر واحد، وهو أن المجتهد حرام عليه تقليد مخالفه بعد فراغه من الاجتهاد، فهذه هي الحالة الوحيدة التي ينبغي أن تستثنى من محل النزاع في المسألة، أما ما عداها فقد جرى الخلاف في جميعها.

6- اعتبرتُ اتفاق الأصوليين على أن المجتهد يحرم عليه تقليد مجتهد آخر بعد فراغه من الاجتهاد أمراً ظاهراً، ولم أجزم بذلك رغم تصريح الكثيرين به؛ لأنه سيأتي حين حكاية المذهب السادس في حكم التقليد على المجتهد إجمالاً أن المطيعي نقل عن أبي يوسف أنه صلّى بالناس الجمعة، وتفرقوا، ثم أخبر بوجود فأرة ميتة في بئر الحمام الذي اغتسل فيه، فقال: نأخذ بقول

أصحابنا من أهل المدينة: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا. وذكرت حينها ما وجه به أمير بادشاه والمطيعي ما صنعه أبو يوسف⁽⁴⁰⁾.

أقول: وثمة احتمال آخر يمكن سلوكه؛ لإزالة التعارض الظاهر على رأي أبي يوسف في المسألة، وهو أن هذا الإمام كان له رأي في مسألة نجاسة الماء بوقوع نجاسة فيه، والظاهر أنه وصل إليه باجتهاده بحكم أنه مجتهد مطلق، ولما نقلت عنه هذه القصة التي تقتضي أنه أجاز نفسه تقليد الغير في حكم يتنافى مع مذهبه. فالظاهر أن رأيه في هذه المسألة أنه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر، إذا اجتهد وكان له رأي معين، إلا إذا عمل هذا المجتهد بأمر، تبين له أنه خالف رأيه فيه من غير تعمد، ووافق رأي مجتهد آخر، فيجوز حينئذ له التقليد؛ لأنه لم يتعمده ابتداءً، والله أعلم.

وبناء على هذا لو صح، فإن نقل الاتفاق على أنه لا يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهدًا آخر بعد فراغه من الاجتهاد، ينبغي أن يقيد بما لو لم يخالف اجتهاده عن غير عمد، ففي هذه الحالة التي لم يتعمد فيها مخالفة اجتهاده ابتداءً، يكون لأبي يوسف رأي مغاير عن بقية الأصوليين الذين نقل عنهم المنع مطلقًا.

ثانيًا: محل الخلاف في المسألة

يتبين من خلال ما تقدم أن علماء الأمة اختلفوا في حكم تقليد المجتهد لغيره في حالة ما إذا لم يبذل جهده بعد في المسألة، سواء أكان قادرا على بذل هذا الجهد أم عاجزًا عنه.

وخلافهم في هذا كما نبه إليه بعض الأصوليين إنما هو في جواز التقليد، وليس في وجوبه⁽⁴¹⁾، حتى يعلم أن من نقل عنه جواز تقليد الصحابي أو أحد الشيخين أبي بكر وعمر أو أحد الخلفاء الأربعة، ليس مراده حجية أقوالهم، أي وجوب الأخذ بها كما يؤخذ بباقي الأدلة الأخرى، وإنما المراد بذلك جواز أخذ المجتهد بأقوالهم، مع جواز تركه لهذا الأخذ.

أما مذاهب العلماء في المسألة فسنعرضها في المطلب الثاني من هذا المبحث.

المطلب الثاني: مذاهب العلماء في حكم التقليد على المجتهد إجمالاً

اختلف علماء الأصول في تقليد المجتهد لغيره من المجتهدين فيما توصل إليه من أحكام شرعية على عدة مذاهب، وهذا بيانها:

المذهب الأول:

لا يجوز للعالم أن يقلد غيره مطلقاً، ذهب إلى هذا جمهور الأصوليين⁽⁴²⁾.

وحكى البعض هذا المذهب عن الأئمة الثلاثة أبي حنيفة⁽⁴³⁾ ومالك⁽⁴⁴⁾ وأحمد⁽⁴⁵⁾، وحكى البعض الآخر عنهم المذهب الثاني القائل بجواز التقليد للعالم مطلقاً⁽⁴⁶⁾.

المذهب الثاني:

يجوز للعالم التقليد مطلقاً، نقل عن إسحاق بن راهويه⁽⁴⁷⁾ وسفيان الثوري⁽⁴⁸⁾، وحكى عن بعض الحنفية⁽⁴⁹⁾ وبعض الحنابلة⁽⁵⁰⁾.

ونقل هذا المذهب عن الظاهرية الطوفي، ثم قال: "لا أعلم الآن من أين نقلته في "مختصر الروضة"، ولم أره في روضة الناظر، ولا أحسبه إلا وهمًا ممن نقلته عنه، أو في النسخة التي كان منها الاختصار، فإن الظاهرية أشد الناس في منع التقليد لغير ظواهر الشرع"⁽⁵¹⁾.

المذهب الثالث:

لا يجوز للعالم أن يقلد عالماً آخر إلا إذا تعدّر عليه الاجتهاد، إما لتحيّره أو خوف فوات الحادثة، فإنه يقلد عالماً غيره، اختار هذا ابن العربي⁽⁵²⁾، ونقل عن القاضي عبد الوهاب⁽⁵³⁾ والمزني⁽⁵⁴⁾، وحكى عن بعض الحنابلة⁽⁵⁵⁾.

ونقل عن ابن دقيق العيد ما يظهر منه ميله إلى هذا القول، لأنه قال: "وقيل: إن ضاق الوقت عن الاجتهاد فله ذلك (أي التقليد). وهذا قريب؛ لأن المكنته التي جعلناها سبباً لوجوب الاجتهاد قد تعذرت بسبب تضييق الوقت"⁽⁵⁶⁾.

ونقل أكثر الأصوليين هذا المذهب عن ابن سريج⁽⁵⁷⁾، غير أن البعض الآخر نقل عنه أقوالاً أخرى، وصلت إلى أربعة أقوال، ستأتي الإشارة إليها.

المذهب الرابع:

يجوز للعالم أن يقلد من هو أعلم منه، لا من هو مثله، نقل عن الكرخي⁽⁵⁸⁾. وهو ظاهر كلام الجصاص وأبي زيد الدبوسي⁽⁵⁹⁾، وظاهر كلام ابن رشد الحفيد؛ لأنه قال: "لكن ينبغي أن يقال: يجوز للمجتهد تقليد المجتهد إذا كان أعلم منه، وترجح عنده حسن الظن به ترجحاً يفضل عنده الظن الواقع له في الشيء عن اجتهاده"⁽⁶⁰⁾.

واشتهرت حكاية هذا المذهب عن محمد بن الحسن الشيباني⁽⁶¹⁾، وحكى البعض عنه المذهب الأول⁽⁶²⁾.

المذهب الخامس:

يجوز للمجتهد تقليد من هو أعلم منه بشرط تعذر الاجتهاد عليه، حكاه الأسنوي⁽⁶³⁾، ونقله البعض عن ابن سريج⁽⁶⁴⁾.

المذهب السادس:

يجوز للمجتهد أن يقلد غيره فيما يخصه، دون ما يفتي به غيره، نقل عن قوم غير معينين⁽⁶⁵⁾، وحكى عن بعض أهل العراق⁽⁶⁶⁾، كما حكى عن ابن سريج⁽⁶⁷⁾.

قال المطيعي: "وهذا القول يوافق ما ورد عن أبي يوسف والشافعي من أن الأول صلى بالناس الجمعة، وتفرقوا، ثم أخبر بوجود فأرة ميتة في بئر الحمام الذي اغتسل فيه، فقال: نأخذ بقول أصحابنا من أهل المدينة: "إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً". ومن أن الثاني حين ذهب إلى بغداد، كان يقنت في الوتر عملاً بمذهب أبي حنيفة تأديباً معه"⁽⁶⁸⁾.

أما أمير بادشاه فقال في توجيه ما صنعه أبو يوسف: "هذا الذي روي عن أبي يوسف لا ينافي ما ذكرنا من أن مذهبه عدم جواز تقليد العالم للعالم مطلقاً؛ لجواز أن مراده من قوله:

"نأخذ" الذين اقتدوا به، يعني نأخذ في حقهم بعد التفرق؛ ومن هذا لا يلزم عدم إعادته تقليدا لمذهب الغير"⁽⁶⁹⁾.

وفي هذا التوجيه نظر، لأن قوله "نأخذ" ظاهره أنه يقصد نفسه، ثم لو قرر إعادة الصلاة، لأخبر بذلك حتى يُعلم رأيه في المسألة.

أما التوجيه الذي أراه أقرب إلى الصواب فيما نقل عن أبي يوسف، فقد سبق لي ذكره حين تحرير محل النزاع في المسألة⁽⁷⁰⁾.

المذهب السابع:

يجوز التقليد للمجتهد فيما يخصه دون ما يفتي به غيره، لكن بشرط خوف فوات الوقت، نقل عن ابن سريج⁽⁷¹⁾.

المذهب الثامن:

يجوز التقليد للقاضي فقط لحاجته إلى فصل الخصومات المطلوب نجاهه، بخلاف غيره⁽⁷²⁾. ونقله البعض أيضا عن ابن سريج⁽⁷³⁾.

المذهب التاسع:

يجوز للعالم تقليد الصحابي فقط، دون غيره من المجتهدين، حكاه كثير من الأصوليين، غير أنه وقع اضطراب كبير في حكاية هذا المذهب.

فمنهم من حكاه بهذا الإطلاق، أي يجوز للمجتهد تقليد أي صحابي كان. وعزى بعض هؤلاء هذا القول إلى الشافعي في القديم⁽⁷⁴⁾، ونقله البعض الآخر عن الجبائي⁽⁷⁵⁾.

وحكى فريق آخر هذا المذهب بشيء من القيود، أي أنه يجوز للمجتهد تقليد الصحابي بشرط أن يكون أرجح في نظره من غيره، فإن استوى الصحابة في الدرجة في نظره، واختلفت فتواهم تخيّر أحدهم، فقلّد أيهم شاء. وعزى البعض هذا المذهب إلى الشافعي في رسالته القديمة

وإلى الجبائي⁽⁷⁶⁾، وأضاف بعض هؤلاء إلى الجبائي ابنه⁽⁷⁷⁾. ونقل البعض الآخر هذا المذهب عن الشافعي فقط⁽⁷⁸⁾.

وحكى فريق ثالث هذين القولين (القول بإطلاق، والقول بالتقييد المذكور) على أنهما مذهبان متباينان، ونقل بعض هؤلاء القول بإطلاق عن الشافعي، والقول بالتقييد عن الجبائي⁽⁷⁹⁾، ونقل الزركشي كلا القولين عن الشافعي⁽⁸⁰⁾.

أما ابن الحاجب فنقل في "مختصره" القول بإطلاق عن الشافعي، ولم يعز القول الثاني إلى أحد⁽⁸¹⁾. قال التفتازاني معلقاً على كلام ابن الحاجب: "كلامه مشعر بأن مذهب الشافعي جواز تقليد الصحابي من غير اشتراط الترجيح، والمذكور في رسالته القديمة أنه يجوز له تقليد الواحد من الصحابة في نظره⁽⁸²⁾ على غيره ممن خالف. وإن استووا في نظره تخير في تقليد من شاء، ولا يجوز له تقليد من عداهم. ولهذا وقع في بعض النسخ (أي لمختصر ابن الحاجب): وقال الشافعي: إلا أن يكون صحابياً أرجح، فإن استووا تخير. ولفظ "منتهى الوصول والأمل" يوافق هذا، وعليه مبنى كلام الشارح (أي العضد الأبيجي)"⁽⁸³⁾.

وحكى بعض الحنابلة القول بجواز تقليد الصحابي بإطلاق عن بعض المتكلمين، ولكن قبل وقوع الفرقة بين الصحابة، واختلاف الديار بهم⁽⁸⁴⁾. وحكى أيضاً المرادوي هذا القول بجواز تقليد الصحابي قبل وقوع الفرقة عن بعض المتكلمين، ولكن قيده بالشرط المذكور سابقاً، أي بشرط أن يكون هذا الصحابي أرجح في نظره، فإن استوى الصحابة قلّد أيهم شاء⁽⁸⁵⁾.

ونقل السمعاني عن الشافعي جواز تقليد الصحابي فيما لم يخالفه غيره فيه⁽⁸⁶⁾.

وقريب من هذا ما جاء في بعض كتب الحنابلة من أن بعض علماء الحنفية اختار جواز

تقليد الصحابي إذا أظهر قوله، ولم ينكره منكر⁽⁸⁷⁾.

المذهب العاشر:

يجوز تقليد العالم لأحد الصحابة أو التابعين دون غيرهم، نقل عن البعض⁽⁸⁸⁾، وعزي هذا في "جامع الأسرار" إلى الحنفية، لكن بلفظ كبار التابعين⁽⁸⁹⁾.

كما نسب هذا المذهب إلى الإمام أحمد بتقييد التابعين بعمر بن عبد العزيز فقط، لأنه هو الوحيد المعدود من جملة الخلفاء الراشدين⁽⁹⁰⁾، وحكي أيضا عن إمام الحرمين⁽⁹¹⁾، ولكن الذي في "المسودة" و"البحر المحيط" أن إمام الحرمين حكاه عن أحمد، واستغربه بعض الحنابلة⁽⁹²⁾.

المذهب الحادي عشر:

يجوز للمجتهد تقليد أحد الشيخين أبي بكر وعمر دون غيرهما من الصحابة، نقله بعض الأصوليين من غير عزوه إلى أحد بعينه⁽⁹³⁾.

المذهب الثاني عشر:

يجوز للعالم تقليد الخلفاء الأربعة دون غيرهم، انفرد بنقله السمعاني من غير نسبته إلى أحد بعينه⁽⁹⁴⁾.

المذهب الثالث عشر:

الوقف في المسألة، ذكره الزركشي قائلا: "وهو ما يشعر به كلام إمام الحرمين، لأنه قال: يجوز في العقل ورود التعبد به (أي بتقليد المجتهد لغيره)، ولكن لم يقم الدليل على وجوده، والأمران يسوغان في العقل، وقد تبين في الشرع وجوب أحدهما، وهو الإجماع على أن للمجتهد الاجتهاد، فهذا الواجب لا يزول إلا بدليل. ونوزع في الإجماع، فإن المجوّز يقول: الواجب إما الاجتهاد وإما التقليد"⁽⁹⁵⁾. قال الزركشي: "فحقيقة قوله الوقف"⁽⁹⁶⁾.

والصحيح الذي يدل عليه كلام إمام الحرمين هو أنه يقول بالوقف في حالة واحدة دون حالة أخرى، لأنه صرح في صدر هذه المسألة بأنه يجوز للعالم أن يقلّد عالما آخر إذا تعدّر عليه الاجتهاد بخوف فوات الوقت، ثم لما تكلم عن حكم تقليد المجتهد لغيره مع سعة الوقت وإمكان الاجتهاد، توقف في المسألة، ولم يبد فيها رأيا، فتوقفه كان في هذه الحالة فقط⁽⁹⁷⁾.

وقريب من كلام إمام الحرمين هذا ما صنعه ابن الهمام حينما بحث المسألة، فقد زعم - كما سبق نقله عنه- أن المجتهد إذا تعذر عليه الاجتهاد جازله التقليد، لأنه لا ينبغي أن يختلف في هذا⁽⁹⁸⁾. فهذا يعني أنه تبني هذا الرأي، غير أنه لما ذكر مذاهب العلماء في المسألة فيما عدا ذلك، وبين أدلتها لم يصرح باختيار أحد هذه المذاهب، فلعل ذلك لتوقفه فيها.

أما الغزالي فصرح في صدر المسألة بعدم جواز تقليد المجتهد لغيره، وفي ختامها توقف في حكم تقليد المجتهد لغيره في خاصة نفسه، إذا ضاق الوقت عن بحثها⁽⁹⁹⁾.

وممن ذكر مذاهب العلماء في المسألة من غير أن يفصح أو يصرح باختيار أحدها ابن برهان وصفي الدين الهندي وابن السبكي والزركشي⁽¹⁰⁰⁾.

تنبيه:

سبق أن أشرت حين تحريري لمحل النزاع في المسألة اعتماداً على كلام الأسنوي إلى أن الخلاف فيها إنما هو في جواز التقليد وليس في وجوبه، حتى يعلم أن من نُقل عنه جواز تقليد الصحابي أو أحد الشيخين أبي بكر وعمر أو أحد الخلفاء الأربعة، ليس مراده حجية أقوالهم، أي وجوب الأخذ بها كما يؤخذ بباقي الأدلة الأخرى، فهذه الأقوال تذكر في مسألة حجية قول الصحابي، وإنما المراد بذلك جواز أخذ المجتهد بأقوالهم مع جواز تركه لهذا الأخذ.

وعلى هذا الأساس لا أستبعد أن يكون بعض الأصوليين خلط بين المسألتين، ونقل هذه الأقوال أو بعضها في جواز تقليد الصحابي بناء على ما قيل في حجية قول الصحابي، فقد نُقلت هذه الأقوال بعينها في هذه المسألة الأخيرة. والذي حملني على هذا الادعاء عدة أمور:

1- ما قاله السمعاني -وهو أول من وجدته حكى القول بجواز تقليد أحد الشيخين أو

الخلفاء الأربعة- حينما حكى مذهب الشافعي في المسألة، إذ قال: "وقال الشافعي في القديم: يجوز تقليد الصحابي فيما لم يخالفه غيره فيه... وقال في الجديد: لا يجوز. قال السمعاني: وقد ذكرنا هذا من قبل"⁽¹⁰¹⁾. أي حين بحثه لمسألة حجية مذهب الصحابي⁽¹⁰²⁾، كما صرح به محقق الكتاب. فكأن السمعاني نسب هذا المذهب للشافعي من خلال رأيه في حجية مذهب الصحابي.

2- ما ذكره السمعاني أيضا من الحجة التي تمسك بها من جواز تقليد أحد الشيخين أو الخلفاء الأربعة، فقد ذكر أن الذي دل على القول الأول حديث: "اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر"⁽¹⁰³⁾، والذي دل على القول الثاني حديث: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي"⁽¹⁰⁴⁾. وهذه الأدلة بعينها هي التي تمسك بها من قال بحجية قول الشيخين أو الخلفاء الأربعة، وهي ظاهرة في وجوب التمسك بأقوالهم، وليس في جوازه، لأنها وردت بصيغة الأمر المقتضي للوجوب، لا الجواز.

3- أن بعض أئمة الأصول كان يستعمل كلمة التقليد في معنى الحجية، قال العلاني والزركشي: "الظاهر أن الشافعي حيث صرح بتقليد الصحابي، لم يرد به التقليد المشهور، وهو قبول قول غيره ممن لا يجب اتباعه من غير حجة، بل مراده بذلك الاحتجاج، بدليل أنه أطلق اسم التقليد على الاحتجاج بقول النبي ﷺ"⁽¹⁰⁵⁾. وبما أن الشافعي نقل عنه القول بحجية قول أحد الخلفاء الأربعة أو قول أحد الشيخين - قال الزركشي: "قال الشافعي حين تعداده لحجج الشرع: ... وكان قول الأئمة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي أحب إلينا إذا صرنا إلى التقليد"⁽¹⁰⁶⁾. وحكي الزركشي أيضا كلامًا عن الشافعي يقتضي أن قول الشيخين يعتبر حجة عنده"⁽¹⁰⁷⁾ - فقد يكون من نقل القول بجواز تقليد المجتهد لأحد الشيخين أو لأحد الخلفاء الأربعة استقاه من كلام الشافعي.

4- وثمة احتمال آخر قد يكون هو الحامل على نقل هذين القولين في مسألة تقليد المجتهد لمجتهد آخر، فقد وجدت بعض الأصوليين استدلال على جواز تقليد المجتهد للصحابي مطلقًا بحديثي "اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر"، و"عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي"⁽¹⁰⁸⁾، فلعل من جاء بعدهم ظن أنهما قولان آخران في المسألة.

5- ولعل ما يؤكد كلامي السابق في عدم وجود من قال بجواز تقليد خصوص أحد الشيخين أو الخلفاء الأربعة أن الحافظ العلاني يعتبر ممن بحث مسألة تقليد الصحابة في كتابه القيم "إجمال الإصباة في أقوال الصحابة"⁽¹⁰⁹⁾، وحاول في كتابه هذا أن يستقصي في كل مسألة

جميع المذاهب التي حكيت فيها. غير أننا لا نجد ذكر في قضية تقليد المجتهد للصحابي إلا قولين: جواز تقليده، وعدم جوازه.

أما تقييد جواز التقليد بأحد الشيخين أو الخلفاء الأربعة، فلم يشر إليه من قريب ولا من بعيد، وإنما ذكرهما في مسألة حجية قول الصحابي⁽¹¹⁰⁾. ومثل هذا يقال في صنيع الزركشي حين بحثه لمسألة تقليد المجتهد للمجتهد، فإنه ذكر فيها أحد عشر مذهباً، ولم يشر إلى القول بجواز تقليد أحد الشيخين أو الخلفاء، وإنما ذكرهما في مسألة حجية قول الصحابي⁽¹¹¹⁾. والذي درس كتاب الزركشي "البحر المحيط" يعرف أن ميزته الأولى هي استقصاء جميع الأقوال في كل مسألة يبحثها، ومحاولة تحريرها ونسبتها إلى أصحابها، فلو وجد في مسألة تقليد المجتهد هذين القولين، لما فوّت حكايتهما.

خلاصة القول أن في ثبوت المذهب القائل بجواز تقليد المجتهد لأحد الشيخين فقط أو لأحد الخلفاء الأربعة نظراً؛ للتعليقات التي سبقت الإشارة إليها، والله أعلم.

المطلب الثالث: أدلة المذاهب ومناقشتها

أدلة المذهب الأول:

استدل من منع تقليد العالم للعالم بما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء:36]، وقوله: ﴿إن عندكم من سلطان بهذا﴾ [يونس:68]، وقوله: ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ [البقرة:169]، الأعراف:33]، والمقلد لغيره هو قافٍ ومتبع بغير سلطان وعلم⁽¹¹²⁾.

وأجيب عن هذا بأن المجتهد إذا قلده غيره من المجتهدين، فقد قفا ما له به علم، لأنه اتبع ما علمه المجتهد الذي قلده⁽¹¹³⁾.

وردّ على هذا بأنه ليس بصحيح، لأن العالم المقلد لا يعلم صحة ما أفتى به من قلده، لعدم اطلاعه على الدليل⁽¹¹⁴⁾.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ [الحشر:2]، وقوله: ﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾ [النساء:82، محمد:24]، وقوله: ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء:83]، فهذا كله أمر بالاعتبار والتدبر والاستنباط. وليس خطاباً للعوام لعجزهم عن الاستنباط، فهو موجّه إلى العلماء. والمقلّد منهم تارك للاعتبار والاستنباط والتدبر، فهو تارك لأمر الله تعالى⁽¹¹⁵⁾.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء﴾ [الأعراف:3]، فأوجب الرجوع إلى الكتاب فقط، لكن دل الكتاب على اتباع السنة، والسنة على الإجماع، والإجماع على القياس، وصار ذلك بمثابة المنزل، فهو المتبع دون أقوال العباد⁽¹¹⁶⁾.

وقد يجاب عنه بأن المجتهد إذا قلد مجتهداً آخر فإنه سيتبعه فيما أمر باتباعه من أدلة الشرع، لأن المجتهد الموثوق بكلامه لا يتجرأ على أن يقول في شرع الله بهواه، فهذا المجتهد المقلّد هو في حقيقة الأمر متبع للأدلة التي تمسك بها المجتهد الآخر، وليس متبعاً لأقوال العباد.

رابعاً: قوله تعالى: ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون﴾ [الزخرف:21]، فالله تعالى ذم التقليد وعابه على الكفار، فمن ترك النظر وهو قادر عليه، لحقه هذا الذم⁽¹¹⁷⁾.

خامساً: قال ﷺ: "نصر الله امرأً سمع منا حديثاً، فحفظه حتى يبلغه. فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه"⁽¹¹⁸⁾، فلو كان قد أطلق التقليد للعالم لم يأمر الراوي عنه بأداء حديثه كما سمعه منه. وبما أنه أمره بذلك، فهذا يعني أنه لا يجوز للعالم أن يقلد الراوي فيما لو روى الحديث بمعناه الذي فهمه منه⁽¹¹⁹⁾.

سادساً: إجماع الصحابة على عدم جواز التقليد للمجتهد، فإنهم اختلفوا في كثير من المسائل، ولم يُرو عن أحد منهم أنه قلد غيره، أو دعا أحداً إلى تقليده⁽¹²⁰⁾.

ويجاب عنه بأنه لو فرضنا أن أحداً من علماء الصحابة لم يقلد غيره أو يدعه إلى تقليده، فهذا لا يفيد عدم جواز التقليد، إذ الجائز لا يجب فعله أو الدعوة إليه، بل غاية هذا الإجماع لو صح أنه يفيد عدم وجوب التقليد، والخلاف في جوازه، وليس في وجوبه.

سابعاً: أن كل من لم يخبر الله تعالى بعصمته جازز عليه الخطأ، فلا يجوز لغيره أن يقلده، لأنه قد يتبعه فيما أخطأ فيه⁽¹²¹⁾.

ويجاب عن هذا بأن المجتهد أيضا معرض للخطأ في اجتهاده، ورغم ذلك اتفق العلماء على وجوب أخذه باجتهاده.

ثامناً: أن المجتهد لو اجتهد، وأداه اجتهاده إلى حكم من الأحكام، لم يجز له تقليد غيره، وترك ما أدى إليه اجتهاده اتفاقاً، فكذا لا يجوز له تقليد غيره قبل الاجتهاد لإمكان أن يؤديه اجتهاده إلى خلاف رأي من قلده⁽¹²²⁾.

وأجيب عنه بأنه إذا اجتهد، وأداه اجتهاده إلى حكم، فوثوقه به أتم من وثوقه بما يقلد فيه الغير، لأنه مع مساواة اجتهاده لاجتهاد الغير يحتمل أن لا يكون الغير صادقاً فيما أخبر به عن اجتهاده، والمجتهد لا يكابر نفسه فيما أدى إليه اجتهاده، وقبل أن يجتهد لا يحصل له الوثوق بحكم ما، فلا يلزم من امتناع التقليد بعد الاجتهاد امتناعه مع عدمه⁽¹²³⁾.

تاسعاً: لو جاز التقليد مع عدم الاجتهاد لكان ذلك بدلا من اجتهاده، والبدل دون المبدل منه. والأصل أنه لا يجوز العدول إلى البدل مع إمكان تحصيل المبدل منه، كما أنه لا يصار إلى التيمم إلا عند تعذر الوضوء أو الغسل⁽¹²⁴⁾.

وأجيب عن هذا بأنه لا يوجد دليل على أن الاجتهاد أصل والتقليد بدل منه، فلم لا يكون كل منهما أصلاً، كما في مسح الخف مع غسل الرجل في الوضوء⁽¹²⁵⁾.

ورد على هذا بأن الدليل على أن الاجتهاد أصل الآيات التي ذكرناها على أنها تأمر بالاعتبار وتنهى عن التقليد، فمفادها أن كل من كان قادراً على الاجتهاد فهو مأمور به، ومنهى عن التقليد. أما العامي فكان حكمه التقليد بدلا عن الاجتهاد لعجزه عنه⁽¹²⁶⁾.

عاشراً: أن المقلد لغيره لا يخلو من ثلاثة أحوال: إما أن يكون عالماً بصحة تقليده فيما قلده فيه، أو عالماً بفساده، أو شاكاً في صحته وفساده.

فإن كان عالماً بصحة تقليده طوّل بطريق علمه، وإن كان عالماً بذلك بتقليد آخر، كان السؤال عليه في الثاني كأول، وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذا باطل، لأنه يؤدي إلى التسلسل المردود. وإن قال: علمت صحة ما قلدت فيه بدليل دلي على صحته، قيل له: فإنما علمت صحة المذهب بالدليل لا بالتقليد، وإن كان عالماً بفساد تقليده فلا يجوز له التقليد في الخطأ، وإن كان شاكاً فيه حصل منه الاعتراف بأنه يدين بما لا يدري أحق هو أم باطل. وذلك لا يجوز لمن له أهلية الاجتهاد⁽¹²⁷⁾.

حادي عشر: أن القول بجواز التقليد للعالم يفضي إلى إبطاله، لأنه إذا جاز لأحد التقليد للغير في حكم، جاز له تقليد من يفتي بحد ذلك الحكم، وذلك يبطل الحكم الأول، مع أن الفرض جوازه⁽¹²⁸⁾.

ويجاب عنه بأن جواز تقليد المجتهد لغيره مقيد بأن يكون لأحد المجتهدين، وليس لجميعهم في وقت واحد، وهذا الأخير هو الذي يفضي إلى هذا الأمر الباطل؛ لهذا وجدنا جمهور العلماء يجيزون للعامة تقليد المجتهد، بمعنى أن يأخذ بقول أحدهم، وليس بقول جميع المجتهدين.

ثاني عشر: أن المجتهد متمكن من الوقوف على الحكم باجتهاده، والظن الحاصل من اجتهاده أقوى من الظن الحاصل بتقليد غيره، فلم يجر له العدول عن الظن الأقوى إلى ما هو أنقص منه، كما لا يجوز للمتمكن من العلم العدول عنه إلى الظن⁽¹²⁹⁾.

وأجيب عنه بأنه لا يسلم لهم بأن المتمكن من العلم ممنوع من العدول عنه إلى الظن⁽¹³⁰⁾.

وقد يُردّ على هذا بأنه جواب ضعيف، لأن التمسك بالظن مع القدرة على التمسك باليقين قد يفضي إلى تقديم المرجوح على الراجح في حال تعارضهما، لأن اليقين أرجح من الظن، وتقديم المرجوح على الراجح باطل. فالصحيح إذن عدم جواز اللجوء إلى الظن مع التمكن من العمل باليقين، لاحتمال الوقوع في الخطأ مع القدرة على تجنبه، والله أعلم.

أدلة المذهب الثاني:

استدل من أجاز للعالم تقليد العالم مطلقا بما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [النساء:59]، فهذا أمر عام بطاعة العلماء، فوجب دخول العامة والعلماء فيه⁽¹³¹⁾.

وأجيب عنه بما يلي:

1- لا نسلم أن المراد بأولي الأمر العلماء، لأن المتبادر إلى الفهم الأمراء والولاة، فالله تعالى أوجب على الرعية طاعتهم⁽¹³²⁾.

2- لو سلمنا أن المراد بأولي الأمر العلماء أيضا، لوجب أن يكون المأمور باتباعهم غيرهم، أي العوام، فصارت الآية دليلا لنا على المنع من تقليد العالم للعالم⁽¹³³⁾.

3- أن المراد بأولي الأمر الولاة بالنسبة إلى الرعية، والمجتهدون بالنسبة إلى العوام، بدليل أن ظاهر الآية وجوب الطاعة لأولي الأمر، وهو غير واجب بالاتفاق على العلماء، فلا يكونون داخلين تحت عموم الآية⁽¹³⁴⁾.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [النحل:43، الأنبياء:7]، ولم يرد لا تعلمون شيئا، لأن هذه صفة من ليس بمكلف، وإنما أراد إن كنتم لا تعلمون حكم الحادثة، فإذا لم يتقدم من العالم علم بحكم هذه الحادثة، فهو داخل في عموم المخاطبين⁽¹³⁵⁾.

وأجيب عنه بما يلي:

1- أن أهل الذكر هم العلماء، وهذا يقتضي أن يكون المأمور بسؤالهم غيرهم من العوام⁽¹³⁶⁾.

2- أن قوله تعالى: ﴿إن كنتم لا تعلمون﴾ إنما أريد به إن كنتم غير علماء، وهذه صفة من لا يحسن النظر، وأما من يجيد النظر فهو من جملة من يعلم. ولا يقال لمن جهل مسألة أو مسألتين: ليس بعالم، وإنما يقال لمن لم يكن له آلة الاجتهاد والاستدلال على الأحكام⁽¹³⁷⁾.

3- أن ظاهر الآية يقتضي وجوب السؤال، وهو غير واجب بالاتفاق في حق العلماء، وإنما هو ثابت في حق العوام، فيجب تخصيصه بهم لئلا يلزم ترك ظاهر الآية⁽¹³⁸⁾.

4- لو سلمنا أن الآية اقتضت جواز سؤال المجتهد للمجتهد، فإنها لم تبين ما الذي يسأله عنه، فنحملها جمعا بين الأدلة على أن السؤال من المجتهد يكون عن وجه دلالة الدليل، ليحصل له العلم، وهذا ليس تقليدا⁽¹³⁹⁾.

ثالثاً: أن الصحابة رجعت إلى التقليد، فإن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه لما أراد مبايعة عثمان رضي الله عنه، قال له: أبايعك على كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين، فقال له: نعم، فبايعه. وكان ذلك بمشهد من الصحابة، فكان إجماعاً على جواز تقليد العالم للعالم⁽¹⁴⁰⁾.
وأجيب عن هذا بما يلي:

1- أن المراد بسيرة الشيخين سيرتهما في العدل وحراسة الإسلام وإقامة أوامره، وليس في أحكام الفروع، بدليل أن آراء الشيخين في أحكام بعض الحوادث اختلفت، فلا يمكن اتباعهما معاً فيها⁽¹⁴¹⁾.

2- لعله دعاه إلى سنتهما فيما عملا به، ولم يظهر لهما مخالف، فصار بمنزلة الإجماع⁽¹⁴²⁾.

3- أن هذا الأمر ليس مجمعا عليه، بل اختلف فيه، فإن علياً رضي الله عنه لما دعاه عبد الرحمن رضي الله عنه إلى اتباع الشيخين، خالف فيه، وقال: لا، إلا على جهدي وطاقتي⁽¹⁴³⁾.

ورُدّ على هذا بأن علياً لم ينكر جواز التقليد، لكنه لم يقبله. ونحن لا نقول بوجوب تقليد العالم للعالم حتى يضرنا تصرف علي، بل نقول بجوازه. والجائز كما يجوز فعله، يجوز تركه⁽¹⁴⁴⁾.

رابعاً: من قدر على سماع الحكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم يجوز له تركه، والسماع ممن يخبره عنه. فالمجتهد أيضاً يجوز له ترك اجتهاده، ليأخذ باجتهاد غيره⁽¹⁴⁵⁾.

وأجيب عن هذا بأن ترك سماع الخبر من رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس فيه ترك لقول الرسول صلى الله عليه وسلم، بل تفضيل لطريق إلى غيره. فهو بمنزلة المجتهد يلوح له دليل في المسألة، يقتضي حكماً شرعياً،

فيتركه إلى دليل آخر، يقتضي نفس الحكم، فيجوز. وفي مسألتنا يترك اجتهاده المقتضي لحكم إلى اجتهاد يقتضي حكماً غيره، فوزانه أن يقدر على نص عن النبي ﷺ، فيتركه إلى حكم يخالفه، فلا يجوز ذلك⁽¹⁴⁶⁾.

وهذا الجواب فيه نظر، لأننا رأينا في صدر البحث عن هذه المسألة أن العلماء اتفقوا على أنه لا يجوز للمجتهد أن يترك اجتهاده الذي توصل إليه لاجتهاد غيره، فمحل النزاع في المسألة هو لجوء المجتهد إلى التقليد قبل بذل وسعه واجتهاده، فلا يُسَلَّم قولهم: وفي مسألتنا يترك اجتهاده... إلخ.

إذن كان ينبغي أن يقال: ووزان هذا الأمر في مسألتنا هو أن يترك قول الرسول ﷺ إلى دليل آخر كالقياس أو غيره، قد يفضي ظناً إلى ما دل عليه كلام الرسول ﷺ، أو يفضي إلى خلافه. فيعود الكلام حينئذ إلى ما تقدم في الدليل الثاني عشر للمذهب الأول من قضية حكم العدول إلى الظن مع القدرة على العلم واليقين، ورأينا أن الصحيح عدم جوازه لاحتمال الوقوع في الخطأ مع القدرة على تجنبه.

لأجل هذا أجاب الفخر الرازي وغيره عن هذا الدليل الرابع بأنه لا يسلم جواز الاكتفاء بالسمع من غير الرسول ﷺ عند القدرة عليه⁽¹⁴⁷⁾.

خامساً: إذا جاز تقليد علماء الأمة فيما أجمعوا عليه، وإن لم يعلم الدليل الذي استندوا إليه، فكذلك يجوز تقليد آحاد العلماء في ذلك⁽¹⁴⁸⁾.

وأجيب عن هذا بأن العلماء إذا أجمعوا على حكم كان قولهم بالذات هو الحجة، بغض النظر عن مستندهم، لأن الدليل دل على نفي الخطأ عن اتفاقهم. وليس كذلك آحاد العلماء، فإن الخطأ عليهم جائز، ولهذا لا يجوز للمجتهد العمل باجتهاده إذا خالف إجماع الأمة⁽¹⁴⁹⁾.

سادساً: لو كان التقليد لا يجوز لجواز الخطأ على من يُقَلَّد، لوجب أن لا يقبل خبر الواحد، لجواز الخطأ على ناقله. وبما أن العلماء اتفقوا على قبول خبر الواحد حتى ولو كان عامياً اعتماداً

على عقله ودينه، فمن باب أولى أن يقبل خبر المجتهد بعد استفراغ وسعه، لأن احتياط الشخص فيما يفتيه أكثر من احتياطه فيما يرويه⁽¹⁵⁰⁾.

وأجيب عنه بأن خبر الواحد ظهر من غير نكير، فهو بمنزلة قول واحد من الصحابة إذا انتشر ولم يعرف له مخالف. وفي مسألتنا اختلف الناس في المسألة، وتعارضت فيها الأقوال، فوزانه أن يُروى خبران متعارضان، فلا يجوز المصير إلى أحدهما قبل النظر والاجتهاد⁽¹⁵¹⁾.

وهذا الجواب فيه نظر، لأنه يقتضي أن الخلاف في المسألة هو في حالة ما إذا اختلف المجتهدون في مسألة، فما حكم تقليد المجتهد لأحدهم؟ غير أن صورة المسألة أعم، فحكم تقليد المجتهد لمجتهد آخر كما تشمل هذه الحالة تشمل حالة أخرى، وهي تقليد المجتهد لأحد المجتهدين قبل أن يُعرف له مخالف، كما لو كانت الحادثة مستجدة، ولم يفرغ بعد سائر المجتهدين من البحث فيها، أو همّ المجتهد تقليد أحد المجتهدين قبل أن يعرف من خالفه من المجتهدين. فالجواب الصحيح عن هذا الدليل السادس هو أن خبر الواحد وجب تلقيه بالقبول لأنه ليس تقليداً، وإنما عمل بخبر الثقة الواجب بعدة أدلة، بخلاف قبول رأي المجتهد، فهو تقليد محض.

سابعاً: أن الاجتهاد من فروض الكفايات كالجهاد، ويجوز في الجهاد أن يتكل البعض على البعض إذا حصلت الكفاية، فكذلك في الاجتهاد⁽¹⁵²⁾.

وأجيب عن هذا بما يلي:

1- أنه لا يسلم أن الاجتهاد في حال الاختلاف بين الأمة من فروض الكفايات، وإنما يكون كذلك في حال الاتفاق، فيجوز فيه الاتكال. وأما حال الاختلاف فلا يكون فرض كفاية، فوزانه في الجهاد أن يضعف القائم بأمر الحرب، فلا يجوز للباقيين الاتكال عليه، بل يلزمهم قصد الجهاد⁽¹⁵³⁾.

2- أن من سهل عليه تناول الأدلة، وقربت مواضعها من فهمه، فهو بمنزلة من حضر العدو، وقرب موضعه منه، فلا يجوز له الاتكال على غيره في الجهاد. وأما العامي الذي تغيب عنه

الأدلة، ولا يعرف وجوه الاستدلال فهو بمنزلة من بعدت المسافة بينه وبين العدو، ولحقته المشقة في قطعها إليه، ومن كان بهذه الصفة لا يجب عليه الجهاد⁽¹⁵⁴⁾.

ثامناً: لم ينقل عن بعض الصحابة كطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهم وهم مجتهدون من أهل الشورى- نظرياً في الأحكام، والأظهر أنهم أخذوا بقول غيرهم⁽¹⁵⁵⁾.

وأجيب عن هذا بأنهم كانوا لا يفتون اكتفاءً بمن عداهم، أما عملهم في حق أنفسهم فلم يكن إلا بما سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم. فإن وقعت واقعة لم يعرفوا دليلها شاوروا غيرهم؛ لتعرف الدليل، لا للتقليد⁽¹⁵⁶⁾.

تاسعاً: أن المجتهد باجتهاده لا يقدر على غير الظن، واتباع المجتهد فيما ذهب إليه مفيد للظن، والظن معمول به في الشرعيات، فكان اتباعه جائزاً⁽¹⁵⁷⁾.

وأجيب عن هذا بأن الظن يعمل به في الشرعيات إذا لم يقد دليل سمعي يصرف عنه، وهاهنا قامت الدلائل السمعية على منع المجتهد من تقليد مجتهد آخر⁽¹⁵⁸⁾.

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل بجواب آخر، وهو أن العمل بالظن إنما يكون واجباً إذا لم يتمكن المجتهد من الوصول إلى ظن أرجح منه، فإذا تمكن من ذلك تعين عليه سلوك الطريق التي قد تفضي به إلى الظن الراجح. وبما أن ظن المجتهد وثقته في اجتهاد نفسه أرجح في نظره من اجتهاد غيره، فلا يجوز له ترك الاجتهاد اتكالاً على اجتهاد الآخرين.

أدلة المذهب الثالث: استدلال من أجاز للمجتهد تقليد المجتهد في حالة ما إذا تعذر عليه الاجتهاد، إما لصعوبة المسألة عليه، أو خوف فوات وقتها، بأنه مضطر للتقليد، لأنه عاجز عن الاجتهاد، أو أنه إذا اجتهد فاتته العبادة وتأخرت، وتأخير العبادة عن وقتها لا يجوز⁽¹⁵⁹⁾.
وأجيب عن هذا بما يلي:

1- أن هذه العبادة إن كانت مما يجوز تأخيرها لعذر، صار إشكال الحادثة عليه عذراً له في التأخير. وإن كانت مما لا يجوز تأخيرها كالصلاة أداها على حسب حاله، ثم يعيد. فلا ضرورة للتقليد⁽¹⁶⁰⁾.

وهذا الجواب فيه نظر، فكيف يباح للمكلف وإن كان مجتهداً أن يقيم العبادة على جهل، وهو قادر على أدائها تقليداً للمجتهدين، فلا شك أن إصابته للحق في حال التقليد أقرب من إصابته له في حال الاستناد إلى الجهل، وتقديم الراجح على المرجوح متعين عند جماهير العلماء.

2- أن من خشي -إن اشتغل بالنظر في أصول الدين والعقليات- أن يموت، لم يجز له التقليد، فكذا الظنيات وأحكام الفروع⁽¹⁶¹⁾.

وأجيب عن هذا بأنه لم يجز التقليد في العقليات ولو خشي فوات الوقت، لأن المطلوب فيها العلم، والعلم لا يحصل بالتقليد لجواز خطأ من يقلده. أما الغرض بمسائل الاجتهاد العمل التابع للظن، وقد يحصل الظن بتقليد العالم⁽¹⁶²⁾.

3- أن العامي لا يسقط عنه وجوب استفتاء العالم، وإن ضاق عليه الوقت، لأن فرضه التقليد، فالمجتهد أيضاً لا يسقط عنه وجوب البحث والاجتهاد حين يضيق عليه وقت الحادثة، لأن هذا هو فرضه⁽¹⁶³⁾.

ويجاب عنه بأن العامي لم يسقط عنه وجوب استفتاء العالم، لأنه ليس له سبيل آخر إلى معرفة الحكم، بخلاف المجتهد، فكما يمكنه معرفة الحكم عن طريق الاجتهاد، يمكنه أيضاً معرفته عن طريق التقليد، فافترق الأمران.

أدلة المذهب الرابع:

استدل من جوّز للعالم أن يقلد من هو أعلم منه بما يلي:

أولاً: أن عبد الرحمن بن عوف لما دعا علياً إلى تقليد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، لم يجبه إلى ذلك، لأنه اعتقد أنه لا ينقص عنهما في العلم. فلما دعا عثمان رضي الله عنه إلى ذلك أجابه، لأنه اعتقد أنه دونهما في العلم⁽¹⁶⁴⁾.

ويجاب عنه بأن أثر امتناع علي رضي الله عنه عن اتباع سيرة الشيخين ضعفه بعض الحفاظ⁽¹⁶⁵⁾. ثم على فرض صحته، فالذي ورد فيه أن علياً لم يمتنع من الاقتداء بهما بتأناً، وإنما قال لعبد

الرحمن: فيما استطعت، وفي رواية: لا، ولكن على طاقتي. وهذا يؤكد ما ذكرناه سابقاً من أن المراد بسيرة الشيخين طريقتهما في العدل وسياسة الحكم، فهذا هو الذي يصعب اتباعه، فيكون هو الذي فهمه علي من كلام عبد الرحمن. أما الأخذ بأراء الشيخين في مسائل الفقه، فلا صعوبة فيه.

ثانياً: اجتهاد الأعلام له مزية لسعة علمه، واجتهاد من دونه له مزية أخرى، وهي أنه على ثقة بقوله من جهة معرفة الدليل، وليس على ثقة من اجتهاد الأعلام، فإذا اجتمع، يخير بينهما لتساويهما⁽¹⁶⁶⁾.

وأجيب عن هذا بما يلي:

1- أن هذا يبطل باجتهاد من طالت صحبته للنبي ﷺ مع اجتهاد من لم تطل صحبته، فإن من طالت صحبته له مزية بكثرة السماع وطول الأُنس بكلام النبي ﷺ، ثم لا يجوز لمن لم تطل صحبته أن يقلده⁽¹⁶⁷⁾.

2- أن العالم إذا نظر في الدليل، فأداه اجتهاده إلى حكم، كان على علم بما يعمل، فإذا قلّد مجتهداً آخر كان جاهلاً بما يعمل به، فلا يجوز التسوية بينهما⁽¹⁶⁸⁾.

3- أن العالمين وإن اختلفا في غزارة العلم، فغزارة علم أحدهما لا تفيد الآخر علماً بالدليل، والواجب هو العلم بالدليل لمن تمكّن من معرفة الدليل⁽¹⁶⁹⁾.

4- أن التقليد من عمل الجهلة، والاجتهاد وظيفة العلماء، فلا يجوز لمن هو عالم أن يترك وظيفة العلماء إلى عمل الجهال⁽¹⁷⁰⁾.

أدلة المذهب الخامس:

رأينا أن أصحاب هذا المذهب جوزوا للمجتهد تقليد من هو أعلم منه بشرط تعذر الاجتهاد عليه، فالظاهر أنهم تمسكوا بأدلة كلا المذهبين السابقين: المذهب الثالث والمذهب الرابع.

أدلة المذهب السادس:

استدل من جواز للمجتهد أن يقلد غيره فيما يخصه، دون ما يفتي به غيره بما يلي:
أولاً: أن السائل إذا سأل المجتهد إنما يسأله عما عنده، فإذا أفتاه بقول غيره كان غاشاً⁽¹⁷¹⁾.

ويجاب عنه بأن التفريق بين المجتهد والمفتي في حكم تقليدهما لا وجه له، إذ يمكن للمفتي المقلد أن يخبر سائله بأن ما أفتاه به مذهب لغيره، حتى يتحاشى وقوعه في الغش المزعوم.
ثانياً: أن تقليد المجتهد لغيره ليعمل بقوله هو تصرف فيما يخص نفسه من العمل، فجاز، كتوكيله في حق نفسه. بخلاف تقليده ليفتي الغير، لأنه كتوكيله في حق غيره⁽¹⁷²⁾.
ويجاب عنه بأن رأي المجتهد لا يعدّ حقاً من حقوقه حتى لا يجوز نقله للغير إلا بإذنه.

أدلة المذهب السابع:

الظاهر أن من جاز التقليد للمجتهد، فيما يخصه دون ما يفتي به، بشرط خوف فوات الوقت، دليله على ذلك أن المجتهد في هذه الحالة مضطر إلى تقليد غيره، بخلاف المفتي، فيمكنه أن يحيل على غيره إذا عجز عن الاجتهاد⁽¹⁷³⁾.

أدلة المذهب الثامن:

رأينا أن من جاز التقليد للقاضي فقط احتج بأن القاضي محتاج إلى فصل الخصومات، وهذا أمر مطلوب نجازه، فجاز له تقليد غيره للحاجة، بخلاف غيره.

أدلة المذهب التاسع:

احتج من ذهب إلى جواز تقليد الصحابي بما يلي:

أولاً: عن ابن عمر قال: قال ﷺ: "أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم"⁽¹⁷⁴⁾، فالحديث صريح في جواز الأخذ بأقوال الصحابة، لأنه وصف المتمسك بها بأنه على اهتداء⁽¹⁷⁵⁾.

وأجيب عن هذا بما يلي:

1- أن الحديث ضعيف، ضعفه جمع من النقاد كالبزار وابن حزم وابن عبد البر والعلائي وابن القيم والألباني⁽¹⁷⁶⁾، لأنه وإن روي بعدة أسانيد، فإنها لم تخل كلها من ضعف شديد.

2- على فرض صحة الحديث يحمل على ما يلي:

أ- أن الخطاب في الحديث للعوام والمقلدين، فلا يشمل المجتهدين. ومن ثم لا يدل الحديث على جواز تقليد المجتهد للصحابي⁽¹⁷⁷⁾.

وأجيب عنه بأنه كلام مردود، لما فيه من تخصيص العموم في قوله "اقتديتم" بغير دليل، ولما فيه من إبطال فائدة تخصيص الصحابة بهذه الميزة، من جهة وقوع الاتفاق على جواز تقليد العامة لغير الصحابة من المجتهدين، فلم يبق إلا أن يكون المراد به جواز اتباع المجتهدين لمذاهبهم.

ب- أن المراد بالحديث الاقتداء بالصحابة فيما يروونه عن النبي ﷺ، وليس فيما يفتون به، وهذا للجمع بين هذا الخبر وبين الأدلة التي نهت العالم عن التقليد⁽¹⁷⁸⁾. ففائدة الحديث حينئذ النص على عدالة الصحابة، فوجب قبول ما نقلوه إلينا⁽¹⁷⁹⁾.

وأجيب عن هذا بأن الأخذ برواية الصحابي عن النبي ﷺ لا يسمى اقتداء بالصحابي⁽¹⁸⁰⁾. أما العالمي فقال: يقال لمن اتبع رواية غيره: إنه اقتدى به⁽¹⁸¹⁾.

ج- أن المراد بالاقتداء بالصحابة الاقتداء بهم في الجري على طريقتهم في طلب الصواب في الأحكام، لا في تقليدهم، وقد كانت طريقتهم العمل بالاجتهاد. ألا ترى أنه شبههم بالنجوم، وإنما يهتدى بالنجم من حيث الاستدلال به على الطريق بما يدل عليه⁽¹⁸²⁾.

د- أن المراد بالحديث التأمي بالصحابة في السيرة الحميدة، وليس في آرائهم الفقهية⁽¹⁸³⁾.

ثانيًا: أن الصحابة أعلم من غيرهم، لمعايشتهم التنزيل ومعرفتهم بالتأويل، فجاز تقليدهم دون من سواهم⁽¹⁸⁴⁾.

ويردّ عليه بنفس ما أُجيب به عن المذهب الرابع القائل بجواز تقليد المجتهد لمن هو أعلم منه، فإنّ الذين جوزوا للمجتهد تقليد الصحابة ما أجازوا ذلك إلا لكونهم أكثر علمًا من غيرهم.

أدلة المذهب العاشر:

ومثل هذا يقال لمن أضاف التابعين إلى الصحابة، كما هو مقتضى المذهب التاسع، فما ذلك إلا لكون التابعين عايشوا الصحابة الذين امتازوا بما سبق ذكره.

أدلة المذهبيين الحادي عشر والثاني عشر:

لم أجد أحدا ممن نقل هذين المذهبيين تعرّض لذكر دليلهما باستثناء السمعاني، وسبق أن أشرت إلى أنّ في النفس من ثبوت هذين المذهبيين في هذه المسألة شيئا، كما سبق أن بيّنت ما ذكره السمعاني من الحجة التي تمسك بها من جوّز تقليد أحد الشيخين أو الخلفاء الأربعة، فقد ذكر أن الذي دل على القول الأول حديث: "اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر"، والذي دل على القول الثاني حديث: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي".

وقلت حينذاك: إن هذه هي الأدلة بعينها التي تمسك بها من قال بحجية قول الشيخين أو الخلفاء الأربعة، وهي ظاهرة في وجوب التمسك بأقوالهم، وليس في جوازه، لأنها وردت بصيغة الأمر المقتضي للوجوب، وليس للجواز⁽¹⁸⁵⁾.

أدلة المذهب الثالث عشر:

وهو مذهب الوقف، وقد حققنا أن هذا الوقف لم يكن مطلقًا في جميع صور المسألة، ورأينا -أيضًا- أن صاحب هذا المذهب توقف في المسألة؛ لعدم العثور على دليل يجيز التقليد، أو يمنعه فيما توقف فيه.

المطلب الرابع: الترجيح في حكم التقليد على المجتهد إجمالاً

بعد استعراض مذاهب العلماء في هذه المسألة، ومعرفة أدلة كل مذهب مع ما نوقشت به، أرى أن ما ذهب إليه أصحاب المذهب الثالث القائل بأنه لا يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهدا آخر إلا إذا تعذر عليه الاجتهاد هو الأقرب إلى الصواب.

أما الدليل على رجحان هذا الرأي الذي اخترته فقد مرّت معنا حجج كثيرة سالمة من أي اعتراض تثبت أن المجتهد حرام عليه تقليد غيره، وأغلب هذه الأدلة تدور حول علّة واحدة سبق أن أشرت إليها حين مناقشتي لبعض الأدلة، وهي أن العمل بالظن إنما يكون واجبا إذا لم يتمكن المكلف من الوصول إلى ظن أرجح منه، فإذا تمكن من ذلك تعيّن عليه سلوك الطريق التي قد تفضي به إلى الظن الأرجح، وإلا كان عاملا بالمرجوح مع قدرته على العمل بالراجح، وهو أمر لا يجوز؛ للأدلة التي أوجبت العمل بالظن في شريعة الإسلام. وبما أن ظن المجتهد وثقته في اجتهاد نفسه أرجح في نظره من اجتهاد غيره، فلا يجوز له تركه.

وهذا الدليل وغيره وإن اقتضى حرمة التقليد على المجتهد مطلقا، ينبغي أن تُستثنى منه حالة واحدة، يباح له فيها التقليد، وهي إذا تعذر عليه الاجتهاد، إما لتحيّره وصعوبة المسألة عليه، أو خوفه فوات الوقت فيما يُطلب نجاهه، فهذا عذر يرخص له في التقليد، لما سبق أن ذكرته من أن هذا المجتهد لو منع من التقليد فيما لو تعذر عليه الاجتهاد، أو فيما لا يجوز تأخيره من التكاليف، فهذا يعني أنه سيعبد الله تعالى على جهل، وهو قادر على عبادته تقليدا لغيره من المجتهدين.

ولا شك أن إصابته للحق في حال التقليد أقرب وأرجح من إصابته له في حال التمسك بالجهل. وتقديم الراجح على المرجوح متعيّن عند جماهير العلماء.

المبحث الثالث: حكم تقليد المجتهد لغيره فيما بني عليه الحكم

بعد أن خلصنا إلى أن الراجح من أقوال العلماء هو حرمة التقليد على المجتهد في الحكم إجمالا إلا إذا تعذر عليه الاجتهاد، أن الأوان لبّحت حكم التقليد على المجتهد تفصيلا، أي في كل ما بني عليه الحكم. وهذه القضية بدورها كانت محل نزاع بين العلماء، لهذا سنستعرضها من خلال أربعة مطالب:

أولها: في تحرير محل النزاع في المسألة. وثانيها: في عرض مذاهب العلماء فيها. وثالثها: في ذكر

أدلة المذاهب ومناقشتها. ورابعها: في الترجيح في المسألة.

المطلب الأول: تحرير محل النزاع في المسألة

بعد تتبعي لكلام الأصوليين حول تقليد المجتهد لغيره فيما بني عليه حكم المسألة، وجدت خلافاً بينهم إلا في قضية واحدة، وهي التقليد في علوم اللغة العربية، فالجمهور منعوا من ذلك، والشاطبي بدوره المخالف للجمهور في هذه المسألة منع من ذلك.

قال الشاطبي في تقرير ذلك بأنه إن كان ثمّ علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه، فهو علم اللغة العربية، وبيان تعيّن هذا العلم أن الشريعة عربية، فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم، فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية، فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً، فهو متوسط في فهم الشريعة، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة، كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهم، فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيها مقبولاً. فالحاصل أنه لا غنى للمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير فهم خطاها له وصفاً غير متكلف ولا متوقف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب⁽¹⁸⁶⁾.

المطلب الثاني: مذاهب العلماء في المسألة

المذهب الأول: لم أجد كلاماً صريحاً لأغلب الأصوليين حول حكم تقليد المجتهد لغيره فيما بني عليه حكم المسألة، ولكن الظاهر من رأي جمهورهم أن الأمر لا يختلف بين التقليد في الحكم، والتقليد فيما بني عليه الحكم من الأدلة والقواعد الأصولية. وكان هذا هو الظاهر من مذهبهم؛ لأنهم:

أولاً: لما ذكروا أن المجتهد لا يجوز له تقليد غيره، أطلقوا الكلام في ذلك⁽¹⁸⁷⁾. فهذا يعني أنه

كما يحرم عليه التقليد في الحكم، يحرم عليه التقليد فيما بني عليه الحكم.

ثانيًا: لما عددوا صفات المجتهد، أو الشروط التي ينبغي توافرها في المرء ليصير مجتهدًا، قال كثير منهم: العلم بالقرآن، العلم بالسنة، العلم بأصول الفقه، وهكذا⁽¹⁸⁸⁾. ومعلوم أن هذه الفنون هي التي يبني عليها المجتهد اجتهاده، واشتروا في المجتهد أن يكون عالماً بها. والتقليد في الاصطلاح لا يعتبر علماً، فمن قلّد غيره في هذه العلوم لا يسمى عالماً بها.

ثالثًا: أن أكثر الأصوليين استثنوا حالةً واحدةً أجازوا فيها للمجتهد تقليد غيره، وهي تقليد أئمة الجرح والتعديل في كلامهم عن الرواة، للمشقة التي سيجدها المجتهد لو طلب منه التحقق من عدالة الرواة من خلال الاطلاع على سيرهم وأخبارهم⁽¹⁸⁹⁾. وفريق آخر أجاز للمجتهد خلافًا للجمهور تقليد المحدثين حتى في الحكم على الأحاديث⁽¹⁹⁰⁾. فاستثنواهم لهاتين الحالتين مع وقوع الخلاف في ذلك يُستشف منه أن غير ذلك من شروط المجتهد لا يجوز فيها التقليد.

وهناك عبارات لبعض الأصوليين يحسن إيرادها لتعزيز هذا الكلام:

- 1- قال إمام الحرمين حين اشتراطه علم المجتهد باللغة العربية: "ولا يجزئ بأن يأخذ تفسير الآيات والأخبار تقليدًا، بل يشترط أن يتدرب في اللغة بحيث يكون منها على ثقة وخبرة"⁽¹⁹¹⁾.
- 2- وقال الفخر الرازي: "الدليل إذا كان مركبًا مثلًا من مقدمات عشر، فالمستدل إن كان عالماً بها بأسرها، وجب حصول العلم النظري له لا محالة، وأما إن لم يحصل العلم بأسرها، مثل: أن يحصل العلم بتسع منها، ولم تكن المقدمة العاشرة معلومةً بالضرورة ولا بالدليل، بل مقبولة على سبيل التقليد، فتكون النتيجة المتولدة عن مجموع تلك العشر تقليدًا لا يقينًا"⁽¹⁹²⁾.
- 3- وقال الأسنوي بعد أن اشترط على المجتهد معرفة آيات الأحكام، وذكر أن بعضهم حددها: "واستشكل هذا التحديد، لأن تمييز آيات الأحكام متوقف على معرفة الجميع، ولا يمكن المجتهد تقليد غيره في تمييزها، والقرائح تتفاوت في استنباط الأحكام"⁽¹⁹³⁾.
- 4- وقال الشوكاني عند اشتراطه في المجتهد العلم بأصول الفقه: "وعليه أن ينظر في كل مسألة من مسائله نظرًا يوصله إلى ما هو الحق فيها، فإنه إذا فعل ذلك، تمكّن من رد الفروع إلى أصولها بأيسر عمل. وإذا قصر في هذا الفن صعب عليه الرد، وخبط فيه وخلط"⁽¹⁹⁴⁾.

5- وقال المرادوي: "فإن قيل: لو توقف في مسألة نحوية على سؤاله النحاة، أو في حديث على أهله، ما حكمه؟ قيل: قال أبو الخطاب في التمهيد: هو عامي فيه. قال الموفق والأمدى: هو الأشبه"⁽¹⁹⁵⁾.

وكلام المرادوي هذا هو الذي فصله ابن قدامة عند كلامه عن مسألة حكم تقليد المجتهد غيره، لما قال: "المتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل، ولا يقدر على الاجتهاد في البعض إلا بتحصيل علم على سبيل الابتداء كالنحو في مسألة نحوية، وعلم صفات الرجال في مسألة خبرية، فالأشبه أنه كالعامة فيما لم يحصل علمه، فإنه كما يمكنه تحصيله، فالعامي يمكنه ذلك مع المشقة التي تلحقه. إنما المجتهد الذي صارت العلوم عنده حاصلة بالقوة القريبة من الفعل من غير حاجة إلى تعب كثير، بحيث لو بحث عن مسألة، ونظر في الأدلة استقل بها، ولم يفتقر إلى تعلم من غيره. فهذا المجتهد، هل يجوز له التقليد"⁽¹⁹⁶⁾؟

فتصريح أبي الخطاب وابن قدامة بأن المجتهد إذا تعذر عليه الوصول إلى حكم إلا عن طريق تقليد الغير فيما توقف عليه هذا الحكم، فهو عامي في هذه المسألة، دليل على أن المجتهد هو الذي يستقل بمعرفة حكم المسائل من غير أن يعتمد على غيره في أي جزئية متعلقة بهذه المسائل.

المذهب الثاني: خالف الشاطبي جمهور الأصوليين لما أجاز للمجتهد تقليد غيره فيما تتوقف عليه أحكام المسائل، إذ يقول: لا يلزم أن يكون المجتهد مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة، ولم يستثن إلا علم اللغة العربية كما سبق⁽¹⁹⁷⁾، ووافق على هذا الرأي الحجوي⁽¹⁹⁸⁾.

المطلب الثالث: أدلة المذاهب ومناقشتها

أدلة المذهب الأول:

الدليل على أن حرمة التقليد في الحكم تقتضي حرمة التقليد في جميع ما بني عليه ما يلي:
أولاً: أن الحكم على شيء بأمر ما يقتضي الحكم به على جميع أجزائه، وهذا هو الذي يسميه علماء الأصول القياس المنطقي، لأنه عندهم عبارة عن الاستدلال بثبوت الحكم في الكلي لإثباته في الجزئي⁽¹⁹⁹⁾.

فالمجتهد إذا أراد أن يبحث عن حكم مسألة، فإنه يبيّن حكمه عليها بناء على عدة أمور، فعليه أن يبذل وسعه في جميع هذه الأمور حتى يُعدّ أنه استقل بنفسه في معرفة هذا الحكم، ولم يقلد غيره فيه. فلو قلد أحد المجتهدين في إحدى الجزئيات التي بني عليها الحكم، لما صح لنا أن نعتبره أنه استفاد هذا الحكم باجتهاده الخاص.

ثانيًا: أن المجتهد إذا بذل وسعه لمعرفة حكم مسألة، فعليه أن يُصدر حكمه فيها بناء على ما غلب على ظنه. ولن يكون الأمر كذلك حتى يستطيع أن يدافع عن القول الذي توصل إليه، وينافح عنه بالحجة والبرهان.

فلا يُقبل منه في مجلس المناظرة مثلاً أن يدعي أن إحدى الحجج أو القواعد الأصولية أو الحديثية التي بني عليها حكمه في المسألة قلد فيها غيره، لأن مناظره قد يدعي أن ما قلد فيه غيره أخطأ فيه، ومن ثم تكون النتيجة التي توصل إليها المجتهد بناء على هذه الجزئية مردودة عنده. فلا سبيل للمجتهد لتأكيد صحة النتيجة التي توصل إليها إلا بأن يؤكد بالحجة والبرهان صحة جميع الجزئيات التي بني عليها الحكم المتوصل إليه.

قال الباقلاني: "فإن قيل: كيف لا يسمى اعتقاد المقلدين علماً مع أنهم من الثقة وسكون النفس على ما لا يمكن إدخال الشك عليهم؟ فالجواب: أنه ليس الأمر على ذلك، لأنهم لو سئلوا عن الدلالة على ذلك، لما عرفها أكثرهم، ولأنهم لو شككوا لشكوا، وزالت الثقة. ولسنا نريد من الثقة شدة التمسك بالاعتقاد، وإنما نريد حصوله من طريق الاضطرار أو الدليل، لأن الثقة لا تحصل إلا من هذين الطريقتين"⁽²⁰⁰⁾.

أدلة المذهب الثاني:

استدل الشاطبي على رأيه في هذه المسألة بجملة من الأمور، عدها هو ثلاثة أدلة، غير أنها في حقيقتها أربعة أدلة، ثم أضاف إليها اعتراضاً على رأيه، وأجاب عنه بما يمكننا أن نعتبره دليلاً مستقلاً. إذن سأسرد هذه الحجج التي استند إليها، ثم أعقب على كل منها بما أراه مناسباً:

أولاً: قال الشاطبي: "لو كان الأمر كذلك، أي أنه يلزم على المجتهد أن يكون مجتهداً في جميع ما يتعلق به الاجتهاد، لم يوجد مجتهد إلا في الندرة ممن سوى الصحابة. ونحن نمثل بالأئمة الأربعة، فالشافعي عندهم مقلد في الحديث، لم يبلغ درجة الاجتهاد في انتقاده ومعرفته، وأبو حنيفة كذلك، وإنما عدوا من أهله مالكا وحده، وتراه في الأحكام يحيل على غيره كأهل التجارب والطب والحيز وغير ذلك، وبني الحكم على ذلك، والحكم لا يستقل دون ذلك الاجتهاد"⁽²⁰¹⁾.

ويجاب عن كلامه هذا بما يلي:

1- لا يسلم له بأن الشافعي لم يكن من أهل الحديث، فقد كان من أئمة كما كان من أئمة الفقه والأصول والعربية. وشهد له علماء الحديث بذلك، فقد قال أحمد بن حنبل: "كان الفقهاء أطباء، والمحدثون صيادلة، فجاء محمد بن إدريس الشافعي طبيباً صيدلانياً"⁽²⁰²⁾. وورد عن ابن عبد الحكم: "ما رأينا مثل الشافعي، كان أصحاب الحديث ونقاده يجيئون إليه، فيعرضون عليه، فربما أعلّ نقد النقاد منهم. ويوقفهم على غوامض من علم الحديث، لم يقفوا عليها، فيقومون وهم متعجبون منه"⁽²⁰³⁾. وقال الخطيب البغدادي: "وقد نُقل عن الشافعي مع ضبطه لحديثه كلام في أحوال الرواة يدل على بصره بهذا الشأن ومعرفته به وتبحره فيه"⁽²⁰⁴⁾. وورد في "تهذيب التهذيب" أن ابن عبد الحكم قال: "إن كان أحد من أهل العلم حجة فالشافعي حجة في كل شيء. وعن أحمد بن حنبل قال: سمعت الموطأ من بضعة عشر نفساً من حفاظ أصحاب مالك، فأعدته على الشافعي، لأنني وجدته أقومهم. وقال الأستاذ أبو منصور البغدادي: بالغ مسلم في تعظيم الشافعي في كتاب "الانتفاع بجلود السباع" وفي كتاب "الرد على محمد بن نصر"، وعدّه في هذا الكتاب من الأئمة الذين يرجع إليهم في الحديث وفي الجرح والتعديل"⁽²⁰⁵⁾.

فهذه أقوال أئمة هذا الشأن في الإمام الشافعي، وهي صريحة في أنه كان من أهل النظر

والاجتهاد في الحديث.

2- أما اعتبار الشاطبي أن أبا حنيفة كان مقلداً أيضاً في علم الحديث، فلم يبين الأمر الذي حمله على هذه الدعوى. وعدم اختصاص أبي حنيفة بعلم الحديث كاختصاصه بعلم الفقه لا ينزع عنه أهلية الاجتهاد في هذا العلم، لأنه لا يشترط في المجتهد كما نص عليه الأمدي أن يبلغ درجة أئمة الحديث الكبار كأحمد بن حنبل ويحيى بن معين ونحوهما⁽²⁰⁶⁾، بل أن تكون له فقط أهلية النظر في الأحاديث، وتمييز الصحيح منها من الضعيف. ولا يُظن بالإمام أبي حنيفة أنه كان دون هذه المنزلة، وهو الذي أُلِّفت عدة كتب في مسانيدِهِ، فلا غرو أنه كان لا يعتمد من الأحاديث إلا على ما صح عنده، وكان صالحاً للاحتجاج به⁽²⁰⁷⁾.

فإن قيل: الدليل على أن أبا حنيفة لم يكن من أهل الحديث ما ورد فيه من كلامٍ عن بعض أئمة الجرح والتعديل⁽²⁰⁸⁾. فيجيب عنه بأن هذا التجريح الذي قيل فيه ردّه بعض المحدثين، فقبل روايته⁽²⁰⁹⁾. وحتى لو صح، فإنه كلام فيه من قبل حفظه وضبطه⁽²¹⁰⁾، ولا مانع من أن يكون قليل الضبط من أهل الاجتهاد في الحديث، لأن ملكة التصحيح والتضعيف للأحاديث لا علاقة لها بالرواية، بل هي من صميم علم الدراية. ولا أدل على أن أبا حنيفة كان من أهل الدراية بالحديث القواعد الكثيرة التي وضعها للتمييز بين الحديث المقبول والمردود، وبثها علماء الأصول ومصطلح الحديث في مصنفاتهم، كأخذه بالحديث المرسل ورواية مجهول الحال وزيادة الثقة، وأن لا حجة إلا فيما رواه الراوي من حفظه ونحو ذلك⁽²¹¹⁾.

وإدعى البعض أن الدليل على جهل أبي حنيفة بعلم الحديث روايته عن الضعفاء، وتصدى العلامة ابن الوزير اليماني للرد على هذه الدعوى بعدة أوجه، أقواها:

أولاً: أن هذا الأمر ليس قاصراً على أبي حنيفة، فقد ثبتت رواية الحديث الضعيف عن جلة من علماء الأثر، كأحمد بن حنبل وأبي داود، إذا لم يوجد في الباب غيره، ولم يقدح أحد فيهما بسبب ذلك.

ثانياً: أن يكون ضعف أولئك الرواة الذين روى عنهم أبو حنيفة مختلفاً فيه، ومذهبه فيه مع من يرى قبول روايته، ولهذا روى عنه، وقبل حديثه.

ثالثاً: أن تكون رواية أبي حنيفة عن الضعفاء من قبيل تدوين ما بلغه من حديث صحيحه وضعيفه، كما هو عادة كثير من أهل السنن والمسانيد. وغرضهم بذلك حفظ الحديث للأمة لينظر في توابعه وشواهد⁽²¹²⁾.

ومما يُستأنس به في كون أبي حنيفة من العلماء بالسنة الحادثة التي وقعت بين الإمامين الشافعي ومحمد بن الحسن في التفضيل بين شيخيهما مالك وأبي حنيفة، فمما قاله الشافعي لابن الحسن: من أعلم بالسنة؟ أجاب محمد بن الحسن قائلاً: صاحبكم، أي مالك بن أنس. فنلاحظ أن هذين الإمامين العظميين لم ينفيا العلم بالسنة عن الإمام أبي حنيفة، وإنما فضلا فيه الإمام مالكا عليه، لأن الظاهر أنه إذا قيل: فلان أعلم من فلان بهذا، فهذا يعني أن الثاني عالم فيه، غير أن الأول أعلم منه. ولما نقل الذهبي هذه القصة ساير الشافعي وابن الحسن على أن مالكا هو الأعلم بالسنة⁽²¹³⁾.

وألف بعض المعاصرين كتابا في هذا الموضوع سماه "مكانة الإمام أبي حنيفة في الحديث"، واستدل على ذلك بجملة من الأمور موثقة من مراجعها الأصلية، يمكن إيجازها فيما يلي:

- أ- صدور عدة عبارات عن كثير من نقاد الحديث تصرح بإمامة أبي حنيفة في الحديث.
- ب- إيراد كل من صنف في طبقات الحفاظ ترجمة أبي حنيفة من بين حفاظ الحديث.
- ج- نقل بعض الكلمات عن أبي حنيفة في تزكية بعض الرواة أو تجريحهم، وتلقي نقاد الحديث ذلك عنه بالقبول، ينم عن أنه كان من أهل هذا الشأن⁽²¹⁴⁾.

3- أما دعوى الشاطبي أن مالكا - وإن كان مجتهدا في علم الحديث- كان يحيل في الأحكام على غيره كأهل التجارب والطب والحيز وغير ذلك، وهذا دليل على تقليده للغير فيما يتوقف عليه الاجتهاد؛ فيجيب عنها بأن الاعتماد على الغير فيما يتعلق بالأمور التجريبية والحسية، أي التي تعرف بالمشاهدة أو إحدى الحواس، لا يعتبر من قبيل التقليد، وإنما هو من صميم الأخذ بالرواية. ويجب على المجتهد قبول رواية الثقة، أو الجماعة التي يستحيل تواطؤهم على الكذب إذا كان مستندا السماع أو المشاهدة.

وليس هذا من قبيل التقليد في شيء، وإنما التقليد اصطلاحاً هو الأخذ بقول الغير بغير حجة، أي فيما كان يعرف عن طريق الاجتهاد، وبعبارة أخرى فيما يتوصل إليه بواسطة بذل الوسع وإعمال الفكر. فأخذ الإمام مالك بأقوال النساء في تحديد أقل سن الحيض وأكثره لا يعتبر تقليداً، لأنهن لم يخبرن عن هذا الأمر لحجة تمسكن بها في ذلك، بل لما شاهدته من حالهن، وما تلقينه من أخبار النساء⁽²¹⁵⁾.

4- بناء على ما سبق فلا تصح دعوى الشاطبي أنه لو لزم على المجتهد أن يكون مجتهداً في جميع ما يتعلق به الاجتهاد، لم يوجد مجتهد إلا في الندرة.

ثانياً: الدليل الثاني الذي تمسك به الشاطبي على ما ذهب إليه أنه لو كان مشترطاً في المجتهد الاجتهاد في كل ما يفتقر إليه الحكم، لم يصح لحاكم أن ينتصب للفصل بين الخصوم حتى يكون مجتهداً في كل ما يفتقر إليه الحكم الذي يوجهه على المطلوب للطالب. وليس الأمر كذلك بالإجماع. وبيّن في موضع آخر من كتابه كيف يلجأ القاضي إلى التقليد فيما يحكم به بكونه يعتمد في تغريم قيمة المتلف على اجتهاد المقوم للسلع، وإن لم يعرف ذلك⁽²¹⁶⁾.

ويجاب عن دليله هذا بنحو ما أجيب به عن بعض من الدليل السابق، فإن إخبار المقوم بقيمة أي سلعة لا يستند فيه إلى اجتهاد شرعي، بل إنما يتعرف على قيمة السلعة من خلال ما يخبره به تجار السوق، فإذا نقل للقاضي هذه القيمة التي أخبر هو بها، وأخذ بذلك القاضي، كان ذلك بمثابة قبول خبر الثقة، وليس تقليداً له.

ثالثاً: أما الدليل الثالث الذي استند إليه الشاطبي في جواز تقليد المجتهد لغيره فيما يبني عليه اجتهاده فهو أن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل بنفسه، ولا يلزم في كل علم أن تبرهن مقدماته فيه بحال. بل يقول العلماء: إن من فعل ذلك، فقد أدخل في علمه علماً آخر ينظر فيه بالعرض لا بالذات. فكما يصح للطبيب أن يسلم من العلم الطبيعي أن الأسطُفسات⁽²¹⁷⁾ أربعة، وأن مزاج الإنسان أعدل الأمزجة فيما يليق أن يكون عليه مزاج الإنسان، وغير ذلك من المقدمات، كذلك يصح أن يسلم المجتهد من القارئ أن قوله تعالى:

﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ﴾ [المائدة:6] بالخفض مروى على الصحة⁽²¹⁸⁾، ومن المحدث أن الحديث الفلاني صحيح أو سقيم، ومن عالم الناسخ والمنسوخ أن قوله: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية﴾ منسوخ بأية المواريث، ومن اللغوي أن القرء يطلق على الطهر والحيض، وما أشبه ذلك، ثم يبني عليه الأحكام، بل براهين الهندسة في أعلى مراتب اليقين، وهي مبنية على مقدمات مسلّمة في علم آخر، مأخوذة في علم الهندسة على التقليد، ولم يكن ذلك قادحا في حصول اليقين للمهندس⁽²¹⁹⁾. فلا يقال: إن المجتهد إذا لم يكن عالما بالمقدمات التي يبني عليها اجتهاده، لا يحصل له العلم بصحة اجتهاده، لأننا نقول: بل يحصل له العلم بذلك، لأنه مبني على فرض صحة تلك المقدمات⁽²²⁰⁾.

وقبل الإجابة عن هذا الدليل لا بد من التنبيه إلى أن اعتبار الشاطبي الاجتهاد علما مستقلا بنفسه تنقصه الدقة، لأن الذي هو علم قائم بذاته هو الفقه الذي يتوصل إليه المجتهد، أما الاجتهاد في حد ذاته فهو الوسيلة التي نتج عنها علم الفقه، فلا يصح اعتبار الاجتهاد علما مستقلا.

أما قوله بأنه لا يشترط في كل علم أن تبرهن مقدماته التي هي مستمدة من علم آخر، فهو كلام صحيح. ولكن إذا كانت هذه المقدمات من الأمور التي صارت مسلّمة عند علماء ذلك الفن، لأجل هذا لم تعد بحاجة إلى البرهان. والمثالان اللذان ضربهما الشاطبي لذلك منبئان بصحة ما أقول، فإن تسليم الطبيب بأن العناصر التي يتكون منها جنس الحيوان أربعة: الماء، والتراب، والهواء، والنار، وتسليم المهندس بوجود الشكل الدائري، إنما هو لكون هذين الأمرين يعتبران من الأمور البديهية المسلّمة عند جميع العلماء.

بخلاف الأمر بالنسبة لأخذ المجتهد بقول القراء والمحدثين واللغويين ونحوهم، فغالبا ما يتعلق بمسائل مختلف فيها، كالحكم على حديث بالصحة أو الضعف، أو على نص بأنه منسوخ، أو على قاعدة أصولية بأنها صحيحة. فقياس الشاطبي للمجتهد على الطبيب والمهندس فيما سلّمأ به قياس مع الفارق كما هو ظاهر، لأنه إلحاق أمر يتضمن خلافا بين العلماء بأمر لا خلاف فيه

بينهم.

رابعاً: واستند الشاطبي أيضاً في جواز تقليد المجتهد لغيره فيما يبني عليه اجتهاده إلى أنه يوجد نوع من الاجتهاد لا يفتقر إلى شيء من تلك العلوم التي اشترطت في المجتهد أن يعرفها، فضلاً عن أن يكون مجتهداً فيها، وهو الاجتهاد في تنقيح المناط⁽²²¹⁾. وإنما يفتقر إلى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة. وإذا ثبت نوع من الاجتهاد دون الاجتهاد في تلك المعارف، ثبت مطلق الاجتهاد بدونه، وهو المطلوب⁽²²²⁾.

ويجاب عن دليله هذا بأنه غير مسلم له، ويمكن أن يردّ عليه من عدة أوجه:

1- أن الاجتهاد في مسائل الفقه له أنواع متباينة، ولكل منها طابع خاص، فهناك اجتهاد في معرفة دلالة آية قرآنية أو حديث نبوي، واجتهاد في معرفة درجة حديث، واجتهاد في قياس أمر غير منصوص عليه على أمر منصوص عليه، واجتهاد لمعرفة علة حكم، والذي يعد تنقيح المناط من صورته، وهكذا. فلا يمكننا أن نحكم على جميع هذه الأنواع بحكم كلي وجدناه صادقاً على أحدها إلا في حالة واحدة، وهي إذا وجدنا علة مشتركة بين جميع أنواع الاجتهاد في الحكم بهذا الأمر.

وهذا ما نفتقده في المثال الذي ضربه الشاطبي، بل كان الأولى به أن يقول: بما أننا وجدنا الاجتهاد في تنقيح المناط لا يفتقر إلا إلى علم واحد، وهو مقاصد الشريعة، فلا يطالب المجتهد فيه بكونه مجتهداً في أمور أخرى لا علاقة لها بتنقيح المناط. فكل نوع من أنواع الاجتهاد ينبغي أن يكون المجتهد فيها عالماً بما يتوقف عليه هذا النوع من الاجتهاد. فالذي يجتهد لمعرفة درجة حديث من حيث الصحة والضعف مثلاً، يلزمه أن يكون مجتهداً في علوم الحديث التي تعينه على التوصل إلى ذلك. فالأمر في النهاية إلى أن المجتهد ينبغي أن يكون مجتهداً في جميع ما يتوقف عليه الاجتهاد، وإن اختلف ما يتوقف عليه الاجتهاد بالنظر إلى كل نوع من أنواعه، وهذا بعينه هو الذي أراد الشاطبي إبطاله.

2- الدليل على أنه إذا ثبت أمر لأحد أنواع الاجتهاد، فإنه لا يعد ثابتاً لمطلق الاجتهاد، ما ذكره الشاطبي نفسه عند كلامه عن الاجتهاد المسمى بتحقيق المناط، فقد قال فيه بأنه لا

يمكن أن يستغني فيه المجتهد بتقليد غيره، بل لا بد من النظر فيه بالاجتهاد⁽²²³⁾. فعلى

مقتضى صنيع الشاطبي أن مطلق الاجتهاد أيضا لا يصح الاستناد فيه إلى التقليد.

وهذا ما نفاه في كثير من أنواع الاجتهاد، فإنه أجاز للمجتهد تقليد المحدث والمقري واللغوي. ثم

إن الشاطبي قرر في موضع آخر من كتابه أن العامي يحق له مزاولة الاجتهاد المسى

بتحقيق المناط، بل عد ذلك واجبا عليه في بعض الحالات⁽²²⁴⁾. فعلى مقتضى قاعدة

الشاطبي من أنه إذا ثبت أمر لأحد أنواع الاجتهاد، فإنه يثبت لمطلق الاجتهاد، فإن المقلد

يجب عليه الاجتهاد في مطلق أنواع الاجتهاد. وهذا ما أكاد أجزم بأن الشاطبي لن يرتضيه.

خامسًا: بعد أن ذكر العلامة الشاطبي الحجج الأربع التي استند إليها في دعواه السابقة،

أبدى اعتراضا على هذه الدعوى، ثم أجاب عنه بجواب، يمكن أن نعتبره تضمّن حجة أخرى

إضافية. إذ يقول: "فإن قيل: إن جاز أن يكون مقلدا في بعض ما يتعلق بالاجتهاد لم تصف له

مسألة معلومة فيه، لأن مسألة يقلد في مقدماتها، لا تكون مجتهدا فيها بإطلاق، فلم يمكن أن

يوصف صاحبها بصفة الاجتهاد بإطلاق. وكلامنا إنما هو في مجتهد يُعتمد على اجتهاده بإطلاق، ولا

يكون كذلك مع تقليده في بعض المعارف المبني عليها⁽²²⁵⁾.

فالجواب (أي جواب الشاطبي عن هذا الاعتراض) أن ذلك شرط في العلم بالمسألة المجتهد

فيها بإطلاق، لا شرط في صحة الاجتهاد، لأن تلك المعارف ليست جزءا من ماهية الاجتهاد، وإنما

الاجتهاد يتوصل إليه بها. فإذا كانت محصلة بتقليد أو باجتهاد أو بفرض محال، بحيث يفرض

تسليم صاحب تلك المعارف المجتهد فيها ما حصل هذا، ثم بنى عليه، كان بناؤه صحيحا، لأن

الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم، وهو قد وقع. وبين ذلك ما تقدم

في الوجه الثاني، وأن العلماء الذين بلغوا درجة الاجتهاد عند عامة الناس كمالك والشافعي وأبي

حنيفة، كان لهم أتباع أخذوا عنهم، وصاروا في عداد أهل الاجتهاد مع أنهم عند الناس مقلدون في

الأصول لأنتمهم، ثم اجتهدوا بناء على مقدمات مقلد فيها، واعتبرت أقوالهم واتبعت آراؤهم، مع

مخالفتهم لأنتمهم وموافقهم، فصار قول ابن القاسم أو أشهب أو غيرهما معتبرا في الخلاف على

إمامهم، كما كان أبو يوسف ومحمد بن الحسن مع أبي حنيفة، والمزني والبيوطي مع الشافعي. فإذاً لا ضرر على الاجتهاد مع التقليد في بعض القواعد المتعلقة بالمسألة المجتهد فيها⁽²²⁶⁾.

ثم قرر الشاطبي أن العلم الوحيد الذي لا يجوز للمجتهد أن يقلد فيه، ويتعين عليه أن يبلغ فيه درجة الاجتهاد هو علم اللغة العربية⁽²²⁷⁾.

إذن الاعتراض الذي أورده الشاطبي على رأيه قوي كما هو ظاهر، غير أن ما أجاب به عليه لم يكن في مستوى الاعتراض، بل يرد على جوابه هذا جملة من الأمور:

1- قوله أولاً: إن المجتهد إذا قلده غيره فيما يتوقف عليه الاجتهاد صح اجتهاده، وأفاده ظن الحكم، وهو المطلوب، أما عدم تقليده للغير في اجتهاده فإنما هو شرط في العلم بالمسألة المجتهد فيها، وهو غير مطالب به. قوله هذا فيه نظر، فإن الاجتهاد أساساً إنما يجري في المسائل التي أدلتها ظنية، كما نص عليه علماء الأصول، أما المسائل القطعية فلا اجتهاد فيها، لأنه يمكن إدراكها من غير حاجة إلى بذل الوسع فيها⁽²²⁸⁾. ومعلوم أن المسائل الظنية التي أدلتها ظنية لا يمكن للمجتهد أن يصل فيها إلى درجة العلم والجزم بالحكم، وحتى لو لم يقلد غيره في جميع ما توقفت عليه المسألة، فإن غاية أمره أن يدعي أنه غلب على ظنه الحكم الذي توصل إليه، ما دامت الأدلة ظنية.

2- أما قوله ثانياً: إن المعارف التي يعتمد عليها الاجتهاد ليست جزءاً من ماهية الاجتهاد، وإنما الاجتهاد يتوصل إليه بها. فإذا كانت محصلة بتقليد، ثم بنى عليه اجتهاده، كان بناؤه صحيحاً، لأن الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم، وهو قد وقع. فيجاب عنه بأنه بمثابة الاحتجاج بما هو عين محل للنزاع، فإن خصوم الشاطبي يدعون أن أي جزئية استند إليها الاجتهاد في مسألة معينة، فهي من صميم تلك المسألة وجزء من ماهيتها، ومن ثم، لن يُقبل الاجتهاد من أحد في مسألة ما إلا إذا اجتهد في جميع جزئياتها. وحتى لو سلمنا له بأن المعارف التي يستند إليها الاجتهاد

ليست جزءاً من ماهية الاجتهاد، بل وسيلة إليه، فينبغي على المجتهد أن لا يكون فيها مقلداً لغيره، لأن حقيقة الاجتهاد - كما أشار إليها كثير من الأصوليين - هي استفراغ الوسع من المجتهد، لا من المقلد.

ولا يكون المرء مجتهداً حتى يكون عالماً بالمعارف التي يستند إليها في اجتهاده، وهذا ما نلمسه من كلام الأصوليين حين سردهم لصفات المجتهد، فإنهم يقولون: علمه بآيات الأحكام، وعلمه بأحاديث الأحكام، وهكذا. ومعلوم أن التقليد في اصطلاح الأصوليين ليس من قبيل العلم.

وعلى هذا لا يقبل من الشاطبي قوله: الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم، وهو قد وقع حتى في حالة التقليد في المعارف التي يستند إليها الاجتهاد، لأن تعريف الاجتهاد الدقيق هو استفراغ المجتهد كامل وسعه، ومن قلد غيره في بعض جزئيات المسألة المجتهد فيها، لا يُعدّ قد استفرغ كل وسعه، لأنه - وهو من أهل الاجتهاد - كان قادراً على زيادة بذل الوسع؛ من أجل التأكد من صحة ما قلد فيه غيره أو ضعفه.

3- وأما دعواه ثالثاً بأن تلاميذ أئمة المذاهب كأبي يوسف وابن القاسم والمزني وأمثالهم، رغم أنهم صاروا في عداد أهل الاجتهاد، فإنهم كانوا مقلدين في الأصول لأئمتهم، إذ كانوا يجتهدون بناء على مقدمات مقلدين فيها أئمتهم، فلا ضرر على الاجتهاد مع التقليد في بعض القواعد المتعلقة بالمسألة المجتهد فيها.

فيجاب عنه بأنه كلام غير صحيح، فقد نص كثير من أهل العلم - لما تكلموا عن أصناف المجتهدين - على أن أمثال أبي يوسف ومن ذكر معه من أهل الاجتهاد المطلق، غير أنهم انتسبوا إلى أئمتهم بعد أن اجتهد كل واحد منهم، ونظر في أصول إمامه وأصول غيره من الأئمة، فترجحت عنده أصول متبوعه؛ فاتباعه لإمامه عن اجتهاد واقتناع، وليس عن تقليد واتباع⁽²²⁹⁾.

المطلب الرابع: الراجح في حكم تقليد المجتهد لغيره فيما بني عليه حكم المسألة

تقدمت أدلة الجمهور على حرمة التقليد على المجتهد في جميع ما بني عليه حكم المسألة، ورأينا الحجج التي استند إليها الإمام الشاطبي فيما ذهب إليه من جواز التقليد للمجتهد فيما بني عليه اجتهاده، وقد رأينا الجواب عنها؛ فالراجح إذن أن المجتهد حتى يقبل رأيه على أنه اجتهاد، لا بد أن يكون غير مقلد لغيره في أي جزئية بني عليها رأيه، سواء أكانت هذه الجزئية في ثبوت دليل شرعي أو في دلالاته.

وهذا لا يعني أن المجتهد ممنوع من الاستفادة من بحوث السابقين، والاطلاع على كلام الأئمة المتقدمين فيما اعتمدوا عليه من أدلة على آرائهم، بل المطلوب أن لا يأخذ بها إلا بعد البحث وإعمال النظر فيها.

وأنبّه -بناءً على ما رجحته سابقاً في حكم التقليد على المجتهد إجمالاً- إلى أن هذا الذي انتهت إليه في هذه المسألة مقيد بما لو لم يعجز المجتهد عن الاجتهاد لصعوبة المسألة أو ضيق وقتها، فحينئذ كما يجوز له التقليد في الحكم، يجوز له التقليد في الأدلة والقواعد التي بني عليها الحكم، إذا لم يستطع النظر فيها. ويجوز له أيضاً التقليد في بعض الأدلة أو القواعد، إذا تعذر عليه النظر فيها.

والسؤال المطروح حينئذ: هل يعدّ بذلك مقلداً بناء على الأدلة والقواعد التي قلدها، أو مجتهداً بناء على الأدلة الأخرى التي استطاع النظر فيها؟ والجواب في نظري: أنه إذا كان البعض الآخر من الأدلة التي لم يقلدها فيها يكفي في بناء حكم المسألة، فهو مجتهد، وإلا كان مقلداً، والله أعلم.

الخاتمة والنتائج:

في نهاية هذا البحث الموسوم بتقليد المجتهد لغيره في الحكم وما بني عليه يمكننا استخلاص أهم النتائج التي توصلت إليها على النحو الآتي:

- 1- بحث علماء الأصول مسألة حكم التقليد على المجتهد، وذهب جمهورهم إلى حرمة، ولكن من دون أن يصرحوا أو يفصلوا الكلام في الأمر الذي تتعلق به حرمة التقليد.
 - 2- أعدّ هذا البحث لبيان أن هذا الحكم كما يشمل تقليد المجتهد للغير في الحكم الذي توصل إليه من غير معرفة دليله، يشمل أيضاً تقليده في المقدمات التي بني عليها دليل الحكم، بجهد القواعد الأصولية التي استند إليها هذا الدليل، سواء تعلق هذه القواعد بجهة ثبوت الدليل أم بجهة دلالاته.
 - 3- من خلال استعراض مذاهب الأصوليين في حكم التقليد إجمالاً على المجتهد توصلت إلى أن الراجح عدم جواز تقليد المجتهد لغيره من المجتهدين إلا إذا تعذر عليه الاجتهاد، إما لتحيّره بسبب صعوبة المسألة عليه، أو خوفه فوات الحادثة بضيق وقتها.
 - 4- انتهيت إلى أن هذا الحكم كما يشمل التقليد في الحكم، يشمل أيضاً التقليد في كل ما بني عليه الحكم، فلا يجوز للمجتهد أن يقلد غيره في أي دليل أو قاعدة أصولية أو حديثة أو لغوية بني عليها دليل الحكم إلا إذا عجز عن الاجتهاد في ذلك، وحينئذ يكون مقلداً لا مجتهداً.
 - 5- أشرت بالتفصيل إلى الأدلة التي استند إليها الإمام الشاطبي في مخالفته للجمهور في هذه القضية الأخيرة. وقمت بتفنيدها دليلاً دليلاً فيما بدا لي منها.
- وفي الختام أحمد الله الذي بنعمته تتم الصالحات، أحمده على أن وفقني لإعداد هذا البحث، وإخراجه على الوجه الذي كنت أصبو إليه، فما كان فيه من صواب فمن الله وحده، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي والشيطان، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: محمد إبراهيم الحفناوي، تبصير النجباء بحقيقة الاجتهاد والتقليد والتلفيق والإفتاء، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1415هـ: 311-314.

- (2) ينظر: سعد بن ناصر الشثري، التقليد وأحكامه، دار الوطن، الرياض، ط1، 1416هـ: 183 – 188.
- (3) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، تنسيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 1408هـ: 276/11، (قلد). الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط2، 1407هـ: 398.
- (4) ينظر: ابن الحاجب، المختصر الأصولي (برفع الحاجب لابن السبكي)، تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1419هـ: 581/4. بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تح: عبد القادر العاني، عمر سليمان الأشقر، عبد الستار أبو غدة، دار الصفوة، الغردقة، مصر، ط2، 1413هـ: 270/6. علاء الدين المرادوي، التحرير شرح التحرير، تح: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد بن محمد السراج، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1421هـ: 4011/8. محب الله بن عبد الشكور، مسلم الثبوت (بفواتح الرحموت لعبد العلي محمد الأنصاري)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ: 400/2.
- (5) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 397/2، (جهد). الفيروزآبادي، القاموس المحيط: 351.
- (6) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 199/6. ابن أمير الحاج، التقرير والتحرير في شرح التحرير (لابن الهمام)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1403هـ: 3/3.
- (7) تنظر هذه المسألة بكل مذهبها وأدلتها: عبد الحكيم مالك، كتاب الإيضاح في بعض مسائل النكاح، دار الإمام مالك - الجزائر، 1437هـ: 32-56.
- (8) ينظر: أبو البركات أحمد الدرير، الشرح الكبير على مختصر خليل (بحاشية الدسوقي)، دار الفكر - بيروت: 220/2. محمد الشربيني الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (للنووي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1377هـ: 147/3. منصور بن يونس الهوتي، الروض المربع شرح زاد المستقنع (بحاشية عبد الرحمن النجدي)، المطابع الأهلية، الرياض، ط1، 1400هـ: 262/6.
- (9) ينظر: الكمال ابن الهمام، فتح القدير في شرح الهداية، دار الفكر - بيروت، ط2: 255/3.
- (10) ينظر: يوسف بن عبد الله بن عبد البر، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تح: عبدالمعطي قلعي، دار قتيبة، دمشق، ط1، 1414هـ: 47/16.
- (11) ينظر: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نيل الأوطار، دار الجيل - بيروت، 1973م: 251/6.
- (12) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 365/2.
- (13) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 178/3.
- (14) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 39/6.
- (15) سليمان بن الأشعث المعروف بأبو داود، السنن (كتاب النكاح - باب في الولي)، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، د.ت: 191/2. محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي (ت. 279هـ)، سنن الترمذي، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1998م: 407/3، (كتاب النكاح - باب ما جاء لا

- نكاح (إلا بولي). محد بن يزيد القزويني المعروف بابن ماجه، سنن ابن ماجه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، دت: 605/1، (كتاب النكاح - باب لا نكاح إلا بولي).
- (16) ينظر: محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1405هـ: 235/6.
- (17) دلالة الاقتضاء: هي دلالة اللفظ على معنى مسكوت عنه، يجب تقديره لصدق الكلام أو لصحته شرعا أو عقلا. ينظر: عياض بن نامي السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، دار التدمرية - الرياض، ط1، 1426هـ: 375.
- (18) ينظر: حمد بن محمد بن ابراهيم بن الخطابي، معالم السنن، دار المعرفة . بيروت، 1400هـ: 30/3. كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام، فتح القدير على الهداية، دار الفكر. بيروت، دت: 260/3.
- (19) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 30/5، 74-183.
- (20) ينظر: نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، شرح مختصر الروضة، تح: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1410هـ: 88/3.
- (21) أبو داود، سنن ابو داود: 190/2. الترمذي، سنن الترمذي: 407/3، ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 605/1.
- (22) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 14/4.
- (23) ينظر: أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، شرح معاني الآثار، تح: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1399هـ: 8/3.
- (24) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 346/4. المرادوي، التجميع شرح التحرير: 2127/5.
- (25) ينظر: محمد بن محمد الغزالي، المستقصى في علم الأصول، المطبعة الأميرية - القاهرة، ط1، 1324هـ: 128/4، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التبيي الملقب بفخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تح: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1412هـ: 83/6. سيف الدين الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1402هـ: 247/4. موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر (بزهة خاطر العاطر لابن بدران)، دار الكتب العلمية، بيروت: 376/2. آل تيمية: (مجد الدين ابن تيمية، وشهاب الدين ابن تيمية، وتقي الدين ابن تيمية): المسودة في أصول الفقه، جمعها شهاب الدين أحمد بن محمد الحراني، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، دت: 470 شهاب الدين أحمد بن ادريس القرافي، شرح تنقيح الفصول، تح: طه عبد الرؤوف سعد، دار عطوة للطباعة - مصر، ط2، 1414هـ: 348. عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس ابن الحاجب، المختصر (بشرح العضد وحاشية التفتازاني)، تحقيق محمد حسن محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية،

- بيروت، ط1، 1424هـ: 614/3. محمد بن عبدالرحيم الأرموي الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول،
تح: صالح اليوسف، سعد السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، دت: 3909/9. الطوفي، شرح
مختصر الروضة: 629/3. عبدالرحيم بن الحسن بن علي جمال الدين الأسنوي، نهاية السؤل (بحاشية
سلم الوصول)، عالم الكتب، بيروت: 587/4، الزركشي، البحر المحيط: 285/6. الكمال ابن الهمام،
التحرير: 3988/8. محب الله بن عبد الشكور الهندي البهاري، مسلم الثبوت، المطبعة الحسينية
المصرية- مطبعة كردستان العلمية، العراق، 1326: 426/2.
- (26) ينظر: الأسنوي، نهاية السؤل (بحاشية سلم الوصول): 588/4.
- (27) الغزالي، المستصفى: 129/4.
- (28) ينظر: محمد بخيت المطيعي، سلم الوصول على نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول، عالم الكتب،
بيروت، دت: 592/4.
- (29) ينظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير، دار الكتب العلمية، بيروت، دت: 228/4.
- (30) محمد بن محمد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تح: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق،
ط2، 1400هـ: 588.
- (31) انظر: المصدر نفسه: 62.
- (32) إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، شرح اللمع، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت،
ط1، 1408هـ: 1012/2.
- (33) منصور بن محمد السمعاني، قواطع الأدلة في أصول الفقه، تح: عبد الله الحكي، مكتبة التوبة،
الرياض، ط1، 1419هـ: 109/5.
- (34) آل تيمية، المسودة: 468.
- (35) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، التلخيص في أصول الفقه، تح: عبد الله جولم النيبالي،
وشبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط1، 1417هـ: 433/3.
- (36) انظر: المصدر نفسه: 69-72.
- (37) انظر: المصدر نفسه: 28.
- (38) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 287/6.
- (39) ينظر: المصدر نفسه: 287/6.
- (40) نظر: المصدر نفسه: 63.
- (41) ينظر: الأسنوي، نهاية السؤل: 591/4.
- (42) ينظر: علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار، مقدمة في أصول فقه الإمام مالك، تح: حمزة أبو
فارس وعبد السلام أبو ناجي، منشورات ألفا، 1996م: 141. أحمد بن علي الجصاص، الفصول في
الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414هـ: 283/2. محمد بن علي البصري، المعتمد في أصول

الفقه، تح: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ: 368/2. أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1407هـ: 727/2. الجويني، التلخيص: 440/3، أبو إسحاق الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، تح: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط1، 1403هـ: 403. محمد بن الحسين الفراء الشهير بأبويعلی، العدة في أصول الفقه، تح: أحمد بن علي سير المباركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1410هـ: 5/ن 1229. محفوظ بن أحمد بن حس بأبو الخطاب الكلوزاني، التمهيد في أصول الفقه، تح: مفيد محمد أبو عمشة، مؤسسة الريان، لبنان، ط2، 1421هـ: 408/4. السمعاني، قواطع الأدلة: 100/5. ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1420هـ: 244 /5. علاء الدين السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول (المختصر)، تح: محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط2، 1418هـ: 1131/2، فخر الدين الرازي، المحصول: 84/6. الأمدي، الإحكام: 248/4. ابن قدامة، روضة الناظر (بزهة خاطر العاطر): 377/2، آل تيمية، المسودة: 468، ابن الحاجب، المختصر (بحاشية التفتازاني على العضد): 614/3. الطوفي، شرح مختصر الروضة: 629/3. الأسنوي، نهاية السؤل (بسلم الوصول): 589/4. تاج الدين عبد الوهاب بن السبيكي، جمع الجوامع (بحاشية البناني)، دار الفكر، بيروت، دت: 394/2. المرادوي، التحرير: 3989/8. ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت (بفواتح الرحموت): 426/2. محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: أبي مصعب محمد سعيد البدری، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط4، 1414هـ: 1090.

(43) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول: 283/2. أبو الحسين البصري، المعتمد: 366/2، أبو الخطاب، التمهيد في أصول الفقه: 408/4. المرادوي، التحرير: 3989/8. أمير بادشاه، تيسير التحرير: 227/4. ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت (بفواتح الرحموت): 426/2.

(44) ينظر: ابن القصار، مقدمة في أصول الفقه: 140. الباجي، إحكام الفصول: 727/2. القرافي، شرح تنقيح الفصول: 348. المرادوي، التحرير: 3987/8. أمير بادشاه، تيسير التحرير: 226/4.

(45) ينظر: أبو يعلى، العدة: 1208/4. ابن عقيل، الواضح: 244 /5. آل تيمية، المسودة: 469. المرادوي، التحرير: 3987/8.

(46) ينظر في حكاية هذا المذهب الثاني عن أبي حنيفة: أبو الحسين البصري، المعتمد: 366/2. الجويني، التلخيص: 433/3. أبو الخطاب، التمهيد: 409/4. الزركشي، البحر المحيط: 286/6. المرادوي، التحرير: 3989/8. أمير بادشاه، تيسير التحرير: 227/4. ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت (بفواتح الرحموت): 426/2.

وينظر في حكاية هذا المذهب عن مالك: الأسنوي، نهاية السؤل (بحاشية سلم الوصول): 588/4. الزركشي، البحر المحيط: 286/6. أمير بادشاه، تيسير التحرير: 227/4.

- وينظر في حكاية هذا المذهب عن أحمد: الباجي، إحكام الفصول:727/2. السمعاني، قواطع الأدلة:100/5. الغزالي، المستصفي:130/4. صفي الدين الهندي، نهاية الوصول:3909/9. المرادوي، التحبير:3989/8.
- (47) ينظر: الباجي، إحكام الفصول:727/2. السمعاني، قواطع الأدلة:100/5. الغزالي، المستصفي:130/4.
- (48) ينظر: الغزالي، المستصفي:130/4. الأمدي، الإحكام:247/4. صفي الدين الهندي، نهاية الوصول:3909/9.
- (49) ينظر: الباجي، إحكام الفصول:727/2. الغزالي، المستصفي:131/4.
- (50) ينظر: المرادوي، التحبير:3988/8.
- (51) الطوفي، شرح مختصر الروضة:630/3.
- (52) ينظر: أبو بكر بن العربي، المحصول في أصول الفقه، أخرجه: حسين علي البديري، وعلق على مواضع منه سعيد عبد اللطيف فودة، دار البيارق - الأردن، ط1، 1420هـ:155.
- (53) ينظر: الباجي، إحكام الفصول:727/2.
- (54) ينظر: الجويني، التلخيص:434/3.
- (55) ينظر: المرادوي، التحبير:3989/8.
- (56) الزركشي، البحر المحيط:287/6.
- (57) ينظر: الباجي، إحكام الفصول:727/2. الشيرازي، التبصرة:412. السمعاني، قواطع الأدلة:109/5. أبو الخطاب، التمهيد:409/4. ابن عقيل، الواضح:244/5. صفي الدين الهندي، نهاية الوصول:3911/9.
- (58) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول:283/2. الزركشي، البحر المحيط:286/6. المطيعي، سلم الوصول على نهاية السؤل:591/4.
- (59) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول:283/2. عبد الله بن عمر الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تح: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ:392.
- (60) محمد بن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (مختصر المستصفي)، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م:144.
- (61) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول:283/2. الباجي، إحكام الفصول:727/2. الجويني، التلخيص:433/3. الغزالي، المستصفي:131/4. الرازي، المحصول:84/6. الأمدي، الإحكام:247/4. الزركشي، البحر المحيط:286/6. أمير بادشاه، تيسير التحرير:227/4. ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت:426/2.
- (62) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول:283/2. الزركشي، البحر المحيط:286/6. أمير بادشاه، تيسير التحرير:226/4.
- (63) ينظر: جمال الدين الأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تح: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط4، 1407هـ:524.
- (64) ينظر: البصري، المعتمد:366/2. الأمدي، الإحكام:247/4. الزركشي، البحر المحيط:286/6.

- (65) ينظر: الشيرازي، شرح للمع:2/1013. الغزالي، المستصفى:4/131. الأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول:524 ابن السبكي، جمع الجوامع:2/394.
- (66) ينظر: الأمدي، الإحكام:4/248. الطوفي، شرح مختصر الروضة:3/630. أمير بادشاه، تيسير التحرير:4/227.
- (67) ينظر: الزركشي، البحر المحيط:6/286.
- (68) المطيعي، سلم الوصول على نهاية السؤل:4/589.
- (69) أمير بادشاه، تيسير التحرير:4/227.
- (70) ينظر: 60.
- (71) ينظر: الهندي، نهاية الوصول:9/3911. الزركشي، البحر المحيط:6/287. أمير بادشاه، تيسير التحرير:226/4.
- (72) ينظر: ابن السبكي، جمع الجوامع:2/394، المطيعي، سلم الوصول على نهاية السؤل:4/592.
- (73) ينظر: الزركشي، البحر المحيط:6/287.
- (74) ينظر: الرازي، المحصول:6/84.
- (75) ينظر: ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت:2/426.
- (76) ينظر: الأمدي، الإحكام:4/247. صفي الدين الهندي، نهاية الوصول:9/3910، ابن الهمام، التحرير (بشرح التيسير):4/227. المرداوي، التحرير:8/3990. المطيعي، سلم الوصول على نهاية السؤل:4/591. وينبغي التنبيه إلى أن المرداوي انفرد بإضافة قيد آخر على هذا القول، لم يذكره غيره، لأنه بين أن أصحاب هذا القول اشتروا زيادة على كون هذا الصحابي أرجح في نظره ألا يقع إنكار من الصحابة لقوله. والظاهر أن هذا القيد استفاده المرداوي مما سيأتي من أن أبا يعلى حكى عن بعض الحنفية جواز تقليد الصحابي إذا لم ينكر قوله منكر، لأن كلا من أبي يعلى والمرداوي نسبا هذا القول إلى أبي سفيان السرخسي الحنفي. والإشكال يبقى في صنيع المرداوي لما حكى هذا القول المركب من عدة قيود من خلال ذهاب كل عالم إلى اشتراط قيد من هذه القيود.
- (77) ينظر: المرداوي، التحرير:8/3990. أمير بادشاه، تيسير التحرير:4/227. المطيعي، سلم الوصول على نهاية السؤل:4/591.
- (78) ينظر: الأسنوي، نهاية السؤل (بسلم الوصول):4/591. ابن السبكي، رفع الحاجب على مختصر ابن الحاجب:4/564.
- (79) ينظر: أبو الحسين البصري، المعتمد:2/366. صفي الدين الهندي، نهاية الوصول:9/3910.
- (80) ينظر: الزركشي، البحر المحيط:6/286.
- (81) ينظر: ابن الحاجب، المختصر (بشرح العضد وحواشي التفتازان):3/614.

- (82) كذا في هذه الطبعة، ولعل الصواب حسب السياق: "تقليد الواحد من الصحابة الأرحج في نظره" بإضافة كلمة "الأرحج".
- (83) التفتازاني، حاشية على مختصر ابن الحاجب: 614/3.
- معنى هذا الكلام أنه وقع خلاف في نسخ مختصر ابن الحاجب في حكاية القول بجواز تقليد المجتهد للصحابي، ففي بعضها: "وقال الشافعي: إلا أن يكون صحابيا. وقيل: أرحج، فإن استووا تخير." وفي بعض النسخ الأخرى: "وقال الشافعي: إلا أن يكون صحابيا. أرحج، فإن استووا تخير." فالنسخ الأولى ذكرت قولين على أنهما قولان متباينان، والنسخ الأخرى لم تذكر إلا قولاً واحداً. وما ذكره التفتازاني من أن النسخ الأخرى توافق ما في أصل مختصر ابن الحاجب، وهو "منتهى الوصول والأمل" صحيح، فلعله هو الأقرب إلى الصواب، والله أعلم.
- (84) ينظر: أبويعلی، العدة: 4/1208. ابن عقيل، الواضح: 5/228. آل تيمية، المسودة: 341.
- (85) ذكرت قبل قليل أن السبب في خلاف المرادوي لغيره في حكاية الأقوال هو أنه قام بتركيبها مع حكايتها عن الجميع.
- (86) ينظر: السمعاني، قواطع الأدلة: 5/101.
- (87) ينظر: أبويعلی، العدة: 4/1209. ابن عقيل، الواضح: 5/228. آل تيمية، المسودة: 341.
- (88) ينظر: الأمدي، الإحكام: 4/247. الأسنوي، التمهيد في تخریج الفروع على الأصول: 524. الزركشي، البحر المحيط: 6/286.
- (89) ينظر: المطيعي، سلم الوصول على نهاية السؤل: 4/591. أمير بادشاه، تيسير التحرير: 4/227.
- (90) ينظر: آل تيمية، المسودة: 470. الزركشي، البحر المحيط: 6/286. المرادوي، التحرير: 8/3991. أمير بادشاه، تيسير التحرير: 4/227.
- (91) ينظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير: 4/227.
- (92) ينظر: آل تيمية، المسودة: 470. وبحث عن كلام إمام الحرمين الجويني هذا في كتابيه البرهان والتلخيص فلم أعثره على أثر.
- (93) ينظر: السمعاني، قواطع الأدلة: 5/101. ابن السبكي، رفع الحاجب: 4/564. أمير بادشاه، تيسير التحرير: 4/227.
- (94) ينظر: السمعاني، قواطع الأدلة: 5/101.
- (95) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، البرهان في أصول الفقه، تج: محمود الديب، دار الوفاء، مصر، ط3، 1412هـ: 2/1340.
- وينبغي التنبيه إلى أن الزركشي نقل كلام الجويني بالمعنى، والذي رد الجويني على كلامه بقوله: "ونوزع" هو الباقلاني.
- (96) الزركشي، البحر المحيط: 6/288.

- (97) ينظر: الجويني، البرهان: 2/1339.
- (98) ينظر: 58.
- (99) ينظر: الغزالي، المستصفى: 4/137، 131.
- (100) ينظر: أحمد بن علي بن برهان، الوصول إلى الأصول، تج: عبد الحميد أبو زيد، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1404هـ: 2/363. صفي الدين الهندي، نهاية الوصول: 9/3909. ابن السبكي، جمع الجوامع: 2/394. الزركشي، البحر المحيط: 6/285.
- (101) السمعاني، قواطع الأدلة: 5/101.
- (102) ينظر: السمعاني، قواطع الأدلة: 3/290.
- (103) الترمذي، السنن (كتاب المناقب - باب في مناقب أبي بكر وعمر رضي الله عنهما): 5/609، ابن ماجة، السنن (افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة - باب فضائل أصحاب رسول الله): 1/37، ابن حبان (كتاب إخباره عن مناقب الصحابة رجالهم ونسائهم - باب أمر المصطفى المسلمين بالاعتداء بأبي بكر وعمر بعده)، من "الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان (لابن بلبان)، تج: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1414هـ: 15/327. محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم (ت. 405هـ)، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1411هـ/ 1990م: 3/75.
- والحديث حسنه الترمذي وصححه ابن حبان والحاكم ووافقه الذهبي، وحسنه العلائي في إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، تحقيق: د. محمد سليمان الأشقر، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط1، 1407هـ: 51. وتعقب ابن حجر في تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، دار المعرفة، بيروت: 4/190 كلا من البزار وابن حزم في تضعيفهما للحديث، وصححه أيضا الألباني.
- (104) الترمذي، السنن (كتاب العلم - باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع): 5/44، أبو داود، السنن (كتاب السنة - باب في لزوم السنة): 2/610. ابن ماجة، السنن (افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة - باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين): 1/15. الحاكم، المستدرک (كتاب العلم): 1/95. وقال الترمذي عنه: حسن صحيح، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، وذكره الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1421هـ: 1/10.
- (105) العلائي، إجمال الإصابة: 43. الزركشي، البحر المحيط: 6/72.
- (106) الزركشي، البحر المحيط: 6/55.
- (107) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 6/61.
- (108) ينظر: أبو الحسين البصري، المعتمد: 2/368. الأمدي، الإحكام: 4/252. الهندي، نهاية الوصول: 9/3916.
- (109) ينظر: المصدر نفسه: 43.

- (110) ينظر: المصدر نفسه: 35.
- (111) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 6/55، 61.
- (112) ينظر: الباجي، إحكام الفصول: 2/729. الشيرازي، التبصرة: 404. أبو الخطاب، التمهيد: 4/410. ابن عقيل، الواضح: 5/244. الأمدي، الإحكام: 4/253.
- (113) ينظر: ابن عقيل، الواضح: 5/246.
- (114) المصدر نفسه: 5/246.
- (115) ينظر: الغزالي، المستصفي: 4/135. الرازي، المحصول: 6/84. الأمدي، الإحكام: 4/253.
- (116) الغزالي، المستصفي: 4/135.
- (117) السمعاني، قواطع الأدلة: 5/105.
- (118) أبو داود، السنن (كتاب العلم - باب فضل نشر العلم): 2/364. الترمذي، السنن (كتاب العلم - باب الحث على تبليغ السماع): 5/33. ابن ماجة، السنن (افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم - باب من بلغ علما): 1/84.
- وقال الترمذي عنه: حسن صحيح، وذكره الشيخ الألباني في صحيح الترغيب والترهيب: 1/21.
- (119) الباجي، إحكام الفصول: 2/729.
- (120) ينظر: الباجي، إحكام الفصول: 2/729. السمعاني، قواطع الأدلة: 5/104. الغزالي، المستصفي: 4/135.
- (121) ينظر: الباجي، إحكام الفصول: 2/730. الغزالي، المستصفي: 4/131.
- (122) ينظر: البصري، المعتمد: 2/367. أبو الخطاب، التمهيد: 4/412. صفي الدين الهندي، نهاية الوصول: 9/3913. الطوفي، شرح مختصر الروضة: 3/631. ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت: 2/426.
- (123) ينظر: الأمدي، الإحكام: 4/249. صفي الدين الهندي، نهاية الوصول: 9/3913. ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت: 2/426.
- (124) ينظر: الأمدي، الإحكام: 4/252. أمير بادشاه، تيسير التحرير: 4/228. ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت: 2/426.
- (125) أمير بادشاه، تيسير التحرير: 4/228.
- (126) ينظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير: 4/228. عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ: 2/426.
- (127) الباجي، إحكام الفصول: 2/730.
- (128) ابن عقيل، الواضح: 5/245.
- (129) ينظر: البصري، المعتمد: 2/368. أبو الخطاب، التمهيد: 4/411. ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت: 2/426.
- (130) البصري، المعتمد: 2/368.

- (131) ينظر: الباجي، إحكام الفصول:732/2. ابن عقيل، الواضح:5/ 248. الغزالي، المستصفى: 4/133.
- (132) ينظر: الباجي، إحكام الفصول:732/2. الشيرازي، التبصرة:407. الهندي، نهاية الوصول:9/3915.
- (133) ينظر: الباجي، إحكام الفصول:732/2. الغزالي، المستصفى:4/134.
- (134) ينظر: الأمدي، الإحكام:4/252. صفي الدين الهندي، نهاية الوصول:9/3915.
- (135) ينظر: السمعاني، قواطع الأدلة:5/102. ابن عقيل، الواضح:5/ 247، الرازي. المحصول:6/86. الأمدي، الإحكام:4/250.
- (136) ينظر: الباجي، إحكام الفصول:733/2. الغزالي، المستصفى:4/133. الأمدي، الإحكام:4/251.
- (137) الباجي، إحكام الفصول:733/2.
- (138) ينظر: ابن عقيل، الواضح:5/ 250. فخر الدين الرازي، المحصول:6/88. الهندي، نهاية الوصول:9/3914.
- (139) ينظر: صفي الدين الهندي، نهاية الوصول:9/3914. الأسنوي، نهاية السؤل (بحاشية سلم الوصول):4/593.
- (140) ينظر: السمعاني، قواطع الأدلة:5/102. ابن عقيل، الواضح:5/ 248. الرازي، المحصول:6/86.
- (141) ينظر: الشيرازي، التبصرة: 408. السمعاني، قواطع الأدلة: 5/107. الرازي، المحصول: 6/88.
- (142) السمعاني، قواطع الأدلة:5/107.
- (143) الشيرازي، التبصرة:408.
- (144) ينظر: الرازي، المحصول:6/87. صفي الدين الهندي، نهاية الوصول:9/3916.
- (145) ينظر: ابن عقيل، الواضح:5/ 246. الرازي، المحصول:6/85. الهندي، نهاية الوصول:9/3912.
- (146) ينظر: الشيرازي، التبصرة:405. ابن عقيل، الواضح:5/246.
- (147) ينظر: الرازي، المحصول:6/86. صفي الدين الهندي، نهاية الوصول:9/3912.
- (148) ينظر: الشيرازي، التبصرة:409. ابن عقيل، الواضح:5/249.
- (149) ينظر: الشيرازي، التبصرة:409. ابن عقيل، الواضح:5/251.
- (150) ينظر: الشيرازي، التبصرة:409. أبو الخطاب، التمهيد:4/417. الهندي، نهاية الوصول: 9/3917.
- (151) ينظر: أبو الخطاب، التمهيد:4/417. ابن عقيل، الواضح:5/ 252. فخر الدين الرازي، المحصول:6/87.
- (152) ينظر: الشيرازي، التبصرة:410. السمعاني، قواطع الأدلة:5/102. أبو الخطاب، التمهيد:4/418.
- (153) ينظر: الشيرازي، التبصرة:410. أبو الخطاب، التمهيد:4/418. ابن عقيل، الواضح:5/ 253.
- (154) السمعاني، قواطع الأدلة:5/107.
- (155) ينظر: الغزالي، المستصفى:4/135. ابن قدامة، روضة الناظر:2/380.
- (156) ينظر: الغزالي، المستصفى:4/136. ابن قدامة، روضة الناظر:2/380.

- (157) ينظر: الأمدي، الإحكام:4/251. الهندي، نهاية الوصول: 9/3917. ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت:2/427.
- (158) صفي الدين الهندي، نهاية الوصول:9/3917.
- (159) ينظر: الشيرازي، التبصرة:413. السمعاني، قواطع الأدلة:5/109. أبو الخطاب، التمهيد:4/420.
- (160) ينظر: السمعاني، قواطع الأدلة:5/109. ابن عقيل، الواضح:5/256. آل تيمية، المسودة:471.
- (161) ينظر: البصري، المعتمد:2/367. الشيرازي، التبصرة:412. أبو الخطاب، التمهيد:4/419.
- (162) البصري، المعتمد:2/367.
- (163) ينظر: أبو الخطاب، التمهيد:4/419. ابن عقيل، الواضح:5/255. آل تيمية، المسودة:470.
- (164) الشيرازي، التبصرة:410.
- (165) ينظر: العلائي، إجمال الإصابة:63. إسماعيل بن عمر بن كثير، تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب، تح: عبد الغني بن حميد الكبيسي، دار حراء - مكة المكرمة، 1406هـ:453.
- (166) ينظر: الشيرازي، التبصرة:410. السمعاني، قواطع الأدلة:5/103. ابن عقيل، الواضح:5/249.
- (167) ينظر: الشيرازي، التبصرة:410. أبو الخطاب، التمهيد:4/418. ابن عقيل، الواضح:5/254.
- (168) الشيرازي، التبصرة:411.
- (169) السمعاني، قواطع الأدلة:5/108.
- (170) السمعاني، قواطع الأدلة:5/108.
- (171) محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، إجابة السائل شرح بغية الأمل، تح: القاضي حسين السياغي، حسن محمد الأهدل، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1986م:398.
- (172) الطوفي، شرح مختصر الروضة:3/636.
- (173) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع:2/1030.
- (174) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تح: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 1414 هـ:2/91. علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تح: الشيخ أحمد شاکر، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1402هـ:6/82.
- (175) ينظر: البصري، المعتمد:2/368. أمير بادشاه، تيسير التحرير:4/228.
- (176) ينظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله:2/91. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام:6/82.
- العلائي، إجمال الإصابة:58. ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تعليق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1973م:2/242. ابن حجر، تلخيص الحبير:4/190. الألباني، السلسلة الضعيفة:1/144، حديث رقم (58).
- (177) ينظر: أبو الخطاب، التمهيد:3/342. العلائي، إجمال الإصابة:58. المرادوي، التحبير:8/3807.

- (178) ينظر: أبو الخطاب، التمهيد:3/343. الأسمدي، بذل النظر: 577. الأمدي، الإحكام:4/188. المرادوي، التحبير: 8/3807.
- (179) ينظر: ابن عبد البر، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار:7/4.
- (180) ينظر: صفي الدين الهندي، نهاية الوصول:9/3987. العلائي، إجمال الإصابة:61.
- (181) الأسمدي، بذل النظر:577.
- (182) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة:259. السمعاني، قواطع الأدلة:3/293. أبو الخطاب، التمهيد:3/342.
- (183) ينظر: أبو الخطاب، التمهيد:3/343. ابن السبكي، رفع الحاجب:4/516. المرادوي، التحبير:8/3807.
- (184) الطوفي، شرح مختصر الروضة:3/637.
- (185) ينظر: 67.
- (186) الشاطبي، الموافقات، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1417هـ:5/52.
- (187) ينظر: 62.
- (188) ينظر: الباجي، إحكام الفصول:2/728. الجويني، البرهان:2/1332، القرافي، شرح تنقيح الفصول:343، المرادوي، التحبير: 8/3870، الشوكاني، إرشاد الفحول:1027.
- وأنبه هنا إلى أن كثيراً من الأصوليين عبّر بمعرفة هذه العلوم، وهذا لا يضر فيما ذهبت إليه، لأن العلم والمعرفة لفظان مترادفان عند علماء الأصول. [انظر: الباجي، الحدود في الأصول، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424 هـ: 95.
- (189) ينظر: الشيرازي، التبصرة:409. القرافي، شرح تنقيح الفصول:343. ابن السبكي، جمع الجوامع: 384/2. الأسنوي، نهاية السؤل (بحاشية سلم الوصول):4/553. الزركشي، البحر المحيط:6/203. أمير بادشاه، تيسير التحرير: 4/182. ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت: 2/405.
- (190) ينظر: الجويني، البرهان:2/1333. أبو الخطاب، التمهيد في أصول الفقه:4/391. الأمدي، الإحكام:4/198. الطوفي، شرح مختصر الروضة:3/580. ابن جزي، تقريب الوصول:108. ابن السبكي، جمع الجوامع:2/384. الأسنوي، نهاية السؤل (بسلم الوصول):4/553. الزركشي، البحر المحيط:6/203. محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، تح: صلاح الدين مقبول، الدار السلفية، الكويت، ط1، 1405هـ:73. ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت:2/405. الشوكاني، إرشاد الفحول:1030.
- (191) الجويني، التلخيص:3/458. الجويني، البرهان:2/1331.
- (192) فخر الدين الرازي، المحصول:6/76.
- (193) الأسنوي، نهاية السؤل (بحاشية سلم الوصول):4/549.
- (194) الشوكاني، إرشاد الفحول:1032.
- (195) المرادوي، التحبير:8/3992.

- (196) ابن قدامة، روضة الناظر: 2/376.
- (197) ينظر: الشاطبي، الموافقات: 5/46.
- (198) ينظر: محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1416هـ: 4/253.
- (199) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 6/10، المرادوي، التحرير: 8/3796، ابن قاسم العبادي، الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع (للمحلي)، تح: زكريا العميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ: 4/246.
- (200) جلال الدين عبدالرحمن بن كمال السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، د.ت: 85.
- (201) الشاطبي، الموافقات: 5/46.
- (202) علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر، تاريخ دمشق، دار الفكر - بيروت، ط1، 1419هـ: 51/334.
- (203) أحمد بن علي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي (ت. 463هـ)، مسألة الاحتجاج بالشافعي، تح: خليل ملا خاطر، المكتبة الأثرية، باكستان، د.ت: 68.
- (204) المصدر نفسه: 68.
- (205) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1، 1326هـ: 9/28.
- (206) ينظر: الأمدي، الأحكام: 4/199.
- (207) ينظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، تح: إكرام الله إمداد الحق، دار البشائر، بيروت، ط1، 1996م: 4.
- (208) ينظر: الألباني، إرواء الغليل: 2/278.
- (209) ينظر: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مناقب أبي حنيفة وصاحبيه، تح: محمد زاهد الكوثري، أبو الوفاء الأصفهاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، الهند، ط3، 1408هـ: 44. محمد عبد الحي اللكنوي، الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط3، 1407هـ: 69، 127.
- (210) ينظر: الألباني، إرواء الغليل: 2/278.
- (211) ينظر: بدر الدين الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، تح: زين العابدين فريخ، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1419هـ: 2/183. ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت: 2/181، 216. محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 1418هـ: 2/391.
- (212) ينظر: ابن الوزير محمد بن إبراهيم اليماني، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1415هـ: 2/88.

- (213) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط3، 1405هـ: 112/8.
- (214) ينظر: محمد عبد الرشيد النعماني، مكانة الإمام أبي حنيفة في الحديث، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط4، 1416 هـ: 16-80.
- (215) ينظر: ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين: 3/568.
- (216) ينظر: الشاطبي، الموافقات: 5/46.
- (217) قال محقق كتاب الموافقات: هذه كلمة يونانية، يراد بها العناصر الأربعة: الماء والتراب والهواء والنار.
- (218) قال الشيخ دراز معقبا على هذا الكلام: ليس في هذا اجتهاد حتى يقال: إنه أخذ من المجتهد، بل هو مجرد الرواية والتلقي، ويشترك المجتهد في ذلك مع المروي عنه بمجرد الرواية إلا أن يقال: إنه لا يلزمه في الرواية حينئذ أن يعرف طرقها وطبقات الرواة لها. وهذا إذا اشتطنا في الأخذ عنه أن يكون بالغا هذه المرتبة، وإن كانت عبارته هنا لا تفيد ذلك، لأنه اكتفى بقوله: "مروي على الصحة" ولا يخفى أن هذا يكفي فيه مجرد تلقي الرواية.
- وقال في موضع آخر: لم يقدم الشاطبي دليلا على صحة تسليم المجتهد للقارئ واللغوي... إلخ، بل أرسلها دعوى مجردة.
- (219) قال الشاطبي في موضع آخر من كتابه الموافقات: (58/5) موضحا هذا المعنى: كالمهندس إذا بنى بعض براهيته على صحة وجود الدائرة مثلا، فلا يضره في صحة برهانه تقليده لصاحب ما بعد الطبيعة، وهو المبرهن على وجود الدائرة، وإن كان المهندس لا يعرف ذلك بالبرهان.
- (220) ينظر: الشاطبي، الموافقات: 5/50.
- (221) تنقيح المناط كما بينه الشاطبي في موضع آخر من موافقاته: (19/5) هو: أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكورا مع غيره في النص، فينقح بالاجتهاد حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى، كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينتف شعره ويضرب صدره سائلا النبي ﷺ عن حكم وقاعه لزوجه في نهار رمضان، فليست كل الأوصاف التي اقترنت بحال هذا الصحابي هي التي أوجبت عليه الكفارة، بل أحدها.
- (222) ينظر: الشاطبي، الموافقات: 5/50.
- (223) المصدر نفسه: 5/14.
- (224) المصدر نفسه: 5/16.
- (225) المصدر نفسه: 5/50.
- (226) المصدر نفسه: 5/51.
- (227) المصدر نفسه: 5/52.

(228) ينظر: ابن الحاجب، المختصر (بشرح العضد وحاشيتي التفتازاني والجرجاني): 579/3. المحلي، شرح جمع الجوامع (بحاشية البناني): 379/2. المرادوي، التحبير: 3866/8. ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت: 404/2.

(229) ينظر: ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، تح: موفق عبد القادر، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407هـ: 32. أحمد بن حمدان الحنبلي: صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، تح: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1397هـ: 17. المرادوي، التحبير: 3881/8. ابن القيم، أعلام الموقعين: 126/6.



شروط شركة المضاربة الإسلامية

ومدى ملائمتها للعمل في البنوك الإسلامية

د. أيمن عليان أحمد درادكه*

qu.edu.sa@A.DRADKHE

الملخص:

عقد المضاربة من العقود الشرعية لتنمية المال، إلا أن ظهور البنوك المعاصرة غير من الصورة التقليدية للاستثمار في مثل هذه العقود، ولذا فالسؤال الذي يجيب عنه البحث هو: هل شروط عقد المضاربة في الفقه الإسلامي تلائم العمل في البنوك الإسلامية، من خلال بيان شروط المضاربة من المنظور الفقهي والاقتصادي الإسلامي، ثم بيان مدى ملائمة تلك الشروط للبنوك الإسلامية؟ وكان من الأهمية بمكان التعرف على آراء المذاهب الإسلامية في تلك الشروط، وكذلك بيان إشكاليات تطبيق عقد المضاربة في البنوك الإسلامية، وحل تلك الإشكالات من خلال مساهمات الفقهاء، بما يتلاءم مع واقع العمل المصرفي في هذه الأيام، وقد تبين من خلال البحث إمكانية الاستفادة من عقد المضاربة في أعمال البنوك الإسلامية، وذلك لانسجام أركانه وشروطه مع الواقع المعاصر، بعد الإجابة عن بعض الإشكالات التي تم إيرادها على تلك الشروط.

الكلمات المفتاحية: المضاربة؛ البنوك الإسلامية؛ المعاملات المعاصرة؛ المذاهب الإسلامية.

* أستاذ الفقه وأصوله المساعد - قسم الدراسات الإسلامية - كلية العلوم والآداب/ المذنب - جامعة القصيم - المملكة العربية السعودية.

Mudarabah Islamic Corporation Conditions and their Appropriateness to Islamic Banks Policies

Dr.Ayman Eleyyan Ahmed Daradkh *

qu.edu.sa@A.DRADKHE

Abstract:

Mudarabah contract is one of the legal contracts for the development of fund. However, the emergence of contemporary banks has changed the traditional form of investment in such contracts. This study thus attempts to answer the following question: are the conditions of the *Mudarabah* contract in Islamic jurisprudence appropriate to Islamic banks Policies? This is done through the explanation of the conditions for *Mudarabah* from an Islamic jurisprudential and economic perspective. The suitability of those conditions for Islamic banks is also assessed in this study though the views of Islamic sects. Besides, the study identified the problems of implementing the *Mudarabah* contract in Islamic banks, and the solution of these problems through the contributions of the jurists, in line with the actual status of the banking business at the present time. The study concludes that the *Mudarabah* contract is in consistency with the contemporary Islamic banks and therefore can be of great use in today's world.

Keywords: *Mudarabah*, Islamic banking, contemporary transactions, Islamic Doctrines.

المقدمة:

الحمد لله وكفى، وصلى الله على نبيه المصطفى، أما بعد،
فإن البنوك أو المصارف هي مؤسسات مستحدثة لم تُعرف إلا في وقت متأخر، ومع ذلك
فقد أصبحت البنوك ميزان التقدم الاقتصادي للدول، فكلما ازدادت إمكاناتها ونشاطاتها المالية
انعكس ذلك على النظام الاقتصادي.

* Assistant Professor of Fundamentals of Jurisprudence, Department of Islamic Studies, Faculty of Science and Arts -Al-Moathanab, Qassim University, Saudi Arabia.

ونظرا لكون النشاط الاقتصادي في شكله المعاصر يخضع لنظام الفائدة بوصفه نشاطا أساسيا لعمل البنوك التقليدية، والتي تعتبر من الربا المحرم، ظهرت الحاجة إلى البنوك الإسلامية وإلى البحث عن المعاملات في الشريعة الإسلامية، التي تعد بديلا من المعاملات المحرمة التي تقوم بها المصارف التقليدية، بهدف تخليص المعاملات البنكية من المعاملات المحرمة شرعا.

وبرغم ذلك فإن محدودية صيغ التمويل في المصرفية الإسلامية، تشكل عائقا أمام تطور عمل المصرفية الإسلامية؛ ولذلك كان لا بد للبنوك الإسلامية من تقديم خدمات مصرفية متنوعة لعملائها؛ لتلبي رغباتهم بربط معاملاتهم المالية وأنشطتهم الاقتصادية بالشريعة الإسلامية؛ حتى تحقق النمو الاقتصادي، وتواجه التحديات المتعددة، ومن بينها استثمار الأموال المودعة لديها.

إلا أن العمل المصرفي الإسلامي لم يخلُ من إشكاليات يعود بعضها إلى عدم ملاءمة التطبيقات المصرفية المعاصرة للقواعد الشرعية؛ ولذا كانت الحاجة ملحة لتأسيس حلول لأشكال التمويل المتعددة ومن بينها المضاربة، التي تعد من أشكال الاستثمار الناجحة، التي تعود بالفائدة على أصحاب رأس المال؛ لعدم محدودية الأرباح في هذا العقد الذي قد يتجاوز النسب الموجودة في أكثر أساليب البنوك استعمالا، وهي المرابحة التي تجرّها البنوك ببيع الأسهم ونحوها، ومع ذلك، فالواقع، في عمل البنوك، هو قلة بل ندرة استخدام المضاربة كصيغ تمويلية لمشروعاتها، وذلك لما تشكله بعض القيود المفروضة على مشروعية هذا العقد، كما بينها بعض الباحثين الذين حاولوا دراسة هذا العقد للاستفادة منه في عمل المصارف الإسلامية، والتي تعوق الاستفادة من هذا العقد في العمل المصرفي المعاصر.

ومن هنا ظهرت الرغبة لدى الباحث في دراسة أركان هذا العقد وشروط هذه الأركان، والاستفادة من الثروة الفقهية التي تركها لنا الفقهاء القدامى، بما يتلاءم مع واقع العمل المصرفي في هذه الأيام، ومن ثم محاولة الاستفادة منها في أعمال البنوك الإسلامية.

مشكلة الدراسة:

تتلخص مشكلة الدراسة فيما إذا كانت شروط عقد المضاربة في الفقه الإسلامي تلائم العمل في البنوك الإسلامية.

أهمية الدراسة:

تنبع أهمية الدراسة من أهمية عقد المضاربة الذي يوفر بديلا استثماريا أكثر ربحا وعدلا، إذ ينعدم في المضاربة الاستغلال ولا يكون البنك مجرد دائن لأصحاب المشروعات الإنتاجية، بل شريكا منتجا وفعالا.

أهداف الدراسة:

تسعى الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- 1: تحديد أركان عقد المضاربة وشروطه الأساسية.
- 2: التعرف على آراء المذاهب الإسلامية في تلك الشروط.
- 3: التعرف على إشكاليات تطبيق عقد المضاربة في البنوك الإسلامية. وحل تلك الإشكالات من خلال مساهمات الفقهاء.

منهج الدراسة:

إن المنهج العلمي الذي يقوم عليه هذا البحث في معالجة قضاياها المختلفة هو المنهج الاستقرائي التحليلي، حيث يقوم الباحث بتتبع مفردات البحث في مظانها؛ وهي المصادر الفقهية والاقتصادية، ثم جمع المادة العلمية، وتصنيفها حسب تقسيم البحث، ومن ثم تحليلها ليتم صياغتها.

الدراسات السابقة:

لقد استعان الباحث ببعض الدراسات التي تناولت المضاربة في الاقتصاد الإسلامي ومنها:

1. الودائع المصرفية النقدية واستثمارها في الإسلام. د. حسن عبد الله الأمين. دار الشروق. جدة. ط1. 1403هـ-1983م.

2. المضاربة ومدى تطبيقها في البنوك الإسلامية. عبد الملك عبد العلي كاموي. مجلة البحوث الفقهية المعاصرة. السنة التاسعة – العدد الخامس والثلاثون. 1418هـ

3. المضاربة وتطبيقاتها العملية في المصارف الإسلامية. محمد عبد المنعم أبو زيد. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. القاهرة. 1417هـ-1996م.

4. المضاربة التي تجرئها البنوك الإسلامية. أحمد الصويغي شليبيك. رسالة جامعية قدمت في الجامعة الأردنية. 1413هـ-1993م.

5. تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية. د. سامي حسن أحمد حمود. دار الاتحاد العربي للطباعة. ط1. 1976-1396هـ

وقد رد الباحث في هذه الدراسات على بعض الاعتراضات بعدم ملاءمة بعض الشروط، وكذلك دفع بعض الاعتراضات والتوجهات، كما هو وارد في أثناء البحث.

خطة البحث:

قام الباحث بتقسيم هذا الموضوع إلى أربعة مطالب، على النحو الآتي:

المطلب الأول: مفاهيم ومصطلحات الدراسة.

المطلب الثاني: في مشروعية المضاربة وتكييفها الفقهي.

المطلب الثالث: شروط المضاربة من المنظور الفقهي والاقتصادي الإسلامي.

المطلب الرابع: مدى ملاءمة شروط المضاربة للبنوك الإسلامية.

ثم الخاتمة.

المطلب الأول: مفاهيم ومصطلحات الدراسة

لا بد قبل تعريف المضاربة من العلم بأن هذا اللفظ هو استعمال أهل العراق، أما أهل الشام فيسمونه: قراض، قال الأزهري: أهل الحجاز يسمونه قراضاً، وأهل العراق يسمونه مضاربة⁽¹⁾.

والمضاربة في اللغة⁽²⁾: لفظ على وزن مفاعلة، وهو مشتق من الفعل "ضَرَبَ"، وتأتي على معاني، منها:

أولاً: السير في الأرض للتجارة، يقال: ضَرَبَهُ يَضْرِبُهُ (ضَرَبًا). وَ(ضَرَبَ) فِي الْأَرْضِ يَضْرِبُ (ضَرَبًا) وَمَضْرِبًا بِفَتْحِ الرَّاءِ أَي سَارَ لِابْتِغَاءِ الرِّزْقِ. قال تعالى: ﴿وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (المزمل: آية 20).

ثانياً: بمعنى وَصَفَ وَبَيَّنَّ، ومنه قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا﴾ (إبراهيم: آية 24).

ثالثاً: وتأتي بمعنى السفر مطلقاً، يقال: ضَرَبَ فِي الْأَرْضِ إِذَا سَافَرَ؛ أَي سَارَ فِيهَا مَسَافِرًا، فهو ضارب، قال تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (النساء: آية 101): أَي سَافَرْتُمْ، وقال تعالى: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ﴾ (البقرة: آية 273).

والذي يعني من هذه المعاني هو المضاربة بمعنى السير في الأرض لطلب الرزق.

أما القراض في اللغة فهو: مصدر قرض الشيء يقرضه -بكسر الراء-، إذا قطعه.

المضاربة في الاصطلاح الشرعي:

اختلفت عبارات الفقهاء في تعريف عقد المضاربة، وسوف نورد هنا كما يأتي:

عرفها الحنفية بأنها: شركة في الريح بمال من جانب وعمل من جانب⁽³⁾.

وعرفها المالكية بأنها: تمكين مال لمن يتجربه بجزء من ربحه، لا بلفظ إجارة في نقدٍ

مضروب⁽⁴⁾.

وهي عند الشافعية: أن يدفع مالاً إلى آخر يتجر فيه، والريح بينهما⁽⁵⁾.

وهي عند الحنابلة: أن يدفع ماله إلى آخر يتجر فيه، والريح بينهما على ما شرطاه⁽⁶⁾.

وبالنظر إلى هذه التعاريف نجد أنها متفقة على أن يكون المال من جانب، والعمل من آخر، والريح مشترك، وهذا جوهر عملية المضاربة؛ لذلك عرفها الشيخ علي الخفيف بقوله: هي عقد على الاشتراك في الربح الناتج من مال يكون من طرف، وعمل من طرف آخر⁽⁷⁾.

وهذا التعريف أكثر ملاءمة للمضاربة؛ لأنه يركز على جوهر عملية المضاربة، من خلال تحديد طبيعتها الخاصة التي تميزها عن غيرها من الشركات.

أما وجه المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي:

على لغة أهل العراق، فإن المضاربة بمعنى السير في الأرض لطلب الرزق، ووجه المناسبة هنا أمرين:

الأول: أن العامل يضرب في الأرض لطلب الرزق، قال تعالى: ﴿وَأَخْرُوجَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (المزمل: آية 20).

الثاني: أن كل واحدٍ منهما يضرب بسهم في الربح؛ لأن جوهر عملية المضاربة أن يكون المال من جانب والعمل من آخر، والريح مشترك.

وعلى لغة أهل الحجاز، فإن المضاربة بمعنى القراض وهو القطع، ووجه المناسبة هنا أن صاحب المال يقطع العامل قطعة من ماله، ويقطع له من الربح فيه شيئاً معلوماً.

المطلب الثاني: في مشروعية المضاربة وتكييفها الفقهي

أولاً: في مشروعية المضاربة

أجمع الفقهاء على القول بجواز المضاربة، قال ابن رشد: لا خلاف بين المسلمين في جواز القراض، وأنه مما كان في الجاهلية فأقره الإسلام، وأنه مستثنى من الإجارة المجهولة⁽⁸⁾.

أما الأدلة على مشروعية المضاربة، فقد ثبتت مشروعيتها بالكتاب والسنة والإجماع

والمعقول:

أما من الكتاب الكريم:

فقوله تعالى: ﴿وَأَخْرَوْا يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (المزمل: آية 20)؛ وقوله

تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (الجمعة: آية 10)؛ وقوله

تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (البقرة: آية 198).

فالمضارب يضرب في الأرض يبتغي من فضل الله⁽⁹⁾.

والحقيقة أن هذه الآيات لا تحمل دلالة خاصة على هذا العقد، فالضرب في الأرض كما

قد يكون بالقراض يمكن أن يكون بواسطة رب المال نفسه، وابتغاء الفضل من الله تعبير عام

يصدق على عشرات الصور، ومن ثم فلا داعي للتخصيص بلا دليل، وفي دلالة السنة والإجماع

غنى عن ذلك⁽¹⁰⁾.

قال ابن حزم في ذلك: كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل في القرآن والسنة نعلمه

-ولله الحمد-، حاشا القراض، فما وجدنا له أصلاً فهما البتة، ولكنه إجماع صحيح مجرد⁽¹¹⁾.

وقد ردّ ابن تيمية عليه بسبعة أمور⁽¹²⁾:

الأول: أنه ليس من مذهبه الاعتداد بالإجماع مع الجهل بالسند من الكتاب والسنة، وقد

اعترف بأنه لم يجد له أصلاً فيهما. الثاني: أنه لا يرى عدم العلم بالمخالف إجماعاً، مع أنه ليس

عنده هنا سواء عدم العلم بالمخالف الثالث: أنه يعترف بإقرار النبي ﷺ في المسألة بعد علمه

التعامل به، والتقرير نوع من السنة، فيكون نفي الأصل من السنة مناقضاً لقوله بالتقرير. الرابع:

أن التجارة عن تراضٍ في الكتاب تشمل القراض. الخامس: أن مذهبه وجود نص في الكتاب

والسنة على كل نازلة، فكيف نفي هنا وجود أصل للقراض فيهما. السادس: أن عدم الوجدان لا

يدل على عدم الوجود. والسابع: أن الآثار الواردة في ذلك عن النبي ﷺ، تصل إلى مرتبة القطع بمضمونها، مع أن المصنف يقطع بتقريره -عليه السلام- في المسألة⁽¹³⁾.

وأما الأدلة من السنة:

فمن أقوى الأدلة على جواز المضاربة الأثر الذي رواه الإمام مالك بن أنس، عن زيد بن أسلم، عن أبيه، قال: خرج عبد الله، وعبيد الله، ابنا عمر في جيش إلى العراق، فلما قفلا مرا على أبي موسى الأشعري، فرحب بهما وسهل، وهو أمير البصرة، فقال: لو أقدر لكما على أمر أنفعكما لفعلت، ثم قال: بلى، هاهنا مال من مال الله، أريد أن أبعث به إلى أمير المؤمنين، فأسلفكما، فتبتاعان به من متاع العراق، ثم تبيعانه بالمدينة، فتؤديان رأس المال إلى أمير المؤمنين، ويكون الربح لكما، فقالا: وددنا، وكتب إلى عمر بن الخطاب، أن يأخذ منهما المال، فلما قدما على عمر، قال: أكل الجيش أسلفه كما أسلفكما؟ فقالا: لا، قال أديا المال وربحه، قال: فأما عبد الله، فسكت، وأما عبيد الله، فقال: ما ينبغي لك هذا يا أمير المؤمنين، هذا، لو هلك المال أو نقص لضمناه؟ فقال: أدياه، فسكت عبد الله، وراجعه عبيد الله، فقال رجل من جلساء عمر بن الخطاب: يا أمير المؤمنين، لو جعلته قراضا، قال: قد جعلته قراضا، فأخذ عمر رأس المال ونصف ربحه، وأخذ عبد الله، وعبيد الله، نصف ربح ذلك المال⁽¹⁴⁾.

فدلّ هذا الأثر على جواز القراض، بقول الرجل لعمر لو جعلته قراضاً، وبإقرار عمر بن الخطاب على ذلك، ولو لم يكن جائزاً لما قال به الرجل، ولما أجازه عمر بن الخطاب، أما وقد أقرّه فدل ذلك على شهرة هذه المعاملة وجوازها.

وأما الإجماع:

فإنه روي عن جماعة من الصحابة ﷺ أنهم دفعوا مال اليتيم مضاربة، منهم سيدنا عمر وعثمان وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمرو وعائشة، ولم ينقل أنه أنكر عليهم من أقرانهم أحد، ومثله يكون إجماعاً. كما أن عليه تعامل الناس من لدن الرسول ﷺ إلى يومنا هذا في سائر الأمصار دون إنكار من أحد⁽¹⁵⁾.

وأما المعقول:

فإن الناس يحتاجون إلى عقد المضاربة؛ لأن الناس منهم من يكون له مال لكنه لا يهتدي إلى التجارة، وقد يهتدي إلى التجارة لكنه لا مال له، فكان في تشريع هذا العقد دفع الحاجتين، والله تعالى ما شرع العقود إلا لمصالح العباد ودفع حوائجهم⁽¹⁶⁾.

ثانياً: التكييف الفقهي لعقد المضاربة

اختلف الفقهاء في تحديد طبيعة المضاربة على قولين:

الأول: وهو قول جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية، وذهبوا إلى أنه نوع من المعاوضات كالإجارة، ولكنها جاءت على خلاف القياس؛ لجهالة الأجرة فيها؛ لأن العامل لا يعلم مقدار ما سيناله من الأجرة، وكذلك لجهالة العمل.

فمن شروط الإجارة معلومية العمل ومعلومية الأجرة، وهذا غير متحقق في المضاربة؛ لأن نسبة الربح في المضاربة غير معلوم، فكانت استئجاراً بأجر مجهول، وعمل المضارب غير معلوم أيضاً، وكان القياس أنها لا تجوز، لجهالة الأجرة والعمل، إلا أنهم تركوا العمل بالقياس بالسنة التقريبية، وبناءً على ذلك منعوا القياس عليها، مثل أن يدفع الرجل دابته لمن يسعى عليها، أو يحتطب عليها بنصف ما يعود عليه⁽¹⁷⁾.

الثاني: ذهب الحنابلة⁽¹⁸⁾ إلى أن المضاربة من جنس المشاركات، وأنها متمشية مع القياس، وليست من أنواع المعاوضات كالإجارة، ولذلك ألحقوا المضاربة بعقود الشركات، وقاسوا عليها غيرها، كنعو دابة يدفعها لمن يعمل عليها والربح مشترك.

وهذا الاتجاه رجحه الدكتور محمد أبو زيد، وذلك لاتفاقه مع غاية عقد المضاربة، وهو تحقيق الربح من جراء القيام بعمل ينشأ عن نوع خاص، فهي على خلاف الشركات الأخرى من عنان ووجوه وأبدان⁽¹⁹⁾.

وهذا ما نرجحه أيضاً، لأنه يتماشى مع الواقع العملي لعقد المضاربة، ولأن عمل المضارب ينتج عنه اشتراك في الربح الناتج، واشتراك في الخسر، إذ كل واحد منهما يخسر فالمضارب يخسر عمله، ورب المال يخسر جزءاً من رأس المال.

المطلب الثالث: شروط المضاربة من المنظور الفقهي والاقتصادي الإسلامي

كل عقد من العقود في الشريعة الإسلامية يقوم على أركان. ولكل ركن شروط يجب توافرها حتى يكون هذا العقد صحيحاً.

ويقسم الفقهاء أركان المضاربة إلى خمسة أركان هي: الصيغة، والعاقدان، ورأس المال، والربح، والعمل. ولكل ركن مجموعة من الشروط.

والشروط قسمان: شروط عامة، وهي اللازمة لانعقاد كل عقد بصفة عامة، وتتساوى فيه المضاربة مع غيرها، وهذه الشروط هي المتعلقة بالصيغة والعاقدين⁽²⁰⁾.

وهناك شروط خاصة، وهي شروط صحة المضاربة، وهي تخص المضاربة دون غيرها، وهذه الشروط هي المتعلقة بالأركان الأخرى: رأس المال، والربح، والعمل.

وسوف نستعرض الشروط الخاصة بعقد المضاربة (رأس المال، والربح والعمل)، لأنها المؤثرة في تطبيق المضاربة في البنوك الإسلامية.

أولاً: الشروط المتعلقة برأس المال

يتعلق برأس مال المضاربة بوصفه أحد أركان عقد المضاربة عدد من الشروط، يمكن أن نوضحها كما يأتي:

الأول: أن يكون رأس المال نقدًا مضروبًا خالصًا، فلا يصح على العروض، والتبر، والحلي، والفلوس؛ لأن في المضاربة بها غررًا، إذ العمل غير مضبوط، والربح غير موثوق، وإنما جوّزت للحاجة، فتختص بما تسهل التجارة عليه، وتروج بكل حال، والنقدين ثمنًا لا يختلفان إلا قليلاً.

أما العروض فتختلف قيمتها، فيلزم منها أحد أمرين: إما أخذ المالك جميع الربح، أو أخذ العامل بعض رأس المال، والمضاربة موضوعة على أن يشتركا في الربح، وينفرد المالك برأس المال. وهذا الشرط موضع وفاق بين جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة في رواية⁽²¹⁾.

وجوز ابن أبي ليلى والأوزاعي والإمام أحمد في رواية، أن يكون رأس المال من العروض، وتنعقد حينئذ على قيمتها عند عقد المضاربة، وما زاد على ذلك إذا بيعت يعتبر ربحاً⁽²²⁾.

الثاني: أن يكون رأس المال معلوم المقدار والصفة؛ لأن جهالة رأس المال تؤدي إلى جهالة الربح، وكون الربح معلوم هو شرط صحة المضاربة. وهذا الشرط موضع وفاق بين الفقهاء⁽²³⁾.

الثالث: أن يكون رأس المال عيناً لا ديناً، فلو قال: ضاربتك على الدين الذي لي في ذمتك فسد القراض؛ لأن المال لا يخرج عن ملك المدين للدائن إلا بالقبض، وهذا الشرط موضع اتفاق بين الفقهاء⁽²⁴⁾.

أما إذا كان الدين على المضارب الآخر، ووكّله رب المال بقبضه، ثم المضاربة به، فقد جوز هذه الصورة الحنفية والشافعية والحنابلة؛ لأنه وكّله على القبض، لا أنه جعل القبض شرطاً في المضاربة⁽²⁵⁾.

رابعاً: أن يكون رأس المال مسلماً للمضارب، فلو شرط أن يكون في يد المالك فسد القراض؛ لأن المضاربة انعقدت على كون رأس المال من أحد الجانبين، والعمل من الجانب الآخر، ولا يتحقق العمل إلا بعد خروج رأس المال من يده، فبقاء يد رب المال على المال مخالف لمقتضى العقد، فتفسد المضاربة مع بقاء يده، والتسليم هو التخلية، وهذا الشرط محل اتفاق بين الحنفية والشافعية والمالكية⁽²⁶⁾، أما الحنابلة، فقد أجازوا اشتراط بقاء يد المالك على المال⁽²⁷⁾.

يقول ابن قدامة في المغني⁽²⁸⁾ " ... أَنْ يَشْتَرِكَ بَدَنَانِ بِمَالٍ أَحَدِهِمَا، وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْمَالُ مِنْ أَحَدِهِمَا وَالْعَمَلُ مِنْهُمَا، مِثْلُ أَنْ يُخْرَجَ أَحَدُهُمَا أَلْفًا، وَيَعْمَلَانِ فِيهِ مَعًا، وَالرِّبْحُ بَيْنَهُمَا. فَهَذَا جَائِزٌ.

وَنَصَّ عَلَيْهِ أَحْمَدُ، فِي رِوَايَةِ أَبِي الْحَارِثِ. وَتَكُونُ مُضَارَبَةً؛ لِأَنَّ غَيْرَ صَاحِبِ الْمَالِ يَسْتَحِقُّ الْمَشْرُوطَ لَهُ مِنَ الرَّيْحِ بِعَمَلِهِ فِي مَالٍ غَيْرِهِ، وَهَذَا هُوَ حَقِيقَةُ الْمُضَارَبَةِ". واستدل على ذلك بقوله: "... أَنَّ الْعَمَلَ أَحَدُ رُكْنَيْ الْمُضَارَبَةِ، فَجَازَ أَنْ يَنْفَرِدَ بِهِ أَحَدُهُمَا مَعَ وُجُودِ الْأَمْرَيْنِ مِنَ الْآخَرِ، كَالْمَالِ. وَقَوْلُهُمْ: إِنَّ الْمُضَارَبَةَ تَقْتَضِي تَسْلِيمَ الْمَالِ إِلَى الْعَامِلِ، مَمْنُوعٌ، إِنَّمَا تَقْتَضِي إِطْلَاقَ التَّصَرُّفِ فِي مَالٍ غَيْرِهِ بِجُزْءٍ مُشَاعٍ مِنْ رِبْحِهِ، وَهَذَا حَاصِلٌ مَعَ اشْتِرَاكِهِمَا فِي الْعَمَلِ، وَلِهَذَا لَوْ دَفَعَ مَالَهُ إِلَى اثْنَيْنِ مُضَارَبَةً صَحَّ، وَلَمْ يَحْصُلْ تَسْلِيمُ الْمَالِ إِلَى أَحَدِهِمَا".

ثانيا: الشروط المتعلقة بالريح

ذكر الفقهاء شروطا للريح، وسوف نذكر هذه الشروط كما يأتي:

أولاً: أن يكون الريح معلوماً، فلو قال: قارضتك على أن لك في الريح شركة أو نصيباً فسد؛ لأن المعقود عليه هو الريح، وجهالة المعقود عليه توجب فساد العقد.

ثانياً: أن يكون العلم بالجزئية لا بالتقدير، فلو قال: لك أولي من الريح كذا، والباقي بيننا نصفان ونحوها فسد القراض؛ لأنه قد لا يريح ذلك القدر المعين فيلزم اختصاص أحدهما بالريح، وهذان الشرطان محل اتفاق الفقهاء⁽²⁹⁾.

ثالثاً: الأحكام والشروط المتعلقة بالعمل

ذكر الفقهاء أحكاماً متعلقة بعمل المضارب، ولهذه الأحكام أهمية كبيرة بالنسبة لعمل المصارف الإسلامية. وسوف نستعرضها كما يأتي:

أولاً: دفع مال المضاربة إلى آخر ليضارب به

وسوف نبحث هذه المسألة للتعرف على آراء الفقهاء فيها، ومسألة دفع مال المضاربة إلى

آخر.

اختلف الفقهاء في حكم دفع مال المضاربة إلى مضارب آخر مع اشتراط جزء من الريح للمضارب الأول، فذهب الحنفية إلى جواز ذلك، إذا كان بإذن من رب المال، ثم تعرضوا إلى كيفية

قسمة الربح بعد الدفع، وجعلوه يدور مع صيغة المضاربة التي يقولها رب المال. جاء في الاختيار: "فلو دفع إليه المال مضاربة وقال: ما رزق الله بيننا نصفان وأذن له في الدفع مضاربه، فدفع إلى آخر بالثلث فنصف الربح لرب المال بالشرط والسدس للأول، والثلث للثاني؛ لأنه لما شرط رب المال لنفسه النصف بقي النصف للمضارب، فلما شرط الثلث للثاني، انصرف تصرفه إلى نصيبه فيبقى له السدس"⁽³⁰⁾.

وذهب الشافعية والحنابلة إلى عدم جواز ذلك، فلو قارض العامل غيره بغير إذن المالك أو بإذنه ليكون الغير شريكاً له في العمل والربح المشروط له على ما يراه، فسد القراض، وبطل تصرف الثاني بعين المال، إذا كان بغير إذن المالك. وقد عللوا ذلك بأن القراض على خلاف القياس، وموضوعه أن يكون العاقدان أحدهما مالكاً لا عمل له، والآخر عاملاً لا ملك له، فلا يعدل إلى أن يعقد عاملان⁽³¹⁾.

والمالكية كالحنفية، جوّزوا. ذلك، إلا أنهم لا يجعلون للعامل الأول نصيباً من الربح إلا بالعمل⁽³²⁾.

ثانياً: مسألة خلط رأس المال بغيره

هل يجوز للمضارب خلط رأس مال المضاربة بغيره، سواء أكان المال للمضارب أم لغيره؟ لورجعنا إلى كتب الفقه لوجدنا أن الفقهاء يفرقون بين حالتين، هما: الخلط قبل بدء العمل، والخلط بعد بدء العمل.

أولاً: الخلط قبل بدء العمل

أجاز الفقهاء باتفاق للعامل خلط مال المضاربة بمال نفسه أو غيره، إذا فوض أمر المضاربة إليه، بأن قيل له: اعمل برأيك، أو أذن له بالخلط.

أما بغير الإذن، فإنه لا يملك هذا الحق؛ لأنه يوجب في مال رب المال حقاً لغيره، ولا يجوز إيجاب حق في مال إنسان بغير إذنه، وعللوا عدم جواز الخلط بعد بدء العمل بأن حكم العقد الأول استقر؛ فكان ربحه وخسرانه مختصاً به، فضم الثاني يوجب جبران خسران بربح الآخر⁽³³⁾.

ثانياً: الخلط بعد بدء العمل

اشترط الشافعية والمالكية والحنابلة لجواز خلط المالين عدم البدء بالعمل في أحدهما، فإن بدأ العمل بأحدهما لم يجز خلطهما، إلا إذا نضّ المال بعد العمل به؛ لأنه يجوز أن يضيف إلى ذلك المال الناض مآلاً ليكون الجميع رأس مال قراض جديد بشروط جديدة، أمّا إذا لم ينض فلا يجوز؛ لأنه يؤدي إلى جهالة ربح وخسران كل مال من المالين، وفي ذلك غرر وجهالة؛ لأن حكم العقد الأول استقر فكان ربحه ووضيعة مختصين به⁽³⁴⁾.

أمّا الحنفية، فلم نجد عندهم هذا الشرط، فجواز الخلط عندهم مطلق، إذا قال رب المال للمضارب: اعمل برأيك⁽³⁵⁾. يقول الكاساني⁽³⁶⁾: "وَأَمَّا الْقِسْمُ الَّذِي لِلْمُضَارِبِ أَنْ يَعْمَلَهُ إِذَا قِيلَ لَهُ: اعْمَلْ بِرَأْيِكَ وَإِنْ لَمْ يَنْصَ عَلَيْهِ، فَالْمُضَارِبَةُ وَالشَّرِكَةُ وَالْخَلْطُ، فَلَهُ أَنْ يَدْفَعَ مَالَ الْمُضَارِبَةِ مُضَارِبَةً إِلَى غَيْرِهِ، وَأَنْ يُشَارِكَ غَيْرُهُ فِي مَالِ الْمُضَارِبَةِ شَرِكَةً عِنَانٍ، وَأَنْ يَخْلِطَ مَالَ الْمُضَارِبَةِ بِمَالِ نَفْسِهِ، إِذَا قَالَ لَهُ رَبُّ الْمَالِ: اعْمَلْ بِرَأْيِكَ".

ثالثاً: مسألة استرداد رب المال لجزء من رأس المال

فلو أراد ربُّ المال أن يسترد جزءاً من رأس ماله، فهل له الحق في ذلك، هذا ما سنبحثه من خلال التعرف على رأي الفقه في هذه المسألة؛ لأن الاسترداد إمّا أن يكون قبل بدء العمل، وإما بعده، وإذا كان بعده فإمّا أن يكون قبل ظهور الربح والخسران، وإمّا أن يكون بعد ظهور الربح، وإمّا أن يكون بعد الخسر، وقد أجاز الفقهاء الاسترداد في هذه الحالات جميعاً، لكن كيف يتعامل مع كل حالة؟

أولاً: إذا استرد المالك بعض المال قبل العمل، أو ظهور الربح والخسران، رجع الأصل إلى

الباقي.

فلو كان رأس المال مائة واسترد خمسين، عاد الأصل (رأس المال) إلى خمسين.

ثانياً: لو استرد بعد ظهور الربح، فيكون الاسترداد شائعاً ربحاً وخسراً على النسبة بين الربح والأصل، ويستقرّ للعامل بحسب المشروط، ولا يسقط بالخسر الواقع بعده، فلو كان الربح

مناصفةً، فالربح عشرون، والمسترد عشرون، فالربح سدس، والمسترد سدسه ربح وهو ثلاثة وثلاث، والمستقر للعامل واحد وثلثان، ولا يسقط بالنقص ولا بالعود إلى الأصل، أي الثمانين، فلو انخفض السوق وعاد الأصل إلى ثمانين، لم يكن للمالك أن يأخذ الكل، ويقول: كان رأس المال مائة وقد أخذت عشرين أضم إليها هذه الثمانين لتتم لي المائة، بل يأخذ العامل من الثمانين درهماً وثلثي درهم، ويرد الباقي وهو ثمانية وسبعون درهماً وثلث درهم.

ثالثاً: لو استرد بعد الخسر، فالخسر موزع لا يلزمه جبر حصة المسترد، والأصل يعود إلى الباقي وإلى حصته من الخسر، فلو كان المال مائة والخسر عشرون، والمسترد عشرون، فحصتها من الخسر خمسة لا يلزم جبرها، والباقي ستون حصتها خمسة عشر، فالأصل خمسة وسبعون⁽³⁷⁾.

المطلب الرابع: مدى ملاءمة شروط المضاربة للبنوك الإسلامية

سوف نستعرض في هذا المطلب الشروط الخاصة بعقد المضاربة (رأس المال، والربح والعمل)؛ لأنها المؤثرة في تطبيق المضاربة في البنوك الإسلامية.

أولاً: الشروط المتعلقة برأس المال

يتعلق برأس مال المضاربة، بوصفه أحد أركان عقد المضاربة، عدد من الشروط، يمكن أن نوضحها ونبين مدى ملاءمتها للتطبيق في واقع العمل في البنوك الإسلامية كما يأتي:

الأول: أن يكون رأس المال نقدًا مضرورًا خالصًا، ... إلخ، كما بينا سابقاً. وهذا الشرط موضع وفاق بين جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة، في رواية.

وهذا الشرط لا يتعارض مع أعمال البنوك الإسلامية، حيث إنها لا تقبل إلا الودائع النقدية كودائع استثمارية. والنقود موضع وفاق بين الفقهاء قياساً على الذهب والفضة المضروبين؛ فلا تعارض.

الثاني: أن يكون رأس المال معلوم المقدار والصفة؛ لأن جهالة رأس المال تؤدي إلى جهالة الربح، وكون الربح معلوم هو شرط صحة المضاربة. وهذا الشرط موضع وفاق بين الفقهاء.

وهذا الشرط لا يشكل عائقاً أمام تعامل البنوك الإسلامية بالمضاربة، حيث يكون رأس المال نقداً معلوماً لكلا الطرفين، فالودائع في البنك معلومة المقدار؛ فلا جهالة فيها.

الثالث: أن يكون رأس المال عيناً لا ديناً، فلو قال: ضاربتك على الدين الذي لي في ذمتك فسد القراض؛ لأن المال لا يخرج عن ملك المدين للدائن إلا بالقبض. وهذا الشرط موضع اتفاق الفقهاء. أما إذا كان الدين على المضارب الآخر، ووكّله رب المال بقبضه، ثم المضاربة به، فقد جوز هذه الصورة الحنفية والشافعية والحنابلة؛ لأنه وكله على القبض، لا أنه جعل القبض شرطاً في المضاربة.

وقد وجه عبد الملك كاموي ملاءمة هذا الشرط للتطبيق في البنوك الإسلامية، بكون المصرف -بوصفه شخصية اعتبارية- مليء، فهو على أتم الاستعداد لدفع المبلغ الذي في ذمته عند الطلب، وهذا شيء معروف بالنسبة للعمل المصرفي، فالمال وإن كان في ذمة البنك فهو في حكم المقبوض بالنسبة للعميل، بخلاف المدين الذي قد لا يدفع الدين الذي في ذمته وقت الطلب، وهذا لا يوجد في البنك⁽³⁸⁾.

وهذا التوجيه الذي لجأ إليه عبد الملك كاموي لا يحتاج إليه، على اعتبار أن الأموال التي في ذمة البنك ودائع، فهو ليس مدين، والمضاربة في هذه الحالة جائزة، فقد قال الفقهاء⁽³⁹⁾: لو كان النقد وديعة أو غصباً، أو شركة، فقال لمن عنده أو لغيره: قارضتك عليه، فخذه واتجر، صح. وقال الكاساني: هذا جائز بلا خلاف⁽⁴⁰⁾.

وعلى هذا لا يشكل هذا الشرط عائقاً أمام تصرف البنك بالمال الذي في ذمته للمودعين مضاربة، على اعتبار أن أموالهم ودائع مصرفية، وهذا هو حقيقة الأمر.

رابعاً: أن يكون رأس المال مسلماً للمضارب، وهذا الشرط محل اتفاق بين الحنفية والشافعية والمالكية⁽⁴¹⁾، أما الحنابلة، فقد أجازوا اشتراط بقاء يد المالك على المال⁽⁴²⁾، يقول ابن

قدامة في المغني⁽⁴³⁾: "... أَنْ يَشْتَرِكَ بَدَنَانِ بِمَالٍ أَحَدِهِمَا. وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْمَالُ مِنْ أَحَدِهِمَا وَالْعَمَلُ مِنْهُمَا، مِثْلُ أَنْ يُخْرَجَ أَحَدُهُمَا أَلْفًا، وَيَعْمَلَانِ فِيهِ مَعًا، وَالرَّيْحُ بَيْنَهُمَا. فَهَذَا جَائِزٌ. وَنَصَّ عَلَيْهِ أَحْمَدُ، فِي رِوَايَةِ أَبِي الْحَارِثِ. وَتَكُونُ مُضَارَبَةً؛ لِأَنَّ غَيْرَ صَاحِبِ الْمَالِ يَسْتَحِقُّ الْمَشْرُوطَ لَهُ مِنَ الرَّيْحِ بِعَمَلِهِ فِي مَالٍ غَيْرِهِ، وَهَذَا هُوَ حَقِيقَةُ الْمُضَارَبَةِ". واستدل على ذلك بقوله: "... أَنَّ الْعَمَلَ أَحَدَ رُكْنَيْ الْمُضَارَبَةِ، فَجَازَ أَنْ يَنْفَرِدَ بِهِ أَحَدُهُمَا مَعَ وُجُودِ الْأَمْرَيْنِ مِنَ الْأَخْرِ، كَالْمَالِ. وَقَوْلُهُمْ: إِنَّ الْمُضَارَبَةَ تَقْتَضِي تَسْلِيمَ الْمَالِ إِلَى الْعَامِلِ، مَمْنُوعٌ، إِنَّمَا تَقْتَضِي إِطْلَاقَ التَّصَرُّفِ فِي مَالٍ غَيْرِهِ بِجُزْءٍ مُشَاعٍ مِنْ رَيْحِهِ، وَهَذَا حَاصِلٌ مَعَ اشْتِرَاكِهِمَا فِي الْعَمَلِ، وَلِهَذَا لَوْ دَفَعَ مَالَهُ إِلَى اثْنَيْنِ مُضَارَبَةً، صَحَّ، وَلَمْ يَحْصُلْ تَسْلِيمُ الْمَالِ إِلَى أَحَدِهِمَا".

وهذا الشرط لا يتعارض مع أعمال البنوك الإسلامية، حيث إن البنك يمكن أن يسلم المضارب مال المضاربة كما هو رأي الجمهور، مع ما فيه من المخاطر التي قد يقع فيها البنك؛ نتيجة تصرف بعض المتعاملين المستثمرين؛ ولذلك نرجح رأي الحنابلة في أن يبقي البنك لنفسه حق المراقبة والإدارة للمشروعات وعدم تسليم رأس المال إلا وفق آلية معينة، تضمن له عدم استغلاله.

ثانيا: الشروط المتعلقة بالربح

ذكر الفقهاء شروطا للربح، وسوف نذكر هذه الشروط التي تتعلق بعمل المصارف الإسلامية:

أولاً: أن يكون الربح معلوماً، فلو قال: قارضتك على أن لك في الربح شركة أو نصيباً، فسد؛ لأن المعقود عليه هو الربح، وجهالة المعقود عليه توجب فساد العقد.

ثانياً: أن يكون العلم بالجزئية لا بالتقدير، فلو قال: لك، أولي من الربح كذا، والباقي بيننا نصفان ونحوها فسد القراض، لأنه قد لا يربح ذلك القدر المعين فيلزم اختصاص أحدهما بالربح، وهذان الشرطان محل اتفاق الفقهاء⁽⁴⁴⁾.

أما عن ملائمة هذه الشروط للعمل في البنوك الإسلامية، فنرى أنها لا تشكل عائقاً أمام عملها في المضاربة حيث إنه يمكن للبنك أن يحدد نسبة للربح شائعة قبل العمل، وقد وجدنا أن البنك الإسلامي الأردني، وبنك فيصل الإسلامي السوداني، يعملان بهذه الشروط المذكورة⁽⁴⁵⁾. وعليه، فلا عائق مع هذه الشروط في تعامل البنوك الإسلامية.

وحتى لو أن البنك لم يحدد نسبة الربح مسبقاً، كما يحدث في بعض البنوك، فلا ضير في ذلك؛ استناداً إلى فعل عمر -رضي الله عنه- عندما جعل المال الذي أعطاه أبو موسى الأشعري لعبد الله، وعبيد الله، ابنا عمر في جيش إلى العراق، لما قفلا، حيث جعله قراضاً وأخذ رأس المال ونصف الربح، وكان ذلك بعد العمل وعودتهما بالمال إلى المدينة. وقد ورد هذا الأثر في حجية القراض سابقاً.

وبذلك يندفع ما قاله عبد الملك كاموي: "والجدير بالذكر أن غالبية المصارف الإسلامية لا تتقيد بهذا الشرط، رغم أنه موضع وفاق بين الفقهاء، والعمل الذي عليه غالبية المصارف الإسلامية، أن تحديد نصيب المصرف من الأرباح المحققة بصفته مضارباً، وكذلك نصيب أصحاب الأموال الاستثمارية بصفته أصحاب الأموال يكون في نهاية العام المالي، حيث يحدده مجلس الإدارة؛ لذا لا بد من التقيد بهذا الشرط، وتحدد المصارف نصيب أصحاب الأموال من الأرباح قبل بدء العمل؛ لأن عدم التحديد يجعل العقد فاسداً؛ للجهالة والغرر في المعقود عليه وهو الربح"⁽⁴⁶⁾.

ثالثاً: الشروط المتعلقة بالعمل

ذكر الفقهاء أحكاماً متعلقة بعمل المضارب، ولهذه الأحكام أهمية كبيرة بالنسبة لعمل المصارف الإسلامية، وسوف نستعرضها كما يأتي:

أولاً: دفع مال المضاربة إلى آخر ليضارب به

وقد بينا في المطلب الثالث أن الحنفية جوّزوا ذلك، إذا كان بإذن من رب المال، ثم تعرضوا إلى كيفية قسمة الربح بعد الدفع، وجعلوه يدور مع صيغة المضاربة التي يقولها رب المال. وذهب

الشافعية والحنابلة إلى عدم جواز ذلك، والمالكية كالحنفية، على جواز ذلك، إلا أنهم لا يجعلون للعامل الأول نصيبًا من الربح إلا بالعمل.

ومع اختلاف الفقهاء في هذه المسألة، وترجيح رأي الأحناف في ذلك، لا تكون هذه المسألة عائقًا أمام عمل البنوك الإسلامية، ما دام أن الحنفية ومن وافقهم جعلوا للمضارب الأول جزءًا من الربح، وهذا مبني على أن البنك مضارب مضاربة مطلقة، فيجوز له أن يضارب آخر.

يقول الدكتور حسن الأمين: "وهذا الاتجاه نراه أكثر قبولًا من غيره؛ لأنه بعد أن قرر الحكم بالجواز، وضع الضوابط التي يبني عليها تقسيم الربح بطريقة منطقية معقولة -وفي الأخذ به ما يدفع بفكرة الاستثمار المصرفي في إطار المضاربة خطوات إلى الأمام-، وذلك من خلال الإذن للمضارب الأول بدفع المال إلى غيره مضاربة من ناحية، وإضافة الربح له في صيغة عقد المضاربة من الناحية الأخرى"⁽⁴⁷⁾.

ثانياً: مسألة خلط رأس المال بغيره، وهذه المسائل مهمة بالنسبة لطبيعة عقد المضاربة التي تجرّها البنوك الإسلامية، حيث إنها تعتمد على الودائع المتتالية للعمليات الاستثمارية التي تجرّها البنوك، وكذلك للمودعين حق السحب من هذه الودائع؛ ولذا فإن هذه المسألة ضرورية؛ لنرى مدى ملاءمتها للأعمال المصرفية.

وقد بحثنا هذه المسألة عند الفقهاء في المطلب السابق ووجدنا أنهم أجازوا باتفاق للعامل خلط مال المضاربة بمال نفسه أو غيره، إذا فوض أمر المضاربة إليه، بأن قيل له: اعمل برأيك، أو أذن له بالخلط، إذا كان الخلط قبل بدء العمل، أمّا بغير الإذن، فإنه لا يملك هذا الحق، وكذا الخلط بعد بدء العمل، لا يجوز عند الشافعية والمالكية والحنابلة، أمّا الحنفية، فلم نجد عندهم هذا الشرط، فجواز الخلط عندهم مطلق، إذا قال رب المال للمضارب: اعمل برأيك، كما بينا ذلك سابقاً.

أمّا عن ملاءمة هذا الشرط للمضاربة في البنوك الإسلامية، فيقول الدكتور محمد أبو زيد: هذا الشرط لا يتلاءم مع طبيعة عمل المصارف المعاصرة عامة، والإسلامية أيضًا، لأن عملية

الخلط للأموال بعد بدء المضاربة قد تؤدي إلى جهالة معرفة الربح والخسارة للأموال المختلطة، فينتج عن ذلك غرر وجهالة⁽⁴⁸⁾.

لكن لو نظرنا إلى رأي الحنفية، في عدم تقييد خلط أموال المضاربة المأذون بخلطها بعدم البدء بالعمل في أحدهما، لوجدنا أنه يتلاءم مع طبيعة عمل المصارف الإسلامية، التي تعتمد على خلط الودائع الاستثمارية لعمليات الاستثمار⁽⁴⁹⁾.

وكذلك على رأي الفقهاء الآخرين، الذين منعوا الخلط بعد بدء العمل، نجد أنه يتلاءم؛ لأن العلة التي منعوا من أجلها الخلط هي الغرر والجهالة في قسمة ربح كل من المالكين، وهو ما يؤدي إلى النزاع بين الأطراف، وهذه العلة غير متحققة اليوم في أعمال المصرف الإسلامي؛ لما لديه من الوسائل الحسابية الحديثة، من سجلات ومستندات وملفات، وأجهزة حسابية متطورة؛ ما يحفظ ويضمن لكل الأطراف حقوقهم، وهذا كفيل بأن يزيل الخلافات المتوقعة مستقبلاً، ومن ثم، يكون البنك الإسلامي قد حقق الهدف الذي ينشده الفقهاء، وهو المحافظة على الأموال، وضمن ما يخص كل حصة من الربح⁽⁵⁰⁾.

ومن ثم يندفع اعتراض الدكتور محمد أبو زيد، بعدم ملاءمة هذا الشرط لعمل المصارف الإسلامية، ما دام أنه قرر أن المضاربة لم يأت بها نص من الكتاب والسنة، وشروطها اجتهادية مرتبطة بالقواعد الفقهية العامة، وهي وليدة الحاجة والمصلحة، ومن ثم فإنها غير ثابتة، وغير ملزمة⁽⁵¹⁾.

وفي ضوء هذا، يمكن البحث عن العلة أو المصلحة التي وضع من أجلها الفقهاء هذا الشرط، فإذا كانت هناك وسيلة أخرى لتحقيق المقصود أو المصلحة التي وضع من أجلها هذا الشرط كان من الجائز إهماله، والاعتماد على الوسيلة الجديدة.

ثالثاً: مسألة استرداد رب المال لجزء من رأس المال:

إن مصادر الأموال في البنوك الإسلامية تعتمد على أمرين: الأول: الموارد الذاتية، وهي حقوق المساهمين، وما يسمى بحق الملكية، وتتكون من رأس المال المدفوع والاحتياطات

والمخصصات والأرباح غير الموزعة. الثاني: الودائع، وهي ثلاثة أنواع: 1- ودائع تحت الطلب (جارية). 2- ودائع ادخارية (توفير). 3- ودائع استثمارية، والذي يعينها هو الودائع الاستثمارية، وهي الأموال التي يضعها أصحابها بغرض تحقيق الربح، من خلال قيام البنك بتوظيفها واستثمارها سواء بصورة منفردة أم مشتركة، وسواء بصورة مباشرة أم غير مباشرة، والعلاقة بين البنك وأصحاب الودائع الاستثمارية يحكمها عقد المضاربة، ولكن في صورته المطلقة، حيث إن المودع هو رب المال، والمصرف هو المضارب في هذا المال⁽⁵²⁾.

فلو أراد العميل أن يسترد جزءاً من الوديعة الاستثمارية، فله الحق في ذلك، لكن ما أثر ذلك على تطبيق المضاربة؟

وقد تبين من خلال التعرف على رأي الفقه في هذه المسألة، أن الاسترداد إما أن يكون قبل بدء العمل، وإما بعده، وإذا كان بعده فإما أن يكون قبل ظهور الربح والخسران، وإما أن يكون بعد ظهور الربح، وإما أن يكون بعد الخسر، وقد أجاز الفقهاء الاسترداد في هذه الحالات جميعاً.

وقد بينا أيضاً كيفية التعامل مع كل حالة من الحالات السابقة، ومن ثم، فهذه المسألة لا تعوق عمل البنوك الإسلامية، فالبنك الإسلامي لديه من الوسائل الحسابية، من سجلات، ومستندات، وأجهزة حسابية متطورة، ما يستطيع به أن يطبق هذه العمليات الحسابية، ويعرف مقدار حصة كل مودع من الربح، إن استرد جزءاً منها أثناء سير العملية الاستثمارية؛ فلا يشكل استرداد أصحاب الودائع لجزء منها في أي وقت عائناً أمام عمل البنوك الإسلامية؛ ولذلك توزع الأرباح فيها كل سنة بناء على التنضيز التقديري؛ لصعوبة التنضيز الحقيقي للمشاريع الاستثمارية؛ فتقدر نسبة الأرباح كل سنة بالنسبة إلى رأس المال، وتوزع على أصحاب الأموال بحسب كل مال وفترة استثماره.

الخاتمة والتوصيات:

هذه أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث، وهي على النحو الآتي:

1: المضاربة في اللغة: لفظ على وزن مفاعلة، تأتي على معانٍ منها: السير في الأرض للتجارة، وهي في الاصطلاح الشرعي -مع اختلاف عبارات الفقهاء في تعريفها- تدور حول كون المال من جانب، والعمل من آخر، والربح مشترك، وهذا جوهر عملية المضاربة.

2: المضاربة مشروعّة بإجماع الفقهاء، ولا خلاف بين المسلمين في جوازها.

3: التكييف الفقهي لعقد المضاربة، من المرجح أنها من جنس المشاركات، وأنها متمشية مع القياس.

4: الشروط الخاصة بعقد المضاربة وهي المتعلقة برأس المال، والربح والعمل، تنسجم مع الواقع المعاصر لمرونة الفقه وسعته؛ ولذا فإنها ممكنة التطبيق في البنوك الإسلامية.

5: الشروط المتعلقة برأس المال، وهي كونه نقدًا مضروبًا خالصًا، وكونه معلوم المقدار والصفة، وكونه عينًا لا دينًا، لا تشكل عائقًا أمام تعامل البنوك الإسلامية بالمضاربة.

6: بالنسبة لتسليم رأس المال للمضارب نلاحظ أن آراء الفقهاء اتسعت لتشمل اشتراط تسليمه، وجواز بقاء يد المالك على المال، ومن ثم فهذا الشرط لا يتعارض مع أعمال البنوك الإسلامية، حيث إن البنك يمكن أن يبقي لنفسه حق المراقبة والإدارة للمشروعات، وعدم تسليم رأس المال إلا وفق آلية معينة، تضمن له عدم استغلاله.

6: أما بالنسبة لمسألة خلط رأس المال بغيره، فلو نظرنا إلى رأي الحنفية في عدم تقييد خلط أموال المضاربة المأذون بخلطها بعدم البدء بالعمل، لوجدنا أنه يتلاءم مع طبيعة عمل المصارف الإسلامية التي تعتمد على خلط الودائع الاستثمارية لعمليات الاستثمار، ومن ثم يجوز خلط أموال المضاربة بمقتضى الإذن الصريح أو التفويض العام، لا بمطلق العقد.

7: أما مسألة استرداد رب المال لجزء من رأس المال، فنجد أن سعة الفقه تجعل للعميل الحق في أن يسترد ما يشاء من الوديعة الاستثمارية، وللمصرف الحق في ألا يعطي من يقوم بسحب كامل وديعته قبل العمل، أو ظهور الربح والخسران شيئاً؛ لأنه في هذه الحالة يرجع الأصل إلى الباقي.

لكن من قام بسحب جزء من وديعته الاستثمارية، يبقى له الحق في المضاربة؛ لأن المضاربة تفسخ في الجزء المسحوب من الوديعة فقط، وليس في الوديعة بكاملها، لكن إن استرد بعد ظهور الربح، فيكون الاسترداد شائعاً ربحاً وخسراً على النسبة بين الربح والأصل، ويستقرّ للعامل بحسب المشروط، ولا يسقط بالخسر الواقع بعده.

وكذا لو استرد بعد الخسر، فالخسر موزع لا يلزمه جبر حصة المسترد، والأصل يعود إلى الباقي وإلى حصته من الخسر.

والبنك الإسلامي لديه من الوسائل الحسابية، من سجلات ومستندات وأجهزة حسابية متطورة، ما يستطيع به أن يطبق هذه العمليات الحسابية، ويعرف مقدار حصة كل مودع من الربح.

ولذلك يمكن أن توزع الأرباح كل سنة بناء على التنضيف التقديري؛ لصعوبة التنضيف الحقيقي للمشاريع الاستثمارية، فتقدر نسبة الأرباح كل سنة بالنسبة إلى رأس المال، وتوزع على أصحاب الأموال بحسب كل مال وفترة استثماره.

8: أما بالنسبة للربح وما يشترط فيه من كونه معلوماً، وأن يكون العلم بالجزئية لا بالتقدير، فنرى أن هذه الشروط لا تشكل عائقاً أمام عمل المضاربة في البنوك الإسلامية، حيث إنه يمكن للبنك أن يحدد نسبة للربح شائعة قبل العمل، وبعده أيضاً؛ لفعل عمر.

9: لا يشكل دفع مال المضاربة مضاربة إلى آخر عائقاً أمام تعامل البنوك الإسلامية، ما دام أن الحنفية ومن وافقهم جعلوا للمضارب الحق في دفع مال المضاربة إلى مضارب آخر، مع اشتراط جزء من الربح للمضارب الأول، إذا كان بإذن من رب المال. فالبنك مضارب مضاربة مطلقة؛ فيجوز له أن يضارب آخر.

10: بناء على ما سبق نوصي البنوك الإسلامية بتوسيع العمل بأسلوب المضاربة الإسلامية؛ تشجيعاً للاستثمار، وزيادة في فرصه، وتحقيقاً للربح، بشكل ربما يكون أكبر من الإقراض.

الهوامش والإحالات:

- (1) محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، المطلع على ألفاظ المقنع، مكتبة السوادي للتوزيع، السعودية، ط1، 2003م: 246. محيي الدين يحيى بن شرف النووي، غريب ألفاظ التنبيه، دار القلم، دمشق، ط1، 1408هـ: 215/1.
- (2) جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر. بيروت، د.ت: 544، 545/1، 216، 217/7. محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح. ط 5. تحقيق: محمود خاطر. مكتبة لبنان ناشرون. بيروت، 1995م: 159/1، 221.
- (3) زين بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن بكر المعروف بابن نجيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت، د.ت: 263/7.
- (4) محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، التاج والإكليل لمختصر خليل. ط2. دار الفكر. بيروت: 356/5، 357.
- (5) شمس الدين محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. دار الفكر، بيروت: 310، 309/2.
- (6) إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح، المبدع في شرح المقنع. المكتب الإسلامي. بيروت، 1400: 18/5. ا عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن تيمية، المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مكتبة المعارف، الرياض، ط2، 1404هـ: 351/1.
- (7) علي الخفيف، الشركات في الفقه الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي القاهرة، دط، 1962: 65.

- (8) محمد بن أحمد بن محمد ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، بيروت، د.ط.، 1995م: 187/2.
- (9) أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1987م: 79/6.
- (10) محمد عبد المنعم، المضاربة وتطبيقاتها العملية في المصارف الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، د.ط.، د.ت: 25.
- (11) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، مراتب الإجماع، دارالآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1978: 106.
- (12) عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن تيمية، نقد مراتب الإجماع، مطبوع بهامش مراتب الإجماع لابن حزم، دارالآفاق الجديدة، بيروت، ط1978، 1: 106.
- (13) ((يقول الكاساني في ذلك: إن النبي ﷺ، بُعِثَ والناس يتعاقدون بالمضاربة فلم ينكر عليهم. وذلك تقرير لهم على ذلك، والتقرير أحد وجوه السنة، الكاساني، بدائع الصنائع: 79/6.
- (14) مالك بن أنس، الموطأ تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الشعب، القاهرة، د.ط.، د.ت: 289 / 2، كتاب القراض، حديث رقم (2429). وأخرجه: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى. دار الفكر، بيروت، د.ط.، د.ت: 101/6.
- (15) الكاساني، بدائع الصنائع: 79/6.
- (16) الكاساني، بدائع الصنائع: 79/6. ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق، المبدع في شرح المقنع. المكتب الإسلامي، بيروت، د.ط.، 1400: 18/5. عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن تيمية الحراني، المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. ط2. 1404هـ. مكتبة المعارف. الرياض- السعودية، 351/1.
- (17) الكاساني، بدائع الصنائع: 79/6. الخطيب الشربيني، مغني المحتاج: 314/2. شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة الرملي، الشهير بـ "الشافعي الصغير"، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط.، 2003م: 220/5. ابن رشد، بداية المجتهد: 179/2.
- (18) ابن مفلح، المبدع: 20/5.
- (19) أبوزيد، المضاربة وتطبيقاتها: 32.
- (20) حسن عبد الله الأمين، الودائع المصرفية النقدية واستثمارها في الإسلام. دار الشروق. جدة، ط1، 1983م: 307. أبوزيد، المضاربة وتطبيقاتها: 26.
- (21) الكاساني، بدائع الصنائع: 82/6. عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الرافعي، الشرح الكبير المعروف بـ "فتح العزيز شرح الوجيز"، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997: 6، 7/6. الرملي، نهاية المحتاج: 21/5. الشربيني، مغني المحتاج: 310/2.

- ابن رشد، بداية المجتهد: 178/2. محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي، القوانين الفقهية، المكتبة الثقافية، بيروت، د.ط، د.ت: 186/1. عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405هـ: 10/5.
- (22) ابن قدامة، المغني: 11/5. الخفيف، الشركات في الفقه الإسلامي: 96.
- (23) الكاساني، بدائع الصنائع: 82/6. الشربيني، مغني المحتاج: 310/2. ابن قدامة، المغني: 43/5. ابن رشد، بداية المجتهد: 176/2.
- (24) الكاساني، بدائع الصنائع: 82 /6. الشربيني، مغني المحتاج: 310/2. ابن قدامة، المغني: 43/5. ابن رشد، بداية المجتهد: 176/2.
- (25) الخفيف، الشركات في الفقه الإسلامي: 69. الأمين، الودائع المصرفية: 308.
- (26) الكاساني، بدائع الصنائع: 84/6. الرافعي، الشرح الكبير: 10/6. الشربيني، مغني المحتاج: 10/2.
- (27) ابن قدامة، المغني: 17/5. الخفيف، الشركات في الفقه الإسلامي: 70.
- (28) ابن قدامة، المغني: 17/7-18.
- (29) الرافعي، الشرح الكبير: 17/6. الكاساني، بدائع الصنائع: 91/6. ابن قدامة، المغني: 1/5.
- (30) عبد الله بن محمود بن مودود الموصللي، الاختيار لتعليل المختار، تح: زهير عثمان الجعيدو، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، د.ط، 1999م: 30/2.
- (31) شهاب الدين أحمد ابن حجر، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت: 90/2. الرملي، نهاية المحتاج: 229/5. ابن قدامة، المغني: 28/5.
- (32) الخفيف، الشركات في الفقه الإسلامي: 81. الأمين، الودائع المصرفية: 314.
- (33) محيي الدين يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين. تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية. بيروت، د.ط، د.ت: 148/5. الرافعي، الشرح الكبير: 49/6.
- أحمد بن محمد الدردير، الشرح الكبير، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت: 523/3.
- منصور بن يونس الهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، د.ط، 1973م: 516/3. ابن قدامة، المغني: 36/5.
- (34) النووي، روضة الطالبين: 148/5. الرافعي، الشرح الكبير: 49/6. الدردير، الشرح الكبير: 523/3.
- الدسوقي: 148/5. الهوتي، كشاف القناع: 516/3. ابن قدامة، المغني: 36/5.
- (35) الكاساني، بدائع الصنائع: 95/6. الموصللي: 29/3. علي بن أبي بكر بن عبد الجليل، الهداية في شرح بداية المبتدئ، المكتبة الإسلامية بيروت، د.ط، د.ت: 210/3.
- (36) الكاساني، بدائع الصنائع: 95/2.
- (37) الرافعي، الشرح الكبير: 45/6، والنووي: 145/5، والرملي: 241/5. الشربيني، مغني المحتاج: 321/2.

- (38) عبد الملك عبد العلي كاموي. (1418هـ). المضاربة ومدى تطبيقها في البنوك الإسلامية. مجلة البحوث الفقهية المعاصرة. السنة التاسعة، العدد الخامس والثلاثون: 183-184.
- (39) ابن مفلح: 22/5.
- (40) الكاساني، بدائع الصنائع: 83/6.
- (41) الكاساني، بدائع الصنائع: 84/6. الرافي، الشرح الكبير: 10/6. الشريبي، مغني المحتاج: 10/6.
- (42) ابن قدامة، المغني: 17/5. الخفيف، الشركات في الفقه الإسلامي: 70.
- (43) ابن قدامة، المغني: 18-17/5.
- (44) الرافي، الشرح الكبير: 17/6. الكاساني، بدائع الصنائع: 91/6. ابن قدامة، المغني: 1/5.
- (45) كاموي، المضاربة ومدى تطبيقها: 187.
- (46) كاموي، المضاربة ومدى تطبيقها: 187-186.
- (47) الأمين، الودائع المصرفية: 315.
- (48) أبو زيد، المضاربة وتطبيقاتها: 43.
- (49) الأمين، الودائع المصرفية: 313.
- (50) كاموي: 185. أحمد الصويعي شليبيك، المضاربة التي تجرمها البنوك الإسلامية. رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، د.ط، 1993م: 81.
- (51) أبو زيد، المضاربة وتطبيقاتها: 95.
- (52) المرجع نفسه: 72، 70.



طبقات المفسرين في عهد الدولة العثمانية

من القرن السابع إلى القرن الرابع عشر

أ.م.د. نورة عبد العزيز العلي*

n.alali@psau.edu.sa

الملخص:

يهدف البحث إلى جمع المفسرين، وجهودهم في التفسير في عهد الدولة العثمانية، ببلاد الأناضول والبلقان؛ لاستظهار حجم الحركة العلمية في قُطر من أقطار الإسلام؛ للمساهمة في خدمة كتاب الله تعالى، ولإثراء مكتبة التفسير. ويتكون البحث من ثلاثة مباحث، تناولت مقدمة في علم الطبقات، وطبقات المفسرين قبل الألف الهجري، وطبقات المفسرين بعد الألف الهجري. وتوصل البحث للنتائج الآتية: بلغ عدد المؤلفات في التفسير التي جمعت في هذا البحث مائتين وواحد وستين تفسيراً للقرآن وعلومه، والقليل منها باللغة التركية. بعض التفاسير مطبوع ومتداول، وبعضها مازال مخطوطاً، أو مفقوداً، مع اختلافها في الحجم، والمنهج، والاتجاه. تنوعت التفاسير من حيث كونها تفسيراً كاملاً للقرآن، أو أفراداً لبعض السور والآيات بالتفسير. كثرة عدد المفسرين على اختلاف عقائدهم، ومذاهبهم، واتجاهاتهم، ولغاتهم، فبلغ عدد المترجم لهم في البحث مائة وسبعين مفسراً. اهتمام بعض المفسرين بتدريس التفسير، فلم يعثر لهم على مؤلفات في التفسير، ولكنهم اشتهروا بكونهم مفسرين. ومنهم من جمع بين التدريس والتأليف، أو انفرد بالتأليف. تقلد كثير من المفسرين في هذه القرون منصب القضاء؛ ما يؤكد تضلعهم في العلوم الشرعية، واتصافهم بالكفاءة العلمية.

الكلمات المفتاحية: الزمخشري؛ البيضاوي؛ تفسير؛ صوفي.

* أستاذ القرآن وعلومه المشارك- قسم الدراسات الإسلامية- كلية التربية- جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز- المملكة العربية السعودية.

Tabaqat Al-Mufasssireen of Qur'an during the Ottoman State Era from the Seventh Century to the Fourteenth Century AH

Dr. Norah Abdulaziz Al-Ali*

n.alali@psau.edu.sa

Abstract:

The research aimed at gathering comprehensive information about *mufasssireen* (Qur'an interpreters) during the Ottoman state era and their efforts in Qur'an interpretation in Anatolia and Balkan regions. The research aimed also at showing the size of the scientific movement in these specific Muslim countries with a view to contribute to serving Allah's Book and enriching tafsir libraries. The study is organized into three sections. The first section is an introduction which dealt with the science of scholars categorization. After that, researcher presents the classes of the commentators before 1000 AH, and then classes of the commentators after the 1000 AH. . The research arrived at the following conclusions: The number of literature on interpretation collected in this research was two hundred and sixty-one interpretations of the Qur'an and its sciences, a few of which were in Turkish. Some interpretations are printed and circulated, others are still in manuscript forms or missing, despite their differences in size, doctrine, and attitude. There are various interpretations for the Qur'an as whole or for some *surahs* and verses. On the other hand, the number of scholars included in the research reached one hundred and seventy-three with different beliefs, doctrines, attitudes, and languages. Some *mufasssirun* were interested in teaching tafsir, and thus no books of tafsir written by them could be found. However, they were famous for being exegetes. Some of them combined teaching and writing, or writing alone. Many commentators in these centuries held the position of judge and this confirms their mastery of religious studies, and their qualification for scientific competency.

Keywords: Al-Baidhawi, tafsir, Al-Zamakhshari, Sufi.

* Associate Professor, Qur'an and its Sciences, Department of Islamic Studies, College of Education, Prince Sattam bin Abdulaziz University, Saudi Arabia.

اعتنى العلماء بخدمة كتاب الله تعالى، واهتموا بعلم التفسير تصنيفاً وتدریساً، فتعددت مدارس التفسير من عهد الصحابة رضوان الله عليهم. ومع مرور الزمن تأثرت هذه المدارس بتغير الأزمان والأوطان، فأضحت متنوعة المذاهب، وتأثر كل مفسر بزمنه ومجمعه، وتأثر كل تلميذ بشيخه ومنهجه، فكان لكل عصر سماته، ولكل زمن مؤثراته.

ولذا دعت الحاجة لحصر المفسرين وجهودهم في التفسير، واستظهار حجم الحركة العلمية في قُطر من أقطار الإسلام، فكان هذا البحث: "طبقات المفسرين في عهد الدولة العثمانية من القرن السابع إلى القرن الرابع عشر الهجري" في بلاد الأناضول والبلقان؛ ليجمع ما تفرق تحت عنوان واحد؛ إبرازاً لجهود العلماء في خدمة كتاب الله تعالى.

واعتمدت الباحثة في الجمع على كتاب معجم المفسرين لعادل نويس، وكتاب الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، وغيرهما من كتب الطبقات، والمؤلفين.

مشكلة الدراسة:

تتضح مشكلة البحث في الإجابة عن التساؤلات الآتية:

1- ماهي التفاسير التي ألفت في عهد الدولة العثمانية؟

2- من هم المفسرون في عهد الدولة العثمانية؟

أهداف البحث:

1- حصر مؤلفات التفسير في عهد الدولة العثمانية.

2- الوقوف على تراجم كل من اشتغل بالتفسير تدریساً أو تأليفاً في عصر الدولة العثمانية.

3- التمييز بين المفسرين، خصوصاً إذا اشتركا في الاسم -مثلاً-.

4- تقدير تواريخ ولادات العلماء ووفياتهم وتصحيح الأخطاء الواقعة في ذلك.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

تكمن أهمية موضوع البحث، وأسباب اختياره في النقاط الآتية:

- 1- إبراز عناية المفسرين بالقرآن الكريم وعلومه، وإثراء مكتبة التفسير.
- 2- علم طبقات المفسرين من أهم علوم التفسير، فهو المدخل لمعرفة المفسرين وتواريخ ولاداتهم، ووفياتهم.
- 3- معرفة تدرج علم التفسير وتطوره في هذه الفترة.

المنهج المتبع في البحث:

المنهج الاستقرائي.

إجراءات البحث:

- 1- استقراء المفسرين من القرن السابع إلى القرن الرابع عشر في حدود عهد الدولة العثمانية.
- 2- ترتيب المفسرين على حسب تاريخ الوفاة.
- 3- ذكر نبذة مختصرة عن كل مفسر ممن كانت وفاته خلال هذه المدة.
- 4- عرض اسم المفسر، ونسبه وشهرته، وتاريخ ولادته ووفاته، ومناصبه العلمية التي تقلدها، وأشهر مصنفاته، وجهده في التفسير.

هيكل البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث:

التمهيد: التعريف بالتفسير والمفسرين.

المبحث الأول: مقدمة في علم الطبقات.

المطلب الأول: تعريف الطبقة في اصطلاح المفسرين.

المطلب الثاني: نشأة علم طبقات المفسرين، وتطوره.

المطلب الثالث: أهمية علم الطبقات.

المبحث الثاني: طبقات المفسرين قبل الألف الهجري.

المطلب الأول: طبقات المفسرين في القرن السابع.

المطلب الثاني: طبقات المفسرين في القرن الثامن.

المطلب الثالث: طبقات المفسرين في القرن التاسع.

المطلب الرابع: طبقات المفسرين في القرن العاشر.

المبحث الثالث: طبقات المفسرين بعد الألف الهجري.

المطلب الأول: طبقات المفسرين في القرن الحادي عشر.

المطلب الثاني: طبقات المفسرين في القرن الثاني عشر.

المطلب الثالث: طبقات المفسرين في القرن الثالث عشر.

المطلب الرابع: طبقات المفسرين في القرن الرابع عشر.

الخاتمة، وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المصادر والمراجع.

التمهيد: التعريف بالتفسير والمفسرين

التفسير لغة:

مأخوذ من مادة فَسَّرَ، ومعناها: البيان والكشف والإيضاح. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا

يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [سورة الفرقان: 33] (1).

التفسير اصطلاحاً:

هو علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج

أحكامه وجزمه (2).

المفسّر لغة:

اسم فاعل من فسّر يفسّر. وهو الموضح، والمبين، والكاشف.

المفسّر في الاصطلاح:

هو الذي وجدت لديه أهلية الكشف والبيان عن معاني القرآن الكريم حسب الطاقة البشرية⁽³⁾.

وضابط المفسّر في هذا البحث: هو كل من كان له عناية ببيان القرآن الكريم؛ إما بتأليف أو تدريس، أو وُصِف بأنه مفسّر.

المبحث الأول: مقدمة في علم الطبقات

المطلب الأول: التعريف بالطبقة

الطبقة لغة:

وردت كلمة "طبقة" في معاجم اللغة؛ لتؤدي معنى الجماعة من الناس. فطبق من الناس، أي جماعة. وطبقات الناس مراتبهم⁽⁴⁾.

وأطلقت الطبقة على القرن مجازاً، ف قيل للقرن: طَبَّقُ للأرض، ثم ينقرضون ويأتي طبق للأرض آخر⁽⁵⁾. وكذلك طَبَقَات النَّاسِ كُلُّ طَبَقَةٍ طَبَّقَتْ زَمَانَهَا⁽⁶⁾.

الطبقة في اصطلاح المفسرين:

أغلب من كتب في طبقات المفسرين اصطلاح على أن الطبقة هي: قرن من الزمان⁽⁷⁾.

المطلب الثاني: نشأة علم طبقات المفسرين، وتطوره

أول ما نشأ علم الطبقات كان على يد المُحدِّثين في القرن الثاني الهجري.

ثم امتد التأليف في الطبقات إلى العلوم الأخرى، فصنف في طبقات الشعراء في القرن

الثالث الهجري، وطبقات النحاة في القرن الرابع الهجري، وطبقات الحنابلة والمالكية في القرن

السادس الهجري، وطبقات الشافعية والأحناف في القرن الثامن الهجري، وطبقات القراء في القرن التاسع الهجري⁽⁸⁾.

وأول من صنف في علم طبقات المفسرين استقلالاً -والله أعلم- هو: الإمام السيوطي (911هـ)، وكتبه على حروف المعجم ولم يتمه، فكانت نشأة هذا العلم على يده، وعدد التراجم في كتابه (136) ترجمة.

وكان المفسرون قبل ذلك مضمّنين في كتب الطبقات الأخرى كطبقات المحدثين وغيرهم، باعتبار أن التفسير بدأ أولاً فرعاً من فروع الحديث، إضافة إلى أن هؤلاء المفسرين أنفسهم كانوا أرباباً لفنون أخرى من الحديث والنحو والقراءة وغيرها، فضمّنوا في طبقاتها وترجم لهم في مؤلفاتها.

ثم جاء تلميذ السيوطي الإمام الداودي (945هـ) فأكمّله، ولم يكتب له مقدمة، وبلغت التراجم قرابة أربع وسبعمائة ترجمة.

ثم كتب الإمام أبو سعيد صنع الله الكوزة الكناني (958هـ) في طبقات المفسرين، والكتاب مفقود.

ثم جاء الشيخ أحمد محمد الأدرني التركي، فألف كتاباً في طبقات المفسرين في عام 1095هـ، وهو مطبوع. وبلغت تراجمه ثماني وثلاثين وستمائة ترجمة.

ثم جاء الشيخ عمر نصوحى نزيه بلمن التركي (1391هـ)، فألف كتاباً في طبقات المفسرين، وهو مطبوع باللغة التركية القديمة في مجلدين. وبلغت تراجمه ستاً وأربعين وأربعمائة ترجمة.

ثم جاء الشيخ محمد طاهر الباكستاني (1407هـ) فألف في طبقات المفسرين، وكتبه باللغة العربية، وهو مطبوع في مجلد واحد. اقتصر في كتابه من القرن التاسع على علماء بلده، وبلغت تراجمه ثماني وثمانين وستمائة ترجمة.

ثم ألف عادل نويهض كتابه معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، ذكر فيه نحو ألفي ترجمة.

ثم جاء مشروع طبقات المفسرين بقسم التفسير في كلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، فشارك في المشروع (27) باحثاً. نوقشت أغلب الرسائل العملية، ولم تطبع ولم تنشر.

ومما هو وثيق الصلة بعلم طبقات المفسرين علم الفهرسة أو البيبلوجرافيا المتعلقة بجمع شتات كتب التفسير وما يتصل بها من علوم القرآن؛ لأنها في النهاية مؤلفات لهؤلاء المفسرين الذين يعتني بهم علم طبقات المفسرين، مثل: معجم مصنفات القرآن لعلي شواخ، وآخر ما صدر في ذلك: فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم، من إعداد مركز الدراسات القرآنية بمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، في ثلاثة مجلدات، وبلغت التراجم فيه أكثر من ستة آلاف وثلاثمائة ترجمة⁽⁹⁾.

فطبقات المفسرين للسيوطي لم يكمله، وتوفي -رحمه الله- وهو مسوّد، وفي طبقات المفسرين للداوودي ترجم لأعلام المفسرين حتى أوائل القرن العاشر الهجري، وطبقات كوزة الكناني مفقود، ونيل السائرين لمحمد الباكستاني اقتصر من القرن التاسع على علماء بلده.

ومع تنوع جهود العلماء في جمع المفسرين، فإن المفسرين ومؤلفاتهم في التفسير في عهد الدولة العثمانية لم يفرّدوا بمؤلف مستقل، وترتيبهم بحسب وفياتهم في القرون التي عاشوا فيها في طبقات، مع استخلاص أبرز ما يميز كل طبقة بشكل موجز؛ ومن توصيات المؤتمرات والأبحاث، أفراد المفسرون في كل إقليم؛ ليسهل الرجوع إليهم، ودراسة منهجهم، وتحقيق الذي مازال منها مخطوطاً.

المطلب الثالث: أهمية علم الطبقات

لعلم الطبقات أهمية بالغة تتجلى في النقاط الآتية:

- 1- معرفة مراتب العلماء في الطبقة الواحدة.
- 2- إبراز تاريخ التفسير وبيان تطوراته عبر القرون.

- 3- جمع وإحصاء المفسرين وكتب التفسير.
- 4- الوقوف على أسباب تنوع اتجاهات المفسرين، ومناهجهم في مؤلفاتهم.
- 5- إبراز عناية السلف بكتاب الله ﷻ واهتمامهم به.
- 6- استظهار حجم الحركة العلمية في كل قطر من أقطار الإسلام.
- 7- معرفة توزع العلماء في البلدان والأمصار.
- 8- تقدير تواريخ ولادات العلماء ووفياتهم وتصحيح الأخطاء الواقعة في ذلك⁽¹⁰⁾.

المبحث الثاني: طبقات المفسرين قبل الألف الهجري

المطلب الأول: طبقات المفسرين في القرن السابع

يظهر من خلال البحث في هذا القرن قلة المفسرين، والتأليف، مع الاهتمام بالبسملة وسورة الفاتحة، وميل بعض المفسرين إلى التصوف، من خلال ما وجدنا عنهم من وصف في تراجمهم. وقد وقفنا على الآتي:

1- القونوي (000-673هـ/000-1275م)

هو محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن علي القونوي، صدر الدين، صوفي، كان من كبار تلاميذ ابن عربي، شافعي المذهب. توفي بقونية وهو ابن اثنتين وثلاثين سنة. من كتبه: إعجاز البيان في كشف بعض أسرار أم القرآن في تفسير الفاتحة، طبع بمصر، وتفسير البسملة-خ، ومفتاح الغيب-خ⁽¹¹⁾.

2- عبد الله الإشبيلي (599-688هـ/1203-1289م)

هو عبد الله أحمد بن عبيد الله، أبو الحسين بن أبي الربيع الإشبيلي، إمام أهل النحو في زمانه، أخذ القراءات عن محمد بن أبي هارون التيمي. من كتبه: تفسير القرآن⁽¹²⁾.

المطلب الثاني: طبقات المفسرين في القرن الثامن

امتاز التفسير في هذا القرن بالشمولية، وتناول الكثير من علوم القرآن الكريم، ولم يخل من التأليف في الأجزاء التفسيرية، فأفردوا بعض الآيات والبسمة بالتأليف.

كما اهتموا باللغة العربية، بإفراد مؤلف في معاني الألفاظ، وعُملت الحواشي على الكشف، والبيضاوي؛ لأهميتهما. واهتموا بتدريس التفسير في المدارس والمساجد وغيرها. ووقفنا على الآتي:

3- القونوي (668-729هـ/1270-1329م)

هو علي بن إسماعيل بن يوسف القونوي، علاء الدين، أبو الحسين: فقيه شافعي، صوفي، عارف بالتفسير والأدب والكلام والأصول. من كتبه: نور المسرى في تفسير آية الإسراء⁽¹³⁾.

4- ابن دُمُور (000-729هـ/000-1329م)

هو محمد بن دمور بن مصطفى، ضياء الدين الحنفي الرومي، فقيه. من كتبه: معاني ألفاظ القرآن⁽¹⁴⁾.

5- القَيْصَرِي (000-751هـ/000-1350م)

هو داود بن محمود بن محمد، شرف الدين القيصري، أديب. من كتبه: حاشية على التأويلات النجمية "تأويلات بسم الله الرحمن الرحيم"، ورسالة في أحوال الخضر، ونهاية البيان في دراية الزمان⁽¹⁵⁾.

6- البَابَرْتِي (714-786هـ/1314-1384م)

هو محمد بن محمد بن محمود بن أحمد، أكمل الدين، أبو عبد الله، ابن الشيخ شمس الدين بن الشيخ جمال الدين، البابرتي، أصولي، مفسر، أديب، نحوي، فقيه حنفي. من كتبه: حاشية على الكشف للزمخشري-خ، وحاشية على تفسير البيضاوي؛ لكنه لم يكمله⁽¹⁶⁾.

7- الزركشي (745-794هـ/1344-1392م)

هو محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين، فقيه شافعي، أصولي، مفسر، أديب. من كتبه: البرهان في علوم القرآن-ط، وتفسير القرآن العظيم، وصل فيه إلى سورة مريم، وكشف المعاني في الكلام على قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾ [سورة يوسف:22]⁽¹⁷⁾.

المطلب الثالث: طبقات المفسرين في القرن التاسع

تميز التفسير في هذا القرن بشموله القرآن كاملاً، أو جزءاً منه، أو آيات أو سورة، وشرح من قبلهم من المفسرين، بالحواشي والتعليقات على تفاسير البيضاوي والكشاف للزمخشري. كما شملت علوم القرآن كالأعجاز، وقواعد التفسير. واستمروا في تدريس التفسير في المدارس والمساجد وغيرها. ووقفنا على الآتي:

8- حاجي باشا (820-000هـ/1417-000م)

هو خضر بن علي بن مروان بن علي القونوي الأصل، المعروف بحاجي باشا، حسام الدين الأيديني، متكلم، طبيب، مفسر، حنفي. من كتبه: مجمع الأنوار في جميع الأسرار، وهو تفسير كبير⁽¹⁸⁾.

9- ابن قاضي سِمَاوُنة (823-000هـ/1420-000م).

هو محمود بن إسرائيل بن عبد العزيز، بدر الدين، فقيه حنفي، مفسر، صوفي، قاض. من كتبه: تفسير القرآن في مجلدين، وتفسير آية الكرسي⁽¹⁹⁾.

10- الفناري (751-834هـ/1350-1431م)

هو محمد بن حمزة بن محمد، شمس الدين الفناري، قاض، مفسر، عالم بالمنطق والأصول، فقيه حنفي. من كتبه: عين الأعيان في تفسير القرآن، وهو "تفسير الفاتحة"، طبع في الأستانة سنة 1326هـ⁽²⁰⁾.

11- السيواسي (860-000هـ/1456-000م)

هو أحمد بن محمود، شهاب الدين السيواسي، مفسر، صوفي، فقيه حنفي. من كتبه: عيون التفاسير للفضلاء السماسير، وهو المشهور بتفسير الشيخ⁽²¹⁾.

12- الخيالي (829-861، وقيل: 870هـ/1425-1458م)

هو أحمد بن موسى الخيالي، شمس الدين، فاضل. من كتبه: حاشية على الجاربردي (ت746هـ) لتفسير الكشاف للزمخشري (538هـ)⁽²²⁾.

13- خضربك (810-863هـ/1407-1459م)

هو خضربك بن جلال الدين بن أحمد باشا، خير الدين، المولى، الرومي، القاضي، الحنفي. من كتبه: حواش على حاشية التفتازاني على الكشاف في التفسير⁽²³⁾.

14- القرمانى (000-871هـ/000-1467م)

هو حمزة بن محمود القرمانى، نور الدين، عارف بالتفسير والحديث والفقه. من كتبه: تفسير التفسير في التيسير والتسيير، وحاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي في تفسير الزهراوين⁽²⁴⁾.

15- الطرسوسى (000-871هـ/000-1467م)

هو مصطفى بن حمزة بن محمد بن إبراهيم الطرسوسى، أبو الميامن، فقيه حنفى، مفسر. من كتبه: مستراض الأنوار ومستفاض الأسرار، حاشية على أنوار التنزيل في التفسير، للبيضاوي⁽²⁵⁾.

16- الرومى (000-874هـ/000-1469م)

هو عبد الكريم بن عبد الله الرومى، فقيه حنفى، قاض، له اشتغال بالتفسير. من كتبه: حاشية على شرح السعد للكشاف في التفسير⁽²⁶⁾.

17- القريبي (000-879هـ/000-1474م)

هو أحمد بن عبد الله القريبي، أديب بالعربية والفارسية والتركية. من كتبه: مصباح التعديل في كشف أنوار التنزيل-خ، حاشية على البيضاوي⁽²⁷⁾.

18- الكافيجي (788-879هـ/1386-1474م)

هو محمد بن سليمان بن سعد بن مسعود الحنفى محيى الدين، أبو عبد الله، فقيه، أصولي، محدث، نحوي، مفسر، صوفي، صرفي، بياني، منطقي، حكيم، رياضي. من كتبه: التيسير

في قواعد التفسير-ط، وجواب في تفسير: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [سورة النجم:1]، ونزهة الإخوان في أي القرآن في تفسير آية ﴿قَالُوا يَلُوْطُ إِنَّآ رُسُلُ رَبِّكَ﴾ [سورة هود:81]، ونيل المرام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [سورة فصلت:46]، وكشف النقاب للأصحاب والأحباب في إعجاز القرآن⁽²⁸⁾.

19- ابن التَّمْجِيد (000-نحو880هـ/000-نحو1475م)

هو مصطفى بن إبراهيم الرومي، مصلح الدين، مفسر. من كتبه: حاشية على تفسير البيضاوي-ط لخصها من حواشي الكشاف، طبعت بهامش حاشية القونوي على تفسير الكشاف سنة 1285هـ بالأستانة⁽²⁹⁾.

20- ابن قُطْلُوْبُغَا (803-881هـ/1400-1477م)

هو محمد بن محمد بن عمر بن قطلوبغا، سيف الدين البكتمري، فقيه حنفي، أصولي، عالم بالعربية والتفسير، تولى تدريس الفقه والتفسير في عدة مدارس. من كتبه: حاشية على أنوار التنزيل في التفسير للبيضاوي، وكتب حواشي متقنة على التوضيح لابن هشام، وعلى شرح البيضاوي للأسنوي⁽³⁰⁾.

21- ملا خسرو (000-885هـ/000-1480م)

هو محمد بن فرامر بن علي، المعروف بملا- أو منلا. أو المولى- خسرو، قاض، أصولي، بياني، مفسر، فقيه حنفي، متبحر في علوم المعقول والمنقول. من كتبه: حاشية على أنوار التنزيل في التفسير، للبيضاوي-خ. قال صاحب كشف الظنون: "وهي من أحسن التعليقات عليه بل أرجحها، إلى قوله سبحانه وتعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ﴾ [سورة البقرة:142]". ورسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَاتِ رَبِّكَ﴾ [سورة الأنعام:158]⁽³¹⁾.

22- الإزنيقي (000-885هـ/000-1480م)

هو محمد بن محمد، قُطْبُ الدِّينِ، الحنفي، فاضل، مفسر. من كتبه: تفسير كبير للقرآن في مجلدات⁽³²⁾.

23- الفَنَارِي (840-886هـ/1436-1481م)

هو حسن بن محمد شاه بن محمد شمس الدين بن حمزة الفَنَارِي. يقال له: ملاً حسن شلي. من كتبه: حاشية على تفسير البيضاوي⁽³³⁾.

24- الفَنَارِي (840-886هـ/1463-1481م)

هو حسن جلي بن محمد شاه بن محمد بن حمزة، بدر الدين الفَنَارِي، فقيه حنفي. من كتبه: حاشية على حاشية الشريف الجرجاني على الكشاف للزمخشري، وحاشية على تفسير البيضاوي⁽³⁴⁾.

25- السِينَوِي (000-891هـ/000-1486م)

هو إلياس بن إبراهيم السِينَوِي، ثم البروسوي، مفسر، فقيه حنفي، عالم بالكلام. من كتبه: رسالة في تفسير بعض آيات من كتاب الله العزيز⁽³⁵⁾.

26- الكوراني (813-893هـ/1410-1488م)

هو أحمد بن إسماعيل بن عثمان بن أحمد بن رشيد بن إبراهيم الشهرزوري، الهمداني التبريزي، الكوراني، ثم القاهري، الشافعي ثم الحنفي، شهاب الدين، ويقال شرف الدين: مفسر، كردي الأصل، من علماء الروم. من كتبه: غاية الأماني في تفسير السبع المثاني، قال طاشكركي زاده: "أورد فيه مؤاخذات كثيرة على العلامتين الزمخشري، والبيضاوي"⁽³⁶⁾.

27- الخُلُوتِي (000-899هـ/000-1494م)

هو إسماعيل بن عبد الله الرومي الصوفي الخلوتي، جمال الدين، مفسر. من كتبه: تفسير سورة الفاتحة، وتفسير، من سورة الضحى إلى آخر القرآن، وتفسير آية الكرسي⁽³⁷⁾.

المطلب الرابع: طبقات المفسرين في القرن العاشر

تميز هذا القرن بكثرة المفسرين، وكثير منهم من الصوفية، واهتم القضاة بالتفسير، وأصبح التفسير يلقى في دروس.

فكثر التأليف في التفسير على اختلافها في الحجم، سواء كان تفسير القرآن كاملاً، أم تفسير جزء من القرآن، أم سورة، أم آية. وتعددت كتب التفسير لمفسر واحد.

وزادت عناية المفسرين بالتفاسير السابقة، من خلال كتابة الحواشي عليها، أو التعليقات، أو الحواشي على حاشية كتاب معين، وكان الحظ الأكبر من هذه الحواشي لتفسير البيضاوي، ويليهِ الكشاف، وحاشية على تفسير أبي السعود.

كما تضمن التأليف رسائل في التفسير عامة، أو رسالة في تفسير آية، ولم يؤلف إلا بالعربية. ووقفنا على الآتي:

28- البدليسي (900-000هـ/1495-000م)

هو علي بن عبد الله البدليسي، حسام الدين، مفسر، صوفي، فقيه حنفي. من كتبه: جامع التنزيل والتأويل في التفسير، في خمسة مجلدات⁽³⁸⁾.

29- أخي جَلبي (902-000هـ/1497-000م)

هو يوسف بن جنيد التوقاتي الرومي، المعروف بأخي جلي، أو أخي زاده، فقيه حنفي. من كتبه: حاشية على أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، بعنوان: مشاهدة أنوار التنزيل في مجاهدة أسرار التأويل⁽³⁹⁾.

30- النكساري (901-000هـ/1496-000م)

هو محمد بن إبراهيم بن حسن، محيي الدين، النكساري، فقيه حنفي، مفسر. قال الغزي: "كان حافظاً للقرآن الكريم، عارفاً بعلم القراءات، ماهراً بالتفسير، عالماً بالعربية والعلوم

الشرعية والعقلية". من كتبه: تفسير سورة الدخان. قال صاحب الشقائق النعمانية: "وهو تأليف يدل على صاحبه أنه آية كبرى في علم التفسير". وحاشية على أنوار التنزيل في التفسير، للبيضاوي⁽⁴⁰⁾.

31- خطيب زاده (000-901هـ/1495م)

هو محمد بن إبراهيم الرومي، محيي الدين أفندي، من جهات أزيق، بقسطنطينية. من كتبه: تعليقات على أوائل الكشاف⁽⁴¹⁾.

32- بايزيد خليفة (000-910، وقيل: 905هـ/000-1504م)

هو بايزيد خليفة بن عبد الله الرومي، مفسر، متصوف. من كتبه: سجن جل الأرواح ونقوش الألواح في تفسير الفاتحة، وحاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي في التفسير⁽⁴²⁾.

33- حاجي حسن زاده (000-911هـ/000-1505م)

هو محمد بن مصطفى بن الحاج حسن البالكسري، شمس الدين، فقيه، حنفي، قاض، مشارك في التفسير واللغة والتصريف. من كتبه: حاشية على سورة الأنعام من تفسير البيضاوي⁽⁴³⁾.

34- بركوي زاده (000-919هـ/000-1513م)

هو مصطفى بن عبد الله الرومي، مصلح الدين، الشهير ببركوي زاده، قاض، فقيه حنفي، مفسر. من كتبه: تفسير آية الحج، وتفسير سورة القدر⁽⁴⁴⁾.

35- قره كمال (000-920هـ/000-1514م)

هو إسماعيل بن إبراهيم، العالم الفاضل القرماني، المولى كمال الدين، مفسر، فقيه حنفي، متكلم. من كتبه: حاشية على الكشاف للزمخشري في التفسير، وحاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي في التفسير⁽⁴⁵⁾.

36- النخجواني (920-000 هـ/1514-000 م)

هو نعمة الله بن محمود النخجواني، ويعرف بالشيخ علوان، مفسر، صوفي كبير. من كتبه: الفوائح الإلهية والمفاتيح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية، مجلدان في التفسير، على الطريقة الصوفية. وحاشية على أنوار التنزيل في التفسير، للبيضاوي⁽⁴⁶⁾.

37- مؤيد زاده (922-860 هـ/1456-1516 م)

هو عبد الرحمن بن علي بن مؤيد الأماسي، فقيه حنفي، مفسر. من كتبه: تفسير سورة القدر-خ في كراستين، أوله: "الحمد لله الذي أنزل القرآن لنا في ليلة القدر"⁽⁴⁷⁾.

38- البردعي (927-000 هـ/1521-000 م)

هو محمد بن محمد بن محمد البردعي، وقيل: البرديجي⁽⁴⁸⁾ التبريزي الحنفي، محيي الدين، فاضل، من موالي الروم، وله معرفة تامة بالتفسير. من كتبه: حواش على تفسير البيضاوي⁽⁴⁹⁾.

39- إدريس البدليسي (930-000 هـ/1524-000 م)

هو إدريس بن حسام الدين علي البدليسي. من كتبه: حاشية على تفسير البيضاوي⁽⁵⁰⁾.

40- إسحاق القرمانى (930-000 هـ/1524-000 م)

هو جمال الدين، مفسر، صوفي، عالم بالتصريف. من كتبه: تفسير، من سورة المجادلة إلى آخر القرآن، وحاشية على تفسير البيضاوي⁽⁵¹⁾.

41- القره باغى (932-000، وقيل: 943 هـ/1535-000 م)

هو محمد بن علي القره باغى، محيي الدين، الرومي، مفسر، محدث، أصولي، فقيه حنفي. من كتبه: حاشية على تفسير البيضاوي، وحاشية على الكشاف، وتفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي

بَعْضُ أَيْتِ رَبِّكَ﴾ [سورة الأنعام: 158]⁽⁵²⁾.

42- ابن الحاج حسن (939-000، وقيل: 933هـ/1532-000م)

هو محمد شاه بن محمد حسن، الشهير بدابّة جليبي، قاض، مفسر، فقيه حنفي. من كتبه:
حاشية على تفسير البيضاوي⁽⁵³⁾.

43- المَغْلُوي (940-000، وقيل: 963هـ/1533-000م)

هو محمد بن محمود المغلوي الوفائي، الحنفي، فاضل. من كتبه: تنوير الضحى في تفسير
سورة الضحى، وتفسير آية الكرسي⁽⁵⁴⁾.

44- ابن كمال باشا (940-000هـ/1534-000م)

هو أحمد بن سليمان بن كمال باشا، شمس الدين، قاض، فقيه حنفي، مفسر، عالم
بالحديث ورجاله. من كتبه: تفسير القرآن، بلغ فيه إلى سورة الصافات، وتفسير سورة الملك،
وحواش على الكشاف في التفسير⁽⁵⁵⁾.

45- سَعْدِي جَلِّي (945-000هـ/1539-000م)

هو سعد الله بن عيسى بن أمير خان، الشهير بسعدي أفندي، قاض، حنفي. من كتبه:
الفوائد الهية، وحاشية على تفسير البيضاوي، ورسالة الأحقاب للرد على الرسالتين في تفسير آية:
﴿لَبِثْنَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ [سورة النبأ:23] لخليل أفندي أبي الفتح⁽⁵⁶⁾.

46- العَطُوفِي (948-000هـ/1541-000م)

هو خضر بن محمود بن عمر المرزيفونى المعروف بخير الدين العطوفى، فقيه حنفي. من
كتبه: حاشية على أنوار التنزيل في التفسير للبيضاوي⁽⁵⁷⁾.

47- ابن أم ولد (950-000هـ/1543-000م)

هو عبد الأول بن حسين بن حسن بن حامد، فقيه حنفي، مشارك في علوم التفسير
والحديث والنحو والقراءات. من كتبه: حاشية على الكشاف في التفسير للزمخشري⁽⁵⁸⁾.

48- شيخ زاده (951-000هـ/1544-000م)

هو محمد (محيي الدين) بن مصطفى (مصلح الدين) بن شمس الدين القوجوي، فقيه حنفي، مفسر، فرضي، كان مدرسا بالقسطنطينية، من كتبه: حاشية على أنوار التنزيل في التفسير للبيضاوي⁽⁵⁹⁾.

49- محمد التبريزي (954-000هـ/1547-000م)

هو محمد بن عبد الأول التبريزي، فاضل من موالي الروم. من كتبه: حاشية على شرح هداية الحكمة لمولانا زاده، وتفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [سورة البقرة:29]، ورسالة في قوله تعالى: ﴿قَالَ ءَأَمْنَتُمْ لَهُ وَقَبَلَ أَنْ ءَأَذَنَ لَكُمْ﴾ [سورة طه:71]⁽⁶⁰⁾.

50- جوي زاده (954-000، وقيل: 952هـ/1547-000م)

هو محمد بن إلياس الحنفي الرومي، محيي الدين، قاض، عالم بالتفسير والفقاه والأصول. من كتبه: رسالة في التفسير⁽⁶¹⁾.

51- محمود الأيديني (956-000هـ/1549-000م)

هو محمود بن عبد الله الرومي، بدر الدين، مفسر. من كتبه: تفسير القرآن⁽⁶²⁾.

52- طاشكبري زاد (901-968هـ/1495-1561م)

هو أحمد بن مصطفى بن خليل، أبو الخير، عصام الدين، قاض، مؤرخ. من كتبه: حاشية على حاشية السيد الجرجاني (816هـ) على الكشاف في التفسير، ورسالة في تفسير آية الوضوء، وصورة الخلاص في سورة الإخلاص، وتفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [سورة البقرة:29]، وحاشية على تفسير أبي السعود⁽⁶³⁾.

53- عرب زاده (919-969هـ/1513-1562م)

هو محمد بن محمد الأنطاكي، ثم البروسوي، الشهير بعرب زاده، قاض، فقيه حنفي، مفسر. من كتبه: حاشية على أنوار التنزيل في التفسير للبيضاوي⁽⁶⁴⁾.

54- سروري (897-969هـ/1492-1562م)

هو مصطفى بن شعبان الرومي، مصلح الدين، الإمام المحقق العالم الحنفي، الفاضل، مفسر، محدث، فقيه حنفي. من كتبه: الحواشي الكبرى، والحواشي الصغرى، كلاهما على تفسير البيضاوي، وتفسير سورة يوسف⁽⁶⁵⁾.

55- الأدرنوي (000-970هـ/000نحو1562م)

هو إبراهيم بن حمزة بن مسعود، تاج الدين التيروي، الأدرنوي، مفسر. من كتبه: جامع الأنوار ونزهة الأبصار في التفسير والمواعظ⁽⁶⁶⁾.

56- القرماني (000-971هـ/000-1563م)

هو أحمد بن محمود الأصب اللارندي القرماني، مفسر، فقيه حنفي. من كتبه: تفسير القرآن إلى سورة المجادلة، في اثني عشر مجلدا. وقد خلط بعض الباحثين بينه وبين حمزة بن محمود القرماني صاحب الحاشية على تفسير البيضاوي المسماة: تفسير التفسير⁽⁶⁷⁾.

57- القونوي (000-972هـ/000-1565م)

هو عبد الرحمن بن إبراهيم القونوي القرماني، الشهير بأزلي زاده، فقيه حنفي، مفسر. من كتبه: بحر العلوم في تفسير القرآن⁽⁶⁸⁾.

58- محمد الرومي (000-973هـ/000-1565م)

هو محمد الرومي، مفسر، ولي الإمامة بجامع محمود باشا. من كتبه: حاشية على تفسير البيضاوي⁽⁶⁹⁾.

59- عبد الكريم زاده (000-975 هـ/000-1568 م)

هو محمد بن عبد الوهاب بن عبد الكريم، المعروف بعبد الكريم زاده: مفسر، لغوي، فقيه حنفي. من كتبه: حاشية على أنوار التنزيل في التفسير للبيضاوي، وصل فيها إلى سورة طه⁽⁷⁰⁾.

60- بستان (904-977 هـ/1499-1570 م)

هو مصطفى بن محمد علي الأيديني، التيروي، المعروف ببستان أفندي، قاض، فاضل، فقيه حنفي، مفسر. من كتبه: تفسير سورة الأنعام في مجلد، وهو حاشية على تفسير البيضاوي لهذه السورة⁽⁷¹⁾.

61- ابن الحنائي (916-979 هـ/1511-1571 م)

هو علي جلبي بن أمر الله بن عبد القادر الحميدي، مفسر، قاض، حنفي. من آثاره: حاشية على تفسير البيضاوي، وحاشية على الكشاف للزمخشري⁽⁷²⁾.

62- حنّاوي زادة (918-979 هـ/1512-1572 م)

هو علي بن محمد حناوي زاده، علاء الدين، قاض، عالم، شاعر. صنف رسالة ضخمة في التفسير⁽⁷³⁾.

63- البركلي (929-981 هـ/1532-1573 م)

هو محمد بن بير علي بن إسكندر البركلي، محيي الدين، تقي الدين، صوفي، واعظ، فقيه حنفي، مفسر، محدث. من كتبه: تفسير سورة البقرة، والطريقة المحمدية في الوعظ، والدرة اليتيمة- تجويد، ورسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [سورة محمد:19]، والمقدمة في التفسير⁽⁷⁴⁾.

64- أبو السعود (898-982 هـ/1493-1574 م)

هو محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، المولى أبو السعود: مفسر، أصولي، شاعر، فقيه حنفي. يقال له: خطيب المفسرين. من كتبه: معاهد الطراف في أول تفسير سورة الفتح من الكشاف، وحاشية على الكشاف للزمخشري، وإرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم⁽⁷⁵⁾.

65- القرماني (000-982هـ/000-1025م)

هو إلياس القرماني: طبيب، مفسر، ولد بولاية قرمان، ورحل في طلب العلم، فشهّر بالطب، ثم برع في التفسير وتصدر لتدريسه، فانتفع به كثيرون، واستمر إلى أن توفي قتلاً⁽⁷⁶⁾.

66- معيد زاده (922-983هـ/1516-1575م)

هو محمد بن عبد العزيز، فقيه حنفي، قاض، مفسر. ومن كتبه: تعليقات على بعض المواضع من التفسير، وتفسير: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ [سورة الأنعام:158]⁽⁷⁷⁾.

67- الأماصي (893-986هـ/1488-1578م)

هو يوسف بن حسام الدين بن إلياس الأماصي، المعروف بمحشي البيضاوي، وبالمولى سنان الدين، ويقال له: عجم سنان البردعي، قاض، مفسر، فقيه حنفي. من كتبه: حاشية على تفسير البيضاوي-خ، قال صاحب كشف الظنون: وهي حاشية مقبولة، من أول الأنعام إلى آخر الكهف، وتعليقة على تفسير سورة الملك والمدثر والقمر⁽⁷⁸⁾.

68- برويز الرومي (000-987، وقيل: 996هـ/000-1025م)

هو برويز بن عبد الله الرومي، فقيه، مفسر، قاض، فقيه حنفي. من كتبه: حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي في التفسير⁽⁷⁹⁾.

69- اللارندي (000-994هـ/000-1585م)

هو محمد بن عبد الله اللارندي، الرومي، فقيه حنفي، مفسر. من كتبه: تفسير القرآن حاشية على البيضاوي⁽⁸⁰⁾.

70- سيّاهي زاده (000-997هـ/000-1589م)

هو محمد بن علي البروسوي، فاضل، من القضاة. من كتبه: كتاب في التفسير والحديث والكلام وأصول الفقه والبيان والطب⁽⁸¹⁾.

71- بستان زاده (000-997هـ/000-1589م)

هو مولى محمد العالم الفاضل الشهير ببستان زاده، وعبد الكريم زاده. من كتبه: الحاشية على تفسير البيضاوي، وهي من سورة الأنعام إلى آخر القرآن، وتوفي قبل تكميلها⁽⁸²⁾.

المبحث الثالث: طبقات المفسرين بعد الألف

المطلب الأول: طبقات المفسرين في القرن الحادي عشر

كثرت التأليف في التفسير، وتنوع ما بين تفاسير كاملة حسب ما يبدو من عناوينها، وتفسيرات غير مكتملة، كتفسير آية، أو جزء منها، أو تفسير سورة فأكثر.

وفي المقابل ألف بعض المفسرين أكثر من تفسير، واكتفى بعض المفسرين بالتعليق، والتحشية على تفاسير سابقة، وزادت عنايتهم بها من خلال كتابة الحواشي عليها والتقارير، وكان النصيب الأكبر من هذه الحواشي لتفسير البيضاوي؛ وتفسير الزمخشري.

كما يلاحظ قلة التفاسير بغير العربية، فلم نجد إلا اثنين باللغة التركية، وهذا يدل على تمكن المسلمين وإتقانهم للغة العربية، فقد كان الترك يؤلفون باللغة العربية.

ومن المآخذ على التأليف في هذا القرن قلة الاهتمام بالتفسير بالمأثور، وغلبة التصوف على كثير من المفسرين، فوصفوا في تراجمهم بالمتصوفة ولم يكونوا على درجة واحدة، بل هناك تفاوت بينهم في البعد عن السنة؛ فبعضهم أبعد عنها من بعض.

ولم تشتهر مؤلفات هذا القرن في أوساط طلبة العلم؛ ما ينبئ عن قلة قيمتها العلمية إلا النادر منها، أو لأن معظم المؤلفات في هذا العصر إما مفقود وإما مخطوط. ووقفنا على الآتي:

72- محمد الواني (1000-1000هـ/1592-000م)

هو محمد بن مصطفى الكوراني، الحنفي، الشهير بوانقولي. فقيه أصولي. من كتبه:

ترجيح البينات، ورسالة في تفسير آية: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيَّدِيكُمْ﴾ [سورة الأنفال: 51]

وهي حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي⁽⁸³⁾.

73- زكريا بن بيرم (1001-920هـ/1593-1514م)

هو زكريا بن بيرم، الأنقروبي، الحنفي، فقيه، مفسر، أديب. من كتبه: حاشية على تفسير

سورة الأعراف من أنوار التنزيل للبيضاوي⁽⁸⁴⁾.

74- حمد المنشي (1001-000هـ/1593-000م)

هو محمد بن محمود الصاروخي الأحصاري الحنفي، العالم الفاضل المحقق المولى بدر الدين، مفسر، له معرفة بالأدب. من كتبه: أنه صنف تفسيراً أشتهر اسمه: تفسير المنشي، وهو تفسير جليل وجيز على هيئة الجلالين، ونزيل التنزيل في التفسير⁽⁸⁵⁾.

75- الأنقروي (1001-920هـ/1514-1593م)

هو زكريا أفندي بن بيرم الأنقروي، فقيه حنفي، مفسر، باحث، من كتبه: حاشية على تفسير سورة الأعراف من أنوار التنزيل للبيضاوي⁽⁸⁶⁾.

76- الأصم (1002-000هـ/1594-000م)

هو يوسف بن محمد الصغراتي الكردي، فقيه شافعي، مفسر. من كتبه: منقول التفاسير، طبع بالتركية، في تفسير القرآن، مشهور ببلاد الأكراد⁽⁸⁷⁾.

77- الوارداري (1003-000هـ/1882-000م)

هو عبد الكريم سنان باشا الوارداري، مفسر. من كتبه: فصل الخطاب في تفسير أم الكتاب في التيمورية⁽⁸⁸⁾.

78- ابن الملا (1003-937هـ/1530-1595م)

هو أحمد بن محمد بن علي بن محمد بن أحمد الحصكفي، شهاب الدين، أديب، نحوي، عارف بالتفسير. من كتبه: مبحث عن موضع من أنوار التنزيل للبيضاوي في التفسير⁽⁸⁹⁾.

79- مصطفى جناني (1004-000هـ/1596-000م)

هو مصطفى بن محمد البرسوي، الرومي، الحنفي، الملقب بجناني. فاضل. من كتبه: (رسالة على مواضع في التفسير)⁽⁹⁰⁾.

80- السيواسي (1006-000هـ/1597-000م)

هو أحمد بن محمد بن عارف الزيبي السيواسي، شمس الدين، أبو الثناء، أديب، فقيه حنفي، عارف بالتفسير والتاريخ. له تصانيف بالتركية والعربية، فمن التركية: نقد الخاطر في تفسير سورة الكهف، ولطائف الآيات ونقوش البيئات⁽⁹¹⁾.

81- نُوَعي الرُّومي (940-1007هـ/1533-1599م)

هو يحيى بن علي بن نصح، باحث، قاض، له تصانيف بالعربية. من كتبه: تفسير سورة الملك⁽⁹²⁾.

82- أحمد الجابري (000-1008هـ/000-1599م)

هو أحمد بن روح الله بن ناصر الدين بن غياث الدين بن سراج الدين الأنصاري، الجابري، قاض، مفسر. من كتبه: تفسير سورة يوسف، وحاشية على تفسير سورة الأنعام للبيضاوي، وتفسير سورة القدر، وحاشية على تفسير البيضاوي إلى آخر سورة الأعراف⁽⁹³⁾.

83- كوزل حصاري (000-1010هـ/000-1601م)

هو محمد بن حمزة الكوزل حصاري الأيديني، فقيه حنفي، مفسر، من كتبه: أزهار التنزيل في التفسير⁽⁹⁴⁾.

84- حسن بن الحنائي (953-1012هـ/1546-1603م)

هو حسن بن چلي بن علي بن أمر الله بن عبد القادر الحميدي، الحنفي، فقيه، صوفي، تولى القضاء بالرشيد. من كتبه: كاشف الأسرار في شرح بعض أبيات المثنوي، وحواشي شلي على البيضاوي لحسن شلي⁽⁹⁵⁾.

85- أخي زاده (963-1013هـ/1556-1604م)

هو عبد الحلیم بن محمد الرومي، فقيه حنفي، قاض، مفسر. من كتبه: رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ﴾ [سورة الأحزاب: 38] وحاشية على الكشاف للزمخشري، بعنوان: حاشية على أول سورة الأنبياء⁽⁹⁶⁾.

86- البرغمه وي (000-1014هـ/000-1605م)

هو إبراهيم بن مصطفى البرغمه وي، المعروف بلوح خوان، قاض، مفسر، حنفي، متكلم. له على التفسير رسائل وتعليقات كثيرة تدل على تبحره، فقد كان بحراً زاخراً عالماً بالتفسير والحديث والكلام⁽⁹⁷⁾.

87- طورسون زاده (1019-000هـ/1610-000م)

هو عبد الله بن طورسون بن مراد الرومي، الموصوف بفيض الله، قاض، فقيه حنفي. من كتبه: تعليقات على تفسير القرآن، وتفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة:30]⁽⁹⁸⁾.

88- علي الأزنيقي (1019-000هـ/1610-000م)

هو علي الأزنيقي فاضل. من كتبه: التفسير المسي: كشف الأسرار وهتك الأستار⁽⁹⁹⁾.

89- محمد مفتي أسكوب (1020-000هـ/1611-000م)

هو محمد، المعروف بمفتي أسكوب، فقيه. له رسالة في التفسير⁽¹⁰⁰⁾.

90- العمادي (1022-000هـ/1613-000م)

هو مصطفى بن جعفر العمادي الرومي، الملقب بصنع الله، فقيه حنفي. من كتبه: حاشية على أوائل الكشاف في التفسير للزمخشري⁽¹⁰¹⁾.

91- طاشكبري زاده (1030-000هـ/1621-000م)

هو أحمد بن أحمد بن مصطفى بن خليل، كمال الدين، من علماء الحنفية، مفسر، وهو ابن طاشكبري زاده صاحب الشقائق النعمانية. من كتبه: حاشية على تفسير البيضاوي، وصل فيها إلى سورة الكهف⁽¹⁰²⁾.

92- الأسكوبي (1033-000هـ/1624-000م)

هو عمر بن محمد الأسكوبي، الديرهوي، ثم القسطنطيني النقشبندي، فقيه حنفي، واعظ، مفسر، خلوتي، صوفي. من كتبه: حاشية على تفسير البيضاوي من سورة الرحمن إلى آخر القرآن⁽¹⁰³⁾.

93- شيخ زاده (1033-000هـ)

هو أحمد بن محمد الزاهد الأدرنه وي، الرومي، قاض، مفسر، فقيه حنفي، من كتبه:
رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾ [سورة البقرة:22] ⁽¹⁰⁴⁾.

94- الأردبيلي (1036-980هـ/1572-1627م)

هو محمد بن عبد الغني بن مير باد شاه الأردبيلي، جمال الدين، المعروف بغني زاده: قاض،
مفسر. من كتبه: حاشية على أنوار التنزيل، للبيضاوي في التفسير ⁽¹⁰⁵⁾.

95- محمود الأسكداري (1036-000، وقيل: 1038هـ/1627-000م)

هو محمود بن محمد الأسكداري، فاضل. من كتبه: تفسير نفائس المجالس السلطانية في
حقائق الأسرار القرآنية ⁽¹⁰⁶⁾.

96- عَزْمِي زَادَهُ (1040-977هـ/1570-1630م)

هو مصطفى بن محمد، قاض، فقيه حنفي. من كتبه: حاشية على أول سورة هود من
تفسير البيضاوي، ورسالة في قوله تعالى: ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ﴾ ⁽¹⁰⁷⁾.

97- الرُّومِي (1041-000هـ/1631-000م)

هو أحمد بن عبد القادر الرومي، فاضل. من كتبه: تفسير أحمد الرومي ⁽¹⁰⁸⁾.

98- الأَنْقَرَوِي (1042-000هـ/1632-000م)

هو إسماعيل بن أحمد الأنقروي، رسوخ الدين المولوي، درويش من الروم. متشعر، متأدب.
من كتبه: تفسير سورة الفاتحة، وتفسير مصباح الأسرار ⁽¹⁰⁹⁾.

99- غلامك (1045-000هـ/1635-000م)

هو محمد بن موسى البوسنوي السرائي، الشهير بغلامك، قاض، مفسر. من كتبه: حاشية
على أنوار التنزيل في التفسير، للبيضاوي. وهي إلى آخر سورة الأنعام ⁽¹¹⁰⁾.

100-عبد الله عبيد البوسنوي (992-1054هـ/1584-1644م)

هو عبد الله عبيد بن محمد البوسنوي، توفي بقونيه. من كتبه: أحد عشر كتاباً في التفسير، وهي: البرهان الجلي في صرف السوء عن وجه الآية في حال يوسف، وتجلي النور المبين في مرآة إياك نعبد وإياك نستعين، ورسالة في تفسير آية ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ﴾ ورسالة في تفسير آية ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾ [سورة البقرة:21]، ورسالة في تفسير سورة ن والقلم على مشرب أهل التوحيد والحكم، ورسالة في تفسير سورة والعاديات، ورفع الحجاب في اتصال البسملة بفاتحة الكتاب، وسر اليقين في تفسير آية: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [سورة الحجر:99]، وسر الفيض والنصر في تفسير سورة العصر، وكشف أسرار البررة في تفسير آية: ﴿قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾ [سورة عبس:17]، وكشف السر المهم في أول سورة مريم، والكشف عن الأمر في تفسير آخر سورة الحشر⁽¹¹¹⁾.

101-عبد الحليم الكرمانلي (000-1055هـ/000-1645م)

هو عبد الحليم بن عبد الله الكرمانلي، نحوي، بياني. من كتبه: حاشية على البيضاوي⁽¹¹²⁾.

102-شيخ زاده (000-1055هـ/000-1645م)

هو محمد بن علي الوارداري الرومي، أبو النور، فقيه حنفي. من كتبه: تفسير القرآن إلى سورة المائدة، وتعاليق على التفاسير⁽¹¹³⁾.

103-عبد الله محمد الكردي (1064هـ)

مفسر، دّرس، وولي قضاء المدينة. من كتبه: حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي⁽¹¹⁴⁾.

104-مصطفى بالي (000-1073هـ/000-1663م)

هو مصطفى بن سليمان الشهير ببالي زاده الرومي، فقيه. من كتبه: حاشية على شرح السيد لمفتاح العلوم للسكاكي، وحاشية على حاشية سعدي جلبي (945هـ) على أنوار التنزيل للبيضاوي⁽¹¹⁵⁾.

105-التفسيري (1077-000هـ/1666-000م)

هو محمد بن علي الرومي، فقيه حنفي، قاض، مفسر. من كتبه: رسائل على أنوار التنزيل للبيضاوي⁽¹¹⁶⁾.

106-حسام زاده (1080-000هـ/1669-000م)

هو محمد بن حسام الدين الرومي، فقيه حنفي، قاض، مفسر. من كتبه: تفسير القرآن إلى سورة المائدة⁽¹¹⁷⁾.

107-المغنيساوي (1080-000هـ/1669-000م)

هو عبد الرحمن بن عبد الله القدوسي المغنيساوي الخلوتي، مفسر، لغوي. من كتبه: حاشية على أنوار التنزيل في التفسير للبيضاوي⁽¹¹⁸⁾.

108-الشرواني (1031-1083، وقيل: 1073هـ/1622-1672م)

هو صالح بن إسحاق الشرواني الأصل، القسطنطيني، القره باغي الرومي، المعروف بـ "ظهوري" وإسحاق زاده: قاض، مفسر، شاعر. من كتبه: حاشية على تفسير البيضاوي⁽¹¹⁹⁾.

109-محمد قاضي زاده (1087-000هـ/1676-000م)

هو محمد بن محمد المدني، أبو الطيب. من كتبه: أسنى المطالب بجواب الشريف أحمد بن غالب في تفسير آية ﴿إِنَّكَ بِأَلْوَادٍ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [سورة طه: 12] ، وحاشية على تفسير البيضاوي⁽¹²⁰⁾.

110-صندقلي (1088-000هـ/1677-000م)

هو عبد الحليم بن بير قدم بن نصوح بن موسى الرومي، قاض، فقيه حنفي، له اشتغال بالتفسير والنحو والأصول. من كتبه: حاشية على الزهراوين "البقرة وآل عمران" و"سورة النساء" من تفسير البيضاوي⁽¹²¹⁾.

111-المنقاري (1018-1088هـ/1609-1677م)

هو يحيى بن عمر العلالي الرومي، قاض، مفسر، ينعت بشيخ الإسلام. من كتبه: حاشية على تفسير البيضاوي⁽¹²²⁾.

112-العشاق (1000-1090هـ/1679-000م)

هو عبد الباقي بن عبد الرحيم بن حسام الدين العشاق الرومي، قاض، مفسر، فقيه حنفي. من كتبه: حاشية على أوائل "أنوار التنزيل" في التفسير للبيضاوي⁽¹²³⁾.

113-الواني (1000-1096هـ/1685-000م)

هو محمد بن بسطام الخوشابي الحسيني الرومي، المعروف بالواني: مفسر، واعظ، فقيه حنفي. له خمسة كتب في التفسير، منها: خلاصة التفاسير، وعرائس القرآن ونفائس الفرقان في قصص الأنبياء. ذكر فيه من تفسير البيضاوي وحواشيه ومن الكشف وحواشيه⁽¹²⁴⁾.

114-أحمد البياضي (1044-1097هـ/1634-1686م)

هو أحمد بن الحسن بن سنان الدين يوسف البسنوي، المعروف ببياضي زاده الحنفي، كمال الدين. من كتبه: حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي، وحاشية على تفسير البيضاوي على سورة الأنعام وسورة الملك وسورة القمر⁽¹²⁵⁾.

115-قره باش (1000-1097هـ/1686-000م)

هو علي الأطول بن محمد القسطموني الرومي، الخلوتي، الشعباني، صوفي، عارف بالكلام والتفسير. من كتبه: تفسير سورة طه⁽¹²⁶⁾.

116-مؤذن زاده (1000-1099هـ/1688-000م)

هو شعبان بن أيوب الرومي، مفسر، قاض، فقيه حنفي. من كتبه: تفسير القرآن، ألفه باسم الوزير أحمد فاضل باشا المتوفى سنة (1087هـ)⁽¹²⁷⁾.

المطلب الثاني: طبقات المفسرين في القرن الثاني عشر

تميز هذا العصر بالعبارة بالشرح والحواشي على تفسير البيضاوي، لتفسير القرآن كاملاً أو تفسير جزء أو سور أو آيات. كما اعتنوا بعلوم القرآن، فألفوا في المناسبات والمنتشاهات والناسخ والمنسوخ، والقراءات.

واشتهر بعض العلماء في هذا القرن بالتدريس دون التأليف، فكانوا يلقنون الناس ويشرحون في الجوامع والمجالس. ومنهم المتصوف، ومنهم من ألف تفاسير متعددة.

من أبرز مزايا هذه المرحلة: أول ظهور للمطابع الإسلامية في تركيا، وكان ذلك دافعاً لنشاط حركة التدوين في تفسير القرآن، ونقله إلى اللغة التركية. وقد تنوعت طرق التدوين ما بين تفسير القرآن شاملاً كاملاً، وتفسير مقتصر على جزء أو سورة من القرآن، أو آية. ووقفنا على الآتي:

117-مصطفى بن علي الأسكداري، كان حياً سنة (1107هـ) من كتبه: تحفة الإخوان وهدية الصبيان، وهي حاشية على حاشية الشهاب الخفاجي (1069هـ) على أنوار التنزيل للبيضاوي (685هـ)⁽¹²⁸⁾.

118-محمد ردوسي (1113-000هـ/1701-000م)

هو محمد بن عبد الله الرومي، الحنفي، فاضل. من كتبه: حاشية على تفسير الفاتحة للبيضاوي⁽¹²⁹⁾.

119-دَبَّاغُ زَادَهُ (1114-000هـ/1702-000م)

هو محمد بن محمود بن أحمد، دباغ زاده الرومي الحنفي، فقيه مفسر. من كتبه: حاشية على جزء النبأ من أنوار التنزيل في التفسير، للبيضاوي. وله بالتركية: تبيان في تفسير القرآن⁽¹³⁰⁾.

120-الأرضرومي (1115-1048هـ/1703-1638م)

هو فيض الله بن محمد بن أحمد الأرضرومي، مفسر، من أكابر فقهاء الحنفية في عصره. من كتبه: حاشية على تفسير سورة النبأ لعصام، وحواش على تفسير البيضاوي⁽¹³¹⁾.

121- أحمد دولتي (1117-000هـ/1705-000م)

هو أحمد بن عبد الله الرومي، مدرس. له تفسير الآية 3 من سورة الملك⁽¹³²⁾.

122- قَرّة خَليل (1123-000هـ/1711-000م)

هو خليل بن حسن التيراوي، منطقي، فقيه، حنفي، مفسر. من كتبه: رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ [سورة آل عمران:26] من سورة آل عمران، وتفسير سورة تبارك⁽¹³³⁾.

123- الواني (1126-1074هـ/1714-1663م)

هو عمر بن نوح الواني، بدر الدين، فقيه حنفي، مفسر. من كتبه: أنيس الرسم في تفسير آية جري الشمس ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [سورة يس:38]⁽¹³⁴⁾.

124- إسماعيل حقي (1127-000هـ/1715-000م)

هو إسماعيل حقي بن مصطفى الإسلامبولي، المولى أبو الفداء، مفسر، متصوف، حنفي المذهب، خلوتي الطريقة. من كتبه: روح البيان في تفسير القرآن، طبع أربعة أجزاء، ويعرف بتفسير حقي. وشرح تفسير الفاتحة، وحاشية على تفسير سورة النبأ للبيضاوي في مجلدين⁽¹³⁵⁾.

125- مكي زاده (1128-000هـ/1716-000م)

هو محمد طاهر بن محمد مكي الرومي، قاض، فقيه حنفي، مفسر. من كتبه: تفسير سورة الإخلاص⁽¹³⁶⁾.

126- محمد نصوحي (1130-000هـ/1718-000م)

هو محمد بن نصح الأسكداري، الخلوتي، مفسر، متكلم. من كتبه: تفسير القرآن في عشرة مجلدات⁽¹³⁷⁾.

127- دَدَه أَفْنَدِي (1146-000هـ/1733-000م)

هو محمد بير محمد دَدَه بن مصطفى بن حبيب الأضرومي ثم القسطنطيني، أبو المكارم زين الدين، فقيه حنفي. له كتاب (مجالس أم سنان) تفسير⁽¹³⁸⁾.

128- محمد المصحفي (1146-000هـ/1733-000م)

هو محمد الخلوتي، الرومي، المعروف بالمصحفي، صوفي. من كتبه: تفسير كشف الرموز في حل الكنوز⁽¹³⁹⁾.

129- مستحي زاده (1148-000، وقيل: 1150هـ/1735-000م)

هو عبد الله بن عمر بن عثمان بن موسى الرومي، فقيه حنفي، مفسر. من كتبه: حاشية على أنوار التنزيل في التفسير للبيضاوي⁽¹⁴⁰⁾.

130- الأُسْكَدَارِي (1149-000هـ/1736-000م)

هو محمد أمين بن عبد الحي بن محمد الأُسْكَدَارِي، مدرس حنفي. من كتبه: حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي⁽¹⁴¹⁾.

131- يعقوب عفوي (1149-000هـ/1736-000م)

هو يعقوب بن مصطفى فنائي الأماسي، الخلوتي، الملقب بـ"عفوي": فاضل، مفسر، صوفي، واعظ، فقيه حنفي. من كتبه: نتيجة التفاسير، وجزء في تفسير سورة يوسف⁽¹⁴²⁾.

132- ساجقلي زاده (1150-000هـ/1737-000م)

هو محمد بن أبي بكر المرعشي، فقيه حنفي، صوفي، مفسر. من كتبه: رسالة في الآيات المتشابهات، وغاية البرهان في بيان أعظم آية في القرآن في تفسير آية الكرسي، ونهر النجاة في بيان مناسبات آيات أم الكتاب، وعن استعمال وتفسير السور الأولى من القرآن⁽¹⁴³⁾.

133- محمد قصيري (1151-000هـ/1738-000م)

هو محمد أمين بن محمد الأُسْكَدَارِي، الحنفي، المعروف بقصيري زاده، فقيه، أصولي، متكلم. من كتبه: حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي⁽¹⁴⁴⁾.

134- جارا الله الرومي (000-1151هـ/000-1738م)

هو ولي الدين بن مصطفى الينيشهري، القسطنطيني، أبو عبد الله، الملقب بجارا الله الرومي، فقيه حنفي، أصولي، مفسر. من كتبه: حاشية على تفسير البيضاوي⁽¹⁴⁵⁾.

135- الدارندي (000-1152هـ/000-1739م)

هو محمد بن عمر بن عثمان الدارندي، الحنفي، فاضل، له مشاركة في الأدب والتفسير. من كتبه: رسالة على تفسير البيضاوي لقوله تعالى: ﴿طه﴾ مَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ﴿٢﴾ [سورة طه: 1-2]⁽¹⁴⁶⁾.

136- أشرف زاده (000-1152هـ/000-1739م)

هو أحمد بن محمد، فخر الدين، الأزيقي البرسوي، عز الدين، مفسر، صوفي. من كتبه: أنيس الجنان في تفسير القرآن⁽¹⁴⁷⁾.

137- القرصي (000-1160هـ/000-1747م)

هو داود بن محمد القرصي الحنفي، فاضل، مشارك في الحديث والمنطق. من كتبه: حاشية على تفسير سورة النبأ من أنوار التنزيل للبيضاوي (685هـ)، ومفتاح الفاتحة⁽¹⁴⁸⁾.

138- أحمد القازآبادي (000-1163هـ/000-1749م)

هو أحمد بن محمد بن إسحاق القازآبادي، الحنفي، أبو النافع، من القضاة. من كتبه: تنوير البصائر بأنوار التنزيل، وتوقير السرائر بأسرار التأويل، وهو حاشية على تفسير البيضاوي⁽¹⁴⁹⁾.

139- الإزميري (000-1165هـ/000-1752م)

هو محمد بن ولي بن رسول القيرشهري، ثم الإزميري، فقيه حنفي، مفسر. من كتبه: بدائع البرهان في علوم القرآن، وحاشية على أنوار التنزيل في التفسير، للبيضاوي⁽¹⁵⁰⁾.

140-أسعد بن محمد (1166-000هـ/1753-000م)

هو أسعد بن محمد بن إسماعيل، شيخ الإسلام. من كتبه: تفسير الآيات المصدرة "بربنا"،
ورسالة في تفسير آية الكرسي⁽¹⁵¹⁾.

141-محمد القريني (1166-000هـ/1753-000م)

هو محمد رضا بن أحمد القريني، مؤرخ. من كتبه: رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورٌ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة النور:35]⁽¹⁵²⁾.

142-يوسف زاده (1167-1085هـ/1754-1674م)

هو عبد الله بن محمد بن يوسف بن عبد المنان، المعروف بعبد الله حلبي، ويوسف زاده،
ويوسف أفندي، والأمامي، فقيه حنفي، عالم بالتفسير والقراءات والحديث. من كتبه: زبدة
العرفان في وجوه القرآن، وحاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي، في التفسير⁽¹⁵³⁾.

143-زاده العيني (1168-000هـ/1755-000م)

هو عبد الرحمن بن علي العينتابي، الحنفي، الملقب بخاكي، أديب. من كتبه: رسالة في آية
﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ﴾ [سورة النساء:58]⁽¹⁵⁴⁾.

144-الکماخي (1171-000هـ/1758-000م)

هو عثمان بن يعقوب بن حسين بن مصطفى الكماخي، الإسلامبولي، واعظ، مفسر، فقيه
حنفي. من كتبه: حاشية على تفسير سورة النبأ للبيضاوي⁽¹⁵⁵⁾.

145-آقكرماني (1174-000هـ/1761-000م)

هو محمد بن مصطفى حميد الكفوي، فقيه حنفي، قاض، من العلماء. من كتبه: شرح
الحمد لله، وشرح البسمة، وحاشية على أنوار التنزيل في التفسير، للبيضاوي⁽¹⁵⁶⁾.

146-الخادمي (1113-1176هـ/1701-1763م)

هو محمد بن محمد بن مصطفى بن عثمان، أبو سعيد الخادمي، مفسر، أصولي، فقيه حنفي. من كتبه: حاشية على تفسير سورة الإخلاص لابن سينا، وحاشية على تفسير سورة النبأ، ورسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [سورة الحجرات:12]، ورسالة في تفسير البسملة، ورسالة في تفسير: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ﴾ [سورة آل عمران:26]، ورسالة في تفسير: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [سورة المؤمنون:1]، ورسالة في تفسير: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ﴾ [سورة الإنسان:30] (157).

147-التونني جوق زاده (000-1183هـ/000-1769م)

هو عبد الله بن محمد، المعروف بالتونني جوق زاده، قاض، من علماء الأحناف وأعيانهم، مفسر. من كتبه: جمع الحاوي في شرح تفسير البيضاوي، وحاشية على أنوار التنزيل (158).

148-حنيف الرومي (000-1189هـ/000-1775م)

هو إبراهيم بن مصطفى، قاض، عالم بالتفسير، فقيه حنفي، من كتبه: لطائف التفسير، والراسخ في المنسوخ والناسخ (159).

149-محمد القازآبادي (000-1190هـ/000-1776م)

هو محمد نافع بن أحمد بن محمد بن إسحاق القازآبادي، الحنفي، قاض. من كتبه: شرح الفريدة، وحاشية على سورة النبأ وعبس والنازعات (160).

150-محمد سعيد زاده (000-1194هـ/000-1780م)

هو محمد سعيد بن الوزير حسن باشا، الحنفي: قاض، أديب. من كتبه: تفسير سورة الزلزلة (161).

151- حَسَنَ باشا زاده (1194-000هـ / 1780-000م)

هو محمد سعيد بن صدر الوزراء حسن باشا، فقيه حنفي، أديب. من كتبه: تفسير سورة الزلزلة⁽¹⁶²⁾.

152- القونوي (1195-000هـ/1781-000م)

هو إسماعيل بن محمد بن مصطفى القونوي، عصام الدين، أبو الفداء، فقيه حنفي. من كتبه: حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي، في التفسير، طبع في سبعة مجلدات⁽¹⁶³⁾.

المطلب الثالث: طبقات المفسرين في القرن الثالث عشر

لم تكن الدولة العثمانية كبداية عهدها، بسبب قلة الموارد الاقتصادية وانعدامها، وهو ما أدى إلى ضعف الجانب العلمي.

فلم نجد تفسيراً كبيراً، ولا جديداً في علم التفسير- في الغالب-، بل إن أغلب المؤلفات كان إما تعليقاً حول آية دار حولها خلاف ما، ورفع إشكال، وإما حاشية على تفسير البيضاوي، أو تفسير جزء، أو سورة.

وظهر تفسير القرآن بالحروف المهملة، وهي الحروف الخالية من النقط، وهي من الظواهر اللغوية. ولم تظهر تفاسير باللغة التركية كما كانت من قبل، فوقفنا على اثنين فقط، ولعل اعتماد الدولة العثمانية اللغة العربية لغة رسمية كان له دور في هذا. وقد وقفنا على الآتي:

153- سليمان مستقيم زاده (1131-1202هـ/1719-1788م)

هو سليمان بن عبد الرحمن بن محمد الحنفي، سعد الدين، الشهير بمستقيم زاده، أديب، صوفي، مفسر. له أكثر من 50 كتاباً ورسالة، منها: تفسير الفاتحة باللغة التركية⁽¹⁶⁴⁾.

154- أسعد زاده (1204-000هـ/1790-000م)

هو محمد شريف بن محمد أسعد بن إسماعيل. من كتبه: خلاصة التبيين في تفسير سورة

يس⁽¹⁶⁵⁾.

155-حسين الحصري (كان حيا 1205هـ/1791م)

هو حسين بن إسماعيل بن مصطفى، الحصري، صوفي. من كتبه: فوائد التفسير والحديث⁽¹⁶⁶⁾.

156-الكلنبوي (1205-000هـ/1791-000م)

هو إسماعيل بن مصطفى بن محمود، أبو الفتح الكلنبوي، ويعرف بشيخ زاده، قاض حنفي. من كتبه: رسالة في رفع الإشكال في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ﴾ [سورة الأنفال:23]⁽¹⁶⁷⁾.

157-الحدادي، (توفي بعد 1207-000هـ/1793-000م)

هو حسين بن محمد الحدادي البله جكي، عارف باللغة والتفسير. من كتبه: معراج الدراية في تفسير القرآن⁽¹⁶⁸⁾.

158-الأمدي (1210-000هـ/1795-000م)

هو علي بن محمد الحزوري، الأمدي، فقيه شافعي، مفسر. من كتبه: تفسير سورة الفاتحة بالحروف المهملة⁽¹⁶⁹⁾، وهي عبارة عن تعليقة على سورة الفاتحة للبيضاوي.

159-سعيد الخادمي (1213-000هـ / 1798-000م)

هو سعيد بن محمد بن مصطفى بن عثمان الخادمي، فقيه حنفي، له اشتغال بالتفسير. من كتبه: حاشية على أنوار التنزيل في التفسير للبيضاوي⁽¹⁷⁰⁾.

160-مفيد الرومي (1217-1132هـ/1803-1720م)

هو إسماعيل مفيد بن علي العطار النقشبندي، أديب، مفسر، فقيه حنفي، خطاط. من كتبه: حاشية على تفسير جزء النبأ للبيضاوي، وحاشية على مقدمة أنوار التنزيل للبيضاوي⁽¹⁷¹⁾.

161-بحري (000-1245هـ/000-1829م)

هو يوسف، الملقب ببكري الرومي، فقيه، مفسر. من كتبه: تفسير القرآن، ودر التحرير في القراءات⁽¹⁷²⁾.

162-غزى زاده البروسوي (000-1247هـ)

هو عبد اللطيف بن محمد البرسوي الصوفي، الحنفي. من كتبه: الناسخ والمنسوخ في القرآن، وزبدة البيان في تفسير بعض سور القرآن، وتفسير على سورة الفاتحة بعنوان: فتوحات كنز القرآن في تفسير الفاتحة، باللغة التركية⁽¹⁷³⁾.

163-القيصري (000-1250هـ/000-1834م)

هو محمد بن عبد الله القيصري النقشبندي، الملقب بسعيد، فقيه حنفي، مفسر، صوفي، من كتبه: تفسير سورة العاديات⁽¹⁷⁴⁾.

164-محمد قاضي زاده (000-1254هـ/000-1838م)

هو محمد طاهر بن عمر التوقادي، ثم الإسطنبولي، الشهير بقاضي زاده. فقيه، حنفي، مفسر، متكلم. من كتبه: تفسير سورة الإخلاص⁽¹⁷⁵⁾.

165-القارصي (000-1291هـ/000-1874م)

هو حامد بن عبد الله القارصي: نحوي مفسر. من كتبه: تفسير سورة عبس⁽¹⁷⁶⁾.

المطلب الرابع: طبقات المفسرين في القرن الرابع عشر

في النصف الأول من القرن الرابع عشر كان سقوط الخلافة العثمانية والاستعمار، فكان التأليف ضعيفا وعدد المفسرين قليلا، وكان التفسير للقرآن كاملاً قليلا، وقد أفردوا السور، وألفوا في إشارات القرآن، والنوادر واللطائف في التفسير. وألفوا في أسرار القرآن، وكان منا اثنان بالتركية. ووقفنا على الآتي:

166-محمد القيصري (000-1302هـ/000-1885م)

هو محمد صالح بن عبد الله القيصري، الشهير بطورون، أي: الحفيد، فقيه حنفي، مفسر.
من كتبه: إشارات القرآن⁽¹⁷⁷⁾.

167-أحمد كمال (000-1304هـ/000-1887م)

هو أحمد كمال الرومي، أديب. من كتبه: النوادر واللطائف في تفسير الآيات التي احتوت
على النكت والظرائف⁽¹⁷⁸⁾.

168-محمد رائف (000-1309هـ) (000-1892م)

هو محمد بن عبد الله القسطنطيني، النقشبندي، الحنفي، مفسر. من كتبه: تفسير سورة
يوسف، وتفسير القرآن⁽¹⁷⁹⁾.

169-كمال باشا (000-1310هـ/000-1892م)

هو إسماعيل كمال باشا بن وجهي باشا، الوزير، الحنفي، أديب، شاعر، مفسر، من كتبه:
تفسير سورة الإخلاص⁽¹⁸⁰⁾.

170-الكريدي (1260-1313هـ/1844-1895م)

هو محمد سري باشا بن محمد صالح الكريدي الحنفي: أديب، مستعرب، كاتب، من الولاة
في عهد الدولة العثمانية. توفي بالقسطنطينية. من كتبه: سر الاستواء في تفسير بعض الآيات،
باللغة التركية، وسر التنزيل في التفسير، بالتركية أيضاً. وسر القرآن، وسر الفرقان⁽¹⁸¹⁾.

الخاتمة:

- بلغ عدد المؤلفات في التفسير التي جمعت في هذا البحث مائتين وواحدا وستين تفسيراً
للقرآن وعلومه. وقليل منها باللغة التركية.
- بعض التفاسير مطبوع ومتداول، وبعضها ما زال مخطوطاً، أو مفقوداً، مع اختلافها في
الحجم، والمنهج، والاتجاه.

- تنوعت التفاسير بين تفسير كامل للقرآن، وتفسير جزئي لبعض السور والآيات.
- كثرة عدد المفسرين على اختلاف عقائدهم، ومذاهبهم، واتجاهاتهم، ولغاتهم، فبلغ عدد المترجم لهم في البحث مائة وسبعين مفسراً.
- اهتمام بعض المفسرين بتدريس التفسير، فلم يعثر لهم على مؤلفات في التفسير، ولكنهم اشتهروا بكونهم مفسرين، ومنهم من جمع بين التدريس والتأليف، أو انفرد بالتأليف.
- تقلد كثير من المفسرين في هذه القرون منصب القضاء؛ ما يؤكد تضلعهم في العلوم الشرعية، واشتبارهم بالكفاءة العلمية.
- أغلب المفسرين منتسبون في الفقه إلى الأحناف والشافعية، ويظهر لديهم التصوف؛ لانتشاره عندهم.
- كثرة الحواشي والشروح لتفاسير معينة، كتفسير الزمخشري، وتفسير البيضاوي؛ لأن المتأخرين يتبعون أثر من قبلهم ويقتدون بهم.
- هناك تفاوت في أعداد المفسرين المجموعة في البحث، فقد بلغ عددهم في القرن العاشر خمسة وأربعين مفسراً، وفي القرن الحادي عشر خمسة وأربعين مفسراً، وفي القرن الثاني عشر ستة وثلاثين مفسراً، ثم ضعف بعدها في القرن الثالث عشر فبلغ ثلاثة عشر مفسراً، وفي القرن التاسع تسع عشرة مفسرين، وفي القرن الثامن خمسة مفسرين، وفي القرن الرابع عشر خمسة مفسرين، وفي القرن السابع مفسرين اثنين.

التوصيات:

- 1- توصية الباحثين، وطلبة العلم، والمراكز البحثية التي لها عناية بالقرآن الكريم وعلومه وتفسيره بالالتفات إلى مخطوطات كتب التفسير وتحقيقها وإخراجها للناس ليستفيدوا منها، وفي ذلك خدمة لكتاب الله تعالى.

- 2- بعض الكتب المطبوعة متداولة وهي بحاجة إلى بيان مناهج مؤلفيها، وخصوصاً تلك المؤلفة بغير اللغة العربية.
- 3- الاستفادة من التقنية الحديثة والأجهزة الذكية، كوضع تطبيق خاص بطبقات المفسرين عبر العصور والبلدان، يبحث فيه عبر محرك خاص بالكلمة، أو جزء منها.
- 4- دراسة العوامل المؤثرة في التفسير كالسياسة والاقتصاد وغيرهما، بشكل أكبر وأوسع.
- 5- حاجة العديد من البلدان إلى مزيد من الدراسة في التفسير والمفسرين، وبيان نقاط قوته وضعفه، وبيان العوامل المؤثرة فيها.
- 6- التصدي للتفاسير المنحرفة، وبيان انحرافها، وتبيين أمرها للناس؛ كي يتنبه الناس فيحذروا منها، ويتركوها، مع توضيح البديل لها، من تفاسير أهل السنة والجماعة.

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: أحمد بن فارس القزويني الرازي (ت.395هـ)، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، 1399هـ: 504/4.
- (2) بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت.794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية- عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ط1، 1957: 13/1.
- (3) مصطفى أحمد مسلم، مناهج المفسرين، دار المسلم، الرياض، ط1، 1415هـ: 15/1.
- (4) إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت.393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987م: 1512/4.
- (5) محمد بن أحمد الأزهرى الهروي (ت.370هـ)، تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م: 31/9.
- (6) محمد بن مكرم بن علي بن منظور (ت.711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ: 211/10.
- (7) ينظر: علم طبقات المفسرين: نقلاً عن: طبقات المفسرين، الأدرني (كان حياً عام 1095هـ)، طبقات

- المفسرين، نصوحي (1391هـ)، نيل السائرين في طبقات المفسرين، محمد طاهر (1407هـ).
- (8) من المؤلفات: طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي (ت.476هـ)، الطبقات الكبرى لابن سعد البغدادي (ت.230هـ)، نزهة الألباب في طبقات الأدباء لكمال الدين الأنباري (ت.577هـ)، طبقات المحدثين بأصبهان والواردين علمها (ت.369هـ) لأبي الشيخ الأصفهاني، غاية النهاية في طبقات الشعراء لابن الجزري (ت.833هـ).
- (9) محمد بن بكر آل عابد، علم طبقات المفسرين نشأته وتطوره، دار الطرفين، الطائف، 1431هـ: 25.
- (10) ينظر: أسعد سالم قيم، علم طبقات المحدثين، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1415هـ: 71.
- (11) إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت.1399هـ)، هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي بيروت، د.ت: 130/1. يوسف بن إليان بن موسى سركيس (ت.1351هـ)، معجم المطبوعات العربية والمعربة، مطبعة سركيس، مصر، 1346هـ-1928م: 1532. خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي (ت.1396هـ)، الأعلام: دار العلم للملايين، ط15، أيار/مايو، 2002م: 30/6. مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي المشهور باسم حاجي خليفة (ت.1067هـ)، كشف الظنون، عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، 1941م: 120. عادل نويهض، قدم له: مُفتي الجمهورية اللبنانية الشَّيخ حسن خالد، نويهض، معجم المفسرين: «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط3، 1988م: 491/2.
- (12) محمد بن علي، شمس الدين الداودي (ت.945هـ)، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت: 220/3. البغدادي، هدية العارفين: 649/1. حاجي خليفة، كشف الظنون: 212. مؤسسة آل البيت: الفهرس الشامل للتراث العربي والإسلامي المخطوط، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، الأردن، 1987م: 1152/4.
- (13) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت.852هـ)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تج: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ط2، 1972م: 93/3. عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت.911هـ)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تج: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، 149/2. الداودي، طبقات المفسرين: 391/1. عمر بن رضا بن محمد راغب كحالة، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1957م: 37/7. عبد الحي بن أحمد بن العماد العكري (ت.1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تج: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 1986م: 90/6. البغدادي، هدية العارفين: 717/1. الزركلي، الأعلام: 264/4. مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 1215/5. نويهض، معجم المفسرين: 354/1.

- (14) سركيس، معجم المطبوعات: 883. الزركلي، الأعلام: 122/6. مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 1215/5.
- (15) أحمد بن مصطفى بن خليل طاشكُبري زَادَهُ (ت.968هـ)، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت: 70. حاجي خليفة، كشف الظنون: 266. الزركلي، الأعلام: 335/2. مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 1226/5.
- (16) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت.852هـ)، إنباء الغمر بأبناء العمر، تح: حسن حبشي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية- لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، 1969م: 298/1. ابن حجر، الدرر الكامنة: 18/5. جمال الدين يوسف بن تغري بردي (ت.874هـ)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر: 301/11. الداوودي، طبقات المفسرين: 253/2. حاجي خليفة، كشف الظنون: 433. ابن العماد، شذرات الذهب: 293/6. البغدادي، هدية العارفين: 271/2. الزركلي، الأعلام: 42/7. نويهض، معجم المفسرين: 618/2.
- (17) ابن حجر، الدرر الكامنة: 17/4. ابن حجر، إنباء الغمر: 446/1. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 134/12. عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت.911هـ)، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية- عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، ط1، 1967م: 437/1. الداوودي، طبقات المفسرين: 157/2. محمد بن أبي الفيض الحسني الإدريسي، الشهير بالكتاني (ت.1345هـ)، الرسالة المستخرجة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، تح: محمد المنتصر بن محمد الزمزمي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط6، 2000م: 142. ابن العماد، شذرات الذهب: 335/6. نويهض، معجم المفسرين: 505/2.
- (18) البغدادي، هدية العارفين: 345/1. الزركلي، الأعلام: 307/2. نويهض، معجم المفسرين: 172/1.
- (19) طاشكُبري زَادَهُ، الشقائق النعمانية: 23. حاجي خليفة، كشف الظنون: 443. البغدادي، هدية العارفين: 410/2. سركيس، معجم المطبوعات: 210. الزركلي، الأعلام: 165/7. مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 149/6. نويهض، معجم المفسرين: 661/2.
- (20) ابن حجر، إنباء الغمر: 216/3. شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت.902هـ)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، بيروت: 218/11. السيوطي، بغية الوعاة: 97/1. طاشكُبري زَادَهُ، الشقائق النعمانية: 84. ابن العماد، شذرات الذهب: 209/7. مصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة (ت.1067هـ)، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تح: محمود عبد القادر الأرنؤوط، إشراف وتقديم: أكمل الدين إحسان أوغلي، تدقيق: صالح سعداوي صالح،

- إعداد الفهارس: صلاح الدين أويغور، مكتبة إرسیکا، إسطنبول، 2010م، 135/3. البغدادي، هدية العارفين: 188/2. سرکيس، معجم المطبوعات: 1460. الزركلي، الأعلام: 110/6. نويهض، معجم المفسرين: 524/2.
- (21) اختلف المترجمون في وفاته: (860هـ، أو 803هـ، أو 960هـ) ينظر: الداوودي، طبقات المفسرين: 307/1. حاجي خليفة، سلم الوصول: 48/5. البغدادي، هدية العارفين: 118/1. الزركلي، الأعلام: 254/1. نويهض، معجم المفسرين: 78/1.
- (22) حاجي خليفة، كشف الظنون: 347. سرکيس، معجم المطبوعات: 852. الزركلي، الأعلام: 262/1. مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 1565/6.
- (23) السخاوي، الضوء اللامع: 178/3. حاجي خليفة، كشف الظنون: 341. البغدادي، هدية العارفين: 346/1. سرکيس، معجم المطبوعات: 824. الزركلي، الأعلام: 306/2. نويهض، معجم المفسرين: 172/1.
- (24) طاشكُبري زَادَه، الشقائق النعمانية: 62. حاجي خليفة، كشف الظنون: 190. ابن العماد، شذرات الذهب: 344/8. البغدادي، هدية العارفين: 337/1. نويهض، معجم المفسرين: 164/1.
- (25) نويهض، معجم المفسرين: 675/2.
- (26) البغدادي، هدية العارفين: 610/1. كحالة، معجم المؤلفين: 317/5. نويهض، معجم المفسرين: 297/1.
- (27) طاشكُبري زَادَه، الشقائق النعمانية: 141. البغدادي، هدية العارفين: 131/1. الزركلي، الأعلام: 159/1. كحالة، معجم المؤلفين: 297/1. نويهض، معجم المفسرين: 46/1.
- (28) السخاوي، الضوء اللامع، 259/7. السيوطي، بغية الوعاة: 117/1. السيوطي، حسن المحاضرة: 317/1. طاشكُبري زَادَه، الشقائق النعمانية: 124. ابن العماد، شذرات الذهب، 326/7. حاجي خليفة، كشف الظنون: 520. ابن العماد، شذرات الذهب، 326/7. البغدادي، هدية العارفين: 208/2. الزركلي، الأعلام: 22/7. نويهض، معجم المفسرين: 535/2.
- (29) طاشكُبري زَادَه، الشقائق النعمانية: 62. حاجي خليفة، كشف الظنون: 188. أحمد بن محمد الداوودي (ق11هـ)، طبقات المفسرين، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، السعودية، ط1، 1417هـ: 305/1. البغدادي، هدية العارفين: 33/2. سرکيس، معجم المطبوعات: 53. الزركلي، الأعلام: 228/7. نويهض، معجم المفسرين: 673/2.
- (30) السخاوي، الضوء اللامع: 173/9. السيوطي، بغية الوعاة: 231/1. السيوطي، حسن المحاضرة:

- 273/1. ابن العماد، شذرات الذهب: 2332/7. البغدادي، هدية العارفين: 210/2. الزركلي،
الأعلام: 50/7. نويهض، معجم المفسرين: 621/2.
- (31) السخاوي، الضوء اللامع: 270/8. حاجي خليفة، كشف الظنون: 190. ابن العماد، شذرات
الذهب: 342/7. البغدادي، هدية العارفين: 211/2. سركيس، معجم المطبوعات: 1790. الزركلي،
الأعلام: 219/7. نويهض، معجم المفسرين: 601/2.
- (32) حاجي خليفة، كشف الظنون: 457. ابن العماد، شذرات الذهب: 343/7. البغدادي، هدية
العارفين: 211/2. الزركلي، الأعلام: 50/7. مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 1745/6.
- (33) البغدادي، هدية العارفين: 288/1. ابن العماد، شذرات الذهب: 324/7. الزركلي، الأعلام: 216/2.
- (34) السخاوي، الضوء اللامع: 127/3، 32. عبد الرحمن بن أبي بكر (ت.911هـ)، نظم العقيان في
أعيان الأعيان، تح: فيليب حتي، المكتبة العلمية، بيروت: 105. طاشكُبري زَادَهُ، الشقائق
النعمانية: 114. محمد بن علي الشوكاني (ت.1250هـ)، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن
السابع، دار المعرفة، بيروت، د.ت: 258/1. حاجي خليفة، كشف الظنون: 1479. ابن العماد،
شذرات الذهب: 324/7. نويهض، معجم المفسرين: 138/1.
- (35) طاشكُبري زَادَهُ، الشقائق النعمانية: 63. حاجي خليفة، كشف الظنون: 1287. البغدادي، هدية
العارفين: 225/1. الزركلي، الأعلام: 8/2. نويهض، معجم المفسرين: 96/1.
- (36) السخاوي، الضوء اللامع: 241/1. طاشكُبري زَادَهُ، الشقائق النعمانية: 143. حاجي خليفة، كشف
الظنون: 553/1، 596. الزركلي، الأعلام: 97/1. نويهض، معجم المفسرين: 30/1.
- (37) كحالة، معجم المؤلفين: 278/2. البغدادي، هدية العارفين: 217/1. الزركلي، الأعلام: 318/1.
نويهض، معجم المفسرين: 91/1.
- (38) حاجي خليفة، كشف الظنون: 1514. البغدادي، هدية العارفين: 738/1. نويهض، معجم
المفسرين: 369/1.
- (39) الزركلي، الأعلام: 223/8. مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 1041/4.
- (40) طاشكُبري زَادَهُ، الشقائق النعمانية: 405. نجم الدين محمد الغزي (ت.1061هـ)، الكواكب
السائرة بأعيان المئة العاشرة، تح: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م:
23/1. حاجي خليفة، كشف الظنون: 450. ابن العماد، شذرات الذهب: 9/8. البغدادي، هدية
العارفين: 298/2. نويهض، معجم المفسرين: 469/2.
- (41) البغدادي، هدية العارفين: 218/2. الزركلي، الأعلام: 301/5.

- (42) طاشكُبري زادة، الشقائق النعمانية: 221. حاجي خليفة، كشف الظنون: 455/1. البغدادي، هدية العارفين: 275/1. نويهض، معجم المفسرين: 105/1.
- (43) طاشكُبري زادة، الشقائق النعمانية: 248. الغزي، الكواكب السائرة: 71/1. حاجي خليفة، كشف الظنون: 1918. ابن العماد، شذرات الذهب: 56/8. البغدادي، هدية العارفين: 225/2. الزركلي، الأعلام: 99/7. نويهض، معجم المفسرين: 637/2.
- (44) كحالة، معجم المؤلفين: 261/12. البغدادي، هدية العارفين: 433/2. نويهض، معجم المفسرين: 677/2.
- (45) طاشكُبري زادة، الشقائق النعمانية: 505. الداوودي، طبقات المفسرين: 356/1. حاجي خليفة، كشف الظنون: 1481. البغدادي، هدية العارفين: 217/1. نويهض، معجم المفسرين: 88/1.
- (46) الداوودي، طبقات المفسرين: 360/1. حاجي خليفة، سلم الوصول: 372/3. الزركلي، الأعلام: 39/8. البغدادي، هدية العارفين: 497/2. كحالة، معجم المؤلفين: 111/13. نويهض، معجم المفسرين: 703/2.
- (47) حاجي خليفة، كشف الظنون: 450. ابن العماد، شذرات الذهب: 109/8. البغدادي، هدية العارفين: 531/1. الزركلي، الأعلام: 318/3. نويهض، معجم المفسرين: 269/1.
- (48) نسبة إلى بُرديج، بلدية قرب بردعة. ينظر: حاجي خليفة، سلم الوصول: 242/4.
- (49) طاشكُبري زادة، الشقائق النعمانية: 240. الغزي، الكواكب السائرة: 17/1. كحالة، معجم المؤلفين: 272/11. ابن العماد، شذرات الذهب: 215/10. الزركلي، الأعلام: 55/7.
- (50) حاجي خليفة، كشف الظنون: 840. إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني (ت. 1399هـ)، إيضاح المكنون: في الذيل على كشف الظنون، عني بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف: محمد شرف الدين بالتقايا رئيس أمور الدين، والمعلم رفعت بيلكه الكليسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت: 410/1، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 1045/4.
- (51) حاجي خليفة، كشف الظنون: 189، 445.
- (52) الغزي، الكواكب السائرة: 70/2. حاجي خليفه، كشف الظنون: 842. ابن العماد، شذرات الذهب: 150/8. البغدادي، هدية العارفين: 236/2. نويهض، معجم المفسرين: 588/2.
- (53) طاشكُبري زادة، الشقائق النعمانية: 253. حاجي خليفة، سلم الوصول: 233/3. البغدادي، هدية العارفين: 234/2. نويهض، معجم المفسرين: 623/2.
- (54) طاشكُبري زادة، الشقائق النعمانية: 287. الغزي، الكواكب السائرة: 58/2. حاجي خليفة، كشف

- الظنون: 501. الداوودي، طبقات المفسرين: 314/1. البغدادي، هدية العارفين: 234/2. الزركلي،
الأعلام: 88/7. نويهض، معجم المفسرين: 633/2.
- (55) طاشكُبري زَادَهُ، الشقائق النعمانية: 226. الغزي، الكواكب السائرة: 107/2. حاجي خليفة، سلم
الوصول: 149/1. ابن العماد، شذرات الذهب: 238/8. البغدادي، هدية العارفين: 141/1.
الزركلي، الأعلام: 133/1. نويهض، معجم المفسرين: 39/1.
- (56) الغزي، الكواكب السائرة: 236/2. حاجي خليفة، كشف الظنون: 191. ابن العماد، شذرات
الذهب: 262/8. الزركلي، الأعلام: 88/3. مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 93/11، 110.
نويهض، معجم المفسرين: 202/1.
- (57) حاجي خليفة، كشف الظنون: 1480، الزركلي، الأعلام: 307/2. البغدادي، هدية العارفين:
346/1، كحالة، معجم المؤلفين: 101/4، نويهض، معجم المفسرين: 173/1.
- (58) طاشكُبري زَادَهُ، الشقائق النعمانية: 557. حاجي خليفة، كشف الظنون: 1481، البغدادي، هدية
العارفين: 493/1، نويهض، معجم المفسرين: 253/1.
- (59) طاشكُبري زَادَهُ، الشقائق النعمانية: 456، الغزي، الكواكب السائرة: 59/2، حاجي خليفة، كشف
الظنون: 188، ابن العماد، شذرات الذهب: 286/8، البغدادي، هدية العارفين: 238/2،
سركيس، معجم المطبوعات: 1166، الزركلي، الأعلام: 99/7، نويهض، معجم المفسرين: 637/2.
- (60) الغزي، الكواكب السائرة: 39/2، كحالة، معجم المؤلفين: 122/10، مؤسسة آل البيت، الفهرس
الشامل: 2152/8.
- (61) الغزي، الكواكب السائرة: 28/2، كحالة، معجم المؤلفين: 66/9، ابن العماد، شذرات الذهب:
303/8، البغدادي، هدية العارفين: 242/2، الزركلي، الأعلام: 40/6، مؤسسة آل البيت، الفهرس
الشامل: 2153/8، نويهض، معجم المفسرين: 494/2.
- (62) طاشكُبري زَادَهُ، الشقائق النعمانية: 305، حاجي خليفة، كشف الظنون: 443، البغدادي، هدية
العارفين: 413/2، نويهض، معجم المفسرين: 664/2.
- (63) طاشكُبري زَادَهُ، الشقائق النعمانية: 325، كحالة، معجم المؤلفين: 177/2، ابن العماد، شذرات
الذهب: 352/8، البغدادي، هدية العارفين: 143/1، الزركلي، الأعلام: 257/1، مؤسسة آل
البيت، الفهرس الشامل: 2162/8، نويهض، معجم المفسرين: 79/1.
- (64) حاجي خليفة، سلم الوصول: 133/5، البغدادي، إيضاح المكنون: 141/1، الزركلي، الأعلام:
59/7، نويهض، معجم المفسرين: 625/2.

- (65) ابن العماد، شذرات الذهب: 356/8، الزركلي، الأعلام: 235/7، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 2164/8، نويهض، معجم المفسرين: 676/2.
- (66) حاجي خليفة، كشف الظنون: 537، البغدادي، هدية العارفين: 27/1، الزركلي، الأعلام: 37/1، نويهض، معجم المفسرين: 12/1.
- (67) حاجي خليفة، كشف الظنون: 195، البغدادي، هدية العارفين: 145/1، نويهض، معجم المفسرين: 78/1.
- (68) البغدادي، هدية العارفين: 545/1، كحالة، معجم المؤلفين: 114/5، نويهض، معجم المفسرين: 261/1.
- (69) كحالة، معجم المؤلفين: 4/10، البغدادي، إيضاح المكنون: 142/1.
- (70) حاجي خليفة، كشف الظنون: 191/1، ابن العماد، شذرات الذهب: 379/8، الزركلي، الأعلام: 256/6، نويهض، معجم المفسرين: 571/2.
- (71) حاجي خليفة، كشف الظنون: 191، 450، ابن العماد، شذرات الذهب: 385/8، البغدادي، هدية العارفين: 435/2، الزركلي، الأعلام: 240/7، نويهض، معجم المفسرين: 678/2.
- (72) البغدادي، هدية العارفين: 748/1، نويهض، معجم المفسرين: 356/1.
- (73) كحالة، معجم المؤلفين: 193/7، الزركلي، الأعلام: 12/5، نويهض، معجم المفسرين: 385/1.
- (74) حاجي خليفة، كشف الظنون: 1246/2، البغدادي، هدية العارفين: 252/2، سركيس، معجم المطبوعات: 610/2، الزركلي، الأعلام: 61/6، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 2210/8، نويهض، معجم المفسرين: 506/2.
- (75) ابن العماد، شذرات الذهب: 398/8، الزركلي، الأعلام: 59/7، نويهض، معجم المفسرين: 625/2.
- (76) ابن العماد، شذرات الذهب: 396/8، نويهض، معجم المفسرين: 96/1.
- (77) مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 260/11، نويهض، معجم المفسرين: 551/2.
- (78) حاجي خليفة، كشف الظنون: 191، ابن العماد، شذرات الذهب: 412/8، البغدادي، هدية العارفين: 564/2، الزركلي، الأعلام: 233/8، نويهض، معجم المفسرين: 743/2.
- (79) الغزي، الكواكب السائرة: 137/3، حاجي خليفة، كشف الظنون: 487، 899، ابن العماد، شذرات الذهب: 437/8، البغدادي، هدية العارفين: 231/1، نويهض، معجم المفسرين: 105/1.
- (80) البغدادي، هدية العارفين: 258/2، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 293/11، نويهض، معجم المفسرين: 562/2.

- (81) حاجي خليفة، كشف الظنون: 185، البغدادي، هدية العارفين: 259/2، الزركلي، الأعلام: 292/6.
- (82) الأدنه وي، طبقات المفسرين: 403/1.
- (83) حاجي خليفة، كشف الظنون: 1199، البغدادي، هدية العارفين: 260/2، الزركلي، الأعلام: 99/7، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 2337/8.
- (84) حاجي خليفة، كشف الظنون: 192، محمد أمين بن فضل الله المحيي الحموي الأصل، الدمشقي الحموي، (ت1111هـ)، خلاصة الأثر، في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر، بيروت: 173/2، البغدادي، هدية العارفين: 374/1، 375، كحالة، معجم المؤلفين: 181/4، نويهض، معجم المفسرين: 196/1.
- (85) حاجي خليفة، كشف الظنون: 459، الحموي، خلاصة الأثر: 400/3، الأدنه وي، طبقات المفسرين: 407/1، البغدادي، إيضاح المكنون: 648/2، الزركلي، الأعلام: 51/6، نويهض، معجم المفسرين: 633/2.
- (86) حاجي خليفة، كشف الظنون: 192، الحموي، خلاصة الأثر: 173/2، البغدادي، هدية العارفين: 374/1، نويهض، معجم المفسرين: 196/1.
- (87) كحالة، معجم المؤلفين: 329/13، الحموي، خلاصة الأثر: 509/4، البغدادي، هدية العارفين: 565/2، الزركلي، الأعلام: 251/8، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 2348/9، نويهض، معجم المفسرين: 749/2.
- (88) كحالة، معجم المؤلفين: 7/6، الحموي، خلاصة الأثر: 13/3، الزركلي، الأعلام: 57/4، نويهض، معجم المفسرين: 300/1.
- (89) ابن العماد، شذرات الذهب: 441/8، الحموي، خلاصة الأثر: 277/1، كحالة، معجم المؤلفين: 110/1، البغدادي، هدية العارفين: 151/1، الزركلي، الأعلام: 235/1، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 1056/4، نويهض، معجم المفسرين: 73/1.
- (90) كحالة، معجم المؤلفين: 276/12، البغدادي، هدية العارفين: 437/2، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 2350/9.
- (91) حاجي خليفة، كشف الظنون: 1552، البغدادي، هدية العارفين: 150/1، نويهض، معجم المفسرين: 74/1.
- (92) الحموي، خلاصة الأثر: 474/4، البغدادي، هدية العارفين: 531/2، الزركلي، الأعلام: 159/8، نويهض، معجم المفسرين: 732/2.

- (93) حاجي خليفة، كشف الظنون: 193، الحموي، خلاصة الأثر: 189/1، الزركلي، الأعلام: 126/1، البغدادي، هدية العارفين: 151/1، نويهض، معجم المفسرين: 37/1.
- (94) كحالة، معجم المؤلفين: 271/9، البغدادي، هدية العارفين: 265/2، نويهض، معجم المفسرين: 525/2.
- (95) البغدادي، هدية العارفين: 290/1، كحالة، معجم المؤلفين: 213/3، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 68/11.
- (96) الحموي، خلاصة الأثر: 319/2، البغدادي، هدية العارفين: 504/1، الزركلي، الأعلام: 284/3، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 520/2، نويهض، معجم المفسرين: 258/1.
- (97) حاجي خليفة، كشف الظنون: 1602، الحموي، خلاصة الأثر: 51/1، البغدادي، هدية العارفين: 29/1، نويهض، معجم المفسرين: 22/1.
- (98) الحموي، خلاصة الأثر: 51/3، 52، حاجي خليفه، كشف الظنون: 884، البغدادي، هدية العارفين: 474/1، نويهض، معجم المفسرين: 783/2.
- (99) حاجي خليفة، كشف الظنون: 1487، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 2397/9.
- (100) الحموي، خلاصة الأثر: 456/1، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 2402/5، كحالة، معجم المؤلفين: 43/12.
- (101) البغدادي، هدية العارفين: 439/2، كحالة، معجم المؤلفين: 245/12، نويهض، معجم المفسرين: 674/2.
- (102) البغدادي، إيضاح المكنون: 141/11، كحالة، معجم المؤلفين: 149/1، نويهض، معجم المفسرين: 27/1.
- (103) حاجي خليفة، كشف الظنون: 631، البغدادي، إيضاح المكنون: 167/2، نويهض، معجم المفسرين: 401/1.
- (104) حاجي خليفه، كشف الظنون: 854، البغدادي، هدية العارفين: 156/1، نويهض، معجم المفسرين: 74/1.
- (105) الحموي، خلاصة الأثر: 9/4، حاجي خليفة، كشف الظنون: 185، البغدادي، هدية العارفين: 275/2، نويهض، معجم المفسرين: 552/2.
- (106) كحالة، معجم المؤلفين: 194/12، الزركلي، الأعلام: 180/7، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 17/11.

- (107) الحموي، خلاصة الأثر: 4/390، حاجي خليفة، سلم الوصول: 4/341، البغدادي، هدية العارفين: 2/440، الزركلي، الأعلام: 7/40، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 9/2449.
- (108) الزركلي، الأعلام: 1/153، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 9/2450.
- (109) الحموي، خلاصة الأثر: 1/418، الزركلي، الأعلام: 1/309، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 9/2451.
- (110) الحموي، خلاصة الأثر: 4/302، حاجي خليفة، كشف الظنون: 193، البغدادي، هدية العارفين: 2/278، الزركلي، الأعلام: 7/119، نويهض، معجم المفسرين: 2/643.
- (111) الحموي، خلاصة الأثر: 3/86، حاجي خليفة، كشف الظنون: 1263، البغدادي، هدية العارفين: 1/476، الزركلي، الأعلام: 4/102.
- (112) كحالة، معجم المؤلفين: 5/97، البغدادي، هدية العارفين: 1/505.
- (113) كحالة، معجم المؤلفين: 11/70، البغدادي، هدية العارفين: 2/281، نويهض، معجم المفسرين: 2/591.
- (114) كحالة، معجم المؤلفين: 6/138، البغدادي، هدية العارفين: 1/477، نويهض، معجم المفسرين: 1/324.
- (115) حاجي خليفة، كشف الظنون: 1018، البغدادي، إيضاح المكنون: 2/612، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 9/2571، كحالة، معجم المؤلفين: 12/254.
- (116) كحالة، معجم المؤلفين: 11/11، البغدادي، هدية العارفين: 2/291، نويهض، معجم المفسرين: 2/591.
- (117) كحالة، معجم المؤلفين: 9/179، البغدادي، هدية العارفين: 2/292، نويهض، معجم المفسرين: 2/511.
- (118) كحالة، معجم المؤلفين: 5/151، البغدادي، هدية العارفين: 1/549، نويهض، معجم المفسرين: 1/267.
- (119) كحالة، معجم المؤلفين: 5/4، الحموي، خلاصة الأثر، 2/237، البغدادي، هدية العارفين: 1/423، نويهض، معجم المفسرين: 1/231.
- (120) حاجي خليفة، كشف الظنون: 1569، البغدادي، إيضاح المكنون: 1/81.
- (121) كحالة، معجم المؤلفين: 5/98، البغدادي، إيضاح المكنون: 1/319، نويهض، معجم المفسرين: 1/258.

- (122) الحموي، خلاصة الأثر، 477/4، الزركلي، الأعلام: 202/9، البغدادي، هدية العارفين: 533/2
البغدادي، إيضاح المكنون: 142/1، كحالة، معجم المؤلفين: 216/13، نويهض، معجم المفسرين:
733/2.
- (123) البغدادي، هدية العارفين: 496/1، البغدادي، إيضاح المكنون: 141/1، كحالة، معجم المؤلفين:
73/5، نويهض، معجم المفسرين: 254/1.
- (124) حاجي خليفة، كشف الظنون: 1131، البغدادي، هدية العارفين: 299/2، الزركلي، الأعلام:
52/6، نويهض، معجم المفسرين: 499/2.
- (125) كحالة، معجم المؤلفين: 192/1، الحموي، خلاصة الأثر، 181/1، البغدادي، هدية العارفين:
164/1، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 2622/9.
- (126) كحالة، معجم المؤلفين: 39/7، البغدادي، هدية العارفين: 762/1، نويهض، معجم المفسرين:
355/1.
- (127) كحالة، معجم المؤلفين: 300/4، البغدادي، هدية العارفين: 417/1، نويهض، معجم المفسرين:
226/1.
- (128) مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 2638/10.
- (129) كحالة، معجم المؤلفين: 214/10، البغدادي، هدية العارفين: 308/2، مؤسسة آل البيت،
الفهرس الشامل: 105/11.
- (130) كحالة، معجم المؤلفين: 313/11، البغدادي، هدية العارفين: 307/2، الزركلي، الأعلام: 89/7،
نويهض، معجم المفسرين: 634/2.
- (131) البغدادي، هدية العارفين: 823/1، نويهض، معجم المفسرين: 423/1.
- (132) البغدادي، هدية العارفين: 167/1، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 2646/10.
- (133) كحالة، معجم المؤلفين: 117/4، البغدادي، هدية العارفين: 354/1، الزركلي، الأعلام: 317/2،
مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 2648/10، نويهض، معجم المفسرين: 175/1.
- (134) كحالة، معجم المؤلفين: 5/8، البغدادي، هدية العارفين: 798/1، نويهض، معجم المفسرين:
402/1.
- (135) سركيس، معجم المطبوعات ص 441، الزركلي، الأعلام: 309/1، البغدادي، هدية العارفين:
219/1، البغدادي، إيضاح المكنون: 585/1، كحالة، معجم المؤلفين: 266/2، نويهض، معجم
المفسرين: 89/1.

- (136) البغدادي، هدية العارفين: 313/2، نويهض، معجم المفسرين: 541/2.
- (137) كحالة، معجم المؤلفين: 80/12، البغدادي، هدية العارفين: 314/2، نويهض، معجم المفسرين: 644/2.
- (138) كحالة، معجم المؤلفين: 298/9، البغدادي، هدية العارفين: 321/2، الزركلي، الأعلام: 100/7، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 238/11.
- (139) كحالة، معجم المؤلفين: 286/9، البغدادي، هدية العارفين: 321/2.
- (140) كحالة، معجم المؤلفين: 95/6، البغدادي، هدية العارفين: 483/1، الزركلي، الأعلام: 103/4، نويهض، معجم المفسرين: 318/1.
- (141) كحالة، معجم المؤلفين: 74/9، البغدادي، هدية العارفين: 323/2، الزركلي، الأعلام: 41/6.
- (142) كحالة، معجم المؤلفين: 252/13، البغدادي، هدية العارفين: 547/2، سركيس، معجم المطبوعات: 1344، الزركلي، الأعلام: 202/8، نويهض، معجم المفسرين: 741/2.
- (143) كحالة، معجم المؤلفين: 14/12، البغدادي، هدية العارفين: 322/2، سركيس، معجم المطبوعات: 995، الزركلي، الأعلام: 60/6، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 251/11، نويهض، معجم المفسرين: 505/2.
- (144) كحالة، معجم المؤلفين: 79/9، البغدادي، هدية العارفين: 324/2.
- (145) كحالة، معجم المؤلفين: 168/13، البغدادي، هدية العارفين: 501/2، الزركلي، الأعلام: 119/8، نويهض، معجم المفسرين: 720/2.
- (146) كحالة، معجم المؤلفين: 87/11، البغدادي، هدية العارفين: 324/2، نويهض، معجم المفسرين: 599/2.
- (147) كحالة، معجم المؤلفين: 80/2، البغدادي، هدية العارفين: 173/1، نويهض، معجم المفسرين: 76/1.
- (148) البغدادي، هدية العارفين: 363/1، الزركلي، الأعلام: 334/2، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 2702/10، كحالة، معجم المؤلفين: 142/4.
- (149) كحالة، معجم المؤلفين: 81/2، البغدادي، هدية العارفين: 175/1، نويهض، معجم المفسرين: 425/1.
- (150) البغدادي، هدية العارفين: 328/2، كحالة، معجم المؤلفين: 15/12، نويهض، معجم المفسرين: 646/2.

- (151) حاجي خليفة، كشف الظنون: 1349، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 2709/10.
- (152) كحالة، معجم المؤلفين: 313/9، البغدادي، هدية العارفين: 330/2، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 211/11.
- (153) كحالة، معجم المؤلفين: 145/6، البغدادي، هدية العارفين: 482/1، الزركلي، الأعلام: 274/4، نويهض، معجم المفسرين: 325/1.
- (154) كحالة، معجم المؤلفين: 157/5، البغدادي، هدية العارفين: 553/1، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 112/11.
- (155) كحالة، معجم المؤلفين: 272/6، البغدادي، هدية العارفين: 659/1، نويهض، معجم المفسرين: 345/1.
- (156) كحالة، معجم المؤلفين: 274/9، البغدادي، هدية العارفين: 332/2، نويهض، معجم المفسرين: 638/2.
- (157) كحالة، معجم المؤلفين: 213/11، البغدادي، هدية العارفين: 333/2، سركيس، معجم المطبوعات: 808، الزركلي، الأعلام: 68/7، نويهض، معجم المفسرين: 630/2.
- (158) كحالة، معجم المؤلفين: 110/6، البغدادي، هدية العارفين: 485/1، نويهض، معجم المفسرين: 325/1.
- (159) كحالة، معجم المؤلفين: 113/1، البغدادي، هدية العارفين: 39/1، نويهض، معجم المفسرين: 22/1.
- (160) كحالة، معجم المؤلفين: 73/12، البغدادي، هدية العارفين: 341/2، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 201/11.
- (161) كحالة، معجم المؤلفين: 28/10، البغدادي، هدية العارفين: 343/2، نويهض، معجم المفسرين: 532/2.
- (162) كحالة، معجم المؤلفين: 28/10، البغدادي، هدية العارفين: 343/2، الزركلي، الأعلام: 140/6، نويهض، معجم المفسرين: 532/2.
- (163) البغدادي، هدية العارفين: 222/1، الزركلي، الأعلام: 325/1، كحالة، معجم المؤلفين: 294/2، نويهض، معجم المفسرين: 94/1.

- (164) كحالة، معجم المؤلفين: 266/4، هدية العارفين: 405/1، نويهض، معجم المفسرين: 216/1.
- (165) البغدادي، هدية العارفين: 347/2، نويهض، معجم المفسرين: 537/2.
- (166) كحالة، معجم المؤلفين: 315/3، البغدادي، هدية العارفين: 327/1، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 73/11.
- (167) سركيس، معجم المطبوعات: 1165، الزركلي، الأعلام: 327/1، 1565، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 2780/10.
- (168) كحالة، معجم المؤلفين: 74/4، البغدادي، هدية العارفين: 328/1.
- (169) البغدادي، هدية العارفين: 772/1.
- (170) كحالة، معجم المؤلفين: 231/4، البغدادي، هدية العارفين: 393/1، نويهض، معجم المفسرين: 210/1.
- (171) كحالة، معجم المؤلفين: 297/2، البغدادي، هدية العارفين: 223/1، مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: 2786/10، نويهض، معجم المفسرين: 94/1.
- (172) كحالة، معجم المؤلفين: 279/13، البغدادي، هدية العارفين: 571/2، نويهض، معجم المفسرين: 743/2.
- (173) البغدادي، هدية العارفين: 618/1.
- (174) كحالة، معجم المؤلفين: 232/10، البغدادي، هدية العارفين: 367/2، نويهض، معجم المفسرين: 563/2.
- (175) كحالة، معجم المؤلفين: 99/10، البغدادي، هدية العارفين: 370/2، نويهض، معجم المفسرين: 541/2.
- (176) كحالة، معجم المؤلفين: 179/3، البغدادي، هدية العارفين: 261/1، نويهض، معجم المفسرين: 133/1.
- (177) كحالة، معجم المؤلفين: 84/10، البغدادي، هدية العارفين: 384/2، نويهض، معجم المفسرين: 538/2.
- (178) كحالة، معجم المؤلفين: 54/2، البغدادي، هدية العارفين: 191/1، نويهض، معجم المفسرين: 56/1.

(179) كحالة، معجم المؤلفين: 232/10، البغدادي، هدية العارفين: 391/2، نويهض، معجم المفسرين:
.563/2

(180) كحالة، معجم المؤلفين: 288/2، البغدادي، هدية العارفين: 223/1، نويهض، معجم المفسرين:
.93/1

(181) كحالة، معجم المؤلفين: 19/10، البغدادي، هدية العارفين: 395/2، نويهض، معجم المفسرين:
.531/2



الصيام (الحوار الخفي بين الأديان)

افتهان عبد الفتاح أنعم الزبيري*

eftehan@hotmail.com

ملخص:

يتناول البحث التعرف على طقوس الصيام وأنواعه المتواجدة في الحضارات القديمة، والتطرق إلى فوائد الصيام التي توصل إليها الباحثون والأطباء، كما تناول البحث كيفية صيام الناس في الأديان السماوية، وكيف كانوا يطبقون تلك الشريعة في المعتقدات الأخرى، وتكمن أهمية البحث في أنه يختلف بين الديانات والمجتمعات والثقافات المختلفة حول العالم، كما أنه يتناول الصيام الديني لأغراض روحية، وهو المعروف لدى غالبية الديانات، فهناك صوم المسلمين (شهر رمضان)، وهناك فترات الصيام الرئيسية الثلاث للمسيحية الأرثوذكسية اليونانية (الميلاد، الصوم، والافتراض)، وصوم اليهود. وفي هذا البحث نستعرض مفهوم الصيام وأهدافه وأهميته في الديانات المختلفة بالرغم من الإجماع على المبدأ، ومن خلال البحث يتم قياس العلاقة بين الأديان في مفهوم الصوم، ويجب البحث عن الكثير من الأسئلة عبر حيثياته، ويوضح أن دين الإسلام دين توحيد شامل، ويوضح أهمية الصيام بالنسبة لجميع الأديان، كما يتم توضيح فوائد الصيام الصحية الجسدية والروحية، بالنسبة للبشر، وتوضيح طرق الصيام بين الديانات والتعريف بها. وقد اتبع البحث منهج المسح المكتبي وجمع البيانات حول موضوع البحث من شبكة الإنترنت؛ للتعرف على الطرق المستجدة في الصيام، ومن النتائج التي توصل إليها البحث أن أهم أسباب صيام الناس في اليهودية والمسيحية والإسلام هو طاعة الله، والسعي إلى القرب منه؛ للتكفير عن الأخطاء والذنوب، كما أن بعض الديانات الأخرى تلجأ إلى الصيام لتطهير الروح والجسد معاً.

الكلمات المفتاحية: الصيام؛ الإسلام؛ المسيحية؛ اليهودية؛ الصحة.

* طالبة دكتوراه - قسم الدعوة- كلية أصول الدين- جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية- بروناي دار السلام.

Fasting is the hidden interfaith dialogue

Eftehan Abdulfattah Anaam Al-Zubairi*

eftehan@hotmail.com

Abstract:

The study addresses the rite of fasting and its types that existed in ancient civilizations. Researcher scholars and doctors of different backgrounds from different monotheistic religions recommend it for its wide array of benefits. The research significance lies in the fact that it varies according to different religions, societies and cultures around the world, and it deals with religious fasting for spiritual purposes, which is known to most religions. This includes Muslims fasting in the month of Ramadan, the three main fasting periods of Greek Orthodox Christianity (birth, fasting, and the assumption), and the Jews' fasting. This study investigates the concept of fasting, its goals and its importance in different religions, despite their agreement on the principle. The study shows how the relationship between religions is measured regarding the concept of fasting and answers many questions through its merits, showing how the religion of Islam is an all-inclusive monotheistic religion. Moreover, it highlights the importance of fasting for all religions, the physical and spiritual health benefits of fasting for human beings, and the various way of performing fasting among religions. The research followed a desk survey methodology and data on the subject of fasting and its new methods are collected from internet and online references. The research reached a number of findings the most important of which are the following. The most important reason behind fasting in Judaism, Christianity and Islam is to show devotion and obedience to Allah, seeking closeness to Him and a quest for atonement of sins and mistakes. Meanwhile, some other religions perceive fasting as an act of soul and body purification.

Keywords: Fasting, Islam, Christianity, Judaism, Health

*PhD Student, Department of Da`wah, College of Fundamentals of Religion, Sultan Sharif Ali Islamic University, Brunei, Darussalam.

عرفت البشرية الصيام منذ أقدم العصور، وعلى مر الأزمنة باختلاف أنواعه، وطقوسه، والغرض منه، وبالرغم من اختلاف الديانات والمعتقدات فإن الصوم فرض ديني وُجد فيها جميعاً بلا استثناء مع اختلاف في مفاهيمه، كما أنه اعتبر عادة صحية وسلوكاً ملهماً للنفس قبل أن يشكل مفهوماً أساسياً في العبادة والتقرب إلى الإله، فهو "علاقة مع الله تعالى ملؤها الإحسان والصبر والتهديب"⁽¹⁾. قال الله تعالى في كتابه الكريم: "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ"⁽²⁾، ومن هذه الآية الكريمة يتبين لنا أن الصوم ليس حديث عهد بدين الإسلام؛ ولكنه فرض في أديان أخرى مختلفة سابقة للإسلام في أزمنة مختلفة، وأنه المشترك الأكبر بينها، فنجد تلك الشعيرة في الديانتين السماويتين: اليهودية والمسيحية، وسأقدم ما أمكن من الشواهد التي تؤكد ذلك في مواضعها من البحث.

كما أنه موجود في معتقدات أخرى، مثل البوذية والهندوسية والوثنية، ووجد أيضاً في عصور قديمة مثل العصر الفرعوني، ومن ثم، نجد أن الصيام من أقدم الأمور (الطقوس) التي فعلها الإنسان بدافع ذاتي أو صحي، أو لأنها معتقد ديني؛ لذا كان حريئاً بالباحثة أن تؤكد على اتفاق الأديان في فريضة الصوم، وكما قال القديس يوحنا: "إذا أراد ملك أن يأخذ مدينة الأعداء فقبل كل شيء يقطع عنهم الشراب والطعام وبذلك يذلون فيخضعون له، هكذا أوجاع الجسد إذا ضيق الإنسان على نفسه بالجوع والعطش إزاءها فإنها تضعف"⁽³⁾، وتدل هذه الأقاويل على أن من الأمور المسلّم بها أن هدف الصيام الأوحى يكمن في تطهير النفس والرقى بها من الجانب الدنيوي المادي إلى الجانب الرباني الروحاني.

إن للصيام فوائد ومحاسن جمة، فنجد أن له العديد من الفوائد الصحية والنفسية من خلال ما أورده العديد من الباحثين في دراساتهم، كما أن له تأثيراً إيجابياً على الصحة البدنية والعقلية للإنسان وجهازه المناعي؛ حيث إنه يجعل من الأفراد شخصيات سوية لها القدرة على كبح رغباتها والسيطرة عليها؛ ما يؤدي إلى إنتاج مجتمعات قوية وحضارية، وقد أجمعت الأمم على

فائدة فريضة الصوم، وشمول خيرها الأفراد والمجتمعات؛ فالصوم ليس مجرد حرمان للنفس من الحاجات والمتطلبات المادية لوقت محدد، وإنما فُرض لترويض ذلك الجانب المادي لإعمار الوجود الإنساني، كما أن الصوم لا يعني غض البصر، وكف اللسان وحسب، وإنما هو لإنارة البصيرة، وتزكية النفس، والسمو بالروح، وزيادة القرب من الخالق جل وعلا، فالصوم هو اللجام الحاكم لقوة الجسد، وشهوة البدن، والسيطرة على النفس الأمارة بالسوء، وهو الذي يطلق عنان الروح لتتصل بالنور الرباني.

ويعني الصوم أيضاً التعبير الفردي العفوي عن الشكر أو التوبة إلى الله، ويلاحظ أيضاً أن الصيام في هذه الأديان يُتوخى لتسهيل ضبط النفس، واستحضار الرحمة والتعاطف مع الآخرين، وخلق الشعور بالعبودية، وإثبات الهوية الدينية وتأكيدتها.

سبب اختبار البحث وأهميته:

للصوم أهمية جلية في حياة الناس في الماضي والحاضر وفي كل الديانات، وقد اعتمده البشرية منذ البداية لتزكية الروح والبدن والحفاظ على الصحة؛ لذلك فنحن نجد الكثير من المرافق الصحية اليوم تعتمد الصيام وسيلة لعلاج مرضها.

ومن هذا المنطلق، ونظراً للأهمية الكبرى التي يحتلها الصوم لدى المجتمعات البشرية، وفي كل الديانات السماوية والوضعية، قديماً وحديثاً، على المستوى الروحي أو البدني، فقد قررت الباحثة دراسته في هذا البحث، هذا من جانب، ومن جانب آخر، رقد المكتبة الفقهية بدراسة حديثة تفيد القارئ المسلم في معرفة فوائد الصوم، وتاريخه، وأنواعه في مختلف الديانات.

مشكلة البحث:

يحاول هذا البحث الإجابة عن سؤال رئيسي، هو: هل الصيام له مفهوم واحد متفق عليه، أو أن له مفاهيم مختلفة في عدد من الأديان؟

وينبثق عن ذلك التساؤل عدد من التساؤلات الفرعية، هي:

- ما طقوس الصيام وأنواعه المتواجدة في الحضارات والتراث القديم؟
- ما فوائد الصيام التي توصل إليها الباحثون والأطباء؟
- كيف يصوم الناس في الأديان السماوية؟ وكيف يطبقون تلك الشريعة في المعتقدات الأخرى؟
- ما صور الصيام وأنواعه التي عرفت في المجتمع البشري؟
- ما الأهداف التي من أجلها تقوم الطوائف والأديان بتطبيق ذلك التشريع؟

أهداف البحث:

- من خلال البحث يتم قياس العلاقة بين الأديان في مفهوم الصوم، والإجابة عن الأسئلة الموجودة في مشكلة البحث؛ لتحقيق الأهداف الآتية:
- توضيح أن دين الإسلام دين توحيد شامل.
 - تبين أهمية الصيام في جميع الأديان.
 - معرفة فوائد الصيام الصحية الجسدية، والروحية بالنسبة للبشرية.
 - توضيح طرق الصيام في جميع الديانات والتعريف بها.

منهج الدراسة:

اتبعت الدراسة المنهجين الوصفي والتحليلي؛ إذ إن المنهجين الوصفي والتحليلي هما المنهجان المناسبان لدراسة مثل هذه الموضوعات، فالأول يعتمد على وصف الظاهرة المراد دراستها وصفا دقيقا، واستقراء جميع أجزائها، والثاني يعمل على تحليلها تحليلا علميا؛ ليتم التوصل من خلال ذلك إلى النتائج المرجوة من البحث.

المسح المكتبي: جمع ما تيسر من المؤلفات، والبحوث في مجال متغيرات الدراسة، وكذا جمع البيانات والمعلومات التي تتعلق بموضوع البحث من الكتب الخاصة، ومن شبكة الإنترنت.

دراسة (القمص بيشوي وديع 1995م)⁽⁴⁾

هدفت الدراسة إلى الكشف عن مفهوم الصوم في الكنيسة، وقد كان البحث في عشرة فصول، تم فيها الحديث عن تفاصيل الصيام في الدين المسيحي، وقد استهل الباحث الفصل الأول بالحياة الروحية والنسكية في الصوم الكبير، كما وضح أهمية الصوم الكبير بالنسبة للمسيحية من حيث الغذاء الروحي والمعرفي، وملامح العبادة الأرثوذكسية في الصوم الكبير وطوقسها بشكل مفصل، وتسابيح الصوم وألحانه، وألقاب المسيح في قراءات الصوم من خلال العهد القديم (أشعيا - دانيال- أيوب- يوثيل)، ثم تناول دراسة شاملة للنبوءات في أيام الصوم الكبير في سبعة أسابيع وأناجيل الأحاد، والصوم في الكتاب المقدس في العهدين القديم والحديث، والنداء، والصلاة، والمديح، فالخاتمة، وقد استخدم المنهج الوصفي التاريخي.

إن لهذا الكتاب أهمية تاريخية، إذ يحتوي على معلومات مهمة ومفصلة عن الصوم الكبير، وقد استفدت من هذا الكتاب فيما أورده عن دور الصيام في تعزيز الجانب الصحي، كما عزز لدي القناعة بمدى قوة الصيام في الدين الإسلامي ومدى اهتمام البشرية بذلك.

(دراسة سومية حجاج 1971م) المشترك الديني بين الأديان السماوية والعالمية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1971م.

هدفت الدراسة إلى معرفة شاملة عن المشترك الديني بين الأديان السماوية والعالمية؛ للوصول إلى فهم أعمق للدين والحضارة، وقد تناول الباحث المنهج التاريخي والمنهج الوصفي الاستنباطي والمقارن، كما أنه استخدم منهج دراسة الحالة الذي يوضح خصائص ومضمون كل ديانة بشكل مفصل ودقيق، كما أشار الباحث إلى أهم القضايا التي تخص المفهوم المشترك في الديانات وتصنيفها، مثل الفرق بين الملة والشريعة، ووضح مفهوم الأديان السماوية وتاريخ الأديان وعلم الأديان، وقد احتوى البحث على العبادات المشتركة والأخلاقيات والعلوم المشتركة بين الديانات السماوية.

وكانت الدراسة ثرية بمعلومات كثيرة عن الأديان، والتعايش والتسامح المجتمعي، وكانت التجربة الحضارية التي استندت إلى حوار الأديان من الأمور التي لم يغفل عنها الباحث، من خلال توضيح مراسلات الرسول -صلى الله عليه وسلم- آنذاك لملوك عصره، كما وضح أهمية السلام العالمي في ظل الاختلاف الديني.

أما النقطة التي أثرت معلوماتي فكانت في الفصل الثاني الذي تحدث فيه الباحث عن العبادات في الأديان، وقد تناول عبادة الصوم ضمن العديد من العبادات كالصلاة، والصوم، والصدقة... إلخ.

(دراسة محمد الهواري 1988م) الصوم في اليهودية دراسة مقارنة، القاهرة، دار الهاني للدراسات والنشر والتوزيع.

هدفت الدراسة إلى إبراز معتقدات الصوم لدى اليهود، وقد تناول الكتاب عدة مواضيع، من أهمها مفهوم الصوم في الديانة اليهودية ومقتضياته ودوافعه عند بني إسرائيل، ووقته وطوقسه وعاداته وشروطه ووجوبه وأنواعه ومناسباته، مثل الصوم الأربعيني، والصوم في فترة السبي وما قبله، وصوم أستير، وصوم فترة المعبد الثاني، وما قرره فقهاء اليهود، وصوم التطوع (الاثنين والخميس)، كما تناول أيام الصوم الخاصة، وقد كان هذا الكتاب غنيا بمعلومات تاريخية ودينية عن الديانة اليهودية، كما تم مقارنة الصيام في اليهودية ببعض الأديان كالمسيحية ودين الإسلام.

وقد وجدت الباحثة أن هناك نقاطا مشتركة بين دراستها وتلك الدراسة، فتلك الدراسة تتناول الصوم بشكله الواسع، في حين أن دراستي اقتصرت على معلومات تعريفية بالصوم في الديانة اليهودية، والمقارنة بين الديانات الثلاث؛ ليتم تأكيد أهمية الصيام في جميع الديانات، كما أن هناك أوجه تشابه بين الصوم في الديانة اليهودية والصوم في الإسلام في أيام التطوع وبعض الأيام الخاصة مثل يوم عاشوراء.

دراسة (محمد رمضان سليمان 2014)⁽⁵⁾ الصوم في الديانات السماوية الثلاث (اليهودية والمسيحية والإسلام)، جامعة الزقازيق، معهد الدراسات والبحوث الآسيوية، قسم الديانات.

هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن مفهوم الصوم في الديانات السماوية الثلاث، بالإضافة إلى تناول مفهوم العبادة، والمساعدة في الوصول إلى الحقيقة التي لا خلاف فيها. اتبع الباحث المنهج الوصفي من خلال عرضه لنصوص من الكتب المقدسة، كما اتبع المنهج النقدي من أجل الوصول إلى الحقيقة. ومن أهم النتائج التي تم التوصل إليها أن الدين الحق هو الإسلام، وهو الحقيقة المطلقة المؤيدة بالإثباتات والبراهين.

وهناك تشابه بين الدراستين من جهة أن الصوم موجود في الديانات الثلاث، وأنه عقيدة دينية ترفع من مفهوم الصحة الروحية والبدنية للفرد.

دراسة (أشجان، 2009)⁽⁶⁾، أشجان محمد عبد الرحيم يوسف، أحكام معاصرة في الصيام من الناحية الطبية، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا.

هدفت هذه الدراسة إلى تناول ركن الصيام في الإسلام، وكذلك الكشف عن الفوائد الطبية للصيام وأثره على الفرد والمجتمع، وبيان التطبيقات المعاصرة فيه، وكيف يؤثر على الأذن والجوف وإنقاص الوزن والعديد من الفوائد التي لا يمكن حصرها، وقد اتبع الباحث المنهجين الوصفي والتحليلي، وذلك من خلال عرض آراء الفقهاء والمقارنة بينها، ومن أهم النتائج التي تم التوصل إليها: أن هناك العديد من المفطرات التي قد لا يدرجها المسلمون ضمن المفطرات مثل: (الغسيل الكلوي، وبخاخ الربو)، ومن أهم التوصيات: عدم إعطاء فتاوى دون علم، وإجراء الندوات والمحاضرات الطبية التي تكشف عن فوائد الصيام للبدن.

وقد تناول بحثي أهمية الصيام في ديننا الحنيف، وهذا هو وجه الشبه بين هذه الدراسة وبحثي الحالي (الصيام: الحوار الخفي بين الأديان).

تم تقسيم الدراسة إلى ثلاثة مباحث، الأول والثاني كل منهما في ثلاثة مطالب مترابطة في أصل الموضوع، وهو: دراسة حول فرضية الصوم في الأديان.

المبحث الأول: المفاهيم والإطار النظري للصيام، ويشمل المطالب التالية:

تحديد مفهوم الصيام وبعض المفاهيم المتعلقة به.

نبذة تاريخه عن الصيام في الحضارات القديمة.

أنواع الصيام وفوائده العامة على صحة الإنسان.

المبحث الثاني: اختلاف صور الصيام في الأديان والمعتقدات، ويشمل المطالب الآتية:

صور الصيام في الأديان السماوية والمعتقدات المختلفة.

الأغراض المختلفة للصيام في الأديان والمعتقدات.

الصيام في الأديان السماوية والمعتقدات الإنسانية.

المبحث الثالث: مقارنة الديانات وفوائد الصيام، يشمل مطلب واحد.

مقارنة بين ثلاث ديانات (الإسلامية، واليهودية، والمسيحية).

كما تم إنهاء البحث بمجموعة من النتائج والتوصيات التي توصل إليها البحث، ثم قائمة

بالمصادر والمراجع.

المبحث الأول: المفاهيم والإطار النظري للصيام

تحديد مفهوم الصيام وبعض المفاهيم المتعلقة به

الصوم في اللغة معناه الامتناع والإمساك، يقال: صام يصوم صوما وصياما؛ معناه مطلق

الإمساك والكف عن الشيء، سواءً كان الإمساك عن الأكل أم عن الكلام أم عن المسير أم عن أي

فعل آخر، كما قال الله تعالى في كتابه الكريم حكاية عن السيدة مريم: "فَأِمَّا تَرِينَّ مِنَ الْبَشَرِ

أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا"⁽⁷⁾، وقد جاء في الآية بمعنى الكف

عن الكلام مع البشر، ومن هنا تبين أن للصوم معنى مطلقا وعاما، وهو الامتناع والتوقف عن

الشيء. قال ابن منظور في معنى الصوم: الصوم هو ترك الطعام والشراب والنكاح والكلام، ويقال: صام الفرس أي قام على غير اعتلاف، ويقال: صام الرجل أي امتنع عن الطعام والشراب⁽⁸⁾.

أما مفهوم الصوم شرعا فإنه عبادة مخصصة بمعنى: "الإمساك عن المفطرات على وجه مخصوص في زمن مخصوص، بنية"،⁽⁹⁾ وجاء أيضا في تعريف الصيام شرعا أنه: "التعبد لله تعالى بالإمساك، بنية، عن الأكل والشرب وسائر المفطرات من طلوع الفجر الثاني إلى غروب الشمس، من شخص مخصوص، بشروط مخصصة"⁽¹⁰⁾.

وبعد أن تبين لنا معنى الصيام بشكل عام كان لا بد من توضيح بعض المفاهيم و المعتقدات المختلفة للصيام في الأديان المتعددة ، فنرى أن مفهوم الصيام في اليهودية هو: التخلص من الأثام من خلال الصيام لمدة 25 ساعة مستمرة في يوم واحد في السنة، ويدعى يوم التوبة.

أما مفهوم الصيام في المسيحية فإنه مطلب إلهي ووصية إنجيلية وبوابة للحكمة⁽¹¹⁾، ويتمثل في طلب الرحمة وتحقيق الألفة بين أفراد الكنيسة الواحدة، ويتم تحديد يوم لبدء الصيام قبل أربعين يوما من عيد الفصح، حسب كل طائفة. وتبعاً لطقوس كل كنيسة على حدة. أما مفهوم الصوم في الإسلام فهو أعم وأشمل وأدق؛ لما للصيام في الإسلام من مكانة ومثوبة كبيرة عند الله تعالى، فتعددت الأغراض للصيام ما بين تحقيق كفارة، وسعي إلى مغفرة، وتأدية لفرض، وركن من أركان الدين الإسلامي.

نبذة تاريخية عن الصيام في الحضارات القديمة:

وجد الصيام من قديم الزمن، وعلى مر التاريخ⁽¹²⁾، فقد ذكر المؤرخون أن الصيام كان معروفا في الحضارة التيوتونية العتيقة (اللغة القديمة للشعوب الألمانية والإسكندنافية والإنجليزية، وفي اللاتينية واليونانية)، واحتل الصيام مكانة بارزة عند فارس والهند، حتى قيل إن الصيام عُرف دينا عالميا⁽¹³⁾، وأول من صام من البشر هو سيدنا آدم عليه السلام، وقد صام ثلاثة أيام من كل شهر⁽¹⁴⁾.

ويمكن عرض الأمم والحضارات التي عرفت الصيام على النحو الآتي:

• الصيام عند الفراعنة

تعتبر الحضارة الفرعونية من أقدم وأعرق الحضارات على مر التاريخ التي كانت تعني بهذه العبادة، وتقوم بها في فترات مختلفة على مدار العام؛ فقد ذكر بعض المؤرخين أن الفراعنة كانوا يصومون لفترات طويلة تصل لسبعين يوماً، وثلاثة أيام من كل شهر، وأربعة أيام بداية كل سنة، ويتغذون فيها على الماء والخضراوات فقط؛ تقرباً للآلهة، وطلباً لخيرها ومغفرتها.

وذكرت بعض كتب التاريخ أن المصري القديم كان يقدس شعيرة الصيام، وعرف أهميتها، وحرص على القيام بها، وتتبع منازل القمر لمعرفة أوقاتها، وكان صيامهم نوعين: صيام الكهنة، وصيام الشعب، فالكهنة يصومون 7 أيام متواصلة عن الماء، وهناك فرضيات تقول: إن الفراعنة كانوا يصومون ثلاثين يوماً، أو اثنين وأربعين يوماً إلى ما بعد غروب الشمس، كما أن صيام المصريين كان فريضة يتقربون بها إلى أرواح الموتى⁽¹⁵⁾.

• الصيام عند الصينيين القدماء

أثبت المؤرخون أن الإمبراطور الصيني في القديم كان يصوم سبعة وعشرين يوماً متواصلة عنه وعن شعبه؛ تقرباً للآلهة وطمعاً في مغفرتها، ويكون الصيام قبل تقديم الأضحية، كما أنهم يمتنعون عن ارتكاب المعاصي، وهذا الصيام الروحي إلى جانب الامتناع عن الطعام والشراب⁽¹⁶⁾.

• صيام الصابئة (المندائيين)

يعد الركن الخامس من أركان الدين الصابئي، وهو نوعان: الصيام الكبير والصيام الصغير، فالصيام الكبير هو الصيام عن الكبائر والمعاصي مثل القتل والسرقات... إلخ، والصيام الصغير هو الامتناع عن الطعام والشراب، ويكون 26 يوماً، أما صابئة اليوم فهم يحرمون الصيام؛ لأنهم يقولون إنه تحريم لما أحل الله⁽¹⁷⁾.

• الصيام عند اليونانيين

أخذ اليونانيون عادة الصوم من المصريين القدماء وجعلوها عادة وعبادة عندهم؛ فكان الكهنة يصومون ستة أسابيع من الصبح إلى المغرب، بينما عامة الناس يصومون ثلاثين يوماً⁽¹⁸⁾، فكانوا يقومون بالصيام قبل الحروب لتقوية جنودهم وتعويدهم على الصبر والتجمل وتحمل المصاعب والحرمان من الطعام والشراب لساعات طويلة، وكان أيضاً عبادة يتقربون بها إلى ربهم ويسعون بها للتكفير عن ذنوبهم، كما أخذوه عن الفيلسوف فيثاغورس لأنه كان يصوم أربعين يوماً؛ لاقتناعه بأن الصوم يساعد على العمليات الفكرية، وقد صام كل من سقراط وأفلاطون عشرة أيام⁽¹⁹⁾.

• الصيام عند الأمريكيين القدماء

يذكر أن الصيام قد شاع في الحضارة الأمريكية القديمة؛ فنجد أن سكان كولومبيا الأوائل اعتبروا الصوم وسيلة لتكفير الذنوب والتخلص منها ومغفرتها، خاصة عندما يبوح بها الفرد أمام الكاهن، كما كان يقوم بعض الهنود الحمر الذين سكنوا جنوب غرب أمريكا بالصيام في بعض احتفالاتهم، وأثناء التغيرات الموسمية للفصول التي كانت تحدث عندهم، كما أنه أُعتمد علاجاً للمرضى؛ فقد عالج الطبيب (إدوار ديوي) -قبل قرن- كلاً من: الاضطرابات المعدية والمعوية وداء الاستسقاء والالتهابات الكثيرة، وكان يرى أن ترك الطعام يريح الجهاز العصبي ويرممه⁽²⁰⁾.

• الصيام عند الأنبياء

ذُكر في بعض كتب الدين وبعض كتب التاريخ أن أول من قام بالصيام من الأنبياء هو سيدنا نوح، عندما أنجاه الله تعالى هو ومن آمن معه في السفينة من الطوفان وأهلك الكافرين، كما قال الله تعالى: "قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ أُمَمٍ مِّمَّنْ مَعَكَ وَأُمَّمٌ سَنُنَتِّعُكُم ثُمَّ يَمَسُّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ"⁽²¹⁾.

وذكر أيضا أن نبي الله إبراهيم كان يصوم لساعات طويلة، ويمتنع عن الطعام والشراب زهدا وتعبدا لله، وكان نبي الله إدريس يصوم أيضا، وقد صام أتباعه من بعده من الصابئين، فكانوا يصومون من الفجر حتى غروب الشمس، كما ورد أن اليهود من قوم سيدنا موسى كانوا يصومون يوم عاشوراء بنية الاحتفال به وشكراً لله تعالى؛ لأنه اليوم الذي أنجاهم الله فيه من فرعون، وعاقبه هو وأتباعه بالغرق، وجاء أيضا في التاريخ أن سيدنا عيسى عليه السلام كان قد صام أربعين يوما متتالية قبل بعثته برسالته، ولما بعث فرض الله تعالى على قومه صيام شهر، ولكنهم زادوه إلى الربيع فيما بعد.

أنواع الصيام وفوائده العامة على صحة الإنسان:

اختلفت أنواع الصيام تبعا لاختلاف المعتقدات والأديان، فنجد أن الصيام قد يكون:

(1) صيام الفرض⁽²²⁾: وهو الصيام الذي يُعدّ ركنا من أركان الشريعة وفرضا فيها لا يجوز إسقاطه أو التهاون فيه، ويقع الإثم على المتهاون أو المقصر في أدائه، ويختلف تطبيق صوم الفرض في الأديان، فنجد أنه:

- في الديانة المسيحية لم يرد لديهم في النصوص الإنجيلية ما يحدد وقت أو زمن تأدية الصيام، بل هو تبع لكل طائفة وعلى حسب قرار كل كنيسة، مع الاتفاق في أنه قبل عيد الفصح بأربعين يوما⁽²³⁾، ولا يقل عن صوم اثنتي عشرة ساعة يوميا، من بداية اليوم وحتى انقضاء المدة، مع اختلاف أيضا في طقوسه وتحديد ما هو الطعام الذي يمتنعون عنه.

- أما في اليهودية -وهي أول ديانة إبراهيمية- فيتمثل صوم الفرض عندهم في صيام يوم الغفران أو يوم التوبة كما ذكر في التوراة، وهو أعظم أيام السنة لديهم وأقدس أعيادهم، فيقومون فيه بالكف عن الطعام وملذات الجسد، والتفرغ للعبادة وطلب المغفرة من الرب، حيث يصومون فيه مدة طويلة تصل إلى 25 ساعة، من غروب الشمس إلى حلول ظلام اليوم التالي⁽²⁴⁾.

كما يقوم المتدينون منهم بالذهاب إلى حائط المبكى الذي يقع في جنوب المسجد الأقصى ويقومون بتأدية الصلاة من الصباح حتى المساء؛ لتكفير الخطايا، ومما هو متفق عليه في اليهودية أنه لا صيام في أيام السبت أو شهر أبريل ولا صيام للحوامل والمرضى، والصيام الوارد في التوراة هو الصيام الأربعيني، حيث يقولون إن موسى عليه السلام صام أربعين يوماً وليلة لم يأكل خبزا ولم يشرب ماء⁽²⁵⁾.

• أما صيام الفرض في الشريعة الإسلامية فهو يتمثل في صيام شهر رمضان، وهو شهر واحد اختصه الله تعالى بالصيام من بين شهور السنة؛ تشريفاً وتعظيماً له، ويعود السبب في ذلك إلى أنه الشهر الذي نزل فيه القرآن⁽²⁶⁾ على رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ذلك في السنة الثانية من الهجرة، حيث قال الله تعالى: "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُم وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ"، ويكون صيامه من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، بالامتناع عن الطعام و الشراب والنكاح، والكف عن أي ملذات أو مفطرات، والتفرغ للعبادة والصلاة والدعاء وتلاوة القرآن.

(2) صيام التطوع⁽²⁷⁾ والنفل: وهو الصيام الذي يكون في غير أيام أو شهور صيام الفرض؛ بغرض القربى من الله تعالى وزيادة الرصيد التعبدي للعبد عند ربه، ولا يأتى من قصر فيه أو لم يقم بتأديته وإنما يثاب من قام به بالجزاء العظيم من الله سبحانه، وصيام التطوع أيضاً مختلف في المعتقدات والأديان مثل صيام الفرض:

• ففي الشريعة الإسلامية حث رسول الله صلى الله عليه وسلم على صيام شهور وأيام محددة على مدار العام، مثل صيام أشهر الحرم وهي: ذو القعدة وذو الحجة ومحرم وشهر رجب، كما حث على صيام شهر شعبان قبل شهر رمضان؛ لما لهذه الأشهر من الفضل الكبير؛ حيث ترفع فيها الأعمال إلى الله تعالى للعرض، ومن الأيام التي أوصى

رسول الله بصيامها: يوما الاثنين والخميس من كل أسبوع، والأيام العشرة الأولى من شهر ذي الحجة وستة أيام من شهر شوال بعد إتمام صيام شهر رمضان، وصيام يوم عرفة ويوم عاشوراء.

• أما في اليهودية والمسيحية فإن صوم النفل جاء أيضا وذكر في كتبهم؛ فيصومون أياما متفرقة غير أيام صوم الفرض؛ بغرض طلب المغفرة والتوبة والتقرب إلى الله، كما جاء أن اليهود يصومون (أسبوع الفصح)، وعند الحزن على فقدان أحد أفراد الأسرة؛ طلبا من ربهم تخفيف ذلك الألم عنهم، كما ورد أن المسيحيين يصومون تطوعا لتزكية نفوسهم وتطهيرها وتخليصها من تعلقها بحب الملذات⁽²⁸⁾.

(3) صيام الكفارة: هو الصيام الذي يقوم به الفرد بغرض طلب التطهير والتخلص من ذنب اقترفه وأقدم عليه، وهو وارد في جميع الأديان السماوية بلا استثناء، فجاء في الإسلام أن الله تعالى شرع الصيام لتكفير ذنوب منها: كفارة اليمين أو الحنث في الحلف، وكفارة الظهار وهو ما كان يقوم به العرب من تحريم زوجاتهم على أنفسهم، فجاء الإسلام وحرّم ذلك الفعل وأوجب له صيام كفارة، وكفارة الهدي وهو على من كان متمتعا بالعمرة إلى الحج ولم يقم بذبح الهدي فشرع له الإسلام الصوم كفارة، وأيضا في المسيحية واليهودية ورد في كتبهم صوم الكفارة عند ارتكاب الذنوب والآثام التي حرمها الله تعالى⁽²⁹⁾.

(4) الصيام المحرم: هو الصيام الذي جاء النهي عنه في الأديان السماوية، مثل صوم يوم العيد في الشريعة الإسلامية⁽³⁰⁾، وصوم أيام السبت في اليهودية، وصوم الأعياد في المسيحية⁽³¹⁾.

المبحث الثاني: اختلاف صور الصيام في الأديان والمعتقدات

صور الصيام في الأديان السماوية والمعتقدات المختلفة

اختلفت صور الصيام وتنوعت على حسب الأديان وتبعاً للحضارات وتاريخ البلدان، ولم يقتصر الصيام على الكف عن الطعام والشراب فقط، ولكن وجدت صور أخرى للصيام مثل:

1. الصوم عن الكلام: ويعرف بصوم اللسان، كما حدث في قصة السيدة مريم وني الله زكريا، كما ذكر الله تعالى في كتابه الكريم: "قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا"⁽³²⁾، فجاء في الشرائع والأديان السابقة الامتناع عن محادثة البشر والالتزام بالصمت؛ لتحقيق غاية الصوم من السمو الروحي والزهد فيما دون العلاقات الربانية من العلاقات الإنسانية.

2. الصوم عن الطعام: وهو الصوم الشائع في جميع الأديان، ولكن يكمن الاختلاف لدى بعض الديانات في ماهية الأطعمة التي يصوم الناس عنها، والأوقات التي يمتنعون فيها عن هذا النوع من الطعام على مدار العام، مثل امتناع من يعتنق المسيحية وينتمي إلى الطوائف الأرثوذكسية عن تناول اللحوم⁽³³⁾ بالصيام المتقطع لمدة أربعين يوما كاملة، أما الطوائف الكاثوليكية فتفرض على أتباعها الانقطاع عن اللحوم ومنتجات الألبان يومين فقط⁽³⁴⁾.

3. الصوم عن الجماع: كما هو في الشريعة الإسلامية والديانة اليهودية، أما المسيحية فلا تقوم به، حيث إن الدين الإسلامي يحرم العلاقات خلال فترات الصيام من طلوع الفجر إلى غروب الشمس⁽³⁵⁾، وكذلك الحال في اليهودية في يوم صيامهم، ففي يوم الغفران يمتنعون عن الجنس كما يمتنعون عن الأكل والشرب والتدخين.

4. الصوم عن العمل: وهو في الديانة البوذية فقط، حيث يشرع لهم التوقف عن العمل أربعة أيام في الشهر حسب منازل القمر، وهي: اليوم الأول والتاسع والخامس عشر والثاني والعشرين، ويجب في تلك الأيام الابتعاد عن الأعمال الدنيوية وملاهي النفس، والتفرغ للتأمل والتفكير وتفرغ الطاقة السلبية من النفس، كما أنهم يقومون بإعداد طعامهم قبل يوم صيامهم بيوم؛ لتحريم ذلك عليهم في يوم الصيام نفسه.

5. الصوم حتى الموت: وهو نوع من الصيام الذي يقوم به أفراد الديانة اليابانية التي تحث على هذا الفعل في حال الإصابة بالأمراض التي يستعصي على الطب علاجها، ويتحتم على أصحابها الموت، ولا تُعتبر الإقدام على هذا الفعل ضربا من الانتحار، وإنما هو من باب

الرحمة بالفرد المصاب؛ لأنه -على حد اعتقادهم- لم يقدم عليه الفرد في حالة الغضب أو الاكتئاب وإنما لأنه تحتم موته؛ فيقوم بالزهد في الأكل وكل مظاهر الحياة إلى الموت، وقد وجد أن الهند من أكثر الدول اعتناقاً لهذا الصوم وتطبيقاً له، حيث يموت حوالي 200 شخص بسبب هذا النوع من الصيام.

6. الصوم عن النظافة: وهو خاص بالديانة اليهودية حيث إنهم يصومون ستة أيام في العام عن أي مظهر من مظاهر النظافة أو متطلبات الحياة، فيمتنعون عن الطعام وتغيير الملابس وتقليم الأظافر والاستحمام، ويقومون بالتقشف والنوم على الأرض والامتناع عن معطرات الجسم أو استخدام معجون الأسنان، ويكون ذلك من غروب الشمس إلى غروب الشمس في اليوم التالي، ويكون غرضهم من هذا النوع من الصيام التقرب إلى الرب والتعبد وإظهار الزهد، ويعفى من هذا النوع من الصيام الأطفال والحوامل.

7. الصوم عن الناس: وهو ما يقوم به بعضهم من مقاطعة الناس وتجنب مخالطتهم وفقاً لمعتقدهم الديني مثل الهندوسية، فيقوم الفرد باعتزال الناس والانفراد بنفسه، ويختلف الغرض من ذلك، إما تعبيراً عن حزنه، أو للارتقاء بروحه والتفكير في الكون.

الأغراض المختلفة للصيام في الأديان والمعتقدات:

مثلما اختلفت الأديان في الطقوس والشعائر التي تقام في الصيام، اختلفت أيضاً في الغرض من هذا المعتقد والغاية منه، فمنهم من يصوم تقرباً إلى الله تعالى كالمسلمين، ومنهم من يصوم تكفيراً للخطايا كاليهود، ومنهم من يصوم لغرض سياسي، كما كان يفعل المهاتما غاندي، ويمكن عرض غايات الصيام على النحو الآتي:

1. الصيام بغرض الفناء وتكفير الذنب

كما جاء في المسيحية وفق ما جاء في النصوص الإنجيلية من أن السيد المسيح اعتزل قومه واعتكف في الصحراء أربعين يوماً يصوم ويصلي ويتعبد ويزهد عن ملذات الدنيا، وأصبح قومه من بعده يقومون بهذه الشعيرة أسوة به؛ للوصول إلى الغرض نفسه من

التطهر من الذنوب وتزكية النفس، مع الامتناع في صيامهم عن اللحوم لمدة سبعة أيام للتقشف والزهد في الطعام، وقد ورد أيضا في النصوص الإنجيلية: "ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان بل بكل كلمة تخرج من فم الله"⁽³⁶⁾، ومعنى هذا النص الإنجيلي: الحث على الصوم والتقشف والتقرب إلى الله بكلماته طمعا في غفرانه⁽³⁷⁾.

2. الصيام بغرض تنقية الروح

وهو في الهندوسية، حيث يرون أن الصوم والزهد في الطعام والمتع يسمو بالروح وينقيها من شهوات الدنيا، كما قال غاندي الذي كان من أنصار الصوم ويحث الهندوس عليه: "لا أستطيع الاستغناء عن الصيام، كما لا أستطيع الاستغناء عن عيني، وكما تعني العين في رؤية العالم الخارجي يعني الصيام في رؤية العالم الداخلي".

3. الصيام للكارما الجيدة

أما البوذيون فإن غرضهم من الصوم يتمثل في سعيهم للوصول لكارما جيدة، والكارما هي مفهوم أخلاقي عند البوذية يشير إلى مبدأ السببية، وأن أي عمل يقومون به ستنتج عنه نتيجة مشابهة في حياة أخرى، ومن ثم يجتهدون في الصوم للوصول إلى حياة أخرى أفضل⁽³⁸⁾.

4. الصيام للصحة البدنية

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "صوموا تصحوا"⁽³⁹⁾، أما المعتقدات العلمانية والبلدان التي لا تعتنق أي دين مثل ألمانيا وأغلب دول أوروبا فإن الصوم لديهم ليس له أي غرض سوى الزهد في متع الدنيا واتباع الحمية الغذائية السليمة التي تصل بهم لصحة جسدية جيدة⁽⁴⁰⁾.

5. الصيام الأمثل

أما ديننا الحنيف فإنه أشمل و أعم من أي دين وأي معتقد في جميع شعائره وأغراضه، فنجد أن الغرض الأسمى للصيام هو الامتثال لأوامر الله تعالى و طاعته، عن اقتناع وطواعية؛ لما وعد الله تعالى به الصائمين من أجر وفضل عظيمين⁽⁴¹⁾، فيسعى المسلم ليكون من أهل الريان -وهو باب في الجنة للصائمين- كما في حديث سهل بن سعد رضي الله عنه

قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن في الجنة باباً يقال له الريان يدخل منه الصائمون يوم القيامة، لا يدخل منه أحد غيرهم، يقال: أين الصائمون؟ فيقومون لا يدخل منه أحد غيرهم، فإذا دخل آخرهم أغلق فلم يدخل منه أحد"⁽⁴²⁾.

ويجتهد العبد ليباعد الله بينه وبين النار سبعين خريفاً كما ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم في فضل صيام يوم في سبيل الله: "من صام يوماً في سبيل الله باعد الله وجهه عن النار سبعين خريفاً"⁽⁴³⁾، فنجد أن الأغراض من الصيام في ديننا متعددة وواسعة، ونتائجها تعم خيري الدنيا والآخرة.

ولبيان شمول فضل الصيام، فقد ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم في فضله حديثاً جليلاً حيث قال: "من فطر صائماً كان له مثل أجره من غير أن ينقص من أجر الصائم شيئاً"، مثل: "من جهز غازياً"⁽⁴⁴⁾، فتعم الألفة والمودة والوجود بين أفراد المجتمع.

وروي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "مَنْ لَمْ يَدَعْ قَوْلَ الزُّورِ وَالْعَمَلَ بِهِ وَالْجَهْلَ، فَلَيْسَ لِلَّهِ حَاجَةٌ أَنْ يَدَعَ طَعَامَهُ وَشْرَابَهُ"⁽⁴⁵⁾.

عندما نتحدث عن الصيام في الإسلام، فإن أول ما يتبادر إلى الذهن هو شهر رمضان، ففي نهاية هذا الشهر يأتي عيد الإفطار، وهذا هو أول عيد من عيدين رئيسيين في الإسلام، والثاني هو عيد الأضحى، ويُحتفل به بعد شهرين وعشرة أيام من نهاية شهر رمضان.

إن الصيام هو أحد أركان الإسلام، والصوم عبادة روحية، وله خاصية سرية في العلاقة مع الله، فالله تعالى يقول في الحديث القدسي: "الصوم لي وأنا أجزي به"⁽⁴⁶⁾. وفيه يتضاعف الثواب إلى ما يشاء الله.

فمفهوم الصوم في الإسلام لا يعني الامتناع عن الشرب والأكل لمجرد الامتناع، فهو ليس طقوساً مجردة، بل عبادة إيمانية، فالجوع يعني تذكر جوع الفقراء والمعوزين، والعطش تذكر تاريخ طويل من جهاد النفس وسير الأولين وأولئك المحرومين من أبسط حقوق الإنسانية، فالصوم ينقل الإنسان من التفكير الأناني المستمر في الذات، إلى التفكير المجتمعي في الغير، وخاصة الفقراء والمساكين والمحتاجين.

ويكشف الصوم عند المسلم مدى هشاشة الإنسان، وضعفه، ولكنه يعزز فيه إرادة الصبر والتعاون ويرفع عنده مستوى العلاقة الإيمانية مع الله؛ لهذا نجده يصوم عن الأكل والشرب من طلوع الفجر حتى الغروب في دقة متناهية وضمن ضوابط لا يمكن له التهاون فيها، "افطروا لرؤيته وصوموا لرؤيته"⁽⁴⁷⁾⁽⁴⁸⁾. إنه مفهوم تجده عند كل مسلم صائم صغيرا كان أو كبيرا، غنيا أو فقيرا، فقيها أو غير فقيه، حاكما أو محكوما.

وهنا تتجلى أعلى قيم العدل والمساواة الإلهية بين المسلمين، وهكذا يفسر الصيام عند المسلمين ثلاثين يوما كاملة تختتم بعيد الفطر الذي يجتمع فيه المسلمون بالتكبير والتهليل والزيارات والتراحم فيما بينهم، ولا يبدأ العيد إلا بتقديم زكاة الفطر، فهي غسل البدن مما علق به من أخطاء، وتنقية الصيام مما وقع فيه من زلل غير مقصود أو تقصير، وتمكين الفقير من الدخول في العيد وعنده كفاف يومه من طعام وشراب.

وتعني الألوهية والتوحيد عند المسلمين أن الله هو الواحد الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد، وكل شيء ينتمي إلى خالق واحد لا شريك له هو خالق السماء والأرض؛ ولذا فالصيام له وليس لغيره. إن الصيام عند المسلمين وفي الإسلام يعني أن شهر رمضان هو شهر القرآن، والقرآن يعلم التوحيد.

فالصيام شكر، وهو يمنح المسلم الصائم متعة الشعور بحضور رحمة الله ومحبه الأبدية، ففي كل مساء من شهر الصوم -عند المسلمين- عيد، وفي نهاية الشهر، يحتفل المجتمع كله بعيد الإفطار، ويتركز الاحتفال على العبادة وليس على الطعام. ويتم الاحتفال بالعيد بالصلاة الجماعية وتمجيد الله الذي يستمر ثلاثة أيام، ويزور الناس بعضهم بعضا ويقدمون الهدايا بعضهم لبعض؛ للتعبير عن امتنانهم لله.

والعيد هو في الأساس ابتهاج لكونه الضيف الكريم للمبدع الرحيم، وهي الحالة التي يدركها المسلم بشكل أفضل عندما يصوم بنية تحقيق التوحيد، وفي الواقع، فإن لسان حال المسلمين يقول: "كلما أدركنا كم نحن محتاجون، شعرنا بالغرق في الرحمة. إن كياننا مليء

بالامتنان للخالق الرحيم". وأولئك الذين يستسلمون لهذا الواقع يقولون: "الحمد لله رب العالمين"، أي رب العطايا، رب العالمين، رب كل شيء.

كما أن الصوم وسيلة للامتناع عن المعاصي؛ لأن الصوم فيه قسر وقهر للنفس وكبح لها عما تجمع إليه من الشرور⁽⁴⁹⁾.

لقد ورد في القرآن فئتان من الصيام:

الصيام المفروض عند المسلمين يكون في شهر رمضان، وهو إلزامي على جميع المسلمين الكبار مع استثناءات قليلة، وهو للتكفير عن ذنوب معينة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽⁵⁰⁾. فبالصيام يزيد إيمان المؤمن، وهو يصوم رمضان مخافة من الله وقرباً منه وبعداً من العصيان، والصيام يعني النذل والخضوع لله، والخشية والخوف منه، والتوكل عليه والاستعانة به. ومدته محددة: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁽⁵¹⁾.

إن الله تعالى يكلف الناس بما يطيقون، وينزل الأحكام مراعاة لظروف الناس، وهذا دليل على تكاملية الشرع وصلاحيته لكل زمان ومكان، فالصيام ليس طعاما وشرابا وحسب، بل هو ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾⁽⁵²⁾. فالصيام في الإسلام تشریف، وتكريم، وهداية، ومغفرة، وعتق من النار، وقراءة للقرآن، إنه (دستور المسلمين). ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾⁽⁵³⁾.

فالصيام ارتبط بالاستمرارية في العمل الصالح وينتهي بالجائزة. ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾⁽⁵⁴⁾. هذه

الآية تزيد المؤمن إيماناً وثقة بالله جل وعلا، وتزيد من حسن الظن به أيضاً، فعندما تأتيه الهموم والمصائب من كل جهة، ويعتقد أن الله قريب منه تهون عليه كل المصائب وتزيل الهموم، وهذه من جوائز الصيام للمسلمين.

وخلافاً لمفهوم الصيام سلوكاً وتطبيقاً لدى الديانات الأخرى، نجد أن الصيام عند المسلمين فيه تيسير وحياء وإنسانية، ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ⁽⁵⁵⁾.

افتتحت آيات الصيام بالتقوى وختمت بالتقوى للدلالة على لزوم مخافة الله والبعد عن المعاصي من بداية الشهر إلى نهايته، وهو كذلك على الدوام حتى الممات، وبهذا الدوام تتحقق أهداف الصيام، وهي: التقوى، والهداية، والشكر الاعتقادي، والانقياد، والإيمان بالله، وتعظيم المحرمات، والتوبة، والتبطل والانقطاع إليه.

وهناك أيام أخرى يجوز فيها الصوم ويتمتع المسلم بها مثل: الصوم في يومي الاثنين والخميس من كل أسبوع، و(الأيام البيض) في منتصف كل شهر قمري، عندما يكون القمر على أكمل وجه.⁽⁵⁶⁾ والصيام في اليوم العاشر من الشهر الأول (المحرم) من السنة الهجرية. وقد اقترحه النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

ويعرف هذا الصيام باسم عاشوراء (حرفياً اليوم العاشر)⁽⁵⁷⁾. والصيام في الأيام التسعة الأولى من الشهر الثاني عشر (ذي الحجة) أكثر جدارة من الصيام الطوعي في أيام أخرى. وجميعها سنة عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

لقد قسم الإمام الغزالي الصيام إلى ثلاث درجات: عادية، وخاصة، وغير خاصة:

1. الصيام العادي: يعني الامتناع عن الأكل والشرب والجماع.
 2. الصيام الخاص: يعني إبقاء الجسم وأعضاء الجسم خالية من الخطيئة.
 3. الصيام الأعلى -خاص جداً-: يعني صيام القلب من خلال إبقائه نظيفاً من الأفكار الدنيوية، والارتباط فقط بالله ذكراً وعبادة وابتهالاً ودعاء، وترك الدنيا بزخرفها ومفاتها، وقهر عدو الله الشيطان⁽⁵⁸⁾.
- يرتبط صيام المسلمين في شهر رمضان بمساعدة المحتاجين وإعطاء الصدقة إلى الفقراء⁽⁵⁹⁾، وفي ذلك تكفير عن أي أخطاء أو خطايا وقع فيها المسلم في شهر الصيام.
- الصيام في الإسلام يرتبط بأمور عديدة، فهو يشكل:**

- ارتباطاً وثيقاً بالصدقة، من الناحية المثالية والمؤسسية.
- ارتباطاً وثيقاً بالقيم الأخلاقية، مثل الصبر.
- ارتباطاً وثيقاً بالشعور بالجوع.
- احتواءً للدرجات من أجل تقوية الروح بالتقوى.

الصيام في المسيحية:

وهو أيضاً تشريع مهم في الديانة المسيحية ولكنه أقل التزاماً من الإسلام، حيث إنها من الديانات التي تأمر أتباعها بالكف عن أنواع محدودة من الطعام فقط خلال فترة الصيام، وليس الامتناع عن الطعام مجملاً، ويرجع الأمر في ذلك إلى الكنيسة في تحديد الأطعمة الممنوعة خلال فترة الصيام، وللصوم وجهان: سلبي وإيجابي، فالسلبي هو الامتناع عن اللحوم والمأكولات الدسمة، أما الإيجابي فيتمثل في الزهد والتوجه للعبادات، ويحق للمؤمن في هذه الديانة ممارسة أيٍّ منها⁽⁶⁰⁾.

وقد ورد في فضل الصيام في بعض الأسفار: "أَمْثَلُ هَذَا يَكُونُ صَوْمٌ أَخْتَارُهُ؟ يَوْمًا يُدَلِّلُ الْإِنْسَانَ فِيهِ نَفْسَهُ، يُخَيِّنِي كَالْأَسَلَةِ رَأْسَهُ، وَيَفْرُشُ تَحْتَهُ مِسْحًا وَرَمَادًا. هَلْ تُسَمِّي هَذَا صَوْمًا وَيَوْمًا مَقْبُولًا لِلرَّبِّ؟ أَلَيْسَ هَذَا صَوْمًا أَخْتَارُهُ: حَلَّ قَيْودِ الشَّرِّ. فَكَّ عَقْدِ النَّيْرِ، وَإِطْلَاقَ الْمُسْحُوقِينَ أَحْرَارًا، وَقَطَعَ كُلَّ نَيْرٍ. أَلَيْسَ أَنْ تَكْسِرَ لِلْجَائِعِ خُبْزَكَ، وَأَنْ تُدْخَلَ الْمَسَاكِينَ النَّائِبِينَ إِلَى بَيْتِكَ؟ إِذَا رَأَيْتَ عُرْيَانًا أَنْ تَكْسُوهُ، وَأَنْ لَا تَتَغَاضَى عَنْ لَحْمِكَ. حِينَئِذٍ يَنْفَجِرُ مِثْلَ الصُّبْحِ نُورُكَ، وَتَنْبُتُ صِحَّتُكَ سَرِيعًا، وَيَسِيرُ بِرُكِّ أَمَامِكَ، وَمَجْدُ الرَّبِّ يَجْمَعُ سَاقَتَكَ. حِينَئِذٍ تَدْعُو فَيُجِيبُ الرَّبُّ. تَسْتَعِيثُ فَيَقُولُ: هَآنَذَا. إِنْ نَزَعْتَ مِنْ وَسْطِكَ النَّيْرَ وَالْإِيمَاءَ بِالْأَصْبُعِ وَكَلَامَ الْإِثْمِ وَأَنْفَقْتَ نَفْسَكَ لِلْجَائِعِ، وَأَشْبَعْتَ النَّفْسَ الدَّلِيلَةَ، يُشْرِقُ فِي الظُّلْمَةِ نُورُكَ، وَيَكُونُ ظِلَامُكَ الدَّمَاسُ مِثْلَ الظُّهْرِ. وَيَقُودُكَ الرَّبُّ عَلَى الدَّوَامِ، وَيُشْبِعُ فِي الْجَدُوبِ نَفْسَكَ، وَيُنْشِطُ عِظَامَكَ فَتَصِيرُ كَجَنَّةٍ رَبِيًّا وَكَنْبَعِ مِيَاهٍ لَا تَنْقَطِعُ مِيَاهُهُ"⁽⁶¹⁾

وفي سفر آخر: "وَمَتَى صُمْتُمْ فَلَا تَكُونُوا عَابِسِينَ كَالْمُرَائِينَ. فَإِنَّهُمْ يُغَيِّرُونَ وَجُوهَهُمْ لِكَيْ يَظْهَرُوا لِلنَّاسِ صَائِمِينَ. الْحَقُّ أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّهُمْ قَدْ اسْتَوْفُوا أَجْرَهُمْ"⁽⁶²⁾.

الصيام في اليهودية:

الصوم في اليهودية ينقسم إلى قسمين، هما:⁽⁶³⁾

الصيام الفردي: وهو ما يقوم به الأفراد على حد سواء في أوقات مختلفة؛ تعبيراً عن حزن، أو تكفيراً عن ذنب، أو اعترافاً بخطيئة.

الصيام الجماعي: وهو الصيام الذي يقوم به من يتبعون الملة اليهودية في وقت واحد خلال العام، ويكون في حدث عام، مثل تفشي مرض، أو انتشار وباء، أو تلف المحاصيل، أو غزو الجراد لهم؛ فيجتمعون ويصومون بغرض التقرب إلى الله؛ فيغفر لهم ويدفع هذا البلاء عنهم -حسب معتقداتهم-.⁽⁶⁴⁾

ربما يعتبر "يوم الغفران" هو السمة البارزة في مفهوم الصوم عند اليهود. وهذا الصوم يختلف عن الصوم في الديانات الأخرى وخاصة الصوم في الإسلام. ففي هذا اليوم يعملون على تكريس طقوس محددة تشمل الصوم مدة يوم وساعة، ويتخلون في تلك الخمس والعشرين

ساعة التي تبدأ بغروب الشمس عن الأكل والشرب والاستحمام والجماع والتدخين وحتى ممارسة الحياة الاعتيادية، فتتوقف الإذاعات والتلفزيون عن البث والسيارات عن السير، وتغلق المحلات وتعطل الأعمال. فكل ذلك غير مسموح به في الديانة اليهودية.

واليهود يعتقدون أنهم يتصالحون مع الله ويتقربون منه ليظفرهم ويغفر لهم. وهذا سلوك جماعي يعكس "عقدة الذنب" الجماعية عند اليهود. ويشمل الصوم البنات ابتداءً من سن 12 عاماً والأولاد من سن 13 عاماً. والكثير من اليهود يقضون هذا اليوم داخل المعبد.

ويعني الصوم في التقاليد اليهودية التوقف التام عن كل الطعام والشراب، ويبدأ صيام يوم كامل مع غروب الشمس في المساء ويستمر حتى الظلام في اليوم التالي. ويبدأ يوم الصيام من الفجر وينتهي في الظلام. ويشدد السرد الكتابي على الصيام الشخصي كتحرير على الغضب الإلهي، في حين أن التقليد اليهودي اللاحق يطور أياماً قانونية للصوم الجماعي. وقد يكون الصيام عند اليهود⁽⁶⁵⁾:

- فِعْلٌ خِلافٍ طَوْعِيٍّ، أَوْ التَّزَامًا بِالتَّقْوِيمِ الْمُقَدَّسِ لِإِسْرَائِيلِ.
- يَصُورُ الصُّومَ عَلَى أَنَّهُ دَاخِلِيٌّ وَخَارِجِيٌّ فِي كُلِّ مِّنِ النُّصُوصِ الْكِتَابِيَّةِ وَالْحَاخَامِيَّةِ.
- يَعْتَقِدُ أَنَّ فِعْلَ الصِّيَامِ يُوَدِّي إِلَى التَّحْوِيلِ الرُّوحِيِّ لِلْفَرْدِ أَوْ لِلْمُجْتَمَعِ.
- يَزْعَمُ الْمُعْتَقِدُ الْيَهُودِي أَنَّ الصُّومَ يُوَثِّرُ عَلَى اللَّهِ لِيَتَصَرَّفَ بِكْرَمٍ تَجَاهَ الصَّائِمِ.
- الصِّيَامُ الْفَرْدِيُّ كَفَّارَةٌ عَنِ الْخَطِيئَةِ.
- الْعُرُوسُ وَالْعَرِيسُ الْيَهُودِيَانِ يَصُومَانِ يَوْمَ زَفَافِهِمَا لِيَبْدَأَ زَوَاجَهُمَا وَهُمَا فِي حَالَةِ طَهَارَةٍ، "فَعَلَ تَكْفِيرَ الصُّومِ عَنِ الذُّنُوبِ السَّابِقَةِ لِلْعُرُوسِ وَالْعَرِيسِ".
- يَصُومُ الْيَهُودُ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْيَانِ فِي ذِكْرِ وَفَاةِ أَحَدِ أَفْرَادِ أُسْرِهِمْ أَوْ مُعَلِّمِهِمْ.

أنواع الصيام في اليهودية:

1. الصوم العام غير النظامي.
 2. الصوم العام غير القانوني الذي يفرض في مناسبات خاصة.
 3. الصوم الخاص.
- فهناك ستُّ مناسبات يصوم فيها اليهودي خلال السنة التقويمية اليهودية، بعضها إلزامية وبعضها طوعية، وفي الأصل أن "يوم الغفران" هو الصيام الإلزامي الوحيد.
- مما سبق، يتضح لنا أن الصوم عند اليهود هو عمل تكفير جماعي؛ رغبة في الغفران الإلهي؛ لذلك يصنف يوم الغفران على أنه اليوم الأكثر شهرة في اليهودية⁽⁶⁶⁾، فهو في طقوس الديانة اليهودية يعتبر يوم الكفارة؛ حيث يعتقدون أن الله في ذلك اليوم أمر شعب إسرائيل بـ "أن يصيبوا نفوسهم".
- لقد فسر المعلقون من الحاخامات العبارة الكتابية "ابتلاء الروح" لتبني فهمًا عامًا لإنكار المتعة الجسدية، فلم يقتصر الحظر على الأكل والشرب فحسب، بل شمل أيضًا الاستحمام والتطيب، ويتضح أن الصوم الحقيقي في الديانة اليهودية هو تقييم ذاتي، فالرواية الكتابية لا تشارك فقط فكرة الصوم الشخصي.
- ولما كان يوم كيبور "الغفران" هو صيام لمدة (25) ساعة، مع الامتناع التام عن الطعام والشراب، فإن المصلين اليهود التقليديين يقضون اليوم كله في الصلاة والابتهالات؛ اعترافًا بالخطايا والذنوب، ويتم ترديدها بشكل جماعي "مركزية روحية".
- كما تتضمن صلوات العيد "يوم الغفران" صلاة خاصة على أرواح الموتى، وعند حلول الظلام، ينفخ في "الشوفار" (البوق) إيدانا بانتهاء العيد والصيام. مع العلم أن يوم الغفران هو يوم الصوم الوحيد الذي تأمر به التوراة ويكرسه اليهودي لتعداد خطاياهم والتأمل فيما ارتكبه من ذنوب⁽⁶⁷⁾.

لماذا يطلبون الغفران؟

يُعرف "يوم كيبور" بـ"سبت الأسبات"، وهو من الأعياد المذكورة في التوراة في سفر اللاويين، حيث يرد فيه ما يأتي: "ويكون لكم فريضة دهرية - أنكم في الشهر السابع في عاشر الشهر تذللون نفوسكم وكل عمل لا تعملون لأنه في هذا اليوم يكفّر عنكم لتطهيركم من جميع خطاياكم - أمام الرب تطهرون"⁽⁶⁸⁾، و"الصوم ينسني طغيان كراسي العالم وعروش الناس على الأرض لأن نبوءاته وقراءته تسمعني شيئاً عن عرش الإله الحقيقي في السماء" (أشعيا 6: نبوءات الخميس الثاني)⁽⁶⁹⁾.

طقوس خاصة:

يبدأ الاستعداد لأهمّ أعياد اليهود قبل أربعين يوماً من مواعده، من خلال مجموعة صلوات تتلى صباحاً ومساءً، وتبلغ الاستعدادات ذروتها في يوم رأس السنة "روش هاشاناه"⁽⁷⁰⁾؛ لخلق جوّ من الخشوع والعبادة، يستمرّ لعشرة أيام تعرف بأيام التوبة، وقبل يوم من الصوم السنوي، يضجّ بالدجاج، بمعدّل دجاجة عن كلّ فرد من أفراد العائلة، ويرمز ذلك إلى نقل الإثم من الإنسان، وتطهيره من خلال سفك دم الطيور.

السبت:

يُعدّ "يوم كيبور" مناسبة احتفالية عائلية، تجتمع فيه العائلات بعد ساعات الصوم الطويلة للغناء والرقص وتناول الطعام، وهو من الأعياد الدينية القليلة التي يلتزم بها اليهود حول العالم، سواء كانوا علمانيين أم متدينيين.

يحتفل معظم أعضاء الجماعات اليهودية بهذا العيد، ومن بينهم اليهود العلمانيون، ولكن احتفالهم به يأخذ شكلاً علمانياً، فهم لا يمارسون أية شعائر مثل الصوم، وإنما يقيمون يوماً احتفالياً فيحصلون على إجازة ويذهبون إلى المعبد.

وهناك ثلاثة أنواع من الصوم في اليهودية:

1. صوم أولئك الذين أصدرروا في الكتاب المقدس.

2. الصوم الذي أمر به الحاخامات.

3. الصيام الخاص.

وظائف الصوم في اليهودية:⁽⁷¹⁾

1. يعتبر الصوم في اليهودية وسيلة وليس غاية في حد ذاتها.

2. تجنب المصائب من خلال مناشدة رحمة الله (بالصوم العام والخاص).

3. تواضع القلب وإظهار التوبة من الخطايا أمام الله، وهي التوبة التي تظهر في الأعمال الصالحة.

4. تطهير الذات من أجل الاقتراب من الله.

المسيحية: الفناء والتكفير عن الذنوب

يعني الصيام في الديانة المسيحية تخفيف وجبات الطعام اليومية إلى وجبة واحدة كبيرة بالإضافة إلى وجبتين صغيرتين إذا جمعنا تكونان أقل كميةً من الوجبة الكبيرة، ولا يسمح بتناول أي شيء بين هاتين الوجبتين، بالإضافة إلى وجوب تجنب تناول اللحوم، وتكون فترة الصيام عادة -فيما يسمى (الصيام الكبير)- عبارة عن ٤٠ يوماً تبدأ بأربعاء الرماد حتى عيد الفصح؛ تمجيداً لذكرى الأربعين يوماً التي صامها المسيح عليه السلام في الصحراء.

وبشكل عام وبالنسبة إلى المسيحيين، فنادرًا ما يعني الصيام عندهم الامتناع عن جميع أنواع الطعام في اليوم الواحد، وبالعادة فإن الناس الذين يكونون بصحة غير جيدة يسمح لهم بعدم الصيام، أما أتباع الطوائف الكاثوليكية فإنهم لا يأكلون اللحوم في أيام الجمعة.

وتنتهي فترة الصوم في أحد الفصح، اليوم الذي يتم فيه الاحتفال بقيامة السيد المسيح، والصوم لا يكون أيام الأحد، وقلما تُتبع اليوم قواعد صارمة في الصوم؛ فالكثير من المسيحيين يقررون بأنفسهم عماذا يتخلون.

لم يكن التعامل جادا -منذ القدم- مع الاستغناء أو التقشف أثناء الصيام، وفي العصور الوسطى نجح بعض المسيحيين في تفادي القواعد الكنسية الصارمة، وبما أن لحوم الحيوانات كانت محظورة في أيام الصوم، فقد تم أكل السمك وحتى بعض الحيوانات البرية مثل القنادس أو ثعالب الماء عوضا عنها، وكانوا يتحججون بأن هذه الحيوانات تعيش أغلب وقتها في الماء، ومن ثم يمكن مقارنتها بالأسماك، كما أنه يمكن شرب المشروبات الكحولية.

وفي الديانة المسيحية لا يعتبر الصوم "عبادة تامة"، وذلك وفقا للبيانات الآتية:

- الغالبية العظمى من المسيحيين الأرثوذكسيين لا يصومون حتى في فترة الصوم الكبير "7 أسابيع".

- الصوم هو ممارسة الامتناع عن الطعام، كل الطعام؛ لذلك فإن ما نسميه عادة (الصيام) يكون اسمه الأكثر دقة هو "الامتناع"، أي الامتناع عن أكل اللحوم وسائر المشتقات الحيوانية⁽⁷²⁾؛ لذلك فهم يمارسون "الامتناع" وليس "الصوم"، والامتناع هنا شخصي، وليس جماعيا.

طريقة الصوم الأرثوذكسي "الصوم الكبير":

- يصبح المسيحي نباتيًا في الأساس، لا يأكل اللحوم ولا المنتجات الحيوانية.

- أيام الصيام الأكثر صرامة تكون في الصوم الكبير وينقسم الى ثلاثة أقسام: (أسبوع الاستعداد ويسمى أيضا بدل السبت، صوم المسيح ومدته من أربعين يوما إلى خمسة وخمسين يوما، وصوم أسبوع الآلام)، وفترة الصيام (الصيام المتقطع) في هذه الفترة يكتفي الصائمون بتناول النبيذ وزيت الزيتون والأغذية النباتية (المواد الغذائية الأساسية

في النظام الغذائي المتوسط)، "الصوم ينسب ملامح الطعام الجسدي وشهوة اللحم ورائحة المسمنات والطيور لأنه يربطني بالخبز الحقيقي الحي الذي نزل من السماء والذي من يأكله له حياة أبدية والرب يقيمه في اليوم الأخير" (يو: 6: 4)⁽⁷³⁾.

- أيام "فضفاضة" (البشارة، النخيل، الأحد) تسمح بالسّمك.
- يُسمح ببعض الأطعمة كالمأكولات البحرية مثل: الإسكالب، الجمبري، الكركند، قنافذ البحر، الحبار، الأخطبوط، بلح البحر.
- نظرًا لأن فكرة الحرمان الغذائي مخيفة جدًا وغريبة بالنسبة للأمريكيين، يقنع الكثيرون أنفسهم بأنهم لا يمكنهم أبدًا الحفاظ على التخصصات الغذائية في الصوم الكبير؛ ومن ثم، فإنهم يعتقدون أنه إذا لم يتمكنوا من مراعاة قواعد الصيام بشكل كامل، فيجب عليهم عدم القيام بذلك على الإطلاق.
- يتم تناول السّلطات والمكسرات والخبز والفواكه والخضروات وغيرها من الأطباق التي تتطلب الحد الأدنى من التجهيز، باعتبار ذلك جزءًا من طقوس الصيام.

صوم الطائفة الكاثوليكية:

تصوم الطائفة الكاثوليكية صيام الصمت⁽⁷⁴⁾، ويختلف الشعب عن الكهنة، فهو عند الشعب منوط بالرغبة وفي أيام قليلة محدودة والأمر فيه ميسر، حيث لا يتعارض مع العمل الذي يؤديه الفرد، أما عند رجال الدين فهو لازم ويرتبط بأيام لها أعياد ومناسبات دينية.

ولا يوجد لدى الطائفة الكاثوليكية إلا الصوم الكبير، الذي يبدأ من منتصف الليل إلى منتصف النهار، ثم يُسمح للصائم فيه بأكل أطعمة خالية من المنتجات الحيوانية، ويبدأ الالتزام بالصيام من بعد سن الخامسة عشرة، وينتهي الالتزام عند 60 عامًا للرجال، و50 عامًا للنساء.

أما الكنيسة الإنجيلية فيشبه صيام أتباعها صيام المسلمين، ويكون بالانقطاع عن الطعام والشراب والشهوات، كما يكون الصيام سرّيًا؛ حيث يعتبر الصيام في الفكر الإنجيلي نوعًا من

التعبد السري لتحقيق أغراض خاصة بالتوبة وإعادة العلاقة مع الله، أما الكنيسة البروتستانتية، فقد قالت بعدم فرضية الصيام، وجعلته رغبة شخصية بعد تأكدها أنه عبادة سامية، فلم تحددها بموعد زمني معين ولا بعمر محدد، ولا امتناع عن أي نوع من أنواع الطعام. وفي الوقت الحاضر اختفى الصيام من الطقوس الكاثوليكية⁽⁷⁵⁾، كما اختفى بين الطوائف المسيحية الأخرى، مثل اللوثرين.

أنواع الصوم عند المسيحية:⁽⁷⁶⁾

- التوبة.
- الصوم يساعد على القيام بالصلوات.
- الخشوع والتذلل والانسحاق.
- العطاء والتجرد.
- الروح الواحدة (ربط الإنسان بجسد الجماعة وربط الاثنين بالله).
- الجهاد والتعصب.
- اقتناء الفضائل.
- الصوم الكبير غذاء للمعرفة وبناء للفكر.
- الصوم معرفة جديدة وعميقة لله (حب + صوم بانسحاق = معرفة الله)⁽⁷⁷⁾.
- الصوم وفكر الخضوع للمسيح.
- الصوم والفكر السماوي الأبدي، " رأيت السيد جالسا على عرش عال رفيع ورأيت البيت مملوءا من محده والسيرافيم قيام حوله" (أشعيا 6- نبوءات الخميس الثاني)⁽⁷⁸⁾.

- الصوم والأدب المسيحي والحكمة، " (إن علاقة الحكمة بالمعرفة وحفظ العقل وطهارة الفكر (الثلاثاء الثالث) إذا دخلت الحكمة قلبك وذلت المعرفة نفسك فالعقل يحفظك والفكر الطاهر ينجيك فينقذك من طريق السوء" (أم2)⁽⁷⁹⁾.
- الصوم للتغلب على إغراءات المرء ومن ثم الانتقال إلى قوة الله.
- صوم يواجه تردي الفكر، أي "الصوم للحصول على دعم الله. يقول يوحنا كاسيان: حينما تمتلئ المعدة بكل أنواع الأطعمة فذلك يولد بذور الفسق، والعقل حينما يثقل بالطعام لا يقدر على توجيه الأفكار والسيطرة عليهما، إن الإسراف في كل أنواع المآكل يضعف العقل ويجعله مترددا ويسلبه كل قوته في التأمل النقي"⁽⁸⁰⁾.
- الصوم لفهم الوحي الإلهي.

المبحث الثالث: مقارنة الصيام بين الديانات، وفوائد الصيام

مقارنة الصيام بين الديانات اليهودية والمسيحية والإسلام:

بعض المتوازيات والتباينات:

بعد المناقشة أعلاه، يصبح من الممكن رسم بعض أوجه التشابه والتباين فيما يتعلق بمفهوم وأهمية الصوم في التقاليد الدينية الثلاثة المختارة:

ترتبط فترات الصيام العامة الرئيسية في التقاليد المختارة بأحداث ذات أهمية دينية استثنائية للمجتمعات المعنية، فعلى سبيل المثال، يرتبط يوم الغفران عند اليهود باستقبال الشريعة الإلهية من قبل النبي موسى، كما ترتبط فترة الصوم في المسيحية بالصلب المفترض، وصيام رمضان في الإسلام مرتبط بإعلان القرآن⁽⁸¹⁾.

1. أيام الأسبوع المفضلة للصيام التطوعي في كل من الأديان الثلاثة

- الاثنين والخميس في اليهودية.

- الأربعاء والجمعة في المسيحية.
- الاثنين والخميس في الإسلام.
2. يصاحب الصيام في التقاليد الدينية المختارة الأعياد والمهرجانات؛ ما يدل على الأهمية الاجتماعية لطقوس الصوم؛ فالصوم في اليهودية يتبعه عيد بوريم، والصوم في المسيحية يليه عيد الفصح، ويتبع صيام رمضان عيد الفطر في الإسلام.
3. يصاحب الصوم في كل هذه التقاليد الدينية صلاة خاصة
- الصوم من الشعائر المركزية في الإسلام، فهو أحد أركان الدين الخمسة. فهذه المركزية تجعل الصوم في الإسلام حدثاً مهماً للغاية، وهذا غير موجود في اليهودية والمسيحية على السواء.
4. تم إضفاء الطابع العقائدي على الصوم في اليهودية والإسلام مع أنماط متشابهة إلى حد ما، على عكس المسيحية⁽⁸²⁾.
5. في كل من اليهودية والإسلام تم تنظيم ممارسة الصوم بشكل تفصيلي في الكتب الدينية، وخلال الصيام يجب على الشخص الامتناع عن كل الأكل والشرب والألفة الجنسية.
6. ليس هناك مفهوم للصوم "الجزئي" في الإسلام واليهودية، ولكنه يوجد في المسيحية.
7. تختلف التفاصيل المتعلقة بموعد بدء وكسر الصيام في الديانات موضوع البحث. مثل: يوم الغفران في اليهودية يمتد لمدة أطول من أي صيام آخر في الديانات الأخرى⁽⁸³⁾.
8. تجمع الديانات جميعها على أن الصيام يجب أن يؤدي إلى التهذيب الأخلاقي والروحي العملي في سلوك الصائم، في نفسه ومع الآخرين. وعدم تحقيق ذلك يعني وجود خلل في صيام الشخص.

9. من أغراض الصيام المشتركة بين الأديان الثلاثة: السعي وراء رضا الله، والتكفير عن بعض الخطايا، وترويض الرغبات الأساسية.

10. من الأغراض المعلنة للصيام في اليهودية الحداد، وهذا غير موجود في أهداف وغايات الصوم في الإسلام والمسيحية.

إن ما يجعل الصوم متشابكا بشكل جوهري مع الأعياد والمهرجانات، هو ما أكدته دراسة "الصيام في اليهودية والمسيحية والإسلام"، إذ نصت على العلاقة الهيكلية بين الصيام والولائم والمهرجانات، فجميع فترات الصيام العامة المهمة في التقاليد الدينية المختارة -تقريبا- تلمها الأعياد والمهرجانات، وأشهر مثال على ذلك هو صوم "أستير".

إن هذا الترابط بين الصيام والولائم والمهرجانات لا يقتصر على الأديان السماوية فقط، فالصيام والولائم مترابطان في الأديان غير السماوية أيضاً، ومن الواضح أن الروابط الهيكلية للصيام والأعياد والمهرجانات تعني الاستيراد الاجتماعي لطقوس الصوم، وبعبارة أخرى، فإن ارتباط ظاهرة المهرجانات بفترات الصيام المختلفة يدل على أن الغرض النهائي من طقوس الصيام ليس الانسحاب من المجتمع، بل يمكن أن يؤدي إلى زيادة المشاركة الاجتماعية، من خلال إقامة مثل هذه الأعياد والمهرجانات.

الخاتمة:

أولاً: النتائج:

بعد الانتهاء من البحث، توصلت الباحثة إلى عدد من النتائج التي يمكن استعراضها على

النحو الآتي:

- يعد الصيام من أقدم العبادات التي عرفها البشر في الأديان السماوية، والمعتقدات

الإنسانية، وكان معروفاً في معظم الحضارات المختلفة وعلى مر التاريخ.

- كان للصوم العديد من الصور، فمنه صيام الفرض، وصيام التطوع، والصيام الجماعي،

والصيام الفردي، وغير ذلك.

- تعددت أغراض الصوم وأهدافه في المجتمعات البشرية المختلفة، فقد استُخدم وسيلة للرقى بالروح والسمو بالذات، واستخدم أيضاً للعلاج النفسي، والبدني في كثير من المجالات الطبية، فقد أكد العديد من الأبحاث والمراجع الطبية والعلمية الحديثة على العلاقة الوطيدة بين الصوم والصحة النفسية والبدنية والمناعية لجسم الإنسان؛ وهو ما جعل الأطباء والمختصين يحثون عليه، ويرغبون الناس فيه.

- من خلال تعرفنا على أنماط الصوم في الديانات المختلفة، وإجراء مقارنات ومقاربات بينها، نجد أن الصوم عبارة عن طقوس وعقيدة دينية مشتركة بين الديانات السماوية وغير السماوية، ومع هذا التشابه فإن بينها اختلافات من حيث النمط أو الوظيفة أو الأهمية.

- بالرغم من اختلاف مفاهيم الصيام ودوافعه وصوره فإنه وجد في العموم بمعنى الامتناع والإمساك عن الشيء بشكل تام أو جزئي، فنجد أنه في بعض الشرائع يعني الامتناع عن الطعام والشراب كلياً في أوقات محددة كما في الشريعة الإسلامية، أو الامتناع عن أصناف محددة فقط من الطعام كما في المسيحية، وفي أخرى الامتناع عن الكلام مع الآخرين والإمساك عن شهوات الجسد ورغباته.

- الصوم في الدين الإسلامي وُجد بمفهوم أعمق وأشمل ومن منظور أوسع من أي دين آخر أو معتقد، حيث إنه الدين الذي لا دين بعده والشريعة التي ارتضاها الله تعالى لعباده.

- أتى الصيام في هذه الأديان لإحياء ذكرى بعض الأحداث ذات الأهمية الدينية خلال أيام معينة من السنة، فالصيام في الإسلام -مثلاً- يكون في شهر رمضان الذي يرتبط بنزول القرآن الكريم.

- ارتبط الصيام في الديانات الثلاث بالأعياد والمهرجانات والاحتفالات التي تحدث قبل أو بعد فترات الصيام المختلفة، وهو ما يؤكد الأهمية الدينية للصوم، والأهمية الاجتماعية لتلك الأعياد والمهرجانات.

ثانياً: التوصيات

- نشر ثقافة الصيام في وسائل الإعلام المختلفة لتعريف المجتمعات أهميته في تقويم السلوك الإنساني، والتراحم بين الناس، من خلال شعور الغني بما يعاني منه الفقير والمسكين.
- نشر ثقافة الاستشفاء والتطبيب بالصوم، وفتح عيادات خاصة في المستشفيات والمراكز الصحية المختلفة لمعالجة المرضى بالصوم، عملاً بالأثر القائل: "المعدة بيت الداء، والحمية رأس الدواء".

الهوامش والإحالات:

- (1) دار الإفتاء، الصوم، النشرة الدورية لدار الإفتاء العام، المملكة الأردنية الهاشمية، العدد 37 رمضان 1440هـ - أيار 2019م: 2.
- (2) سورة البقرة. آية: (183).
- (3) علي خازم، من آداب الصوم بين الإسلام والمسيحية، تصنيف مناسبات الأشهر، تم أخذ المادة بتاريخ: 20، 9، 2020: <http://alsheikhalik hazem.blogspot.com/2014/03>.
- (4) القمص بيشوي وديع، الصوم الكبير، الكنيسة الملتية، مكتبة كاتدرائية الشهيد مارجرس، طنطا، ط2، 1995: 137.
- (5) محمد رمضان محمد سليمان، الصوم في الديانات السماوية الثلاث، جامعة الزقازيق، معهد الدراسات والبحوث الآسيوية، قسم الديانات، 2014م: 3، 4، 215.
- (6) أشجان محمد عبد الرحيم يوسف، أحكام معاصرة في الصيام من الناحية الطبية، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، 2009م: 2-3-122-123.
- (7) سورة مريم، آية: (26).
- (8) ينظر: محمد بن مكرم بن علي بن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1999: 350/12-351.
- (9) علاء الدين المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، د.ط، 1956: 323/7.

- (10) سعيد بن علي القحطاني، الصيام في الإسلام على ضوء الكتاب والسنة، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2007: 8.
- (11) وديع، الصوم الكبير: 218.
- (12) راشد سعد العليبي، الصيام سؤال وجواب، مراجعة: بدر عبد الله البدر، سلسلة فقه العبادات، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط2، 2011: 11.
- (13) حمد بن علي الصفيان، الريان في مفهوم الصيام بين الأديان حقائق صحية علمية طبية ورؤى نفسية حول الصيام، الرياض، دار العبيكان للنشر، 2018م: 21.
- (14) المرجع نفسه: 22.
- (15) المرجع نفسه: 23.
- (16) المرجع نفسه: 38.
- (17) المرجع نفسه: 37.
- (18) محمد فتحي عبد العال، تأملات بين العلم والدين والحضارة، دار الميدان للنشر والتوزيع، مصر، 2019م: 30.
- (19) الصفيان، الريان في مفهوم الصيام: 39.
- (20) المرجع نفسه: 42.
- (21) سورة هود، آية: (48).
- (22) العليبي، الصيام سؤال وجواب: 25.
- (23) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، ط2، 1947: 116/2.
- (24) سمية حجاج، المشترك الديني بين الأديان السماوية والعالمية دراسة مقارنة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971: 279.
- (25) الصفيان، الريان في مفهوم الصيام: 27.
- (26) محمد صلاح المنجد، 70 مسألة في الصيام، مجموعة زاد للنشر، الرياض، ط1، 2014: 6.
- (27) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، منهج السالكين وتوضيح الفقه في الدين، الرياض، ط2، 2002: 75.
- (28) محمد الهواري، الصوم في اليهودية- دراسة مقارنة، دار الهاني للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988م: 19.
- (29) الصفيان، الريان في مفهوم الصيام: 24.
- (30) علوي بن عبد القادر، ملخص فقه الصوم من الموسوعة الفقهية، الدرر السنية، 2014: 5.
- (31) الصفيان، الريان في مفهوم الصيام: 23-40.
- (32) سورة مريم، آية: (10).
- (33) حجاج، المشترك الديني بين الأديان: 281.

- (34) المرجع نفسه: 276-285.
- (35) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، شرح العمدة في الفقه: كتاب الصيام، دار الأنصار للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1996: 1/24..
- (36) وديع، الصوم الكبير: 13.
- (37) الهواري، الصوم في اليهودية: 52.
- (38) حجاج، المشترك الديني بين الأديان: 172.
- (39) رواه الطبراني في المعجم الأوسط. (8/174)
- (40) الريان في مفهوم الصيام بين الأديان حقائق صحية علمية طبية ورؤى نفسية، مرجع سابق: 114.
- (41) حجاج، المشترك الديني بين الأديان: 282.
- (42) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تح: مصطفى ديب البغا، مكتبة الصفا، دار البيان الحديثة، ط1 1423/2003: 414/1، حديث رقم (1896).
- (43) المصدر نفسه: 27/2، حديث رقم (2840).
- (44) المصدر نفسه: 28/2، حديث رقم (2843).
- (45) المصدر نفسه: 149/3، حديث رقم (6057)، كتاب الأدب، باب قول الله تعالى: "واجتنبوا قول الزور"،
- (46) المصدر نفسه: 413/1، حديث رقم (1894)، كتاب الصوم، باب فضل الصوم.
- (47) القحطاني، الصيام في الإسلام: 43.
- (48) البخاري، صحيح البخاري: 416/1، حديث رقم (1909)، كتاب الصوم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا".
- (49) محمد إسماعيل أبو الريش، الصيام في الفقه الإسلامي، مطبعة الأمانة، القاهرة، ط1، 1989م: 10-18.
- (50) سورة البقرة، آية: (183).
- (51) سورة البقرة، آية: (184).
- (52) سورة البقرة، آية: (185).
- (53) سورة البقرة، آية: (185).
- (54) سورة البقرة، آية: (186).
- (55) سورة البقرة، آية: (187).
- (56) البخاري، صحيح البخاري: 432/1، حديث رقم (1981)، كتاب الصوم، باب صيام أيام البيض.
- (57) المصدر نفسه: 435/1، حديث رقم (200)، كتاب الصوم، باب صيام العاشوراء.
- (58) محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، تخريج: زين الدين أبي الفضل العراقي، دار الحزم للطباعة والنشر والتوزيع، ب بيروت، 2005: 274.
- (59) البخاري، صحيح البخاري: 332/1، كتاب الزكاة، باب فرض صدقة الفطر.

- (60) وديع، الصوم الكبير: 54.
- (61) القمص تادرس يعقوب ملطي، سفر إشعيا، الإصحاح 58 (الصوم المرفوض) الآيات (6-12)، كنيسة الشهيد مار جرجس، باسبورتنج، شيكاغو 1988: 305، 307.
- (62) القس أنطونيوس فكري، إنجيل متى - إصحاح 16، آية 6، مصر، دت: 215.
- (63) حجاج، المشترك الديني بين الأديان: 279.
- (64) عبد الرزاق رحيم صلال الموحى، العبادات في الأديان السماوية، دار صفحات للدراسات والنشر، سوريا، 2012: 100.
- (65) علي الخطيب، الصيام من البداية حتى الإسلام، مجمع البحوث الإسلامية بجامع الأزهر، القاهرة، 1980: 113.
- (66) عماد علي عبد السميع حسين، الإسلام واليهودية دراسة مقارنة من خلال سفر اللاوين، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت: 289، 291.
- (67) الهواري، الصوم في اليهودية: 30-40.
- (68) نجيب جرجس، سفر اللاوايين، الإصحاح السادس عشر، الآيات 29، 30، بيت مدارس الأحد، ط1، 1998: 173.
- (69) وديع، الصوم الكبير: 29.
- (70) وليد عبدالبار أحمد، جهود أحمد سوسة في اليهودية- مجلة كلية العلوم الإسلامية جامعة بغداد، العراق، العدد 57، 2019م: 2.
- (71) موشيه ديفيد هير، "الصيام والأيام السريعة"، في موسوعة يهودية، ط2، أد. فريد سكولنيك، فارمنجتون هيلز، طومسون جيل، السادس، 2007: 720-22.
- (72) أسعد السحمراني، البيان في مقارنة الأديان، دار النفائس، بيروت، ط 1، 2001م: 87.
- (73) وديع، الصوم الكبير: 29.
- (74) حجاج، المشترك الديني بين الأديان: 282.
- (75) جوزيف مارتوس، الأسرار: دراسة متعددة التخصصات والتفاعلية، الصحافة الليتورجية، مينيسوتا، أمريكا، 2009: 80.
- (76) وديع، الصوم الكبير، مرجع سابق: 23-40.
- (77) المرجع نفسه: 26
- (78) المرجع نفسه: 29.
- (79) المرجع نفسه: 34.
- (80) المرجع نفسه: 27.
- (81) أحمد سوسة، العرب واليهود في التاريخ، دار الحرية، بغداد، 1972م: 172

- (82) ناصر الدين أبو الفتوح الكرمانى، الصوم فى القديم والحديث، مطبعة الكونكورڊ، القاهرة، دت: 36.
- (83) علي عكاشة، شحادة الناطور، جميل بيضون، الأڊيان فى العبادات السماوية، دار الأمل للنشر والتوزيع
إربڊ . عمان، ط1، 1991م: 35.



موقف ابن عربي من متقدمي الصوفية

د. خالد بن سليمان الخطيب*

dr-khaled-kh@hotmail.com

الملخص:

تعد قضية نقد التصوف من أكثر القضايا جدلاً في التأريخ الإسلامي، ونظراً لتشعب التصوف وكثرة موضوعاته وتعدد مدارسها، فإن دراسة بداياته ومقارنتها بالانحرافات الخطيرة عند متأخري الصوفية مسألة غاية في الأهمية؛ نظراً لأنها توضح ما آل إليه مدعو التصوف المتأخرين، وقد خلص هذا البحث إلى الاختلاف الجذري بين مشايخ الصوفية، وابن عربي باعتباره نموذجاً لهذا التباين الكبير، ونتيجة لهذا فقد أوضح ابن عربي في رده عليهم مدى الانحراف الكبير الذي طرأ على التصوف، وعليه ظهرت مآلات خطيرة في مفهوم التوحيد ومسائل الإيمان. الكلمات المفتاحية: التصوف؛ وحدة الوجود؛ المعرفة؛ التوحيد.

The Attitude of Ibn Arabi towards the Early Sufists

Dr. Khaled Bin Suleiman Al-Khateeb*

dr-khaled-kh@hotmail.com

Abstract:

The criticism of Sufism is considered as one of the most controversial issues in Islamic historiography. This is due to the ramifications of Sufism and the multiplicity of

* الأستاذ المساعد بقسم العلوم الإسلامية – كلية الملك عبد العزيز الحربية – الرياض - المملكة العربية السعودية.

* Assistant Professor - Islamic Sciences Department- Military College of King Abdul Aziz – Riyadh - Kingdom of Saudi Arabia

its themes and schools. Thus, the study of its beginnings and comparing them with the dangerous deviations of late Sufis is a matter of great importance, as it clarifies the outcome of late Sufis. This research concluded with the radical difference between Sufi sheikhs and Ibn Arabi, as a model of this great disparity. As a result, Ibn Arabi explained in his response to them the extent of the great deviation of Sufism. Accordingly, serious outcomes appeared in monotheism concept and faith matters.

Keywords: Sufism, Pantheism, Knowledge, Monotheism.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، أما بعد، فقد أرسل الله محمداً صلى الله عليه وسلم بدين الحق، فبلغ الأمانة ونصح الأمة وجاهد في الله حق جهاده، ولم يقبض عليه الصلاة والسلام إلا وقد أكمل الله هذا الدين، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾⁽¹⁾، وقد سار على هذا الإرث النبوي والصرط المستقيم صحابته رضوان الله عليهم، ثم سلف الأمة بعد ذلك، إلا أنه في بدايات القرن الثاني نشأت ناشئة من بعض العبّاد والناسكين، شددوا على أنفسهم في مسالك العبادة، وضيقوا واسعاً كان من جماليات وكمال هذه الشريعة الغراء، فقد بين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله: (لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني)⁽²⁾، ومع مرور الزمن وتعاقب الأفكار واختلاف المشارب، دخلت على هذا المسار المتشدد بعض الأفكار والعقائد الفاسدة، وقد كان الخلاف بين سلف الأمة وبعض الزهاد والعبّاد والمتصوفة أمراً نسبياً، إلا أن هذا تطور بشكل كبير، حتى وصل إلى مفارقة نهائية لا يمكن الجمع بها بين الحق والباطل، ومع تزكية علماء السنة لبعض هؤلاء المتقدمين أمثال الجنيد، والخراز، وغيرهما -مع ما عليهم من مؤاخذات- فإن أحد كبار غلاة الصوفية وهو ابن عربي لم يكن راضياً عن عقائدهم ومتابعهم للسلف في التلقي والاستدلال، وهنا تظهر المفارقة الواضحة بين مناهج المتقدمين من الصوفية والمتأخرين.

وعليه فقد اقتصر البحث على بيان موقف ابن عربي من متقدمي الصوفية في مسألة التوحيد، وذلك قياساً بالعقيدة الإسلامية الصحيحة، عقيدة السلف الصالح؛ نظراً لتشعب القضايا والمسائل في تلك المواقف.

أهداف البحث:

أولاً: بيان مفهوم التوحيد عند متقدمي الصوفية، وموقف ابن عربي منهم في ذلك.

ثانياً: إيضاح موقف ابن عربي من متقدمي الصوفية من أمثال (الجنيد - الشبلي- ابن عطاء- أبو سعيد الخراز- سهل التستري- ذي النون المصري- المرتعش).

ثالثاً: الكشف عن الملامح العامة لمنهج متقدمي الصوفية.

رابعاً: توضيح مخالفات ابن عربي لمتقدمي الصوفية في وحدة الوجود وغيرها من القضايا.

خامساً: الكشف عن موقف ابن عربي من متأخري الصوفية.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا البحث في معالجته لقضية محورية في التصوف، وهي بيان موقف ابن عربي من متقدمي الصوفية في مسألة التوحيد، فهو يوضح سمات منهج متقدمي الصوفية في العقيدة، قياساً بموقف أهل السنة، ويظهر موقف ابن عربي من وحدة الوجود ومخالفته لعقائد متقدمي الصوفية ومشايخهم، ويوضح أيضاً انحرافات متأخري الصوفية في وحدة الوجود، والانحرافات في توحيد العبادة.

الدراسات السابقة:

توجد بعض الدراسات التي تعالج نقد التصوف عموماً، مثل دراسة الدكتور محمد حلمي عبد الوهاب "منهجية النقد الصوفي: السياقات التاريخية والتحولت"، وقد ركزت الدراسة على النقد الداخلي والخارجي، وذلك بالتركيز في الأولى على جهود كل من: الطوسي والسُّلبي بصفة

خاصة، فيما عرض في الثانية لجهود ثلاثة من كبار الحنابلة في نقد التصوف من الخارج، وهم: ابن الجوزي (ت 597هـ/1200م)، وابن تيمية (ت 728هـ/1327م)، وابن قيم الجوزية (ت 751هـ/1350م)، ثم ختمها باستقراء حملة النقد التي شنّها المتصوفة ضد الفقهاء، من خلال الوقوف على غاياتها ووسائلها.

ورغم ذلك، وعلى حد اطلاعي، لم أجد أحداً من الباحثين أشار إلى هذه المفارقة المنهجية المهمة، مع عظم أهميتها في تصحيح مسار التصوف، فلم تقع عيني على موضوع يشابه أو يلامس موضوع بحثي الموسوم بـ(موقف ابن عربي من متقدمي الصوفية)، وقد كان هذا من الدوافع إلى البحث في هذا الموضوع؛ لما يترتب عليه من أهمية في تصحيح المسار العقدي، لا سيما أنه يتصل بالصوفية.

منهجية البحث:

يتبع البحث المنهج الوصفي التحليلي، حيث يبدأ بتحديد مفهوم التوحيد عند متقدمي الصوفية، ثم سمات منهج متقدمي الصوفية في العقيدة، ويحدد مفهوم التوحيد عند أهل السنة، ويعالج بعد ذلك موقف ابن عربي من متقدمي الصوفية، ورد ابن عربي عليهم في مفهوم التوحيد، ويعالج موقف ابن عربي من متأخري الصوفية.

خطة البحث:

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

المقدمة: وفيها موضوع البحث وأهدافه والدراسات السابقة وخطته.

المبحث الأول: التوحيد عند متقدمي الصوفية: وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التوحيد عند متقدمي الصوفية.

المطلب الثاني: سمات منهج متقدمي الصوفية في العقيدة.

المطلب الثالث: التوحيد عند أهل السنة.

المبحث الثاني: دراسة موقف ابن عربي من متقدمي الصوفية، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مَنْ انتقدهم ابن عربي من متقدمي الصوفية في مفهوم التوحيد:

1- الجنيد.

2- الشبلي.

3- ابن عطاء.

4- أبو سعيد الخراز.

5- سهل التستري.

6- ذو النون المصري.

7- المرتعش.

المطلب الثاني: رد ابن عربي عليهم في مفهوم التوحيد وبيان موقفه.

المطلب الثالث: تقرير ابن عربي لوحدة الوجود ومخالفته لعقائد متقدمي الصوفية ومشايخهم.

المبحث الثالث: مآلات موقف ابن عربي عند متأخري الصوفية. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تقريرهم وحدة الوجود والدعوة إليه.

المطلب الثاني: كثرة الشطح والدعاوى.

المطلب الثالث: الانحرافات في توحيد العبادة.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: التوحيد عند متقدمي الصوفية

المطلب الأول: التوحيد عند متقدمي الصوفية

نقل الكلاباذي⁽³⁾ عن متقدمي الصوفية في شرحه قولهم في التوحيد: "اجتمعت الصوفية على أن الله واحد، فرد صمد، قديم عالم، قادر حي، سميع بصير، عزيز عظيم، جميل كبير، جواد رؤوف، متكبر جبار، باق أول، إله سيد، مالك رب، رحمن رحيم، مريد حكيم، متكلم، خالق رزاق، موصوف بكل ما وصف به نفسه من صفاته، مسعى بكل ما سعى به نفسه، لم يزل قديماً بأسمائه وصفاته، غير مشبهه للخلق بوجه من الوجوه، لا تشبه ذاته الذوات، ولا صفته الصفات، لا يجري عليه شيء من سمات المخلوقين الدالة على حدثهم، لم يزل سابقاً متقدماً للمحدثات، موجوداً قبل كل شيء، لا قديم غيره، ولا إله سواه"⁽⁴⁾.

وفي شرح قولهم في الصفات: "أجمعوا على أن لله صفات على الحقيقة بها موصوف: من العلم، والقدرة، والقوة، والعز، والحلم، والحكمة، والكبرياء، والجبروت، والقدم، والحياة والإرادة، والمشئنة، والكلام، وأنها ليست بأجسام، ولا أراض ولا جواهر، كما أن ذاته ليس بجسم، ولا عرض، وجوهر، وأن له سمعاً وبصراً، ووجهاً ويداً، على الحقيقة، ليس كالأسماع والأبصار والأيدي والوجوه"⁽⁵⁾. ثم نقل بعد ذلك معتقدات الصوفية في الأسماء والرؤية والقدر وخلق الأفعال⁽⁶⁾.

ونقل ابن القيم عن إمام الصوفية في وقته عمرو بن عثمان⁽⁷⁾ قوله: "فهذا من أعظم ما يوسوس به في التوحيد بالتشكيك، وفي صفات الرب بالتشبيه والتمثيل أو بالجحد لها والتعطيل وأن يدخل عليهم مقاييس عظمة الرب بقدر عقولهم فيهلكوا (إن قبلوا) أو يضعضع أركانهم، إلا أن يلجؤوا في ذلك إلى العلم وتحقيق المعرفة بالله عز وجل، من حيث أخبر عن نفسه ووصف به نفسه، ووصفه به رسوله، فهو تعالى القائل: أنا الله لا الشجرة، الجائي هو لا أمره، المستوي على عرشه بعظمة جلاله دون كل مكان، الذي كلم موسى تكليماً، وأراه من آياته عظيماً، فسمع موسى كلام الله الوارث لخلقه، السميع لأصواتهم، الناظر بعينه إلى أجسامهم، يداه مبسوطتان وهما غير

نعمته وقدرته، خلق آدم بيده، ثم ساق كلاماً طويلاً في السنة، وهو -رحمه الله- من نظراء الجنيد⁽⁸⁾، وأعيان مشايخ القوم، توفي سنة إحدى وتسعين ومائتين ببغداد⁽⁹⁾.

ونقل عن أبي جعفر الهمداني⁽¹⁰⁾ حكاية في مسألة العرش، حيث يقول: "دعنا من ذكر العرش وأخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا، فإنه ما قال عارف قط: يا لله، إلا وجد من قلبه ضرورة تطلب العلو، ولا يلتفت يمينة ويسرة فكيف ندفع هذه الضرورة عن قلوبنا؟ قال: فصرخ أبو المعالي⁽¹¹⁾، ولطم على رأسه وقال: حيرني الهمداني، حيرني الهمداني"⁽¹²⁾.

ونقل عن الشيخ العارف عبد القادر الجيلاني⁽¹³⁾ قوله: "فلا يجوز وصفه بأنه في مكان، بل يقال إنه في السماء على العرش استوى، كما قال الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾"⁽¹⁴⁾، وساق آيات وأحاديث ثم قال: وينبغي إطلاق صفة الاستواء من غير تأويل، وأنه استواء الذات فوق العرش، ثم قال: وكونه على العرش مذكور في كل كتاب أنزل على كل نبي أرسل بلا كيف، وهذا نص كلامه في الغنية"⁽¹⁵⁾.

ثم نقل بعد ذلك في ما يوافق معتقد أهل السنة في مسائل الإيمان عن الهروي⁽¹⁶⁾، وابن خفيف الشيرازي⁽¹⁷⁾، وغيرهما⁽¹⁸⁾.

ومفاد القول أن متقدمي الصوفية قد عرفوا التوحيد تعريفات شاملة تضمنت توحيد الألوهية والربوبية والأسماء والصفات، وعكست تعريفاتهم إمامهم بكافة الجوانب، مستدلين على ذلك بالقرآن والسنة.

المطلب الثاني: سمات منهج متقدمي الصوفية في العقيدة:

يقترّب منهج الصوفية المتقدمين من منهج السلف، إذ يتلقون من المصادر نفسها، فلم تكن هناك خلافات كبيرة بين المتقدمين منهم وسلف الأمة، ويمكن توضيح هذا في عدة أمور:

الأمر الأول: اتباعهم طريقة أهل السنة في التلقي والاستدلال، وقد أثنى عليهم علماء الإسلام، يقول ابن تيمية عن الحارث المحاسبي⁽¹⁹⁾: "كان له من العلم والفضل والزهد والكلام في

الحقائق ما هو مشهور⁽²⁰⁾ ، ويقول الذهبي: "وهكذا كان مشايخ الصوفية في حرصهم على الحديث والسنة"⁽²¹⁾ ، ويقول ابن القيم: "فرحمة الله على أبي القاسم الجنيد ورضي عنه، ما أتبعه لسنة الرسول صلى الله عليه وسلم، وما أقفاه لطريقة أصحابه"⁽²²⁾ ، وهذا الأمر مستفيض عن متقدمي الصوفية⁽²³⁾ .

الأمر الثاني: موافقة أكثر أهل السنة في أكثر مسائل الاعتقاد، ولذا يقرر ابن تيمية أنهم وافقوا أهل السنة في المسائل التي كثرت فيها الخلاف، مثل الصفات، والقدر، والإيمان⁽²⁴⁾ .

الأمر الثالث: تعظيم الأمر والنهي والعبادة، يقول الجنيد: "فلما عظمت المعرفة بذلك عظم القادر في قلوبهم فأجلوه وهابوه وأحبوه، وخافوه ورجوه، فقاموا بحقه، واجتنبوا كل ما نهى عنه"⁽²⁵⁾ .

يقول ابن القيم في معرض ثنائه عليهم: "هم حائمون على اقتباس الحكمة والمعرفة، وطهارة قلوبهم، وزكاة النفوس، وتصحيح المعاملة"⁽²⁶⁾ .

ورداً على المنحرفين من الصوفية في باب الأمر والنهي يرى الجنيد لزوم الأمر والنهي، وينهى عن المشي مع القدر⁽²⁷⁾ ، وينقل عنه في الرد على من ضل في هذا الباب قوله: "والذي يسرق ويزني أحسن حالاً منه"⁽²⁸⁾ .

المطلب الثالث: التوحيد عند أهل السنة:

نقلت في المطلب الأول بعض النصوص الواردة عن متقدمي الصوفية في مسائل الإيمان والتوحيد، ولبيان موافقتهم لأهل السنة في هذا المفهوم، أنقل هنا بعض أقوال أهل السنة في تأكيد ما ذهب إليه متقدمو الصوفية وأنهم لا يخالفون أهل السنة في مجمل مسائل التوحيد، حيث يعرف ابن تيمية التوحيد بأنه: "ألا يشركه شيء من الأشياء فيما هو من خصائصه، وكل صفة من صفات الكمال فهو متصف بها على وجه لا يماثله فيها أحد"⁽²⁹⁾ .

ويعرفه بن القيم بأنه: "إثبات صفات الكمال لله وتنزيهه عن أضدادها، وحده لا شريك له"⁽³⁰⁾ .

ونقل ابن حجر عن بعضهم أن: "التوحيد هو نفي التشبيه والتعطيل، ثم نقل كلام الجنيد: "أن التوحيد هو أفراد القديم من المحدث"⁽³¹⁾، ثم نقل بعض السلف أن التوحيد هو: "الاعتقاد بانفراد الله بذاته وصفاته، لا نظير له، ولا شبيه"⁽³²⁾.

ومن خلال عرض مفهوم التوحيد عند الصوفية، وبيان سمات منهجهم، ومقابلته بما عند السنة يتبين موافقتهم لأهل السنة في مجمل مسائل التوحيد والاعتقاد.

المبحث الثاني: دراسة موقف ابن عربي من متقدمي الصوفية

المطلب الأول: مَنْ انتقدهم ابن عربي من متقدمي الصوفية في مفهوم التوحيد

1. الجنيد

ولادته ونشأته:

هو أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد بن محمد الخزاز القواريري، ثم البغدادي القواريري، كان أبوه يبيع الزجاج، فلذلك كان يقال له: القواريري، وأصله من نهاوند من بلاد الجبل، ومولده ونشأته في بغداد، وهو شيخ الصوفية، ولد سنة نيف وعشرين ومائتين، وكان فقيماً، تفقه على أبي ثور، وكان يفتي في حلقاته وهو ابن عشرين سنة، واشتهر بصحبة خاله السري السقطي⁽³³⁾، وهو من أئمة القوم وسادتهم، مقبول على جميع الألسنة⁽³⁴⁾.

أقوال العلماء عنه: قال عنه أبو نعيم⁽³⁵⁾: "منهم المربي بفنون العلم المؤيد بعيون الحلم، المنور بخالص الأيقان، وثابت الأيمان، العالم بمودع الكتاب، والعامل بحلم الخطاب، الموافق فيه للبيان والصواب، أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد: كان كلامه بالنصوص مربوطاً، وبيانه بالأدلة مبسوطاً، فاق أشكاله بالبيان الشافي، واعتناقه للمنهج الكافي، ولزومه للعمل الوافي"⁽³⁶⁾.

وقال الذهبي: "عن أبي القاسم الكعبي أنه قال مرة: رأيت لكم شيخاً ببغداد يقال له الجنيد، ما رأيت عيناي مثله، كان الكتابة -يعني البلغاء- يحضرونه لألفاظه، والفلاسفة يحضرونه لدقة معانيه، والمتكلمون لزمام علمه، وكلامه بائن عن فهمهم وعلمهم"⁽³⁷⁾.

من أقواله:

- "إنما هذا الاسم -يعني التصوف- نعت أقيم العبد فيه، فقال له أبو بكر الملاحقي: يا سيدي، نعت للعبد: أم نعت للحق؟ فقال: نعت للحق حقيقة، ونعت للعبد رسمًا"⁽³⁸⁾.

- ذكر رجل عنده المعرفة فقال: "أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات، من باب البر والتقوى إلى الله تعالى"، فقال الجنيد: "إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال، وهذه عندي عظمة، والذي يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول هذا، وإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله، وإليه رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة، إلا أن يحال بي دونها، وإنه لأؤكد في معرفتي، وأقوى في حالي"⁽³⁹⁾.

- "الطرق كلها مسدودة على الخلق، إلا من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم، واتبع سنته، ولزم طريقته، فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه"⁽⁴⁰⁾.

- قيل لبعض المتكلمين قد ذكرت الطوائف وعارضتهم، ولم تذكر الصوفية، فقال: لم أعرف لهم علماً ولا قولاً، ولا ما راموه، قيل: بل هم السادة، وذكروا له الجنيد، ثم أتوا الجنيد فسألوه عن التصوف، فقال: هو أفراد القديم عن الحدث، والخروج عن الوطن، وقطع المحاب وترك ما علم أو جهل، وأن يكون المرء زاهداً فيما عند الله، راغباً فيما لله عنده، فإذا كان كذلك حظاه إلى كشف العلوم، والعبارة عن الوجوه، وعلم السرائر، وفقه الأرواح، فقال المتكلم: هذا والله علم حسن، فلو أعدته حتى نكتبه، قال: كلا، مر إلى المكان الذي منه بدأ النسيان، وذكر فصلاً طويلاً، فقال المتكلم: إن كان رجل يهدم ما يثبت بالعقل بكلمة من كلامه، فهذا؛ فإن كلامه لا يحتمل المعارضة"⁽⁴¹⁾.

وفاته:

هاجر إلى مكة، وبها مات مجاوراً سنة سبع وتسعين ومائتين⁽⁴²⁾.

2. أبو بكر الشبلي

ولادته ونشأته:

هو أبو بكر دلف بن جحدر الشبلي، ويقال: ابن جعفر، قال عبدالرحمن السلمي: "يقال: اسمه جعفر بن يونس، سمعت الحسين بن يحيى الشافعي يذكر ذلك، وكذلك رأيت به ببغداد مكتوباً على قبره، وهو خراساني الأصل، بغدادى المولد والمنشأ، وأصله من أسروشنة، ومولده كما قيل بسامراء، كان أبوه من كبار حجاب الخلافة، وولي هو حجابة أبي أحمد الموفق، ثم لما عزل أبو أحمد من الولاية، حضر الشبلي في مجلس خير النساج وتاب فيه، ثم صحب الجنيد وغيره، وصار أوحده وقتها حالاً وعلماً، وكان فقيهاً على مذهب مالك، وكتب الحديث عن طائفة ورواه، وقال الشعر، وله ألفاظ، وحكم، وحال، وتمكن، لكنه كان يحصل له جفاف دماغ وسكر، فيقول أشياء يعتذر عنها⁽⁴³⁾.

قال الذهبي: قال أحمد بن عطاء الروذباري: سمعت الشبلي يقول: كتبت الحديث عشرين

سنة، وجالست الفقهاء عشرين سنة⁽⁴⁴⁾.

من أقواله:

- "التصوف ضبط حواسك، ومراعاة أنفاسك"⁽⁴⁵⁾.

- "من عرف الله خضع له كل شيء؛ لأنه عاين أثر ملكه فيه"⁽⁴⁶⁾.

- "الفرح بالله أولى من الحزن بين يدي الله"⁽⁴⁷⁾.

وفاته:

توفي ببغداد، سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة، عن سبع وثمانين سنة⁽⁴⁸⁾.

3. ابن عطاء

ولادته ونشأته:

هو أبو العباس أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء الأدمي البغدادي، من ظراف مشايخ الصوفية وعلمائهم، له لسان في فهم القرآن يختص به، صحب الجنيد بن محمد، ومن فوقه من المشايخ، كان أبو سعيد الخراز يعظم شأنه⁽⁴⁹⁾.

أقوال العلماء عنه:

قال أبو عبد الرحمن السلمي: "سمعت أبا الحسن أحمد بن محمد بن مقسم المقرئ يقول: سمعت مروان النهاوندي يقول: سمعت أبا سعيد الخراز يقول: "التصوف خلق، وليس إنابة، وما رأيت من أهله إلا الجنيد وابن عطاء"⁽⁵⁰⁾.

قال أبو نعيم في حلية الأولياء: "ومنهم العامل الظريف، والكامل النظيف، كان مودع القرآن شعاره، وظاهر البيان دثاره، له اللسان المبسوط، والبيان بالحق مربوط، أوقف على مراتب المأسورين، ومقامات أهل البلاء من المأخوذين، فتمنى ما خصوا به من الصفاء والاعتلاء، فعمل بما تمنى من المحن والابتلاء، أبو العباس أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء"⁽⁵¹⁾.

من أقواله:

"من ألزم نفسه آداب السنة نور الله قلبه بنور المعرفة، ولا مقام أشرف من مقام متابعة الحبيب صلى الله عليه وسلم، في أوامره وأفعاله وأخلاقه، والتأدب بأدابه قولاً، وفعلاً، وعزماً، وعقداً، ونية"⁽⁵²⁾.

وفاته:

مات سنة تسع وثلاثمائة، أو إحدى عشرة وثلاثمائة، في ذي القعدة⁽⁵³⁾.

4. أبو سعيد الخراز

ولادته ونشأته:

هو أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز البغدادي، وقد صحب السري السقطي، وذا النون المصري، وبشر بن الحارث، وغيرهم، وهو من جملة مشايخ الصوفية⁽⁵⁴⁾، قال الذهبي: "يقال: إنه أول من تكلم في علم الفناء والبقاء فأبي سكتة فاتته، قصد خيراً، فولد أمراً كبيراً، تشبث به كل اتحادي ضال به"⁽⁵⁵⁾.

أقوال العلماء عنه:

قال الجنيد: "لو طالبنا الله بحقيقة ما عليه أبو سعيد الخراز لهلكنا، فإنه أقام كذا وكذا سنة يخرز ما فاته الحق بين الخرزتين"⁽⁵⁶⁾، قال السلمي: "هو إمام القوم في كل فن من علومهم، له في مبادئ أمره عجائب وكرامات، وهو أحسن القوم حالاً، خلا الجنيد، فإنه الإمام"⁽⁵⁷⁾، قال الذهبي: عن المرتعش قال: "الخلق عيال على أبي سعيد الخراز إذا تكلم في الحقائق"⁽⁵⁸⁾.

من أقواله: "كل باطن يخالفه ظاهر فهو باطل"⁽⁵⁹⁾.

وفاته: توفي سنة 277هـ⁽⁶⁰⁾.

5. سهل التستري:

ولادته ونشأته:

هو سهل بن عبدالله بن يونس بن عيسى بن عبدالله بن رفيع، أبو محمد التستري، شيخ العارفين الصوفي الزاهد، لقي في الحج ذا النون المصري وصحبه، أسند الحديث، وروي عنه الحكايات، وله كلمات نافعة، ومواعظ حسنة، وقدم راسخ في الطريق، وعمامة أقواله في تصفية الأعمال، وتنقية الأحوال عن المعايب والأعلال⁽⁶¹⁾.

من أقواله:

قال أبو نعيم: "حدثنا أبي: حدثنا أبو بكر الجوري: سمعت سهل بن عبد الله يقول: "أُصُولُنَا سِتَّةٌ أَشْيَاءُ: التَّمَسُّكُ بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، وَالْإِفْتِدَاءُ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَكْلُ الْحَلَالِ، وَكَفُّ الْأَذَى، وَاجْتِنَابُ الْأَثَامِ، وَالتَّوْبَةُ وَأَدَاءُ الْحُقُوقِ"⁽⁶²⁾.

وفاته: يقول الذهبي: "الصواب: موته في الحرم سنة ثلاث وثمانين ومئتين، ويقال: عاش ثمانين سنة أو أكثر"⁽⁶³⁾.

6. ذو النون المصري

ولادته ونشأته: هو ثوبان بن إبراهيم، وقيل الفيض بن أحمد، كنيته: "أبو الفيض"، ويقال: "أبو الفياض" الإخميمي، ولقب "ذا النون"، ولد في آخر أيام المنصور، وقل ما روى من الحديث، ولا كان يتقنه، قيل: إنه من موالي قريش، وكان أبوه نوبياً، وكان عالماً، فصيحاً، حكيماً⁽⁶⁴⁾.

من أقواله: "العارف لا يلتزم حالة واحدة، ولكن يلتزم أمر به في الحالات كلها"⁽⁶⁵⁾.

وفاته: توفي في ذي القعدة سنة ست وأربعين، وقيل: سنة ثمانٍ وأربعين، والأول أصح، وقد قارب التسعين أو جازها⁽⁶⁶⁾.

7. المرتعش

ولادته ونشأته:

عبدالله، وقيل: جعفر بن محمد النيسابوري، الحيري، صحب الجنيد وغيره، كان المرتعش منقطعاً بمسجد الشونيزية، من كبار مشايخ الصوفية، من ذوي الأحوال، قيل إنه كان من ذوي الأموال، فتخلى عنها، وصحب الفقراء، وسافر الكثير، ثم استوطن بغداد ومات فيها، ويروى عنه أنه قال: جعلت سياحتي أن أمشي كل سنة ألف فرسخ حافياً حاسراً، وكان يقال:

عجائب بغداد في التصوف ثلاث: نكت أبي محمد المرتعش، وحكايات الخلدي⁽⁶⁷⁾، وإشارات الشلبي⁽⁶⁸⁾.

من أقواله:

قال المرتعش: "أصول التوحيد ثلاثة أشياء: معرفة الله تعالى بالربوبية، والإقرار له بالوحدانية، ونفي الأنداد عنه جملة"⁽⁶⁹⁾.

وفاته: توفي سنة ثمان وعشرين وثلاث مائة⁽⁷⁰⁾.

ومن خلال العرض المجمل لأقوالهم، وأقوال العلماء فيهم، ظهر أنهم أهل علم وفضل ومجاهدة، ولم يذكر عنهم ما يقدر في عقائدهم.

المطلب الثاني: رد ابن عربي على متقدمي الصوفية في مفهوم التوحيد وبيان موقفه:

رغم وضوح عقيدة مشايخ الصوفية في عقيدة التوحيد وثناء العلماء عليهم، فإن ابن عربي لم يسلّم بهذه العقائد الصحيحة، وقد تبين موقفه الرافض لها من جهتين:

الجهة الأولى: ما أشار إليه في عدد من مصنفاته، كالفتوحات المكية، وفصوص الحكم، وغيرهما، وفيه شرح لمصطلحات الوحدة، والمعرفة، والتوحيد، وفيه تقرير لوحدة الوجود.

الجهة الثانية: ما صرح به من ردّ على المخالفين له في مفهوم التوحيد بشكل عنيف، وصل إلى السخرية والازدراء بهم والخط من قدرهم، في كتابه (التجليات)، حيث ذكر مبتدئاً في تقرير وحدة الوجود بطريق رمزي قال في آخره: "... فبعد السحق والمحق، والتحقق بالحق، والتمييز في مقعد الصدق، لا تعانين سواك، والعجز عن درك الإدراك إدراك"⁽⁷¹⁾.

وفي مبحث تجلّي التوحيد عنده يقرر: "... والعلم الثاني بعد الحال توحيد المشاهدة، فترى الأشياء من حيث الوحدانية، فلا ترى إلا الواحد..."⁽⁷²⁾.

ثم يعرج على رؤيته ذا النون المصري، فيقول: "رأيت ذا النون المصري في هذا التجلي وكان من أطرف الناس فقلت له: يا ذا النون، عجبت من قولك وقول من قال بقولك: إن الحق بخلاف

ما يتصور ويتمثل ويُتخيل، ثم غشي علي، ثم أفقت وأنا أردد، ثم زفرت وقلت: كيف يخلى الكون عنه والكون لا يقوم إلا به، كيف يكون عين الكون وقد كان ولا كون، يا حبيبي، يا ذا النون، وقبلته، وقلت: أنا الشفيق عليك، لا تجعل معبودك عين ما تصورته منه، ولا تحجبك الحيرة عن الحيرة، وقل ما قال، فنفي وأثبت: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁽⁷³⁾، ليس هو عين ما تصور ولا يخلو ما تصور عنه، فقال ذو النون: هذا علم فاتني وأنا حبيس، والآن وقد سرح عني فمن لي به، وقد قبضت على ما قبضت، فقلت: يا ذا النون ما أريدك هكذا، مولانا وسيدنا يقول: ﴿وَيْدَا لَهُمْ مِّنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾⁽⁷⁴⁾، والعلم لا يتقيد بوقت ولا مكان ولا بنشأة ولا بحالة ولا بمقام، فقال لي: جزاك الله خيراً، قد تبين لي ما لم يكن عندي، وتجلت به ذاتي، وفتح لي باب الترقى بعد الموت، وما كان عندي منه خير، فجزاك الله خيراً⁽⁷⁵⁾.

ويقول عن رؤيته للخراز وخجله منه: "فقلت له: هذا نهايتك في التوحيد أو هذا نهاية التوحيد، فقال: هذا نهاية التوحيد، فقبلته وقلت له: يا أبا سعيد تقدمتمونا بالزمان وتقدمناكم بما ترى، كيف تفرق يا أبا سعيد في الجواب بين نهايتك في التوحيد، ونهاية التوحيد، والعين العين ولا مفاضلة في التوحيد؟ التوحيد لا يكون بالنسبة، هو عين النسبة، فخجل، فأنسته، وانصرفت"⁽⁷⁶⁾.

يقول عن تعليمه الجنيد حقيقة التوحيد: "رأيت الجنيد في هذا التجلي فقلت: يا أبا القاسم كيف تقول في التوحيد يتميز العبد من الرب، وأين تكون أنت عند هذا التمييز؟ لا يصح أن تكون عبداً ولا أن تكون رباً، فلا بد أن تكون في بينونة تقتضي الاستشراق والعلم بالمقامين، مع تجردك عنهما حتى تراهما، فخجل وأطرق، فقلت له: لا تطرق، نعم السلف كنتم، ونعم الخلف كنا، الحظ الألوهية من هناك تعرف ما أقول، للربوبية توحيد، وللألوهية توحيد يا أبا القاسم، قيّد توحيداً ولا تطلق، فإن لكل اسم توحيداً وجمعاً، فقال لي: كيف بالتلافي وقد خرج منا ما خرج ونقل ما نقل؟ فقلت له: لا تخف، من ترك مثلي بعده فما فقد، أنا النائب وأنت أخي، فقبلته قبلة، فعلم ما لم يكن يعلم، وانصرفت"⁽⁷⁷⁾.

ثم يذكر تقرّبه لابن عطاء، ووصفه له بأن جَمَلَه أفضل حالاً منه: "رأيت ابن عطاء في هذا التجلي، فقلت: يا ابن عطاء إن غاص رجل جملك أجللت الله قد أجله معك الجمل فأين إجلالك؟ بماذا تميزت عن جملك هل كان الرجل ممن الجمل تطلب في غوصه سوى ربه؟ قال ابن عطاء: لذلك قلت جل الله، قلت له: فإن الجمل أعرف بالله منك، فإنه أجله من إجلالك، كما يطلبه الرأس في الفوق، يطلبه الرجل في التحت، فما بعدي الرجل ما يعطيه حقيقته يا ابن عطاء ما هذا منك بجميل تقول إمامنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: «والذي نفس محمد بيده لو أنكم دليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله»⁽⁷⁸⁾، فكان الجمل أعرف بالله منك، هلا سلمت لكل طالب ربه صورة طلبه كما سلم لك، تب إلى الله يا ابن عطاء، فإن جملك أستاذك، فقال: الإقالة، فقلت له: ارفع الهمة، فقال: مضى زمان رفع الهمم، فقلت له: للهمم رفع بالزمان وبغير الزمان، زال الزمان فلا زمان، ارفع الهمة في لا زمان تنل ما نهتك عليه، فالتري دائم أبداً، فتنبه ابن عطاء وقال: بورك فيك من أستاذ، ثم فتح هذا الباب فترقى، فشاهد فحصل في ميزاني فأقرلي، وانصرفت"⁽⁷⁹⁾.

ثم يذكر في أحد تجلياته أنه لقي علي بن أبي طالب وسأله عن العين "هل هي واحدة؟ قال: نعم"⁽⁸⁰⁾، وفي انحراف خطير في مقام النبوة، يذكر أنه لقي أبا بكر الصديق، وقال له إن النبي صلى الله عليه وسلم وهبه مقامه!⁽⁸¹⁾

ثم يعقب بقوله عن النبي صلى الله عليه وسلم وكيف وهبه مقامه! "قال: لا تعجب، فالفضل عظيم، ألسنت الصهر المكرم؟ خذ النور المحدود، فقد جاء الشاهد، انصب المعراج وجه اليبدين"⁽⁸²⁾.

ثم يذكر في تجلي نور الغيب حكايته مع سهل التستري، وكيف أنه رفض أن يجيبه حتى يجثو سهل بين يديه! وكيف أقرّله بأنه الإمام في علم التوحيد! "كنا في نور الغيب فرأينا سهل بن عبدالله التستري فقلت له: كم أنوار المعرفة يا سهل؟ فقال: نوران: نور عقل ونور إيمان، قلت: ما

مدرك نور العقل؟ وما مدرك نور الإيمان؟ فقال: مدرك نور العقل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾⁽⁸³⁾، ومدرك نور الإيمان للذات بلا حد، قلت: فأراك تقول بالحجاب، قال: نعم، قلت: يا سهل، حددته من حيث لا شعر، لهذا سجد قلبك، من أول قدم وقع الغلط، قال: قل، قلت: حتى تبرك بين يدي، فجئنا فقلت: يا سهل مثلك من يسأل عن التوحيد فيجيب، وهل الجواب عنه إلا السكوت؟ تنبه يا سهل، ففني ثم رجع فوجد الأمر على ما أخبرناه، فقلت: يا سهل أين أنا منك؟ فقال: أنت الإمام في علم التوحيد، فقد علمت ما لم أكن أعلم في هذا المقام⁽⁸⁴⁾.

ثم يذكر في أحد تجلياته كيف أن المرتعش خجل منه وسلم له، بل إن سهلاً والجنيد شهدا بكماله، إذ يقول: "نصب كرسي في بيت من بيوت المعرفة بالتوحيد وظهرت الألوهية مستوية على ذلك الكرسي، وأنا واقف وعلى يميني رجل عليه ثلاثة أبواب: ثوب لا يرى، وهو الذي يلي بدنه، وثوب معار عليه، فسألته: يا هذا الرجل من أنت؟ فقال: سل منصوراً، فإذا بمنصور خلفه، فقلت: يا عبدالله من هذا؟ فقال المرتعش، فقلت: أراه من اسمه مضطراً لا مختاراً، فقال المرتعش: بقيت على الأصل والمختار مدع، ولا أختار، فقلت: علام بنيت توحيدك؟ قال: ثلاث قواعد: قلت: توحيد على ثلاث قواعد ليس بتوحيد، فخجل، فقلت له: لا تخجل، ما هي، قال: قصمت ظهري، قلت: أين أنت من سهل والجنيد وغيرهما، وقد شهدوا بكما لي⁽⁸⁵⁾.

وهذا يتبين أن حقيقة التوحيد عند ابن عربي لم يعرفها متقدمو الصوفية، بل إنهم سلموا له بالسبق والفضل والعلم، بل إن النبي صلى الله عليه وسلم أهداه مقامه، ولذا فهو أعرف الناس بالتوحيد.

فما التوحيد الذي قصده ابن عربي؟ إن إجابته في المطلب التالي.

المطلب الثالث: تقرير ابن عربي لوحدة الوجود ومخالفته لعقائد متقدمي الصوفية

ومشايعهم:

من خلال ما سبق يتضح أن لدى ابن عربي مفهوماً آخر للتوحيد لا يوافق الموقف المشهور

لدى مشايخ الصوفية المتقدمين، فما مفهوم التوحيد عنده؟

يقرر ابن عربي -كما سبق- أن مشايخ الصوفية جهلوا التوحيد الذي عرفه هو، وكأنه سرّ من الأسرار لا ينبغي نشره لعامة الناس، وهذا السر هو المعرفة الباطنية، وما يسمى عندهم بوحدة الوجود، وما صرح به ابن عربي في مواضع كثيرة بأن العين واحدة: "والموجودات كلها -وإن كانت ما سوى الله- فإنها حق في نفسها بلا شك، لكنه من لم يكن له وجود من ذاته فحكمه حكم العدم، وهو الباطل، وهذا من بعض الوجوه التي بها يمتاز الحق سبحانه من كونه موجوداً عن سائر الموجودات، أعني وجوده بذاته، وإن لم يكن على الحقيقة بين الحق والسوى اشتراك من وجه من الوجوه حتى يكون ذلك الوجه جنساً فيحتاج إلى فصل مقوم، هذا محال على الحق أن يكون ذاته مركبة من جنس وفصل" (86).

ويفسر جليلاً حقيقة التوحيد عنده في موضع آخر فيقول: "فما ظهر في الوجود بالوجود إلا الحق، فالوجود الحق واحد" (87).

وبعبارة أخرى: "أن ما في الوجود إلا الله" (88)، وأن الموجودات حقيقتها صورة للحق: "ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود" (89).

وكتب ابن عربي طائفة بيان موقفه هذا وانحرافه عن عقيدة أوائل الصوفية، ولكنه في بداية الأمر لم يكن يورد حكاية هذا المذهب الباطل، إذ إنه كان يشير إليه بالترميز والإشارة، خوفاً من الأوهام الضعيفة كما يقول: "والذي يليق بهذا الباب يعتذر إيراده مجموعاً في باب واحد، لما يسبق إلى الأوهام الضعيفة من ذلك؛ لما فيه من الغموض، ولكن جعلناه مبدداً في أبواب هذا الكتاب ..." (90).

غير أنه صرح بها أخيراً وبكل وضوح في عدة مؤلفات أوضحها "فصوص الحكم"، و"التجليات"، وكما يقول أحد المتأخرين: "والذي بوب مسألة وحدة الوجود وفصلها ودونها تدوين النحو والصرف هو الشيخ محيي الدين ابن عربي" (91).

وهذا التفسير الباطني للتوحيد عند أتباع ابن عربي مشهور، فيعتقدون أنهم هم الموحدون: "يعتبر أصحاب وحدة الوجود أنهم فقط هم الموحدة حقاً، وما سواهم مشركون، فمن لم يتحقق في مذهبهم يرى للعبد وجوداً، قالوا: تؤمن بوجود اثنين ..."⁽⁹²⁾.

ولهذا الموقف الضال من ابن عربي، والفهم المنحرف للتوحيد عنده، ظهرت آثار سلبية كثيرة، وانحرافات خطيرة، كما سيأتي في المطلب التالي.

المبحث الثالث: مآلات موقف ابن عربي عند متأخري الصوفية :

يعتبر ابن عربي هو المؤسس والمنظر الحقيقي للمذهب الباطني العرفاني المقرر لوحدة الوجود في فهم التوحيد، ولهذا كان لموقفه المنحرف في فهم التوحيد ورده على الصوفية المتقدمين آثار خطيرة على مريديه وأتباعه بعد ذلك.

وقد كان هذا التأثير على الشخصيات واتجاهات التصوف، فمن أكثر الصوفية تأثراً به القونوي⁽⁹³⁾، وابن سبعين⁽⁹⁴⁾، والجيلي⁽⁹⁵⁾، وعبد الغني النابلسي⁽⁹⁶⁾، وقد كان لهؤلاء الغلاة أثر كبير بعد ذلك في نشر التصوف المنحرف تحت عدة مسميات، ومصطلحات، ورموز⁽⁹⁷⁾.

المطلب الأول: تقريرهم وحدة الوجود والدعوة إليه:

يقرر الجيلي "أن في مشهد الوصول إلى وحدة الوجود تجد من اللذة الإلهية ما يسري في جميع أجزائك"⁽⁹⁸⁾.

ويقول النابلسي: "رجوع الأعيان الكثيرة إلى العين الواحدة هو التوحيد الحقيقي والإيمان الكامل"⁽⁹⁹⁾.

أما ابن سبعين صاحب نظرية الوحدة المطلقة فيقول: "والتحقيق عند ابن سبعين هو إثبات الوجود المطلق"⁽¹⁰⁰⁾.

ويقرر أن الحقيقة هي: "رب مالك، وعبد هالك، ووهم هالك، وحق سالك، وأنتم ذلك، الله فقط، والكثرة وهم"⁽¹⁰¹⁾.

ونقل ابن تيمية عنه: أن ابن سبعين ومن معه كانوا يسمون الليسية؛ لقوهم: "ليس إلا

الله" (102).

وقد ظهرت على يد عبد الكريم الجيلي ما يعرف بنظرية الإنسان الكامل "القائمة على أن الحقيقة المحمدية أصل الموجودات" (103).

ويحكي ابن تيمية بعض مآلات هذا الانحراف عند ابن سبعين بقوله: "وابن سبعين بعدهم سلك مسلكهم، وانتهى هو وابن عربي الطائي وأمثالهما إلى القول بوحدة الوجود، وهؤلاء يعكسون دين الإسلام، فكل من كان أقرب إلى الرسول كان عندهم أنقص، فأنقص المراتب عندهم مرتبة أهل الشريعة أصحاب الأمر والنهي، ثم مرتبة المتكلم على طريقة الجهمية أو المعتزلة ومن تلقى عنهما، ثم مرتبة الفيلسوف، ثم مرتبة الصوفي المتفلسف - ليس هو الصوفي التابع للكتاب والسنة-، ثم مرتبة المحقق صاحب القول بوحدة الوجود" (104).

وذكر جملة من هذه الانحرافات الخطيرة بقوله: "ولهذا يقول أصحاب الوحدة - كما كان يقوله سعيد الفرغاني وغيره-: "ينبغي لمن أراد الدخول في طريق التحقيق أن يُجَوِّز الجمع بين النقيضين، ولابن عربي:

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه" (105)

المطلب الثاني: كثرة الشطح والدعاوى:

كثرت عند متأخري الصوفية دعاوى الوجد، والغلبة، والسكر، والشطح (106)؛ نتيجة الانحراف الذي طرأ على منهج التصوف بشكل عام، وغالب هؤلاء لا ينتسب إلى صوفية الحقائق، إنما هم من صوفية الأزواق - كما يعبر ابن تيمية- (107).

وأول درجات الشطح والدعاوى هو ما يسمى عندهم الوجد، وهو: ما صادف القلب من

فزع أو رؤية معنى من أحوال الآخرة، أو كشف (108).

ثم الغلبة، "وهي حال تبدو للعبد لا يمكنه فيها ملاحظة السبب، ولا مراعاة الأدب!"⁽¹⁰⁹⁾.

ثم السكر، وهو أن يغيب الصوفي عن تمييز الأشياء، ويسميه بعضهم غيبة⁽¹¹⁰⁾.

ثم الشطح، وهو كلمة عليها رائحة رعونة، ودعوى تصدر من أهل المعرفة باضطراب واضطراب، وهي من زلات المحققين⁽¹¹¹⁾.

وقد كانت هذه المصطلحات مدخلاً خطراً لدعاوى الباطنية، والمنتسبين إلى التصوف، وعلى رأسهم الحلاج⁽¹¹²⁾، ومن أقواله: "دع الخليقة لتكون أنت هو"⁽¹¹³⁾، وقوله:

أحطت علما بكل شيء فكل شيء أراه أنت⁽¹¹⁴⁾

وفي كتابه "الطواسين" عقائد باطنية صريحة، يزعم غلاة الصوفية أنها رمزية إشارية، لا تعبر عن معتقده، وهو زعم باطل لا يستند إلى دليل⁽¹¹⁵⁾.

المطلب الثالث: الانحرافات في توحيد العبادة:

بناءً على فساد مفهوم التوحيد المعرفي النظري، فإنه من الطبيعي أن يكون هناك انحرافاً في توحيد العبادة، وهو الغاية من خلق الجن والإنس، وقد كان عند متأخري الصوفية كثير من التفريط حيناً، والغلو حيناً في مسائل من توحيد العبودية.

وقد نُقل عن التلمساني قوله: "...هؤلاء المحجوبون قالوا: حرام، فقلنا: حرام عليكم"⁽¹¹⁶⁾. ويحكي نيكولوس من لوازم وحدة الوجود ما يرجع إلى تعدد الصفات الإلهية والأسماء التي تجلى فيها الحق في مظاهر الخلق⁽¹¹⁷⁾.

ومن ثم، فإن غلاة الصوفية يصححون كل دين، وهو ما انتهى إليه ابن عربي في الفصوص، والجيلي والتلمساني والحلاج⁽¹¹⁸⁾، ومن شعراين عربي المشهور:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن⁽¹¹⁹⁾

وفي تصريح من الجيلي بسقوط الأمر والنهي على شريعة الإسلام، وتصحيح كل عبادة من الأديان الأخرى المحرفة والثنية يقول: "ثم الجملة بقوله: لا إله إلا أنا، يعني الإلهية المعبودة، فأنا الظاهر في تلك الأوثان، وفي كل ما يعبده أهل كل ملة، فما تلك الإلهية إلا أنا؛ لأن الحق سبحانه عين الأشياء"⁽¹²⁰⁾.

ولهذا كان عتب موسى عليه السلام على هارون له معنى آخر عند ابن عربي يقول فيه: "كان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره، وعدم اتباعه، فإن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء"⁽¹²¹⁾.

ومن مظاهر الانحرافات في هذا الباب تفضيل غلاة الصوفية لابن عربي والجيلي، يقول ابن عربي: "الرسول من حيث هو ليس أتم من حيث هو نبي رسول"⁽¹²²⁾.
وله في هذا:

سماء النبوة في برزخ دون الولي وفوق الرسول⁽¹²³⁾

بل عند ابن عربي أن الرسول لا يرى إلا من مشكاة خاتم الأولياء!⁽¹²⁴⁾

ومن مظاهر انحرافاتهم في هذا الباب أنهم يرون كل الأفعال وكل الحركات، وحتى القبائح، من الله، وهي محبوبة عنده، -تعالى الله عما يقولون- حيث يقول التيجاني: "المحبة عين الإرادة، والإرادة عين المشيئة، فكل ما في الكون محبوب لله تعالى"⁽¹²⁵⁾.
ويقول الجيلي: "في تجلي الأفعال يرجع العبد أفعاله إلى الله ..."⁽¹²⁶⁾.

بل عند بعضهم من الانحرافات الأخلاقية ما يستحيا من إيراده هنا، حتى قال د. زكي مبارك: "القول بوحدة الوجود ليس إلا شطحة صوفية، وهو خطر كل الخطر في عالم الأخلاق، فإن رأيت هذا القول فتأملوا أحوال الصوفية، فهم في الأغلب من الذين سقطت عنهم التكاليف بزعمهم، وعاشوا في التفكك والانحلال"⁽¹²⁷⁾.

وفي بعض مصادر الصوفية المتأخرة حكايات عجيبة ومنكرة، في هذا الباب⁽¹²⁸⁾.

الخاتمة:

أهم النتائج:

من خلال عرض موقف ابن عربي من متقدمي الصوفية، ظهرت عدة نتائج، من أهمها:

أولاً: أن مفهوم التوحيد اختلف جذرياً عند متأخري الصوفية وعلى رأسهم ابن عربي المنظر الأكبر لوحدة الوجود، فهو يرى أن مشايخ الصوفية لم يفهموا التوحيد الحقيقي، وهو المعرفة الباطنية (وحدة الوجود)؛ ولذا شنع عليهم ووبخهم على فهمهم.

ثانياً: أن المتقدمين من الصوفية كالجنيد، والمحاسبي، والشبلي، وذو النون، وغيرهم، كانوا على طريقة السلف في مناهج التلقي والاستدلال، إلا في بعض المخالفات اليسيرة، كالتشدد في المسلك الصوفي.

ثالثاً: ترتب على الفهم المنحرف للتوحيد انحرافات خطيرة في مسائل الإيمان والقدر، ومنها ظهر كثير من الانحرافات، والشطح، والدعاوى عند المتأخرين.

الهوامش والإحالات:

- (1) سورة المائدة، آية: (3).
- (2) محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، مؤسسة الرسالة، ط1، 1429هـ: حديث (5063).
- (3) الكلاباذي: هو أبو بكر محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي البخاري الحنفي، من حفاظ الحديث، من أهل بخارى، له "بحر الفوائد - مخ" ثم طبع، ويعرف بمعاني الأخبار، جمع فيه 592 حديثاً، و"التعرف لمذهب أهل التصوف" توفي عام 380هـ. خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي، الأعلام، دار العالم للملايين، بيروت، ط6، 1984م: 295/5.
- (4) أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م: 31.
- (5) المصدر نفسه: 35.
- (6) انظر المصدر السابق: 42، وما بعدها، عرض فيها مجمل عقائد الصوفية، ولا يخلو بعضها من مخالفة منهج أهل السنة.

- (7) هو أبو عبدالله عمرو بن عثمان المكي، صوفي عالم في الأصول من أهل مكة له مصنفات في التصوف وأجوبة لطيفة في العبارات والإشارات، زار أصهان، ومات ببغداد سنة 297هـ، وقيل بمكة، قال الأصمهاني: معدود في الأولياء، أحمد بن عبد الله الأصمهاني، حلية الأولياء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1406هـ: 291/10. الزركلي، الأعلام: 253، 252/5. عبد الرحمن السليبي، طبقات الصوفية، تح: نور الدين شريبان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1406هـ: 200-205.
- (8) ستأتي ترجمته في المبحث الثاني.
- (9) محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، اجتماع الجيوش الإسلامية، تح: عواد عبدالمعتق، مطابع الفرزدق، الرياض، ط1، 1408هـ: 274، 275. أحمد بن عبد الحلیم الحراني، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، د.ط، 1416هـ-1995م: 99-96/19. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مختصر العلوم، تح: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، المكتبة الوقفية، ط1، 1401هـ: 229، 230.
- (10) هو محمد بن أبي علي الهمداني (أبو جعفر) محدث، حافظ، واعظ، سمع الكثير وكتب وصنف، وروى عنه غير واحد، توفي سنة 531هـ، له كتاب البداية والنهاية في الموعظة، انظر: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت: 69/11. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2008م: 228.
- (11) هو أبو المعالي عبدالملك بن محمد بن يوسف بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني، سمي بالجويني نسبة إلى بلدة جوين، وهي ناحية كبيرة من نواحي نيسابور، وسمي بإمام الحرمين لإقامته بمكة أربع سنين يدرس ويفتي، الفقيه الشافعي -المتفق على غزارة علمه في العلوم من الأصول والفروع والأدب- وغير ذلك، توفي سنة 478هـ، له مصنفات منها: الشامل في أصول الدين والعقيدة النظامية، ومدرك العقول. عبدالحي بن أحمد بن محمد، ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الفكر، 1414هـ: 198/4. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1412هـ: 468/18.
- (12) ابن القيم، اجتماع الجيوش الإسلامية: 275. أحمد بن عبد الحلیم الحراني، ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تح: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، دار القاسم، الرياض، ط2، 1421هـ: 446.
- (13) عبدالقادر بن موسى بن عبدالله بن جنكي دوست الحسيني، أبو محمد، محيي الدين الجيلاني، أو الكيلاني، أو الجيلي، مؤسس الطريقة القادرية، من كبار الزهاد والمتصوفين، ولد في جيلان (وراء

- طبرستان) وانتقل إلى بغداد شاباً سنة 488هـ، فاتصل بشيوخ العلم والتصوف، وبرع في أساليب الوعظ، وتفقهه، وسمع الحديث، وقرأ الأدب، واشتهر. وكان يأكل من عمل يده، وتصدر للتدريس والإفتاء في بغداد سنة 528هـ، وتوفي بها، وله كتب منها "الغنية لطالب طريق الحق-ط"، "الفتح الرباني-ط"، "فتوح الغيب-ط". الزركلي، الأعلام: 47/4.
- (14) سورة طه، آية: (5).
- (15) ابن القيم، اجتماع الجيوش الإسلامية: 277. عبد القادر الجيلاني، الغنية، وضع حواشيه: صلاح بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م، 27-25/1.
- (16) عبدالله بن محمد بن علي بن الأنصاري الهروي، أبو إسماعيل، شيخ خراسان في عصره، من كبار الحنابلة، من ذرية أبي أيوب الأنصاري، كان بارعاً في اللغة، حافظاً للحديث، عارفاً بالتأريخ والأنساب، مظهراً للسنة داعياً إليها، أمتحن وأوذى وسمع يقول: "عرضت على السيف خمس مرات، لا يقال لي ارجع عن مذهبك، لكن يقال لي اسكت عمن خالفك، فأقول: لا أسكت!"، من كتبه "ذم الكلام وأهله-مخ"، و"منازل السائرين- مط"، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 503/18. الزركلي، الأعلام: 122/4.
- (17) هو محمد بن خفيف بن اسفكشار الضبي الفارسي الشيرازي، أبو عبدالله، ولد سنة 262هـ، له تصانيف منها الوصية، توفي سنة 371هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 342/16. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تأريخ الإسلام، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1424هـ: 365/8. ابن العماد، شذرات الذهب: 76/3.
- (18) انظر: ابن القيم، اجتماع الجيوش الإسلامية: 278.
- (19) الحارث بن أسد العنزي المحاسبي البغدادي، البصري الأصل، أبو عبدالله، سمي الحارث بالمحاسبي لكثرة محاسبه نفسه، وقيل لأنه كانت له حصى يعدها ويحسبها للذكر، والأول هو الأرجح، صحب عبدالله بن سعيد بن كلاب، إمام المتكلمين في البصرة، الذي قد كانت له مناظرات كثيرة مع المعتزلة، وتوسط بين أهل السنة والمعتزلة فأول بعض الصفات، وتابعه على ذلك الحارث المحاسبي، ثم رجع بعد ذلك، قال ابن تيمية عن رجوعه: "ثم ذكر غير واحد أن الحارث رجع عن ذلك"، من مؤلفاته: "فهم القرآن"، "الرعاية"، "القصد والرجوع إلى الله"، توفي سنة 243هـ. انظر: أحمد بن علي بن ثابت، المعروف بالخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1407هـ: 211/8. الأصبهاني، حلية الأولياء: 75/10. الزركلي، الأعلام: 153/1.
- (20) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 65/5، 521/6، وسماه الإمام المحاسبي.

- (21) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام، تح: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، 1993م: 187/21.
- (22) محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط1، 1410هـ: 3/122.
- (23) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 183/10. أحمد بن عبد الحلیم الحراني، ابن تيمية، الاستقامة، تح: محمد رشاد سالم، مكتبة السنة، القاهرة، ط2، 1409هـ: 1/96. ابن تيمية مجموع الفتاوى: 11/10. ونقل فيه نقولات كثيرة في الثناء على مشايخ الصوفية المتقدمين، ينظر: صادق سليم صادق، المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرضاً ونقداً، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1994م: 174.
- (24) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 369/8.
- (25) الأصبهاني، حلية الأولياء: 10/258.
- (26) ابن القيم، مدارج السالكين: 1/139.
- (27) ابن تيمية، الفتاوى: 14/355، ويقصد بالقدر هنا مذهب الجبرية.
- (28) عبد الرحمن السليبي، طبقات الصوفية، تح: نور الدين شريبان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1406هـ: 159. الأصبهاني، حلية الأولياء: 10/278.
- (29) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 3/74.
- (30) محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة، تح: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، دت: 3/929.
- (31) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، قصي محب الدين الخطيب، دار الريان للتراث، القاهرة، ط2، 1407هـ: 357/13.
- (32) ابن حجر، فتح الباري: 13/357، ولزید من التعريفات، ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 10/331، (331/10). أحمد بن عبد الحلیم الحراني، ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد سالم رشاد، دار الكنوز الأدبية، بيروت، دت: 9/377. ابن أبي العز الحنفي الدمشقي، شرح العقيدة الطحاوية، تح: شعيب الأرنؤوط، عبدالله بن عبدالمحسن التركي، وزارة الشؤون الإسلامية بالمملكة العربية السعودية، ط13، 1419هـ: 1/25. أحمد بن علي المقرئ، تجريد التوحيد المفيد، تح: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط2، 1424هـ: 37. محمد بن أحمد السفاريني، مؤسسة الخافقين، دمشق، 1982م: 1/128.

- (33) هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله، أبو بكر الحاتمي الطائي الأندلسي، المعروف بمحيي الدين بن عربي، الملقب بالشيخ الأكبر، ولد بمرسية بالأندلس سنة 560هـ، وانتقل إلى إشبيلية، قام برحلة فزار الشام وبلاد الروم والعراق والحجاز، وأنكر عليه أهل الديار المصرية شطحات صدرت منه، فعمل بعضه على إراقة دمه، كما أريق دم الحلاج، فحبس، فسعى في خلاصه علي بن فتح البجائي، فنجا واستقر في دمشق وتوفي فيها، ثم اتجه إلى مكة فأقام بها سنتين، ثم أقام بمطية من بلاد الأناضول، وتزوج بأمة تلميذه محمد القونوي، ثم استقر في دمشق، تصوف، وانعزل، وجاع، وسهر، وفتح عليه بأشياء امتزجت بعالم الخيال، والخطرات والفكرة، فاستحکم به ذلك، حتى شاهد بقوة الخيال أشياء ظنها موجودة في الخارج، وسمع من طيش دماغه خطاباً اعتقده من الله، وابن عربي هو من أكبر دعاة وحدة الوجود، وأكثر الصوفية تأليفاً فيها ودفاعاً عنها، ويسميه الصوفية الكبريت الأحمر، والشيخ الأكبر، له مؤلفات كثير منها: "الفتوحات المكية"، و"فصوص الحكم"، و"مفاتيح الغيب"، وغيرها، توفي سنة 638هـ. انظر: الذهبي، تأريخ الإسلام: 273/14. الأصفهاني، طبقات الأولياء: 469.470. عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الصوفية، دار الرشد، ط1، 1412هـ: 286-291. ابن العماد، شذرات الذهب: 202-190/5.
- (34) هو أبو الحسن السري بن المغلس السقطي، أحد علماء أهل السنة في القرن الثالث الهجري، وأول من تكلم في بغداد في التوحيد وحقائق الأحوال، توفي سنة 251هـ في بغداد، انظر: السلمي، طبقات الصوفية: 52. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 185/12.
- (35) ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 67/14. سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، ابن الملتن، طبقات الأولياء، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1986م: 126. السلمي، طبقات الصوفية: 49.
- (36) هو الرحالة: أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران، أبو نعيم الأصفهاني، من مواليد أصفهان، كان أبوه من علماء محدثين والرحالين، كان حافظاً، قال تلميذه الخطيب البغدادي: "لم أر أحداً أطلق عليه اسم الحفظ غير رجلين، أبو نعيم الأصفهاني وأبو حازم العبدوي"، زار أبو نعيم أثناء رحلاته لطلب العلم: نيسابور والكوفة والبصرة وبغداد ومكة والأندلس، توفي سنة 1038هـ، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 459/17.
- (37) الأصفهاني، حلية الأولياء: 571.
- (38) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 68/14.
- (39) السلمي، طبقات الصوفية: 49.

- (40) المرجع نفسه:50.
- (41) المرجع نفسه:50.
- (42) الذهبي، سير أعلام النبلاء:69/14.
- (43) المصدر نفسه: 69/14.
- (44) انظر: السلمي، طبقات الصوفية:115. ابن الملحن، طبقات الأولياء،130. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 367،368/14
- (45) الذهبي، سير أعلام النبلاء:368/14.
- (46) السلمي، طبقات الصوفية:115.
- (47) المرجع السابق:116.
- (48) المرجع السابق:117.
- (49) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء:369/14. السلمي، طبقات الصوفية: 115.
- (50) السلمي، طبقات الصوفية:87. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 255/14.
- (51) السلمي، طبقات الصوفية:87.
- (52) الأصبهاني، حلية الأولياء:302.
- (53) السلمي، طبقات الصوفية: 87.
- (54) السلمي، طبقات الصوفية:87. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 255/14.
- (55) السلمي، طبقات الصوفية: 73. الأصبهاني، طبقات الأولياء:140. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 320 /14.
- (56) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 420/14.
- (57) الأصبهاني، طبقات الأولياء: 40.
- (58) الذهبي، سير أعلام النبلاء:420/13.
- (59) المصدر السابق:421/13.
- (60) الأصبهاني، طبقات الأولياء:40.
- (61) الذهبي، سير أعلام النبلاء،420/13.
- (62) السلمي، طبقات الصوفية: 166-171. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 330/13.
- (63) الأصبهاني، حلية الأولياء:1-189-197.
- (64) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 417/9.
- (65) الذهبي، تأريخ الإسلام: 1136/5. الذهبي، سير أعلام النبلاء:417/9.

- (66) الذهبي: تأريخ الإسلام: 5/ 1136.
- (67) المصدر السابق: 5/ 1136.
- (68) جعفر بن محمد بن نصير بن القاسم، أبو محمد الخواص المعروف بالخلدي، شيخ الصوفية، كان كثير السفر، لقي المشايخ الكبار من المحدثين، والصوفية، ثم عاد إلى بغداد فاستوطنها، وروى بها علماً كثيراً، وكان ثقة. صادقاً، ديناً، فاضلاً، توفي سنة ثمان وأربعين وثلاث مائة، انظر: الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد: 8/ 145.
- (69) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 11/ 464. الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد: 8/ 137.
- (70) السلمي، طبقات الصوفية: 1/ 267.
- (71) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 11/ 464.
- (72) محمد بن علي بن محمد بن عربي، التجليات: ضمن مجموع رسائل ابن عربي، تح: محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط1، 1997م: 416.
- (73) المصدر نفسه: 434.
- (74) سورة الشورى، آية: (11).
- (75) سورة الزمر، آية: (47).
- (76) ابن عربي، التجليات: 438.
- (77) المصدر نفسه: 439.
- (78) المصدر نفسه: 440.
- (79) محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك الترمذي (ت. 279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395 هـ - 1975 م: 5/ 403، باب: ومن سورة الحديد، رقم الحديث (3298).
- (80) ابن عربي، التجليات: 440، 441.
- (81) المصدر نفسه: 441، وفيه إشارة إلى وحدة الوجود.
- (82) المصدر نفسه: 442.
- (83) المصدر نفسه: 442.
- (84) سورة الشورى، آية: (11).
- (85) ابن عربي، التجليات: 442، 443.
- (86) المصدر نفسه: 443.

- (87) المصدر نفسه: 420،421.
- (88) محمد بن علي بن محمد بن عربي، الفتوحات المكية، دار إحياء التراث الإسلامي، ط1، د.ت: 506/2.
- (89) المصدر نفسه: 424/13.
- (90) محمد بن علي بن محمد بن عربي، فصوص الحكم، مع شرح الكاشاني، مكتبة مصطفى البابي، ط2، 1386هـ: 243.
- (91) ابن عربي، الفتوحات المكية: 226/3.
- (92) أحمد بن عبد الأحد السرهندي، المكتوبات الربانية، تح: مصطفى حسنين عبدالهادي، دار الكتب العلمية، د.ت: 5/2.
- (93) مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، دار إحياء الكتب العربية، د.ت: 95/3.
- (94) هو محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن علي القونوي الرومي، صدر الدين، صوفي، من كبار تلاميذ الشيخ محيي الدين بن عربي، وكان شافعي المذهب، بينه وبين نصير الدين الطوسي مكاتبات في بعض المسائل الحكمية، من كتبه "النصوص في تحقيق الطور المخصوص"، و"إعجاز البيان"، و(مفتاح الغيب)، و(شرح الأحاديث الأربعينية)، و(شرح الأسماء الحسنى)، و(الرسالة الهادية)، انظر: الزركلي، الأعلام: 30/6.
- (95) هو عبدالحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن محمد بن نصر بن سبعين القرشي المخزومي، الرقوتي، المرسي، الأندلسي، ولد في بلدة رقوطة في الأندلس سنة 614هـ، نفي من الأندلس لسوء معتقده، فانتقل إلى المغرب، أقام بمكة إلى أن توفي فيها، انظر: الذهبي، تأريخ الإسلام: 171-168/15. ابن كثير، البداية والنهاية: 17/198، 197، عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الصوفية: 197-199. الزركلي، الأعلام: 280/3.
- (96) هو عبد الكريم بن إبراهيم بن عبدالكريم، الجيلي أو الجيلاني، نسبته إلى جيلان، وهي منطقة في بلاد فارس، وهو بغدادي الأصل، تنقل في بلاد كثيرة، كإلهند وفارس ومصر وفلسطين والحجاز واليمن، فأقام فيها حتى وفاته سنة 832هـ، أخذ التصوف عن شيخ صوفية اليمن إسماعيل الجبرتي، والجيلي من القائلين بوحدة الوجود، فهو يرى أن الله تعالى هو المنفرد بالوجود، أما الكون، أو الخلق، أو العالم، فهو عنده وهم من الأوهام، أو خيال من الخيالات، التي تطرأ على عقول المحجوبين، من مصنفاته: "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل"، و"الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم"، وغيرها، انظر: الزركلي، الأعلام: 4/51، 50. عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، ط2، 2016م: 173/2. يوسف زيدان،

- عبدالكريم الجبلي فيلسوف الصوفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1988م. يوسف زيدان، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجبلي وكبار الصوفية، دار الأمين، القاهرة، ط2، 1998م: 16-19.
- (97) هو عبدالغني بن إسماعيل بن عبدالغني بن إسماعيل بن أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن عبدالله بن محمد النابلسي الدمشقي الحنفي، ولد في دمشق، ونشأ في بيئة علمية، وله رحلات عديدة، فسافر إلى القسطنطينية، ولبنان، وبيت المقدس، والخليل، وبعض بلاد الشام، ومصر، والحجاز، وهي أشهر رحلاته، وسافر إلى طرابلس الشام، وتوفي سنة 1143هـ، انظر: محمد خليل المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، دار صادر، بيروت، ط1، 1422هـ: 3/36. الزركلي، الأعلام: 4/32.
- (98) مثل: التجلي، والخيال، والمشاهدة، والتوحيد، والفناء والحقيقة، والكناية بالغزل والخمر وغيرها.
- (99) عبدالكريم الجبلي، المناظر الإلهية، تح: عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، دت: 117.
- (100) عبدالغني النابلسي، القول الجلي في حكم شطح الولي: ضمن كتاب شطحات الصوفية، تح: عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1978م: 196.
- (101) عبد الحق بن سبعين، رسائل بن سبعين، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، دت: 184. أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1973م: 67.
- (102) التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية: 236.
- (103) أحمد بن عبد الحلیم الحراني، ابن تيمية، مجموع الرسائل والمسائل، تح: محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي، القاهرة، دت: 91/1.
- (104) الجبلي، الإنسان الكامل: 8/1. والكهف والرقيم (6).
- (105) أحمد بن عبد الحلیم الحراني، ابن تيمية، الرد على الشاذلي في حربه، تح: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، ط1 1429هـ: 141، 140.
- (106) المصدر السابق: 179.
- (107) يعرف الشطح بأنه: "الشَطْحُ بالكسر وتشديد الطاء: زجر للعريض من أولاد المعز"، و"شطح: في السير أو في القول: تباعد واسترسل، الشطحة: يقال لفلان صوفي: له أحوال وشطحات"، ويعرفه الجرجاني بأنه: "عبارة عن كلمة علمها رائحة رعونة ودعوى، وهو من زلات المحققين، فإنه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهي بطريق يشعر بالنباهة"، مجد الدين بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، ط2، 1407هـ: 289. مجمع

- اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2004م: 1/482. علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، تح: محمد عبد الحكيم، دار الكتاب المصري، ط1، 1411هـ: 139.
- (108) انظر في تقسيم الصوفية عند ابن تيمية، الفتاوى: 18/11، وما بعدها: حيث أشار إلى ثلاثة أقسام: 1- صوفية الحقائق 2- صوفية الأزراق 3- صوفية الرسوم.
- (109) أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تصحيح اهتمام: أرثوجونأري، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت: 134.
- (110) المرجع السابق (137).
- (111) عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، تح: عبد الكريم العطا، مكتبة أبي حنيفة، د.ت: 63.
- (112) عبد المنعم الحنفي، معجم مصطلحات الصوفية، دار الميسرة، بيروت، ط1987، 2م: 140. عبد الرزاق عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تح: عبدالعال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1992م: 1/122.
- (113) هو الحسين بن منصور بن محمد الحلاج البيضاوي الفارسي، ولد في مدينة البيضاء بفارس سنة 244هـ، نشأ في العراق وتنقل فيها وسكن البصرة، ثم دخل بغداد وظهر أمره سنة 299 هـ، فاتبع الناس طريقته، وله مؤلفات غريبة الأسماء منها: الطواسين، وله ديوان شعر، ومن نظر في مجموع أمره علم أن الرجل كان كاذباً مموهاً حلولياً، ولما كثر شره وأعلن بإلحاده، قتل على الزندقة والكفر والحلول سنة 309هـ. ينظر: الذهبي، تأريخ الإسلام: 143، 144. عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الصوفية: 126-131. الزركلي، الأعلام: 2/260.
- (114) الحسين بن منصور بن محمد الحلاج، الطواسين، طبعة المعارف، باكستان، د.ت: 12.
- (115) الحسين بن منصور بن محمد الحلاج، ديوان الحلاج، جمع وتحقيق: سعدى ضناوي، دار صادر، بيروت، ط1، 1998م: 20.
- (116) ينظر دراسة موسعة عن الرمز الشعري عند الصوفية، عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، ط1، 1978م: خصوصاً ما يتعلق بالرموز الباطنية للخمر والمصطلحات النصرانية.
- (117) أحمد بن عبد الحلیم الحراني، ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تح: د. عبد الرحمن بن عبد الكريم اليحيى، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1420هـ: 89، 88. الفتاوى: 13/186.

- بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد،
تح: موسى بن سليمان الدويش، دار العلوم والحكم، ط3، 1415هـ: 491.
- (118) نيكولسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر،
10: 1388هـ.
- (119) ينظر: ابن عربي، الفصوص: 108، 158، 157. ، وللمزيد ينظر: عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي: الكهف
والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، اعتنى به: عاصم إبراهيم الكيالي، د.ت: 20، عبد الوهاب
الشعراني، الطبقات الكبرى، تحقيق: سليمان الصالح، دارالمعرفة، الطبعة الأولى 1426هـ: 51/2.
- (120) ابن عربي، الفتوحات المكية: 21/3.
- (121) الجيلي، الإنسان الكامل: 99/1.
- (122) ابن عربي، فصوص الحكم: 295.
- (123) ابن عربي، فصوص الحكم: 204.
- (124) محمد بن علي بن محمد بن عربي، التنزيلات الموصلية، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، ط1،
مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، د.ت: 135.
- (125) ابن عربي، فصوص الحكم: 44.
- علي حرزám الفاسي، جواهر المعاني وبلوغ الأماني، تح: عبداللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية،
د.ت: 162/1.
- (126) الجيلي، المناظر الإلهية: 104.
- (127) زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مطبعة الرسالة، ط1، 1357هـ: 183/1، 182.
- (128) ينظر هذا في: الشعراني، الطبقات الكبرى: 2 / 135، 142-149. يوسف النيهاني، جامع كرامات
الأولياء، ضبط وتصحيح: محمد عزت بيومي، المكتبة الوقفية، د.ت: 77/2، وقد حكى الشيخ عبد
الرحمن الوكيل في كتابه (هذه هي الصوفية) كثيرا من هذه الحكايات.



مرويات الإمام مجاهد بن جبر المعلّة باختلاف في كتاب العلل للدارقطنيّ

د. أحمد بن علي الحندودي الغامدي*

Ahalghamdi@kku.edu.sa

الملخص:

تُعنى هذه الدراسة بجمع مرويات أعلّها الإمام الدارقطني في كتابه العلل لإمام من أئمة الحديث الشريف هو مجاهد بن جبر، حيث إنه من الرواة المكثرين وله أصحاب يروون عنه ويختلفون عنه في الرواية، وكتاب الدارقطني يُعد من أشمل الكتب التي جمعت الروايات المعلّة، وتهدف الدراسة لبيان العلل الخفية في الرواية المعلّة باختلاف على هذا الإمام وبيان الروايات الراجحة عنهما، وكانت أهم نتائج البحث تتلخص في الآتي: 1- تمكن الحافظ الدارقطني في فن علل الحديث؛ ما جعل العلماء يشهدون بإمامته في هذا العلم، كما يعد كتابه أحد أهم الكتب في هذا الفن. 2- يعد علم العلل من أغمض العلوم، ولا يمكن لطالب العلم أن يتوصل لنتائج واقعية إلا بعد جمع الطرق للحديث الواحد، وجمع أقوال العلماء في الرواية. 3- من أهم قرائن الترجيح عند الاختلاف: الأحفظ وكثرة العدد. 4- بلغ عدد أصحاب مجاهد الذين رواوا عنه ثلاثة وعشرين راويًا، الثقات أربعة عشر راويًا، وثلاثة في مرتبة الصدوق، وستة ضعفاء. 5- الاختلاف قد يكون من أصحاب مجاهد وهو الأكثر، وقد يكون من مجاهد نفسه. 6- بلغت أحاديث الدراسة تسعة؛ الصحيح منها سبعة، والضعيف حديثان.

الكلمات المفتاحية: مرويات؛ علل؛ الدارقطنيّ؛ مجاهد؛ الحديث.

* أستاذ السنة وعلومها المشارك - قسم السنة وعلومها - كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

The Narrations of Imam Mujahid bin Jabr Faulted to for the difference in the book of Al-'Illal by Al-Daraqutni

Dr. Ahmed Ali Al-Handody Al-Ghamdi*

Ahalghamdi@kku.edu.sa

Abstract:

This study is concerned with collecting narratives that Imam Al-Daraqutni reported in his book Al-'illal of an Imam Holy Hadith, namely Mujahid bin Jabr, as he is one of the many narrators and he has companions who narrate about him and disagree with him on some narrations. Al-Daraqutni's book is considered one of the most comprehensive collections of questioned narrations.

The study aims to show the hidden problems in the narration which is faulted for the disagreement over this Imam and presenting the correct accounts on them. The most important results of the research can be summarized in the following: 1- Al-Hafizh Al-Daraqutni was able to master the art of the problems of hadith, which made scholars submit to his leading role in this field. His book is one of the most important books in this art. 2-'Illm Al-'illal (The Science of Hadith Problems) is one of the most complicated sciences. Hadith student cannot reach factual conclusions unless he/she collects the methods of narrating a single hadith and the sayings of scholars on the narrators. 3- The most important criteria of weighting when differing over a particular hadith narration are the most memorable and the most widely narrated. 4-The number of Mujahid's companions who narrated from him was twenty-three narrators, of which the most reliable are fourteen, three in the rank of Sadouq (honest), and six are weak. 5- The difference may be from the companions of Mujahid and he is the most, and it may be from Mujahid himself. 6- Hadiths under study amounted to nine, of which seven are hadith sahih and two are weak.

Keywords: Narrations, 'Illal, Al-Daraqutni, Mujahid.

* Associate Professor, Department of Sunna and its Sciences, College of Shari'a and Religion Fundamentals, King Khalid University, Saudi Arabia.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فيعد الاشتغال بالسنة النبوية وعلومها من أفضل القربات إلى الله تعالى لمكانتها من القرآن ولكونها المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، لهذا تنافس سلف الأمة بالتصنيف في سائر علوم السنة.

ومن أهم فنون هذا العلم: فن معرفة العلل، فهو من أدقها وأطلبها للجهد والكيد، قال الحاكم: "معرفة علل الحديث، وهو علم برأسه غير الصحيح والسقيم، والجرح والتعديل، وإنما يعلل الحديث من أوجهٍ ليس للجرح فيها مدخل، فإن حديث المجروح ساقط وإه، وعلّة الحديث يكثر في أحاديث الثقات، أن يحدثوا بحديث له علّة فيخفى عليهم علمه فيصير الحديث معلولاً"⁽¹⁾، وقال الخطيب البغدادي: "معرفة العلل أجل أنواع علم الحديث"⁽²⁾، وقال ابن الصلاح: "اعلم أن معرفة علل الحديث من أجل علوم الحديث وأدقها وأشرفها، وإنما يضطلع بذلك أهل الحفظ والخبرة والفهم الثاقب"⁽³⁾.

والسبب أن هذا العلم لا يحصل إلا بجمع الطرق وتبيين أوجه الاختلاف على المدار، ومعرفة طبقات الرواة عنه، واستيعاب الرواة المهملين والمشتبهين وغيرهم، فله مزية خاصة، إذ هو كالميزان لبيان الخطأ والصواب والصحيح من المعوج؛ لذا لم يخض غمار هذا الفن إلا القلائل.

قال ابن منده الحافظ: "إنما خص الله بمعرفة هذه الأخبار نفراً يسيراً من كثير ممن يدعي علم الحديث"⁽⁴⁾، وقال ابن رجب: "فالجهاذة النقاد العارفون بعلل الحديث أفراد قليل من أهل الحديث جداً"⁽⁵⁾، وقال أيضاً: "فإنه علمٌ قد هُجر في هذا الزمان، قلّ من يعرفه من أهل هذا الشأن، وأنّ بساطه قد طوي منذ أزمان"⁽⁶⁾، وقال ابن حجر: "المعلّل وهو من أغمض أنواع علوم الحديث وأدقها، ولا يقوم به إلا من رزقه الله تعالى فهماً ثاقباً وحفظاً واسعاً ومعرفةً تامةً بمراتب

الرواة، ومَلَكَه قوِيَّة بالأسانيد والمتون، ولهذا لم يتكلم فيه إلا القليل من أهل الشأن كعلي بن المدني، وأحمد بن حنبل، والبخاري، ويعقوب بن أبي شيبة، وأبي حاتم وأبي زرعة والدَّارَقُطَنِي⁽⁷⁾، ولأهمية هَذَا العلم نجد بعض جهابذة العلماء يصرِّحُ بأنَّ مَعْرِفَةَ العِلل عنده مقدَّمٌ عَلَى مجرد الرِّوَايَةِ، قَالَ الإمام عَبْدُ الرَّحْمَنِ بن مهدي: "لئنُ أَعْرَفَ عِلَّةَ حَدِيثٍ واحدٍ عندي أَحَبُّ إِلَيَّ من أن أستفيد عشرة أحاديث ليست عندي"⁽⁸⁾.

ولما كان كتاب العلل للإمام الدارقطني من أجل الكتب الجامعة للأحاديث المعللة وأوسعها، فإن جمع مرويات الأئمة من خلال هذا الكتاب ودراستها يأتي على أكبر قدر من الأحاديث المعللة، ولما كانت مرويات كثير من هؤلاء الأئمة كالزهري والأعمش وحماد بن سلمة قد تمت دراستها في بحوث علمية، فقد وقع اختياري على جمع مرويات إمام من أئمة الحديث الشريف وهو (مجاهد بن جبر) وتخريجها ودراستها والحكم عليها. وهذا البحث ممول ومدعوم من عمادة البحث العلمي بجامعة الملك خالد.

مشكلة البحث:

وجود بعض الروايات عن هذا الإمام المعللة بالوقف والرفع، أو الوصل والإرسال وغير ذلك من العلل الخفية التي لم يتبين أي وجه هو الراجح فيها.

حدود البحث:

هذا البحث أُورِدَ فيه جميع الطرق التي ذكرها الدَّارَقُطَنِي عن هذا الإمام في كتابه العلل.

أهمية البحث:

- 1- إن البحث في طرق المرويات المعللة يعد التطبيق العملي لدراسة علم العلل نظرياً، بحيث يتدرب الباحث بذلك على تحصيل ملكة التعليل والتصحيح في الأخبار.
- 2- معرفة مناهج العلماء في التعليل والترجيح وقواعدهم في ذلك، وخاصة الإمام الدَّارَقُطَنِي.
- 3- معرفة علو شأن الإمام الدَّارَقُطَنِي في هذا الفن ورسوخ قدمه فيه.

أهداف البحث:

تميز الروايات المقبولة من الروايات المعللة لهذا الإمام في كتاب العلل للدَّارْقُطِيِّ.

الدراسات السابقة:

لم أقف -حسب علمي- على دراسة مستقلة تناولت موضوع مرويات الإمام (مجاهد بن جبر) المعللة بالاختلاف في كتاب العلل للدَّارْقُطِيِّ، مع وجود العديد من الدراسات العلمية التي تناولت دراسات غيرهما من الأئمة ومنها:

- 1- مرويات الزهري المعللة في كتاب العلل للدَّارْقُطِيِّ، للباحث عبد الله دمفو.
- 2- مرويات أبي إسحاق السبعي المعللة في كتاب العلل للدَّارْقُطِيِّ، للباحث خالد باسمح.
- 3- الاختلاف على الأعمش في كتاب العلل للدَّارْقُطِيِّ، للباحث خالد السبيت.
- 4- الاختلاف على الأوزاعي في كتاب العلل للدَّارْقُطِيِّ، للباحث عبد الوهاب الزيد.
- 5- مرويات شعبة بن الحجاج المعللة بالاختلاف في كتاب العلل للدَّارْقُطِيِّ، للباحث عائذ أبو غليون.
- 6- مرويات مالك المعللة بالاختلاف في كتاب العلل للدَّارْقُطِيِّ، للباحث مراد تدغوت.

خطة البحث:

جعلت البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة.

المقدمة: تتضمن بيان أهمية الموضوع، وخطة العمل في البحث.

المبحث الأول: تعريف موجز بالإمامين مجاهد والدَّارْقُطِيِّ، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف بالإمام مجاهد.

المطلب الثاني: تعريف بالإمام الدَّارْقُطِيِّ.

المبحث الثاني: مرويات مجاهد المعلة، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: الروايات المعلة بإسقاط راوٍ من الإسناد، والإسقاط وهم.

المطلب الثاني: الروايات المعلة رفعا ووقفا، والرفع وهم.

المطلب الثالث: الروايات المعلة وصلا وإرسالا، والوصل أرجح.

المطلب الرابع: الروايات المعلة بإبدال راوٍ بآخر.

الخاتمة: ذكرت فيها أهم النتائج.

منهجي في البحث:

اتبعت المنهج الاستقرائي في جمع المادة العلمية من خلال كتاب العلل للدارقطني، ثم

اتبعت المنهج النقدي في الحكم على المرويات.

وقد سرت فيه سالكا الخطوات الآتية:

أ- أرتب أحاديث الدراسة على مطالب البحث.

ب- أرقم أحاديث الدراسة ترقيما تسلسليا.

ج- أصدر دراسة كل حديث بكلام الدارقطني المتعلق بالخلاف على الراوي المراد دراسة أحاديثه.

د- أقدم التخريج بحسب وجوه الخلاف، ذاكرا لكل وجه ماله من متابعات تامة أو قاصرة.

هـ- أضع عنوانا باسم النظر في الاختلاف، أقوم فيه بدراسة أحوال رواة كل وجه، خاصة ما يتعلق بطبقة تلاميذ المدار، أما من دونهم فلا أدرس إلا من له تعلق بنتيجة الاختلاف، مكتفيا في حال الراوي بقول ابن حجر في التقريب، إن كان من رجال الستة، أو غيره من المصادر إن لم يكن كذلك.

و- بعد ذلك أذكر خلاصة ما توصلت إليه من النظر في الاختلاف، مدلا على ما أنتهي إليه.

المبحث الأول: تعريف موجز بالإمامين مجاهد والدَارَقُطَيّ، وفيه مطلبان

المطلب الأول: التعريف بالإمام مجاهد

اسمه:

مُجَاهِد بن جَبْرِ⁽⁹⁾، المكي المخزومي، ويكنّى بأبي الحجاج.

مولده:

ولد الإمام مُجَاهِد سنة إحدى وعشرين، في خلافة عمر بن الخطاب⁽¹⁰⁾.

رحلاته العلمية:

رحل إلى حضرموت، قال الأعمش: "كان مجاهد لا يسمع بأعجوبة، إلا ذهب فنظر إليها، ذهب إلى بئر بهوت بحضرموت، وذهب إلى بابل"⁽¹¹⁾.

ورحل إلى العراق، قال ابن قتيبة: "وكان أشد أهل العراق، في الرأي والقياس، الشعبي، وأسهبهم فيه، مجاهد"⁽¹²⁾.

كما رحل إلى الكوفة، قال الزركلي: "وتنقل في الأسفار، واستقر في الكوفة"⁽¹³⁾.

ورحل إلى مصر، قال شمس الدين الداوودي: "وقدم مصر فروى عن مسلمة بن مخلد"⁽¹⁴⁾.

شيوخه:

تلقى العلم عن كثير من الصحابة كابن عباسٍ وعنه أخذ القرآن، والتفسير، والفقه، وسعد بن أبي وقاصٍ، وعبدالله بن عمرو، وابن عمر، ورافع بن خديج، وجابر بن عبدالله، وأبي سعيد الخدري، وعائشة، كما تتلمذ على كبار التابعين كسعيد بن جبير، وطاوس، والأعمش، وآخرين⁽¹⁵⁾.

تلاميذه:

وممن نهل من معينه، واستفاد من علومه تلامذة كثيرون منهم: عكرمة، وطاوس، وعطاء، وعمرو بن دينار، وأبو الزبير، والحكم بن عتيبة، ومنصور بن المعتمر، وسليمان الأعمش، وأيوب السّختياني، وابن عون، وعمر بن زر، وقتادة بن دعامة، والفضل بن ميمون، وإبراهيم بن مهاجر، وحميد الأعرج، وبكير بن الأحنس، وسليمان الأحول، وعبدالكريم الجزري، وأبو حصين، والعوام بن حوشب، وفطر بن خليفة، والنضر بن عربي، وخلقٌ كثيرٌ⁽¹⁶⁾.

ثناء العلماء عليه:

قال ابن سعد: "كان فقيهاً عالمًا ثقةً، كثير الحديث"⁽¹⁷⁾.

وقال ابن جريج: "لأن أكون سمعت من مُجاهد، فأقول: سمعت مُجاهدًا، أحب إليّ من أهلي ومالي"⁽¹⁸⁾.

وقال ابن حبان: "كان فقيها ورعا عابدا متقنا"⁽¹⁹⁾.

وقال الذهبي: "وأجمعت الأمة على إمامة مجاهد والاحتجاج به"⁽²⁰⁾.

وقال أيضا: "الإمام المقرئ المفسر الحافظ... أحد أوعية العلم"⁽²¹⁾.

وقال ابن كثير: "أحد أئمة التابعين والمفسرين، وكان أعلم أهل زمانه بالتفسير، حتى قيل: إنه لم يكن أحد يريد بالعلم وجه الله إلا مجاهد، وعطاء، وطاوس"⁽²²⁾.

وفاته:

توفي بمكة وهو ساجد، سنة اثنتين أو ثلاث أو أربع ومائة، وكان عمره ثلاثًا وثمانين سنة⁽²³⁾.

المطلب الثاني: التعريف بالإمام الدارَقطني:

اسمه:

هو الإمام علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النُّعمان بن دِينَار بن عبد الله البَغْدادي⁽²⁴⁾، يكنى بأبي الحسن، وشهرته الدَّارَقطني -نسبة لدار القطن، وكانت محلة كبيرة ببغداد⁽²⁵⁾-، كما هو ظاهر في عزو الأئمة لمصنفات هذا الإمام.

مولده:

ولد الإمام الدَّارَقُطَيّ سنة ست وثلاثمائة⁽²⁶⁾.

رحلاته العلمية:

كان الإمام العلم محبا للرحلة، طائفاً البلاد لتلقي العلم، وتعليمه، ولم تثنه شيبته عمّا أحب في شبابه، فمن البلاد التي دخلها في شبابه: الكوفة، والبصرة، وواسط، وتَّيَسُّ⁽²⁷⁾، كما ارتحل في كهولته إلى الشام ومصر، وخوزستان، وجاء إلى مكة حاجاً في كبره، قال الحاكم: "دخل الدَّارَقُطَيّ الشام ومصر على كبر السن، وحج واستفاد وأفاد"⁽²⁸⁾.

شيوخه:

مما استفاده الإمام الدَّارَقُطَيّ من تعدد رحلاته تعدد شيوخه، فقد سمع في العديد من البلدان، وكان له فيها شيوخ كثيرون؛ منهم: أبو حامد محمد بن هارون الحَضْرَمِيّ، وعلي بن عبد الله بن مُبَشَّر، ومحمد بن سليمان المالكي، ومحمد بن القاسم بن زكريا المَحَارِبِيّ، وأبو عمر محمد بن يوسف بن يعقوب القاضي⁽²⁹⁾، وغيرهم الكثير.

تلاميذه:

وممن نهل من معينه، واستفاد من علومه تلامذة كثيرون، منهم: الحافظ أبو عبد الله الحاكم، والقاضي أبو الطيب الطَّبْرِيّ، وأبو بكر محمد بن عبد الملك بن بِشْران، وأبو الحسن العَتِيْقِيّ، وأبو النُّعْمَان تُرَاب بن عمر المصري⁽³⁰⁾، وغيرهم كثير.

ثناء العلماء عليه:

لقد حظي الإمام بتقدير العلماء ومحبتهم وثنائهم؛ وذلك لما جمع الله له من علم وفهم وحفظ وإمامة في الحديث والقراءات، والفقهاء، فضلاً عما تمتع به من أخلاق وعبادة ونُسك وورع، ولا شك أن هذا كان محل تقدير وإعجاب علماء الأمة، وهذه بعض أقوال الأئمة فيه:

قال الخطيب: "كَانَ فَرِيدَ عَصْرِهِ، وَقَرِيعَ دَهْرِهِ، وَنَسِيحَ وَحْدِهِ، وَإِمَامَ وَقْتِهِ، انْتَهَى إِلَيْهِ عُلُوُّ الأَثَرِ والمَعْرِفَةِ بَعْلِلِ الحَدِيثِ وَأَسْمَاءِ الرِّجَالِ، مَعَ الصِّدْقِ والثِّقَةِ، وَصِحَّةِ الاعتقادِ، والاضْطِلاعِ من عُلُومِ، سِوَى الحَدِيثِ، مِنْهَا القِرَاءَاتِ، فَإِنَّهُ لَه فِيهَا كِتَابًا مَخْتَصِرًا، جَمَعَ الأَصُولَ فِي أَبْوَابِ عَقْدِهَا فِي أَوَّلِ الكِتَابِ، وَسَمِعْتُ بَعْضَ مَنْ يَعْتَنِي بِالقِرَاءَاتِ يَقُولُ: لَمْ يُسْبِقِ أَبُو الحَسَنِ إِلَى طَرِيقَتِهِ فِي هَذَا، وَصَارَ القُرَاءُ بَعْدَهُ يَسْلُكُونَ ذَلِكَ"⁽³¹⁾.

وقال الذهبي: "الإمام، الحافظ، المُجَوِّدُ، شَيْخُ الإسلامِ، عَلِمَ الجِهَابِذَةَ، مِنْ بُحُورِ العِلْمِ، وَمِنْ أُنْمَةِ الدُّنْيَا، انْتَهَى إِلَيْهِ الحِفْظُ وَمَعْرِفَةُ عِلَلِ الحَدِيثِ وَرِجَالِهِ، مَعَ التَّقَدُّمِ فِي القِرَاءَاتِ وَطُرُقِهَا، وَقُوَّةِ المِشَارَكَةِ فِي الفِئَةِ، وَالإِخْتِلَافِ، وَالْمَعَاذِي، وَأَيَّامِ النَّاسِ"⁽³²⁾.

وقال الحافظ عبد الغني: "أَحْسَنَ النَّاسِ كَلَامًا عَلَى حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ - ثَلَاثَةٌ: ابْنُ المَدِينِيِّ فِي وَقْتِهِ، وَمُوسَى بْنُ هَارُونَ - يَعْنِي: ابْنَ الحَمَّالِ - فِي وَقْتِهِ، وَالدَّارِقُطِيُّ فِي وَقْتِهِ"⁽³³⁾.

وقال أبو الطيب الطبري: "كَانَ الدَّارِقُطِيُّ أَمِيرَ المُؤْمِنِينَ فِي الحَدِيثِ"⁽³⁴⁾.

وقال ابن الجوزي: "كَانَ فَرِيدَ وَقْتِهِ فِي الحِفْظِ والإِتْقَانِ"⁽³⁵⁾.

مصنفاته:

لقد أثنى الإمام الدَّارِقُطِيُّ المَكْتَبَةَ الإِسْلَامِيَّةَ بِتراثِ عَظِيمِ، فَصَنَّفَ فِي فَنُونِ عَدِيدَةٍ، عَظُمَ الِانْتِفَاعُ بِهَا حَتَّى قَالَ ابْنُ الصَّلَاحِ: "سَبْعَةٌ مِنَ الحِفَاظِ أَحْسَنُوا التَّصْنِيفَ، وَعَظُمَ الِانْتِفَاعُ بِتَّصَانِيفِهِمْ"، فَذَكَرَ الدَّارِقُطِيُّ فِي مَقْدَمَةِ هؤُلاءِ السَّبْعَةِ.

ومن أهم مؤلفاته: كتاب السنن، وكتاب العلل الواردة في الأحاديث النبوية، وكتاب المختلف والمؤتلف في أسماء الرجال، وكتاب الإلزامات والتتبع، وكتاب الصفات.

ومن أفضل ما كتب حول مؤلفاته ما سطره الدكتور موفق في تحقيقه لكتاب المؤلف والمختلف⁽³⁶⁾؛ فليراجع.

وفاته:

بعد حياة حافلة ومليئة بالإنجازات العلمية التي خلفها لنا هذا الإمام الجليل في علوم متعددة، وافته المنية يوم الأربعاء، لثمان خلون من ذي القعدة، سنة خمس وثمانين وثلاثمائة⁽³⁷⁾.

المبحث الثاني: مرويات مجاهد المعلة

المطلب الأول: الروايات المعلة بإسقاط راو من الإسناد، والإسقاط وهم

الحديث الأول: وسئل الدارقطني عن حديث أبي معمر عبد الله بن سخبرة، عن ابن مسعود في التشهد، فقال: يرويه مجاهد واختلف عنه: فرواه سيف بن سليمان، وعبد الكريم بن أبي المخارق أبو أمية عن مجاهد، عن أبي معمر، عن عبد الله. ورواه عثمان بن الأسود المكي عن مجاهد، عن ابن مسعود، وأسقط منه أبو معمر، والحديث حديث سيف⁽³⁸⁾.

أوجه الاختلاف:

ذكر الدارقطني أنه اختلف في هذا الخبر على مجاهد من وجهين:

أما الوجه الأول: مجاهد، عن أبي معمر عبد الله بن سخبرة، عن ابن مسعود.

فأخرجه ابن أبي شعبة في المصنف 1/ 260 (2986)، وفي المسند 1/ 216 (319)، وأحمد في المسند 7/ 49 (3935)، والبخاري في الصحيح 8/ 59 (6265)، ومسلم في الصحيح 1/ 302 (402)، والبزار في المسند 5/ 200 (1799)، والنسائي في السنن 2/ 241 (1171)، وفي السنن الكبرى 1/ 378 (761)، وأبو يعلى في المسند 9/ 236 (5347)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار 9/ 409 (3797)، والبيهقي في السنن الكبرى 2/ 198 (2820) كلهم من طريق أبي نعيم الفضل بن دكين، حدثنا سيف، قال: سمعت مجاهدًا، يقول: حدثني عبد الله بن سخبرة أبو معمر، قال: سمعت ابن مسعود، يقول: عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّشَهُدَ - كَفِّي بَيْنَ كَفْيِهِ - كَمَا يُعَلِّمُنِي السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ، قَالَ: "التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ، وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ، فَلَمَّا قُبِضَ قُلْنَا: السَّلَامُ عَلَى النَّبِيِّ".

وذكر الدارقطني أن عبد الكريم بن أبي المخارق رواه عن مجاهد هكذا، ولم أقف على من أخرج روايته فيما بين يدي من مصادر.

وقد ورد في مصادر أخرى لا حاجة إلى ذكرها.

أما الوجه الثاني: مجاهد، عن ابن مسعود.

فأخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار 9 / 410 (3798)، والشاشي في المسند 2 / 314 (895)، وكلاهما من طريق عبيد الله بن موسى العبَّسيّ، حدثنا عثمان بن الأسود، عن مجاهد، عن ابن مسعود فذكره بمثله.

النظر في الاختلاف:

أما الوجه الأول: مجاهد، عن أبي معمر عبد الله بن سخرية، عن ابن مسعود.
فرواه عنه:

أ- سيف بن أبي سليمان المخزومي، ثقة ثبت⁽³⁹⁾.

ب- عبد الكريم بن أبي المخارق، ضعيف⁽⁴⁰⁾.

وأما الوجه الثاني: مجاهد، عن ابن مسعود.

فرواه عنه: عثمان بن الأسود بن موسى المكي، ثقة ثبت⁽⁴¹⁾.

لكن روايته ضعيفة من جهة الراوي عنه عبيد الله بن موسى بن أبي المختار العنسي، فهو وإن كان ثقة إلا أن أحمد قال: "روى مناكير، وقد رأيت به بمكة فأعرضت عنه"⁽⁴²⁾، وقال ابن معين: "ثقة، ما أقربه من يحيى بن يمان، ويحيى بن يمان أرجو أن يكون صدوقا، وليس حديثه بالقوي"⁽⁴³⁾.

الخلاصة:

يتضح مما تقدم عدم رجحان الوجه الثاني، فالراوي له وإن كان ثقة إلا أن روايته معلولة من جهة من دونه في الإسناد، وعليه فإن الراجح هو الوجه الأول (مجاهد، عن أبي معمر عبد الله بن سخرية، عن ابن مسعود) وقد أخرجه الشيخان في صحيحهما، ورجحه الدارقطني.

الحكم عليه:

الحديث من وجهه الراجح صحيح.

الحديث الثاني: وسئل عن حديث عبد الله بن عمر، عن بلال، عن النبي ﷺ؛ أنه صلى في الكعبة... ورواه مجاهد بن جبر، واختلف عنه؛ فرواه سيف بن سليمان، عن مجاهد.

واختلف عن سيف، فرواه أبو نعيم، عن سيف، عن مجاهد، عن ابن عمر، عن بلال، وخالفه الثوري، فرواه عن سيف، عن مجاهد، عن ابن عمر، عن النبي ﷺ، ولم يذكر فيه بلالا. ورواه خصيف بن عبد الرحمن، عن مجاهد، واختلف عنه؛ فرواه الأوزاعي، ومروان بن شجاع، وعتاب بن بشير، عن خصيف، عن مجاهد، عن ابن عمر، عن بلال، عن النبي ﷺ. ورواه شريك، عن خصيف، عن مجاهد، عن ابن عمر: أن النبي ﷺ دخل الكعبة ومعه الفضل بن العباس وقام بلال على الباب فسئل الفضل: أصلى النبي ﷺ؟ قال: لا، وسألت بلالا أصلى؟ قال: نعم. ورواه جابر الجعفي، عن مجاهد، عن ابن عمر، فأسنده عن شيبه بن عثمان، وبلال، عن النبي ﷺ وقد تقدم في حديث سالم. والصحيح قول من ذكر فيه بلالا⁽⁴⁴⁾.

أوجه الاختلاف:

ذكر الدارقطني أنه اختلف في هذا الخبر على مجاهد من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: مجاهد، عن ابن عمر، عن بلال، عن النبي ﷺ.

رواه أحمد في المسند 39 / 333 (23907) حدثنا ابن نمير، والبخاري في صحيحه 1 / 88 (397) من طريق يحيى، والنسائي في السنن 5 / 217 (2908)، وفي السنن الكبرى 4 / 113 (3877)، والبيهقي في السنن الكبرى 2 / 464 (3786)، وابن عبد البر في التمهيد 15 / 317، من طريق أبي نعيم، وابن خزيمة في صحيحه 2 / 1411 (3016) من طريق أبي عاصم. أربعتهم (يحيى، ابن نمير، أبو نعيم، أبو عاصم) عن سيف بن سليمان.

ورواه أحمد في المسند 39 / 332 (23905)، والطبراني في المعجم الكبير 1 / 343 (1030)،

و1 / 343 (1031) من طريق خصيف.

ورواه البزار في المسند - البحر الزخار - 4 / 192 (1348) من طريق الأعمش.

ثلاثهم (سيف، خصيف، الأعمش) عن مجاهد قال: أُتِيَ ابْنُ عُمَرَ فَقِيلَ لَهُ: هَذَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ الْكَعْبَةَ، فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: فَأَقْبَلْتُ وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ خَرَجَ وَأَجِدُ بِلَالًا قَائِمًا بَيْنَ الْبَابَيْنِ، فَسَأَلْتُ بِلَالًا، فَقُلْتُ: أَصَلَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْكَعْبَةِ؟ قَالَ: «نَعَمْ، رُكْعَتَيْنِ، بَيْنَ السَّارِيَتَيْنِ اللَّتَيْنِ عَلَى يَسَارِهِ إِذَا دَخَلْتَ، ثُمَّ خَرَجَ، فَصَلَّى فِي وَجْهِ الْكَعْبَةِ رُكْعَتَيْنِ» اللفظ لسيف كما عند البخاري، والجعفي قرن سالم بمجاهد في الرواية عن ابن عمر.

لفظ رواية شريك عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: «دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْكَعْبَةَ، وَقَامَ بِلَالٌ عَلَى الْبَابِ» قَالَ ابْنُ عُمَرَ: فَسَأَلْتُ بِلَالًا أَصَلَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ: نَعَمْ، رُكْعَتَيْنِ وَسَطَ الْبَيْتِ»

الوجه الثاني: مجاهد، عن ابن عمر، عن النبي ﷺ.

رواه أحمد في المسند 9 / 127 (5116) من طريق ليث بن أبي سليم عن مجاهد به مختصراً على صلاة الركعتين.

وذكر الدارقطني أن سيف بن سليمان رواه عن مجاهد هكذا من رواية الثوري عنه، وأن خصيف رواه عن مجاهد هكذا من رواية شريك عنه، ولم أقف على من أخرج روايتهما فيما بين يدي من مصادر.

الوجه الثالث: مجاهد، عن ابن عمر، عن عثمان بن شيبة، وبلال، عن النبي ﷺ.

رواه البزار في المسند - البحر الزخار - 4 / 192 (1349)، و285/12 (6100) من طريق جابر الجعفي عن مجاهد عن ابن عمر قال: دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْكَعْبَةَ وَمَعَهُ عُثْمَانُ بْنُ شَيْبَةَ وَبِلَالٌ فَرَدُّوا الْبَابَ وَكُنْتُ رَجُلًا شَدِيدًا فَزَا حَمْتُ حَتَّى أَتَيْتُ الْبَابَ فَوَافَقْتُهُ قَدْ خَرَجَ فَسَأَلْتُهُمْ كَيْفَ صَنَعَ فَقَالُوا: صَلَّى رُكْعَتَيْنِ بَيْنَ الْعَمُودَيْنِ. وقرن سالما بمجاهد عن ابن عمر.

النظر في الاختلاف:

الوجه الأول: مجاهد، عن ابن عمر، عن بلال، عن النبي ﷺ.

رواه عنه:

1- سيف بن سليمان المخزومي، ثقة ثبت⁽⁴⁵⁾، غير أنه اختلف عنه فروى الوجهين الأول

والثاني،

أما روايته الأولى فرواها عنه.

أ- يحيى بن سعيد القطان، ثقة متقن حافظ⁽⁴⁶⁾.

ب- عبد الله بن نمير الهمداني، ثقة⁽⁴⁷⁾.

ج- الفضل بن دكين، أبو نعيم الملائني، ثقة ثبت⁽⁴⁸⁾.

د- الضحاك بن مخلد الشيباني، أبو عاصم النبيل، ثقة ثبت⁽⁴⁹⁾.

أما روايته الثانية، فرواها عنه:

سفيان بن سعيد الثوري، ثقة حافظ فقيه عابد إمام حجة⁽⁵⁰⁾.

وكما هو واضح فإن أرجح الروایتين عنه هي الأولى؛ حيث رواها عنه أربعة من الثقات

الأثبات، في حين أن روايته الثانية لم يروها إلا راو واحد، وهو مع ثقته لا يقوى على معارضة

الأكثر والأوثق، وهذه الرواية لم أقف عليها حتى أعرف من رواها عن الثوري، فلعل الحمل فيها

على من دونه.

2- خصيف بن عبد الرحمن الجزري أبو عون، صدوق سيء الحفظ، خلط بأخرة ورمي

بالإرجاء⁽⁵¹⁾، وقد اختلف عنه أيضاً فروى الوجهين الأول والثاني.

أما روايته الأولى فرواها عنه:

أ- الأوزاعي، ثقة جليل⁽⁵²⁾.

ب- مروان بن شجاع الجزري، صدوق له أوهام⁽⁵³⁾.

ج- عتاب بن بشير الجزري، صدوق يخطئ⁽⁵⁴⁾.

وأما روايته الثانية، فرواها عنه:

شريك بن عبد الله النخعي، ضعيف⁽⁵⁵⁾.

وكما هو واضح فإن أرجح الروایتين عنه هي الأولى؛ حيث رواها عنه ثلاثة من أصحابه، في حين أن روايته الثانية لم يروها إلا راو واحد ضعيف.

3- سليمان بن مهران الأعمش، ثقة حافظ مدلس⁽⁵⁶⁾.

الوجه الثاني: مجاهد، عن ابن عمر، عن النبي ﷺ.

رواه عنه:

1- سيف بن سليمان، تقدم بيان حاله، والكلام على روايته هذه، وأنها مرجوحة.

2- ليث بن أبي سليم، صدوق اختلط جدا ولم يتميز حديثه؛ فترك⁽⁵⁷⁾.

الوجه الثالث: مجاهد، عن ابن عمر، عن عثمان بن شيبة، وبلال، عن النبي ﷺ.

رواه عنه:

جابر بن يزيد الجعفي، ضعيف⁽⁵⁸⁾.

الخلاصة:

كما هو واضح فإن أرجح الأوجه هو الوجه الأول، حيث رواه عنه ثلاثة، إضافة إلى إخراج البخاري لهذا الوجه في صحيحه، وترجيح الدارقطني له.

ومما يدل على أن الرواية عن بلال ما أخرجه البخاري⁽⁵⁹⁾، ومسلم⁽⁶⁰⁾، وأحمد⁽⁶¹⁾ وغيرهم من طريق أيوب عن نافع عن ابن عمر قال: دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الْفَتْحِ وَهُوَ عَلَى نَاقَةٍ لِأَسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ، فَأَنَاحَ، يَغْنِي بِالْكَعْبَةِ، ثُمَّ دَعَا عُمَانَ بْنَ طَلْحَةَ بِالْمِفْتَاحِ، فَذَهَبَ يَأْتِيهِ بِهِ، فَأَبَتْ أُمُّهُ أَنْ تُعْطِيَهُ، فَقَالَ: لِنُعْطِيَنَّهُ أَوْ يَخْرُجُ بِالسَّيْفِ مِنْ صُلَيْبِي، فَدَفَعْتُهُ إِلَيْهِ، فَفَتَحَ الْبَابَ فَدَخَلَ وَمَعَهُ بِلَالٌ وَعُمَانُ وَأَسَامَةُ فَاجَافُوا الْبَابَ عَلَيْهِمْ مَلِيًّا، قَالَ ابْنُ عُمَرَ: وَكُنْتُ رَجُلًا شَابًّا قَوِيًّا فَبَادَرْتُ النَّاسَ فَبَدَرْتُهُمْ، فَوَجَدْتُ بِلَالًا قَائِمًا عَلَى الْبَابِ، فَقُلْتُ: أَيْنَ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَ: "بَيْنَ الْعُمُودَيْنِ الْمُقَدَّمَيْنِ"، وَنَسِيْتُ أَنْ أَسْأَلَهُ كَمْ صَلَّى.

الحكم:

الحديث من وجهه الراجح صحيح.

الحديث الثالث: وسئل عن حديث المقداد بن الأسود، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: احثوا في وجوه المداحين التراب. فقال: يرويه مجاهد، واختلف عنه فرواه يزيد بن أبي زياد، عن مجاهد، واختلف عنه، فرواه... يزيد بن أبي زياد، عن مجاهد، عن ابن عباس، عن المقداد، وخالفهما عيسى بن زيد بن علي بن الحسين، وجريير بن عبد الحميد، فروياه عن يزيد، عن مجاهد مرسلًا عن المقداد، ورواه حبيب بن أبي ثابت، عن مجاهد، عن أبي معمر، عن عبد الله بن سخرية، عن المقداد، قاله الثوري، عن حبيب... وأصحها إسنادا... حديث حبيب، عن مجاهد، عن أبي معمر، وقول الثوري أثبتها⁽⁶²⁾.

أوجه الاختلاف:

ذكر الدارقطني أنه اختلف في هذا الخبر على مجاهد من ثلاثة أوجه:

أما الوجه الأول: مجاهد، عن ابن عباس، عن المقداد، عن النبي ﷺ.

فرواه البزار في المسند -البحر الزخار- 6 / 37 (2105)، و(2106)، والطبراني في المعجم الكبير

20 / 239 (565)، والقضاعي في مسند الشهاب 1 / 413 (711) ثلاثتهم من طريق يزيد بن أبي زياد،

عن مجاهد، عن ابن عباس عن المُقَدَّادِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِذَا رَأَيْتُمُ الْمَدَّاحِينَ فَاحْتُوا فِي وُجُوهِهِمُ التُّرَابَ".

قال البزار: "ولا نعلم روى ابن عباس عن المقداد إلا هذا الحديث".

أما الوجه الثاني: مجاهد مرسلًا، عن المقداد، عن النبي ﷺ.

فرواه أحمد في المسند 39 / 246 (23824) ومن طريقه الطبراني في المعجم الكبير 20 / 241 (570) حدثنا سفيان، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد، أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْعَاصِ بَعَثَ وَفْدًا مِنَ الْعِرَاقِ إِلَى عَثْمَانَ فَجَاءُوا يُتَنَوَّنَ عَلَيْهِ فَجَعَلَ الْمُقَدَّادُ يَحْتُو فِي وُجُوهِهِمُ التُّرَابَ، وَقَالَ: "أَمَرْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَحْتُو فِي وُجُوهِ الْمَدَّاحِينَ التُّرَابَ"، وَقَالَ سُفْيَانُ مَرَّةً: فَقَامَ الْمُقَدَّادُ، فَقَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "احْتُوا فِي وُجُوهِ الْمَدَّاحِينَ التُّرَابَ".

أما الوجه الثالث: عن مجاهد، عن أبي معمر عبد الله بن سخبرة، عن المقداد، عن

النبي ﷺ.

فرواه ابن طهيمان في مشيخته ص 153 (99)، وابن أبي شيبة في المصنف 5 / 297 (26259)، وفي المسند 1 / 328 (484)، وفي الأدب ص 142 (29) وعنه مسلم في الصحيح 4 / 2297 (3002)، وابن ماجه في السنن 2 / 1232 (3742)، وابن أبي عاصم في الأحاد والمثاني 1 / 227 (295)، والطبراني في المعجم الكبير 20 / 244 (579)، ورواه أحمد في المسند 39 / 250 (23828) ومن طريقه البيهقي في السنن الكبرى 10 / 410 (21137)، ورواه البخاري في الأدب المفرد ص 124 (339)، والترمذي في السنن 4 / 599 (2393) وفي العلل الكبير ص 330 (613)، والبزار في المسند -البحر الزخار- 6 / 48 (2113)، و (2114)، وجعفر الخُلديّ في جزء فوائده عن شيوخه ص 189 (133) كلهم من طريق حبيب بن أبي ثابت⁽⁶³⁾، عن مجاهد عن أبي مَعْمَرٍ، عَنِ الْمُقَدَّادِ بْنِ الْأَسْوَدِ، قَالَ: "أَمَرْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَحْتُو فِي وُجُوهِ الْمَدَّاحِينَ التُّرَابَ"، وقد صرح حبيب بالتحديث كما عند الخلدی.

قال الترمذي: "وفي الباب عن أبي هريرة: هذا حديث حسن صحيح، وقد روى زائدة، عن يزيد بن أبي زياد، عن مجاهد، عن ابن عباس، عن المقداد، وحديث مجاهد عن أبي معمر أصح، وأبو معمر اسمه: عبد الله بن سخرية، والمقداد بن الأسود هو: المقداد بن عمرو الكندي ويكنى أبا معبد، وإنما نسب إلى الأسود بن عبد يغوث لأنه كان قد تبناه وهو صغير"، وقال في العلل الكبير: "وحديث حبيب بن أبي ثابت، عن مجاهد، عن أبي معمر، عن المقداد هو عندي أصح من حديث يزيد بن أبي زياد، عن مجاهد، عن ابن عباس".

النظر في الاختلاف:

أما الوجه الأول: مجاهد، عن ابن عباس، عن المقداد، عن النبي ﷺ.

فرواه عنه: يزيد بن أبي زياد الهاشمي، ضعيف، كبرفتغير وصار يتلقن، وكان شيعياً⁽⁶⁴⁾.

وأما الوجه الثاني: مجاهد مرسلًا، عن المقداد، عن النبي ﷺ.

فرواه عنه: عبد الله بن أبي نجيح يسار المكي، ثقة رمي بالقدر وربما دلس⁽⁶⁵⁾، وجعله الحافظ من المرتبة الثالثة من المدلسين⁽⁶⁶⁾.

وأما الوجه الثالث: عن مجاهد، عن أبي معمر عبد الله بن سخرية، عن المقداد، عن النبي ﷺ.

فرواه عنه: حبيب بن أبي ثابت الأسدي، ثقة فقيه جليل وكان كثير الإرسال والتدليس⁽⁶⁷⁾، جعله الحافظ من المرتبة الثالثة من المدلسين⁽⁶⁸⁾.

الخلاصة:

يتضح مما تقدم رجحان الوجه الثالث؛ لترجيح الأئمة له، قال الدارقطني: "وأصحها إسناداً... حديث حبيب، عن مجاهد، عن أبي معمر"، وقال الترمذي: "وحديث مجاهد عن أبي معمر أصح"، وقال المزي: "ورواية مجاهد، عن أبي معمر أصح"⁽⁶⁹⁾، وإخراج مسلم لهذا الوجه في صحيحه كما سبق ذكره.

الحديث من وجهه الراجح صحيح، رجاله ثقات، وقد أخرجه مسلم في صحيحه.

الحديث الرابع: وسئل عن حديث عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وابنه أبي بكر بن عبد الرحمن، عن عائشة، فيمن أدركه الصبح وهو جنب، يريد الصيام...، وروى هذا الحديث مجاهد بن جبر، واختلف عنه: فرواه أبو حفص الأبار، عن منصور، عن مجاهد، عن عائشة، وخالفه عبيدة بن حميد، وزياد البكائي، وجريير، وأبو الأشعث جعفر بن الحارث، فرووه عن منصور، عن مجاهد، عن أبي بكر بن عبد الرحمن، أن مروان أرسل عبد الرحمن بن الحارث، إلى عائشة، فذكرت عن النبي صلى الله عليه وسلم نحو هذا⁽⁷⁰⁾.

أوجه الاختلاف:

ذكر الدارقطني أنه اختلف في هذا الخبر على مجاهد من وجهين:

أما الوجه الأول: مجاهد، عن عائشة.

فرواه النسائي في السنن الكبرى 3/ 275 (2975)، وأبو يعلى في المسند 8/ 162 (4707)، وابن البخاري في مشيخته 2/ 923 من طريق أبي حفص، والطبراني في المعجم الأوسط 8/ 29 (7866) من طريق شريك. كلاهما عن منصور، عن مجاهد، عن عائشة: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصْبِحُ جُنُبًا، ثُمَّ يَتِمُّ صَوْمَهُ".

قال الطبراني: "لم يرو هذا الحديث عن منصور إلا شريك"⁽⁷¹⁾، تفرد به إسحاق الأزرق.

وأما الوجه الثاني: مجاهد، عن أبي بكر بن عبد الرحمن، عن عبد الرحمن بن الحارث، عن عائشة.

فرواه أحمد في المسند 43/ 326 (26298)، والنسائي في السنن الكبرى 3/ 274 (2974) كلاهما من طريق عبيدة بن حميد، حدثني منصور، عن مجاهد، عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن

الحارث، قال: قال أبو هريرة: من أصبح جنباً فلا صوم له، فأرسل مروان عبد الرحمن إلى عائشة يسألها، فقالت لها: إن أبا هريرة يقول: من أصبح جنباً فلا صوم له، فقالت عائشة: قد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجنب ثم يتم صومه؛ فأرسل إلى أبي هريرة فأخبره أن عائشة قالت: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم "كان يجنب، ثم يتم صومه"، فكف أبو هريرة⁽⁷²⁾.

وذكر الدارقطني: أن... هكذا (ويضاف) ولم أقف عليه فيما بين يدي من مصادر.

النظر في الاختلاف:

أما الوجه الأول: مجاهد، عن عائشة.

فرواه عنه: منصور، ثقة ثبت⁽⁷³⁾، وقد اختلف عنه فروى كلا الوجهين:

أما روايته الأولى فرواها عنه:

أ- عمر بن عبد الرحمن الأبار، أبو حفص الكوفي، صدوق وكان يحفظ وقد عي⁽⁷⁴⁾.

ب- شريك بن عبد الله النخعي، ضعيف⁽⁷⁵⁾.

وأما روايته الثانية، فرواها عنه:

أ- عبيدة بن حميد الحذاء، صدوق نحوي، ربما أخطأ⁽⁷⁶⁾.

ب- زياد بن عبد الله البكائي، صدوق ثبت في المغازي وفي حديثه عن غير ابن إسحاق

لين⁽⁷⁷⁾.

ج- جرير بن عبد الحميد الضبي، ثقة صحيح الكتاب، قيل: كان في آخر عمره يهم من

حفظه⁽⁷⁸⁾.

د- جعفر بن الحارث الواسطي أبو الأشهب، صدوق كثير الخطأ⁽⁷⁹⁾.

وكما هو واضح فإن الرواية الثانية هي الراجحة عن منصور، ومن ثم فهو الوجه الراجح

عن مجاهد.

وأما الوجه الثاني: مجاهد، عن أبي بكر بن عبد الرحمن، عن عبد الرحمن بن الحارث،

عن عائشة.

فرواه عنه: منصور، وقد تقدم بيان حاله والكلام على روايته هذه، وأنها الراجعة.

الخلاصة:

مما تقدم يتضح رجحان الوجه الثاني.

الحكم:

الحديث من وجهه الراجح صحيح، رجاله ثقات، وقد أخرجه البخاري في صحيحه 31 / 3 (1931) حدثنا إسماعيل، قال: حدثني مالك، عن سمي، مولى أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام بن المغيرة، أنه سمع أبا بكر بن عبد الرحمن، كنت أنا وأبي فذهبت معه حتى دخلنا على عائشة رضي الله عنها قالت: "أشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم إن كان ليصبح جنباً من جماع غير احتلام، ثم يصومه".

المطلب الثاني: الروايات المعللة رفعاً ووقفاً، والرفع وهم

الحديث الخامس: وسئل عن حديث ابن عباس، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم: إن في الجمعة لساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله فيها خيراً إلا أعطاه إياه. فقال: يرويه مجاهد واختلف عنه؛ فرواه عمار بن رزيق، عن منصور، عن مجاهد، عن ابن عباس، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم. وخالفه زائدة، والبكائي، فروياه عن منصور، عن مجاهد، عن ابن عباس، عن أبي هريرة موقوفاً. ورواه عبد العزيز بن عبد الصمد، عن منصور، عن مجاهد، قال: اجتمع ابن عباس، وأبو هريرة، وكعب، فقال أبو هريرة: إن في الجمعة... الحديث. وقال في آخره: وأريته قال عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجعله عن مجاهد، عن أبي هريرة. ورواه الأعمش، عن مجاهد، قال: اجتمع ابن عباس، وأبو هريرة، وكعب، وعبد الله بن عمرو، وجعل الحديث عنهم، ولم يرفعه. ورواه أبو بشر، عن مجاهد، عن أبي هريرة موقوفاً. ورواه ليث، عن مجاهد، عن أبي هريرة مرفوعاً. والصحيح حديث زائدة، عن منصور. ورواه فضيل بن عمرو، عن مجاهد موقوفاً على

كعب⁽⁸⁰⁾.

أوجه الاختلاف:

ذكر الدارقطني أنه اختلف في هذا الخبر على مجاهد من ستة أوجه:

أما الوجه الأول: مجاهد، عن ابن عباس، عن أبي هريرة مرفوعا.

فرواه البزار في المسند -البحر الزخار- 14 / 117 (7613)، والنسائي في السنن الكبرى 2 / 292 (1765)، و9 / 177 (10235)، وفي كتاب الجمعة ص 151 (107)، وابن عدي في الكامل 8 / 285، والطبراني في المعجم الأوسط 8 / 126 (8169) كلهم من طريق عمار بن رزيق، عن منصور، عن مجاهد، عن ابن عباس، عن أبي هريرة، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنْ فِي الْجُمُعَةِ سَاعَةٌ لَا يُوَافِقُهَا مُسْلِمٌ يَسْأَلُ اللَّهَ فِيهَا خَيْرًا إِلَّا أَعْطَاهُ إِيَّاهُ.

قال البزار: "وهذا الحديث قد رواه غير عمار بن رزيق عن منصور، عن مجاهد، قال: اختلف أبو هريرة وكعب فذكره عن مجاهد، عن أبي هريرة ولم يدخل بينهما ابن عباس إلا من حديث عمار بن رزيق".

وقال الطبراني: "لم يرو هذا الحديث عن منصور، عن مجاهد، عن ابن عباس، إلا عمار بن رزيق، تفرد به أبو الجواب، ورواه عبد العزيز بن عبد الصمد، عن منصور، عن مجاهد، عن أبي هريرة، لم يذكر ابن عباس".

وأما الوجه الثاني: مجاهد، عن ابن عباس، عن أبي هريرة موقوفاً.

فرواه عبد الرزاق في المصنف 3 / 255 (5558)، والنسائي في عمل اليوم والليلة ص 337 (473) من طريق الثوري، وابن أبي خيثمة في التاريخ الكبير 2 / 866 (3662) من طريق جرير كلاهما، عن منصور، عن مجاهد، عن ابن عباس قال: اجْتَمَعَ أَبُو هُرَيْرَةَ وَكَعْبٌ، فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: «إِنَّ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ لَسَاعَةٌ لَا يُوَافِقُهَا رَجُلٌ مُسْلِمٌ يَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى فِيهَا خَيْرًا إِلَّا آتَاهُ إِيَّاهُ»، ولفظ ابن أبي خيثمة بزيادة في آخره.

وذكر الدارقطني أن...هكذا (ويضاف) ولم أقف عليه فيما بين يدي من مصادر.

وأما الوجه الثالث: مجاهد، عن أبي هريرة مرفوعاً.

فرواه البزار في المسند -البحر الزخار- 16 / 216 (9365) حدثنا عمرو بن علي، حدثنا أبو عبد الصّمد العمي عبد العزيز بن عبد الصمد، حدثنا منصور عن مجاهد قال: اجتمع أبو هريرة رضي الله عنه وكعب فقال أبو هريرة رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أو يذكر أبو هريرة رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أنه قال: إن في الجمعة لساعة لا يوافقها عبد يسأل الله فيها خيراً إلا أعطاه، فقال كعب: وذكر كلاماً استغنياً عن ذكره بحديث رَسُولِ اللَّهِ ﷺ.

وذكر الدارقطني أن... هكذا (ويضاف) ولم أقف عليه فيما بين يدي من مصادر.

وأما الوجه الرابع: مجاهد، عن أبي هريرة موقوفاً.

فذكر الدارقطني أن أبا بشر رواه عن مجاهد هكذا. ولم أقف على من أخرج روايته.

وأما الوجه الخامس: مجاهد، عن ابن عباس وأبي هريرة وكعب وابن عمرو موقوفاً.

وذكر الدارقطني أن... هكذا (ويضاف) ولم أقف عليه فيما بين يدي من مصادر.

وأما الوجه السادس: مجاهد، عن كعب موقوفاً.

وذكر الدارقطني أن... هكذا (ويضاف) ولم أقف عليه فيما بين يدي من مصادر.

النظر في الاختلاف:

أما الوجه الأول: مجاهد، عن ابن عباس، عن أبي هريرة مرفوعاً.

فرواه عنه: منصور بن المعتمر السلمي، ثقة ثبت، وعد من أثبت أصحاب مجاهد⁽⁸¹⁾.

وقد اختلف عنه فروي عنه الأوجه الثلاثة الأولى.

أما روايته الأولى، فرواها عنه: عمار بن رزيق الضبي، لا بأس به⁽⁸²⁾.

وأما روايته الثانية، فرواها عنه:

أ- سفيان الثوري، ثقة حافظ متقن عابد إمام حجة⁽⁸³⁾.

ب- جرير بن عبد الحميد الضبي، ثقة صحيح الكتاب⁽⁸⁴⁾.

ج- زائدة بن قدامة الثقفي، أبو الصلت الكوفي، ثقة ثبت⁽⁸⁵⁾.

د- زياد بن عبد الله البكائي، صدوق ثبت في المغازي، وفي حديثه عن غير ابن إسحاق

لين⁽⁸⁶⁾.

وأما روايته الثالثة، فرواها عنه: عبد العزيز بن عبد الصمد العمي البصري، ثقة

حافظ⁽⁸⁷⁾.

وكما هو واضح فإن أرجح الروايات عن منصور هي الثانية؛ لكثرة الرواة عن منصور، وكذا

فيهم الثوري وجرير وهما من أوثق أصحاب منصور، قال الدارقطني: "أثبت أصحاب منصور:

الثوري، وشعبة، وجرير الضبي"⁽⁸⁸⁾.

ومن ثم فهذا الوجه ضعيف عن منصور.

وأما الوجه الثاني: مجاهد، عن ابن عباس، عن أبي هريرة موقوفا.

فرواه عنه: منصور، وقد تقدم بيان حاله والكلام على روايته هذه، وأنها هي الراجحة.

وأما الوجه الثالث: مجاهد، عن أبي هريرة مرفوعا.

فرواه عنه:

1- منصور، وقد تقدم بيان حاله والكلام على روايته، وأنها مرجوحة.

2- ليث بن أبي سليم، ضعيف⁽⁸⁹⁾.

وأما الوجه الرابع: مجاهد، عن أبي هريرة موقوفا.

فرواه عنه: جعفر بن إياس اليشكري، أبو بشر بن أبي وحشية، ثقة⁽⁹⁰⁾.

وأما الوجه الخامس: مجاهد، عن ابن عباس وأبي هريرة وكعب وابن عمرو موقوفا.

فرواه عنه: سليمان بن مهران الأعمش، ثقة حافظ، لكنه يدلس⁽⁹¹⁾.

وأما الوجه السادس: مجاهد، عن كعب موقوفاً.

فرواه عنه: فضيل بن عمرو الفقيهي، ثقة⁽⁹²⁾.

الخلاصة:

يتضح مما تقدم في تخريج الحديث وفي النظر في الاختلاف وأحوال الرواة عدم رجحان الوجه الأول؛ وذلك لأنه رواية غير محفوظة عن منصور عن مجاهد، وكذلك عدم رجحان الوجه الثالث؛ فلم أقف على من رواه عن مجاهد إلا ليث بن أبي سليم -وذلك بعد استبعاد رواية منصور لأنها رواية غير محفوظة عنه-، وهو ضعيف.

يبقى بعد ذلك كل من الأوجه الآتية:

الثاني: مجاهد، عن ابن عباس عن أبي هريرة موقوفاً.

الرابع: مجاهد، عن أبي هريرة موقوفاً.

الخامس: مجاهد، عن ابن عباس وأبي هريرة وكعب وابن عمرو موقوفاً.

السادس: مجاهد، عن كعب موقوفاً.

والذي يظهر أن الصواب -والله أعلم- الجمع بينهم، بأن يكون مجاهد سمعه من أبي هريرة أولاً، ثم سمعه من بقية الصحابة، لا سيما أنه كان واسع الرواية، ولا مانع من أن يسمعه مجاهد من أبي هريرة ومن غيره من الصحابة.

الحكم:

الحديث من أوجهه الراجحة صحيح موقوفاً، وقد ثبت الحديث مرفوعاً عن أبي هريرة من طريق الأعرج، أخرجها الشيخان في صحيحهما⁽⁹³⁾: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فَقَالَ: "فِيهِ سَاعَةٌ، لَا يُؤَافِقُهَا عَبْدٌ مُسْلِمٌ، وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي، يَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى شَيْئًا، إِلَّا أَعْطَاهُ إِيَّاهُ"، وَأَشَارَ بِيَدِهِ يُقَلِّلُهَا.

المطلب الثالث: الروايات المعلة وصلا وإرسالا، والوصل أرجح

الحديث السادس: وسئل عن حديث عبيد بن عمير، عن أبي ذر، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي: بعثت إلى الأحمر والأسود، ونصرت بالرعب شهرا، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، وأحلت لي الغنائم، وقيل لي: سل تعطه. فقال: يرويه مجاهد بن جبر، واختلف عنه سليمان الأعمش، عن مجاهد، عن عبيد بن عمير، عن أبي ذر. قال ذلك أبو عوانة، وجريير بن عبد الحميد، وروح بن مسافر، ومحمد بن إسحاق، ومندل بن علي. أرسله وكيع، عن الأعمش، عن مجاهد، عن النبي صلى الله عليه وسلم. ورواه عبد الكريم الجزري، واختلف عنه: عن مجاهد، عن عبيد بن عمير، عن أبي ذر، نحو رواية أبي عوانة، ومن تابعه، عن الأعمش. ورواه واصل الأحدب، وعمرو بن ذر، عن مجاهد، عن أبي ذر مرسلًا. واختلف عن يزيد بن أبي زياد فيه، رواه عبيدة بن حميد، عن يزيد بن أبي زياد، عن مجاهد، عن ابن عباس. والمحفوظ قول من قال: عن مجاهد، عن عبيد بن عمير، عن أبي ذر⁽⁹⁴⁾.

الحديث السابع: وسئل عن حديث مجاهد، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم: أعطيت خمسا لم يعطهن من قبلي: أرسلت إلى الأحمر والأسود، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، وأعطيت المغنم، ونصرت بالرعب، وأعطيت الشفاعة. فقال: اختلف فيه على مجاهد: فرواه المسعودي، عن مزاحم... بن زفر، عن مجاهد، عن أبي هريرة. ورواه واصل الأحدب، عن مجاهد، عن أبي ذر. ورواه الأعمش، عن مجاهد، عن عبيد بن عمير، عن أبي ذر، وقيل: إن الأعمش لم يسمع من مجاهد. وقال قطبة: عن الأعمش، عن إبراهيم بن مهاجر، عن مجاهد. وقال روح بن مسافر: عن الأعمش، عن مجاهد. وقال بحر السقاء: عن الأعمش، عن المنهال بن عمرو، عن مجاهد، وقيل: عن الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن مجاهد، كلهم عن عبيد بن عمير، عن أبي ذر⁽⁹⁵⁾.

ذكر الدارقطني أنه اختلف في هذا الخبر على مجاهد من خمسة أوجه:

فأما الوجه الأول: مجاهد، عن عبيد بن عمير، عن أبي ذر، عن النبي ﷺ.

فأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف 6 / 304 (31650) من طريق مندل، وأحمد في المسند 35 / 224 (21299) من طريق محمد بن إسحاق، والدارمي في السنن 3 / 1603 (2510)، والسراج في المسند ص 175 (293)، وخيثمة الأطرابلسي في جزء من حديثه ص 37 (36) من طريق أبي عوانة، وأبو داود في السنن 1 / 132 (489)، وابن صاعد في زوائده على الزهد لابن المبارك 1 / 377 (1069)، وأبو نعيم في الحلية 3 / 277 من طريق جرير بن عبد الحميد، والحاكم في المستدرک 2 / 460 (3587) من طريق أبي أسامة.

خمسهم (مندل، محمد بن إسحاق، أبو عوانة، جرير، أبو أسامة) عن سليمان الأعمش، عن مجاهد، عن عبيد بن عمير، عن أبي ذر، قال: قال رسول الله ﷺ: "أَعْطَيْتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي: بُعِثْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، وَأُجِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ وَلَمْ تَجَلْ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ، فَبُرِعِبُ الْعَدُوَّ مِنِّي وَهُوَ مَسِيرُهُ شَهْرٍ، وَقِيلَ لِي: سَلْ تُعْطَهُ، وَاخْتَبَأْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لَأُمَّتِي، وَهِيَ نَائِلَةٌ مِنْكُمْ - إِنْ شَاءَ اللَّهُ - لِمَنْ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا".

قال ابن صاعد: "رواه جماعة، منهم زهير بن معاوية وغيره، كما قال جرير".

وقال الحاكم: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه بهذه السياقة، إنما أخرجنا ألفاظا من الحديث متفرقة".

وقال أبو نعيم: "متن هذا الحديث في خصائص النبي ﷺ ثابت مشهور متفق عليه من حديث يزيد الفقير عن جابر بن عبد الله وغيره، وحديث عبيد بن عمير عن أبي ذر مختلف في سنده، فمنهم من يرويه عن الأعمش، عن مجاهد، عن أبي ذر، من دون عبيد، وتفرد جرير بإدخال عبيد بين مجاهد وأبي ذر عن الأعمش" (96).

وذكر الداقطني أن روح بن مسافر⁽⁹⁷⁾... هكذا (ويضاف) ولم أقف عليه فيما بين يدي من مصادر.

وذكر ابن صاعد أن... هكذا (ويضاف) ولم أقف عليه فيما بين يدي من مصادر.

وأما الوجه الثاني: مجاهد، عن النبي ﷺ.

فرواه ابن صاعد في زوائده على الزهد لابن المبارك 1/ 377 (1068) من طريق وكيع، حدثنا الأعمش، والحرث في المسند -بغية الباحث- 2/ 876 (942) حدثنا عبد العزيز بن أبان، ثنا عمر بن ذر كلاهما (الأعمش، وعمر) عن مجاهد، قال: قال رسول الله ﷺ لأبي ذر فذكره بنحوه.

وأما الوجه الثالث: مجاهد، عن أبي ذر، عن النبي ﷺ.

فأخرجه أبو داود الطيالسي في المسند 1/ 379 (474)، والبخاري في المسند -البحر الزخار- 461/9 (4077)، وأبو طاهر المخلص في المخلصيات 3/ 174 (2258) من طريق واصل.

وابن أبي شيبة في المصنف 2/ 169 (7752) حدثنا وكيع، والقضاعي في مسند الشهاب 2/ 166 (1112) من طريق ثنا أبو نعيم كلاهما عن عمر بن ذر. كلاهما (واصل، وعمر بن ذر) عن مجاهد، عن أبي ذر، عن النبي ﷺ فذكره بنحوه. وقال البزار: "هكذا رواه شعبة وقال جرير، عن الأعمش عن مجاهد عن عبيد بن عمير، عن أبي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه". إلا أن ابن أبي شيبة والقضاعي ذكراه مختصرا على أوله.

وأما الوجه الرابع: مجاهد، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ.

فأخرجه البزار في المسند 11/ 166 (4901)، والطبراني في المعجم الكبير 11/ 61 (11047) من طريق ابن أبي ليلى، عن الحكم، والطبراني في المعجم الكبير 11/ 73 (11085) من طريق سلمة بن كهيل، والأجري في الشريعة 3/ 1556 (1046) من طريق يزيد بن أبي زياد، ثلاثهم (الحكم، يزيد، سلمة) عن مجاهد به بنحوه.

قال البزار: "وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن ابن عباس إلا من هذين الوجهين، وعن مجاهد، عن ابن عباس، وقد زاد بعض من حدثنا عن ابن فضيل، عن يزيد بن أبي زياد، عن مجاهد ومقسم، عن ابن عباس، وحديث الحكم، فلا نعلم رواه إلا ابن أبي ليلى عنه. وهذا الحديث عن الحكم، عن مجاهد قد خولف فيه فرواه الأعمش، عن مجاهد عن عبيد بن عمير، عن أبي ذر، ورواه واصل الأحذب، عن مجاهد، عن أبي ذر، ورواه سلمة بن كهيل، عن مجاهد، عن ابن عمر" (98).

وأما الوجه الخامس: مجاهد، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ (99).

فرواه البزار في المسند -البحر الزخار- 16 / 212 (9356) من طريق أبي داود الطيالسي عن المسعودي، حدثنا مزاحم بن زفر، والطحاوي في شرح مشكل الآثار 11 / 348 (4488) من طريق خازم بن خزيمة، وابن بشران في فوائده ص 190 (574) من طريق خالد بن عبد الرحمن، ثلاثهم عن مجاهد عن أبي هريرة رضي الله عنه ، قال: قال رسول الله ﷺ: "أُعْطِيَتْ حَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ نَبِيٌّ قَبْلِي، بُعِثْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ وَأَحَلَّتْ لِي الْغَنَائِمَ وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ. أَحْسَبُهُ قَالَ: وَأُعْطِيَتْ جَوَامِعَ الْكَلِمِ".

النظر في الاختلاف:

أما الوجه الأول: مجاهد، عن عبيد بن عمير، عن أبي ذر، عن النبي ﷺ.

فرواه عن مجاهد: سليمان بن مهران الأعمش، ثقة حافظ، لكنه يدل (100).

وقد اختلف عليه في هذا الحديث:

1- فمرة يروى عنه هكذا: مجاهد، عن عبيد بن عمير، عن أبي ذر، عن النبي ﷺ.

2- ومرة يروى عنه، عن مجاهد، عن النبي ﷺ.

3- ومرة يروى عنه، عن إبراهيم بن مهاجر، عن مجاهد، عن عبيد بن عمير، عن أبي ذر،

عن النبي ﷺ.

4-ومرة يروى عنه، عن المنهال بن عمرو، عن مجاهد، عن عبيد بن عمير، عن أبي ذر، عن

النبي ﷺ.

5-ومرة يروى عنه، عن عمرو بن مرة، عن مجاهد، عن عبيد بن عمير، عن أبي ذر، عن

النبي ﷺ.

فأما روايته الأولى: فرواها عنه:

أ- محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي، صدوق يدلّس، ورمي بالتشيع والقدر⁽¹⁰¹⁾.

ب- وضاح بن عبد الله اليشكري، أبو عوانة البزاز، ثقة ثبت⁽¹⁰²⁾.

ج- جرير بن عبد الحميد الضبي، ثقة صحيح الكتاب⁽¹⁰³⁾.

د- حماد بن أسامة الكوفي، أبو أسامة القرشي، ثقة ثبت، ربما دلّس⁽¹⁰⁴⁾.

هـ- مندل بن علي العائزي، ضعيف⁽¹⁰⁵⁾.

و- زهير بن معاوية، أبو خيثمة الجعفي، ثقة ثبت⁽¹⁰⁶⁾.

ز- روح بن مسافر، أبو بشر البصري، ضعيف جداً⁽¹⁰⁷⁾.

وأما روايته الثانية، فرواها عنه: وكيع بن الجراح⁽¹⁰⁸⁾، وهو وإن كان ثقة إلا أنه قد تكلم في

روايته عن الأعمش⁽¹⁰⁹⁾، والذي يظهر أن الحمل قد يكون من الراوي عن وكيع، وهو الحسين بن

الحسن بن حرب المروزي، ولم أجد فيه إلا قول أبي حاتم: "صدوق".

وأما روايته الثالثة، فرواها عنه: قطبة بن عبد العزيز الأسدي، صدوق⁽¹¹⁰⁾.

وأما روايته الرابعة، فرواها عنه: بخر بن كُنيز السقاء، ضعيف⁽¹¹¹⁾.

وأما روايته الخامسة، فلم أقف على من أخرجها ولم أقف على من رواها عنه.

وكما هو واضح فإن أرجح الروايات عن الأعمش هي الأولى، حيث رواها عنه الأكثر

والأحفظ، وفيهم من عد من أوثق أصحاب الأعمش⁽¹¹²⁾.

وأما الوجه الثاني: مجاهد، عن النبي ﷺ.

فرواه عنه:

1- الأعمش، تقدم بيان حاله، والكلام على روايته، وأنها مرجوحة.

2- عمر بن ذر الهمداني، ثقة، رمي بالإجراء⁽¹¹³⁾.

وقد اختلف عليه في هذا الحديث:

-فمرة يروى عنه هكذا.

-ومرة يروى عنه، عن مجاهد، عن النبي ﷺ.

والذي يظهر أن روايته لهذا الوجه مرجوحة؛ حيث تفرد بروايتها عنه عبد العزيز بن أبان السعدي، متروك⁽¹¹⁴⁾.

وأما الوجه الثالث: مجاهد، عن أبي ذر، عن النبي ﷺ.

فرواه عنه:

1- واصل بن حيان الأحذب، ثقة ثبت⁽¹¹⁵⁾.

2- عمر بن ذر الهمداني، تقدم بيان حاله والكلام على روايته هذه، وأنها الراجحة، إلا أن

البرديجي قال: "روى عن مجاهد أحاديث مناكير"⁽¹¹⁶⁾.

وأما الوجه الرابع: مجاهد، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ.

فرواه عنه:

1- الحكم بن عتيبة الكندي، ثقة ثبت فقيه، إلا أنه ربما دلس⁽¹¹⁷⁾، وروايته ضعيفة من

جهة الراوي عنه محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، صدوق، سيء الحفظ جدا⁽¹¹⁸⁾.

2- يزيد بن أبي زياد الكوفي، ضعيف، كبر فغير وصار يتلقن، وكان شيعيا⁽¹¹⁹⁾.

3- سلمة بن كهيل الحضرمي، ثقة⁽¹²⁰⁾، وروايته ضعيفة من جهة من دونه، إبراهيم بن إسماعيل بن يحيى الحضرمي أبو إسحاق الكوفي ضعيف⁽¹²¹⁾، وإسماعيل بن يحيى بن سلمة الحضرمي متروك⁽¹²²⁾، ويحيى بن سلمة بن كهيل الحضرمي أبو جعفر الكوفي، متروك⁽¹²³⁾.

وأما الوجه الخامس: مجاهد، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ.

فرواه عنه:

- 1- مزاحم بن زفر الضبي، ثقة⁽¹²⁴⁾، وروايته ضعيفة من جهة الراوي عنه عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة المسعودي، صدوق اختلط قبل موته⁽¹²⁵⁾، وضابطه أن من سمع منه ببغداد فيبعد الاختلاط، والراوي عنه هو الطيالسي، وهو ممن سمع منه بعد اختلاطه⁽¹²⁶⁾.
- 2- خازم بن خزيمة البصري من تيم الرباب، يخالف في حديثه⁽¹²⁷⁾.
- 3- خالد بن عبد الرحمن الخراساني، صدوق له أوهام⁽¹²⁸⁾.

الخلاصة:

يتضح مما تقدم في تخريج الحديث، والنظر في الاختلاف، وفي حال الرواة: عدم رجحان الوجه الثاني الذي رواه (مجاهد، عن النبي ﷺ)؛ لأنه من الرواية المرجوحة عن الأعمش، وكذلك الوجه الرابع الذي رواه (مجاهد، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ) فحكمه حكم سابقه في عدم الرجحان، وهو وإن رواه عن مجاهد ثقتان إلا أن روايتهما معلولة من جهة من دونهما، وكذلك الوجه الخامس (مجاهد، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ) فحكمه حكم سابقه في عدم الرجحان، فهو وإن رواه عن مجاهد ثلاثة إلا أنه لا تصفو منه إلا رواية واحد، وهو صدوق له أوهام، فلعل هذه من أوهامه.

يبقى بعد ذلك الوجهان الأول (مجاهد، عن عبيد بن عمير، عن أبي ذر، عن النبي ﷺ)، والثالث (مجاهد، عن أبي ذر، عن النبي ﷺ). والذي يظهر هو رجحان الوجه الأول، ويلتقي هذا الترجيح مع حكم الدارقطني أنه الصواب كما تقدم.

الحديث من وجهه الراجح رجاله ثقات، إلا أن الأعمش مدلس، وقد عنعن، لكنه يرتقي إلى الصحيح لغيره لما أخرجه البخاري⁽¹²⁹⁾، ومسلم⁽¹³⁰⁾ في صحيحهما من حديث جابر بن عبد الله قال: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَعْطَيْتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي، كَانَ كُلُّ نَبِيٍّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعِثْتُ إِلَى كُلِّ أَحْمَرَ وَأَسْوَدَ، وَأُجِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ، وَلَمْ تُحَلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ طَبِيبَةً طَهُورًا وَمَسْجِدًا، فَأَيُّمَا رَجُلٍ أَدْرَكْتُهُ الصَّلَاةُ صَلَّى حَيْثُ كَانَ، وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ بَيْنَ يَدَيْ مَسِيرَةِ شَهْرٍ، وَأَعْطَيْتُ الشَّقَاعَةَ".

المطلب الرابع: الروايات المعللة بإبدال راوٍ بآخر

الحديث الثامن: وسئل عن حديث أبي زيد الجرمي، عن النبي ﷺ، قال: لا يدخل الجنة عاق، ولا مدمن خمر، ولا منان. فقال: يرويه مجاهد، واختلف عنه؛ فرواه مسكين بن دينار التيمي، يكنى أبا هريرة، كوفي، عن مجاهد، قال: سمعت أبا زيد الجرمي، عن النبي ﷺ. وخالفه عبد الكريم، فرواه عن مجاهد، عن عبد الله بن عمرو، وقال يزيد بن أبي زياد، عن مجاهد، عن أبي سعيد الخدري⁽¹³¹⁾.

أوجه الاختلاف:

ذكر الدارقطني أنه اختلف في هذا الخبر على مجاهد من ثلاثة أوجه:

أما الوجه الأول: مجاهد، عن أبي زيد الجرمي، عن النبي ﷺ.

فرواه الطبري في تهذيب الآثار مسند علي 3/ 191 (311)، والطبراني في المعجم الكبير 22/ 372 (931) وعنه أبو نعيم في حلية الأولياء 3/ 309، وفي معرفة الصحابة 5/ 2902 (6810) كلاهما من طريق عبيد بن إسحاق العطار عن مسكين بن دينار، عن مجاهد، قال: سمعت أبا زيد الجرمي، يقول: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَاقٌ، وَلَا مَنَّانٌ، وَلَا مُدْمِنٌ خَمْرٍ".

وأما الوجه الثاني: مجاهد، عن عبد الله بن عمرو، عن النبي ﷺ.

فرواه الطبري في تهذيب الآثار مسند علي 3 / 190 (308)، وابن فيل في جزئه ص 137 (115)، وأبو نعيم في حلية الأولياء 3 / 309، والخطيب في تاريخ بغداد 12 / 232، وابن الجوزي في الموضوعات 3 / 110 خمستهم من طريق مؤمل بن إسماعيل، حدثنا سفيان الثوري عن عبد الكريم.

ورواه الخرائطي في مساوئ الأخلاق ص 116 (232) من طريق يزيد بن أبي زياد.

كلاهما (عبد الكريم، يزيد) عن مجاهد عن عبد الله بن عمرو به بمثله.

وأما الوجه الثالث: مجاهد، عن أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ.

فرواه ابن أبي شيبة في المصنف 5 / 98 (24079) و 5 / 219 (25408)، ويعقوب الفسوي في مشيخته ص 110 (144)، وأبو يعلى، كما في إتحاف الخيرة المهرة 4 / 385 (3797)، وأبو نعيم في الحلية 3 / 308 أربعهم من طريق يزيد بن أبي زياد، عن مجاهد، عن أبي سعيد الخدري، وعند ابن أبي شيبة قرن بمجاهد سالم بن أبي الجعد.

النظر في الاختلاف:

أما الوجه الأول: مجاهد، عن أبي زيد الجرمي، عن النبي ﷺ.

فرواه عنه: مسكين بن دينار، أبو هريرة التَّيَّي، صالح يكتب حديثه قاله أبو حاتم⁽¹³²⁾، وروايته معلولة من جهة الراوي عنه عبيد بن إسحاق، متروك⁽¹³³⁾.

وأما الوجه الثاني: مجاهد، عن عبد الله بن عمرو، عن النبي ﷺ.

فرواه عنه:

1- عبد الكريم بن مالك الجزري، ثقة متقن⁽¹³⁴⁾.

2- يزيد بن أبي زياد الهاشمي، ضعيف، كبرتغير ووصار يتلقن⁽¹³⁵⁾، وقد اختلف عليه في

هذا الحديث:

-فمرة يروى عنه هكذا.

-ومرة يروى عنه عن مجاهد، عن أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ.

والذي يظهر أن روايته لهذا الوجه أرجح؛ حيث تويع عليه بخلاف روايته الثانية؛ فلم أجد من تابعه والحمل في هذا الاختلاف عليه..

وأما الوجه الثالث: مجاهد، عن أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ.

فرواه عنه: يزيد بن أبي زياد، تقدم بيان حاله، والكلام على روايته، وأنها ضعيفة.

الخلاصة:

يتضح مما تقدم رجحان الوجه الثاني.

الحكم:

الحديث من وجهه الراجح ضعيف؛ لضعف مؤمل بن إسماعيل البصري، وله شواهد، لكن كلها ضعيفة، وفي بعضها اختلاف على بعض روايتها⁽¹³⁶⁾.

الحديث التاسع: وسئل عن حديث عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: إن ولد الزنا لا يدخل الجنة، ولا ولده، ولا ولد ولده، وذكر حديث جريج الراهب. فقال: يرويه مجاهد واختلف عنه؛ فرواه أبو إسرائيل الملائي، عن فضيل بن عمرو، عن مجاهد، عن ابن عمر، عن أبي هريرة. وخالفه إبراهيم بن مهاجر، فرواه عن مجاهد، عن محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله بن سعد بن أبي ذباب، عن أبي هريرة. ورواه الحسن بن عمرو الفقيمي واختلف عنه؛ فرواه أبو شهاب الحنات، عن الحسن بن عمرو، عن مجاهد، عن عبد الله بن عبد الرحمن بن سعد بن أبي ذباب، عن أبي هريرة. وقال مروان بن معاوية الفزاري عن الحسن بن عمرو، عن مجاهد نحو قول أبي شهاب.

ورواه ابن فضيل، وعبد الرحمن بن مغراء وعمرو بن عبد الغفار، عن الحسن بن عمرو، عن مجاهد، عن أبي هريرة، لم يذكروا بينهما أحدا، والأشبهه من ذلك قول من ذكر ابن أبي ذباب⁽¹³⁷⁾.

أوجه الاختلاف:

ذكر الدارقطني أنه اختلف في هذا الخبر على مجاهد من أربعة أوجه:

أما الوجه الأول: مجاهد، عن ابن عمر، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ.

فرواه أبو نعيم في الحلية 3/308 و8/249 من طريق أبي إسرائيل، عن فضيل، عن مجاهد، قال: أضفت ابن عمر فجاء ذات ليلة، فقال: حدثني أبو هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا يدخل الجنة ولد زنا» فذكر مثله.

وأما الوجه الثاني: مجاهد، عن محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله بن سعد بن أبي ذباب، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ.

فرواه عبد بن حميد في المسند -المنتخب- ص 427 (1466)، والنسائي في السنن الكبرى 5/21 (4907)، وابن عدي في الكامل، كما في اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة 2/164- والطبراني في المعجم الأوسط 1/262 (858)، وابن الجوزي في الموضوعات 3/111 خمستهم من طريق عمرو بن أبي قيس عن إبراهيم بن المهاجر عن مجاهد عن محمد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة، فذكره بمثله.

قال الطبراني: لم يرو هذا الحديث عن إبراهيم إلا عمرو. سقط منه محمد فجاء عن عبد الرحمن بن عبد الله.

وأما الوجه الثالث: عن مجاهد، عن عبد الله بن عبد الرحمن بن سعد بن أبي ذباب، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ.

فرواه النسائي في السنن الكبرى 5 / 20 (4904)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار 2 / 371 (913)، وأبو نعيم في الحلية 3 / 308 ثلاثهم من طريق مروان بن معاوية الفَرَزَارِيّ، ورواه الطحاوي في شرح مشكل الآثار 2 / 370 (911) من طريق فضيل بن سليمان النُمَيْرِيّ، كلاهما حدثنا الحسن بن عمرو عن مجاهد قال: نَزَلَتْ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَعْدٍ، فَاحْتَبَسَ ذَاتَ لَيْلَةٍ، ثُمَّ جَاءَ فَقَالَ: أَعَشَيْتُمْ ضَيْفَكُمْ؟ قَالُوا: انْتَظَرْنَاكَ، قَالَ: شَغَلَنِي أَبُو هُرَيْرَةَ تَكَلَّمْتُ مَنبُودًا أُمُّهُ إِنْ كَانَ مَا يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ حَقًّا، قُلْتُ: وَمَا حَدَّثَكَ؟ قَالَ: حَدَّثَنِي عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ وَلَدٌ زَنِيَّةٌ".

وذكر الدارقطني أن... هكذا (ويضاف) ولم أقف عليه فيما بين يدي من مصادر
وذكر أبو نعيم أن الأعمش رواه عن مجاهد أن... هكذا. (ويضاف) ولم أقف عليه فيما
بين يدي من مصادر.

وأما الوجه الرابع: مجاهد، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ.

فرواه ابن أبي عمر في المسند، وأبو بكر بن أبي شيبه في المسند كما في إتحاف الخيرة المهرة
بزوائد المسانيد العشرة 5 / 451 (4981)، والنسائي في السنن الكبرى 5 / 19 (4903)، وأبو نعيم
في الحلية 3 / 307 من طريق محمد بن فضيل.

ورواه الطحاوي في شرح مشكل الآثار 2 / 371 (912) من طريق عبد الرحمن بن مَعْرَاءَ،
كلاهما عن الحسن بن عمرو، عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ: تَكَلَّمْتُ مَنبُودًا أُمُّهُ إِنْ كَانَ مَا قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ حَقًّا،
قُلْتُ لَهُ: مَاذَا قَالَ؟ قَالَ: قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ وَلَدٌ
زَنِيَّةٌ".

وذكر الدارقطني أن عمرو بن عبد الغفار الفقيهي رواه عن الحسن هكذا.

النظر في الاختلاف:

أما الوجه الأول: مجاهد، عن ابن عمر، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ.

فرواه عنه: فضيل بن عمرو الفقيهي، ثقة⁽¹³⁸⁾، لكن روايته معلولة من جهة الراوي عنه، إسماعيل بن خليفة العبسي، صدوق سيء الحفظ⁽¹³⁹⁾.

وأما الوجه الثاني: مجاهد، عن محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله بن سعد بن أبي ذباب، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ.

فرواه عنه: إبراهيم بن مهاجر بن جابر البجلي، صدوق لين الحفظ⁽¹⁴⁰⁾.

وأما الوجه الثالث: عن مجاهد، عن عبد الله بن عبد الرحمن بن سعد بن أبي ذباب، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ.

فرواه عنه:

1- سليمان بن مهران الأعمش، ثقة ثبت مدلس⁽¹⁴¹⁾.

2- الحسن بن عمرو الفقيهي، ثقة ثبت⁽¹⁴²⁾، وقد اختلف عنه فروى الوجهين الثالث

والرابع.

أما روايته الأولى: فرواها عنه:

أ- عبد ربه بن نافع الكناني الحنات أبو شهاب الأصغر، صدوق يهم⁽¹⁴³⁾.

ب- مروان بن معاوية بن الحارث الفزاري، ثقة حافظ يدلس⁽¹⁴⁴⁾.

ج- فضيل بن سليمان النميري، صدوق له خطأ كثير⁽¹⁴⁵⁾.

وأما روايته الثانية: فرواها عنه:

أ- عبد الرحمن بن مغراء الدوسي، صدوق تكلم في حديثه عن الأعمش⁽¹⁴⁶⁾، وقال ابن

عدي: "وهو من جملة الضعفاء الذين يكتب حديثهم"⁽¹⁴⁷⁾.

ب- محمد بن فضيل الضبي، صدوق عارف، رمي بالتشيع⁽¹⁴⁸⁾.

ج- عمرو بن عبد العفّار بن عمرو الفُقَيْمي، من أهل الكوفة، متروك الحديث⁽¹⁴⁹⁾.

وكما هو واضح فإن أرجح الروایتین عنه هي الأولى، وقد تابعه عليها الأعمش.

وأما الوجه الرابع: مجاهد، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ.

فرواه عنه الحسن بن عمرو الفقيهي، تقدم بيان حاله والكلام على روايته هذه، وأنها مرجوحة.

الخلاصة:

مما سبق يتبين أن الراجح هو الوجه الثالث: مجاهد، عن عبد الله بن عبد الرحمن بن سعد بن أبي ذباب، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ: على أن ترجيحه لا يدل على صحته.

الحكم:

الحديث من وجهه الراجح لا يصح، قال ابن الجوزي بعد أن ساق طرق الحديث: "ليس في هذه الأحاديث شيء يصح"⁽¹⁵⁰⁾، وقال الفيروزآبادي: "لم يثبت، وهو باطل"⁽¹⁵¹⁾، وقال الملا قارئ: "يدور على الألسنة ولم يثبت"⁽¹⁵²⁾، وقال العجلوني: "يدور على الألسنة ولا أصل له"⁽¹⁵³⁾، وقال الألباني: "باطل"⁽¹⁵⁴⁾.

الخاتمة:

بعد هذا التطواف في جنبات هذا البحث، أحمد الله تعالى على أن منّ عليّ بإتمامه، فهو واسع الفضل والرحمة، وهو على كل شيء قدير، ولقد توصلت من خلاله إلى عدة نتائج، أهمها:

1_ تَمَكَّنَ الحافظ الدارقطني في فن علل الحديث، وهو ما جعل العلماء يشهدون بإمامته في هذا العلم، كما يعد كتابه أحد أهم الكتب في هذا الفن.

2_ يعد علم العلل من أغمض العلوم، ولا يمكن لطالب العلم أن يتوصل لنتائج واقعية إلا بعد جمع الطرق للحديث الواحد، وجمع أقوال العلماء في الرواة.

3- من أهم قرائن الترجيح عند الاختلاف: الأحفظ، وكثرة العدد.

- 4- بلغ عدد أصحاب مجاهد الذين رووا عنه ثلاثة وعشرين راوياً، الثقات منهم أربعة عشر راوياً، وثلاثة في مرتبة الصدوق، وستة ضعفاء.
- 5- الاختلاف قد يكون من أصحاب مجاهد، وهو الأكثر، وقد يكون من مجاهد نفسه.
- 6- بلغت أحاديث الدراسة تسعة، الصحيح منها سبعة، والضعيف حديثان.
- 7- أنواع الأحاديث المعللة بالاختلاف في أحاديث مجاهد أربعة أنواع: الاختلاف بإسقاط راوٍ في الإسناد، وكانت أحاديث الباب في هذه الدراسة أربعة أحاديث، والاختلاف رفعاً ووقفاً، وكانت أحاديث الباب في هذه الدراسة حديثاً واحداً، والاختلاف وصلاً وإرسالاً، وكانت أحاديث الباب في هذه الدراسة حديثين، والاختلاف بإبدال راوٍ بآخر، وكانت أحاديث الباب في هذه الدراسة حديثين.
- 8- عدد الأحاديث التي رجح فيها الإمام الدارقطني وجهاً من الأوجه التي ذكرها ستة أحاديث، والتي لم يرجح فيها أي وجه من الأوجه في موطنين.

الهوامش والإحالات:

- (1) محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحاكم (ت.405هـ)، معرفة علوم الحديث، تج: السيد معظم حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1397هـ: 112.
- (2) أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تج: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض: 294/2.
- (3) عثمان بن عبد الرحمن، ابن الصلاح (ت. 643هـ)، معرفة علوم الحديث، تج: نور الدين عتر، دار الفكر، سوريا، 1406هـ: 81.
- (4) عبد الرحمن بن أحمد، ابن رجب الدمشقي (ت. 795هـ)، شرح علل الحديث، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار، الأردن، ط1 1407هـ: 61.
- (5) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب (ت. 795هـ)، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تج: محمد الأحمد أبو النور، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1424هـ: 256.

- (6) ابن رجب، شرح علل الترمذي: 244.
- (7) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت. 852هـ)، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تح: نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق، ط3 1421 هـ: 84.
- (8) عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم الرازي (ت. 327هـ)، علل الحديث، تح: محب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة، بيروت، 1405هـ: 10/1. الحاكم، معرفة علوم الحديث: 140. الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي: 294/2.
- (9) اختلف في اسم أبيه، فذهب الأكثر إلى أنه جبر، وقيل: جبير. قال ابن عدي: أهل مكة يقولون جبير، والناس كلهم يقولون جبر. وقال المزي: والأول أصح. أحمد بن عدي الجرجاني (ت. 365هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، تح: عادل عبد الموجود وآخرون، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ: 129/3. يوسف بن عبد الرحمن المزي (ت. 742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1400هـ: 228/27.
- (10) المزي، تهذيب الكمال: 234/27. محمود بن أحمد بن موسى (ت. 855هـ)، مغاني الأخبار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، تح: محمد حسن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1427 هـ: 15/3.
- (11) محمد بن أحمد بن عثمان (ت. 748هـ)، تفسير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1405هـ: 456.
- (12) عبد الله بن مسلم، ابن قتيبة الدينوري (ت. 276هـ)، تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي، ط2، 1419هـ: 109.
- (13) خير الدين بن محمود الزركلي (ت. 1396هـ)، الأعلام، دار الملائين، بيروت، د.ت: 278/5.
- (14) محمد بن علي الداوردي المالكي (ت. 945هـ) طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، د.ط: 307/2.
- (15) المزي، تهذيب الكمال: 229/27.
- (16) المصدر نفسه: 230/27.
- (17) محمد بن سعد بن منيع (ت. 230هـ)، الطبقات الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410 هـ: 20/6.
- (18) علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر (ت. 571هـ)، تاريخ دمشق، تح: عمرو العمري، دار الفكر، بيروت، ط1، 1415هـ: 31/57.
- (19) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت. 852هـ)، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1، 1326هـ: 44/10.
- (20) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت. 748هـ)، ميزان الاعتدال، تح: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1382هـ: 440/3.

- (21) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت. 748هـ)، تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1998م: 71/1.
- (22) إسماعيل بن عمر بن كثير (ت. 774هـ)، البداية والنهاية، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، ط1، 1418هـ: 6/13.
- (23) ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 20/6. محمد بن إسماعيل البخاري (ت. 256هـ)، التاريخ الكبير، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، د.ت، د.ط: 411/7. محمد بن حبان بن أحمد البُستي (ت. 354هـ)، الثقات، وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، الهند، ط1، 1393هـ: 419/5. محمد بن حبان بن أحمد البُستي (ت. 354هـ)، مشاهير علماء الأمصار، تح: مرزوق على إبراهيم، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط1، 1411هـ: 133. الذهبي، تذكرة الحفاظ: 71/1. ابن كثير، البداية والنهاية: 6/13.
- (24) ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 449/16. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت. 748هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2003 م: 576/8.
- (25) عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني (ت. 562هـ)، الأنساب، تقديم وتعليق: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، بيروت، ط1، 1408هـ: 273/5.
- (26) أحمد بن علي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي (ت. 463هـ)، تاريخ بغداد، تح: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1422هـ: 34/12.
- (27) تَيَسُنْ: بلدة من بلاد ديار مصر في وسط البحر، والماء محيط بها. السمعاني، الأنساب: 98/3.
- (28) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 499 / 16 - 457. الذهبي، تاريخ الإسلام: 576/8.
- (29) جلال الدين عبدالرحمن بن كمال السيوطي (ت. 911هـ)، طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ: 394.
- (30) المصدر نفسه: نفس الصفحة.
- (31) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 35/12.
- (32) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 449/16.
- (33) محمد عبد الغني، ابن نقطة الحنبلي (ت. 629هـ)، التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، تح: كمال الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408هـ: 411.
- (34) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 35/12.
- (35) المصدر نفسه: نفس الصفحة.
- (36) علي بن عمر الدارقطني (ت. 385هـ)، المؤتلف والمختلف، تح: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1406هـ: 41/1.

- (37) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 39/12.
- (38) علي بن عمر الدارقطني (ت. 385هـ)، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، تح: محفوظ الرحمن السفلي، دار طيبة، الرياض، ط5، د.ت: 339 (934).
- (39) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت. 852هـ)، تقريب التهذيب دار الرسالة العالمية، بيروت، ط2، 2014م: 2722.
- (40) المصدر نفسه: 4156.
- (41) المصدر نفسه: 4451.
- (42) المصدر نفسه: 53/7.
- (43) المصدر نفسه: نفس الصفحة.
- (44) الدارقطني، العلل: 183 / 7 (1286).
- (45) تقدم في الحديث الأول.
- (46) ابن حجر، تقريب التهذيب: (7557).
- (47) المصدر نفسه: (3668).
- (48) المصدر نفسه: (5401).
- (49) المصدر نفسه: (2977).
- (50) تقدم في الحديث الخامس.
- (51) ابن حجر، تقريب التهذيب: (1718).
- (52) المصدر نفسه: (3967).
- (53) المصدر نفسه: (6571).
- (54) المصدر نفسه: (4419).
- (55) تقدم في الحديث الرابع.
- (56) ابن حجر، تقريب التهذيب: (2615).
- (57) المصدر نفسه: (5685).
- (58) المصدر نفسه: (878).
- (59) محمد بن إسماعيل البخاري (ت. 265هـ)، صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) 1422هـ: 101/1 (468).
- (60) مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت. 261هـ)، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت: 966/2 (1329).

- (61) أحمد بن محمد بن حنبل (ت.241هـ)، المسند، تج: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1414هـ: 344/39 (23922).
- (62) الدارقطني، العلل: 14 / 58 (3418).
- (63) وقفت على رواية أخرى لحبيب بن أبي ثابت، عن الحجاج عن أبي معمر به، أخرجه سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت.360هـ)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط1، 1415هـ: 245/20 (580). رواه حمزة الزيات عنه، وهو صدوق، له أوهام، فلعل هذا من أوهامه، حيث خالف الأكثر والأوثق.
- (64) ابن حجر، تقريب التهذيب: (7717)..
- (65) المصدر نفسه: (3662).
- (66) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت.852هـ)، تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، تج: عاصم بن عبدالله القيروتي، مكتبة المنار، عمان، ط1: 1403 (77).
- (67) ابن حجر، تقريب التهذيب: (1084).
- (68) ابن حجر، تعريف أهل التقديس: 69.
- (69) يوسف بن عبد الرحمن المزي (المتوفى.748هـ)، تحفة الأشراف، تج: عبد الصمد شرف الدين، المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ: 228/5.
- (70) الدارقطني، العلل: 15 / 92 (3863).
- (71) قال الحويني: "قلت: رضي الله عنك! فلم يتفرد به شريك بن عبد الله النَّخَعِيّ، فتابعه أبو حفص الأبار"، المنيحة بسلسلة الأحاديث الصحيحة 1 / 467، تصنيف وانتقاء: أبي عمرو أحمد بن عطية الوكيل، مكتبة دار ابن عباس للنشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية.
- (72) قال الحويني: "قلت: رضي الله عنك! فلم يتفرد به شريك بن عبد الله النَّخَعِيّ، فتابعه أبو حفص الأبار"، المنيحة بسلسلة الأحاديث الصحيحة: 1 / 467.
- (73) وقع عند أحمد أن المرسل إلى عائشة أبو بكر بن عبد الرحمن، ولا إشكال في ذلك: فقد جاء في بعض الروايات أن عبد الرحمن وابنه ذهبا إلى عائشة. ففي صحيح البخاري: 3 / 29 (1925) حدثنا عبدالله بن مسلمة، عن مالك، عن سعي مولى أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام بن المغيرة، أنه سمع أبا بكر بن عبد الرحمن، قال: كنت أنا وأبي حين دخلنا على عائشة، وأم سلمة.
- (74) ابن حجر، تقريب التهذيب: (4937).
- (75) المصدر نفسه: (2787).
- (76) المصدر نفسه: (4408).
- (77) المصدر نفسه: (2085).
- (78) المصدر نفسه: (916).

- (79) المصدر نفسه: (936).
- (80) الدرقطني، العلل: 100/9 (1663).
- (81) ابن حجر، تقريب التهذيب: (6908).
- (82) المصدر نفسه: (4821).
- (83) المصدر نفسه: (2445).
- (84) تقدم في الحديث الرابع.
- (85) ابن حجر، تقريب التهذيب: (1982).
- (86) تقدم في الحديث الرابع.
- (87) ابن حجر، تقريب التهذيب: (4108).
- (88) ابن رجب، شرح علل الترمذي: 721 / 2.
- (89) تقدم في الحديث الثاني.
- (90) ابن حجر، تقريب التهذيب: (930).
- (91) تقدم في الحديث الثاني.
- (92) ابن حجر، تقريب التهذيب: (5430).
- (93) البخاري: صحيح البخاري: 13/2 (935)، كتاب الجمعة، باب الساعة التي في يوم الجمعة. مسلم: صحيح مسلم: 584/2 (852)، كتاب الجمعة، باب في الساعة التي في يوم الجمعة.
- (94) الدرقطني، العلل: 256 / 6 (1115).
- (95) المصدر نفسه: 233 / 8 (1541).
- (96) لم يتفرد جرير؛ فقد تابعه على ذلك عدد من أصحاب الأعمش كما تقدم في التخريج.
- (97) وقفت على رواية أخرى لروح أخرجها ابن عدي، الكامل: 52/4، حدثنا علي بن العباس المقانعي، حدثنا محمد بن الحسين بن حماد، حدثنا حسان بن حسان، حدثنا روح بن مسافر، عن الأعمش، عن أبي يحيى القتات، عن مجاهد عن عبيد بن عمير، عن أبي ذر، قال رسول الله ﷺ: جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً. والذي يظهر أن روايته هذه ضعيفة؛ حيث لم يتابعه عليها أحد، والحمل فيها على روح نفسه، فهو ضعيف جداً. ينظر: ابن حجر، لسان الميزان: 467/2.
- (98) رواية سلمة عن مجاهد عن ابن عمر أخرجها، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، الطبراني، المعجم الكبير: 413/12 (13522)؛ بنفس الإسناد السابق عنه عن مجاهد عن ابن عباس، ويتحمل علة هذا الاختلاف من دون سلمة، فمنهم من لا تقوم به حجة.
- (99) هذا الوجه لم يذكره الدارقطني في هذا الموضوع وإنما ذكره في موضع آخر، كما سيأتي في الموطن الخامس.
- (100) تقدم في الحديث الثاني.

- (101) ابن حجر، تقريب التهذيب: (5725).
- (102) المصدر نفسه: (7407).
- (103) تقدم في الحديث الرابع.
- (104) تقريب التهذيب: (1487).
- (105) المصدر نفسه: (6883).
- (106) المصدر نفسه: (2051).
- (107) ابن حجر: لسان الميزان، تح: عبد الفتاح أبو غدة، دائرة البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 2002م: 467/2.
- (108) ابن حجر، تقريب التهذيب: (7414).
- (109) ابن رجب، شرح علل الترمذي: 718/2.
- (110) ابن حجر، تقريب التهذيب: (5551).
- (111) المصدر نفسه: (637).
- (112) ابن رجب شرح علل الترمذي: 630/2.
- (113) ابن حجر، تقريب التهذيب: (4893).
- (114) المصدر نفسه: (4083).
- (115) المصدر نفسه: (7382).
- (116) المصدر نفسه: 445/7.
- (117) المصدر نفسه: (1453).
- (118) المصدر نفسه: (6081).
- (119) تقدم في الحديث الثالث.
- (120) ابن حجر، تقريب التهذيب: (2508).
- (121) المصدر نفسه: (149).
- (122) المصدر نفسه: (493).
- (123) المصدر نفسه: (7561).
- (124) تقريب التهذيب: (6580).
- (125) المصدر نفسه: (3919).
- (126) صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكليدي (ت. 761هـ)، المختلطين، تح: رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1417هـ: 73. بركات بن أحمد بن محمد المعروف بابن كيال (ت. 929هـ)، الكواكب النيرات، تح: عبد القيوم عبد رب النبي، دار المأمون - بيروت، ط1، 1981م: 288.

- (127) محمد بن عمرو بن موسى العقيلي (ت. 322هـ) الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي، دارالمكتبة العلمية، بيروت، 1404هـ: 26/2.
- (128) ابن حجر، تقريب التهذيب: (1651).
- (129) كتاب الصلاة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا": 94/1 (438).
- (130) كتاب المساجد، باب جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا: 370/1 (520).
- (131) الدررقي، العلل: 36 / 7 (1191).
- (132) أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر الرازي (ت. 327هـ)، الجرح والتعديل، مجلس دائرة المعارف العثمانية- الهند ط1، 1271هـ: 329/8.
- (133) ابن حجر، لسان الميزان: 117/4.
- (134) ابن حجر، تقريب التهذيب: (4154).
- (135) تقدم في الحديث الثالث.
- (136) الدررقي، العلل: 159/6 (1043).
- (137) المصدر نفسه: 101 / 9 (1664).
- (138) تقدم في الحديث الخامس.
- (139) ابن حجر، تقريب التهذيب: (440).
- (140) المصدر نفسه: (254).
- (141) تقدم في الحديث الثاني.
- (142) ابن حجر، تقريب التهذيب: (1267).
- (143) المصدر نفسه: (3790).
- (144) المصدر نفسه: (6575).
- (145) المصدر نفسه: (5427).
- (146) المصدر نفسه: (4013).
- (147) ابن عدي، الكامل: 471/5.
- (148) ابن حجر، تقريب التهذيب: (6227).
- (149) الرازي، الجرح والتعديل: 246/6. العقيلي، الضعفاء الكبير: 286/3. ابن عدي، الكامل: 146/5.
- (150) جمال الدين عبد الرحمن (ت. 597هـ)، الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية- بالمدينة المنورة، ط1، 1386هـ: 111/3.
- (151) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، سفر السعادة، ضبط وتحقيق: احمد عبد الرحيم السابح، عمر يوسف حمزه، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 1997م: 352.

- (152) علي نور الدين علي الملا الهروي القاري (ت. 1014هـ)، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، المعروف بالموضوعات الكبرى، تح: محمد الصباغ، دار الأمانة، بيروت، د.ت: (575).
- (153) إسماعيل بن محمد الجراحي (ت. 1162هـ)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، مكتبة القدسي، القاهرة، 1351هـ: 413/2 (2918).
- (154) محمد ناصر الدين (ت. 1420هـ)، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الرياض، ط1، 1412هـ: 447/3 (1287).



المعارضة اليمينية المسلحة للدولة الأموية في اليمن والأمصار

(41هـ-132هـ/661م - 750م)

د. علي مسعد احمد الهويدي*

dr.huwidy@gmail.com

ملخص:

يلقي هذا البحث الضوء على معارضة اليمانيين وحركاتهم المسلحة في عصر الدولة الأموية (41هـ-132هـ/662م-750م)، وتناول المعارضة المسلحة؛ زمن قيامها، وأماكن نشأتها وتموضعها، وأحداثها، ومصيرها. وأشار إلى موقف اليمانيين المناهضين لها كونهم مؤيدين للدولة. وتطرق إلى الحركة المسلحة في زمن كل خليفة؛ إذ تناول حركة ابن الأشعث في زمن عبد الملك بن مروان، وحركة ابن المهلب في زمن يزيد بن عبد الملك، وما تلاها من حركات يمنية مسلحة في عهد يزيد بن الوليد؛ ليتم التركيز على الحركات اليمانية المسلحة في عهد مروان بن الحكم التي انتشرت على طول الساحة الإسلامية وعرضها. وقد ترتب على هذه المعارضة نتائج متعددة انعكست على الدولة الأموية خاصة، ومسار التاريخ العربي الإسلامي عامة، فقد عكبروز حركات مسلحة بقيادة بعض اليمانيين من عمال الدولة وولاتها صفو العلاقة بينهما، مما انعكس على اليمانيين بشكل عام، وخاصة في نهاية عصر الدولة الأموية. ولم يجن اليمانيون الذين خرجوا في تلك الحركات ثمار خروجهم، ولكنهم أربعوا الدولة وأثروا، ولو بقدر محدود في توجهاتها المختلفة.

الكلمات المفتاحية: المعارضة اليمينية؛ الحركات المسلحة؛ العصر الأموي؛ التاريخ الإسلامي.

* أستاذ التاريخ الإسلامي المشارك - قسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة ذمار - الجمهورية اليمنية.

Yemeni Armed Opposition in the Umayyad Era in Yemen and Other Countries (41-132 AH)

Dr. Ali Mused Ahmed Al-Hwaidi*

dr.huwidy@gmail.com

Abstract:

This paper sheds light on the opposition of Yemenis and their armed movements during the Umayyad dynasty (41-132 AH /662-750 AD). It discusses the armed opposition, its time of rising, places of origin and location, its events and its fate. It refers to the attitude of the Yemenis who supported the state and refers to the armed movement during the time of each Caliph. It deals with the movement of Ibn Al-Ash`ath in the era of Abdul-Malik Ibn Marwan, the movement of Ibn Al-Muhallab in the era of Yazid Ibn Abdul-Malik, and the subsequent Yemeni armed movements in the era of Yazid bin Al-Walid. More focus is put on the Yemeni armed movements during the reign of Marwan bin Al-Hakam, which spread throughout the Islamic state. This opposition had multiple consequences as the emergence of armed movements led by some Yemenis. Those Yemenis did not reap the fruits of their rebellion, but rather terrified and influenced the state and though the impact was limited in its various orientations.

Keywords: Yemeni Opposition, Armed Movements, the Umayyad Era, Islamic State

المقدمة:

اتسمت الحياة السياسية لليمنيين في العصر الأموي بالتحالف مع الدولة الأموية منذ نشأتها؛ ما أتاح لها المجال لتحقيق الإنجازات والازدهار، لكن غياب الوعي وفقدان الثقة بينهما في بعض مراحلها حولت ذلك الانسجام إلى صراع دام، كانت نتائجه سلبية على كلا الجانبين.

* Associate Professor of Islamic History, Department of History, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen

وغايتنا في البحث تتبع هذه الظاهرة منذ قيام أول حركة يمانية مسلحة ضد الدولة الأموية، مع التركيز على إلقاء الضوء على زعماء تلك الحركات، وكيف سخر قواد تلك الحركات إمكانياتهم ومقدراتهم في تكوين حركات مسلحة استوعبت شخوص الناقمين على الدولة، التي هدفت من خلالها إلى القضاء على النظام الأموي وتكوين نظام مغاير له.

وقد تم اختيار الموضوع؛ نظرا لقلّة الدراسات السابقة التي تناولت الحركات المسلحة اليمنية ضد الدولة الأموية، وقد اتبع الباحث المنهج التاريخي الوصفي التحليلي.

والذي تعيننا الإشارة إليه هو التغيير الجوهرى في علاقة اليمنيين بالدولة، حيث شكلوا حركات مسلحة ظهرت بمستويات مختلفة من التأثير وانتشرت في معظم الأمصار.

نشط هؤلاء المعارضون كل حسب رؤيته وقدرته، فانخرط بعضهم في حركات الخوارج في اليمن والمغرب، بينما وسمت العصبية والمطامع الشخصية حركات المعارضة في المشرق، وكذلك الحال في العراق والشام ومصر.

وسوف نستطرد في هذا البحث فنذكر الحركات المسلحة اليمنية ضد الدولة الأموية، وما سببته من تشتت لجهود الدولة، وخسارة عدد من كبار رجالها، كان لهم دور بارز في تحقيق انطلاقتها الكبرى؛ ما أدى إلى ضعف في أداء الدولة؛ الأمر الذي كانت له انعكاساته السيئة على قوة وهيبة الدولة الأموية.

دوافع المعارضة اليمنية ضد الدولة الأموية:

تضافرت عدة عوامل أدت إلى معارضة اليمنيين للدولة الأموية، حيث شكل الانتماء إلى الحركات المناهضة (الشيعية والخوارج) السبب الرئيس للمعارضة اليمنية المسلحة⁽¹⁾، يليه سلوك الأمويين الذي لم يتناسب مع مرحلة جاءت بعد خلافة راشدة أقامت العدل على كافة المستويات، وعلى كامل التراب الإسلامي، فكانت مقياسا للحكم على من جاء بعدها من الخلفاء والحكام⁽²⁾.

أضف إلى ذلك سلوك الولاة الذين عرفوا بالعسف، واتخذوه منهجاً للحكم، وأوضح مثال على ذلك زياد بن أبيه والحجاج بن يوسف الثقفي اللذان عرف ظلّمهما القاضي والداني، وأصرت الدولة على إبقائهما في مناصبهما، متمسكة بتوليتهما رغم معارضة الناس لهما(3)، وأمثالهما.

كان للعصبية القبلية دورها في جمع المعارضين اليمانيين تحت راية واحدة، على اختلاف قبائلهم ومناطقهم، حيث تجمع تحت رايتها كل أبناء اليمن، حتى من هاجر منهم في القرون الغابرة، حيث كونت (هذه العصبية) كتلة اجتماعية نمت مع مرور الزمن؛ لتتحول إلى داء في المجتمع الأموي، حيث انقسم المجتمع من شرقه إلى غربه بين قيسيّة ويمانيّة، ولذا يلاحظ أن التاريخ الأموي مليء بالصراعات اليمانية القيسية التي كانت معول هدم في الدولة الأموية وسبب سقوطها(4)، كما كان للمناطق النائية التي نشأت فيها بعض حركات المعارضة دورها في إعانة المعارضين.

وفوق ذلك فإن بعض الخلفاء الأمويين قد تركز اهتمامهم على كيفية الحصول على أكبر قدر من العائد المادي، ومن ذلك أنه لما ولي يزيد بن عبد الملك بعد عمر بن عبدالعزيز أمر برد الخراج المفروض على أهل اليمن الذي أسقطه عمر، وكان مثقلاً لكاهل الناس، وقال لعامله على اليمن: "خذها منهم، ولو صاروا حرضاً"(5).

"وما من شك أن هناك عوامل مساعدة جعلت النفوس مهيأة للمعارضة حينما وجدت عوامل ظاهرة تغذي ذلك الشعور المتولد من أخطاء السياسة الأموية"(6).

كما يرجع كل ذلك إلى الأمويين أنفسهم، إذ لم يدرسوا بتمعن تلك الثورات، ولم ينظروا إليها بجديّة(7)، ونظروا إليها بمنظور سطحي، رغم تنهيم لها بعد فوات الأوان(8).

هذه الأسباب مجتمعة أو بعضها كانت هي القوة الدافعة للمكونات اليمانية، ومحركها

الأساس نحو المعارضة المسلحة في مختلف الأمصار الإسلامية.

المعارضة اليمانية في عصر عبد الملك بن مروان (65-86هـ/684-704م)

اجتمعت في أيام الخليفة معاوية بن أبي سفيان (41-60هـ/661-679م) عوامل استقرار الدولة، فغابت حركات المعارضة المسلحة اليمانية، دون أن يعني هذا غيابها نهائياً⁽⁹⁾.

فلما ولي يزيد بن معاوية (60هـ-64هـ/679-683م) نشطت المعارضة، وتطورت إلى حد الخلاف على من يتولى أمر المسلمين. وفي هذه الأثناء وقف اليمانيون إلى جانب الدولة الأموية ممثلة بخليفها يزيد بن معاوية⁽¹⁰⁾.

تعزز أمر الخلافة ببيعة عبد الملك بن مروان (65-85هـ/684-704م) الذي كان رابع الفقهاء الذين عرفتهم المدينة⁽¹¹⁾، وصاحب خبرة إدارية وعسكرية، فاجتمع له العلم والواقعية السياسية⁽¹²⁾. بويع عبد الملك بالخلافة، وليس له سيطرة إلا على نصف البيت الأموي مكاناً وزماناً بسبب الولاية المزدوجة للعهد، غير أنه استطاع بفعل مزاياه توحيد البيت الأموي وتنظيم أمور الشام، وتأمين مصر، وحسم أمور مكة والمدينة والعراق، وتثبيت الإدارة في أراضي دولة الخلافة⁽¹³⁾.

ظهر رد الفعل الأول لاستقرار إدارة الدولة في سجستان⁽¹⁴⁾، عندما عارض والمها عبدالرحمن بن محمد بن الأشعث⁽¹⁵⁾ سياسة الحجاج بن يوسف الثقفي-والي المشرق بأكمله⁽¹⁶⁾، حيث بدأ الخلاف مع الحجاج على أمور ذات علاقة بالشؤون الإدارية والعسكرية لمنطقته سنة (81هـ/700م)⁽¹⁷⁾.

قويت شوكة ابن الأشعث بتأييد الموالي له، كما انضم له بعض أهل العلم مثل سعيد بن جبير⁽¹⁸⁾، والإمام الشعبي⁽¹⁹⁾، وإبراهيم النخعي⁽²⁰⁾، فتبعهما الناس لفقهما وكونهما مفتيا الكوفة في زمانهما⁽²¹⁾، كما لعب ذر بن عبد الله الهمداني⁽²²⁾ دوراً في تحريض الناس ضد الحجاج، حتى أقنعهم، ببلاغته التي تميز بها، بخلعه⁽²³⁾. وقد وصل جيشه إلى مائة ألف؛ وهو ما مكنه من إلحاق الهزيمة تلو الهزيمة بجيش الحجاج⁽²⁴⁾.

اتجهت أنظار ابن الأشعث إلى كسب المزيد بعدما أغرته الانتصارات المتوالية التي حققها، فطمح إلى الاستيلاء على العراق⁽²⁵⁾، وفعلا تم له ذلك، فدخل البصرة سنة (81هـ/700م)، فبايعه أهلها على حرب الحجاج، وسارع إليه القراء والوجهاء⁽²⁶⁾، وفي هذه الأثناء أدرك الحجاج حجم الانهيار في جيشه، وأيقن أن بلاد العراق والمشرق تكاد تخرج من تحت إدارته، فأطلع الخليفة على خطورة الموقف⁽²⁷⁾؛ فازداد قلق الخليفة عبد الملك بن مروان من الانتصارات التي حققها الثورة، ففاوضهم على زيادة أعطيات أهل العراق، وعزل الحجاج، وتولية ابن الأشعث أي قُطْرِ يحبه، مدى الحياة، وكان ابن الأشعث راضيا بذلك⁽²⁸⁾. أدرك ابن الأشعث بحكم تجربته أن الأمور ربما تتغير في الميدان، فمالت نفسه إلى مبادرة الخليفة عبد الملك بن مروان، فأشار على أصحابه بقبول هذه العروض⁽²⁹⁾.

عند قيامه بعرض التنازلات التي قدمها الخليفة على قادة جنده، حاول إقناعهم بها، لكنهم قابلوها بالرفض التام، ثم تطور الأمر إلى أن طالبوا بإقالة الخليفة نفسه⁽³⁰⁾. لم يأبه أصحاب ابن الأشعث للمخاطر التي قد تنشأ عن رفضهم الصلح، وشجعهم الانتصارات العسكرية على رفض مبادرة عبد الملك⁽³¹⁾.

استجاب ابن الأشعث لضغوط قادة جنده، فقام برفض المقترحات التي كان يرغب فيها، وقام بخلع الخليفة، وأخذ البيعة لنفسه بعد انتصارات أغرته على مدى سنوات وصل من خلالها إلى البصرة والكوفة⁽³²⁾.

رافقت المباحثات السياسية مع ابن الأشعث إعدادات عسكرية من قبل عبد الملك لمواجهة، فأرسل تعزيزات عسكرية متوالية في إطار معركة وجودية تستهدف الخلافة، وبات ابن الأشعث الهدف الوحيد للدولة⁽³³⁾.

تعرضت القوات الأموية لهزائم متلاحقة وظروف حربية تعيسة⁽³⁴⁾، لكنها صبرت وصابرت وتحملت كل هذه الضربات لتنتصر في آخر معركة على ابن الأشعث في معركة دير الجماجم⁽³⁵⁾،

التي استمرت مائة يوم؛ ليكتب في نهايتها النصر للدولة الأموية، والهزيمة لابن الأشعث وثورته سنة (83هـ/702م)⁽³⁶⁾.

أدرك الحجاج أن نقطة قوة ابن الأشعث (هي كتيبة القراء) فعمد إلى كسر شوكة هذه الكتيبة، فعبأ لها ثلاث كتائب، وأوكل قيادتها إلى رجالات من أهل اليمن، حيث عين الجراح بن عبدالله الحكمي قائدا لها، وجعل على خيل هذه الكتائب أبا يزيد السكسكي⁽³⁷⁾، وأسند ميمنة جيشه لعبدالرحمن بن سحيم الكلبي، وجعل على خيله سفيان بن الأبرد الكلبي، وعلى رجالته عبدالله بن حبيب الحكمي⁽³⁸⁾؛ فهزم ابن الأشعث، وفر بعد هزيمته لينجو بنفسه، لكن الدولة الأموية لاحقته، فكانت نهايته مأساوية سنة (84هـ/703م)⁽³⁹⁾.

لم يدرك ابن الأشعث خطورة الأطماع الشخصية، والعصبية المناطقية بين أهل العراق والشام⁽⁴⁰⁾، عندما يبدأ التغيير في موازين القوى، ففرى اليمانيين في جيش الأمويين لم يبالوا بكل حالات الإعياء والإجهاد التي تعرضوا لها، حيث ثبتوا مائة وثلاثة أيام تحت ظروف قاسية⁽⁴¹⁾ في مواجهة قائد يروونه في أعينهم شخصية متمردة على الدولة وخارجة عليها⁽⁴²⁾، وفي هذا السياق كان لسفيان بن الأبرد الكلبي الدور الأكبر في هزيمة ابن الأشعث في دير الجماجم⁽⁴³⁾، أضف إلى ذلك أن معارضة اليمانيين له في أماكن ثورته، ووقوفهم إلى جانب بني أمية أفشلا حركته، وكان باستطاعته أن يقدر الموقف بعين ثاقبة، وأن يكون بعيد النظر، فيقبل الصلح محققا به مصلحة المسلمين.

لم يدرك جيدا تبعات ما أقدم عليه، وأنها لن تؤدي إلى نتائج إيجابية، خاصة عندما رفض اليمانيون بقيادة المهلب بن أبي صفرة الانضمام إلى ثورته⁽⁴⁴⁾، وما قام به عبد الرحمن بن عبد الله بن عامر الحضرمي عامل الحجاج على الكوفة من دور بارز لا يخفى على أحد، حيث حشد أربعة آلاف رجل مؤيد لبني أمية⁽⁴⁵⁾.

لا يغيب عن ذهن المتأمل لمسار حركة ابن الأشعث أن دور أهل اليمن كان له أثر عظيم في التفاف الناس حوله، فنجد كميل بن زياد النخعي⁽⁴⁶⁾ يُحمل على الأكتاف؛ لشيخوخته الكبيرة،

وعدم قدرته على السير، فخطب في الناس وحضهم على قتال بني أمية وأثار فهم كل حمية لقتالهم⁽⁴⁷⁾.

والشعبي إمام الكوفة أيد الثورة، وهو ما جعل القراء وطلاب العلم ينضمون إليها⁽⁴⁸⁾، فسميت ثورة القراء⁽⁴⁹⁾، وما يؤكد دور اليمانيين الفعال هو ما ذكره الحجاج عند مقتل قائد القراء، إذ جاء برأسه إليه، فحمله على رمحين ثم قال: "والله ما كانت فتنة قط فخبث، حتى يقتل فيها عظيم من عظماء أهل اليمن، وهذا من عظمائهم"⁽⁵⁰⁾.

المعارضة اليمانية في عصر يزيد بن عبد الملك (101هـ - 105هـ/719م-723م):

اتسمت سنوات الخلافة بعد عبد الملك بن مروان بالهدوء بفعل سياسات ناجحة في الإدارة والجيش، والتوازن في السياسة الاجتماعية، وتقدير دور الشرائح الاجتماعية بشكل دقيق، غير أن عصر يزيد بن عبد الملك كان مختلفاً؛ لغياب بعض هذه السياسات، فبرز فيه يزيد بن المهلب⁽⁵¹⁾ معارضا ثائرا ضد الدولة الأموية، ولم تكن حركته وليدة عهد يزيد بقدر ما كانت نتيجة طبيعية لتعاظم دوره منذ ولايته على خراسان⁽⁵²⁾ في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان⁽⁵³⁾.

تبدل موقف الأسرة المهلبية، ودورها الإيجابي في مساندة الأمويين وتثبيت سلطانتهم في مشرق الدولة الإسلامية إلى أسرة ثائرة، وعصبية يمنية ناقمة، ما فتئت تلعب دورها في هدم البيت الأموي وتقويض سلطانه⁽⁵⁴⁾، رغم المكانة التي حظيت بها عند سليمان بن عبد الملك، فما إن تولى سنة (96هـ/714م)، حتى أصدر أمره بتولية يزيد بن المهلب على العراقيين⁽⁵⁵⁾، وخراسان مضمومة إليه⁽⁵⁶⁾. فوجه همه إلى فتح جرجان⁽⁵⁷⁾، وطبرستان⁽⁵⁸⁾، وتمكن من فتحهما سنة (98هـ/716م)⁽⁵⁹⁾، وفتح داغستان كذلك⁽⁶⁰⁾.

وفي خلافة عمر بن عبد العزيز سنة (99هـ/717م) عزل يزيد بن المهلب عن العراق، وحبسه⁽⁶¹⁾، وفي سنة (101هـ/719م) ولما بلغه مرض عمر، قرر الهرب من محبسه مخافة يزيد بن عبد الملك؛ لأنه كان قد عذب أصحابه آل أبي عقيل، أيام ولايته على العراق⁽⁶²⁾.

نجح في خطته بالفرار نحو البصرة سنة (101هـ/719م)، وتم وصوله إليها دون أي اعتراض أو موانع من شرطتها وجيشها⁽⁶³⁾.

بعث إلى عدي بن أرطاة والي العراق يطلب منه الأمان وإخلاء إخوته، مقابل خروجه من مصر، فلم يستجب لمطلبه⁽⁶⁴⁾.

بدأ بتشكيل حركة مسلحة للخروج على الدولة وكانت نيته سابقة في ذلك⁽⁶⁵⁾، ونصب رايات سوداً، وتسمى بالقحطاني⁽⁶⁶⁾، فاشترى السلاح وبدأ بتوزيعه على مؤيديه، وبسط يده يعطي الناس المال، فمالوا إليه⁽⁶⁷⁾، فشايعه اليمانيون حتى الخوارج منهم بقيادة السמידع الكندي⁽⁶⁸⁾ انضمت إليه، فتغلب على البصرة بعد قتال مع عاملها عدي بن أرطاة، فهزمه وأصبح عاملها حبيسا عنده⁽⁶⁹⁾.

استوثقت لابن المهلب البصرة، فتبعته عمان كونها قبيلته، ففرض أعطياته لثلاثة آلاف رجل من أهل عمان⁽⁷⁰⁾، وبعث عماله إلى الأهواز وفارس وكرمان، وبعث أخاه مدرك بن المهلب إلى خراسان، وخطب يزيد بن المهلب في الناس وأخبرهم أنه يدعو إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، ويحث على الجهاد، زاعماً أن جهاد أهل الشام أعظم ثواباً من جهاد الترك والديلم⁽⁷¹⁾، وأخذ البيعة لنفسه، فبايعه الناس على كتاب الله وسنة رسوله⁽⁷²⁾، وقام بخلع يزيد في يوم الفطر سنة (101هـ/719م)⁽⁷³⁾.

عارض العلماء حركته حيث تزعم الحسن البصري المعارضة ضدها؛ لضبابية أهدافها، وتقلبات سياسة قائدها⁽⁷⁴⁾، ولم يقتصر الموقف على البصري فحسب، بل أيدته كثير من العلماء في معارضته⁽⁷⁵⁾.

كان لخروج ابن المهلب في البصرة وإعلانه خلع الخليفة يزيد بن عبد الملك صدى واسعاً في دمشق، وأثراً بليغاً في نفس الخليفة يزيد، غير أن أخاه مسلمه بن عبد الملك⁽⁷⁶⁾، كان يشد من أزره ويهون الأمر عليه⁽⁷⁷⁾، فكلفه بمحاربة يزيد بن المهلب، وجهز جيشاً عدده ثمانون ألفاً؛ لمحاربة ابن المهلب⁽⁷⁸⁾، وفيه قادة يمانيون لم تؤثر فيهم العصبية، ولم تستهويهم الحمية⁽⁷⁹⁾.

جمع يزيد بن المهلب جموعاً كبيرة، وكان معظم قادته من اليمانيين⁽⁸⁰⁾، فالتقى الطرفان بالعرعر⁽⁸¹⁾ من أرض بابل، ودارت بينهما معركة رهيبه دامت ثمانية أيام، قتل فيها يزيد بن المهلب، وعدد من إخوانه، وخلق كثير من جيشه، وتفرق سائر جيشه وأهل بيته؛ فلوحقوا، وقتلوا بكل مكان طوال الأزمة بعد النصر، وخلال سنة (102هـ/720م)⁽⁸²⁾.

دامت حركة ابن المهلب ما يقارب الخمسة أشهر، لتنتهي بالفشل، ويبرز في مقدمة العوامل التي ساعدت على فشل الحركة المهلبية أن هذه الحركة لم تقم على أهداف واضحة، ولا فكرة أو مذهب، بل جمع أنصارها، دوافع شخصية وقبلية، وثارات قديمة⁽⁸³⁾، وعداء إقليمي تخالطه نزعة استقلالية⁽⁸⁴⁾، وكثرة للبيت الأموي الحاكم، كما افتقدت هذه الحركة مقومات التنظيم⁽⁸⁵⁾، يضاف إلى ذلك ثبات القبائل اليمانية الشامية على ولائها لبني أمية، وعدم انحيازها إلى ابن المهلب بدافع العصبية، وأصرة النسب⁽⁸⁶⁾، كما أن حسد الحاسدين من قومه وحرصهم على مراكز نفوذ، قد أضعف موقفه، وهذا ما تمثل في موقف أمير خراسان الذي رفض تسليم خراسان لعامل يزيد بن المهلب⁽⁸⁷⁾، وكان لتفريق كلمتهم عند المواجهة دور في الهزيمة⁽⁸⁸⁾.

المعارضة اليمانية في عصر هشام بن عبد الملك (105هـ - 125هـ/723م - 742م):

تولدت في عهد هشام (105هـ - 125هـ/723م - 742م) حركات يمانية مسلحة من رحم الفكر الخارجي، حيث كانت الحركة الخارجية تجوب البلاد الإسلامية طولا وعرضا؛ لتبحث عن ثغرة تنفذ منها، أو منطقة ضعف تتحرك من خلالها⁽⁸⁹⁾، ففي سنة (107هـ/725م) خرج عباد الرعييني باليمن، فعزف اليمانيون عن حركته، ولم يستجب له سوى عدد قليل لم يتجاوز الثلاثمائة فرد، ودعا إلى مذهب الخوارج⁽⁹⁰⁾، فقتله والي اليمن آنذاك يوسف بن عمر، وقام بوأد حركته، واستطاع القضاء عليها، وقتل جميع أصحابه⁽⁹¹⁾.

وبعد الرعييني حاول خارجي آخر الخروج على الدولة هو زحاف الحميري، إلا أن يوسف

قضى عليه⁽⁹²⁾.

ويلاحظ على حركات اليمانيين المسلحة أيام هشام أن أيًا منها لم يشكل خطرا حقيقيا على الدولة الأموية، ولا على الولاية التي وقعت فيها⁽⁹³⁾.

المعارضة اليمانية في عصر الوليد بن يزيد (125هـ - 126هـ/743م-744م)

حدثت بتولي الخليفة الوليد بن يزيد (125هـ/743م) متغيرات في السياسة العامة للدولة انعكست على أوضاع اليمانيين كليًا⁽⁹⁴⁾، فمنذ تسلمه الخلافة استبعد أي دور لليمانيين، وقلل من شأنهم، واستخف بأشرافهم، ومما زاد الأمر سوءًا أمره بحبس خالد القسري⁽⁹⁵⁾، وقتله سنة (126هـ/744م)⁽⁹⁶⁾، وتتبع اليمانيين وقام بحبسهم، وأراد استئصالهم، حتى قيل إنه تتبع ثلاثمائة وخمسين عاملا من عمال خالد القسري، وأعمل فيهم السيف، والحبس، والتعذيب، والتنكيل⁽⁹⁷⁾.

أدت هذه السياسة إلى إيقاظ الشعور بالظلم، وما أحست به القبائل اليمانية من غبن وإقصاء أفضى إلى تهيئة الظروف للتحرك ضد الوليد؛ بسبب الإشاعات والأقوال التي كانت سائدة عنه⁽⁹⁸⁾، وفعلا حدثت الثورة على الوليد بن يزيد، على يد يزيد بن الوليد، وكان اليمانيون يشكلون الجزء الأكبر فيها، وعلى إثر نجاح ثورته عاد لليمانية قوتها ونفوذها وسلطانها في البلاد الإسلامية⁽⁹⁹⁾.

نتج عن ثورة اليمانيين مع يزيد أن زادت حدة العصبية القبلية بين قيس واليمانية بعد مقتل الخليفة الوليد بن يزيد الذي كان ينتمي إلى التيار القيسي⁽¹⁰⁰⁾، لا سيما بعد قيام الشعراء اليمانيين بالتفاخر بمقتل الوليد، وعودتهم إلى نفوذهم وسلطانهم، ومن ثم شماتهم بالقبائل القيسية التي ذلت وخضعت، ولم تحرك ساكنا لمقتل الوليد⁽¹⁰¹⁾.

المعارضة اليمانية في عصر الخليفة يزيد بن الوليد (126هـ/744م)

بويغ يزيد بن الوليد بن عبد الملك في أول رجب سنة (126هـ/744م)⁽¹⁰²⁾، وكان محمود

السيرة⁽¹⁰³⁾.

قرب اليمانيين وولاهم لوقوفهم معه ضد الوليد بن يزيد⁽¹⁰⁴⁾، رغم جبروت بعضهم وبطشه⁽¹⁰⁵⁾، بل إنه عادى القيسية لعداوتهم له ولليمانيين، فلم يأذن لأحد منهم بالدخول عليه طيلة أيام حكمه، حتى انتقده بعض الصلحاء من جلسائه، ومحبيه على الإبعاد الكلي للقيسية عندما رأى غياب القيسية عن مجلسه فقال: "لولا أنه ليس من شأني سفك الدماء لعاجلت قيسا، فوالله ما عزت إلا ذل الإسلام"⁽¹⁰⁶⁾.

تمتع اليمانيون في عهده بمكانة عالية، ولكن المنية عاجلته، فمات بدمشق، في نهاية سنة (126هـ/744م)⁽¹⁰⁷⁾، وكانت ولايته خمسة أشهر فقط⁽¹⁰⁸⁾.

واجه الخليفة يزيد حركتين يمانيتين مسلحتين، هما:

أ- حركة ابني زنباع في فلسطين:

قاد التحرك المضاد في أيامه هذه المرة في فلسطين شخصيات حركتها مطامع بحتة، فسعت إلى تحقيق مصالحها الخاصة، إذ لم يكن لهذه الحركة ما يبررها، فالخليفة أعطى اليمانيين كامل التصرف في شئون الدولة، وعامل فلسطين سعيد بن عبد الملك كان من أحسن العمال سيرة في ولايتهم، ومع ذلك قاموا بترحيله⁽¹⁰⁹⁾. كان رأس أهل اليمن في فلسطين يومئذ سعيد بن روح بن زنباع، فقرر خلع يزيد بن الوليد بعد بيعة الناس له بدمشق سنة (126هـ/744م)، ولكنه كان يعلم أن أهل فلسطين لا يمكنهم تقبل خليفة من خارج البيت الأموي، فرأى أن أهل فلسطين يميلون لأولاد سليمان بن عبد الملك، فكاتب يزيد بن سليمان، وأقنعه بأن يعلن نفسه خليفة، وجمع له سعيد قومه، وعاونه في أمره أخوه ضبعان بن روح، وكان أمر فلسطين إليهما، وما إن بايعه الناس حتى دعا أهل فلسطين إلى قتال الخليفة يزيد بن الوليد، وبلغ يزيد أمرهم، فوجه إليهم جيشا قوامه أربعة وثمانون ألفا⁽¹¹⁰⁾، وفي الوقت نفسه وجه عثمان بن داود الخولاني؛ ليستميل ضبعان بن روح الجذامي، فطلب منه إرجاع أهل فلسطين والتخلي عن يزيد بن سليمان، ووعدته بولاية فلسطين، فأجابته طمعا في تحقيق ما يصبو إليه، ثم انصرف بأهل فلسطين من ميدان المعركة⁽¹¹¹⁾، فانخذل جيش يزيد بن سليمان، وعلى إثرها انتهى تحركهم في

فلسطين، وبإيعاز أهل فلسطين الخليفة في دمشق، وتولى ضبعان بن روح فلسطين سنة (126هـ/744م)⁽¹¹²⁾.

وما من شك في أن مصير هذه الثورة الفشل منذ بدايتها؛ لأنها سارت ضد رغبة اليمانيين الكلية، كون غالبية أهل اليمن كانوا مع الخليفة، وهم من أوصله إلى السلطة، ومن ثم قام اليمانيون ضدها في دمشق وحمص، حيث قام عثمان بن داود الخولاني بحركة دبلوماسية نشطة استطاع من خلالها إقناع ضبعان بن روح بن زبناح بالانسحاب من المواجهة، فقام بتفريغ جيش يزيد بن سليمان ليصبح وحيدا وقد انسحب جيشه، فنحن أمام ثورة قام بها سعيد بن روح بن زبناح، ووأدها أخوه ضبعان بن روح بن زبناح، وعلى هذا النحو انتهت.

ب- حركة أبي كرب الحميري في الموصل

خرج على الخليفة يزيد بن الوليد، الخارجي أبو كرب الحميري في الموصل⁽¹¹³⁾، وتبعه ناس كثير، وسُي أمير المؤمنين⁽¹¹⁴⁾، لكنه تنازل عنها لخارجي آخر هو سعيد بن بهدل الشيباني الذي ظهر في الجزيرة⁽¹¹⁵⁾، وقد سادت لغة العقل بينهما؛ كونهما ينتميان جميعا إلى فكر الخوارج، فوجد أبو كرب أن سعيدا خرج قبله، فعرف فضله وتنازل له، وسلم له الأمر، ولزم بيته، وأصبح لسعيد نحو خمس مائة رجل نزل بهم على مدينة الموصل أياما، فسألوه أن يرحل عنهم، وأعطوه الرضى فرحل عنهم، وسار إلى شهرزور⁽¹¹⁶⁾، فملكها⁽¹¹⁷⁾. توفي سعيد بن بهدل في سنة (127هـ/745م)، وقبل وفاته اجتمع بقواده، وحدد لهم الإجراءات لاختيار خلف له، وجعل الإمارة بعده شوري⁽¹¹⁸⁾، فقام بالحركة أتباعه من بعده، وتوسعت، فبسطت سيطرتها على الكوفة والموصل لتنتهي على يد الدولة الأموية في عهد مروان بن محمد سنة (128هـ/746م)⁽¹¹⁹⁾.

المعارضة اليمانية في عصر الخليفة مروان بن محمد (127هـ- 132هـ/745م- 750م)

اتخذ مروان بن محمد بن مروان بن الحكم مدينة حمص⁽¹²⁰⁾ مقرا لإقامته، ومنها ظل يرقب الأحداث، وكان يومئذ شيخ بني أمية وكبيرهم، وكان ذا أدب كامل ورأي فاضل، فأتته

المضرية، واستخرجته من داره، وبايعوه، وطالبوه بالأخذ بثأر ابن عمه (الوليد بن يزيد) من اليمانيين؛ كونهم قتلته.

استعد مروان بجنوده من قبائل مضر، وتوجه نحو مدينة دمشق، وبلغ ذلك الخليفة إبراهيم بن الوليد⁽¹²¹⁾ الذي قام بأمر الخلافة بعد وفاة أخيه سنة (126هـ/644م)، فتحصن في قصره. ودخل مروان بن محمد مدينة دمشق، فأخذ إبراهيم بن الوليد، وولي عهده عبد العزيز بن الحجاج، وأحسن إليهما⁽¹²²⁾، وهرب محمد بن خالد بن عبد الله القسري نحو العراق حتى أتى الكوفة، فنزل في دار عمرو بن عامر البجلي، واستخفى فيها⁽¹²³⁾، فاستقر الأمر لمروان وتوطد، ومن حينه بعث الولاة إلى الأمصار⁽¹²⁴⁾.

أدرك اليمانيون أن مروان بن محمد حليف القيسية، وأن وصوله إلى الحكم يعني تحكم القيسيين في زمام الأمور⁽¹²⁵⁾، كما أسهمت سياسة مروان في ترسيخ قناعة اليمانيين بذلك، فقد قام مروان بملاحقة قتلة الوليد، وكان معظمهم من اليمانيين⁽¹²⁶⁾، ونقل العاصمة إلى حران⁽¹²⁷⁾، فازداد تضرر اليمانيين، وفقدوا وظائفهم ومصالحهم السياسية؛ ما دفعهم إلى الانحياز ضده، فبدأوا يستحثون أمرهم بالتحرك للخلاص من الحكم الأموي⁽¹²⁸⁾.

واجهت الدولة الأموية، بدءاً منبيعة مروان بن محمد بالخلافة وإلى قيام الثورة العباسية سنة (132هـ/750م)، نشاطاً ملفتاً للنظر مارسته الحركات اليمانية المعارضة في خمس ساحات، هي:

1- الحركات اليمانية المسلحة في الشام ضد بني أمية (128هـ- 132هـ/746م- 750م)

تحرك اليمانيون في بعض أجناد الشام في معارضتهم، وكانت البداية في فلسطين عندما خرج عاملها ثابت بن نعيم الجذامي⁽¹²⁹⁾ سنة (127هـ/745م) معارضاً مروان رغم فضله الكبير عليه⁽¹³⁰⁾، ثم قاد حركة ضد مروان، وغدر به عند العودة من أرمينية، فحرض الجند ضده سنة (126هـ/744م)، فقبض عليه وحبسه وحبس بنيه⁽¹³¹⁾، ثم تكرم عليه، فأطلق سراحه، واستعمله

على فلسطين⁽¹³²⁾، غير أنه بدأ بمراسلة أهل اليمن في حمص، والغوطة، ومصر ودعاهم إلى الخروج ضد مروان، فاستجابوا لدعوته⁽¹³³⁾.

أعلن ثابت بن نعيم خلع مروان في فلسطين⁽¹³⁴⁾، وقال: "أنا الأصفر القحطاني"، وتشير بعض المصادر إلى أن سبب خلعته هو استجابته لدعوات التحريض ضد تنفيذ القبائل القيسية⁽¹³⁵⁾، وكان شعاره إخلاء الشام من القيسية، حيث قال: "لستُ لنعيم إن لم أخل الشام من أولاد قيس"⁽¹³⁶⁾.

تصدى مروان بن محمد أولاً للخارجين في حمص التي كان لأهلها قدم السبق في مبايعته بالخلافة⁽¹³⁷⁾، فولى عليهم عبد الله بن شجرة الكندي⁽¹³⁸⁾: لاختيارهم له⁽¹³⁹⁾، وساروا معه إلى دمشق، فلم يلبثوا إلا ثلاثة أشهر، حتى خالفوه وانتقضوا عليه سنة (127هـ/745م)، وكان الذي دعاهم إلى ذلك ثابت بن نعيم الجذامي، وراسلهم⁽¹⁴⁰⁾، وراسل اليمانيون بحمص بني عمومتهم بتدمير من كلب، فشخص إليهم الأصبغ بن ذؤالة الكلبى⁽¹⁴¹⁾ ومعه أبناؤه، ومعهم معاوية السكسكى⁽¹⁴²⁾، فدخلوا مدينة حمص ليلة الفطر من سنة (127هـ/745م)، وقتلوا واليها عبد الله بن شجرة الكندي، رغم هروبه، وعدم مقاومته لهم؛ لموالاته مروان، ولم تشفع له هويته اليمانية عندهم⁽¹⁴³⁾. بلغ مروان الخبر وهو بحماة، فجد في السير، فانتهى إلى مدينة حمص، واليمانيون قد سيطروا عليها، وردموا أبوابها من داخلها، فأحدقت خيله بالمدينة، فقاتلهم وقتل عامتهم⁽¹⁴⁴⁾.

تحرك اليمانيون في الغوطة سنة (127هـ/745م)، مستغلين انشغال مروان بقمع حركة حمص، وولوا عليهم يزيد بن خالد القسري⁽¹⁴⁵⁾، وكان زعيماً يمانياً⁽¹⁴⁶⁾، وأبا علفة السكسكى⁽¹⁴⁷⁾ من قوادهم⁽¹⁴⁸⁾، وساروا إلى دمشق فحاصروها، فأرسل مروان إليهم جيشاً وهو في حمص، فلما بلغوا مشارف المدينة حملوا عليهم، وخرج عليهم من بالمدينة، فانهزموا، واستباح جيش مروان عسكرهم، وأحرقوا المزة وقرى اليمانيين، وقتل يزيد بن خالد⁽¹⁴⁹⁾، وقتل معه أبو علفة السكسكى⁽¹⁵⁰⁾.

تفرغ مروان لثابت في فلسطين، حيث اجتمع له جيش قوامه زهاء خمسين ألفاً، فحاصر أهل مدينة طبرية⁽¹⁵¹⁾، فقاتلوه أياماً، فأشخص إليهم مروان أبا الورد⁽¹⁵²⁾ بجيش من أهل دمشق، فلما بلغ أهل طبرية اقتراب أبي الورد باشروا الهجوم عليه ومن معه، فاستباحوا عسكرهم، فانصرف إلى فلسطين منهزماً، فتبعه أبو الورد فهزمه ثانية، وتفرق جمعه، وأسر ثلاثة من ولده⁽¹⁵³⁾، وتبعه مروان بعد هزيمته⁽¹⁵⁴⁾، فدل عليه رجل من قومه، فتم أسره ومعه نفر، وجرى به إلى مروان موثقاً بعد شهرين، فأمر به وبنيه فقطعت أيديهم وأرجلهم، ثم حملوا إلى دمشق مقطعين، وتم صلبه على باب مسجدها سنة (128هـ/746م)، وأراد بذلك قطع الإشاعات التي ترددت في الشام من أن ثابتاً أتى مصر، فغلب عليها⁽¹⁵⁵⁾، وليعرفوا بطلان ما كانوا به أرجفوا⁽¹⁵⁶⁾.

2-الحركات المسلحة في اليمن ضد الدولة الأموية (129هـ/747م)

ظهرت في هذه الأثناء حركة الخارجي طالب الحق (عبدالله بن يحيى الكندي) سنة (129هـ/747م) في حضرموت⁽¹⁵⁷⁾، فطرد عاملها، وتوجه نحو صنعاء بألفي رجل، وكان عليها القاسم بن عمر الثقفي، فخرج إليه بنحو من ثلاثين ألفاً، فالتقوا بالجالح⁽¹⁵⁸⁾، فانهمز القاسم ودخل طالب الحق صنعاء، فأخذ الخزائن والأموال؛ فقوي، وجهاز عشرة آلاف مقاتل بقيادة أبي حمزة الخارجي، ووجههم نحو مكة، وعليها عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك بن مروان -وهو والي مكة والمدينة-، فكره عبد الواحد قتالهم، فاستولى عليها، وفر عبد الواحد نحو المدينة⁽¹⁵⁹⁾.

وفي سنة (130هـ/748م) توجه أبو حمزة بجيشه نحو المدينة، واستخلف على مكة أبرهة بن الصباح الحميري⁽¹⁶⁰⁾، وظهر في مصر داعية عبد الله بن يحيى طالب الحق، فدعاهم إلى خلافته، فبايع له ناس من نجيب وغيرهم، فبلغ ذلك حسان بن عتاهية التجيبي⁽¹⁶¹⁾، فاستخرجهم، وسلمهم إلى حوثة⁽¹⁶²⁾ فقتلهم سنة (131هـ/749م)⁽¹⁶³⁾.

تداركت الخلافة الأمر، وقامت بعزل عبد الواحد، وتعيين غيره، فجمع أهل المدينة في ثلاثين ألفاً؛ لملاقاة أبي حمزة الخارجي، فالتقوا بقديد⁽¹⁶⁴⁾، ولكن الدائرة كانت عليهم، فدخل أبو حمزة الخارجي المدينة، وتوجه نحو الشام لاجتثاث الدولة الأموية⁽¹⁶⁵⁾.

وبحكم دهاء مروان بن محمد العسكري، أدرك الخطر، فبعث عبد الملك بن محمد بن عطية السعدي⁽¹⁶⁶⁾ في أربعة آلاف من جنده، عامتهم رابطة، فلقبهم بوادي القرى يريدون الشام، فاقتتلوا وانتصر عليهم واسترد المدينة⁽¹⁶⁷⁾، وفر أبو حمزة نحو مكة فتبعه ابن عطية، فلقى أبا حمزة بالأبطح، ومعه خمسة عشر ألفاً، فانتصر عليه وقتله، وقتل أمير مكة -المعين من قبل طالب الحق- أبرهة بن الصباح الحميري⁽¹⁶⁸⁾.

بلغ نبا الهزيمة مدعي الخلافة عبد الله بن يحيى الكندي، فسار لملاقاته في نحو من ثلاثين ألفاً، فالتقاه ابن عطية وهزمه، وقتله في منطقة تباله⁽¹⁶⁹⁾، ثم توجه نحو صنعاء⁽¹⁷⁰⁾.

سار ابن عطية إلى عبد الله بن سعيد وهو مقيم في حضرموت في عدد كثير، فقاتلهم وألحق بهم هزيمة منكرة، ثم دعا أهل حضرموت إلى الصلح فصالحوه، وفي هذه الأثناء كلفه مروان بإدارة الحج، فانطلق في خمسة عشر رجلاً من وجوه أصحابه مبادراً، وخلف ابن أخيه عبد الرحمن بن يزيد السعدي، وأقبل متعجلاً، فنزل وادي من أودية مُراد، فباغته أناس من مراد وقتلوه⁽¹⁷¹⁾، فجاء أناس من همدان فدفنوا جسده في خيوان⁽¹⁷²⁾، وكان لمقتله آثار كارثية على اليمنيين، حيث قام خليفته على اليمن بالانتقام له من عامة الناس⁽¹⁷³⁾.

لعبت مزايا القيادة والمهارة العسكرية التي تحلى بها عبد الملك بن محمد بن عطية السعدي دوراً في القضاء على هذه الحركة بسرعة متناهية.

وتحرك الخوارج في ولايات وسط الدولة في زمن مقارب لتحركهم في المغرب، إذ تحرك يحيى بن عبدالله بن عمير الحميري في اليمن سنة (130هـ/748م)، أعقبه خروج يحيى بن حرب من حمير في اليمن بساحل البحر، فبعث إليه ابن عطية رجلاً من كندة يكنى أبا أمية، وهو أحد قواده المعتبرين، فقتل يحيى وناساً من أصحابه⁽¹⁷⁴⁾، وبجهود السعدي لم تقم في اليمن أية ثورة، حتى ولي بنو العباس الحكم سنة (132هـ/750م)⁽¹⁷⁵⁾.

3-المعارضة اليمانية المسلحة في المغرب ضد بني أمية (129هـ- 747/131م-749م)

إن معارضة اليمانيين المسلحة في المغرب ما هي إلا امتداد طبيعي للحركات الخارجية، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال انتماء قادتها إلى الفكر الخارجي، كما أن طابع الحماس الديني الذي تحركه العاطفة دون تبصر بحقائق الواقع، وعواقب الأمور يؤكد ذلك⁽¹⁷⁶⁾.

في المغرب استولى عروة بن الوليد الصديقي -أحد قادة الخوارج- على تونس⁽¹⁷⁷⁾، ومكث حاكما عليها إلى سنة (131هـ/749م)⁽¹⁷⁸⁾، ثم قام عبد الله بن مسعود التجيبي⁽¹⁷⁹⁾ بالإباضي بالسيطرة على طرابلس سنة (129هـ/747م)⁽¹⁸⁰⁾، وقام عمران بن عطاء الأزدي، أبو عطاء، بالاستيلاء على منطقة طيفاس، واستقل بها وأقام فيها، وجعلها مقرا لإمارته⁽¹⁸¹⁾.

واجه عبدالرحمن بن حبيب الفهري -والي إفريقية- حركات الخوارج لتثبيت سلطته، واستعادة المناطق التي استولى عليها الخوارج، واعتمده الخلافة في إدارة المغرب، فسير عبدالرحمن أخاه إلياس، وجعل معه ستمائة فارس إلى ابن عطاء، وأمره باجتياز معسكر ابن عطاء الأزدي، وإيهامه بأن مقصده تونس، وبعملية عسكرية نوعية رافقها التمويه وزرغ العيون على عسكر ابن عطاء، تم مراقبة تحركاتهم بدقة، فاختر اللحظة المناسبة لمهاجمتهم، فباغتهم إلياس وهم في غفلتهم، فقتلهم، وقتل أميرهم ابن عطاء سنة (130هـ/748م)⁽¹⁸²⁾. وبنفس الخطوات والتخطيط عمل إلياس بوتيرة عالية للقضاء على خوارج تونس، فتحرك نحوها، ووصل إليها قبل وصول علمه إليهم، فقاتلهم وقتل قائدهم سنة (131هـ / 749م)⁽¹⁸³⁾.

كانت طرابلس قد أصبحت في قبضة الخوارج، فاخترها عبداللّٰه بن مسعود التجيبي قائدا لهم، فوجه عبدالرحمن أخاه إلياس للقضاء على ثورة التجيبي، فتمكن منه، وضرب عنقه، ووصلب جثته، وتولى إلياس إدارة طرابلس؛ لأهميتها بالنسبة لبني أمية⁽¹⁸⁴⁾.

ارتأى عبدالرحمن بن حبيب الفهري والي إفريقية تولية حميد بن عبد الله العكي⁽¹⁸⁵⁾، غير أن إجراءه لم يغير الموقف، فقد اجتمعت الإباضيّة، واخترها عبد الجبار بن قيس المرادي⁽¹⁸⁶⁾

قائدا لهم، ومعه الحارث بن تليد الحضرمي⁽¹⁸⁷⁾، فحاصروا حميد بن عبد الله في بعض قرى طرابلس، ووقع الوباء في أصحابه فخرج بعهد وأمان، وبعد خروجه عمد عبد الرحمن بن حبيب إلى تعيين يماني آخر يكون محل ثقة لأهل اليمن؛ ليعودوا عن تمردهم، أوليواجه أهل اليمن بعضهم بعضا، فعين يزيد بن صفوان المعافري على ولاية طرابلس⁽¹⁸⁸⁾.

توسعت أهداف الخوارج لضم مناطق جديدة إلى سلطاتهم، فكانت وجهة عبد الجبار المرادي نحو هواره⁽¹⁸⁹⁾؛ لأهميتها في حماية المكاسب السابقة، وفي الوقت نفس وجه عبد الرحمن بن حبيب القائد مجاهد بن مسلم الهواري ليستأنف الناس للقتال، ويقطع عن عبد الجبار هواره، فأقام مجاهد في هواره أشهرا ثم طرده، فعززه عبد الرحمن بن حبيب بمحمد بن مفروق في خيل، وكتب إلى يزيد بن صفوان بالخروج معه إلى هواره؛ لملاقاة عبد الجبارين قيس المرادي، والحارث بن تليد الحضرمي، فخرجوا إليهم، فلقيهم عبد الجبارين قيس والحارث بن تليد بمكان من أرض هواره، فقتل يزيد بن صفوان المعافري ومحمد بن مفروق، وانهمز مجاهد بن مسلم على أرض هواره⁽¹⁹⁰⁾. وهنا افتترقت المصالح؛ فتقاتل قائدا الخوارج فيما بينهم، فقتل كل منهما الآخر⁽¹⁹¹⁾.

استغل عبد الرحمن بن حبيب الفرصة فقاد معركة سريعة ضد أتباعهم، وهم في هول الصدمة، فحقق نصرا كبيرا، وأسر من البربر المؤيدين لهم عددا كبيرا، ثم قام بإجراءات هدف منها إلى كسب ولاء اليمانيين بعد انتصاره عليهم. وحتى لا تتكرر الثورة، استعمل على طرابلس عمرو بن سويد المرادي⁽¹⁹²⁾، واستعمل جميل بن كريب المعافري على القضاء، وكان من أهل العلم والدين⁽¹⁹³⁾.

4- حركة منصور بن جمهور الكلي في السند ضد بني أمية (128هـ- 132هـ/746م-750م)

كان منصور بن جمهور الكلي⁽¹⁹⁴⁾ أعرابيا جافيا غيلانيا⁽¹⁹⁵⁾، تولى إمرة العراق في عهد يزيد سنة (126هـ/744م)، رغم ما به من علة⁽¹⁹⁶⁾، واعتراض ذوي الرأي على توليته، ولكن الخليفة عينه لبلائه معه، وحسن معونته إياه⁽¹⁹⁷⁾.

لم يدم طويلاً في ولاية الكوفة حتى عزل عنها؛ لجبروته وبطشه، وعين مكانه عبدالله بن عمر بن عبد العزيز⁽¹⁹⁸⁾. فتعاون معه في مقاتلة حركة سعيد بن بهدل الخارجي، واستمر في مواجهتهم شهوراً حتى أنهك تمردهم، وقوّض حركتهم⁽¹⁹⁹⁾.

وفي الجو السياسي المشيع بالثورات والتمردات أعلن منصور بن جمهور قيام حركته المسلحة ضد مروان بن محمد سنة (128هـ/746م)، على الرغم من أنه كان معادياً للخوارج⁽²⁰⁰⁾، لكن الجيش الأموي لم يترك له أي فرصة لبطس نفوذه على الأراضي العراقية، أو الاستقرار فيها، فنزل الأنبار ليؤسس إمارته، فسار وراءه ابن هبيرة والي الكوفة، والتقى في غمر⁽²⁰¹⁾، فاقتتلوا وهزم منصور وأصحابه حتى أتوا الكوفة، فأقبل ابن هبيرة في جيشه لمنزلتهم والقضاء عليهم، وفعلاً تم القضاء على جيش منصور ابن جُمهور الكلبى سنة (128هـ/746م)⁽²⁰²⁾، فهرب إلى حلوان⁽²⁰³⁾ فأقام بها، ثم لم يزل ينتقل من موضع إلى موضع، ويبني جيشه من جديد حتى أتى السند⁽²⁰⁴⁾، فغلب عليها وأنزل عسكره بها⁽²⁰⁵⁾، وتمكن فيها، وظل أميراً على بلاد السند حتى قتل مروان بن محمد سنة (132هـ/750م)⁽²⁰⁶⁾، مستفيداً من بعدها عن مركز الخلافة في دمشق من ناحية، ومن ناحية أخرى أن العباسيين بدأوا ثورتهم، فغضوا النظر عنه مركزين جهودهم على الأمويين.

5- المعارضة اليمانية المسلحة في مصر ضد الدولة الأموية (سنة 128هـ - 132هـ/746م - 750م)

بدأ اليمانيون تمردهم بمصر بكتاب بعثه ثابت بن نعيم الجذامي قائد الثورة بفلسطين، فكتب إلى حفص بن الوليد الحضرمي⁽²⁰⁷⁾ بكتاب مع عبد العزيز بن سماك الجذامي، وأرسل معه نقرأ من اليمانيين، فخطبوا في مسجد مصر، ودعوا الناس إلى خلع مروان، فلم يخالفهم أحدٌ إلا يزيد بن أبي أمية المعافري؛ فقال: "تفسدون جُندنا وتشيعون أمرنا".

وقدم عليهم أيضاً رسول زامل بن عمرو السكسكي⁽²⁰⁸⁾ من حمص وقد خلع مروان بها، فدعاهم إلى مثل ما دعاهم إليه ثابت بن نعيم، فأجاب أهل مصر دعوتهم لخلع مروان⁽²⁰⁹⁾،

فخرجوا على الوالي اليماني حسان بن عتاهية التجيبي (سنة 128هـ/746م)، فلم يقبلوا به رغم يمانيته، واختاروا حفص بن الوليد، فقام بخلع مروان بن محمد⁽²¹⁰⁾.

سعى مروان لاحتواء غضب اليمانيين، بتولية حَنْظَلَةَ بن صَفْوَانَ⁽²¹¹⁾، فكتب إلى أهل مصر: "أما إذ أبيتكم ولاية حَسَّان فقد أمرتُ عليكم حَنْظَلَةَ بن صَفْوَانَ"⁽²¹²⁾، فلم يقبلوا به رغم يمانيته أيضا⁽²¹³⁾، فاضطر الخليفة إلى إرسال حوثة بن سهيل الباهلي واليا على مصر سنة (128هـ/746م)، ومعه جيش قوامه سبعة آلاف رجل؛ لضبط الأمور فيها بعد تمرد اليمانيين وثورتهم⁽²¹⁴⁾، فاستقبله اليمانيون بالرفض كما فعلوا مع حسان من قبل⁽²¹⁵⁾، ولكن حفص بن الوليد الحضرمي والي مصر المختار من المصريين منع الجند من القتال، واختار وفدًا لمفاوضة الوالي الجديد؛ حقنا للدماء، إلا أن حوثة الباهلي قبض على الوفد المفاوض، وقام بإعدامهم وكانوا رؤساء جند مصر⁽²¹⁶⁾، ثم قبض على حفص بن الوليد الحضرمي، وأعدمه، وقتل معه رجاء بن أَشِيَمَ الحميري⁽²¹⁷⁾، وكان من كبار القادة اليمانيين بمصر⁽²¹⁸⁾.

وإثر ذلك قام ولاة بني أمية بتصفية الوجود اليمني من الإدارة المصرية، فتم عزل القاضي خير بن نعيم الكندي⁽²¹⁹⁾ سنة (128هـ/746م)⁽²²⁰⁾، إبان الحركة اليمانية، حيث عزله حَوَثْرَةَ⁽²²¹⁾، بإشارة من حسان بن عتاهية التجيبي؛ خوفا من تأثيره على الناس في أي اضطراب قد يحصل أو ثورة يمانية قد تنشأ، فقال لحوثة بن سُهَيْل: "لم يبقَ لحضرموت إلا هذا القرن، فإن قطعته قطعتهَا -يعني خَيْرَ بن نَعِيمَ"⁽²²²⁾.

بعد مقتل القادة اليمانيين في مصر، وتصفية وجودهم في الإدارات المختلفة دون مراعاة لمشاعر أهلهم وذويهم الذين يشكلون غالبية سكان الفسطاط، ويسيطرون على غالبية الإدارات، خلت الدولة من الأداة التنفيذية الضابطة، فتعطلت المصالح، وعم اليمانيين وجوم عظيم كان أثره ظاهرا بيّنا في تحويل ولائهم إلى عداء لبني أمية وانتمائهم لبني العباس⁽²²³⁾.

لم يقف اليمانيون عند هذا الحد بل تتبعوا الخليفة الأموي مروان بن محمد -آخر خلفاء بني مروان- فكان مقتله على أيديهم⁽²²⁴⁾، قتله عامر بن إسماعيل المرادي⁽²²⁵⁾ في بوبصير

بمصر، وقيل إن الذي قتل مروان مزاحم بن حسان الحارثي تحت إمرة عامر بن إسماعيل المرادي⁽²²⁶⁾، ومهما يكن من أمر فإن كلا الرجلين من أهل اليمن، سواء قتله عامر بن إسماعيل المرادي، أم مزاحم بن حسان الحارثي.

والجدير بالذكر أن المقربين من أهل اليمن لدى الخليفة مروان أثبتوا ولاءهم المطلق له، فنرى عثمان بن أبي نسعة الخثعمي⁽²²⁷⁾ بعثه مروان بن محمد الجعديّ في جيش لقمع ثورة الإسكندرية التي أعلنت ولاءها للعباسيين، ففضى عليها⁽²²⁸⁾، ولم يتوان اليمانيون المواليون له في الدفاع عنه عند أفول دولته، حيث مضوا معه عند تحركه نحو مصر، فتبعه الحجاج بن زمل السكسكي فصار معه، وتبعه ثعلبة بن سلامة الكندي⁽²²⁹⁾، وكان من عماله على الأردن⁽²³⁰⁾، وقاتلوا معه حتى قتلوا بجواره⁽²³¹⁾، أما حسان بن عتاهية التجبي، فقد ظل من جملة أمرائه إلى أن زالت دولته، ولم يفارق مروان بن محمد إلى أن قتل معه بمصر سنة (132هـ/750م)⁽²³²⁾.

وكان لثبات اليمانيين أثر في نفس مروان بن محمد، ومشاهدته قيسا التي اعتمد عليها تبرأت منه، ولم يكن لها أي موقف محمود في الدفاع عن الدولة، فقد قال: "انفج الناس عنا انفراج الرأس، ولا سيما قيس التي وضعنا معروفنا عندهم في غير موضعه، وأخرجناه من قوم كانت دولتنا تقوم بهم، فما رأينا لقيس وفاءً ولا شكراً"⁽²³³⁾.

وفي الأندلس أصابت معظم المسلمين الحيرة مما آلت إليه الأوضاع، فانقسم الناس إلى جماعات متناحرة، وظهرت النوايا المكنونة في قلوب أصحابها في صورة انقسام قبلي حاد بين قيسية ويمانية.

تراكم تذمر اليمانيين وسخطهم بالشام والعراق، وكانوا بدأوا يضحجون بالشكوى من بني أمية، ويتضجرون منهم في نهاية القرن الأول بعد محق عبد الملك بن مروان لعبد الرحمن بن الأشعث الكندي، ومن التفوا حوله من اليمانية وغيرهم، ثم حنقهم على بني أمية في بداية القرن الثاني عندما نكب يزيد بن عبد الملك المهالبة وكاد يُفنيهم، وتنامى حقد اليمانية في آخر أيام هشام، حين أقصى خالدًا عن العراق.

وتصدى الوليد بن يزيد لخالد بن عبد الله القسري، لأنه قاوم رغباته السياسية فسجنه وأذن في ضربه، وكان قتل يوسف بن عمر الثقفي لخالد خاتمة النكبات التي حاقت باليمانية؛ ودافعهم إلى التدبير المتقن لخلع الوليد واغتياله؛ ثاراً لدماء زعمائهم المراقبة، وكرامتهم المهذرة، وسلطتهم الضائعة، وقضاءً على نفوذهم المضربة من قيس وتميم، الذين أيدوا بني أمية ومكّنوهم من اليمانية⁽²³⁴⁾.

إن العوامل التي أدت إلى زوال الدولة كانت تتفاعل منذ زمن بعيد، وقدر لمروان وحده أن يصارع أحداثاً كانت كلها تعمل ضده، وأول خطرواوجهه هو انقسام الأمويين على أنفسهم، الذي كان من أسوأ نتائجه انقسام كتلتي العرب الرئيسيتين في الشام وهما: اليمانيون والقيسيون، فقد انقلب اليمانيون ضد مروان وانحاز القيسيون إليه، وتظهر خطورة هذا الانقسام في أنه حدث في مقر الخلافة الأموية، وبين أكثر أنصار الأمويين قوة، ولهذا كان اضطراب الأمر في الشام إيذاناً باضطراب أمر الدولة كلها⁽²³⁵⁾.

تجمعت الأحقاد والمساوي في لحظة الخطر على الدولة الأموية، فأضيفت إليها الضغائن القبلية التي أجمت نفوس اليمانيين عليها؛ لتشكل هذه المعطيات عامل هدم للدولة الأموية وفي الوقت نفسه جسر عبور للعباسيين لبلوغ أهدافهم.

وإزاء ذلك كله لم يكن بمقدور الدولة الأموية مقاومة كل تلك الحركات المسلحة المتجددة، والممتدة على ساحة الدولة بأكملها.

لم تنعم البلاد الإسلامية بالاستقرار في ظل حركات اليمانيين المسلحة من مشرق الدولة إلى مغربها، وهو ما أدى إلى تعطل الفتوحات، وسفك الدماء، فسادت لغة الصراع حتى اكتسى الشعر ذلك الثوب، وتحول إلى شعر سياسي لغته المهاجة، حسب مقتضى الصراع بين الأحزاب السياسية وحسب حاجة العصبية القبلية⁽²³⁶⁾، وعطلت المصالح العامة، وقد انتهى الصراع الكلي للحركات اليمانية المسلحة بهدف عديمي، صب في مصلحة العباسيين⁽²³⁷⁾.

إذ نجحوا في استغلال تمرداتهم وثوراتهم التي أرهقوا بها الأمويين على طول الساحة الإسلامية وعرضها.

عند قراءة الحركات المسلحة وأحداثها تبدو صورة بني أمية وكأنهم كانوا مستبدين، هذا صحيح من حيث سفك الدماء، وغياب الشورى، وتوريث الحكم، لكن الصحيح أيضا أن أسس الحضارة والثقافة والفقهاء الإسلامي أنشئت في عهدهم⁽²³⁸⁾.

ويتضح أن نسبة قيام الدولة العباسية إلى أبي مسلم وعبقرته غير صحيح؛ لأن الدعوة العباسية لم يكن لها وجود في مصر أو إفريقية، أو اليمن، ولم يظهر أبو مسلم إلا بعد أن قام اليمانيون بثوراتهم في خراسان، وسلموه أمر "مرو"، وأرهقوا خصمه بحروب متوالية على مدى سنوات، لكن لا يمكن أن ننكر أنه استطاع استغلال الظروف، واختيار الوقت، وتسخير جهود اليمانيين وثوراتهم في صالح الدعوة العباسية⁽²³⁹⁾.

وقد بقي أعداء الأمويين يحكمون العالم الإسلامي بعدهم لقرون طويلة: فالعباسيون في معظم البلاد الإسلامية، والشيعية في المغرب ومصر، والخوارج في تاهرت وعمان، وكل هؤلاء المعادون، لم يكونوا في إدارة دولتهم أحسن حالا منهم، إذ يحفظ للدولة الأموية ما حققته في ظرف تسعين سنة⁽²⁴⁰⁾.

الخاتمة:

حاولت في هذا البحث مرافقة مواقف المعارضة المسلحة التي قادها بعض اليمانيين في العهد الأموي، وخلصت فيها إلى النتائج الآتية:

- بروز حركات مسلحة بقيادة بعض اليمانيين من عمال الدولة وولاتها عكس صفو العلاقة بينهما، وهو ما انعكس على اليمانيين بشكل عام، وخاصة في نهاية عصر الدولة الأموية.
- يلاحظ أن تأييد أعداد من اليمانيين لهذه الحركات، بغض النظر عن حجمهم، كان أحيانا يتلاشى عندما يكتشفون المطامح الشخصية للخارجين؛ ما أثر في بلوغ تلك الحركات غاية أهدافها.

- لم تقم أية معارضة يمنية في أيام عمر بن عبد العزيز؛ كونه اهتم بإصلاح نظام الحكم، ورغم إقصائه ليزيد بن المهلب وسجنه، فإن اليمانيين تقبلوا ذلك؛ لعلمهم أن عمر هدفه إصلاح نظام الحكم، وليس استهدافهم وإقصاءهم، ويزيد بن المهلب نفسه تقبل من عمر ذلك، كما أنها غابت في أيام الوليد وسليمان؛ لتقريبهما اليمانيين.

- لم يجن اليمانيون الذين خرجوا في تلك الحركات ثمار خروجهم، ولكنهم أربعوا الدولة وأثروا، ولو بقدر محدود في توجهاتها المختلفة، سواء في جهودها لنشر الإسلام، أم في إكمالها أسس البناء الحضاري الذي باشره الرسول الكريم -صلى الله عليه وسلم-، وتابع نموه الخلفاء الراشدون الأربعة، والذي تمثل في ازدهار الحياة العلمية، والتقدم الذي تحقق في الحياة الاجتماعية والاقتصادية.

- استمرت عجلة التقدم في عهد الدولة رغم كثرة الحركات المسلحة من اليمانيين وغيرهم، فانتشر الإسلام في مساحة واسعة امتدت بين المحيط الأطلسي غرباً والكاشغر شرقاً، وبين أرمينية شمالاً والمحيط الهندي جنوباً، وازدهرت الحياة العلمية وتطورت اللغة العربية واتسع نطاق الناطقين بها.

- لم يكن الاستبداد سمة العصر الأموي كله، فقد كان لكل خليفة شخصيته، وظهر من بينهم من أعطى اليمانيين مكانة لم يبلغوها في أي عصر لاحق، فقد اعتمد عليهم سليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز، وهشام بن عبد الملك، في أمور الخلافة وتسيير شئونها.

- لقد ظن أكثر اليمانيين أنهم بثوراتهم هذه يقضون على الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي، إلا أنهم انتقلوا من استبداد أسرة، هي أسرة بني أمية إلى استبداد أسرة أخرى، هي أسرة بني العباس، التي دامت في الحكم خمسة قرون.

- (1) ينظر: خليفة بن خياط العصفري اللبثي(ت.240هـ)، التاريخ، تح: أكرم ضياء العمري، دار القلم، مؤسسة الرسالة، دمشق- بيروت، ط2، 1397هـ:394. أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري (ت. 279هـ)، أنساب الأشراف، تح: سهيل زكار، رياض الزركلي، دار الفكر، بيروت، ط1، 1996م:158/3. محمد بن جرير بن يزيد الطبري(ت.310هـ): تاريخ الرسل والملوك، دار التراث، بيروت، ط2، 1967م:257/5، 348/7. يوسف العث، الدولة الأموية والأحداث التي سبقتها ومهدت لها ابتداء من فتنة عثمان، دار الفكر، دمشق، ط2، 1985م: 166- 172. محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة الأموية، دار النفائس، بيروت، ط7، 2010م: 18، 19.
- (2) ينظر العث، الدولة الاموية: 133
- (3) محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (ت.748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1985م: 183/4.
- (4) ينظر، العث، الدولة الاموية: 152، 192.
- (5) علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم ابن الأثير (ت. 630هـ)، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1997م: 121/4.
- (6) محمد بن عبد الهادي بن رزان الشيباني، مواقف المعارضة في عهد يزيد بن معاوية (60هـ- 64هـ/679م- 683م)، دار طيبة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط2، 2009م: 457.
- (7) الطبري، تاريخ الرسل: 369/7، 370.
- (8) ينظر: العث، الدولة الاموية: 132.
- (9) ينظر: العث، الدولة الاموية: 136.
- (10) أحمد بن داود الدينوري، الأخبار الطوال، مطبعة السعادة، القاهرة، ط1، 1330هـ: 258. البلاذري، أنساب الأشراف: 308/5. الطبري، تاريخ الرسل: 490 /5. ابن الأثير، الكامل: 215/3. عمر بن أحمد بن هبة الله ابن العديم (ت:660هـ)، بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق: د. سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 1988م: 2629/6.
- (11) إبراهيم بن علي الشيرازي (ت. 476هـ)، طبقات الفقهاء تح: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، ط1، 1970م: 62.
- (12) ينظر: العث، الدولة الاموية: 176. محمد ضياء الدين الريس، عبد الملك بن مروان والدولة الأموية، مكتبة المهتدين، القاهرة، ط2، 1969م: 71، 74، 83، 84، 85.

- (13) هبة رشاد الدسوقي أحمد، مظاهر التجديد في العصر العباسي الأول، رسالة ماجستير، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، جامعة الخرطوم، السودان، 2008م: 3، 11.
- (14) سجستان: بلد جليل له من الكور مثل ما بخراسان وأكثر، غير أنها منقطعة متصلة ببلاد السند والهند، وكان يضاهاي خراسان (أفغانستان الحالية)، ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت. 626هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط2، 1995م: 199/33.
- (15) عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندي، أمير مشهور من القادة الشجعان الدهاء. خرج على الحجاج، وأيده جمع من القراء والعلماء والصلحاء، فانتصر عليهم الحجاج في معركة دير الجماجم، وهرب ابن الأشعث إلى رتبيل ملك الهند وقتل سنة (84هـ/703م)، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 4/183. إسماعيل بن عمر بن كثير (ت. 774هـ)، البداية والنهاية، تح: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1988م: 93/9. الزركلي، الأعلام: 3/323.
- (16) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 4/183.
- (17) ابن خياط، التاريخ: 280. الطبري، تاريخ الرسل: 6/334-336.
- (18) سعيد بن جبير الأسدي، بالولاء، الكوفي، أبو عبد الله، التابعي الإمام، الحافظ، المقرئ، المفسر، الشهيد، كان أعلمهم على الإطلاق. وهو حبشي الأصل، خرج مع ابن الأشعث على عبد الملك بن مروان، وظل معه حتى قتل، فذهب سعيد إلى مكة، فقبض عليه وألها خالد القسري وأرسله إلى الحجاج، فقتله بواسط سنة (95هـ/714م)؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 4/321. الزركلي، الأعلام: 3/93.
- (19) عامر بن شراحيل بن عبد ذي كبار، الشعبي الحميري، أبو عمرو، راوية، من التابعين، يضرب المثل بحفظه. ولد ونشأ بالكوفة. اتصل بعبد الملك بن مروان، فكان نديمه وسميره ورسوله إلى ملك الروم. استقضاه عمر بن عبد العزيز. وكان فقيها، ومات فجأة بالكوفة سنة (103هـ/722م): صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، (ت. 764هـ)، الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرنؤوط، تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000م: 16/336. الزركلي، الأعلام: 3/251.
- (20) إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي، اليماني، ثم الكوفي، أحد أعلام الإمام، الحافظ، فقيه العراق، مات مختفيا من الحجاج سنة (96هـ/715م)؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 4/521، 520. الزركلي، الأعلام: 1/80.
- (21) ينظر: ابن الأثير، الكامل: 3/496. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 4/521. عبدالله فياض، محاضرات في تاريخ صدر الإسلام والدولة الأموية، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1967: 96.

- (22) ذرين عبد الله بن زرارة بن معاوية بن عميرة بن همدان. كان من أبلغ الناس في القصص، وكان مرجئاً. خرج مع ابن الأشعث على الحجاج؛ محمد بن سعد بن منيع (ت.230هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1968م: 293/6. يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف المزي (ت، 742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1980م: 511/8.
- (23) ابن خياط، التاريخ: 280.
- (24) الطبري، تاريخ الرسل: 6/ 347. الذهبي؛ سير أعلام النبلاء: 4/306.
- (25) البلاذري، أنساب الأشراف: 7/314.
- (26) المصدر نفسه: 7/324.
- (27) المصدر نفسه: 7/321.
- (28) البلاذري، أنساب الأشراف: 7/336. الطبري، تاريخ الرسل: 6/349-347.
- (29) البلاذري، أنساب الأشراف: 7/337.
- (30) الطبري، تاريخ الرسل: 6/349، 348.
- (31) البلاذري، أنساب الأشراف: 7/338.
- (32) الطبري، تاريخ الرسل: 6/336.
- (33) البلاذري، أنساب الأشراف: 7/322، 336.
- (34) عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي (ت. 597هـ)، المنتظم في تاريخ الأمم، تح: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م: 233/6. ابن الأثير، الكامل: 3/496.
- (35) دير الجماجم بظاهر الكوفة، على سبعة فراسخ على طرف البرلسالك إلى البصرة، وعند هذا الموضع كانت الوقعة بين الحجاج وعبد الرحمن بن الأشعث، التي كسر فيها ابن الأشعث، وقتل القراء: الحموي، معجم البلدان: 3/503.
- (36) ابن الأثير، الكامل: 3/501. محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (ت، 748هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: تح: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1993م: 10/6.
- (37) الطبري، تاريخ الرسل: 6/350.

(38) ابن الأثير، الكامل: 696/2. نجدة خماش، الشام في صدر الإسلام من الفتح حتى سقوط خلافة بني أمية، دراسة للأوضاع الاجتماعية والإدارية، أطروحة دكتوراه، جامعة دمشق، كلية الآداب، 1984:

132

(39) البلاذري، أنساب الأشراف: 352/7، 353 ابن خياط، تاريخ: 283.

(40) البلاذري، أنساب الأشراف: 339/7.

(41) ابن الأثير، الكامل: 501/3. الذهبي، تاريخ الإسلام: 10/6.

(42) ابن الأثير، الكامل: 696/2. خماش، الشام في صدر الإسلام: 132.

(43) خليفة بن خياط، مصدر سابق: 286؛ وابن الأثير، الكامل: 696/2، خماش، الشام في صدر الإسلام:

132.

(44) البلاذري، أنساب الأشراف: 316/7.

(45) المصدر نفسه: 331/7.

(46) كميل بن زياد بن نهيك بن هيثم بن سعد بن مالك بن النخع من مذحج. شهد مع علي صفين. وكان شريفا مطاعا في قومه. ركين وقور عند الحرب، وصاحب البأس والصوت في الناس، قدم الحجاج بن يوسف الكوفة ودعا به فقتله صبيرا. ابن سعد، الطبقات الكبرى: 179/6. الطبري، تاريخ الرسل:

350/6؛ والزركلي، الأعلام: 234/5.

(47) البلاذري، أنساب الأشراف: 339/7.

(48) ابن خياط، التاريخ: 288.

(49) المصدر نفسه: 287.

(50) البلاذري، أنساب الأشراف، ج 7: 340؛ والطبري، تاريخ الرسل: 360/6.

(51) يزيد بن المهلب بن أبي صفرة أبو خالد الأزدي، ولد سنة (53هـ/673م)، ظل مجاهدا مع أبيه حتى توفي

أبوه سنة (82هـ/701م). وولاه أبوه خراسان سنة (82هـ/701م) قبل موته، فأقره الحجاج، وتوفي

مقتولا في خلافة يزيد سنة (102هـ/720م)، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان (ت:

681هـ). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، دت: 288/6،

الذهبي، سير أعلام النبلاء: 503/4. الزركلي، الأعلام: 190/8.

(52) هي بلاد واسعة تشكل الشمال الشرقي في إيران وتمتد بين جرجان وطبرستان من جهة وما وراء النهر

من جهة أخرى. وكان يتبعها من الناحية السياسية بلاد ما وراء النهر، الحموي، مصدر سابق:

350، 351/2

- (53) ابن الأثير، الكامل: 96/4؛ عبدالله بن الحسين الشريف، الدولة الأموية في عهد الخليفة يزيد بن عبد الملك، دار القاهرة، القاهرة، ط1، 2005م: 78.
- (54) الشريف، الدولة الأموية: 78.
- (55) ابن خياط، التاريخ: 313. الطبري، تاريخ الرسل: 523/6.
- (56) البلاذري، أنساب الأشراف: 114/4.
- (57) جُرْجان: مدينة مشهورة قرب بحر قزوين على زاويته الجنوبية الشرقية. شمال شرق طهران. فُتحت زمن عثمان رضي الله عنه سنة (29هـ/650م)، وبنها يزيد بن المهلب، وهي اليوم من المدن الإيرانية المشهورة واسمها (أستراباذ)، ينظر: أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري (ت. 279هـ)، فتوح البلدان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988م: 467. الحموي، معجم البلدان: 119/2.
- (58) هي المنطقة الجبلية التي تحيط بجنوب بحر الخزر (قزوين)، ويطلق على طبرستان اسم (مازندران) أيضا وكان اسمان مترادفين، ثم طغى اسم (مازندران) وشاع فلا تسمى المنطقة بغيره، الحموي، معجم البلدان: 13/4. محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميري (ت. 900هـ)، الروض المعطار في خبر الأقطار، تج: إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ط2، 1980م: 383.
- (59) ابن خياط، التاريخ: 315. الطبري، تاريخ الرسل: 542/6.
- (60) حمزة بن يوسف بن إبراهيم السهمي القرشي الجرجاني (ت. 427هـ)، تاريخ جرجان، تج: محمد عبد المعيد خان، عالم الكتب، بيروت، ط4، 1987م: 49.
- (61) ابن خياط، التاريخ: 320؛ والطبري، تاريخ الرسل: 554/6.
- (62) الطبري، تاريخ الرسل: 564/6.
- (63) الطبري، تاريخ الرسل، ج 6: 579؛ الشريف، الدولة الأموية: 95.
- (64) البلاذري، أنساب الأشراف: 297/8.
- (65) الذهبي، تاريخ الإسلام: 488/6. محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1997م: 58/1.
- (66) عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد العكري الحنبلي (ت. 1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تج: محمود الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 1986م: 17/2.
- (67) ابن الجوزي، المنتظم: 67/7.

- (68) السמידع الكندي من بني مالك بن ربيعة من ساكني عمان، يرى رأي الخوارج، اعتزل ومعه ناس من القراء الحركة بداية أمرها، ثم انضم إليها: الطبري، تاريخ الرسل: 583/6. ابن الجوزي، المنتظم: 67/7.
- (69) الطبري، تاريخ الرسل: 583/6. ابن الجوزي، المنتظم: 67/7.
- (70) البلاذري، أنساب الأشراف: 311/8.
- (71) البلاذري، أنساب الأشراف: 308/8. ابن الجوزي، المنتظم: 68/7.
- (72) البلاذري، أنساب الأشراف: 310/8. ابن الجوزي، المنتظم: 67/7.
- (73) البلاذري، أنساب الأشراف: 310/8.
- (74) ابن الجوزي، المنتظم: 68/7.
- (75) البلاذري، أنساب الأشراف: 311/8.
- (76) مسلمة بن عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أمية، أمير قائد، من أبطال عصره. له فتوحات مشهورة، غزا القسطنطينية في دولة أخيه سليمان سنة (96هـ/715م) وولاه أخوه يزيد إمرة العراقيين ثم أرمينية. وغزا الترك والسند سنة (109هـ/727م). ومات بالشام. سنة (120هـ/738م)، وكان أولى بالخلافة من سائر إخوته، الذهبي: سير أعلام النبلاء: 241/5. الزركلي، الأعلام: 224/7.
- (77) الشريف، الدولة الأموية: 120.
- (78) ابن الأثير، الكامل: 170-169/4.
- (79) الطبري، تاريخ الرسل: 593/6، 595.
- (80) ينظر: الطبري، تاريخ الرسل: 591/6، 592. ابن الأثير، الكامل: 130/4.
- (81) العقر، عدة مواضع منها عقر بابل قرب كربلاء بالكوفة، الحموي، معجم البلدان: 136/4.
- (82) عفيف الدين عبد الله بن أسعد اليافعي (ت: 768هـ)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، تج: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997 م: 168/1؛ محمد بن مكرم بن علي بن منظور (ت، 711هـ)، مختصر تاريخ دمشق، تج: روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطيع، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، ط1، 1984م: 266/24. علي محمد محمد الصلابي، الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2008م: 387/2.
- (83) الطبري، تاريخ الرسل: 591/6، 592. ابن الأثير، الكامل: 130/4. الشريف، الدولة الأموية: 155.
- (84) ثابت إسماعيل الراوي، العراق في العصر الأموي من الناحية السياسية والإدارية والاجتماعية، منشورات مكتبة الأندلس، بغداد، ط2، طبع بمطابع النجف الأشرف، 1970م: 218. الشريف، الدولة الأموية: 155.

- (85) إبراهيم بيضون، ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، 1979م: 332-333. الشريف، الدولة الأموية: 155.
- (86) الطبري، تاريخ الرسل: 595/6. الشريف، الدولة الأموية: 155
- (87) ابن خياط، التاريخ: 322. الشريف، الدولة الأموية: 155
- (88) ابن الأثير، الكامل: 131/4.
- (89) علي عبدالرحمن العمرو، هشام بن عبدالملك والدولة الأموية، ط2، 1992م: 139، 140.
- (90) ابن كثير، البداية والنهاية: 271/9.
- (91) ابن الجوزي، المنتظم: 117/7؛ وابن كثير، البداية والنهاية: 271/9.
- (92) البلاذري، أنساب الأشراف: 11/9.
- (93) العمرو، هشام ابن عبد الملك: 139، 140.
- (94) علي بن الحسين بن علي المسعودي (ت: 346هـ)، التنبيه والإشراف، تصحيح: عبد الله إسماعيل الصاوي، دار الصاوي، القاهرة، د.ت: 270/1. حسن محمد حسن دراوشة، مروان بن محمد (72هـ - 132هـ/ 691 - 749 م)، دراسة تاريخية في أبعاد الصراع على الحكم، رسالة ماجستير، قسم التاريخ، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2007م: 37.
- (95) خالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد القسري، من بجيلة، من أهل دمشق. وأحد خطباء العرب وأجوادهم عزله هشام سنة (120هـ/738م) عن العراق وولى مكانه يوسف بن عمر الثقفي وأمره أن يحاسبه، فسجنه يوسف وعذبه بالحيرة، وكان خالد يرمى بالزندقة، وهو من ألقى القبض على سعيد بن جبيرة وسلمه للحجاج أيام إمرته على مكة، قتله يوسف في أيام الوليد بن يزيد سنة (126هـ، 744هـ)، الصفدي، الوافي بالوفيات: 155/13. الذهبي: سير أعلام النبلاء: 425/5. الزركلي، الأعلام: 296/2، 297.
- (96) البلاذري، أنساب الأشراف: 108/9. المسعودي، مصدر سابق، 1: 280. دراوشة، مروان بن محمد: 37.
- (97) البلاذري، أنساب الأشراف: 109/9، 110.
- (98) نفسه: 185/9
- (99) دراوشة، مروان بن محمد: 37.
- (100) المرجع نفسه: 37.
- (101) ينظر: المسعودي، التنبيه والإشراف: 281/1.
- (102) ابن خياط، التاريخ: 368، 369.

- (103) عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت، 276هـ)، المعارف، تح: ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1992م: 367/1.
- (104) ابن خياط، التاريخ: 369.
- (105) الطبري، تاريخ الرسل: 270/7.
- (106) المصدر نفسه: 271/7.
- (107) ابن خياط، التاريخ: 369..
- (108) ابن قتيبة، المعارف: 367/1.
- (109) الطبري، تاريخ الرسل: 266/7.
- (110) المصدر نفسه: 266/7.
- (111) المصدر نفسه: 267/7.
- (112) الطبري، تاريخ الرسل: 268/7. ابن كثير، البداية والنهاية: 15/10.
- (113) المدينة المشهورة، من أهم مدن العراق وإحدى قواعد الإسلام. قيل إنها سميت الموصل لأنها تصل بين الجزيرة والعراق. خرج منها كثير من العلماء والأدباء والحفاظ، ومنها يقصد إلى جميع البلدان. وهي باب العراق، ومفتاح خراسان ومنها يقصد إلى أذربيجان، الحموي، معجم البلدان: 223/5.
- (114) ابن خياط، التاريخ: 371.
- (115) يطلق اسم الجزيرة على إقليم بين نهري دجلة والفرات وإلى ديار بكر في الشمال، الحموي، معجم البلدان: 138/2.
- (116) في جهة حلوان وبالقرب من بابل هاروت وماروت، وكانت شهرزور مضمومة إلى الموصل حتى فرقت في آخر خلافة الرشيد، الحميري، الروض المعطار: 350.
- (117) ابن خياط، التاريخ: 371.
- (118) المصدر نفسه: 375.
- (119) المصدر نفسه: 280، 283.
- (120) مدينة قديمة مشهورة بين دمشق وحلب. كانت من أجناد الشام الخمسة أيام الفتح الإسلامي، يمر من جانبيها نهر العاصي، وفيها قبر بطل الإسلام خالد بن الوليد رضي الله عنه وقبر ابنه عبد الرحمن، رحمه الله تعالى، الحموي، معجم البلدان: 302/2. الحميري، الروض المعطار: 198.
- (121) إبراهيم بن الوليد بن عبد الملك، كانت ولايته شهرين ونصف، ثم خلع نفسه وباع مروان بن محمد بالجزيرة سنة 127هـ فعفا عنه، ينظر: ابن خياط، التاريخ: 374. ابن قتيبة، المعارف: 367-368.

- (122) ابن الأثير، الكامل: 323/5. دراوشة، مروان بن محمد: 30.
- (123) الدينوري، مصدر سابق: 350، 351.
- (124) الذهبي، تاريخ الإسلام، مصدر سابق: 20/8.
- (125) دراوشة، مروان بن محمد: 38.
- (126) الذهبي، تاريخ الإسلام: 17/8. دراوشة، مروان بن محمد، 38.
- (127) الطبري، تاريخ الرسل: 312/7. دراوشة، مروان بن محمد، 38.
- (128) الطبري، تاريخ الرسل: 312/7.
- (129) ثابت بن نعيم بن زرعة بن روح بن زنباع الجذامي من أهل فلسطين، وكان رأساً في أهل اليمن وغزا المغرب في أيام هشام بن عبد الملك مع حنظلة بن صفوان الكلبى فأفسد عليه الجند، فحبسه هشام حتى قدم مروان على هشام فاستوهبه منه فوهبه له فأشخصه معه إلى أرمينية فولاه وحباه، فكفر إحسانه وعصاه في بعض أمره؛ إذ كان يلي أرمينية فاعتقله مروان ثم منّ عليه وأطلقه وشهد بدمشق البيعة وولاه فلسطين وقام عليه وخلعه، فظفر به مروان وقتله مع أبنائه سنة (128هـ/746م)، البلاذري، أنساب الأشراف: 233/9. ابن عساكر، تاريخ دمشق: 143/11، 144.
- (130) الطبري، تاريخ الرسل: 296/7. دراوشة، مروان بن محمد: 40.
- (131) البلاذري، أنساب الأشراف: 219/9. الطبري، تاريخ الرسل: 297/7. عبد الملك بن حسين العصامي (ت: 1111هـ)، سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م: 341/3. دراوشة، مروان بن محمد: 40.
- (132) البلاذري، أنساب الأشراف: 224/9.
- (133) الطبري، تاريخ الرسل: 312/7. الكندي، الولاة القضاة: 65.
- (134) البلاذري، أنساب الأشراف: 225/9.
- (135) ابن عساكر، تاريخ دمشق: 461/40.
- (136) البلاذري، أنساب الأشراف: 233/9.
- (137) كان معاوية بن يزيد بن الحصين بن نمير السكوني من رؤوس اليمانيين في الشام، وكان أول من نهض لمبايعة مروان من رؤوس أهل حمص، ينظر: الطبري، تاريخ الرسل: 312/7.
- (138) عبد الله بن شجرة السكسكي ثم الكندي، حمصي شهد البيعة لمروان بن محمد بالخلافة بدمشق، واختاره أهل حمص لولاية جندهم بعد مبايعتهم مروان بالخلافة سنة 127 فأقره مروان بن محمد عليهم، وأخذ عليه اليهود بعدم النكوث، فوفى ببيعته، فخرج أثناء ثورة اليمانيين في حمص إلى سلمية

- فُتِلَ بها سنة (127هـ/745م)، البلاذري، أنساب الأشراف: 228/9. ابن عساكر، تاريخ دمشق: 139/29. الزركلي، الأعلام: 191/8.
- (139) الطبري، تاريخ الرسل: 312/7. الصلابي، الدولة الأموية عوامل الازدهار: 515/2.
- (140) الطبري، تاريخ الرسل: 312/7.
- (141) الأصبغ بن ذؤالة الكلبي أحد فرسان كلب المشهورين وكان أبوه ممن قام مع يزيد بن الوليد الناقص ثم إن ذؤالة وحمزة وفرافصة بني الأصبغ خلعوا مروان بن محمد، وتبعه جماعة من أهل الشام، وساروا من تدمر إلى حمص، وتحصنوا بها، فأقبل إليهم مروان، فحاصرهم بها حتى غلب عليها، وقتل مع أبنائه، البلاذري، أنساب الأشراف: 228/9. ابن عساكر، تاريخ دمشق: 326/17.
- (142) معاوية بن عبد الأملئ بن الحارث السكسكي، كان أشدَّ العرب ضد مروان بن مُحمَّد. ينظر: أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي (ت: 204هـ)، نسب معد واليمن الكبير، تح: ناجي حسن، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ط1، 1988م: 1/196. البلاذري: أنساب الأشراف: 228/9.
- (143) ابن عساكر، تاريخ دمشق: 140/29.
- (144) الطبري، تاريخ الرسل: 313/7.
- (145) يزيد بن خالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد القسري البجلي: أمير. كان مع أبيه في العراق. وقتل أبوه، فانتقل إلى غوطة دمشق، فاختاره أهل الغوطة أميراً عليهم، وخرج لقتال جيش مروان، فانهزم، وأخذ فقتل وصلب على باب الفراديس بدمشق سنة (127هـ/745م)، ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 27/338. الصفدي، الوافي بالوفيات: 17/28، 18.
- (146) المصدر نفسه: 313/7.
- (147) أبو علاقة السكسكي، وقيل القضاعي، كان على شرط الحجاج، وأسهم في الثورة ضد الوليد، واحتز رأسه، وقتل في الغوطة أيام مروان بن محمد، ابن خياط، التاريخ: 308. البلاذري، أنساب الأشراف: 230/8. الطبري، تاريخ الرسل: 246/7.
- (148) البلاذري، أنساب الأشراف: 9: 230.
- (149) الصلابي، الدولة الأموية عوامل الازدهار: 516/2.
- (150) البلاذري، أنساب الأشراف: 230/9.
- (151) المصدر نفسه: 234/9.
- (152) هو: مجزأة بن الكوثر بن زفر بن الحارث الكلابي، القيسي كان من قواد جيش مروان بن محمد، ولاء قنسرين، وقتله العباسيون سنة (132هـ/750م)، ابن منظور، لسان العرب: 91/24. الزركلي، الأعلام: 279/5.
- (153) الطبري، تاريخ الرسل: 314/7.

- (154) ابن خياط، التاريخ: 374. البلاذري، أنساب الأشراف: 234/9.
- (155) البلاذري، أنساب الأشراف: 234/9. الطبري، تاريخ الرسل 314/7.
- (156) ابن كثير، البداية والنهاية: 26/10.
- (157) الطبري، تاريخ الرسل: 348/7.
- (158) ابن خياط، التاريخ: 384.
- (159) ابن خياط، التاريخ: 385؛ الذهبي، تاريخ الإسلام: 24/8.
- (160) ابن خياط، التاريخ: 391. الذهبي، تاريخ الإسلام: 8، 24، 27.
- (161) حسان بن عتاهية بن عبد الرحمن بن حسان بن عتاهية الكنديّ التجيبي: أمير مصر لهشام بن عبد الملك، ولمروان بن محمد. قتل مع مروان بأمر صالح بن علي بن عبد الله بن عباس سنة (132 هـ/750م)، وكان فقيهاً قد جالس عطاء بن أبي رباح، وسمع منه، عبد الرحمن بن أحمد بن يونس الصديقي، (ت. 347هـ)، التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م: 115. الذهبي، تاريخ الإسلام: 335/8.
- (162) حوثة بن سهيل الباهلي: قائد أصله من قنسرين. وكان بدويًا فحًا، سفاكا للدماء. ولي مصر سنة (128هـ/746م) لمروان بن محمد، إثر فتنة قامت بها، فجاءها وقتل كثيرا من الزعماء والرؤساء بتهمة الاشتراك فيها، فلم يرض مروان عن عمله فصرفه سنة (131هـ/749م) ووجهه إلى العراق مددا ليزيد بن عمر بن هبيرة، فجعله يزيد على مقدمة جيشه، فقاتل أشياع العباسيين إلى أن استسلم ابن هبيرة بعد مقتل مروان، فاستسلم حوثة معه، فقتلها السفاح العباسي، ابن يونس، التاريخ: 70/2. الزركلي: الأعلام: 288/2.
- (163) محمد بن يوسف بن يعقوب الكندي (ت: بعد 355هـ)، الولاة القضاة، تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، وأحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م: 69.
- (164) وادي قديد، واد من أودية الحجاز، يمر شمال مكة على مسافة (130) كم. عاتق بن غيث بن زوير البلادي، معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية، دار مكة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط1، 1402هـ/1982م: 132.
- (165) ابن خياط، التاريخ: 392. الذهبي، التاريخ، مصدر سابق: 27/8.
- (166) عبد الملك بن محمد بن عطية بن عروة السعدي من سعد هوازن، سيره مروان بن محمد من الشام لقتال أبي حمزة وطالب الحق، فمضى إليهما وهزم أصحابهما، وقصد اليمن، واسترد مكة والمدينة واليمن من قبضتهم وقتلهم، وكلفه مروان بإدارة الحج، فأبقى جيشه وخيله لحفظ الأمن، وسار في

- عدد قليل متوجها إلى مكة، فلقبه جمع من بني مراد فقتلوه؛ ابن منظور، مصدر سابق، ج 15: 216؛
والزركلي، الأعلام: 162/4.
- (167) ابن خياط، التاريخ: 393، 406، 407؛ والطبري، تاريخ الرسل: 399/7.
- (168) الذهبي، تاريخ الإسلام: 28/8.
- (169) تباله: واد ذو قرى ومياه ونخل، يقع جنوب شرقي الطائف على مسافة 200 كم؛ في تهامة عسير، وهي
أيضا بلدة، قيل، أسلم أهل تباله وجرش من غير حرب، فأقرهما رسول الله في أيدي أهلها على ما
أسلموا عليه، وكان فتحها في سنة 10هـ. البلادي، معجم المعالم الجغرافية: 59.
- (170) ابن خياط، التاريخ: 394. ابن الأثير، الكامل: 386/4. الذهبي، تاريخ الإسلام: 28/8.
- (171) ابن خياط، التاريخ: 394. ابن الأثير، الكامل: 386/4.
- (172) خيوان، أرض خيوان بن مالك وهو من غرر بلد همدان وأكرمه تربة وأطيبه ثمرة، وهي الحد بين بكيل
وحاشد، وهما فرعا همدان، الحسن بن أحمد بن يعقوب بن يوسف بن داود الشهير بالهمداني (ت.
334هـ)، صفة جزيرة العرب، مطبعة بريل، ليدن، 1884م: 66.
- (173) ابن خياط، التاريخ: 395.
- (174) المصدر نفسه: 394.
- (175) نفسه: 407.
- (176) ينظر: ابن الأثير، الكامل: 323/4، أحمد بن خالد بن محمد الناصري شهاب الدين (ت. 1315هـ)،
الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، تح: جعفر الناصري، محمد الناصري، دار الكتاب - الدار
البيضاء، 1954م: 173/1.
- (177) يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري (ت. 874هـ)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة،
وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، القاهرة، د.ت: 282/1.
- (178) ابن الأثير، الكامل: 324/4..
- (179) عبد الله بن مسعود النجيب، أخذ الفكر الخارجي عن جابر بن زيد الأزدي، وقام بنشر فكرته في المغرب
وركز دعوته على قبيلة هواة البربرية فاستجابت له وحاول أن يؤسس أول دولة إباضية في المغرب عام
122هـ/740م) وقد فشلت مبادرته وقتل سنة (126هـ/744م)، مصدر سابق: 252.
- (180) ابن خياط، التاريخ: 389.
- (181) ابن الأثير، الكامل: 323/4؛ والزركلي، الأعلام: 71/5.
- (182) ابن الأثير، الكامل: 324/4.

- (183) المصدر نفسه: 324/4.
- (184) الذهبي، تاريخ الإسلام: 25/8.
- (185) عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، (ت. 257هـ)، فتوح مصر والمغرب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1415 هـ/1995م: 252، 262.
- (186) عبد الجبار بن قيس المرادي أحد قادة الإباضية في المغرب وأحد قضاتهم البارزين، ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب: 252.
- (187) الحارث بن تليد الحضرمي، درس الفكر الإباضي في البصرة، وشارك في ثورة أبي حمزة الخارجي في مكة والمدينة، بايعته الإباضية في المغرب إماماً بعد مقتل رئيسهم عبد الله بن مسعود التجيبي سنة 129هـ، وكانت ثورته سنة (129هـ/747م) وانتهت في عام (130هـ/748م)، محمد بن موسى باباعي وآخرون، معجم أعلام الإباضية من القرن الأول الهجري إلى العصر الحاضر: قسم المغرب الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2000م: 119.
- (188) المصدر نفسه: 252.
- (189) بالمغرب بقرب تاهرت، وهي قلعة منيعة في جبل خصيب فيه بساتين وثمار وأشجار ومزارع وأعناب، باباعي وآخرون، معجم أعلام الإباضية: 470. الحميري، الروض المعطار: 470.
- (190) ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب: 252.
- (191) المصدر نفسه: 253.
- (192) المصدر نفسه، والصفحة.
- (193) ابن الجوزي، المنتظم: 23/8، 24.
- (194) منصور بن جمهور بن حصن بن عمرو الكلبي، من بني كلب بن وبرة، أمير، من الفرسان في العصر الأموي. كان من سكان (المزة) من ضواحي دمشق. وخرج مع (يزيد بن الوليد) على ابن عمه (الوليد بن يزيد) سنة (126هـ/744م) ثم سار إلى العراق، الطبري، تاريخ الرسل: 270/7. ابن الأثير، الكامل: 4/311.
- (195) الغيلانية، أصحاب غيلان الدمشقي، أول من أحدث القول بالقدر والإرجاء، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت: 548هـ)، الملل والنحل، تح: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي، 1968م: 139/1.
- (196) ابن خياط، التاريخ: 369. ابن قتيبة، المعارف: 367/1. الطبري، تاريخ الرسل: 273/7. ابن الأثير، الكامل: 312/4.

- (197) الطبري، تاريخ الرسل: 271/7.
- (198) ابن خياط، التاريخ: 369. ابن الجوزي، المنتظم: 252/7. ابن الأثير، الكامل: 312/14.
- (199) ابن خياط، التاريخ: 377-378.
- (200) الذهبي، تاريخ الإسلام: 18/8.
- (201) من منازل طريق مكة من البصرة، معدود في أعمال اليمامة، الحموي، معجم البلدان: 212/4.
- (202) ابن خياط، التاريخ: 383.
- (203) حلوان العراق، هي في آخر حدود السواد مما يلي الجبال من بغداد، وهي مدينة عامرة ليس بأرض العراق بعد الكوفة والبصرة وواوسط وبغداد وسر من رأى أكبر منها، الحموي، معجم البلدان: 290/2، 291.
- (204) بلاد كبيرة فيما بين ديار فارس وديار الهند، وهي البلاد الواقعة على حوض نهر السند شرقي كرمان وجنوبي سجستان، الحميري، الروض المعطار: 327.
- (205) ابن خياط، التاريخ: 370، 383.
- (206) المصدر نفسه: 406.
- (207) حفص بن الوليد بن يوسف الحضرمي، من الولاة، ولي مصر لهشام بن عبد الملك ثلاث مرات، فاستعفى في عهد مروان، فأعفي سنة 127 هـ، وولي مكانه، فأعاد أهله مصر وهو كاره. فعزله مروان أول سنة (سنة 128 هـ/746م) وولي حوثة بن سهيل، فجاء حفص مسلماً عليه، فقبض عليه ثم ضرب عنقه، ابن يونس، التاريخ: 132. الزركلي، الأعلام: 264/2.
- (208) زامل بن عمرو السكسكي الحراني الحميري، أمير دمشق وحمص من قبل مروان بن محمد، ثم انقلب عليه وقام بخلعه؛ الكندي، الولاة القضاة: 65. الصفدي، الوافي بالوفيات: 111/14. ابن منظور، لسان العرب: 373/8.
- (209) الكندي، الولاة القضاة: 65.
- (210) الذهبي، تاريخ الإسلام: 78/8.
- (211) حنظلة بن صفوان الكلبي، أبو حفص من القادة الشجعان، تولى إمارة مصر في عهد يزيد وهشام، ونقل إلى إفريقية واليا عليها، وثورة البربر مندلعة فيها، فقمعها، واستقر إلى أن اضطرب أمر الخلافة في الشام، فأخرجه أهل إفريقية سنة (129 هـ/747م) فعاد إلى الشام ومات بها سنة (130 هـ/748م): ابن يونس، التاريخ: 69/2. الصفدي، الوافي بالوفيات: 128/13. الزركلي، الأعلام: 386/2.
- (212) الكندي، الولاة القضاة: 65.
- (213) الكندي، الولاة القضاة: 65.

- (214) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 305/1.
- (215) الكندي، الولاة القضاة: 65.
- (216) الكندي، الولاة القضاة: 67؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 305/1.
- (217) رجاء بن أشيم بن كميث أبو الأشيم الحميري المصري، قتله حوثة بن سهيل سنة (128هـ) لقيامه مع حفص بن الوليد ضد مروان، الذهبي، التاريخ: 23/8. ابن منظور: لسان العرب: 311/8.
- (218) الذهبي، تاريخ الإسلام: 23/8. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 305/1.
- (219) خير بن نعيم بن مرة بن كريب الحضرمي المصري: قاض، من رجال الحديث، والفقهاء. ولي القضاء ببرقة ومصر، وكانت ولايته بمصر سنة 120 هـ وأضيفت إليه (القصص) وصرف سنة (127هـ/745م) وأعيد إلى القضاء سنة (133هـ/751م)، واعتزل سنة (135هـ/753م) فدعي ثانية، فأبى، توفي سنة (137هـ/755م)، ابن الجوزي، المنتظم: 17/8. الزركلي، الأعلام: 326/2.
- (220) ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب: 268.
- (221) الكندي، الولاة القضاة: 68.
- (222) المصدر نفسه: 255.
- (223) الكندي، الولاة القضاة: 69، 74. ابن الأثير، الكامل: 31/5. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 293/1.
- (224) ابن خياط، التاريخ: 404. الطبري، تاريخ الرسل: 441/7. ابن الأثير، الكامل: 5/19. الذهبي، تاريخ الإسلام: 8/537. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 302/1.
- (225) عامر بن إسماعيل بن عامر الحارثي الجرجاني، من كبار قواد الدولة، وهو الذي أدرك مروان ببيصير وبيته وأهلكه، وكان كبير القدر عند المنصور العباسي، مات سنة (157هـ/774م). ابن منظور، لسان العرب: 24، 223. الذهبي، تاريخ الإسلام: 447/9.
- (226) البلاذري، أنساب الأشراف: 320/9.
- (227) عثمان بن أبي نسعة الخثعمي ولي إمارة الأندلس سنة (109هـ/728م)، ولم يطل أمد ولايته سوى أشهر قلائل، بعثه مروان بن محمد الجعدي، في جيش إلى الأسود بن نافع بن أبي عبيدة، لما تمرد بالإسكندرية، ودعا إلى بني العباس، فهزمه، وظل مع بني أمية حتى قتل على يد صالح بن علي العباسي سنة (132هـ/750م)، ابن يونس، التاريخ: 340. الكندي، الولاة القضاة: 74.
- (228) ابن يونس، التاريخ: 340.
- (229) ثعلبة بن سلامة بن جحدم العاملي، وال، من رجال الدولة مروانية بالشام. ولي الأردن ثم إمارة الأندلس، فأقام بقرطبة إلى أن خلفه عليها (أبو الخطار) سنة (119هـ/737م) بأمر هشام بن عبد

- الملك، وقتل مع مروان بن محمد سنة (132هـ/750م)، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت. 456هـ)، جمهرة أنساب العرب، تح: لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م: 419/1. الزركلي، الأعلام: 99/2.
- (230) البلاذري، أنساب الأشراف: 320/9.
- (231) ابن حزم، جمهرة أنساب العرب: 419/1،
- (232) الذهبي، تاريخ الإسلام: 335/8.
- (233) البلاذري، أنساب الأشراف: 320/9.
- (234) الصلابي، الدولة الأموية عوامل الازدهار: 494/2، 495.
- (235) المرجع نفسه: 515/2.
- (236) عبدالعزيز الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، منشورات مكتبة المثنى، مطبعة المعارف، بغداد، 1949م: 10
- (237) ابن الأثير، الكامل: 31/5. رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة سلطة الأيديولوجيا في الفكر العربي الإسلامي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 2007م: 104. الشريف، الدولة الأموية: 160، 161.
- (238) الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام: 15.
- (239) ينظر: ابن خياط: التاريخ: 383. الطبري: تاريخ الرسل: 340-342، 368.
- (240) ينظر: عبدالحليم عويس، بنو أمية بين السقوط والانتحار، دراسة حول سقوط دولة بني أمية في المشرق، شركة سوزلر، القاهرة، ط1، 1987م: 14.



وثائق مدوّنة بخط المسند عن قبيلة شَبَام بَكِيل وقبيلة مَيْتَم

دراسة لُغويّة تاريخية

* د. خلدون هزاع عبده نعمان

Khaldon_noman@tu.edu.ye

ملخص:

يتناول هذا البحث ستة عشر نقشًا مُسنديًا، تم العثور عليها في المناطق المحيطة بمدينة هَكِر (30 كم) شرق مدينة ذمار - اليمن، وقد دُونت تلك النقوش خلال سبعة قرون على أقل تقدير، بوساطة أشخاص ينتمون إلى قبيلة شَبَام بَكِيل، وقبيلة مَيْتَم، وقد تم تقسيم البحث إلى مبحثين، حلل الأول منهما النقوش لغويًا، بينما حللها الآخر تاريخيًا، وتوصل إلى جملة من النتائج، من أهمها أن قبيلة شَبَام بَكِيل التي كان لها صلات وثيقة مع قبيلة رَدْمَان، عاشت في منطقة هَكِر عدة قرون قبل الميلاد، ومنذ القرن الثاني قبل الميلاد تقريبًا حلت مكانها قبيلة مَيْتَم الجَمُيرِيّة، وقد ترك أبناء القبيلتين عددا كبيرا من النقوش المدوّنة على الصخور، تحكي مضامينها عن مجتمع منظم بشكل كبير، وتحتاج تلك النقوش إلى أكثر من بحث، يخصص كل منها بدراسة ظاهرة لُغويّة محددة أو دراسة أحد المظاهر الحضارية والتاريخية التي تزخر بها نقوش منطقة هَكِر. وأظهرت هذه الدراسة الحاجة الكبيرة إلى إجراء مسح أثري واسع ودقيق للمناطق الواقعة بين مدينة هَكِر في محافظة ذمار، وتلك المتاخمة لها من الجهة الشرقية والتي تدخل في إطار مدينة رداع - محافظة البيضاء، إذ لا توجد حتى الآن أي مسوحات أو دراسات لتلك المناطق، ما عدا بعض الجهود الفردية التي أظهرت غنى المنطقة بالنقوش والآثار القديمة.

الكلمات المفتاحية: نقوش؛ هَكِر؛ شَبَام؛ لغة؛ تاريخ.

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

Written Documents in *Musnad* Script about the Shibām Bakīl and the
Maītam Tribes: A
Historical Linguistic Study

Dr. Khaldūn Hazza'a Abdou Nu'mān*

Khaldon_noman@tu.edu.ye

Abstract:

The current research covers sixteen Musnad inscriptions, which were found in the areas surrounding the town of Hakir (30 kms to the east of Dhamar City, Yemen). These inscriptions were written down during seven centuries at least by people belonging to Shibām Bakīl and Maītam tribes.

The research is divided into two sections, the first of which analyzes the inscriptions linguistically, while the other analyzes them historically. The two sections reach a set of results, among the most important of which is that Shibām Bakīl tribe, who had close links with Radman tribe, lived in the Hakir region for several centuries BC. Since around the second century BC, the Himyarite Maītam tribe took their place. The residents of the two tribes left a large number of inscriptions written on rocks whose contents tell about a highly organized society. These inscriptions need to be further investigated in more than one research. Each single research should be devoted to studying a specific linguistic phenomenon or a cultural aspect that the historical inscriptions of Hakir area is abound in. This study shows the great need to conduct a wide and accurate archaeological survey of the areas around the town of Hakir in Dhamar Governorate and those adjacent to it in the eastern side belonging to Radāa town in Al-Baydhā Governorate. The studies in the aforementioned areas are recommended because there are not any previous surveys or studies, which have been conducted in the same field except for some individual unfinished efforts which have shown the richness of the region with ancient inscriptions and monuments.

Keywords: inscriptions; Hakir; Shibām; language; History.

* Assistant Professor of Archeology and Ancient Yemeni languages, Department of Archeology & Museums, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen

تمدنا النقوش التي تم العثور عليها في المناطق المحيطة بمدينة هَكَر بمعطيات لُغوية وتاريخية جديدة، لم تكن معروفة من قبل، تدل على القبائل التي سكنت في المنطقة بشكل متعاقب، وهي: شِبَام بكيل الموالية لقبيلة رَدْمَان، وقبيلة مَيْتَم الجُميرية.

تدل الوثائق النقشية على أن قبيلة شِبَام بكيل سكنت المنطقة أولاً، إذ دَوّن أبناؤها نقوشهم على الصخور في أكثر من موقع، ويعود أقدم النقوش إلى القرن الخامس قبل الميلاد على الأقل، وتُظهر وجود علاقة تبعية وانتماء بينها وبين قبيلة رَدْمَان المجاورة من جهة الشرق، وقد اختفت هذه القبيلة لتحل مكانها قبيلة مَيْتَم، ابتداءً من القرن الثاني قبل الميلاد تقريبًا. وحتى الآن لا نملك أي وثائق نقشية توضح أسباب اختفائها.

أما قبيلة مَيْتَم فهي معروفة من خلال النقش (Jarf an-Na'imīya)⁽¹⁾، الذي أعدنا نشره هنا لتصحيح بعض الأخطاء في القراءة، أضف إلى ذلك النقش (DhM 204) الذي ذكر فيه صاحبه أنه سائس الخيول المَيْتَمية⁽²⁾، وفي هذا البحث سوف نحاول إبراز الجوانب الحضارية التي تركتها هذه القبيلة في مناطق سكنها، وكذلك علاقتها مع محيطها من خلال مجموعة النقوش المهمة التي عثرنا عليها داخل أراضي القبيلة، وخاصة الصراع الذي حدث بين قبيلة مَيْتَم وقبيلة رَدْمَان في نهاية القرن الأول قبل الميلاد تقريبًا، ونشير إلى أن تلك النقوش تنقل وجهة نظر طرف واحد، وهم المَيْتَميون، بينما لا تزال وجهة نظر الرَدْمَانيين غير معروفة. ونتوقع العثور على نقوش أخرى داخل أراضي رَدْمَان المحاذية لأراضي قبيلة مَيْتَم.

ولإيضاح الصورة عن قبيلة مَيْتَم قسمنا البحث إلى قسمين، الأول: يتضمن قراءة النقوش وتفسير معناها وتحليل مفرداتها لُغويًا، والثاني تناولنا فيه تحليلًا للمعطيات التاريخية والحضارية التي تضمنتها تلك النقوش، ويمكن عرض ذلك كما يأتي:

أولاً: النقوش

إن الترتيب التاريخي للنقوش من الأقدم إلى الأحدث، اعتمادًا على أسلوب تطور الخط، أسلوب غير دقيق، لكنه المتاح والمعمول به في تأريخ النقوش غير المؤرخة، وأقدم نقش في هذه

المجموعة تم تأريخه -مؤقتًا- بنهاية المرحلة (أ-أ) التي تؤرخ للنقوش المدونة في القرون من السابع إلى الخامس قبل الميلاد⁽³⁾، وبداية المرحلة (ب-ب)، أي من القرن الخامس إلى الرابع قبل الميلاد، وهذا التاريخ لا يتفق معه تمامًا، إذ صار لدينا أدلة على أن مسار تطور الخط، في المناطق الجبلية عامة ومناطق شرق مدينة ذمار خاصة، يختلف عن المسار الذي كان عليه في مناطق مارب والجوف، وحسب ما هو معمول به فإن أقدم النقوش هي تلك التي تم العثور عليها على المباني الفخمة في واحة مارب ووادي الجوف، المدونة بخط المحراث وفق قواعد صارمة وجمال يصل حد الكمال، بينما أقدم النقوش في المناطق الجبلية دُوّنت على الأحجار والصخور القريبة من المستوطنات السكنية، وفق تقاليد ثقافية خاصة لا تهتم بانتظام السطور وتناسق ارتفاع الحروف، لكن الحروف نفسها كانت تكتب وفق قواعد منضبطة إلى حد كبير، فضلًا عن ذلك تميزت نقوش المرتفعات الجبلية بوجود أشكال لبعض الحروف تتفق مع مثيلاتها في واحة مارب ووادي الجوف من حيث الشكل العام، لكنها تختلف عنها في أسلوب التنفيذ مثل: (أ، ح، د، ص، ض، ط)، وهي حسب الترتيب (ك، ل، م، ن، هـ، و، ز، ح، ط، ي).

إن إعادة النظر في التسلسل الزمني للنقوش المبكرة صار ضرورة في الوقت الحاضر، ومن الصعب توضيح ذلك في هذا البحث، وسوف نخصص له بحثًا مستقلًا ينشر لاحقًا. أما النقوش المؤرخة في هذه المجموعة، فقد رتبناها حسب تسلسل التاريخ المدوّن عليها وأسلوب الخط؛ نظرًا لأنها دُوّنت وفق تقاويم مختلفة، لا نعرف تاريخ بداية استخدامها، باستثناء التقويم الجُميري الذي يبدأ في حوالي 115-110 قبل الميلاد، وهنا سوف نعتمد تاريخ (110) باعتباره بدايةً للتقويم الجُميري المعروف بتقويم مبحض بن أبحض، وذلك حسب أحدث الدراسات⁽⁴⁾، وعلى الرغم من اختلاف التقاويم المستخدمة إلا أن بداية العمل بها يبدو متقاربًا بشكل كبير.

ونظرًا لتكرار حروف الجر والعطف وبعض الأفعال والأسماء، سوف نتناولها عند ورودها لأول مرة، ونتجاوزها في النقوش التي تلي ذلك؛ تفاديًا للتكرار، مع استثناء بعض الحالات التي تتطلب الوقوف عندها.

1. خ- جرف النَعِيمِيَّة 2 (صورة 1)

المصدر قديماً: عرن سفت

المصدر حديثاً: جبل جرف النَعِيمِيَّة

التاريخ: مرحلة (أ-ب)

المقاسات: ارتفاع. 7.5سم، عرض. 21سم، الحرف. 5سم.

ملاحظة: حرف "د" كتب بشكل خط أفقي يعلوه مثلث مقلوب (∇).

النص:

1- إل أوس / أع ف ر / ح ف ف ن

2- م ذم ر / أرب ع / ش ب م / ردم ن

معنى النقش:

1- (صاحب النقش) إل أوس أعفر الطائف - المُطَوَّف

2- مُحَمَّس أهالي شِبَام رَدْمَان

التحليل اللغوي:

- إل أوس: اسم علم مذكر مركب من جزأين: إل + أوس، يرد في النقوش السبئية من المرحلة

(أ - A) فقط، وفي النقوش المعينية والقتبانبة من المرحلة (ب-B).

- أعفر: وردت على صيغة الفعل المضارع، صفة لصاحب النقش إل أوس، ووردت أيضاً صفة

لشخص آخر في النقش: (RES 3079/5).

- حففن: اسم معرف بأداة العريف النون في آخره، أي الحافف من الجذر (حفف، حفف)،

والمرجح أنه اسم وظيفة، أي الشخص الذي يجمع عشور المحاصيل الزراعية للمعبود.

وقد تكررت اللفظة بالصيغة نفسها في النقش: (خ-جرف النَعِيمِيَّة 2/3)، وفي النقش: (خ-

جرف النَعِيمِيَّة 3/32)، كما وردت بصيغة حفف بدون نون زائدة في النقش: (خ-جرف

النَعِيمِيَّة 1/16)، وتوجد صيغ أخرى لللفظة منها: حف التي وردت ضمن العبارة التالية: (...

ملاً/ وحف/ شأنم...) في النقش: (Ja 558/5)، ووضعها المعجم السبئي تحت الجذر حفف

ومعناها: تطويق، احتواء⁽⁵⁾، وقد وردت اللفظة في موضع آخر بمعنى: "ومن كثرة الشائنين"⁽⁶⁾. وفي النقش: (GI 1209/14) وردت لفظة محفن، بمعنى: حائط حافّ - سور⁽⁷⁾.

وهناك مفردات مشابهة وردت في القرآن الكريم اختلف المفسرون في معناها، فهناك من فسرهما بالاعتماد على المعنى المعجبي، وهناك من اعتمد على السياق، مثل: "كأنك حفي عنها" في قوله تعالى: "يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عَلَّمْتُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"⁽⁸⁾، ومما ورد في تأويلها: كأنك عالم بها، كأنك أكثرت السؤال عنها، كأنك جاهل بها، كأنك فرح بسؤالهم، كأن عندك علما، كأنك عالم بوقوعها، عارف بها⁽⁹⁾. ومثل: "كان بي حفيا" في قوله تعالى: "قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا"⁽¹⁰⁾، ومما جاء في تأويلها: كان بي عليماً، رحيماً، براً، عودني على إجابة دعائي، يستجيب لي⁽¹¹⁾. وقوله تعالى: "وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ"⁽¹²⁾، وفسرها الطبري بقوله: "وَتَرَى يَا مُحَمَّدُ الْمَلَائِكَةَ مُحَدِّقِينَ مِنْ حَوْلِ عَرْشِ الرَّحْمَنِ، وَيَعْنِي بِالْعَرْشِ: السَّرِير"⁽¹³⁾، وفي قوله تعالى: "وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زُرْعًا"⁽¹⁴⁾.

ووردت في المعاجم العربية بمعنى الإحاطة والطواف، يقال: "حَفَّ القومُ بالشيءِ وَحَوَالِيهِ يَحْفُونَ حَفًّا، وَحَقُّوه وَحَقَّفُوهُ: أَحَدَقُوا بِهِ وَأَطَافُوا بِهِ وَعَكَفُوا وَاسْتَدَارُوا، وفي التهذيب: حَفَّ القومُ بسيدهم"⁽¹⁵⁾، وفي التنزيل العزيز، قال تعالى: {حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ}، ومما ورد في تأويل الآية: "أي محدقين محيطين بالعرش، مطيفين بحوافيه، أي بجوانبه"⁽¹⁶⁾. ومن معانيها أيضا القصُّ والحلاقة. كما وردت بمعنى سكين أو خنجر في الجعزية⁽¹⁷⁾، وحجرٍ حادٍّ يمكن أن يذبح به في اللهجات اليمنية.

- مذمّر: اسم فاعل بمعنى: المُحَمِّسُ أو المُحَفِّزُ للناس، ورد في النقش: (CIH 542/6)، ولم يورد له المعجم السبئي معنى⁽¹⁸⁾، وقد ورد الفعل ذمر في اللسان: الذمّر: الحض، وذمّره: حثه، وتذامر القوم، بمعنى: حض بعضهم بعضا على الجد والقتال⁽¹⁹⁾، وبذلك يمكن القول إن

المذمّر هو الشخص الذي يتولى بث الحماس والدعوة إلى الصمود في القتال، وبذلك نرجح المعنى (مُحَمَّس).

- أربع: اسم جمع مضاف، بمعنى أهالي، سكان شِبَام رَدْمَان⁽²⁰⁾.
- شِيم: اسم قبيلة، وقد ورد من قبل في النقوش السبئية والقبتانية والحضرية اسماً لمبانٍ ومدنٍ، واسماً مؤنثاً، وفي هذا النقش يرد لأول مرة اسماً لقبيلة غير معروفة من قبل، وهي هنا الربع من رَدْمَان، وفي نقوش أخرى تذكر منسوبة إلى بكيل (شيم بكلم)، منها النقش: (خ-جرف النَعِيمِيَّة 4/32)، كما أنها اسم وادٍ في نقش مصنعة مارية (DJE 25/7).
- ردمن: اسم قبيلة رَدْمَان المعروفة، وتقع أراضيها شرق أراضي قبيلة مَيْتَم.

2. خ-غَوْل سالم 3 (صورة 2)

المصدر الحديث: غَوْل سالم

التاريخ: مرحلة (أ-ب)

المقاسات: ارتفاع. 20، عرض. 65، الحرف. 10.

ملاحظة: حرف "د" مقلوب للأعلى (د)، وحرف "م" معكوس.

النص:

1- إل أوس / م ه ع ل ل

2- (ر)د(م)ن

معنى النقش:

1- إل أوس مُعِين

2- (قبيلة) رَدْمَان

التحليل اللغوي:

- إل أوس: اسم علم مركب من جزأين، قد يكون هو نفسه المذكور في النقش: السابق (خ-جرف النَعِيمِيَّة 1/2)، ورغم اختلاف مكان النقش، فإن تطابق خط النقشين يدل على ذلك، خاصة في طريقة كتابة حرف الدال (د)، وهي طريقة نادرة لم نعهدها من قبل.

– مهعلل: اسم فاعل بمعنى: مُداوٍ، مُعين، اشتق من الجذر علل، وقد ورد بصيغة (هعللن) في النقش: (Ir 13/33)، وورد في المعجم السبئي بمعنى: أعان، نجى، حتى⁽²¹⁾، وهو معنى يتوافق مع سياق الجملة في النقش: المذكور، وورد بصيغة (هعلل) (ل-هعلل-همو/ وشفقهمو) في النقش: (Av. Manāsa 1/4) ومصدره قرية المناسح⁽²²⁾، وفي لسان العرب: "والمُعَلَّلُ دافعُ جابي الخراج بالعَلَلِ... ومن رواه المُعَلَّلُ فهو الذي يُعَلِّلُ مُتَرَشِّقَهُ بالرِّيْقِ، وقال ابن الأعرابي: المُعَلَّلُ المُعِينُ بِالرِّبِّ بعد الرِّبِّ"⁽²³⁾. من خلال ما سبق نرجح معنى (مُعِين) للفظ مهعلل، وهذا المعنى يتوافق مع سياق الجملة في النقش، وهو سياق لا يخرج عن نطاق الحماية والنجاة والقيادة.

3. خ-جرف النَعِيمِيَّة 32 (صورة 3)

المصدر قديماً: عرن سفظ

المصدر حديثاً: جبل جرف النَعِيمِيَّة

التاريخ: مرحلة (أ-ب)

المقاسات: ارتفاع. 7 سم، عرض. 10 سم، الحرف. 1 سم.

ملاحظة: حرف "د" مقلوب للأعلى (لا)، وحرف "م" معكوس.

النص:

1- أب ك رب/ ي ع رم

2- م ذم ر/ ح ي ض ت

3- ح ف ف ن/ ب ن-م ع دم

4- ش ب م/ ب ك ل م

معنى النقش:

1- أبو كرب يعبر

2- مُحَمَّس حياضه

3- الطائف بن معد

4- شَبَام بكيل

التحليل اللُّغوي:

- أب كرب: اسم علم مركب، من أسماء الأعلام الشائعة في النقوش.
- يعرم: صفة لصاحب النقش أب كرب، وردت على صيغة الفعل المضارع.
- حيضت: اسم عشيرة، حسب سياق الجملة.
- معدم: اسم علم منون بحرف الميم في آخره.
- شيم بكلم: شيم اسم قبيلة شَبَام، بكلم: اسم تنسب إليه قبيلة شَبَام، وكلاهما يرد لأول مرة في نقوش منطقة هَكَر، إذ يرد الاسم شَبَام اسمًا لمدينة في النقش: (CIH 136/2-3, 9)، ومصدره مدينة شَبَام كوكبان المعروفة، أيضا يرد اسمًا لمدينة شَبَام حضرموت في النقش: (Ir 13/26)، وورد اسمًا لوادٍ في النقش: (DJE 25/7)، أما بكيل فهو اسم قبيلة سبئية معروفة في النقوش، منها: (CIH 128/2; CIH 137/2)، وهي الريع من ريدة في النقش: (Ja 578/2, 31-32)، وهو اسم قبيلة قتبانية في النقوش، منها: (al-Ādī 1/3)، ونسبت إلى ذي مريمة في النقش: (FB-al-Ādī 1/6)، وهناك نقش بخط الزبور مصدره هَكَر مركز قبيلة مَيْتَم، يذكر صاحبه أنه البكيلى (سطر/ شفعثت/ ذهيل/ بكين) (ThUM 34/1)، وهذا النقش مؤرخ بسنة (399) جَمِيرِي، ويساوي سنة (289) ميلادي، ويوافق ذلك عهد الملك شمر يهرعش؛ ما يعني أن اسم بكيل استمر حاضرًا في اسم إحدى الأسر أو العشائر التي تقطن مدينة هَكَر حتى نهاية القرن الثالث الميلادي على الأقل.

4. خ-جرف النَّعِيمِيَّة 3 (صورة 4)

المصدر قديمًا: عرن سفت

المصدر حديثًا: جبل جرف النَّعِيمِيَّة

التاريخ: مرحلة (أ-ب)

المقاسات: ارتفاع. 8سم، عرض. 14سم، الحرف. 2.5سم.

النص:

- 1- إل ك رب / أرذن
- 2- ح ف ف ن / (م) [ذم ر]
- 3- ش ب م / ب ك ل م

معنى النقش:

- 1- إل ك رب أرذان
- 2- الطائف مُحَمَّس
- 3- (قبيلة) شِبَام بكيل

التحليل اللغوي:

- إل ك رب: اسم علم مركب من جزأين، إل + ك رب.
- أرذن: صفة للاسم إل ك رب.

5. خ-غُول سالم 2 (صورة 5)

اللغة: قتباني

المصدر: غُول سالم

التاريخ: مرحلة (أ-ب)

المقاسات: ارتفاع. 41سم، عرض. 60سم، الحرف. 6سم.

النص:

- 1- ش ك م / م ي ه ن ع م-ذم
- 2- ر-أرب ع / م ع ه د-ع س3
- 3- ت ر / ذس م (ع)م / م (ه ع)
- 4- ل ل / ش ع ب س / ش ب م-ب
- 5- ك ل م / وردم ن

معنى النقش:

- 1- شكيم يهنعم ذو مر، حَمَس
- 2- أهله معهود عس³ تر
- 3- ذو سميع مُعين
- 4- قبيلته شِبَام
- 5- بكيل (وكذلك) رَدَمَان

التحليل اللغوي:

- شكمم: اسم علم منون بحرف الميم في آخره (شكيم)، يرد في النقوش القتبانية والحضرية فقط، منها: النقش القتباني (ATM 872/1) والنقش الحضري (RES 2687/1).
- يهنعم: يهنعم هي صفة لصاحب النقش، شكيم، وهي من الصفات الشائعة، خاصة في النقوش القتبانية والريدانية.
- ذمر: اسم فاعل (ذامر) بمعنى (حاكم، متولي فصل الخصومات بين الناس) من الفعل ذمر بمعنى (حَكَمَ). ومن المحتمل أن الكاتب وقع في خطأ بعدم كتابة حرف (م) قبل اللفظة ذمر، لتصبح (مذمر)؛ لأن اللفظة التي تليها هي: (أربع)، التي وردت في النقش: (خ-جرف النَعِيمِيَّة 2/2) -أعلاه- (مذمر أربع).
- معهد: اسم مفعول من الجذر عهد، بمعنى (مرثد) أي موضوع في حماية الإله، ويرد في النقوش القتبانية مثل: (al-‘Ādī 8/2; Ja 2470/4)، وفي نقش سبئي وحيد هو (Sh 17/3)، وفي النقش الحضري (BM 132611A 2/2)، أما النقوش المعينية فقد وردت بصيغة بمعهدك (as-Sawdā’ 34/1-2)، كذلك وردت بصيغة عهد في النقوش السبئية (Abdallāh 1994/4; A-20-166/4; CIH 376/1) وفي النقوش المعينية (Ma’in 93 (A/35; M 358/5).

فالألفاظ في هذه النقوش تحمل معاني متقاربة تدور حول معنى العهد والتعهد ومعهود، وأقرب معنى أورده المعجم السبئي أنه صاحب منصب ديني⁽²⁴⁾، وأورد ابن منظور معاني

كثيرة للفظَة عهد، منها: "كل ما عوهد الله عليه، والعهد الوصية، والعهد الموثق واليمين يحلف به الرجل، والعهد الوفاء، والعهد الحفاظ ورعاية الحرمة، والعهد الأمان، والمعهود: الذي عُهِدَ وَعُرِفَ"⁽²⁵⁾، ومن خلال سياق اللفظة في النقوش ومعناها في المعاجم العربية فإن المعنى المناسب للفظَة معهد هو: معهود، أي أن الشخص الموصوف بذلك يعد في عهدة الآلهة.

– عس³تر: عس³تر اسم إله مذكر، يرد بالسين الثالثة لأول مرة، ووصفُه بأنه ذو سمعم يؤكد لنا أنه هو الإله عثر نفسه؛ إذ استمرت تلك الصفة في النقوش المدونة في القرون التالية، ويرد الاسم (عس³ترم) بزيادة حرف الميم في آخره، في النقوش الحضرمية اسماً لآلهة مؤنثة، (عس³ترم ذت حضرن) (Raybūn-Haḍrān 213/2)، ومن المهم الإشارة إلى أن النقوش التي عُثِرَ عليها داخل أراضي قبيلة مَيْتَم، تذكر اسم الإله عثر بثلاث صيغ هي: عس³تر، في النقوش المبكرة فقط، والصيغة الثانية هي عتر (بحذف حرف الثاء)، وترد في نقوش القرن الأول قبل الميلاد وتستمر حتى القرن الثاني الميلادي تقريباً، والصيغة الثالثة هي عثر، وترد في نقوش القرن الثاني وما يليه.

– ذسمعم: ذو اسم موصول، سمعم اسم المعبد الخاص بالإله عس³تر (عثر) ذي سمع. – شعبس: شعب بمعنى قبيلة، وحرف السين في آخره ضمير متصل للمفرد الغائب في القتبانية، ويعد هذا النقش الوحيد الذي كتب باللهجة القتبانية؛ ما يؤكد وجود صلات منذ وقت مبكر بين سكان المنطقة ومملكة قتبان.

– شبم بكلم وردمن: شِبَام بكيل ورَدَمَان، هنا تم الفصل بين قبيلتي شِبَام بكيل ورَدَمَان بعد أن كانتا تذكران من قبل: شِبَام رَدَمَان، أو شِبَام بكيل فقط.

6. خ-غُول سالم 4 صورة (6)

اسم الموقع حديثاً: غُول سالم (شرق هَكِر)

التاريخ: مرحلة (أ-ب)

المقاسات: ارتفاع. 28سم، عرض. 30سم، الحرف. 5سم.

ملاحظة: حرف "ط" ☐.

النص:

1- ي وم / ع ف ر

2- ب هـ - م ط رر- ذ

3- ش م / م / ش ب م / ب

4- ك ل م

معنى النقش:

1- يوم زرع

2- في هذه المطرار ذي

3- نُصِب (قبيلة) شِبَام

4- بكييل

التحليل اللغوي:

- يوم: ظرف زمان بمعنى يوم - حين.

- عفر: فعل ماض مجرد، بمعنى طرح الحَبِّ قبل السقي أو المطر⁽²⁶⁾.

- به: الباء حرف جر والهاء اسم إشارة بمعنى هذه.

- مطرر: مطرار: اسم علم لقطعة الأرض أو المزرعة، وهنا يرد لأول مرة في النقوش، وفي

بعض اللهجات اليمينية "الطُرُور: تقطير الماء من سقف تجويف صخري أو غيره، وقد

يكون التقطير دائماً، وأحياناً يقتصر على مواسم سقوط الأمطار، يقال: طر الماء يطر: نزل

قطرة قطرة"⁽²⁷⁾.

- ذ شمم: ذي اسم موصول، شمم اسم بمعنى نُصِب، من الجذر شيم⁽²⁸⁾.

7. خ-أميمة 2 (صورة 7)

الموقع القديم: عن يتر

الموقع الحديث: أميمة

التاريخ: 102

المقاسات: ارتفاع. 27سم، عرض. 40سم، الحرف. 5 سم.

النص:

- 1- ل ح ي ع ت / ب ن / أ
- 2- ب ك رب / وإل ك رب /
- 3- ب ن / رزن م / وك(ر)ش م
- 4- ب ن ي / م أدب ت / ق ول(ن)
- 5- ب ي وم / ع دي و / م ن ض ح ن / ي ت ر / وب
- 6- خ رف ن / ذل ث ن ي / وم أت م

معنى النقش:

- 1- لحيعت بن
- 2- أبي كرب وإل كرب
- 3- بن رزين وكارش
- 4- بن موالي قولان
- 5- في يوم وصلوا (إلى) منضح يتاروذلك
- 6- سنة اثنين ومائة

التحليل اللغوي:

- لحيعت: اسم علم مركب من جزأين، لحي + عت، اسم الإله عتر، وفي نقوش أخرى يكتب لحيعثت، لحي + عثتر.
- رزنم: اسم علم منون بالميم في آخره، يُقرأ رزينم أي (رزين)، ورد في النقش: (Fa 88/1)، كما ورد بصيغة (رزن) في النقش: (Mift 99/57/1).
- كرشم: اسم علم منون بالميم في آخره، يرد لأول مرة في النقوش.

- بني: اسم بصيغة الجمع، بمعنى: بنو.
- مأدبت: اسم جمع، ورد في عدة نقوش، منها: (Av. Aqmar 4/1; DhM 229/1; RES 4230/6-7)، كما ورد بصيغة مأدب في النقش: (خ-غَوْل العَجَمَاء 1 / 3،4،5)، وفسرها المعجم السيئي ب: تابع – مولى⁽²⁹⁾.
- قولن: اسم عشيرة ورد اسمها مقروناً بعشيرة أخرى هي (ذو عرو) في النقش: (Hakir 3/1)، وورد مسبوقاً بـ (ذ شم) في النقش: (Ja 3199/9)، وتعد عشيرة قولان من العشائر المهمة التي تشكلت منها قبيلة مَيْتَم.
- عديو: عدي فعل ماضٍ مجرد بمعنى: وصل – أتى، والواو في آخره للجمع.
- منضحن: اسم معرف، ويرد أحياناً بصيغة مضح ومضحت بإدغام حرف النون الساكن، ويفسر المعجم السيئي معنى الكلمة بـ "إله ولي (بيت أو بئر)"⁽³⁰⁾.
- يتر: اسم الإله يتار- يتير، وهو إله يعرف من خلال نقوش موقع أميمة فقط.
- بخرفن: الباء حرف جر، خرفن اسم معرف بالنون في آخره، والمعنى: في سنة.
- ذلثني ومأتم: ذي اسم موصول، واللام حرف جر، ثني مأتم اسم عدد، بمعنى: مائة واثنين.

8. القايبي-الأغوال 1⁽¹⁾ (صورة 8)

المصدر: الأغوال (غَوْل أحمد عوض - جنوب غرب هكر)

التاريخ: 110 بتقويم إل أوس بن ذميدم

المقاسات: ارتفاع. 29 سم، عرض. 44 سم، ارتفاع الحرف 2-3 سم.

ملاحظة: حرفا الخاء "خ" والضاد "ض" كُتبا بخط الزبور.

النص:

1- م ش ب م / م / ب ن / ش ح ددم

2- م أدب/ ق ول ن / درب/ خ ذرف م

¹ - اكتشف هذا النقش بواسطة الأخ سالم عتيق ناصر القايبي، من أهالي قرية هكر، وقد أهداني النقش لتضمينه هذا البحث، فله كل الشكر والتقدير.

- 3- ب ن / ذأن / م ع ه د / ش م س م / ع ل ي ت / وك ون /
- 4- ذن / س ط رن / وم ع ه دن / ب خ رف ن / ذل ع ش رت / وم أتم / ب خ رف
- 5- إل أوس / ب ن / ذم ي دم / وب ض ر / ش ع ب ن / ح م ي رم
- 6- ب ي م / ت ض رو / ب ع م / ش ع ب ن / ردم ن / وك ون / ض ره م (و)
- 7- أرب ع ت / ع ش ر / خ روف ت م / وأل / ع د / ك ون / ل ه م [و]
- 8- س ل (م) م / ب خ رف / ذك ر / ب ذن / س ط رن / وم ع ه دن / وع ث ت ر / ش
- 9- رق ن / ون ج (ت) / [....] رن / ول ي ع ت ب رن
- 10 - ب ذن / [م] (س³) ن دن / وم ع ه دن

معنى النقش:

- 1- مشبم بن شحداد
- 2- مولى (عشيرة) قولان، مربي- معلم خذراف
- 3- (من عشيرة) ذو أن، معهود شمس العالية، وكان (كتابة)
- 4- هذا النقش والمعاهد في سنة عشرومئة بتقويم
- 5- إل أوس بن ذي ميد، وفي حرب قبيلة جُمير
- 6- عندما تحاربوا مع قبيلة زُدْمَان، ودام حرهم
- 7- أربعة عشرة عامًا، فلم يعد يتحقق لهم
- 8- سلام في سنة ذكر في هذا النقش والمُعْهَد، والإله عثر
- 9- الشارق وقضى بها رن وليحميه
- 10 - بهذا النقش والمُعْهَد

التحليل اللغوي:

- مشبم: مشبام اسم علم منون، ورد من قبل في النقش: (Ja 2858/1).
- شحددم: شحداد اسم علم منون، يرد لأول مرة في النقوش.

- درب: اسم وظيفة، ورد في النقش: (DhM 193/2)، وورد أيضا في نقوش غير منشورة هي: (خ-غَوَل العَجَمَاء 2-1/7؛ خ-حَمَّة الضَبِيع 3-2/56)، ويمكن من خلالها تفسير معنى كلمة درب باسم وظيفة: مُرَبِّ أو معلم.
- خذرفم: اسم علم منون، ورد في النقش: (RES 4097/1) (بن خذر[.....])، ومن المحتمل أنه الاسم نفسه.
- ذأن: ذو: اسم موصول، أن اسم عشيرة من عشائر قبيلة مَيْتَم ذكرت في أكثر من نقش.
- شمس عليت: شمس: اسم آلهة الشمس، عليت: صفة للشمس العالية، ورد اسمها وصفتها في النقش: (Ja 2967/2,6).
- ذن: اسم إشارة للقريب بمعنى هذا.
- سطرن: اسم معرف بالنون في آخره بمعنى: مسطور، كتابة، من الجذر: سطر، وقد ورد في اللسان: السطر: الخط والكتابة⁽³¹⁾.
- ذلعشرت ومأتم: ذي: اسم موصول، اللام حرف جر، عشرت ومأتم: عدد، والمعنى: الموافق (سنة) مائة وعشر.
- بخرف: الباء حرف جر، خرف: بمعنى: سنة – خريف، ومعناها هنا: تقويم.
- إل أوس بن ذميدم: إل أوس اسم علم مركب، ذو ميدم اسم عائلة، ولهذا الشخص تقويم باسمه يؤرخ به، وهو تقويم غير معروف من قبل، يختلف عن التقويم الجُميري المعروف باسم (مبحض بن أبحض)، الأمر الذي يعمق المشكلة القائمة من قبل حول النقوش المؤرخة التي تم العثور عليها في مناطق قبيلة مَيْتَم، وسوف نناقش ذلك أدناه.
- ضر: اسم مضاف، بمعنى: حرب، وهي شائعة في النقوش⁽³²⁾.
- شعبين: اسم معرف بالنون في آخره، بمعنى القبيلة.
- حميرم اسم علم بمعنى: حمير، وهو تجمُّع قبلي يضم عدداً من القبائل التي تنضوي تحت راية زعماء قصر ريدان، المعروفين بأذواء ريدان، ومقرهم ظفار، العاصمة الريدانية.

- تضررو: فعل مضارع يرد لأول مرة بهذه الصيغة، مصدر الفعل فيها هو ضر، والواو في آخره ضمير لجماعة الفاعلين، والمعنى تحاربوا.
- بعم: الباء حرف جر، عم: اسم مجرور بمعنى مع.
- أربعت عشر خروفتهم: اسم عدد مركب، بمعنى: أربعة عشر، خروفتهم جمع تكسير والميم في آخره للتنوين، والمعنى سنين - أعوام، وهذه السنوات هي عدد سنوات الحرب حتى كتابة النقش، ونعرف من النقش (خ-عَوَل العَجْمَاء 9/2) أن هذه الحرب استمرت عشرين عامًا، ومن خلال هذا النقش سوف يتم تأريخ النقش (خ-عَوَل العَجْمَاء 2).
- أل: هي لا النافية أو الناهية⁽³³⁾.
- عد: عد - عدي - عدو - عدن، حروف جر بمعنى إلى، حتى، في، عند⁽³⁴⁾، وفي هذا النقش وردت مسبوقه بأداة النفي (إل)؛ ما يدل على أنها ليست حرف جر، ويمكن الاستدلال من خلال العبارة (عودنهو/ سلمم)، التي وردت في النقش: (Ja 643/9) وفسرها المعجم السبئي بـ "أعاد العلاقات السلمية مع أحد"⁽³⁵⁾، على أن لفظة (عد) في هذا النقش هي في الأصل (عود- يعد) حذف منها حرف الواو حسب قواعد كتابة النقوش اليمنية القديمة، وبذلك سيكون معنى اللفظة هو: عاد - يعود.
- كون: فعل ماض بمعنى: كان.
- لهمو: اللام حرف جر، هم: ضمير متصل لجمع المذكور، والواو لإشباع حركة الضم.
- سلمم: اسم منون بمعنى سلم - سلام.
- ذكر: فعل ماض مجرد، بمعنى ذكر - سجل.
- عثتر شرقن: عثتر الشارق اسم إله يماني قديم.
- وليعتبرن: الواو حرف عطف، واللام لام الأمر، يعتبرن فعل مضارع والنون في آخره للدلالة على أن الفاعل مفرد، بمعنى يعتبر، يأخذ العبرة، يحذر.
- مس³ندن: اسم معرف، بمعنى: النقش - الكتابة.

9. خ-غَوْل العَجَمَاء 1 (صورة 9)

المصدر: غَوْل العَجَمَاء

التاريخ: 111

المقاسات: ارتفاع. 52سم، عرض. 63سم، الحرف. 2-3سم.

ملاحظة: حرفا: الدال "د"، والميم "م" كتبا مقلوبين

النص:

1- إ ل ك

2- رب/ ب ن/ ش ن ي ف م/ ح [ور/ ه ج ر] ان

3- [ه ك رم/] م أدب/ ع ت ر/ ش رق ن/ وم أدب/

4- ع ت ر/ ذ (س3) ن ح/ وم [أ] دب/ ع ت ر/ (ذ) [س]

5- م ع م/ وم أدب/ ع ت ر/ ع دن م/ و [.....]

6- م (ف) ه م و/ وش رح/ ج رب ه و/ ون ف س ه و/ و

7- [.....] ووص وب (ت) ه و/ وك ل/ ق ن ي (ه) و/ وأرض [ه و]

8- ب ن/ ك ل/ ب ض ع م/ وم ه ودرم/ و (ش ن أ) م

9- وذ ي ق (ط) // و ح ف ر/ س ط رن/ ف ل/ ي ع ت ب رن/

10- ه و ت/ أ [س ط رن/ (و) ل ص ق/ ووص ت ب ر/ ك ل/ أل ت

11- ه [و] / ش ع ب ن/ م ي ت م م/ ل وض أت/ ن ف س ه و/ ع ت ر/ ذ

12- س م ع م/ ب ذن/ س ط [رن.....] م/ [.....] ورد [..] م/ ذ

13- [..] ل ن/ و ع ت ر/ (ذي) ف [ع ...] أت [..] م [..] وي ن/ وك ون/ ذ

14- ن/ س ط رن/ ب خ رف [.....] ل أ ح د/ ع

15- ش ر/ وم أت م

معنى النقش:

- 1- إل كرب
- 2- بن شنيف ساكن مدينة
- 3- هَكَر مولى عتر - عثر - الشارق ومولى
- 4- عتر ذي سنح ومولى عتر ذي
- 5- سميع ومولى عتر ذي عدن و
- 6- م (ف) همو؟ وحفظ جسده ونفسه و
- 7- [.....] ومبانيه؟ وكل ممتلكاته وأراضيه
- 8- من كل مؤخر ومخرّب وحاسد
- 9- ومن قد يتلف ويمحو النقش، فليحترم
- 10- ذلك النقش، وليحذر (غضب) وإمهال معبودات
- 11- قبيلة مَيَّتَم الذي برأت نفسه عتر ذي
- 12- سميع في هذا النقش [.....] ورد[..]م/ ذو
- 13- [.] ل ن/ وعتر ذو يفاع أت[.] م [..] وين وكان هذا
- 14- النقش في شهر [.....] الموافق سنة إحدى عشرة
- 15- ومائة

التحليل اللُّغوي:

- إل كرب: اسم علم مركب من جزأين، إل + كرب.
- شنيفم: اسم علم مَنون.
- حور: اسم فاعل بمعنى: ساكن - مستوطن⁽³⁶⁾.
- هجرن: اسم معرف ويعني: مدينة - قرية⁽³⁷⁾.
- هكرم: اسم علم منون لمدينة، وهو اسم مدينة هَكَر المعروفة باسمها إلى اليوم.
- مَادب: اسم فاعل بمعنى: مولى أو تابع.

- عتر شرقن: اسم الإله عتر الشارق، أدغم حرف الثاء عند كتابة اسم الإله عتر، وهذا من خصائص نقوش منطقة هَكر ومحيطها.
- عتر ذس³نح: عتر اسم الإله عتر، ذسن³ح: ذي: اسم موصول، سنح: اسم المعبد الخاص بالإله عتر، وتعد المعابد (ذي سميع وذي سنح)، من أهم المعابد التي كان أتباع الإله عتر من قبيلة مَيْتَم يمارسون فيها طقوسهم الدينية.
- ذسمعم: ذي: اسم موصول، سمعم: اسم معبد الإله عتر - عتر ذي سميع.
- ذعدنم: ذي: اسم موصول، عدنم: اسم معبد الإله عتر - عتر ذي عدن، وورد هنا لأول مرة.
- وشرح: الواو حرف عطف، شرح فعل ماض بمعنى حفظ⁽³⁸⁾.
- جرمهو: اسم مضاف إلى ضمير الغائب المفرد الغائب بمعنى: جسده، والواو في نهاية الضمير لإشباع حركة الضم.
- نفسهو: اسم مضاف إلى ضمير الغائب المفرد الغائب بمعنى: نفسه، والواو في نهاية الضمير لإشباع حركة الضم.
- صويت: صويتهو: اسم مضاف إلى الضمير المتصل المفرد الغائب، بمعنى: جدار مزرعة، وقد ورد الاسم في المعجم السبئي بمعنى: بناء له علاقة بسور مدينة⁽³⁹⁾، وقد اقترحت هذا المعنى لأن النقش مدون على صخرة في جدار قطعة أرض زراعية.
- وكل: الواو حرف عطف، كل اسم معطوف.
- قني: اسم مضاف، بمعنى: ممتلكات.
- أرض: أرضهو: اسم مضاف إلى ضمير متصل للمفرد الغائب، بمعنى: أرضه.
- بن: حرف جر بمعنى: من.
- بضعم: اسم نكرة بمعنى: جرح، إصابة، وقد ورد الاسم في سياق حربي في النقش: (Ir 32/40)، وورد الاسم بصيغة الجمع: أبضعم، بصيغة الجمع، بمعنى: أرض تابعة لمدينة في النقش: (RES 3946/1)، وقد ورد في العربية من هذا الجذر الآتي: "التَّبَضُّعُ: تَفَطَّرَ الجلد"⁽⁴⁰⁾.

- مهودرم: اسم يرد لأول مره في النقوش، يمكن تفسيره من خلال سياق الجملة بمعنى: مرض - جائحة.
- شنأم: اسم فاعل بمعنى: شائن - حاسد⁽⁴¹⁾.
- وذيقط: الواو حرف عطف، ذي اسم موصول بمعنى الذي، يقط: فعل مضارع بمعنى: يكسر، يتلف، يدمر، من الجذر: ققط، وقد ورد في النقوش من هذا الجذر عدة صيغ منها: (مقطت)، في النقش: (Ja 649/32-33) (بن / شف / شرقم / عدي / مقطت / شمسن) (من طلوع الفجر حتى غروب الشمس)، وصيغة (قطو) في النقش: (Ja 2870/4-5) (بن / ذي / يفرقهو / بقطوهو) (من الذي يفرقه باختفائه)، ونفهم من ذلك أن لفظة (قط) تأتي بمعنى الاختفاء، فغروب الشمس يعني اختفائها، وهناك معان أخرى لللفظة (قط - ققط) هي: نقب - جوف - نقر - حفر⁽⁴²⁾، وقد ورد في اللسان: "الْقَطُّ: القَطْعُ عَامَّةً، وقيل: هو قَطْعُ الشيء الصُّلب كالحُقَّة ونحوها تَقْطُها على حَذْوِ مَسْبُورٍ كما يَقْطُ الإنسان قَصَبَةً على عظم، وقيل: هو القَطْعُ عَرَضاً، قَطَّه يَقْطُه قَطًّا: قَطَّعه عَرَضاً، واقْتَطَّه فاقْتَطَّ ومنه قَطُّ القلم. والمِقْطَةُ والمِقْطُ: ما يَقْطُ عليه القلم"⁽⁴³⁾، ومن خلال ما سبق فإن المعنى المقترح لللفظة "يقط" في هذا النقش هو: يخفي - يكسر - يتلف - يدمر.
- حفر: فعل ماض بمعنى: حفر، وردت في النقش: (CIH 541/68).
- سطرن: اسم معرف بمعنى: النقش - الكتابة.
- فل: الفاء للعطف، واللام لام الأمر.
- يعتبرن: يعتبرن فعل مضارع منون للجمع المذكور وللجمع المؤنث، بمعنى: يحيي.
- هوت: اسم إشارة للبعيد بمعنى: تلك.
- لصق: فعل ماض ورد في عدة نقوش منها: (DJE 10/3)، بمعنى: ترصد الإله لأحد⁽⁴⁴⁾.
- صتبر: فعل ماض حذف منه همزة الوصل لأنه خماسي، وذلك شائع في نقوش العربية الجنوبية، ويرد هنا لأول مرة، ويفهم معناه من خلال سياق الجملة، والمعنى المقترح هو: أمهل.

- ألتة [و]: اسم الآلهة.
- شعبن: اسم معرف بالنون في آخره، بمعنى القبيلة.
- ميتمم: اسم منون بالميم، وهو اسم قبيلة مَيْتَم، ويعد هذا أقدم ذكر لها في النقوش، واستمر ذكرها حتى القرن الثالث الميلادي تقريباً، ليختفي بعد ذلك، وانحصر اسمها في اسم جبل مَيْتَم الذي يعد آخر حدود قبيلة عنس من ناحية الجنوب.
- لوضأت: اللام: اسم الموصول (ل)، وضأت فعل ماض، والتاء للتأنيث، والمعنى: الذي بَرَأَتْ.
- بذن: الباء حرف جر، ذن: اسم إشارة بمعنى: هذا.
- عتر ذيفع: عتر: اسم الإله عثر، الذال: اسم موصول، يفع: اسم المعبد يفاع.
- بخرف: الباء حرف جر، خرف: اسم مجرور بمعنى: سنة.
- لأحد عشر ومأتم: اسم عدد مركب، بمعنى: أحد عشر ومائة.

10. خ-غَوْل العَجْمَاء 2 (صورة 10)

المصدر: غَوْل العَجْمَاء

التاريخ: نهاية القرن الأول قبل الميلاد

المقاسات: ارتفاع. 30سم، عرض. 43سم، الحرف. 2.5سم.

ملاحظة: حرفا "د"، و"م" كتبا مقلوبين

النص:

- 1- (!) ل ك رب / ب ن / ش ن ي ف م
- 2- ورش د / وذك ر / ب ع ب رت ه و
- 3- هرج / ش ع ب ن / م ي ت م م / ث ل ث / م
- 4- أت م / ب ن / ردم ن / وذم ر / ب ع (ر)
- 5- ن / أي م / ب ض ر / ذري (د) ن / وهرج / ب ن / م ي ت م م
- 6- ردم ن / أرب ع / م أت م / ب (ي) ج ل ن / وب (و) ك دن / وف ن و / ن ع

- 7- (ض) / أل ف ن / ب ن / ك ل / ح م ي رم / وأ [...] / ه أخ ر / ي ف ع
8- ب ن / ض رن / وس ن ت ن / وم ح ر / س وأ (م)
9- وك ون / ض رن / ع ش ري / خ ري ف ت م / (و) ت
10- ث ي ل / س ه م ن / ب ه ر ج /

معنى النقش:

- 1- إل كرب بن شنيف
2- وصدّق ودوّن في - مزرعته
3- قَتْل قبيلة مَيِّتَم ثلاث
4- مائة من رذْمان، ودافع في جبل
5- أيم في حرب ذي ريدان، وقتل من مَيِّتَم
6- رذْمان أربع مائة في يجلان وفي وكدان ومحيط نعض
7- ألفان من كل جُمَيْر وأ [...] وليبعد (عنهم الإله عثرذو) يفاع
8- من الحرب والوباء والدمار الشديد
9- وكانت الحرب عشرين سنة و
10- سألت (حمم بركان) سهمان أثناء الحرب

التحليل اللُّغوي:

- إل كرب بن شنيفم: انظر أعلاه.
- رشد: فعل ماض مجرد بمعنى: صادق على، اعتمد، وقد ورد في النقش: (CIH 398/10)
بمعنى: فرض تقويماً على قوم كما ورد بصيغة الجمع (رشدو) في النقش: (Fa 76/7)
بمعنى: صدّق⁽⁴⁵⁾، وورد اسماً لعائلة في النقش: (MS Bayt al-Haysa 1/4)، وفي النقش:
(Haram 36/7-8) وفسرها روبان بعقاب⁽⁴⁶⁾، بينما فسرها شتاين بظلم⁽⁴⁷⁾، وفي هذا
النقش يستقيم المعنى مع صدّق، أي: صادق على ذلك واعتمده، وهو ما جاء في المعجم
السبئي⁽⁴⁸⁾.

- ذكر: فعل ماض مجرد بمعنى: دون، أورد، وقد ورد الفعل في عدد من النقوش منها
النقش: (Ja 1028/8) بالمعنى نفسه⁽⁴⁹⁾.
- عبرتهمو: عبرت اسم مكان، فسر المعجم السيئي بأرض فلاحة على جانب الوادي⁽⁵⁰⁾،
والعُبر: والجمع: أعبار: في المنحدرات والوديان والقيعان؛ هو الجزء المنخفض الذي يمر
منه ماء السيل. كما يطلق الاسم على مساحة واسعة تحتوي على مجموعة قطع زراعية
إلى جانب مجرى سيل في وادٍ، وتسقى مثل هذه المواضع من خلال سواقٍ تمتد من أعلى
المجرى⁽⁵¹⁾، وهو ما يتفق مع هذا النقش.
- هرج: فعل ماض مجرد شائع في النقوش يأتي بمعنى: قتل – ذبح⁽⁵²⁾.
- ميتمم: اسم منون بالميم وهو اسم قبيلة مَيْتَم.
- ثلث ماتم: اسم عدد، بمعنى: ثلاثمائة.
- بن ردمن: بن حرف جربمعى: مَن، رَدْمَان اسم قبيلة رَدْمَان.
- ذمر: فعل ماض بمعنى: دافع – حى – رابط.
- عرن أيم: عرن اسم معرف بمعنى: الجبل، أيم: اسم علم للجبل وهو غير معروف حالياً.
- ذريدن: ذو: اسم موصول، ريدان: اسم يطلق على القصر الملكي في العاصمة الريدانية
ظفار.
- هرج بن ميتمم ردمن أربع ماتم: هرج: فعل ماض مجرد بمعنى: قَتَلَ، بن: حرف جربمعى:
مِن، ميتمم: اسم قبيلة مَيْتَم، ردمن: اسم قبيلة رَدْمَان، أربع ماتم: اسم عدد بمعنى: أربع
مائة.
- بيجلن وبوكدن وفنو نعض: الباء حرف جر، يجلان ووكدان وفنو نعض: أسماء لثلاثة
أماكن.
- ألفن: اسم عدد، بمعنى: ألفين.
- حميرم: اسم منون والمعنى هو: (قبائل) حَمِير.
- هأخر: اسم مصدر من الفعل (هأخر)، بمعنى: أحرَّ، حى، جنب، حفظ.

- يفع: لقب للإله عثر، ورد في النقش: (خ-غَوْل العَجَمَاء 13/1) مسبوقةً ب: (ذو).
- ضرن: اسم معرف بمعنى: الحرب.
- سنتن: وسنتن: الواو حرف عطف، سنة: اسم مفرد معرف بمعنى: وباء، مرض، من الجذر: وسن، ورد في النقش: (Fa 76//8)، وقد ورد في المعجم السبئي بمعنى: سنة، وسن⁽⁵³⁾، وهذا المعنى لا يتفق مع هذا النقش، ويتضح المعنى من النقش (MAFRAY-al-Hijla 1/4) الذي وردت فيه الجملة التالية: "وبيوم/ كون/ سنتن/ بكل/ أرضن/ وبكل/ أبار/ سرن/ مهرم" ومعناها: (عندما كان الوباء بكل الأرض وأبار وادي مهر)، وفي لسان العرب، وسن وأسن: غشي عليه من خبث ريح البئر، وتأسن على فلان: اعتل وأبطأ⁽⁵⁴⁾، وبذلك فإن معنى اللفظة هو الوباء.
- محر: اسم موصوف ومضاف بمعنى دمار، وهو من الجذر حور.
- سوام: مضاف إليه من باب إقامة النعت إلى المنعوت، بمعنى شديد.
- ضرن: اسم معرف بمعنى: الحرب.
- عشري خريفتم: عشرون سنة.
- وتثيل: الواو حرف عطف، تثيل فعل مضارع، وقد ورد بصيغة تثيلن في النقش: (CIH 9, 5-6, 323/3) ومعناه سيل الحمم البركانية، وورد اسماً لواد في النقش: (Maşna'at Māriya/8 = DJE 25/8)، يقول الإيراني: "ومن ثيل اشتقت أسماء عدد من الأماكن منها قرية التيل في منطقة (قطابر) من أراضي (جماعة) شمال مدينة (صعدة)، وأربع قرى تحمل اسم التيلة في الضالع والجحوف ومارب وبلاد وادعة، والمثيل اسم مركز إداري في منطقة (دمت) سعي باسم قرية (خرية المثيل)، كذلك يثل (براقش اليوم)"⁽⁵⁵⁾، والتيلة اسم قرية في حضرموت.
- سهمن: اسم معرف بالنون في آخره، ورد في النقوش (Nāmī NAG 11/4-5,22; Ir 27/1) اسماً لقبيلة مرتبطة مع قبيلة بكيل الربع من ريده، وفي النقوش (Ja 495/3; Ja 496/1,3) اسماً لقبيلة مستقلة بذاتها، وفي النقوش القتبانية ورد اسماً لعائلة في

النقش: (BaBa al-Hadd 5/2). ومن الواضح أنه لا علاقة للاسم سهمان في هذا النقش باسم قبيلة سهمان أو عائلة سهمان، وذكر الهمداني حقل سهمان ضمن مخلاف حضور⁽⁵⁶⁾. ومعروف أن هناك منطقة تسمى السهمان في مديرية الطيال شرق صنعاء، وإلى الشرق منها يوجد وادي الثيلة.

وفي تقديرنا لمعنى لفظة سهمن، نرجح بحذر أن معناها هو البركان، أي أن منطوق الجملة الأخيرة في النقش: وسالت حمم البركان أثناء الحرب.
- بهرج: الباء حرف جر، هُج: اسم مجرور بمعنى: قتال.

11. خ-حَمَة الضَّبَع 15 (صورة 11)

المصدر: حمة الضبع

التاريخ: مرحلة ج

المقاسات: ارتفاع. 6سم، عرض. 23سم، الحرف. 3-5سم. "أ".

ملاحظة: حرف "ل" مقلوب.

النص:

1- ع م أن س / ب ن ج ع ر ن / م ع ه د / ش م س

2- م / م ه ع ل ل ش ع ب ه و / م ي ت (م م)

3- ذ ه ك ر م / ل خ ل / إل ه و / ذ س م

4- ع م

معنى النقش:

1- عم أنس بن جعران معبود شمس

2- العالية مُعِين قبيلته مَيِّم

3- ذو هَكر لِقوة معبوده (الإله) ذو

4- سميع

التحليل اللغوي:

- عم أنس: اسم علم مركب من جزأين.
- جعرن: اسم علم.
- لخل: اللام حرف جر، خل: اسم حذف منه الياء في وسطه حسب قواعد كتابة النقوش، ويُقرأ: خيل، بمعنى: قوة.
- إلهو: إل اسم إله - معبود، والهاء ضمير متصل للمفرد الغائب، والواو في آخره لإشباع حركة الضم.
- ذسمعم: ذي: اسم موصول، سمعم: اسم منون لمعبد الإله عثر سميع.

12. خ-جرف النَعِيمِيَّة 4 (صورة 12)

المصدر قديماً: عرن سفظ

المصدر حديثاً: جبل جرف النَعِيمِيَّة

التاريخ: 200

المقاسات: ارتفاع. 14سم، عرض. 42سم، الحرف. 4سم.

ملاحظة: الحروف: ض، خ، ل، كتبت بخط الزبور.

النص:

- 1- أب أن س / ب ن و / ص رع
- 2- ف ن / ح ف ي / ب ع رن / س
- 3- ف ط / ب ي وم / ض رر / ي ه ق م / أرض
- 4- ح م ي رم / ب ورخ ن / م ذرأ / ذب خ رف ن
- 5- ذل ث ت ي / م أت (ن)

معنى النقش:

- 1- أب أنس بنو صرعفن

2- طاف في جبل سفت

4- بيوم حارب بهاقم أرض

5- حمير في شهر مذراً (يوليو-تموز) الموافق سنة

6- مائتين

التحليل اللغوي:

– أب أنس: اسم علم مركب من جزأين، أب + أنس.

– بنو: بن بمعنى: ابن، ووردت هنا بواو الجمع، ويبدو أن ذلك خطأ من الكاتب.

– صرعفن: اسم علم يرد لأول مرة.

– حفي: فعل ماضٍ مجرد، حفي بفلان: حفي الشخص: مشى عاري القدمين، مشى بغير

نعل ولا خف، وحفا واحتفل به، بالغ في إكرامه وإظهار الفرح به⁽⁵⁷⁾.

أما اللفظة حفي فقد استخدمت مسبوقة باسم علم، ويتبعها دوماً اسم جبل

سفت؛ ما يعني أنها فعل ماضٍ قام به الشخص في المكان المحدد وهو جبل سفت.

يبدو أن لفظة حف كتبت بفاء واحدة حتى لا يحدث التباس بين ياء النسبة في

لفظة حفي وياء التثنية في لفظة حفي، ومنه اشتق الفعل حفف والفعل حفي وكذا

اسم مصدر حففن (الحفاف)، وقد ارتبط الفعل حفي بنقوش لها علاقة بصد العدوان

في الحروب، لذلك من المرجح أنها طقس يؤدي بعد الحروب في جبل سفت ربما احتفالاً

بالنصر، إذ لا يوجد أي إشارة للآلهة في تلك النقوش، أما الفعل حفف فقد ارتبط

بالممتلكات.

– بعرن: الباء حرف جر، عرن اسم معرف مجرور، والمعنى جبل.

– سفت: اسم علم للجبل.

– بهقم: اسم علم (بهاقم)، وهو الملك السبئي بهاقم بن ذمار علي ذرح ملك سبأ وذي ريدان

المعروف من خلال عدة نقوش منها النقش (Ja 644/3)، ويعد هذا النقش أول نقش

مؤرخ من عهده.

- أرض حميرم: أرض بمعنى بلاد، حميرم: اسم منون بالميم في آخره، جَمِير، ويطلق على تجمع قبلي نافس السبئيين في الحكم بزعامة الأذواء بني ذي ريدان الذين تمكنوا من حسم الصراع مع السبئيين لصالحهم وسيطروا على حكم مملكة سبأ وذي ريدان.
- بورخن: الباء حرف جر، ورخن: اسم مجرور بمعنى: شهر.
- مذراً: اسم الشهر الذي يقابل شهر (يوليو- تموز) في التقويم الميلادي.
- ذلثي مأتن: ذي: اسم موصول، واللام حرف جر، ثي مأتَم: اسم عدد، بمعنى: مئتين.

13. خ-جرف النَعِيمِيَّة 12 (صورة 13)

المصدر القديم: عرن سفظ

المصدر الحديث: جبل جرف النَعِيمِيَّة

التاريخ: 242

المقاسات: ارتفاع. 34سم، عرض. 25سم، الحرف. 3-5سم.

ملاحظة: في السطر 8 كتبت (وثني) بشكل مونوجرام.

النص:

1- رث د/ ب ن و/ ب ل ع ن/ ح ف(ي) [ه م و/ ب ع رن]

2- س ف ط/ ك ون/ ذن/ ض رن/ ب ي م [..]

3- دم/ ذغ ي م ن/ ع ل ي/ أرض/ (م) ي ت

4- م م/ ك و(ن)/ وذن/ س ط م/ ب ورخ ن

5- ص(ر) [ب ن]/ ودأو(ن)

6- وك ون/ ذن/ ض رن/ ب خ(ر) ف م

7- ذم ل ح م/ ذل ث ن ي/ [و]

8- أرب ع ي/ وث ت ي/ [م أت م]

ملاحظة: يوجد خلل في تركيب الجملة في السطر الرابع.

معنى النقش:

- 1- وضع (في حماية الإله) بنو بلعان طوافهم في جبل
- 2- سفت، وكانت هذه الحرب في يوم [...]]
- 3- دم ذي غيمان على أرض مَيْتَم
- 4- كان هذا السطو في شهر
- 5- الصراب (الموافق لشهر) دأون
- 6- وكانت هذه الحرب في سنة
- 7- ذو ملاح- مليح- الموافق اثنين
- 8- وأربعين ومائتين

التحليل اللغوي:

- رثد: فعل ماض شائع في النقوش بمعنى: جعل- وضع شيئاً بحماية الإله⁽⁵⁸⁾.
- بلعن: اسم عشيرة.
- حضممو: حفي فعل ماض بمعنى: طاف، هم: ضمير متصل للجمع، والواو لإشباع حركة الضم.
- بيم: الباء حرف جر، يم: ضرف زمان بمعنى: يوم، حذف منها حرف الواو اللين حسب قواعد كتابة النقوش اليمنية القديمة.
- ذغيمن: ذي: اسم موصول، غيمان: اسم قبيلة، ووردت لفظة ذي غيمان في عدد من النقوش منها: (CIH 30/2; 67/9-31)،
- على: تأتي بمعان مختلفة حسب موقعها في الجملة، وهنا بمعنى: على- ضد.
- سطم: اسم مفرد منكر بمعنى: عذاب، بلاء، وقد ورد في القاموس المحيط، السوط: الشدة⁽⁵⁹⁾.
- ورخن: ورخ: اسم بمعنى: شهر.
- صربن: اسم شهر الصراب، ويقابل شهر أكتوبر- تشرين الأول.

- دأون: اسم شهر، وقد يكون هذا أقدم ذكر له، إذ يظهر في النقوش ابتداءً من القرن الرابع الميلادي وما بعده، ويبدو من هذا النقش أنه يقابل شهر الصراب الموافق لشهر أكتوبر- تشرين الأول، وقد وردت أسماء الشهرين في النقش: (CIH 541/62; 96).
- بخرفم ذملحم: بخرفم، الباء حرف جر، خرفم: اسم منون بمعنى: سنة، ذو: اسم موصول، ملحم: اسم علم منون – مليح – ومعنى الجملة: في سنة ذي مليح، وهو تقويم غير معروف من قبل.
- ذلثني وأربعي وثي مآتم: ذي: اسم موصول، واللام حرف جر، ثني وأربعي وثي مآتم: عدد، والمعنى: سنة اثنتين وأربعين ومائتين.

14. خ-جرف النَعِيمِيَّة 13 (صورة 14)

المصدر القديم: عرن سفت

المصدر الحديث: جبل جرف النَعِيمِيَّة

التاريخ: 242

المقاسات: ارتفاع. 25سم، عرض. 40سم، الحرف. 2.5 سم.

النص:

1- [.....]

2- (ح) ف ي / ب ذ ن / ع ر ن / س ف ط / ب ي م / ك و ن

3- ض ر م / ب ي ن ن / م ل ك / س ب أ / و ذ ر ي د ن / و ك

4- و ن / ذ ن / س ط ر ن / ب ي م / م ص ر / أ ن (م) ر / ب ع ل ي

5- ه ك ر م / و ك و ن / ذ ن / س ط ر ن / ب و ر خ ن / ص ر ب

6- ن / ذ ب خ ر ف ن / ذ [ل ث] ن ي / (و أ) ر ب ع ي / و ث ت ي / م

7- (أ) ت م

معنى النقش:

- 1- [.....]
- 2- طاف بهذا الجبل (المسمى) سفت حين كانت
- 3- حرب بين ملك سبأ و(بين) ذي ريدان
- 4- وكان هذا النقش أثناء حملة (الملك) أنمار على
- 5- (مدينة) هَكَر وكان هذا النقش في شهر الصراب (أكتوبر- تشرين أول)
- 6- الموافق سنة اثنتين وأربعين ومائتين

التحليل اللغوي:

- مصر: مصر: اسم مضاف من الجذر: صير، بمعنى: حملة، غزوة، وقد ورد في المعجم السبئي: (مصر) الجمع (مصريت) بمعنى: جيش، قوة مسلحة⁽⁶⁰⁾.
- أنمر: اسم علم مذكر، وهو اسم الملك السبئي أنمار يهأمن ملك سبأ بن وهب إل يحوز (Ja 563/5-6).

15. خ-أميمة 17 (صورة 15)

الموقع القديم: عرن يتر

الموقع الحديث: أميمة

التاريخ: المرحلة D

المقاسات: ارتفاع. 10سم، عرض. 23سم، الحرف. 1 سم.

النص:

- 1- س ط ر / أح س³ س³ / أح ص ن / ب
- 2- ن / س³ ل ي ب م / وزع / ش ع ب ن
- 3- م ي ت م م / وس ط ر / ذن / أ
- 4- س ط رن / ب ي وم / ع دي / ب ح

- 5- رم/ م ض ح ن/ ي ت ر/ وم ض ح
- 6- ن/ ي ت ر/ ل ي خ م رن ه و/ ر
- 7- ض و/ ل ب ه و/ ب أم رأه و/ أب
- 8- ع ل/ ري دن/ ول ي ه ت ل ف ن/ ش ن أه و

معنى النقش:

- 1- كتب أحساس أحصن بن
- 2- سلب زعيم قبيلة
- 3- مَيِّمٌ وكتب هذا
- 4- النقش يوم ذهب إلى
- 5- حرم منضح يتار، والمنضح
- 6- يتار ليمنحه
- 7- رضا قلبه بحق أسياده أصحاب
- 8- ريدان ولمهلك حاسديه

التحليل اللغوي:

- سطر: فعل ماض مجرد، بمعنى: كتب.
- أحس³ س³: بالسین الثالثة، اسم علم مذكر، ورد في عدة نقوش منها (CIH 648/1).
- أحصن: لقب لصاحب الاسم أحسس، ورد على صيغة الفعل المضارع، وهو لقب شائع في النقوش.
- س³ لبيم: اسم علم منون يرد لأول مرة.
- وزع: اسم مفرد مضاف، وهو اسم وظيفة، وردت هذه اللفظة بمعنى حاكم مدينة في النقش: (Kortler 2/7)، وبمعنى حاكم- قائد قبيلة، وتقابل لفظة قَيْل في نقوش أخرى منها: (Ag 2/2; Ir 31/1; Ja 660/14; Ja 662/4)، ووردت بصيغة الجمع (أوزع)

في النقش: (خ-الجرشة 3/1)⁽⁶¹⁾، وفي اللسان: "الوازعُ في الحَرْبِ المُوكَّلُ بِالصُّفُوفِ يَزَعُ مَنْ تَقَدَّمَ مِنْهُمْ بِغَيْرِ أَمْرِهِ"⁽⁶²⁾.

- ليخمره: اللام لام الأمر للطلب والترجي، يخمرن فعل مضارع منون، بمعنى: يمنح - يهب، والهاء ضمير متصل، والواو لإشباع حركة الضم.
- رضو: اسم بمعنى رضى - نعمة⁽⁶³⁾.
- ليهو: لب: اسم بمعنى: قلب⁽⁶⁴⁾.
- بأمرأهو: الباء حرف جر، أمراً: اسم مجرور، ورد بصيغة الجمع بمعنى أسياده، والهاء ضمير متصل والواو لإشباع حركة الضم.
- أبعل: أيضا اسم بصيغة جمع التكسير للمفرد: بعل، بمعنى: أصحاب ملاك.
- ريدن: ريدان اسم القصر الملكي في ظفار حاضرة الريدانيين.
- ليهتلفن: اللام لام الأمر للطلب والترجي، يهتلفن: فعل مضارع منون، بمعنى: يهلك.
- شنأهو: شنأ: اسم فاعل بمعنى حاسد، والهاء ضمير متصل والواو لإشباع حركة الضم.
- والنقش التالي نُشر بدون صورة باسم (Garf an-Na'īmīya)⁽⁶⁵⁾، واشتمل النشر على أخطاء أثرت على معنى النقش، الأمر الذي جعلنا نعيد نشره لتصحيح تلك الأخطاء بالإضافة إلى نشر صورة النقش.

16. خ-جرف النَعِيمِيَّة 18 (صورة 16)

المصدر القديم: عرن سفت

المصدر الحديث: جبل جرف النَعِيمِيَّة

التاريخ: 308

المقاسات: ارتفاع. 23سم، عرض. 46سم، الحرف. 3سم.

النص:

1- ح ي زن / ب ن

2- م ع دن

- 3- س ط ر / ح ي زن / م ع دن / ب ي وم
- 4- س ب أ / و غ ت زي ن / ب (ع) م / ذ ب
- 5- ن / ش ع ب ن / م ي ت م / م ع دي / أرض / ح ض رم
- 6- وت / وس رن / ذ ح ج ر / وأ ت ي و / س ون ه و / ب و
- 7- ف ي م / وأ ح ل ل م / وس ب ي م / وه وب ل ت م
- 8- ذ [ع] س م / ب ر د أ / ع ث ت ر / ذ س³ ن ح / و (ذس) م ع م / وأ ش م
- 9- [س ه م و / وأ ل] أ ل ت ه م و / وب ور خ ن / ق ي ظ / ق دم ن / ذ
- 10- [ب خ رف ن] / ذ ل ث م ن ت / وث ل ث / م أ ت م

في قراءة مولر:

- سطر 1، 3: (ح ي ت ن) بدلاً من (ح ي زن).
- سطر 4: كلمة (بعم) لم تكتب، أيضاً كتبت (ذبن) بدلاً من (ذ ب).
- سطر 8: (وم ك رم) بدلاً من (وذس م ع م).

معنى النقش:

- 1- حيزان بن
- 2- معدن
- 3- كتب حيزان معدن في يوم (حين)
- 4- حارب وغزا مع الذي من (أتباع)
- 5- قبيلة مَيْتَم حتى أرض حضموت
- 6- ووادي ذي حجر وعادوا منه
- 7- بالسلامة والأسلاب والسبي والأنعام
- 8- الوفيرة بعون عثر ذي سناح وذى سميع

9- وشموسهم وألهتهم في شهر قيظ (يونيو- حزيران) الماضي

10- الموافق سنة ثمان وثلاث مائة

التحليل اللغوي:

- حيزن: اسم علم مذكر.
- معدن: اسم علم مذكر.
- سبأ: فعل ماضٍ مجرد بمعنى: قاد حملة عسكرية.
- غتزين: فعل ماضٍ حذف منه همزة الوصل لأنه خماسي، وذلك شائع في نقوش العربية الجنوبية، ويرد هنا لأول مرة بهذه الصيغة، والمعنى: غزا⁽⁶⁶⁾.
- حضرموت: اسم مكان، وهي المملكة والأرض الواقعة شرق اليمن.
- سرن: سر: اسم بمعنى: وادي.
- ذحجر: ذو: اسم موصول، حجر: اسم الوادي المعروف باسمه إلى اليوم في محافظة حضرموت.
- أتيو: فعل ماضٍ بمعنى: عاد، والواو للجمع.
- سون: ظرف مكان بمعنى: نحو- صوب⁽⁶⁷⁾.
- بوفيم: الباء حرف جر، وفيم: اسم مجرور، والمعنى: بالسلامة.
- أحللم: اسم جمع تكسير، بمعنى: حُلل- أسلاب.
- سبيم: اسم منوّن بمعنى: سَيّ.
- هوبلتم: اسم بمعنى: بهائم.
- ذعسم: ذو: اسم موصول، عسم: اسم بمعنى كثير - وفير.
- رداً: فعل ماضٍ بمعنى: أعان - ساعد.
- عتثر ذس³ نح وذسمعم: اسم الإله عتثر صاحب المعبد المسى سناح والمعبد المسى سميع.

– أشمسهمو: جمع تكسير للمفرد: شمس، شمسهم – شمسهم، والمقصود هنا ليس الشمس بحد ذاتها، وإنما صفاتها التي كانوا يعبدونها مثل: ذات بعدان، وذات حضران، وغيرهما.

– ألأتهمو: جمع تكسير للمفرد: آلهة، آلهتهم.

– قدمن: اسم معرف بالنون في آخره، بمعنى: السابق – الماضي.

– ذلثمنت وثلث مآتم: ذي: اسم موصول، واللام حرف جر، ثمنت وثلث مآتم: عدد، والمعنى: سنة ثمان وثلاث مائة.

ثانياً: تحليل المعطيات التاريخية والحضارية للنقوش:

من خلال محتوى النقوش السابقة يمكن تتبع مسارٍ يمتد من القرن السادس – الخامس قبل الميلاد حتى القرن الرابع الميلادي تقريباً، ويشمل معطيات وأحداث تتعلق بكل من قبيلة شَبَام بكيل، وقبيلة رَدْمَان، وقبيلة مَيْتَم، وهي كالاتي:

أ – قبيلة شَبَام بكيل.

من الواضح أن أقدم النقوش الموجودة في منطقة هَكروما جاورها دَوْنها أشخاص ينتمون إلى قبيلة شَبَام بكيل، التي كانت تمثل جزءاً من قبيلة رَدْمَان، وليس هناك أي ذكر لقبيلة مَيْتَم أو إحدى عشائرها في النقوش المبكرة المدوّنة قبل القرن الثاني قبل الميلاد.

ولا تزال معلوماتنا عن قبيلة شَبَام بكيل قليلة جداً، وكل ما لدينا هو خمسة نقوش قصيرة، تم العثور عليها في موقعين فقط هما: غَوْل سالم شرق مدينة هَكِر بحوالي (10 كم)، وجرف النَعِيمِيّة المجاور لمدينة هَكِر، أي في عمق الأراضي التي صارت فيما بعد تابعة لقبيلة مَيْتَم، ودُكِر اسم قبيلة شَبَام بأنها "أرب ع / شيم / ردمن" (خ-جرف النَعِيمِيّة 2/2)، وهذه أول إشارة إلى قبيلة رَدْمَان في نقوش منطقة هَكِر.

نستدل من النقش (خ-غَوْل سالم 4/2-5) على أن أفراد قبيلة شَبَام بكيل كانت لهم أصول قتبانية، إذ إن النقش ذكرها مسبوقة بكلمة (شعبس)، إذ استخدم حرف السين للدلالة

على ضمير المفرد الغائب بدلاً من الهاء حسب قواعد كتابة النقوش القتبانية، والشيء نفسه ينطبق على قبيلة رُدْمَان "شعبس/ شيم- بكلم/ وردمن"، ومعروف من قبل أن هناك وجوداً لقتبان في المنطقة، من خلال النقش (Thah = CSAI I, 206)⁽⁶⁸⁾.

يعد النقشان (خ-جرف النَعِيمِيَّة 2؛ خ-غُول سالم 3) هما الأقدم حسب تقديرنا، فقد اشتملا على خاصية كتابية فريدة وغير مسبوقه من قبل، فعند كتابة اسم قبيلة رُدْمَان، كتب حرف الدال مقلوباً إلى الأسفل بهذا الشكل (لا)، وأقرب إليهما من حيث التاريخ النقش: (خ-غُول سالم 2) الذي تميز بكتابة اسم الإله عثر بالسين الثالثة (عس³تر)، والإبدال بين حرفي الثاء والسين من الظواهر اللغوية الفريدة، التي تميز نقوش منطقة هَكَر، لا سيما المبكرة منها، فقد تكررت هذه الظاهرة في نقشين آخرين (غير منشورين)، ففي النقش: (خ-جرف النَعِيمِيَّة 3/33) كتب اسم الإله عثر بالسين الثالثة، وفي النقش: (خ-أميمة 3/48) كتب اسم العلم لحيعث بالسين الثالثة (لحيعث³ت)، أما النقش (خ-غُول سالم 2/4) فقد تميز بكتابة حرف الطاء بشكل مختلف عن المعتاد، كما هو موضح في الشكل الآتي: (لا).

إن النقوش القليلة التي تذكر قبيلة شَبَام بكيل تشير إلى وجود مجتمع قبلي منظم، يتولى فيه أشخاص من القبيلة مناصب ذات طابع ديني، مثل منصب (حففن)، وهو الطائف-المُطَوَّف-الذي يقود الأفراد عند تأدية المناسك الدينية في معابد آلهة القبيلة، والمذكور منها في النقوش المبكرة الإله (عس³تر ذي سميع)، وهناك منصب عسكري (مذمر)، ويطلق على القائد الذي يشجع أفراد القبيلة على قتال الأعداء، وحماية حدود القبيلة، كذلك هناك منصب مدني (مهعلل) ويطلق على الشخص الذي يُعين أفراد القبيلة في بعض أمورهم.

يخفي ذكر قبيلة شَبَام بكيل في النقوش المدونة في القرن الأول قبل الميلاد أو قبله بقليل، ويبدو أن ذلك ترافق مع ظهور الكيان الريداني في القرن الثاني قبل الميلاد، بل قد يكون إحدى النتائج المباشرة لانتشار الريدانيين، وتوسعهم شمالاً، انطلاقاً من حاضرتهم ظفار، ولا يوجد لدينا أي دليل نقشي -حتى الآن- يؤكد أو ينفي حدوث صراع مباشر بين الريدانيين وبين قبيلة شَبَام

بكيل، وقد مَثَّل الاختفاء الغامض لهذه القبيلة معضلة لن تحل إلا من خلال العثور على نقوش إضافية.

ومن الصعب التكهن بالمصير الذي آلت إليه قبيلة شَبَام بكيل، فمن المحتمل اندماج أفرادها مع قبيلة رُدْمَان، أو نزوحهم إلى منطقة أخرى، وهو من الاحتمالات المقبولة، لكن تحديد المكان الذي انتقلوا إليه لا يزال بعيد المنال، كما لا نملك دليلاً على وجود علاقة بين قبيلة شَبَام بكيل وقبيلة بكيل ذي مريممة القتبانية، أو قبيلة بكيل السبئية، وكل ما يمكن قوله حسب المعطيات التاريخية المتاحة حالياً هو أن قبيلة شَبَام بكيل كانت تعيش في منطقة هَكَر وما حولها، وهي المناطق التي سيطر عليها فيما بعد الجَمَيْريون، الذين تمثلهم قبيلة مَيْتَم.

ب- قبيلة مَيْتَم.

في زمن الهمداني (النصف الأول من القرن الرابع الهجري)، كان اسم قبيلة مَيْتَم قد اختفى، وحل مكانه اسم جديد هو عَنَس، وتبقى ذكرها في اسم جبل مَيْتَم، المعروف إلى اليوم بالقرب من مصنعة موكل، قال الهمداني: "أول بلاد مذحج بعد أن تخرج من ذمار متوجهاً نحو المشرق بقدر فرسخين أرض عنس، وهي واسعة، حدودها من ناحية الشمال الثنية التي بيكلى والطَّيِّبار وجبرة، ومن ناحية الجنوب جبل يعرف بمَيْتَم"⁽⁶⁹⁾، وقال أيضاً: "وقد يعد من مخلاف رعين التراخم، مثل: بنا، وشراد، والخبار، ومَيْتَم، وشرعة، وماوة، وكانوا ملوك رعين"⁽⁷⁰⁾، ويقول الدارقطني المتوفى سنة (385 هـ): "وأما مَيْتَم فهو مَيْتَم بن سعد بن عدي بن مالك بن زيد بن سهل من حَمِير، ومَيْتَم بن مثة بن ذي رعين، يقال لهم مَيْتَم رعين؛ لأن في ذي الكلاع مَيْتَم الكلاع، وهم قبيل في حمص، يقال لهم المَيْتَميون"⁽⁷¹⁾، وهذه إشارة مهمة تدل على أنهم شاركوا في الفتوحات الإسلامية، وبعضهم استقر بهم المقام في بلاد الشام، ولم يعودوا إلى موطنهم الأصلي.

تقع أراضي قبيلة مَيْتَم في الجهة الجنوبية الشرقية من محافظة ذمار، حدودها القبليّة - قديمًا - من الشمال أراضي قبيلة يهبشر، ومن الجنوب أراضي قبيلة رعين، ومن الشرق أراضي

قبيلة زَدَمَان، ومن الغرب أراضي قبيلة مقرى (مهقرام) في النقوش، وقد وصلت قبيلة مَيْتَم في أوج توسعها إلى منطقة هجر صباح شرقاً، وإلى قاع شرعة غرباً على أقل تقدير.

كانت مدينة هَكَر-المعروفة حالياً بالاسم القديم نفسه- حاضرة قبيلة مَيْتَم، وحولها تنتشر المواقع والمنشآت الأثرية: الزراعية، والدينية، وأهم تلك المواقع: حَمّة الضَبَع، جَرَف النَعِيمِيَّة، دُكَم أَمِيمَة المسمى أيضاً (حَمّة شث)، غَوْل العَجَمَاء، غَوْل سالم، غَوْل الدار، غَوْل سُنْجِرَة (سنبان)، جبل بُحْضَان، جبل يَنْخ، أَضْرُعَة، وادي زَبَل، ظُلْمَان، سد هَجْر صَبَاح، الأقرن، فضلاً عن عدد كبير من المواقع الأثرية.

في عصر ما قبل الإسلام كانت قبيلة مَيْتَم إحدى القبائل التي شكلت مع عدد من القبائل الكبيرة، ما يعرف باسم تحالف القبائل الحَمِيرِيَّة، وهي: مهأنفم، شددم، مهقرام، يهبشر، وجميعها انضوت تحت إمرة الأذواء الريدانيين، الذين يسكنون قصر ريدان المُشَيَّد في قمة جبل ريدان، حيث العاصمة ظفار.

يعد النقش (خ-أميمة 2)، أقدم نقش مؤرخ -معروف حتى الآن- في منطقة هَكَر، وتاريخه هو سنة (102)، وعلى الرغم من عدم ذكر التقويم الذي دُوِّنَ به التاريخ، فإننا نرجح أنه وفق التقويم الحَمِيرِي المعروف بتقويم مبحض بن أبحض، وأهم حيثيات هذا الترجيح هو أن الموقع الذي فيه النقش، يحتوي على نقوش أخرى مؤرخة، منها نقشان من عهد الملك الريداني شمر يهحمد، أُرخت على التوالي ب: (327) و (330) ويساويان عامي (217) و (220) حسب التقويم الميلادي، أي في بداية عهد الملك شمر يهحمد ملك سبأ وذي ريدان.

كما يعد النقش (خ-غَوْل العَجَمَاء 11/1)، أقدم نقش -معروف حتى الآن- يذكر اسم قبيلة مَيْتَم، وهو نقش مؤرخ بسنة (111) دون ذكر التقويم المستخدم، وكنا نعتقد من قبل أنه حسب التقويم الحَمِيرِي المعروف بتقويم مبحض بن أبحض⁽⁷²⁾، لكن اكتشاف النقش (القايفي-الأغوال 1) المؤرخ بسنة (110)، حسب تقويم (إل أوس/ ذميدم)، وهو تقويم غير معروف من قبل، ولا نعرف متى بدأ العمل به، جعلنا نعيد النظر فيما ذهبنا إليه من قبل.

وأضاف النقش (القايفي-الأغوال 1) إلى ما سبق ذكره تعقيداً آخر، فالنقش يتحدث عن حرب كانت لا تزال قائمة أثناء كتابته بين قبيلة -قبائل- جُمير التي ينتمي إليها صاحب النقش، وقبيلة رَدَمَان المجاورة، وحسب النقش المدون بتاريخ (110)، وفق تقويم (إل أوس/ ذميدم)، فالحرب مستمرة منذ أربع عشرة سنة، أي إن بدايتها كانت في سنة (96)، حسب التقويم المذكور، والملاحظ هو أن صاحب النقش لم يذكر اسم قبيلة مَيْتَم، واكتفى بذكر انتمائه لأسرة (ذو أن) موالي عشيرة (قولان) التي تنتمي إلى قبيلة مَيْتَم، تلك الحرب ذكرت في نقش آخر هو: (خ-غَوْل العَجَمَاء 2)، سجله (إل كرب/ بن/ شنيفم)، وفيه سجل أحداث الحرب بين قبيلتي مَيْتَم ورَدَمَان، وتدخل الجُميريون لصالح قبيلة مَيْتَم، وتميز النقش بذكر أعداد القتلى من الطرفين، وعلى الرغم من أنه لم يذكر تاريخ كتابة النقش، فإنه ذكر عدد السنوات التي استغرقتها الحرب، وهي عشرون سنة، أي أن انتهاء الحرب كان بعد ست سنوات من تاريخ كتابة نقش (القايفي-الأغوال 1)، وبذلك يكون تاريخ النقش (خ-غَوْل العَجَمَاء 2)، حسب تقويم (إل أوس/ ذميدم) هو سنة (116)، يضاف إلى ذلك النقش (خ-غَوْل العَجَمَاء 1)، الذي سجله أيضاً (إل كرب/ بن/ شنيفم)، وفيه سجل أدعية لنفسه، ولم يسجل أي أحداث ذات طابع تاريخي، لكنه اختتم النقش بذكر التاريخ، وهو سنة (111)، دون ذكر التقويم المستخدم، فهل نعتبر هذا التاريخ وفق تقويم (إل أوس/ ذميدم)؟

من الصعوبة القول: إنه وفق تقويم (إل أوس/ ذميدم)، أو التقويم الجُميري (مبعض/ بن/ أبعض)؛ لوجود تقاويم أخرى كانت تستخدم في المنطقة نفسها، منها التقويم المعروف باسم (بكرن/ بن/ عم/ رتع/ دشم/ قولن) في النقش: (Ja 3199/8-9)، ومصدره موقع حَمَة الضَبَع شمال شرق غَوْل العَجَمَاء بحوالي كيلومتر فقط، كذلك استخدم التقويم الجُميري (مبعض/ بن/ أبعض) في عدة نقوش منها النقش (خ-جرف النَعِيمِيَّة 5/4) المؤرخ بسنة (200)، ويساوي سنة (90) ميلادي، وعلى الرغم من عدم ذكر اسم التقويم صراحةً، فإن ذكر اسم الملك السبئي يهاقم (بن ذمار علي ذرح) في النقش يدل على أن التاريخ وفق التقويم الجُميري، ويسجل النقش (خ-

جرف النَعِيمِيَّة (8-6/12) اسم تقويم رابع هو (بخرفم/ ذلمحم)، ولم تكتفِ النقوش بذلك، بل أضافت تقويمًا خامسًا بالأشخاص هذه المرة، هو تقويم (بخرف/ شهرم/ ملبن/ ذشم/ ذضأن) (خ-أميمة 2-1/47)، ولدينا نقش غير منشور يحمل تقويمًا سادسًا بالأشخاص هو تقويم (بخرف/ مرثدم) (خ-جرف النَعِيمِيَّة 5-4/22)، وسوف نخصص بحثًا مستقلًا لدراسة ظاهرة تعدد أنظمة التأريخ في مناطق قبيلة مَيْتَم.

سجل النقشان (القايفي-الأغوال 1؛ خ-غول العَجَمَاء 2) أحداث الحرب المَيْتَمِيَّة الرُدْمَانِيَّة دون الإشارة إلى أسباب نشوب تلك الحرب الضروس، التي استمرت عشرين عامًا، سقط في بدايتها (300) قتيل من قبيلة رُدْمَان، التي ردت بقتل (400) شخص من قبيلة مَيْتَم، لتبلغ المحصلة النهائية (2000) قتيل من القبائل الجُمَيْرِيَّة التي ساندت قبيلة مَيْتَم، ولا نعلم كم كانت المحصلة النهائية لقتلى قبيلة رُدْمَان.

تعد أعداد القتلى المذكورة في النقش: (خ-غول العَجَمَاء 2) كبيرة للغاية، حتى مع استمرار الحرب لمدة عشرين عامًا، ويبدو أن السبب الرئيس في تلك الحرب كان السيطرة على الأراضي الزراعية الخصبة التي كانت تابعة لقبيلة شَبَام بكيل قبل اختفائها، وفي تقديرنا فإن قبيلة مَيْتَم هي التي بدأت الحرب ضد قبيلة رُدْمَان.

لقد كان رد قبيلة رُدْمَان قويًا، إذ تمكنت قواتها من قتل (400) شخص من مَيْتَم، وقتلت منهم (1600) قتيل من الجُمَيْرِيَّين، الذين هبوا لمناصرة إخوانهم في قبيلة مَيْتَم، ليصبح عدد من قتلهم قوات قبيلة رُدْمَان (2000) قتيل، ورغم ذلك فإن الواقع على الأرض في العصور اللاحقة، يدل على أن النصر النهائي كان لصالح قبيلة مَيْتَم وحلفائها، إذ ثبتت أقدامها في تلك المناطق، بدعم ومساندة من الريدانيين، القوة الناشئة التي فرضت واقعًا جديدًا؛ الأمر الذي فرض على قبيلة رُدْمَان التخلي عن المناطق التي فقدتها في تلك الحرب.

يبقى لدينا تحديد تاريخ بداية العمل بتقويم (إل أوس/ ذميدم) حسب التقويم الميلادي، وهذا الأمر غير متاح حاليًا، وكل ما لدينا هو مقارنة أسلوب الخط في الثلاثة النقوش الآتية: (خ-

غَوْل العَجَمَاء 1 : 2 ؛ Ja 3199)، وبعد المقارنة وجدنا تقارباً بين أسلوب الكتابة في الثلاثة النقوش، لا سيما كتابة الحروف (أ، د، م)، في حين اختلف أسلوب الكتابة في النقش: (القايفي-الأغوال 1)، الذي تميز بكتابة حرفي (خ، ض) بطريقة كتابتهما في خط الزبور.

ونشير هنا إلى أن العديد من النقوش المكتشفة في منطقة هَكِر وما حولها تجمع في كتابتها بين خط المسند وخط الزبور، لا سيما تلك التي كتبت في نهاية القرن الأول قبل الميلاد وخلال القرن الأول الميلادي، وإلى هذه الفترة يمكن تحديد تاريخ هذه النقوش، ومن خلال ذلك نستطيع القول: إن الحرب بين قبيلتي مَيْتَم ورَدْمَان حدثت في نهاية القرن الأول قبل الميلاد، وامتدت إلى بداية القرن الأول الميلادي.

إن الأكثر صعوبة في تقدير تاريخه هو النقش (خ-حَمَة الضَبَع 15): لأن أسلوب الخط المستخدم في كتابته غير منتظم، وقد كتب حرف (ل) بخط الزبور، والملاحظ فيه أن صاحب النقش يصف نفسه بأنه (مهعلل/ شعيمو/ ميتمم)، أي مُعين قبيلته مَيْتَم، وقد استخدمت لفظة (مهعلل) في النقوش المبكرة فقط؛ الأمر الذي يجعله أقدم نقش يذكر فيه اسم قبيلة مَيْتَم ومدينة هَكِر، لكننا لا نستطيع الجزم بذلك.

وفي نهاية القرن الأول الميلادي تعرضت أرض حَمِير لهجوم قام به الملك السبئي يهاقم بن ذمار علي ذرح، الذي شن حرباً على المناطق الريدانية، وشملت أراضي قبيلة رَدْمَان وما بعدها، ووصلت قواته إلى منطقة الحد في يافع حسب النقش (BaBa al-Hadd 5)، تلك الحرب لم يكن تاريخها معروفاً بدقة، لتأتي نقوش عثرنا عليها في جبل جرف النَعِيمِيَة الواقع شمال مدينة هَكِر، لتوضح لنا تاريخ تلك الحرب، إذ سجلها عدد من الأشخاص الذين ينتمون إلى قبيلة مَيْتَم، منهم: (أب أنس/ بن/ صرعفن)، الذي سجل منفرداً النقوش (خ-جرف النَعِيمِيَة 4، 5، 6، 7) وسجل النقش (خ-جرف النَعِيمِيَة 9) بمشاركة شخص آخر يدعى (لحيبت/ بن/ رككم)، ومن خلال هذه النقوش نعرف أن حرب الملك السبئي يهاقم كانت في شهر (مذران- يوليو-تموز) سنة (200)،

وتساوي سنة (90) ميلادية، وهذا التاريخ يتوافق تمامًا مع فترة حكم الملك يهاقم؛ ما يعني أن تأريخ هذه النقوش كان وفق التقويم الجُميري المعروف باسم تقويم مبعض بن أبعض.

سجلت تلك النقوش بمناسبة قيام أصحابها بتأدية طقس ديني، هو الطواف في جبل سفت (جرف النَعِيمية حاليًا)، دون تحديد ما إذا كانت تلك الممارسة قبل مواجهة العدو، أو بعد الانتصار عليه، وهو الأرجح، فضلًا عن أنه لم يذكر اسم أي من آلهة قبيلة مَيْتَم في النقوش المتعلقة بالحرب، أو حتى اسم زعيم للقبيلة أوللريدانيين.

وفي الجبل نفسه سجل (بنو/ بلعن) النقش (خ-جرف النَعِيمية 12) بمناسبة قيامهم بتأدية طقس الطواف بعد الحرب التي شنتها عليهم قبيلة غيمان في شهر الصراب (أكتوبر-تشرين أول) وشهر داؤن الموافق سنة (242) وفق تقويم (ذملحم)، وفي الشهر والعام نفسهما، دون ذكرٍ لاسم التقويم، سجل آخرون النقش (خ-جرف النَعِيمية 13)، وفيه ذكروا أن الحرب كانت بين ملك سبأ من جهة، وبين ذي ريدان من جهة أخرى، وأضافوا أنهم سجلوا النقش عندما اعتدى أنمار على هَكَر، ولا شك لدينا في أنه الملك السبئي أنمار يهأمن ملك سبأ بن وهب إل يحوز ملك سبأ، الذي سجل أحد أتباعه النقش (Ja 562) بمناسبة انتقال الملك أنمار من قصر ذي غيمان إلى قصر سلحين في مارب.

يعد النقش (خ-جرف النَعِيمية 13) أول نقش مؤرخ من عهد الملك أنمار يهأمن بن وهب إل يحوز، وتاريخ النقش هو سنة (242)، وإذا اعتبرناه وفق التقويم الجُميري، سيكون مساويًا لسنة (132) ميلادية، وهذا التاريخ ليس بعيدًا عن التاريخ المقترح لعهد الملك أنمار يهأمن، إذ يضعه روبان بين عامي (147-180) م⁽⁷³⁾، لكن المؤكد لدينا هو أن النقش أُرِخ وفق تقويم (ذملحم) المذكور في النقش: (خ-جرف النَعِيمية 12)، والذي لا نعرف تاريخ بداية العمل به حتى الآن، وإن كانت الدلائل تشير إلى أن ذلك التاريخ غير بعيد عن تاريخ بداية العمل بالتقويم الجُميري (مبعض بن أبعض) الذي بدأ العمل به في سنة (110) قبل الميلاد.

في نهاية القرن الثاني الميلادي شاركت قبيلة مَيْتَم بحملة عسكرية خارج أراضيها، فقد سجل النقش (خ-جرف النَّعِيمِيَّة 18) عودة حيزان بن معدن ومن معه من قبيلة مَيْتَم بالسلامة والغنائم من غزوة قاموا بها إلى أرض حضرموت ووادي ذي حِجْر، في شهر القياض (يونيو-حزيران) سنة (308) دون ذكر للتقويم المستخدم في تاريخ النقش، ونرجح أنه وفق التقويم الجُمَيْرِي؛ ما يعني أن النقش دُوِّنَ في سنة (198) للميلاد، وقد تجاهل صاحب النقش ذكر اسم الملك الذي وقعت في عهده تلك الحرب، إذ من المستحيل أن تقوم قبيلة مَيْتَم بمثل هذه الغزوة إلى مناطق حضرموت بشكل منفرد، فمن غير المعقول أن تجتاز أراضي القبائل التي تفصل بينها وبين أرض حضرموت دون اعتراض أيٍّ من تلك القبائل؛ لذلك نرجح أنها كانت ضمن جيش كبير قام بتلك الحملة في نهاية القرن الثاني الميلادي.

والمرجح لدينا أن حيزان بن معدن ومن معه كانوا جنودًا ضمن الجيش الذي شكله الملك شاعر أوتر ملك سبأ وذي ريدان، باسم جيش سبأ وجُمَيْر، الذي غزا به مناطق واسعة من مملكة حضرموت، وسجلت بعض أخبارها في النقوش، منها: (Ir 13; CIH 334)، ويتوافق عهد الملك السبئي شاعر أوتر مع تاريخ النقش (خ-جرف النَّعِيمِيَّة 18).

احتوى النقش (خ-أميمة 17) على ذكر اسم أحد زعماء قبيلة مَيْتَم وهو: (أحس³ س³ / أحصن / بن / س³ لييم)، الذي اتخذ لقب (وازع) بدلًا من لقب (قَيْل)، وقد سجل لنا نقشه بمناسبة زيارته لحرم منضحن يتار، وفيه يطلب من الإله أن يمنحه رضى قلبه، بجاه أسياده أصحاب ريدان، ولا زلنا إلى اليوم لا نعرف الفرق بين وظيفة القَيْل ووظيفة الوازع، وتم تأريخ هذا النقش ببداية القرن الثالث الميلادي، من خلال أسلوب الخط الذي كُتِبَ به النقش، ويعد هذا النقش هو الوحيد الذي يذكر اسم أحد زعماء قبيلة مَيْتَم، وآخر نقش معروف يذكر اسم هذه القبيلة.

كانت مدينة هَكِر حاضرة قبيلة مَيْتَم هدفًا للغزاة، وشهدت المدينة محاولات للسيطرة عليها من قبل القوات السبئية في عهد الملكين السبئيين "إل شرح يحضب" وأخيه "يأزل بين" المعاصرين

للملك الريداني كرب إل أيفع الذي تحصن مع أقباله في مدينة هَكر (Ja 578/6)، ونتيجة للحصار أجبر الملك الريداني كرب إل أيفع ومن معه لطلب الصفح من السبئيين، حسب الادعاء السبئي، أما في منطقة هَكر فلم نجد أي تأكيد أو نفي لذلك، وجاء الرد الريداني في نقش المعسال (MAFRAY-al-Mi'sāl 2/10)، الذي سجله لحيعة أوكن بن يعزز قَيْل رَدْمَان، الذي شارك بقواته إلى جانب الملك الريداني، وذكر في نقشه هزيمة السبئيين في معركة حقل (حرمته)، وعودة الجيش الحُميري إلى مدينة هَكر، التي بدأت بالتحول إلى مدينة ملكية منذ ذلك الوقت تقريباً.

في شهر القياض سنة (396) وفق التقويم الحُميري (مبحض بن أبحض)، الذي يساوي شهر (يونيو-حزيران) سنة (286) ميلادية، أكمل الملكان الريدانيان ياسر يهنعم وابنه شمر يهرعش أعمال بناء وتشيد كبيرة في مدينة هَكر، شملت ترميم وإعادة بناء الأسوار والمحافد والبوابات وغير ذلك من أعمال سجلت في النقش الملكي الموسوم بـ: (Hakir 1+CIH 446).

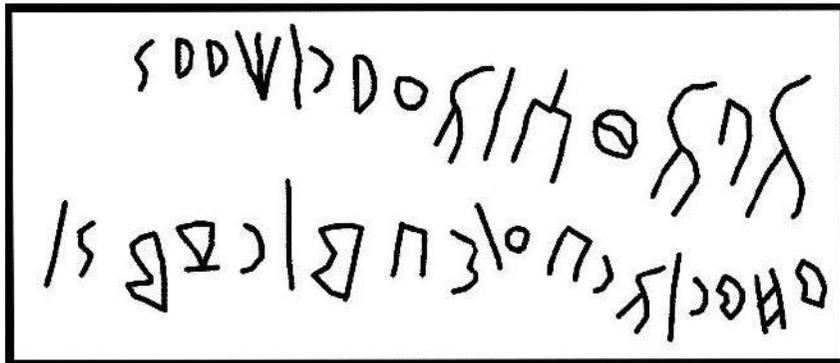
إن آخر إشارة إلى قبيلة مَيْتَم تعود إلى القرن الرابع الميلادي، وجاءت في النقش الموسوم بـ: (DhM 204)⁽⁷⁴⁾، الذي كان محفوظاً في متحف ذمار الإقليمي وتحطم إلى أجزاء، نتيجة القصف الجوي الذي تعرض له المتحف بتاريخ (21 مايو 2015) بطائرات التحالف العربي (صورة 17، 18)، وفي هذا النقش يصف صاحبه نفسه بأنه (نحيل/أفرسن/ ميمتين)، أي سائس الخيول المَيْتَمية⁽⁷⁵⁾، في دلالة واضحة على انتشار مزارع الخيول داخل أراضي قبيلة مَيْتَم منذ ذلك الوقت.

الخاتمة:

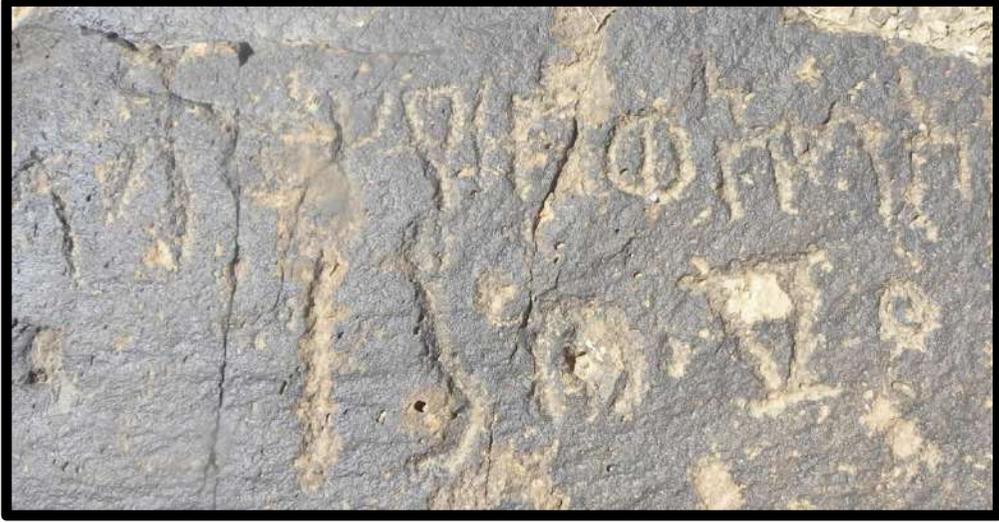
من خلال ما سبق يتضح أن. قبيلة شِبَام بكيل التي كانت لها صلات وثيقة مع قبيلة رَدْمَان، عاشت في منطقة هَكر عدة قرون قبل الميلاد، ومنذ القرن الثاني قبل الميلاد تقريباً حلت مكانها قبيلة مَيْتَم الحُميرية، وقد ترك أبناء القبيلتين عددا كبيرا من النقوش المدونة على الصخور، تحكي مضامينها عن مجتمع منظم بشكل كبير، وتحتاج تلك النقوش إلى أكثر من بحث يخصص كل منها بدراسة ظاهرة لُغوية محددة أو دراسة أحد المظاهر الحضارية والتاريخية التي تزخر بها نقوش منطقة هَكر.

وأظهرت هذه الدراسة الحاجة الكبيرة إلى إجراء مسح أثري واسع ودقيق للمناطق الواقعة بين مدينة هكير في محافظة ذمار، وتلك المتاخمة لها من الجهة الشرقية التي تدخل في إطار مدينة رداع - محافظة البيضاء، إذ لا توجد حتى الآن أي مسوحات أو دراسات لتلك المناطق، ما عدا بعض الجهود الفردية التي أظهرت غنى المنطقة بالنقوش والآثار القديمة.

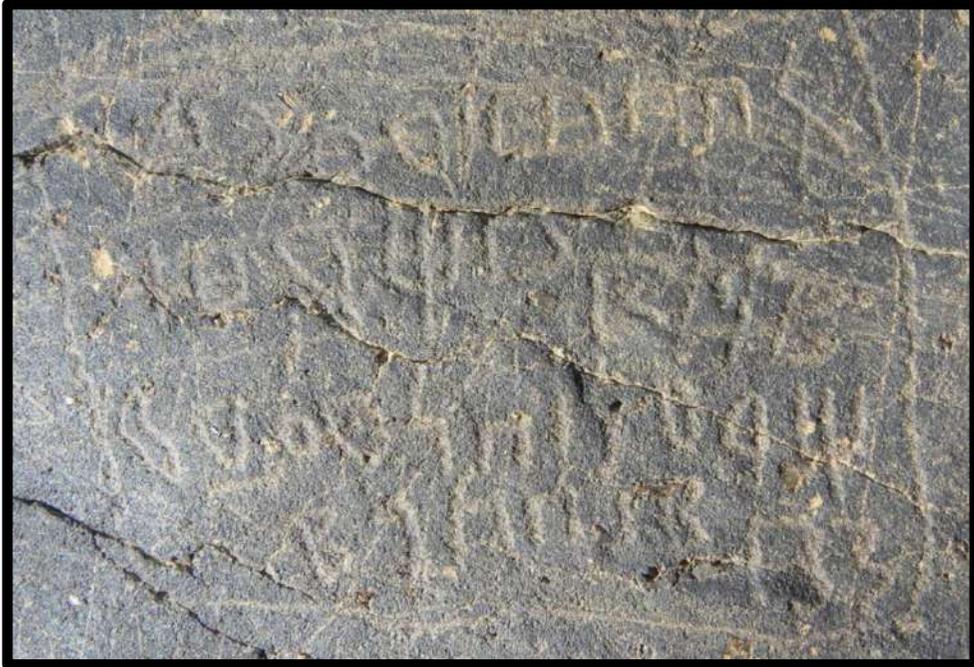
ملحق الصور



(صورة 1: النقش خ-جرف النَعِيمِيَّة 2 مع تفرغ النقش)



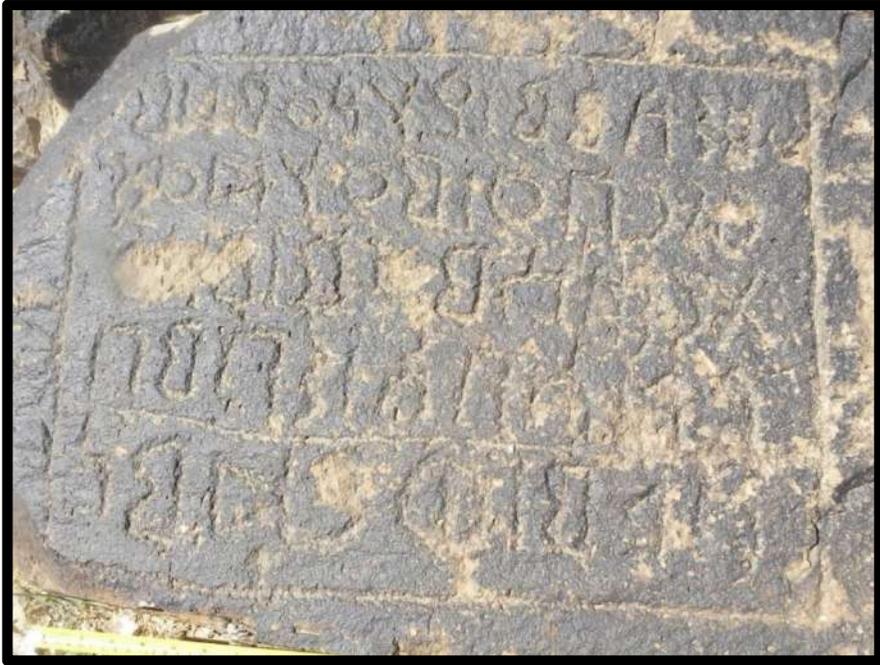
(صورة 2: النقش خ-غول سالم 3)



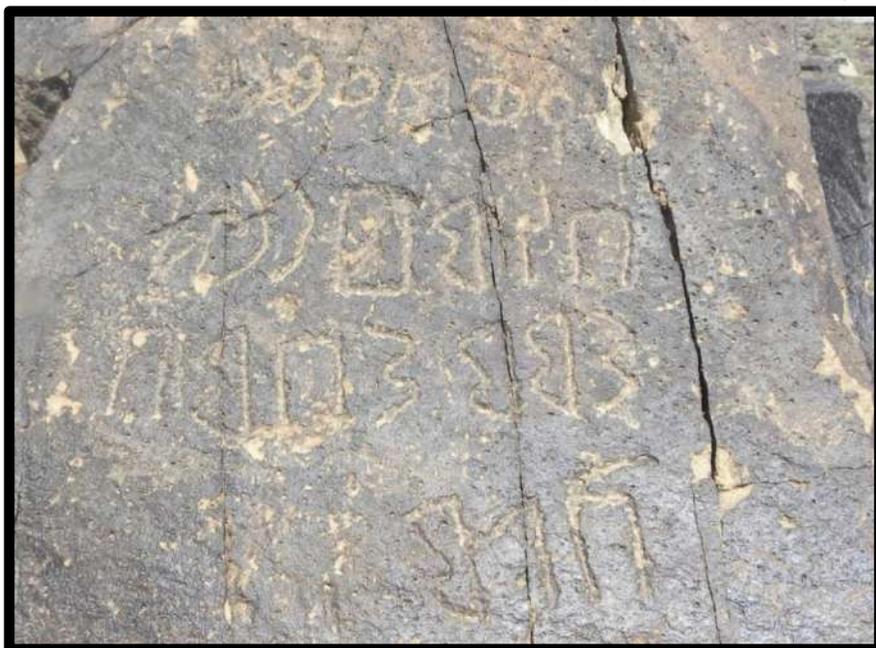
(صورة 3: النقش خ-جرف النعیمیة 32)



(صورة 4: النقش خ-جرف النعيمية 3)



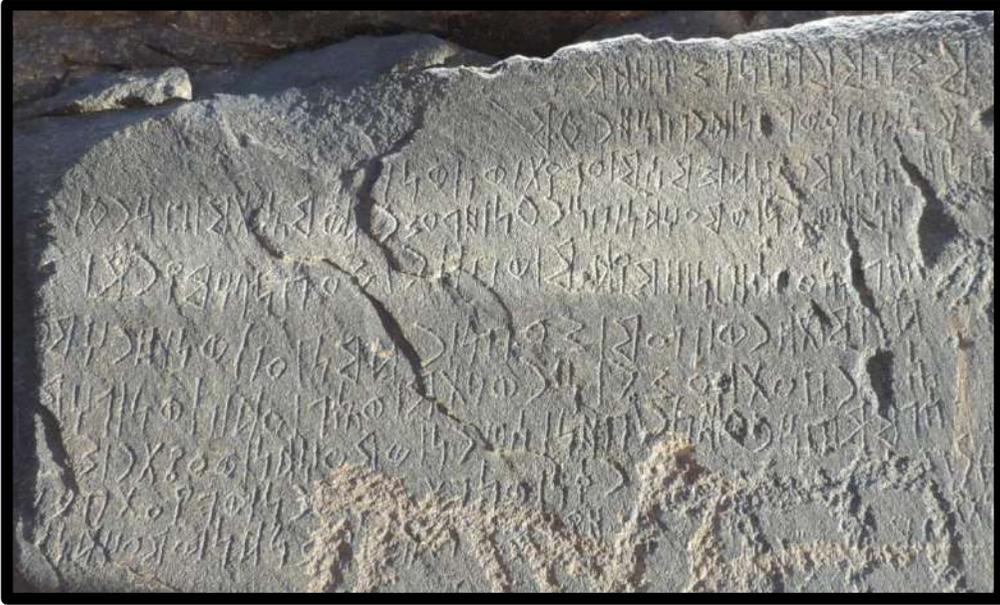
(صورة 5: النقش خ-غول سالم 2)



(صورة 6: النقش خ-غول سالم 4)



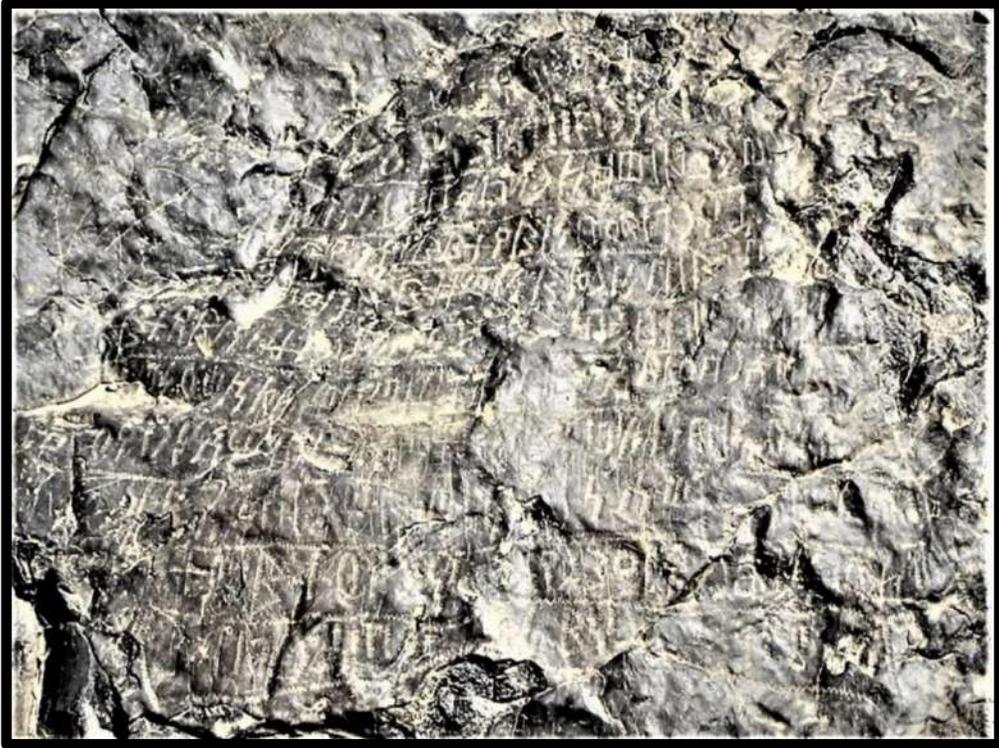
(صورة 7: النقش خ-أميمة 2)



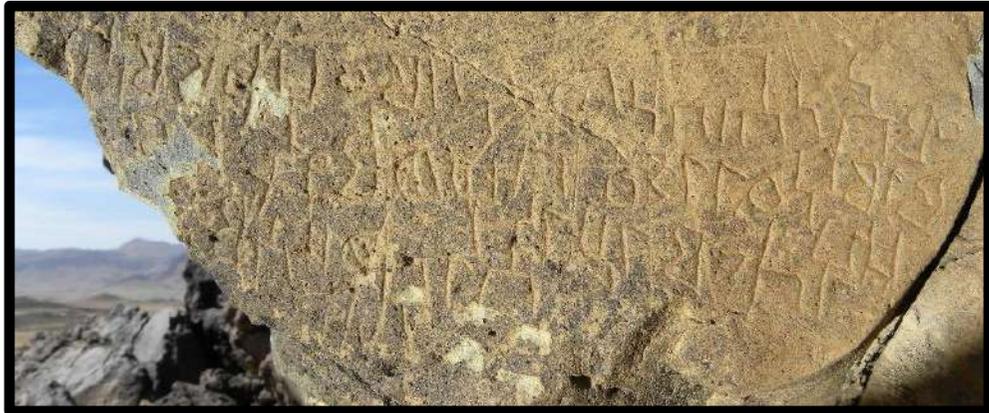
(صورة 8: النقش القايفي-الأغوال 1)



(صورة 9: النقش خ-غول العجماء 1)



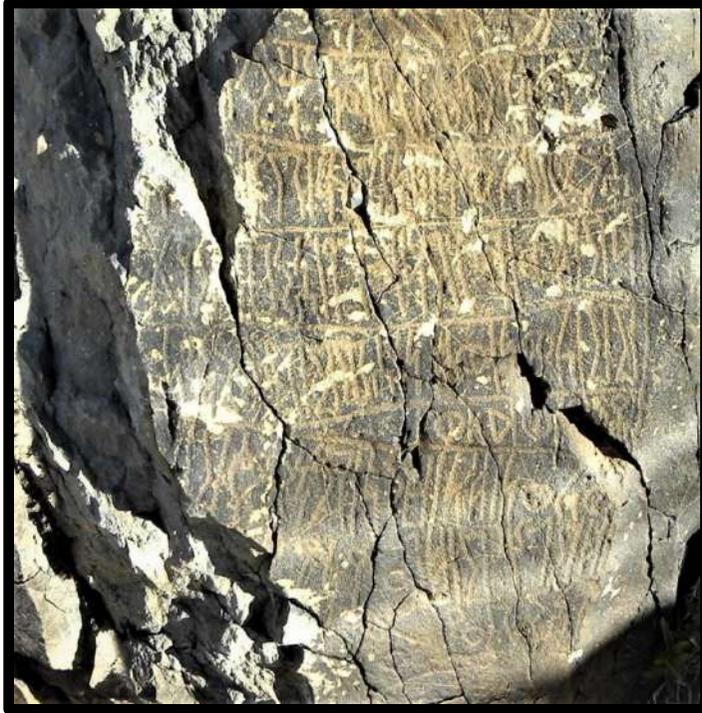
(صورة 10: النقش خ-غول العجماء 2)



(صورة 11: النقش خ - حمة الضبع 15)



صورة 12: النقش خ-جرف النَعِيمِيَّة (4)



صورة 13: النقش خ-جرف النَعِيمِيَّة (12)



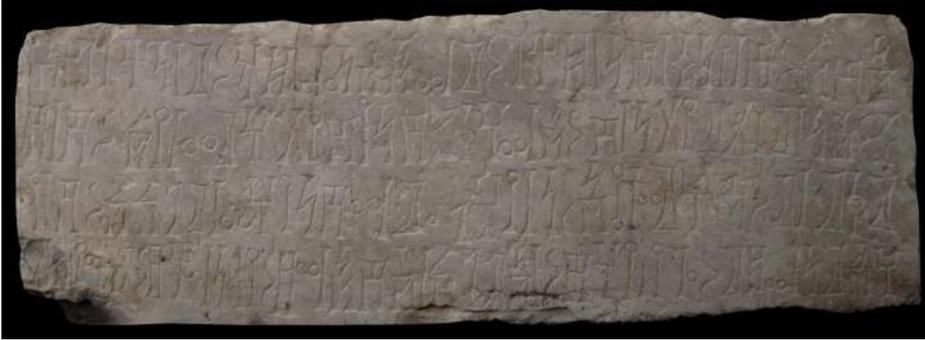
(صورة 14: النقش خ-جرف النعيمية 13)



(صورة 15: النقش خ-أميمة 17)



(صورة 16: النقش خ-جرف النعيميّة 18)



(صورة 17: النقش DhM 204 قبل قصف متحف ذمار الإقليمي)

عن:

<http://dasi.cnr.it/index.php?id=30&prjId=1&corId=0&colId=0&navId=294245803&reclId=572>

(&mark=00572%2C002%2C001



(صورة 18: النقش DhM 204)

بإذن خاص من مكتب الهيئة العامة للآثار والمتاحف – محافظة ذمار

الهوامش والإحالات:

- (1) Walter W. Müller, *Sabäische Inschriften nach Ären datiert. Bibliographie, Texte und Glossar.* (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, 53). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010: 13.
- (2) خلدون هزاع عبده نعمان، نقوش جديدة من ذمار، ريدان، حولية الآثار والنقوش اليمنية القديمة، وزارة الثقافة بالتعاون مع المركز الفرنسي للآثار والعلوم الاجتماعية، صنعاء، ع 8. 2013: 301.
- (3) Avanzini, Alessandra. *Corpus of South Arabian Inscriptions I-III. Qatabanic, Marginal Qatabanic, Awsanite Inscriptions.* (Arabia Antica, 2). Pisa: Edizioni Plus-Università di Pisa 2004: 26-33.
- (4) Robin, Christian J. *Les évolutions du calendrier dans le royaume de Ḥimyar: quelques hypothèses,* dans K. Dmitriev & I. Toral-Niehoff, *Religious Culture in Late Antique Arabia. Selected Studies on the Late Antique Religious Mind (Islamic History and Thought, 6),* Piscataway, NJ (Gorgias), 2017: 285.
- (5) أ. ف. ل بيستون، وآخرون، المعجم السبئي، دار نشر بات بيترز، لوفان الجديدة، بلجيكا، مكتبة لبنان، بيروت، 1982: 66.
- (6) المرجع نفسه: 85.

- (7) المرجع نفسه: 66.
- (8) سورة الأعراف، آية: (187).
- (9) محمد بن جرير بن يزيد الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن المعروف بـ "تفسير الطبري"، تح: بشار عواد معروف، عصام فارس الحرساني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1994: 532/3.
- (10) سورة مريم، آية: (47).
- (11) الطبري، جامع البيان: 161/5.
- (12) سورة الزمر، آية: (75).
- (13) الطبري، جامع البيان: 407/6.
- (14) سورة الكهف، آية: (32).
- (15) محمد بن مكرم بن علي بن منظور، لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط3 - 1414 هـ: 49/9.
- (16) الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث، بيروت، 1420 هـ: 102/4.
- (17) Leslau, Wolf. *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic), Ge'ez-English, English-Ge'ez, with an Index of the Semitic Roots*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991, p. 227.
- (18) أ. ف. ل. بيستون، وآخرون، المعجم السبئي: 39.
- (19) ابن منظور، لسان العرب: 311/4، 312.
- (20) أ. ف. ل. بيستون، وآخرون، المعجم السبئي: 113.
- (21) المرجع نفسه: 15.
- (22) Avanzini; Alessandra. La missione dell'Università di Firenze nello Yemen del Nord: notizie preliminari su alcuni risultati della campagna del dicembre 1985. *Egitto e Vicino Oriente*, 9, 1986: p. 200.
- (23) ابن منظور: لسان العرب: 471/11.
- (24) أ. ف. ل. بيستون، وآخرون، المعجم السبئي: 14.
- (25) ابن منظور: لسان العرب: 311/3، 313.
- (26) أ. ف. ل. بيستون، وآخرون، المعجم السبئي: 14.
- (27) يحيى عبد الله يحيى داديه، الألفاظ الدالة على الأماكن في لهجات محافظة ذمار اليمينية: دراسة معجمية دلالية، رسالة دكتوراه، قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، المملكة العربية السعودية، 2020: 244.
- (28) بيستون، وآخرون، المعجم السبئي: 136.
- (29) المرجع نفسه: 1.

- (30) المرجع نفسه: 92.
- (31) ابن منظور: لسان العرب: 4 / 363.
- (32) بيستون، وآخرون، المعجم السبئي: 42.
- (33) المرجع نفسه: 5.
- (34) المرجع نفسه: 12.
- (35) المرجع نفسه: 22.
- (36) المرجع نفسه: 73.
- (37) المرجع نفسه: 56.
- (38) المرجع نفسه: 134.
- (39) المرجع نفسه: 146.
- (40) نشوان بن سعيد الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تح: حسين بن عبدالله العمري، مطهر علي الإيراني، يوسف محمد عبدالله دار الفكر، دمشق، 1999م: 1/551.
- (41) بيستون: أ. ف. ل؛ وآخرون، المعجم السبئي: 133.
- (42) فهي علي الأغبري، معجم الألفاظ المعمارية في نقوش المسند، إصدارات تريم عاصمة للثقافة الإسلامية، وزارة الثقافة: نعاء، 2010م: 163.
- (43) ابن منظور: لسان العرب: 4/380.
- (44) بيستون، أ. ف. ل؛ وآخرون، المعجم السبئي: 83.
- (45) المرجع نفسه: 118.
- (46) Robin, Christian J. Inabba', Haram, al-Kāfir, Kamna et al-Ḥarāshif. Fasc. A: Les documents. Fasc. B: Les planches. Inventaire des inscriptions sudarabiques. 1. Paris: de Bocard / Rome: Herder. [Académie des Inscriptions et Belles-lettres, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente], 1992, p. 105.
- (47) Stein, Peter. 2007. Materialien zur sabäischen Dialektologie: Das Problem des amiritischen ("haramischen") Dialektes. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 157, 2007, p. 41.
- (48) بيستون، أ. ف. ل؛ وآخرون، المعجم السبئي: 118.
- (49) المرجع نفسه: 38.
- (50) المرجع نفسه: 11.
- (51) يحيى داديه، الألفاظ الدالة على الأماكن: 225.
- (52) بيستون، أ. ف. ل؛ وآخرون، المعجم السبئي: 56.
- (53) المرجع نفسه: 163.

- (54) ابن منظور، لسان العرب: 17/13.
- (55) مطهر بن علي الإيراني، نارضروان في نقش مسندي وفي كتب التراث، الإكليل، ع 32-33، يناير-يونيو، 2008: 39.
- (56) الحسن بن أحمد الهمداني، صفة جزيرة العرب، تح: محمد بن علي الأكوغ، مكتبة الإرشاد، صنعاء، 1990م: 211.
- (57) أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2008م: 528/1.
- (58) بيستون، أ. ف. ل؛ وآخرون، المعجم السبئي: 119.
- (59) مجد الدين محمد الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005: 672.
- (60) بيستون، أ. ف. ل؛ وآخرون، المعجم السبئي: 147.
- (61) Nu'mān, Khaldūn, *A Study of south Arabian Inscriptions from the region of Dhamār (Yemen)*. (PhD, Università di Pisa), 2012: 117.
- (62) ابن منظور، لسان العرب: 390/8.
- (63) بيستون، أ. ف. ل؛ وآخرون، العجم السبئي: 115.
- (64) المرجع نفسه: 81.
- (65) Walter W Müller, *Sabäische Inschriften nach Ären datiert. Bibliographie, Texte und Glossar.* (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, 53). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; 2010: 13.
- (66) بيستون، أ. ف. ل؛ وآخرون، المعجم السبئي: 55.
- (67) المرجع نفسه: 129.
- (68) Avanzini, Alessandra. Un'iscrizione qatabanica da Tāh. In Norbert Nebes. *Arabia Felix. Beiträge zur Sprache und Kultur des vorislamischen Arabien. Festschrift Walter W. Müller zum 60. Geburtstag.* Wiesbaden: Harrassowitz, 1994: 13-20.
- (69) الهمداني، صفة جزيرة العرب: 179.
- (70) المصدر نفسه: 202.
- (71) علي بن عمر الدارقطني، المؤلف والمختلف، دراسة وتحقيق: موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، مج 4، دار الغرب الإسلامي، 1986: 2188.
- (72) Nu'mān, Khaldūn, *A Study of south Arabian Inscriptions*: 61.

(73) Robin, Christian J. Sheba. II. Dans les inscriptions de l'Arabie du Sud. Pages Coll. 1047-1254 in Jacques Briend and Édouard Cothenet (eds). *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Fasc. 70. Paris: Letouzey & Ané, 1996: 1136-2.

(74) نعمان، نقوش جديدة من ذمار: 301.

(75) Prioretta, Alessia. *Inscriptions from the southern highlands of Yemen. The epigraphic collections of the museums of Baynūn and Dhamār*. (Arabia Antica, 8). Roma: L'«Erma» di Bretschneider, 2013: 187.



أثر التمكين الإداري في تنمية رأس المال البشري

دراسة ميدانية في الشركات المصنعة للأدوية في الجمهورية اليمنية

د. نجيب محمد يحيى البشاري**

n.beshari@gmail.com

أ.د. عبد اللطيف مصلح محمد عايض*

a.musleh67@gmail.com

المُلخص:

هدفت الدراسة إلى قياس أثر التمكين الإداري في تنمية رأس المال البشري في الشركات اليمنية المصنعة للأدوية، إضافةً إلى معرفة مستوى ممارسة التمكين الإداري ومستوى تنمية رأس المال البشري بالشركات محل الدراسة. وقد تم استخدام المنهج الوصفي التحليلي، وتم تطوير استبانة لجمع البيانات الأولية من مجتمع الدراسة الذي بلغ (1016) مفردة، وتم اختيار عينة الدراسة بواسطة الطريقة العشوائية الطبقية التناسبية، بواقع (280) مفردة، وقد تم معالجة البيانات إحصائياً باستخدام برنامج الحزمة الإحصائية في العلوم الاجتماعية (SPSS)، وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من الاستنتاجات، أهمها: وجود اهتمام عالٍ من قبل الشركات محل الدراسة بممارسة التمكين الإداري وتنمية رأس مال بشري عالٍ. إضافة إلى وجود أثر للتمكين الإداري في تنمية رأس المال البشري في الشركات محل الدراسة، وقد كان أكثر أبعاد التمكين الإداري أثراً في تنمية رأس المال البشري بعد التحفيز، وأقلها أثراً بعد التأثير. وقدمت الدراسة مجموعة توصيات أهمها: تعزيز ممارسة التمكين الإداري، وزيادة الاهتمام بتنمية رأس المال البشري، وإعادة النظر في أنظمة الحوافز؛ لما لها من أثر في تنمية رأس المال البشري.

الكلمات المفتاحية: التمكين الإداري؛ رأس المال البشري؛ الشركات المصنعة للأدوية في الجمهورية

اليمنية.

* أستاذ إدارة الأعمال - كلية العلوم الإدارية - جامعة العلوم والتكنولوجيا - الجمهورية اليمنية.

** أستاذ إدارة الأعمال المساعد - كلية العلوم الإدارية - جامعة العلوم والتكنولوجيا - الجمهورية اليمنية.

The Impact of Administrative Empowerment on Human Capital Development: A Field Study on the Pharmaceutical Manufacturing Companies in the Republic of Yemen

Prof. Abdul Latif Musleh Muhammad Ayed*

a.musleh67@gmail.com

Dr. Najeeb Mohammed Yahya Al-Bashari**

n.beshari@gmail.com

Abstract:

This study aimed at measuring the impact of administrative empowerment on human capital development at the Yemeni pharmaceutical manufacturing industries. It also aimed at identifying the level of practicing administrative empowerment and the level of human capital development in the industries understudy. The study followed an analytical descriptive method; and a questionnaire was developed for collecting primary data from the study population of (1116) individuals; and a sample of (280) was chosen. Data were processed and analyzed through (SPSS). The results of the study revealed that Yemeni pharmaceutical manufacturing industries have considerable interest towards the administrative empowerment practices and the development of human capital. It was also found that there is an impact of administrative empowerment on the human capital development. The dimension of motivation had the highest impact on the human capital, whereas the dimension of influence had the lowest impact. The study recommended the following promoting the administrative empowerment practice, more interest in human capital development, a review in the motivation systems, and providing opportunities for workers to gain the new knowledge that is compatible with their jobs requirements.

Keywords: Administrative Empowerment, Human Capital, Yemeni pharmaceutical manufacturing industries.

* Professor of Business Administration, Administrative Sciences Department, University of Science and Technology, Republic of Yemen.

** Assistant Professor of Business Administration, Administrative Sciences Department, University of Science and Technology, Republic of Yemen.

لقد تغيرت "قواعد العملية التنافسية في السنوات الأخيرة وانتقلت من منطق التنافس وفق اقتصاديات الحجم إلى منطق المنافسة المستدامة على رأس المال الفكري، إذ لم تعد الموارد المموسة أساسًا ملائمًا لبناء وتحقيق الميزة التنافسية المستدامة، فقد أظهرت الأدبيات المعاصرة أن هناك اتفاقًا جوهريًا على أن الاستثمار في الموارد البشرية هو أضمن مدخل للبقاء والازدهار في بيئة الأعمال المعاصرة"⁽¹⁾؛ لذلك شهدت المرحلة الحالية تطورًا سريعًا في المداخل والأساليب الإدارية الحديثة، التي نجحت في تمكين الكثير من المنظمات العالمية في أسواقها، وساعدتها في بلوغ ذروة التميز، وتمكنت هذه المنظمات من زيادة كفاءة الأداء الوظيفي وفاعلية الأداء الإستراتيجي.

ويُنظرُ إلى التمكين على أنه "أسلوب إداري متطور، يتجاوز حدود تفويض الصلاحيات، بل يمنح العاملين صلاحيات ومسؤوليات واسعة لمواجهة المشكلات العديدة والطارئة واستغلال الفرص وتلافي المخاطر والتحديات"، ويعد مفهوم التمكين الإداري من المفاهيم المعاصرة التي تولي العنصر البشري اهتمامًا كبيرًا عن طريق تحفيز الدافعية الداخلية، وإطلاق الطاقة الكامنة في الفرد لإنجاز الأعمال التي تتطلب الحضور الذهني والتركيز العقلي العالي⁽²⁾.

مما سبق يتضح أن إستراتيجية تمكين العاملين لها صلة أكيدة باتجاهات التطوير السائدة والمتعلقة بتنمية الجانب البشري وتطويره داخل المنظمات، وبذلك أصبح المورد البشري هو الثروة الحقيقية للمنظمة وأهم عوامل الإنتاج فيها؛ لذلك يجب التركيز على هذا المورد والرفع من قدراته الإبداعية والفكرية والتحليلية، فهو ليس مجرد أصل غير ملموس بالنسبة للمنظمة فحسب، بل هو مزيجٌ من المهارات المختلفة، والخبرات، والإمكانات والقدرات الإبداعية والابتكارية، ومن هذا المنطلق تسعى المنظمات في وقتنا الحاضر إلى تطوير واستثمار رأس المال البشري بشكلٍ فعال، من خلال تنفيذ مجموعة من الإستراتيجيات والسياسات والممارسات التي من شأنها الوصول إلى تحقيق التطور والنمو والبقاء لها، وفي مقدمة هذه الإستراتيجيات إستراتيجية التمكين الإداري.

وفي إطار كل ما سبق، فإن هذه الدراسة تسعى إلى قياس أثر ممارسة التمكين الإداري في تنمية رأس المال البشري في الشركات اليمنية المصنعة للأدوية.

مشكلة الدراسة:

يشهد قطاع صناعة الأدوية في اليمن تحديات كبيرة من أجل تقديم منتجات طبية ترقى إلى مستوى شركات صناعة الأدوية الإقليمية والعالمية من حيث التميز والأداء والجودة، إلا أنه من خلال الاطلاع على التقارير السنوية للهيئة العليا للأدوية، يلاحظ أن الشركات اليمنية المصنعة للأدوية تعاني من شدة المنافسة في السوق المحلية والأجنبية، حيث وجد أن قيمة الأدوية المستوردة بالدولار للعام 2016م بلغت (235,612,740)، وأن قيمة الأدوية المصنعة محلياً بلغت (41,207,134) بنسبة (14,89%) من الإجمالي⁽³⁾؛ لذلك فقد عمدت إلى إجراء العديد من الإصلاحات لتحسين مستوى أدائها، وتكيفه مع التغييرات التي اجتاحت بيئة الأعمال إقليمياً وعالمياً، وهذا التكيف يقتضي اتخاذ عدة إجراءات تعتمد أساساً على الاستثمار في الموارد البشرية والكفاءات التي أصبحت تشكل أصلاً من أصول المنظمة ورأس مال تعتمد عليه في مواجهة التحديات الحديثة، حيث إن استخدام العنصر البشري بشكلٍ فعالٍ يساعد على تحقيق الأهداف الإستراتيجية للمنظمة، وهو ما يتطلب إحداث حالة من التكامل والمواءمة بين رأس المال البشري وإستراتيجيات المنظمة لاكتساب الميزة التنافسية⁽⁴⁾.

ومن هذا المنطلق فإنَّ العديد من الدراسات، ومنها دراسة لويزة⁽⁵⁾، ودراسة السعيد ومعراج⁽⁶⁾، وغيرهم اتفقت على أن رأس المال البشري بما يملكه من معارف ومهارات وخبرات هو الذي يُمكن المنظمة من التميز والريادة وتحقيق الأهداف الإستراتيجية، ومن ثم فهو القوة الدافعة الحقيقية للمنظمة، وبالنظر إلى الدور المهم الذي يحتله رأس المال البشري، أصبح من الضروري على جميع المنظمات السعي لإيجاد أفضل الطرق لتنميته وتطويره والاستثمار فيه والاستفادة منه لتحقيق النجاح الذي تصبو إليه، وهذا يتطلب وجود إستراتيجية غير تقليدية تعمل على تطوير وتحسين رأس المال البشري بأبعاده المتعددة، ومن أفضل هذه الإستراتيجيات،

التي تتوفر فيها هذه المقومات وتعتبر مدخلاً جديداً في تنمية وتطوير الموارد البشرية، إستراتيجية التمكين الإداري⁽⁷⁾.

ويعد التمكين الإداري أسلوباً جديداً لتوجيه المنظمات باتجاه مستقبل أكثر منافسة وأكثر تعقيداً من أي وقت مضى، كما أنه يجعل المنظمات تتمتع بمرونة وقدرة عالية على التعلم والتكيف للحصول على حصة سوقية مناسبة والحفاظ عليها⁽⁸⁾.

ومن خلال ما سبق يمكن تلخيص مشكلة الدراسة في التساؤل الآتي:

ما أثر التمكين الإداري في تنمية رأس المال البشري في الشركات اليمنية المصنعة للأدوية

في الجمهورية اليمنية؟

أهداف الدراسة:

تتمثل أهداف الدراسة في الآتي:

1. معرفة مستوى ممارسة التمكين الإداري في الشركات المصنعة للأدوية في الجمهورية اليمنية.
2. معرفة مستوى تنمية رأس المال البشري في الشركات المصنعة للأدوية في الجمهورية اليمنية.
3. قياس أثر التمكين الإداري في تنمية رأس المال البشري في الشركات المصنعة للأدوية في الجمهورية اليمنية.

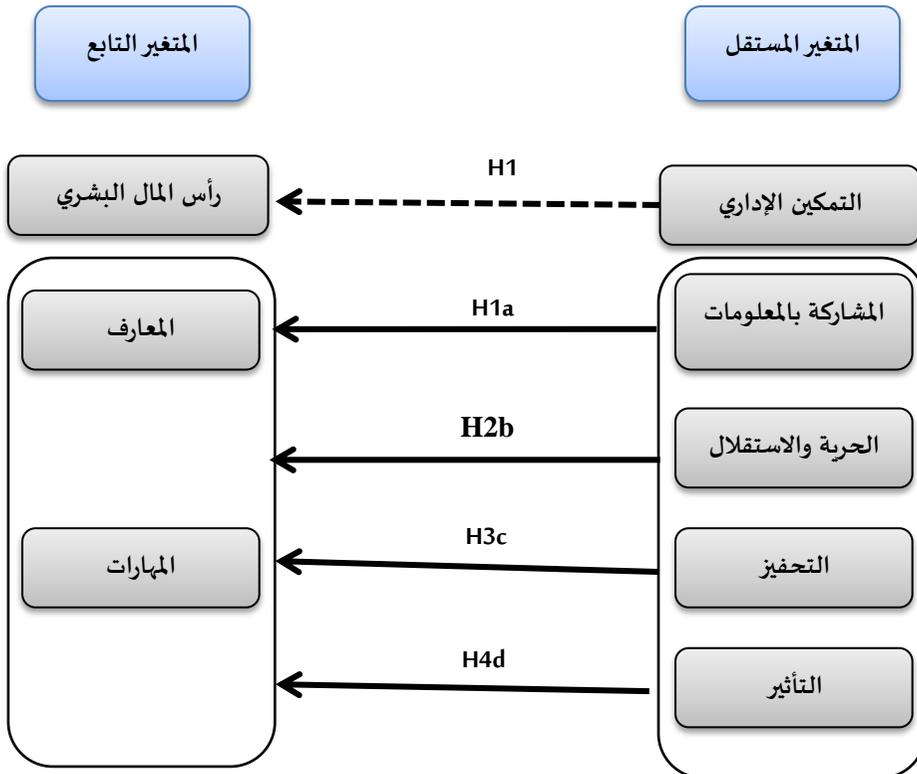
أهمية الدراسة:

تنال الدراسة أهميتها من الآتي:

1. أهمية رأس المال البشري، والتمكين الإداري؛ كون هذين المتغيرين لهما دور كبير في ضمان البقاء والتطور والاستمرار للشركات.
2. تقدم الدراسة تأصيلاً نظرياً وعلمياً لمفهوم رأس المال البشري والتمكين الإداري.
3. تشخيص واقع الشركات المصنعة للأدوية في الجمهورية اليمنية من حيث مستوى تنمية رأس المال البشري ومستوى ممارسة التمكين الإداري.

4. أنها قد تسهم في زيادة اهتمام متخذي القرارات في الشركات محل الدراسة بزيادة مستوى ممارسة التمكين الإداري في تلك الشركات، ومن ثم تنميته رأس المال البشري، في ضوء النتائج التي توصلت إليها الدراسة.
5. تتناول الدراسة قطاعاً مهماً وحيوياً على المستوى الوطني وهو قطاع الشركات اليمينية المصنعة للأدوية.
6. تُمثل هذه الدراسة رافداً لإثراء المكتبة الإدارية اليمينية والعربية في مجال الإدارة.
- نموذج الدراسة:

تم بناء النموذج المعرفي استناداً إلى مشكلة الدراسة وأهدافها والاطلاع على بعض نماذج الدراسات السابقة، وتحقيقاً لأهدافها، ويتكون الأنموذج من المتغير المستقل المتمثل في التمكين الإداري، والمتغير التابع المتمثل في رأس المال البشري، كما يوضح ذلك الشكل (1).



فرضيات الدراسة:

الفرضية الرئيسة: يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05) للتمكين الإداري في تنمية رأس المال البشري في الشركات اليمنية المصنعة للأدوية. وتفرعت من هذه الفرضية أربع فرضيات فرعية تتمثل في الآتي:

1. يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05) للمشاركة بالمعلومات في تنمية رأس المال البشري في الشركات محل الدراسة.

2. يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05) للحرية والاستقلال في تنمية رأس المال البشري في الشركات محل الدراسة.

3. يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05) للتحفيز في تنمية رأس المال البشري في الشركات محل الدراسة.

4. وجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05) للتأثير في تنمية رأس المال البشري في الشركات محل الدراسة.

وحدة التحليل:

تمثلت وحدة التحليل لهذه الدراسة في الشركة؛ كون متغيري الدراسة على مستوى الشركة.

مصادر جمع المعلومات:

اعتمدت الدراسة في جمع البيانات والمعلومات لتحقيق أهداف الدراسة على: المصادر الأولية، وتتمثل في البيانات الأولية التي تم جمعها من الشركات بواسطة الاستبانة التي توزعت على العينة، والمصادر الثانوية، وتتمثل في البيانات التي تم الحصول عليها من الأدبيات المتاحة ذات

العلاقة، والمتمثلة في الكتب والدراسات السابقة، والدوريات، والتقارير التي تناولت موضوع الدراسة، إضافة إلى مواقع الإنترنت ذات الصلة.

حدود الدراسة:

1. الحدود الموضوعية: تناولت الدراسة أثر التمكين الإداري في تنمية رأس المال البشري في الشركات اليمنية المصنعة للأدوية بالجمهورية اليمنية.
2. الحدود البشرية: تتمثل في جميع العاملين في الشركات المصنعة للأدوية في الجمهورية اليمنية، ما عدا العمالة المؤقتة.
3. الحدود المكانية: اقتصرَت الدراسة على الشركات المصنعة للأدوية في الجمهورية اليمنية.

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي؛ كونه يناسب الظاهرة موضوع الدراسة.

مجتمع وعينة الدراسة:

يتمثل مجتمع الدراسة في الشركات المصنعة للأدوية في الجمهورية اليمنية، ويتكون مجتمع هذه الدراسة من جميع العاملين في الشركات اليمنية المصنعة للأدوية، بواقع (1016) عاملاً، وفقاً لإحصاءات إدارات الموارد البشرية في هذه الشركات (2018) موزعين على (7) شركات من أصل (9) شركات، حيث تم استبعاد شركتي شفاكو، ورفا فارما؛ لعدم تجاوبهما في إجراء هذه الدراسة، وقد تم اختيار عينة الدراسة بواسطة الطريقة العشوائية الطبقية التناسبية بواقع (280) عاملاً من مجتمع الدراسة، وهي نسبة ملائمة لمجتمع دراسة عدده (1016)، حسب جداول Uma Sekaran ومعادلة مورجان. والجدول (1) يوضح مجتمع وعينة الدراسة على مستوى كل شركة.

جدول (1) مجتمع وعينة الدراسة

م	اسم الشركة	عدد العاملين	النسبة المئوية	حجم العينة	النسبة
1	الشركة اليمنية لصناعة وتجارة الأدوية	116	%11.42	32	%11.4
2	شركة سبأ فارما لصناعة الأدوية	165	%16.24	48	%17.2
3	الشركة الدولية لصناعة الأدوية	110	% 10.83	30	%10.7
4	الشركة الدوائية الحديثة لصناعة الأدوية	260	% 25.59	70	%25
5	العالمية الحديثة لصناعة الأدوية	140	%13.78	40	%14.3
6	الشركة اليمنية المصرية للصناعة الدوائية	105	% 10.33	28	%10
7	شركة بيوفارم للصناعات الدوائية	120	%11.81	32	%11.4
	الإجمالي	1016	%100	280	%100

المصدر: إدارات الموارد البشرية في الشركات اليمنية المصنعة للأدوية، صنعاء (2018).

الأساليب الإحصائية المستخدمة في الدراسة:

تم استخدام البرنامج الإحصائي (SPSS) لمعالجة بيانات الدراسة، كما تم استخدام العديد من الأساليب الإحصائية الوصفية والاستدلالية لقياس أهداف الدراسة واختبار فرضياتها.

مصطلحات الدراسة:

1. رأس المال البشري

يعرف رأس المال البشري بأنه "القدرات والمهارات والخبرات والمعارف التي يمتلكها أفراد المنظمة، والتي تعد ثروة حقيقية وموردًا مهمًا من مواردها، حيث تعمل على استثمارها بالشكل الأمثل؛ من أجل تحقيق مستويات أداء متميزة"⁽⁹⁾.

ولأغراض هذه الدراسة يُعرّف رأس المال البشري بأنه: عبارة عن مجموع ما يملكه العاملون بالشركات اليمنية المصنعة للأدوية، بالجمهورية اليمنية، من معارف ومهارات يتم توظيفها على مستوى الأعمال الموكلة إليهم، أو على مستوى المنظمة ككل.

2. التمكين الإداري

يعرف التمكين الإداري بأنه "إعطاء الأفراد في المنظمة الحرية والسلطة والثقة والتشجيع لإنجاز المهمة"⁽¹⁰⁾.

ولأغراض هذه الدراسة يعرف التمكين الإداري بأنه: عبارة عن عملية منح العاملين في الشركات اليمينية المصنعة للأدوية حقَّ المشاركة الفعلية في المعلومات واتخاذ القرارات والتأثير والحرية والاستقلالية في تنفيذ المهام الموكلة إليهم، وممارسة التشجيع والتحفيز؛ للاستفادة القصوى من الطاقات الكامنة لدى العاملين.

3. الشركات المصنعة للأدوية:

هي جميع الشركات المعنية بصناعة الأدوية، في نطاق الجمهورية اليمنية، والخاضعة لإشراف الهيئة العليا لصناعة الأدوية والمستلزمات الطبية.

الدراسات السابقة:

دراسة جمعة، (2019) بعنوان: دور استثمار رأس المال البشري كمدخل لتحقيق التميز المؤسسي.⁽¹¹⁾، هدفت إلى تحديد دور استثمار رأس المال البشري باعتباره مدخلا لتحقيق التميز المؤسسي - كلية التربية جامعة دمياط بمصر نموذجًا، وأظهرت نتائج الدراسة أنه لا زال مفهوم الاستثمار في رأس المال البشري داخل مؤسساتنا التعليمية بوصفه مدخلا لتحقيق التميز المؤسسي مفهومًا غير واضح المعالم.

دراسة الجعبري، (2018) بعنوان: العلاقة بين التمكين الإداري والإبداع لدى العاملين⁽¹²⁾، هدفت إلى التعرف على العلاقة بين التمكين الإداري والإبداع لدى العاملين في شركة الاتصالات الخلوية الفلسطينية (جول)، وأظهرت نتائج الدراسة أن هناك علاقة موجبة وذات دلالة إحصائية بين التمكين الإداري والإبداع لدى العاملين في الشركة محل الدراسة.

دراسة عروف، (2017) بعنوان: العلاقة بين إستراتيجية التمكين ورأس المال الفكري.⁽¹³⁾

هدفت إلى التعرف على العلاقة بين إستراتيجية التمكين ورأس المال الفكري في المؤسسات

الجامعية الجزائرية، وتوصلت الدراسة إلى أن هناك علاقة طردية بين تطبيق إستراتيجية التمكين والاستثمار في رأس المال الفكري ببعض المؤسسات الجامعية الجزائرية.

دراسة (Rwanda, 2016) بعنوان: دور تمكين الموظفين في تحقيق الميزة التنافسية المستدامة⁽¹⁴⁾ هدفت بشكل عام إلى تقييم مساهمة تمكين الموظفين على المزايا التنافسية المستدامة في صناعة الاتصالات السلكية واللاسلكية في رواندا. وقد أظهرت النتائج أن تعزيز الموظفين وبناء قدراتهم لهما تأثير إيجابي على الميزة التنافسية المستدامة.

دراسة (Al-Ha'ar, 2016) بعنوان: تأثير التمكين الإداري على الأداء التنظيمي⁽¹⁵⁾، هدفت إلى الكشف عن تأثير التمكين الإداري على الأداء التنظيمي في الشركات الصناعية الأردنية. وتوصلت الدراسة إلى أن هناك علاقة ارتباط بين متغيرات التمكين الإداري ومتغيرات الأداء التنظيمي.

دراسة عطاء، سميح وأبوسن، (2016) بعنوان: أثر تمكين العاملين في الرضا الوظيفي⁽¹⁶⁾، هدفت إلى التعرف على أثر تمكين العاملين بأبعاده المختلفة في الرضا الوظيفي في الجهاز المركزي للرقابة والمحاسبة بالجمهورية اليمنية، وقد أظهرت الدراسة أن هناك أثرا لجميع أبعاد تمكين العاملين بشكل عام في الرضا الوظيفي، في الجهاز المركزي للرقابة والمحاسبة.

دراسة غريب، (2015) بعنوان: دور تكنولوجيا المعلومات في تعزيز رأس المال البشري⁽¹⁷⁾، هدفت إلى معرفة دور تكنولوجيا المعلومات في تعزيز رأس المال البشري، باعتباره مورداً إستراتيجياً لتحقيق الميزة التنافسية، وأظهرت نتائج الدراسة أن تنمية رأس المال البشري تهيمن عليها في وقتنا الحالي تأثيرات تكنولوجيا المعلومات.

دراسة مكيد ويحايوي، (2015) بعنوان: أثر استراتيجية التمكين في تنمية السلوك الإبداعي لرأس المال الفكري⁽¹⁸⁾، هدفت إلى تحديد واقع تأثير إستراتيجية التمكين في تنمية السلوك الإبداعي لرأس المال الفكري في فرع أنتيبويو تيكال بمؤسسة صيدال في الجزائر، وتوصلت الدراسة إلى أن هناك علاقة إيجابية بين إستراتيجية التمكين والسلوك الإبداعي لرأس المال الفكري.

دراسة صبح، (2013) بعنوان: دور الجامعات الفلسطينية في تنمية رأس المال البشري⁽¹⁹⁾، هدفت إلى إبراز دور الجامعات الفلسطينية في تنمية رأس المال البشري، وقد أظهرت نتائج الدراسة أن هناك دورا للجامعات الفلسطينية في تنمية رأس المال البشري، ولكنه جاء بدرجة متوسطة.

دراسة هندر، (2012)، بعنوان: أثر استراتيجية تمكين العاملين في تنمية رأس المال الفكري⁽²⁰⁾، هدفت إلى معرفة أثر إستراتيجية تمكين العاملين في تنمية رأس المال الفكري على الشركة العامة للإلكترونيات في ليبيا، وأظهرت النتائج أن جميع العلاقات الارتباطية لأبعاد إستراتيجية تمكين العاملين بشكل منفرد مع أبعاد رأس المال الفكري مجتمعة كانت علاقة موجبة ودالة معنويًا، وهي إشارة إلى وجود علاقة تبادلية بين متغيرات الدراسة.

دراسة Chen (2011) بعنوان: العلاقة بين التمكين وأداء الموظفين⁽²¹⁾، هدفت إلى دراسة العلاقة بين التمكين وأداء الموظفين في صناعة السيارات الماليزية، وقد توصلت الدراسة إلى أن التمكين يؤثر بقوة على أداء الموظفين، وأن هناك ارتباطاً كبيراً بين أبعاد التمكين وأداء الموظفين.

دراسة الميالي (2010) بعنوان: دور المعرفة في استثمار رأس المال البشري لتحقيق الأداء الاستراتيجي⁽²²⁾، هدفت إلى التعرف على أثر إستراتيجية التمكين في تنشيط رأس المال الفكري ومؤشراتها في المصارف العراقية الخاصة، وتوصلت الدراسة إلى أن هناك تأثيراً إيجابياً لإستراتيجية التمكين في تنشيط رأس المال الفكري.

التمكين الإداري:

لقد أثار مفهوم التمكين الإداري اهتماماً كبيراً لدى العديد من ممارسي الإدارة ومنظرها ومفكرها، وذلك لارتباط هذا المفهوم بنجاح المنظمات التي تتبنى تطبيقه؛ لأنه يشجع على روح المبادرة والابتكار، وزرع الثقة، وإزالة الحدود الداخلية والخارجية بين الإدارة والعاملين.

ويعرف التمكين الإداري بأنه "عملية إعطاء الموظفين القوة لاتخاذ القرارات بشأن عملهم، بهدف تحرير الطاقات الكامنة لديهم، وإشراكهم في عمليات بناء المنظمة، باعتبار أن نجاح

المنظمة يعتمد على تناغم حاجات الموظفين مع رؤية المنظمة وأهدافها بعيدة الأمد⁽²³⁾، وعرف الكيسي⁽²⁴⁾ التمكين الإداري بأنه: "عبارة عن زيادة الاهتمام بالعاملين من خلال توسيع صلاحياتهم، وإثراء كمية المعلومات التي تعطى لهم، وتوسيع فرص المبادرة والمبادأة لاتخاذ قراراتهم، ومواجهة مشكلاتهم التي تعترض أداءهم".

مما سبق يمكن تعريف التمكين الإداري بأنه: عبارة عن عملية تتمحور حول الاهتمام بالعاملين، من خلال منحهم حق المشاركة الفعلية في المعلومات، واتخاذ القرارات، والتأثير، والحرية، والاستقلال في تنفيذ المهام الموكلة إليهم، وتشجيعهم، وتحفيزهم لتحقيق أقصى الطاقات الكامنة لديهم، وجعلهم أكثر مقدرةً على التكيف مع التغيرات المستمرة في بيئة العمل.

وتكمن أهمية التمكين الإداري في الآتي:

- توفير فرص أكثر لنمو المنظمة والتطوير التنظيمي.
- أنه عبارة عن إستراتيجية جديدة تنطوي على تطوير وتحسين المهارات والقدرات البشرية.
- أنه أداة فاعلة لاكتشاف وتنمية واستثمار طاقات وقدرات العاملين داخل المنظمة.
- أنه يسهم في رفع الروح المعنوية، وزيادة الولاء للمنظمة، والابداع والتميز لدى العاملين.
- تطوير فرق العمل وزيادة قدرتها على المبادرة والإبداع.
- يُكسب المنظمة المرونة العالية التي تؤدي إلى زيادة قدرتها على التكيف مع التغيرات المستمرة للبيئة.

أبعاد التمكين الإداري:

لقد تم تحديد أربعة أبعاد للتمكين الإداري، هي: المشاركة بالمعلومات، الحرية والاستقلال، والتحفيز، والتأثير، وذلك استناداً للعديد من النماذج، مثل نموذج Thomas and Velthouse (1990) وMarquardt: (2002)، وكذلك في ضوء مجموعة من الدراسات السابقة مثل دراسة⁽²⁵⁾ ودراسة⁽²⁶⁾، وفيما يأتي شرح مختصر لهذه الأبعاد.

أولاً: المشاركة بالمعلومات

تعتبر المعلومات عنصراً مهماً في التنظيمات؛ حيث "إن ثقة الأفراد وإخلاصهم وانفتاحهم على الإدارة تتركز على المشاركة بالمعلومات الخاصة بالمؤسسة، والتي لا يعرفها من هم خارج المنظمة" (27)، وقد أشار Lashiey⁽²⁸⁾ إلى "أن المعلومات تؤدي دوراً مركزياً في تمكين الأفراد، أي أنها العنصر الرئيس في إستراتيجية التمكين"، وقد يكون السبب في ذلك ما أشار إليه Collins⁽²⁹⁾، وهو "جعل العاملين أكثر فهماً لأسباب القرارات المتخذة؛ لكي يكونوا أكثر التزاماً بإجراءات المنظمة".

ولأغراض هذه الدراسة فقد تم قياس توافر المشاركة على المعلومات من خلال المؤشرات

الآتية:

- وجود قاعدة معلومات في الشركة متاحة للعاملين.
- سهولة الحصول على المعلومات التي يحتاجها العاملون في الوقت المناسب.
- دقة ووضوح المعلومات الممنوحة للعاملين.
- الأخذ بآراء ومقترحات العاملين عند اتخاذ قرارات العمل.
- وضوح وفعالية الاتصالات بين جماعات العمل والوحدات الإدارية المختلفة.

ثانياً: الحرية والاستقلال

إنَّ حرية التصرف "تُعدُّ عاملاً مهماً في تمكين العاملين، إن لم يكن العامل الأكثر أهمية، لأنها تمنح الأفراد سعة التصرف في النشاطات الخاصة بالمهام التي يمارسونها"⁽³⁰⁾، أما الاستقلالية فيقصد بها "إلغاء أدوار المشرفين في خطوط العمليات، أي منح العاملين صلاحيات واسعة باتخاذ إجراءات ذات مساحات أوسع، كإعادة هيكلة العمل وإعادة توزيعها فيما بينهم، وتحديد مسار تدفق المنتج، أو استحداث مجاميع عمل شبه مستقلة تعرف بفرق العمل"⁽³¹⁾.

ولأغراض هذه الدراسة فقد تم قياس ممارسة الحرية والاستقلال من خلال المؤشرات

الآتية:

- وجود فرص للعاملين لاختيار أسلوب العمل الخاص بوظائفهم.

- وجود حرية كافية لاتخاذ القرارات التي تضمن جودة العمل.
- وجود حرية كافية للتعامل مع مشكلات العمل.
- وجود صلاحيات تصحيح الأخطاء عند وقوعها دون الرجوع إلى الرئيس المباشر.
- وضوح تام لدى العاملين عن حدود التصرف والحرية التي يمتلكونها لاتخاذ القرارات المختلفة.

ثالثاً: التحفيز

"الحوافز هي عبارة عن مجموعة من العوامل والأساليب (مكافأة، ترقيات...) التي تستخدم للتأثير في سلوك الأفراد العاملين، وتحثهم على بذل جهد أكبر، وزيادة الأداء كمًّا ونوعاً"⁽³²⁾. ويشير ملحم⁽³³⁾ إلى أن التمكين "يحتاج إلى من يساعد ويتحمل مزيداً من الأعباء، وخاصة تحمل المسؤولية والمشاركة والتفكير الخلاق والعصف الذهني"، وبما أن الأمر كذلك فلا بد من نظام للحوافز يشجع العاملين على تحمل المسؤولية بشكلٍ صحيح، وهذه الحوافز يجب أن تكون مرتبطة بشكلٍ مباشر بأداء الممكن من العاملين.

ولأغراض هذه الدراسة فقد تم قياس ممارسة الحوافز من خلال المؤشرات الآتية:

- توفر بيئة عمل تشجع على زيادة معارف ومهارات العاملين.
- الرواتب والمكافآت تتناسب مع الجهود المبذولة.
- تقديم دورات تدريبية مناسبة للعاملين.
- وجود تقدير من الشركة لجهود العاملين.
- توفر نظام ترقيات يتسم بالعدالة.

رابعاً: التأثير

التأثير هو عبارة عن "اعتقاد الفرد بأن له تأثيراً على القرارات التي يتم اتخاذها والسياسات التي تضعها المنظمة، خاصة تلك المتعلقة بعمله"⁽³⁴⁾. ويشير اندراوس ومعاينة⁽³⁵⁾ إلى أن "التأثير يعكس اعتقاد الأفراد بأنهم يستطيعون التأثير على النظام الذي يعملون في إطاره، وهو إدراك

الدرجة التي يمكن من خلالها للفرد أن يؤثر في النتائج الإستراتيجية، والإدارية أو العملياتية في العمل".

ولأغراض هذه الدراسة فقد تم قياس التأثير من خلال المؤشرات الآتية:

- وضوح رؤية ورسالة وأهداف الشركة.
- أهمية العمل الذي يقوم به العاملون في الشركة.
- أهمية نتائج عمل العاملين في تعزيز ونجاح وظائف الآخرين في الشركة.
- إسهام العاملين في إجراء التغييرات التي تهدف إلى تطوير الشركة.
- توفر القدرات والمهارات لدى العاملين التي تؤهلهم للقيام بمهام نوعية.

رأس المال البشري:

يعرف Malhorta⁽³⁶⁾ رأس المال البشري بأنه "عبارة عن قوة عقلية مصدرها المعرفة والمعلومات والذكاء والخبرة، وتؤثر في زيادة القيمة السوقية والتشغيلية والتطويرية للمنظمة"، كما عرفه الزبيدي والمشهداني⁽³⁷⁾ بأنه "القدرات والمهارات والخبرات والمعارف التي يمتلكها أفراد المنظمة، والتي تعد ثروة حقيقية وموردًا مهمًا من مواردها، حيث تعمل على استثمارها بالشكل الأمثل؛ من أجل تحقيق مستويات أداء متميزة". كما عرفه معارج⁽³⁸⁾ بأنه "تركيبة متكاملة من المعارف والمهارات والخبرة والقدرة على التعلم داخل المنظمة، يوجهها الفرد بنفسه نحو تعظيم العائد التنظيمي".

مما سبق يمكن تعريف رأس المال البشري بأنه: جميع أفراد المنظمة الذين يتميزون بقدرات ومهارات متفردة قادرة على إنتاج الأفكار الإبداعية والأساليب المتطورة التي تتمتع بمعرفة واسعة تنقل المنظمة إلى مصاف المنظمات الرائدة، من خلال الاستجابة لمتطلبات الزبائن، واقتناص الفرص المناسبة، والتكيف مع متغيرات البيئة المحيطة.

أبعاد رأس المال البشري

لقد تم تحديد بعدين لرأس المال البشري، هما: المعارف، المهارات، وذلك استنادًا لمجموعة من الدراسات منها: (39)، و (40)، و (41)، وفيما يأتي شرح مختصر لهذه الأبعاد.

أولاً: المعارف

تكمن أهمية المعرفة لمنظمات الأعمال ليس في المعرفة نفسها، وإنما فيما تشكله من إضافة قيمة لها، والدور الذي تؤديه في تحول المنظمة إلى الاقتصاد الجديد المعتمد على المعرفة، كما أن المعرفة تمثل أهم الموجودات، وهذا بحد ذاته يُعد السبب الرئيس الذي حفز العديد من المنظمات العالمية على زيادة إنفاقها على إدارة المعرفة⁽⁴²⁾. ويعرف عمر⁽⁴³⁾ المعرفة بأنها "مجموعة من الخبرات والمهارات والحقائق والمعتقدات والقيم والمفاهيم والبيانات والمعلومات التي تم تنظيمها ومعالجتها، سواء كانت هذه المعرفة ظاهرة أم كامنة، وهي قابلة للاستخدام في حل المشكلات التي تواجه المنظمة من خلال صياغة الخطط وتنفيذها ورقابتها". ولأغراض هذه الدراسة فقد تم قياس توفر المعرفة من خلال المؤشرات الآتية:

- أنها توفر فرصًا كافية لتطوير معارف العاملين داخل الشركة.
- أنها توفر المعارف الجديدة والأكثر توافقًا مع متطلبات العمل.
- وجود معارف كافية لدى العاملين تؤهلهم للتعامل الإيجابي مع المواقف المختلفة.
- المحافظة على العاملين ذوي المعارف العالية، ووضعهم في المناصب المناسبة.

ثانيًا: المهارات

يمكن تنمية رأس المال البشري من خلال المهارات والقدرات الجديدة التي تجعل المرء قادرًا على التصرف بطرائق جديدة، أو قادرًا على تحسين الإنتاجية، ويتم الحصول على المهارات من خلال التدريب وتبادل الزيارات والخبرات، والتفاعل مع الموظفين الآخرين. ولكن اكتساب المهارات

يُعدُّ استثمارًا في مجال رأس المال، إذا كان اكتساب المعرفة والمهارات يُحسن الإنتاجية والابتكار في العمل، والدخل، والصحة⁽⁴⁴⁾.

وتعرف المهارات بأنها "استعداد أو موهبة طبيعية، أو قد تكون مكتسبة تنمو بالمعرفة والتعليم، وتصل بالتحديد والممارسة، وتجعل الفرد قادرًا على الأداء جسمانيًا وذهنيًا"⁽⁴⁵⁾. ويرى الطراونة والصالح⁽⁴⁶⁾ أن المهارات هي المهارات الخاصة بالتنفيذ والتنسيق والدعم والتحقيق والتجديد والتقييم والتركيز.

ولأغراض هذه الدراسة فقد تم قياس توفر المهارات من خلال المؤشرات الآتية:

- تلاؤم العمل مع مهارات وقدرات الأفراد الذين يقومون به.
- توفر المهارات والقدرات الأكثر توافقًا مع متطلبات العمل لدى العاملين واستثمارها.
- وجود مهارات لدى العاملين تؤهلهم للتعامل الإيجابي مع المواقف المختلفة.
- وجود خطة وبرامج تدريبية كفيلة بإكساب العاملين مهارات متنوعة وتطويرها.

أداة الدراسة

لقد تم بناء وتطوير استبانة لقياس أهداف الدراسة واختبار فرضياتها في ضوء الإطار النظري لهذه الدراسة، كما تم الاستناد إلى العديد من الدراسات السابقة. وقد تكونت الاستبانة من قسمين: القسم الأول يتمثل في: معلومات شخصية تتعلق بالمستجيبين وتتمثل في: (الجنس، العمر، مستوى الوظيفة، مدة الخدمة بالشركة)، وتمثل القسم الثاني بمتغيري الدراسة وأبعادهما، وقد بنيت الاستبانة في ضوء مقياس ليكرت الخماسي: (أتفق بشدة، أتفق، غير متأكد، لا أتفق، لا أتفق بشدة)، حيث أعطيت أتفق بشدة (5) درجات، وأتفق (4) درجات، وغير متأكد (3) درجات، ولا أتفق درجتين، ولا أتفق بشدة درجة واحدة، والجدول (2) يوضح متغيري الدراسة وأبعادهما وعدد فقرات كل بُعد، والدراسات السابقة التي تم الاستناد إليها في إعداد فقرات الاستبانة.

جدول (2) متغيرا الدراسة وأبعادهما وعدد فقراتهما

المتغير	البعد	عدد الفقرات	النسبة المئوية	من ضمن الدراسة التي تم الاستناد إليها
المتغير المستقل: التمكين الإداري	المشاركة في المعلومات	8	%19.5	(47)
	الحرية والاستقلال	8	%19.5	(48)
	التحفيز	7	%18	(49)
	التأثير	5	%12	(24)
المتغير التابع: رأس المال البشري	المعارف	7	%17	(50)
	المهارات	6	%15	(51)
عدد الفقرات		41	%100	

كما يوضح الجدول (3) كيفية تفسير قيم المتوسط الحسابي والنسب الموجودة في جداول النتائج اللاحقة.

جدول (3) كيفية تفسير قيم المتوسط الحسابي والنسب الموجودة في جداول النتائج

مستوى الممارسة أو التحقق	إذا كانت النسبة (النسبة المئوية)	المعنى أو التقدير اللفظي	إذا كان المتوسط
منخفض جداً	أقل من %36	لا أتفق بشدة	أقل من 1.8
منخفض	من %36 إلى أقل من %52	لا أتفق	من 1.8 إلى أقل من 2.6
متوسط	من %52 إلى أقل من %68	غير متأكد	من 2.6 إلى أقل من 3.4
عالٍ	من %68 إلى أقل من %84	أتفق	من 3.4 إلى أقل من 4.2
عالٍ جداً	من %84 حتى %100	أتفق بشدة	من 4.2 حتى 5

وقد تم توزيع (325) استبانة، وذلك بعد احتساب نسبة احتمال عدم رجوع بعض الاستبانات؛ لضمان عودة عدد من الاستبانات تتساوى أو تقترب من حجم العينة، وقد تم استرجاع (270) استبانة، أي ما نسبته (83.08%) من مجموع الاستبانات الموزعة، وما نسبته (96.43%) من إجمالي حجم العينة، وقد تم استبعاد (25) استبانة لعدم صلاحيتها للتحليل، ومن ثم فإن عدد الاستبانات التي خضعت للتحليل (245) استبانة، بنسبة (87.50%) من إجمالي حجم العينة.

اختبار الثبات والمصدقية لأداة الدراسة:

أولاً: الصدق الظاهري (آراء المحكمين)

للتحقق من الصدق الظاهري للاستبانة فقد تم توزيع الاستبانة على مجموعة من المحكمين المتخصصين في الجامعات اليمنية؛ لمعرفة وجهات نظرهم والاستفادة من آرائهم في تطوير الاستبانة، وفي ضوء ملحوظاتهم تم التعديل في صياغة بعض الفقرات، وإضافة فقرات أخرى، وأصبح عدد فقرات الاستبانة (50) فقرة مقارنة بـ(60) فقرة قبل التحكيم.

ثانياً: صدق الاتساق الداخلي لفقرات الاستبانة والصدق البنائي

للتأكد من عدم وجود فقرات أو أبعاد في أداة الدراسة يمكن أن تضعف القدرة التفسيرية للنتائج، تم استخدام طريقة قياس معامل الارتباط بين الفقرات وأبعادها، وبين كل الأبعاد الفرعية ومتغيري الدراسة بشكل عام. وقد تبين أن جميع فقرات الاستبانة مرتبطة بأبعادها بدرجة ارتباط موجبة وقوية وذات دلالة إحصائية تراوحت بين (0.527) و(0.903) بشكل عام، وهو ما يشير إلى عدم وجود فقرات قد تضعف من المصدقية البنائية للاستبانة، كما أن جميع الأبعاد جاءت مرتبطة بمتغيراتها بدرجة ارتباط موجبة وقوية وذات دلالة إحصائية تراوحت بين (0.612) و (0.946) بشكل عام، وهو ما يشير إلى عدم وجود أبعاد قد تضعف من المصدقية البنائية للاستبانة.

ثالثاً: اختبار الثبات لأداة الدراسة

لمعرفة درجة ثبات متغيري الدراسة وأبعادهما، وكذلك مصداقية إجابات العينة على فقرات الاستبانة، تم إجراء اختبار كرونباخ (ألفا) - Cronbach's(alpha)، وذلك للتأكد من نسبة ثبات المتغيرات وصدق آراء العينة فيه، كما يوضح ذلك الجدول (4).

يتضح من الجدول (4) أن متغيري الدراسة جاءا بدرجة ثبات تراوحت بين (0.859) و(0.916) وبدرجة مصداقية تراوحت بين (0.927) و(0.957). وهذا يعني أن العينة متجانسة في الإجابة على الاستبانة، ويمكن الاعتماد على النتائج في تعميمها على مجتمع الدراسة، والجدول (4) يوضح نتائج اختبار كرونباخ (ألفا) على مستوى أبعاد الدراسة.

جدول (4) نتائج اختبار كرونباخ (ألفا) لأبعاد الاستبانة

المتغير	الأبعاد	عدد الفقرات	درجة الثبات <i>alpha</i>	درجة المصدقية \sqrt{alpha}
التمكين الإداري	المشاركة بالمعلومات	8	0.820	0.906
	الحرية والاستقلال	8	0.875	0.935
	التحفيز	7	0.879	0.938
	التأثير	5	0.793	0.890
التمكين الإداري				
رأس المال البشري	المعارف	7	0.783	0.885
	المهارات	6	0.751	0.866
رأس المال البشري				
0.957				
0.916				
28				
0.927				
0.859				
13				

يتضح من الجدول (4) أن متغيري الدراسة جاءا بدرجة ثبات تراوحت بين (0.859) و(0.916) وبدرجة مصداقية تراوحت بين (0.927) و(0.957). كما يتضح من الجدول (4) أن قيمة درجة الثبات لجميع أبعاد الاستبانة تراوحت بين (0.751) و(0.879)، وجاءت درجة المصدقية لإجابات العينة بين (0.866) و(0.938). وهذا يعني أن العينة متجانسة في الاستجابة على جميع أبعاد الاستبانة، ويمكن الاعتماد على النتائج في تعميمها على مجتمع الدراسة.

نتائج الدراسة ومناقشتها:

أولاً: مستوى تنمية رأس المال البشري

جدول (6) مستوى تنمية رأس المال البشري

مستوى التنمية	تقدير مستوى التنمية لدى مجتمع الدراسة بدرجة ثقة %95		النسبة المئوية	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	البعد	الرتبة
	الدرجة العليا	الدرجة الدنيا					
عالٍ	%76.8	%79.5	%78.1	0.531	3.906	المهارات	1
عالٍ	%70.1	%73.3	%71.7	0.627	3.585	المعارف	2
عالٍ	%73.6	%76.2	%74.9	0.533	3.745	متوسط تنمية رأس المال البشري	

يتضح من الجدول (6) أن مستوى تنمية رأس المال البشري في الشركات محل الدراسة كان عاليًا، حيث بلغ المتوسط الحسابي للمتغير بشكل إجمالي (3.745) بانحراف معياري (0.533)، وبنسبة مئوية (74.9%)، وقد جاء بُعد المهارات في المرتبة الأولى بمستوى عالٍ وبمتوسط حسابي (3.906) وانحراف معياري (0.531) وبنسبة مئوية (78.1%)، وجاء بُعد المعارف في المرتبة الثانية (الأخيرة) وبمستوى عالٍ كذلك، وبمتوسط حسابي (3.585) وانحراف معياري (0.627) وبنسبة مئوية (71.7%)، وقد تعزى هذه النتيجة إلى مجموعة من المبررات أهمها:

أن غالبية أفراد العينة مؤهلهم العلمي جامعي (بكالوريوس، ماجستير) بنسبة (81.2%) من عينة الدراسة، كذلك أغلب أفراد العينة لديهم سنوات خدمة أكثر من خمس سنوات، وبنسبة (64%)، وهذا يزيد من معارف ومهارات العاملين؛ ما يدل على حرص الشركات محل الدراسة على اختيار وانتقاء موارد بشرية مؤهلة، والحفاظ عليهم؛ لكي يكون لديها القدرة على مواجهة المنافسة في سوق العمل.

ثانياً: مستوى ممارسة التمكين الإداري

جدول (7) مستوى ممارسة التمكين الإداري

الرتبة	البعد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	النسبة المئوية	تقدير مستوى الممارسة لدى مجتمع الدراسة بدرجة ثقة 95%	
					الدرجة العليا	الدرجة الدنيا
1	التأثير	4.042	0.504	%80.8	%82.1	%79.6
2	المشاركة بالمعلومات	3.720	0.568	%74.4	%75.8	%73.0
3	الحرية والاستقلال	3.437	0.646	%68.7	%70.4	%67.1
4	التحفيز	2.951	0.816	%59.0	%61.1	%57.0
	متوسط ممارسة التمكين الإداري	3.537	0.478	%70.7	%71.9	%69.5

يتضح من الجدول (7) أنّ مستوى ممارسة التمكين الإداري بالشركات محل الدراسة كان عالياً، حيث بلغ المتوسط الحسابي بشكل عام (3.537) بانحراف معياري (0.478)، وبنسبة مئوية (70.7%)، وهذا يعني أن الشركات محل الدراسة تمارس عملية التمكين الإداري بمستوى عالٍ. وقد تعزى هذه النتيجة إلى انتهاج هذه الشركات لسياسات إدارية واضحة ومعلنة تتسم بالانفتاح والخروج عن البيروقراطية في التعامل مع الكوادر والفعاليات الوظيفية والابتعاد عن التحكم وإصدار الأوامر والتعليمات، وتركيز الجهود الهادفة إلى تحسين أداء الكادر الإداري والفني باستمرار، والتخلص من قيود التفويض التقليدي، وتوسيع نطاق السلطة المفوضة.

ويتضح من الجدول (7) أن بُعد التأثير جاء في المرتبة الأولى من حيث الممارسة وبمستوى عالٍ، حيث بلغ المتوسط الحسابي (4.042) بانحراف معياري (0.504). وبنسبة (80.8%)، وقد تعزى هذه النتيجة إلى مدى اهتمام الشركات محل الدراسة باستخدام الأسلوب الأمثل في إدارة الموارد البشرية وإشعارهم بالثقة الممنوحة لهم، وإشعارهم بمدى أهميتهم وتأثيرهم في وظائفهم، بالإضافة إلى الدور الذي يقومون به في تحقيق أهداف المنظمة وتطويرها.

أما بُعد التحفيز فقد جاء في المرتبة الأخيرة من حيث الممارسة وبمستوى متوسط، حيث بلغ المتوسط الحسابي (2.951) وبانحراف معياري (0.816) وبنسبة مئوية (59.0%)، وهذا يعني أنّ إجابات العينة في هذا المتغير تشير إلى أن منح الحوافز للعاملين بالشركات محل الدراسة مُحَقَّقة بدرجة متوسطة. وقد تعزى هذه النتيجة إلى سياسة التقشف المتبعة في الشركات والمنظمات اليمنية في الوقت الحالي؛ نظرًا للوضع الاقتصادي غير المستقر في اليمن.

نتائج اختبار الفرضيات:

نتائج اختبار الفرضية الرئيسية:

جدول (8) أثر التمكين الإداري في تنمية رأس المال البشري

Sig.	T. Test	Beta	Sig.	F. Test	R ²	R	نص الفرضية
*0.000	16.306	0.723	*0.000	265.892	0.522	0.723	يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05) للتمكين الإداري في تنمية رأس المال البشري

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج spss.

يتضح من الجدول (8) أن هناك تأثيرًا ذا دلالة إحصائية للتمكين الإداري في تنمية رأس المال البشري، حيث بلغت قيمة معامل التحديد R² (0.522)، وهذا يعني أن التمكين الإداري

استطاع أن يفسر ما نسبته (0.522) من التغيرات في تنمية رأس المال البشري بالشركات محل الدراسة؛ ما يشير إلى أن (52.2%) من تنمية رأس المال البشري السائد في الشركات محل الدراسة ناتج من عملية التمكين الإداري بشكل عام، وأن (47.8%) من التغير في تنمية رأس المال البشري تعود لعوامل أخرى لم يتطرق لها نموذج الدراسة، كما يتضح من الجدول أن قيمة Beta بلغت (0.723)، وهذا يعني أنه -على افتراض تحييد أثر أي متغيرات أخرى تشملها الدراسة- ستؤدي أي زيادة في مستوى التمكين الإداري بدرجة واحدة إلى زيادة بمقدار (72.3%) في تنمية رأس المال البشري بالشركات محل الدراسة.

ومن ثم فقد ثبتت صحة الفرضية الأولى المتعلقة بوجود أثر ذي دلالة إحصائية للتمكين الإداري في تنمية رأس المال البشري في الشركات محل الدراسة. واتفقت نتائج هذه الدراسة مع نتائج دراسة عروف⁽⁵²⁾ التي أوضحت أن تطبيق إستراتيجية التمكين تؤدي دورًا كبيرًا في إحداث توجيه مهارات الأفراد وخبراتهم ومقدرتهم؛ ما يساعد على تكوين رأس مال بشري يسهم بدوره في بناء منظمة متعلمة، كما اتفقت مع نتائج دراسة هند⁽⁵³⁾، التي توصلت إلى أن هناك أثرًا للتمكين الإداري في رأس المال الفكري ببعديه: (البشري، والزبوني)، وأن تبني إستراتيجية التمكين يسهم في تنمية رأس المال البشري.

1: اختبار الفرضية الفرعية الأولى

جدول (9) أثر المشاركة بالمعلومات في تنمية رأس المال البشري

Sig.	T. Test	Beta	Sig.	F. Test	R ²	R	نص الفرضية
*0.000	10.651	0.564	*0.000	113.446	0.318	0.564	يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05) للمشاركة بالمعلومات في تنمية رأس المال البشري

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج spss.

يتضح من الجدول (9) أن هناك أثراً ذا دلالة إحصائية بين بُعد المشاركة بالمعلومات كمتغير مستقل ورأس المال البشري كمتغير تابع، حيث بلغت قيمة معامل التحديد R^2 (0.318) وهذا يعني أن المشاركة بالمعلومات استطاعت أن تفسر ما نسبته (0.318) من التغيرات في رأس المال البشري بالشركات محل الدراسة؛ ما يشير إلى أن (31.8%) من رأس المال البشري السائد بالشركات محل الدراسة ناتج عن مشاركة ومنح العاملين المعلومات، وأن نسبة (68.2%) من التغير في رأس المال البشري تعود لعوامل أخرى لم تشملها الدراسة.

كما يتضح من الجدول (9) أن قيمة Beta (0.564)، وهذا يعني -على افتراض تحييد أثر بقية المتغيرات التي لم تشملها الدراسة- أن أي زيادة في مستوى المشاركة بالمعلومات بدرجة واحدة قد تؤدي إلى زيادة بمقدار (56.4%) في رأس المال البشري بالشركات محل الدراسة، ومن ثم فقد ثبتت صحة الفرضية المتعلقة بوجود أثر ذي دلالة إحصائية للمشاركة بالمعلومات في رأس المال البشري، وهذه النتيجة تتفق مع نتائج دراسة جواد وحسين⁽⁵⁴⁾ التي توصلت إلى أنه كلما زاد تمكين العاملين من خلال امتلاك المعلومات وتوافرها لدى العاملين، زاد تنشيط رأس المال البشري.

ثانياً: اختبار الفرضية الفرعية الثانية

جدول (10) أثر الحرية والاستقلال في تنمية رأس المال البشري

Sig.	T. Test	Beta	Sig.	F. Test	R^2	R	نص الفرضية
*0.000	9.875	0.535	*0.000	97.507	0.286	0.535	يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05) للحرية والاستقلال في تنمية رأس المال البشري

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج spss.

يتضح من الجدول (10) أن هناك أثراً ذا دلالة إحصائية لبُعد الحرية والاستقلال في تنمية رأس المال البشري، حيث بلغت قيمة معامل التحديد R^2 (0.286)، وهذا يعني أن بعد الحرية والاستقلال يفسر ما نسبته (0.286) من التغيرات في تنمية رأس المال البشري بالشركات محل الدراسة؛ ما يشير إلى أن (28.6%) من تنمية رأس المال البشري السائد بالشركات محل الدراسة ناتج عن عملية مشاركة ومنح العاملين المعلومات، وأن نسبة (71.4%) من التغير في تنمية رأس المال البشري تعود لعوامل أخرى لم يشملها نموذج الدراسة.

كما يتضح من الجدول (10) أن قيمة Beta بلغت (0.535)، وهذا يعني أنه -على افتراض تحييد أثر بقية المتغيرات التي لم تشملها الدراسة- ستؤدي أي زيادة في مستوى الحرية والاستقلال بدرجة واحدة إلى زيادة بمقدار (53.5%) في تنمية رأس المال البشري بالشركات محل الدراسة. ومن ثم فقد ثبتت صحة الفرضية المتعلقة بوجود أثر ذي دلالة إحصائية للحرية والاستقلال في تنمية رأس المال البشري.

وقد تعزى هذه النتيجة إلى إدراك العاملين لمدى الحرية الممنوحة لهم وتنفيذ وظائفهم بنجاح من خلال وضوح رؤية ورسالة وأهداف الشركة لدى العاملين، وتوسيع صلاحياتهم، ومنحهم حرية اتخاذ القرارات والمشاركة فيها، وتنفيذ مهام وظائفهم وتطويرها. وتتفق هذه النتيجة مع نتائج دراسة جوال⁽⁵⁵⁾ التي وجدت أن تمكين العاملين، من خلال منحهم الحرية والاستقلال، له أثر في تنمية السلوك الإبداعي لدى الموارد البشرية، كما تتفق مع ما جاء في دراسة عروف⁽⁵⁶⁾ في أن بناء إستراتيجية التمكين يركز بالأساس على كل ما يرفع من الكفاءة الذاتية للعاملين، من خلال تزويدهم بالمعلومات ومشاركتهم بها، ومنحهم مجالاً أكبر من الحرية والتصرف؛ ما يخلق تأثيراً نفسياً لدى العاملين يعزز من مقدرتهم وكفاءتهم.

جدول (11) أثر التحفيز في تنمية رأس المال البشري

Sig.	T. Test	Beta	Sig.	F. Test	R ²	R	نص الفرضية
*0.000	10.899	0.573	*0.000	118.790	0.328	0.573	يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05) للتحفيز في تنمية رأس المال البشري

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج spss.

يتضح من الجدول (11) أن هناك أثرا ذا دلالة إحصائية للتحفيز في تنمية رأس المال البشري، حيث بلغت قيمة معامل التحديد R^2 (0.328)، وهذا يعني أن التحفيز يفسر ما نسبته (0.328) من التغيرات في تنمية رأس المال البشري بالشركات محل الدراسة؛ ما يشير إلى أن (32.8%) من تنمية رأس المال البشري السائد في الشركات اليمنية المصنعة للأدوية ناتج عن عملية تحفيز العاملين، وأن نسبة (67.2%) من التغير في تنمية رأس المال البشري تعود لعوامل أخرى لم تشملها الدراسة.

كما يتضح من الجدول (11) أن قيمة Beta بلغت (0.573)، وهذا يعني أنه -على افتراض تحييد أثر بقية المتغيرات التي لم تشملها الدراسة- ستؤدي أي زيادة في مستوى التحفيز بدرجة واحدة إلى زيادة بمقدار (57.3%) في تنمية رأس المال البشري بالشركات محل الدراسة، ومن ثم فقد ثبتت صحة الفرضية المتعلقة بوجود أثر ذي دلالة إحصائية للتحفيز في تنمية رأس المال البشري. وقد اتضح أن بعد التحفيز جاء في المرتبة الأولى في التأثير في تنمية رأس المال البشري، وتعزى هذه النتيجة إلى ما لهذا البعد من أهمية لدى العاملين، فإن تقديم الشركات للحوافز المادية والمعنوية إنما هو لتشجيع ودفع العاملين فيها إلى تحسين وتطوير مهاراتهم وقدراتهم.

وتتفق هذه النتيجة مع نتائج دراسة جوال⁽⁵⁷⁾ التي وجدت أن تمكين العاملين من خلال تحفيزهم له أثر في تنمية السلوك الإبداعي لدى الموارد البشرية، كما تتفق هذه النتيجة جزئياً مع دراسة راضي⁽⁵⁸⁾ التي توصلت إلى أن هناك علاقة معنوية بين تحفيز العاملين والقدرة على الإقناع، والمرونة العالية، واستخدام المنهجية العلمية في التحليل، التي بدورها تسهم في تنمية رأس المال البشري.

رابعاً: اختبار الفرضية الفرعية الرابعة

جدول (12) أثر التأثير في تنمية رأس المال البشري

Sig.	T. Test	Beta	Sig.	F. Test	R ²	R	نص الفرضية
*0.000	8.844	0.493	*0.000	78.220	0.244	0.493	يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05) للتأثير في تنمية رأس المال البشري

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج spss.

يتضح من الجدول (12) أن هناك أثراً ذا دلالة إحصائية للتأثير في رأس المال البشري؛ حيث بلغت قيمة معامل التحديد R^2 (0.244)، وهذا يعني أن بعد التأثير يفسر ما نسبته (0.244) من التغيرات في رأس المال البشري بالشركات محل الدراسة؛ ما يشير إلى أن (24.4%) من رأس المال البشري السائد بالشركات محل الدراسة ناتج عن شعور العاملين بتأثيرهم على المنظمة، وأن نسبة (75.6%) من التغيير في رأس المال البشري تعود لعوامل أخرى لم تشملها الدراسة.

كما يتضح من الجدول (12) أن قيمة معامل الانحدار Beta بلغت (0.493)، وهذا يعني أنه على افتراض تحييد أثر بقية المتغيرات التي لم تتطرق لها الدراسة- ستؤدي أي محاولة للزيادة في مستوى التأثير بدجة واحدة إلى زيادة بمقدار (49.3%) في رأس المال البشري في الشركات اليمنية

المصنعة للأدوية، ومن ثم فقد ثبتت صحة الفرضية المتعلقة بوجود أثر ذي دلالة إحصائية لبعده التأثير في رأس المال البشري.

وقد تعود هذه النتيجة إلى إدراك العاملين وشعورهم بأهمية الوظائف التي يقومون بها، وأن لهم تأثيراً مقبولاً إلى حد ما في المشاركة في تحقيق أهداف الشركة وتطويرها، وفي صناعة القرارات التي يمكن أن تُتخذ على كل المستويات. وتتفق هذه النتيجة مع نتائج دراسة جوال⁽⁵⁹⁾ التي وجدت أن تمكين العاملين من خلال التأثير له أثر في تنمية السلوك الإبداعي لدى الموارد البشرية.

الاستنتاجات:

من خلال النتائج التي توصلت إليها الدراسة يمكن استخلاص الاستنتاجات الآتية:

1. أن مستوى تنمية رأس المال البشري ببعديه: (المعارف، والمهارات) في الشركات محل الدراسة يرقى إلى المستوى المطلوب، لكنه يظل بحاجة إلى اهتمام أكثر لمواكبة الشركات الدولية.
2. يوجد اهتمام كبير من قبل الشركات محل الدراسة بممارسة أبعاد التمكين الإداري.
3. أن أكثر أبعاد التمكين ممارسةً بعد التأثير، وأقلها ممارسةً بعد التحفيز.
4. وجود تقارب بين مستوى تنمية رأس المال البشري، ومستوى ممارسة التمكين الإداري، حيث كان مستواه عالياً.
5. للتمكين الإداري تأثير في تنمية رأس المال البشري بالشركات محل الدراسة، على المستوى الكلي، ويختلف مستوى هذا التأثير من بُعد إلى آخر.
6. يوجد تباين في أثر أبعاد التمكين الإداري في تنمية رأس المال البشري، فقد كان أكثرها أثراً بعد التحفيز، رغم أنه أقل الأبعاد ممارسةً، وكان أقلها أثراً بعد التأثير، بالرغم من أنه أكثر الأبعاد ممارسةً.

7. يوجد قصور في ممارسة الشركات محل الدراسة لسياسة التحفيز من حيث (الاحتفاظ بالعاملين ذوي الكفاءة العالية، وتقدير جهود العاملين، وعدالة الحصول على فرص التدريب والترقيات والراتب والمكافآت)، رغم أنه أكثر أبعاد التمكين تأثيرًا في تنمية واستثمار رأس المال البشري.
8. هناك قصور لدى الشركات محل الدراسة في إتاحة فرص الحصول على المعارف الجديدة والأكثر توافقًا مع متطلبات عمل الموظفين.
9. يوجد قصور في ممارسة الشركات محل الدراسة لسياسة التحفيز، رغم أنه أكثر أبعاد التمكين تأثيرًا في تنمية واستثمار رأس المال البشري.

التوصيات:

في ضوء هذه الاستنتاجات توصي الدراسة بالآتي:

1. تعزيز ممارسة التمكين الإداري في الشركات اليمينية المصنعة للأدوية من خلال منح برامج التمكين الإداري العناية التي تستحق من قبل المعنيين في الشركات.
2. إتاحة الشركات محل الدراسة الفرص الكاملة للعاملين في الحصول على المعارف الجديدة والأكثر توافقًا مع متطلبات عمل الموظفين.
3. منح الأفراد مزيدًا من القوة والحرية في أداء الأعمال، والسماح لهم بتصحيح الأخطاء التي تحدث في وظائفهم، دون الرجوع إلى المسؤول المباشر.
4. ضرورة توفير فرص التطوير والتدريب والتعلم لكل الأفراد وفي كل المستويات.
5. الاحتفاظ بالعاملين ذوي الكفاءة العالية، وإعادة النظر في عملية شغل المناصب الإدارية والقيادية، التي تتطلب مستويات عالية من رأس المال البشري.
6. تطبيق نظام حوافز يتسم بالعدالة من أجل إسهامه في تحقيق أهداف الشركات محل الدراسة.

7. زيادة الاهتمام بإدارة وتطوير رأس المال البشري بالشركات محل الدراسة.
8. العمل على زيادة تنمية وتفعيل رأس المال البشري، من خلال استقطاب الفئات المتميزة من الأفراد.

الهوامش والإحالات:

- (1) زكريا الدوري، وأبو بكر أحمد بوسالم، رأس المال الفكري كمدخل لتحقيق الميزة التنافسية المستدامة، ملتقى دولي حول دور رأس المال الفكري في منظمات الأعمال العربية في الاقتصاديات الحديثة، جامعة الشلف، الجزائر، 2011: 2.
- (2) حميد سالم الكعبي، دور التمكين الإداري في تعزيز الابتكار التنظيمي، مجلة المثنى للعلوم الإدارية والاقتصادية، 6-1، 2018: 24-40.
- (3) الهيئة العليا للأدوية والمستلزمات الطبية، موقع التصنيع لكل شركة (SMF)، صنعاء، اليمن، 2017. استرجع من <http://www.sbd-ye.org>
- (4) Sahoo, C., Das, S., & Sundaray, B. Strategic human resource management: exploring the key drivers. Employment Relations Record 11(2), 2011: 18-32.
- (5) فرحات لويزة، دور رأس المال الفكري في تحقيق الميزة التنافسية، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد خيضر، الجزائر، 2016: 19.
- (6) يعرب السعيد، وهديل معارج، قياس استجابة رأس المال البشري للاستثمار في عناصره، مجلة العلوم الاقتصادية والإدارية، 23-100، 2017: 237-260.
- (7) راضية عروف، التمكين كإستراتيجية للاستثمار في رأس المال الفكري بالمنظمة المتعلمة: دراسة حالة – بعض المؤسسات الجامعية الجزائرية، أطروحة دكتوراه، جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي، الجزائر، 2017.
- (8) زكريا الدوري، وأحمد صالح، إدارة التمكين واقتصاديات الثقة في منظمات الأعمال الألفية الثالثة، دار اليازوري العلمية، الأردن، ط1، 2009م: 29.
- (9) غني دحام الزيبيدي، وأمنة عبد الكريم المشهداني، دور رأس المال البشري والأداء المتميز للعاملين في تحقيق التفوق المنظمي، مجلة الغري للعلوم الاقتصادية والإدارية، ع13- 38، 2016: 269-287.
- (10) Manmohan. Joshi, Human Resource Management, 1st, edition, 2013:

- (11) محمد حسن جمعة، متطلبات استثمار رأس المال البشري كمدخل لتحقيق التميز المؤسسي، المجلة التربوية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الكويت، ع 65، 2019: 1047-1146.
- (12) مكرم عبدالمجيد الجعبري، التمكين الإداري وعلاقته بالإبداع في شركة الاتصالات الخلوية – جول، رسالة ماجستير، جامعة الخليل، فلسطين، 2018م: 2.
- (13) عروف، مرجع سابق: 27.
- (14) Mwesigye, J, Warren, K. J, & Shukla, J. The Impact of Employee Empowerment on Sustainable Competitive Advantage in Telecommunication Industry in Rwanda Case Study: Tigo Rwanda. The International Journal of Business and Management, 4(5), 2016: 235-246.
- (15) Al-Ha'ar, H. The Impact of Administrative Empowerment on the Organization Performance at Jordanian Industrial Companies. Canadian Social Science, 12(2), 2016: 19-29.
- (16) شذى شفيق عطاء، وأحمد سميح، وأحمد أبو سن، تأثير تمكين العاملين في الرضا الوظيفي في الجهاز المركزي للرقابة والمحاسبة بالجمهورية اليمنية، مجلة العلوم الاقتصادية، عمادة البحث العلمي، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، السودان، ع 17-2، 2016: 124-141.
- (17) منية غريب، تكنولوجيا المعلومات ودورها في تعزيز رأس المال البشري باعتباره موردا إستراتيجيا لتحقيق الميزة التنافسية، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، كلية العلوم والإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خضير، الجزائر، ع 1-15، 2015: 31-52.
- (18) علي مكيد، وفاطمة يحيوي، أثر إستراتيجية التمكين في تنمية السلوك الإبداعي لرأس المال الفكري، مجلة العلوم الاقتصادية والتسيير والعلوم التجارية، كلية العلوم والاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة المسيلة، الجزائر، ع 14، 2015: 184-211.
- (19) أحلام عبد الحافظ صبح، دور الجامعات الفلسطينية في تنمية رأس المال البشري من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، 2013م: 1.
- (20) عبد السلام مسعد هندر، أثر إستراتيجية تمكين العاملين في تنمية رأس المال الفكري: دراسة ميدانية على الشركة العامة للإلكترونيات، مجلة جامعة سبها للعلوم الإنسانية، ع 1-11، 2012: 46-66.
- (21) Chen, K. P. A Study on the Impact of Empowerment on Employee Performance in the Automotive Industry in Malaysia (Master thesis). Open University Malaysia, Malaysia. 2011:2.

(22) عباس جواد، وعبدالسلام حسين، أثر إستراتيجية التمكين في تنشيط رأس المال الفكري: دراسة تحليلية لعينة من العاملين في بعض المصارف العراقية الخاصة، مجلة أهل البيت عليهم السلام، ع5، 2005: 44-8.

(23) Brown, D. R, & Harvey, D. An Experimental Approach to Organization Development (7th ed.). New Jersey: Pearson Prentice Hal, 2006: 7.

(24) عامر خضر الكبيسي، إدارة المعرفة وتطوير المنظمات، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، 2004م: 136.

(25) حسن موسى البناء، أثر إستراتيجية التمكين التنظيمي على عمليات إدارة المعرفة في المصارف التجارية الأردنية، أطروحة دكتوراه، جامعة عمان العربية، الأردن، 2012م: 189.

(26) مكيد ويحيائي، مرجع سابق: 6.

(27) بدر النوفل، إستراتيجية تمكين الموارد البشرية وأثرها في تحقيق الأهداف الإستراتيجية في البنوك التجارية، رسالة ماجستير، جامعة الشرق الأوسط، الأردن، 2010: 18.

(28) Laroche. M, & Mérette, M. (2000). Measuring human capital in Canada. Ottawa: Department of Finance. 2000:2.

(29) Collins, P. H. Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment (2nd ed.). Abingdon, United Kingdom: Routledge, 2015:26.

(30) جلال سعد الملوك، دور التمكين في تعزيز الإبداع المنظمي، أطروحة دكتوراه، جامعة الموصل، العراق، 2002م: 68.

(31) الملوك، مرجع سابق: 68.

(32) منصور العريقي، إدارة الموارد البشرية، إصدار جامعة العلوم والتكنولوجيا، صنعاء، ط6، 2014: 169.

(33) يحيى ملحم، التمكين كمفهوم إداري معاصر، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، القاهرة، 2006م: 95.

(34) المصدر نفسه: 31.

(35) رامي أندراوس، وعادل معاينة، الإدارة بالثقة والتمكين، عالم الكتاب الحديث، الأردن، ط1، 2000م: 123.

- (36) Malhorta, Y. September). Measuring knowledge assets of a nation: Knowledge systems for development. Research paper prepared for the invited keynote presentation delivered at the UN Advisory Meeting of the Department of Economic and Social Affairs, Division for Public Administration and Development Management. New York City, NY.2003:86.
- (37) الزبيدي والمشهداني، مرجع سابق، 273.
- (38) السعيد ومعارج، مرجع سابق، 128.
- (39) مؤيد الساعدي، وحسين غالي، وأمير وادي، تأثير رأس المال البشري في إدارة التغيير، مجلة القادسية للعلوم الإدارية والاقتصادية، كلية الإدارة والاقتصاد في جامعة القادسية، العراق، ع15- 2، 2013: 57-31.
- (40) عبدالصمد سميرة، دور الاستثمار في رأس المال البشري وتطوير الكفاءات في تحقيق الأداء المتميز بالمنظمات، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد خيضر، الجزائر، 2016م: 44-34.
- (41) غريب، مرجع سابق: 50.
- (42) Rowley, J. Where is the wisdom that we have lost in knowledge? Journal of Documentation, 62(2), 2006: 251-270.
- (43) حسن الشيخ عمر، دور رأس المال المعرفي في تحقيق الابتكار لدى عمداء الكليات في الجامعات السورية، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الاقتصادية والإدارية، عمادة البحث العلمي والدراسات العليا بالجامعة الإسلامية بغزة، فلسطين، ع 2-21، 2013: 385-365.
- (44) David, S, & Asamoah. C. The impact of farmer field schools on human and social capital: a case Study from Ghana. Journal of Agricultural Education and Extension, 17(3), 2011: 239–252.
- (45) أميرة العنزي، دور تمكين العاملين في الميزة التنافسية المستدامة – دراسة ميدانية، مجلة القادسية للعلوم الإدارية والاقتصادية، كلية العلوم الإدارية والاقتصاد في جامعة القادسية، العراق، ع16-1، 2014: 83-67.
- (46) تحسين الطراونة، ونضال الصالحي، مدى توفر المهارات الإبداعية لدى العاملين في البنوك الأردنية في مدينة أربد، جرش للبحوث والدراسات، جامعة الجراش، الأردن، ع 9-1، 2004: 184-155.
- (47) هلال العتيبي، العلاقة بين الأنماط القيادية والتمكين الإداري، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، الأردن، 2007م: 40.

(48) أبو بكر بوسالم، دور التمكين الإداري في التميز التنظيمي، أطروحة دكتوراه، جامعة أبي بكر بلقايد، الجزائر، 2015م: 6.

(49) Daft, R. L. Organization theory and Design (7th ed.). New York: South Western College Publication, 2001: 516.

(50) غريب، مرجع سابق: 42.

(51) صبيح، مرجع سابق:

(52) عروف، مرجع سابق: 117.

(53) هندر، مرجع سابق: 57.

(54) جواد وحسين، مرجع سابق: 17.

(55) محمد جوال، التمكين وأثره على تنمية السلوك الإبداعي في المؤسسات الاقتصادية، أطروحة دكتوراه، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، الجزائر: 2015م: 372.

(56) عروف، مرجع سابق: 117.

(57) جوال، مرجع سابق: 372.

(58) جواد راضي، التمكين الإداري وعلاقته بإبداع العاملين، مجلة القادسية للعلوم الإدارية والاقتصادية، ع 1-12، 2010م: 62-84،

(59) جوال، مرجع سابق: 372.



تحليل جغرافي لواقع استخدامات المياه الجوفية في الأنشطة الصناعية والخدمية

في مدينة ذمار - اليمن

د. علي أحمد علي ضيف الله*

aali10102010@gmail.com

الملخص:

تعد اليمن من أكثر بلدان العالم فقرا في المياه، إذ لا يتجاوز المعدل السنوي لنصيب الفرد من المياه فيها (130 م³/سنة) مقابل أكثر من (1250 م³/سنة) للفرد الواحد في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، و(7000 م³/سنة) للفرد الواحد على مستوى العالم. يهدف هذا البحث إلى تحليل الواقع الحالي لاستخدام المياه الجوفية في الأنشطة الصناعية والخدمية في مدينة ذمار- اليمن، وقد استخدمت الدراسة المنهجين الوصفي التحليلي والإحصائي الوصفي، وأظهرت نتائج البحث أن إجمالي ما يتم استهلاكه من المياه الجوفية في الاستخدامات الصناعية والخدمية يبلغ حوالي (118,042,000) مليون لتر/السنة، واحتلت مصانع البُلك المرتبة الأولى؛ حيث بلغت الكميات المستخدمة فيها من المياه حوالي (60,480,000) مليون لتر/السنة، تأتي بعدها مناشير الأحجار بكمية مياه مستخدمة تقدر بحوالي (30,058,000) مليون لتر/السنة، وفي الأخير مغاسل السيارات، إذ تستهلك حوالي (27,504,000) مليون لتر/السنة.

الكلمات المفتاحية: المياه الجوفية، الأنشطة الصناعية، العجز المائي، ذمار، اليمن.

* أستاذ الجغرافيا الطبيعية المساعد- قسم الجغرافيا ونظم المعلومات- كلية الآداب- جامعة ذمار- الجمهورية اليمنية.

A Geographical Analysis of the Occurring Groundwater Uses in Industrial and Service Activities in Dhamar City, Yemen

Dr. Ali Ahmed Ali Dhaif Allah*

aali10102010@gmail.com

Abstract:

Yemen is one of the world's most water-scarce countries. The annual rate of water per capita does not exceed (130 m³ / year) compared to more than (1250 m³/year) per capita in the Middle East and North Africa region, and (7000 m³ / year) per person at the global level. This research aims to analyze the current reality of groundwater use in industrial and service activities in Dhamar city. The study uses descriptive, analytical and statistical approaches. The results of the research show that the total consumption of groundwater for industrial and service uses amounts to 118,042,000 liters per year. Cement bricks factories ranked first place, with the used quantities of water reaching 60,480,000 liters per year; followed by stone saws with a quantity of water use estimated at 30,058,000 liters per year; and lastly car wash centers which use 27,504,000 liters per year.

Keywords: Groundwater, Industrial activities, Water shortage, Dhamar, Yemen.

* Assistant Professor of Physical Geography - Department of Geography & Information System - Faculty of Arts
- Dhamar University - Republic of Yemen.

تحتل المياه الجوفية في الوطن العربي أهمية استراتيجية كبيرة، بالرغم من ضآلة كمياتها؛ كونها تمثل الاحتياطي الاستراتيجي المخزون في باطن الأرض، ولأنها من أهم المصادر الرئيسية في المناطق الجافة التي تفتقر إلى المياه السطحية، وتقدر كميات المياه الجوفية بنوعها: العميقة، وشبه السطحية بنحو (7773) مليار م³ (1) ومما لا شك فيه، أن المياه الجوفية، في المنطقة العربية عامة واليمن خاصة، تعد من أهم الموارد المائية الرئيسية، وتتغذى طبقتها الضحلة والعميقة على مياه الأمطار المتساقطة، والأنهار الجارية، ففي البحرين، والأردن، ولبنان، وعمان، وتونس، واليمن، تسهم المياه الجوفية بأكثر من 50% من إجمالي المياه المستهلكة، وقد وصلت هذه النسبة في شبه الجزيرة العربية إلى ما يقارب 84% (2).

إن الوطن العربي يعاني من أزمة مائية كبيرة، إذا ما قارناه بدول العالم ككل، فعلى الرغم من أن مساحته تمثل 10% من مساحة العالم، وسكانه يمثلون 5% من مجموع سكان العالم، فإن موارده المائية أقل من (0.5%) من موارد العالم المائية؛ وهو ما جعل نصيب الفرد العربي من المياه أقل من نصيب الفرد على مستوى العالم، الذي يبلغ (1000 م³/السنة)، في حين يصل نصيب الفرد في دول الوفرة المائية إلى (7000 م³/السنة) مقابل (760 م³/السنة) للفرد في الوطن العربي لعام 2007، وسيصل إلى (500 م³) في عام 2025، حسب تقديرات البنك الدولي (3)، وأما بحلول العام 2030 م فسيؤدي التغيّر المناخي إلى انخفاض موارد المياه المتجددة بمعدل 20%، وإلى زيادة موجات الجفاف؛ نظرًا لانخفاض معدل سقوط الأمطار، وارتفاع الطلب الزراعي والصناعي والمتزلي على المياه، واستمرار الاستغلال المفرط للمياه الجوفية (4).

وتشير معظم الدراسات، وخاصة تلك التي أجراها المركز العربي لدراسة المناطق الجافة والأراضي القاحلة (أكساد)، إلى أن إجمالي الطلب على الماء لكافة الاستخدامات في الوطن العربي يقدر بنحو (8.3) بليون متر مكعب عام 2000، أي بعجز مائي قدره (5.3) بليون متر مكعب، ونحو (620) بليون متر مكعب عام 2030، أي بعجز قدره (282) بليون متر مكعب (5).

تعتبر اليمن من الدول المهددة بنضوب مياهها الجوفية؛ لوقوعها ضمن المناطق الجافة وشبه الجافة، ومن ثم، فإن مواردها المائية محدودة، وغير متجددة، وما يتم سحبه من المياه الجوفية أكبر بكثير من المياه المتجددة؛ ولذا، فإن المياه الجوفية تتناقص عامًا بعد عام، ويزداد الفارق بين المياه المستهلكة والمياه المتجددة (العجز المائي)، وعلى سبيل المثال، فإنه في عام 1990 كان إجمالي المياه المستهلكة (2799) مليون م³/السنة، في حين وصل إجمالي المياه المستهلكة في عام 2020 إلى (3970) مليون م³/السنة، أي بزيادة بلغت (1171) مليون متر مكعب؛ وهو ما يدق جرس الإنذار ببداية نضوب الأحواض الجوفية، كما حصل في أحواض: صنعاء، وتعز، وصعدة التي تراوحت معدلات الانخفاض في مستويات مياهها الجوفية بين 3-6 م/السنة⁽⁶⁾.

تتجاوز الكمية المستهلكة من المياه الجوفية معدل كمية المياه العائدة إلى الأحواض بحوالي (900) مليون متر مكعب؛ الأمر الذي نتج عنه انخفاض في مستوى أحواض المياه، ويبلغ هذا الانخفاض في بعض الأحواض ما بين 2-6 أمتار في السنة، ويشكل هذا الاستهلاك المفرط للمياه الجوفية عاملاً رئيسياً لنضوب الموارد المائية. ومع أن نسبة نضوب المياه في اليمن -في المتوسط- تبلغ حوالي 138% من معدل المياه العائدة إلى الأحواض -وهي نسبة كبيرة-، فإن هذه النسبة تتراوح في بعض الأحواض الرئيسية بين 250% و400%⁽⁷⁾.

تعتبر اليمن من أبرز البلدان العربية التي تعاني من شحة المياه، مع تراجع موارد المياه العذبة فيها؛ بسبب الإفراط في ضخ المياه الجوفية، والنمو السكاني المتسارع، وتطور قطاع الزراعة؛ ففي عام 2010م قُدِّر الطلب السنوي على المياه بنحو (9.3) مليار متر مكعب، وقد تم استهلاكها على النحو الآتي:

(90% للزراعة، منها 40% مخصصة لزراعة القات)، و(8% للاستخدامات البلدية)، و(2% للصناعة)، مقابل (2.5) مليار متر مكعب من المياه المتجددة، وقد بلغ العجز المائي (4.1) مليار متر مكعب؛ بسبب استنفاد مخزون اليمن من المياه الجوفية غير المتجددة⁽⁸⁾.

ثانياً: مشكلة البحث

يعاني حوض دمار المائي، الذي تعد منطقة الدراسة جزءاً منه، مشاكل مائية عديدة؛ جراء الاستنزاف الجائر للمياه الجوفية، وتوسع الحفر العشوائي، وزيادة عدد الآبار التي وصلت إلى أكثر من (5179) بئراً؛ ما أدى إلى هبوط سريع في مستوى المياه الجوفية، إذ وصل إلى 28م/السنة. إن نسبة الآبار المستخدمة مياهها في الزراعة تمثل حوالي (74%) من إجمالي الآبار، فيما تمثل نسبة الآبار المستخدمة مياهها في الشرب والاستخدامات الأخرى (5%) من إجمالي الآبار، وتمثل نسبة الآبار المستخدمة مياهها في الصناعة (21%) من إجمالي الآبار، وقد ارتفعت نسبة الاستهلاك مقارنة بكميات التعويض، حيث وصل مقدار العجز المائي إلى (112.16) مليون م³/السنة؛ ما ينذر بتداعيات سلبية على السلم الاجتماعي، والوضع الاقتصادي في المحافظة، ويؤثر سلبيًا على مستقبل الأجيال القادمة.

ثالثاً: أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى تحليل الواقع الحالي لاستخدامات المياه الجوفية في الأنشطة الصناعية والخدمية في مدينه دمار، وبيان أثر ذلك في استنزاف المياه الجوفية التي يتناقص منسوبها سنة بعد أخرى في جميع الأحواض المائية في اليمن، ومنها حوض دمار المائي، الذي تعد منطقة الدراسة جزءاً منه.

رابعاً: أهمية البحث

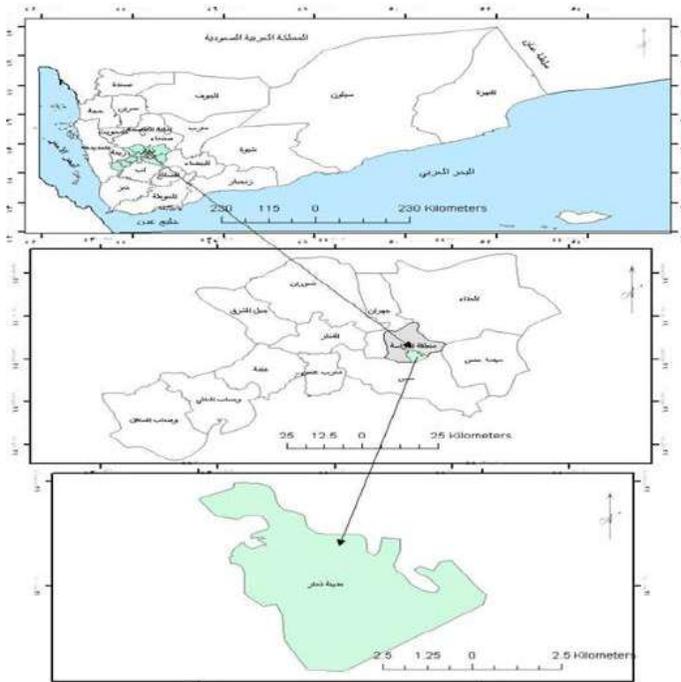
تنبع أهمية البحث من أهمية الموضوع الذي يناقشه، وهو المياه، التي تعد ذات أهمية كبيرة في كافة مجالات الحياة (الاجتماعية، الاقتصادية، التنموية، والسياسية) على مستوى دول العالم؛ وخاصة الدول الواقعة ضمن المناطق الجافة وشبه الجافة، ومنها اليمن، كما تظهر أهمية هذا البحث من خلال دقّه ناقوسَ الخطر، جراء تأثير الأنشطة الصناعية والخدمية في استنزاف المياه الجوفية، وهو موضوع لم تتطرق إليه الدراسات السابقة التي تحدثت عن المياه في اليمن، وما تم دراسته هو مناقشة الوضع المائي بصفة عامة، إذ كانت تركز تلك الدراسات على دراسة الأحواض المائية، أو دراسة المياه من حيث النوعية والملوحة والتلوث، أو بيان الاحتياجات المائية لبعض

المحاصيل الزراعية، أمّا ما يخص استخدامات المياه الجوفية في الأنشطة الصناعية أو الخدمية، وبيان أثرها في استنزاف المياه الجوفية، فإن الباحث -بحسب اطلاعه- لم يجد دراسة تطرقت إلى هذا الجانب؛ وهو ما استوجب دراسته وتناوله في هذا البحث.

خامساً: الحدود المكانية والزمانية للبحث

تعتبر منطقة الدراسة المركز الرئيسي لمحافظة ذمار، الواقعة على بعد حوالي 100 كم، جنوب العاصمة صنعاء، وبالنسبة إلى موقعها الفلكي فهي تقع في المنطقة المحصورة بين دائرتي عرض ($14^{\circ}30'$ و $14^{\circ}35'$)، وخطي طول ($44^{\circ}22'$ و $44^{\circ}26'$)، الشكل رقم (1)، وتبلغ مساحتها حوالي (592 كم²)، في حين يبلغ ارتفاعها عن مستوى سطح البحر حوالي 2400-2450 م، ويبلغ عدد سكانها حوالي 175159 نسمة، (حسب إسقاطات عام 2016م)⁽⁹⁾. أما الحدود الزمانية للبحث فقد تحددت بالعام 2020 م.

شكل رقم (1) موقع منطقة الدراسة



المصدر: الجهاز المركزي للتخطيط، الخارطة الرقمية لمحافظة ذمار لعام 2014م

سادساً: منهجية البحث:

اتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي؛ إذ قام بتحليل المشكلة المائية، من خلال استعراض واقع استهلاك المياه الجوفية في الأنشطة الصناعية والخدمية، والتعرف على الأثر المباشر الذي ينتج عن ذلك الاستخدام، وكذلك المنهج الإحصائي الوصفي الذي يقوم على الاستعانة بالدلائل الرقمية والإحصائية للتعبير عن مشكلة المياه، من خلال الجداول والإحصائيات التي تناولت موضوع الدراسة. أما ما يخص مصدر البيانات فقد اعتمد الباحث في جمعها على المقابلات الميدانية، من خلال إجراء المسح الميداني لمواقع الأنشطة الصناعية والخدمية التي شملتها الدراسة، وطرح سؤال على أصحاب تلك الأنشطة عن كميات المياه الجوفية التي يتم استخدامها لممارسة تلك الأنشطة، وبعد الحصول على البيانات المطلوبة تم تفرغها في جداول توضح كميات المياه المستخدمة (أسبوعياً، شهرياً، سنوياً).

سابعاً: النتائج والمناقشة

1- الأنشطة الصناعية

يوجد في منطقة الدراسة العديد من الأنشطة (الصناعية والخدمية)، وكذلك العديد من الاستخدامات (المنزلية، والزراعية، وغيرها)، التي لها أثر مباشر على استنزاف المياه الجوفية، إلا أن هذا البحث اقتصر على دراسة أثر الأنشطة الصناعية، والخدمية على استنزاف المياه الجوفية في منطقة الدراسة، ويمكن عرضها على النحو الآتي:

1. 1 استخدامات المياه الجوفية في النشاط الصناعي (مصانع البُلك) في منطقة

الدراسة

تعد مصانع البُلك من أكثر الأنشطة الصناعية استهلاكاً واستنزافاً للمياه الجوفية العذبة الصالحة للشرب، في منطقة الدراسة؛ وذلك لكثرة انتشارها، وعدم تنظيمها، والعشوائية في إنشائها، دون الرجوع إلى الجهات المختصة (الصناعية والمائية) لتخطيط وتنظيم أماكن تواجد

تلك المصانع وتوزيعها؛ بحيث تتناسب مع نوعية المياه التي تستخدمها؛ إذ من المفترض أن يكون تواجدتها بالقرب من آبار المياه المالحة، أو الساخنة المتواجدة خارج المدينة، وخاصة في الجهتين: الشرقية، والجنوبية الشرقية.

ومن خلال الجدول رقم (1) يتضح وجود عدد كبير من مصانع البُلك، في منطقة الدراسة، وهي مصانع تستهلك كميات كبيرة من المياه الجوفية (الصالحة للشرب)، حيث بلغ عددها حوالي (39) مصنعاً، يأتي في مقدمتها -من حيث استهلاك المياه- مصانع الحبيشي، التي يقدر استهلاكها بحوالي (10,080,000) لتر/السنة، من المياه الجوفية العذبة الصالحة للشرب، يليها في المرتبة الثانية مصانع العبسي، باستهلاك يبلغ (7,488,000) لتر/السنة من المياه الجوفية، في حين احتل المرتبة الثالثة مصنع عمران، حيث بلغت الكميات المستخدمة فيه من المياه الجوفية حوالي (4,032,000) لتر/السنة، في حين بلغ استهلاك بقية المصانع للمياه الجوفية حوالي (34,848,000) لتر/السنة.

من خلال ما سبق، يتضح أن إجمالي ما تستهلكه مصانع البُلك من المياه الجوفية النقية الصالحة للشرب يبلغ حوالي (1,278,000) لتر/الأسبوع، و(5,070,000) لتر/الشهر؛ وحوالي (60,480,000) لتر/السنة؛ ما يعني أن هناك استهلاكاً جائراً، واستنزافاً كبيراً جداً للمياه الجوفية الصالحة للشرب؛ بسبب الإفراط في استخدامها في ذلك النشاط الصناعي (مصانع البُلك)، وأن هناك تقصيراً من الجهات المختصة في ترشيد هذا الاستهلاك.

إن هذا الإفراط في استهلاك المياه العذبة في مصانع البُلك، إلى جانب الاستخدام العشوائي للمياه في الأنشطة الأخرى، يؤدي إلى انخفاض مستويات المياه الجوفية، إضافة إلى المساهمة في شحة المياه التي تؤدي إلى ارتفاع أسعارها، وهو ما سيؤدي إلى نتائج سلبية على مستقبل مياه الأجيال القادمة.

جدول رقم (1) كميات المياه الجوفية المستخدمة في النشاط الصناعي (مصانع البُلك) في

منطقة الدراسة

م	اسم المصنع	كمية المياه المستخدمة لتر/الأسبوع	كمية المياه المستخدمة لتر/الشهر	كمية المياه المستخدمة لتر/السنة
1	مصنع الحبيشي (1)	30,000	120,000	1,440,000
2	مصنع العبسي (1)	72,000	288,000	3,456,000
3	مصنع التضامن	24,000	96,000	1,152,000
4	مصنع النور	18,000	72,000	864,000
5	مصنع الحبيشي (2)	12,000	48,000	576,000
6	مصنع اللواء الأخضر	24,000	96,000	1,152,000
7	مصنع الحبيشي (3)	12,000	48,000	576,000
8	مصنع الصمود	18,000	72,000	864,000
9	مصنع الشرق	6,000	24,000	288,000
10	مصنع الثورة	42,000	168,000	2,016,000
11	مصنع الحبيشي (4)	6,000	24,000	288,000
12	مصنع الأسطى	12,000	48,000	576,000
13	مصنع الحبيشي (5)	18,000	72,000	864,000
14	مصنع كومان	24,000	96,000	1,152,000
15	مصنع النهضة	42,000	168,000	2,016,000
16	مصنع عائض	18,000	72,000	864,000
17	مصنع الحبيشي (6)	24,000	96,000	1,152,000
18	مصنع عمران	84,000	366,000	4,032,000
19	مصنع الشجاع (1)	42,000	168,000	2,016,000

864,000	72,000	18,000	مصنع الشجاع(2)	20
1,440,000	120,000	30,000	مصنع القمّة	21
1,152,000	96,000	24,000	مصنع الأذور	22
2,880,000	240,000	60,000	مصنع الصمود	23
1,152,000	96,000	42,000	مصنع الرحمن	24
864,000	72,000	18,000	مصنع عُبال	25
864,000	72,000	18,000	مصنع الحبيشي(7)	26
1,440,000	120,000	30,000	مصنع الجودة	27
2,016,000	168,000	42,000	مصنع الحبيشي(8)	28
2,016,000	168,000	42,000	مصنع التام والبري	29
1,152,000	96,000	24,000	مصنع المغرب	30
2,016,000	168,000	42,000	مصنع 22 مايو	31
864,000	72,000	18,000	مصنع المستقبل	32
2,880,000	240,000	60,000	مصنع السلام	33
1,152,000	96,000	24,000	مصنع هزان	34
4,032,000	336,000	84,000	مصنع الكولي	35
1,152,000	96,000	24,000	مصنع الحبيشي(9)	36
2,016,000	168,000	42,000	مصنع أبو نشوان	37
1,152,000	96,000	24,000	مصنع الحبيشي(10)	38
4,032,000	336,000	84,000	مصنع العبسي(2)	39
60,480,000	5,070,000	1,278,000	الإجمالي	

المصدر: الباحث، المسح الميداني، 2020م.

1. 2 استخدامات المياه الجوفية في النشاط الصناعي (مناشير الأحجار) في منطقة

الدراسة

يوجد العديد من مناشير الأحجار في منطقة الدراسة التي تستخدم المياه الجوفية في نشاطها اليومي، وهو ما يؤدي إلى استنزاف المياه الجوفية، وذلك من خلال استهلاك تلك المناشير كميات كبيرة من تلك المياه، فمن خلال الجدول رقم (2) يتضح لنا كميات المياه الجوفية المستخدمة في النشاط الصناعي (مناشير الأحجار)، التي بلغ عددها حوالي (33) منشاراً؛ إذ إنها تستهلك كميات كبيرة من المياه الجوفية تقدر بحوالي (636,000) لتر أسبوعياً، وما يقارب (2,544,000) لتر شهرياً، في حين بلغ الاستهلاك السنوي للمياه حوالي (30,528,000) لتر.

وتأتي مناشير الرباحي في المرتبة الأولى من حيث استهلاك المياه الجوفية، بما يقارب حوالي (4,608,000) لتر/السنة، في حين يأتي في المرتبة الثانية منشار العنبري بما يقارب (2,880,000) لتر/السنة، ثم منشار فارس باستهلاك بلغ (2,016,000) لتر/السنة، وحوالي (1,152,000) لتر/السنة لكلٍ من مناشير: الأسطى، والصبر، وأبو حليقة، وصلاح العامري، وخط المغرب، والخير، ومحمد سند، ومنشار الأسود، أي بإجمالي استهلاك بلغ (9,216,000) لتر/السنة، ومن ثم، نجد أن النشاط الصناعي (مناشير الأحجار) لا يقل تأثيره عن النشاط الصناعي (مصانع البُلك) من حيث استهلاك المياه الجوفية، وما لهذا الاستهلاك من عواقب وخيمة، تلحق الضرر الكبير بالمياه الجوفية، التي يكون سكان المنطقة في أمس الحاجة إليها.

جدول رقم (2) كميات المياه الجوفية المستخدمة في النشاط الصناعي (مناشير

الأحجار) في منطقة الدراسة

م	أسماء المناشير	كمية المياه المستخدمة لتر/الأسبوع	كمية المياه المستخدمة لتر/الشهر	كمية المياه المستخدمة لتر/السنة
1	منشار الخير	24,000	96,000	1,152,000
2	منشار القرني	18,000	72,000	864,000

288,000	24,000	6,000	منشار الرباعي	3
576,000	48,000	12,000	منشار الأبرط	4
1,152,000	96,000	24,000	منشار الأسطى	5
1,152,000	96,000	24,000	منشار الصبر	6
864,000	72,000	18,000	منشار الجلعي	7
576,000	48,000	12,000	منشار الشامي	8
864,000	72,000	18,000	منشار الرباعي	9
1,152,000	96,000	24,000	منشار أبو حليقة	10
2,304,000	192,000	48,000	منشار الرباعي	11
864,000	72,000	18,000	منشار البحري	12
1,440,000	120,000	30,000	منشار العنبري	13
864,000	72,000	18,000	منشار الشامي	14
576,000	48,000	12,000	منشار العمراني	15
288,000	24,000	6,000	منشار الشنفي	16
576,000	48,000	12,000	منشار الرحيمي	17
1,152,000	96,000	24,000	منشار صلاح العامري	18
864,000	72,000	18,000	منشار العياني	19
576,000	48,000	12,000	منشار صالح طامش	20
576,000	48,000	12,000	منشار رصيين	21
2,016,000	168,000	42,000	منشار فارس	22
864,000	72,000	18,000	منشار الدفيبي	23
576,000	48,000	12,000	منشار التام	24
1,152,000	96,000	24,000	منشار خط المغرب	25
288,000	24,000	6,000	منشار الرباعي	26
864,000	72,000	18,000	منشار عزام	27

1,440,000	120,000	30,000	منشـار الشـوتري	28
1,152,000	96,000	24,000	منشـار الأسود	29
864,000	72,000	18,000	منشـار الربـاحي	30
1,152,000	96,000	24,000	منشـار محمد سند	31
864,000	72,000	18,000	منشـار الرحمن	32
576,000	48,000	12,000	منشـار خط رداع	33
30,528,000	2,544,000	636,000	الإجمالي	

المصدر: الباحث، المسح الميداني، 2020م.

2. الأنشطة الخدمية

تم في هذا البحث اختيار النشاط الخدمي الأكثر انتشاراً وتأثيراً على المياه الجوفية، وهو (مغاسل السيارات) التي يتم استخدام المياه فيها بطريقة عشوائية، تتسبب في استنزاف المياه الجوفية من جهة، وتلوث البيئة من جهة أخرى، وذلك من خلال تجمُّع بعض المياه المستخدمة في جوار تلك المغاسل؛ ما يؤدي إلى تجمع الحشرات الضارة، ولا سيما البعوض، التي تؤدي إلى انتشار الأمراض والأوبئة، خاصة بين سكان المناطق القريبة من تلك المغاسل.

ومن خلال الجدول رقم (3) تتبين لنا كميات المياه الجوفية المستخدمة في النشاط الخدمي (مغاسل السيارات)، حيث إنها تستهلك حوالي (552,000) لتر أسبوعياً، وما يقارب حوالي (2,292,000) لتر شهرياً، وحوالي (27,504,000) لتر من المياه سنوياً.

وتأتي مغسلة الأسطورة، ومغسلة القمة في المرتبة الأولى من حيث استهلاك المياه الجوفية في نشاطهما اليومي، حيث قدرت الكميات المستخدمة من المياه بحوالي (4,392,000) لتر سنوياً، في كل منهما، وتأتي في المرتبة الثانية مغسلة فرع السكنية بما يقارب (3,744,000) لتر سنوياً، وفي المرتبة الثالثة مغسلة المجمع الوطني بحوالي (3,456,000) لتر من المياه الجوفية في السنة، أما بقية مغاسل السيارات فكانت كمية استهلاك المياه فيها شبه متقاربة، حيث بلغت حوالي

(2,880,000) لتر في السنة، في كلِّ من مغسلة المركز الحديث، ومغسلة كمران، أما مغسلة مجمع دبي فبلغت الكمية المستخدمة فيها من المياه حوالي (2,304,000) لتر/السنة، في حين بلغت الكمية المستخدمة في مغسلة الجنوبي حوالي (2,016,000) لتر سنويا، وأخيرا مغسلة الصباري، إذ بلغت الكمية المستخدمة فيها حوالي (1,440,000) لتر سنويا.

جدول رقم (3) كميات المياه الجوفية المستخدمة في النشاط الخدمي (مغاسل السيارات) في منطقة الدراسة

م	اسم المغسلة	كمية المياه المستخدمة في لتر/الأسبوع	كمية المياه المستخدمة لتر/الشهر	كمية المياه المستخدمة لتر/السنة
1	مغسلة كمران	60,000	240,000	2,880,000
2	مغسلة المجمع الوطني	72,000	288,000	3,456,000
3	مغسلة الجنوبي	42,000	168,000	2,016,000
4	مغسلة الأسطورة	84,000	366,000	4,392,000
5	مغسلة مجمع دبي	48,000	192,000	2,304,000
6	مغسلة القمة	84,000	366,000	4,392,000
7	مغسلة فرع السكنية	72,000	312,000	3,744,000
8	مغسلة الصباري	30,000	120,000	1,440,000
9	مغسلة المركز الحديث	60,000	240,000	2,880,000
	الإجمالي	552,000	2,292,000	27,504,000

المصدر/ الباحث، المسح الميداني، 2020م.

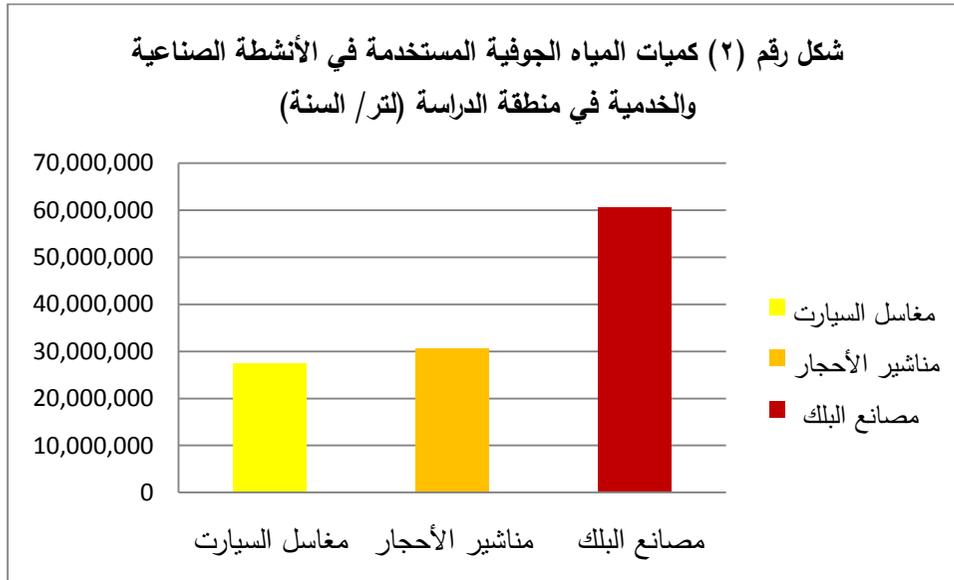
أما ما يخص إجمالي المياه الجوفية المستخدمة في كافة الأنشطة، فيلاحظ من خلال الجدول رقم (4) أن النشاط الصناعي (مصانع البُلْك) يستهلك كميات كبيرة من المياه الجوفية بلغت (60,480,000) لتر سنويا، يليه النشاط الصناعي (مناشير الأحجار) بكميات من المياه الجوفية بلغت (30,528,000) لتر سنويا، ومن ثم النشاط الخدمي (مغاسل السيارات)، إذ يستهلك

هذا النشاط كميات من المياه الجوفية بلغت (27,512,000) لتر/السنة، في حين بلغ الإجمالي الكلي لكميات المياه الجوفية (الصالحة للشرب) التي تستهلكها تلك الأنشطة حوالي (2,466,000) لتر أسبوعياً، وحوالي (9,906,000) لتر شهرياً، وحوالي (118,512,000) لتر سنوياً، شكل رقم (2).

جدول رقم (4) إجمالي كميات المياه المستخدمة في الأنشطة الصناعية الخدمية في منطقة الدراسة (مليون لتر).

م	اسم النشاط	أسبوعياً	شهرياً	سنوياً
1	مصانع البلك	1,278,000	5,070,000	60,480,000
2	مناشير الأحجار	636,000	2,544,000	30,528,000
3	مغاسل السيارات	552,000	2,292,000	27,504,000
	الإجمالي	2,466,000	9,906,000	118,512,000

المصدر: الجداول: 1، 2، 3.



المصدر: جدول رقم (4).

مما سبق ذكره، يتضح أن هناك أثراً كبيراً للأنشطة الصناعية والخدمية في استنزاف المياه الجوفية في منطقة الدراسة، وذلك من خلال استهلاكها كميات كبيرة من تلك المياه بطريقة عشوائية دون وعي أو تنظيم من قبل أصحاب تلك الأنشطة، ودون رقابة من قبل الجهات المختصة، الحكومية وغير الحكومية، وهذا الاستخدام العشوائي، وعدم الرقابة والتنظيم يؤديان إلى نقص المياه الجوفية الصالحة للشرب، وانخفاض منسوبها سنة بعد أخرى؛ بسبب استهلاك كميات كبيرة من المياه تفوق بكثير كميات المياه المتجددة؛ وهو الأمر الذي يؤدي إلى زيادة نسبة العجز المائي.

ثامناً: الاستنتاجات

1. تعرّض المياه الجوفية للاستنزاف الكبير بسبب استهلاك الأنشطة الصناعية والخدمية لكميات كبيرة منها بشكل يومي، وعلى مدار السنة، في ظل الزيادة السكانية المتسارعة، والتوسع العمراني الذي تشهده منطقة الدراسة.
2. الاستخدام العشوائي والمفرط للمياه من قبل أصحاب تلك الأنشطة في ظل عدم وجود رقابة أو تنظيم من قبل الجهات المختصة الحكومية وغير الحكومية.
3. قلة الوعي بين سكان المنطقة بخطورة أزمة المياه، والمشاكل الناجمة عن نقص المياه في المستقبل، وما يتطلبه ذلك؛ من أجل الحفاظ عليها وحسن استغلالها وتنميتها.
4. وجود الكثير من مصانع البُلْك المنتشرة في منطقة الدراسة تستهلك كميات كبيرة من المياه الجوفية في نشاطها اليومي؛ ما يسهم بشكل كبير في استنزاف المياه الجوفية، بدون وعي أو تحمل للمسؤولية، من قبل أصحاب تلك المصانع أو الجهات المختصة.
5. يستهلك النشاط الصناعي (مصانع البُلْك) كميات كبيرة من المياه الجوفية النقية الصالحة للشرب بلغت حوالي (1,278,000) لتر أسبوعياً، و(5,070,000) لتر شهرياً، و(60,480,000) لتر سنوياً.

6. تسهم مغاسل السيارات ومناشير الأحجار في استنزاف المياه الجوفية، كما أنها تؤدي إلى تلويث البيئة؛ من خلال تصريف المياه بعد استخدامها إلى الشوارع والأماكن المجاورة لتلك المغاسل، لا سيما أن مواقع تلك الأنشطة داخل المدينة، وعلى الشوارع العامة.

7. تبلغ كميات المياه الجوفية التي يتم استهلاكها في النشاط الصناعي (مناشير الأحجار) حوالي (636,000) لتر أسبوعيًا، وما يقارب (2,544,000) لتر شهريًا، و(30,528,000) لتر سنويًا.

8. بلغت كميات المياه الجوفية المستخدمة في النشاط الخدمي (مغاسل السيارات) حوالي (552,000) لتر أسبوعيًا، و(2,292,000) لتر شهريًا، و(27,504,000) لتر سنويًا.

9. بلغ إجمالي المياه الجوفية (الصالحة للشرب) المستخدمة في كافة الأنشطة الصناعية والخدمية في منطقة الدراسة حوالي (2,466,000) لتر أسبوعيًا، و(9,906,000) لتر شهريًا، و(118,512,000) لتر سنويًا.

تاسعًا: التوصيات

يوصي الباحث باتخاذ عدد من الإجراءات والمعالجات التي قد تخفف أو تحد من استمرار تدهور الوضع المائي في منطقة الدراسة، وذلك إذا تم أخذها بعين الاعتبار من قبل الجهات الحكومية وغير الحكومية، وكذلك المواطنين؛ لتجنب حدوث مخاطر مائية مشابهة لتلك التي وصلت إليها بعض الأحواض المائية في اليمن، مثل حوضي: (صنعاء وتعز)، ومن أهم تلك الإجراءات والمعالجات ما يأتي:

1. رفع مستوى الوعي بين سكان المنطقة حول أهمية المياه والترشيد في استخدامها، وعدم

التبذير بها؛ حتى تستمر وتدوم لنا، وللأجيال القادمة.

2. جعل المياه موردا ذا قيمة اقتصادية كبيرة، وإشعار مستهلكي المياه، وخاصة أصحاب

الأنشطة الصناعية والخدمية، بعدم اعتبارها سلعة مجانية، بحيث يقوم من لا يعرف

قيمتها بالتبذير في استهلاكها، أو تلويثها.

3. العمل على الاستفادة من مياه الأمطار في الأنشطة الصناعية والخدمية، وذلك بإنشاء خزانات لجمعها، خاصة في المناطق التي تسقط عليها كميات كبيرة منها، بدلا من ترك آلاف الأمتار المكعبة تتبخر، أو تتسرب إلى داخل التربة، دون الانتفاع بها.
4. معالجة مياه الصرف الصحي واستخدامها، خاصة في النشاط الصناعي (مصانع البُلك) التي لا تحتاج إلى المياه الجوفية في نشاطها.
5. إلزام أصحاب مصانع البُلك باستخدام المياه المالحة، أو ذات الجودة المنخفضة.
6. إعادة تدوير المياه المستخدمة في مغاسل السيارات؛ بحيث يتم استخدامها لأكثر من مرة بعد تجميعها في خزانات أرضية وتصفيتها؛ بما يساعد في تقليل استخدام المياه الجوفية بشكل رئيسي، وحصص استخدامها في تصفية السيارات، أي: في المرحلة الأخيرة من عملية الغسيل.

الهوامش والإحالات:

- (1) رضا عبد الجبار سلمان، التحديات التي تواجه الأمن المائي العربي، مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، م8، ع2، 1، 2005م:5.
- (2) المكتب الإقليمي للدول العربية، حوكمة المياه في المنطقة العربية، إدارة الندرة وتأمين المستقبل، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، لبنان، 2014م:16.
- (3) هيفاء عبدالرحمن التكريتي، أزمة المياه في الوطن العربي: واقعها واستخدامها ودوافعها والرؤية المستقبلية لمواجهة الأزمة، مجلة جامعة كركوك للعلوم الإدارية والاقتصادية، م3، ع1، 2013م:77.
- (4) المكتب الإقليمي للدول العربية، حوكمة المياه: 12.
- (5) فائزة التواتي عبدالناصر وآخرون، الأزمة المائية في الوطن العربي والمشاكل البيئية المترتبة عليها مع إمكانية وضع استراتيجية من أجل تنميتها واستثمارها، مجلة تنمية البيئة، ع3، 2010م:88.
- (6) Nicole Glass, The Water Crisis in Yemen: Causes, Consequences and Solutions, Global Majority E-Journal, Vol. 1, No. 1 (June 2010), 19,20.

(7) وزارة المياه والبيئة، تقييم بيئي واجتماعي واسع على مستوى القطاع لبرنامج دعم قطاع المياه، صنعاء، 2008م: 7.

(8) البنك الدولي، التحديات الاقتصادية والمالية والاجتماعية خلال المرحلة المبكرة من فترة ما بعد الصراع في اليمن، 2017م: 4.

(9) AL Aizari Hefdallah, Ahmed Lebkir, Mohammde Fadli, Saeed Albaseer. Quality Assessment of Grounwater in Dhamar City, Yemen, International journal of Environment, Vol 7, No.4.2197.p58. 4, 2107.



التباين المكاني للحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية للمدة من: 2010-2014م

أ.م.د. عبد الولي محسن محسن العرشي*

drabdulwalyalarashi@gmail.com

ملخص:

تناول هذا البحث الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية من حيث عددها وأسباب حدوثها وأثارها المتعددة، وتطور هذه العناصر الثلاثة زمنياً، وتوزيعها مكانياً على مستوى المحافظات بين عامي: 2010، و2014م بحسب الإحصاءات السنوية الصادرة عن الإدارة العامة للمرور في وزارة الداخلية بصنعاء؛ بهدف إبراز الزيادة الكبيرة في عددها؛ للحد منها ومعالجة أسبابها والتخفيف من أثارها السلبية، فعلى الرغم من اتجاهها -بصفة عامة- نحو التناقص بدءاً من عام 2011م، فإنها لا تزال كثيرة، حيث وصلت عام 2014م إلى 7178 حادثة، نتج عنها 2065 حالة وفاة، و 10227 إصابة بشرية، منها 49% إصابات بليغة، والباقي إصابات بسيطة، وقاربت خسائرها المادية المليارين، واتضح أن سائقي المركبات تسببوا في وقوع ثلاثة أرباع هذه الحوادث بنسبة (74.9%)، منها نحو 62% بشكل مباشر، والباقي (12.9%) بشكل غير مباشر، غير أنه تبين أن وقوع هذه الحوادث في الجمهورية اليمنية يعود إلى عدد من العوامل، أهمها: عدم الالتزام بقانون المرور، وتدني مواصفات الطرق بين المدن الإدارية للمحافظات، وعدم توفر سيارات الإسعاف المناسبة للمصابين إصابات بليغة من هذه الحوادث في الطرق، وإعاقة المشاة من السير على أرصفة الشوارع المزدحمة في المدن، وندرة توفر المعابر اللازمة لعبور تلك الشوارع.

الكلمات المفتاحية: التباين المكاني؛ الحوادث المرورية؛ قيادة المركبات؛ قانون المرور؛ الجمهورية

اليمنية.

* أستاذ مشارك، قسم الجغرافيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صنعاء - الجمهورية اليمنية.

Spatial Variance of Traffic Accidents in Republic of Yemen, from: 2010 – 2014

Dr. Abdulwali Mohssen Mohssen Al-Arashy*

drabdulwalyalarashi@gmail.com

Abstract:

This study examined the spatial variance of traffic accidents in the Republic of Yemen in terms of their number, causes, multi-faceted effects. It aimed to show the evolution of these three elements in time, and their spatial distribution at the governorate level from 2010 to 2014, according to the annual statistics issued by the General Directorate of Traffic in the Ministry of Interior in Sana'a. The study intended also to highlight the large increase in traffic accidents number with a view to reduce them, address their causes and mitigate their negative effects. Despite their tendency, in general, towards decreasing since 2011, there are still many accidents. In 2014, the number of accidents reached 7178 accidents, resulting in 2065 deaths and 10227 human injuries, of which 49 % were severe injuries; the rest were minor injuries, and their financial losses amounted to two billion. Obviously, three-quarters of these accidents (74.9%) were caused by vehicle drivers, of which about 62% were made directly and the rest (12.9%) indirectly. However, it turned out that the occurrence of these accidents in the Republic of Yemen are due to a number of factors, the most important of which are: the lack of commitment to the traffic rules, the poor condition of roads connecting the towns and cities of the governorates, the lack of appropriate ambulances for those seriously injured in road accidents, hindering pedestrians from walking on the busy sidewalks of streets in cities, and the scarcity of crossings to cross those streets.

Keywords: Spatial Variance; Traffic Accidents; Driving Vehicles; Traffic Law; Republic of Yemen.

*Associate professor, Department of Geography, Faculty of Arts and Human Sciences, Sana'a University, Republic of Yemen.

يتناول هذا البحث التباين المكاني للحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية بين عامي: 2010، و2014، التي يحق للمرور التحقيق فيها، كون الحوادث المرورية إحدى المشاكل الخطرة التي تحظى باهتمام كبير من قبل الدول والمنظمات الدولية، ومن قبل الأفراد والمؤسسات ذات الصلة الوثيقة بها في كل دولة، خاصة مع استمرار تزايدها بتزايد عدد السكان، وما ترتب عليه من تزايد في عدد الآليات⁽¹⁾ وزيادة حركتها على شوارع المدن والطرق خارج المدن. وما تستنزفه من موارد بشرية ومادية مهمة في التنمية، ولما ينتج عنها من وفيات وإصابات بشرية، خاصة الإصابات البليغة⁽²⁾، يضاف إلى ذلك الخسائر المادية المرتفعة القيمة في المركبات والطرق والمنشآت في كل دولة، وخاصة في الدول النامية⁽³⁾. ولاستمرارية وقوع هذه الحوادث باستمرار حركة وسائل النقل المتعددة الأغراض الضرورية للحياة⁽⁴⁾، فإنها تعد أشد خطرا من الحروب، خاصة من الناحية البشرية⁽⁵⁾؛ كون الحروب مهما بلغت خسائرها ومهما طالمت مدتها فإنها معرضة للتوقف؛ لذلك فقد بلغ عدد وفيات هذه الحوادث 1.25 مليون نسمة عام: 2013م وتسببت في إصابة قرابة 50 مليون نسمة في العالم، منها 86% في الدول النامية، ونتج عنها في هذه الدول النامية خسائر مادية بلغت تكلفتها نحو 65 مليارا من الدولارات⁽⁶⁾.

وتعد الجمهورية اليمنية إحدى أقل دول العالم نموا، والتي تشتد فيها خطورة آثار هذه الحوادث، إذ وصل فيها عدد هذه الحوادث عام 2014م إلى 7178 حادثة، نتج عنها 2065 حالة وفاة⁽⁷⁾، ونتج عنها 10227 إصابة بشرية، منها 5005 إصابات بليغة، يتوفى بعضهم لاحقا ولا يتم إضافتهم إلى وفيات الحوادث، والباقي (5222) إصاباتهم بسيطة، بنسبة: 51%، 49% على الترتيب، وبلغت قيمة خسائرها المادية 1965240803 ريالاً⁽⁸⁾، وتعود زيادة هذه الحوادث في اليمن إلى عدم التزام غالبية سائقي المركبات بقانون المرور، وعدم تنفيذ عقوباته الصارمة عليهم، وضيق الطرق خاصة في الأراضي المرتفعة⁽⁹⁾، وفي ضوء ذلك تم تحديد مشكلة البحث.

مشكلة البحث

تمت صياغة مشكلة البحث في الأسئلة الآتية:

- 1- ما أنواع الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية؟
- 2- ما أهم أسباب وقوع هذه الحوادث، وما نوع وقيمة الآثار الناتجة عنها؟
- 3- كيف تطورت تلك العناصر؟ وما توزيعها الجغرافي؟
- 4- كيف يمكن الحد من وقوع هذه الحوادث ومعالجة أسبابها والتخفيف من أثارها؟

أهداف البحث، أهمها:

- 1- التعرف على أنواع وأسباب وأثار الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية.
- 2- التوصل إلى مقترحات للحد من زيادتها ومعالجة أسبابها والتخفيف من أثارها.

مبررات إعداد البحث، أهمها:

- 1- عدم دراسة التباين المكاني للحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية للمدة من: 2014-2010م دراسة جغرافية مستقلة من قبل، على مستوى المحافظات.
- 2- أن هذه الدراسة تضعنا أمام مشكلة نعيشها ونعاني منها على المستوى الوطني وتحاول اقتراح بعض الجوانب المفيدة في علاجها.

منهجية البحث

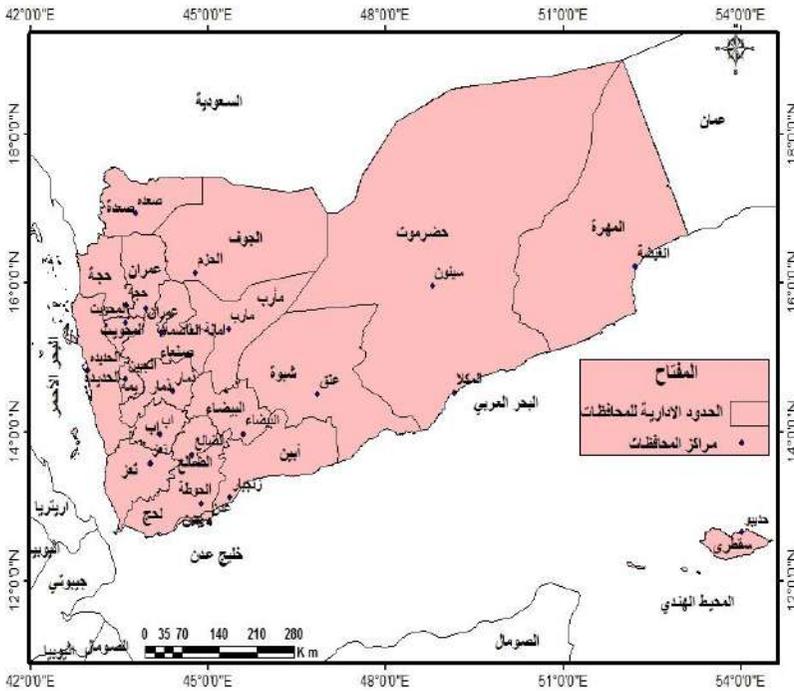
اعتمد البحث على المنهج الوصفي والتحليل الكمي لأنواع هذه الحوادث وأسبابها وأثارها السلبية على مستوى محافظات الجمهورية، اعتمادا على بيانات الجهاز المركزي للإحصاء لحوادث: الدهس، والانقلاب، وإجمالي حوادث الصدام، وإجمالي عدد الحوادث، والوفيات والخسائر المادية من أثار الحوادث المنشورة في كتب الإحصاء السنوي للمدة من: 2010-2014م، وعلى إحصاءات حوادث السقوط، والحريق، غير المبينة من أنواع الحوادث؛ لصدور بياناتها مجمعة بأسماء أخرى في كتب الإحصاء السنوي السابقة، وعلى إحصاءات أنواع حوادث الصدام وأسباب الحوادث التي لم تتضمنها تلك الكتب، وعلى إحصاءات الإصابات البليغة والبسيطة؛ لصدورها مجمعة في الكتب المذكورة؛ لأن ما نشر في كتاب الإحصاء السنوي للمرور لعام: 2017م من تلك الإحصاءات شابه الكثير من الأخطاء التي تكرر نشرها في كتاب الإحصاء

السنوي لعام: 2018م، وهو ما أفقدها قيمتها العلمية لنشرها بتلك الأخطاء⁽¹⁰⁾، وحسبت جداول البحث ببرنامج Excel من مجموعة Office، 2010م، ورسمت خرائطه ببرنامج Arc View G. I. S, 9.3.

حدود البحث

تقتصر حدود البحث المكانية على الجمهورية اليمنية، شكل (1) التي تصل مساحتها إلى 555 ألف كم⁽¹¹⁾²، ووصل عدد سكانها في آخر تعداد سكاني عام 2004م⁽¹²⁾ إلى 19685161 نسمة⁽¹³⁾، وتقتصر حدوده الزمنية على المدة من: 2010-2014م، لدراسة هذه الحوادث في الجمهورية اليمنية بين عامي: 1990 و2009م من قبل⁽¹⁴⁾، وتعذر الحصول على الإحصاءات الصحيحة لحوادث المرور لكل المحافظات من بعد عام: 2014م بسبب الحرب على اليمن، منذ 2015/3/26م.

شكل (1): التقسيم الإداري للجمهورية اليمنية



المصدر: الشكل من عمل الباحث اعتمادا على:

وزارة التخطيط والتعاون الدولي، الجهاز المركزي للإحصاء: كتاب الإحصاء السنوي: 2014م،

عام: 2014م، ص1، و25، بتصرف.

تضمن البحث ثلاثة محاور، سبقتها المقدمة ولحقها الخاتمة والمراجع، تناول الأول أنواع الحوادث، وتناول الثاني أسبابها، وتناول الثالث أثارها، وستتم دراستها كما يأتي:

المحور الأول: أنواع الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية

ينقسم الحديث في هذا المحور إلى ثلاثة عناصر، يتناول الأول أنواع الحوادث، ويتناول الثاني تطور الحوادث عبر المدة المدروسة، ويتناول الثالث التوزيع الجغرافي للحوادث، كما يأتي:

العنصر الأول: أنواع الحوادث

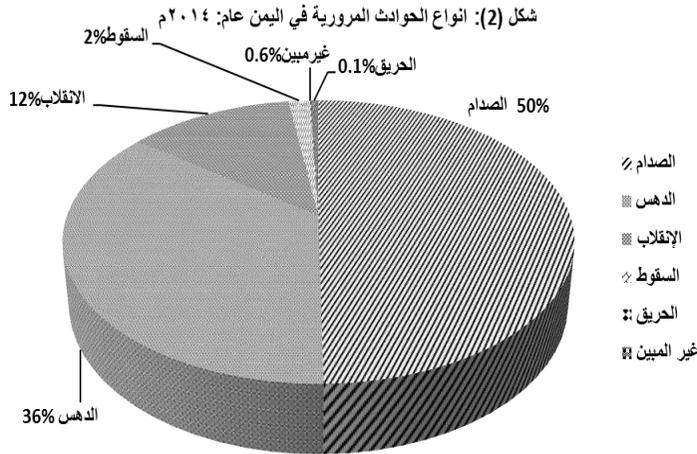
تتكون الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية من حوادث الصدام (صدام السيارات، والدراجات النارية، والصدام بالأجسام الثابتة، وصدام الدراجات الهوائية، والحيوانات) وحوادث دهس المشاة، وانقلاب السيارات، والسقوط منها، وغير الميينة، والحريق، ويتضح من جدول (1) وشكل (2) أن إجمالي عدد هذه الحوادث وصل عام 2014م إلى 7178 حادثة، وأن حوادث الصدام جاءت في المركز الأول بنسبة 50% من إجمالي عدد الحوادث؛ لتنوعها، ولضيق الطرق في الجمهورية اليمنية، وجاءت حوادث دهس المشاة في المركز الثاني بنسبة 36% لكثرة ما يقع منها في شوارع المدن الرئيسية التي يتداخل استخدامها بين المشاة والمركبات⁽¹⁵⁾، وبسبب إعاقة سير المشاة على أرصفة الشوارع الرئيسية المزدهمة في المدن، وصعوبة عبورهم تلك الشوارع⁽¹⁶⁾، واستمرار البناء في الأسواق ومراكز الاستقرار البشرية بمحاذاة الطرق الرئيسية، وعدم ترك مسافة مناسبة للفصل بين تلك الأبنية والطرق⁽¹⁷⁾.

جدول (1): أنواع الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية عام 2014م

النوع	العدد	%
الصدام (1)	3570	50
الدهس (1)	2554	36
الإنقلاب (1)	892	12
السقوط (2)	115	1.6
غير المييين (2)	43	0.6
الحريق (2)	4	0.1
الإجمالي	7178	100

المصدر: الجدول من عمل الباحث اعتماداً على:

- (1) وزارة التخطيط والتعاون الدولي، الجهاز المركزي للإحصاء: كتاب الإحصاء السنوي: 2014م، مرجع سابق، ص 224.
- (2) وزارة الداخلية، الإدارة العامة للمرور: إحصاءات الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية لعام: 2014م، صنعاء، بيانات غير منشورة.



المصدر: الشكل من عمل الباحث اعتماداً على بيانات الجدول (1)

وجاءت حوادث: الانقلاب، والسقوط، وغير المبينة، والحريق في المراكز الأربعة التالية، بنسب: 12%، و1.6%، و0.6%، و0.1% على الترتيب؛ لكثرة حوادث الانقلاب في الطرق واقتصر حوادث السقوط على من يسقط من ركاب الآليات أثناء حركتها، وقلّة عدد الحوادث غير المبينة التي تسجل في المرور إثر وقوعها، وندرة حوادث الحريق.

ويتضح من جدول (2) وشكل (3) أن عدد حوادث الصدام في الجمهورية اليمنية وصل عام 2014م إلى 3570 حادثة، وأن حوادث صدام السيارات جاءت في المركز الأول (64%)؛ لضيق الطرق، وحوادث صدام الدراجات النارية في المركز الثاني (31%)؛ لكثرة مخالفتها في شوارع المدن.

جدول (2): حوادث الصدام في الجمهورية اليمنية عام 2014م

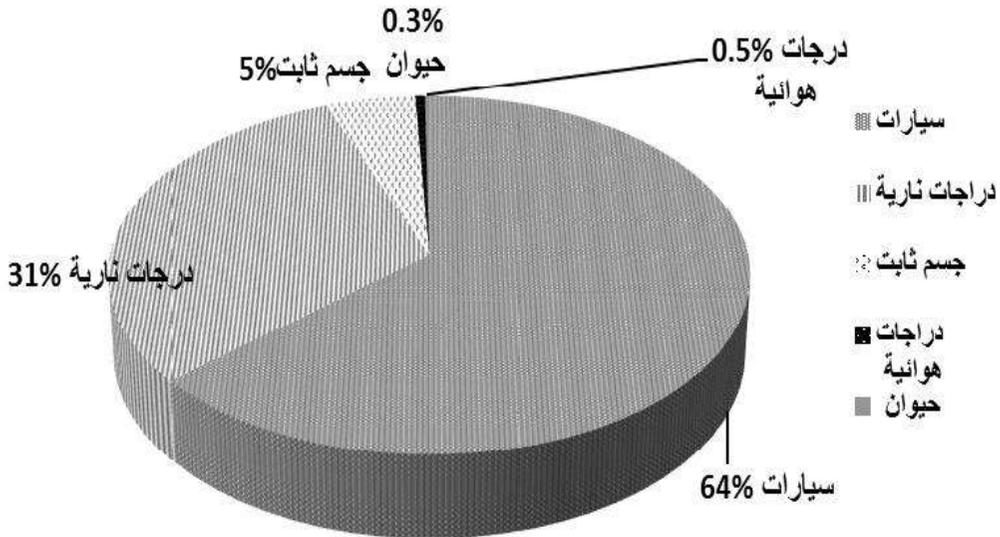
النوع	العدد	%
سيارات	2269	64
دراجات نارية	1092	31
جسم ثابت	181	5.1
دراجات هوائية	19	0.5
حيوان	9	0.3
الإجمالي	3570	100

المصدر: الجدول من عمل الباحث اعتماداً على:

وزارة الداخلية، الإدارة العامة للمرور؛ إحصاءات الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية لعام

2014م، صنعاء، بيانات غير منشورة.

شكل (3): حوادث الصدام في الجمهورية اليمنية عام: 2014م



المصدر: الشكل من عمل الباحث اعتمادا على بيانات جدول (2)

وتأتي حوادث الصدام بالأجسام الثابتة، والدراجات الهوائية، والحيوانات في المراكز الثلاثة الأخيرة بنسب: 5.1%، و0.5%، و0.3% على الترتيب، ويؤكد ذلك كثرة حوادث صدام السيارات والدراجات النارية، إذ بلغت نسبتها 95% من إجمالي عدد حوادث الصدام؛ ما يتطلب فرض قانون المرور على سائقها، والاهتمام بصيانة الطرق وتوسعتها وازدواجها؛ للتقليل من هذه الحوادث، والتخفيف من آثارها.

العنصر الثاني: تطور إجمالي عدد الحوادث للمدة من: 2010-2014م

يتضح من جدول (3) وشكل (4) تناقص إجمالي عدد الحوادث في عامي 2011م، و2012م بنسبة تغير بلغت -41% عما كان عليه في سنة الأساس: 2010م وبنسبة تغير: -4% عما كان عليه في سنة 2011م، وتزايد إجمالي عدد الحوادث في سنة 2013م بنسبة تغير +11% عما كان عليه في عام 2012م، ثم تناقص في السنة الأخيرة 2014م بنسبة تغير: -20% عما كان عليه في سنة 2013م.

جدول (3): تطور إجمالي عدد الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية للمدة من:

2010-2014م

السنة	الصدام	%	دهس المشاة	%	الانقلاب	%	السقوط	%	غير مبين	%	حريق	%	الإجمالي	%
2010 ⁽¹⁾	7368	0	4475	0	1983	0	233	0	71	0	1	0	14131	0
2011 ⁽¹⁾	4165	-43.5	2801	-37.4	1201	-39	151	-35	40	-44	2	-44	8360	-41
2012 ⁽¹⁾	4110	-1.32	2688	-4.03	1097	-9	142	-6	26	-35	3	-35	8066	-3.5
2013 ⁽²⁾	4563	11.02	3070	14.21	1170	6.7	129	-9	25	-4	5	-4	8962	11.1
2014 ⁽²⁾	3570	-21.8	2554	-16.8	892	-24	115	-11	43	72	4	72	7178	-20

المصدر: الجدول من عمل الباحث اعتمادا على:

- (1) وزارة التخطيط والتعاون الدولي، الجهاز المركزي للإحصاء: كتاب الإحصاء السنوي: 2012م، صنعاء، 2013م، ص244.
- (2) وزارة التخطيط والتعاون الدولي، الجهاز المركزي للإحصاء: كتاب الإحصاء السنوي: 2014م، صنعاء، 2015م، ص224.

+ % تعني نسبة تغير التطور السنوي، ويطلق عليها معدل التغير السنوي، وهي من

عمل الباحث.

- تصدر البيانات الإحصائية في كتاب الإحصاء السنوي لثلاث سنوات، لسنة النشر

ولسنتين سابقتين لها.

ويرجع ذلك التناقص والتزايد في إجمالي عدد الحوادث إلى التغيرات الحاصلة بالمعدلات

نفسها في إجمالي عدد أسباب الحوادث بتلك السنوات، جدولي (3)، و(6)، ويتبين من جدول (3)

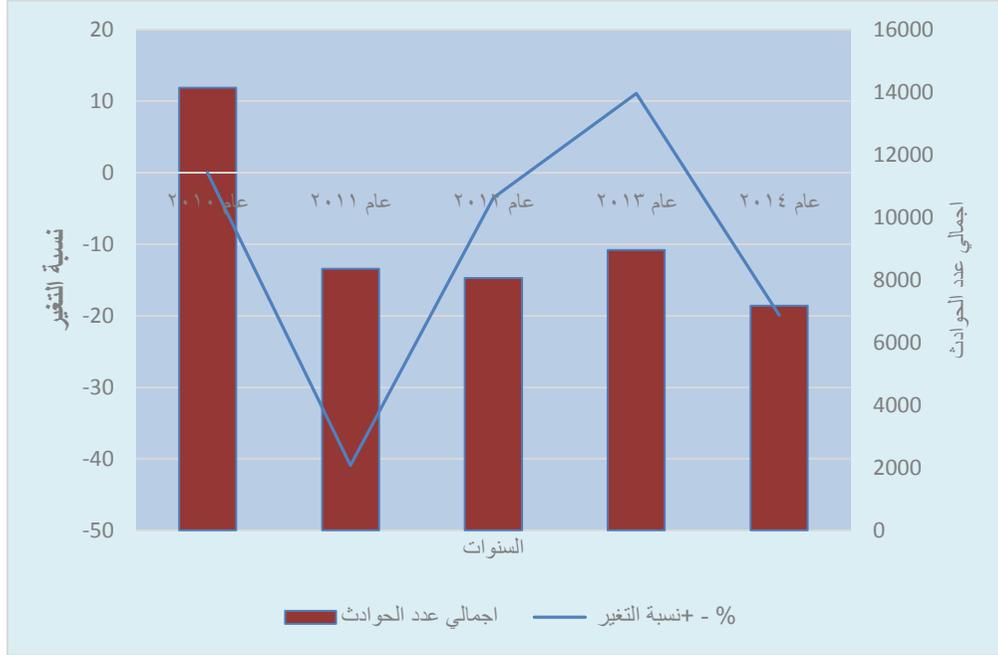
وشكل (4) أن أكثر أنواع الحوادث هي: حوادث الصدام، ودهس المشاة، وهي تتفق في تطورها مع

اتجاه تطور إجمالي عدد الحوادث في غالبية السنوات، وهذان النوعان يشكلان 86% من

إجمالي عدد الحوادث عام 2014م، لذلك فإن الأمر لا يتطلب دراسة تطور أنواع الحوادث، بما

في ذلك تطور حوادث الصدام بحسب أنواعها.

شكل (4): تطور إجمالي عدد الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية للمدة
من: 2010-2014م



المصدر: الشكل من عمل الباحث اعتمادا على بيانات جدول (3).

العنصر الثالث: التوزيع الجغرافي لإجمالي عدد الحوادث، عام: 2014م

يتبين من جدول (4)⁽¹⁸⁾ وشكل (5) أن إجمالي عدد الحوادث في الجمهورية اليمنية وصل عام 2014م إلى 7178 حادثة وأن مراكز المحافظات في هذا التوزيع جاءت بحسب وقوعها في المراكز نفسها من إجمالي عدد أسباب الحوادث بالجمهورية اليمنية في ذلك العام، بحسب جدول (6) وشكل (8): لذلك جاءت الأمانة في المركز الأول بنسبة 30% من إجمالي عدد الحوادث عام 2014م، تليها في ذلك محافظتا: تعز، والحديدة في المركزين الثاني والثالث بنسبتي: 17%، و14%، وجاءت محافظتا: حجة، وعدن، في المركزين الرابع، والخامس بنسبتي: 5.7%، و5%.

جدول (4): التوزيع الجغرافي لإجمالي عدد الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية

عام 2014م

المحافظة	صدام (1)	%	دهس (1)	%	انقلاب (1)	%	سقوط (2)	%	غ ميين (2)	%	حريق (2)	%	الإجمالي	%
الأمانة	967	27	1081	42	56	6.3	35	30	1	2.3	0	0	2140	30
تعز	637	18	410	16	101	11	27	23	32	74	0	0	1207	17
الحديدة	567	16	282	11	127	14	7	6.1	0	0	0	0	983	14
حجة	221	6.3	105	4.1	68	7.6	6	5.2	3	7	0	0	403	5.7
عدن	159	4.5	156	6.1	29	3.3	7	6.1	4	9.3	0	0	355	5
إب	131	3.7	109	4.3	55	6.2	8	7	0	0	0	0	303	4.3
صنعاء	131	3.7	75	2.9	61	6.8	6	5.2	1	2.3	0	0	274	3.8
صعدة	115	3.3	47	1.8	63	7.1	5	4.3	0	0	0	0	230	3.2
حزموت	101	2.9	33	1.3	33	3.7	1	0.9	0	0	3	75	171	2.4
المحويت	83	2.4	36	1.4	36	1.4	4	2.6	0	0	0	0	158	2.2
مأرب	80	2.3	23	0.9	50	5.6	3	2.6	1	2.3	0	0	157	2.2
ذمار	81	2.3	40	1.6	35	3.9	0	0	0	0	0	0	156	2.2
عمران	74	1.4	51	2	24	2.7	3	2.6	0	0	0	0	152	2.1
لحج	76	2.2	36	1.4	34	3.8	1	0.9	0	0	0	0	147	2.1
الضالع	47	0.5	19	0.7	9	0	0	0	0	0	0	0	75	1.1
أبين	18	0.5	14	0.5	27	3	1	0.9	0	0	1	25	61	0.9
شبوثة	21	0.6	8	0.3	31	3.5	0	0	1	2.3	0	0	61	0.9
البيضاء	21	0.6	18	0.7	13	1.5	1	0.9	0	0	0	0	53	0.7
المهرة	29	0.8	6	0.2	14	1.6	0	0	0	0	0	0	49	0.7
ريمة	10	0.3	5	0.2	19	2.1	1	0.9	0	0	0	0	35	0.5
الجوف	1	0	0	0	7	0.8	0	0	0	0	0	0	8	0.1
الإجمالي	3570	100	2554	100	892	100	115	100	43	100	4	100	7178	100
			36%		12%		2%		1%		0.1%		100%	

المصدر: الجدول من عمل الباحث اعتمادا على:

(1) وزارة التخطيط والتعاون الدولي، الجهاز المركزي للإحصاء: كتاب الإحصاء السنوي 2014م، صنعاء، 2015م، ص 224.

(2) وزارة الداخلية، الإدارة العامة للمرور: إحصاءات الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية لعام 2014م

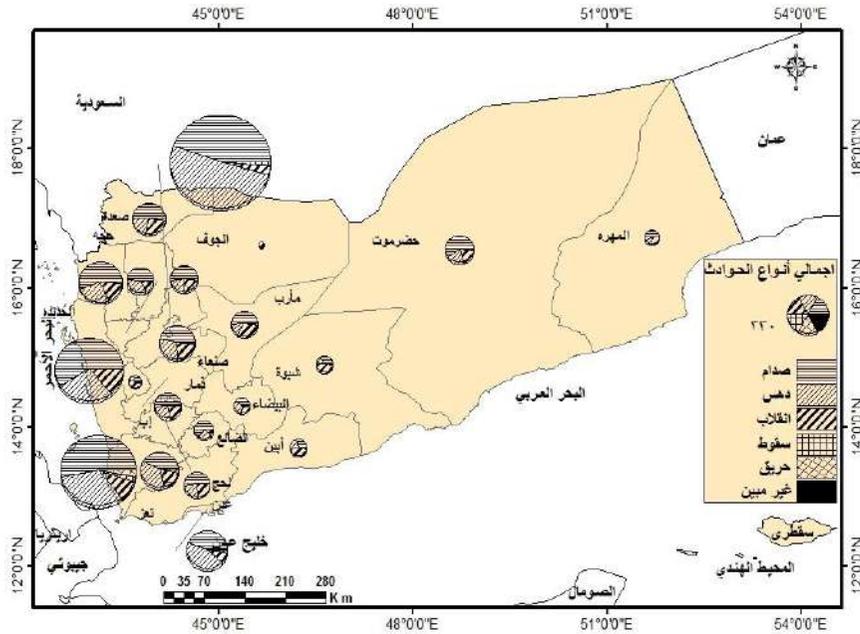
صنعاء، بيانات غير منشورة.

وجاءت محافظات: إب، وصنعاء، وصعدة، وحضرموت، والمحويت، ومأرب، وذمار، وعمران، ولحج، والضالع في المراكز العشرة الآتية بنسب: 4.3%، و3.8%، و3.2%، و2.4%، و2.2%، و2.2%، و2.1%، و2.1%، و1.1% على الترتيب، وجاءت محافظات: أبين، وشبوة، والبيضاء، والمهرة، وريمة، والجوف في المراكز الستة الأخيرة بنسب: 1.1%، و0.9%، و0.7%، و0.7%، و0.5%، و0.1% على الترتيب.

ويتبين من جدول (4) وشكل (5) أن التوزيع الجغرافي النسبي لأهم أنواع الحوادث (حوادث: الصدام، ودهس المشاة) يتفق مع اتجاه التوزيع الجغرافي النسبي لإجمالي عدد الحوادث؛ كون هذين النوعين شكلاً غالبية الحوادث عام 2014م بنسبة (86%)، لذلك فإن الأمر لا يتطلب دراسة التوزيع الجغرافي النسبي لأنواع الحوادث بما في ذلك حوادث الصدام بحسب أنواعها.

شكل(5): التوزيع الجغرافي لإجمالي عدد الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية عام

2014م



المصدر: الشكل من عمل الباحث اعتماداً على بيانات جدول (4).

المحور الثاني: أسباب الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية

ينقسم هذا المحور إلى ثلاثة عناصر، يتناول الأول أنواع أسباب الحوادث، ويتناول الثاني تطور أسباب الحوادث عبر المدة المدروسة، ويتناول الثالث توزيعها الجغرافي، وستكون دراستها كما يأتي:

العنصر الأول: أنواع الأسباب

اقتصرت أسباب الحوادث المدروسة على الأسباب الصادرة عن الإدارة العامة للمرور في وزارة الداخلية بصنعاء لعام 2014م، وتنقسم هذه الأسباب إلى:

1- الأسباب البشرية

يتبين من جدول (5) وشكل (6) أن هذه الأسباب تمثل غالبية أسباب الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية لعام 2014م، إذ تمثل ثمانية من الأنواع التسعة لتلك الأسباب، وهي: السرعة، وإهمال السائقين، وإهمال المشاة، والخلل الفني، وقيادة السيارات بدون رخص، وغير المبينة، وقيادة الأحداث للسيارات، وتأثر السائقين بالمشروبات الروحية (السكر)، وقد صل مجموعها إلى 7140 سببا بنسبة 99.5% من إجمالي عدد أسباب الحوادث التي وصلت إلى 7178 سببا في ذلك العام⁽¹⁹⁾، الذي لم يسجل فيه أي حادث ناتج عن استعمال السائقين الهاتف المحمول.

ويتبين من جدول (5) وشكل (6) أن أسباب السرعة تأتي في المركز الأول بنحو 33%، وجاء سبب إهمال السائقين أثناء القيادة في المركز الثاني بنسبة 29%، ويتضح من ذلك تسبب السائقين مباشرة بحوالي 62% من إجمالي عدد الأسباب، لتجاوز بعضهم سرعة 80 كم/ساعة، المحددة لحركة السيارات على الطرق -حسب قانون المرور- بين المدن الإدارية للمحافظات؛ نظرا لضيق الطرق وخلوها في الجمهورية اليمنية من محطات رصد الحركة، رغم أهميتها في ضبط السرعة والتقليل من الوفيات والإصابات إلى نحو 35%، و55% على الترتيب في الشوارع التي ركبت فيها في بريطانيا أواخر القرن الماضي قياسا على الشوارع التي لم تتركب فيها⁽²⁰⁾.

ويأتي سبب إهمال المشاة في المركز الثالث بنسبة 18%، وهو ما يؤكد عدم التزام بعض المشاة بقواعد السير واستخدام الجسور والأنفاق في عبور الشوارع، وتأتي أسباب القيادة بدون الحصول على رخصة، والخلل الفني للسيارات في المركزين الرابع والخامس بنسبتي 7.8%، و4.5%؛ ليؤكد ذلك على عدم التزام بعض السائقين بقانون المرور في قيادتهم السيارات على الطرق، وعدم حرصهم على التأكد من سلامتها من الناحية الفنية قبل قيادتهم لها على الطرق، وهو ما يستدعي إجبارهم على الفحص الدوري الفني لها⁽²¹⁾.

جدول (5): أسباب حوادث المرورية في الجمهورية اليمنية، عام: 2014م

النوع	العدد	%
السرعة	2370	33
إهمال السائقين	2067	29
إهمال المشاة	1315	18
قيادة بدون رخص	561	7.8
الخلل الفني	326	4.5
أخرى	279	3.9
قيادة أحداث	180	2.5
السكر	42	0.6
عوامل طبيعية	38	0.5
الإجمالي	7178	100

المصدر: الجدول من عمل الباحث اعتماداً على:

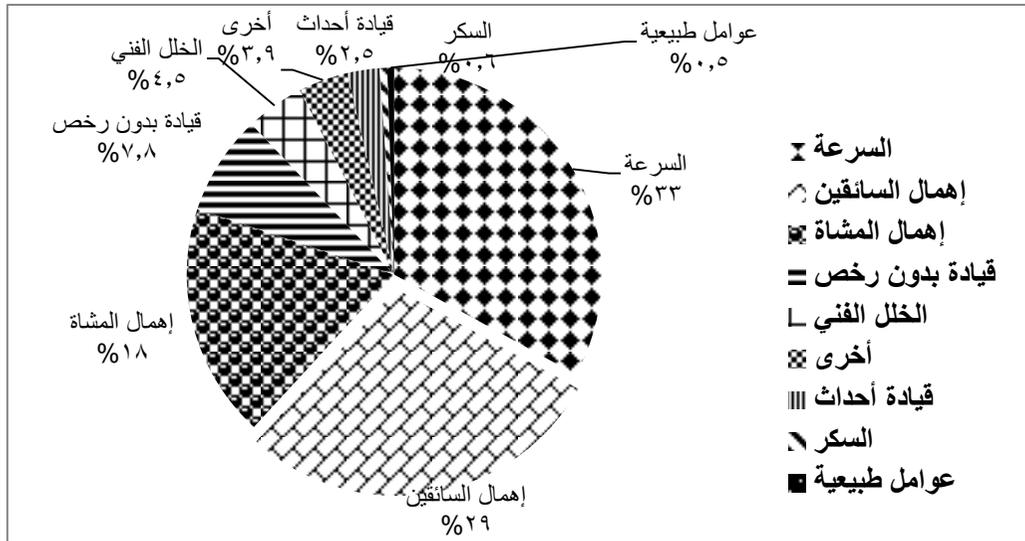
وزارة الداخلية، الإدارة العامة للمرور: إحصاءات الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية

لعام 2014م، صنعاء، بيانات غير منشورة.

وجاءت الأسباب: غير المبينة، وقيادة الأحداث للسيارات، وتأثر السائقين بالمشروبات الكحولية، في المراكز الثلاثة التالية بنسب: 3.9%، و2.5%، و0.6%، على الترتيب، لتؤكد على عدم تسجيل المرور الحوادث فور وقوعها بحسب أنواعها وزمن ومواقع حدوثها رغم أهميته، وعلى عدم مبالاة بعض أولياء الأمور في قيادة أبنائهم من الأحداث للسيارات، رغم خطورتها على أغلبيهم، بتسببهم في وقوع الحوادث⁽²²⁾، كون عمر قائد المركبة يعد من العوامل المهمة في هذا الجانب.

فصغار السن وكبار السن هم الأكثر وقوعاً في الحوادث⁽²³⁾، فضلاً عن عدم مبالاة السائقين الذين يقودون مركباتهم أثناء تأثرهم بالمشروبات الروحية، رغم تسيبها في تعريض غالبيتهم للحوادث، ويتبين مما سبق تسبب سائقي المركبات في وقوع غالبية هذه الحوادث⁽²⁴⁾، وهذا ناتج عن عدم التطبيق الصارم لعقوبات قانون المرور عليهم، وقلة القيمة المالية لمخالفاتهم، التي وصلت في عام 2014م إلى 1083 ريالاً، بما يساوي خمسة دولارات فقط لكل مخالفة⁽²⁵⁾؛ ما يتطلب زيادة العمل على الحد من هذه الحوادث ومعالجة أسبابها والتخفيف من أثارها.

شكل(6): أسباب الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية، عام 2014م



المصدر: الشكل من عمل الباحث اعتماداً على بيانات جدول (5).

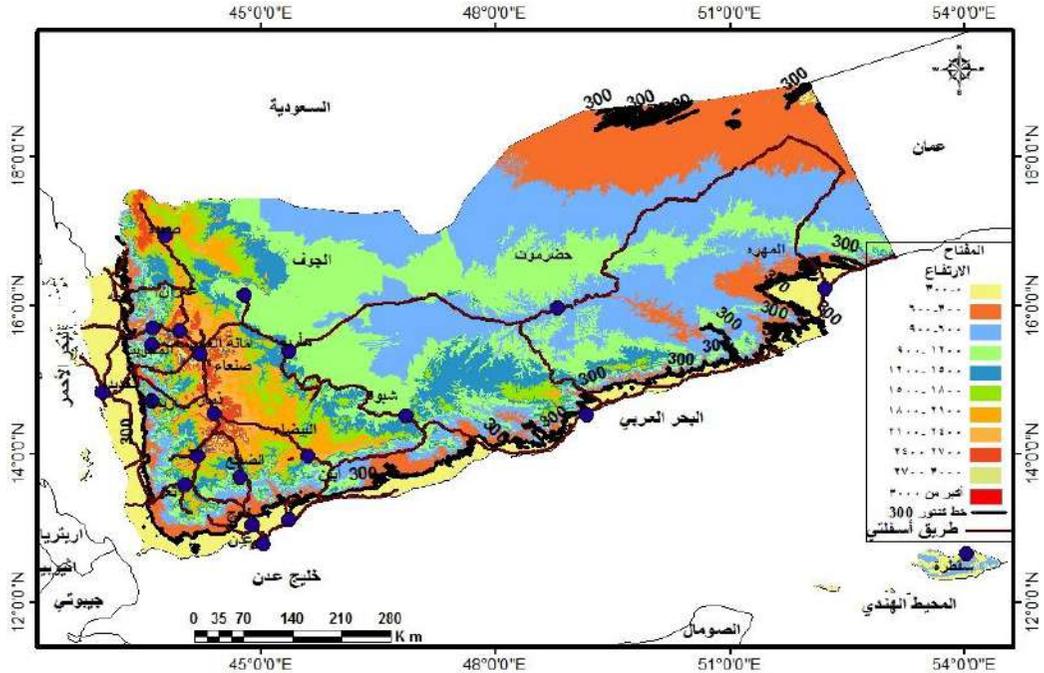
2- الأسباب الطبيعية

على الرغم من قلة عدد هذه الأسباب، إذ وصلت عام 2014م إلى 38 سبباً، بنسبة 0.5% من إجمالي عدد أسباب الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية في ذلك العام، فإنه يتبين أن ذلك لا يتفق مع حقيقة عدد الأسباب الطبيعية ونسبتها من إجمالي عدد الأسباب، وأثرها الكبير في وقوع هذه الحوادث، حيث لا يتم اعتماد غالبية تلك الأسباب أسباباً طبيعية، بل تسجل أسباباً ناتجة عن إهمال السائقين أو خلل فني في المركبات، فالعوامل

الطبيعية لها دور كبير في التسبب بوقوع الحوادث؛ فالاختلاف في ارتفاع سطح الأرض يعد أهم آثار التضاريس في هذه الحوادث⁽²⁶⁾.

شكل (7) مظاهر سطح الأرض والطرق البرية بين المدن الإدارية للمحافظات في

الجمهورية اليمنية



المصدر: الشكل من عمل الباحث اعتمادا على خريطة نموذج الارتفاعات DEM برابط:

<http://free-gis-data.blogspot.com/2009/04/aster-global-digital-elevation-model.html>

(2) وزارة الأشغال العامة والطرق: خريطة الطرق في الجمهورية اليمنية، صنعاء، 2012م.

حيث اتضح أن زيادة عدد الحوادث الشديدة الخطورة في الأراضي المرتفعة تتأثر بمظاهر السطح المتصف بالتباين في الارتفاع وشدة التقطيع فيه، وشدة الانحدار والوعورة⁽²⁷⁾، ينظر الشكل (7)، وهو ما يؤدي إلى كثرة التعرجات والانحناءات والانعطافات وحجب الرؤية؛ ولذا فإن إلزام السائقين بعدم تجاوزهم السرعة في الانحدارات الشديدة 30كم/ساعة أمر ضروري جدا؛ تجنباً لحوادث صدام المركبات وانقلابها⁽²⁸⁾ وهي أخطر

حوادث المرور في الأراضي المرتفعة بالجمهورية اليمنية⁽²⁹⁾، وهذه أمور ثابتة عن الطرق في هذه التضاريس⁽³⁰⁾.

وتبين أن للمناخ التأثير الكبير في هذه الحوادث، خاصة في الأراضي المرتفعة؛ لزيادة تأثيره بتزايد ارتفاع الأراضي التي تمر فوقها الطرق⁽³¹⁾، فالأمطار الغزيرة توقف -أثناء سقوطها- حركة غالبية السيارات تفاديا لوقوع حوادث الصدام، أو الانقلاب، بانزلاقها وخروجها عن مسارات الطرق، بسبب غمرها بالمياه وتخريبها بالأمطار⁽³²⁾، أو بانزلاق السيارات على الطرق؛ لتناقص معامل احتكاكها بالطرق⁽³³⁾، إضافة إلى تناقص مجال الرؤية وتقطع الطرق بانهيائها أو بانسدادهما بانهيار الكتل الصخرية الكبيرة الحجم عليهما، أو باختفاء معالمها بالمجروفات السيلية⁽³⁴⁾، خاصة أن هذه الأمطار رعدية غزيرة ذات قطرات كبيرة مصحوبة بعواصف رعدية، تتسبب في سيول جارفة في فترة قصيرة⁽³⁵⁾.

تلها في ذلك الرياح بما تحدثه من إثارة للأتربة وزوابع ترابية ونقل الرمال الدقيقة، خاصة في السهول الساحلية والأحواض الجبلية؛ لجفاف غالبية أراضيها في معظم الأيام من السنة، وما تسببه الرمال في تغطية أجزاء من الطرق فيها، والتقليل من مستوى الرؤية حتى يصعب على بعض السائقين تحديد مسارات الطرق، وتعرض بعضهم لضيق التنفس⁽³⁶⁾، وتعرض بعضهم للأمراض؛ بسبب ما يحمله الغبار من ميكروبات وبكتيريا وطفيليات⁽³⁷⁾، وكذلك تأثير الرمال في الاحتكاك بين عجلات المركبات والطرق، متسببة في انزلاق المركبات، ووقوع الحوادث، وهذا الأمر معروف وسائد الحدوث في مثل هذه الأراضي⁽³⁸⁾.

ويؤدي ارتفاع درجة الحرارة صيفا في الأراضي المنخفضة إلى زيادة عدد الحوادث؛ لشعور بعض سائقي السيارات بالضيق والضعف، واستعجالهم في اجتياز الشوارع، واستعجال المشاة لعبورها في المدن الرئيسية؛ ما يؤدي إلى وقوع الحوادث⁽³⁹⁾، ويؤدي اقتران درجة الحرارة بالرطوبة النسبية العالية إلى ضعف الطاقة الذهنية لسائقي السيارات وقلة انتباههم وتسبب بعضهم في الحوادث⁽⁴⁰⁾، كما يؤدي ذلك إلى تموج الطبقة السطحية من

الطرق الإسفلتية وتمزقها بفعل المدى الحراري في المواضيع التي يتكرر فيها توقف الشاحنات الكبيرة؛ ما ينتج عنه صعوبة التحكم بقيادة السيارات عليها، وصعوبة إيقاف عجلاتها في الوقت المناسب؛ ما يؤدي إلى وقوع الحوادث⁽⁴¹⁾، وهو ما يتطلب استخدام نوع من الأسفلت لا ينصهر بارتفاع درجة الحرارة على طبقة من الأحجار المجروشة والإسمنت⁽⁴²⁾.

يضاف إلى ذلك تمدد إطارات السيارات، وانفجارها، وارتفاع درجة حرارة زيوت تشغيلها إلى الحد الذي يقلل من كفاءة تشغيلها واحترق بعضها⁽⁴³⁾ أثناء اجتيازها المسافات الطويلة في المناطق المرتفعة الحرارة⁽⁴⁴⁾، وهي من الحوادث المتكررة في السهول الساحلية والأحواض الجبلية؛ نظرا لزيادة سرعة غالبية المركبات فيها⁽⁴⁵⁾، ويؤدي الضباب الكثيف في الأراضي المرتفعة من الجمهورية اليمنية في الليالي الباردة شتاء إلى تزايد الحوادث، بتسببه في انعدام الرؤية ليلا؛ ما يتعذر معه على بعض سائقي السيارات تحديد مسارات الطرق، والبطء في اجتيازها أو الوقوع في الحوادث⁽⁴⁶⁾، وتكمن خطورة هذا الضباب في تكونه من ضباب المنحدرات، وضباب الأودية⁽⁴⁷⁾، ويتسبب البرد الشديد في المرتفعات في إرباك السائقين، ووقوع الحوادث⁽⁴⁸⁾ كما هو معروف في الأراضي المرتفعة من الجمهورية اليمنية في فصل الشتاء⁽⁴⁹⁾.

العنصر الثاني: تطور أسباب الحوادث للمدة من: 2010-2014م

يتضح من جدول (6) وشكل (8) أن إجمالي عدد هذه الأسباب تناقص في سنة 2011م بنسبة تغير -41% عما كان عليه في سنة الأساس 2010م؛ لتناقص غالبية أسباب الحوادث في سنة 2011م، وتناقصه في سنة 2012م بنسبة تغير: -4%، عما كان عليه في سنة 2011م؛ نظرا لتناقص عدد أسباب: السرعة، وإهمال السائقين، وإهمال المشاة، التي تعد أهم أسباب الحوادث في سنتي 2011، و2012م، ويدل ذلك على تحسن أداء شرطة المرور فيهما، الذي انعكس في تناقص تلك الأسباب وحوادثها، وتزايد في سنة 2013م عما كان في سنة 2012م بنسبة تغير

+11%: نظرا لتزايد عدد أنواع تلك الأسباب، ثم تناقص في السنة الأخيرة 2014 م، بنسبة تغير -20%: نظرا لتناقص الأنواع المذكورة من أسباب الحوادث؛ لارتباط ذلك بأداء شرطة المرور المتمثل في جديتهم في فرض قانون المرور على السائقين؛ لعدم تحسن الطرق منذ بدء الاحتجاجات الشعبية في الجمهورية، بدءا من شهر فبراير عام 2011م في مدينتي: صنعاء وتعز، ويتبين من جدول (6) وشكل (8) اتفاق تطور عدد من أهم أنواع أسباب الحوادث: السرعة وإهمال السائقين، وإهمال المشاة، مع اتجاه تطور إجمالي عدد الأسباب في غالبية السنوات، وهذه الأنواع الثلاثة تكوّن 80% من إجمالي عدد الأسباب، انظر جدول (5)؛ لذلك فإن الأمر لا يتطلب دراسة تطورها، وتطور الأنواع الأخرى من هذه الأسباب.

جدول (6): تطور إجمالي أسباب الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية للمدة من:

2010-2014م

السنة	السرعة	إهمال السائقين	إهمال المشاة	قيادة بدون رخص	الخلل الفني	غير ميين	قيادة أحداث	السكر	عوامل طبيعية	تليفون	الإجمالي	%
+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
2010	4836	4480	2340	597	897	612	156	119	110	0	14147	0
2011	2752	2559	1507	486	552	307	107	45	45	0	8360	-41
2012	2691	2301	1400	537	542	296	183	64	50	11	8066	-4
2013	2970	2351	1680	697	514	361	211	110	63	5	8962	11
2014	2370	2067	1315	561	326	279	180	42	38	0	7178	-20

المصدر: الجدول من عمل الباحث اعتمادا على:

وزارة الداخلية، الإدارة العامة للمرور: إحصاءات الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية

للمدة من: 2010-2014م، صنعاء، بيانات غير منشورة.

شكل(8): تطور إجمالي أسباب الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية للمدة من: 2010-2014م.



المصدر: الشكل من عمل الباحث اعتماداً على بيانات جدول (6)

العنصر الثالث: التوزيع الجغرافي لأسباب الحوادث، لعام 2014م

يتضح من جدول (7) وشكل (9) أن إجمالي عدد الحوادث المندرجة تحت كل سبب من أسباب الحوادث وصل في الجمهورية اليمنية عام 2014م إلى 7178 حادثاً، وأن الأمانة تأتي في المركز الأول بنسبة 30%؛ لوقوعها في المركز الأول في غالبية أنواع هذه الأسباب؛ لكثرة عدد السيارات المتحركة فيها؛ كونها العاصمة السياسية للجمهورية اليمنية، وأكبر تجمعاتها الحضرية، تليها في ذلك محافظتا: تعز، والحديدة في المركزين الثاني والثالث، بنسبتي: 17%، و14% من إجمالي عدد الأسباب؛ نظراً لوقوع الأولى في المركز الثاني في أسباب إهمال المشاة، ووقوعها في المركز الثالث في أسباب: السرعة، وإهمال السائقين، ووقوع الثانية في المركز الثاني في أسباب: السرعة، وإهمال السائقين، وفي المركز الثالث في أسباب إهمال المشاة.

وتأتي محافظتا: حجة، وعدن في المركزين الرابع والخامس بنسبتي: 5.6%، و4.9% على الترتيب؛ نظراً لوقوع الأولى في مركزها الرابع نفسه في أسباب إهمال المشاة، ووقوع الثانية في المركز الرابع في إهمال السائقين، وتأتي محافظات: إب، وصنعاء، وصعدة، وحضرموت في المراكز الأربعة التالية -بدءاً من السادس- بنسب: 4.2%، و3.8%، و3.2%، و2.4% على الترتيب؛ لوقوع الأولى في

المركز الخامس في أسباب إهمال السائقين، وفي مركزها السادس في أسباب السرعة، وإهمال المشاة، ولوقوع الثانية في المركز الخامس في أسباب إهمال المشاة، وفي المركز السادس في أسباب إهمال السائقين، وفي مركزها السابع في أسباب السرعة، ولوقوع الثالثة في المركز الرابع من أسباب السرعة، ولوقوع الرابعة في المركز السابع في أسباب إهمال السائقين، وأسباب إهمال المشاة.

جدول (7): التوزيع الجغرافي لأسباب الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية لعام 2014م

المحافظة	السرعة %	إهمال السائقين %	إهمال المشاة %	قيادة بدون رخص %	الخلل الفني %	أخرى %	قيادة أحداث %	السر %	عوامل طبيعية %	الإجمالي %										
الأمانة	806	34	372	18	497	38	176	31	96	29	89	32	104	58	.	0	0	0	2140	30
تعز	239	10.1	285	13.8	330	25	287	51	52	16	6	2.2	1	0.6	2	4.8	5	13	1207	17
الحديدة	304	12.8	320	15.5	155	12	85	15	41	13	17	6.1	44	24	2	4.8	15	39	983	14
حجة	140	5.91	94	4.55	90	6.8	.	0	18	5.5	18	51	18	0	.	0	10	26	403	5.6
عدن	63	2.66	199	9.63	24	1.8	10	1.8	3	0.9	48	17	5	2.8	2	4.8	1	2.6	355	4.9
إب	89	3.76	127	6.14	43	3.3	.	0	11	3.4	26	9.3	.	0	7	17	.	0	303	4.2
صنعاء	85	3.59	119	5.76	47	3.6	.	0	15	4.6	5	1.8	.	0	2	4.8	1	2.6	274	3.8
صعدة	147	6.2	44	2.13	33	2.5	.	0	2	0.6	.	0	4	2.2	.	0	.	0	230	3.2
حضرموت	49	2.07	104	5.03	4	0.3	1	0.3	5	1.5	3	1.1	.	0	5	12	.	0	171	2.4
المحويت	84	3.54	33	1.6	16	1.2	.	0	7	2.1	.	0	18	10	.	0	.	0	158	2.2
مأرب	40	1.69	77	3.73	16	1.2	.	0	3	0.9	14	5	.	0	7	17	.	0	157	2.2
نماز	66	2.78	55	2.66	18	1.4	.	0	15	4.6	2	0.7	.	0	.	0	.	0	156	2.2
عمران	76	3.21	50	2.42	18	1.4	.	0	2	0.6	1	0.4	4	2.2	.	0	1	2.6	152	2.1
لحج	35	1.48	83	4.02	10	0.8	2	0.8	11	3.4	.	0	.	0	6	14	.	0	147	2
الضالع	28	1.18	35	1.69	6	0.5	.	0	4	1.2	2	0.7	.	0	.	0	.	0	75	1
أبين	29	1.22	17	0.82	1	0.1	.	0	6	1.8	8	2.9	.	0	.	0	.	0	61	0.8
شبوة	34	1.43	11	0.53	.	0	.	0	9	2.8	2	0.7	.	0	.	0	5	13	61	0.8
البيضاء	23	0.97	18	0.87	6	0.5	.	0	1	0.3	.	0	.	0	5	12	.	0	53	0.7
المهرة	10	0.42	24	1.16	1	0.1	.	0	5	1.5	5	1.8	.	0	4	9.5	.	0	49	0.7
ريمة	17	0.72	.	0	.	0	.	0	18	5.5	.	0	.	0	.	0	.	0	35	0.5
الجوف	6	0.25	.	0	.	0	.	0	2	0.6	.	0	.	0	.	0	.	0	8	0.1
الإجمالي	2370	100	2067	100	1315	100	561	100	326	100	279	100	180	100	42	100	38	7178	100	
		33%		29%		18%		8%		5%		4%		3%		1%		1%		100%

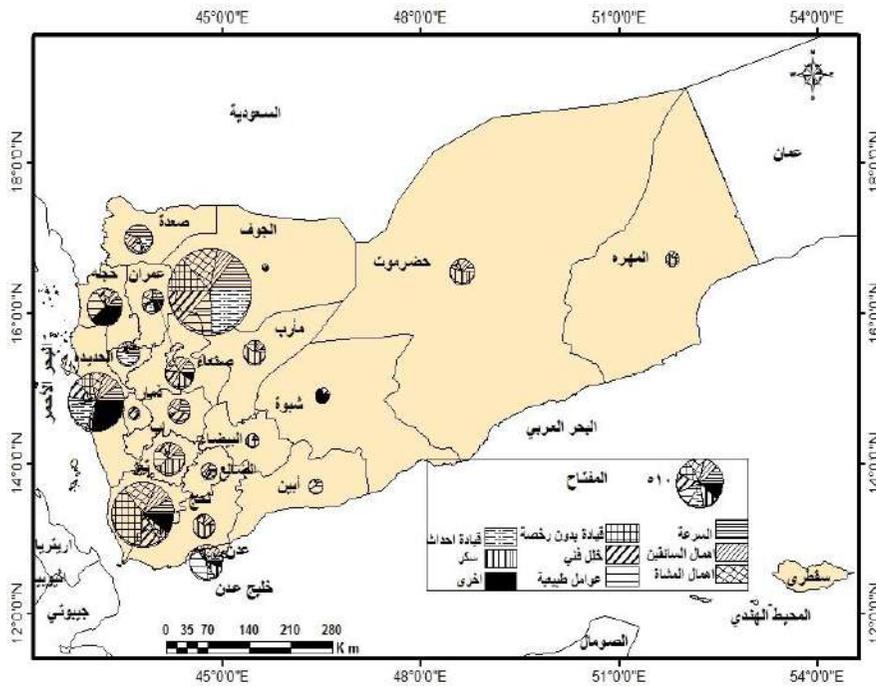
المصدر: الجدول من عمل الباحث اعتمادا على:

وزارة الداخلية، الإدارة العامة للمرور: إحصاءات الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية لعام 2014م.

صنعاء، بيانات غير منشورة.

وجاءت محافظات: المحويت، ومأرب، وذمار، وعمران، ولحج، والضالع، وأبين، وشبوة، والبيضاء، والمهرة، وريمة، والجوف في المراكز الاثني عشر الأخيرة -بدءاً من العاشر- بنسب: 2.2%، و2.2%، و2.1%، و2%، و1%، و0.8%، و0.8%، و0.7%، و0.7%، و0.5%، و0.1%، ويتفق ذلك مع مراكزها الأخيرة في أسباب: السرعة، وإهمال السائقين، وإهمال المشاة، وغيرها من بقية الأسباب، ويتبين من الجدول (7) والشكل (9) أن التوزيع الجغرافي النسبي لأهم أسباب الحوادث -أسباب: السرعة، وإهمال السائقين، وإهمال المشاة يتفق مع اتجاه التوزيع الجغرافي النسبي لإجمالي عدد أسباب الحوادث، وكون هذه الأنواع الثلاثة تكون غالبية إجمالي عدد الأسباب عام 2014م بنسبة (80%)، لذلك فإن الأمر لا يتطلب دراسة التوزيع الجغرافي النسبي لأسباب الحوادث بحسب أنواعها.

شكل (9): التوزيع الجغرافي لأسباب الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية، 2014م



المصدر: الشكل من عمل الباحث اعتماداً على بيانات جدول (7).

المحور الثالث: آثار الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية

اقتصرت آثار الحوادث المدروسة في هذا المحور على الآثار الصادرة عن الإدارة العامة للمرور في وزارة الداخلية بصنعاء لعام 2014م، وينقسم هذا المحور إلى ثلاثة عناصر، تناول الأول أنواع آثار الحوادث، وتناول الثاني تطور آثار الحوادث، وتناول الثالث توزيعها الجغرافي، وسنعرضها كما يأتي:

العنصر الأول: أنواع آثار الحوادث

تقتصر أنواع آثار الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية على: الوفيات، والإصابات بنوعها -البليغة والبسيطة- لمن يتعرض لها من السكان، ثم الخسائر المادية في وسائل النقل والطرق والمنشآت، ولمعرفة هذه الآثار أهمية كبيرة في تحديد مدى أهمية وخطورة الحوادث المتنوعة، والمنتشرة جغرافياً في الجمهورية اليمنية، ومن ثم تحديد السبل اللازمة للحد منها والتغلب على آثارها، وسبقت الإشارة إلى أن تلك الآثار قد وصلت في عام 2014م إلى 2065 حالة وفاة، و5005 إصابة بليغة، و5222 إصابة بسيطة، و1965240803 ريالاً قيمة الخسائر المادية، ويتبين من ذلك أن هذه الآثار تتكون من عناصر مختلف بعضها عن بعض؛ ولا يمكن جمع أعداد الوفيات مع أعداد الإصابات البليغة والبسيطة وكذلك لا يمكن جمعها مع قيمة الخسائر المادية بالريال لاختلاف كل منهما عن الأخرى من حيث النوع؛ وذلك على عكس ما تم في دراسة أنواع الحوادث وأسبابها، حيث كانت الحوادث تقتصر على أنواعها فقط، وكذلك الأسباب كانت تقتصر على أنواعها أيضاً، جدول (3)، و(6).

العنصر الثاني: تطور إجمالي آثار الحوادث للمدة من: 2010-2014م

1- تطور عدد الوفيات

يتضح من جدول (8) وشكل (10) تناقص إجمالي عدد الوفيات سنة 2011م بنسبة تغير -16% عما كان في سنة الأساس 2010م؛ لزيادة تناقص حوادث الدهس في المدن، وتناقص حوادث الانقلاب، والسقوط -التي ينتج عنها أكبر عدد من الوفيات في الجمهورية اليمنية خاصة في الأراضي المرتفعة- بنسب تغير بلغت -37%، و-39%، و-35% في تلك السنة

على الترتيب، انظر: جدول (3)، وتزايد في السنتين التاليتين: 2012م، و2013م؛ لقلة تلك الحوادث، رغم سلبيتها وزيادة عدد من توفوا في بعضها؛ لتأثر عدد الوفيات والإصابات البليغة في الجمهورية اليمنية بنوعية الحوادث ومواضع حدوثها، وليس بعددها فقط⁽⁵⁰⁾، وتناقص في السنة الأخيرة 2014م، بنسبة تغير -17%؛ لزيادة تناقص تلك الحوادث في تلك السنة.

جدول(8): تطور آثار الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية للمدة من: 2010-2014م

السنة	وفيات		إصابات بليغة		إصابات بسيطة		خسائر مادية بالريال	
	مطلق	%±	مطلق	%±	مطلق	%±	مطلق	%±
2010	(1)2959	0	(3)9259	0	(3)10531	0	(1)1865698156	0
2011	(1)1152	-61	(3)5646	-39	(3)6657	-37	(1)1843079311	-1
2012	(1)2382	107	(3)5551	-2	(3)6047	-9	(1)1888317000	2
2013	(2)2494	4.7	(3)6164	11	(3)6458	6.8	(2)2175431200	15
2014	(2)2065	-17	(3)5005	-19	(3)5222	-19	(2)1975230803	-9

المصدر: الجدول من عمل الباحث اعتماداً على:

- (1) وزارة التنمية والتعاون الدولي، الجهاز المركزي للإحصاء: كتاب الإحصاء السنوي: 2012م، مرجع سابق ص244.
- (2) وزارة التنمية والتعاون الدولي، الجهاز المركزي للإحصاء: كتاب الإحصاء السنوي: 2014م، مرجع سابق، ص224.
- (3) وزارة الداخلية، الإدارة العامة للمرور: إحصاءات الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية لعام 2014م، صنعاء، بيانات غير منشورة.

2- تطور عدد الإصابات البليغة

يتضح من جدول (8) وشكل (11) أن إجمالي عدد الإصابات البليغة تناقص في سنة 2011م بنسبة تغير -39% عما كان في سنة الأساس 2010م؛ لزيادة تناقص حوادث الانقلاب والسقوط بنسبتي تغير -39%، و-35%، في تلك السنة على الترتيب، انظر: جدول (3)، وتزايد عدد الإصابات البليغة في السنتين التاليتين: 2012م، و2013م؛ لقلة تناقص حوادث الانقلاب والسقوط فيهما، وزيادة عدد ما نتج عن بعضها من إصابات بليغة؛ لتأثر عدد هذه الإصابات في الجمهورية اليمنية بنوعية الحوادث ومواضع حدوثها، وليس بعددها فقط، وتزايد في السنة الأخيرة 2014م، بنسبة تغير -19%؛ لزيادة تناقص الحوادث المذكورة في تلك السنة، جدول(3).

3- تطور عدد الإصابات البسيطة:

يتضح من جدول (8) وشكل (12) تناقص إجمالي عدد هذه الإصابات في سنة 2011م بنسبة تغير -37% عما كان في سنة الأساس 2010م، وبنسبة تغير -9% في سنة 2012م عما كان في سنة 2011م، تبعا لتناقص حوادث صدام السيارات التي ينتج عنها أكبر عدد من هذه الإصابات في الجمهورية اليمنية، بنسبة تغير -43% سنة 2011م، وبنسبة تغير -1.3% سنة 2012م، انظر: جدول (3)، وتزايد في سنة 2013م بنسبة تغير +6.8%؛ لزيادة حوادث صدام السيارات في تلك السنة بنسبة تغير +11%، انظر: جدول (3)، وعاد إلى التناقص في السنة الأخيرة بنسبة تغير -19%؛ لتناقص حوادث صدام السيارات في تلك السنة بنسبة تغير -22%، بحسب جدول (3).

شكل (10): تطور إجمالي عدد الوفيات للمدة من: 2010-2014م



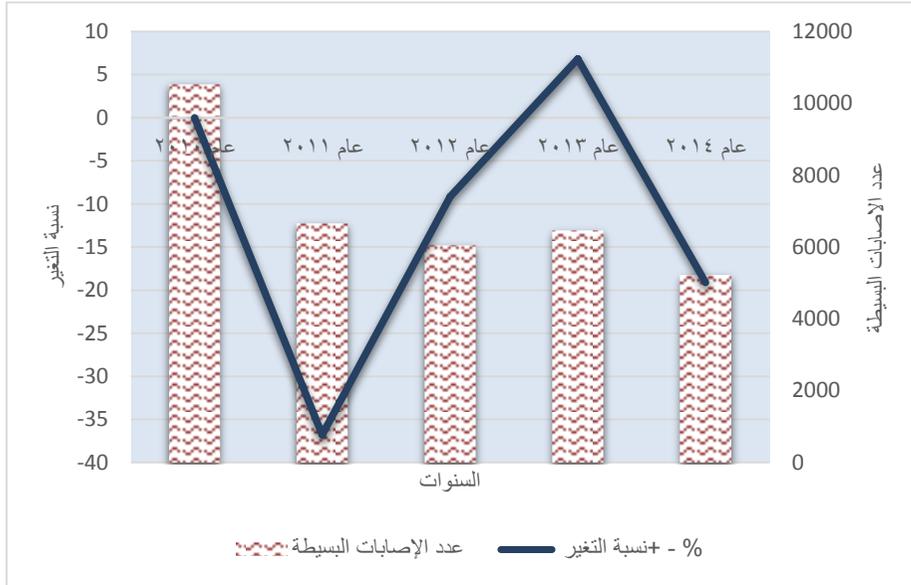
المصدر: الشكل من عمل الباحث اعتمادا على بيانات جدول (8).

شكل (11): تطور إجمالي عدد الإصابات البليغة للمدة من: 2010-2014م



المصدر: الشكل من عمل الباحث اعتمادا على بيانات جدول (8).

شكل (12): تطور إجمالي عدد الإصابات البسيطة للمدة من: 2010-2014م

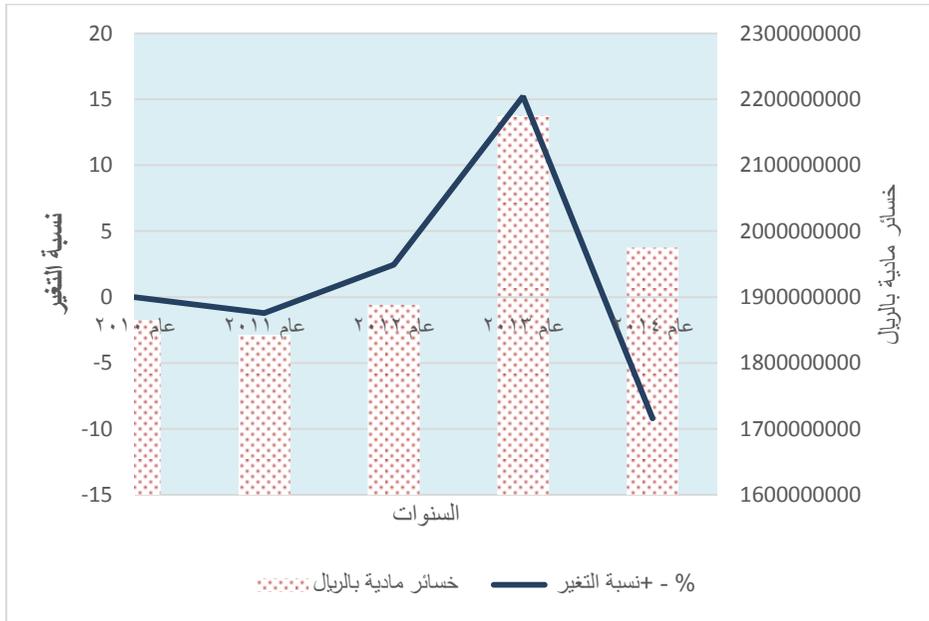


المصدر: الشكل من عمل الباحث اعتمادا على بيانات جدول (8).

4- تطور قيمة الخسائر المادية

يتضح من جدول (8) وشكل (13) تناقص إجمالي قيمة هذه الخسائر في الجمهورية اليمنية سنة 2011م، بنسبة تغير -1.2% عما كان في سنة الأساس 2010م، وتزايد في سنة 2012م، بنسبة تغير +2.5% عما كان في سنة 2011م، رغم تناقص كل أنواع الحوادث في سنتي 2011، و2012م، انظر: جدول (3)؛ لتأثر قيمة هذه الخسائر بمدى التدمير الناتج عن الحوادث في الآليات والطرق والمنشآت وليس بعدد الحوادث⁽⁵¹⁾، وتزايد إجمالي قيمتها في سنة 2013م بنسبة تغير بنسبة تغير +15%؛ لتزايد حوادث الصدام والانقلاب في تلك السنة بنسبتي تغير +11%، و+6.7% على الترتيب، انظر: جدول (3)، وتناقصت قيمة هذه الخسائر في السنة الأخيرة 2014م، بنسبة تغير -9%؛ لتناقص حوادث الصدام، والانقلاب والسقوط فيها نسب تغير -22%، و-24%، و-11% على الترتيب، انظر: جدول (3).

شكل(13): تطور إجمالي قيمة الخسائر المادية للمدة: 2014/2010م



المصدر: الشكل من عمل الباحث اعتمادا على بيانات جدول (8).

العنصر الثالث: التوزيع الجغرافي لآثار الحوادث لعام 2014م

1- التوزيع الجغرافي للوفيات

يتضح من جدول (9) وشكل (14) أن إجمالي عدد وفيات الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية بلغ عام 2014م 2065 حالة، وسبقت الإشارة إلى أنها في اليمن تعد أكثر من ذلك؛ لعدم تضمينها كل من توفي بسببها في الشهر التالي من تعرضه لها، طبقاً لتعريف الأمم المتحدة.

جدول (9): التوزيع الجغرافي لآثار الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية عام 2014م

المحافظة	وفيات (1)		إصابات بليغة (2)		إصابات بسيطة (2)		خسائر مادية بالريال (1)	
	مطلق	%	مطلق	%	مطلق	%	مطلق	%
الحديدة	358	17	990	20	677	13.0	342528000	17
تعز	247	12	619	12	870	16.7	258926803	13
الأمانة	235	11	671	13	1393	26.7	215800000	11
صنعاء	100	4.8	574	11	97	1.9	212100000	11
حجة	130	6.3	445	8.9	290	5.6	156335000	8
عدن	86	4.2	165	3.3	190	3.6	137268000	7
إب	165	8	131	2.6	298	5.7	113200000	5.8
ذمار	153	7.4	213	4.3	215	4.1	90340000	4.6
مأرب	83	4	188	3.8	146	2.8	87760000	4.5
لحج	113	5.5	191	3.8	86	1.6	65540000	3.3
حضر موت	56	2.7	103	2.1	110	2.1	54953000	2.8
المحويت	31	1.5	131	2.6	108	2.1	37840000	1.9
الضالع	37	1.8	63	1.3	37	0.7	36630000	1.9
صعدة	77	3.7	128	2.6	250	4.8	31155000	1.6
عمران	32	1.5	140	2.8	115	2.2	28055000	1.4
المهرة	18	0.9	46	0.9	53	1.0	23200000	1.2
أبين	44	2.1	94	1.9	52	1.0	21920000	1.1
شبوثة	34	1.6	62	1.2	74	1.4	20640000	1.1
ريمة	26	1.3	12	0.2	67	1.3	14600000	0.7
البيضاء	33	1.6	24	0.5	89	1.7	11900000	0.6
الجوف	7	0.3	15	0.3	9	0.2	4550000	0.2
الإجمالي	2065	100	5005	100	5222	100	1965240803	100

المصدر: الجدول من عمل الباحث اعتماداً على:

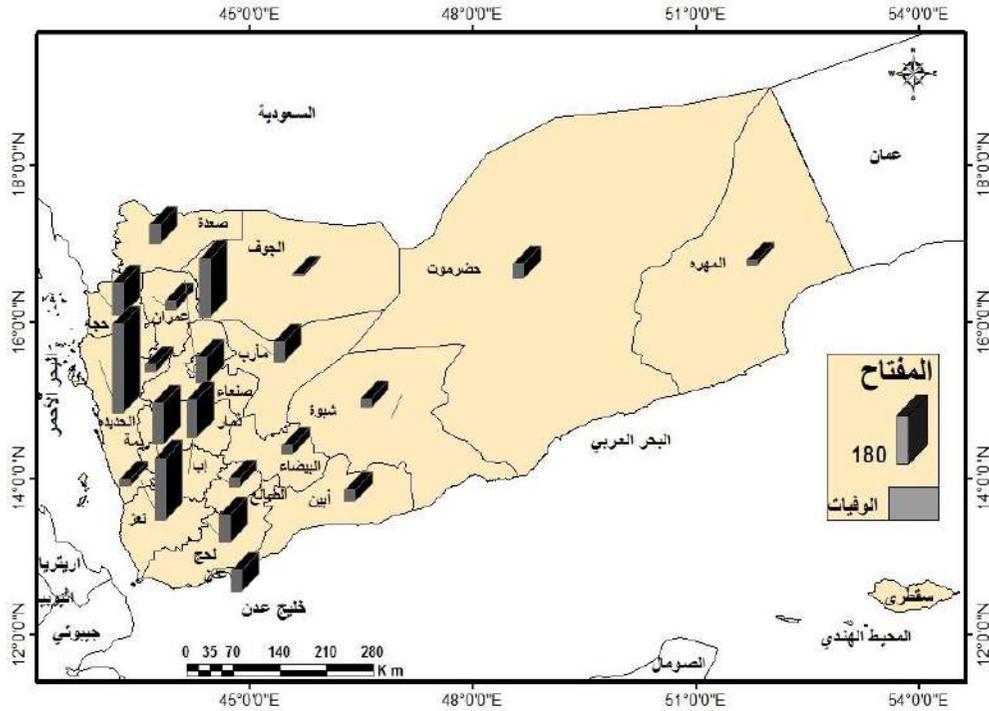
(1) وزارة التخطيط والتعاون الدولي، الجهاز المركزي للإحصاء، كتاب الإحصاء السنوي: 2014م، مرجع سابق، ص 224.

(2) وزارة الداخلية، الإدارة العامة للمرور: إحصاءات الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية لعام 2014م، صنعاء، بيانات غير منشورة.

ويتبين جدول (9) وشكل (14) أن محافظات: الحديدة، وتعز، والأمانة جاءت في المراكز الثلاثة الأولى بنسب: 17%، و12%، و11% على الترتيب، ويتفق ذلك مع المركز الأول للحديدة في حوادث الانقلاب، والمركز الأول لتعز في حوادث السقوط والثاني في حوادث الانقلاب وإجمالي عدد الحوادث، ويرجع وقوع الأمانة في المركز الثالث -رغم وقوعها في المركز الأول من إجمالي عدد الحوادث- إلى انخفاض عدد حوادث الانقلاب فيها، انظر: جدول (4).

شكل(14): التوزيع الجغرافي لوفيات الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية

عام 2014م



المصدر: الشكل من عمل الباحث اعتمادا على بيانات جدول (9).

وجاءت محافظات: إب، وذمار، وحجة، ولحج، وصنعاء في المراكز الخمسة التالية -بدء من الرابع- بنسب: 8%، و7.4%، و6.3%، و5.5%، و4.8% على الترتيب، ويتفق ذلك مع ارتفاع

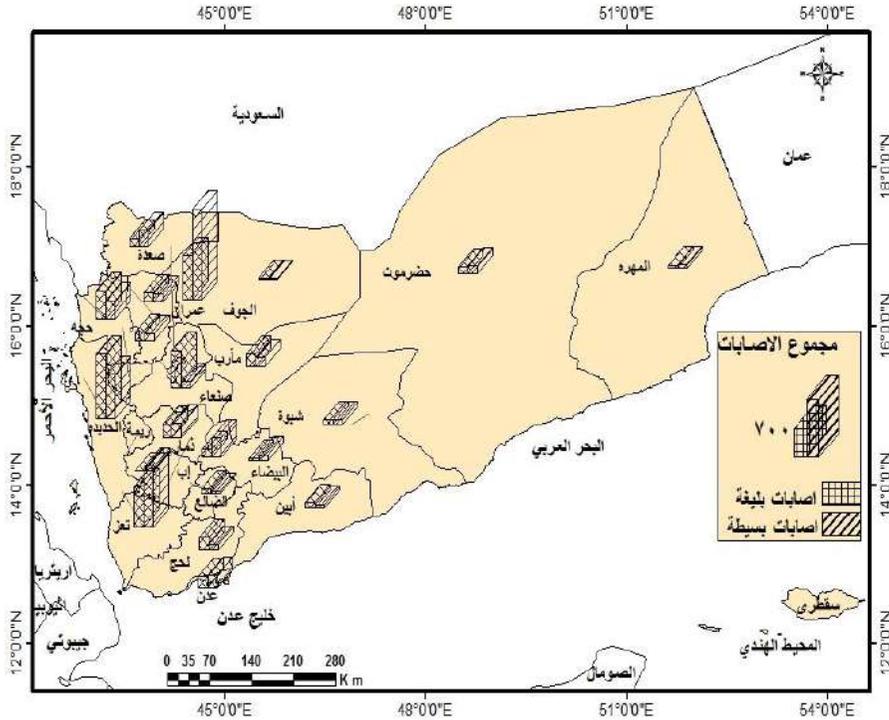
نسب حوادث الانقلاب في إب، وحجة، وصنعاء، وارتفاع عدد من يتوفون في حوادث الانقلاب في المناطق المرتفعة من ذمار، ولحج، انظر: جدول (4)، وهو ما يؤكد أهمية تأثر هذه الوفيات في اليمن بنوعية الحوادث ومواضع حدوثها وليس بعددها فقط.

وجاءت محافظات: عدن، ومأرب، وصعدة، وحضرموت، وأبين، والضالع، وشبوة، والبيضاء، وعمران، والمحويت، وريمة، والمهرة، والجوف في المراكز الثلاثة عشر الأخيرة -بدءاً من التاسع- بنسب 4.2%، و4%، و3.7%، و2.7%، و2.1%، و1.8%، و1.6%، و1.6%، و1.5%، و1.5%، و1.3%، و0.9%، و0.3% على الترتيب؛ لارتفاع عدد حوادث الدهس في عدن، وحوادث الانقلاب في محافظات: مأرب، وصعدة، وأبين، والضالع، وتقارب نسبة الوفيات مع نسبة حوادث الانقلاب في محافظات: حضرموت، وأبين، وشبوة، جدول (4): لتأثر غالبية عدد الوفيات في محافظة المحويت بنوعية الحوادث ومواقع حدوثها، وليس بعددها فقط؛ لارتفاع غالبية أراضيتها⁽⁵²⁾، ويتفق عدد الوفيات في بقية المحافظات مع مراكزها الأخيرة في إجمالي عدد الحوادث.

2- التوزيع الجغرافي للإصابات البليغة

يتضح من جدول (9) وشكل (15) أن إجمالي عدد هذه الإصابات وصل في الجمهورية اليمنية عام 2014م إلى نحو 5005 إصابات، جاءت محافظات: الحديدة، والأمانة، وتعز، وصنعاء وحجة في المراكز الخمسة الأولى، بنسب: 20%، و13%، و12%، و11%، و8.9% على الترتيب؛ لوقوع الحديدة في المركز الأول في عدد حوادث الانقلاب، ووقوع تعز في المركز الثاني في حوادث الانقلاب والسقوط، ووقوع صنعاء في المركز الرابع في حوادث الانقلاب، ويرجع وقوع الأمانة في المركز الثالث ووقوع حجة في المركز الخامس إلى انخفاض عدد حوادث الانقلاب في الأولى ووقوع الثانية في المركز الثالث في حوادث الانقلاب والرابع في حوادث السقوط، انظر: جدول (4).

شكل (15): التوزيع الجغرافي للإصابات البليغة والبسيطة للحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية، عام 2014م



المصدر: الشكل من عمل الباحث اعتمادا على بيانات جدول (9).

وتأتي محافظات: ذمار، ولحج، ومأرب، وعدن، وعمران، وإب، والمحويت، وصعدة، وحضرموت في المراكز التسعة التالية -بدءا من الخامس- بنسب: 4.3%، و3.8%، و3.3%، و2.8%، و2.6%، و2.6%، و2.1% على الترتيب؛ لارتفاع نسبة حوادث الانقلاب في ذمار، ولحج، ومأرب، وارتفاع حوادث الدهس في عدن، انظر: جدول (4)، وتتقارب نسبب الإصابات البليغة في محافظات: عمران، والمحويت، وحضرموت، وأبين مع نسبة حوادث الانقلاب فيها، وتأتي محافظات: أبين، والضالع، وشبوة، والمهرة، والبيضاء، والجوف، وريمة في المراكز السبعة الأخيرة، بنسب: 1.9%، و1.3%، و1.2%، و0.9%، و0.5%، و0.3%، و0.2% على الترتيب؛ لتقارب عدد الإصابات البليغة في هذه المحافظات مع إجمالي عدد الحوادث فيها، انظر: جدول (4).

3- التوزيع الجغرافي للإصابات البسيطة

يتضح من جدول (9) وشكل (15) أن إجمالي عدد هذه الإصابات وصل في الجمهورية اليمنية عام 2024م إلى نحو 5222 إصابة، وأن الأمانة تأتي في المركز الأول بنسبة 27%، ويتفق ذلك مع شغلها المركز نفسه في إجمالي عدد الحوادث، انظر: جدول (4)، تليها محافظتا: تعز، والحديدة، بنسبتي: 17%، و13% على الترتيب، ويتفق ذلك مع شغلها المركزين نفسيهما في إجمالي عدد الحوادث، انظر: جدول (4)، وجاءت محافظات: إب، وحجة، وصعدة في المراكز الثلاثة التالية بنسب: 5.7%، و5.6%، و4.8% على الترتيب، ويتقارب ذلك مع إجمالي عدد الحوادث فيما من إجمالي عدد الحوادث في اليمن، انظر: جدول (4).

وجاءت محافظات: ذمار، وعدن، ومأرب، وعمران، وحضرموت، والمحويت في المراكز الستة التالية -بدءاً من السابع- بنسب: 4.1%، و3.6%، و2.8%، و2.2%، و2.1%، و2.1% على الترتيب؛ لزيادة عدد من أصيبوا بهذه الإصابات في الحوادث في الأولى، وقلة من أصيبوا بها في الثانية؛ ما يؤكد تأثير هذه الإصابات في الجمهورية اليمنية بنوعية الحوادث ومواضع حدوثها وليس بعددها فقط، واتفق عدد هذه الإصابات مع إجمالي عدد الحوادث في الأربع التالية، وجاءت بقية المحافظات: صنعاء، والبيضاء، ولحج، وشبوة، وريمة، والمهرة، وأبين، والضالع، والجوف في المراكز التسعة الأخيرة بنسب: 1.9%، و1.7%، و1.6%، و1.4%، و1.3%، و1%، و0.7%، و0.2% على الترتيب؛ لقلة عدد من أصيبوا بهذه الإصابات في كل حادث في الأولى، ولأسباب السابقة الذكر، واتفق عدد هذه الإصابات مع إجمالي عدد الحوادث في البقية، انظر: جدول (4).

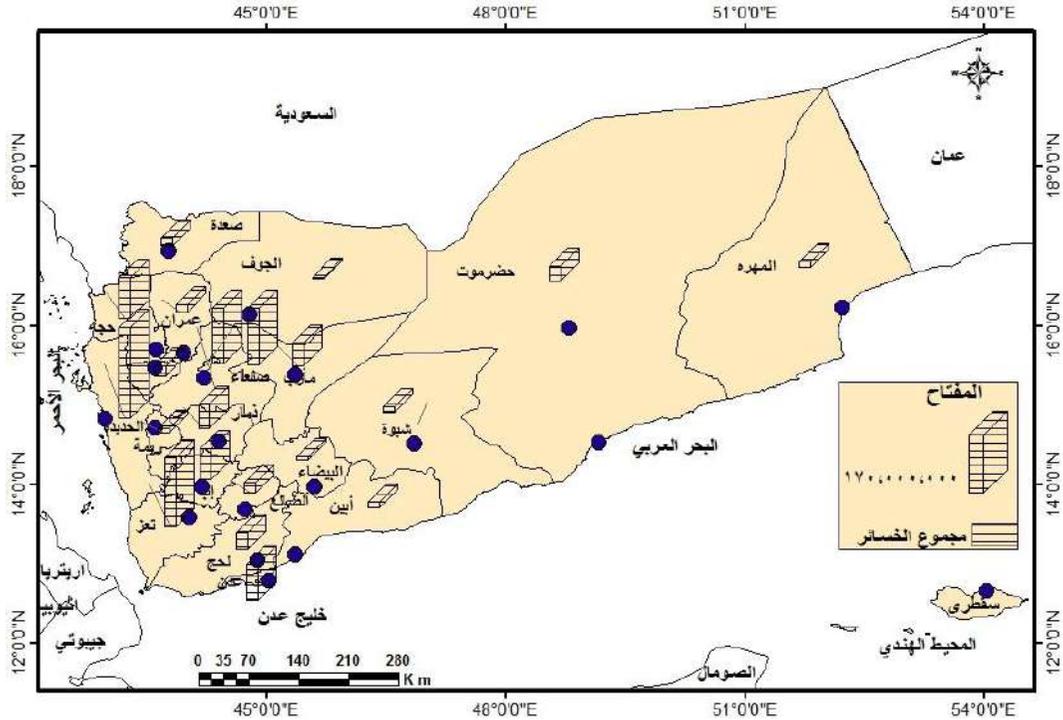
التوزيع الجغرافي لقيمة الخسائر المادية:

يتضح من جدول (9) وشكل (16) أن إجمالي قيمة هذه الخسائر وصل في الجمهورية اليمنية عام 2014م إلى 1965240803 ريالاً، وأن محافظات: الحديدة، وتعز، والأمانة، وصنعاء جاءت في المراكز الأربعة الأولى، بنسب: 17%، و13%، و11%، و11% على الترتيب؛

لشدة التدمير الذي يحدث في السيارات المتصادمة؛ لزيادة سرعتها في الأراضي المنخفضة من من محافظة الحديدة التي تكون 12929 كم² بنسبة 94 % من إجمالي مساحتها التي تصل إلى 13806 كم² (53)؛ ما يغري السائقين في مثل تلك الأراضي بزيادة السرعة ومن ثم الوقوع في تلك الحوادث (54)، وهذا الأمر ثابت عن السائقين في مثل هذه الأراضي (55)، ويتأكد ذلك من أن هذه المحافظة شغلت المركز الثاني في عدد أسباب السرعة وإهمال السائقين في الدولة عام 2014م، انظر: جدول (7)، ويتفق ذلك في تعزم مركزها في الدولة في إجمالي عدد الحوادث، انظر: جدول (4)، ويرجع انخفاض قيمة هذه الخسائر في الأمانة رغم شغلها المركز الأول من حيث إجمالي عدد الحوادث إلى انخفاض السرعة في شوارعها، وتتفق قيمة هذه الخسائر في محافظة صنعاء مع عدد حوادث الانقلاب والسقوط التي ترتفع فيها قيمة خسائرها المادية، انظر: جدول (4)؛ لوقوعها ضمن الأراضي المرتفعة.

وتأتي محافظات: حجة، وعدن، وإب، وذمار، ومأرب في المراكز الخمسة التالية، بنسب: 8%، و7%، و5.8%، و4.6%، و4.5% على الترتيب، وتتفق قيمة هذه الخسائر مع ارتفاع نسبة حوادث الانقلاب والسقوط في الأراضي المرتفعة من حجة، وارتفاع نسبة حوادث الصدام في عدن، انظر: جدول (4)، وتتفق في إب ومأرب مع ارتفاع حوادث الانقلاب فيهما، ولا تتأثر في ذمار بعدد الحوادث بل بنوعية الحوادث ومواضع حدوثها؛ لارتفاع غالبية أراضيها؛ ما يعني الارتفاع الكبير في قيمة هذه الخسائر لحوادث الصدام أو الانقلاب التي حدثت فيها، وتأتي محافظات: لحج، وحضرموت، والمحويت، والضالع، وصعدة، وعمران، والمهرة، وأبين، وشبوة، وريمة، والبيضاء، والجوف في المراكز الاثني عشر الأخيرة -بدءا من العاشر- بنسب: 3.3%، و2.8%، و1.9%، و1.9%، و1.6%، و1.4%، و1.2%، و1.1%، و1.1%، و0.7%، و0.6%، و0.2% على الترتيب، ويتفق ذلك مع تقارب مراكز هذه المحافظات في إجمالي عدد الحوادث في اليمن عام 2014م، انظر: جدول (4).

شكل (16): التوزيع الجغرافي لإجمالي قيمة الخسائر المادية للحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية، عام 2014م



المصدر: الشكل من عمل الباحث اعتمادا على بيانات جدول (9).

الخاتمة:

تبين من البحث أن الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية اتجهت بصفة عامة نحو التناقص بدءا من عام 2011م رغم تذبذبها من عام إلى آخر، غير أنها لا تزال مرتفعة، وأثارها شديدة الخطورة من النواحي البشرية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية؛ لعدم التزام غالبية السائقين بقانون المرور، وعدم فرض عقوباته الصارمة عليهم، وتدني مواصفات الطرق، وندرة سيارات الإسعاف المناسبة، وتدني الوعي المروري لدى بعض المشاة، وعدم قصر استخدام أرصفة الشوارع الرئيسية في المدن عليهم، وعدم إنشاء العدد الكافي من الممرات العلوية والسفلية من الجسور والأنفاق الخاصة بعبورهم الشوارع في مناطق الازدحام بتلك المدن.

- وتبين أن أهم صعوبات إجراء الدراسات اللازمة للحد من تزايد تلك الحوادث والتغلب على آثارها تتركز في عدم توفر البيانات الإحصائية التفصيلية الشاملة عنها، وعدم التسجيل الدقيق لها إثر وقوعها، وعليه، فقد توصل البحث إلى بعض المقترحات لذلك، أهمها العمل على ما يأتي:
- 1- النشر الدوري الصحيح للبيانات الإحصائية التفصيلية الشاملة للحوادث المرورية، وطرق النقل؛ لأهميتها في دراسة هذه الحوادث، وشبكات الطرق.
 - 2- نشر الوعي المروري عبر وسائل الإعلام المختلفة وفي مدارس التعليم الأساسي؛ للتقليل من الحوادث المرورية والتغلب على آثارها، خاصة بين طلاب تلك المدارس، وسكان المدن.
 - 3- تشديد العقوبات على سائقي السيارات والدراجات النارية المخالفين لقانون المرور.
 - 4- قصر استخدام أرصفة شوارع المدن على حركة المشاة.
 - 5- توفير مواقف للسيارات في المدن الكبيرة، وتشجيع القطاع الخاص للاستثمار فيها في أوساط المدن؛ بإنشاء المواقف المتعددة الطوابق.
 - 6- توفير المرائب المناسبة للسيارات نقل الركاب في المدن.
 - 7- قصر منح رخص قيادة السيارات للسائقين على من يجتاز تعلمها في مدارس رسمية تشرف عليها الإدارة العامة للمرور؛ للتقليل من تسببهم في الحوادث.
 - 8- تسيير خدمات مرورية من سيارات الإسعاف على الطرق.
 - 9- الاهتمام بصيانة الطرق وتوسعتها وازدواجها؛ لتواكب الزيادة في عدد السكان والمركبات.

الهوامش والإحالات:

- (1) تقتصر هذه الآليات في الجمهورية اليمنية - حسب إحصاءات المرور - على السيارات بكافة أنواعها وأحجامها وعلى الدراجات النارية جميعها؛ لذلك ستم الإشارة إليها في هذا البحث بالمركبات.
- (2) الإصابات البليغة هي التي تنتج عن الحوادث الجسيمة، وتتعدد إصابة غالبية المصابين بها، انظر: صبيحة نعمة ضهد، دراسة استطلاعية حول الحوادث المرورية في محافظة ذي قار- الأسباب والحلول، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، جامعة أربيل، ع20، أبريل، 2015م: 643. وقد تسبب العجز لبعضهم فیتأثروا بها من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والنفسية السيئة، ينظر: سمير غويبة، حوادث الطرق، المشكلة والحل، دار زهران، الإسكندرية، 1999م: 209.

- (3) صباح صابر محمد خوشنار، وجعفر نوري غريب، دراسة تحليلية اقتصادية للحوادث المرورية في إقليم كردستان - العراق للمدة: (2010-2016م)، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الاقتصادية والإدارية، ع19، الأنبار، 2017م: 180.
- (4) محمد رياض، جغرافية النقل، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1972م: 8.
- (5) عبد الودود عبد الرضا، التحليل المكاني للحوادث المرورية في محافظة البصرة للمدة: (2015-2016م)، مجلة دراسات البصرة، ع29، البصرة، 2018م: 213.
- (6) حسن مسعود أبو مدينة: حوادث الطرق في بلدية مصراتة، دراسة في جغرافية النقل، المجلة العلمية لكلية التربية، جامعة مصراتة، ع7، مصراتة، 2017م: 313.
- (7) تعد هذه الوفيات في الجمهورية اليمنية أقل ممن يتوفون بهذه الحوادث؛ لعدم تضمن إحصاءات المرور كل من توفوا بسببها في الشهر التالي من تعرضهم لها، طبقا لتعريف الأمم المتحدة، انظر: سيد أحمد سالم قاسم: دراسة جغرافية تحليلية لحوادث النقل على طريق القاهرة/ أسبوط الصحراوي شرق النيل، المجلة الجغرافية المصرية، ع47، القاهرة، 2006م: 350.
- (8) وزارة الداخلية، الإدارة العامة للمرور، الحوادث المرورية في الجمهورية اليمنية لعام 2014م، صنعاء، بيانات غير منشورة.
- (9) تنحصر الأراضي المنخفضة بين الصفر - عند خط الساحل في الجنوب والغرب، (300م) ارتفاعا، واعتمادا على ذلك يتراوح ارتفاع الأراضي المرتفعة بين (300- 3666م) ويتمثل في قمة جبل النبي شعيب، انظر: وزارة التخطيط والتعاون الدولي، الجهاز المركزي للإحصاء، كتاب الإحصاء السنوي، 2012م: نعاء، 2013م: 3.
- (10) نشرت الإدارة العامة للمرور ثلاثة كتب سنوية عن المرور في الجمهورية اليمنية، كان الأول لعام 2008م، ونشر عام 2009م، والثاني لعام 2017م، ونشر عام 2018م، والثالث لعام 2018م ونشر عام 2019م.
- (11) وزارة الداخلية، الإدارة العامة للمرور: الكتاب الإحصائي السنوي لأنشطة الإدارة العامة للمرور وفروعها بالمحافظات، الكتاب الأول، 2008م: نعاء، 2009م: 14.
- (12) لم يتم إجراء التعداد السكاني عام 2014م، بسبب الاحتجاجات والاعتصامات التي حدثت في الجمهورية بدءا من شهر فبراير عام 2011م، بمديني: صنعاء، وتعز، وللحرب التي تحدث فيها منذ فجر يوم الخميس 26 / 3 / 2015م، غير أن مؤشرات الجهاز المركزي للإحصاء قدرت عدد سكان الجمهورية اليمنية في ذلك العام بنحو: 25956000 نسمة، انظر: وزارة التخطيط والتعاون الدولي، الجهاز المركزي للإحصاء: كتاب الإحصاء السنوي 2014م: نعاء، 2015: 68.
- (13) الجهاز المركزي للإحصاء، كتاب الإحصاء السنوي 2005م: نعاء، 2006: 72.

- (14) عبد الولي محسن محسن العرشي، حوادث المرور في اليمن بين عامي (1990-2009م)، دراسة في جغرافية النقل، جامعة تعز، حولية كلية الآداب، ع4، تعز، 2014م: 394-422.
- (15) عبد الرضا: مرجع سابق: 228.
- (16) يتعرض المشاة لإعاقة سيرهم على أرصفة هذه الشوارع بسبب بناء سلالم فيها لبعض المحلات التجارية والأبنية المطلة عليها، ولشغل غالبيتها ببضائع بعض أصحاب تلك المحلات والمفرشين من الباعة، ولإيقاف بعض السائقين مركباتهم عليها، وهو ما يسبب إعاقة حركة المشاة عليها وحجب الرؤية، خاصة على جوانب تقاطعات الشوارع، يضاف إلى ذلك عدم توفر المعابر العلوية أو السفلية من الجسور والأنفاق الكافية للمشاة لعبور هذه الشوارع، ينظر: العرشي: مرجع سابق: 397.
- (17) العرشي: مرجع سابق: 397.
- (18) لم يتضمن البحث دراسة الحوادث المرورية في محافظة سقطرى لعدم توفر بيانات مستقلة عن حوادثها المرورية في مدة الدراسة؛ لحدائتها نشأتها بفصلها إداريا عن محافظة حضرموت ونشأتها محافظة مستقلة في الجمهورية اليمنية عام 2013م.
- (19) إجمالي عدد هذه الأسباب (7178) عام 2014م، هو إجمالي العدد نفسه للحوادث في ذلك العام.
- (20) محمد محمد بن دينة، أثار استخدام تقنيات ضبط السرعة في الحد من حوادث المركبات بمملكة البحرين، جامعة الخليج العربي، مركز أعلام الأمني، المنامة، د.ت: 18.
- (21) العرشي: مرجع سابق: 404.
- (22) عامر ناصر المطير، قيادة التلاميذ للسيارات وأثرها على الحركة المرورية في المملكة العربية السعودية، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، ع98، الكويت، 2000م: 45-61.
- (23) عبد الرضا: مرجع سابق: 220.
- (24) تسبب السائقون في وقوع ثلاثة أرباع هذه الحوادث أي بنسبة (74.9%)، منها نحو (62%) بشكل مباشر، بإفراطهم في السرعة وإهمالهم أثناء القيادة، والباقي (12.9%) بشكل غير مباشر، بقيادتهم المركبات بدون رخص لقيادتها، وعدم تأكدهم من سلامتها الفنية قبل قيادتهم لها، وتأثر بعضهم بالمشروبات الكحولية أثناء القيادة.
- (25) وزارة الداخلية، الإدارة العامة للمرور: إحصاءات المخالفات المرورية في الجمهورية اليمنية لعام 2014م: نعاء، بيانات غير منشورة.
- (26) العرشي: مرجع سابق: 405.
- (27) شاهر جمال آغا، جغرافية اليمن الطبيعية، الشطر الشمالي، مكتبة الأنوار، دمشق، 1983م: 68، 74.
- عوض إبراهيم عبد الرحمن الحفيان، الجغرافيا العامة للجمهورية اليمنية، عوامل التباين والتآلف في البيئة اليمنية، سلسلة إصدارات جامعة صنعاء، رقم 8: نعاء، 2004م: 84-87.

- (28) محمد يوسف نمر خطيب، النقل البري في محافظة جنين، دراسة جغرافية، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، رسالة ماجستير غير منشورة، نابلس، 2011م: 64.
- (29) مقابلة شخصية مع العقيد/ عبد الله علي عبد الله النوير، مدير مكتب مدير مرور أمانة العاصمة، مسئول إعداد كتب الإحصاء السنوية في الإدارة العامة للمرور وإدارة مرور العاصمة اللتين يضمهما مبنى الإدارة العامة للمرور بصنعاء، بتاريخ: 2014/12/6م.
- (30) أحمد سالم صالح، الأخطار الطبيعية على القطاع الشرقي من طريق نويبع/ الطريق النفق الدولي، دراسة جيومورفولوجية، المجلة الجغرافية المصرية، ع21، القاهرة، 1989م: 164، و165.
- (31) العرشي: مرجع سابق: 406.
- (32) عبد الحسين مدفون، ونسرين عواد عبد عون: أثر العوامل المناخية على حوادث المرور في مدينة النجف للفترة (1995-2000م)، مجلة جامعة كربلاء، البحوث الإنسانية، ع13، كربلاء، 2005م: 202.
- (33) عبد الجليل السيف، وذكريا أحمد الشريبي، ونُبي أمين ملا، دراسة أسباب ارتفاع نسبة إصابات حوادث المرور في كل من منطقة مكة المكرمة والمنطقة الشرقية ووسائل تلافئها، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، الرياض، ط2، 1990م: 36.
- (34) مقابلة شخصية مع العقيد/ عبد الله علي عبد الله النوير، سبق ذكرها.
- (35) محمد خميس الزوكة، جغرافية النقل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1997: 36.
- (36) غانم سلطان أمان، حوادث المرور في دولة الكويت والإصابات الناتجة عنها، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، فرع دمنهور، مجلة الإنسانيات، ع8، الإسكندرية، 2001م: 189.
- (37) نبيل إبراهيم حسين السراج، تأثير العواصف الترابية والرملية على السلامة المرورية لمدينة تكريت بصورة خاصة وللعراق بصورة عامة، مجلة الهندسة والتكنولوجيا، الجامعة التكنولوجية، ع21، بغداد، 2013م: 13.
- (38) السراج: مرجع سابق: 12.
- (39) مقابلة شخصية مع العقيد/ عبد الله علي عبد الله النوير، سبق ذكرها.
- (40) الزوكة: مرجع سابق: 31.
- (41) عبد الحسين مدفون، ونسرين عواد عبد عون: مرجع سابق: 212.
- (42) فاروق كامل عز الدين، النقل، سياحة وتجارة، أسس وتطبيقات، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1995م: 88.
- (43) سعيد عبده، أسس جغرافية النقل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1994م: 139، 140.
- (44) محمد فوزي أحمد عطا: المناخ والنقل في شبه جزيرة سيناء، دراسة في المناخ التطبيقي، المجلة الجغرافية المصرية، ع43، القاهرة، 2004م: 93.
- (45) مقابلة شخصية مع العقيد/ عبد الله علي عبد الله النوير، سبق ذكرها.

- (46) المقابلة نفسها.
- (47) فاروق كامل عز الدين: مرجع سابق: 91.
- (48) عبد الحسين مدفون، ونسرين عواد عبد: مرجع سابق: 203.
- (49) مقابلة شخصية مع العقيد/ عبد الله علي عبد الله النويرة، سبق ذكرها.
- (50) مقابلة شخصية مع العقيد/ عبد الله علي عبد الله النويرة، سبق ذكرها.
- (51) مقابلة شخصية مع العقيد/ عبد الله علي عبد الله النويرة، سبق ذكرها.
- (52) مقابلة شخصية مع العقيد/ عبد الله علي عبد الله النويرة، سبق ذكرها.
- (53) حسبت ببرنامج G.I.S
- (54) مقابلة شخصية مع العقيد/ عبد الله علي عبد الله النويرة، سبق ذكرها.
- (55) عبد الرضا: مرجع سابق: 233.



طبيعة الرباط الاجتماعي بين المشاركة والعزلة الاجتماعية

دراسة ميدانية على عينة في الأحياء السكنية الجديدة بالجزائر

العيد شريفة*

Lusie16@outlook.fr

الملخص:

يسعى هذا البحث إلى التعرف على المساهمة الفعلية للمرحلين الجدد في تطبيق محتوى الرباط الاجتماعي من خلال رصد مختلف الأنشطة الاجتماعية التي تسمح لهم بالاندماج داخل الحي الجديد، إضافة إلى رصد الأسباب والدوافع التي تسهم في تثبيت مفهوم الرباط الاجتماعي بينهم. ومن بين النتائج المتوصل إليها أن تدني المستوى السسيواقتصادي يؤثر على طبيعة العلاقات الإنسانية وعلى نوعية المشاركة الاجتماعية والمجتمعية داخل الحي الجديد لدى أغلبية المبحوثين. أما ما يخص ممارسة العائلات المرحلة للنشاطات الدينية مثل الصدقة، وموسم عاشوراء، وشهر رمضان، والاحتفال بالعيد...، فإن النتيجة المتوصل إليها كانت تثني على ضرورة توطيد الرباط الاجتماعي من خلال هذا النوع من الممارسات، والذي يخلق أثرا إيجابيا في نفوس المرحلين؛ ما يؤدي بالضرورة الحتمية إلى ظهور علاقات اجتماعية إنسانية عمودها قوة الرباط الاجتماعي.

الكلمات المفتاحية: الرباط الاجتماعي؛ العائلات المرحلة؛ المشاركة الاجتماعية؛ العزلة

الاجتماعية؛ الممارسات الدينية.

* طالبة سنة خامسة دكتوراه - علم الاجتماع الحضري - جامعة أبو القاسم سعد الله/ بوزريعة - مخبر التحليل السسيوانتروبولوجي لتنمية الأقاليم - الجزائر.

The Nature of Social Bond between Participation and Social Isolation in the New Residential Neighborhoods in Algeria

Elaid Cherifa*

Lusie16@outlook.fr

Abstract:

This scientific paper seeks to identify the real contribution of new deportees in applying the content of the social bond by monitoring the various social activities which allow them to settle in the new neighbourhood. In addition, the study attempts to show the reasons and motives which help in establishing the concept of the social bond between them. Among the results achieved is that the low socio-economic level affects the nature of human relationships and the quality of social and community participation in the new neighborhood for the majority of the respondents. As for the deported families' practice of religious activities such as charity, Ashura occasion, the month of Ramadan, and the celebration of Eid, the results recommended the need to consolidate the social bond through this type of practices. This creates a positive impact on the hearts of the deportees, which inevitably leads to the emergence of human social relationships, based on a strong social bond.

Keywords: social bond - Deported Families - Social Participation - Social Isolation - Religious Practices

المحور الأول: الخطوات الإجرائية والمنهجية للبحث

1-مقدمة

يعتبر موضوع الرباط الاجتماعي أحد المواضيع التي اهتمت بها السوسيولوجيا منذ نشأتها، ولا يزال الفكر السوسيولوجي يفكر فيه؛ كونه أحد الأسس التي يرتكز عليها التنظيم الاقتصادي

* Fifth-year PhD student in Urban Sociology, Abu-Al-Qasim Saad Allah University\ Bouzareah, Socio Anthropological Analysis Laboratory for the Development of Regions, Algeria.

والمجتمع، إذ لا يمكن للتفكير في الرباط الاجتماعي أن يستنفد أو أن يبلغ حده الأقصى؛ ذلك أن أشكاله، وحوامله، ومحدداته، وعناصره في تغير وتحويل دائمين.

بل إن التفكير في الرباط الاجتماعي هو التفكير في المجتمع، مهما كانت الزاوية التي اخترناها للنظر إليه، إنه تفكير في الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، والثقافي وفي الماضي والحاضر أيضا. إذ منذ بداية دينامية النقد الاجتماعي في الغرب في القرن 16 و17 كانت معظم الأسئلة التي طرحتها الفلسفة الاجتماعية والسياسية هي أسئلة حول الرباط الاجتماعي⁽¹⁾، وهذا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال هذا المقال.

2- أهداف الدراسة:

ليس للباحث الاجتماعي أي هدف سوى أن يفهم فهما صحيحا، معظم جوانب مشكلته التي يقوم بدراستها، وليس للمصطلح الاجتماعي أي هدف أسمى من رغبته في الحد من عنفوان المشكلة الاجتماعية والتخفيف من آثارها⁽²⁾، وعليه يمكن القول إن الهدف من دراستنا هذه يتمثل في:

أ- أهداف علمية: تتمثل في إظهار واقع الرباط الاجتماعي عامة وبين المرشحين الجدد خاصة في ظل عمليات الترحيل التي عرفتها البلاد وتأثير منطقة السكن على مفهوم المشاركة والعزلة الاجتماعية.

ب- أهداف مجتمعية: تتمثل في إعطاء صورة واقعية ومجسدة عن طبيعة الحياة الاجتماعية في المناطق السكنية الجديدة، سواء من الناحية الاجتماعية الاقتصادية، أو النفسية... إلخ، فالرباط الاجتماعي مرآة عاكسة وصورة مصغرة للتفكير الاجتماعي للمرحلين في المنطقة أو الحي محط الدراسة.

3- إشكالية الدراسة:

لقد كان ولا يزال الإنسان اجتماعيا بطبعه، فهو يحمل في أعماقه سمات التجمع، وهذا يعني أنه فطر على العيش مع الجماعة والتفاعل مع الآخرين، ودافعه إلى ذلك التعاون من أجل

توفير لقمة العيش، إذ أصبح موضوع المدينة وما يرتبط بها من قضايا ومشكلات محل اهتمام الباحثين والمفكرين في مجال علم الاجتماع منذ البدايات الأولى لنشأة هذا العلم؛ الأمر الذي أدى إلى ظهور العديد من المداخل النظرية والمنهجية والمحاولات الإمبريقية التي اهتمت بدراسة المدن، والقضايا المرتبطة بها، ومن أهمها مدرسة شيكاغو التي أحدثت تطورا ملحوظا في الدراسات الحضرية، بفضل أعمال روبرت ايزرا بارك Robert Ezra Park ، ولويس وورث Lewis Worth اين اهتمت بدراسة مختلف مشاكل المدينة في المناطق الحضرية من خلال دراسة البعد المكاني والعمراني، ودراسة ثقافة المدينة، وتطور بنائها؛ نظرا لما عرفته المدن من تغيرات اجتماعية، واقتصادية أثرت على الحياة الاجتماعية.

إذ تمثل النظرية البنائية الوظيفية أكثر الاتجاهات النظرية رواجاً في علم الاجتماع وهي من المعالم الرئيسية لعلم الاجتماع الأكاديمي المعاصر، بحيث تعتمد هذه النظرية في تحليل المجتمع وتفسيره على عنصرين مهمين، هما: البناء Structure والوظيفة Fonction، وهما يمثلان العمود الفقري لهذه النظرية. فالبناء الاجتماعي هو مجموعة العلاقات الاجتماعية الثابتة والدائمة التي تربط بين أعضاء المجتمع الذين يلعبون أدواراً معينة، ويشغلون مكانة اجتماعية محددة، ومن ثم يكونون جماعات اجتماعية متعددة في المجتمع.

أما مفهوم الوظيفة Fonction فيعني أن الوظيفة هي الإسهام الذي يقدمه الجزء للكل، وهذا المعنى نجده عند دور كيم Durkheim ومالينوفسكي Malenoweski، وهناك معانٍ أخرى للوظيفة، مثل الإسهام الذي تقدمه الجماعة لأعضائها، كما تستخدم بمعنى المهنة، أو العمل، أو الإشارة إلى المنفعة التي يحصل عليها الشخص نتيجة ممارسته لأعمال معينة⁽³⁾.

ويعتبر المجتمع الجزائري مجتمعا يتمتع بموروث ثقافي واجتماعي أصيل؛ نتيجة للتراكمات التاريخية والتغيرات الاجتماعية التي عرفها؛ ما سيؤدي حتما إلى تغيرات في الروابط الاجتماعية بكل أنواعها، وهذا ما وضحته بعض الدراسات الميدانية حول الرباط الاجتماعي في الجزائر، مثل: دراسة عدي الهواري حول التحولات الاجتماعية في المجتمع الجزائري الأسرة والرباط الاجتماعي،

ودراسة رشيد حمادوش حول الرباط الاجتماعي وإشكالية التقاليد والحداثة، وكذلك دراسة بلخضر مزوار حول الدين والرباط الاجتماعي في الجزائر، إضافة إلى دراسات أخرى غير معروفة حول موضوع الرباط الاجتماعي في الجزائر. ومن هذا المنطلق سنحاول تسليط الضوء على إشكالية الرباط الاجتماعي في الأحياء الجديدة، من خلال طرح التساؤل الآتي:

* ما طبيعة الرباط الاجتماعي بين المرحلين الجدد؟ وهل هؤلاء الأفراد يميلون إلى قيم المشاركة أو إلى العزلة الاجتماعية؟

* هل يؤدي المستوى السسيواقتصادي للمرحلين الجدد إلى توجيه قيام المشاركة بينهم؟

* هل هناك علاقة بين الوازع الديني والرباط الاجتماعي للمرحلين الجدد من خلال ممارستهم الدينية (الصدقة، عاشوراء، رمضان، العيد)؟

4- الفرضيات

-التباين في المستوى السسيواقتصادي للمرحلين الجدد يلعب دورا بارزا في إضعاف قيم المشاركة بينهم.

-توجد علاقة وطيدة ومباشرة بين الوازع الديني والرباط الاجتماعي للمرحلين الجدد من خلال ممارستهم الدينية.

5- مجالات الدراسة

أ-المجال الزمني: دام البحث الميداني الاستطلاعي وتطبيق دليل المقابلة مع العائلات المرحلة شهرين، أي من شهر أفريل 2019 إلى غاية جوان 2019، بحيث استغرقت المرحلة الاستطلاعية مدة 15 يوما، إذ ركزت الباحثة جهودها على جمع المادة العلمية وتطبيق تقنية الملاحظة بغير المشاركة، التي لها علاقة وطيدة ومباشرة، والتي من شأنها أن تخدم موضوع البحث.

ب-المجال المكاني: وقع اختيار الباحثة في الجانب التطبيقي للدراسة على حي إحران الواقع

بولاية جيجل، التي تطل من الجهة الشمالية على البحر الأبيض المتوسط، ومن الجنوب تحدها

ولاية ميلة وسطيف، ومن الشرق والغرب تحدها ولايتا سكيكدة وبجاية على التوالي، وأكثر ما يميز ولاية جيجل عن غيرها من المدن الساحلية المحيطة بها الكهوف والمغارات العجيبة، بالإضافة إلى شاطئها الذي يعطيها جمالا طبيعيا ساحرا، كما تبعد ولاية جيجل عن العاصمة بـ 350 كم. أما الحي محط الدراسة فيقع على بعد 5 كم من مركز المدينة. انحدارها ضعيف الارتفاع من 50 إلى 150 م، ويتم الوصول إليها عبر منفذين: الطريق الوطني رقم 77 من جهة الكلم الخامس، والطريق المتجه إلى التجمع الثانوي، بني أحمد بقاوس من حي العقابي .

6- الدراسات السابقة والمقاربة النظرية

1- دراسة الهواري عدي، بعنوان: الأسرة والروابط الاجتماعية نموذجا للتحول، إذ أوضح أن المجتمع الجزائري عرف تغيرات جذرية كبيرة بعد الاستقلال، أثرت كثيرا على تركيبة الأسرة الجزائرية، إذ شملت كل الروابط الاجتماعية، بدءا من النزوح الريفي إلى المدن، الذي أطلق عليه مصطلح أزمة الرابطة الاجتماعية في الجزائر، حيث تلاشت تدريجيا تلك الروابط، فبعد أن كانت دموية قوية أصبحت وآلت إلى روابط مصلحية حديثة، وهو ما مهد إلى ظهور الأسرة النووية، إذ قوام المجتمع الجزائري في نظر الكاتب كان قائما على سلطة الأب، من خلال امتداد وتوسع العائلة الكبيرة، وتغير المجتمع، وظهور الأزمات مثل أزمة السكن، التي يعتبرها من المسببات الرئيسية في تغيير نمط الأسرة، والذي نتج عنها انفصال الأسرة النووية عن الأسرة الكبيرة، فأدى ذلك إلى التباعد في الروابط، وضعف رابطة القرابة؛ لأنه يشير إلى أن زواج الأقارب بدأ بالزوال في المجتمع الجزائري، وخلفه الزواج الخارجي؛ ما أدى إلى تغيير في رابطة القرابة⁽⁴⁾.

ب- دراسة مصطفى بوتفنوشات، بعنوان: العائلة والروابط الاجتماعية في الجزائر: التطور

والخصائص الحديثة.

تناول مصطفى بوتفنوشات رحمه الله (أستاذ وباحث بجامعة الجزائر 2) العائلة الجزائرية: التطور والخصائص الحديثة لسنة 1984، وهو موضوع دكتوراه درجة ثالثة في علم اجتماع التنمية بجامعة بوردو، تقدم بها تحت عنوان تطور البنيات العائلية الاقتصادية من الجزائر التقليدية

إلى الجزائر المعاصرة، إذ اهتم في هذه الدراسة بالجانب الاقتصادي للعائلة الجزائرية، مركزا فيها على شكل العلاقات العائلية الجزائرية من خلال الإجابة على الإشكال الآتي: ما نوع التطور في الجزائر الذي أحدث ثورة اشتراكية لمنحنى العائلة الجزائرية في بلد تحدث فيه تحولات سريعة في مراحل السير نحو التقدم؟

فكل أثر ديناميكي يظهر في المجتمع الكبير على المستوى الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، والثقافي وغيرها، والذي يؤدي إلى فعل معمم تقريبا داخل المجتمع المصغر الذي هو العائلة، لا يمكن أن يؤثر في البنية الأصلية للمجتمع؛ وذلك أن العلاقات في المجتمع ككل -أي بين الجسم كله والعائلة، أي الجسم الجزئي الذي هو عبارة عن مجتمع مصغر- معقدة جدا، وأشد ربطا؛ حتى يصبح من المستحيل الرجوع إلى المجتمع والحديث عنه، دون فهم العائلة؛ لهذا فقد درس الأسرة من أجل تحقيق وتحليل نسق القرابة⁽⁵⁾.

1-7- المقاربة النظرية للدراسة

يتمثل الرباط الاجتماعي في الفكر الخلدوني في ظاهرة العصبية التي تعتبر مصطلحا سسيولوجيا خلدونيا، فعندما نقول كلمة عصبية، يذهب تفكيرنا مباشرة إلى ابن خلدون الذي يعتبر أول من أعطى الدلالة السسيولوجية لهذا المفهوم ودوره السياسي في تشكل السلطة وقيام الدولة. فهو يعتبر ظاهرة العصبية بمثابة المحور الذي تدور حوله معظم البحوث الاجتماعية والسياسية، رغم أن هذا المصطلح كان شائعا بين العرب قبل مجيء الإسلام، إذ كان يعني تبني الشخص قضية ذويه، أي مساندة الشخص العمياء لجماعته، دون أن يأبه للعدالة وموقفها، غير أنه لم تكن له قط قبل ابن خلدون قيمة تفسيرية، ولا دلالة تقنية سياسية واجتماعية حقا؛ إذ لم تكن الذهنية البدوية لعرب الجاهلية لتتصور الكائن الإنساني إلا داخل فئة جماعية قطعية، هي القبيلة التي يذوب الفرد فيها، فلا وجود لشخصية خاصة متفردة، إذ الوحدة القبلية لا تعترف بروابط التضامن، ولا بروابط الود خارج الوحدة التي تتألف من أفراد نفس العصبية⁽⁶⁾.

2-7-الاتجاه البنائي الوظيفي

يذهب هذا النموذج إلى تطوير أدوات البحث النظرية للاهتمام بارتباط بعض السمات Features العديدة كالنظم والجماعات في النسق الاجتماعي الكلي، وكذلك الوصول إلى مناهج وأساليب تصف ما حدث في القرن التاسع عشر من إسهامات.

ولقد جاء المذهب الوظيفي في الفكر السسيولوجي عن طريق استعارة بعض مفهومات العلوم البيولوجية بطريقة مباشرة، ذلك هو علم البيولوجيا الذي ينظر إلى البناء في المذهب العضوي organism ويعني العلاقات المتسلسلة والثابتة نسبيا في مختلف الخلايا، وترجع نتائج نشاط مختلف الأعضاء في عملية الحياة إلى ما يسمونه بالوظيفة، وأوجه الشبه بين الكائن الاجتماعي والعضو البيولوجي، حيث إن حدود الحياة تنطبق على كل منهما، وبهذا انتشر المذهب العضوي في علم الاجتماع⁽⁷⁾.

3-7-نظرية الحاجات الإنسانية لأبراهام ماسلو

هو عالم نفس أمريكي وضع عام 1943 نظريته المعروفة بـ"هرمية الحاجات الإنسانية"، إذ انطلق أبراهام ماسلو في دراسته للدافعية من فرضية أن معظم الناس يحفزون من خلال الرغبة في إشباع حاجات متعددة ومحددة من الحاجات، ووضع نموذجا لهرمية هذه الحاجات، مبتدئا بالحاجات الأساسية في قاعدة الهرم، تليها الحاجات الأخرى تباعا إلى قمة الهرم، ويقوم الإنسان - وفق آلية تسمى الدافع- بإشباعها بالتناوب وحسب أهمية الحاجة وضرورتها في لحظة ما قبل الإشباع، فإشباع هذه الحاجات عملية مستمرة استمرار الإنسان، وتتم بالتناوب وفق الضرورة؛ فإشباع حاجة لا يعني زوالها من هرمية الحاجات التي وضعها أبراهام ماسلو، بل إفساح المجال لحاجة أخرى تبرز أهميتها بعد الحاجة المشبعة؛ لتعود الحاجة المشبعة عندما يحين وقتها؛ لتعلو سلم الأولويات للإشباع، وهكذا⁽⁸⁾.

4-7- نظرية التفاعلية الرمزية

على الرغم من الاتجاه العام الذي سيطر على النظرية الاجتماعية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، الذي كان يسير نحو تطوير مفهوم الفعل، فإننا لا نجد أحدا من كبار علماء الاجتماع الذين أشار إليهم تالكوت بارسونز في كتابه "بناء الفعل الاجتماعي"، فلقد حاول صياغة فكرة واضحة وكافية عن الذات. وقد عُرفت الذات بأنها فاعل غير متجسد يمثل المعايير وينتج المعاني بالنسبة للنسق السوسيولوجي الأكبر، أما الذات بوصفها كائنا اجتماعيا متميزا ومصدرا للفعل والطاقة، فقد وجدت على نحو ضمني كمقوم طوعي ضروري لعلم الاجتماع المناهض للوضعية، ومما هو جدير بالذكر أن جورج زيمل كان وحده الذي قدم في علم اجتماع التفاعل والروابط الاجتماعية نظرية ملائمة حول الذات الاجتماعية الإيجابية والفعالة⁽⁹⁾.

إذ تهتم التفاعلية الرمزية بدرجة أكبر بالفرد الفاعل المبدع، وقد تطورت التفاعلية الرمزية على يد العديد من الكتاب، بداية من جورج هربرت ميد GEORGE HERBERT MEAD، وأصبحت ندا رئيسيا للوظيفية في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد انبثقت التفاعلية الرمزية -شأنها في ذلك شأن البنيوية- من الاهتمام باللغة، إلا أن ميد طورها في اتجاه مختلف⁽¹⁰⁾.

8- القيمة العلمية المضافة لهذه الدراسة

ليس للباحث الاجتماعي أي هدف أرقى وأسمى من أن يفهم فهما صحيحا ودقيقا معظم جوانب مشكلة البحث، فبناء على ما تقدم فإن القيمة العلمية المضافة لهذه الدراسة هي تسليط الضوء على مفهومي المشاركة والعزلة الاجتماعية داخل المجمعات السكنية الجديدة، والكشف عن مدى إدراك السكان لقيمة الروابط الاجتماعية في تقوية علاقات الجيرة بين المرحلين، كما تأمل الباحثة أن تكون هذه الدراسة فاتحة لبحوث ودراسات أكثر تعمقا، تتناول المجمعات السكنية في الوسط الحضري الذي يعيشون فيه، وضمن التجمعات السكنية الكبرى من أجل معرفة العوامل الأكثر تأثيرا في حياتهم.

9-تحديد المفاهيم

1-9-الرباط الاجتماعي Social Bond

-التعريف الاصطلاحي: يرى P.Buvier في كتابه عن الرباط الاجتماعي أن الروابط الاجتماعية لم تعرف ولم تستعمل كمصطلح إلا في أواخر القرن 20، إذ أصبحت صبغة للعلاقات الاجتماعية والنظام الاجتماعي Ordre sociale أو السلام الاجتماعي Paix social، أي أنه لا يؤدي غيره داخل النظام الاجتماعي. فالرباط الاجتماعي اليوم يحمل معاني مختلفة، إذ يسهم في خلق الحماية للأفراد، والإقرار الضروري لوجودهم الاجتماعي⁽¹¹⁾.

2-9-العائلات المرحلة Families Reolated

التعريف الإجرائي: هي مجموعة من الأفراد أو الجماعات أو العائلات التي تم ترحيلها إلى سكنات جديدة وفق مخطط إسكاني تشرف عليه وزارة السكن والعمران، وتطبقه الهيئات المختصة.

3-9-المشاركة الاجتماعية Social Participation

التعريف الاصطلاحي: تعني المشاركة الاجتماعية la participation sociale أي أن ينضم المرء خارج مجاله المهني إلى الجماعات الاجتماعية، ثم المشاركة في المنظمات الطوعية، وخاصة تلك التي ينصب دورها على النشاط المجتمعي المحلي أو المشروعات المحلية، وتفاعله عقلا وعاطفة مع موقف الجماعة بطريقة تشجعه على المساهمة في تحقيق أهدافها، والمشاركة في تحمل المسؤولية. لكن مفهوم المشاركة الاجتماعية كما تناولته الدراسات الاجتماعية قد راح بين المعالجات الضيقة والواسعة، فالبعض يعالجها من منظور ضيق وجزئي، فيقصرها على عضوية بعض الجماعات والتنظيمات الطوعية أو مشروعات خدمة المجتمع، وغير ذلك من الممارسات الضيقة، بينما يذهب آخرون إلى تصور المشاركة على أنها إستراتيجية شاملة تتجه للإنسان، من حيث قيمه وموجهاته الأساسية، وأنها معيار ملائم للحكم على مدى ما ينطوي عليه المجتمع، من قيم إيجابية وأنماط سلوكية تتسم بالمبادرة والخلق والتجديد والإبداع⁽¹²⁾.

4-9- العزلة الاجتماعية Social Isolation

1- المفهوم اللغوي

1-انعزل: الرجل عنه: تنحى وبعد.

• اعتزل: الغلام الشيء وعنه: بعد و تنحى. وفي القران الكريم " وان لم تؤمنوا لي فاعتزلون"

• تعازل: القوم تباعد القوم بعضهم عن بعض .

• تعزل الولد الشيء, وعنه اعتزله .

2- عزله: من مكانه عزله: أبعده ونحاه . ويقال: عزله عن منصبه . وافزره , يقال: عزل الزوان عن القمح . ويقال: عزل المرضى عن الأصحاء أي أنزلهم في مكان منعزل اتقاء العدوى.

3- العزلة: الانعزال. ومنه يقال: العزلة عبادة⁽¹³⁾ .

ب- التعريف الاصطلاحي: يعرف الانعزال الاجتماعي أو العزلة الاجتماعية في علم النفس بأنه حالة ينفصل فيها الفرد عن الآخرين، أو قطع الاتصال بالآخرين وكراهيتهم وأن في بقائه وحيدا ومنعزلا عن الناس راحة بال وهدوء نفسيا. ويعرفه قشقوش⁽¹⁴⁾ بأنه وجود فجوة تباعد بينه وبين أشخاص وموضوعات مجاله النفسي إلى درجة يشعر معها بافتقاد التقبل والمودة والحب من جانب الآخرين.

كما عرفها الرواجفة بأنها خبرة غير سارة تسبب إحساسا مؤلما وغير مرغوب فيه، يتعايش معه الفرد، وتمثل إدراكا ذاتيا يتمثل في وجود نقص في العلاقات الاجتماعية سواء أكان كميا حيث لا يوجد العدد الكافي من الأصدقاء والأصدقاء، أم نوعيا مثل المحبة والألفة مع الآخرين؛ ما يجعلهم يعانون مصاعب مختلفة في مجالات الاندماج والمحبة والارتباط مع الآخرين⁽¹⁵⁾.

5-9- الممارسات الدينية Religious practices

أ- التعريف الاصطلاحي: هي عبارة عن مجموعة من الظواهر الدينية التي يشعر بها المؤمن كالمبادئ والإيديولوجيات الدينية، وبمعنى آخر هي مجموعة العبادات والروحانيات والطقوس الدينية التي يمارسها المؤمنون داخل دور العبادة أو خلال مناسبات معينة كالأعياد الدينية والنذور ومراسيم الزواج والتشييع ودفن الموتى⁽¹⁶⁾.

10- منهج البحث

لقد اعتمدت الباحثة في دراستها هذه على المنهج الكيفي Méthode qualitative وذلك بإضافة تقنيتين أساسيتين، هما الملاحظة بغير المشاركة، وتطبيق دليل المقابلة من أجل الوصول إلى معالجة سسيولوجية تحليلية دقيقة.

أ- الملاحظة بغير المشاركة، وفيها أخذت الباحثة مكانا في الحي لمدة 15 يوما يراقب منه الأحداث ومختلف الظواهر والسلوكيات، دون أن يشارك أفراد العينة بالأدوار التي يقومون بها، وقد استخدم الكاميرا وخاصة الفيديو في هذا النوع من الملاحظات، شريطة عدم معرفة المبحوثين بذلك.

ب- دليل المقابلة تقنية مباشرة تمكنت الباحثة من خلالها من جمع معطيات مباشرة من الميدان، بطرح 30 سؤالاً على مجموعة من المبحوثين (أرباب 30 عائلة قاطنة في الحي).

11- عينة البحث

تعتبر العينة الجزء المصغر من المجتمع المعني بالدراسة، شريطة أن تتصف بخصوصيات المجتمع الدراسي أو الإحصائي، وعلى هذا الأساس تم إجراء مقابلات مع العائلات المرحلة القاطنة في حي 300 مسكن - حرائن بجيجل، وبما أنه لا يمكن أن نستجوب كافة العائلات الموجودة بالحي، لكي تكون عنصرا من عناصر العينة أو مجتمع الدراسة، فقد اختيرت العينة بطريقة غير عشوائية، وتم إجراء الدراسة على مجموعة من العائلات المرحلة بطريقة عمدية، وقد كانت عينة البحث مكونة من 30 من أرباب العائلات التي تم ترحيلهم إلى الحي السكني الجديد.

المحور الثاني: مضمون البحث الميداني

من خلال ما جمعناه من بيانات عن طريق الملاحظة بغير المشاركة وتطبيق دليل المقابلة مع المبحوثين فيما يخص الفرضية الأولى لموضوع دراستنا، التي مفادها أن المستوى السسيواقتصادي له علاقة في إضعاف قيم المشاركة بين المرشحين، فإن أغلبية الإجابات كانت مدعومة لفرضيتنا، وهذا ما ظهر جليا من خلال طرحنا لسؤال الاختلاف في المستوى المادي، ومدى تأثيره على علاقات الجيرة، فقد كانت جل التصريحات حاسمة وصارمة في نفس الوقت.

حيث أكد لنا مبحوثو حي 300 مسكن باحرائن أن الاختلاف في المستوى المادي يخلق نوعا من العزلة الاجتماعية للفرد القاطن بالعمارة، إذ يقوم هذا الأخير بالتعني جانبا عن المشاركة مع أفراد حيه في مختلف النشاطات اليومية والدورية المقامة بالحي، مدعين قولهم هذا بجملة قد تكررت عند الكثير منهم، هي: "الزوالي ميقدرش يشارك كي مايكونوش عندوا دراهم"، ويعنون أن هذه النشاطات التي تقوم بها لجان الحي قد تؤثر على الفرد البسيط "الزوالي".

فاختلاف المستويات بينهم قد يؤدي إلى ظهور تصنيفات في السلم الاجتماعي للعائلات القاطنة بالحي، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على طغيان المصطلح المذكور سابقا عند 90% من مبحوثي دراستنا، وأن عمليات الترحيل هذه ساعدت على كشف التمثلات الذهنية للمرحلين فيما يخص الاختلاف في ترتيبات السلم الاجتماعي، وارتباطه ارتباطا وثيقا بتثبيت قيم العزلة الاجتماعية التي سببت حرجا وتقهقرا في الحالة النفسية لأغلبية العائلات المرحلة، ليأتي سؤالنا عما إذا كانت هناك أنشطة جماعية تشاركية بينهم بالرغم من الاختلافات المادية والمعيشية الموجودة في الحي موضوع الدراسة؟

وكانت أغلبية إجابتهم منحصرة في أنهم يحاولون القيام بها عن طريق جمع التبرعات لإنسان محتاج أو من أجل صيانة أعمال الحي التي تستحق أن تصان من طرف قاطنيه، مدعين ذلك بقولهم: "مول القهوة بعثلنا الشحيحة علاجال تنقية الحي"، وهذا يعني أن صاحب مقهى

الحي قام بوضع حصالة يجمع فيها النقود الخاصة باقتناء مواد وأدوات التنظيف للحي موضوع دراستنا.

إذ اتضح لنا أنه بالرغم من وجود ذلك الإحساس بالاختلاف في المستوى المعيشي إلا أن هناك محاولات جلية من طرف أهالي الحي للقضاء على مفهوم التصنيفات المادية فيما يتعلق بالمستوى الاقتصادي للعائلات المرحلة، وذلك من أجل خلق ذاكرة مشتركة قوامها المشاركة الاجتماعية الإيجابية والفعالة فيما بينهم.

لنسألهم في الأخير عن الحلول المقترحة والممكنة التي يرونها ضرورية لتفادي التصنيفات المادية التي أفرزتها الحياة اليومية والمشاركة في حيزهم، إذ اكتفى 10% منهم بعدم الإجابة، لتأتي نسبة 10% وهم من قال لا أعلم، في حين أن نسبة 80% من اقتراحات المبحوثين تمحورت حول ضرورة التحلي بالتواضع والوعي الجاد بوجود اختلافات في المستوى الاقتصادي فقط، وعدم السماح لهذه الاختلافات بالتأثير على الجانب النفسي والاجتماعي لكل عائلة.

كما دعموا إجاباتهم بأن الإسلام لا يحث على التصنيفات المادية، مستندين بذلك على أحاديث الرسول -صلى الله عليه وسلم- في تحريمها، إضافة إلى تأكيدهم على أن الأرزاق بيد الله، ولا داعي لإنتاج ذلك الإحساس بالفوارق الطبقية بين الجيران، الذي من شأنه أن يقضي على كل الممارسات والأشكال الجميلة التي ينتجها الحي بصفة يومية ومستمرة.

10- الاستنتاج الجزئي الخاص بالفرضية الأولى

من خلال عرضنا لإجابات وتصريحات المبحوثين حول مسألة التباين في المستوى السوسيواقتصادي وتأثيره على قيم المشاركة والعزلة الاجتماعية بحي 300 مسكن، وبالاستناد على الملاحظات المسجلة، اتضح جليا أن أغلبية آراء المبحوثين كانت تنصب حول مدى وعيهم وإدراكهم بوجود فوارق طبقية، وأن هذه الفوارق قد أثرت على نظام الحياة وسيروته داخل الحي، وأفرزت نوعا جديدا من علاقات لم يسبق لهم أن عاشوها في محيطهم السابق، مبررين إجاباتهم بأنهم لم

يتخيلوا يوماً أن الحياة في المدينة أو بالأحرى في مجمع سكني مشترك قد تظهر فيها هذه النوعية من التصنيفات.

فمنهم من يحتقر نفسه بسبب ظروفه الاقتصادية ويتملكه إحساس للمقارنة مع جيرانه، علماً بأن هذا الحي وكما ذكرنا سابقاً عبارة عن خلية واحدة تنتهي إلى رتبة مقبولة، أي أن أحوالهم الاقتصادية ليست بالسيئة ولا بالحسنة، وكما يقولون: "عايشين".

ولكن ما لاحظناه كان أقوى من تلك التصنيفات، فعلى الرغم من الدخل المتواضع، إلا أن القاطن في الحي الجديد يدعو إلى عدم رؤية باقي العائلات المرحلة بنفس رؤية الاستقرار للفقر، وضرورة التأكيد على أنهم سواسية على لسان أغلبية الباحثين، مظهرين بهذا الوعي التشاركي والمنطقي بينهم، وجوب تحقيق صور التكافل الاجتماعي، وتحسين المجال العمومي للحي، بإقامة نشاطات جماعية مثل حملات التشجير، وحملات تنظيف الحي، وجمع التبرعات لفائدة العائلات المعوزة القاطنة بنفس الحي. كل هذه الأنشطة الإنسانية الاجتماعية ما هي إلا صورة من صور الاندماج الاجتماعي بينهم، وخلق ذاكرة جماعية حسنة تبقى للأجيال المقبلة، وهذا ما يحقق الفرضية الأولى التي قامت عليها إشكالية دراستنا.

11-تحليل ومناقشة نتائج الفرضية الثانية

من خلال مدة المقابلة التي أجريناها مع عينة دراستنا، وسعينا للوصول إلى نتائج مدققة لفرضيتنا المتمثلة في وجود علاقة قوية ومباشرة بين الوازع الديني والرباط الاجتماعي للمرحلين من خلال ممارستهم الدينية (الصدقة- عاشوراء- رمضان- العيد)، فإن جل إجابات الباحثين تؤكد على وجود ذلك التلاحم الإنساني بين أبناء الحي الواحد؛ لتقوية روابطهم الاجتماعية، عن طريق الممارسات والشعائر الدينية المعروفة والمتعارف عليها منذ القدم.

هذا ما أكده لنا السيد (محمد م) العضو المنتخب بلجنة الحي المدروس، إذ أشار إلى وجود صورة سسيوتكافلية بين العائلات المرحلة، وقد ظهر هذا جلياً من خلال زيارة مرضى الحي، والذهاب إلى المسجد، وحضور حلقات دينية جماعية، فقد قال: "الدنيا فانية، نحضروا للحلقات

الدينية مع بعض ونقويوا العلاقات ديالنا"، وهو ما يفتح لنا باب وجوب التأكيد على جدية المرشحين في المحافظة على روابطهم الاجتماعية من خلال مختلف الشعائر الدينية.

إذ لو استعلموا عن مرض أحد جيرانهم فلن يتوانوا عن تأدية واجبهم، كذلك هو الحال بالنسبة لفئة النساء، فقد صرحت لنا إحدى المبحوثات بقولها: "كي تمرض إحدى الجارات نتفاهموا نزورها بيناتنا"، وهذا يعني أنه حتى لا تقع الجارة المريضة في حرج استقبال كل يوم جارة، فإنهم يجمعون أنفسهم مرة واحدة ويزرنها أخذات معهن واجب الزيارة، سواء كان مأكلاً أم مشرباً أم نقوداً؛ لمساعدتها، وكوقفه رمزية لا بد لسكان الحي من التحلي بها في مثل هذا الظروف.

إذ إن أغلبية مبحوثينا يثنون على أهمية مثل هذه النشاطات الدينية كالصدقة، وزيارة المرضى، وإطعام المساكين في حياة الإنسان: مدعمين ذلك بقولهم: "الإسلام دارها وحننا نطبقوا"، وهذا ما يوضح قوة الممارسة الدينية التي يتحلى بها معظم قاطني حي 300 مسكن، وربطها بتأصيل وتعزيز الرابطة الاجتماعية لهؤلاء المرشحين، وأن الحي في تماثلاتهم الذهنية ما هو إلا مخبر مجبري يدقق في مثل النشاطات الاجتماعية التي ينتجها هذا الأخير بصفة مستمرة.

لنجس بعدها نبض المبحوثين بمدى رهن تقوية الرباط الاجتماعي بهذا النوع من النشاطات والممارسات الدينية، لنجد أن كل المبحوثين أكدوا على إلزامية ووجوب تطبيق هذه الممارسات التي وصفوها بال "مهمة" في تقوية الرباط الاجتماعي من خلال جملة معبرة ومفسرة تقول: إن "الجيران لازم يكونوا ملاح مع بعضاهم، لازم يسقسىوا على بعضاهم، لازم تكون عندهم قيم الجيرة والمجاورة، واحترام حرية الآخر وتطبيق النظافة داخل الحي".

إنها عبارة اختصرت كل القيم والخصال الإنسانية الواجب أن يتحلى بها الإنسان في محيطه المعيشي، وإن البيئة الحضرية تفرض عليه هذا النوع من الممارسات بعيداً عن الثقافة أو المعتقدات التي يحملها الفرد في طيات شخصيته، وإن مثل هذه الممارسات كالصدقة، وإطعام المساكين أيام شهر الفضيل، وعاشوراء، وكل المناسبات الدينية التي يحتفل بها الإنسان على مدار

العام، ما هي إلا طريقة أو مسلك مباشر يعمل بطريقة أو بأخرى على تقوية الرباط الاجتماعي بين المرحلين داخل الحي السكني الجديد.

لتختتم الأسئلة في الأخير بأهم الاقتراحات والحلول الممكنة التي يراها مبحوثو الدراسة مناسبة ومهمة لتقوية الروابط الاجتماعية، في ظل الممارسات الدينية بينهم، داخل الحي المدروس؛ إذ كانت نسبة 60% من إجابات المبحوثين تدور حول ضرورة التحلي بالتواضع والاحترام بين الجيران، في حين أن 30% منهم أشاد بضرورة تربية الأولاد تربية إسلامية صحيحة، قوامها التضامن والرحمة وحب الخير للغير وعدم افتعال المشاكل بين الأهالي والجيران داخل الحي، وتأتي في الأخير نسبة 10% من مقترحات المرحلين مشجعة على إقامة حملات توعية ومسابقات دورية بين الأحياء، يبرز فيها المعنى الحقيقي لمفهوم الجوار وتفادي مفهوم الطبقية في تكوين العلاقات الاجتماعية.

12- الاستنتاج الجزئي الخاص بالفرضية الثانية

تشير مختلف الإجابات التي حصلنا عليها من خلال ميدان الدراسة إلى وجود علاقة مباشرة بين الممارسات الدينية ومفهوم الرباط الاجتماعي المدروس، إذ أكدت أغلبية العائلات المرحلة على ضرورة التحلي بأخلاقيات التعامل الحسن للمسلم مع جاره بعبارة: "الجار وصى عليه ربي والنبى"؛ ما يعني أن المناسبات الدينية مثل رمضان وعاشوراء والمولد النبوي الشريف... تعمل على تحسين وتقوية علاقة الجيران فيما بينهم، كذلك يعتبرون إطعام المساكين وزيارة المرضى من ضمن أهم وأسى وأرقى مراتب التعامل الإنساني مع الغير، إذ يدعمون قولهم بأنه لا بد من أن نطبق تعاليم ديننا الحنيف ونستمد منها في مختلف أمور حياتنا، لا من العرف والتقاليد، وأن مثل هذه الممارسات الدينية من شأنها أن تعزز من قوة الرباط الاجتماعي الذي عموده المعاملة الحسنة والاقتداء بسيرة السلف الصالح، وهذا ما يجعلنا نؤكد على صحة فرضيتنا الثانية التي قامت عليها الدراسة.

إذن، الممارسة الدينية وتقديس الفرح التي يمارسها الأفراد ضمن المجال الحضري كنتاج ثقافي أصبحت وظيفة مجتمعية بامتياز، تحيلنا إلى ديناميكية تفكيك للعزلة المجتمعية وخلق إمكانات جديدة؛ لترميم ومراجعة اتجاه وأشكال العلاقات الاجتماعية الموهلة في الفردانية والطبيعة القلقة الموصولة بهشاشة الروابط بالمكان والمجال.

فقد ينجح الزمن اللاديني في كثير من الأحيان في خلق ديناميكية اجتماعية جديدة أولبنات أساسية لتكوّن هكذا ديناميكيات اجتماعية، تجبر -افتراضيا- بعض الأفراد على إخضاع مفاهيمهم وتصوراتهم وتمثلاتهم للمكان وعلاقات القرب والمشارك والمعمومي من المجال، في اتجاه يعيد بناء المواقع والعلاقات داخل الحي.

فالعديد من الناس لا يجدون غير الزمن الديني الذي يقتحم الزمن الاجتماعي (اللايني) لترميم نسيج العلاقات الضعيفة.

الخلاصة العامة:

بعد القيام بعرض ومناقشة استجابات المبحوثين حول موضوع "الرباط الاجتماعي بين المشاركة الاجتماعية والعزلة الاجتماعية حي 300 مسكن أنموذجا" خصوصا في هذه المرحلة التي شهدت نقلا معتبرا لكافة العائلات إلى سكنات ذات صبغة اجتماعية، فإن جل ما أحصيناه من نتائج له علاقة وطيدة بموضوع دراستنا، التي مفادها أن ضعف المستوى السسيواقتصادي يؤدي إلى إضعاف قيم المشاركة بين المرحلين؛ إذ صرح لنا أغلبيتهم بأن أصحاب الدخل البسيط والعاطلين عن العمل يعانون من تقهقرا في الحالة النفسية بسبب شعورهم بالدونية، مقارنة مع غيرهم.

وأن مفهوم التصنيف الاجتماعي قد برز بشكل يثير قلق قاطنيه، داعين إلى ضرورة التحلي بالتواضع ومعاملة الناس معاملة حسنة في محيطهم المعيشي، كما يعترفون بأن هناك تصنيفات مادية بين المرحلين، أي تصنيف على أساس الدخل الفردي الخام (كل رب عائلة ومستواه

الاقتصادي)، ولكن يجب أن لا نتركها تطفى على تفكير الفرد، فهي فوارق اقتصادية فقط لا أكثر ولا أقل، كما يجب التحلي بروح الإنسانية والمعاملة الحسنة بين أفراد الحي المشترك.

كما استخلصنا من دراستنا هذه أن هناك علاقة وطيدة ومباشرة بين الوازع الديني والرباط الاجتماعي من خلال الممارسات الدينية التي يقوم بها قاطنو الحي بصفة مستمرة، وهذا ما لمسناه من خلال ملاحظتنا غير المباشرة لمدة 15 يوماً، واستجوابنا للعينة المدروسة التي أكدت لنا على ضرورة التحلي بالأخلاق الحسنة وبتعاليم ديننا الحنيف، مستندين في ذلك إلى الحديث:

"عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت انه سيورثه"، أي أن هناك وعياً بضرورة تطبيق تعاليم الإسلام فيما بينهم، والعمل على تقوية هذه العلاقات من خلال حضور الحلقات الدينية جماعة في مسجد الحي، وأداء واجب زيارة المريض، وإطعام المساكين أيام الشهر المعظم، والتصدق في المناسبات الدينية مثل رمضان، وعاشوراء، كل بمستواه، والمستوى درجات، ولعل الكلمة التي تداولوها على ألسنتهم كثيراً هي: "كل واحد ومقدوروا".

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على تلك الروح الإيمانية التي تبلورت في شكل ممارسات وأنشطة دينية بسيطة، ولكنها مهمة في تقوية العلاقات والروابط الاجتماعية، وتكاد أن تندثر ببروز الفردانية وطابع العزلة التي فرضتها المجمعات السكنية تلقائياً؛ ليكون هذا تحقيقاً للهدف الثاني، والمتمثل في وجود علاقة قوية ومباشرة بين الوازع الديني والرباط الاجتماعي، من خلال الممارسات الدينية (زيارة المرضى، وإطعام المساكين، وعاشوراء، ورمضان، والعيد).

فثمة سيرورة تنافذ وتقاطع بين الديني واللايدي في حياة الناس المجتمعية تراوح مكانها بين التأثير والتأثر بالديناميكيات الاجتماعية الفردية والجماعية، التي يتبنّاها الأفراد والجماعات، ضمن المجال الحضري أو مدن اليوم. فمدينة اليوم مٌثقلة بعمق تفاصيل فردية قلقلة ومسارات ذاتية متخالفة ومتناقضة لا تولى البعد الجماعي في الحياة الحضرية ثقلاً مهماً، فقد تحوّلت معه

تدرجيا هذه المدن إلى ساكنة ممتدة تغلب العزلة عليها، وتصبغ أشكال التبادل والتفاعل الحضريين.

من هنا يحضر الزمن الديني (الممارسات التعبدية اليومية والمناسبات الدينية المختلفة) في حياة المدينة، ليقول: لا القطيعة، وليخلق "زمننا لا زمني"، ويوجد مجالات جديدة وغير روتينية لتخفيف قبضة الفردانية والعزلة الاجتماعية، وفرصا لترميم العلاقات الاجتماعية وتنشيط ديناميات تشبيك علائقي، وتخرج الحياة الحضرية والروتين اليومي لمدينة اليوم، التي تؤسس للفراغ والغياب المجتمعي مجاليا وعلائقيا؛ لينتخب هذا الزمن أفرادا بعينهم، لتملك الفعل والمبادرة وتحديد مسارات الفعل أحيانا ضمن مدن اليوم.

الخاتمة:

لا شك في أن موضوع هذه الدراسة والمتمثل في "الرباط الاجتماعي للمرحلين بين المشاركة الاجتماعية والعزلة الاجتماعية - حي 300 مسكن حرائن، ولاية جيجل أنموذجا" شكل في نظرنا رهانا وتحديا كبيرين؛ نظرا لارتباطه بظهور مختلف الظواهر الاجتماعية التي أفرزتها عمليات الترحيل مؤخرا إلى أحياء سكنية جديدة ذات صبغة اجتماعية.

فمن خلال تطبيقنا لدليل المقابلة لـ 30 عائلة مرحلة، ظهر للباحث أهمية الرباط الاجتماعي في المحافظة على متانة وقوة العلاقات الاجتماعية، بالتغلب على مفهوم التصنيفات المادية لهذه الأسر، في ظل الحياة الصعبة التي أصبح يعاني منها الأفراد في كافة دول العالم، وخصوصا في الأحياء السكنية الجديدة، إضافة إلى حث أغلبية المرحلين على تطبيق مختلف الممارسات الدينية التي من شأنها أن تقوي مفهوم الرباط الاجتماعي بينهم؛ فتبادل الزيارات بينهم عند المرض يعتبرونه أقل واجب يمكن أن يعملوه وأن الزيارة ليست من باب الإنسانية فقط، وإنما من أجل توريث مثل هذه الممارسات لأجيال متتالية، التي من شأنها أن تحافظ على كل ما هو جميل وأصيل داخل هذه الأحياء السكنية الجديدة، التي أفرزت نوعا جديدا من الممارسات الاجتماعية،

التي تستحق أن يسلط الضوء عليها، فيا ترى، هل استطاعت هذه المجمعات السكنية الجديدة أن تلغي كل الشوائب الدخيلة على عادات وأعراف المجتمع التي صاحبت عمليات الترحيل في الأونة الأخيرة؟

قائمة الملاحق:

العنوان: صورة لسكان حي 300 مسكن وهم يقومون بحملة تنظيف واسعة



المصدر: تصوير العيد شريفة بتاريخ 2019/03/30 على الساعة 14.30

العنوان: براعم الحي يشاركون أيضا في حملة التنظيف



المصدر: تصوير العيد شريفة بتاريخ 2019/03/30 على الساعة 14.30

العنوان: صورة ملتقطة لحي حرائن من الفضاء



المصدر: صورة مأخوذة عن طريق Google Earth

العنوان: حي حرائن من زاوية بعيدة



المصدر تصوير العيد شريفة بتاريخ 2019/08/05

العنوان: صورة ملتقطة لأبناء حي 300مسكن أثناء عملهم التطوعي في بناء مسجد الحي



المصدر تصوير العيد شريفة بتاريخ 2019/06/05 الساعة 22.15

العنوان: انتهاء الأشغال بمسجد خالد بن الوليد بعد سنة من انطلاق أعمال البناء فيه
بمساعدة جيران الحي



المصدر تصوير العيد شريفة بتاريخ 2020/04/10 الساعة 15.30

الهوامش والإحالات:

- (1) إدريس نوري، سسيولوجيا الرباط الاجتماعي، جامعة محمد مين دباغين، سطيف، الجزائر، 2016/2017: 6-9.
- (2) ينظر بوعناقة علي، الأحياء غير المخططة وانعكاساتها على الشباب الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1987: 37.
- (3) الموسوعة الجزائرية للدراسات السياسية والإستراتيجية، تاريخ النشر 09/14 /2018، تاريخ التصفح <https://www.politics-dz.com> .2019/02/02
- (4) عدي الهوازي، الأسرة والروابط الاجتماعية نموذجا للتحويل، edition la découverte paris، 1999: 69.
- (5) حنان مالكي، الخصائص السسيولوجية للأسرة الجزائرية التقليدية والحديثة، جامعة محمد خيضر، بسكرة، مجلة العلوم الإنسانية، ع1، 2011 م: 43-58.
- (6) انظر: محمد عزيز لحبابي، ابن خلدون معاصرا، دار الحدائث للطباعة، لبنان، 2005 م: 50.
- (7) غريب سيد أحمد، عبد الباسط عبد المعطي و آخرون، المدخل في علم الاجتماع المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2002 م: 85.

- (8) جابر صبحي العتيبي، تطور الفكر والأساليب في الإدارة، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، 2005 م: 78.
- (9) السيد عبد العاطي السيد، النظرية في علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2005 م: 100.
- (10) عبد المصطفى جواد الجواد، نظرية علم الاجتماع المعاصر، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، 2009 م: 25
- (11) أمينة كرابية، طبيعة الرابطة الاجتماعية في المجتمع الحضري، اطروحة دكتوراه، جامعة وهران، 2015 م: 27.
- (12) مقاتل الصحراء، المشاركة الاجتماعية، تم أخذ المادة بتاريخ: 16 فبراير 2019، متاح على الرابط الآتي:
http://www.moqatel.com/openshare/Behoth/Mnfsia15/SocialPart/sec01.doc_cvt.htm
- (13) المعاني، لكل رسم معنى بتاريخ 2019/02/16 <https://www.almaany.com/ar/dict/ar/>
- (14) إبراهيم قشقوش، خبرة الإحساس بالوحدة النفسية، دار الثانية للنشر والتوزيع، جامعة قطر، 2003 م: 130
- (15) عبد الله الرواجفة، أثر برنامج إرشاد جمعي في تخفيف الشعور بالعزلة الاجتماعية لدى طلاب الصف الأول من المرحلة الثانوية بالأردن، مجلة العلوم التربوية، يونيو، العدد 12، قطر، 2007 م: 17.
- (16) إحسان محمد الحسن: علم الاجتماع الديني، دار وائل للنشر والتوزيع، الأردن، 2005 م: 17.



- (25) Roy van den and Brink- Budgen, **Critical Thinking for students**. published by Howtobooks. united Kingdom. 3 rd edition. page 17
- (26) Linda Elder, Richard Paul. **Critical Thinking: Tools for Taking Charge of Your Professional and Personal Life**. published by Pearson Education USA. 2013. 2nd Edition. page 7.
- (27) Tracy Bowell and Gary Kept. **Critical Thinking: A Concise Guide**. Published by international Ltd, Padstow, Cornwall. 2002. 1st Edition British page 123.
- (28) Robert H. Ennis. **The Nature of Critical Thinking: Outlines of General Critical Thinking Dispositions and Abilities**. International Journal of Humanities and Social Science Vol. 4 No. 5 2013, p 67, 81.
- (29) Richard Paul, Linda Elder **30 Days to better thinking and better living with critical thinking**. published by Pearson Education USA. 2013. 2013, p. 181.
- (30) Manktelow, J., Birkinshaw, J. (). **100 ways to be a better boss** published by mind tools for management. New York: Wiley 2018. 3rd Edition..p. 81.
- (31) Roy van den and Brink- Budgen, **Critical Thinking for students**. published by Howtobooks. United Kingdom. 3 rd edition. p 91.
- (32) Moore, B., & Parker, R. **Critical thinking**. published by McGraw-Hill California state. 2008. 9th edition, p.10
- (33) Robert H. Ennis. **The Nature of Critical Thinking: Outlines of General Critical Thinking Dispositions and Abilities**. International Journal of Humanities and Social Science Vol. 4 No. 5 2013, p 75.
- (34) Palmer, A. **Critical thinking, an argument**. 2013, from <http://missiontotransition.blogspot.com/2013/02/critical>.
- (35) Michael R. Le Gault. **Think**. library of congress cataloging- publication Data. USA. 2001. 3rd edition. Page 117
- (36) Linda Elder, Richard Paul. **Critical Thinking: Tools for Taking Charge of Your Professional and Personal Life**. published by Pearson Education USA. 2013. 2nd Edition. page 127.
- (37) Linda Elder, Richard Paul. **Critical Thinking: Tools for Taking Charge of Your Professional and Personal Life**. published by Pearson Education USA. 2nd Edition. page 121.



- (16) Ricketts John C. **The relationship between leadership development and critical thinking skills selected youth leaders in the national FFA organization** 2005, from <https://www.leadershipeducators.org/Resources/Documents/Conferences>
- (17) Mike Kobayashi, others. **Relationship between critical-thinking and decision-making in exercise and lifestyle in adolescents**. European Journal of Public Health. 2016 Volume 26, Issue suppl. page 101.
- (18) Helsdingen, A., van Gog, T van Merriënboer, J., **The effects of practice schedule and critical thinking prompts on learning and transfer of a complex judgment task**. the Open University of the Netherlands Journal of Educational Psychology, 2011.103 (2), 383-398 DOI: 10.1037/a0022370.
- (19) Motahare Pilevarzadeh¹, Fatemeh Mashayekhi¹. **Relationship Between Critical Thinking Disposition and Self-esteem in Bachelor Nursing Students**. *BIOSCIENCES BIOTECHNOLOGY RESEARCH ASIA*, August 2014. Vol. 11(2), 973-978. Jiroft University of Medical Sciences, Jiroft, Iran.
- (20) Sook Kim, Hyun Choi, **The Relationship between Problem Solving Ability, Professional Self Concept, and Critical Thinking Disposition of Nursing Students**. International Journal of Bio-Science and Bio-Technology. in Korea. 2014 Vol. 6, No. 5 (2014), pp. 131-142.
- (21) Anne Collins McLaughlin and Alicia E. McGill. **Critical thinking skills in a humanities course reduces student beliefs in "pseudoscience"**, by North Carolina State University. 2017. page 34-56
- (22) Dawood Alhedabi, Altaaf Alashhwal, **The availability of some critical thinking skills of talented students in high schools**. University of science and Technology, Yemen, 2012, Arab Journal for Quality in Higher Education. 2012,3 (5),1,26.
- (23) Zakariya abu Dabat. **The Achievement and Development of Critical Thinking Skills in the Arabic Language of Adolescent Pupils With reference to The Primary Stage throughout Jordan**, International Journal of Humanities and Social Science Vol. 3 No. 5; March 2013 page 34-41
- (24) Hoffman, Elwin. **The relationship between critical thinking and confidence in decision-making**. ELSEVER journal. May–June 2003. Volume 32, Issue 3 USA. Page 21.

- (5) Linda Elder, Richard Paul. **Critical Thinking: Tools for Taking Charge of Your Professional and Personal Life.** published by Pearson Education USA. 2nd Edition. page 121.
- (6) Thompson, H. **The stress effect: Why smart leaders made dumb decisions-and what to do about it.** published by Jossey-Bass. San Francisco, 2010 1st edition. p. 13.
- (7) Anne Collins McLaughlin and Alicia E. McGill. **Critical thinking skills in a humanities course reduces student beliefs in "pseudoscience".** Watson. 2017. from <https://news.ncsu.edu/2017/03/critical-pseudoscience->
- (8) Richard Paul, Linda Elder **30 Days to better thinking and better living with critical thinking.** published by Pearson Education USA. 2013. 2nd Edition. page 63.
- (9) Zakariya abu Dabat. **The Achievement and Development of Critical Thinking Skills in the Arabic Language of Adolescent Pupils With reference to The Primary Stage throughout Jordan,** International Journal of Humanities and Social Science Vol. 3 No. 5; March 2013 page 19.
- (10) Tracy Howell and Gary Kept. **Critical Thinking A Concise Guide..** Published by international Ltd, Padstow, Cornwall. 2002. 1st Edition British page 53.
- (11) Lau, J. Chan, J. **The difference between the level of critical thinking skills among Owens students and national sample of students.** Owens community college. 2013. *CAAP Critical Thinking Test Summary*, from <https://www.owens.edu/ie/caap-critical-thinking>
- (12) Chi, W. **Critical Thinking test in fall semesters.** Kean University. 2013, from <https://www.kean.edu/sites/default/files/u4>.
- (13) Byron Javier. **critical thinking skills between different student groups of MXC students.** MXC university. 2011. from <https://www.ccc.edu/colleges/malcolm-x/departments/Documents...>
- (14) Hoffman, Elwin. **The relationship between critical thinking and confidence in decision-making.** ELSEVER journal. May–June 2003. Volume 32, Issue 3 USA. Page 53.
- (15) Thomas V, Hill. **The Relationship between critical thinking and decision-making in respiratory care students.** 2002. from <https://www.rcjournal.com/contents/05.02/05.02.0571.cfm>

The third part:: a tool to measure decision-making skill:

And in this part a mind tool for decision making has been used, after making some adjustments. It consists of 19 item, and six axes as follows:

1. Establishing a positive decision-making environment (3,7,13,16)
2. Generating potential solutions. Items which measure it are No (4,8,11)
3. Evaluating the solutions. Items which measure it are No. (1,6,15)
4. Deciding. Items which measure it are No. (5, 10, 17)
5. Checking the decision. Items which measure it are No. (2,9)
6. Communicating and implementing. Items which measure it are No. (12, 14, 18,19)

-There are three levels for decision-making skill

1. weak (from 18- 42)
2. good (from 43- 66)
3. excellent (from 67- 90)

-The degree of response is as follows:

- very often (5 degree) - often (4 degree)
- sometimes (3 degree) - rarely (2 degree)
- not at all (one degree)

The Margins

- (1) Richard Paul, Linda Elder **30 Days to better thinking and better living with critical thinking.** published by Pearson Education USA. 2013. 2nd Edition. page 9.
- (2) Tracy Howell and Gary Kept. **Critical Thinking A Concise Guide..** Published by international Ltd, Padstow, Cornwall. 2002. 1st Edition British page 9.
- (3) Mike Kobayashi. **Relationship between critical-thinking and decision-making in exercise and lifestyle in adolescents..** European Journal of Public Health, Volume 26, Issue suppl_1, 1 September 2016. page 189.
- (4) Reichenbach, B. **An Introduction to Critical Thinking.** published by McGraw-Hill Humanities USA. 2000. 1st Edition page 7.

Sample Passage 2: Faculty Evaluations

Question N	Correct Answer	Content Category
9	C	Analyzing an Argument
10	G	Analyzing an Argument
11	D	Analyzing an Argument
12	G	Evaluating an Argument
13	B	Analyzing an Argument
14	H	Analyzing an Argument
15	D	Extending an Argument
16	H	Evaluating an Argument

Sample Passage 3: Moral Obligation

Question N	Correct Answer	Content Category
17	C	Analyzing an Argument
18	H	Evaluating an Argument
19	B	Analyzing an Argument
20	F	Analyzing an Argument
21	B	Analyzing an Argument
22	F	Extending an Argument
23	D	Evaluating an Argument
24	J	Evaluating an Argument

Sample Passage 4: Commercial Children

Question N	Correct Answer	Content Category
25	A	Analyzing an Argument
26	J	Analyzing an Argument
27	D	Evaluating an Argument
28	J	Evaluating an Argument
29	A	Analyzing an Argument
30	J	Extending an Argument
31	C	Analyzing an Argument
32	J	Evaluating an Argument

14. When communicating my decision, I include my rationale and justification.					
15. Some of the options I've chosen have been much more difficult to implement than I had expected.					
16. I prefer to make decisions on my own, and then let other people know what I've decided.					
17. I determine the factors most important to the decision					
18. I use those factors to evaluate my choices.					
19. I emphasize how confident I am in my decision as a way to gain support for my plans.					

END OF QUESTIONNAIRE

THANKS FOR YOUR KIND COOPERATION

- هذه الورقة لا تتبع الاستبيان وهي خاصة بحساب نتائج الاستبيان
-

Correct Answers for sample Critical Thinking Test Questions

Sample passage 1: Charitable Donations Debate

Question N	Correct Answer	Content Category
1	B	Extending an Argument
2	F	Analyzing an Argument
3	D	Analyzing an Argument
4	H	Analyzing an Argument
5	B	Extending an Argument
6	G	Evaluating an Argument
7	B	Analyzing an Argument
8	F	Analyzing an Argument

For each statement, select the column that best describe you, please answer question as you actually are (rather than how you think you should be), and do not worry if some questions seem to score in the wrong direction.

statements to Answer	Not at All	Rarely	Some times	Often	Very Often
1. I evaluate the risks associated with each alternative before making a decision.					
2. After I make a decision, it's final – because I know my process is strong.					
3. I try to determine the real issue before starting a decision-making process.					
4. I rely on my own experience to find potential solutions to a problem..					
5. I tend to have a strong "gut instinct" about problems, and I rely on it in decision-making.					
6. I am sometimes surprised by the actual consequences of my decisions.					
7. I use a well-defined process to structure my decisions.					
8. I think that involving many stakeholders to generate solutions can make the process more complicated than it needs to be.					
9. If I have doubts about my decision, I go back and recheck my assumptions and my process.					
10. I take the time needed to choose the best decision-making tool for each specific decision.					
11. I consider a variety of potential solutions before I make my decision.					
12. Before I communicate my decision, I create an implementation plan.					
13. I tend to support my friends' proposals and try to find ways to make them work.					

- C. The bill would, in effect, ban child advertising.
- D. Commercials contain relatively few bad arguments.
30. Senator Oppose says that without child programming, children would not know what to do with their time. Which of the arguments below would probably be the most effective reply to this statement?
- F. At any point in time, every child is doing some-thing, be it eating, sleeping, thinking, or some-thing else. So children would always be doing something with their time, even without TV.
- G. If Senator Oppose is considering teenagers as children, she is wrong. If Oppose is excluding teen-agers, she is contradicting herself.
- H. You are assuming that children do not value their time. Based on my experience with children, I know that assumption is false.
- J. In many parts of the world, children still have no television but find things to do with their time. So children can find things to do with their time.
31. In mentioning that no studies show that commercials damage children (lines 49–51), Senator Oppose seems to assume, but does not say, that:
- A. commercials are valuable for purposes of entertainment.
- B. if commercials have known harmful effects, they should be banned.
- C. if commercials have no known harmful effects, they should not be banned.
- D. if commercials are not banned, then they have no known harmful effects.
32. What conclusion follows necessarily from these two premises?
- I. If the bill passes, child advertising will stop.
- II. Once child advertising stops, commercial stations won't be able to make a profit from child programming.
- F. If the bill passes, commercial stations will not show child programming.
- G. If child advertising stops, it will be because the bill passed.
- H. Passing the bill would be a disaster for child programming.
- J. If the bill passes, then child programming would be unprofitable for commercial stations.

THIRD PART: MEASUREMENT OF THE DECISION-MAKING SKILLS

INSTRUCTIONS:

with their time, so parents would become angry with us. For economic reasons, manufacturers and retailers would also be upset with us. Considering that the bill is also vague and poorly supported by evidence or argument, I don't think it's worth enduring the anger of so many interests.

25. In his speech, Senator Support's main conclusion is that:
- commercials aimed at young children should be banned.
 - it is unfair to aim commercials at people who can't reason well.
 - commercials with bad arguments encourage children to think badly.
 - the bill is politically, socially, and economically unrealistic.
26. When Senator Support says (lines 17–19) that taking advantage of ignorance "is utterly despicable," he is probably:
- condemning ignorance.
 - concluding that his son is ignorant.
 - concluding that all children are ignorant.
 - appealing to the emotions of the audience.
27. Suppose Senator Support's reasons for his belief that advertising has a detrimental effect on children are wrong. Would that show that advertising has no detrimental effects on children?
- Yes, because bad reasons often yield incorrect conclusions.
 - Yes, because advertising has not been proven to have a detrimental effect on children.
 - No, because good reasons may support contrasting conclusions.
 - No, because reasons can be wrong when the conclusion is correct.
28. What would Senator Support probably need to assume in order to apply his arguments to the proposal that all commercials should be banned?
- If all commercials are banned, then bad arguments will not appear on TV.
 - Commercials often encourage people to buy luxuries rather than necessities.
 - Commercials are irritating interruptions in viewing, and they irritate everyone, not just children.
 - People of all age groups are impressionable and unable to discriminate good arguments from subtly bad ones.
29. According to the passage, which of the following is the main reason why Senator Oppose thinks that the bill would be unenforceable?
- The bill is too vague.
 - Powerful interest groups would be upset.

abilities and encourages bad thinking. Commercials aimed at young children should be banned. My bill would do that. Research has shown that young children are often unable to discriminate good arguments from subtly bad ones. The arguments in TV commercials are, of course, predominantly bad, the main argument being, in essence, “Look at this image. If you like the image, buy this product.” Children like my young son aren’t sophisticated enough to know that this is a bad argument. Advertisers are taking advantage of children’s ignorance, and that is utterly despicable.

Furthermore, TV ads encourage bad thinking habits. As you know, young children are impressionable, but we are showing them bad arguments like those in TV commercials. So they are bound to start thinking badly. A cereal commercial, for instance, will direct children to look at the characters and images associated with the cereal rather than at the ingredients. More generally, commercials encourage children to evaluate a product on the basis of images associated with the product rather than on the basis of the product’s ingredients and utility.

I am sure that Senator Oppose will object to this bill, but I hope you will find her arguments unconvincing.

After Senator Support’s speech, Senator Oppose stood to defend an opposing position: I can’t approve of Senator Support’s attempt to shield young children from advertising. His bill is vague, poorly supported, and unrealistic.

It is vague because it provides no clear and explicit criteria for distinguishing ads aimed at young children from ads aimed at teenagers. Without any specific criteria, regulators won’t be able to decide what to forbid. Consequently, the bill would be unenforceable.

As if this were not enough, the bill is also poorly supported by evidence and argument. On the one hand, there is no scientific evidence to support the contention that ads encourage bad thinking. Indeed there are no studies which show that commercials have any harmful effects on children. On the other hand, none of Senator Support’s arguments are satisfactory. First, commercials don’t take unfair advantage of children since children can, to a large extent, distinguish good arguments from poor ones. Second, commercials don’t encourage bad thinking because they rarely involve bad arguments. There’s nothing wrong, for example, with, “Here’s an image. If you like the image, buy this product.” I suspect that many senators have acted on the basis of such arguments. So Senator Support’s arguments are not just inconclusive, they’re wrong.

To conclude, I would like to point out some of the implications of the bill that make it politically unrealistic. First, of course, child advertising would stop. But then so would child programming, since commercial stations would have no child-based income. Children would then not know what to do

- III. supports the claim that our present legal system was intentionally adopted as a true adversary system.
- A. I only
B. II only
C. III only
D. I, II, and III
22. Which of the following, if true, would do the most to strengthen Gray's overall argument and weaken Green's argument?
- F. Some innocent clients have an attorney who believes that the client is guilty.
G. Attorneys very often judge a client to be innocent when in fact the client is guilty.
H. Police and prosecutors do their jobs effectively on the whole.
J. Most attorneys would concur with Gray's advice.
23. Which of the following claims does Brown make without offering supporting argumentation?
- A. Silver has a duty to withdraw from the case.
B. Silver would have to act dishonestly if she were to follow Green's advice.
C. Silver wants to behave honestly.
D. A judge would be legally bound to remove Silver from the case if she admitted to the judge that she was not trying her best to acquit her client.
24. Green's two questions, about insincere compliments and lying to one's enemies (lines 53–55), are relevant to establishing the correctness of Green's conclusions to the extent that the questions:
- F. suggest that Brown is a hypocrite.
G. indicate that lying is only one kind of dishonesty.
H. show that Brown's argument contradicts itself.
J. imply that dishonesty may sometimes be morally permissible when its consequences are beneficial.

Passage IV

Senator Support proposed a bill in the Senate that would forbid TV stations from broadcasting commercials directed at children under thirteen years of age. In support of the bill, Support argued: I feel that advertising aimed at young children takes unfair advantage of their undeveloped reasoning

18. If human history shows by direct examination, as Gray claims, that of the various systems tried, a true adversary system makes more consistently correct decisions than any other kind of criminal justice system, which of the following must be true?
- The present criminal justice system was never intended to be a true adversary system.
 - Human history contains examples of criminal justice systems that are not true adversary systems.
 - There is a way of evaluating how consistently a criminal justice system makes correct decisions.
- F. II only
G. III only
H. II and III only
J. I, II, and III
19. By using a parallel argument adapted to the case of judges, Green could argue equally well from his stated principles that judges should:
- not disqualify themselves from cases in which they have a financial interest.
 - not disqualify themselves from cases in which they have a personal relationship with the victim.
 - try to influence juries to convict defendants whom the judges know to be guilty.
- A. II only
B. III only
C. I and II only
D. I, II, and III
20. Brown and Green evidently disagree about which of the following principles?
- If attorneys accept cases, then they should do their best to win them.
 - Attorneys should always act ethically.
 - Our legal system, as presently constituted, is a true adversary system.
 - People generally act from self-interest.
21. Gray's remark (lines 59–60) that "the vast majority of criminal defendants in this country are guilty" is relevant to his argument because it:
- expresses a lack of confidence in police and prosecutors.
 - suggests that defense attorneys will frequently become convinced of their clients' guilt.

It is not enough for Silver to wash her hands of the case and thereby make it someone else's problem. In order to fully protect the general welfare, she must see to it that her client is convicted.

Brown: But that would be dishonest—perhaps even more dishonest than defending a client whom she knows to be guilty. If Silver did what you suggest, she would have to mislead both her client and the judge about her true aims in the case. For if she admitted to her client what she was trying to do, the client would fire her for self-interest; and if she admitted to the judge what she was trying to do, the judge would be legally bound to remove her from the case.

Green: Don't you sometimes pay compliments that are insincere? Wouldn't you lie to an enemy in order to protect the lives of your friends? But I am not even advising Silver to tell a lie—just to keep the truth about her intentions to herself.

Gray: I agree with Green that Silver should not withdraw. After all, the vast majority of criminal defendants in this country are guilty—if they weren't, there would have to be something very wrong with our police or prosecutors. If defense attorneys withdrew every time they became convinced of their clients' guilt, the legal system would become a shambles. And many defendants wouldn't even be able to find attorneys willing to keep their cases. But I also agree with Brown that Silver has a duty to give her client her best effort to win acquittal if she remains. That is because human history shows by direct examination that, of the various systems tried, the best criminal justice system is one that works as a true adversary system, where each side strives skillfully to present a persuasive and successful case. Such a system tends ultimately to produce correct decisions more consistently than any other, and hence, best serves the general welfare; that is why we adopted an adversary system in the first place. When one side does less than its very best, the criminal justice system does not work as effectively; and so, in the long run, justice is not served as often. The guilt or innocence of the accused is for the jury to decide—it is not even for the judge to decide, let alone for the competing attorneys. An attorney's job is to formulate the strongest case available for whichever side the attorney is given to represent. If the attorney does that, then his or her whole duty in the case has been fulfilled, and he or she is blameless. Silver should keep her client and do her best to win an acquittal.

17. Gray disagrees with Brown's claim that:

- A. short-term benefits usually outweigh long-term benefits.
- B. Silver's decisive moral obligation is to the public welfare.
- C. it is Silver's duty to withdraw from the case.
- D. Silver should allow her own judgment of her client's guilt or innocence to guide her actions.

III. Undesirable educational practices are pro-moted at the institution.

Which of the following represents the most satisfactory summary of the logical relations between I, II, and III as Burke sees them?

- F. I and II cause III.
- G. I promotes II, and II causes III.
- H. II causes I which then results in III.
- J. III causes II which in turn results in I.

Passage III

Silver is an attorney specializing in criminal defense. In a conversation with her friends Brown, Green, and Gray, she mentioned that she has recently become utterly convinced of the guilt of one of her clients, a client who has not yet gone to trial but insists on pleading not guilty. Brown, Green, and Gray are dis-cussing Silver’s moral obligations in such a case.

Brown: If I were Silver, I would withdraw from the case. If she continued to serve as the client’s attorney, she would have a moral obligation to her client, based on the implicit promise involved in the attorney/client relationship, to do her best to win an acquittal. But that obligation would conflict with an absolute moral obligation she has to her fellow citizens, and shares with them: the obligation not to hinder the conviction of persons one strongly believes to be guilty. She cannot cancel that obligation to her fellow citizens, but she can cancel the obligation to her client—by withdrawing from the case. Moreover, to defend her client, she would have to argue contrary to her beliefs, which is dishonest. But dishonesty is always wrong. So it is her duty to withdraw.

Green: And what good will that do? Any defendant can always easily get another attorney who will keep the case and fight for an acquittal. Suppose the new attorney wins an acquittal, and Silver’s client then goes on to commit more crimes. Part of the responsibility for those crimes would rest with Silver, since she can prevent them by keeping the case and seeing to it 30 that her client is convicted and punished, as all criminals should be. For example, she could subtly highlight inconsistencies in her client’s story, and refrain from introducing misleading evidence of innocence. She could intentionally be less aggressive than usual in cross-examination, and give less than her best effort in her closing arguments to the jury. After all, no one can ever have an obligation to protect criminals from the just consequences of their actions. Her highest obligation is to the public good, the general welfare of people.

13. Although the passage does not explicitly say so, Burke is apparently assuming that:
- A. students generally feel that faculty criticism of their work is unfairly harsh.
 - B. students who react negatively to criticism and challenge will not give a favorable rating to the teaching of demanding instructors.
 - C. most faculty members at Burke's college have lowered their standards in response to pressures created by student evaluation of instruction.
 - D. being willing to criticize student work when needed and maintaining high academic standards are the two most important aspects of good teaching.
14. Given what Burke says in the passage, which of the following statements would Burke most likely agree with?
- F. Student evaluations of faculty performance provide useful information for decision making about faculty salaries and promotions.
 - G. All students desire their college courses to be less demanding than reasonable faculty members do.
 - H. There are disadvantages associated with the use of student evaluations as evidence in salary and promotion decisions.
 - J. There is a real danger that students will deliberately use evaluations of faculty performance to lower academic standards.
15. Which one of the following, if known to be true, would do the most to undermine Burke's argument in favor of having faculty, rather than students, evaluate teaching performance?
- A. Faculty are generally reluctant to have other faculty members visit their classrooms.
 - B. Most faculty members who would do the evaluating believe in upholding reasonably high academic standards.
 - C. Most faculty members who would do the evaluating believe that it is possible to be too highly critical of student work.
 - D. Because of personal relationships between faculty members, those who would do the evaluating could not be good judges of teaching performance.
16. In a school that uses student evaluation of instruction as evidence in salary and promotion decisions, according to Burke, the following three items are related to one another:
- I. Faculty members fear that being critical of student work will have bad career consequences for the faculty member.
 - II. Faculty members experience negative student reaction to criticism of student work.

- D. If a faculty member fears that maintaining high standards will result in loss of salary raises, that faculty member will not be likely to maintain high standards.
10. From what is said in this passage, we can see Professor Burke explicitly assumes without argument that:
- F. students today are less academically ambitious and more critical of their instructors than students used to be.
 - G. effective student learning requires that students be told of their mistakes.
 - H. administrators believe all the negative comments made by students about faculty teaching.
 - J. students lack the background necessary for making accurate judgments regarding faculty knowledge of course subject matter.
11. Burke claims that a faculty member can keep every student happy by not being critical and by having low standards, while that faculty member can make only a few good students happy by being critical and having high standards. What's the immediate point of these remarks?
- A. When a faculty member is critical and has high standards, that benefits only a few good students.
 - B. Unfortunately, there are more weak than good students attending the college where Burke teaches.
 - C. Using student evaluations for making salary and promotion decisions leads to desirable results.
 - D. There is no reward for the critical faculty member with high standards in a school that uses student evaluations in salary and promotion decisions.
12. Burke mentions some colleagues who lowered their standards and subsequently received higher raises than Burke. In order to make the overall argument as logical as possible, what does Burke need to establish with respect to these cases?
- F. That these teachers are not as good at teaching as Burke
 - G. That the higher raises were due in part to the lowering of academic standards mentioned
 - H. That the higher raises were not merely some sort of accidental quirk in the salary system
 - J. That the standards maintained by these faculty before they lowered their standards were unreasonably high

It doesn't take long for a faculty member to dis-cover that many students react negatively to criticism, and that most students feel quite put upon when they are expected really to strive in a course outside of their major fields. True, some students do respond positively to a challenge, and many take criticism well, but what about those who don't? By not being critical and by having low standards, a faculty member can keep every student happy. By being critical and setting high standards, a faculty member runs the risk of making only a few students happy. There is no payoff for the faculty member in alienating a significant number of those who will be filling out the course evaluation form at the end of the term, when the results of those forms will be considered in future decisions about the faculty member's career advancement. Several of my colleagues have deliberately lowered their standards in order to curry student favor on these evaluations, and I note they have done far better than I in getting raises in recent years.

Because of these factors, student evaluation of college faculty represents an important pressure to lower academic standards. Such erosion in standards of achievement tends, of course, to promote a general climate of mediocrity in which no one expects of any student anything more than average performance. Students who have the ability to do better than average lose out from this process by not being encouraged to become all they can be. And society simply cannot afford to continue to allow this weakening of our educational system when the crying need is for ever larger numbers of well-trained, well-educated citizens.

Thus, for the benefit of students and society alike, we must stop using student opinion surveys to evaluate college faculty performance for salary and promotion decisions. It would be far better to ask certain selected faculty members to write evaluations of the teaching performance of other faculty members, based on class-room visits. This would avoid the difficulties described above and give us expert, objective opinions about teaching performance, which could be used as evidence for making salary and promotion decisions.

I urge you to take whatever action is necessary to bring about these changes on our campus."

9. Which of the following is a conclusion which Professor Burke argues for in this passage?
- A. There is a crying need for large numbers of well-trained, well-educated citizens in our society.
 - B. Some of Burke's fellow faculty members lowered their standards in order to get better student evaluations of their teaching.
 - C. The practice of using student evaluations of teaching performance as evidence for faculty salary decisions has very undesirable consequences.

- D. It indicates that Givit overestimates the willing-ness of others to join with him in rendering substantial charitable aid.
8. Keepit and Wait clearly agree, while Givit clearly denies, that:
- F. Keepit should not be blamed for refusing to contribute.
 - G. contributing to charities is an ineffective way to help those in need.
 - H. the first moral obligation is to one's own family.
 - J. the present economic system is fair.

Passage II

The college at which Professor Burke teaches regularly asks students to evaluate faculty teaching performance. The announced purpose of these evaluations is to give information to faculty about their strengths and weaknesses as teachers, and to allow those who make decisions about salary increases and promotions to reward the better teachers. Professor Burke, who never does very well on those evaluations, recently wrote the following letter of objection to the college president: "It has become common practice in many colleges and universities for students to write formal evaluations of their professors and submit these to those who make salary and promotion decisions. Of course we do that here as well. This practice is supposed to provide valuable evidence both to faculty members and to decision makers regarding how well the faculty are teaching their courses. Despite all that, I believe this practice has so many undesirable consequences that it ought to be abandoned. I grant that those who advocate the use of student opinion surveys as a way of evaluating teaching have laudable goals. However, they have overlooked the disastrous effects which inevitably flow from this practice.

In order for students to learn effectively, two 25 requirements must be met: Students must be informed when they are in error, and they must be challenged to stretch their minds as far as possible. But this requires faculty members to be frank in criticizing student work. It also requires faculty members to set high standards so as to challenge all students to develop fully. Should a faculty member come to fear that being critical toward student work will result in loss of salary raises and denial of promotions, that faculty member is not likely to make critical comments when they are needed.

Should a faculty member come to fear that maintaining high academic standards will also result in loss of raises and denial of promotions, that faculty member is not likely to set high standards. These things are exactly what happens when student evaluations are used by colleges to help make salary and promotion decisions. These things are happening here.

- C. III only
D. I and II only
4. Keepit states that the truly wealthy have more money than they can use for their own families. Which of the following is NOT true of Keepit's statement?
- F. It is part of Keepit's attempt to establish that there is no need for ordinary people to contribute to charity.
G. It is consistent with Keepit's claim that charities would have all the money they need if the truly wealthy would contribute one-tenth of their wealth.
H. It supports Givit's claim that we each have a moral obligation to contribute to charities.
J. It is part of Keepit's attempt to refute Givit.
5. Which of the following, if true, would most substantially weaken Keepit's argument for not contributing?
- A. Keepit does not really want to contribute.
B. If Keepit were to contribute, the contribution would go entirely to a needy family who otherwise would not have received assistance.
C. Rights entail responsibilities.
D. The wealthiest 5% own much more than 35% of the country's wealth.
6. Keepit's argument for the conclusion that there is no need for ordinary people to contribute to charity is subject to a reasonable objection on the grounds that:
- F. the wealthy must spend some of their money on their own families.
G. it may not be possible to induce the wealthiest 5% to contribute one-tenth of their wealth to charity.
H. Keepit assumes that the wealthy have not earned their wealth.
J. the conclusion is not relevant to Keepit's main point.
7. Which of the following best explains why Wait's reference to the season football tickets is relevant to a logical evaluation of Givit's argument?
- A. It implies that Givit is a hypocrite.
B. It illustrates a possible consequence of Givit's position concerning the extent of the obligation to help those in need.
C. It demonstrates an inconsistency in Givit's position concerning one's obligations to one's family.

obligation to keep giving until they can just barely satisfy their own most basic needs. Be honest. We are all planning to buy season football tickets, which are not basic needs. Do you think we are obliged to forgo the tickets and give the money to charity instead?

Keepit: The economic system may treat some people unfairly, but that does not mean that I am obliged to help them at the expense of my own family.

The wealthiest 5 percent own 35 percent of the country's wealth, so obviously they have more money than they can use for their own families. And if they would contribute just a tenth of that wealth, charities would have all the money they need. Thus, there is no need for ordinary people like us to contribute, and hence no obligation.

1. Keepit's stated principles entail that:

- a. people who have no families have no moral obligations.
- b. Keepit is not morally obligated to contribute earned wages to charities.
- c. every action is either praiseworthy or blameworthy.
- d. it is fair to pay people on the basis of their abilities as well as their labor.

2. Wait states that so long as people don't use the money to harm others, they are morally entitled to put earned wages to whatever use they choose. In making this statement, Wait is:

- f. trying to establish that Wait, Keepit, and Givit are not morally obligated to contribute to charities.
- g. trying to establish that it is good to contribute to charities.
- h. trying to establish that charities should receive money from sources other than earned wages.
- j. contradicting Wait's own claim that those who contribute hard-earned money to charities deserve praise.

3. Givit's argument assumes, although it does not explicitly state, that:

- I. Keepit, Givit, and Wait each have more than enough money to satisfy their most basic needs.
- II. contributing to charities is a way to help some people satisfy their most basic needs.
- III. if people refuse to contribute to charities voluntarily, governments should force them to contribute.
 - A. I only
 - B. II only

- Student () Employee ()

SECOND PART: Measuring the Critical Thinking Skills.

DIRECTION:

There are four passages in this test. Each passage is followed by several questions. After reading a passage, choose the best answer to each question by circling the corresponding answer option. You may refer to the passages as often as necessary.

Passage I

Keepit, Givit, and Wait are discussing whether to make regular voluntary donations to charitable organizations. Keepit: I ought not contribute to charities. What 5 good would it do? My contribution would never be noticed as part of a million-dollar budget. But that same amount of money would be very noticeable if kept in my own family budget; that's where it makes the biggest difference, and hence does the most substantial good. In any case, our first moral obligation is always to the well-being of our own families. My family would rightly resent my favoring strangers over them. Given my level of income, any money of mine that is not needed for their present well-being should be saved for their future.

Givit: People have a right to have their most basic needs satisfied. Rights entail obligations. So anyone who has more than enough money to satisfy his or her own basic needs has a constant moral obligation to help meet the most basic needs of others. Hence, we are each morally obliged to contribute to charities, and to refuse is blameworthy.

Wait: I haven't decided what to do yet. I agree that it is good to contribute; still, it is not morally obligatory for us. Our money comes from wages we earn by our own labor, utilizing our own abilities. And so long as people don't use the money to harm others, they are morally entitled to put earned wages to whatever use they choose. People who contribute hard-earned money to charities deserve praise. But no one should be blamed for not contributing such money.

Givit: Some people are not as lucky as you: their abilities are fewer, or their legitimate needs are greater. For example, some people are born with serious physical or mental disabilities; others require expensive medical treatments. Why should they suffer for such accidents of fate? When our economic system provides you with luxuries while failing to meet their most basic needs, you are getting more than your fair share. I'm not saying that money should be taken from you by force, but I am saying that you have a constant moral obligation to help right such wrongs.

Wait: Your principles go too far. Suppose we do have a constant moral obligation of the kind you describe. Then even if people act morally, they will find themselves with a continuing

- 4- Paying attention to the practical application of decision-making skill from an early age.
- 5- Promoting the principle that each individual is responsible for his/her decision.

The Questionnaire

Dear, Respondent

I am conducting a research that aims to investigate:

(Acquiring Critical Thinking Skills and Its Relationship with Decision – Making Skill)

This research comprises three parts as follows:

1. personal variables.
2. international test for measuring the critical thinking skills.
3. questionnaire for measuring decision-making skill.

Your responses to the test and questionnaire will be treated with utmost confidentiality, the responses will be used and analyzed for the academic purposes only.

Thanks for your kind cooperation

Researcher:

Dr. Arwa Abdullah farae

FIRST PART: Measurement of some personal variables

1. Sex:

Male (), Female ()

2. Age:

- 18 – 28 ()
- 29 – 39 ()
- 40- 50 ()

3. Education level:

- Secondary S. ()
- Bachelor ()
- Master ()
- Doctorate ()

4. Marital Status:

- Single () Married ()

5. Occupation:

highest degree compared to the rest of the levels, that is, 90%. The acquisition degree increases, when the level of the sample increases in critical thinking skills. We can say that increasing the possession of the sample of the skills of critical thinking will increase their abilities to make decisions and add justifications and rationale for decision-making.

- ❖ This gives a hint that there may be a relationship between critical thinking skills and decision-making skill and needs to be studied in more depth and detail.
- As for the rest of the items, the value of F-Test is without statistical indication. This reinforces the reference to the level of critical thinking does not effect of the decision-making skill of students of Yemen American Institute.

Conclusions

1. There is no relationship between the acquisition of critical thinking skills and the decision-making skills of graduate students.
2. Students' critical thinking skills are clearly weak, and this will be reflected in their level of effectiveness in life and will make them more vulnerable to rumours and lies.
3. The low level of critical thinking skills makes the individual dependent on others and not an independent in his/ her opinion.
4. Regardless of whether critical thinking and decision-making are related or separate, critical thinking is the process by which one can make a systematic and logical decision.
5. A society whose members lack of critical thinking is a fragile and superficial society.

Recommendations

- 1- Raising awareness in the family, school and college of the importance of respecting one's mind
- 2- Educators have to encourage individuals/students on constructive criticism, analysis and evaluation of ideas, facts, information ... etc.
- 3- Studying and learning critical thinking and decision-making skills in a systematic study from the elementary stages.

	I am sometimes surprised by the actual consequences of my decisions.	3.294	65.9%	3.700	74.0%	2.500	50.0%	1.307	0.281
	Some of the options I've chosen have been much more difficult to implement than I had expected.	3.118	62.4%	3.400	68.0%	2.500	50.0%	0.728	0.489
Deciding	I tend to have a strong "gut instinct" about problems, and I rely on it in decision-making.	3.029	60.6%	2.900	58.0%	2.500	50.0%	0.270	0.765
	I take the time needed to choose the best decision-making tool for each specific decision.	3.441	68.8%	3.300	66.0%	4.000	80.0%	0.416	0.662
	I determine the factors most important to the decision.	3.529	70.6%	3.700	74.0%	4.000	80.0%	0.342	0.712
	I use those factors to evaluate my choices.	3.471	69.4%	3.400	68.0%	4.500	90.0%	1.225	0.304
Checking the Decision	After I make a decision, it's final – because I know my process is strong.	3.353	67.1%	3.700	74.0%	3.000	60.0%	0.869	0.427
	If I have doubts about my decision, I go back and recheck my assumptions and my process	3.588	71.8%	3.100	62.0%	4.000	80.0%	0.805	0.454
Communicating and Implementing	Before I communicate my decision, I create an implementation plan.	3.000	60.0%	2.900	58.0%	3.500	70.0%	0.251	0.779
	When communicating my decision, I include my rationale and justification.	2.882	57.6%	3.400	68.0%	4.500	90.0%	3.390	0.043
	I emphasize how confident I am in my decision as a way to gain support for my plans.	3.353	67.1%	3.900	78.0%	3.000	60.0%	1.612	0.211

Source: The researcher's preparation based on the questionnaire data and outputs (SPSS)

- It is clear from the table that there is only one item in which the value of F-Test = 3.390 and P-Value (Sig) = 0.043 has statistically indication and is the second item of the last sub-axis (communicating and implementing) where obviously the sample indicates that when communicating the decision adds logical and formulated justifications for the decision. We find that the poor students in critical thinking of this feature indicate that they have 57.6% and those who have a good level of critical thinking indicate of 68%, while the level of excellent students in critical thinking indicates the availability of the

This result reinforces what (Robert, McCall, 2004) said: While critical thinking and decision-making are interrelated and rely on one another, they are also independent. Critical thinking does not guarantee that a decision will be made and decisions can be made without processing information logically. The decision-making and critical thinking have functions. While one may think, they are the same, they are separate. Critical thinking is the process by which one can make a systematic and logical decision.

The following table shows the same test but at the level of all items of decision-making skill.

Table 11: ANOVA table for all sub- axes of Decision-Making skill based on Students Critical Thinking Level:

Sub Factor	Paragraph	Students Critical Thinking Level						ANOVA	
		Week		Good		Excellent		F-Test	Sig.
		Mean	%Mean	Mean	%Mean	Mean	%Mean		
Establishing a Positive DM Environment	I try to determine the real issue before starting a decision-making process.	3.618	72.4%	3.800	76.0%	4.000	80.0%	0.216	0.806
	I use a well-defined process to structure my decisions	3.206	64.1%	3.200	64.0%	2.500	50.0%	0.515	0.601
	In a group decision-making process, I tend to support my friends' proposals and try to find ways to make them work.	2.912	58.2%	3.600	72.0%	3.500	70.0%	1.813	0.175
	I prefer to make decisions on my own, and then let other people know what I've decided.	3.265	65.3%	3.400	68.0%	3.000	60.0%	0.125	0.883
Generating potential solutions	I rely on my own experience to find potential solutions to a problem.	3.265	65.3%	3.300	66.0%	2.500	50.0%	0.465	0.631
	I think that involving many stakeholders to generate solutions can make the process more complicated than it needs to be.	3.176	63.5%	3.000	60.0%	3.500	70.0%	0.173	0.842
	I consider a variety of potential solutions before I make my decision.	3.353	67.1%	3.800	76.0%	4.500	90.0%	1.867	0.167
Evaluating the Solutions	I evaluate the risks associated with each alternative before making a decision	3.412	68.2%	3.700	74.0%	3.500	70.0%	0.295	0.746

The table also shows that there is no statistically indication of correlation between critical thinking skills and decision-making skill in general, which suggests that decision-making skills are in general independent of the critical thinking skills of the same students. To find out more in depth and detail about whether the decision-making skill of students will vary according to their level of critical thinking test, contrast analysis (ANOVA) is used. The following table shows the test findings at the sub-axes-level of decision-making skill.

Table 10: ANOVA table for sub-axes of Decision-Making Skill base on Students Critical Thinking Level:

No.	Sub-axes of Decision-Making Skill	Students Critical Thinking Level						ANOVA	
		Weak		Good		Excellent		F	Sig.
		Mean	%Mean	Mean	%Mean	Mean	%Mean		
1	Establishing a Positive DM Environment	3.250	65.0%	3.500	70.0%	3.250	65.0%	0.809	0.452
2	Generating potential solutions	3.265	65.3%	3.367	67.3%	3.500	70.0%	0.195	0.823
3	Evaluating the Solutions	3.275	65.5%	3.600	72.0%	2.833	56.7%	1.901	0.162
4	Deciding	3.368	67.4%	3.325	66.5%	3.750	75.0%	0.357	0.702
5	Checking the Decision	3.471	69.4%	3.400	68.0%	3.500	70.0%	0.039	0.962
6	Communicating and Implementing	3.078	61.6%	3.400	68.0%	3.667	73.3%	1.712	0.193
	Decision-Making Skill	3.284	65.7%	3.432	68.6%	3.417	68.3%	0.595	0.556

Source: The researcher's preparation is based on the questionnaire data and outputs (SPSS)

It is clear from the table that there are no statistically significant differences in the level of students in the decision-making skill in general and in detail according to the different levels of students in the test of critical thinking skills. This indicates that there is no impact on the level of critical thinking skills of the students of Yemen American Institute (YALI) in having decision-making skill in general and at the level of each axis as well.

We conclude from this that the skill of decision-making is independent of the critical thinking skills of the students of the Yemen American Institute.

This is contrary to what other studies assumed that there is a positive relationship between acquiring critical thinking skills and decision-making skill.

Table 8 Pearson Correlation Matrix, for Excellent & Good Students in critical thinking skills test

Critical Thinking Skills Decision-Making Skills	Analyzing an Argument	Extending an Argument	Evaluating an Argument	Critical Thinking Skills
Establishing a Positive DM Environment	-0.461	-0.293	0.253	-0.304
Generating potential solutions	0.166	0.155	0.036	0.1631
Evaluating the Solutions	-0.091	-0.308	-0.536	-0.314
Deciding	0.077	0.408	0.072	0.196111
Checking the Decision	0.000	0.190	-0.049	0.044
Communicating and Implementing	-0.113	0.011	0.259	0.010
Decision-Making Skill	-0.106	0.088	0.060	-0.021

Source: The researcher's preparation is based on the questionnaire data and outputs (SPSS)

** Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

* Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed).

In general view, it is clear from the previous table that there is no statistically indication of correlation between both the critical thinking skills of students and their decision-making skill. The correlation value between the two skills is generally reversed and approaches zero (- 0.021) indicating that the overall decision-making skill among students with a good and excellent level may also be independent of their critical thinking skills.

The following table illustrates correlation analysis as well, but after isolating the students of good and excellent level, and introducing the weak level students:

Table 9: Pearson Correlation Matrix, for Week Students in CTS test:

Critical Thinking Skills Decision-Making Skills	Analyzing an Argument	Extending an Argument	Evaluating an Argument	Critical Thinking Skills
Establishing a Positive DM Environment	-0.059	0.057	0.084	0.018
Generating potential solutions	0.074	0.185	0.097	0.175
Evaluating the Solutions	0.159	-0.074	-0.050	0.078
Deciding	-0.128	0.017	-0.397	-0.326
Checking the Decision	-0.070	-0.049	-0.007	-0.077
Communicating and Implementing	0.117	0.107	0.116	0.196
Decision-Making Skill	0.024	0.059	-0.045	0.012

Source: The researcher's preparation is based on the questionnaire data and outputs (SPSS)

* Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed).

Table 7: Pearson Correlation Matrix, for the overall sample:

Critical Thinking Skills Decision-Making Skill	Analyzing Argument	Extending Argument	Evaluating Argument	Critical Thinking Skills
Establishing a Positive DM Environment	0.015	0.070	0.201	0.089
Generating potential solutions	0.128	0.179	0.119	0.160
Evaluating the Solutions	0.175	0.015	-0.016	0.108
Deciding	-0.020	0.133	-0.199	-0.043
Checking the Decision	-0.058	-0.007	-0.032	-0.048
Communicating and Implementing	0.223	0.232	0.275	0.280
Decision-Making Skills	0.119	0.165	0.084	0.140

Source: The researcher's preparation is based on the questionnaire data and outputs (SPSS)

It is clear from the correlation matrix (table 7) that there is no statistically indication of correlation between the skills of students in critical thinking and their decision-making skill. The correlation between the critical thinking skills and decision-making skill is generally (0.140%) and is 0 no statistically indication at level (0.05). This indicates that the students of Yemen American Institute may be independent of their decision-making skill.

This is consistent with the findings of both Alhedabi and Alashhwal study which indicated that there was no correlation of statistical significance between degrees of the critical thinking skills and their academic achievement. However, it contrasts with the results of the following studies:

The study of Hoffman and Elwin which indicated to a negative correlation between critical thinking and confidence in decision-making. As for Hill's study, it showed a significant correlation between critical thinking and decision-making, (Helsdingen, others. 2011) which showed positive correlation between critical thinking and decision-making.

Because the majority of the sample (about two-thirds of the sample) had a weak level of critical thinking skills, the weak group were isolated and the correlation test was re-administered to the good and excellent level group.

Secondly: analysis of Decision-Making Skill

Table 6: Analysis of results at sub- axes of Decision-Making Skill

Rank	Axes	Mean	Std. Deviation	%Mean	95% Confidence of %Mean		Verbal 1Response
					Upper	Lower	
1	Checking the decision	3.457	0.721	69.1%	73.3%	65.0%	Often
2	Deciding	3.375	0.647	67.5%	71.2%	63.8%	Sometimes
3	Evaluating the solutions	3.326	0.602	66.5%	70.0%	63.0%	Sometimes
4	Establishing a positive DM environment	3.304	0.548	66.1%	69.3%	62.9%	Sometimes
5	Generating potential solutions	3.297	0.641	65.9%	69.6%	62.2%	Sometimes
6	Communicating and implementing	3.174	0.628	63.5%	67.1%	59.9%	Sometimes
Decision-Making Skill		3.322	0.393	66.4%	68.7%	64.2%	Sometimes

Source: The researcher's preparation is based on the questionnaire data and outputs (SPSS)

It is clear from the table 6, that the sample indicates that it has approximately 66.4% of the overall decision-making skill. The average ratio of the sub-skills is 69.1% for the decision review skill and 63.5% for the communication and implementation skills. This indicates that the students of Yemen American Institute have overall medium decision-making skill. The researcher attributed the students' possession of average level of decision-making skill to the fact that the concept of decision-making has somewhat taken part of the attention in terms of importance and development as it is one of the administrative concepts recognized in colleges and administrative institutes as well as in administrative and self-development courses. This result is consistent with these studies (Hoffman & Elwin, 2003), (Hill, 2002), (Ricketts, 2005), (Kobayashi, others, 2016) and (Helsdingen, others. 2011), as their results indicated to average and high levels of decision-making skill.

Analyzing the relationship between critical thinking skills and decision-making skill

Table 4 shows the weak level among the students with regard to the extending an argument. It is an expected outcome. Whereas any knowledge is weakened, its skills will be impaired.

Table 5: Evaluating an Argument:

Q. No.	False		Right		Total		Dominat e Answer
	N	%	N	%	N	%	
6	25	54.3%	21	45.7%	46	100%	False
12	22	47.8%	24	52.2%	46	100%	Right
16	23	50.0%	23	50.0%	46	100%	False, Right
18	36	78.3%	10	21.7%	46	100%	False
23	36	78.3%	10	21.7%	46	100%	False
24	27	58.7%	19	41.3%	46	100%	False
27	35	76.1%	11	23.9%	46	100%	False
28	39	84.8%	7	15.2%	46	100%	False
32	39	84.8%	7	15.2%	46	100%	False
Total	282	68%	132	32%	414	100%	False

Source: The researcher's preparation is based on the questionnaire data and outputs (SPSS)

And as for table 5, it clearly shows an overall weak students with regard to the evaluating an argument skill. The researcher sees it as a natural result, anyone who does not allow his mind to think, inevitably won't be able to evaluate what comes in or out of his mind. We conclude from the above that about two-thirds of the research sample suffers from weak critical thinking skills. This may be because they have not studied courses or curricula that help them develop these skills, and the culture of the importance of critical thinking has not received proper attention in educational institutions and bodies. As the methods of education for the individual and the culture of society, in environment around the individual does not encourage the individual to think in general or in critical thinking way in a special form.

4	23	50.0%	23	50.0%	46	100%	False, Right
7	29	63.0%	17	37.0%	46	100%	False
8	35	76.1%	11	23.9%	46	100%	False
9	24	52.2%	22	47.8%	46	100%	False
10	34	73.9%	12	26.1%	46	100%	False
11	29	63.0%	17	37.0%	46	100%	False
13	31	67.4%	15	32.6%	46	100%	False
14	27	58.7%	19	41.3%	46	100%	False
17	27	58.7%	19	41.3%	46	100%	False
19	29	63.0%	17	37.0%	46	100%	False
20	34	73.9%	12	26.1%	46	100%	False
21	30	65.2%	16	34.8%	46	100%	False
25	29	63.0%	17	37.0%	46	100%	False
26	36	78.3%	10	21.7%	46	100%	False
29	32	69.6%	14	30.4%	46	100%	False
31	30	65.2%	16	34.8%	46	100%	False
Total	548	66%	280	34%	828	100%	False

Source: The researcher's preparation is based on the questionnaire data and outputs (SPSS)

It is clear from the table (3) that most of the answers of the sample to the questions related to analysing an argument skill were wrong with a general rate of 66%. This is an inevitable result of low level of critical thinking, and dependence on indoctrination, routine and tradition in various aspects of scientific and practical life.

Table 4: Extending an Argument:

Q. No.	False		Right		Total		D2ominate Answer
	N	%	N	%	N	%	
1	20	43.5%	26	56.5%	46	100%	Right
5	31	67.4%	15	32.6%	46	100%	False
15	36	78.3%	10	21.7%	46	100%	False
22	32	69.6%	14	30.4%	46	100%	False
30	37	80.4%	9	19.6%	46	100%	False
Total	156	68%	74	32%	230	100%	False

Source: The researcher's preparation based on the questionnaire data and outputs (SPSS)

Occupation	Student	33	71.7%
	Employee	13	28.3%
	Total	46	100.0%

Source: The researcher's preparation based on the questionnaire data and outputs (SPSS)

First: analysis Critical thinking skills

The results were analyzed in aggregate, regardless of demographic variables, and those demographic variables require more in-depth studies

Table 2: The level of Critical thinking skills for the sample:

Students Critical thinking Level	N	%
Weak	34	73.9%
Good	10	21.7%
Excellent	2	4.3%
Total	46	100%

Source: The researcher's preparation based on the questionnaire data and outputs (SPSS)

The table (2) shows that the overall average level of the sample was weak of 33%. This indicates that the level of the students of Yemen American Institute was weak in general with reference to Critical Thinking Skills. It is an expected results in or under a cultural and educational heritage that does not care about thinking and depends on indoctrination as a teaching and educational way. This result is consistent with the findings of Alhedabi and Alashhwal study, but contrasts with most previous studies, which indicated medium or high levels of critical thinking in the study samples.

The following three tables show the sample's answers distributed to the test items according to the critical thinking skills.

Table 3: Analyzing an Argument Skill:

Q. No.	False		Right		Total		Dominate Answer
	N	%	N	%	N	%	
2	39	84.8%	7	15.2%	46	100%	False
3	30	65.2%	16	34.8%	46	100%	False

Tool	No. of Items	Cronbach's Alpha
Critical Thinking Test	32	0.793
Decision-Making	19	0.685
Questionnaire	51	0.740

Source: The researcher's preparation based on the questionnaire data and outputs (SPSS)

The overall stability of the questionnaire is estimated at (74%). The degree of stability for the critical thinking skills test tool (79.3%), while the degree of stability for decision-making skill test tool (68.5%). All these values are greater than the degree of marginal stability which equals (64%). This indicates that the search tool is generally internally consistent and show high stability, indicating that the results of the study which will be reached can be generalized to the research community.

Analysis of findings

Table 1: Demographic for sample:

Demographic Variables		N	%
Sex	Male	26	56.5%
	Female	20	43.5%
	Total	46	100.0%
Age	18 – 28	34	73.9%
	29 – 39	11	23.9%
	40 – 50	1	2.2%
	Total	46	100.0%
Education Level	Secondary School	21	45.7%
	Bachelor	22	47.8%
	Master	3	6.5%
	Doctorate	0	0.0%
	Total	46	100.0%
Marital Status	Single	35	76.1%
	Married	11	23.9%
	Total	46	100.0%

Data analysis method:

Questionnaires were collected and the responses collated using a spreadsheet in the computer program SPSS. The SPSS database was used for analyzing the data. The data were analyzed using:

1. Descriptive statistics on the demographic data and raw data from the questionnaires. Frequency distributions were made for demographic data obtained as well as for critical thinking skills. Means and standard deviations were calculated for the CAAP test scores and the decision-making scores.
2. Critical thinking scores were correlated with decision-making scores to determine if these two were related.
3. Pearson's correlation coefficient for measuring the association between variables of interest because it is based on the method of covariance. It gives information about the magnitude of the association, or correlation, as well as the direction of the relationship.
4. An ANOVA test to find out if the results are significant, if we need to reject the hypothesis or accept it and testing groups to see if there is a difference between them.

Stability and validity of the questionnaire:

1. Measuring virtual validity

The questionnaire was reviewed by specialized experts and their observations were taken into consideration. The most important observation the arbitrators unanimously agree on is to change the target category from university students graduates at English language department to graduates students at the YALI institute, so that the language of the questionnaire proportional with the level of students. Then the questionnaire was reviewed by the academic officer of the institute and three of the students' teachers.

2. Measuring of internal consistency (stability)

The Cronbach's alpha test was used to measure of internal consistency, and how closely related a set of items are as a group, as is evident from the table:

Cronbach's alpha test

Scope of the study

This study was conducted for (60) graduates of the Yemen America Language Institute (YALI) in the Capital Municipality (Sana'a)

Limitations of the Study

This study was conducted for graduate students of Yemen America Language Institute (YALI) for the academic year 2018-2019. Their number is (60)

Overview of the measurement tools used in the study:

The questionnaire comprises three parts as follows:

The first part: personal variables

It includes (sex, education level, and marital status)

The second part: a tool to measure critical thinking skills:

The critical thinking module from the CAAP was used to assess students' development in critical thinking abilities and skills. The critical thinking test is a 32-item instrument designed to measure students' ability to clarify, analyze, evaluate, and extend arguments (ACT, 2008). The test consisted of four passages in a variety of formats (e.g., case studies, debates, dialogues, experimental results, statistical arguments, editorials). Each passage contained a series of arguments that support a general conclusion and a set of multiple-choice test items. Scores are calculated from these items and scaled using an algorithm devised by ACT to minimize measurement errors.

The third part: a tool to measure decision-making skill:

It consists of 19 item, and six axes (steps for decision-making)

1. Establishing a positive decision-making environment.
2. Generating potential solutions.
3. Evaluating the solutions.
4. Deciding.
5. Checking the decision.
6. Communicating and implementing.

Palmer ⁽³⁴⁾ explained two reasons why should we care about extended arguments. There are a couple of reasons: First, most arguments we encounter "in the wild" as articles, essays, and books come to us as extended arguments. Second, as you may have noticed, the premises of simple arguments do not always withstand scrutiny.

Analyzing an Argument:

The process of breaking an argument down into its component parts in order to understand how they work together to make up the whole ⁽³⁵⁾, analysis involves breaking what you read or hear into its component parts, in order to make clear how the ideas are ordered, related, or connected to other ideas. Analysis deals with both form and content.

We must ⁽³⁶⁾ pay attention to inference indicators which will often help us to disentangle argument components. Then he explains to us how to differentiate between whether the sentence is a premise or a conclusion by inference indicator. Some common indicators for premises are: since, because, for, as can be deduced from, given that, and the reasons are. Some common indicators for conclusions: Consequentially, so it follows, thus, hence, therefore, and we conclude that.

Evaluate an argument:

For evaluating an assessment of the quality of evidence and reasons in an argument and of the overall merit of an argument, evaluation ⁽³⁷⁾ occurs once we have understood and analyzed what is said or written and the reasons offered to support it. Then we can appraise this information in order to decide whether you can give or withhold belief, and whether or not to take a particular action.

Research methodology:

The researcher applied the descriptive analytical method for these reasons:

1. To describe the phenomenon and analyze for the research.
2. Descriptive research describes phenomena as they exist
3. To identify and obtain information on the characteristics of a particular issue.
4. To understand phenomena by discovering and measuring relations among them.

Decision-making:

There is an agreement and general consensus on the definition of decision-making as the best choice, and the decision-making⁽³⁰⁾ steps are as follows:

1. Establishing a positive decision-making environment. 2. Generating potential solutions. 3. Evaluating the solutions. 4. Deciding. 5. Checking the decision. 6. Communicating and implementing.

Decision making vs. Critical Thinking:

The relationship between critical thinking and decision-making is much more different from what most people think. Critical thinking is⁽³¹⁾ the process by which one evaluates information on a given problem. The process of reaching logical conclusions, solving problems, analyzing factual information, and taking appropriate actions based on the conclusions is called decision making.

Argument:

An argument is⁽³²⁾ "a claim or proposition put forward along with reasons or evidence supporting it.

Ennis defines an argument as⁽³³⁾ "an attempt to support a conclusion by giving reasons for it. He mentioned some definitions for authors such as: Irving M. Copi, in his *Introduction to Logic*, defines an argument as a "group of propositions of which one, the conclusion, is claimed to follow from the others, which are premises." In his book, *Critical Thinking*, Richard Epstein provides the following definition of argument: "An argument is a collection of statements, one of which is called the conclusion whose truth the argument attempts to establish; the others are called the premises, which are supposed to lead to, or support, or convince that the conclusion is true."

Extended argument:

An extended argument is one that has a main conclusion supported by premises which themselves are in turn supported by sub-premises.

Individuals who apply critical thinking are often open-minded and mindful of alternatives. They try to be well informed and do not jump to conclusions. Critical thinkers know and identify conclusions, reasons, and assumptions. They use clarifying and probing questions in order to formulate their reasonable situations and arguments. They often try to integrate all items in the situation and then draw conclusions with reason and caution. They also have good judgment on the credibility of sources and the quality of an argument, aside from developing and defending their stand. If asked, these people can clearly articulate their argument with all its strengths and weaknesses.

Critical thinking is an on-going process and activity. This skill is learned through active practice and constant use. Exposure to controversial issues and thought-provoking situations stimulates the mind to utilize this skill, which is then applied upon careful examination of an issue or situation. Meanwhile, thinking can be done in an instant without any given proof and/or justification.

Critical thinking requires logic and accuracy, while thinking sometimes occurs in the form of faith and personal opinion. The former requires evidence and further actions of examination and analysis, while the latter does not. It is up to you to think and decide.

Summary:

1. Both thinking and critical thinking are mental processes.
2. Thinking can be classified as an action, while critical thinking can be said to be a skill.
3. Critical thinking is used with caution, while thinking can be spontaneous.
4. A critical thinker is able to identify the main contention in an issue, look for evidence that supports or opposes that contention, and assess the strength of the reasoning, while a thinker may base their belief solely on faith or personal opinion.

Critical thinking is ⁽²⁸⁾ reasonable and reflective thinking focused on deciding what to believe or do.

There are definitions that linked between critical thinking and decision-making such as: Critical thinking is the identification and evaluation of evidence to guide decision-making. A critical thinker ⁽²⁹⁾ uses broad in-depth analysis of evidence to make decisions and communicate his/her beliefs clearly and accurately." "Critical thinking is reasonable, reflective thinking that is focused on deciding what to believe and do."

What is the difference between thinking and critical thinking:

Thinking is the mental process, the act and the ability to produce thoughts. People think about almost everything and anything. They often think of people, things, places, and anything without a reason or as a result of a trigger of a stimulus. Meanwhile, critical thinking often means "thinking about thinking." In a sense, it is a deeper form of thinking about a particular issue or situation before actually deciding and acting.

In any given situation, thinking is an action that requires the person to form a thought about that situation. Any thought can be formed, even without facts or evidence. When critical thinking is applied, the mind is open to all considerations, assumptions, and details before actually forming a thought or an opinion. A person who is a critical thinker regards the subject itself and all its aspects, like the methods of collecting facts or the motivation behind said facts. A person who employs critical thinking often adds the question "why" to "who, what, where, and when" in a particular situation.

A thinker may accept facts or realities based on faith alone and without examination and analysis of the issue. These facts or realities are often perceived as "truth" and cannot be criticized or modified. In this situation, there is no need for evidence or the effort to produce it and its examination.

Critical thinking is the opposite of all of this. It often requires a lot of time, questions, and considerations. It also involves a longer process before arriving at a conclusion or decision.

In addition, the importance of this study increases due to the target category (students), who represent the future of any society and its most important pillars. Therefore, the theoretical importance of this study is:

- Providing researchers with a theoretical framework and previous studies on the concept of critical thinking and its most important skills
- Standing on the level of critical thinking skills, which helps in preparing plans for training and developing life skills.

The applied importance of this study is:

- Providing a practical measure of critical thinking skills through the case study.
- Shedding light on the concept of critical thinking and its importance in an individual's life and success on the personal, family, and practical levels.

Study terminology:

Critical thinking:

While the definition of critical thinking is broad and diverse in the literature, there is a general agreement ⁽²⁴⁾ that it is purposeful, reasonable and goal-directed thinking.

From an ability perspective, it has been defined as ⁽²⁵⁾ the ability to think clearly and rationally, understanding the logical connection between ideas. It is also defined as the ability to think clearly and rationally about what to do or what to believe. It includes the ability to engage in reflective and independent Thinking.

Critical thinking is ⁽²⁶⁾ that mode of thinking – about any subject, content, or problem in which the thinker improves the quality of his or her thinking by skillfully, taking charge of the structures inherent in thinking and imposing intellectual standards upon them.

The simplest definition is offered by Beyer ⁽²⁷⁾: Critical thinking means making reasoned judgments From the careful, deliberate, determination perspective, it has been stated that critical thinking is the careful, deliberate determination of whether we should accept, reject, or suspend judgment about a claim, and the degree of confidence with which we accept or reject it.

students during their discussions or the solution of some questions of teaching materials in a problem-solving way. In addition to this, the era in which we live and the abundance of information and the ease of receiving an endless number of information, and at the same time, receiving what contradicts that information, as many concepts and facts are mixed, and one needs to sift through this huge amount of information, all this makes it imperative for everyone to start practicing critical thinking in order to decide what is accepted and what is rejected and be aware of why he/she accepted this and rejected that scientifically.

Therefore, this study intended to identify the relationship between possessing critical thinking skills and decision-making skill by graduate students.

Hypotheses of the study:

There is no relationship between acquisition of critical thinking skills and decision-making skills by graduate students.

Questions of study:

1. What is the level of critical thinking among graduate students of the Institute?
2. Is there any relationship between acquiring Critical Thinking Skills and Decision-Making Skill by graduate students?

Objectives of the study:

1. identifying the level of critical thinking among graduate students of the Institute
2. Examining the relationship between acquiring Critical Thinking Skills and Decision-Making Skill by graduate students.

Significance of the study:

The significance of this study derives in general from the importance of the thinking process that distinguishes the human being. Besides, this study has special importance for its approach to critical thinking skills, which is considered the most important skills for success in the twenty-first century.

between degrees of the sample in test of the critical thinking skills (for each sub-test and the test as a whole) and their academic achievement.

There is other study⁽²³⁾ in which the main objective was to investigate and measure the students' critical thinking skills and achievements in the Arabic language at Primary and secondary stages. The researcher has identified five elements which comprise of the varying levels of critical thinking abilities in the Arabic Language. These are as follows; analyses, inference, induction, deduction and evaluation. The most important results related to our current study was the levels achievement of critical thinking of students in both stages are average and satisfactory. There is no significant statistical difference in the achievement of critical thinking skills between primary and secondary students.

Comment on previous studies:

The concept of critical thinking has received attention of many researchers, especially in developed countries. Previous studies have varied in terms of their goals and target group, and these previous studies have been classified into three categories:

1. Studies which aimed at measuring the level of critical thinking
2. Studies which aimed at knowing the relationship between critical thinking skills and decision-making skills
3. Studies which aimed at identifying the relationship of critical thinking with the level of self-esteem and other life skills

Problem of the study:

Nowadays, the need for critical thinking has become one of the imperatives of continued success in life. The benefits of critical thinking are many and numerous, for example, but not limited to: Critical thinking is a key to career success; it reinforces problem-solving ability; critical thinking can make you happier; critical thinking ensures your opinions are well-Informed; critical thinking improves relationships; critical thinking makes you a better; more informed citizen; and critical thinkers make better decisions. As a faculty member during more than ten years, the researcher has noted the weakness of critical thinking among most

students ($p < 0.05$) and there was a significant relationship between critical thinking and self-esteem ($p < 0.05$). Results showed that students with higher self-esteem have more favorable critical thinking and a positive and direct relationship was found between these two features. It was one of the most important recommendations of the study. It is needed that university professors and academics to plan self-esteem enhancement methods to promote critical thinking, because sufficient self-esteem is essential for capable critical thinking growth.

Sook's study⁽²⁰⁾ aimed to identify problem-solving ability, professional self-concept, and critical thinking disposition of nursing students in Korea. The findings from this study demonstrate the fundamental importance of professional self-concept and critical thinking disposition to improve problem solving ability for nursing students. Our results suggest that in the long run, professional self-concept and critical thinking disposition will enhance overall problem solving ability of nurse, thus improve nursing care for patient.

A recent study by North Carolina State University researchers⁽²¹⁾ finds that teaching critical thinking skills in a humanities course significantly reduces student beliefs in "pseudoscience" that is unsupported by facts. Critical thinking skills are often assessed via student beliefs in non-scientific ways of thinking, (e. g, pseudoscience). For this study, the researchers worked with 117 students in three different classes. They investigated the effects of a history course on epistemic unwarranted beliefs in two class sections. Beliefs were measured pre- and post-semester. Beliefs declined for history students compared to a control class and the effect was strongest for the honors section. This study provides evidence that humanities education engenders critical thinking.

Of the studies in the Arab world, the researcher indicates to two studies:

A study aimed⁽²²⁾ to identify the availability of some critical thinking skills of talented students in high schools in Yemen and disclosure of the relationship between the sex (male – female), the academic achievement and critical thinking skills. The sample was (121) students. The researchers used the test of Watson / Glaser to measure the critical thinking skills. The most important results related to our study that the sample of the critical thinking did not reach the acceptable limit educationally there was no correlation of statistical significance

active in sports, respectively. One of the most important conclusions of the study is that past or current sports experiences such as previous sports participation in elementary school and current athletic activities have greater impact than cognitive skills for promoting critical-thinking and decision-making skills in exercise.

A researcher from the Open University ⁽¹⁸⁾ of the Netherlands and her colleagues studied an interesting issue about critical thinking in decision-making. They wanted to know whether teaching critical thinking skills could improve judgment and decision making in general. The researchers tested a method for including critical thinking in decision-making. First, they explained the story model of decision-making. Then, they prompted the learners to reflect on their story and thinking critically about it. Some of the questions they included to prompt critical thinking were: Do you have all the necessary information? Is there any conflict in the evidence? The devil's advocate tells you that your story is wrong. Make up an alternative story. Is it more plausible than the original? The students in the study read through cases about crimes that had been committed. Their job was to decide on the priority of each case for the police. They got feedback, so they could learn what makes cases more important in police work. Some of the students received the critical thinking skills training while making these decisions. Others did not. How well they made these crime decisions was not the most important thing, though. The main thing was how well they would do in a different situation after learning about critical thinking in decision-making. That is, would their new skills transfer? The researchers tested for transfer by having the students make different decisions about traffic offenses. The overall results suggested that the training on how to include critical thinking in decision-making was effective. The benefits did transfer to the new decision-making task.

A study aimed to ⁽¹⁹⁾ investigate the relationship between critical thinking and self-esteem. This correlational study was conducted with 76 first and fourth year nursing students in Jeroft University of Medical Sciences. The results showed that the highest percentage of students had unstable critical thinking (86.8%). 73.7 percent of them had moderate self-esteem. Self-esteem in the fourth year students was significantly higher than the first year

With regards to the study conducted on the relationship between critical thinking and decision-making, ⁽¹⁴⁾ the aim of the study was to examine the relationship between critical thinking and confidence in decision-making for 83 new graduate nurses. The study had some surprising and interesting findings. It showed a negative correlation between these two variables. It concluded that there is no statistically indication of correlation between students' critical thinking skills and their decision-making skills.

Another study has reached a similar conclusion by ⁽¹⁵⁾ both Hoffman, Elwin and the current study. Hill examines the relationship between decision-making and critical thinking in respiratory care students, Glaser Critical Thinking Appraisal for 143 graduating respiratory care students from 10 programs. The study showed a significant correlation between critical thinking and decision-making. The findings support the belief that students with strong critical thinking proficiency make better clinical decisions.

The purpose ⁽¹⁶⁾ of Ricketts correlational study was to explain the relationship between discipline specific critical thinking skills (analysis – inference - evaluation) and leadership training and experiences of selected youth leaders in the National leadership training FFA Organization. The study sample was 420 (210 leadership training – 210 leadership experiences). The study showed a positive relationship between critical thinking skills and leadership.

Kobayashi conducts a study, ⁽¹⁷⁾ which aimed to evaluate the relationship between critical-thinking and decision-making skills in Physical education and lifestyle in junior high school students. The survey was conducted among 1,443 students (561 boys and 583 girls). The study found that the total score of critical-thinking and decision-making skills in Physical education class was higher in boys with high health awareness, current practice in athletic activities, and previous experience in sports during elementary school. The scores were 1.6, 1.9, and 2.5 higher compared to those with low health awareness, who do not practice, and who previously did not have sports activities, respectively. This trend was also observed among girls with 1.8 and 1.7 times score greater than those who are presently and previously

and scientific papers that used different tests to measure the skills of critical thinking. In general, the researcher has been able to obtain a few studies in critical thinking in the Arab world.

Studies that have used (CAAP) test will be addressed first:

Owens⁽¹¹⁾ community college conducted a study using the CAAP Critical Thinking test. The study aimed to measure the difference between the level of critical thinking skills among Owens students and national sample of students at other two-year public institutions. The study sample was 372 students, while the response rate was 54.8%. Results indicate that Owens students do not differ significantly on their critical thinking skills from a national sample of students at other two-year public institutions. The overall scores showed negligible change from 2011-2013. There was no real change in students' critical thinking skills from 2011. There are no significant differences in critical thinking skills among different student groups of Owens students.

Another study was also conducted in Kean University⁽¹²⁾ using the CAAP Critical Thinking test in Fall semesters of (2011- 2012- 2013) for 366 student. The most important result related to the current study is that there is no significant difference between the averages of sophomore (Mean 58.6) and seniors (Mean 58.4) at Kean University.

A different result has been reached between the groups⁽¹³⁾ of MXC students, in a study which was conducted in (Spring 2011) on administration. The spring administration included 17 sections with a total of 350 students participating in the study. Two groups of students were used. Incoming students enrolled in lower level courses were tested during fall 2010 and students in capstone courses in various disciplines and departments were then tested with the same instrument. Generally, there were meaningful differences in critical thinking skills between different student groups of MXC students.

Overall, previous studies have shown that students possess critical thinking skills, and these studies were conducted to measure the difference between groups of students. Therefore, the outcome is different from current study, which shows a low level of critical thinking skills.

from different perspectives, in order to ascertain the choice which most benefits the organization ⁽⁶⁾. Effective decision-making is based on data, information, and logic, rather than the individual's biases or emotion. This is the major benefit of critical thinking decisions based on rationale.

While ⁽⁸⁾ critical thinking and decision-making are interrelated and rely on one another, they are also independent. Critical thinking does not guarantee that a decision will be made and decisions can be made without processing information logically. The decision-making and critical thinking have functions. While one may think that they are the same, they are separate. Critical thinking is the process by which one can make a systematic and logical decision.

At the level of students, Stephan says ⁽⁹⁾ that we are assured that critical thinking must give students an overall better understanding of not only their academic work but also a better general understanding about the world around them and independence in making their own decisions.

The ability to think critically will benefit students throughout their lives. It "is one skill separating innovators from followers ⁽¹⁰⁾. " The definition of critical thinking is not universally agreed upon, "it is merely the ability to understand why things are the way they are and to understand the potential consequences of actions." Today students are under a steady barrage of information, particularly from online sources, friends, parents and media, and it quickly becomes evident that they need to learn how to evaluate what they see and hear every day so they can identify false ideas and look beyond superficial appearances.

Critical thinking is the cornerstone for the acquisition of different experiences throughout one's life. Therefore, this study aimed to know the relationship between the acquiring of critical thinking skills and decision-making skill among the students.

Related Previous Studies:

The researcher has been able to obtain only a small number of studies in which critical thinking sample test questions booklet (CAAP) was used as a measuring tool. The researcher points out that is due to (CAAP) of the modern measuring tools, while there are many studies

In addition, thinking is our primary survival tool. It is the means of connecting with reality. It also makes rational values more likely., Moreover, thinking is the only way to figure stuff out and make sense of the world. Furthermore, thinking is the only route to effective action, and facilitates a can-do attitude ⁽¹⁾.

Thinking leads ⁽²⁾ to a sense of self-efficacy (can do mindset) and therefore self-esteem, because gaining knowledge increases our self-confidence. If we think and figure stuff out, we are informed and we feel capable, able to live and therefore worthy to live. On top of that, thinking is the only way to discern truth from lies. Thinking is the only way to sort facts from fiction, truth from lies. This is arguably the greatest challenge facing humanity today. Besides, thinking is the only way to 'not be fooled' or conned. Discoveries are made through thinking, as well, thinking is the only way to make discoveries, invent things and find better ways of doing things. Furthermore, thinking is the route to independent living and making-decision.

Critical thinking is ⁽³⁾ the ability to think reflectively and independently in order to make thoughtful decisions. By focusing on root-cause issues, critical thinking helps you avoid future problems that can result from your actions.

It is important not to take what you experience, read, or hear at face value, but to look behind the obvious for presuppositions, evidence, and arguments. The critical thinker has to read carefully, to be aware of possible difficulties, to explore reasonable explanations, and when appropriate, to think about the credibility of his or her sources of information. To learn how to think critically, one must learn skills ⁽⁴⁾.

However, critical thinking is ⁽⁵⁾ a widely used term that includes skills in identifying, analyzing, synthesizing, and evaluating information to make informed decisions, and the disposition to apply these skills. Better critical thinking can transform your life and help you improve every decision you make.

Critical thinking and decision making is ⁽⁷⁾ a crucial component of any organization, as each decision directly affects every member of that organization. Critical thinking entails the leader to examine the larger picture of the decision, allowing the individual to analyze the data

اكتساب مهارات التفكير الناقد* وعلاقتها بمهارة اتخاذ القرار لدى خريجي المعهد الأمريكي يالي في اليمن (دراسة حالة)

د. أروى عبدالله أحمد فارح**
Arway2011@gmail.com

الملخص:

هدفت الدراسة الى معرفة نوع العلاقة بين اكتساب مهارات التفكير الناقد (التقييم، التحليل وتوسيع الحجة او البرهان) ومهارة اتخاذ القرار لدى الطلبة الخريجين في المعهد اليمني الأمريكي للعام الدراسي -2019 2018، والبالغ عددهم (60) طالبا، وبلغ عدد الطلبة المستجيبين (46)، أي ان نسبة الاستجابة بلغت (76.6%)، وقد تم استخدام امتحان (CAAP) لقياس مهارات التفكير الناقد والمكون من 32 فقرة، أما بالنسبة لمهارة اتخاذ القرار فقد تم استخدام اداة قياس مكونة من 19 فقرة وستة محاور، ومن اهم النتائج التي توصلت اليها الدراسة ان مستوى مهارات التفكير الناقد لدى طلبة معهد (يالي) كان ضعيفا، كما أظهرت الدراسة مستوى متوسط لمهارة اتخاذ القرار، كما أشارت النتائج بشكل عام الى عدم وجود علاقة ارتباطية ذات دلالة احصائية بين مهارات التفكير الناقد ومهارة اتخاذ القرار، وهذا يتفق مع ما افترضته الدراسة الحالية، واهم ما اوصت به الدراسة ضرورة قيام المؤسسات التعليمية والتربوية بتعليم مهارات التفكير الناقد بطريقة منهجية منذ المرحلة الابتدائية.

الكلمات المفتاحية: التفكير الناقد؛ اتخاذ القرار؛ الحجة؛ تقييم وتحليل وتوسيع الحجة.

Introduction:

In general, it is our capacity for thinking which defines us as humans. It sets us apart from the higher animals, plants and all other living organisms. Specifically, it is our capacity to conceptualize thought. This means our ability to discern similarities and differences between real life things and create mental categories in our mind.

* التقييم - التحليل - وتوسيع الحجة.

** عضو هيئة تدريس (نظام الساعات) - كلية العلوم الإدارية والإنسانية - جامعة العلوم والتكنولوجيا - الجمهورية اليمنية.

Acquiring critical* thinking skills and their relationship to decision-making skill among graduates of the American Institute (YALI) in Yemen: A case study

Dr. Arwa Abdullah Ahmad Farae**

Arway2011@gmail.com

Abstract:

The study aims at finding out the type of relationship between the acquisition of critical thinking skills (evaluation, analysis and extending argument) and the decision-making skill among the graduate students of Yemen America Language Institute (YALI) 2018-2019. The study sample was was 60 students. The number of respondents was 46 students. The response rate amounted to 76.6%. The (CAAP) Critical Thinking Test, which included 32 items, was used measure students' critical thinking skills. The tool which was used to measure decision-making skills consists of 19 items distributed into 6 sections. The study reached a number of findings. One of the main findings was that the level of critical thinking of the students was weak. The results of the study also showed an average level of decision-making skill. The results also indicated in general to the absence of a statistically significant correlation between critical thinking skills and decision-making skills. This is consistent with what the current study assumed. The researcher recommended that it is necessary for educational institutions to teach critical thinking skills in a systematic way from the primary stage.

Keywords: critical thinking, decision making, argument, evaluate, analysis and extended argument.

* Evaluation, analysis and extending argument.

** Assistant Professor at the College of Administrative and Human Sciences, University of Science and Technology, Republic of Yemen.

Contents

- Al-Muthanna bin Al-Sabah's Hadith Narrations, via Amr bin Shuaib, on Sunan Abi Dawood, Al-Tirmidhi. Ibn Majah and Ahmed's Musnad: A Critical Study
Dr. Abdul-Wasie Muhammad Ghalib Al-Ghushimi.....7
- Mujtahid's Imitation of Others in Ruling and What is Built on it
Dr. abdulhakim hellel malek.....49
- Mudarabah Islamic Corporation Conditions and their Appropriateness to Islamic Banks Policies
Dr. Ayman Eleyyan Ahmed Daradkh..... 114
- *Tabaqat Al-Mufasssireen* of Qur'an during the Ottoman State Era from the Seventh Century to the Fourteenth Century AH
Dr. Norah Abdulaziz Al-Ali.....142
- Fasting is the hidden interfaith dialogue
Eftehan abdufatah anaam alzubairi.....199
- The Attitude of Ibn Arabi towards the Early Sufists
Dr. Khaled bin Suleiman Al-Khateeb.....239
- The Narrations of Imam Mujahid bin Jabr Faulted to for the difference in the book of Al-'Illal by Al-Daraqutni
Dr. Ahmed Ali Al Handody Al Ghamdi.....273
- Yemeni Armed Opposition in the Umayyad Era in Yemen and Other Countries (41-132 AH)
Dr. Ali Mused Ahmed Alhwaidi.....322
- Written Documents in *Musnad* Script about the Shibām Bakil and the Maïtam Tribes: A Historical Linguistic Study
Dr. Khaldūn. H. A. Nu'mān.....363
- The Impact of Administrative Empowerment on Human Capital Development: A Field Study on the Pharmaceutical Manufacturing Companies in the Republic of Yemen
Prof. Abdul Latif Musleh Muhammad Ayed, Dr. Najeeb Mohammed Yahya Al-Bashari.....424
- A Geographical Analysis of the Occurring Groundwater Uses in Industrial and Service Activities in Dhamar City, Yemen
Dr. Ali Ahmed Ali Dhaif Allah.....460
- Spatial Variance of Traffic Accidents in Republic of Yemen, from: 2010 – 2014
Dr. Abdulwali Mohssen Mohssen Al-arashy.....479
- The Nature of Social Bond between Participation and Social Isolation in the New Residential Neighborhoods in Algeria
Elaid Cherifa.....518
- Acquiring critical* thinking skills and their relationship to decision-making skill among graduates of the American Institute (YALI) in Yemen: A case study
Dr. Arwa Abdullah Ahmad Farae.....7

Pubishing Rules

The scientific peer reviewd 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. To be linguistically corrected by the Researcher.
5. Maximum number of pages is (25) including charts, figures and appendix. In case of more than 30 pages, YR 1000 should be paied as extra fees for each page.
6. To be attached with two abstracts; English and Arabic and not exceeding each of them more than 200 words. They should include the following elements: subject, methodology, and results. They should be accompanied with key words that extends from 4 to 6 in both languages.
7. Maximum number of pages is (25) including charts, figures and appendix. In case of more than 30 pages, YR 1000 should be paied as extra fees for each page.
8. Documentation has to be at the end of the research paper as follows:
 - a. Manuscripts: Name of manuscript, its place, its number and type of paper.
 - b. Books: Name of the author, title of the book, place and date of publishing, page number.
 - c. 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.
9. Research papers are required to be sent in Word and PDF forms to the editor journal's emails, info@jthamararts.edu.ye.
10. 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, rquested changes, or rejection, and then the No. in which his/her paper will be publishedin.
11. Research papers will be organized according to the date of their receiving by the journal.
12. 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.
13. 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>

Journal 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. 17)

Disambir : 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



Scientific and advisory board

Prof. Ahmed Shoja'a Aldeen (Yemen)	Prof. Abdulrahman Mustafa Debs (Saudi Arabiya)
Prof. Ahmed Siraj (Morocco)	Prof. Abdulkareem Ismail Zabibah (Yemen)
Prof. Ahmed Saleh Mohammed Qatran (Saudi Arabiya)	Prof. Abdullah Ismail Abulghaith (Yemen)
Prof. Ahmed Mutaheer Aqbat (Yemen)	Prof. Abdullah Saeed Al-Gaidi (Yemen)
Prof. Ahmed Ali Al-Akwa'a (Yemen)	Prof. Abdu Farhan Al-Hymiari (Yemen)
Prof. Altaf Yeaseen Khdher Al-Rawi (Iraq)	Prof. Afeef Mohammed Ibrahim (Egypt)
Prof. Bajash Sarhan Al-Mikhlaifi (Saudi Arabiya)	Prof. Ali Saeed Saif (Yemen)
Prof. Al-Haj Mousa Awni (Morocco)	Prof. Fadhl Abdullah Al-Rubai'l (Yemen)
Prof. Hasan Emily (Morocco)	Prof. Leif Stenberg (UK)
Prof. Hasan Mohammed Shabalah (Yemen)	Prof. Mohammed Ahmed Al-Matari (Yemen)
Prof. Hasan Thabit Farhan (Yemen)	Prof. Mohammed Sinan Al-Jalal (Yemen)
Prof. Husain Abdullah Al-amri (Yemen)	Prof. Mohammed Hamzah Ismael Al-Hadad (Egypt)
Prof. Khaled Al-Ashab (Jordan)	Prof. Mohammed Ali Kahatn (Yemen)
Prof. Rabeh khawni (Algeria)	Prof. Muneer Adbulgaleel Al-Areqi (Yemen)
Prof. Sajida Taha Mohammed Al-Fahdawi (Iraq)	Prof. Nahedh Abdalrazzaq Daftar (Iraq)
Prof. Adel Abdulghani Al-Ansi (Yemen)	Prof. Nasr Mohammed Al-Hogaili (Yemen)
Prof. Atef Abdulaziz Moawadh (Egypt)	Prof. Hisham Fawzi Hasni (Saudi Arabiya)
Prof. Abdulhakeem Mohammed Shaif (Yemen).	

Proofreading:

English Part	Arabic Part
Prof. Ibrahim Tajaldeen	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-in-Chief

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-Mikhlaifi (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)

Editorial Secretary	Financial Officer	Technical Output
Dr. Ahmed Al-Hussami Nada Ezz Al-Deen Al-Osaimi	Ali Ahmed Hasan Al-Bakhrani	Mohammed Mohammed Subia



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**

Mujtahid's Imitation of Others in Ruling and What is Built on it

The Attitude of Ibn Arabi towards the Early Sufists

Yemeni Armed Opposition in the Umayyad Era in Yemen and Other Countries (41-132 AH)

Written Documents in Musnad Script about the Shibām Bakil
and the Maïtam Tribes: A Historical Linguistic Study

Spatial Variance of Traffic Accidents in Republic of Yemen, from: 2010 – 2014

17